



T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANA BİLİM DALI

**SİYASET, MODERNİTE VE POSTMODERNİTE
BAĞLAMINDA BİR KÖTÜLÜK ELEŞTİRİSİ:
HANNAH ARENDT VE ZYGMUNT BAUMAN
EKSENİNDE BİR TARTIŞMA
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

SELİN CENGİZ

DANIŞMAN

PROF. DR. SEFA ÇETİN

**T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**SİYASET, MODERNİTE VE POSTMODERNİTE BAĞLAMINDA
BİR KÖTÜLÜK ELEŞTİRİSİ: HANNAH ARENDT VE
ZYGMENT BAUMAN EKSENİNDE BİR TARTIŞMA**

Selin CENGİZ

**Danışman
Jüri Üyesi
Jüri Üyesi**

**Prof. Dr. Sefa ÇETİN
Prof. Dr. Erol TURAN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZCAN**

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildirir ve taahhüt ederim.

Selin CENGİZ

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

SIYASET, MODERNİTE VE POSTMODERNİTE BAĞLAMINDA BİR KÖTÜLÜK ELEŞTİRİSİ:

Hannah Arendt ve Zygmunt Bauman Ekseninde Bir Tartışma

Selin CENGİZ

Kastamonu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Sefa ÇETİN

Dünya üzerinde birçok zıtlık bir arada bulunmaktadır. İyilik ve kötülük kavramlarının oluşturduğu zıtlık da bunlardan biridir. Bu çalışmada kötülük kavramının bireysel ve toplumsal yönleri değerlendirilerek söz konusu kavramın siyaset arenasına yansımaya kadar izlediği yolda geçirdiği süreçler açıklanmıştır.

İnsan doğasında beliren kötülüğün çevreye yansıtılmasında etkili olan seçimler, bir kötülüğün ortaya çıkmasında etkili olan bireysel etkenler ve durumsal etkenler, söz konusu kötülüğün siyasi arenadaki temel yansımaları Adorno, Milgram ve Zimbardo'nun çalışmaları çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Arendt ve Bauman ekseninde tartışılan kötülük kavramının kaynakları Arendt'in eserleri üzerinden bireysel ve toplumsal olarak ayrı ayrı ele alınarak üç temel başlık altında belirtilmiş ve Bauman üzerinden modern ve post-modern ayrımı dâhilinde kategorize edilmiştir.

Sonuç itibarıyla, kötülük kavramının siyasi arenaya taşınması bireysel ve durumsal etkenlerin bileşkesi sonucunda gerçekleşmektedir. Bu sebeple, söz konusu taşınmaya zaman yahut mekân yönüyle bir sınırlandırma getirilememektedir. Dolayısıyla, bu noktada modern yahut post-modern dünyanın hiçbir noktasındaki olası tehlikeler bir diğer noktasındaki olası tehlikelerden ayrı tutulmamalıdır.

Anahtar kelimeler: Antisemitizm, emperyalizm, kötülük, modernite, postmodernite, siyaset, totalitarizm

2021, 147 sayfa

Bilim Kodu: 113102

ABSTRACT

MSc. Thesis

(A CRITICISM OF EVIL IN THE CONTEXT OF POLITICS, MODERNITY AND
POST-MODERNITY:
A Discussion on the Axis of Hannah Arendt and Zygmunt Bauman)

Selin CENGİZ
Kastamonu University
Institute for Social Sciences
Department of Political Science and Public Administration

Supervisor: Prof. Dr. Sefa ÇETİN

Abstract: In the world, a variety of contrasts exist together. The contrast between favour and evil is one of those. In this research, the process of the notion of evil up until the reflections in the political arena is clarified by evaluating the social and individual aspects of it.

Options that are influential on reflecting the evil that appears on human nature to the environment, individual factors and situational factors that are effective in the emergence of evil, the basic reflections of the aforesaid evil at the political arena were evaluated within the framework of the researches of Adorno, Milgram and Zimbardo.

The origins of notion of evil which are discussed on the axis of works of Arendt and Bauman are remarked that are dealt with as individual and social through works of Arendt separately, pointed out under three main titles, and categorized through works of Bauman within the modern and post-modern distinction.

Consequently, to bring the notion of evil to the political arena is happened as a result of the combination of individual and situational factors. For this reason, there cannot be any limitation on the beforehand transferring in terms of time or place. Thus, at that point, the potential insecurenesses at any point in the modern or post-modern world should not be separated from the potential insecurenesses at any other point.

Key Words: Antisemitism, imperialism, evil, modernity, post-modernity, politics, totalitarianism

2021, 147 pages

Science Code: 113102

ÖNSÖZ

Öncelikle, yüksek lisans öğrenimimin başlangıcından bugüne değin tüm emekleri ve destekleri için tez danışmanım Prof. Dr. Sefa ÇETİN'e,
(Kastamonu Üniversitesi, İstanbul Gedik Üniversitesi)

Yüksek lisans öğrenimim boyunca emeklerini ve desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Deniz KUNDAKÇI, Prof. Dr. Erol TURAN, Prof. Dr. Yavuz DEMİREL ve tüm Sosyal Bilimler Enstitüsü personeline,
(Kastamonu Üniversitesi)

Lisans öğrenimimde ve yüksek lisans öğrenimime yaptığım başlangıçta emeklerini ve desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi İsmail Erkam SULA'ya,
(İ. D. Bilkent Üniversitesi)

Eğitim hayatım süresince emeklerini ve desteklerini esirgemeyen Türk Dili ve Edebiyatı öğretmenlerim Sn. Ahmet Hamdi SALBAŞ ve Sn. Kemal GÜNSAL'a,
(Kastamonu Fen Lisesi)

Hayatım boyunca maddi ve manevi hiçbir emeği ve desteği esirgemeyen aileme,

En içten teşekkürlerimi sunarım.

Selin CENGİZ
Kastamonu, Ocak, 2021

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER	VI
1. GİRİŞ	1
2. KÖTÜLÜĞÜN BAŞLANGICI	7
2.1. “Vita Activa”dan “Teodise”ye	7
2.1.1. Tanım.....	7
2.1.2. Kapsam	10
2.1.3. Farklı Görüşler.....	12
2.2. Kötülük Kavramının Siyasi Arenaya Taşınmasına Yol Açan Unsurlar	14
2.2.1. Bireysel Etkenler	15
2.2.2. Durumsal Etkenler	22
2.3. Kötülük Kavramının Siyasi Arenadaki Temel Yansımaları.....	36
2.3.1. Tarihsel Süreç	37
2.3.2. Yöntemler	45
2.3.3. Etkiler	51
3. ARENDT’İN KÖTÜLÜK KAVRAMSALLAŞTIRMASI	54
3.1. Arendt’te Bireysel Kimlik ve Kötülük İlişkisi	54
3.2. Arendt’te Siyaset ve Toplumsal Kötülük İlişkisi	57
3.2.1. Antisemitizm.....	63
3.2.2. Emperyalizm.....	68
3.2.3. Totalitarizm.....	83
3.3. ‘Radikal Kötülük’	91

4. BAUMAN'IN MODERN DÖNEM VE POST-MODERN DÖNEM KÖTÜLÜK KATEGORİZASYONU	105
4.1. Modernite ve Kötülük.....	105
4.2. Post-Modernite ve Kötülük	123
SONUÇ	140
KAYNAKLAR.....	144



1. GİRİŞ

Hayatın her alanında olduğu gibi siyaset arenasında da iyilikler ve kötülükler üzerinden bir zıtlıklar savaşı sürüp gitmektedir. Gerek modernite adı verilen toplumsal değerler bütünüünün dünya üzerindeki yayılışından önceki -geleneksel- dönemde gerekse modernitenin yayılmaya başlamasından sonra dünya siyasi tarihi içerisinde kötülük kavramının birçok boyutu ile yansımalarına şahit olunmuştur. Bu yansımaların belirgin olaylarla sınırlandırılabilceği düşüncesi, modernitenin hem olumlu hem olumsuz etkileriyle toplumsal hayatın birçok alanında kendini göstermesi neticesinde yanlışlanabilir hale gelmiştir. Post-modern çağın başlaması ise kötülük kavramsallaştırmasına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu çalışma kapsamında Hannah Arendt ve Zygmunt Bauman'ın eserlerinde siyaset ile modernite ve post-modernite bağlamı içerisinde yer aldığı şekliyle kötülük kavramı incelenmiş ve kötülük salt siyasi değil aynı zamanda ahlaki, etik ve felsefi bir mesele olarak da ele alınmıştır.

Çalışma konusunun seçimindeki temel neden siyasi arenadaki kötülük probleminin çözümüne giden yolda bir yol haritasının belirlenmesi ihtiyacıdır. Çalışmanın amacı ise kötülük kavramının bireysel ve toplumsal yansımaları ile birlikte, kötülük anlayışının siyasi arenadaki değişim sürecinin dönemsel perspektifte (modern öncesi-geleneksel-/modern/post-modern dönem) incelenmesi olarak belirlenmiştir. Çalışmanın öneminin ise siyasi arenadaki kötülüğün bireysel ve toplumsal yansımalarının tespiti ile bu boyutlar arasındaki ilişkinin bulunması ve söz konusu ilişkinin incelenmesinden ileri geldiği söylenebilmektedir.

Kötülük kavramı, sosyal bilimler sahası içerisinde birçok bağlamda kavramsallaştırılması hasebiyle önem arz etmektedir. Neredeyse insanlık tarihi ile yaşıt bu mefhum modernitenin yayılması ile farklı bir boyut kazanmış, Arendt'e özgü kavramsallaştırma ile 'sıradan' hale gelmiştir. Post-modernist dönem teorileri de kötülüğün bireysel ve toplumsal açıdan kısmen engellenmesine yahut büyük ölçüde giderilmesine yönelik kesin bir çözüm sunamamıştır. Daha da ötesi, modernist ve post-modernist dönemler dünya sahnesinde sergilenmeye başladığında

hâlihazırdaki iyilik-kötülük savaşına çok daha organize, deyim yerindeyse, modern ve post-modern kötülükler de dâhil edilmiştir. Bu çalışmada siyasi arenada yer alan modern çağ öncesi (geleneksel), modernist ve post-modernist olmak üzere üç farklı dönem dâhilinde kategorize edilen kötülük kavramsallaştırması Arendt ve Bauman eserleri üzerinden okunmaktadır. Bu okumalar Adorno, Milgram ve Zimbardo deneylerinin sonuçları ile desteklenmektedir.

Bu çalışmanın “Kötülüğün Başlangıcı” olarak isimlendirilen ilk bölümünde “Vita Activa” ve “teodise” kavramları ışığında incelenen kötülük mefhumunun farklı tanımlarına değinilmiş, kapsamı ve konu ile ilgili farklı görüşler belirtilmiştir. Bu çerçevede “Vita Activa” kavramını oluşturan emek, iş ve eylem kavramları ile insan doğasındaki kötülüğün ilişkisi açıklanmıştır. İnsan doğasındaki kötülük ve ‘eylem’ kavramı bileşkesinde bireysel minvaldeki kötülüğün toplumsal alana taşındığı tespit edilmiştir. “Teodise” kavramı ile ilgili olarak “tabii” ve “ahlaki” kötülük ayrımına gidildiği gözlemlenmiştir. Ayrıca, bu ayrımı reddeden ve dünya üzerinde tek tip kötülüğün bulunduğu görüşünü savunan düşünürlerin mevcudiyeti gözlemlenmiştir. “Vita Activa” gelenek yüklü bir kavram olmakla birlikte, söz konusu kavramın kapsamı ilk tanımlarında ‘siyasi meseleler’ alanı ile daraltılmışken sonraki tanımlarında ‘dünyaya dair tüm meseleler’ olarak genişletilmiştir. Bu genişleme ise siyasal-toplumsal alan etkileşimini tetikleyen etken olarak ön plana çıkmaktadır. Bu konuda sunulan farklı görüşler Antik Yunan’dan Hristiyan düşüncesine, İslam düşüncesinden teodise ötesi yorumlara kadar uzanmaktadır. Antik Yunan’da birbirinden farklı kavramlar üzerinde temellendirilen kötülük kavramı Hristiyan düşüncesinde ‘mutlak’ niteliğine kavuşmuştur. İslam düşüncesinde ekoller arası nüanslar bulunmakla birlikte kötülük kavramı teodise ötesindeki ‘modern’ formunu Kant düşüncesindeki yorumu ile birlikte almıştır.

Sosyal bilimler sahasının birçok alanında olduğu gibi siyaset bilimi alanında da kavramlar bireysel ve toplumsal olmak üzere iki temel boyuta sahiptir. Bu çalışmanın önemi ise siyasi arenadaki kötülüğün bireysel ve toplumsal yansımalarını tespit etmek ve bunlar arasındaki ilişkiyi bulmaktır. Bu çalışmada kötülük kavramının siyasi arenaya taşınmasına bireysel etkenlerin ve durumsal etkenlerin bileşkesinin sebep olduğu belirlenmiştir. Daha önce söz edildiği üzere bu görüşü

desteklemek amacıyla Adorno, Milgram ve Zimbardo çalışmalarının sonuçları kullanılmıştır. Bireysel etkenlerin açıklanmasında Adorno'nun *Otoritaryen Kişilik Üzerine* isimli eserinden yararlanılmıştır. Ekonomik, politik ve toplumsal inançların kişiliği oluşturan eğilimlerle bağlantısını konu alan bu eserin odak noktası 'potansiyel faşist birey'dir. Potansiyel faşist birey antisemitik eğilimleri ile tanınırken söz konusu bireyin herhangi bir azınlık gruba düşmanlık eğilimi göstermeye yatkın olduğu savunulmaktadır. Durumsal etkenlerin açıklanmasında ise Milgram ve Zimbardo çalışmalarından yararlanılmıştır. Milgram deneyinde otoriteye tam uyumun bireysellik ve sorumluluk bilincinin kaybı ile sonuçlanacağı tespiti yapılmaktadır. Zimbardo'nun 'Stanford Hapishanesi Deneyi' ise sistemlerin durumsal koşulları oluşturduğu ve söz konusu durumsal koşulların kötülük üzerinde etkili olduğunu işaret etmektedir. Bu etkenlerin bileşkesi sonucunda kötülük kavramının siyaset arenasına taşınması gerçekleşmektedir. Söz konusu kavramın siyasi arenadaki temel yansımaları ise Antik ve modern dönem ayrımı temelinde sunulmaktadır. Tarihsel süreç kapsamında, Antik dönemde 'emek' kavramının küçümsenmesi ve modern dönemde bu kavram üzerinde yapılan yüceltme ele alınmaktadır. Modern dönemde 'emek' kavramının yüceltilmesi bu kavrama bir karşılık bulunması gerekliliğini doğurmuş ve 'para' bu karşılık olarak belirlenmiştir. Paranın birikimi ile ortaya çıkan 'kişisel mülkiyet/servet', modern toplumun bir tüketim toplumu haline gelmesine giden yolda başlangıç noktasını oluşturmuştur. 'İş' kavramı ise *animal laboranstan homo fabere* geçiş noktasında önem kazanmaktadır. Bu geçişle birlikte 'sınırsız bir araçsallık' ortaya çıkmaktayken bu süreç 'anlam'ın kaybı ile sonuçlanmıştır. Modern dönemde anlamın yerini 'çıkar', geleneksel otoritelerin yerini ise 'totalitarizm' almıştır. Bu yer değiştirmenin kaynağında filozof-yurttaş çatışması bulunmaktadır. Filozof-yurttaş çatışması modern dönemde 'genel bir kriz hali'ne dönüşmüştür. 'Genel bir kriz hali'nin hâkim olduğu modern dönem temelinde Arendt'in kötülük kavramsallaştırması incelendiğinde bireysel ve toplumsal boyutta iki ana kötülük kanalının bulunduğu görülmektedir. Bireysel kimlik ve kötülük ilişkisi Eichmann, Himmler ve Hitler kimlikleri üzerinden tanımlanmıştır. Bu kimlikler üzerinden sergilenen ve "Biz sadece bize verilen görevi yerine getiriyorduk." cümlesi ile özetlenebilen ve 'emir kulu' deyimi ile tasvir edilebilen kötülük türü, bu kavramın siyaset arenasına taşınmasındaki ilk basamağı oluşturmaktadır. Toplumsal kötülük kapsamında ise üç ana başlıkta ele alınan

kötülük kavramı antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm üzerinden açıklanmaktadır. Antisemitizm ve emperyalizm kavramlarının ulus-devlet ile ilişkisi ele alınmakta, totalitarizm kavramının uygulama aşamaları detaylı bir biçimde açıklanmaktadır. Radikal kötülük “ya hep ya hiç” deyimi üzerinden tanımlanırken ‘hep’ kavramının insanın ortak yaşama biçimlerinin sınırsızlığına ‘hiç’ kavramının ise radikal kötülüğe karşılık geldiği vurgulanmaktadır. Bireyselliğin imha ediliş sürecinin Nazi ve Sovyet kampları üzerinden açıklandığı kısımda totalitarizmin asıl amacının evrensel düzende “insanın gereksiz kılınması” olduğunun altı çizilmektedir.

Arendt ile felsefi temellendirmesinin yapıldığı kötülük kavramının özüne inilebilmesi için modernite öncesi -geleneksel- siyasal düzende yer alan kötülük mefhumunun modernite sonrası dönemdeki haliyle kıyaslanması gerekmektedir. Bu minvalde Bauman üzerinden yapılan dönemsel kategorizasyon modern ve post-modern dönem kötülük anlayışlarının karşılaştırılması için bir temel oluşturmaktadır. Modern dönem kötülüklerinin ‘bahçe metaforu’ ve ‘Holokaust’ örneği üzerinden ele alındığı söz konusu kategorizasyon post-modern dönem kötülüklerini ise birey-toplum ve zaman-mekân parametreleri üzerinden ele almaktadır. Modern dünya düzenlenmekte olan bir bahçedir ve bu düzenli bahçeden ayırık otlarının temizlenmesi gerekmektedir. ‘Holokaust’ örneği esasında bu temizliğin bir örneğidir. Bu örnek temelinde Bauman alınması gereken iki önemli dersten söz etmektedir. İlk ders, modern bireyin ahlaki sorumluluğunu kolayca yitirebileceği ve bireysel kurtuluşu önceleyen bireylerden oluşan bir topluluğun her zaman bir kitle katliamı tehlikesi ile karşı karşıya bulunduğuudur. Bu risk karşısında bir umut ışığı niteliğindeki ikinci ders ise bireysel kurtuluşu ikinci plana alan bireylerden oluşan bir topluluğun her zaman için müşterek bir kurtuluşa ulaşabileceği umudu taşımasının gerekliliği üzerinedir. Hem tehlikeler hem de fırsatlar arenası olan post-modern çağ ise Bauman tarafından modern çağın akışkan nitelikteki devamı olarak görülmektedir. Bu çağın birey-toplum odağındaki sorunlarına ‘egemen’ ve ‘muhalif’ güçlerden oluşan “agora/ara alan/ecclessia” çözümünü öneren Bauman, zaman-mekân odağındaki sorunların ise “çoğulculuk ortamı”nda çözülebileceği kanısındadır.

Arendt üzerinden yapılan kötülük kavramsallaştırması söz konusu kavramın felsefi temelini ortaya koyarken Bauman üzerinden bu kavramsallaştırmanın dönemsel kategorizasyonun sunulması bu çalışmanın sosyolojik boyutuna işaret etmektedir.

Bu çalışma kapsamında nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmanın araştırma evrenini Arendt'in kötülük kavramsallaştırması ile ilgili -yazarın kendi eserleri öncelikli olmak üzere- her türlü bilgiyi içeren materyal ile Bauman'ın kötülük kavramını modern ve post-modern çağda ele alış biçimine değinen -yine yazarın kendi eserleri öncelikli olmak üzere- her türlü bilgiyi içeren materyal oluşturmuştur. Ek olarak, kötülük kavramsallaştırmasını siyasi bir perspektifte ele alan konu ile ilgili diğer eserler de araştırma evrenine dâhil edilmiştir.

Bu çalışmanın problem cümlesi "Dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan kötülüğün, birebir aynı şekilde olmasa da dünyanın herhangi bir başka yerinde -başka bir dönemde- yaşanma olasılığı her zaman için mevcuttur.» olarak belirlenmiştir. Çalışmanın ana hipotezi ise «Siyasette kötülük problemi çağlardan bağımsız olarak devam etmektedir. Modern ve post-modern çağların başlaması, bu yöndeki olumlu öngörülere rağmen, bu probleme engel olamamıştır.» cümlesi ile sunulmaktadır.

Bu çalışma kapsamında öncelikle kötülük kavramının siyasi arenadaki yansımalarına dair bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Arendt ve Bauman'ın konuya ilişkin eserleri üzerinde metinlerarasılık yöntemi dahilinde metin çözümlemeleri gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Arendt'in eserlerinden kötülük kavramsallaştırması ana amacıyla yararlanılmış, Bauman'ın eserlerinden ise modernite ve post-modernite ekseninde tarihsel kategorizasyon bağlamında yararlanılmıştır. Yine bu kapsamda Arendt temelinde yapılmış metin çözümlemeleri dâhilinde kötülük kavramı hakkında, Bauman temelinde yapılmış metin çözümlemeleri dâhilinde modern dönem ve post-modern dönem hakkında sistematik bilgi toplanımı sağlanmıştır. Ayrıca, konuya ilişkin yazılı materyal internet ortamı aracılığıyla erişilip incelenerek çalışmaya katkı sağlayabilecek olanlar toplanan veriler içerisine dâhil edilmiştir.

Veri toplama aşamasının ardından söz konusu veriler bağlam ve tarihsel kategoriye uygun bir biçimde sınıflandırılmıştır. Toplanan veriler üzerinde nitel araştırma yöntemi kapsamında doküman analizi gerçekleştirilmiştir. Öncelikle Arendt ve Bauman'ın konuya ilişkin eserleri ele alınarak toplanan veri sonrasında konuya ilişkin diğer yazılı dokümanın incelenmesi ile toplanmaya devam edilmiştir. Doküman analizi kapsamında okuma faaliyeti üzerinden ilerleyen ve veri toplama sağlanan bu çalışma toplanan verinin analiz edilmesi ve söz konusu verinin kullanılması aşamaları ile oluşum sürecine girmiştir. Metinlerarasılık yönteminin kullanımı sonucunda iki yazarın eserlerindeki kötülük kavramsallaştırması bu çalışmada söz konusu kavramsallaştırmanın modern ve post-modern dönemdeki akışı temel alınarak sunulmuştur. Ayrıca, konuyla ilgili diğer eserlerden elde edilen bulgular bu akış içerisinde sunulmuştur.

Bu çalışmanın ana eksenini Arendt ve Bauman üzerinden yapılacak okumalar olarak belirlendiğinden, yine bu çalışmaya özgü bir sınırlılık olarak, diğer kaynaklara ve konu hakkındaki diğer görüşlere söz konusu iki yazarın eser ve görüşlerine değinildiği kadar değinilmediği söylenebilmektedir.

2. KÖTÜLÜĞÜN BAŞLANGICI

Kötülük kavramı, insan doğası dahilindeki -bireysel- boyuttan toplumsal boyuta taşınması açısından ve toplumsal boyut aracılığıyla siyasi arenaya ulaşan yansımaları sebebiyle siyaset biliminin temel sorunlarından birini teşkil etmektedir. Kötülük kavramsallaştırması içerisinde “Vita Activa”dan “teodise” kavramına varıncaya dek önem arz eden çeşitli kavramlardan bu mefhumu açıklamak için yararlanılmıştır. Kötülük kavramının tanımları, kapsamı ve kötülük kavramsallaştırması üzerine farklı görüşler sunulmuştur. Bu kavramın siyasi arenaya taşınmasında etkili olan unsurlar bireysel ve durumsal etkenler olmak üzere iki ana çerçevede incelenmektedir. Bu çalışmada kötülük kavramının siyasi arenadaki temel yansımalarına dair tarihsel süreç, bu süreçte kullanılan yöntemler ve söz konusu yöntemlerin süreç üzerindeki etkileri ele alınmaktadır.

2.1. “Vita Activa”dan “Teodise”ye

Kötülük kavramı Arendt tarafından Ortaçağ felsefesinin “Vita Activa”sı ile ele alınmaktadır. Bu çerçevede emek, iş ve eylem kavramlarının ön plana çıktığı söylenebilmektedir. İnsan doğasındaki kötülük ile insanın eyleme yeteneğinin birlikteliği kötülük mefhumunun bireyden topluma aktarım sürecinin başlangıcı sayılabilmektedir. Bu minvalde “teodise” ekseninde ve ötesinde yapılan tanımlar, kötülük kavramının kapsamı ve söz konusu kavramlar hakkında farklı görüşler ele alınmaktadır.

2.1.1. Tanım

İnsan doğasında yer alan kötülük kavramı çıkış noktası itibariyle bireysel bir boyuta sahiptir. İnsan doğasında mevcut olan bu kavram, herhangi bir eylemle birleştirildiği anda bireysel olmaktan çıkar ve toplumsal bir meseleye dönüşür çünkü her bir birey kendisiyle etkileşimli bir çevrede yaşamaktadır. Bireyin canlı ve cansız tüm varlıklardan yalıtılmış bir ortamda yaşaması ne kadar mümkünse bireysel boyuttaki bir iyilik veya kötülüğün toplumsal boyuta taşınmasını engelleyebilmek o kadar mümkün olacaktır. Arendt’e göre bu etkileşimli çevrede yaşamak bir masaya

oturmak gibidir. “Şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından müşterek olarak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, arada olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır.” (Arendt, 2018a, 95). İnsan doğasında bulunan iyilik ve kötülük potansiyel olarak bu masada yerini eş zamanlı bir biçimde almaktadır. Bu sayede masaya oturulduğu andan itibaren bireysel olandan toplumsal olana doğru bir bağlantı kurulmaya başlandığı gibi insan doğasında var olan iyiliğin ve kötülüğün karşılıklı paylaşımı ve buna bağlı olarak toplumsal etkileşim süreci de başlamış olur. Bir masa etrafında oturan insanların birer birey oldukları yani varoluşları onaylandıktan sonra onların doğalarında var olan meziyet ve kusurların paylaşımı aşamasına geçilmektedir. İşte bu aşamada Arendt, insanı ve insan doğasını Ortaçağ felsefesinin “Vita Activa¹”sı ile okumaktadır. “Vita activa”nın tanımını ise *İnsanlık Durumu*’nda emek, iş ve eylem kavramları üzerinden yapmıştır. “Emek harcamanın insani koşulu yaşamın kendisidir.” (Arendt, 2018a, 35). Arendt’e göre emek kavramının ömrü insanın yaşamı ile başlamaktadır. Sonlanması ise doğal olarak insan yaşamının sonu anlamına gelir. Fakat “iş” kavramı böylesi doğal bir koşula sahip değildir. Yazara göre iş kavramı “doğadışı” niteliği ve insanın doğumu ile başlayıp ölümü ile sonlanan döngüsünün dışında yer alması sebebiyle “yapay” bir dünya oluşturmaktadır (Arendt, 2018a, 35). “Eylem” ise şeylerden veya maddeden bağımsızdır. Bu bağımsızlığının yanı sıra aracısız ve direkt bir biçimde, insanlar arasında gerçekleşen tek etkinlik olması sebebiyle de ayrı bir önem taşır (Arendt, 2018a, 36). Bu üç kavram arasında “eylem” kavramının diğerlerine göre belirgin bir farklılık arz ettiği gözlemlenmektedir.

“...bu üçü arasında insanın doğumluluk durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan, eylemdir; doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür. Üstelik eylem, mükemmelen siyasi bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil ama doğumluluk, metafizik düşünceden ayrı olarak, siyasi düşüncenin merkezi kategorisi olabilir.” (Arendt, 2018a, 37)

Buna göre insan, doğumuyla birlikte eylemeye de başlamaktadır. Hayata yapılan bu başlangıcı duyurmak dahi insanın eyleme yeteneği ile mümkün olabilmektedir. Eyleyerek yaşamına başlayan insan söz konusu yaşam süreci boyunca aynı zamanda emek harcamak durumundadır. Daha önce de bahsedildiği üzere emek kavramı da

¹ Hareketli Yaşam

insan yaşamı ile koşullu bir kavramdır. İş kavramı ise bu doğal akışın dışında yapay bir dünya etrafında şekillenmektedir.

İnsanın dünyaya yaptığı başlangıcın duyurulması sürecini de başlatan eyleme yeteneği aynı zamanda siyasi bir etkinliktir. Dolayısıyla insan esasında daha doğumu ile birlikte siyasi bir etkinliğe dâhil olmaktadır. Hatta bu etkinliğin siyasi düşüncenin merkezi unsuru olabileceğine ihtimal verilmektedir. Dolayısıyla, insanın doğumu siyasi bir etkinlik sayılabileceği gibi yerleşimsel açıdan siyasi düşüncenin merkezi konumuna kadar yükseltilebilmektedir. Bir insan eyleme yeteneği sayesinde olumlu veya olumsuz, iyi veya kötü, yapıcı veya yıkıcı yönde “eyleyebilir”. İnsan, doğasında bireysel boyutta mevcut olan eyleme yeteneğini kullanıp “eyleyerek” bu yeteneğini toplumsal boyuta taşımaktadır. Bu bireysel ve toplumsal boyut ayrımı bir bakıma özel ve kamusal arasındaki ayrıma denktir. Arendt, bu ayrımın anlamına dair “gizlenmesi gereken şeylerin” ve “şayet layıkıyla var olacaklarsa alenen sergilenmesi gereken şeylerin” var oldukları tespitini yapmaktadır (Arendt, 2018a, 124). Böylece bireysel alanda gizlenmesi gereken ve toplumsal alanda sergilenmesi gereken şeylerin varlığından bahsetmektedir. Bu şeyler arasına insanın eyleme yeteneği sonucunda ortaya çıkan eylemler de dâhil edilmektedir. Bu yüzden insanın eylemleri arasında bireysel ya da gizlenmesi gereken ve toplumsal ya da sergilenmesi gereken ayrımı yapılabilmektedir. İyilik ve kötülük kavramları da bu ayrımın içerisine dâhil edilebilmektedir.

Kötülük kavramı insanlık tarihi kadar eski bir kavramdır. Sosyal bilimlerin birçok dalında bu kavram üzerinde incelemeler yapılmıştır. Felsefi açıdan kötülük bir problem olarak görülmüş ve bu yönde çeşitli kuramlar geliştirilmiştir. “Teodise” de bu kuramlardan biridir. Bu kavram genel anlamıyla “kötülük” mefhumu ile “Tanrı” kavramı ilişkisinin incelenmesi sonucu ortaya çıkmıştır. “Teodise” kavramı, tabii kötülük ve ahlaki kötülük ayrımı ile kaimdir (Hasker, 2012, 184). Bu minvalde tabii kötülük genel manasıyla “doğal nedenler” sonucu oluşan kötülüktür. Örneğin, depremler, kasırgalar (Hasker, 2012, 184). Genel olarak tabii kötülük ve ahlaki kötülük arasında bir ayrım yapılmış olmasına rağmen bazı filozoflar bu ayrıma karşı çıkmıştır. Örneğin süreç felsefesi akımının temsilcilerinden Griffin’e göre söz konusu iki kötülük kavramı eş anlamlıdır (Çelik, 2014, 158). Dolayısıyla,

tabii/fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük arasında temelde bir ayrım olmasına rağmen Griffin gibi bu ayrıma karşı çıkan ve kötülükleri tek bir çizgide inceleyen filozoflar da mevcuttur.

Ahlaki kötülüğün incelenmesi kapsamında “vita activa” ve “teodise” kavramlarının ilişkisine bakıldığında, emek, iş ve eylem kavramları etrafında gelişen “vita activa”nın “teodise” ile bağlantılı olduğu görülecektir. Daha önce belirtildiği gibi “vita activa”da öne çıkan kavram “eylem”dir. Teodise mefhumunda yapılan temel ayırmda tabii/fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük sınıflandırmasından bahsedilmiştir. İki kavramı birleştiren noktada ise eylem sonucunda ortaya çıkan “ahlaki kötülük” durmaktadır.

2.1.2. Kapsam

Siyasi düşünce tarihine bakıldığında insan doğasını tanımaya yardımcı olan “vita activa”nın Sokrates’ten Marx’a, Marx’tan Nietzsche’ye kadar kavramsallaştırıldığı görülebilmektedir. Arendt, *İnsanlık Durumu*’nda “vita activa”nın bu bağlamda fazlasıyla gelenek yüklü olduğunu belirtmektedir (Arendt, 2018a, 42). Vita activa, özgül anlamıyla “siyasi meselelere hasredilmiş/adanmış bir yaşam” olarak tanımlanmaktadır (Arendt, 2018a, 42). “Vita Activa”nın bu Aristotelesçi tanımı sonraki kavramsallaştırmalarda değişime uğramıştır. Bu tanım ile daha sonraki tanımlar arasındaki temel fark Arendt tarafından “vita activa”nın iki temel unsuru emek ve iş kavramlarının insan yaşamı için yeterli olmaması, üçüncü unsur olan eylem kavramının insan yaşamı için zorunlu olması olarak belirlenmiştir (Arendt, 2018a, 44). İlk tanım kapsamında eylem ön plana çıkarılmış ve eylemin insan yaşamı için zorunlu olduğu belirtilmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere bu eylem temelli tanım insan yaşamını siyasi meselelere hasredilmiş şekilde sınırlamıştır. Daha sonraki tanımların kapsamı ise genişletilmiş, insan yaşamı siyasi meselelere hasredilmişliğinden çıkıp “dünya meseleleriyle ilgili her türden meşguliyet tarzı” olarak belirlenmiştir (Arendt, 2018a, 44). Dolayısıyla aktif bir yaşam Antik Çağ’da siyasi meselelere adanan bir yaşam manasına gelmekteyken sonraki çağlarda her türden meşguliyetin yahut herhangi bir meşguliyetin insan yaşamı içerisine dâhil edilmesinin onun yaşamının aktif sayılabilmesi için yeterli olduğu görülmüştür. Bu

tanımsal değişim tanımlar arası bir karşıtlık bulunduğu manasına gelmemektedir. Arendt'e göre siyasal alan ve toplumsal alan "sürekli olarak", "dalgalılar halinde" birbiri ile etkileşimlidir (Arendt, 2018a, 71, 72). Arendt'in bu ifadesi bu çalışmanın diğer ekseninde bulunan Bauman'ın "akışkan modernite" kavramını akla getirmektedir. Modern çağın gelişı ile akışkanlaşan hayat siyasal alan ve toplumsal alanın birbiriyle olan ilişkisi kapsamında da akışkan hale gelmiştir. Bu yüzden, aktif bir yaşam sadece siyasi eylemlere bağımlı olmaktan çıkarak tüm insani meşguliyetleri içeren bir hale dönüşmüştür.

Arendt'e göre fanilerin dünyada bir yer edinmeleri "var olmalarını hak ettirecek, bu sonsuzluk içinde hiç olmazsa bir ölçüde kendilerini evlerinde duyumsayacakları bir şeyler -işler, edimler, sözler- ortaya koyabilme yetenekleri" ile mümkündür (Arendt, 2018a, 52). İnsan bu dünyada iyi işler, iyi edimler ve iyi sözler ortaya koyduğu müddetçe iyiliğin birikimli olan doğasına bir katkıda bulunmuş olmaktadır. Bunun tam tersi durumda yani kötü işler, kötü edimler ve kötü sözler ortaya koyduğunda ise bu dünyadaki yerini kötüye kullanmış olmakta ve kötülüğün yayılmasına katkıda bulunmuş olmaktadır. Arendt'in kapsamını siyasi işlerden dünya ile ilgili tüm meşguliyetlere yükselttiği insan yaşamı potansiyel olarak iyiliğe de kötülüğe de matuftur. Kişi bu eğilimi istediği yönde kullanabilmektedir. Buradan çıkarılabilecek sonuç ise ahlaki kapsamdaki iyilik ve kötülüğün bireysel gerçekleştiriliminin "özgür irade"ye dayalı olduğudur. Kişi eyleme yeteneğini özgür iradesi ile gerçekleştirip bir iyilik yahut kötülük yapabilmektedir.

Özgür irade kavramı ise iki ana başlıkta incelenmektedir: bağdaşmacı özgür irade ve liberteryen özgür irade. İlk görüşe göre bir fiilin özgürlüğü o fiilin yapımında herhangi bir kısıtlama ve zorlama olmamasına dayanmaktadır (Hasker, 2012, 184). Eğer bir fiil herhangi bir kısıtlama ve zorlama olmadan gerçekleştirilebiliyorsa bireyin bu fiili gerçekleştirirken özgür olduğu söylenebilmektedir. Diğer görüşe göre, bireyin özgür sayılabilmesi için onun bir fiilin icrasında olduğu gibi ve aynı fiilden kaçınmada da özgür olması gerekmektedir (Hasker, 2012, 185). Dolayısıyla bağdaşmacı özgür irade kavramı bir fiili gerçekleştirirken özgür olmanın failin özgür sayılabilmesi için yeterli olacağını savunurken liberteryen özgür irade kavramı ise failin tıpkı fiilin icrasında olduğu gibi fiilden kaçınma alanında da özgürlüğünün

olması gerektiğini savunmaktadır. Liberteryen görüşe göre özgür irade kavramının kapsamı ve bu minvalde bireyin kötülük yapma potansiyelinin kapsamı o kötülüğü yaparken özgür oluşundan ziyade söz konusu kötülüğü hem yapmakta özgür oluşu hem de o kötülükten sakınma konusunda özgür oluşu seviyesine genişlemektedir. Dolayısıyla birey liberteryen görüş kapsamındaki ahlaki kötülük boyutunda, kötülük yapmada ve kötülükten sakınmada özgürdür. Bu özgürlüğü sebebiyle, herhangi bir bireyin yapılmış olan bir kötülüğe temel olarak bütünüyle bir dış etken bahane etmesi, dolayısıyla kendisindeki kötülük yapma ve ondan kaçınma özgürlüğünü reddetmesi abesle iştigal olacaktır. Sonuç itibarıyla “özgür irade” kavramının kötülük problemi için temel bir dayanak noktası olduğu söylenebilmektedir.

2.1.3. Farklı Görüşler

Bu konudaki en eski görüşlerin Antik Yunan kökenli olduğu düşünülmektedir. Antik Çağ filozoflarından Epiküros kötülük kavramını “Tanrı” temelli ele alırken Sokrates ise “bilgi” temelli bir yaklaşıma sahiptir. Platon, evrendeki düzensizliğin temelini “kötü ruhlar” a dayandırır. Plotinus’a göre ise kötülüğün kaynağı “madde” dir (Çelik, 2014, 160). Tüm bu kötülük temellendirmeleri ile Hristiyan kötülük anlayışı arasında “mutlaklık” yönünden bir farklılık bulunmaktadır.

Arendt’e göre Antik Yunan ve Roma’daki “iyilik” ya da “fazilet” kavramlarından farklı olarak “mutlak anlamdaki iyilik” Hristiyanlık ile birlikte tanınmıştır (Arendt, 2018a, 125). Bu düşünceye göre “mutlak anlamdaki kötülük” kavramının ortaya çıkışı da bu döneme rastlamaktadır. Modern çağ öncesi -geleneksel- dönemdeki kötülük anlayışı için Geleneksel Hristiyan öğretisine bakıldığında tabii/fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük ayrımının bulunduğu görülmektedir. Bu anlayışa göre ahlaki kötülük tabii/fiziksel kötülükten önce oluşmaktadır. Sonrasında gelen tabii/fiziksel kötülük ise bir nevi bu ahlaki kötülüğün cezası niteliğindedir (Çelik, 2014, 160). Dolayısıyla Hristiyan öğretilerinde bulunan kötülük döngüsü ahlaki kötülük ile başlamaktadır. Devamında ise bu kötülüğün neticesi olarak tabii/fiziksel kötülük gelmektedir. Bu konuda Hasker bir kötülüğün insanın başına ya ona sabrını artırmak ya da günahının cezası olarak gelebileceği perspektifine dair bir hatırlatmada bulunmuştur. Fakat mutlak bir değerlendirme için acele edilmemesi

gerektiğini vurgulamıştır (Hasker, 2012, 196, 197). Augustinus -Arendt'in düşüncesindeki aşk kavramı üzerine tezini kaleme aldığı düşünür- ise kötülüğü “insan iradesinin genel sapkınlığı” temelinde incelemiştir (Çelik, 2014, 161). Augustinus düşüncesi bu yönüyle kötülüğü insan doğasına atfetmektedir.

Geleneksel Hristiyan öğretisinin ardından İslam dünyasındaki kötülük kavramı incelendiğinde ise Mu'tezile, Eş'ari ve Maturidi akımları arasında nüanslar gözlemlenmektedir. Mu'tezile akımındaki kötülük temellendirmesi “rasyonalist” bir bakış açısı çerçevesinde yalnızca insanın özgür iradesi ile sınırlandırılmışken Eş'ari ekolünde kötülük temellendirilmesine getirilen yorum daha farklıdır. Mu'tezile akımı ile karşılaştırıldığında salt özgür irade düşüncesine daha uzak bir konumda bulunan bu akım dâhilinde kötülüğün faili yalnızca insan ve onun özgür iradesi olarak görülmemekle birlikte insanın söz konusu fiilleri yine kendisinin edindiğine vurgu yapılmaktadır. Maturidi ekolünde ise insan doğasında hem iyilik hem kötülük bulunduğu ve kötülük yapmaya olan eğilimin insan için ilahi bir sınav olduğu belirtilmektedir. Farabi, İbn-i Sina ve Gazali gibi düşünürler de kötülük kavramını incelemişlerdir. Farabi, aslolanın iyilik olduğunu belirtirken insan doğasındaki olumsuz özelliklerin aslında kötülük olmadığını fakat bu özellikler aracılığıyla eyleme dönüştürülen ve diğer bir bireye zarar veren şeylerin kötülük olduğunu savunmaktadır. İbn-i Sina'ya göre dünyada var olan düzenin korunması amacıyla hem iyilik hem de kötülük gereklidir. Gazali ise dünyadaki bir eksikliğin “ahiret hayatı” için bir lütuf olabileceğini savunmaktadır (Çelik, 2014, 163).

İslam dünyasındaki görüşlerin ardından Leibniz ise kötülüğü üçe ayırarak bu kategorizasyon bağlamında metafiziksel kötülüğü eksiklikte, fiziksel kötülüğü acı çekmede, ahlaki kötülüğü ise günahla temellendirmektedir. Eylem ise ona göre bilgiye dayanmalıdır. Hume da kötülüğü insan doğasında temellendiren filozoflardandır (Çelik, 2014, 165, 166). Bu noktaya kadar kötülük tartışması teodise ekseninde sürmekteyse de Kant ile birlikte bu tartışma teodise ekseninden çıkarak deyim yerindeyse “modern” bir forma bürünmüştür. Kant'a göre kötülük problemi ahlaki bir problemdir ve bu yüzden teodisenin de ötesindedir (Çelik, 2014, 172).

Kant'ın kötülük problemine getirdiği yeni bakış açısının ardından süreç felsefesi ise kötülük problemine farklı bir pencereden bakmıştır. “Süreklilik” ve “değişim” kavramlarını harmanlayan bu akımın temsilcilerinden Whitehead’a göre kötülük, “özgürlük” ve “sınırlılık” arasında bulunan “doğal bir gerilim”den oluşmaktadır (Çelik, 2014, 174). Bu konuda Whitehead’a benzer bir görüşü savunan Muhammed İktbal’e göre insan, “ilkel” bir halden “bilinçli” bir hale dönüşümüne giden yolda “özgür irade”si ile kendi yaptığı seçimler sonucu eylemlerinden kendisi sorumludur (Çelik, 2014, 176, 177). Dolayısıyla yaptığı kötülüğün sorumlusu da yine insanın kendisidir. Fakat yaşadığı dönüşüm üzere insanın “ilkel” döneminde kötülük yapması bu görüşe göre makul görülmektedir.

Özetle, kötülük tartışması Antik Yunan filozoflarından süreç felsefecilerine kadar birçok düşünürün görüş belirttiği bir tartışma olmuştur. Antik Yunan ve Hristiyan düşüncesindeki kötülük kavramlarının ayırımında “mutlaklık” ilkesi söz konusudur. İslam düşüncesinde kötülük kavramı ise mevcut dünya düzeninin en iyi düzen olduğu ve aslolanın iyilik olduğu görüşleri ile temellendirilmiştir. Bu tartışmaya “modern” kimliğini kazandıran düşünür ise Kant olmuştur. Kant öncesinde “teodise” temelli olarak tartışılan kötülük kavramı Kant düşüncesi ile birlikte teodiseye dayanmaksızın tartışılma olanağı bulmuştur. Modern sonrası olarak adlandırabileceğimiz süreç felsefecileri ise konuya farklı bir pencereden bakmış ve kötülük kavramını “süreklilik” ve “değişim” kavramları ışığında incelemişlerdir.

2.2. Kötülük Kavramının Siyasi Arenaya Taşınmasına Yol Açan Unsurlar

Kötülük kavramı, vita activadan teodiseye dek birçok kavramla açıklanmış bu minvalde çeşitli tanımlar yapılmıştır. Söz konusu kavramın kapsamı ve bu kavram hakkındaki farklı görüşler Antik dönem, Hristiyan düşüncesi, İslam düşüncesi ve ‘modern’ dönem sıralamasına uygun bir biçimde sunulmuştur. Kötülük kavramının siyasi arenaya taşınmasına yol açan süreçte ise iki tür etken bulunmaktadır. Bu etkenler bireysel etkenler ve durumsal etkenler olmak üzere iki ana kategoriye ayrılmaktadır. Söz konusu bireysel etkenler Adorno’nun çalışmaları ile durumsal etkenler ise Milgram ve Zimbardo deneyleri ile desteklenmektedir.

2.2.1. Bireysel Etkenler

Yukarıdaki satırlarda kötülük kavramının “vita activa”dan “teodise”ye seyrinden bahsedilmiştir. Öncelikle “Vita Activa”nın emek, iş ve eylem temelinde tanımı yapılmış, teodise kavramı kısaca açıklanmış ve iki kavram arasındaki bağlantıdan söz edilmiştir. Sonrasında söz konusu kavramların kapsamından ve “Vita Activa”nın Antik Çağ ve sonrasındaki kavramsallaştırılma farklılıklarından bahsedilmiştir. Bu kavramın anlamının Antik Çağ’dan bu yana genişlediği gözlemlenmiştir. Ardından kötülük problemi kapsamında “özgür irade” kavramının önemi vurgulanmış; son olarak kötülük tartışması kapsamındaki görüşler dönemsel olarak sunulmuştur. Bu başlık altında ise çeşitli özellikleri belirlenen kötülük kavramının siyasi arenaya yansımalarından söz edilmektedir. Öncelikle bireysel bir kötülüğün toplumsal bir meseleye dönüşümünde bireysel etkenlerin yeri incelenmektedir. Kötülüğün tabii/fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük olarak ikiye ayrıldığından söz edilmiştir. Bu ayrımın yer alan ahlaki kötülüğün bireysel etkenlerden kaynaklanan sebeplerine aşağıdaki satırlarda değinilmektedir. Öncesinde ise “Tabii/fiziksel kötülüğün bireysel sorumluluk dâhilinde bir yeri var mıdır?” sorusuna cevap verilmeye çalışılmaktadır.

Tabii/fiziksel kötülüğün gerçekleşmesi konusunda bireysel sorumluluk bulunmamakla birlikte bu olayların sonuçları itibariyle önlemler almak bireysel sorumluluk kapsamındadır. Dolayısıyla insan tabii/fiziksel kötülüğü engelleme gücüne sahip değildir. Fakat bu olaylar sonucunda meydana gelebilecek olası sonuçlar konusunda sorumluluk sahibidir. “Özgür irade”si ile önlemler alması ve gelebilecek zararı en aza indirmesi yönünde “eylemesi” beklenmektedir. Bu boyuttaki kötülük yahut felaket gerçekleşmesi zorunlu olan kötülük ya da felakettir. Oysaki ahlaki kötülük boyutunda bir gerçekleşme zorunluluğu mevcut değildir. Daha önce bahsedildiği üzere bir insan kötülüğü seçmede ya da ondan kaçınmada özgürdür. Dolayısıyla insan tabii/fiziksel kötülük boyutunda kullanacağı “özgür irade”si ile önlemler alma olanağı ve sorumluluğuna sahip fakat tabii/fiziksel kötülük yahut felaketi tamamen engelleme gücüne sahip değilken ahlaki kötülük boyutunda ise bu eylemi yapmak yahut yapmamak konusunda kısmi olarak özgür bir iradeye sahiptir. Söz konusu eylem gerçekleştirilebilir yahut imkân dâhilinde ondan

kaçınılabılır. İşte bu noktada seçim kişinin kendisine ait olmaktadır (Başok, 2017, 180).

İnsan aklına hatırı sayılır biçimde güven duyulan Aydınlanma Dönemi'nde insanın iyilik ve kötülük arasındaki seçimi aklı vasıtası ile en doğru şekilde yapacağı düşünülmüş ve modern çağın kötülüklerden uzak bir çağ olacağı tahmin edilmiştir. Fakat modern çağın gelişile kötülük tamamen ortadan kalkmak yerine daha da organize olarak büyümüş ve insan aklına duyulan sonsuz güven ortadan kalkmıştır (Başok, 2017, 181). İnsan "özgür irade"sini kullanarak yaptığı akli seçimlerinde her zaman isabet edemeyebilir. İnsanın bireysel özellikleri yaptığı bu seçimlerde etkili olmaktadır. Bu noktada bireysel özelliklerin, aklın ve duyguların bir denge mekanizması içerisine alınması ardından bu dengeli yapı bir eyleme dönüştürülürken yapılan seçimlerde söz konusu denge mekanizmasının işletilmesi gerekmektedir.

Bireysel özellikler, akıl ve duygulardan oluşan mekanizma konusunda Frankfurt Okulu'nun temsilcilerinden Adorno'nun yaptığı çalışmalar büyük önem arz etmektedir. Araştırma Nazi Almanyası'ndan kaçarak ABD'ye yerleşen Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü üyeleri tarafından yapılmıştır. Beş ciltten oluşan bu çalışmada üçüncü cilt Adorno'ya aittir. *Otoritaryen Kişilik Üzerine* isimli eserinde çalışmalarının temel hipotezi şu şekilde açıklanmaktadır: "bireyin politik, ekonomik ve toplumsal inanışları çoğunlukla geniş ve tutarlı bir desen oluşturur, adeta bir 'zihniyet' ya da 'ruh'la birbirine bağlanmıştır; ayrıca bu örüntü onun kişiliğinin derinlerinde yatan eğilimlerin de bir ifadesidir." (Adorno, 2017, 11). Dolayısıyla bireyin politik, ekonomik ve toplumsal inançlarının bileşkesinin bu birey adına bir model oluşturduğu ve bu modelin temellerinin ise bireyin kişilik eğilimleriyle belirlendiği savunulmaktadır. Adorno'nun çalışmalarının odak noktası yaşadığı dönemin etkisiyle yaptığı seçimler sonucunda "potansiyel faşist birey" olmuştur. "Faşist bir hareketi bir birey benimserken diğerinin niçin benimsemediği" konusunda incelemelerde bulunan Adorno bunun sebebinin daha çok psikolojik ihtiyaçlara (dürtüler, itkiler, dilekler) dayalı olduğu tespitinde bulunur.

"Verilerimizin büyük bir kısmını topladığımız dönemde faşizm savaşta yeni yenilmişti, bu yüzden de açıkça faşizmle özdeşleşen özneler bulmayı bekleyemezdik; yine de, faşizm güçlü ya da saygın bir toplumsal hareket haline gelse onu hemen kabul edeceğini gösteren bir bakışa sahip özneler bulmanın zor bir yanı yoktu." (Adorno, 2017, 11)

Adorno'nun çalışmalarını yürütmekte olduğu esnada Nazilerin yenilgisi çok yeni olmakla birlikte *Otoritaryen Kişilik Analizi* Nazi Almanyası'nın çöküşünden beş yıl sonra basılmıştır. Nazi Almanyası'nın çöküşüne tanıklık eden vatandaşlar içerisinde faşist ideolojinin yeniden yükselişi halinde onu kabul edebilecek olan bir potansiyel yatmaktadır. Bu çalışmanın başlıca bulgularından biri de bu bireylerin “çok fazla ortak yönü” olmasıdır (Adorno, 2017, 11). Faşist ideolojiye ilgi gösteren bireyler arasındaki kişisel benzerlikler dikkat çekmektedir. Bu bireylerin gösterdikleri farklılıklar ise “antidemokratik propagandaya yatkınlıkları” ve “anti-demokratik eğilimler göstermeye hazır olma dereceleri” boyutundadır (Adorno, 2017, 15). Dolayısıyla “potansiyel faşist bireyler” birçok konuda kişisel özellikler yönünden benzerlikler sergilemeleriyle birlikte anti-demokratiklik dereceleri açısından farklılıklar göstermektedirler.

Çalışmanın bir diğer yönü ise “kişilik yapısı teorisi”ne odaklanmaktadır. Bu teori kapsamında büyük ölçüde Freud'dan yararlanılmış ve akademik psikolojinin rehberliğinde ileriye sürülmüştür (Adorno, 2017, 16). Bu teoriye göre çevresel etkenler bireyi kişiliğinin oluşmaya başladığı ilk safhalardan itibaren etkilemektedir (Adorno, 2017, 17). Buna göre bireysel özellikler çevresel etkenler tarafından şekillendirilebilmektedir. Dolayısıyla çevresel koşullar bireysel özellikleri ve bununla birlikte kişiliğin ortaya çıkışını da etkilemektedir. İşte bu noktada söz konusu çalışma bireyin ideolojisi ile bu etkenler arası ilişkiyi incelemektedir (Adorno, 2017, 17). Bu çalışmada elde edilen bir temel bulgu da şudur: “bir azınlık gruba düşman olan bir kişi büyük ihtimalle daha birçok azınlık gruba da düşmandır.” (Adorno, 2017, 21). Buna göre “antisemitizm” yanlısı olan bir birey muhtemelen ülkedeki diğer azınlıklara karşı da düşmanca bir tutum içine girecektir. Bu birey daha önce “potansiyel faşist birey” olarak adlandırılan ve bu eğilimini kişiliğinde yansıtan bireydir. Bu bireyin davranışı çalışma içerisinde “azınlık karşıtı önyargı” olarak adlandırılacaktır. Söz konusu eserin *Görüşme Materyalinde Önyargı* başlıklı ilk bölümü bu konu etrafında şekillenmektedir.

Görüşme Materyalinde Önyargı başlıklı ilk bölümde katılımcılara liste halinde çeşitli sorular sorulduğu ve alınan cevapların değerlendirmelerine göre çeşitli bulgulara

varıldığı görülmektedir. Bu bulgulardan bir tanesi şu şekildedir: “Seçtiğimiz örneklerin sağladığı rastgele gözlemler bile, toplumsal baskıdan acı çekenlerin, diğer mazlumlarla birlik olmaktan çok, sık sık bu baskıyı başkalarına aktarma eğiliminde olabileceği kuşkusunu doğrulamaya yetmektedir.” (Adorno, 2017, 38). Bu bulguya göre, bir bireyin çektiği acı onun kişiliğine o acıyı başkalarına çektirme yoluyla aktarım olarak yansımaktadır. Birey, duygudaşlık yoluyla acının büyüklüğünü kavradığı için o acıyı diğerlerine çektirmeme yolunu yani kötülükten kaçınma onu “eylememe” yolunu değil, bilakis çektiği acıyı/yaşadığı kötülüğü diğerlerine aktarma yani kötülüğü “eyleme” yolunu tercih etmektedir. Bu bulguda rastlanan soruna çözüm mahiyetinde sunulan diğer bir bulguya göre çeşitli gruplar arasında kurulan “kişisel ilişkiler”in bu gruplar arasındaki ilişkileri iyileştirdiği saptanmıştır (Adorno, 2017, 46). Buna göre kişilerarası ilişkiler çokluğu nispetinde gruplararası ilişkileri etkileme gücüne sahiptir. İki grup arasındaki ilişkiyi düzeltmek amacıyla bu gruplara ait bireyler arasında ilişkiler tesis edilebilirse bu ilişkiler iki grup arası ilişkilere yarar sağlayabilecektir.

İlk bölümde bir başka bulgu da “Antisemitik Uyum Modeli” kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Bu modele göre toplumdaki tüm kötülükleri Yahudilerin üzerine yüklemek toplumun kendi yabancılaşması için bir koruma kalkanı oluşturup bu yabancılaşmayı bir nevi uyuma dönüştürmektedir. Dolayısıyla toplumda işlenen tüm kötülükler bir grubun üzerine yüklenmekle birlikte, bu sayede toplumu oluşturan diğer gruplar bu ortak kötülüğün sorumluluğundan kolayca sıyrılabilir. Adorno bu noktada “iç grup” ve “dış grup” ayrımına gitmektedir. “Antisemitik Uyum Modeli” gereğince birey “iç grup” ve “dış grup” ayrımına kapılarak bu gruplar için “klişe”ler oluşturmaktadır. Bu klişelere göre iç grup iyi, dış grup kötüdür. Bu ayrım sonucunda “rasyonel özeleştir”i ortadan kaldırılmakta, birey kendine dönüp bakma fırsatını bulamamakta ve nihayetinde “narsisistik doyumlar” sağlamaktadır. Dolayısıyla bir Antisemit bireyin kendi grubu iç grup, Yahudi grubu ise dış grup olarak belirlendiğinde söz konusu birey kendi grubuna ait tüm kötülükleri iyi görmeye yahut tam tersi durumda Yahudi grubuna ait tüm iyilikleri kötü görmeye meyilli olabilmektedir (Adorno, 2017, 48, 49).

Çeşitli bulguların tespiti sonrasında bölüm sonu itibarıyla Adorno katılımcılar arasında düşük puanlı ve yüksek puanlı öznelerin ayrımını yapmakta ve bu katılımcı gruplarına dair özellikleri saptamaktadır. Bu ilk bölüm dâhilinde düşük puanlı özneler ve yüksek puanlı öznelerden bir skala oluşturulduğunda ve bu skalanın daha az antisemitizmden daha çok antisemitizme doğru konumlandırıldığı varsayıldığında, düşük puanlılar skalanın sol tarafında yüksek puanlılar ise skalanın sağ tarafında yer alacaklardır. Bu skalaya göre düşük puanlı olarak belirlenen öznelerin özellikleri incelendiğinde ilk olarak “empatik rasyonellik” sahibi oldukları tespit edilmiştir (Adorno, 2017, 85). Buna göre düşük puanlı öznelerin keskin bir iç grup-dış grup ayrımından kaçındıkları ve objektif bir iyilik-kötülük algısına sahip oldukları düşünülebilir. Düşük puanlı özneler için bir diğer özellik ise “klişe”leri reddetmeleridir (Adorno, 2017, 87). Yine bir iç grup-dış grup ayrımı düşünüldüğünde iç gruba ait bireyler dış gruba dair klişeleri reddetmekte ve dış grup için kişiye özgü, objektif değerlendirmelerde bulunabilmektedir.

Adorno, bu bulgular ışığında “antisemitizm” ile “anti-demokratiklik” arasında bir ilişkinin olduğu sonucuna varır (Adorno, 2017, 98). Dolayısıyla ilk bölüm sonucunda antisemitik bir birey oluşun anti-demokratik bir bireyin oluşa götüren bir yönü bulunmaktadır. Bölüm sonunda yapılan bir diğer tespit de şudur: “Bir azınlığın ayrı tutulması önerisi, öznenin gururlandığı aynı temel ‘demokratik ülke’ anlayışıyla bağdaşmaz olmakla birlikte, sepetteki çürük elma mecazı ürkütücü bir şekilde, ‘kötü tohumları ayıklama’ imgesini anımsatmaktadır.” (Adorno, 2017, 99). Bu tespit bu çalışmanın son bölümünde Bauman eserleri vasıtasıyla tekrar ele alınacaktır.

Nasıl ki antisemitizm unsuru bir birey hakkında onun antidemokratikliğine dair bir işaretse bir ülke içerisinde herhangi bir azınlığın o ülkenin bütünlüğünü oluşturan unsurlardan ayrı görülmesi de söz konusu ülkenin anti-demokratikliği hakkında bir ipucu vermektedir. Bu azınlığın ülke içerisindeki “çoğunluk”tan ayrı görülmesi Bauman’ın da ana metaforlarından olan “bahçıvanlık” metaforunu hatırlatmaktadır. Yazar bu metafor içerisinde modern devletlerin birer bahçıvan misali içerisindeki azınlıkları ayırık otu olarak gördüklerini ve onları bahçeden temizlemek için çalıştıklarını belirtmektedir. Adorno da bu tespitinde söz konusu işlemin “kötü tohumları ayıklama” imgesini hatırlattığını vurgulamaktadır.

Politika ve ekonomiyi temel alan ikinci bölümde ise yazarın cevaplamaya çalıştığı ana soru “...antidemokratik hareketlerin, bunlar güçlü bir destekle devreye sokulacak olurlarsa, büyük ölçekte taraftar bulma tehlikesini getirip getirmediği” hakkındadır (Adorno, 2017, 102, 103). Bu potansiyelin gerçekleşebilme ihtimalini saptamak amacıyla çeşitli konu başlıkları altında tespitler yapılmıştır. Örneğin, *Cehalet ve Kafa Karışıklığı* başlığı altında yüksek puanlı öznelere (antisemitik eğilimi yüksek) cehaletin ve kafa karışıklığının düşük puanlı öznelere (antisemitik eğilimi düşük) göre daha yüksek olduğu tespiti yapılmıştır (Adorno, 2017, 106). Bu bireyler daha çok “çoğunluğa uyma” eğilimindedirler. Bu başlık altında yapılan diğer bir tespite göre ise faşist oluşumlar manipülasyon yoluyla cehaleti hedef almaktadırlar (Adorno, 2017, 107). Adorno’nun da içinde bulunduğu modern toplumlar için de geçerli olan bu tespit faşizmin bir yayılma yolu olarak halkın cehaleti üzerinden ilerlediğini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla bireysel bir eksiklik olarak doğan cehalet toplumsal alana yansıdığına faşist hareketlerin yayılmasında başlıca etkenlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. *Politikada Çarşaf Liste Halinde Düşünme ve Kişiselleştirme* konu başlığı altında ise önceden de değinilen “klişe” kavramına ek olarak “kişiselleştirme” kavramı ön plana çıkmaktadır. Kişiselleştirme kavramı da özünde “klişe”lerin etkisi altında ortaya çıkmaktadır. (Adorno, 2017, 114) Her iki kavramın temelinde ise toplumsal etken olarak “mevcut politik ve ekonomik durumun saydamsızlığı” yatmaktadır (Adorno, 2017, 115). İlk olarak tartışılan cehalet ve kafa karışıklığı mefhumu bireyde bir gerileme meydana getirmekte sonrasında bu gerileme bireyde “klişe”ler ve “kişiselleştirme”ler şeklinde tezahür etmektedir. Politik ve ekonomik durumun ülkesel gerçekliği bireye tam olarak yansıtılmadığında yahut birey bu gerçekliği görmeyi çeşitli yollardan reddettiğinde ise birey kendi gerçekliği, cehaleti ve kafa karışıklığı ile baş başa kalmaktadır. Bu durum hem bireysel hem toplumsal etkenler bileşkesinde baş gösteren bir tehlike çanı yahut kötülük mefhumunun düşünce basamağı olarak değerlendirilebilir.

Diğer politik ve ekonomik temelli faktörler ise bireyin “resmi” ideolojisi ile gerçek görüşünün farklı olması (Adorno, 2017, 125), faşist sistemlerde geleneksel değerlerin “antihümanist” kullanımı yahut söz konusu değerlerin istismarı (Adorno, 2017, 132), bireyin aile sorunları ile bağlantılı olarak psikolojik “yansıtma” yöntemi ile mevcut

yönetimi “demokrasinin gaspı” ile suçlaması (Adorno, 2017, 145) ve bu suçlamaların komplo teorileri boyutuna ulaşması (Adorno, 2017, 150), ayrıca bu suçlama ve teorilerin tamamıyla bürokrat ve politikacılara odaklanması (Adorno, 2017, 157), “anti-ütopyacılık” (Adorno, 2017, 156), yahut “ideal bir toplum”un mevcut olmadığı ve olmayacağının savunusu, kadınlarda daha az görülen “yoksullara acıma yok” kompleksi (Adorno, 2017, 165) ve bazı insanları politik etkinliklerden tamamıyla dışlama amacına yönelik olarak “eğitim”e yapılan aşırı vurgu (Adorno, 2017, 166) olarak sıralanmaktadır. Bu gibi faktörlerin dışında bazı katılımcılar tarafından “tehlike” olarak değerlendirilen kavramlar ise sendikalar, iş dünyası ve hükümet ilişkileri, dış politika, Rusya ve komünizm olarak sıralanmaktadır. Bu konu başlıkları altında katılımcı öznelerin çeşitli endişeleri bulunduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın sonraki bölümünde ise “dinsel ideoloji” konusu ele alınmıştır. Bu konu başlığı altında hem düşük hem de yüksek puanlı özneler içerisinde “dindar” bireyler bulunmaktadır.

Çalışmanın son bölümünde ise katılımcılar arasında nihai bir değerlendirme yapılarak ortak kişilik özellikleri ve eğilimlere göre tipler ve bu tiplerin sahip olduğu sendromlar belirlenmiş, söz konusu tipler ve sendromlar kategorik bir yöntemle ele alınmıştır. Bu sendromlar *yüksek puanlılar arasında rastlananlar (daha çok antisemitik eğilimleri olan bireyler arasında rastlanan sendromlar)* ve *düşük puanlılar arasında rastlananlar (daha az antisemitik eğilimleri olan bireyler arasında rastlanan sendromlar)* olarak ikiye ayrılmıştır. Buna göre yüksek puanlılar arasında rastlanan sendromlara göre belirlenen tipler “Yüzeyde Kızgın”, “Uzlaşımçı”, “Otoritaryen”, “Başkaldıran ve Psikopat”, “Sabit Fikirli” (Paranoid Eğilimli) ve “Manipülatif” (Şizofrenik Eğilimli) olarak adlandırılmıştır. Düşük puanlı özneler arasında rastlanan sendromlara göre belirlenen tipler ise “Katı”, “Protestocu”, “İtkisel”, “Uysal” ve “Hakiki Liberal” olarak sıralanmıştır.

Yazara göre “Hakiki Liberal” tipi dışındaki tüm tipler ve sendromlarda açık ya da örtük tehlikeler bulunmaktadır. “Hakiki Liberal” tipini yansıtan katılımcıların özellikleri oldukça nettir. Dolayısıyla bu tipin açık yahut örtük bir tehlike getirisi bulunmamaktadır. Bu tip bireyler güçlü bir bağımsızlık hissine sahip oldukları için görüşleri üzerinde bir müdahaleye dayanamadıkları gibi bir başka bireyin görüşlerine

de müdahale etmeye isteksizdirler. Olası bir iç grup-dış grup ayrımında da bu özellik tehlike soğurucu olarak iş görebilecektir. Hakiki liberal tipini yansıtan bireylerin öne çıkan özelliklerinden biri de belirgin bir rasyonaliteye ek olarak “ahlaki yüreklilik” sahibi olmalarıdır. Bu özellikleri onların herhangi bir haksızlık karşısında susmamaları niteliklerini de beraberinde getirmektedir. Yazarın daha önceki bölümlerde sözünü ettiği “antidemokratik birey”in düşük puanlı öznelere arasındaki karşısı söz konusu “hakiki liberal” tipi olarak düşünülebilir (Adorno, 2017, 279, 280).

Adorno’nun çalışmaları kapsamında bireylere ait özellikler önyargı şeklinde veya politik ve ekonomik görüş belirleyicisi olarak toplumsal alanda tezahür edebilmektedir. Söz konusu özelliklerin ortak olduğu bireyler için benzer tip ve sendrom kategorizasyonu yapılabilmekte böylece eğilimlerine göre “potansiyel faşist birey”ler ve böylece bu bireylerin olası toplumsal etkileri önceden belirlenebilmektedir.

2.2.2. Durumsal Etkiler

Bireysel etkenlerin Adorno’nun çalışmaları temelinde açıklanmasının ardından durumsal etkenler Milgram ve Zimbardo’nun çalışmaları kapsamında açıklanmaya çalışılmaktadır. Nasıl ki bireysel özellikler toplumsal alanda önyargı ya da politik ve ekonomik görüş belirleyicisi olarak tezahür edebiliyorsa durumsal etkenler de kişisel görüşler üzerinde belirleyici olabilmekte hatta bu görüşleri tamamen etkileyebilmektedir. Bu etkiler olumsuz boyuta taşındığında beraberinde bireyin kötülük potansiyeli için de bir işaret fişegi niteliği kazanmaktadır. Bireysel özellikler bir sonraki boyutta toplumsal etkilere dönüşebildiği gibi durumsal etkenler aracılığıyla da birey içerisindeki kötülük potansiyelini dış dünyaya kötü bir eylem ya da eylemler zinciri olarak çıkarabilmektedir.

Stanley Milgram’ın 1961 tarihli “Deney”i “durumsal etkenler”in gücünü açıklayan eserlerin en önemlilerinden biridir. Milgram da tıpkı Adorno’nun çalışmalarına yön veren olaylar zincirinde olduğu üzere deneylerine Nazi Almanyası etkisi ile başlamıştır. Birçok kez tekrarladığı bu deneylerde ulaştığı sonuçlar sosyal psikoloji alanında ana tartışmalardan birini oluşturmaktadır. Deneylerin temel konusu ise

“otoriteye itaat” olarak vurgulanmaktadır. Milgram, durumsal etkenlerin otoriteye itaate etkisi konusunda incelemelerde bulunmuştur.

Milgram tarafından itaat kavramının özü “bir kişinin kendini bir başka kişinin dileğini gerçekleştirecek bir araç olarak görmesi ve bu sebeple kendini kendi davranışlarından sorumlu tutmaması” olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla itaat kavramının temelinde bir bireyin diğer bir birey için sorgusuz kullanılması yatmaktadır. Birey diğer bir bireyin amacı için bir araç olmakta ve bu uğurda kendi bireyselliğini kaybetmektedir. Yine yazara göre bu deneyler kapsamında denek olarak görev yapan kişilerin içerisinde bulunduğu ikilem ise karar alabilme mekanizmasının başka bir bireye devrinden sonra bu mekanizmanın geri alıp alınamama ikilemidir. Buna göre, otoriteye yani diğer bireye mutlak itaat eden bireyin esas amacı karar alma mekanizmasını söz konusu bireyden geri almak olmalıdır. Nitekim bu mekanizmayı geri alınmadığında sonuçları oldukça kötü olabilmektedir. Birey, kendi iradesi ile gerçekleştiremeyeceği bazı fiilleri, “otorite birey”in bu mekanizma hırsızlığı neticesinde eyleyebilmektedir. Milgram’a göre olumsuz sonuçlar doğuracak fiilleri eylemeye eğilimli bireylerin söz konusu eylemleri gerçekleştirebilmeleri otorite bireyin emri ile oldukça kolaylaşabilmektedir. Dolayısıyla, kendi özellikleri itibarıyla bir tür kötülüğe sapamayacak bir birey durumsal etken mahiyetindeki otorite bireyin etkisi ile bu kötülüğe çok daha kolay adım atabilmektedir (Milgram, 2015, 8, 9).

Otoriteye sorgusuz itaat kavramı ne kadar potansiyel kötülük çağrışımı yapsa da aslında toplumun her bir biriminde her bir birey bu kavramla karşı karşıyadır. Toplumsal ilişkiler bireylerin itaati ile düzenli bir şekilde yürütülebilmektedir. Bu, itaat kavramının faydalı bir yönü olarak değerlendirilebilir. Toplumsal yapılanmanın aksamaz işleme boyutunda belirli dozda itaat gereklidir. Problem ise bir otorite bireye kendisi gibi bir birey tarafından “koşulsuz” yahut “sorgusuz sualsiz” itaat edildiğinde ortaya çıkmaktadır. Otorite birey bu koşulsuz, sorgusuz sualsiz itaati manipüle edebilmektedir. Tarihte bundan yararlanan ve toplumu manipüle eden birçok faşist düzen örneği mevcuttur. Nazi Almanyası ve Stalin yönetimindeki Sovyet Rusya bu manipülatif düzenlerin siyaset arenasında oldukça bilinen örneklerindendir. Bireysel bir davranış olan itaat kavramı toplumsal bir meseleye

siyaset arenasında çok daha kolay dönüşebilmektedir. Milgram’a göre itaat “bireysel davranış”ı “politik amaç” ile birleştiren “bağ”dır. İtaat, itaat eden birey için her ne kadar bireysel bir davranışsa da itaat edilen birey bunu politik amacıyla kolaylıkla birleştirebilir. Bu bileşke iyi yönde kullanılabileceği gibi daha önce bahsedildiği üzere manipülatif şekilde “potansiyel faşist” amaçlar için de kullanılabilir. Bu noktada Milgram Nazi Almanyası örneğine odaklanır. Sıradan bireyin “emirlere uymak” olarak adlandırdığı ve bir “erdem” olarak gördüğü eylem “art niyetler” ile işlendiğinde boyut değiştirerek “iğrenç bir günah” şeklini almaktadır. Dolayısıyla, itaat kavramının uzun zamandır tartışıl原因elen iki yüzünden biri bu çalışmada sıklıkla vurgulanmıştır. Tıpkı kötülük kavramı gibi tarihin birçok döneminde Platon’dan Hobbes’a varana dek birçok düşünür tarafından tartışılan itaat kavramı Milgram’ın çalışmalarında deyim yerindeyse ete kemiğe bürünmüştür. İtaat kavramının kötülüklere ön ayak olabilecek yüzünün en aykırı noktaları yazarın tasarladığı deneyde somut olarak gözlemlenmiştir. (Milgram, 2015, 11, 12).

Deneyin temel mekanizması bir “öğretmen”, bir “öğrenci” ve bu öğretmenin öğrenciye yönelttiği sorulardan aldığı cevaplara göre ona uyguladığı elektrik akımı türündeki uyarandan oluşmaktadır. Yale Üniversitesi laboratuvarlarında “öğrenme ve bellek” konusu üzerine gerçekleştirilen bu deneyde öğretmen rolündeki katılımcı öğrenci rolündeki katılımcıya konuya ilişkin sorular soracak ve aldığı her yanlış cevaba karşılık 15 volttan 450 volta kadar 15’er volt aralıklı elektrik akımını kademeli olarak artırarak “öğrenci”yi cezalandıracaktır. Deneyin görünen kısmında rol dağılımı bu şekilde olsa da aslında “öğrenci” deney ekibinin bir parçası ve uygulanacak -sözde- “elektrik akımı” sonucu vereceği tepkiler de bu rolün bir parçasıdır. Dolayısıyla esas manada denek “öğretmen” rolündeki kişidir. Deneyin amacı ise “öğretmen” rolündeki kişinin deneyi gerçekleştiren otoriteye itaat etmeye ne kadar devam edeceğinin ölçülmesi dolayısıyla bu itaatin sınırlarının tespit edilmesidir. “Öğrenci” rolü gereği acı çekmeye devam ederken deney uygulayıcı “otorite” emir vermeyi sürdürecektir. Bu durumda “öğretmen” ne yapacaktır? (Milgram, 2015, 12, 13).

Milgram deneyin sonuçlarını şu şekilde ifade etmektedir: “Çoğu denegın stres altında hissetmesine rağmen, çoğunun deneyciye protestolarda bulunmasına rağmen, önemli bir

çoğunluk son şok seviyesine kadar gitmiştir”. (Milgram, 2015, 16). İtaat kavramının teorik temeli bu deney vasıtası ile somut bir şekilde gözlemlenme imkânı bulmuştur. Otorite etkisindeki birey “otoriteye uyum” prensibi gereğince aldığı emirleri oldukça kolay bir şekilde yerine getirebilmektedir. Bu noktada Milgram, deneyden çıkarılabilecek en önemli derslerden birini oldukça sıradan ve hiçbir sadistçe karakter yahut eylem barındırmayan insanların dahi son derece kötü eylemlerin gerçekleştirilmesi yönünde birer araç olabilecekleri gerçeği olarak sunmuştur (Milgram, 2015, 15). Buna göre birey hiçbir yönden kötülük emaresi göstermediği halde tamamen kötü olarak adlandırılabilir bir eylemin faili olabilmektedir. Bu sonuç “otoriteye sorgusuz uyum” sonucu ortaya çıkmaktadır. Yazar, deneyin “öğretmen” tarafından sürdürülebilmesindeki faktörleri ise “verdiği sözü tutma ve vazgeçmesinin getireceği gariplik”, “görevin teknik detaylarında kaybolma”, “kendini kendi davranışlarının sorumlusu olarak görmeme” ve “sorumluluk duygusunun kaybolması” olarak sıralar (Milgram, 2015, 16). Bu faktörler bireyi kötülüğe iten sebepler olarak adlandırılabilir. Bu faktörlerin yanı sıra “öğretmen”i deneye devam etmekten alıkoyan faktörler de belirlenmiştir. Bunlar da bireyi kötülükten alıkoyan sebepler olarak sınıflandırılabilir. Kötülükten alıkoyan temel sebep uygulayıcının “kurbana olan yakınlığı”dır. “Öğrenci” “öğretmen”e ne kadar yakınlştırılırsa öğretmenin otoriteye itaatının o kadar düştüğü gözlemlenmiştir (Milgram, 2015, 43). Bu düşüşün yazar tarafından birkaç etkenle bağlantılı olduğu belirlenmiştir. Bu etkenler ise “öğretmenin öğrenciye empatik yaklaşımı”, “inkâr ve bilinç alanının daraltılması”, “karşılıklı alanların varlığı”, “öğretmen ve öğrenci arası davranış birliği”, “öğretmen ve otorite arası gruplaşmanın azaltılması” ve “itaati reddeden ve deneyi bitiren denek sayısındaki artış” olarak sıralanabilir (Milgram, 2015, 45, 46, 47). Genel itibariyle sorumluluk duygusunun kaybı bireyi kötülüğe itmekteyken söz konusu bireyin kötülükte bulunmayı düşündüğü kişi ile fiziksel mesafesinin azaltılması ve karşılıklı alan oluşturulması bu kötülüğün eylemlenmesinin önüne geçebilmektedir.

Çalışmada diğer varyasyonlar ve kontrollerin etkisinin açıklandığı bir bölüm de mevcuttur. Bu bölüm ise farklı dış koşulların aynı deney sonucunda hangi etkilere yol açabileceği sorusunu cevaplandırmaktadır. Bu sonuçlara göre ne “daha az

etkileyici bir laboratuvar” ne de “öğrencinin hastalığı” itaate engel olabilmıştır (Milgram, 2015, 59).

Yale Üniversitesi’nde yapılan deney aynı üniversitenin zemin katında yapıldığında itaat seviyesinde bir düşüş gözlenmediği gibi deneyde “öğrenci” rolündeki kişinin bir hastalığa sahip olduğunun belirtilmesi de itaati engelleyememiştir. Yine deney sonucunu gözle görülür şekilde etkilemeyen bir diğer faktör ise deney personelinin kişisel özellikleridir (Milgram, 2015, 62). Buna göre deney personelindeki değişim sonucu farklılaşan otorite özellikleri itaat için belirgin bir değişiklik oluşturmamıştır. Diğer bir faktör ise itaat eden kişinin cinsiyet faktörüdür. Kadın ve erkek bireylerin itaat seviyesi aynı olmuş fakat kadın bireyler emri yerine getirme konusunda daha çok içsel çatışma yaşamıştır (Milgram, 2015, 66). Kadın bireylerin daha çok içsel çatışma yaşamasına rağmen erkek bireylerle aynı itaat performansını sergilemesi dikkate değer bir çelişkidir.

Bir başka faktör ise “kurumsal etki” faktörüdür. Buna göre, kurumsal etki taşımayan bir ticaret merkezindeki ofiste yapılan deneyde itaat oranı %48 ile sınırlı kalmıştır. Yale Üniversitesi’nde yapılan deneyde ise itaat oranı %65 olmuştur (Milgram, 2015, 70). Dolayısıyla kurumsal etkinin itaat seviyesini artırdığı söylenebilmektedir. Bir diğer faktör kapsamında emirleri otoriteden bağımsız sıradan bir kişi verdiğinde itaat seviyesinin üçte bir seviyesine kadar düştüğü gözlemlenmiştir (Milgram, 2015, 97). Dolayısıyla emir ve otorite kavramlarının etkisi birlikteyken daha güçlüdür. Otorite olarak benimsenen kişinin emirlerine itaat daha yüksek seviyedeysen otorite olarak benimsenmemiş sıradan bir kişinin emirlerine itaat daha düşük seviyede gerçekleşmektedir.

Milgram’ın söz konusu deneyi özetlenecek olursa insanların büyük bir kısmı bir otorite karşısında tam bir uyum gösterme davranışına kapılmakta, bireyselliğini ve davranışa ait sorumluluk bilincini bir kenara bırakarak yahut otoriteye devrederek emirlere tam itaat etmeye başlamaktadır. Uyum sürecinin tam bir itaate dönüşmesi ile birlikte verilen emirler sorgulanmaksızın yerine getirilmekte ve bu eylemin sonuçları hakkında düşünülmemektedir. Sonuçları düşünülmeyen ve yalnızca emre itaat şeklinde gerçekleştirilen eylemler ise eylem olmaktan çıkıp bir kurulu

mekanizmaya dönüşmektedir. Bu mekanizma toplum yönetimi alanında olumlu bir amaç yönünde kullanılabileceği gibi tamamen kötü amaçlarla da kullanılabilmektedir. Nitekim Milgram deneyi de karşı tarafa acı çektirmek pahasına da olsa otoriteye itaatin gerçekleştiğini göstermektedir. Bu itaati gerçekleştirme ve engelleme yönündeki koşullar da Milgram tarafından belirlenmiştir. İtaat kavramına en çok yardımcı olan koşulun bireyselliğin göz ardı edilerek sorumluluk duygusunun unutulması, sorgusuz itaati engellemeye yönelik en etkili davranışın ise kurbanın ve emre itaat eden kişinin birbirine yakınlaşması olduğu söylenebilir. Varyasyon ve koşullar yardımıyla itaat kavramı büyük oranda olmasa da belirli seviyelerde farklılaşabilmektedir.

Kötülüğün durumsal etkenlerinin belirlenmesi konusunda yapılan bir diğer çalışma ise Philip Zimbardo'ya aittir. Zimbardo, Stanford Üniversitesi'nde 1971 yılında yürüttüğü, "Stanford Hapishane Deneyi" olarak tanınan çalışması neticesinde kötülüğün doğasına dair önemli çıkarımlarda bulunmuştur. Tıpkı Milgram'ın "öğretmenler" ve "öğrenciler"i gibi bu deneyde de gerçekte üniversite öğrencileri olan "tutuklular" ve "gardiyanlar" bulunmaktadır. Yer olarak Stanford Üniversitesi Psikoloji Departmanının bodrum katı belirlenmiştir. Deneyin amacı ise bir hapishane ortamı oluşturularak "tutuklu" ve "gardiyanlar"ın birbiriyle olan ilişkilerini gözlemlemektir.

Yazar *Şeytan Etkisi*'nin ilk bölümünde deneyin aşamalarını açıklamadan önce genel manasıyla *Kötülüğün Psikolojisi*'nden ve *Durumsal Karakter Değişimleri*'nden bahsetmektedir. Öncelikle kötülüğün basit bir tanımını yapmaktadır. "Masum kişilere kasten zarar veren, kötüye kullanan, kabalık eden, aşağılayan veya yıkıma uğratan ya da bunların sizin adınıza yapılmasına imkân sağlayacak yetkeyi ve düzensel gücü kullanan her türlü davranışta kötülük vardır." (Zimbardo, 2017, 38). Dolayısıyla, kötülük öncelikle bireysel etkileşim boyutunda başlamaktadır ve bu bireysellik bir otoriteye sorgusuz bir şekilde teslim edildiğinde ise söz konusu otorite yahut düzensel bir güç eliyle birey adına kötülük yapılabilir. Bireysel olarak işlenebilen kötülük toplumsal boyuta da rahatlıkla ulaşabilmektedir. Yazarın diğer bir tespitine göre ise kötülük sadece "kötü insanlar" eliyle yapılmamaktadır. İyi-kötü karşıtlığını temel alarak yapılan değerlendirmeler "iyi" olarak adlandırılan insanların yapılan kötülüklerdeki

sorumluluğunu tamamen göz ardı ederek yapılmaktadır. Oysaki bazı kötülük kavramsallaştırmalarında kötülük “herkesin yapabileceği bir şey” olarak tanımlanmaktadır (Zimbardo, 2017, 40). Buna göre insanlar arasında keskin bir iyi-kötü ayrımı yapmak çok da sağlıklı bir değerlendirme yapıldığını göstermemektedir. Çünkü “iyi insan” olarak adlandırılan bir kişinin de kötülük yapabilme potansiyeli her zaman için mevcuttur. Dolayısıyla iyilik-kötülük kavramsallaştırmalarında bireysel özelliklerden sonra dikkat edilmesi gereken bir diğer etken de durumsal koşullardır.

Çalışmasının büyük bir bölümünde durumsal koşulların etkisine değinen yazara göre davranışsal değerlendirmeler yapılırken bireysel özelliklere gereğinden çok odaklanma ve durumsal koşulları göz ardı etme eğilimi mevcuttur. Söz konusu eğilim kötülük kavramsallaştırmasının ağırlıklı olarak bireysel özellikler üzerinden değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Yalnızca yahut ağırlıklı olarak bireysel özelliklere göre değerlendirilen kötülük ise sonuç itibarıyla yalnızca bireylerin suçlanmasına neden olmaktadır. Oysaki kötülüğe giden yolda durumsal koşullar da en az bireysel özellikler kadar etkili olmaktadır. Yazara göre bunun sebebi insanlar ve durumların “birbiriyle etkileşimli” olmalarıdır. Bu etkileşim sonucunda durumsal etkenler mevcut bireysel özellikleri baskılayabilmekte yahut potansiyel bireysel özellikleri ortaya çıkarabilmektedir. Söz konusu etkileşimin daha sağlıklı analiz edilebilmesi için “kişisel özellikler”, “durumlar” ve “sistemler” birlikte incelenmelidir. Bu üç katmanlı incelemenin başlangıç noktasını ise sistemlerin durumları, durumların da bireysel davranış reaksiyonlarını etkileyeceği düşüncesi oluşturmaktadır. “Sistemler” bu düşünceye göre kötülüğün kademeli etkisine ilk adımın atıldığı mekanizmalar olarak da tanımlanabilir (Zimbardo, 2017, 43, 44).

Sistemler eliyle işlenen başlıca kötülüklerden biri “düşman yaratma”dır. “Düşman yaratma” işlemi temelde “kelimeler” ve “imgeler” aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Özetlenecek olursa öncelikle “öteki” olarak adlandırılan hedef grup belirlenmektedir. “Öteki” belirlendikten sonra “propaganda”nın yani “kelimeler” ve “imgeler”in gücünden yararlanılmaktadır. Bu güçten yararlanılarak “öteki” bir düşmana dönüştürülmektedir. Bu dönüşüm sürecinde etkili olan önemli kavramlardan biri de “insandışılaştırma”dır. Zimbardo’ya göre insandışılaştırma (dehumanization)

kavramı “bir grubun (üyelerinin) diğer grubu (ya da üyelerini) insani vasıflarından soyutlayarak tanımlaması” olarak açıklanmaktadır (Zimbardo, 2017, 47). İnsanlık tarihi gözden geçirildiğinde dünyanın birçok yerinde bu kavramın somut uygulamalarının bulunduğu görülmektedir. Bu uygulamalar neticesinde ise *insanlık cinayetleri* meydana gelmektedir. Çoğu terör faaliyeti ve soykırımlar bu neticeler kapsamında değerlendirilebilir. Zimbardo’ya göre Truva Savaşı, Stalin, Mao Zedong ve Naziler dönemindeki uygulamalar; Kızıl Kmerler (Kamboçya katliamı), Hutular (Ruanda katliamı), Japonlar (Nanking katliamı) tarafından gerçekleştirilen katliamlar; İngilizler (Amerikan Bağımsızlık Savaşı), Kızıl Ordu (II. Dünya Savaşı) ve Amerikan askerleri (My Lai, Vietnam, Kamboçya, Irak) tarafından işlenen suçlar bu kapsamda sistemler tarafından tetiklenen kötülüğün sonuçları olarak ortaya çıkmıştır. Yazar bu örneklerden özellikle 2003 yılında Irak’ta Ebu Gureyb Hapishanesi’nde gerçekleşen olayları 1971’de gerçekleştirdiği Stanford Hapishanesi Deneyi ile özdeşleştirmektedir (Zimbardo, 2017, 60, 61).

Zimbardo’nun 1971 tarihli söz konusu Stanford Hapishanesi Deneyi birkaç aşamadan oluşmaktadır. Deney öncesi gerçeğe yakın bir şekilde yapılan tutuklamalar, deney başlangıcında deney kurallarının bildirilmesi, deneyin ve sayımların başlaması, deneyin kontrolden çıkarak neredeyse bir gerçekliğe dönüşmesi, ziyaretçilerin gelişle gerçeklik algısının artması, gerçeklik algısının zirve yapması ve tutukluların bir deneyden ibaret olan bu hapishaneden çıkamayacaklarına inanmaları, deney neticesinde tutuklu rolündeki kişilerin gerçek bir suç işlemedikleri halde durumsal koşullar altında kendilerini gerçek suçlular gibi hissetmeleri ve gardiyan rolündeki kişilerin de yine aynı durumsal koşullar altında kötülüğün eyleyenleri haline gelmeleri bu aşamaların ana hatları olarak tanımlanabilir.

Tutuklamaların gerçek polis araçları, polis memurları aracılığıyla ve yerel basının gözleminde başladığı ve aynı zamanda hapishane kurallarının da belirlendiği Pazar günü, gardiyan rolündeki öğrencilerin tutuklu rolündeki öğrencileri aşağılamaya başladığı güne denk düşmektedir. Dolayısıyla deney başlar başlamaz durumsal etkenler de kendisini göstermeye başlamaktadır. Hapishane kurallarının belirlenip uygulanmaya başlandığı bu Pazar günü, uygulamada keyfiliğin de başladığı gün

olmaktadır. Yazar bu süreçte emirlerin keyfileştiğini bununla birlikte gardiyanların da emir vermekten ve tutukluları zorlamaktan keyif aldıklarını belirtmektedir. İlk günden itibaren roller benimsenmiş ve gardiyanlar görevini yapmaya başlamışlardır. Yine yazar bu aşamada tutukluların da emirlere uyduğunu ve bu uyumun da gardiyanların emirlerinin artmasına yol açtığını belirtmektedir. Roller benimsenmiş ve gardiyanlar görevini yapmaya başlamıştır. Aynı zamanda tutuklular da rollerini benimseyerek durumsal koşullara uyum sağlamışlardır. Gardiyanların tutukluların emirlere uyum sağladığını gözlemlemesi onların daha fazla emir vermeleri sonucunu ortaya çıkarmıştır. Eğer gardiyanlar yahut tutuklular cephesinde bir sorgulama ve rolleri benimsemede bir zorluk görülmüş olsaydı deneyin bu kadar kolay işlemeyeceği tespiti yapılabilirdi. Fakat deneyde durum bunun tam tersi olmuş ve roller tam anlamıyla benimsenmiştir (Zimbardo, 2017, 104, 105).

Deneyin bir sonraki gününde (Pazartesi) hapishanede bir isyan baş göstermiştir. Şiddet, baskı ve aşağılayıcı tavırların neden olduğu bu isyan sonrasında söz konusu etkenlerin daha da artmasıyla hapishane içerisinde bir kısır döngüye girilmiştir. Salı günü ise denekler dış dünyayla iletişime geçip ziyaretçi kabul etmektedir. Fakat söz konusu “gerçek” iletişim de deneklerin çoğunluğunda benimsedikleri rolleri gerçekleştirmeleri konusunda bir aksaklık oluşturmamaktadır. Hatta deneyin yürütücüsü Zimbardo dahi durumsal koşulların gerçekliğine kendisini kaptırmıştır ve bu durum deneyin ileri aşamalarında etik açıdan sorun teşkil etmiştir. Mevcut koşullar neticesinde tutuklular hapishaneden çıkamayacaklarına iyiden iyiye inanmış gözükmektedirler. Bir sonraki gün (Çarşamba) tutuklulara tahliye imkânı sunulsa da tutuklular bunu kabul etmeye yanaşmamaktadırlar. Hapishaneden çıkamayacaklarına kesin gözüyle bakan “mahkûmlar” açısından deney ve gerçeklik iç içe geçmiş gözükmektedir. Yazara göre bu durum mahkûm rolündeki öğrencilerin ruh hallerindeki çöküntüden kaynaklanmaktadır. İstedikleri zaman deneyi bitirmekte özgür olan öğrenciler, hapishaneden çıkmak için hiçbir çaresi olmayan “tutuklular” a dönüşmüşlerdi (Zimbardo, 2017, 237). Böylesi bir ruh haline sistem, durumsal koşullar ve bireysel özelliklerin bileşkesi yol açmıştır. Zimbardo, “İnsanlar oynadıkları rolün kendisi olur.” düşüncesinin ispatlandığını net bir şekilde gözlemlemiştir (Zimbardo, 2017, 252). Fakat bu durumda dahi deneyi bitirmeye yanaşmamıştır. Bu tavrı daha önce belirtildiği üzere deneyin ilerleyen yıllarda etik açıdan

sorgulanmasına yol açmıştır. Zimbardo'nun eleştirdiği fakat durdurmak için gözle görülür bir çaba göstermediği deney, meslektaşı Christina Maslach'ın uyarısı ile (Perşembe günü) sonlandırılmaya karar verilmiş ve başladıktan altı gün sonra (Cuma günü) sonlandırılmıştır.

Yazar deneyin açıklandığı 9 bölümden sonra eserin 10. bölümünden itibaren deneyde gözlemlediği ve toplumsal açıdan çeşitli yansımaları bulunan durumsal etkenlerin bir analizini yapmaktadır. Deneye ait gözlemler ve toplumsal gerçeklikler arasındaki bağlantıları analiz etmektedir. Öncelikle *Stanford Hapishane Deneyi'nin Anlamı ve İletileri* başlığı altında deneyde görev alan bireylerin karakter değişimlerine değinmektedir. Bu bölümde yazar deneyi “iyi insanların kendilerini tanıyamayacakları kadar patolojik şekillerde davranmasını tetikleyen kötü durum ve sistemlerin olası zehirli etkisini kanıtlamanın güçlü bir yöntemi” olarak nitelendirmektedir (Zimbardo, 2017, 313). Daha önce de bahsedildiği üzere, kötülük sadece kötü insanlar tarafından işlenen edimler bütünü tanımlayan bir kavram değildir. İyi insanlar belirli durumsal koşullar altında ve sistemler kapsamında kötü insanlar haline gelebilmektedirler. Deney -özetle- bu yargının bir kanıtı niteliğindedir. “Ne gardiyanlar ne de tutuklular, güçlü bir biçimde onları etkileyen ‘çürük sepetine’ girmeden evvelki halleriyle ‘çürük elmalar’ olarak nitelendirilemezdi.” (Zimbardo, 2017, 316). Gardiyan ve tutuklu rolündeki bireyler deney öncesinde psikolojik herhangi bir sorunu bulunmayan üniversite öğrencileriydi. Dolayısıyla “çürük elmalar” olarak nitelendirilebilecek bir özelliğe sahip değillerdi. Fakat “çürük sepeti”ne yani olumsuz durumsal koşullar ve zorlu bir sistem içerisine dâhil olduklarında deyim yerindeyse onlar da “çürüdüler”. Yazar söz konusu durumsal koşulların başlıcalarını “roller, kurallar, normlar, kişi ve yer gizliliği, insandışlaştırmacı süreçler, itaat baskıları ve grup kimliği” olarak belirlemiştir (Zimbardo, 2017, 316). Zimbardo bu bölümde koşulları belirlemekle birlikte bireysel etkenlerin deney neticesine etkisi konusunda da analizlerde bulunmaktadır. Gardiyan rolündeki kişiler ile Auschwitz Ölüm Kampı'ndaki Nazi doktorlarının özellikleri arasında büyük benzerlikler gözlemlemiştir (Zimbardo, 2017, 331). Yazarın tespitlerine göre her iki toplulukta da görevleri üstleniş biçimleri bakımından benzerliklere sahip bireyler bulunmaktadır. Durumsal koşulları değerlendirdiği tespitlerinde ise “sosyal güçler”in etkisi altına girildiğinde insanların daha önce

yapmadıkları yahut yapacakları düşünülmeyen hatta tahmin dahi edilemeyen davranışlar sergileyebildiklerini vurgulamıştır (Zimbardo, 2017, 336). İyi insanlar ve kötü insanlar ayrımının bu sosyal güçlerin baskısı altındayken bulanıklaştığını belirtmektedir. Bu bağlamda deneyden çıkarılacak en önemli sonuç olarak ise “durumlar”ın yaşanan olaylara etkisini göstermektedir (Zimbardo, 2017, 337). Yazara göre söz konusu sosyal güçler yahut durumlar kötülüğün oluşmasındaki en önemli etkenlerdir. Bu yüzden, bireysel davranışlar değerlendirilirken bir yandan da durum analizlerinin yapılması gerekmektedir. Salt durumsal bir analiz de bir davranışın çözümlenmesi için yeterli gelmeyebilir. Bu durumda da bireysel bir analize başvurulabilir (Zimbardo, 2017, 337). Bu yargıya göre bireysel bir davranış sonrasında akla ilk gelen ve bu davranışa sebep gösterilen bireysel özellikler etkeni her zaman bu davranış üzerindeki birincil etken olmayabilir. Durumsal koşulların bireysel davranışlar üzerindeki etkisi her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Söz konusu durumsal koşulların ve sosyal güçlerin varlığı bireyin bu davranışını tetiklemiş olabileceği olasılığı her daim düşünülmelidir. Farklı sosyal güçler ve durumsal koşullar altında aynı birey farklı davranışlar sergileyebilmektedir. Dolayısıyla, durumsal koşullar ve sosyal güçlerin bireysel davranışa etkisinin değerlendirilmediği bir davranış analizi eksik olarak tanımlanabilecektir. Stanford Hapishanesi Deneyi kapsamındaki durumsal koşulların en belirleyicilerinin “kurallar” ve “roller” oldukları söylenebilir. Bu koşulların yanı sıra deneydeki yardımcı kavramların ise “kimliksizlik” ve “bireydışılaştırma (kimlik belirsizleştirme)” oldukları söylenebilir. Yazar bu konuda deneyi gardiyanlar ve tutukluların kostümleri üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Zimbardo’ya göre, durumsal koşullar karşısında “kimliksizlik (anonimite)” hissine kapıldıklarında -bu his deneyde kostümlerle sağlanmaktadır- kimse onları görmüyormuşcasına davranabilmektedirler. Bu yüzden söz konusu kişiler anti sosyal eğilimler içeren davranışlara daha yatkın olabilmektedirler (Zimbardo, 2017, 348). Deneydeki kostüm etkisi günümüzde sosyal medya üzerinden yürütülen tartışmalarda kendisini göstermektedir. Sosyal medya hesaplarını birer deney kostümü gibi anonim şekilde kullanan bazı bireyler hakaret içerikli ve saldırgan paylaşımlar yapmaya böylece daha yatkın hale gelebilmektedirler.

Yazar kostüm bağlantılı kimliksizlik (anonimite) etkeninin ardından diğer etkenleri ise “bilişsel çelişki” ve “sosyal onayın gücü” olarak belirlemektedir. Bilişsel çelişki, kişinin gerçek kişiliği ile oynadığı rol arasındaki farklılıktan meydana gelen gerilim hali olarak tanımlanmaktadır. Bireyler bu tutarsızlığı bir uyum haline dönüştürebilmek amacıyla daha önce yapmadıkları yahut yapmayı hiç düşünmedikleri şeyleri yapabilmektedirler. (Zimbardo, 2017, 349). Gardiyan ve tutuklu rolündeki kişilerin deney kapsamında sergiledikleri davranışlar bu kavram ışığında değerlendirilebilir. Bir diğer etken ise “sosyal onayın gücü” olarak belirlenmiştir. Bu etken ise bireyin “kabul görme, beğenilme ve saygı görme, normal ve uygun görünme” ihtiyaçlarının bireyi “sıradışı” davranışlara sürükleyebileceği düşüncesidir (Zimbardo, 2017, 351). Nasıl ki denekler tutuklu ve gardiyan rollerini çok geçmeden benimsemişlerse bu rolleri en iyi şekilde oynama ihtiyacı da onları en uç kötülüklere kadar sürüklemiştir.

Belirleyici sosyal gücün etkenlerinden biri de “insandışılaştırma(dehumanization)” olarak vurgulanmıştır. Zimbardo’ya göre insandışılaştırma yani “kişileri nesneleştirme” davranışı onlara yönelik kötü eylemleri kolaylaştırmaktadır (Zimbardo, 2017, 355). Birey insandışılaştırma uygulayarak nesneleştirdiği insana tıpkı bir nesneye davrandığı gibi davranmaktadır. Karşısındaki eski insan/yeni nesnenin duyguları ve düşünceleri onu insandışılaştıran kişi için bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla bunları göz ardı ederek söz konusu kişiye/nesneye dilediği gibi davranabilir. Bu tür bir düşüncenin eylemsel sonuçları ise çoğunlukla geri döndürülemez nitelikte olmakta ve karşı tarafı son derece kötü etkileyebilmektedir.

Yazar tarafından bu deneyden çıkarılacak en önemli sonuç “durumsal koşullar”ın yaşanan olayları büyük ölçüde etkilemesi olarak belirlenmiştir. Deneyden çıkarılacak en önemli ders olarak belirlediği “sistemlerin durumsal koşulları oluşturduğu” yargısı ise bu düşüncüyü tamamlar niteliktedir. Böylece sistemlerin durumsal koşulları oluşturduğu ve durumsal koşulların da olayları büyük ölçüde etkilediği bütüncül çıkarımı yapılabilir. Bu mekanizmanın siyasetteki yeri ise ideoloji kavramı üzerinden değerlendirilmektedir. Zimbardo’ya göre sistemler ideolojiler ekseninde kurulmaktadır. İdeoloji, diğer adıyla, sistemi meşrulaştırma aracıdır. Dolayısıyla,

ideolojiler sistem deneyinin kuralları olarak düşünülebilir. Bir sisteme dâhil olan bireyin bu sistemin kurallarına uymakla yükümlü olduğu söylenebilir. Sistemin iyi veya kötü olması tam itaate sahip bir birey için belirleyici bir anlam ifade etmemektedir. Önemli olan bir sistem içerisine dâhil olunduktan sonra söz konusu sistemin gerekliliklerini iyi veya kötü yerine getirmek, sistem ideolojisini sorgusuz sualsiz uygulamaktır. Böylece sistem ne kadar mantıksız olursa olsun “mantıklı” ve “uygun” görünmektedir. Birey, ideolojiye uyum sağladığı müddetçe sistem içerisindeki varlığı korunmaktadır. Kötü yahut kötülük yanlısı olarak nitelendirilebilecek bir sistem içerisindeyken bu sisteme itiraz edildiğinde ise sistem dışı kalma tehlikesi bulunmaktadır. Bu tehlikenin farkında olan bazı bireyler kötülük eyleme pahasına da olsa itiraz etmeden sistem içerisinde kalmayı sürdürmekte, bazıları sistem dışı kalmayı göze alarak itiraz etmekte, potansiyel tehlikenin farkında olmayan bazı bireyler ise bilerek yahut bilmeyerek bu sistemin kötülüklerine dâhil olabilmektedir (Zimbardo, 2017, 359, 360).

Bu farkındalık konusunda Zimbardo “sürü” metaforunu kullanmaktadır. Eğer birey çıkarı “sürü” çıkarları ile uyuşmaktaysa söz konusu birey uyma eğiliminin peşinden gidecektir. Fakat “sürü” çıkarları ile kişisel çıkarlar çatışmaktaysa birey sosyal gücün oluşturduğu bu zaafın farkına varmakta ve uyma eğilimine direnç gösterebilmektedir (Zimbardo, 2017, 421). Böylelikle kötülük bazı bireyler için deyim yerindeyse geliyorum diyerek durdurulabilme potansiyeli taşımakta ya da tam aksine bazıları için geliyorum diyen kötülüklerin durdurulmasına dair en ufak bir çaba dahi gösterilmeden söz konusu kötülüklerin siyasi arenanın tam ortasında belirmesine bizzat bu bireyler tarafından aracılık edilebilmektedir. Bu kötülüklerin toplumsal boyuta taşınmasının bireysel çıkarlar sebebiyle gerçekleşmesi ise durumun etik açıdan en bayağı seviyedeki boyutunu oluşturmaktadır. Durumsal koşullar ve sosyal güç penceresinden bakıldığında ise kötülüğün gelişi daha belirgin bir şekilde gözlemlenebilmektedir. “Güç”, “uyum” ve “itaat” üçgenine kişisel çıkarlar eşlik ettiğinde siyasi arena birçok kötülük temellendirilmesine sahne olabilmektedir.

Dünyanın dört bir yanında siyasi arenada “eylenen” kötülöklere genelde çoğunluklar tarafından bir “uyum” sağlanmaktadır. Küçük bir azınlık ise gördüğü haksızlıklara ses çıkarak bu kötölöklölerdeki kişisel paylarını düşünöp sorgulamakta ve bu

düşüncelerine katılmayan çoğunluğun kararlarını etkilemek için düşünme ve sorgulamanın gücünü kullanmaktadırlar. Yazar bu durumu *Çoğunluğu Etkileyen Azınlık Gücü* olarak tanımlamaktadır. Ayrıca bu azınlığın etkisinin en yüksek seviyede olabilmesi için dört özellik belirlemiştir: “tutarlı bir duruşu savunmak”, “kendine güvenmek”, “katı ve dogmatik gözükmekten kaçınmak” ve “sosyal etki konusunda becerikli olmak”. Bu özellikleri taşıyan azınlık, çoğunluk kararlarının daha kapsamlı ve sağlıklı verilmesini sağlayarak olumlu bir sosyal değişimin temelini oluşturmaktadır (Zimbardo, 2017, 421, 422).

Yazar sonraki bölümlerde Bosna soykırımından Ebu Gureyb işkencelerine, Milgram deneyinden Kitty Genovese vakasına, Nazi Almanyası kamplarından söz konusu Stanford Hapishanesi Deneyi’ne kadar durumların ve sistemlerin büyük önem arz ettiği olaylardan söz etmektedir. Söz konusu tüm olayların kötücül nitelik taşıdığı ve bu olaylarda payı olan iyi ya da kötü tüm bireylerin kötülükte ortak pay sahibi oldukları incelemeler sonucunda ortaya çıkmıştır. Önemli olan bir kötülük “eylenirken” onu sorgulayabilmek ve söz konusu kötülüğe engel olmaya yönelik adımlar atmaktır. Geçmiş olayları -yargı ve cezalandırma süreçleri haricinde- engelleme mahiyetinde yapılacak bir şey kalmadığı kabullenilebilir fakat söz konusu olaylardan dersler çıkararak gelecek olaylar için önlemler alınabileceği de belirgin bir gerçektir. Bunu sağlamak içinse geçmişte işlenen kötülükleri sürekli hatırlamak gerekmektedir. Örnek verilecek olursa -Bosna-Hersek lideri Aliya İzzetbegoviç’in oldukça bilinen bir sözünde vurgulandığı üzere- unutulmuş soykırım tekrarlanmaktadır. Bir benzerinin daha yaşanmaması için soykırım örneğinde olduğu gibi insanlığa mal olmuş kötülükler tekrar tekrar hatırlanmalı ve bu “geçmiş” kötülükler ileride yaşanabilecek potansiyel kötülüklere karşı alınacak önlemler için birer örnek teşkil etmelidir.

Yazar kötülük karşıtı duruşu *Durumsal Etkilere Karşı Çıkmak ve Kahraman Olmak* olarak tanımlamaktadır. Kitabın bu bölümünde kahraman olmak için belirlenen on adımlık bir liste sunmaktadır. Bu listede öne çıkan maddelerden biri kahramanın hatasını kabul edip farkına varan ve sorumluluk sahibi olduğunu kabul etmesiyle mevcut durumunu olabileceği en iyi hal olarak tanımlamasına dair maddedir (Zimbardo, 2017, 689, 690, 691). Bu tanımlama sonrasında kahramanın adil otoriteye

saygı duyması fakat hakkaniyet sahibi olmayan otoritenin de karşısında olduğunu vurgulaması gerektiği belirtilmektedir. Yine kahraman içinde bulunduğu topluluğun kendisini kabul etmesine karşı olmamalıdır fakat bireysel özgürlüğüne de saygı duyulmasını istemekle yükümlüdür (Zimbardo, 2017, 692). Buna bağlı olarak toplumsal emniyet adı altında bireysel haklarının göz ardı edilmesine izin vermemelidir (Zimbardo, 2017, 694). Yazar bu ve benzeri kuralları sıraladıktan sonra “geçmişteki kahramanlar”ın kategorik bir sunumunu yapmaktadır. Bu kategoriler “askeri”, “sivil” ve “sosyal” kahramanlar olarak belirlenmiştir (Zimbardo, 2017, 712, 713). Sosyal kahramanlar kendi içinde “dini figürler”, “politik-dini figürler”, “şehitler”, “politik veya askeri liderler”, “maceracı/gezgin/kâşif”, “bilimsel kahramanlar”, “merhametliler”, “eşit fırsata sahip olmayanlar/mazlumlar”, “bürokrasi kahramanları” ve “yasadışı/yanlış bir olayı ortaya çıkaran muhbirler” olmak üzere 12 kategoriye ayrılmaktadır.

Görüldüğü üzere hayatın hemen hemen her alanında bir kahramana rastlamak mümkündür. Nasıl ki kötülük “sıradan” bir kavramsa kahramanlık da bu nitelikte bir kavramdır. Hayatın hemen hemen her alanında kötülüğe rastlamak mümkünse bu kötülüğe karşı çıkacak “kahramanlar”a rastlamak -yine bu alanlarda- mümkündür. Zimbardo’nun yaptığı deneyde de süregelen kötülüğe karşı çıkan ve deneyin durdurulması yönünde görüş belirten bir kahraman bulunmaktadır. Bu kişi Zimbardo’nun meslektaşı Christina Maslach’tır. Zimbardo’nun da çalışmasını analiz ederken birçok kez tekrar ettiği “Bu çocuklara yaptığımız korkunç!” cümlesiyle akıllara kazınan ve deneyin gidişatını yapılan haksızlığa karşı çıkması vasıtasıyla değiştiren Maslach bu deneyin kahramanı olmuştur (Zimbardo, 2017, 279). Daha önce de bahsedildiği üzere hayatın hemen hemen her alanında bir kötülüğe şahit olunması oldukça normaldir. Bu durumda sağduyulu bir bireyin üzerine düşen görev yapılan haksızlığa karşı çıkarak -ki her kötülükte bir haksızlık yahut bir hak gaspı mevcuttur- kötülüğü durdurmaya çalışmaktır. Her birey kendi şahitlik ettiği durumun kahramanı olabilme potansiyelini taşır, yeter ki haksızlık ve kötülük karşısında susmasın.

2.3. Kötülük Kavramının Siyasi Arenadaki Temel Yansımaları

Kötülük kavramının siyasi arenadaki temel yansımalarına dair tarihsel süreç ve bu kapsamda Arendt tarafından yapılan antik dönem ve modern dönem ayrımı “Vita Activa”nın bileşenlerinden olan emek ve iş kavramları üzerinden açıklanmıştır. Bu çerçevede kullanılan yöntemler anlam-çıkar, otorite-totalitarizm ve hakikat-siyaset çatışmaları kapsamında sunulmuştur. Söz konusu yöntemlerin tarihsel süreç üzerindeki etkileri filozof-yurttaş çatışması ile başlamış ve halihazırda genel bir kriz hali olarak tanımlanan atmosferde devam etmektedir.

2.3.1. Tarihsel Süreç

“Vita activa”yı oluşturan “emek”, “iş” ve “eylem” kavramlarından Arendt’in kavramsallaştırması boyutunda bahsedilmiştir. Bu kavramlar nasıl ki “vita activa”yı yani aktif bir yaşamı oluşturan ögelerse, böylesi bir yaşamın her daim potansiyelini taşıdığı “kötülük”te de pay sahibidirler. Yine daha önce açıklandığı üzere, bu kavramlar aktif bir yaşam içerisinde iyi yönde kullanıldığında iyilik, kötü yönde kullanıldığında ise kötülük elde edilebilmektedir. Fakat kötülük mefhumunun yahut tam aksi yönde yer tutan iyilik mefhumunun oluşum süreci bu etkenlerden ibaret değildir. Bireysel etkenler ve “özgür irade”ye dayalı seçimler sonucu iyilik yahut kötülük nasıl “eylenebiliyorsa”, durumsal koşullar ve sosyal güç de bu eylemlerin ifasında etkili olmaktadır.

Arendt, emek kavramında Antik dönem ve modern dönem ayrımı yapmaktadır. Bu ayrıma göre Antik dönemde emek kavramı küçümsenirken modern dönemde ise yüceltilmektedir (Arendt, 2018a, 149). Siyasi yaşamın başlangıcında küçümsenen emek kavramı tarihin sonraki dönemlerinde ise yüceltmeye başlanmıştır. Emeğin bu aşağı konumundan zirveye yükselişi Locke ile başlatılmaktadır. Arendt’e göre, Locke’un emeği “her türlü mülkiyetin kaynağı” olarak tanımlaması bu yükselişin işaret fişeği olmuştur (Arendt, 2018a, 160). Yine yazara göre A. Smith’in emeği “her türlü zenginliğin kaynağı” olarak tanımlamasıyla güçlenen bu kavram Marx’ın “emek sistemi” ile belirli bir düzene girmiştir (Arendt, 2018a, 160). Modern dönemde emek her türlü mülkiyetin ve zenginliğin kaynağı olarak yüceltilmiş ve sistematize edilmiştir. Emek kavramının bu yüceltilişine karşılık devamlılığının sağlanması ise modern dönem düşünürlerinin çözmek zorunda oldukları bir mesele

haline gelmiştir. Bu sorunun çözülmesi amacıyla Arendt, Locke'un "para"yı bu sistem içerisine yerleştirdiği kanısındadır (Arendt, 2018a, 161). Dolayısıyla, modern dönemde emek artık süresiz bir kavram olmaktan çıkacak ve kendine bir karşılık bulmuş olacaktır.

Emeğin sürekli olması karşılığının da sürekli olması sonucunu doğurmuştur. Emeğin karşılığı olarak tanımlanan para, emek sürdükçe birikimini sürdürecektir ve böylece kişisel mülkiyet ve servet oluşumuna yol açacaktır. Kişisel mülkiyet ve servetin oluşumu ise bireyleri tüketime yönlendirecektir. Tüketim sonucu azalan birikim bireyleri daha fazla emek harcamaya itecek emek harcandıkça para birikimi sağlanacak ve biriken bu para tekrar tüketimde kullanılacaktır. Böylece bir kısır döngüye girildiği görülecektir. Emeğin sürekli olmasının sonucunun tüketimin sürekli olması sonucunu doğurduğu açıktır. Modern dönemde emekten tüketime tüketimden emeğe varan döngü içerisinde tüketim bir nevi zorunluluk haline gelmiştir. Modern toplum diğer adıyla artık bir tüketim toplumdur.

“Çevremizdeki dünyevi şeyleri giderek daha hızlı bir biçimde yenilemeye duyduğumuz ihtiyaç karşısında, artık onları kullanmamız, yapılarında mevcut sürekliliğe itibar edip korumamız söz konusu olamaz; evimizin, mobilyalarımızın, arabalarımızın, sanki süratle insanın doğal metabolizmasının sonu gelmeyen kesintisiz döngüsüne sokulmazlarsa boş yere bozulup gidecek doğal ‘faydalı şeyler’miş gibi tüketilmeleri, tabiri caizse silinip süpürülmeleri gerekmektedir.” (Arendt, 2018a, 192)

Emeğin sürekliliği tüketimin de sürekliliğini gerektirmiş hatta zorunlu hale getirmiştir. Emeği yücelten modern toplum dolayısıyla tüketimi de yüceltmek zorunda kalmış, tüketim varoluşun önemli bir parçası haline gelmiştir. Bu konuda Arendt emek ve tüketim kavramlarının “yaşam zorunluluğunun insana dayattığı aynı sürecin iki evresi” oldukları tespitini yapmaktadır (Arendt, 2018a, 193). Dolayısıyla emeği yücelten modern toplum tüketimi de yüceltmiş böylece modern toplum bir nevi emek toplumu ve aynı zamanda tüketim toplumu haline gelmiştir.

İş kavramına gelindiğinde ise Arendt emek kavramının aksine insan eseri dünyanın “sürekli olmadığı” vurgusunu yapmaktadır (Arendt, 2018a, 206). *Animal laborans*²ın iş kavramı ile birlikte *homo faber*³liğe yükseltilmiş olduğu söylenebilir. Birey, homo

² emek harcayan hayvan

³ alet yapan insan

faber döneminde, animal laborans döneminin aksine sürekliliğin peşinde değildir. Hatta Arendt, bu dönemin “son evresi”nin bulunduğunu ve bu son evrenin de “otomasyon” kavramı ile geldiğini vurgulamaktadır (Arendt, 2018a, 222). Yazara göre bu süreçte her şey “yararlılık” ve “uygunluk” kıstaslarına göre değerlendirilmektedir (Arendt, 2018a, 227). Homo faber, yararlı ve uygun olanın peşinden gitmekte ve bunu üretmeyi amaçlamaktadır. Bu amaca ulaştığında bir sonraki amacı yine “yararlı” ve “uygun” bir şey üretmek olmaktadır. Dolayısıyla emek sürecinde var olan emek-tüketim, tüketim-emek döngüsü iş sürecinde yerini amaçların araç olması tekrarına bırakmaktadır. Arendt bu tekrar sürecini “bitip tükenmeyen bir amaç-arac zinciri” olarak tanımlamakta ve “yarar” kavramının bu süreçte bir anlamsızlığa yol açtığını savunmaktadır (Arendt, 2018a, 229). Araçsallık bağlamına geçiş yapan homo faber, anlamsallık bağını yitirmektedir. Arendt’e göre “...*homo faber*, tam da, *animal laborans*’ın araçsallığı anlamaktan aciz olması gibi, anlamı anlamaktan acizdir” (Arendt, 2018a, 229). Anlamı anlamaktan aciz olan *homo faber* kötülüğe ilk adımı bu vesileyle atmış olmaktadır. Çünkü anlamı anlamaktan aciz olmak iyilik ve kötülüğün manasını kavramak konusunda bir acziyete karşılık gelmektedir. İyiliğin de kötülüğün de manası kavranmadığı sürece ikisinden birini tercih etmek de *homo fabere* manasız gelecektir. Çünkü iyilik de kötülük de *homo faber* için anlamını kavrayamadığı birer araçtır. Çıkarına hangi kavram uymaktaysa *homo faber* davranışlarını o kavram doğrultusunda yönlendirecektir. Eğer iyilik yaparak o çıkarı elde edecekse iyilik yapmayı tercih edecek aksi bir durumda çıkarı kötülük vasıtası ile elde edilebiliyorsa kötülüğü tercih etmekte tereddüt etmeyecektir. Ne de olsa onun için bu iki tercihin de manası tam olarak anlaşılamamaktadır. Söz konusu anlam yitimi *homo faberi* bir değer yitimine de sürükleyecektir. Arendt’e göre *homo faber* olmak “araçsallaştırmak” kavramı ile paralel bir oluş tarzıdır. Bu araç düzeyine indirgeme edimi ise her şeyin aynı anda değerini de yitirmesi manasına gelmektedir (Arendt, 2018a, 231). Her şeyin değerini yitirmesine giden yolda kullanılan araçsallaştırma edimi ise Arendt tarafından “sınırsız araçsallaştırma” olarak ifade edilmektedir (Arendt, 2018a, 232). Modern birey kendisi haricinde her şeyi sınırsız bir biçimde araçsallaştırmaktadır. Bu yüzden kendisi haricinde her şey aynı doğrultuda değersizleşmektedir. Dolayısıyla kendi haricindeki şeyler bir anlam ve değer taşımamakla birlikte o şeylerin başına gelen hadiseler de hiçbir anlam ve değer taşımamaktadır. Modern birey için kendisinden başkasına uygulanan iyilik ve

kötülük ancak onun çıkarlarını etkilediği ölçüde bir anlam ve değer arz etmektedir. Çıkar temelli bu anlayış kötülük eylemeyi çok daha kolay hale getirmektedir. Arendt'e göre Antik Çağ'da *homo faber* dışlanırken Modern Çağ'da ise "siyasal insan" diğer bir deyişle "eyleyen ve konuşan insan" dışlanmaktadır (Arendt, 2018a, 235). Dolayısıyla her bir çağ kendi prototipi dışındaki insanı dışlamaktadır. Antik Çağ'daki genel çıkarlar gereği eyleyen ve konuşan bir insan modeli istenirken bu çıkarlara uymayan *homo faber* dışlanmış; Modern Çağ'daki genel çıkarlar gereği ise "siyasal insan" artık gereksiz görüldüğü bir konuma itilmiştir.

Eylem kavramına gelindiğinde ise Arendt anlaşılabilirlik ve farklılıklar üzerinden bir kavramsallaştırmaya gerek duymaktadır. "Eğer insanlar farklı olmasalardı, her bir insani varlık var olan tüm diğer varlıklardan farklı olmasaydı, insanların kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu." (Arendt, 2018a, 258). Dolayısıyla birbirinden farklı olan bireylerin eylemlerini anlaşılabilirlik amacıyla gerçekleştirdiği söylenebilir. İyi veya kötü eylemlerin gerçekleştirilmesi biraz da bu eylemlerin faili olan insanın anlaşılabilirlik çabasıdır. Tüm bu eylemler bütünü "beşeri meseleler alanı"nı oluşturmaktadır (Arendt, 2018a, 269). Eylem ve konuşmanın her yeni birleşimi ise "yeni bir süreç" başlangıcı olarak değerlendirilmektedir (Arendt, 2018a, 270). Çoğu eylem birey haricinde en az bir başkasını daha etkilemektedir. Bu yüzden eylem kavramının doğrudan etkileşimli olduğu söylenebilir. Bu konuda Arendt şu tespiti yapmaktadır:

"Yapmak ile (yapılanlara) maruz kalmak madalyonun iki yüzü gibidir ve bir eylemin başlattığı hikâye, bu eylemin neden olduğu edimlerden ve maruz bıraktıklarından oluşur. Bu nedenlerin bir sınırı yoktur, çünkü eylem, çıktığı belli bir yer olmasa bile, her reaksiyonun zincirleme bir tepkime yarattığı ve her sürecin yeni süreçlere sebep olduğu bir ortamda geçer." (Arendt, 2018a, 279)

İyi yahut kötü nitelikte olan bir eylem başka birçok eyleme gebedir. İyi bir eylem tercih edilip gerçekleştirildiğinde birçok iyi eylemin tetikleyicisi olabilirken tam aksine kötü bir eylem tercih edilip gerçekleştirildiğinde ise söz konusu eylem kendinden sonraki birçok kötü eyleme öncülük edebilmektedir. Dolayısıyla seçilen eylemin niteliği bu eylemden sonra yaşanabilecekler için büyük önem arz etmektedir. Birey tercihleri ile iyi bir geleneğe önder olabilecekken diğer yönde bir tercihle birçok kötülüğün baş aktörü de olabilmektedir. Söz konusu eylemin büyük çaplı

yahut küçük ölçüde olması da etkileri açısından bir önem taşımamaktadır. Arendt'e göre "... en sınırlı koşullardaki en küçük eylem bile sınırsızlığın tohumunu taşır..." (Arendt, 2018a, 279). Dolayısıyla elverişsiz koşullarda gerçekleştirilen ve küçük olarak nitelendirilebilecek bir eylem dahi etkileri yönüyle çok daha büyük bir hale gelebilmektedir. Bu minvalde küçük bir iyilik hakikatte küçük görülmemeliyken bir kötülüğün de küçük olarak nitelendirilmesi söz konusu olmamalıdır.

Eylemin her iki yöndeki "sınırsız" gücü bu kavramın yerine başka bir kavram getirilmesi yoluyla sınırlandırılması düşüncesini akla getirmiştir. "Sınırsız" güce sahip eylem sınırlandırılarak söz konusu kavramın olası olumsuz etkilerinden korunulmaya çalışılmıştır. Arendt'e göre eylemin sebep olduğu kötülükler "insani çoğulluk" durumundan doğmaktadır (Arendt, 2018a, 320). Dolayısıyla eylemin sebep olduğu kötülükler sınırlandırılmaya çalışılırken "insani çoğulluk" durumu da eş zamanlı olarak sınırlandırılmaya çalışılmış ve bu da demokratik öğelerin sınırlandırılması ile sonuçlanmıştır. Ayrıca bu sınırlandırmanın eylemin özellikleri doğrultusunda düşünüldüğünde bir sürece yayıldığı söylenebilir. Çünkü "süreç olma" bizatihi eylemin özelliklerinden biridir. Bu kavrama getirilecek sınırlandırmaların da söz konusu kavramı kapsayıcı olarak bir süreç halinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Diğer bazı kavramlarda da olduğu üzere bu kavramı sınırlandırmanın da olumsuz etkileri bulunmaktadır. Söz konusu sınırlandırma çabalarının genel manasıyla demokrasi karşıtı olduğundan söz edilmiştir. Dolayısıyla eylemin sınırlandırılması önleminden ziyade kötülüğü engellemek amacıyla kötülükle bizatihi savaşılması gerekmektedir. Çünkü eylem sınırlandırıldığında bu uygulama anti-demokratik sonuçlar da doğurabilmektedir. Eylem sınırlandırmadan ziyade kötülüğü engellemeye çalışmak ve kötülüğün görüldüğü yerde ona gücü nispetinde karşı durmak istisnasız her bireyin üzerine düşen bir görevdir.

Bir eylemin süreç vasfından daha önce söz edilmişti. Arendt eylemin bu süreç vasfını şu cümlelerle açıklamaktadır: "Bir eylemin sonucu ve amacı hakkında belli bir kesinlikle önceden konuşamamızın nedeni, basitçe eylemin bir sonunun/amacının olmayışındandır. Tek bir edimin süreci, bizzat insanlık sona erinceye kadar zaman içinde sürüp gider." (Arendt, 2018a, 337). Dolayısıyla bir eylemin sonucu ve amacı söz konusu eylemin gerçekleşme sürecinde şekillenmektedir. Herhangi bir eylemin sonucu ve amacı da

aslında eylemin bu gerçekleşme sürecinde yani Arendt'in ifadesiyle "bizzat insanlık sona erinceye kadar" belirlenmektedir. İyi eylem yoluyla bir çığır açıldığında bu iyi eylemin yansımaları yoluyla birçok iyilik gerçekleşebilmekte; aksi yönde kötü bir eylem yoluyla bir çığır açıldığında ise bu kötü eylemden güç alan diğer kötülükler ardı ardına gelebilmektedir. Ardı ardına gelen bu kötülüklerin öngörülemezliğinin yanı sıra "geriye döndürülemezlik" hali de bulunmaktadır. Bu geriye döndürülemezlik halinin tek karşılığı ise "bağışlama" olarak belirtilmiştir (Arendt, 2018a, 342). Eylemlerin öngörülemezliği ve ardından gelen geriye döndürülemezlik özelliği söz konusu eylemlerin kötü olduğu varsayıldığında, etkilerinin silinemezliği ile bir çıkmaza girilmektedir. Eylemin failinin yahut faillerinin ve bu eylemden etkilenen herkesin sürüklendiği bu çıkmazdan kurtulabilmenin yolunu yazar "bağışlamanın kudreti" olarak belirtmektedir. Bağışlamanın yararlarını ise insanların "özgür failer" olarak kalabilmesi ve yeni başlangıçlar yapabilme gücünü kaybetmemeleri olarak sıralamaktadır (Arendt, 2018a, 347). Eylemlerin öngörülemezliğinin ve ardından geri döndürülemezliğinin söz konusu eylemlerin failini/faillerini ve bu eylemlere maruz kalanları büyük bir çıkmaza sürüklediğinden bahsedilmiştir. Yazar bu özelliklerin karşısına cezalandırma kavramının yerine öncelikle "bağışlamanın kudreti" kavramını yerleştirmektedir. Yazara göre insanlar bu sayede "özgür failer" olarak kalabilmekte ve her şeye yeniden başlama gücünü kendilerinde bulabilmektedir. Ayrıca yazar "bağışlama"nın hem eylemin failini/faillerini hem de eyleme maruz kalanları söz konusu eylemin neticelerinden bağımsız kılan bir kavram olarak düşünmektedir (Arendt, 2018a, 348). Dolayısıyla bir eylemi bağışlamak hem faili/failleri hem de söz konusu eyleme maruz kalan kişilerin üzerinden o eylemin yükünü kaldırmak manasına gelmektedir.

Cezalandırma bahsine gelindiğinde ise yazar bu kavramı bağışlamanın tam zıddı yöne yerleştirmek yerine söz konusu kavramın alternatiflerinden biri olduğu tespitini yapmaktadır. Dolayısıyla yazara göre bağışlamak ve cezalandırmak birbirine zıt ve tercih konusu kavramlar değil, alternatif kavramlardır. Ayrıca Arendt, her iki kavramın ortak özelliğini belirli bir eylem hakkında süregelen tartışmalara son vermeleri olarak vurgulamaktadır. Dolayısıyla bağışlamak ve cezalandırmak kavramlarının her ikisi de eylemi sonuçlandırmaya yarayan mekanizmalar olarak tanımlanabilir. Arendt bu konuda son olarak "bağışlanamaz suçlar" ayrımını

yapmaktadır. “Radikal kötülük” kapsamındaki suçların ne bağışlanabilir ne de cezalandırılabilir olduğu tespitini yapan Arendt bu tür suç ve kötülüklerin beşerî meseleler alanını aştığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla bağışlama ve cezalandırma kavramları beşerî alanda birçok suç ve kötülük için geçerli kavramlar olsalar da değerlendirme sahası olarak bu alanı aşan suç ve kötülükler de mevcuttur (Arendt, 2018a, 348).

*Vita activa*nın tarihsel süreçteki son durağından bir önceki durağı, Modern Çağ, söz konusu kavramda büyük değişim ve dönüşümlere sahne olmuştur. Arendt, modern çağı belirleyen üç büyük olaydan söz etmektedir: “Amerika’nın ve ardından bütün yeryüzünün keşfi”, “Reform” ve “teleskobun icadı ve yeryüzünün doğasını evrenin bakış açısından ele alan yeni bir bilimin ortaya çıkışı” (Arendt, 2018a, 357). Yazara göre bu üç olay modern çağın karakteristiğini belirleyen köşe taşları niteliğindeki gelişmelerdir.

Yazar modern dünyanın yapı taşlarından söz ettikten sonra modern insandan söz etmektedir. Modern insanın, genel kanının aksine, dünyaya değil kendisine doğru fırlatıldığı tespitini yapmaktadır. Dolayısıyla modern insanın önceliği hakikatte dünya değil kendisidir. Bu düşünce daha önce de bahsedilen *homo faber*in çıkar ekseninde edimde bulunması düşüncesi ile bağdaşmaktadır. *Homo faber* de dünyayı gözetmeksizin yalnızca kendi çıkarlarını gözeterek eylemde bulunmakta bu yüzden de eylemlerinin iyi veya kötü olmasına değil çıkarları ile uyuşup uyuşmamasına odaklanmaktadır. Modern insan ve aynı zamanda *homo faber* dünyayı değil kendisini merkeze alarak eylemde bulunmaktadır. Yazar modern insanın bu durumunu “dünyaya yabancılaşma” olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla modern insan dünyaya yabancılaşmış ve kendisine odaklanmış insan olarak tanımlanabilir (Arendt, 2018a, 364).

Modern insanın dünyaya yabancılaşması kapitalist ekonominin ortaya çıkışına hizmet etmiştir. Belirli grupların yerlerinden edilerek dünyaya yabancılaştırılmalarının sonucu olarak ilk servetlerinin birikmesinin sağlandığı tespitinde bulunan yazar, bu servetin emekle birleşmesi sonucu sermayeye dönüştürüldüğünü savunmaktadır (Arendt, 2018a, 365). Tüm bu aşamalar sonucunda

kapitalist ekonomi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kapitalist ekonominin ortaya çıkışının başlangıcında da modern insanın ayırt edici özelliklerinden olan dünyaya yabancılaşarak kendisine odaklanması yatmaktadır. Bu yabancılaşmadan aile kavramı da payını almıştır. Arendt'e göre aile mensubiyetinin yerini toplumsal sınıf mensubiyeti almıştır. Aile içi dayanışma da yerini toplumsal dayanışmaya bırakmıştır (Arendt, 2018a, 367). Dünyaya yabancılaşan modern insan en yakın çevresi olan aileye de yabancılaşmış haldedir. Modern insan için aile kavramının yerini toplum kavramı almış durumdadır. Modern dönemde tıpkı aile kavramının yerini toplum ve sınıf mensubiyeti kavramlarının alması gibi büyük planda da "ulusal sınırlar" yerini "yeryüzü" kavramına bırakmıştır (Arendt, 2018a, 368). Modern dönemde değişen ve dönüşen kavramlardan biri de "sınırlı topraklar"dır. Sınırlı topraklar anlayışı yerini daha bütünsel bir anlayış olan yeryüzü toprakları düşüncesine bırakmıştır. Yeryüzü toprakları düşüncesinin gelişimi teleskobun kullanımının başlaması ile yeni bir boyut kazanmıştır. Bu gelişmeyle birlikte yeryüzü bir bütün olarak görülmekle kalmayıp modern insanda tüm evreni gözlemleyip tanıyabilecek bir güç potansiyelinin olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Arendt bu gelişmeye yeryüzü ve gökyüzü arasında bulunan dikotominin kaldırılarak evren birliğinin gerçekleştirilmesi olarak bakmaktadır (Arendt, 2018a, 376). Her ne kadar evren birliğinin gerçekleştirilmiş olduğu düşünülse de modern insan için yeryüzü ve gökyüzünü tanımak onlara nüfuz edebilmekle eşdeğer değildir. Dolayısıyla söz konusu evren birliği düşüncesi bilimin gelişmesine büyük katkılarda bulunsa da modern insan evrenin sonsuzluğu karşısında sınırlı bir güce sahip olduğunun farkına varmıştır. Bu sınırlı gücün de etkisiyle kendine odaklanan modern insan Arşimet'in dünyayı yerinden oynatmak için aradığı noktayı da yine kendisi olarak belirlemiştir. Arendt'e göre modern insan var olan karmaşayı Kartezyen çözüm aracılığıyla kendisine ve kendisi özelinde zihnine taşımıştır (Arendt, 2018a, 404, 405). Evrenin sonsuzluğu karşısında bocalayan modern insan gücünün sınırlı olduğunu kavradığı aşamadan sonra her şeyin referans noktası olarak yine kendisini ve kendi zihnini ön plana çıkardığı aşamaya geçmiştir. Bu aşamalar sürecinde *vita activa* kavramı da kendi içerisinde bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. *Homo faber*in zaferi bir yenilgiye dönüşmüş ve *animal laborans* yeniden bir zafer kazanmıştır. Elbette bu tersine dönüşte sistemsal krizlerin etkisi büyüktür. *Homo faber* aracılığıyla kurulan kapitalizm de keza sürekli krizler oluşturan ve sürdürülebilirliği tartışmaya açık olan

bir sistemdir. *Animal laborans*ın zaferi ise post-modern döneme yansıyan sonuçları itibariyle incelenmeye ve yorumlanmaya açık olan bir “zafer”dir.

2.3.2. Yöntemler

Kötülük kavramının siyaset arenasına yansımalarına dair tarihsel süreçten bir önceki başlık altında bahsedilmiştir. Bu başlık altında ise kötülük kavramının siyaset alanına yansıtılmasında kullanılan yöntemlerden söz edilmektedir. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında* eserinde bu yöntemlere değinmektedir. Siyasi düşünce geleneğini başlattıkları varsayılan Platon ve Aristoteles’ten başlayarak bu geleneğin sonu olarak nitelendirilen Marx’a kadar bu yöntemler değerlendirilmektedir (Arendt, 2017, 39). Yazar tarafından siyasi düşünce geleneğinin sonu olarak nitelendirilen Marx’ın düşünceleri Engels tarafından formüle edilmiştir. Bu düşünceler arasında öne çıkan önemli bir yargı ise şiddetin tarihi doğurduğu yönünde bir yargıdır (Arendt, 2017, 44). Bu yargıya göre şiddet ve şiddetle birlikte süregelen kötülük, tarih yazımında kullanılan önemli bir yöntemdir. Arendt’e göre bu yargının anlamı şiddetin kurucu unsur oluşu ile açıklanır. Yazara göre tüm “siyasal eylem alanları”na nitelik kazandıran özellik şiddetin kullanılmasıdır (Arendt, 2017, 46). Dolayısıyla kötülüğün siyaset arenasına yansımada ilk yöntem olarak, Marx’ın ve Engels’in çalışmalarında bahsedildiği üzere, şiddetin “kurucu unsur” olduğu minvalinde tüm siyasal eylem alanlarında kullanılması gösterilebilir. Bu görüşe göre şiddet ve şiddetle birlikte süregelen kötülük insanlık tarihi kadar eski ve aslen tarihin kendisini kuran öğelerdir. Bu yüzden kötülük ve şiddet kavramları -birlikte- insanlık tarihinden ayrılmamış olan ve ayrılamayacak kavramlardır. Arendt, modern çağa gelindiğinde ise kurucu unsuru şiddet olan tarihin anlaşılabilir olmaktan çıktığından bahsetmektedir. Yazara göre modern çağın başlaması ile birlikte doğa kavramı ve tarih kavramı anlaşılır kavramlar olmaktan uzaklaşmıştır (Arendt, 2017, 133). İnsanın yalnızca kendisine odaklandığı, çoğu kavramın anlam kaybına uğradığı ve genel bir anlamsızlık halinin hüküm sürdüğü modern dünyada kötülük ve şiddet kullanılarak tarih oluşturma sürecinin de mana cihetinden değerlendirilmesi bu açıdan zor olmaktadır. Bu yöntemin de modern çağa uygun bir şekilde “anlam” kavramı yerine “çıkar” kavramı öncelenerek uygulanmakta olduğu söylenebilir. Daha önce de bahsedildiği üzere modern çağın odak noktasındaki kavram “çıkar”dır.

Modern dünya tarihinde yer alan kötülük ve şiddet içerikli eylemlerin de bu minvalde kişisel yahut ulusal çıkar kavramı öncelenerek gerçekleştirildiği söylenebilir.

Arendt modern çağın gelenekten kopuşundan ve söz konusu bu çağın metafiziği atıp onun yerine yerleştirmeyi amaçladığı tarih kavramından söz ettiği *Geçmişle Gelecek Arasında*'nın ilk bölümünden sonra otorite ve özgürlük kavramlarına değindiği ikinci bölüme geçiş yapmaktadır (Arendt, 2017, 37). Söz konusu ikinci bölümde otorite ve özgürlük kavramları tartışılmaktadır. Otorite ve özgürlük kavramlarının açıklanmasına modern çağda bu kavramlardan söz edilemeyeceği tespiti ile başlanmaktadır (Arendt, 2017, 135). Yazara göre modern çağda modern insanın hayatından silinen kavramlara otorite ve ardından özgürlük kavramı da eklenmektedir. Yazar modern çağda tüm geleneksel otoritelerin yaşadığı bir çöküşten söz etmektedir (Arendt, 2017, 136). Bazı kavramları bireyin hayatından alıp yerine yenilerini koyması ile ünlü modern çağın otorite kavramını modern bireyin hayatından alması esasında yeni bir kavramın söz konusu bireyin hayatına girmesi için bir ön hazırlık aşamasıdır. Otoritenin yerine geçmesi için hazırlığı yapılan bu yeni kavram “totalitarizm” olarak belirlenmiştir (Arendt, 2017, 136). Genel manasıyla halk dilinde neredeyse özdeş görülen otoriter düzen ve totaliter düzen modern çağda esasında yer değiştiren iki kavramdır. Otoriteyi toplumsal yaşamdan söküp alan modern çağ totalitarizmi otoriteden kalan boşluğa yerleştirmiştir. Dolayısıyla, totalitarizmin siyasi arenaya girişinin genel bir otorite boşluğundan kaynaklandığı söylenebilmektedir.

Arendt, halk dilinde neredeyse özdeş görülen otoriter, tiranik ve totaliter yönetimler arasında bir ayrıma gitmektedir. Yazar otoriter yönetimi her koşulda hiyerarşik bir yönetim biçimi olarak tanımladıktan sonra tüm yönetim biçimleri arasında ise “en az eşitlikçi” konuma yerleştirmektedir. Yazara göre otoriter yönetim, tüm yönetimler arasında en az eşitlikçi olanıdır. Tiranik yönetimlere gelindiğinde ise Arendt genel kanının söz konusu yönetim biçiminin eşitlikçi yönetim biçimleri arasında dâhil edilmesi gerektiğinden söz etmektedir. Otoriter yönetimin aksine siyaset teorileri üzerindeki genel kanıya göre tiranik yönetimler eşitlikçi yönetim biçimleri arasına dâhil edilmektedir. Totaliter yönetim ise yazara göre hem otoriter hem de tiranik

yönetim biçimlerine zıtlık oluşturmaktadır. Otoriter yönetim biçimlerini en eşitliksiz, tiranik yönetim biçimlerini ise eşitlikçi yönetim biçimleri içerisinde dâhil eden yazar totaliter yönetim biçimlerinin bu iki kategoriye de zıt olduğu tespitini yapmaktadır (Arendt, 2017, 144, 145).

Otorite kavramının yerine gelen totalitarizmin kötülüğe giden yolda etkili olduğu tespitini yapan Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*'da otorite kavramını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Otorite kavramının serüvenini Yunan düşüncesinde Platon ve Aristoteles ile incelemeye başlayan Arendt modern çağ sekülerizasyonunun söz konusu kavramı etkileme sürecine kadar bu serüveni aktarmaktadır. Platon'un siyaset felsefesinin özünü filozofun *polise* başkaldırısı olarak nitelendirir ve söz konusu felsefenin asıl sorununu ise şiddetin ortadan kaldırılması ve yönetenin yönetileni yönetmeye zorlaması adına farklı yönetim araçların bulunması olarak tanımlar (Arendt, 2017, 156, 157). Antik Yunan geleneği kapsamında Platon'un siyaset felsefesinin özü otoriteye başkaldırı ve otoritenin kullandığı yöntemin değiştirilmesi isteğidir. Yazara göre Platon felsefesinin sorunsal filozof ve polis çatışması ekseninde şiddet kullanımını engelleme ve yönetimde şiddet yerine başka bir araç ikame etme isteğidir. Buna karşılık olarak Arendt, insanın inşa ettiği dünyada her halükarda doğaya yönelik belli bir şiddetin bulunduğu düşüncesini savunmaktadır (Arendt, 2017, 161). Dolayısıyla, insanın bulunduğu yerde şiddet de bulunmaktadır. Platon'un mağara alegorisine de değinen Arendt, filozofun bu yolculukta keşfettiği "hakikat"ın söz konusu sorunun çözümünde kullanılabileceği tespitinde bulunmaktadır (Arendt, 2017, 162). Mağara alegorisi dahilinde filozofun keşfettiği hakikat yoluyla filozof ve polis ekseninde tespit edilen sorun çözülebilecektir. Yönetim alanında filozofun keşfettiği bir hakikatin kullanılması ile sorunların çözüleceği öngörüldüğü gibi yönetimin de bir filozofa devredilmesi gerektiği savunulmaktadır. Arendt'e göre mağara alegorisinin neticesinde bu hikâyenin esasında "filozofun hayat hikâyesi" olduğu anlaşılmaktadır (Arendt, 2017, 165). Sonucunda bir hakikate ulaşılan bu yolculuk esasında bir filozofun yolculuğudur. Bu hayat hikâyesinin anlatılma amacı ise -Arendt'e göre- filozofun yönetici olduğu bir kentin en iyi yönetim şekline sahip olduğunun vurgulanmasıdır (Arendt, 2017, 165). Dolayısıyla Antik Çağ'da yönetim alanında tespit edilen sorunların -Platon tarafından- filozofun yönetimde olması ile çözülebileceği öngörülmüştür. Arendt'e

göre, Aristoteles düşüncesinde böyle kesin bir çözüm yöntemi yoktur (Arendt, 2017, 168). Dolayısıyla Antik Çağ düşünürlerinden Platon'a göre en iyi yönetim bir filozofun yönetici olduğu düzende sağlansa da çağdaşı bir diğer düşünür Aristoteles'e göre böylesi kesin bir çözüm mümkün görünmemektedir. Böylece Antik Yunan felsefesinde otorite kavramının üzerinde uzlaşılan mutlak bir yöntemin olmadığı görülmektedir. Arendt'e göre, Antik Yunan'da otorite kavramı üzerine gösterilen çabalar otorite bilinci yokluğu sebebiyle başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Arendt, 2017, 172). Yazar otorite yöntemleri konusunda Yunan ve Roma düşüncesini kıyaslar. Bu konuda Yunanların köklerinin değilse de Romalıların köklerinin toprağa bağlı olduğunu vurgular (Arendt, 2017, 174). Bu farklılık her iki düşüncedeki otorite kuruluşuna da yansımaktadır. Roma otoritesinin ayırıcı özelliği ise otorite sahiplerinin iktidarda olmaması olarak vurgulanmıştır (Arendt, 2017, 176). Roma otoritesi geçmişine bağlı bir otoritedir. Eskilerden örnekler, ataların eylemleri ve bu eylemler sonucu ortaya çıkan teamüller Roma otoritesinin odak noktasını oluşturmaktadır (Arendt, 2017, 178). Roma düşüncesinde otorite kavramı gücünü geçmişten almaktadır. Geçmişin ve geleneğin muhafazası aracılığıyla güç birikimi iktidardan uzak bir şekilde sürdürülmektedir. Hristiyan çağı olarak adlandırılan döneme gelindiğinde ise Arendt “din”, “gelenek” ve “otorite” kavramlarının Roma'dan Katolik Kilisesi'ne devredildiği kanısındadır (Arendt, 2017, 182). Her ne kadar iki ayrı kategoride değerlendirilen düşünceler olsalar da Roma düşüncesinden Hristiyan düşüncesine devredilen kavramlar bulunmaktadır. Hatta Arendt Katolik kilisesi düşüncesinin Roma düşüncesi ve Yunan düşüncesinin bir sentezi olduğu kanısındadır. Bu konuda Roma düşüncesinden alınan “siyasal otorite” kavramının ve Yunan düşüncesinden alınan “aşkın ölçüler ve kurallar” anlayışlarının söz konusu sentezin ana öğelerini oluşturduğu vurgulanmıştır (Arendt, 2017, 183). Roma ve Yunan düşüncesi Katolik kilisesi düşüncesinde sentezlenmiştir. Bu sentezin siyasal açıdan en önemli sonucu olarak Kilise'nin ölümden sonraki yaşam düşüncesini Platon'un eserleri çerçevesinde yorumlayıp yeryüzünde karşılıksız kalan iyilik ve kötülüklerin öte dünyadaki karşılıklarına dair bir sistem öngörüsünü dogmatik bir kesinlik seviyesine yükseltmesi görülmüştür (Arendt, 2017, 184). Bu siyasal sonuç kaynağını Platon'un eserlerinden almaktadır. Arendt, bu konuda Platon'un *Devlet*'inden yararlanmaktadır. Söz konusu eserde konu tamamen siyaset üzerindeyken eserin kentlerin kurulmasından bahsedilen kısmında kullanılan

“teoloji” kelimesinin dikkat çekici olduğundan bahseder (Arendt, 2017, 188). Arendt, eserin konusunun siyaset üzerinde ilerlerken teoloji kavramının eserde kullanımını dikkat çekici bulmuş ve bu noktayı analizleri arasına taşımıştır. Yazara göre söz konusu “teoloji” kavramının çağrıştırdığı “teolojik tanrı” Yunan mitolojisindeki tanrılara benzememektedir. Söz konusu “tanrı” şehirlerin kurulumunda toplum için kurallar belirlenirken uyulacak mutlak ölçüttür (Arendt, 2017, 189). Dolayısıyla Platon’un teolojik anlayışı siyaset bilimi geleneği içerisinde yönetimin bir unsuru olarak bulunmaktadır.

Modern çağa gelindiğinde ise yeryüzünde karşılıksız kalan iyilikler ve kötülükler sorununun sekülerizasyon kavramı ile kamusal hayattan tamamen dışarı itildiği gözlemlenmektedir (Arendt, 2017, 191). Dolayısıyla bu modern çağda ahiret inancının da kaybı manasına gelmektedir. Arendt’e göre bu kayıp siyasal olarak modern çağ ile önceki yüzyıllar arasındaki en önemli ayrımı oluşturmaktadır (Arendt, 2017, 194). Dolayısıyla önceki yüzyıllar ile modern çağ arasındaki en önemli siyasal fark yine Platoncu anlayışla belirlenmiş olarak “teolojik” bir fark gibi gözükmektedir. Yazara göre ahiret inancının kaybı diğer yüzyıllar ile modern yüzyıl arasındaki en önemli siyasal farktır. Ahiret inancının kaybı ana başlığı altında “cehennem korkusu”nun bireylerin çoğunluğunun eylemlerinde belirleyici bir unsur olmaktan çıkarıldığı vurgulanmaktadır (Arendt, 2017, 194). Ahiret inancının kaybı bireylerin eylemlerinde cehennem korkusu unsurunun belirleyici olmaktan çıkması ile kendini göstermektedir. Böylece yapılacak kötülükler ne kadar acımasızca olursa olsun çoğu birey bu eylemlerinin sonucunda bir hesap verilebilirlik niteliğinin bulunmadığını varsayarak söz konusu eylemleri bu doğrultuda gerçekleştirmektedir. Bu nitelik kaybının en önemli etkisi ise modern çağ kötülüklerinin “sınırlandırılmazlığı” ile kendini göstermektedir. Hesabı verilmeyecek bir eylemin sınırları da buna bağlı olarak muğlak hale gelmektedir. Bu konuda Arendt, Machiavelli ve Robespierre’den örnekler sunmaktadır. Arendt’e göre Machiavelli hem Yunan kültüründe bulunan “ideasına uygun olmak anlamında iyilik” kavramına hem de Hristiyanlığın “mutlak iyilik” kavramına karşı çıkmaktadır. Bu kavramların yalnızca insanın özel yaşamında bir yeri olduğuna inanmakta kamusal alanda ise en az iyilik kadar kötüye de yer verildiğini savunmaktadır (Arendt, 2017, 196). Machiavelli’nin hem Yunan hem de Hristiyan “iyilik” anlayışlarına karşı çıktığı

vurgulanmaktadır. Kamusal alanda en az iyilik kadar kötülük kavramının da yer aldığı görüşüne yer verilmiştir. Machiavelli ve Robespierre'in birlikte anılmasının sebebi olan ortak görüşleri ise “kurucu eylem”e yaptıkları vurgudur (Arendt, 2017, 199). Daha önce de belirtildiği üzere Roma düşüncesi de “kuruluş” düşüncesine yapılan vurgu ile bilinmektedir. Machiavelli ve Robespierre de tıpkı Roma düşüncesinde olduğu gibi kuruluş düşüncesine ortak bir biçimde vurgu yapmışlardır. Söz konusu yazarların kuruluş düşüncesi ile Roma anlayışındaki kuruluş düşüncesi arasındaki yöntemsel fark ise bu düşünürlerin şiddeti meşru kabul etmeleridir (Arendt, 2017, 199). Roma anlayışındaki kuruluş düşüncesinde böyle bir ön kabul bulunmamaktadır. Fakat Machiavelli ve Robespierre'in ortak anlayışlarında kuruluş düşüncesi için uygulanacak şiddet meşru görülmektedir. Bu anlayış üzerinden okunacak modern çağ kuruluş tasavvurunun da şiddetin meşru görüldüğü bir anlayışa dayanacağı düşünülmektedir.

Söz konusu eserin aynı bölümünde otorite kavramının ardından özgürlük kavramı tartışmaya açılmaktadır. Antik Çağ'da özgürlük kavramı ile başlayan söz konusu tartışma özgürlük kavramının yirminci yüzyıldaki yansımaları ile sona ermektedir. Arendt'e göre antik anlayış dâhilinde insanın zorunluluktan ancak diğerleri üzerinde güç kullanarak kurtulabileceği savunulmaktadır (Arendt, 2017, 209). Antik anlayıştaki bir diğer özgürlük kriteri ise yeryüzünde bir yere sahip olmaktır (Arendt, 2017, 209). Dolayısıyla, Antik anlayış kapsamında bireyin özgür olabilmesi için sunulan iki temel kriter bireyin diğerleri üzerinde güç kullanabilmesi ve yeryüzünde bir yer sahibi olabilmesi kriterleridir. Antik anlayışın yanı sıra, 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerinin özgürlük anlayışı ise Arendt'e göre “güvenlik” kavramı ile yakından ilişkilidir (Arendt, 2017, 211). Bu yüzyıllardaki bazı düşünürler tarafından “siyasal özgürlük” kavramı “güvenlik” kavramının şartlarının sağlanabilmesi ile ortaya çıkan bir durum olarak görülmektedir. Bu bağlamda toplum güvenliği sağlanmadan siyasal özgürlük arayışına gidilmesi mümkün gözükmemektedir. 19. ve 20. yüzyıllara gelindiğinde ise “siyasal yaşam” ve “özgürlük” kavramları arasında bir ayrım baş göstermiştir (Arendt, 2017, 211). Her ne kadar güvenlik önkoşulu özgürlük bahsindeki varlığını sürdürse de modern çağın getirdiği ayrımların arasına bir yenisi daha eklenerek yönetim ve özgürlük kavramları arasına bir sınır koyulmuştur. Dolayısıyla modern çağ için geçerli olmak üzere salt güvenlik artık özgür olmak için

yeterli bir koşul değildir. Söz konusu çağdan itibaren özgürlük kavramı çok boyutlu bir sistem gerektirir hale gelmiştir.

2.3.3. Etkiler

Bir önceki başlık altında kötülük kavramının siyasi arenadaki temel yansımalarında kullanılan yöntemlerden bahsedilmiştir. Bu başlık altında ise söz konusu yöntemlerin etkileri üzerinde durulmaktadır.

Kötülük kavramının siyaset arenasındaki temel yansımalarının etkilerinden bahsederken Arendt farklı bölgelerde ayrı biçimlerde yaşanan ve her ülkede yine kendisini farklı bir şekilde gösteren genel bir kriz halini tanımlamaktadır. Bu sorunlara dair Arendt'in tespiti ise bir ülkede yaşanmakta olan herhangi bir sorunun diğer bir ülkede aynı anda yahut daha sonra yaşanmaması için bir sebep bulunmadığıdır. Dolayısıyla modern çağın genel krizi kapsamında yaşanan sorunların yahut şahit olunan kötülüklerin dünyanın her yerinde yaşanabilme olasılığı bulunmaktadır. Bu bağlamda Arendt öncelikle eğitim ve kültür alanlarında yaşanan krizleri ele almaktadır. Daha sonra *Hakikat ve Siyaset* başlığı altında konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır (Arendt, 2017, 241, 242).

Hakikat ve Siyaset başlığı altında hakikat ile siyaset arasındaki çatışma; siyasi yalanlar ve şiddet unsuru; ikna, şiddet ve hakikat konularına değinilmiştir. Arendt'e göre hakikat ve siyaset arasındaki çatışma temelde filozof ile yurttaş arasındaki çatışmadan doğmaktadır. Daha önce de bahsedildiği üzere Antik Çağ'dan bu yana süregelen bu çatışma hakikat ve siyaset çatışmasının bir yansımasıdır. Arendt'e göre aynı çatışma "hakikat" ve "kanı", "diyalog" ile "retorik", "sağlam muhakeme" ve "güçlü hitabet" kavramları arasında da mevcuttur. Dolayısıyla hakikat, diyalog ve sağlam muhakeme kavramları bir filozofa ait kavramlar; kanı, retorik ve güçlü hitabet kavramları ise bir siyasetçiyi tasvir eden kavramlardır. Özetle siyasetçi siyaset yapmanın peşindeyken filozof ise her halükarda hakikatin peşindedir. İkisi arasındaki çatışma bu ayrımlardan doğmaktadır (Arendt, 2017, 315, 316).

Siyasi yalanlar ve şiddet unsuru konusunda ise olgu ve fikrin kitlesel manipölasyonuna değinilmiştir. Arendt, tüm siyasi yalanların muhtevalarında şiddete dair unsurlar barındırdığını savunur (Arendt, 2017, 341). Söz konusu yalanların genel itibariyle kitlesel manipölasyon amacıyla kullanıldığına değinilmektedir. Her türlü siyasi kötölüğün kaynaklarından en önemlileri arasında gördüğü totaliter eğilimlerle söz konusu siyasi yalanları karşılaştıran Arendt, totaliter hareketlerin yalanı yalnızca ilk adım olarak benimsediklerini, “örgütlü yalan”ın ise gözüne kestirdiği ve olmaması gerektiğini düşündüğü her türlü gerçekliği yok etmeye kararlı olduğunu vurgulamaktadır (Arendt, 2017, 341). Dolayısıyla Arendt tarafından her türlü siyasi kötölüğün kaynaklarından en önemlileri arasında görülen totalitarizm dahi yalanı sadece asıl hedefe ulaşmada bir basamak olarak kullanırken örgütlü yalanın hedefinde her türlü gerçeklik olabilmektedir. Bir gerçekliğin hedef olabilmesi için de hoş gitmeme kriteri yeterli görülmektedir. Buna karşılık Arendt ikna ve şiddet kullanımının belki hakikati yok edebileceğini fakat kati surette yerini alamayacağını vurgulamaktadır (Arendt, 2017, 349). Dolayısıyla, ikna ve şiddet yöntemleri kullanılarak bazı hakikatler yok edilebilmektedir. Fakat konu söz konusu hakikatlerin ikamesine geldiğinde ikna ve şiddet bunda yeterli olmamaktadır. Siyasetçinin kullandığı ikna ve şiddet yöntemleri filozofun her daim peşinde koştuğu hakikatin yerine geçememektedir.

Geçmişle Gelecek Arasında’da Arendt son olarak *Uzayın Fethi ve İnsanın İtibarı* başlığı altında insanlığın uzayı fethinin onun itibarı üzerindeki etkisini tartışmaktadır. Uzayın fethinin insanlığın itibarını artırdığı gerçeğinin şüphe edilemez olduğunu savunmaktadır (Arendt, 2017, 361). Bu gelişmenin sadece uzaya dair keşiflerde bulunan bilim adamlarını değil insanlığın tümünü ilgilendirdiği kanısında olan yazara göre söz konusu gelişme dolayısıyla tüm insanlığın itibarı artmıştır. Söz konusu gelişmenin bu katkısının yanı sıra aslında modern bilimin özelliği Max Planck’ın deyimiyle “insanbiçimli unsurlar”dan azade olmasıdır (Arendt, 2017, 361). Uzayın fethi de bir bakıma modern bilimde insanbiçimli unsurlardan arınma döneminin başladığının göstergesidir. Bu yeni dönem insan-merkezli ve dünya-merkezli olmaktan çok güneş-merkezli olarak nitelendirilmektedir (Arendt, 2017, 362). İnsanın modern çağda azalan değerinden daha önce bahsedilmişti. Söz konusu gelişmeler de insanın azalan değerinin yerine bir ikame olanağı doğurmuş, insan

merkezli dünyanın uzay -özellikle de- güneş merkezli tasavvuru kolaylaşmıştır. Böylece insanın ve insanın yaşadığı gezegenin umursanmazlığı bir kat daha artmıştır. Bu konuda Arendt fizikçilerin tereddütsüz bir şekilde atomu parçalamaları örneğini vermektedir. Doğurabileceği tüm olumsuz sonuçlara rağmen bir fizikçinin tereddütsüz bir şekilde atomu parçalama hedefine yönelmesi yeni-dünya tasavvurunda insanlığın sağ kalmasının yahut gezegenin devamlılığının önemsenmediğinin bir kanıtıdır (Arendt, 2017, 370). Uzayın fethi insanlığın itibarını her ne kadar artırmış olsa da uzay-merkezli dünya tasavvurunun insan-merkezli dünya gerçekliğinin yerine ikame edilmesi insanlığın önemini bir o kadar azaltmış bulunmaktadır. Dolayısıyla insanlığın itibarını arttıran fakat önemini hiçe sayan bu gelişme bir yandan da insanlığın sonunu getirebilecek potansiyele sahip görünmektedir.

3. ARENDT'İN KÖTÜLÜK KAVRAMSALLAŞTIRMASI

Arendt'in kötülük kavramsallaştırması kapsamında söz konusu kavram bireysel kimlik ve kötülük ilişkisi ile siyaset ve toplumsal kötülük ilişkisi olarak iki ayrı boyutta ele alınmıştır. Bireysel kimlik ve kötülük ilişkisi çerçevesinde Eichmann, Himmler ve Hitler üzerinden bir temellendirme oluşturulmakla birlikte toplumsal kötülük boyutu ise antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm ana başlıkları kullanılarak sunulmuştur. Kötülük kavramının ulaştığı en son aşama olarak tanımlanan 'radikal kötülük' aynı ismi taşıyan başlık altında açıklanmaya çalışılmıştır.

3.1. Arendt'te Bireysel Kimlik ve Kötülük İlişkisi

Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda "bireysel kimlik" ve "kötülük" ilişkisini Eichmann, Himmler ve Hitler'in kimlikleri üzerinden gözler önüne sermiştir. Eichmann, Nazi soykırımının uygulayıcılarından birisidir. Sistem içerisindeki görev dağılımı kapsamında lojistik yönetim biriminde görevlendirilen bir SS⁴ subayıdır. Arendt'in aşağıdaki satırları ise Eichmann'ın Kudüs Bölge Mahkemesinde yargılanırken yaptığı savunmanın bir özeti mahiyetindedir. Yazara göre Eichmann'ın bu duruşmalardaki genel tavrına bakılacak olursa ne fiziksel ne de psikolojik açıdan bir anormalitesi söz konusudur. "Eichmann'ın Yahudilerden hastalık derecesinde nefret ettiği, fanatik bir antisemit olduğu veya birilerinin onun beynini yıkadığı falan yoktu. Hiçbir zaman 'kişisel olarak' Yahudilerle bir alıp veremediği olmamıştı..." (Arendt, 2018f, 36). Arendt'in gözlemci olarak katılım sağladığı bu duruşmalarda Eichmann odağında ilk dikkat çeken -bu çalışmanın ilk bölümünde kötülüğün bireysel sebepleri arasında sayılan- "antisemitizm" kavramının Eichmann'ı suça iten sebepler arasında bulunmadığı tespitidir. Yazara göre Eichmann ne şahsi olarak Yahudilerle sorunu bulunan "koyu bir Antisemit"tir ne de başkaları tarafından bu konuda düşünceleri değişikliğe uğratarak Antisemit eğilimler göstermeye zorlanan bir bireydir. Dolayısıyla yazarın görüşüne istinaden Eichmann'ın bir Antisemit olmadığı rahatlıkla söylenebilmektedir. Fakat Erdem'e göre davanın ana vurgularından birisi sanığın -aksine- bir antisemitist olması üzerinedir (Erdem, 2010, 4). Erdem'e göre

⁴ Schutzstaffel: (Koruma Timi) Önceleri Hitler'in kişisel muhafızlığını yapmak üzere kurulan birliklerdir.

hâkimler Eichmann'ın kesinlikle bir Antisemit olduğunu düşünmekte fakat Arendt, Eichmann'ın ifadesine dayanarak bu çıkarımı reddetmektedir. Erdem'e göre davanın ana vurgularından birinin Eichmann'ın antisemitliği üzerine olması ile Arendt'in bu duruma hiçbir ihtimal vermemesinin oluşturduğu ikilem, hâkimlerin sıkça vurguda bulundukları üzere, Eichmann'ın savunmasında çelişkili ifadelerde bulunması sebebiyle ortaya çıkmış olabilir.

Yine ilk bölümde değinilen çalışmalarda Adorno tarafından insanı kötülüğe sürükleyen bireysel etkenlerden biri olarak tespit edilen ailevi sorunlar etkeni Eichmann ailesinde de görülmektedir. Yazara göre Eichmann ailevi problemlerinin yanı sıra iş hayatında da çeşitli problemlerle karşı karşıyadır (Arendt, 2018f, 44). Tüm bu sıkıntılardan sıyrılmak ümidiyle SS birliklerindeki açık pozisyonlara başvurmuştur (Arendt, 2018f, 45). Eichmann, SS birliklerindeki görevini ailevi sorunlarından ve iş hayatındaki problemlerinden kaçış noktası olarak görmüştür. Bu sıkıntılardan kaçarak SS birliklerindeki görevine başlayan Eichmann'ın söz konusu sıkıntıları SS birliklerindeki davranışlarının ve dolayısıyla bireysel kötülüklerinin kaynağı olarak görülebilir. Böylece –bu çalışmanın ilk bölümünde söz edilen- Adorno'nun tespitlerinden biri olan ailevi sorunların bireysel kötülüğe yol açabileceği ihtimalinin Eichmann'ın hayat öyküsünde gerçekleşmiş olduğu söylenebilmektedir.

Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Nazi rejiminin Yahudi meselesine karşılık bir çözümün uygulanması noktasında üç aşamalı bir sistem geliştirdiğinden söz etmektedir. Yazar tarafından “Birinci Çözüm: Sürmek”, “İkinci Çözüm: Toplamak” ve “Üçüncü Çözüm: Öldürmek” olarak tespit edilmiştir. Eichmann, bu sistem dâhilindeki görevinin -bu çalışmanın ilk bölümünde söz edilen Milgram deneyindeki uygulayıcının görevine oldukça benzer şekilde- bir nevi özetini sunmaktadır. Sadece kendisine verilen emirleri uyguladığını söyleyen Eichmann, kendi eliyle işlediği bir kötülüğün bulunmadığını savunmaktadır. Milgram deneyinde de uygulayıcı yalnızca kendisine verilen talimatları uyguladığını söyleyerek deney neticesinde ortaya çıkan kişisel sorumluluğu tamamen reddetmektedir. Bu yönden Milgram itaat deneyindeki uygulayıcı ve Eichmann'ın Nazi rejimindeki rolü büyük bir benzerlik taşımaktadır.

Nazi rejiminin Yahudi meselesinde izlediği üç aşamalı planın son basamağı olan “Nihai Çözüm” “radikal” kötülüğe giden yolun son aşaması olarak görülmektedir. Söz konusu aşama Eichmann penceresinden bakıldığında çok kullanışlı bir aşama olarak gözükmektedir. Eichmann, içindeki suçluluk duygusunu bastırma amacıyla bu üçüncü aşamaya karşı çıkan hiç kimsenin olmaması durumunu vurgulamaktadır (Erdem, 2010, 5). Nazi rejiminde, Eichmann’ın ifadesiyle, hiç kimsenin bu “Öldürme” aşamasına karşı çıkmamış olması Eichmann’ın suçlu sayılmaması için kendince yeterli bir sebep olarak mahkemeye sunulmuştur. Bu durum ise -yine bu çalışmanın ilk bölümünde söz edilen- Zimbardo’nun Stanford Hapishane Deneyi’ni akla getirmektedir. Stanford Hapishane Deneyi’nde mahkûm rolündeki öğrencilere gardiyan rolündeki öğrenciler tarafından uygulanan baskı ve işkenceler diğerlerinin tüm bu olanları tolere etmesi hasebiyle uygulayıcılar tarafından normal karşılanmaktadır. Hiçbir tepki görmeyen söz konusu uygulayıcılar muhtemel bir sorgulamada bu detayı -tıpkı Eichmann gibi- bir vicdan rahatlatma unsuru olarak pekâlâ kullanabilecektir.

“Nihai Çözüm” aşamasında dikkat çekmekte olan bir diğer “bireysel kimlik” ve “kötülük” ilişkisi de yine bir diğer SS üyesi Himmler üzerinden tanımlanmıştır. Arendt’e göre Himmler, Nazi rejiminin vicdani sorunları çözme noktasındaki en kabiliyetli üyesidir. Yazara göre Himmler’in “Nihai Çözüm” kapsamındaki en etkili propaganda aracı, şimdi yapılacak savaşların ilerideki muhtemel savaşları önleyeceğine dair cümleleridir. Böylece Himmler bu süreçteki ölümlerin sorumluluğunu -kendi cihetinden- tamamen kaldırarak gelecek kuşakların yaşaması için bu sürecin yaşanma durumunu neredeyse bir zorunluluk olarak tanımlamaktadır. Yine bu aşamada SS üyeleri tek tek bireysel sorumluluklarından kurtulduklarını düşünerek ve söz konusu aşamalı uygulamaları gelecek nesiller için gerçekleştirdikleri sebebine tutunarak kişisel sorumluluk duygularını bertaraf etmişlerdir. Olası bir vicdan azabına karşı Arendt, muhtemel katillerin kendi iç konuşmalarının insanlara ne korkunç şeyler yaptıklarına dair değil görevlerini yerine getirmek noktasında ne korkunç şeylerle muhatap olduklarına dair konuşmalara dönüşeceğini vurgulamaktadır. Böylece en küçük bir vicdani duraksamaya yer verilmeden -tekrar- “görevimi yerine getiriyordum” mottosuna sığınarak kişisel sorumluluk tamamen görmezden gelinebilecektir (Arendt, 2018f, 113, 114).

“Bireysel kimlik” ve “kötülük” ilişkisinin Nazi rejimindeki en bariz örneği Hitler’dir. Nazi rejiminin Yahudi meselesini “çözmekte” kullandığı en kritik araçlardan biri olan gaz odalarının inşasında bu ilişki gözler önüne serilmektedir. 1939 yılındaki ilk inşa sürecini başlatan ‘Tedavisi olmayan hastaların huzur içinde ölmesi sağlanmalıdır.’ emri Hitler tarafından verilmişti (Arendt, 2018f, 116). Bariz bir katletme sürecini “Nihai Çözüm” olarak adlandırma ustalığına sahip Nazi rejimi mantığı, lideri Hitler’in emirlerinde de kendini göstermektedir. Yine bir dil ustalığı neticesinde insanların öldürülmelerine dair ilk emir Hitler tarafından söz konusu hastaların huzurunu temin etmek amacıyla verilmişçesine gösterilebilmektedir. Dolayısıyla verilen ilk emir Nazi rejimi mantığı çerçevesinde düşünülürse bir öldürme operasyonuna yönelik değil huzur temin etme görevine yönelik bir emirdir. Böylece Hitler’in bireysel kimliğinin de kötülükleri farklı farklı adlandırarak, deyim yerindeyse güzel adlandırmaya tabi tutarak gerçek amaç veya amaçlarına ulaşmayı tercih eden bir kimlik türü olduğu tespiti yapılabilmektedir.

Tüm bu bireysel kimlikler ve söz konusu kimliklerin kötülükle ilişkileri incelendiğinde buradan toplumsal alana ve aynı zamanda siyasi arenaya uzanan bir yol görülmektedir. Nazi rejiminin bu üç önemli isminin bireysel yaklaşımlarından yola çıkılarak söz konusu rejimin genel mantığını kavrayabilmek mümkündür. Tek tek bireyler aracılığıyla işlenen suçlar ve reddedilen bireysel sorumluluklar neticesinde siyaset arenasında ve toplumsal veçhede büyük sorunlar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bireysel kimlik olarak adlandırılan kişisel özellikler siyaset arenasına yansıtıldığında toplumsal boyutta ve geri dönülemez nitelikte sonuçları ortaya çıkarabilmektedir.

3.2. Arendt’te Siyaset ve Toplumsal Kötülük İlişkisi

Her ne kadar kötülük çerçevesinde bireysellik ve toplumsallık iki ayrı alan gibi yansıtılsa da aslında kötülük her iki bağlamda da kişinin kendisiyle yüzleşmesidir (Karataş, 2017, 115). Bu çalışma kapsamında da bireysel kimlik ve kötülük ilişkisi; siyaset ve toplumsal kötülük iki ayrı başlık altında sunulmuştur. Fakat bölüm içerikleri incelendiğinde her iki başlığın da birbiriyle oldukça bağlantılı olduğu

görülecektir. Daha önce de belirtildiği üzere bireysel kimliğe atfedilen davranışlar ve üstlenilmeyen bireysel sorumluluklar ileride katliamlar, savaşlar, soykırımlar vb. geniş kapsamlı toplumsal sorunlara neden olabilmektedir.

Arendt toplumsal açıdan bu meseleye baktığında modern dönemde de savaşların yaşanmakta oluşunun başlıca nedeni olarak siyasal arenada farklı bir “nihai hakem”in bulunamamış olmasını göstermektedir (Arendt, 2018e, 11). Yazar, toplumlararası sorunların çözülmesi noktasında sözleşmeler, antlaşmalar vb. başka “hakem”lerin olduğu gerçeğini göz ardı etmeksizin savaşlar yerine konulacak bir “nihai hakem”in eksikliğinden söz etmektedir. Dolayısıyla bu eksiklik modern dönemde ve sonrasında post-modern dönemde toplumsal boyutta ve siyasi arenada sorunlara yol açmaktadır.

Yazar, modern döneme şahit olan *Yeni Sol* örneğinden söz ederken bu kuşağın -bir modern dönem icadı olarak adlandırılan- “atom bombasının gölgesinde” yetişmiş ilk kuşak olduğu vurgusunu yapmaktadır. Miras olarak aldıkları geleneğin şiddet aracılığıyla siyasetin mevcut sınırlarının aşılması olduğu tespitinde bulunmaktadır (Arendt, 2018e, 21). Modern dönemde sona ermemekle birlikte sistematik hale gelen şiddet, söz konusu döneme şahit olanlar tarafından modern dönem sonrasında da - yansıtma psikolojisine dayanılarak- bir gelenek halinde sürdürülmektedir. Evrimci ve ilerlemeci görüşler tarafından 18. yy. sonlarında sivil toplum aracılığıyla biteceği tespitinde bulunulan şiddet unsuru 19. yy. ve sonrasında da siyasetin ana odaklarından biri olmaya devam etmiştir (Karataş, 2017, 130). Modern dönem öncesinden itibaren süregelen şiddet modern dönem ve sonrasında da siyasi arenayı işgal etmeye devam etmiştir. Arendt, söz konusu şiddetin mirasçılarından biri olarak belirttiği *Yeni Sol* hareketinin söz konusu mirasa tepkilerinin şiddetin her türlüüne karşı durmak ve bu kapsamda şiddetsiz siyasete destek vermek olduğunu vurgular (Arendt, 2018e, 22). Şiddet ve kaosu miras olarak yanı başında bulan *Yeni Sol* hareketi bulduğu mirasın özelliklerine tam olarak zıt bir siyasi anlayışı benimsemişlerdir. Öğrenci hareketleri ile devam eden bu akımın şiddete tam manasıyla karşı duran bir karakter sergiledikten sonra tekraren şiddeti yüceltmesi Arendt tarafından “tuhaf bir özgünlük” olarak tanımlanmıştır (Arendt, 2018e, 30). Şiddet mirasıyla ortaya çıkan ve bu mirası reddeden bir hareket olan *Yeni Sol* “nihai

hakem” olarak yine şiddetten başka bir alternatif oluşturmamaya şiddete yönelmiştir. Şiddet mirasının kullanımının yanı sıra alternatif olarak ortaya attıkları “Katılımcı Demokrasi” çözümünün nihai hakem olabileceği fikri ise yazara göre söylem noktasında takılıp kalmıştır (Arendt, 2018e, 33, 34). Sonuç itibarıyla, çıkış noktası olarak şiddet karşıtı bir duruş sergilemeyi tercih eden *Yeni Sol* hareketinin temsilcileri sürecin devamında modern öncesi dönemden kendilerine miras kalan şiddete başvurmak durumunda kalmışlardır. Şiddet karşısında sunmuş oldukları katılımcı demokrasi alternatif düşüncesi ise söylemden eyleme geçiş noktasında takılıp kalmış ve nihai hakem rolünü üstlenmede yetersiz kalmıştır.

Arendt’e göre şiddet konusunda sağ ve sol görüşler tarafından uzlaşılan evrensel bir tanım bulunmaktadır. Yazara göre bu tanım şu şekildedir: “Şiddet, iktidarın en çok göze batan dışavurumundan başka bir şey değildir.” (Arendt, 2018e, 45). Dolayısıyla Arendt şiddet ve şiddetten kaynaklanan kötülüğün ana kaynağının iktidar olabileceği görüşünü de savunmaktadır. Yazara göre bu tanım sağ ve sol tüm görüşlerin üzerinde uzlaştığı ortak bir tanımdır. Arendt, bu tür bir kaynaktan gelen kötülüğü engellemenin mümkün olmadığını da vurgulamaktadır. Yazara göre hükümetler tekelindeki silahlanma kapasitesinin fazlalığı nedeniyle bir karşı devrim ihtimalinin de yok denecek kadar az olduğunu belirtmektedir (Arendt, 2018e, 58). Özetle, şiddet yanlısı bir iktidarın karşısındaki devrim yine şiddet yanlısı nitelikte olacaktır. Dolayısıyla bir kötülük ve şiddet kaynağı yok edilmek istenirken dahi şiddete başvurulma zorunluluğu doğacaktır. Bu minvalde şiddete karşı yine şiddet içerikli devrimin gerekliliği sorgulanmalıdır. Yazar böyle bir ihtimalin düşük olduğunu önemle vurgulamaktadır. Her ne kadar düşük bir ihtimal dâhilinde bulunsa da şiddete karşı şiddet devrimi uygulandığı takdirde toplumsal kötülüğe antidemokratik bir biçimde katkıda bulunacağı açıktır. Bu konuda Arendt devletin yapısının bozulmaya uğramadığı ve emre itaatin geçerli olduğu süreçlerde olası bir çarpışmada devletin üstünlüğünün mutlak olacağını savunmaktadır (Arendt, 2018e, 59). Dolayısıyla iktidar yapısı bozulmaya uğramadığı sürece ve devletin emirlerine itaat edildiği sürece şiddete karşı şiddet devriminin gerçekleşme ihtimali bulunmamaktadır.

Siyasi arenada gerçekleşmesi muhtemel toplumsal kötülüklerin en derin etkiye sahip türü olarak teröre dayalı totaliter tahakküm gösterilmektedir. Yazara göre bu tür bir

tahakküm şiddet aracılığıyla kurulan diktatörlükler ve tiranlıklardan farklıdır. Bu farklılıklardan en belirgin olanı totaliter tahakkümün sadece düşman addettiği topluluk veya kişilere değil söz konusu rejimi destekleyen topluluk ve kişilere karşı da uygulanabilme potansiyelidir. Dolayısıyla totaliter tahakküm, diktatörlükler ve tiranlık rejimlerinden ötede farklı bir konumda bulunmaktadır. Diktatörlük ve tiranlıklarda yalnızca “düşman” ve “karşıt” gruplar üzerinde gerçekleştirilen rejimsel uygulamalar, totaliter tahakküm aşamasına gelindiğinde “dost” ve “destekçi” gruplar üzerinde de gerçekleştirilebilmektedir. Yazara göre bu farklılığın ana sebebi totalitarizmin düşman ve karşıt grupların iktidarından korkmasının yanı sıra dostlarının ve destekçilerinin iktidarından da korkmasıdır. Totalitarizm, dostlarının iktidarı da dâhil olmak üzere, her türlü iktidardan korkmaktadır. Bu korku sonucunda totalitarizmin söz konusu tüm potansiyel iktidar gruplarını yok etme isteği su yüzüne çıkmaktadır. Arendt, düşman ve karşıt gruplarla birlikte dost ve destekçi grupların da içinde bulunduğu bu çoklu yok ediş arzusunu terörizmin “doruğuna ulaşması” olarak tanımlamaktadır. Yazara göre dün cellatlık görevini icra eden mekanizma bugün kurban konumuna geldiğinde bu aşamaya geçilmektedir. Yazar bu aşamayı aynı anda iktidarın bütünüyle ortadan kalkması aşaması olarak tanımlar. Dolayısıyla teröre dayalı totaliter tahakküm doruğuna ulaştığı anda iktidarı yok edebilecek kapasiteye ulaşabilecektir. Bu noktada Arendt “iktidar” ve “şiddet”i birbirine zıt kavramlar olarak konumlandırmaktadır. Birinin hâkimiyetinin gerçekleştiği yerde diğerrinin bir yer tutamayacağını vurgular. Dolayısıyla iktidar şiddet araçlarını kendi elinde tutmakla bir anlamda şiddetin kendisini yok etmesine engel olmaktadır. Kontrolsüz şiddet, iktidarı yıkabilecek potansiyele sahiptir. Bu durumda dengeyi sağlayabilmek amacıyla -yerini kontrolsüz şiddete bırakmak istemeyen- iktidar şiddeti kontrollü bir biçimde elinde tutmaktadır (Arendt, 2018e, 67).

Arendt, şiddetin kaynaklarından biri olarak da “hiddet”i göstermektedir. “Hiddet”in ise “akıldışı” yahut “patolojik” olabileceğini vurgular (Arendt, 2018e, 75). Yazar rasyonel şiddetin kaynağı olarak hiddeti göstermektedir. Hiddet peşinden şiddeti getirmektedir. Normal koşullarda hiddet ardından şiddete yol açarak kötülüğe kapı aralayabilmektedir. Yazar normal şartlarda kötülöklere kapı aralamaya müsait bu duygulanımın insanlık dışı koşullarda ise mutlaka gösterilmesi gerektiğini vurgular. Örneğin, Nazi rejimi koşullarında hiddet ve hemen ardından gelen şiddet tepkilerini

göstermemek -aksine- bu bağlamda normal olmayan bir davranış çeşididir (Arendt, 2018e, 75). Hiddet ve ardından gelen şiddet normal koşullarda nasıl bir kötülüğe kapı aralayabilecekse anormal koşullarda da bu duygulanım ve tepkiyi göstermemek yine bir kötülüğün sebebi olabilecektir. Bu duruma örnek olarak Yahudi meselesinde bizzat Yahudilerin Nazilerle yaptığı işbirliği gösterilebilir. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda bu işbirliğini Yahudi meselesi hikâyesinin “en karanlık bölümü” olarak tanımlamaktadır. Berlin’de güvenlik ve yönetim organizasyonlarından sorumlu Yahudi polisler bulunmaktaydı ve söz konusu polis kuvvetleri sadece Yahudilerden oluşmaktaydı. Görevleri ise toplama noktasına gitmeyi reddeden Yahudileri yakalamaktı. Arendt’e göre eğer bu polis gücü görevini yerine getirmeyi reddetseydi o konumda ya bir kaos yaşanabilirdi ya da Almanların mevcut iş gücü tükenme noktasına gelebilirdi (Arendt, 2018f, 125). Daha önce bahsedildiği üzere, bu kritik önemdeki Nazi polis kuvvetleri tamamen Yahudilerden oluşmaktaydı. Eğer o noktada yapılanlara karşı söz konusu polis kuvvetleri tarafından bir hiddet ve peşinden şiddet içerikli bir oluşum gerçekleşmiş olsaydı, Nazi zulmünün kendi içerisinde bir kaosa sürüklenmesi yoluyla kötülüğe karşı bir zafer kazanılabilirdi. Bu örnekte de olduğu üzere anormal koşullarda bu koşullara karşı teorik bir hiddet duygulanımı ve uygulamada gerçekleşebilecek bir şiddet oluşumu gerekmektedir. Eğer böylesi anormal koşullarda ve haksız bir şiddet durumunda sessiz kalınırsa bu sessizlik, örnek olayda gerçekleştiği üzere söz konusu haksız şiddete destek vermek anlamına gelebilmektedir. İşte bu noktada totaliter yönetimin özü yazar tarafından bireyleri “yetkili”lere çevirmek ve söz konusu kişileri insanlıktan çıkarmak olarak belirtilmiştir (Arendt, 2018f, 294). Totaliter yönetim bireysel tüm özellikleri yok sayarak kişileri yönetimin emrindeki yetkililere dönüştürmektedir. Bireyselliklerini yitirip basit birer “yetkili”ye dönüştürülen bu kişiler yönetime sorgusuz itaat ederek kendilerince yahut toplumsal açıdan kötü olarak addedilen edimleri duraksamadan gerçekleştirebileceklerdir. Çünkü onlar artık birer birey değil totaliter tahakkümün insanlığını çoktan yitirmiş “yetkili”leridir.

Şiddetin kaynağı olarak gösterilen hiddetin hatta her iki kavramın da anormal koşullarda, doğru yönlendirildiğinde, kötülüğe karşı bir kalkan olarak kullanılabileceğinden söz edilmişti. Aksine doğru yönlendirilmediğinde ise yazar bu iki kavramın irrasyonelleşebileceği tehlikesine dikkat çekmektedir. Arendt’e göre, bu

iki kavram “asıl nedenleri”ne değil de farklı nesnelere yönlendirilirse irrasyonelleşirler (Arendt, 2018e, 76). Hiddet ve şiddet anormal koşullarda, doğru şekilde ve doğru hedefe yönlendirildiğinde, kötülüğe karşı durmada rasyonel birer araç olarak kullanılabilirler. Aksine bu iki kavram toplum nezdinde doğru yönlendirilmediği takdirde irrasyonelleşme tehlikesini haizdirler. Dolayısıyla, bu kavramların yönetiminde çevresel ve durumsal koşullar dikkatle değerlendirilmeli ve böylesi bir durumda olası tepki asıl nedenler üzerine yöneltilmelidir. Aksi takdirde, bu tepkinin irrasyonel hale gelmesi kaçınılmazdır. Yazar, bu irrasyonellik potansiyeline “tüm beyazlar suçludur” sloganı üzerinden dikkat çekmektedir. Böylesi bir slogan siyah nüfus tarafından dillendirildiğinde hem “tersine ırkçılık” sebebi olacak hem de hakiki şikâyetler ve rasyonel tepkiler için irrasyonel bir aktarım kanalı oluşturacaktır (Arendt, 2018e, 77). Dolayısıyla, haksız bir uygulamaya haklı bir tepki gösterirken haksız konuma düşebilmek de mümkündür. Bunun önüne geçilebilmesi için doğru kanallardan ölçülü tepkiler verilmesi gerekmektedir. Bu noktada önüne geçilemez bir irrasyonel şiddet sonucu olası senaryoyu Arendt şiddetin tehlikesi olarak adlandırmaktadır. Bu senaryoda araçların amaçların önüne geçebileceğini belirten yazar amaçlara belirlenen sürede ulaşamazsa sonucun yalnızca bozgunun ibaret olmayacağını, netice itibarıyla siyaset arenasına şiddetin girişinin gerçekleşeceğini öngörmektedir (Arendt, 2018e, 95). Daha önce belirtildiği üzere doğru kanallardan ölçülü tepkiler verilmediği durumlarda söz konusu girişimden iyi bir sonuç almayı beklemek abesle iştir. Böyle durumlarda sonuç ya bir bozgun ya da bozgunla sınırlı kalmayarak amaçlanan sonucun, şiddetin siyaset arenasından çıkarılmasının tam aksine, şiddetin siyaset arenasına girişinin gerçekleşmesi olacaktır. Ayrıca, yazara göre bu eylem geri alınamaz nitelikte bir eylemdir ve olumsuz bir sonuç alındığı takdirde geri -statükoya- dönüş imkânsızdır (Arendt, 2018e, 95). Dolayısıyla, haklı bir konumda bulunulsa dahi şiddet uygulamadan önce iki kez düşünülmesi gerekmektedir. Arendt, bu noktada her eylemin etkisinin dünya üzerinde bir değişimi tetiklediğinden söz etmektedir. Şiddetin en olası etkisinin ise “daha şiddetli bir dünya” yönünde olacağını vurgulamaktadır (Arendt, 2018e, 95). Dolayısıyla, şiddetin, özellikle toplumsal boyutta uygulanan şiddetin, her ne koşulda uygulanırsa uygulansın dünyayı kendisiyle dolu hale getirmesi kaçınılmazdır. Bu bağlamda Arendt tekrar iktidara dönüş yaparak söz konusu mekanizmadaki her gerileyişin şiddet için bir davetiye olduğunu belirtmektedir (Arendt, 2018e, 102).

Daha önce de belirtildiği üzere yazar iktidar ve şiddet kavramlarının birbirine zıt ve ikame edilebilir olduklarını vurgulamıştır. Dolayısıyla iktidar mekanizmasındaki her boşluk şiddet tarafından doldurulmaya adaydır. İktidarın tıkanıdığı her noktada şiddet kullanımı için deyim yerindeyse ihaleye çıkılmaktadır. Bu noktada en büyük sorumluluk iktidarın payına düşmektedir. İktidar, potansiyel şiddet alanlarını belirleyerek söz konusu alanlarda kendisini güçlendirmeli ve bu çerçevede dâhilinde şiddet içerikli oluşumlara taviz vermemelidir.

Arendt toplumsal bağlamda siyaset arenasında gözlemlenen her türlü kötülüğe kaynaklık eden etkenleri, totalitarizmi en temel kaynak olarak ele alıp, sıraladıktan sonra üç farklı eserinde söz konusu etkenleri üç temel kategoriye ayırarak incelemektedir. Bu üç kategori, sırasıyla, *Antisemitizm*, *Emperyalizm* ve *Totalitarizm*'dir.

3.2.1. Antisemitizm

Daha önce de bahsedildiği üzere Hannah Arendt toplumsal bağlamda siyaset arenasındaki çoğu kötülüğün kaynağı olarak totalitarizmi hedef göstermiştir. Totalitarizmin kaynakları üzerine yaptığı çalışmalar ise antisemitizm, emperyalizm ve yine totalitarizm başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Bu başlık altında totalitarizmin kaynaklarından biri olarak gösterilen antisemitizm kavramından söz edilmektedir.

Antisemitizm tanımlarından ilki söz konusu kavramı “taşkın milliyetçilik” ve “yabancı korkusu (xenofobi)” ile özdeşleştirmektedir (Arendt, 2018b, 20). Arendt'e göre bu iki kavram ile özdeşleştirmek antisemitizmi tam manasıyla açıklamaya yetmemektedir. Antisemitizm ve totalitarizm ilişkisi kapsamında totaliter bir rejimin kurulmasının ilk adımının bu rejimin topluluğun çoğunluğunun taraftarlığını kazanması ile atılacağı tespitini yapmaktadır (Arendt, 2018b, 26). Nazi örneği üzerinden gidildiğinde bu destek Nazi ideolojisine verilen çoğunluk desteğini akla getirmektedir. Çeşitli hipotezlerle açıklanması mümkün olan bu destek dönemin Almanyasını Nazi totaliter tahakkümüne götüren ilk adımdır. Söz konusu hipotezler iki ana başlık altında “Günah Keçisi” ve “Ebedi Antisemitizm” olarak belirtilmiştir.

Arendt'e göre *Günah Keçisi Hipotezi* “iç tutarsız” bir hipotez olmakla birlikte, Yahudilerin güçsüzlüğünden yola çıkılarak onların siyaset arenasındaki rolünü “günah keçisi” olmaya uygun konumlarına bağlamaktadır (Arendt, 2018b, 24). Bu hipoteze göre Yahudiler dünya siyasi arenasının günah keçileridir. Dolayısıyla söz konusu hipotez Yahudileri işlemiş yahut işleyecek oldukları tüm suçlardan aklamakta ve siyasi arenanın gidişatındaki mevcut sorumluluklarını ortadan kaldırmaktadır. Tam da bu sebepten Arendt *Günah Keçisi Hipotezi*'ni antisemitizm kavramının ciddiyetinden ve gerçeklikten kaçış olarak tanımlamaktadır (Arendt, 2018b, 27). Dolayısıyla, *Günah Keçisi Hipotezi* mevcut “Yahudi meselesi”nin çözülmesi bağlamında başvurulabilecek gerçekçi bir kaynak olarak görülmemektedir. Bir diğer hipotez ise *Ebedi Antisemitizm Hipotezi* olarak belirtilmektedir. Arendt'e göre bu hipotez bir öncekinin tam tersidir. Söz konusu hipoteze göre antisemitizm “olağan” ve “doğal” bir tepkidir. Bu kapsamda gerçekleştirenler ise “ebedi” bir problemin tabii neticeleridir (Arendt, 2018b, 27). Antisemitizm kavramı tüm bu nitelikleriyle değerlendirildiğinde, tam da antisemitlerin düşündüğü üzere, zorunlu bir kavram olduğu görülecektir. Bu hipoteze göre söz konusu kavram ebedi bir sorunla olağan bir baş etme yöntemidir. Bu şekilde düşünüldüğünde “Yahudi meselesi” ve bu kapsamdaki tüm sorunlar için “antisemitizm” olağan ve zorunlu bir süreçtir. Arendt'e göre bu hipotez yaşanan tüm mezalimin en iyi bahanesidir (Arendt, 2018b, 27). Böylece sürecin devamında yapılan ve yapılacak olan tüm eylemler yine bu sürecin birer parçası olarak olağan karşılanabilecektir. Olası haksız müdahaleler de yine bu kapsamda normal karşılanabilecektir.

Arendt'in antisemitizm kapsamındaki bir sonraki tespiti ise ulus-devlet sisteminin ve Yahudiliğin Avrupa'da aynı zaman diliminde yükseliş yaşamış olduğudur (Arendt, 2018b, 40). Antisemitizm meselesi en baştan ele alındığında, Avrupa'da ulus-devlet anlayışı ile Yahudiliğin aynı anda yükseldiği görülmektedir. Arendt, bu yükselişten itibaren antisemitizme giden yolu dört ana evreye ayırarak incelemektedir. İlk evre daha önce de belirtildiği üzere 17. ve 18. yüzyılda Avrupa'da ulus-devlet anlayışı ile birlikte Yahudiliğin yükselişidir. Bu evrede Yahudiler bireyselliklerinden sıyrılıp nüfuz sahibi hale gelmişlerdir. İkinci evre ise Fransız Devrimi sonrasına rastlamaktadır. Bu evrede tam olarak oturmuş ulus-devletlerde Yahudilere kurtuluş yolu gözükmiştir. Üçüncü evre ise 19. yüzyıl sonuna rastlamaktadır. Yazarın

kötülüğün kaynaklarından biri olarak tasvir ettiği “emperyalizm” Yahudilerin konumunu da kapsayan etkileriyle birlikte bu çağda ortaya çıkmaktadır. Son evre ise ulus-devlet anlayışının çöküşü ile birlikte Yahudiliğin de çöküşü evresidir (Arendt, 2018b, 40, 41, 42). Dolayısıyla Arendt dört evrenin başından sonuna doğru ulus-devlet anlayışı ile Yahudiliğin birbirine benzeyen değer tabanlı yükselişi ve düşüşünü yansıtmaktadır. Yahudilerin 18. yüzyılın sonuna doğru dünya üzerinde çeşitli ülkelerde gerçekleşen hak arayışları, birbirlerini eşit görmemeleri ve bir kısmının kendini ayrıcalıklı sayması sebepleri ile söz konusu talepler Yahudilerin eşit haklara sahip olmaları yerine ayrıcalıkları ve “özel özgürlükler”i ile sonuçlanmıştır. Bazı Yahudiler kendileri ile birlikte diğer Yahudilerin de aynı haklara sahip olmasını gönülsüz karşılamamanın ötesinde bu taleplere şiddetle karşı çıkmışlardır (Arendt, 2018b, 46). Dolayısıyla eşit haklara sahip olma konusunda yaşanan bu iç fikir ayrılığı Yahudiliğin çöküşünü hızlandıran etkenlerden biri olmuştur. Üçüncü evrede ortaya çıkan emperyalizm kavramı ile birlikte şiddet araçları gitgide mükemmelleşmiş ve devletler söz konusu araçlar üzerinde tek hak sahibi haline gelmişlerdir (Arendt, 2018b, 41). Böylece hâlihazırda çöküşte olan Yahudiler mevcut konumlarının yitirilişi ile birlikte çöküşün son evresine doğru yol almışlardır. Söz konusu son evreye doğru Yahudiliğin oldukça değer kaybetmesi yerine ikame edilecek antisemitizm kavramının ortaya çıkışını kolaylaştıran en önemli etkenlerden biri olmuştur. Yazara göre son evrede gerçekleşen Avrupa ulus-devlet sisteminin çöküşünün zararı en çok “ulusal olmayan yegâne Avrupalı halk” olarak tanımlanan Yahudilere dokunmuştur (Arendt, 2018b, 52). Söz konusu zararın ortaya çıkışı ise tedrici bir şekilde gerçekleşmiştir (Arendt, 2018b, 58). Ulus-devlet sistemi ve Yahudiliğin çöküşü daha önce bahsedildiği üzere dört evrede gerçekleşmiştir. Bu çöküş sonucunda Yahudilerin gördüğü zarar onlara yine tedrici bir yolla gelmiştir. Arendt’e göre iktidarlara olan yakın ilişkilerinden ötürü bir yandan onlarla özdeşleştirilen Yahudiler bir yandan da belirli aileler ve onların etrafındaki kişilerle hareket ettiklerinden ötürü mevcut güçlerini tüm toplumsal düzeni yıkmakta kullandıkları ve dahi kullanacakları şüphesi altındaydılar (Arendt, 2018b, 63). Söz konusu şüphe antisemitizm tohumunu dünyanın bağrına ekmiş ve daha sonraki aşamaların başlangıcı niteliğinde sayılmıştır. Yazara göre bu Yahudi karşıtı düşünceler herhangi bir siyasi sorunla birleştirildiği esnada yahut toplumsal bir çıkar çatışması esnasında siyasi bir ehemmiyet kazanmaktadır (Arendt, 2018b,

63). Yahudiler konusunda toplumsal düzenin yıkılmasına dair mevcut şüphe herhangi bir siyasi sorunla birleştirilme yoluyla siyasi arenaya giriş yapmakta ve toplumsal bir meseleye dönüşmektedir. Bunun en önemli örneklerinden biri ise kapitalizme karşı bir engel oluşturdukları gerekçesiyle bir sorun haline gelmiş olmalarıdır (Arendt, 2018b, 64). Dolayısıyla Yahudiler hakkındaki mevcut sorunlar ile bu halkın kapitalizme giden yolda engel teşkil ettikleri şüphesi birleştirilmiş ve bu durum sonucunda yeni bir siyasi sorun oluşturulmuştur.

Arendt modern antisemitizmin başlama tarihini, dünya genelinde, 19. yüzyılın son üçte birine dayandırmaktadır (Arendt, 2018b, 74). Bu tarihten itibaren *ilk antisemitik partilerin* ortaya çıkışı gerçekleşmiş ve daha sonra, I. Dünya Savaşı'na giden süreçte, antisemitik hareketlerin geçici duraklama yaşadığı *Altın Güvenlik Çağı*'na girilmiştir. Tam bir totaliter tahakküme giden yolun köşe taşlarından olan ilk antisemitik partiler totaliter yönetimin karakteristik özelliklerini göstermektedirler. Arendt, bu özellikleri partilerüstülük, tüm ulusu temsil, "tek başına iktidar" olma, devlet mekanizmasını hâkimiyet altına alma ve kendilerini devlet yerine ikame etme ilanı olarak belirler (Arendt, 2018b, 80). Totaliter yönetimlerin karakteristik özellikleri ilk antisemitik partilerin iddiaları arasında da yer almaktadır. Dolayısıyla ilk antisemitik partiler totaliter yönetimlerin küçük birer temsilcileri olarak görülebilirler. Söz konusu antisemitik partilerin bir diğer özelliği ise "uluslarüstü" bir yönetim anlayışı hazırlığı içerisinde olmalarıdır (Arendt, 2018b, 82). Bu iki önemli özelliğe dikkat edilecek olursa Avrupa genelinde topyekûn totaliter bir tahakkümün amaçlandığı gözlemlenebilmektedir. Ulus-devlet anlayışının ikamesi olarak ulusları aşan bir yönetim anlayışının benimsenmek istenmesi bu amacın göstergelerinden biridir.

Antisemitik hareketlerin geçici gerileyişi ile başlayan ve I. Dünya Savaşı'na kadar süren yirmi yıllık dönem ise "Altın Güvenlik Çağı" olarak adlandırılmıştır (Arendt, 2018b, 100). Her ne kadar geçici olarak kesintiye yahut gerilemeye uğrasa da antisemitizm dünyada uzun yıllardır süregelen bir fenomen haline gelmiştir. İlk adım olarak Yahudilerden duyulan şüphenin siyasal bir meseleyle birleştirilerek söz konusu kavramın yeni bir boyuta taşınması dünyanın birçok ülkesinde sürmekte olan bir gelenek halini almıştır. Dolayısıyla antisemitizm geleneğinin sürdürülmesinde kullanılan ilk etken siyasal şartlar etkenidir. Arendt, bu geleneğin uzun yıllardır

süregelmesinde etkili olan bir unsuru da, Nazi kolu özelinde, toplumsal koşullar olarak belirlemiştir. Yazara göre Nazi rejiminde büyük yer tutan “ırk” kavramının çeşitli hedeflerine ulaşmadaki farklı etkenlerin yanı sıra en önemli etkenlerden ikisi kamuoyu dâhilinde onay gören “toplumsal fenomenler” ve “toplumsal yargılar”dır (Arendt, 2018b, 164). Dolayısıyla antisemitizm geleneğinin sürdürülmesinde etkili olan unsurlar genel itibarıyla siyasal şartlar ve Nazi rejimi özelinde ise siyasal şartlarla birlikte toplumsal fenomen ve toplumsal yargılardır. Bu bağlamda antisemitizm kavramı açıklanırken Arendt’in değindiği konulardan birisi de *Dreyfus Davası*’dır. Fransa’da gerçekleşen söz konusu dava bir subay olan Alfred Dreyfus’un Alman casusluğu ile suçlanması konusudur. Arendt, 19. yüzyılda görülen, etkileri 20. yy. boyunca süregelen ve uzun bir yargılama-temyiz-af üçgeni sürecinden geçen bu davayı da bir Yahudi olan Dreyfus’un şahsi suçunun siyasi şartlardan antisemitizmle birleştirilmesi ve toplumsal fenomenler ile toplumsal yargıların içerisine dâhil edildiği bir örnek olarak sunmuştur. Yazara göre davanın siyasal açıdan varlığını sürdürebilmesinde Yahudilere duyulan nefretle birlikte cumhuriyet, meclis ve devlet üçlüsüne duyulan şüphe etkili olmuştur (Arendt, 2018b, 173). Dolayısıyla siyasal şartların, toplumsal fenomenlerin ve toplumsal yargıların söz konusu şahsi suçla birleştirilmesi sonucu Dreyfus Davası’nın etkileri uzun süre dünya gündeminde yer tutmuştur. Arendt’e göre dava sürecinde Dreyfus’un tutuklanması ve mahkûmiyeti çift yönlü bir ikilem halinde gözükmemektedir. Yazara göre bu süreç ya adli bir hatadır yahut Genelkurmay’ın bir Yahudi olan Dreyfus’a kasten “vatan haini” damgası yapıştırılması amacıyla yaptığı bir harekettir (Arendt, 2018b, 192). Söz konusu sürecin adli bir hata olduğu yahut kasten yapılan bir işlem olduğu ihtimalleri arasında kalan Arendt’in değerlendirmelerine göre ikinci ihtimal ağır basmaktadır. Bu sonucu Dreyfus’un Genelkurmay’a alınan ilk Yahudi olması ile bağdaştırmaktadır (Arendt, 2018b, 192). Böylece tüm dünyada bir fenomen haline gelmiş olan antisemitizm kavramı bu davanın en önemli sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Yazara göre bu davadaki tutuklama ve mahkûmiyet kararları birer adli hata olmaktan ötede antisemitizm kavramının Fransa’daki yansımalarından biridir. Tutuklanma süreci sonrasında Fransa sokaklarında çıkan olaylar da bu değerlendirmeye kanıt oluşturacak niteliktedir. “Yahudilere ölüm” sloganları ile birlikte ülkenin çeşitli noktalarında, bazılarını bizzat Genelkurmay’ın organize ettiği, çeşitli gösteriler düzenlenmiştir (Arendt, 2018b, 203). Ülkede bilindik bir olayla kışkırtılan Yahudi

nefreti siyasal sebebi oluşturmaktayken toplumsal fenomenler ve toplumsal yargıların da etkisiyle ülkenin birçok noktasında çeşitli eylemler düzenlenmiştir. Bu eylemler sadece Fransa’da yerel bir nitelik taşımakla kalmamış uluslararası bir boyut kazanmıştır. Dünya genelindeki tepkilere örnek olarak Katolik basının temsilcilerinden İtalyan *La Civiltà Cattolica*’da yayınlanan bir bildiride Yahudilerin İtalya ve Fransa’da hatta Almanya ve Avusturya’da “ulus”tan hariç tutulmasının gerekliliği vurgulanmıştır (Arendt, 2018b, 212). Yahudi nefretinin dünya genelindeki bu yansımaları da söz konusu davanın uluslararası bir boyut kazandığının kanıtıdır. Buna karşılık Katolik politikacılar Yahudilerin İngiliz ajanları oldukları iddiasını ortaya atmışlar, Yahudi antagonizmasını İngiltere’ye olan düşmanlıkla özdeşleştirmişler ve böylece antisemitizm kavramı ile emperyalizmi birleştirmişlerdir (Arendt, 2018b, 212). Daha önce de belirtildiği üzere bir mesele siyasi şartlar, toplumsal fenomenler ve toplumsal yargılar birleştirilmekte ve bunun sonucunda antisemitizm atmosferi sürdürülmektedir. Bu meselede antisemitizm ve emperyalizm ilk kez birleştirilerek bu yolda sürdürülmeye çalışılmıştır. Afla sonuçlanan davanın kapanması Arendt’e göre “dini antisemitizm”in sonudur (Arendt, 2018b, 218). Sonuç itibarıyla Yahudi sorunu ve siyasi Katolisizm birlikte ortadan kalkmıştır. Arendt’e göre tüm bu olayların asıl sonucu Siyonist hareketin ortaya çıkışı olmuştur. Yazara göre söz konusu Siyonist hareket, Yahudilerin antisemitizme bulabildikleri tek siyasi yanıtıdır (Arendt, 2018b, 219). Fransa’da davanın afla sonuçlanması ve af sonrası çeşitli düzenlemeler yapılması neticesinde Yahudi sorununa ve siyasi Katolisizm’e mutlak bir çözüm bulunduğu düşünülse de bu çözüm yöntemi dünyada yeni bir sorunun kaynağı olarak görülmüştür.

3.2.2. Emperyalizm

Katolik politikacılar tarafından antisemitizmle birleştirilerek siyaset arenasına sürülen sorunlardan -Arendt’e göre de kötülüğün kaynaklarından- birisi de emperyalizm olarak belirlenmiştir. Yazara göre “emperyalizm” kavramı 1884’ten 1914’e kadar geçen otuz yılda Afrika’nın paylaşımı ile başlayan ve milliyetçi pan hareketlerle sona eren dönemin adlandırılmasıdır (Arendt, 2018c, 9). Modern çağın başlangıcından itibaren dünya sahnesinde görülmeye başlanan değişikliklerden biri de emperyalizm kavramının siyaset arenasına girişidir ve yazara göre Afrika’nın

paylaşımından I. Dünya Savaşı'na kadar geçen süre “emperyalizm dönemi” olarak tanımlanmaktadır.

Emperyalizm döneminin siyaset arenasındaki temel çıkış noktası, kısa süreli yağmadan ve uzun süreli bir fetihten öte yepyeni bir hedef sunan “yayılma” durumudur. Emperyalizm döneminde yola ne kısa vadede bir kazanç elde etmek amacıyla ne de uzun süreli ve kalıcı bir zafer kazanma amacıyla çıkmıştır. Söz konusu dönemin temel amacı sürekli bir genişlemedir. Arendt’e göre bu yeni yayılma durumunun kökeni “iş yaşamı” idi. 19 yy. gerekliliklerinden endüstriyel üretim ve ekonomik işlemler sonucu meydana gelen “sürekli” bir “genişleme” söz konusudur. Söz konusu süreçlerde yaşanan değişimin ve genişlemenin uluslararası boyuttaki yansıması ise emperyalizm kavramıyla ortaya çıkmıştır. Söz konusu kavramın ortaya çıkışı ile ekonomik alandan siyasi alana kayan burjuvazi odağı, “yayılma için yayılma” mottosu ile hareket ederek kendi mücadelesini başlatmaktadır. Köklerini Sanayi Devrimi ile gerçekleşen endüstriyel gelişmelerden alan bu kavramın amacı yine kendinde olarak yayılmadır. Fakat endüstriyel gelişim ve emperyalist yayılma arasındaki benzerlikler kadar sınırlılıklar bağlamındaki farklılıklar da dikkat çekicidir. Arendt’e göre ekonomik yapı ve siyasi yapı birbirlerine tamamen zıt nitelikler taşırlar. Söz konusu nitelik tamamen üretkenliğe dayanan ekonomik yapının sınırsız oluşu ile dünya siyasi yapısının sınırlar üzere kurulu oluşudur. Ekonomik yapı ne kadar sınırsız gelişime açık ise siyasi yapı da bir o kadar sınırlıdır. Yazara göre tüm yönetim biçimleri arasında sınırsız bir büyümeye en az yatkın olan ulus-devlettir. Çünkü ulus-devlet temelindeki “gerçek rıza” bitimsiz bir şekilde uzatılamaz ve yayılamaz. Ulus-devlet, kendinden aşağı konumdaki barbarlara üst bir yasa dayatımı durumu hariç, neredeyse her durumda diğer halkları fethetmeye karşı vicdanen rahatsızlık duyacaktır. Ekonomik yapıların sınırsız gelişmeye açık yapısı karşısında sınırlı büyüme olanağına sahip ulus-devletler kategorisi içerisindeki İngiltere, Fransa vb. bazı devletler söz konusu sınırları aşmayı deneyimleyerek kendi uluslarının emperyalist dönemlerini erkenden başlatmışlardır. Bu sınır aşımı ulus-devletler dâhilindeki üst yasa dayatımı istisnasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu devletler bu istisnai duruma dayanarak bünyelerindeki vicdani rahatsızlıkları aşmış ve kendi emperyalist dönemlerini çok geçmeden başlatmışlardır (Arendt, 2018c, 14, 15, 16).

Arendt bu aşamada ilk olarak “ılımlı emperyalizm” kavramından söz etmektedir. Bu aşamada idareciler tarafından yeni fethedilen toprakların mevcut siyasi yapıya eklenmesi söz konusu olmamakta ve bu topraklardaki mevcut siyasi topluluklar muhafaza edilmektedir. Emperyalizmin bu ilk aşaması ile sonraki aşamaları arasında uygulamada farklılıklar bulunmaktadır. Arendt, sonraki aşamalardaki totaliter uygulamalardan söz ederken siyasi açıdan istikrarlı tüm yapıların yıkılıp yok edildiğini vurgular. Başlangıç aşamasında mevcut siyasi halk ve yapıların muhafazası ilkesiyle yapılan fetihler sonraki aşamalarda birer totaliter tahakküm aracı haline gelmiş ve böylece yıkım süreci başlamıştır. Bu sürecin başlamasındaki etken “şiddet ihracı” olarak tanımlanmaktadır. Yazara göre şiddetin ihracını içeride şiddetin yoğunlaşması ve birikimi aşamaları takip eder. Dolayısıyla, muhafaza ile başlayan emperyalizm kavramına “şiddet”in eklenmesiyle yıkım ve yok etme minvalinde “kötülük” siyaset arenasına giriş yapmıştır. Şiddetin siyasi arenaya girişini söz konusu kavramın yoğunlaşması ve birikimi aşamaları takip etmektedir (Arendt, 2018c, 34, 35).

Arendt, emperyalizm kavramı analizinde iktidar ve burjuvazi ilişkisini açıklarken “devlet” kavramını ayrıntılı bir biçimde incelemektedir. Yazara göre devlet “güç devri”ne dayanan bir aygıttır. Şiddet bağlamında devlet ise öldürülmeye karşı belli şartlar altında öldürme eylemi üzerinde tekel sahibidir (Arendt, 2018c, 40). Şiddet bağlamında devlet, güç devrinin yapıldığı ve öldürme eylemi üzerinde tekel kurmuş olan bir aygıttır. Yine bu bağlamda “güvenlik” kavramı ise doğrudan bu tekelden doğmaktadır (Arendt, 2018c, 40). Dolayısıyla güvenlik anlayışı da devletin tekeli altında şekillenmektedir. Bu noktada Arendt söz konusu bağlamdaki hukukun devlet iktidarı altında yaşayan kişi için bir zorunluluğu ifade ettiği tespitini yapmaktadır. Yazara göre, bu sistemde hak veya haksızlık kavramları soyut bir hale bürünmüştür. Bu sistemin en önemli dinamiklerinden biri burjuva toplumu tarafından iktidara gösterilen “mutlak itaat”tir (Arendt, 2018c, 40). Böylece Arendt iktidar ve burjuvazi arasındaki ilişkiyi devlet tekeline “mutlak itaat”e dayandırmaktadır. Emperyalizmin “sınırsız genişleme” ilkesinin temelini oluşturan sınırsız “mülk birikimi” de esasında sınırsız “güç birikimi”ne dayanmaktadır. Arendt’e göre sınırsız mülk birikimi sınırsız güç sahibi bir “siyasi yapı” gerektirmektedir (Arendt, 2018c, 43). Dolayısıyla

emperyalizm sürecinin gelişimi ile birlikte siyasi arenada belirginleşen sınırsız mülk birikimi istemi sınırsız güç birikimi ile doğrudan bağlantılıdır. Sınırsız mülk biriktirme peşindeki devletler güç unsurlarını kendi tekellerinde toplayarak bu amaçları doğrultusunda bir nevi hazırlık yapmış olmaktadır. Arendt bu hazırlık sürecini “emperyalizmin doğuşu” olarak tanımlamaktadır (Arendt, 2018c, 43). Emperyalizmin doğuşu, her ne kadar bir sınırsızlık istemine dayanmakta olsa da insan ve üzerinde yaşadığı dünya sınırlı birer varlıktır. Dolayısıyla emperyalizmin gelişiminde en büyük engel insan faktörü ve onun ardından insanın içerisinde yaşamakta olduğu dünyadır. Arendt, bu sürecin önündeki “insanlık durumu” ve “yerkürenin sınırları” engellerinin süreçle çatıştığı noktada yıkıcı felaketler silsilesini başlatacağını öngörmektedir (Arendt, 2018c, 45). Sınırsız bir karaktere sahip emperyalist anlayış ile birey ve dünyanın sınırlılığı çatıştığında bir felaketin meydana gelmesi kaçınılmaz gözükmektedir. Arendt’e göre emperyalizmin karşısındaki her insan ve her düşünce onun için birer baş belası niteliğindedir (Arendt, 2018c, 45, 46). Dolayısıyla insan ve düşünce emperyalizmin önünde engel teşkil eden unsurlardan en önemlileridir. Emperyalizm sürecinde bu bağlamda gerçekleşen mülk birikimi burjuvazi sınıfının da doğuşuna yol açmıştır. Arendt’e göre söz konusu sınıf yaşam sürecini “sürekli zenginleşme” ideali ile sürdürmekte olan bir sınıftır (Arendt, 2018c, 47). Fakat tam da bu noktada yine bir sınırlı-sınırsız çelişkisi yer almaktadır. Yazara göre, “mülkiyet” kavramı sürekli bir tüketime tabidir. Dolayısıyla, sınırsız mülkiyet oluşumu imkânsız olmakla birlikte söz konusu kavram aksine sürekli bir tükenişle kaimdir. Mülkiyete dayalı bir toplumsal sistemin ulaşabileceği nihai nokta ise tüm bu mülkiyetin yıkılması noktasıdır (Arendt, 2018c, 47). Dolayısıyla, mülkiyet kavramı temel alınarak oluşturulan bir siyasi yahut toplumsal yapının nihai neticesi yıkım olacaktır. Bu nihai neticenin en önemli ön-göstergeleri olarak, daha önce belirtildiği üzere, insan ve yerkürenin sonluluğu sunulmaktadır. Yazara göre bu yıkım süreci her bir devlet lehine ve söz konusu devlet tarafından sürdürüldüğü sürece nihai savaşa kadar güçlü devletler zayıf devletleri yok etmeye devam edecektir (Arendt, 2018c, 49). Dolayısıyla, sınırlı bir dünyada sürdürülen sınırsızlık savaşı sürekli bir yıkımla sonuçlanacaktır. Arendt, dünyada olası bir sürekli yıkım durumunda son kalan devletin, Rhodes’un ifadesiyle “gezegenleri ilhak” boyutuna geçemediği varsayılırsa kendini yıkma sürecine gireceğini öngörmektedir (Arendt, 2018c, 50). Böylece, son bir muzaffer devlet kalıncaya dek devam eden sürekli yıkım sürecinin uzay boyutuna

ulaşamadığı takdirde bu yıkım sürecini devam ettiren söz konusu devletin kendisini yıkması ile son bulacağı öngörülmektedir.

Olası senaryodan söz ettikten sonra Arendt emperyalist sürecin yeni hakikatinden bahseder. Bu yeni gerçeklik emperyalist sürece yine emperyalist bakış açısının meşrulaştırılma dayanağı olarak görülebilir. Yazara göre, zenginlik ve nüfusun ülkesel kaybının ikamesi söz konusu zenginlik ve nüfusun ihracının gerçekleştirildiği her kara parçasının ilhakı olarak görülmektedir. Bu ise emperyalizmin emperyalistler tarafından bir çare olarak görülmesinin sebebidir (Arendt, 2018c, 56). Dolayısıyla, emperyalizm süreci söz konusu sürecin uygulayıcıları tarafından bir çare olarak görülmüş ve gösterilmeye çalışılmıştır. Arendt, Afrika'yı bu sürecin “sera”sı olarak tanımlamaktadır (Arendt, 2018c, 57). Böylece uygulayıcıları tarafından bir çare, uygulanan topraklar tarafından ise yıkımlarının müsebbibi olarak görülen emperyalist süreç başlamıştır. Arendt'e göre bu süreç başlangıcından itibaren “sınırsızlık” özelliği sebebiyle bir yandan mutlak bir çözüm gibi görülmüştür (Arendt, 2018c, 60). Böylece, söz konusu sürecin sınırsızlık özelliği bir taraftan bir dizi felaketin başlangıcı diğer taraftan ise mutlak çözüm olarak görülmüştür. Yazara göre emperyalizmin mutlak çözüm olarak görülmesinin iki ana sebebi ekonomik çıkar amacıyla uygulanması ve bir ulusun ortak çıkarını sağlama amacı taşımasıdır (Arendt, 2018c, 60). Fakat bir ulus için ortak çıkar olarak adlandırılan amaç başka bir ulusun felaketi olabilmektedir. İşte emperyalizmin bir sorun olarak ortaya çıkışı tam da bu sebebe dayanmaktadır. Bir ulus için ekonomik çıkar kaynağı ve her şeyin ötesinde mutlak çözüm olarak görülen bir uygulama başka bir ulus için geri döndürülemez bir yıkım sebebi olabilmektedir. Bu kapsamda Arendt milliyetçiliğin emperyalizme bariz bir eğilim gösterdiğini vurgulamaktadır (Arendt, 2018c, 60). Bir ulusun ekonomik çıkarları doğrultusunda yürütülmekte olan emperyalizm süreci milliyetçilik düşüncesi ile “ulus çıkarları” ortak paydasında buluşabilmektedir. Ortak paydada buluşmanın da ötesinde Arendt'e göre “genişleme” kavramı milliyetçiliğe yeni bir boyut kazandırmıştır. Yazara göre, herhangi bir ülkenin vatandaşı anayurdundan uzaktayken başka hiçbir unvan sahibi değil fakat bir İngiliz yahut bir Fransız olabilmekteydi (Arendt, 2018c, 63). Dolayısıyla, genişleme ile birlikte dünya geneline yayılan emperyalist tavır sahibi uluslar, bu genişlemenin ulus bilincine katkıda bulunduğunu düşünmekteydiler. Yine yazara göre milliyetçiliğe yeni bir

boyut kazandıran bu uygulama “ulusal politika”nın bir aracı haline gelmiştir (Arendt, 2018c, 63). Emperyalizmin temel taşlarından olan “genişleme politikası” milliyetçilik düşüncesi ile bağdaştırılarak söz konusu düşüncenin önemli bir parçası olarak görülmeye başlanmıştır.

Milliyetçilik düşüncesi ile emperyalizmin ortak paydada buluştukları tespitinde bulunan yazar ırk düşüncesi ile emperyalizm ilişkisini de analiz etmiştir. Yazara göre ırkçılık düşüncesinin kökleri 18. yüzyıla uzanmaktadır fakat ortaya çıkışı 19. yüzyılda tüm Batılı ülkelerde aynı anda gerçekleşmiş ve söz konusu düşünce emperyalist sürecin en güçlü unsuru haline gelmiştir (Arendt, 2018c, 70). Avrupa’da ırkçılık düşüncesinin gelişimi ise bölge halklarının yepyeni bir ulusal/siyasal bir yapı kurma hazırlığında olduğu ve bu kurulumun başlangıç aşamasında oldukları zamana rastlamaktadır. Bu düşünce Avrupa uluslarının üzerinde tüm ulusların yok edilmesi için kullanılacak bir silah haline gelinceye kadar gelişim göstermiştir (Arendt, 2018c, 74). Avrupa’da ırk düşüncesi ulus-devletlerin kuruluşu aşamasında siyaset arenasına giriş yapmış ve tüm ulusların yok edilmesi için kullanılan bir silaha dönüşene kadar büyümüştür. Bu noktada yazar Fransız ırk düşüncesi ile Alman ırk düşüncesini karşılaştırmaktadır. Arendt, Fransız kanadı ırk düşüncesini bir iç bölünme vasıtası olarak görmektedir. Yazara göre Alman ırk düşüncesi ise Alman halkını yabancı halklara karşı yekvücut hale getirme amacı taşımaktadır (Arendt, 2018c, 81). Fransız ırk düşüncesinin ortaya çıkışı itibariyle iç bölünmeye yönelik amaçlar taşımasına karşın Alman ırk düşüncesinin amacı kendi sınırları dâhilinde bir bütün oluşturmaktır. Bu ortaya çıkış amaçlarının sonuçları ise tam da istenildiği gibi olmuş fakat kullanım şekli itibariyle birer silaha dönüşmüşlerdir. Fransız ırk düşüncesinin ilk biçimi bir iç bölünme silahı olarak ortaya çıkmış ve bir “iç savaş silahı”na dönüşmüştür. Aynı şekilde Alman ırk düşüncesinin ilk biçimi yabancılara karşı bir birlik silahı olarak ortaya çıkmış ve bir “ulusal savaş silahı”na dönüşmüştür (Arendt, 2018c, 84). Dolayısıyla, Fransız ve Alman ırk düşünceleri farklı yönlerde özelleşmiş olan ortaya çıkış amaçlarını gerçekleştirmişlerdir. Arendt, Alman ve İngiliz ırk düşüncelerini karşılaştırdığı analizinde ise Alman ırk düşüncesi temelinin Napolyon savaşlarında atılmasına karşılık İngiliz ırk düşüncesi temelinin Fransız Devrimi’nde atıldığını savunmaktadır (Arendt, 2018c, 98). İngiliz ırk düşüncesinin Fransız Devrimi’nde atılan bu ilk adımları Edmund Burke tarafından çözümlenmiştir. Bu

çözümlemeyi takip eden Arendt'e göre İngiliz ırk düşüncesi Fransız kanadıyla karşıt olduğu kadar Alman ırk düşüncesi ile paralellik arz etmektedir (Arendt, 2018c, 98). İngiliz ırk düşüncesi de Alman ırk düşüncesi gibi içsel bir birlik anlayışına dayanmaktadır. Özgürlükleri birer miras olarak tanımlayan Burke, bu mirasın gelecek kuşaklara aktarılmasının gerekliliğini savunmaktadır. Arendt'e göre bu tanımlama İngiliz ırk düşüncesinin ideolojik temelini oluşturmaktadır (Arendt, 2018c, 99). İdeolojik temelini özgürlükleri miras olarak tanımlaması ile oluşturan İngiliz ırk kavramı iki önemli öğretiyeye de ev sahipliği yapmıştır. Bu öğretiler “Polijenizm” ve “Darwinizm” olarak sıralanmaktadır.

Polijenizm, “insan ırkları” arasındaki olası tüm ilişkileri ve halklar arası bağı oluşturan “doğal hukuk düşüncesi”ni reddetmektedir (Arendt, 2018c, 102). Dolayısıyla, polijenizm düşüncesinin -içerisinde ortaya çıktığı İngiliz ırk düşüncesi başta olmak üzere- dünya üzerindeki halklar arası ayrımcılığın temelini oluşturduğu söylenebilir. “Darwinizm” düşüncesi ise “en uygunların hayatta kalması” ve “yeni bir öjenik bilimi başlatan sınırsız olasılıklar” savları ile yine İngiliz ırk düşüncesi sistemi içerisinde ortaya çıkmıştır (Arendt, 2018c, 103). Polijenizmden ziyade Darwinizm ırk düşüncesi dâhilinde kullanılmak için fazlasıyla uygun bir araç olarak yerini almıştır. Darwinizmde yer alan “doğal seçim” kavramı, ırk düşüncesi içerisine bilinçli bir biçimde uygulanan “yapay” bir süreç olarak yerleştirilmiştir (Arendt, 2018c, 104). Bu “yapay seçim” sürecine istinaden uluslar “en uygun”un kendileri olduklarını iddia ederek bu sayede uluslararası “en üstün” mertebeye çıkacaklarını düşünmektedirler. Arendt'e göre bu evrimci ideolojilerin en tehlikeli yönü bu üstünlük sanrısıydı (Arendt, 2018c, 106). Irk düşüncesinin gelişiminde önemli bir aşamayı oluşturan bu üstünlük düşüncesi İngiliz milliyetçiliği içerisinde yer almamaktaydı. Arendt'e göre milliyetçileri ırkçılardan ayıran nokta da buydu (Arendt, 2018c, 110). Gobineau ve Disraeli gibi ırk düşüncesi savunucularının dahi ırk düşüncesini garipsediğinden söz eden Arendt, söz konusu düşüncenin mevcut sorunları derinleştirdiğini savunmakla birlikte yeni bir sorun sahası yahut yeni bir siyasi düşünce alanı üretmediğini vurgulamaktadır (Arendt, 2018c, 112, 113). Yazara göre savunucularına dahi garip gelen ırk düşüncesi mevcut siyasi sorunları derinleştirmiş fakat siyasi düzende yeni bir sorun kategorisi yahut bir siyasal düşünce sahası oluşturmamıştır.

İrk ve bürokrasi ilişkisini inceleyen Arendt, emperyalizm sürecinde yabancı halkların idaresi amacıyla iki ayrı yöntemin keşfedildiğini savunmaktadır. Bu yöntemlerden ilki yukarıda bahsedilen “ırk” kavramı diğeri ise bu bölümü oluşturan “bürokrasi” kavramıdır (Arendt, 2018c, 115). Bu iki kavram arasındaki ilişki ise Boerler ile başlamaktadır. Boerler’in ırk düşüncesinin kaynağı ise Afrika’yı kaplayan nüfusa duydukları dehşet hissidir (Arendt, 2018c, 115). Bu hisle hareket edilmesi söz konusu kıta üzerinde birçok katliama yol açmıştır. Bu katliamların uygulayıcısı Boerler, 17. yy. ortalarında Afrika kıtası yerlilerine mutlak bir kanunsuzlukla hükmetmeye başlayarak ırk ve bürokrasi ilişkisinin temellerini atmışlardır (Arendt, 2018c, 129). Boerler’in Afrika kabilelerine hükmetmesi ile ırk ve bürokrasi ilişkisinin temelleri atılmıştır. Arendt, Boerler’in yerli halka hükmetmeye başlamasında iki temel dinamiğin etkili olduğunu savunmaktadır. Bunlardan ilki tüm ırk hareketlerinin ortak özelliği olarak da vurgulanan “köksüzlük”tür (Arendt, 2018c, 134). Tüm ırk hareketlerinin temelini oluşturan dinamiklerden ilki köksüzlük hissidir. Boerler’in Afrika yerlilerine hükmetmelerindeki temel etkenlerden birisi de budur. Diğer bir dinamik ise “seçilmişlik” sanrısıdır. Yazara göre ırkçılığın her daim emek ve çalışmanın horlanmasıyla, ülke sınırlarına duyulan nefretle, köksüzlük hissiyle ve seçilmişlik hissiyle doğrudan ilişkisi bulunmaktadır (Arendt, 2018c, 135). Dolayısıyla tüm ırk hareketlerinin temelini oluşturan iki önemli dinamik olan köksüzlük ve seçilmişlik hislerine yahut sanrılarına emek ve çalışmanın horlanması ve teritoryal sınırlara duyulan nefretle olan ilişkiler eklenebilir. Tüm bunlar dünya üzerindeki ırk hareketlerinin dolayısıyla ardından oluşturulan bürokratik düzenin kaynakları arasında yer almaktadır.

Arendt’e göre emperyalist yöntemlerden ilki olan “ırk” düşüncesinin izleri Güney Afrika’da, “bürokrasi” düşüncesinin izleri ise Cezayir, Hindistan ve Mısır’da görülmüştür (Arendt, 2018c, 152). İki ayrı emperyalist yöntem olan ırk düşüncesi ve bürokrasi düşüncesinin çıkış noktaları farklılık göstermektedir. İrk kavramının Avrupa insanının yerli kabilelere karşı gösterdikleri bilinçsiz bir tepki olmasına karşın bürokrasi kavramının bilinçli bir biçimde oluşturulmuş bir idari aygıt olduğu vurgulanmaktadır (Arendt, 2018c, 152). İrk kavramı bilinçsiz bir refleks bürokrasi ise bilinçli bir sistem olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamaların ardından Arendt,

tarih yazımında efsanelerin rolüne dikkat çekmektedir. Yazara göre bürokrasi kavramının gelişiminde “emperyalist efsane”nin önemli bir yeri bulunmaktadır (Arendt, 2018c, 152). Irk kavramının kendiliğinden gelişen niteliğine karşın bürokrasi kavramının oluşturulmuş niteliği bir kurmacayı gerekli kılmaktadır. Yazara göre bürokrasi kavramının gelişiminde tarih yazımında etkili olan efsanelerden yararlanılmıştır. Bu aşamada kullanılan efsane ise “emperyalist efsane” olarak adlandırılmaktadır. Arendt’e göre emperyalist efsanenin konusu “İngiliz İmparatorluğu” olmakla birlikte bu efsane türünün kurucusu ise Rudyard Kipling’tir (Arendt, 2018c, 154). “İlk Denizci” hikâyesiyle başlayan ve şövalyelik, soyluluk unvanlarına vurgu ile süregelen bu efsane birçok halk üzerinde tahakküme giden yolda kurucu hikâyeyi oluşturmaktadır. Söz konusu efsane, yan karakterlerin kayıtsızlığı ile birleştiğinde tamamlanmış olmaktadır. Eski sömürge hizmeti ile emperyalist hizmet arasındaki dönüm noktası olan Lord Cromer ve bir başka sömürge hizmetkârı İngiliz Cecil Rhodes esasında bu efsanenin yan karakterleri olmakla meşhurdurlar (Arendt, 2018c, 159, 161). Yirmi dört yıl boyunca Mısır’da görev yapan Cromer, bulunduğu yerdeki ilk emperyalist idareci sıfatını haizdir (Arendt, 2018c, 159). “Genişleme her şeydir” mottosu ile hareket eden Rhodes ise Güney Afrika’daki tahakkümün en önemli öncülerindendir (Arendt, 2018c, 160). Bu iki yan karakter bulundukları yerlerdeki bürokratik sistemlerin şahıslar üzerinden yansımaları haline gelmişlerdir. Arendt’e göre aralarındaki en önemli benzerlik bulundukları ülkelerdeki görevlerini nihai birer amaç olarak değil daha üstün amaçlara ulaşmada birer araç olarak görmeleridir (Arendt, 2018c, 160).

Hizmetinde bulundukları sömürgeleri yönetmeyi başka amaçlarına ulaşmada birer araç olarak gören bu yöneticiler için en önemli ve geçerli ilke “genişleme ilkesi”dir. Bu bağlamda Arendt, insanın sahip olduğu vasıflar ve kusurlardan bağımsız olarak bir kez sonsuz genişleme düşüncesi içerisine girdiğinde kendiliğini unutacağı ve sürecin yasalarına tamamen tabi olacağı, sürecin başlatıcı ve uygulayıcıları ile kendini özdeşleştireceği, kendini yalnızca bir işlev olarak düşüneceği ve netice itibarıyla bu işlevselliği, bu cisimleşme halini ulaşabileceği en üstün başarı olarak göreceği tespitinde bulunmaktadır (Arendt, 2018c, 165). Genişleme ilkesine tabi olarak oluşturdukları yönetim tarzı her iki yöneticinin de bürokratik sistemin birer parçası haline dönüşmelerine sebep olmuştur. Söz konusu sistemde artık birer

yönetici değildirler, bir yönetme halinin aksine bürokratik sistemin emirlerinin yalnızca birer uygulayıcısına dönüşmüşlerdir. Artık birer işlev yahut birer cisimdirler. Bu hal bu çalışmanın ilk bölümünde söz edilen sürecin işleyişine işaret etmektedir. İnsanlar, bu konuda yapılan deneylerde de kanıtlandığı üzere bürokratik sistem içerisinde öncesinde birer uygulayıcı sonrasında ise birer işlev haline dönüşmektedirler. Bu süreçte kendi karar mekanizmalarının ve sorumluluk algılarının tamamına yakını kaybetmektedirler. Artık amaçsızlaşan bu oyunda tek amaç verilen görevleri başarıyla yerine getirmektir. Başarısızlık bir bitiş olarak algılanmakta ve nihai başarı olan görev tamamlama durumu kapsamında hiçbir etik prensip gözetilmemektedir.

Emperyalist sürecin bir diğer aşamasını ise kıta emperyalizmi/pan hareketleri dönemi oluşturmaktadır. Arendt'e göre Nazizm ve Bolşevizm varlıklarını sırasıyla Pan-Cermenliğe ve Pan-Slavcılığa borçludurlar (Arendt, 2018c, 179). Nazizm kökenini Pan-Cermenlik Hareketi'nden Bolşevizm ise kökenini Pan-Slavcılık Hareketi'nden almışlardır. Yazar, emperyalizm süreci analizinde bu tür hareketlere gereken önemin verilmediği vurgusunu yapmaktadır (Arendt, 2018c, 182). Toplumsal kötülüğün kaynaklarından biri olarak gösterilen emperyalizmin analizi aşamasında önemini haiz biçimde değerlendirilmeyen konular bulunmaktadır. Yazara göre bu konulardan biri pan-hareketlerdir. Esasında söz konusu pan-hareketler Nazizm ve Bolşevizm ideolojilerinin kökenini oluşturacak kadar büyük önemi haizdirler. Bu ehemmiyetinin yanı sıra pan-hareketler emperyalizm kavramından bazı noktalarda ayrılmaktadır. Arendt'e göre iki kavram arasındaki başlıca farklılık pan-hareketlerin kapitalizmin desteğinden yoksun olmalarıdır (Arendt, 2018c, 183). Pan-hareketlerde emperyalist hareketlerin aksine kapitalist destek unsuru bulunmamaktadır. Dolayısıyla niteliksel açıdan -özel olarak sınıfsal açıdan- emperyalist hareketler pan-hareketlerden ayrılmaktadır. Diğer bir farklılık ise emperyalist hareketlerin yeni bir soluk olarak ortaya çıkmasının yanı sıra pan-hareketlerin mevcut tüm siyasal yapılara karşı birer düşmanlık örneği olarak ortaya çıkmasıdır (Arendt, 2018c, 183). Kapitalist destekten yoksun pan-hareketlerin emperyalist hareketlerden ayrılan diğer bir yönü de mevcut siyasi konjonktüre düşmanlık algısı ile ortaya çıkmalarıdır. Bu farklılıklar ışığında bir değerlendirmeye tabi tutulacak olurlarsa pan-hareketlerin ilerideki totaliter grupların habercileri oldukları söylenebilmektedir (Arendt, 2018c, 184). Kapitalist

destekten yoksun ve topyekûn düşmanlık algısı ile ortaya çıkan söz konusu hareketler, ileride ortaya çıkacak olan ve benzer amaçlar güden Nazizm ve Bolşevizm gibi totaliter rejimlerin temelini oluşturmuşlardır. Bu temel oluşturulurken çeşitli araçlar kullanılmıştır. Yeni bir milliyetçilik tipi olarak gelişen völkisch - “Alman milliyetçiliğinin ‘halkçı’ yönünün ifadesi” olan- milliyetçilik de bu araçlardan biri olarak tanımlanmaktadır. Arendt’e göre psikolojik açıdan bakıldığında şovenizm ile “völkisch” milliyetçilik arasındaki en önemli fark şovenizmin dışa dönük bir yapı sergilemekle birlikte ulusun somut başarıları ile ilgili olmasına karşın völkisch milliyetçiliğin içe dönük bir yapı sergilemekle birlikte “bireyin ruhu” üzerine odaklanmasıdır (Arendt, 2018c, 187). Dolayısıyla şovenizm ulus üzerinde dışsal ve somut bir odak noktası oluştururken “völkisch” milliyetçilik içsel bir odak noktası oluşturarak ulusun birey ruhundaki soyut yansıması ile ilgilenmektedir. Siyasi açıdan “völkisch” milliyetçilik kavramı incelendiğinde bir “düşman dünya” anlayışının hâkim olduğu gözlemlenmektedir (Arendt, 2018c, 187). Böylece iki kutuplu bir eksenin bir tarafını düşman dünya oluştururken diğer tarafını onunla hiçbir ortak noktası bulunmayan bir ve bütün ulus oluşturmaktadır. Bu milliyetçilik anlayışı zamanla pan-hareketlere evrilmiştir (Arendt, 2018c, 197). Benzer amaçlar taşıyan “völkisch” milliyetçilik anlayışı netice itibarıyla pan-hareketler çemberine dâhil edilmiştir. Söz konusu pan-hareketlerin ortaya çıkışında kullanılan diğer bir araç ise “dinsel dil istismarı” olarak belirtilmektedir. Pan-Cermen ve Pan-Slav hareketlerde ortak olarak gözlemlenen dinsel dil istismarı, Hitler’de ulusun varlığını savunmanın “Tanrının Eseri”ni savunmayla eşdeğer kılınmasıyla ortaya çıkmaktayken Pan-Slavcılık’ta bu istismar türü Almanlar’ın “Tanrının Düşmanları” olarak tanımlanmasıyla kendisini belli etmiştir (Arendt, 2018c, 198). Dolayısıyla dinsel dil istismarı Nazizm ve Bolşevizm’in ana araçlarından biri olarak iki tür ideoloji içerisinde de ortak olarak kullanılmıştır. Kötülük aracı olarak kullanılan diğer bir kavram ise “devlet düşmanlığı” olarak belirtilmiştir (Arendt, 2018c, 204). Yazara göre, Nazizm ve Bolşevizm’in temeli çeşitli araçlar vesilesiyle atılırken devlet de ulus çıkarlarının tam karşısında yer alan bir düşman olarak konumlandırılmaya çalışılmıştır.

Pan-hareketler ana amaçları itibarıyla büyük benzerlikler taşıysalar da aralarında çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Pan-Slavcılık hareketine, Pan-Cermenliğin aksi

yönde tüm Rus aydınlar topluluğu tarafından rağbet edilmiştir (Arendt, 2018c, 206). Dolayısıyla, kapsam bakımından Pan-Slavcılığın Pan-Cermenlikten daha üstün bir konumda olduğu söylenebilir. Pan-Slavcılık hareketinin bir diğer özelliği ise örgütsel yapısı itibariyle çok güçsüz, siyasi programları itibariyle de tutarsız oluşudur (Arendt, 2018c, 206). Her ne kadar kapsam bakımından daha geniş bir kitle tarafından desteklense de Pan-Slavcılık teşkilat yapısına bakılacak olursa çok daha güçsüzdür ve siyasi programı bakımından ise tutarsızlık arz etmektedir. Pan-Cermenlik hareketinde ise başlangıç Schoenerer'in kuruculuğu ve Alman-Avusturyalı öğrencilerin desteği ile yapılmıştır (Arendt, 2018c, 206). Dolayısıyla, Pan-Cermenliğin kuruluşunda Pan-Slavcılıkta yer alan geniş bir kitle desteği bulunmamaktadır. Bunun yerine, Pan-Cermenlik belli bir kurucu ve küçük bir kitle desteği ile başlangıç yapmıştır. Pan-Cermenlik konusunda diğer bir dikkate değer özellik ise söz konusu hareketin antisemitizmle birleştirilmesidir (Arendt, 2018c, 207). Antisemitizmin tarihsel süreci boyunca yer yer mevcut siyasi sorunlarla birleştirilerek bütünsel büyük problemler oluşturulduğundan söz edilmişti. İşte Pan-Cermenlik bu tarihsel gerçekliği kendi lehine kullanarak bir strateji geliştirmiştir. Bu noktada kıta emperyalizmi ile antisemitizm bileşkesinden oluşan bir hareketin totalitarist bir yapı haline geldiğinden söz edilebilmektedir. Arendt'e göre pan-hareketleri devletin önemsizliğini pan-hareketlerin takipçisi olan halkların kendi kendini örgütleyebilme gücünü vurgulayarak ima etmektedir (Arendt, 2018c, 209). Dolayısıyla, Yahudilerin bu minvaldeki iddiasına karşılık, Pan-Cermen hareket de söz konusu topluluğa tam olarak karşıt bir konumda fakat yine aynı iddia ile yola çıkmıştır. Pan-Slavcılıkta da hâlihazırda yer alan bu iddia, Yahudilik ve Pan-Cermenlik hareketi arasında büyük bir problem meydana getirmiştir. Arendt'e göre pan-hareketlerin söz konusu "seçilmişlik iddiaları" sadece Yahudilerin -yine- "seçilmişlik iddiaları" kaynağından ciddi bir yanıt alabilmekteydi (Arendt, 2018c, 210). Pan-Cermenliğin temel nosyonlarından biri olan "seçilmişlik" benzer bir karşılığını Yahudi "seçilmişlik" anlayışında bulmuştur. Bunun sonucunda Arendt "seçilmişlik" iddiasının ortak bir amaçtan ziyade bir yok etme aracına dönüştüğünü vurgulamaktadır (Arendt, 2018c, 214). İki ayrı kaynaktan aynı iddia ile yola çıkılması bu minvalde ortak bir amaca doğru yürüyüşten ziyade bir iddia makamının diğerini yok etmeyi amaçladığı bir savaşa dönüşmektedir.

Kıta emperyalizminin, denizaşırı emperyalizmin de bir niteliği olmak üzere, bir diğer özelliği ise hukuku yahut yasallığı önemsememeleri olarak tespit edilmiştir (Arendt, 2018c, 215). Bu iki emperyalizm türünde ortak olan özellik hukuki bağlayıcılıkların öneminin gözetilmemesidir. Bu minvaldeki en büyük göstergelerden biri kararnameler aracılığı ile hükmetme özelliğidir. Bu özelliğin üstünlükleri çeşitli halkların bulunduğu geniş topraklar üzerinde yönetim sağlamak ve baskı politikaları oluşturmak olarak sıralanmaktadır (Arendt, 2018c, 217). Kararnameler aracılığıyla hükmetmek çeşitli halkları ve geniş toprakları yönetmekle söz konusu halklar ve topraklar üzerinde baskı yapmak açısından hükmedicilere kolaylık sağlamaktadır. Bu hükmetme özelliğinin bir yönetim biçimi haline gelmesi bürokrasiyi doğurmaktadır (Arendt, 2018c, 218). Hukuki bağlayıcılıkların önemini yitirdiği kararnamelerle hükmetme sistemi bir yönetim biçimi haline geldiğinde bürokrasi doğmaktadır. Fakat Arendt “eski moda” bürokrasi ile söz konusu hükmetmeden doğan bürokrasi arasında bir sınır çizmektedir. Yazara göre hükmetmeden doğan bürokrasi eski tip bürokrasinin çağdaş totaliter yorumudur (Arendt, 2018c, 219). Bu yeni tip bürokrasi mutlak iktidarla iç içe ve birey yaşamına fazlasıyla müdahil bir bürokrasi tipidir. Sonuç itibariyle, bu yeni tip bürokrasi halkın kendiliğindenliğinin yok edilmesini amaçlamaktadır (Arendt, 2018c, 219). Dolayısıyla, eski tip bürokraside yalnız siyasi arenada görülen totaliter yaklaşım bu yeni tip bürokrasi anlayışında birey birey tüm halka sirayet etmiştir.

Hukuki açıdan incelenen emperyalist yönetimlerin bürokratik sistemin doğuşunda pay sahibi olduğu gözlemlenmiştir. Söz konusu yönetimler siyasi açıdan incelendiğinde kıta emperyalizmi ve partiler arasındaki ilişki göze çarpmaktadır. Bu noktada Arendt Anglo-Sakson iki parti sistemi ile Kıta Avrupası çok parti sistemini karşılaştırmaktadır. Yazara göre tek parti sisteminin doğuşu “partiler üstü partiler”in ortaya çıkışı ile yakından ilintilidir. Partiler üstü partilerin gerçek amacı diğerlerini tamamen yok edinceye değin bir tek çıkara bağlı kalmak, söz konusu çıkar üzerine gelişim sağlamak ve bulundukları grubu devletin efendisi yapmaktır (Arendt, 2018c, 237). Dolayısıyla, partiler üstü partilerin nihai amacı devlet aygıtının tümüyle yok edilmesi değil söz konusu aygıtın mevcudiyetinin korunarak başına geçilmesidir. Bu minvalde Arendt, partiler üstü partilerin emperyalizmden esinlendikleri tespitinde bulunmaktadır (Arendt, 2018c, 239). Kendi çıkarlarının gelişimini sağlamak uğruna

alışan partiler üstü partilerin yöntemi emperyalizmin “genişleme” ilkesi çerçevesinde çalışması esasına benzemektedir. Dolayısıyla, partiler üstü partilerin emperyalizmden esinlendiği düşünülmektedir. İşte Naziler de aslen devlet aygıtını yıkmayı amaçlamakla birlikte kendilerine görünüşte partiler üstü parti izlenimi vermeyi yeğlemişlerdir (Arendt, 2018c, 238). Nazi hareketinin asıl amacı devlet aygıtını yıkmaktır fakat partiler üstü parti maskesi altında faaliyetlerini yürütmeye başlamışlardır. Yazara göre bu dış görünüş sayesinde iş adamları ve st sınıfların desteğini almışlardır (Arendt, 2018c, 238). Nazilerin dış görünüş konusunda örnek aldıkları yapı ise Mussolini İtalya'sına aittir. Bu yapının en önemli özelliği ulusun ortak çıkarını temsil ederek devleti ele geçirmiş olmasıdır (Arendt, 2018c, 240). Daha önce belirtildiği üzere “partiler üstü partiler” devlet aygıtını ortak bir çıkara dayanarak ele geçirmektedirler. Mussolini İtalya'sında da izlenen yöntem budur ve söz konusu yöntem Naziler tarafından dış görünüş itibariyle kopya edilmiştir. Dış görünüş itibariyle partiler üstü partiler yöntemini kopyalayan Nazi hareketinin başlangıcı Kıta Avrupası sisteminin gerileyişi ve aynı zamanda ulus-devletin saygınlık kaybı dönemlerine denk gelmektedir. Avrupa parti sisteminin tamamen çöküşü ile Hitler'in iktidara gelişi de eş zamanlı bir şekilde gerçekleşmiştir (Arendt, 2018c, 247). Arendt bu noktada eski partilerin parçalanma süreci ile faşist ve komünist hareketlerin durumunu karşılaştırmaktadır. Buna göre, eski partiler paralanmaktayken faşist ve komünist hareketlerin direnişi kendi ilerinde yekvücut halde sürmektedir. Almanya ve İtalya haricindeki faşist hareketler barış savunuculuğu yapmakta söz konusu devletler ise tam aksine savaş sözcülüğü yapmaktaydılar (Arendt, 2018c, 249). Dolayısıyla, partilerin yıkılış sürecinde faşist ve komünist hareketler kendi ilerinde direnmeyi sürdürmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere, Avrupa parti sisteminin çöküş süreci ulus-devlet sisteminin de saygınlığını yitirdiği döneme denk gelmektedir. Arendt, I. Dünya Savaşı ncesi ve sonrası dönemi bir patlamanın öncesine ve sonrasına benzetmektedir (Arendt, 2018c, 255). Yazara göre söz konusu patlamayı zincirleme bir reaksiyon takip eder. Bu olaylar dizisini başlatan savaş, neticede, hiçbir savaşın meydana getiremediği etkiyi oluşturmuş ve Avrupa milletler topluluğunu geri döndürülemez bir biçimde parçalamıştır (Arendt, 2018c, 255). Dolayısıyla, I. Dünya Savaşı ve peşinden yaşanan olaylar dizisinin Avrupa'nın mevcut düzenini onarılamaz

bir biçimde bozduğu söylenebilmektedir. Bu bozulmalar neticesinde dünya üzerinde çeşitli göçmen gruplar oluşmuştur. Söz konusu grupların hiçbir yere girişi kabul edilmezken bu gruplar asimile olmaktan da uzaktırlar (Arendt, 2018c, 256). Ulus-devlet sisteminin saygınlığını yitirmesi ile birlikte hiçbir yere ait olmama nitelikleri ile ortaya çıkan göçmen gruplar ne bir yere girebilmekte ne de bir ulustan etkilenip o ulusa dâhil olabilmektedirler. Bu süreçte hem bu göçmen gruplara duyulan hem de geneli kapsayan nefret dünyanın yeni atmosferi haline gelmiştir (Arendt, 2018c, 257). I. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'ya hâkim olan ana tema hem devletli halkların birbirine hem de -yine- devletli halkların devletsiz topluluklara karşı duydukları nefret olmuştur. Milletler Cemiyeti'nin bu devletsiz halklar nezdinde oluşturduğu "azınlıklar politikası" söz konusu halklar tarafından "acısız ve insani bir asimilasyon yöntemi" olarak algılanmıştır (Arendt, 2018c, 264). Dolayısıyla, ne devletli uluslara ne de Milletler Cemiyeti'ne güvenebilen devletsiz halklar için zor bir dönem başlamıştır. İşte bu zor dönemde bir direniş oluşturma amacıyla devletsiz halklar işleri kendi ellerine almaya azmetmişlerdir (Arendt, 2018c, 266). Kendileri için hiçbir yönden kurtuluş ümidi göremeyen Avrupa'daki devletsiz halklar, kendi sorunlarını kendileri çözme kararını uygulamaya karar vermişlerdir. Bu amaçla "Avrupa Devletlerindeki Örgütlü Ulusal Gruplar Kongresi" düzenlenmiştir. Sadece devletsiz halkların değil devletli ulusların da katıldığı bu kongrede ortaya çıkan sonuçlardan biri de devletsiz halkların potansiyel tehlikesi olmuştur (Arendt, 2018c, 266). Dolayısıyla, sorunların çözümü için toplanan kongre mevcut bir sorunun varlığını teyit etmekten öteye gidememiştir. Bu mevcut soruna bir çözüm getirilemediği gibi söz konusu durum ulus-devletler nezdinde de yeni sorunlara kapı aralamıştır. Bunlardan ilki "barınma hakkının lağvedilmesi" sorunudur (Arendt, 2018c, 276). İkinci bir sorun ise "mültecilerin sığındıkları ülkenin milliyetine geçirilememesi" sorunu olarak ortaya çıkmıştır (Arendt, 2018c, 278). Bu sorunlar tarafından en çok kuşatılmış bulunan iki halk ise Yahudiler ve Ermeniler olmuştur (Arendt, 2018c, 279).

Azınlıklar içerisinde en çok sorun yaşayan halklar Yahudi ve Ermeni halkları olarak belirlenmiştir. "Ulusal yönetim"e dair tüm hakları elinden alınmış olan halklar - Yahudi ve Ermeniler başta olmak üzere- artık birer sorun kaynağı olarak görülmektedir. Söz konusu halklara dair sorunların çözümü ulus-devletler tarafından

“polis”in müdahale alanına bırakılmıştır (Arendt, 2018c, 288). Bu durum neticesinde mülteci sorunlarına paralel bir şekilde polisin güç kullanma oranı da artmaktadır. Devletler birer polis devletine dönüşme potansiyeli taşımaya başlamışlardır (Arendt, 2018c, 288). Mülteci sayısının artması ile birlikte söz konusu halkların sorunları da çoğalmaktadır. Sorunların çoğalması da ulus-devlet polisinin elindeki gücü artırmaktadır. Polis iktidarının zirve yaptığı rejimler ise “totaliter rejimler” olarak adlandırılmaktadır (Arendt, 2018c, 289). İlk olarak yitirdikleri yurtlarından sonra ikincil olarak “siyasi yönetim” korumasını yitiren “haksız halklar” böylece tüm dünyada hukuki konumlarını yitirmiş sayılmaktadırlar (Arendt, 2018c, 298, 299). Sonuç olarak dünya üzerindeki hukuki konumlarını yitiren söz konusu halklar bundan böyle ulus-devletlerin, ulus-devletler içerisinde de “polis”lerin insafına kalmışlardır. Polis iktidarının zirveyi gördüğü totaliter rejimlerde ise bu halkların konumu hiçe indirgenmiştir. Arendt’e göre “insan haklarına karşı işlenen suçlar” artık totaliter rejimlerin mutlak birer özelliği haline gelmiştir (Arendt, 2018c, 308). Ulus-devletlerin özellikle de totaliter rejimlerin gözünde hiç statüsüne indirgenen halklar tutunacak son bir dal arayışı içerisine girmişlerdir. Bu arayış sonucunda tutundukları son dal “milli kimlik”leri olagelmiş ve ellerinde kalan yalnızca geçmişleri olmuştur (Arendt, 2018c, 310).

3.2.3. Totalitarizm

Yazara göre dünya siyasi arenasındaki toplumsal kötülüklerin ana kaynakları olan antisemitizm ve emperyalizm kavramlarından daha önceki başlıklarda söz edilmiştir. Bu başlık altında ise söz konusu kötülüklerin ana kaynaklarından sonuncusu olan totalitarizm kavramından söz edilmektedir.

Avrupa’da totalitarizme geçiş aşamalı bir biçimde gerçekleşmiştir. Söz konusu süreç öncelikle totaliter olarak sınıflandırılmayan diktatörlüklerle başlamıştır (Arendt, 2018d, 42). Avrupa’da totaliter rejimlerin egemenliği sürecine giden yol totaliter olmayan diktatörlüklerle başlatılmıştır. Bu ilk adım atıldıktan sonra totaliter rejimlere geçiş kolaylaşmıştır. Totaliter hareketin mümkün hale gelebilmesi için bir kitlenin mevcudiyeti kâfi gelmektedir. Söz konusu kitlenin totaliter bir harekete dönüşmesi için siyasal bir örgütlenme isteğine sahip olması yeterli olmaktadır (Arendt, 2018d, 44). Dolayısıyla, totaliter olmayan diktatörlüklerden totaliter rejimlere geçiş süreci

çok da zorlu bir süreç değildir. Hâlihazırda mevcut olan kitlenin siyasal bir örgütlenme amacı ile harekete geçmesi bu süreci oldukça hızlandırmaktadır. Arendt, bu dönüşümü belirli şartların varlığına dayandırmaktadır. Söz konusu şartlar iktidara geliştteki hukuki meşruluk, kitlenin desteği, popüler bir lider kültü, fanatizm ve sayıya dayanan güç olarak sıralanmıştır (Arendt, 2018d, 44, 45). Yukarıdaki şartların varlığında totaliter bir rejimin oluşumu önünde bir engel kalmadığı açıktır. Totaliter hareketler ile kitle ilişkisi ve söz konusu hareketlerin kitleler arasındaki yaygınlığı, demokratik yöntemlerle idaresi gerçekleştirilen ve partiye dayalı sistemleri benimsemiş Avrupa uluslarının bazı ön kabullerinin hatalı olduğu gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Bu ön kabullerden ilki halkın çoğunluğunun yönetime iştiraki ve bireyin herhangi bir partiye duyduğu sempatinin demokrasinin yararına olduğudur. İkincisi ise siyasi açıdan tarafsız olan kitlelerin siyasi yaşam açısından bir önemi olmadığı ön kabulüdür (Arendt, 2018d, 46). Her iki ön kabul de totaliter rejimlerin Avrupa siyasi arenasında boy göstermesi ve bu ön kabullerin yanlışlandığı olaylar dizisinin siyasi arenada sahnelenmesinden sonra geçerliliğini yitirmek durumunda kalmıştır.

Arendt'e göre söz konusu kitlelerin başlıca özellikleri mevcut toplumsal ilişkilerden yoksun olma halleri ile tecrit edilmişlikleridir. Kitleleri bir yönüyle ayaktakımına benzeten Arendt onların ulusçuluk ve nihilizme -tüm değerleri, gerçekleri, varlıkları; her türlü siyasi düzeni, her türlü gerçek varlığı reddeden görüş, aşırı bireycilik, hiççilik, yokçuluk (TDK, 2020)- doğru bir eğilim göstermeksizin sayılan özellikleri sergilemeye devam ettiklerini belirtmektedir (Arendt, 2018d, 54). Ne ulusçuluk ne de nihilizme kayarak toplumsal ilişkilerden kopuk ve tecrit halinde yaşamak kitlelerin nitelikleridir. Ulusçuluk ve nihilizme eğilim göstermeme yönüyle ayaktakımına benzeten kitleler bir yönüyle de onlardan ve dahi seçkinler sınıfından ayrılmaktadırlar. Arendt'e göre ayaktakımı ve seçkinler sınıfı totaliter hareketlerin bizzat kendisiyle harekete geçebilmektedir. Fakat kitleler için yalnızca totaliter hareketin kendisi yeterli olmamakta, onlar ayrıca bir propagandaya ihtiyaç duymaktadırlar (Arendt, 2018d, 93). Ulusçuluk ve nihilizm eğilimi göstermeme yönüyle ayaktakımına benzeten kitleler, propagandaya duydukları ihtiyaç yönüyle de ayaktakımından ayrılmaktadırlar.

Propaganda ve terör kavramları Arendt analizlerinde genellikle birlikte kullanılan kavramlardır. Yazara göre terör propagandanın diğer yüzüdür fakat propagandanın

çok daha büyük etkilere sahiptir (Arendt, 2018d, 97, 98). Yazar propaganda ve terörü bir arada değerlendirmekle birlikte terörün propagandaya nazaran çok daha yıkıcı unsur barındırdığını ifade eder. Propaganda, totaliter rejimler için amaca ulaşmada bir araç olmakta terör ise totaliter rejim amacına ulaştıktan sonra da devam etmektedir (Arendt, 2018d, 97). Terörün propaganda karşısındaki görece yıkıcı etkisinden söz edildikten sonra devamlılığı da dikkat çekici bir unsur haline gelmiştir. Propaganda, totaliter rejimler nezdinde bir araçtan öteye gitmemekle birlikte terör çoğu totaliter rejim için alışılmış ve düzenli bir faaliyettir. Propaganda ve terörü karşılaştığı satırlarda Arendt son olarak şu ayrımı yapmaktadır: Totaliter devlet amacına ulaştığında propaganda tümüyle bitirilir fakat terör “totaliter devlet biçiminin özü” olarak hâkimiyet sürmeye devam etmektedir (Arendt, 2018d, 98). Daha önce de belirtildiği üzere propaganda salt bir araç olduğu için totaliter devlet amacına ulaşır ulaşmaz önemini kaybetmektedir. Terör ise söz konusu devletin temeli olarak devletin sürekliliğine paralel bir devamlılık arz etmektedir. Bu minvalde öne çıkan Nazi propagandası ve komünist propaganda karşılaştırıldığında ilk propaganda çeşidi halkı kanlarını bozmakla korkuturken diğeri ise çağın gerisinde kalmakla korkutmuştur (Arendt, 2018d, 99). İki propaganda türünün ortak özelliği olarak “korku” temasının öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla, propagandanın kitleleri harekete geçirmenin ilk adımını teşkil ettiği, korkunun da propagandanın temeli olduğu kanısına varılabilmektedir. Korku teması ile sunulan propagandaların bir diğer ortak özelliği de “bilimsellik”tir. Yazara göre bilim çeşitli gazetelerde yer alan reklamlar aracılığıyla da totaliter propaganda durumunda da iktidarın vekili sıfatını haizdir (Arendt, 2018d, 99, 100). Reklamcılık alanında kullanılan “bilimsellik” vurgusu tıpkı bu alandaki kullanımı gibi totaliter propagandada da kullanılmaktadır. Söz konusu alanda reklamı yapılan ürün ve totaliter rejim aracılığıyla yapılan propaganda savlarını “bilimsel” kanıtlara dayandırmakta ve böylece bilim dünyasının -dolaylı yoldan da olsa- desteğini arkalarına almaktadırlar. Dolayısıyla, “bilimsellik” kavramı da totaliter rejimlerin menfaati için kullanılan kavramlardan biri olmuştur. Kitleleri bilimsellik kavramı kadar etki altına alan diğer bir kavram da “sistem” kavramıdır. Kitleleri asıl ilgilendiren durum olgu yahut uydurma olguların durumu değil söz konusu olguların birer parçası olduğu düşünülen “sistem”in tutarlı olup olmadığıdır. Bu olgular ne kadar tekrarlanırsa, algı ve hatırlama güçlerinin düşük olduğuna dair yaygın görüş çerçevesinde kitleler -bu

tekrarlar sonucu- bir o kadar sistem tutarlılığına inandırılmış olmaktadır (Arendt, 2018d, 110). Dolayısıyla, kitleler esasında hakikatler yahut rejim tarafından uydurulan hakikat kılığındaki yalanlarla değil içinde bulundukları sistemin -olguların tekrarına dayalı- tutarlılığı ile tatmin olmaktadır. Hakiki yahut suni bir sistem içerisinde olmaları kitleler için önem taşımamaktadır. Onlar için asıl önemli olan bulundukları sistemin olgular etrafında ne kadar tekrar edildiği ve söz konusu sistemin kendileri açısından tutarlı gözüktüp gözükmeyeceğidir.

Nazi propagandası ve Bolşevik propagandanın temel benzerliklerinden ve ayrımlarından yukarıda söz edilmişti. Salt Nazi propagandası için kullanılan genel kavram ise “Volksgemeinschaft⁵” adını taşımaktadır. Nazi propagandası, bir Alman topluluğu oluş vurgusunun yapıldığı Volksgemeinschaft başlığı altında toplanmıştır. Bu propagandanın temeli Alman halkının diğer tüm halklardan farklı olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Halkın “Alman” oluşu üzerine yapılan vurgunun yanı sıra söz konusu halkın tüm diğer dünya halklarından farklı olduğu da aynı başlık altında belirtilmiştir. Volksgemeinschaft başlığı komünist propaganda ile karşılaştırıldığında ise söz konusu başlık altında toplanan sistemin komünist “sınıfsız toplum” fikrine karşılık geldiği sonucuna varılmaktadır. Nazi propagandası ve Bolşevik propagandanın ortak yönlerinden biri de her iki tür propagandanın da kendi halkının toplumsal koşullarını ortak bir standartta sabitlemeyi amaçlamasıdır. Arendt’e göre her iki hareket de söz konusu koşulları eşitleyeceğinin sözünü vermektedir fakat yine yazara göre bu eşitliğin komünist propagandada bir fabrika işçisi statüsünde sağlanması öngörülmekteyken Nazi propagandasındaki eşitlik “her Alman’a birer fabrika” sloganı ile bütünleşmektedir. Dolayısıyla, söz konusu propagandalar karşılaştırıldığında komünist propagandaya göre Nazi propagandasının halkının tüm bireyleri için çok daha yüksek standartlar taşıyan bir hedefle yola çıktığı görülebilmektedir (Arendt, 2018d, 124, 125).

Totaliter propaganda aşamasını *totaliter örgütlenme* aşaması takip etmektedir. Bu aşamanın propaganda aşaması ile benzer nitelikler taşıdığını belirten Arendt örgütlenme ve propagandanın aynı madalyonun farklı yüzleri olduğunu vurgulamaktadır (Arendt, 2018d, 130). Dolayısıyla, bu iki aşama esasında birbirinin tekrarı olarak sıralanmaktadır. Nazi örgütlenmesi ve komünist örgütlenmeyi

⁵ halk topluluğu, ulusal topluluk

karşılaştıran yazar ilkinin kitle örgütlenmesi ile diğerinin ise seçkinler örgütlenmesi ile başlangıç yaptığını vurgulamaktadır (Arendt, 2018d, 154, 155). Dolayısıyla, Nazi örgütlenmesi temelde bir kitle örgütlenmesi olup seçkinlerin tahakkümüne sonradan girmekleyen Bolşevik örgütlenmesi ise temelde bir seçkinler örgütlenmesidir.

Totaliter propaganda ve totaliter örgütlenme aşamalarının aynı madalyonun farklı iki yüzü olduğundan söz edilmişti. Bu aşamaların tahlilinden sonra Arendt totaliter rejimin iktidardaki yansımasından söz etmektedir. Bu minvalde ilk olarak vaat edilenlerden bahseder. Hitler ve Stalin, iktidara ulaşabilmek amacıyla, ortak olarak, “istikrar” vaadinde bulunmuşlardır. Yazara göre bu vaat her iki yönetici için de “kalıcı istikrarsızlık” önünde birer perde teşkil etmektedir (Arendt, 2018d, 172). Hitler ve Stalin, iktidara gelebilmek amacıyla her ne kadar istikrar vaat etmiş olurlarsa olsun bu vaat esasında her iki yöneticinin de iktidar olduktan sonra ülkelerinde meydana gelecek kalıcı istikrarsızlığın birer habercisi olmuştur. Özünde bir paradoksu ifade eden bu durum sonrasında devam edecek olan birçok paradoksun temelini oluşturmuştur. İstikrar vurgusu ile istikrarsızlığa itilen totaliter sistem ülkelerinde iktidardaki totalitarizmin sonraki paradoksu da şiddetin tekelinde yatmaktadır. Arendt’e göre yalnızca bir ülkede güç ve şiddet araçlarının sahibi olmak totaliter bir sistem için yeterli gelmemektedir. İktidardaki totalitarizmin bu yetkisinin yanı sıra kitleleri kendi oluşturdukları kurgu içerisinde yaşatmaya devam etmeleri gerekliliği de bulunmaktadır. Bu sebeple ülkedeki güç ve şiddet araçlarının kontrolü her ne kadar totalitarizm iktidarının bir hedefi olsa da kitleleri kurgu içerisinde tutma konusunda yeterli gelmeyebilmektedir (Arendt, 2018d, 173). Böylece, totalitarizm iktidarının amacı olan ülkesel güç ve şiddet kontrolü aynı zamanda söz konusu iktidarın zaafi haline gelebilmektedir. Bu paradoksun çözümü ise devamlı ülkesel bir meydan okuma ve daha da ötede yeryüzünün topyekûn tahakkümü olarak sunulmaktadır. Arendt’e göre yeryüzünün bu topyekûn tahakkümü ile totaliter olmayan herhangi bir hakikatin tasfiyesi söz konusu rejimlerin özünde bulunmaktadır (Arendt, 2018d, 174). Dolayısıyla, totaliter rejimlerin içerdiği ülkesel güç ve şiddet kullanımının yeryüzü tahakkümüne yeterli gelmeyişinden doğan paradoksun çözümü esasında söz konusu rejimlerin kendi özünde yer almaktadır. Yazara göre totaliter rejimler için nihai hedef yeryüzünün tahakkümüdür. Eğer bu hedefe sahip olmayan bir totaliter rejim bulunmaktaysa söz konusu rejim bulunduğu iktidarı kaybetmek

üzeredir. Söz konusu rejim için bunun dışında bir seçenek bulunmamaktadır (Arendt, 2018d, 174). Dolayısıyla, iktidar kaybına uğraması kesin gözüyle bakılan bir totaliter rejim haricinde neredeyse tüm totaliter rejimler nihai olarak yeryüzü tahakkümünü hedeflemektedir. Her bir kişinin güvenilir bir yöntem dâhilinde tahakküm altına alınması yalnızca küresel totaliter şartlar altında gerçekleşebilmektedir (Arendt, 2018d, 174). Dolayısıyla, yukarıda bahsi geçen paradoksun çözülebilmesi için totaliter rejimlerin yalnızca ülkesel şartları yerine getirmesi yeterli gelmemektedir. Nihai hedefe ulaşılabilmesi için ülkesel şartların yerine getirilmesi ile birlikte her bir totaliter rejimin küresel şartları da sağlaması gerekmektedir. Bu minvalde Arendt, “kumanda merkezleri”nin yahut diğer adıyla “uydu ülkeler şeklinde şubeler”in kurulmasını salık verir (Arendt, 2018d, 174). Böylece, nihai hedefe giden yolda her bir totaliter rejim ülkesel şartları yerine getirirken küresel şartların sağlanması da söz konusu kumanda merkezleri aracılığıyla gerçekleştirilecektir.

Totaliter devletin nihai hedefi analizinin ardından bu devlet yapısının çalışma şekli de totalitarizmi anlama yönünde önem arz etmektedir. Arendt’e göre söz konusu devlet yapısı yekpare olmaktan ziyade parti ve devlet olarak iki ana koldan idare edilmektedir. Yazara göre, bu iki kol yahut otorite totaliter rejim dâhilinde birlikte bulunmakla beraber çatışmaktadır da (Arendt, 2018d, 178). Totaliter devlet yapısı ikili bir yapı arz eder. Bu ikili yapının organları devlet ve parti olarak belirlenmiştir. Yine yazara göre bu ikili yapının devlet kısmı, hükümetler bünyesinde, ardında partinin hakiki gücünü saklamak ve korumakla görevlendirilmiştir (Arendt, 2018d, 179). Dolayısıyla, bu ikili yapının asıl gücü partidir. Devlet mekanizması hükümetler bünyesinde bu gerçek gücü gizlemek ve korumakla yükümlüdür. Bu konuda Sovyet ve Nazi teknikleri arasında farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıklardan en önemlisi sistem dâhilinde görevden alma ile ilgilidir. Stalin, iktidar vurgusunu üzerinden kaldırdığı aygıtı tasfiye etme eğilimindeyken Hitler iktidar vurgusunun üzerinden kaldırıldığı aygıtta bulunan kişileri başka bir görevde kullanma isteğinde olmuştur (Arendt, 2018d, 187). Dolayısıyla, Sovyet ve Nazi totaliter rejim teknikleri arasındaki en önemli farklılık görevden almaya ilişkindir. Sovyet sisteminde işe olan vurgu ile birlikte görevden almaya eğilim bulunmaktayken Nazi sisteminde ise kişiye olan vurgu ile birlikte devamlılık esası dikkat çekmektedir. Her iki teknikte ve diğer totaliter rejimlerde ortak olan bir yön ise gizliliklidir. Arendt, bu yönü totaliter rejimde

emin olunabilecek “tek kural” olarak vurgulamaktadır. Bu kurala göre hükümet aygıtları açısından görünürlük güç kaybına işaretler. Bir kurum ne kadar gizli ise o kadar güçlü hale gelmektedir (Arendt, 2018d, 191). Dolayısıyla, totaliter rejimlerde genelgeçer ilke olarak belirlenen ve Sovyet ile Nazi ortak tekniği sayılan bu kuralın temeli gizliliklerdir. Rejimler arası bir başka benzerlik de “totaliter diktatör” kavramında bulunmaktadır. Nazi ve Sovyet tekniğinde ortak olarak diktatör kendi ülkesine ve diğer tüm ülkelere tamamen yabancıymış gibi davranmaktadır. Bu minvalde kendi ülkesinin yanı sıra tüm ülkelerin doğal zenginlikleri onun için rahatlıkla yağma edilebilecek birer ganimet kaynağıdır (Arendt, 2018d, 211). Dolayısıyla, bu tavır totaliter tahakkümün özgün biçimleri olarak adlandırılan Nazi ve Sovyet iktidarlarında ortak olarak uygulanmış ve diğer totaliter rejimler için birer örnek teşkil etmişlerdir.

Arendt, bu aşamaya kadar yapılan düzenlemeleri “ilk aşama” olarak adlandırmaktadır. Bu ilk aşamanın sonunu ise gizli yahut açık tüm örgütlü direncin tasfiyesi oluşturmaktadır (Arendt, 2018d, 219). Yine iki özgün totaliter rejimde de ortak olarak çeşitli düzenlemelerden müteşekkil “ilk aşama” direnç tasfiyesi ile sonlanmaktadır. Arendt’e göre bu son Almanya için takriben 1935 yılında, Sovyet Rusya için yine 1930’lu yıllarda gerçekleşmiştir (Arendt, 2018d, 219). Bu ilk aşamanın sonunun gelmesiyle birlikte ikinci aşamaya geçiş başlamaktadır. İkinci aşama ise, yine her iki rejimde ortak olarak, topyekûn tahakküm aşaması olarak adlandırılmaktadır (Arendt, 2018d, 220). Bu aşamanın icracı kolu ise “gizli polis”tir (Arendt, 2018d, 232). Totaliter rejimin ikinci aşaması olan topyekûn tahakküm aşamasını uygulayıcı kuvvet gizli polis olarak belirlenmiştir. Suç kavramı ve suçluların belirlenmesiyle birlikte totaliter rejimin gizli polisinin görevi başlamaktadır. Bu görev dâhilinde suç kavramına uyan suçlar cezalandırılır ve suçlular gizli polis -Nazi SS birlikleri, Sovyet NKVD- aracılığıyla yeryüzünden silinir (Arendt, 2018d, 237).

İlk aşamada rejimler arası benzerliklerden söz edilmişti. Tıpkı ilk aşamadaki gibi ikinci “topyekûn tahakküm” aşamasında da rejimler arası benzerlikler bulunmaktadır. Bunlardan biri de Nazi rejiminde yer alan SS birlikleri ve Sovyet

rejiminde yer alan NKVD⁶ aracılığı ile topyekûn tahakküm gerekliliklerinin benzer biçimde icra edilmesidir. Bu kapsamda rejim tarafından belirlenen suçları işleyen suçlular tespit edilerek cezalandırılmakta ve söz konusu suçlular yeryüzünden silinmektedir. Topyekûn tahakküm aşamasının icra kolunun gizli polis olduğundan söz edilmişti. Söz konusu aşamanın gerekliliklerinin icra edildiği merkezler ise “toplama kampları” olarak belirlenmiştir. Arendt’e göre söz konusu kamplar totalitarizmin temel inançlarının ispatlandığı laboratuvarlar olarak hizmet vermiştir (Arendt, 2018d, 245). Bu minvalde Arendt topyekûn tahakkümün amacını tüm insanlığın farklılıklarının ve çoğulluğunun tek bir kişiymişcesine göz ardı edilerek örgütlenmesi olarak vurgulamaktadır (Arendt, 2018d, 245). Topyekûn tahakküm tüm insanlığı tek bir bireye indirgeme hedefi ile yola çıkmaktadır. Bu hedefi gerçekleştirmek için üçlü bir mekanizma takip edilmektedir. Bunlardan ilki totaliter ideolojinin teorik ispatını sağlamak amacıyla terör yoluyla yapılan -seçkin gruplara yönelik- beyin yıkama operasyonlarıdır. İkincisi ise bu teorik ispatın pratik hale dökülmüş şekli olan deneme yoludur (Arendt, 2018d, 246). Topyekûn tahakküm insanlığı bireye indirgeme hedefine ulaşmak için teori, ispat ve pratikten oluşan üçlü bir yapı kullanmaktadır. Bu üçlü mekanizmanın uygulanması için toplama kamplarının seçilmesini yazar normal koşullarda bu mekanizmaların uygulanma olanağı bulamayacağı hakikatiyle açıklamaktadır. Yazara göre, normal koşullarda bireyin kendiliğindenliği -bütünüyle- katıyen yok edilemez (Arendt, 2018d, 246). Bu sebeple söz konusu tahakküm mekanizmasının uygulanması için kişilerin toplama kamplarında toplanması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Arendt bu toplama kamplarını totaliter rejim kapsamındaki örgütsel iktidarın “merkezi kurumları” olarak tanımlamaktadır (Arendt, 2018d, 247). Topyekûn tahakküm icra kolu olarak seçtiği gizli polisi ve icra kurumu olarak seçtiği toplama kampları ile bir bütündür. Bu kurumlar örgütsel iktidarın merkezi kurumları olarak adlandırılmaktadır. Bu aşama ile birlikte düzenlemeler sona ermiş ve bir “değişim ve dönüşüm süreci” başlamıştır. Bu değişim ve dönüşüm sürecinde toplama kamplarının kurulması ile siyasi arenada ortaya çıkan toplumsal kötülük türü ise “radikal kötülük” olarak adlandırılmaktadır (Arendt, 2018d, 254). Bir sonraki konu başlığı altında radikal kötülük kavramı -toplama kamplarını da ele alacak şekilde- ayrıntılı bir biçimde işlenmektedir.

⁶ İçişleri Halk Komiserliği

3.3. ‘Radikal Kötülük’

Kötülük sorununun, Arendt tarafından, Avrupa’nın savaş sonrası entelektüel yaşantısının temel problemi olacağı öngörülmüştür (Arendt, 2014, 206). Önceki başlıklar altında “sıradanlığı” söz konusu olan kötülük kavramı bu başlık altında “radikallığı” ile ele alınmaktadır.

Arendt’in kötülük kavramsallaştırması kapsamında “radikal kötülük” büyük yer tutmaktadır. Radikal kötülüğün ortaya çıkışı yazar tarafından “hiçin gerçekleşmesi” olarak nitelendirilmektedir. “Ya hep ya hiç” deyiminden yola çıkan Arendt, “hep” durumunu insanın ortak yaşayış biçimlerinin sayısızlığı olarak ele alırken “hiç” durumunu ise toplama kamplarının kurucularının ve hidrojen bombası kullanıcılarının ulaşmak istedikleri nihai zafer ve bunun sonucunda insanlığın sonunun gelmesi olarak tanımlamaktadır (Arendt, 2018d, 254, 255). Radikal kötülük, “hiç” olarak nitelendirilen insanlığın sonuna ulaşmanın en etkili yollarından birisidir. Söz konusu sona ulaşmada totaliter rejimler tarafından benimsenen yöntem ise toplama kamplarının kurulması ile birlikte hayata geçirilmiş olan üçlü mekanizmadır. Bu mekanizmada teori, ispat ve pratik yahut deney aşamaları bulunmaktadır.

Arendt’e göre bu mekanizmanın geçerli olduğu toplama kampları içerisindeki yaşam hiçbir şeye benzememektedir (Arendt, 2018d, 255). Bu minvalde öncelikle köleler ve toplama kampı sakinleri karşılaştırılmaktadır. Yazara göre tarihteki cezalandırma yöntemlerinden olan hapisanelerdeki zorunlu çalışma cezaları, sürgün kavramı ve kölelik statüsü toplama kamplarındaki şartlarla karşılaştırıldığında çok daha hakkaniyetli ceza yöntemleridir (Arendt, 2018d, 257). Toplama kamplarındaki cezalandırma yöntemi ve bu yöntem dâhilindeki şartlar tarihteki birçok cezalandırma yöntemine göre çok daha ağır koşullar içermektedir. Bu karşılaştırmanın ardından yazar toplama kampı yaşantısını Batı dünyasının ölüm sonrası yaşama dair üç ana algısına benzetmekte ve yine üç ana başlık altında toplamaktadır. “Ölümler Diyarı” olarak isimlendirilen ilk başlık daha ılımlı bir kamp biçimini yansıtmaktadır. Bu kategoride “mülteciler, devletsiz insanlar, asosyal ve işsizler” bulunmaktadır. İkinci

başlık ise “Araf” olarak adlandırılmaktadır. Bu kategoride Sovyet çalışma kampları yer almaktadır. “Cehennem” başlığı altında ise Nazi kampları bulunmaktadır (Arendt, 2018d, 257). Üç ana başlık altında toplanan yaşantılar esasında ılımlı olandan radikal olana doğru sıralanmıştır. Ölüler Diyarı’nda totaliter rejim harici ögeler de bulunmakla birlikte Araf’ta Sovyet kampları yer almakta ve en radikal kategori olan Cehennem de Nazi kampları deneyimini yansıtmaktadır. Bu üç tür yaşantıda ortak olan nokta ise bu kamplara kapatılan insanların gördüğü muameledir. Arendt’e göre üç tür yaşantıda da bu kamplara kapatılan insanlar daha önce hiç var olmamış ve başlarına gelecekler hiç kimseyi ilgilendirmiyormuş hatta tüm bu insanlar zaten ölüymüşler gibi muamele edilmişlerdir (Arendt, 2018d, 258). Kamp yaşantısı her ne kadar üç ayrı kategoride incelenmekteyse de bu üç ayrı kategoride ortak olan nokta içerideki insanlara gösterilen insanlık dışı muameledir.

Topyekûn tahakkümün icra merkezleri olarak toplama kamplarının belirlendiğinden söz edilmişti. Söz konusu topyekûn tahakküm bu merkezlerde iki adımda hayata geçirilmektedir. İlk adım kamp içerisindeki insanların -Arendt’in deyiimiyle- “tüzel kişiliğini öldürmek”, ikinci adım ise söz konusu insanlardaki “ahlaki kişiliği öldürmek”tir. İlk ve ikinci adımdan çeşitli deneyler kapsamında daha önce söz edilmişti. Tüzel ve ahlaki kişiliklerin öldürülmesi aşamalarından sonra geriye insan kişiliğinin tahrip edilmesi en güç yönü kalmaktadır. Bu yön yazar tarafından kişinin farklılığı, eşsiz kimliği yahut bireyselliği olarak adlandırılmaktadır (Arendt, 2018d, 270). Kişinin tüzel ve ahlaki kişilikleri yok edildikten sonra geriye onun en güçlü yönü olan bireyselliği kalmaktadır. Arendt’e göre bir kişinin tüzel kişiliği ve ahlaki kişiliği yok edildikten sonra bireyselliğinin yok edilmesi aşaması da genellikle başarılı olmaktadır (2018d, 273). Dolayısıyla, her ne kadar kişinin bireyselliği onun tahrip edilmesi en güç yönü olsa da söz konusu bireyin tüzel kişiliği ve ahlaki kişiliği yok edildiğinde bireyselliğinin yok edilmesi de zor bir mesele olmaktan çıkmaktadır. Arendt, kişinin bireyselliğinin imhasını şu sözlerle açıklamaktadır: “Bireyselliğin imha edilmesi, insanın kendine özgü kaynaklarından hareketle, çevreye ve olaylara verdiği tepki temelinde açıklanamayacak yeni bir şeylere başlama gücünün yani kendiliğindenliğinin imha edilmesi demektir.” (2018d, 274).

Dolayısıyla, bir kişinin bireyselliği yok edildiğinde söz konusu kişinin bir şeylere yeniden başlama gücü de yok edilmiş demektir. Tüzel ve ahlaki kişiliği zaten yok edilmiş bu birey, toplama kampındaki nihai sona doğru yürürken yeniden başlama gücü de yok edildiğinde hükmen ölü sayılmaktadır. Zaten totalitarizmin bir amacı da insana bu hissi yaşatmaktır. Arendt'e göre totalitarizm esasında despotik bir idare yöntemi kurmak için değil insanın gereksiz kılındığı bir sistemin inşası için çalışmaktadır (Arendt, 2018d, 277). Totalitarizmin toplama kampları aracılığıyla da uygulanagelen esas amacı despot bir idareden ziyade insanın saf dışı edildiği bir sistem kurmaktır. Bu bir manada totalitarizmin insandan korkusunu gözler önüne seren bir amaçtır. Totalitarizm esasında insanla baş edemeyeceğini anlayarak onu sistemden çıkarma hayalleri kurmaktadır. Bu minvalde Arendt, totalitarist iktidarın sadece kendiliğindenliğin tamamen yok edildiği bir ortamda başarıya ulaşabileceğini vurgulamaktadır (Arendt, 2018d, 277). Dolayısıyla, önce tüzel ve ahlaki kişiliği en son da bireyselliği yahut kendiliğindenliği yok edilen birey nezdinde toplum artık totaliter bir sistemin uygulanabilmesi için elverişli hale gelmiş sayılmaktadır. Yazara göre, karakter totalitarizm için bir tehdittir. Bu kapsamda tüm insanlık eşit bir biçimde gereksiz kılınmalıdır ki totaliter tahakküm emellerine ulaşmış olabilsin (Arendt, 2018d, 277). Tüm insanlığın eşit bir biçimde gereksiz ve hatta karakersiz kılınması totaliter sistemin ulaşabileceği en son noktadır. Bunu sağlamak amacıyla çeşitli yöntemlere başvurulmaktadır. Toplama kamplarına götürülmek üzere çeşitli topluluklardan seçimler yapmak, yönetimde sürekli temizlik, kitle tasfiyeleri bu yöntemlerden birkaçıdır (Arendt, 2018d, 277). Böylece suçlar isnat edilerek suçlu üretimi yapmak ve sonraki aşamada bunların temizliği ile ilgilenmek insanın gereksizleştirilip toplumdan temizlenmesinin bir yöntemi olagelmıştır. Tüm bunlara bakıldığında, totalitarizmin nihai amacı ise ne iktidar ne de kazanç elde etmektir. Totalitarizmin asıl ve nihai amacı kendi “süper anlamı”nın doğruluğunu kanıtlama zemininde toplumun dönüştürülmesinden ziyade insanın yahut “bireyin doğası”nın dönüştürülmesidir (Arendt, 2018d, 279). İşte totaliter rejimin bu nihai amacı doğrultusunda radikal kötülük ortaya çıkmaktadır. Arendt'e göre radikal kötülük sisteme dâhil edilen tüm insanların eşit ölçüde gereksizleştirildiği bir yöntem sonucunda ortaya çıkmıştır (Arendt, 2018d, 281). Bu sistem tutarlılığını kanıtlama zemininde ortaya çıkan insan doğası dönüştürme işlemi totalitarizmin hükmettiği birçok alanda gerçekleşir. Arendt'e göre, dünyada meydana gelen “siyasal, toplumsal

ve ekonomik olaylar” totalitarizmin söz konusu dönüştürme işlemine yardımcı nitelikte ve söz konusu nitelikteki rejimlerle gizli bir anlaşma içerisindedir (Arendt, 2018d, 281). Dünya siyasi arenasında meydana gelen çeşitli olaylar totalitarizme gizli bir destek vererek toplumsal kötülüğün bir manada bayraktarlığını yapmaktadır.

Dünya siyasi arenasında meydana gelen siyasi, toplumsal ve ekonomik kökenli çeşitli olayların totalitarizme gizli bir destek niteliğinde toplumsal kötülüğe katkıda bulunduğu ve bu minvalde totalitarizmin bu tür olaylarla böylesi bir işbirliği içerisinde olduğundan söz edilmiştir. Bu gizli anlaşmanın yanı sıra totalitarizm dünya üzerinde iktidarda olduğu yerlerde tümüyle yeni bir anlayış geliştirerek yeni siyasal kurumların ve yeni toplumsal, hukuki ve siyasi geleneklerin başlatıcısı olmuştur (Arendt, 2018d, 283). Dolayısıyla, totalitarizmin mevcut toplumsal, hukuki ve siyasi anlayışlar yerine tümüyle yeni ve kendi sistemi dâhilinde bir anlayış getirdiği söylenebilmektedir. Bu noktada Arendt totaliter yönetimin toplumsal etkisini sınıfları yığınlara dönüştürmesi ile siyasi etkisini parti sistemini kitle hareketine dönüştürmesi ve iktidarın merkezini ordudan polise çevirmesi ile tanımlamaktadır. Bunun sonucunda ise bir “dünya tahakkümü”ne doğru gidildiğini vurgular (Arendt, 2018d, 283). Totalitarizmin mevcut hukuki, siyasi ve toplumsal gelenek yerine tümüyle yeni bir düzen getirme potansiyelinden bahsedilmişti. Siyasi yeni düzen anlayışı kendini parti sistemini kitle hareketine ve iktidar merkezini ordudan polise dönüştürmesi ile göstermektedir. Söz konusu yeni düzenin toplumsal alandaki yansıması ise sınıfları yığınlara dönüştürerek özünü kaybeden bireyler ve toplumların üzerinde oluşturulacak bir topyekûn dünya tahakkümü yahut evrensel tahakküm anlayışı olmuştur. Bu yeni düzenin hukuki boyutunun ise tümüyle pozitif hukuk karşısında olduğu söylenebilir (Arendt, 2018d, 285). Pozitif hukuk karşısında konumlanan totaliter hukuk anlayışının Nazi ve Sovyet rejimlerinde yansımaları bulunmaktadır. Bu yansımaların en önemli örnekleri ele alınacak olursa Sovyet rejiminde 1936 Sovyet Anayasası örneğinde rejimin “kendi yaptıklarına karşı çıkması” durumu verilebilir (Arendt, 2018d, 285). Nazi rejimindeki yeni hukuki düzen yansımalarından en önemlisi ise kati surette yürürlükten kaldırılmayan Weimar Anayasası örneğinde söz konusu “anayasanın feshedilmesinin umursanmaması ölçüsüzlüğü” verilebilir (Arendt, 2018d, 286). Pozitif hukuk kaynaklı bir anayasanın her an karşı çıkılabilir olması yahut pozitif hukuk kaynaklı bir anayasanın

umursanmayacak derecede önemsizleşmesi örnekleri söz konusu hukukun rejim dâhilindeki bağlayıcılığını yitirdiğinin kanıtı niteliğindeki örneklerdir. Pozitif hukukun totaliter rejimlerde bağlılığını yitirmesi ile birlikte yeni düzenin hukuki anlayışı farklı bir noktada temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu noktada yeni düzen hukuki anlayışında tüm yasalar artık hareketin yasalarıdır (Arendt, 2018d, 288). Modern çağın genel özelliklerinden biri olarak da tanımlanan “hareket” kavramı totaliter rejimle birlikte hukuki düzenin temelini oluşturmaya başlamıştır. Söz konusu hareket kavramına Nazi rejiminde “doğa yasaları”, Bolşevik rejimde “tarih yasaları” olarak rastlanılmaktadır. Arendt’e göre bu yasalarda kastedilen doğa ve tarih artık birer otorite kaynağı olarak değil kendi başlarına “hareket”ler olarak vurgulanmaktadır (Arendt, 2018d, 288). Modern öncesi -geleneksel- dönemde birer otorite kaynağı olarak kabul edilen doğa ve tarih ile bu kavramlardan yola çıkılarak oluşturulan davranış biçimleri moderniteyle birlikte otorite olma özelliklerini yitirmekle beraber birer hareket olarak görülmeye başlanmıştır. Modern dönemde birer otorite değil fakat birer hareket olarak özelde ise Nazi rejimindeki doğa yasaları kaynağını Darwin öğretilerinden, Bolşevik rejimindeki tarih yasaları ise kaynağını Marx öğretilerinden almaktadır (Arendt, 2018d, 288). Bu öğretilerin birer otorite kaynağından ziyade birer hareket olarak görülmeye başlanması, daha önce bahsedildiği üzere, yine modernitenin gelişiyile birlikte ortaya çıkmıştır. Arendt’e göre “yasa” kavramı artık bir istikrar alanından ziyade bir hareketi ifade eder hale gelmiştir (Arendt, 2018d, 290). Doğa yasasına göre yaşamaya elverişli olan hayatta kalıyorsa yahut tarih yasasına göre belli bazı sınıflar yok ediliyorken belli bazı sınıflar yok etme görevi üstlenip iktidara geliyorsa tüm bunlar esasında birer hareket döngüsünü ifade etmektedir. Eğer bu döngü sona ererse yazara göre bu insanlık tarihinin sonu anlamına gelecektir (Arendt, 2018d, 290). Doğa yasasında kazanan yaşamaya elverişli olansa ve tarih yasasında kazanan yok edebilirse bu kazanımlar da yine birer hareket döngüsü sonucu gerçekleşmektedir. Eğer hareket sona ererse yani dünyaya hareketsizlik hâkim olursa bu insanlık tarihinin sonu manasına gelecektir.

Hukuki yeni düzen ve hareket kavramlarından yukarıdaki paragrafta bahsedilmiştir. Bu iki kavramın bir araya gelmesi sonucu pozitif hukukun yerini alan yeni bir kavram ortaya çıkmaktadır. Totaliter rejimin yeni düzeninde pozitif hukukun yerini,

tarih yasalarını ve doğa yasalarını hakikate çevirme eğilimi ile gerçekleştirilen, “yekvücut terör” almıştır (Arendt, 2018d, 290, 291). Pozitif hukukun geride bırakılması ve hareket kavramının sisteme dâhil olması ile birlikte totaliter rejimler yeni bir hukuki düzen oluşturma ve doğa-tarih yasalarının hayata geçirilmesi gayesi ile “terör” kavramını faaliyete geçirmişlerdir. Kötülük kavramındaki bu değişim ve dönüşüm kötülüğün radikal değişimi olarak adlandırılmaktadır (Karataş, 2017, 123). Kötülüğün bu radikal değişimi sonucu ortaya çıkan terör Arendt tarafından hareket yasasının gerçekleşmesi olarak tanımlanmaktadır (Arendt, 2018d, 291). Yine yazara göre terörün öncelikli amacı söz konusu doğa ve tarih yasalarının gücüne insanoğlu üzerinde uygulanabilmesi için zemin hazırlamaktır (Arendt, 2018d, 291). Terör aracılığıyla insanoğlu üzerine doğa ve tarih yasalarının hükümlerinin kurulması hedeflenmektedir. Bu yasaların karşısında bulunan herkes ve her şey yok edilmek zorundadır. Artık gerçek suç ve suçlu tanımı ortadan kalkmıştır. Kim ve ne bu hareket yahut doğa-tarih yasalarının karşısında ise o kişi bir suçludur ve o eylem bir suç teşkil etmektedir (Arendt, 2018d, 291). Terör aracılığıyla gerçekleşen kötülüğün radikalliği esasında bu noktadan doğmaktadır. Suç ve suçlu kavramlarının tespitinin bu derece gerçekdışı hale gelmesi söz konusu kavramlar karşılığı verilen cezaların da anlamsız ve gereksiz hale geldiği hakikatiyle bağdaşmaktadır. Totaliter rejimlerin “terör” kapsamında ürettikleri suç ve suçlu kavramlarının somut bir delil yahut ispata dayanmayan kısmı ve buna karşılık verilen cezalar büyük bir anlamsızlık ve gereksizlikle karşı karşıyadır. Anayasal toplumlarda pozitif hukuk aracılığıyla uygulanan sistemin tam zıttı haline gelen bu suç ve suçlu üretim sistemi totaliter rejimlerde işlenen kötülüklere radikal sıfatının getirilmesini gerekli hale getirmiştir.

Bahsi geçen totaliter rejimlerde “eylem” ilkesinin bireye özgü kısmı tamamen ortadan kaldırılmış, eyleme yetkisi yalnızca totaliter yönetimin eline verilmiştir. Bireye eylem yerine ikame edilen görev ise “cellat” yahut “kurban” olmaya hazırlık görevi olmuştur (Arendt, 2018d, 297). Tüzel ve ahlaki kişiliği, bireyselliği ve nihayet eyleme gücü elinden alınan bireyin artık totaliter rejimin bir parçası olmaktan başka bir vasfı kalmamıştır. Bu durumdaki birey bundan böyle totaliter rejim dâhilinde ancak ya cellat yahut kurban vasfı kazanabilecektir (Arendt, 2018d, 297). Totaliter rejimin bu süreçte bireye yüklediği görev ya cellat ya da kurban olma görevi olabilecektir. Karataş’a göre, II. Dünya Savaşı sonrası katliamları ve iktidar

çatışmaları bireysel alanı doğrudan etkilemiştir (Karataş, 2017, 124). Tüzel ve ahlaki kişiliği, bireyselliği, en nihayetinde eyleme gücü elinden alınan bu dönemin bireyi için iki yönlü cellat yahut kurban olma görevinden başka bir çıkış yolu bulunmamaktadır.

Bireyin totaliter sistemdeki çıkmazından yukarıdaki satırlarda söz edilmişti. En son bırakıldığı durumda birey, ya cellat olacaktı ya da kurban. Peki ya tüm bu yaşananlardan sonra totaliter sistemlere ne oldu? Bu sorunun yanıtı için Stalin Rusyasına bakıldığında, Arendt'e göre Stalin'in bir halefi bulunmadığı için idareciler arasında baş gösteren lider olma mücadelesi sonucu bir kriz atmosferine girilmiştir (Arendt, 2018d, 322). Stalin herhangi bir halef belirlemediği için Sovyet Rusya'da yaşanan lider kaybı sonucu bir kriz baş göstermiştir. Bu minvalde Arendt'e göre totaliter sistemlerin en büyük sorunlarından biri haleflik sorunudur (Arendt, 2018d, 322). Stalin'in ölümü sonucu Sovyet Rusya'da yaşanan kriz totaliter sistemlerin en büyük sorunlarından biri olan haleflik sorununu gözler önüne sermiştir. Almanya'ya bakılacak olursa, Arendt'e göre totaliter politika bireyin günlük yaşantısını normal bir şekilde sürdürdüğü alanı tümüyle yok etmiş, rejim dâhilindeki yansımasıyla her bir bireyin varoluşunu iki seçenek arasında kalmaya bağımlı hale getirmiştir. İlk seçenek suç işlemek, ikinci seçenek ise suç ortaklığıdır (Arendt, 2014, 194). Almanya'da ise totaliter rejim sonrası en büyük yıkım birey üzerinde olmuştur. Birey suç işlemek ve suç ortaklığı gibi her ikisi de suça iştirak anlamını taşıyan seçenekler arasında bir seçime zorlanmıştır. Arendt'e göre Almanya konusundaki esas mesele caniyi normal insandan, suçluyu masumdan ayırt edecek sınırların tümüyle silikleştiği bir toplulukla nasıl ilişki kurulacağı ve bu durumla nasıl yüzleşileceği meselesidir (Arendt, 2014, 195). Nazi rejimi tarafından üretilen suç kavramı ve üretilen suçlulardan bahsedilmişti. Bireyin öncelikle tüzel ve ahlaki kişiliğinin ardından bireyselliğinin elinden alındığından da söz edilmişti. İşte bu haldeki içi boşaltılmış bireye, Nazi rejimi tarafından bir ayrıma göre suçlu yahut suç ortağı, diğer bir ayrıma göre suçlu yahut kurban elbisesi giydirilmeye çalışılmıştır. Bu suçlu ve kurban yahut masum bireyler arasındaki çizgi de giderek silikleşmiştir. Çünkü bu roller doğal olarak değil tamamen yapay bir halde içi boşaltılmış bireylere giydirilen elbiselerdir. Rejim tarafından hangi elbisenin hangi amaçla bireye giydirildiği bireyler tarafından bilinemeyeceğine göre Nazi rejiminde suçlu, suç ortağı ve kurban

olarak belirlenen rol dağılımı ilk bakışta çözülemeyecek kadar derindir. Bu minvalde önemli olan bir nokta da şu yahut bu şekilde herkese birer suçlu elbisesi giydirilmeye çalışıldığıdır. Arendt'e göre korkutucu olan Naziler tarafından kamplarda aktif görev alan ya da almayan her bireyin bu çarkın birer dişlisi olmaya zorlanmasıdır (Arendt, 2014, 196). Dolayısıyla, gerçekten suçlu olsun ya da olmasın Nazi rejimi tarafından herkes bu hileli kötülük oyununun birer parçası olmaya zorlanmış, suçlu olan suçlu ile masum kişi de suç ortaklığı ile bütüncül kötülüğe hizmet etmek zorunda bırakılmıştır.

Arendt'e göre Nazi ve Sovyet rejimleri tamamıyla zıt ekonomik, ideolojik, kültürel ve tarihi şartlardan geçerek belli bir konuma gelmiş olsalar dahi yapısal bakımdan birbirlerine oldukça benzer neticelere ulaşmışlardır (Arendt, 2014, 475). Totaliter rejimlerin insani eylem ilkesini belirli aşamalardan geçerek ortadan kaldırdıklarından söz edilmişti. Eylem kavramı yerine hareket kavramının ikame edildiğinden de bahsedilmişti. Arendt bu noktada her iki totaliter rejim için hareket kavramının "ideoloji"ler vasıtasıyla hayata geçirildiğini vurgulamaktadır (Arendt, 2014, 477). Eylem kavramının ortadan kaldırıldığı ve bireyselliğin tümüyle yok edildiği totaliter rejimler hareket kavramını devreye sokmuşlardır. Bu kavramın hayata geçirilmesi amacıyla da ideolojiler birer araç olarak kullanılmıştır. Arendt'e göre ideoloji "her şeyi açıklama" iddiası taşıyan sistemlerdir (Arendt, 2014, 478). Bu noktadan bakıldığında totaliter rejimde eylemin ve arka planda bireyselliğin yok edilmesiyle tamamen rejimin inisiyatifine bırakılan hareket kavramı, ideolojilerle hayata geçirilme aşamasında söz konusu sistemleri birer enstrüman niteliğinde kullanmaktadırlar. İdeolojiler totaliter rejimlerin elinde istedikleri gibi şekillendirebilecekleri birer hareket yönergesine dönmüş durumdadır. Kendilerine göre şekillendirdikleri ideolojileri isimsel açıdan birer etiket olarak kullanan totaliter rejimler söz konusu sistemlerin muhtevasını yine kendilerine göre düzenlemektedirler. Bu düzenleme Arendt'e göre "ciddiyet" kavramının mevcut ideolojiye eklenmesiyle gerçekleşmektedir. Yazara göre ne sosyalizme Stalin tarafından ne de ırkçılığa Hitler tarafından "ciddiyet" haricinde bir düşünce eklenmiştir. İdeolojilerin önceki konumu ile söz konusu şahısların eline geçtikleri durumları arasındaki tek fark "ölümcül bir ciddiyet"le ele alınmalarından doğmaktadır (Arendt, 2014, 479).

Sosyalizm ve ırkçılık dünya siyaset arenasında uzun bir zamandan beri kullanılagelen ideolojik sistem adlandırmalarıdır. Bu iki kavramın Stalin ve Hitler elinde uğradığı değişiklik söz konusu iki şahsın bu kavramların insan kıyımına yöneltilecek olağanüstü bir ciddiyetle ele alınmalarından kaynaklanmaktadır. Hem Nazi rejimi hem de Sovyet rejimi bu iki kavramı olağanüstü bir ciddiyetle ele alarak söz konusu kavramlar aracılığıyla milyonlarca kişinin kıyımına yol açmışlardır. Söz konusu kavramlar, Hitler ve Stalin'in elinde birer siyasi enstrümandan ziyade hayati önem taşıyan kurucu unsurlar haline gelmişlerdir. İdeolojilerin totalitarizmdeki rolü ise Arendt'e göre bu noktada gerçek anlamına kavuşmaktadır. İktidarın ele geçirilmesinden önce ideolojik propaganda içerisinde yepyeni olan şey totaliter örgütlenme aracılığıyla hemen yaşayan bir gerçekliğe dönüştürülmektedir (Arendt, 2014, 479). İdeolojik tabanda yeni olan bir şey totaliter örgütlenme vasıtasıyla anında bir gerçekliğe dönüştürülebilmektedir. Örneğin, Nazi rejiminde ırkçılık kavramının kendisi söz konusu hareket içerisinde nesnel ırk şartlarına göre organize edilerek Nazi rejiminin fiili gerçekliğini oluşturma görevini üstlenmiştir (Arendt, 2014, 479). Sovyetler Birliği'nde ise sosyalist ideolojinin diğer ideolojilerle bir işbirliği halinde tüm evrensel ikilemlerin çözümünü bulduğu iddiası hâkimdir (Arendt, 2014, 480). İdeolojiler aracılığıyla oluşturulan gerçeklik her iki rejim için de sağlam bir temel oluşturmuştur. Bu iki benzer yöntemin neticesi ise yine benzer şekilde ortaya çıkmıştır. Nazi rejimi sorunlarına ideoloji vasıtasıyla ırksal bir çözüm, Sovyet rejimi ise sınıfsız bir toplum çözümü getirmiştir (Arendt, 2014, 480). İdeolojilerin ana temaları totaliter rejimler aracılığıyla birer gerçekliğe dönüştürülerek mevcut sorunların çözümü olarak sunulmuş ve dahi uygulanmıştır. Arendt'e göre totalitarizm ile diğer tüm ideolojiler arasında bir bağ bulunmaktadır. Söz konusu bağ, totalitarizmin diğer tüm ideolojileri "örgütsel ilke" olarak araçsallaştırabilme gücü ile kendi çıkarlarına göre içeriklerini değiştirebilme yeteneğidir (Arendt, 2014, 480). Böylece totaliter rejimler diğer tüm ideolojileri kendi çıkarları dâhilinde yönetebilmekte ve bu çıkarlara göre söz konusu fikirler üzerinde istenilen değişiklikleri uygulamaya sokabilmektedirler. Dolayısıyla, ortada herhangi bir hakikat vardysa da totaliter rejim baskısı altında kaybolması olasıdır. Arendt bu süreci *Totalitarizmde Gerçeklik İmali ve Hakikatin Kayboluşu* olarak tanımlamaktadır (Arendt, 2014, 484).

Totaliter rejimlerde insanların gereksiz kılındığından söz edilmiştir. İşte bu süreç de insanın gereksizliğini tekraren vurgulamakla birlikte rejimin yaptığı ve yapabileceği her şeyin –deyim yerindeyse- mübah olduğu inancını da getirmektedir. Böylesi bir durumda hakikate dair yahut ideolojilere dair sorular anlamını yitirmektedir (Arendt, 2014, 484). Totalitarizmin insanı tamamen gereksiz kılan vurgusu ve yaptığı her şeyi haklı gören algısı neticesinde hakikat yitirilmiştir. Bireyin yitirilen kendiliğindenliği rejime devredilerek onun eylem gücü de bu sayede rejime aktarılmıştır. Aktarılan bu güç totalde rejim üzerinde toplanarak onun hareket ilkesi doğrultusunda yürüteceği terör faaliyetlerinde kullanılmaktadır. Böylece total tahakküm ve küresel egemenliğe bir kapı aralanmış olmaktadır.

Tüm bu yaşananlar Nazi rejimi ve Sovyet rejiminin ortadan kalkması ile kaybolmuş mudur? Arendt bu soruya olumsuz yönde bir cevap vermektedir. Şu anda üzerinde yaşadığımız dünyada yer alan en önemli olgulardan birinin bireyler ve halklar arasındaki güvensizlik olduğunu belirtmektedir. Söz konusu güvensizliğin Naziler yahut Sovyetler ile birlikte ortadan kalkmadığını ve ortadan kalkmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Dünya arenasına yansıyan şimdiki toplumsal güvensizlik hissinin yaşanan deneyimlerden kaynaklandığı ve köklendiğini belirtmektedir (Arendt, 2014, 307). Tarihte yaşanan Nazi rejimi ve Sovyet rejimi deneyimleri sonradan gelenler için büyük bir güvensizlik temeli oluşturmuştur. Arendt'e göre Avrupa'da totaliter rejim yahut totaliter tahakküm biçiminde gerçekleşen deneyimlere, İsveç ve İsviçre haricinde tüm ülkeler aşınadır (Arendt, 2014, 571). Dolayısıyla, bir şekilde Avrupa'nın -iki ülke haricinde- tamamı totaliter deneyimi ve bu tür bir deneyimin etkilerini yaşamıştır. Arendt, bu minvalde bir tehlike yokmuş gibi davranmanın ismini *Konformizm Tehlikesi* olarak koymuştur. Bu akıma uyararak gösterilen davranışların özgürlüğü tehdit etmesi tehlikesine de dikkat çeker (Arendt, 2014, 571, 572). Konformizm ve özgürlük tehdidi kavramlarına değinen Arendt, bu tehlikeyi yalnızca Avrupa ile sınırlamamaktadır. Yazara göre Avrupa'da olan bütün olaylar Amerika'da, Amerika'da olan tüm olaylar da Avrupa'da olabilmektedir (Arendt, 2014, 575). Dolayısıyla, bu noktada modern yahut post-modern dünyanın hiçbir noktasındaki olası tehlikeler bir diğer noktasındaki olası tehlikelerden ayrı tutulmamalıdır.

Küresel açıdan bu şekilde gözüken meseleye bireysel açıdan bakıldığında yine benzer bir sonuçla karşılaşmak mümkündür. Dâhil olunmayan bir olayı yargılama konusunda insana çoğunlukla kibrin eşlik edeceğini vurgulayan Arendt bir davranışı hata olarak gören gözün söz konusu davranışı göstermeme garantisinin olmadığını belirtmektedir (Arendt, 2018g, 21). Dolayısıyla, küresel açıdan nerede ve ne zaman gerçekleşeceği belli olmayan bu kötülük, bireyin yaptığı hatayı kınayan başka bir bireyde de gayet tabii bir biçimde görülebilecektir. Yeri ve zamanı meçhul olan bu mefhumun sirayet edebileceği kişi yahut kişiler de aynı yönde meçhuldür. Bu noktada önemli olan kötülük meydana geldikten sonra değil, meydana gelme ihtimali olan yerler, zamanlar ve kişiler dâhilinde -önceden- tedbir almaktır.

Bu minvalde Keskin, Arendt'in yapıtlarından hareketle “düşünme” ediminin kötülüğü alt edip edemeyeceği üzerine düşünmektedir. Keskin'e göre düşünme edimi sessiz bir diyalog olup insanın kendi kendine soru sorup bu sorulara yine kendisinin yanıt verdiği bir etkinliktir (Keskin, 2019, 114). Dolayısıyla, temel anlamda düşünce bireyin iç dünyasına ait bir etkinlik olarak görülmektedir. Vicdan kavramı da düşünce kavramına benzer bir şekilde hatta düşüncenin yan ürünü olarak tanımlanırken bu kavramın da tıpkı düşünce gibi iç dünyaya ait olduğu vurgulanmaktadır (Keskin, 2019, 115). Bu içsel diyalogun yani düşünce ve vicdan ikilisinin kötülüğe engel olup olmadığı konusunda ise Keskin, Arendt'den mülhem bir fikir öne sürerek söz konusu ikilinin kötülüğün engellenmesi için gerekli olduğunu fakat yeterli olmadığını belirtmektedir (Keskin, 2019, 117). Dolayısıyla, düşünme edimi kötülüğü alt etmek için gerekli bir edimdir fakat yeterli değildir. Birey için düşünce yokluğu ne kadar büyük bir problemse söz konusu bireyi düşünce dışında harekete geçirici bir etken bulunmayışı da kötülüğü engellenmenin önünde düşünceyi yalnız ve güçsüz bırakma açısından o kadar büyük bir problemidir.

Kötülüğün alt edilmesi noktasında düşünceye ek olarak farklı etkenlerin de mevcudiyeti gerekmektedir. Örneğin Bakır, Keskin'in fikirleri karşısında aynı neticeye farklı bir biçimde vararak düşünce eksikliğinin kötülüğe neden olduğu çıkarımında bulunmaktadır. Kötülüğü “radikal” ve “sıradan” olmak üzere iki başlık altında incelemiştir. Radikal kötülüğün ortaya çıkışının totaliter rejimlerde

oluşturulan ne ceza verilebilir ne affedilebilir suçlar sebebiyle gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Daha önce “üretilmiş suç” kavramı ile belirtilen bu yeni suç türü yazara göre herhangi bir ahlaki kategoriye yerleştirilememiş ve bunun neticesinde ahlaki sınırlar zorlanarak yeni bir kötülük türü meydana gelmiştir. Bu yeni kötülük türü ise “radikal kötülük” olarak adlandırılmaktadır (Bakır, 2015, 100). Söz konusu kavramlar herhangi bir ahlaki kategoriye sığdırılamamış ve yeni bir alan açılmak zorunda kalmıştır. Bu yeni alan “radikal kötülük” olarak tanımlanmıştır. Kötülüğün “sıradan”lığını da yine Eichmann davası üzerinden açıklayan Bakır, bu iki kötülük sıfatını -sıradan ve radikal- birlikte düşündüğünde ortak sebep olarak “düşünce yoksunluğu” sonucuna varmıştır. Böylece, iki yazar kötülüğe giden yolda ortak bir sebep -düşünce yoksunluğu- üzerinde uzlaşmış bulunmaktadır. Fakat daha önce de belirtildiği üzere bu sebep tek başına kötülüğü açıklamada yeterli gelmemektedir. Dolayısıyla, radikal kötülüğün sebep ya da sebeplerini derinlemesine analiz etmek için birey odağında kalıp büyük resme bakma ihtiyacı hâsıl olmaktadır.

Kötülüğü yargılama hakkı yahut ehliyetinin kime ait olduğu ya da olmadığından söz edilmişti. Kötülüğün sebeplerini anlama noktasında gerçekleştirilen bu ahlaki yargılama konusunda önem arz eden bir başka kavram da “kolektif suç” kavramıdır. Arendt bunu şu öz ve veciz ifade ile açıklamaktadır: “Herkesin suçlu olduğu yerde hiç kimse suçlu değildir.” Totaliter rejimlerin suç ve suçlu kavramlarını bir yandan üretip bir yandan da değiştirdiğinden söz edilmişti. Böylece ortaya çok sayıda “üretilmiş suç” ve “üretilmiş suçlu” çıkmıştır. İşte kolektif suç kavramı da böylesi bir durumu açıklamak için en uygun kavramdır. Kolektif suç, herkesin işlediği ve Arendt’ten mülhem ifadeyle esasında kimsenin işlemediği suç olarak kaydedilmektedir. Arendt’e göre bu kavram gerçekten suç işlemiş olanların üzerinin örtülmesinde oldukça etkilidir. Eğer ortada bir suç bulunmaktayken gerçek suçluların yanı sıra daha birçok kişi suçlu ilan ediliyorsa bu durumda gerçek suçluların bulunması çok daha zor hale gelecektir. Dolayısıyla, daha önce bahsedilen “radikal kötülük” kavramına giden yoldaki sebepler arasında “kolektif suç” kavramı da sayılabilecektir (Arendt, 2018g, 29).

Kolektif suç kavramına yardımcı nitelik taşıyan ve bu niteliği ile radikal kötülüğe giden yoldaki taşlardan sayılabilecek bir kavram daha bulunmaktadır. Bu kavram

“kolektif sorumluluk” olarak adlandırılmaktadır. Tıpkı kolektif suç kavramında suçun -gerçekten suçlu yahut suçsuz- herkese isnat edilebildiği gibi kolektif sorumluluk kavramındaki sorumluluk da yine herkesindir. Dolayısıyla hiç kimsenindir. Arendt’e göre kolektif sorumluluk kavramı iki şart üzere sabittir. Bu şartlar gerçekleştirilmeyen bir edim için kişinin sorumlu tutulması ve söz konusu sorumluluğun bireyin ayrılmasının mümkün olmadığı yahut olmayacağı bir grubun üyesi olmasından kaynaklanması şartlarıdır (Arendt, 2018g, 139). Eğer bu iki şart mevcut ise kolektif sorumluluk kavramının mevcut olduğu söylenebilmektedir. Tıpkı kolektif suç kavramında olduğu gibi kolektif sorumluluk kavramında da gerçek sorumluların üstünün örtülmesi işten bile değildir. Üretilen suç ve üretilen suçlular gibi üretilen bir sorumluluk da onunla ilgisi olmayan birey yahut bireylerin üzerine yıkılarak böylelikle gerçek sorumluların söz konusu sorumluluktan oldukça kolay bir şekilde sıyrılabilmesi sağlanmaktadır. Dolayısıyla, radikal kötülüğe giden yolda ikincil önem derecesinde kolektif sorumluluk kavramından söz edilebilmektedir.

Radikal kötülüğe giden yoldaki taşların düşünce yoksunluğu, kolektif suç ve bu kavrama yardımcı olmak üzere kolektif sorumluluk olabilme durumlarından söz edilmiştir. Arendt’e göre bu taşların en büyüğü, en büyük kötülük, hiç kimselerin yaptığı kötülüktür. Bu noktada Arendt, kişilik olmayı reddedenlerin yapacağı kötülüğü “hiç kimselerin kötülüğü” olarak tanımlamaktadır. Yazara göre, düşünce yoksunluğu, kolektif suç ve sorumluluk kavramlarının yanı sıra radikal kötülüğe giden yoldaki en büyük adım “hiç kimse” olarak atılacak adım olacaktır. Bu kişilerin başlıca özellikleri, yine düşünce yoksunluğundan yola çıkılarak, edimlerini kendileri olarak düşünmeyi reddetmeleri, yine edimlerini geçmişe yönelik düşünmeyi reddetmeleri, söz konusu bu edimlerden pişmanlık duymamaları ve kendilerini birer birey olarak oluşturmamaları olarak sıralanmaktadır. İşte bu özelliklere sahip kişilerin çıkış noktası yine “düşünce yoksunluğu” olmakla birlikte, kendilerini kolektif suç ve sorumluluğun ağına kaptırabilecek potansiyele de sahiptirler. Söz konusu kişilerin kendilerini sokabilecekleri en tehlikeli durum ise birey olamama yahut diğer adıyla “hiç kimse olma” durumudur (Arendt, 2018g, 105).

Böylece, radikal kötülüğe giden yoldaki en önemli etkenler düşünce yoksunluğu, kolektif suç ve buna ek olarak kolektif sorumluluk, son olarak da hiç kimse olma

durumu olarak sıralanabilmektedir. En büyük kötülük vurgusunun “hiç kimse olma” yani “birey olamama” durumu üzerinde olması da ayrıca üzerinde düşünmeye değer çıkarımlardan biridir. Birey olamamak, kötülüğün radikalleşmesindeki en büyük etkenlerden ve en önemlilerindendir. Daha önce bahsedilen bireysel özellikler ve durumsal etkenlerin de sayılan bu etkenlere dâhil olması ile birlikte kötülüğün radikalliğinin sınır tanımayacağı söylenebilir. “Hiç kimse”nin her türlü kötülük türüne uyum sağlayabileceği üzerinde dikkatle durulmalıdır. Bu noktada kötülüğü alt edebilmek için atılması gereken öncelikli adım birey olma ve bir topluluğa dâhil olma dengesinin sağlanması için gerekli olan adımdır.



4. BAUMAN'IN MODERN DÖNEM VE POST-MODERN DÖNEM KÖTÜLÜK KATEGORİZASYONU

Kötülük kavramı dönemsel kategorizasyon bağlamında ele alındığında modern dönem ve post-modern dönem ayrımının Bauman tarafından post-modern dönemin modern dönemin 'akışkan' hali olarak tanımlanmasıyla yapıldığı görülmektedir. Modernite ve kötülük ilişkisi 'bahçe metaforu' ve 'Holokaust' örneği üzerinden açıklanmakla birlikte post-modernite ve kötülük ilişkisi birey-toplum, zaman-mekân parametrelerindeki dönüşüm üzerinden açıklanmaktadır.

4.1. Modernite ve Kötülük

Modernite ve kötülük kavramları Bauman ekseninde yan yana geldiğinde ilk akla gelen yapıtlardan biri *Modernite* ve *Holokaust* olmaktadır. Totaliter rejim uygulamalarının bir sonucu olarak doğan "Holokaust" kavramı Bauman tarafından bir Yahudi trajedisi olarak tanımlanmaktadır. Holokaust, Nazi rejiminin uygulamaları esnasında bu insan kıyımından çok büyük bir pay alan Yahudi halkının trajedisi olarak vurgulanmıştır. Bu vurgunun yanı sıra Holokaust'un yalnızca Yahudi halkına uygulanmadığı, söz konusu kıyımından birçok dünya halkının pay aldığı bir gerçektir. Bu Yahudi halkı vurgusu Bauman tarafından Hitler'in yok edilmesi emrini verdiği yirmi milyon hatta daha fazla insanın altı milyonunun Yahudi olması ve yine Hitler'in kurmaya çalıştığı "Yeni Düzen'de Yahudiler'e hiçbir yer ayrılmaması ile açıklanmaktadır. Fakat yine yazara göre Holokaust yalnızca bir Yahudi trajedisi ya da yalnızca Yahudi tarihinde yer alan bir olay olarak düşünülmemelidir. Aksine Holokaust "modern zamanlar'da ve Avrupa medeniyeti sahnesinde yaşanan bir olaydır. Bu sebeple tüm Avrupa toplumunun, Avrupa medeniyetinin ve Avrupa kültürünün bir sorunudur. Dolayısıyla, totaliter rejimler olarak genellenen iki rejimde -Nazi rejiminde ve Sovyet rejiminde- özellikle Bauman'ın odağında bulunan Nazi rejiminde gerçekleşen olaylar yalnızca totaliter rejimlerin yahut Nazi rejiminin bir iç sorunu değil aksine tüm Avrupa kültürü, medeniyeti ve toplumunun ortak bir sorunudur (Bauman, 2016, 15).

Sarıbay, Arendt'in tüm Avrupa ve Amerika'ya kadar genişlettiği söz konusu sorunun sınırlarını Bauman'dan mülhem daha da genişleterek Balkanlar, Ruanda ve Vietnam'da (My Lai) yaşanan katliamları da birer modern zaman sorunu olarak belirlemiştir (Sarıbay, 1998, 55). Sorunun farklı boyutlardaki tespiti ardından Bauman söz konusu soruna karşı alınan tavırlardan söz etmektedir. Bauman'a göre Holokaust sürecine karşı alınan en genelgeçer tavır "kendi kendine iyileşme"ye bırakmadır (Bauman, 2016, 15). Fakat modern toplum vicdanında sergilenen bu tavır Bauman'a göre yalnızca bu Holokaust'un kurbanlarına karşı gösterilen bir aldırma değil, esasında sonu intihara çıkan "potansiyel bir körlük belirtisi"dir (Bauman, 2016, 15). Dolayısıyla, Holokaust nasıl ki salt Nazi Almanyası'nın bir sorunu değil tüm Avrupa toplumunun ortak bir sorunu ise bu sorunu kendi kendine iyileşmeye bırakmak da aynı şekilde yalnızca mağdurlar için bir görmezlikten gelme değil olası tüm tehlikelere karşı bir körlüğün işaretidir. Bauman'a göre kendi kendine iyileşme yahut esasında Holokaust'un unutturma/unutturulma sürecinin iki ana adımı bulunmaktadır. Yazar ilk adımı "uzman endüstri statüsü", ikinci adımı ise "Holokaust imajı sterilizasyonu" olarak adlandırmaktadır. İlk adımda Holokaust tarihi yalnızca bilimsel enstitü, vakıf ve konferanslara indirgenerek böylece "uzman endüstri statüsü" katında sabitlenmiştir. Bu uzmanlık dalının ana saha ile bağlantısının kesilmesi sebebiyle merkezi düzenden ayrılınmış, özel bir statüye sahip olunmuş ve konu önem derecesi bakımından ikinci plana atılmıştır (Bauman, 2016, 16). Dolayısıyla, ayrı bir statüye alınan Holokaust çalışmaları esasında sayıca ne kadar artmış olsa da önem derecesi bakımından aşağıya çekilmiş gözükmektedir. Kendi kendine iyileşme sürecinin ikinci adımı olarak belirlenen "Holokaust imajı sterilizasyonu" ise özünde "suçun Almanlığına odaklanma çabası" olarak tanımlanmaktadır. Bauman'a göre bu tavır suçu, suçun kökenleri ve suça dair sebepleri Hitler'in kişiliğinde, kıyıma taraf olanların acımasızlığı ve itaatinde, Nazi rejiminin uygulamalarında, Alman antisemitizminde aramaktadır. Sorun, suçun, suç kökenleri ve suça dair sebeplerin bu alanlarda aranmasından değil -yalnızca- söz konusu alanlarda aranmasından kaynaklanmaktadır (Bauman, 2016, 17). Dolayısıyla, ikinci adım olarak belirtilen "Holokaust imajı sterilizasyonu"ndaki problem de özünde tek bir noktaya odaklanıp büyük resmi görememekten kaynaklanmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere böylesi bir tehlike yalnızca modern çağda ve Nazi rejimi Almanyası sınırları içerisinde olup bitmiş değildir. Sovyet rejiminde de benzer

uygulamalar yaşanmış olup yine benzer olayların Avrupa kıtasının herhangi bir ülkesinde hatta Amerika’da dahi yaşanma tehlikesine Arendt tarafından dikkat çekilmiştir. Sarıbay tarafından bu sınır daha da genişletilip kıtalar arası bir boyuta taşınmıştır. Dolayısıyla, bu tür olayların yaşanma riski modern çağ ile Nazi ve Sovyet rejimleriyle yahut salt Avrupa kıtası ile sınırlı değildir. Söz konusu olayların post-modern çağda tekrar edebilme riski ve yine söz konusu olayların yalnızca Almanya ile Sovyet Rusya’da değil Avrupa’nın herhangi bir ülkesinde yahut başka bir kıtada herhangi bir ülkede yaşanma riski bulunmaktadır. Bu yüzden olayların Almanlığına yahut Sovyetliğine değil yalnızca kendisine odaklanması gerekmektedir.

Tam aksi yönde tavırlar sergilendiğinde ise ortaya çıkan sonuç Bauman tarafından iğnenin Holokaust yarasından uzaklaştırılması olarak tanımlanmaktadır. Holokaust imajının sterilizasyonu ile birlikte iğne bu yaradan çekilerek şimdiki yaşam stilleri için söz konusu olaylardan alınması gereken dersler alınmadan kalabilir (Bauman, 2016, 18). Dolayısıyla, bu olaylar ne uzman endüstri statüsüne zorlanarak ne de suçun Almanlığına odaklanarak değerlendirilmelidir. Sağlıklı bir değerlendirme sürecinin, Holokaust’un uzman bir statüye zorlanmadan, suçun Almanlığına odaklanılmadan ve en önemlisi her an her yerde böylesi bir olayın yaşanma olasılığına karşı evrensel bir boyutta tedbirli olarak yaşanması gerekmektedir. İşte bu tür bir yaşantı için Holokaust’tan alınması gereken dersleri teoriden pratiğe aktarma konusunda küçük bir katkıyı amaçlayan Bauman, *Modernite ve Holokaust*’ta bu aktarımı gerçekleştirmiştir.

Holokaust Sonrası Sosyoloji başlığını taşıyan ilk bölümde Holokaust olayının önem derecesini düşürmenin iki farklı yönteminden söz eder. İlk yöntem daha önce de belirtildiği üzere Holokaust’un yalnızca Yahudi halkının başına gelen bir olay gibi sunulmasıdır (Bauman, 2016, 23). Yazarın daha önce değinilen görüşlerinde de belirtildiği üzere Holokaust’un kendi kendine iyileşmeye bırakılması veya unutturulması yahut öneminin azaltılması süreçlerinde takınılan en genel tavır söz konusu olayın yalnızca Yahudilerin başına gelmiş gibi davranılması tavrıdır. İkinci yöntem ise görünüş itibarıyla ilk yöntemin tersi niteliktedir fakat uygulama itibarıyla yine aynı amaca hizmet etmektedir. Bu yöntemde Holokaust insanlık tarihinin “aşırı”

bir vakası olarak sunulmaktadır (Bauman, 2016, 24). İkinci yöntem görünürde ilk yönteme zıt olmakla birlikte netice itibariyle aynı körlüğü oluşturması bakımından ilk yöntemle benzeşmektedir. Bir olayın insanlık tarihinin aşırı bir vakası olarak görülmesi o olay kadar ekstrem bir olayın tekrar yaşanma ihtimaline karşı körleşmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iki yöntem de aynı sonuca -Holokaust'un öneminin azaltılması- ulaşmaktadır. Bauman, söz konusu iki yöntemin ulaştığı neticeyi “teorik bir gönül rahatlığı” olarak tanımlamaktadır (Bauman, 2016, 26). Nitekim, bir olay bir halka mal edildiğinde yahut ekstrem bir vaka olarak görüldüğünde aynı olayla karşılaşmaya karşı bir perdeleme eğilimi meydana gelmektedir. Bu olay herhangi bir zamanda, bir ülkede, belirli bir halkın başına gelmiştir. Şimdiki zamanda farklı bir ülkede bambaşka bir halkın parçası olan bizler bu olaydan fersah fersah uzağızdır. Eğer yukarıdaki iki yöntem takip edilirse böylesi bir sonuca varılmaktadır fakat hakikat bu varsayımlardan farklıdır.

Holokaust, “modernliğin sınanması” kategorisinde de incelenmektedir. Yazar, bu olayı modernliğin yerine “madalyon” metaforunu ikame ederek aktarmaktadır. Bauman’a göre modernlik, biri hayran olunan diğeri Holokaust ile ortaya çıkan korkunç yüzü olmak üzere iki yüzden oluşan bir madalyondur. Söz konusu iki yüzden biri diğeri olmadan var olamayacaktır (Bauman, 2016, 32). Dolayısıyla, modernlik hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle birlikte var olan bir kavramdır. Genellikle bir yüzüne bağlı kalınarak yapılan çıkarımlar söz konusu kavramın gerçek anlamını yansıtmamaktadır. Hayran olunan yüze odaklanarak yapılan çıkarımlar Holokaust tecrübesini aklayamamaktadır. Daha önce belirtildiği üzere başka olaylarda da geçerli sayılmak şartıyla ve bu kavram özelinde de sağlıklı bir değerlendirme yapılmak istendiğinde başvurulması gereken yöntem çift yönlü bir analiz olmalıdır. Tek taraflı yapılan değerlendirmeler, diğer birçok kavramda olduğu gibi modernite kavramı cihetinde de bireyi söz konusu kavrama hayran olma yahut ondan nefret etmeye sürükleyebilir fakat hiçbir zaman gerçek manasıyla onu kavramaya yardımcı olmayacaktır. Bir kavrama hayran olunması yahut o kavramdan nefret edilmesi söz konusu kavramın hakikatinin anlaşılması önünde birer perde niteliği teşkil etmektedir.

Medenileşme sürecinin manasını incelediği satırlarda Bauman, Holokaust'u bu süreçte medeni insanlar tarafından yapılan bir hata değil insanlığın henüz medenileşilemediğinin apaçık bir kanıtı olarak görmektedir (Bauman, 2016, 39). Dolayısıyla, medenileşildiği düşünülüp Holokaust bu minvalde tarihsel bir hata olarak görülmektense, bu olaya insanlığın medenileşme sürecini henüz tamamlamadığının bir ispatı olarak bakılmalıdır. Bauman, bu noktada daha çok medenileşme çabası gösterilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Bauman, 2016, 40). Dolayısıyla, modern çağa girilmesi medenileşildiği anlamına gelmemektedir. Holokaust gibi bir olayın modern çağda yaşanmış olması da bunun kanıtı niteliğindedir. Yeterince medenileşmiş bir insanlık atmosferi içerisinde bu türde bir olayın yaşanmasını beklemek çok da mantıklı sayılmayacaktır. Bauman tarafından yapılan diğer bir çıkarım ise Holokaust'un modern çağın "bürokratik kültür"ünün bir ürünü olması yönündedir (Bauman, 2016, 42). Modern çağın bir ürünü olarak ortaya çıkan Holokaust, söz konusu çağın bürokratik kültüründe kullanılan yöntemleri kendine düstur edinerek başarıya ulaşmıştır. Bu noktada, ilk adım Yahudilerin sınırdışı edilmesi olmuştur (Bauman, 2016, 44). Nazi bürokrasisi Yahudilerin yok edilmesi işleminden önce sınır dışı etme politikası ile yola çıkmış bu politikanın akamete uğramasından sonra yok etme aşamasına geçilmiştir. Himmler'in emriyle durdurulan sınır dışı etme politikasının yerine çok daha "etkili" bir politika getirilerek "fiziksel yok etme" işlemi "olağan" bir bürokratik tavır olarak uygulamaya sunulmuştur (Bauman, 2016, 45). Nazi bürokrasisinde uygulama aşamasında başarısız olan Yahudileri sınır dışı etme politikasının yerine yok etme politikası getirilmiştir. Bu işlem diğer tüm bürokratik işlemler gibi uygulamaya konulmuştur. Bauman'a göre bu yönden Holokaust hiçbir şekilde "ussallık" ilkesine bir karşıtlık oluşturmaz. "Nihai Çözüm" rasyonel düşünce sisteminin hiçbir adımı ile çelişmez. Aksine, söz konusu çözüm tamamen rasyonel bir çözümdür ve Nazi bürokrasisi tarafından bu amaçla oluşturulmuştur (Bauman, 2016, 46). Sınır dışı etme politikasının başarısızlığa uğraması nedeniyle yerine ikame edilen yok etme politikası yahut diğer bir ismiyle "Nihai/Kesin Çözüm" tamamıyla ussallık ilkesine uygun bir şekilde planlanmıştır. Nazi bürokrasisince verimli olarak dahi nitelendirilebilen bu yöntem rasyonel koşullar karşısında hiçbir çelişki oluşturmamaktadır. Netice itibariyle başarısız sayılan bir politikanın yerine uygulamaya konulan ve başarıyı yakalayan bir politikadır. Bu sonuç Bauman'ı

modern çağın ürünlerinden biri olan bürokratik kültürün Holokaust’a yol açmak zorundalığı oluşturduğu tespitine götürmektedir (Bauman, 2016, 46). Dolayısıyla, modern çağda ortaya çıkan bürokratik kültür ve bu kültür kategorisinin yöntemleri Holokaust’a giden yoldaki adımların mantıksal çerçevede kolaylıkla atılabilmesini sağlamıştır. Bu noktada Bauman modern çağ için kullandığı madalyon metaforunun ardından modern çağın bürokratik kültürü için, daha önceki bölümlerde bahsedildiği üzere, “bahçe” metaforunu kullanmaktadır. Yazara göre modern dünya bir bahçeye benzemektedir. Yahudi sorunu özelinde bakılacak olursa Yahudi halk bu bahçedeki yabancı otları temsil ederken Nazi bürokrasisi ise bu bahçeden sorumlu bahçıvana karşılık gelmektedir (Bauman, 2016, 46). Dolayısıyla, modern dünya bahçesi her zaman temiz ve düzenli tutulmalı ve tam da bu sebeple yabancı otlardan arındırılmalıdır. Bu bahçeyi Yahudilerden arındırmak için Nazi bürokrasisi bahçıvan olarak görev yapmış ve söz konusu yabancı otları bahçede bir yerden başka bir yere taşımakla bir çözüme ulaşamayan bahçıvan otları tamamen yok ederek nihai çözüme ulaşmıştır. Bu açıdan bakıldığında bu işlem tamamen mantıksal çerçevede yapılmış ve büyük bir sorunu kesin olarak çözüme kavuşturmuş gözükmektedir.

Bauman, Holokaust’un mantıksal açıklamasının ardından faillerinin durumuna değinmektedir. Faillerin çoğunluğunun her türlü psikiyatrik sorundan azade bireyler olmasının ahlaki açıdan son derece rahatsız edici oluşundan söz eder (Bauman, 2016, 48). Arendt’in tespitlerinde de değinildiği üzere Holokaust’un faillerini -Eichmann başta olmak üzere- psikiyatrik değerlendirmeler sonucunda son derece normal olarak tespit edilen insanlar oluşturmaktadır. Bu olayın ruh sağlığı oldukça yerinde insanlar tarafından kolaylıkla gerçekleştirilmiş olması -ahlaki açıdan bakıldığında- son derece rahatsız edici bir görünüş sergilemektedir. Söz konusu olayın böylesine normal ve oldukça sıradan insanlar tarafından gerçekleştirilmiş olması Arendt’i “kötülüğün sıradanlığı” kavramına götürdüğü gibi Bauman’ı da Kelman⁷’dan mülhem ahlaki bir sorgulamaya itmiştir. Bu noktada “örgütsel disiplin”, “etkinliklerin rutinleştirilmesi”, ve “kurbanların insanlıktan çıkarılması” başlıklarını taşıyan üç etken öne sürülmüştür. Bu üç etkenin varlığında son derece normal ve sıradan insanlar da Holokaust benzeri bir “kötülük” dâhilinde uygulayıcı konumuna itilebilmektedirler (Kelman’dan alıntılan Bauman, 2016, 50). Söz konusu etkenlerden ilki “şiddet

⁷ Herbert C. Kelman

yetkisi” olarak belirlenmiştir. Bu yetkinin kaynağı olarak “örgütsel disiplin ilkesi” gösterilmektedir. Örgütsel disiplin ilkesi ise bireyin bağlı olduğu örgütün emirlerini koşulsuz bir şekilde yerine getirmesini ifade eder (Bauman, 2016, 51). Örgütsel disiplin ilkesinin ahlaki sorumluluk ilkesinin yerini almasıyla birlikte birey örgüt dışı kuralları vicdanen elimine ederek yegâne hakikat kaynağı olarak gördüğü örgüt içi kurallara bağlanmaktadır. Böylece örgüt içi kuralların benimsenerek vicdan egemenliğinin yok sayılması birey için en üst ahlaki erdem haline gelmektedir (Bauman, 2016, 52). Dolayısıyla, daha önceki bölümlerde değinilen kişisel sorumluluk ilkesinin reddi ve bireyselliğin ilgası durumlarının bir bileşkesi olarak örgütsel kurallar haricindeki kuralların tümüyle yok sayılması durumu ortaya çıkmaktadır.

Ahlaki sorumluluğun böylesine kolay yok sayılmasının altında çeşitli nedenler yatmaktadır. Bauman’a göre en önemli sebep “uzaklık”tır. Eylem ve sonuçlar, kurban ile katil arasındaki psikolojik yahut fiziksel uzaklık eylemin yahut mağduriyetin/katlin ahlaki önemini yok etmektedir. Dolayısıyla, bir olayı ahlaki bir değerlendirmeye tabi tutmak için öncelikle söz konusu olayın ahlaki açıdan değerlendirilebilir olması gerekmektedir. Holokaust olayı özelinde maktuller ile katiller arasında gitgide uzayan fiziksel ve psikolojik mesafe bu olayın katiller için ahlaki açıdan önemini yok etmiş ve böylece söz konusu olayın ahlaki açıdan değerlendirilebilirliği katiller açısından ortadan kalkmıştır. Netice itibarıyla ahlakın bireysel yansıması ve eylemlerin toplumsal sonuçları arasındaki tüm çelişkiler eylemlerin uygulanma aşaması öncesinde ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla, Nazi bürokrasisinin adım adım uyguladığı politika neticesinde iki taraf arasında oluşan mesafe bürokratik politikalar henüz uygulanmadan söz konusu uygulamaların sonuçlarının ahlaki sorumluluğunu uygulayıcıların üzerinden kaldırmıştır (Bauman, 2016, 56).

Bauman, bu noktada Hiroşima ve Dresden örneklerini sunmaktadır. Söz konusu yerleşim yerlerini bombalayan bir pilotu örnek veren Bauman bu pilotun bireysel ahlaki bütünlüğünü bozmadan ve ahlaki bir çöküş yaşamadan görevini yerine getirdiğini belirtmektedir (Bauman, 2016, 57). Hiroşima yahut Dresden’i bombalayan bir pilot kurbanlardan fersah fersah uzak bir üs içerisinde görevini

yerine getirmektedir. Bu görevi yerine getirirken kurbanlar ile arasında bulunan mesafe diğer örneklerde de olduğu üzere ahlaki boyutu ortadan kaldıran en önemli etkenlerden biri olmuştur. Tüm bu örneklerden anlaşılacağı üzere maktul katile belirli bir uzaklıkta bulunduğu zaman gerçekleşecek olayın ahlaki boyutu göz ardı edilerek maktulün yok edilmesi oldukça kolay hale gelmektedir. Bauman, odak noktasında bulunan Yahudi halkını örnek olarak sunarak bu konuya ait değerlendirmelerini sonlandırmaktadır. Yazara göre, uzaklık konusunda en önemli örneklerden biri de -daha önce bahsedildiği üzere- Judenfrei (“Jew-Free”, Yahudilerden arındırılmış) Almanya politikasının Judenfrei Avrupa politikasına dönüşmesidir (Bauman, 2016, 59). Öncelikle Almanya’nın Yahudilerden arındırılması aşaması ile başlayan Nazi bürokrasisi politikası sonraki aşamalarda Avrupa geneline yayılarak Yahudilerin neredeyse tüm Avrupa ülkelerinden dışlanması politikasına dönüşmüştür. Yahudiler ve diğer Avrupa halkları arasında aşama aşama uzayan mesafe söz konusu halka uygulanmış yahut uygulanacak politikalar konusunda ahlaki boyutu ortadan kaldırmıştır.

Modernlik, Irkçılık ve İmha başlığını taşıyan sonraki iki bölümde Bauman, “modern” dünyada ırkçılık mefhumunun etkisiyle adım adım yürünen ve sonu kötülüğe çıkan yola -yine Yahudi halkı ve Holokaust odağında- dikkat çekmektedir. Bu minvalde ilk olarak “antisemitizm” kavramına değinen Bauman söz konusu kavramın belirli bir tarihinin olduğunu vurgulamakla birlikte Holokaust olayının belirli bir öncelinin olmadığını belirtmektedir (Bauman, 2016, 65). Antisemitizm ne kadar sürekli bir olgu ise Holokaust da o denli süresiz ve benzersiz bir olaydır. Dolayısıyla, yalnızca antisemitizm kavramı Holokaust olayının analizi için yeterli olmamaktadır (Bauman, 2016, 65). Sürekliliği bulunan antisemitizm olgusu ile süresiz ve benzersiz Holokaust olayı karşılaştırıldığında söz konusu olayın analizi için sürekliliği bulunan antisemitizm olgusu yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla antisemitizm tarihinin hiçbir noktasında Holokaust benzeri bir olaya rastlanılmadığından yalnızca bu kavram söz konusu olayı açıklamaya yetmemektedir. Bauman’a göre antisemitizm genel itibarıyla Yahudi düşmanlığını yansıtan bir kavramdır (Bauman, 2016, 67). Yalnızca Yahudi düşmanlığı kavramı da Holokaust olayı süresince yapılan uygulamaları açıklamak için yeterli değildir. Bu noktada Yahudi meselesinin çözümsüzlüğü Hitler için yalnızca Yahudilere karşı

kullanacağı bir koz niteliği taşımaktadır (Bauman, 2016, 68). Yahudi meselesinin uzun yıllar boyunca çözülememiş olması Holokaust olayının ana sebebini oluşturmaz. Bunun yerine bu olayı tetikleyen yahut bir sebep veya koz olarak kullanılan bir gerçeklik niteliğindedir. Modern öncesi dönemde de Yahudilik bir “garabet” olarak nitelendirilmiş ve evrensel ahlaki olgulara protest bir topluluk olarak görülmüştür (Bauman, 2016, 71). Dolayısıyla, Yahudi karşıtlığı kavramı kökü modern öncesi döneme dayanmakta olan bir kavramdır. Modern dönemde ise “prizmatik grup” olarak adlandırılan Yahudiler çeşitli toplumlar içerisinde alt sınıflar ve üst sınıflar için birer düşman sınıf niteliğiyle yer almışlardır (Bauman, 2016, 79). Modern öncesi dönemde çeşitli sorunlar yaşayan Yahudilerin modern dönemdeki sorunları farklı bir boyuta taşınarak çeşitli toplumlar içerisinde alt ve üst sınıflar arasında kalma olarak belirginleşmiştir. Modernitenin ortaya çıkışı Yahudi halkının bu -arada- durumunu, halklar arasında geçmişten gelen tüm sorunların birleştirilmesi sonucunda, büyük bir problem olarak vurgulamıştır (Bauman, 2016, 81). Dolayısıyla, modern öncesi dönemden taşınan sorunlar modern dönemin bir niteliği olarak üst üste yığılmış, birleştirilmiş ve tekrar tekrar vurgulanmıştır. Vurgulu hale gelen bu “büyük” sorun, modernizm baskısı ile mutlak bir çözüm gerektirir hale getirilmiştir. Bauman’a göre -Arendt için de toplum içerisinde görülen bir durumu toplumsal bir sorun haline getirme yöntemlerinden biri olan birleştirme yönteminin kullanımı ile- bu Yahudi sorunu öncelikle kapitalizm ile birleştirilerek her ikisinin birlikte yok edilmesi öngörülmüştür (Bauman, 2016, 84, 85). Modernitenin etkisi toplumsal sorun çözme yöntemlerine de yansımış, bunun bir örneği olarak kapitalizm ve Yahudi sorunu birlikte ele alınmış ve söz konusu iki sorun birleştirilerek çözülmeye çalışılmıştır.

Yahudi halkının Bauman tarafından vurgulanan bir başka özelliği de “uluslararası ulus” yahut “ulusal olmayan ulus” olarak görülmeleridir. Bu özellikleri ile birlikte diğer uluslar nezdinde “iç düşman” olarak görülmektedirler (Bauman, 2016, 91). Neredeyse bulundukları tüm uluslar içerisinde birer düşman halk olarak görülen Yahudiler uluslar dışında da ulusal olmayan bir ulus olarak görülmektedir. Bauman bu konuda evrensel konjonktüre odaklanarak ulus ve ulus devletlerden oluşan bir dünyada Yahudiler gibi ulusal olmayan bir topluluktan nefret edileceği çıkarımını yapmaktadır (Bauman, 2016, 92). Zamanın konjonktürüne göre ulusal yapıda olan

bir dünyada ulusal yapıda olmayan bir halktan nefret edilmektedir. Netice itibariyle bu durum diğer halklar için nefret kaynağı olmakla birlikte Yahudi halkı için de bir boşluk hissinin sebebi olmuştur (Bauman, 2016, 92). Her ulusun onlardan nefret ettiği bir evrensel düzende Yahudi halkı da bir boşluk hissine kapılmıştır. Modern koşullarla birlikte doğan bir ayrım çeşidi de “sınırsal ayrımlar” olagelmıştır. Yazara göre, modernliğin doğuşu modern sınırları da beraberinde getirmiştir (Bauman, 2016, 101). Modern dünyanın sınırları vardır ve bu dünyada boşluğa yer yoktur. Dolayısıyla, bir boşluk hissi ile yaşamakta olan ve evrensel nefretin odağında olan Yahudi halkının varlığı modern sınırların doğuşu ile birlikte tümüyle bir sorun halini almıştır.

Bauman’a göre modern dünyanın sınırlarının oluşumu ile varlığı daha da belirginleşen ırkçılık kavramı bu minvalde yine modern bir kavramdır. Modernliğin bizzat kendisi ırkçılık kavramını olanaklı kılmaktadır (Bauman, 2016, 103). Tıpkı sınırlar gibi ırkçılık kavramı da modernliğin belirginleştirdiği kavramlardan biri olmuştur. Yazara göre ırkçılık kavramı, heterofobi ve rekabet kaynaklı düşmanlık kavramlarından belirli bir mantık çerçevesi içinde yürütülmesi yönüyle ayrılmaktadır (Bauman, 2016, 107, 108). Irkçılık kavramının gereklilikleri Nazi bürokrasisi içerisinde de tamamen mantık çerçevesinde ve tedricen uygulanmaktadır. Söz konusu kavram netice itibariyle “yabancılaşma stratejisi” ile birlikte yürütülmektedir. Koşullar elverdiğinde rahatsızlık veren topluluğun rahatsızlık verdiği topluluğun ülkesinden çıkarılmasına dayanmaktadır. İki aşamadan oluşan ırkçılık stratejisi öncelikle “kovma” aşaması ile başlayan sonrasında “yok etme” ile son bulan ve her ikisi de birbirine dönüşebilen bir mantıksal yapı çerçevesinde yürütülmektedir (Bauman, 2016, 109). Bu noktadaki roller rahatsız eden topluluk olarak Yahudiler’e ve rahatsız edilen topluluk olarak ise öncesinde Almanya ve sonrasında neredeyse tüm Avrupa’ya düşmektedir. Bauman’a göre ırkçılık mefhumu bir sosyal mühendislik yöntemi olarak kullanılmaktadır. Holokaust’ta kullanılan mühendislik yöntemlerinin ana teması “ırksal soy” olmuştur (Bauman, 2016, 110). Bu projeye göre insanların yaşamı değerli ve değersiz olarak ikiye ayrılmaktadır. Yaşamı değerli olan insanlar ülke içerisinde kalarak değersiz bir yaşama sahip insanlarla araya, daha önce de uzaklık kavramı olarak değinilen, mesafe koyulması gerekmektedir (Bauman, 2016, 112). Bu noktada da Nazi bürokrasisi için yaşamı değerli olanların

Alman vatandaşları değersiz olanların ise Yahudi halkı olduğu açıktır. Bauman’a göre üstün bir ırk yetiştirmeyi hedefleyen Nazi bürokrasisi bu yöntemi sistematik bir biçimde uygulayarak neticede Alman toplumunun ırksal ıslahını hedeflemektedir (Bauman, 2016, 118). Bu aşamada Holokaust’a giden yolda ırkçılık mefhumunun modern teknoloji ile birleştirilmesinden de ötede tüm bu teorik bilginin pratiğe dönüştürülmesi ile bir başlangıç yapılmıştır. Naziler tarafından bu başlangıç ilk toplu şiddet eylemi olarak da anılan “*Kristallnacht*⁸” olayı ile yapılmıştır (Bauman, 2016, 120, 121). Almanya’da 1938 yılında gerçekleşen bu olay Yahudi halkın yaşadıkları yerlerin sistematik bir saldırıya uğratılmasını kapsamaktadır (Bauman, 2016, 140, 141). Söz konusu olay ile birlikte sokak şiddet eylemlerinden Holokaust’a giden yol açılmış bulunmaktadır. Bu yolda kullanılacak yöntem ise Bauman tarafından “bürokratik yöntem” olarak tanımlanmaktadır. Irkçılık ve bürokratik yöntemin birlikteliği bu yolun ana hattını oluşturmaktadır. Yazara göre, ırkçılık başta bir siyaset -policy-, daha sonra da bir ideoloji olarak tanımlanmaktadır. Bu sebeple diğer siyasetler gibi ırkçılık da “örgüt”, “yönetici” ve “uzman” varlığını gerektirmektedir (Bauman, 2016, 122). Irkçılığın diğer tüm siyasetler gibi gerektirdiği örgüt, yönetici ve uzmanlar hâlihazırda bürokratik sistem içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla, izlenecek yol ırkçılık düşüncesini bürokratik yöntem aracılığıyla sistematik bir biçimde uygulamaktan geçmektedir. Nitekim Bauman da Nazi bürokrasisinin uygulamalarını “modern antisemitizm” ile “modern bürokrasi”nin evliliği olarak tanımlar (Bauman, 2016, 125). Bu minvalde, antisemitizm ve bürokrasinin modern anlayışlarının bileşkesi Nazi rejiminin uygulamalarının beslendiği kaynak olagelmıştır. Netice itibarıyla antisemitizm yahut ırkçılık düşüncesi kendi başlarına Holokaust’un tek sebebi olmasalar da en önemli sebepleri arasında bulunmaktadır.

Holokaust’un Benzersizliği ve Normallliği başlığını taşıyan bölümde ise Bauman - daha önce bahsedildiği üzere- birçok etkenin Holokaust özelinde birleşmesinin söz konusu olaya sebebiyet verdiğini vurgulamaktadır. Holokaust, statü itibarıyla benzersiz fakat müsebbipleri açısından normal sayılabilecek bir olaydır. Öncelikle Holokaust’a dair iki temel gerçekliği vurgulayan yazar sonrasında bu gerçekliklere karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği üzerinde durmaktadır. İlk gerçeklik, Bauman’a göre, daha önce de vurgulandığı üzere, Holokaust’un modern topluma ait normların

⁸ Kristal Gece

neticesinde ortaya çıkan bir olay olduğudur. İkincisi ise uygarlaşma adı altında oluşturulan güvenlik algısının -modern bir toplumda kitle katliamı benzeri olayların yaşanamayacağına dair duyulan güven- ve bu algının modern yorumunun -Holokaust başka bir zamanda, başka bir ülkede, başka insanların başına gelmiş bir olaydır- en büyük kör noktalar olduğudur (Bauman, 2016, 139). Dolayısıyla, modern çağa dair olumlu önyargılar ne Holokaust'un önüne geçebilmiştir ne de buna benzer bir olay yaşandığında geçebilecektir. Bu sebeple, soykırım kavramı ile modernliğin bu kavrama katkıları birlikte incelenmelidirler. Soykırım ve modern soykırım karşılaştırıldığında, modern olmayan soykırımın belirli bir amaç taşımadığı gözlemlenmiştir. Modern soykırımın uygulanması ise belirli bir amaca bağlanmıştır (Bauman, 2016, 143). Modern olmayan soykırım ve modern soykırım arasındaki fark ikincisinin belirli bir amaca bağlanmış olmasıdır. Bu sebeple modern soykırım belirli bir plan dâhilinde ve bilinçli bir biçimde tasarlanarak uygulamaya konulmaktadır (Bauman, 2016, 143).

Belirli bir hedefe yönelik bir şekilde tasarlanan modern soykırımın uygulama aşamaları da bilinçli ve planlı bir şekilde yürütülmektedir. Bauman'a göre tıpkı "modern kültür" gibi, modern soykırımın uygulanma şekli de bir bahçıvanlıktır (Bauman, 2016, 145). Bu bahçede tespit edilmiş yabancı otlar soykırımın uygulanacağı halka karşılık gelmektedir. Bauman'ın odak noktasında yer alan Yahudi halkı modern dünya bahçesinin ayırık otu olarak belirlenmiş ve yine modern bir tarzda yapılan soykırım ile birlikte Nazi bürokrasisi tarafından bu bahçeden temizlenmesi amaçlanmıştır. Bauman'ın, Stalin ve Hitler'in müsebbipleri oldukları insan kıyımı hakkında dikkate değer bir diğer tespiti de ne Almanya'da ne de Sovyet Rusya'da işgal yahut sömürgeleştirilme amacıyla bir kıyım yapıldığıdır.

Arendt'in kötülüğün üç temel kaynağı kapsamında yer verdiği kaynaklardan biri de emperyalizmdir. Bu kapsamda işgal ve sömürgecilik kavramları bu kategorinin temelinde yer alan kavramlardır. Fakat söz konusu kıyımların sebepleri arasında bu kategoriye dair bir iz görülmemektedir. Bauman'a göre Almanya ve Sovyet Rusya'da gerçekleştirilen kıyımların amacı modern toplum bahçesindeki ayırık otlarının temizlenmesi idi (Bauman, 2016, 145). "Kusursuz modern toplum" içerisinde bu tür ayırık otlarının barınabilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, Alman

ve Sovyet bahçıvanları yahut bürokrasileri tarafından söz konusu otların temizlenmesi birer zorunluluk halini almıştır. Aksi takdirde “kusursuz modern toplum” kusurlu hale gelme tehlikesi ile karşı karşıya kalmaktadır. Modernizm ile soykırımın birleştiği nokta Bauman tarafından modernizmin mutlak güçle kucaklaşması ve hemen ardından toplumsal denetimin ortadan kalkması olarak açıklanmaktadır. Bu kucaklaşmanın gerçekleşmesi ve ardından denetimin kalkması ile modern soykırım uygulanma olanağı bulmaktadır (Bauman, 2016, 146). Modern düşünce ile sistematik güç bir araya geldiğinde soykırıma giden yolda iyi bir ikili oluşturmaktadır. Toplumsal denetimden adım adım uzaklaştırılan bu modernist sistematik güç son aşamada bir soykırımın uygulayıcısı olmak için gereken nitelikleri kendinde toplamış hale gelmektedir.

Bauman’a göre modern uygarlık şiddetten hiç de uzaklaşmış değildir. Modern uygarlığın içerisinde şiddet varlığını devam ettirmekle birlikte merkezi ve ardından sistematik hale gelerek emsalsiz bir güce sahip olunmaktadır (Bauman, 2016, 150, 151). Sahip olunan bu benzersiz güç Nazi ve Sovyet bürokrasilerinin elinde yine benzersiz bir kötülük aletine dönüşmektedir. Bu bürokratik yapılarda asıl görev ahlaktan arındırılmış iyi birer uzman yahut işçi olabilmektir (Bauman, 2016, 157). Bu nitelikteki birçok insanın bir araya gelmesi ile uygulanmaya başlanan sistematik güç karşıdaki hedefi “insandışılaştırma” kapsamında nötr hale getirerek bu gücü orantısız bir biçimde dağıtmaktadır. İnsandışılaştırma, bürokratik birer hedef haline gelen kurbanlara ahlaksal açıdan kayıtsız bir biçimde bakılmasını sağlamaktadır (Bauman, 2016, 159). Artık insan olarak görülmeyen nötr hedefler bu kapsamda her türlü gücün uygulanması için açık hale gelmektedirler. Bürokratik süreçlerdeki optimal çözüm kapsamında önem arz eden kavramlar verimlilik ve işlem maliyetinin azaltılmasıdır (Bauman, 2016, 160). Dolayısıyla, bu süreçte insanlar birer hedef haline geldiklerinde artık insan kategorisinde bulunmalarından ziyade yalnızca birer hedeftirler. İnsan kategorisinde olmaları söz konusu hedeflere ayrıca bir anlam yüklenmesini gerektirmemektedir. Verimlilik ve maliyet azaltma kapsamında uygulanacak bir yöntemle hem insan hem insan dışı hedefler benzer biçimde yok edilebilmektedir.

Holokaust tarihçilerinin savunduğu iki ayrı görüşten söz eden Bauman bu görüşleri “amaşsalcılık” ve “işlevselcilik” başlıkları ile tanımlamaktadır. Yazara göre amaşsalcı görüş Hitler’in bu süreçteki kat’i ve sürekli kararının Yahudilerin öldürölmesi yönünde olduğunu savunmaktadır. Bu görüş Hitler’in söz konusu kararını er ya da geç uygulamaya koyacağı üzerine temellendirilmektedir. İşlevselci görüş ise Hitler’in Yahudi meselesi için bir çözüm bulma arayışında olduğu görüşünü savunmaktadır. Fakat bu çözüm kapsamında uygulamada neler yapılacağı net olarak belirtilmemiştir. Bauman, tarih biliminin daha çok ikinci görüşü desteklediğini belirtmektedir. Böylece, Holokaust’a giden yoldaki görüş ayrımı iki ana kanalda ilerlemiştir. Amaşsalcı görüş, modern soykırım kavramı ile örtüşmekle birlikte tarih biliminin destek verdiği kanal işlevselci görüş olarak belirlenmiştir. Bauman’a göre hangi görüş öne çıkarsa çıksın nihayetinde görüşler kapsamında beliren yöntem boşluğunu “bürokrasi” doldurmaktadır. Amaşsalcı ve işlevselci görüşlerdeki ortak yön düşünce temelinden yahut teoriden pratiğe geçiş aşamalarındaki boşlukların bürokrasi tarafından doldurulmuş olmasıdır. Amaşsalcı görüşte savunulduğu üzere Hitler’in baştan beri düşüncesi katliamsa da işlevsel görüşte savunulduğu üzere Yahudi meselesine bir çözüm düşünölmekteyse de Holokaust’a giden yolda düşünce ve uygulama arası boşluklar -her hâlükârda- Nazi bürokrasisi tarafından doldurulmuştur. Bürokrasi tarafından Holokaust’a yapılan bu katkının Bauman tarafından sadece bürokratik kapasite ve beceriler aracılığıyla değil içerisinde barındırdığı hastalıklar yoluyla sağlandığı savunulmaktadır. Yazara göre, Nazi bürokrasisi de dâhil olmak üzere tüm bürokrasilerde nihai amacın unutulması ile birlikte araçlara odaklanma eğilimi bulunmaktadır. Dolayısıyla, Nazi bürokrasisinde de tarih bilimi tarafından daha çok destek gören işlevselci görüşe göre Yahudi meselesine bir çözüm bulma arayışı mevcuttur. Fakat her bürokraside olduğu üzere Nazi bürokrasisinde de çözüm üretme nihai hedefi unutularak onun yerine bürokratik süreçlerin tamamlanmasına odaklanılmıştır (Bauman, 2016, 161, 162).

Bauman, Holokaust’a uzanan yolda en önemli etkenlerden birinin yine bürokratik yöntemin kendi rutini ve sürati olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle, rutini dâhilinde ve süratli niteliği vesilesiyle Holokaust’a yol açan bürokratik yöntemin en önemli yeteneklerinden biri içyapısı itibariyle soykırıma elverişli olmasıdır. Bürokratik yapı, rutin işleyiş ve hızı birlikte Holokaust’a giden yolu açmıştır. Geriye

bu yolda adım atmayı sağlayacak dürtüyü bulmak kalmıştır. Bu eksik parça da modern çağın buluşlarından biri olan “bahçe tasarımı” ve bu tasarımın uygulanmasındaki kararlılıkla tamamlanır. Tüm bu parçalar birleştirilerek Holokaust’un uygulanabilirliği sağlanmıştır. “Holokaust” benzersizliğinde bir olay tam da bu sayılan etkenlerin bileşkesi neticesinde gerçekleşmiştir. Söz konusu etkenlerin daha sonraki bir zaman diliminde de herhangi bir ülkede başka bir topluluk üzerinde etkili olabilme ihtimali her daim bulunmaktadır (Bauman, 2016, 162, 163).

Bu bölümde Bauman son olarak modern toplumun koruyucularının iflasına değinir. Yazarın bu konudaki görüşü şiddetin modern toplumda kaybolmak yerine yer değiştirdiği üzerine temellendirilmektedir. Yazara göre şiddet modern günlük yaşantıdan kaybolmuş gözükmekle birlikte yer değiştirmiş ve yalnızca günlük yaşantıdan çıkarılmıştır. Söz konusu mefhumun yeni toplanma yeri ise bireylerin ulaşabileceği alanın fazlasıyla dışındadır. Artık şiddet modern bireyin erişemeyeceği bir noktadadır. Şiddet içermeyen modern günlük yaşantı için yazar “pasifleştirilmiş yaşam” ifadesini kullanmaktadır. Pasifleştirilmiş yaşam Bauman’a göre “savunmasız bir yaşam”dır. Şiddetin modern çağda günlük yaşantıdan çekilmiş olması modern günlük yaşantıyı pasifleştirmiştir. Bireyden bağımsız bir noktada toplanan şiddet savunmasız kalan modern birey için potansiyel bir tehdit unsuru haline gelmektedir. Bu tehdidin varlığı ve Holokaust gibi bir olayın tecrübe edilmişliği modern bireyin koruyuculara olan güveninin sorgulanmasına yol açmıştır. Yazara göre Holokaust olayında söz konusu koruyuculardan en güvenilirleri sınanmıştır ve tümünün güvenilmez olduğu görülmüştür (Bauman, 2016, 164, 165).

Holokaust ile kanıtlanan gerçekliklerden biri de modern toplumdaki neredeyse tüm koruyucuların insan kıyımı sınavında sınıfta kalmış olduklarıdır. Bu koruyuculardan biri de bilimdir. Bauman’a göre modern bilimin güvenilmezliği en saygın ilkelerin dahi öldürücü tehlikesinin ortaya çıkışıyla kanıtlanmıştır. Bilim, insan kıyımı için doğrudan ve dolaylı bir biçimde kullanılmıştır. Bürokratik mekanizmalar elinde insan kıyımına alet edilen bilim, doğrudan veya dolaylı olarak birçok insanın ölümüne sebep olmuştur. Bauman’a göre bilimin dolaylı etkisi normatif düşüncelerin -din ve ahlakın etkilerinin- bağlayıcı olarak görülmeyerek yahut yok edilerek ahlaki

bir körlükle Holokaust’a giden yolun açılmış olmasında yatmaktadır. Doğrudan etkisi ise bilim insanları -özellikle Alman bilim insanları- aracılığı ile ırk politikalarına katkıda bulunulmasıdır. Modern bilim de Holokaust’a giden yolda bir araç olarak kullanılmıştır. Holokaust olayına doğrudan veya dolaylı etkileri sebebiyle modern toplumun koruyucularından olan bilimin de güvenilirliği artık sorgulanır olmuştur (Bauman, 2016, 165, 166).

Kurbanları İşbirliğine Teşvik Etmek başlıklı bir sonraki bölümde ise Bauman Holokaust olayının Yahudi işbirlikçilerinden söz etmektedir. Yahudiler, bireysel yaşamlarının önemini topluluklarının başına gelecek akıbetin ehemmiyetinin önüne geçirmeleri ana sebebi ile Holokaust olayına bizzat katılım sağlamış durumdadırlar (Bauman, 2016, 183). Holokaust olayının tek faili Nazi bürokrasisi değildir. Yahudiler de bizzat bu vahim olayın bir parçasıdırlar. Peki, aynı topluluğa mensup insanların kendi kendilerini yok edecek dereceye gelmesi nasıl sağlanmıştır? Bauman bu soruya aşamalı bir cevap vermektedir. Öncelikle Yahudi topluluğunun yalıtılması ile işe başlanmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere, katil ve maktul arasındaki mesafe olaydaki ahlaksal boyutu ortadan kaldırmaktadır. Bu minvalde, Yahudilerin toplumdan fiziksel ve psikolojik açıdan uzaklaştırılması ilk adım olarak belirlenmiştir (Bauman, 2016, 185). Yahudiler ve toplum arasındaki mesafe çeşitli yollarla açılmaya çalışılmıştır. Bauman’a göre bu yöntemlerden en belirgin olanı “antisemitik” duyguların kışkırtılmasıdır (Bauman, 2016, 186). Arendt’in toplumsal kötülük kaynaklarının ilki olarak belirlediği “antisemitizm” kavramı üzerine vurgu yapılarak Yahudiler ve toplum arası uzaklık belirgin bir biçimde arttırılmaya çalışılmıştır. Öncelikle yalnızlaştırılan Yahudiler daha sonra da bir “ölüm-kalım oyunu”na zorlanmışlardır (Bauman, 2016, 193). Bu oyunda kendini kurtarmak en önemli kural haline gelmiştir yahut getirilmiştir. Bauman’a göre Yahudileri kurban olarak belirleyenler, bu oyuna “var olmak için kurtarıma” gerekliliğini yerleştirmişlerdir (Bauman, 2016, 212). Dolayısıyla, kurallar katledenler tarafından belirlendiği için yine katledilmeye yöneliktir. Sözde tercih hangi yönde olursa olsun maktulün akıbeti yine katilin elinde olacaktır. Bu noktada Bauman kurbanın akılsallığının katilin silahı olduğunu belirtmektedir (Bauman, 2016, 212). Böylece, kurban hangi seçeneğe yönelirse o seçenekte yine önceden belirlenmiş olan akıbeta uğrayacaktır. Yazara göre bu ölüm-kalım oyununda tercih ölmek ve diğerlerinin

ölmesine neden olmak arasında yapılmaktaydı (Bauman, 2016, 214). Yahudiler tarafından genellikle kendi yaşamları pahasına diğerlerinin ölümüne neden olmak tercih edilmiştir. Bauman bu durumu neticede tek kazancın kendi canını kurtarmak olduğu bir “sıfır oyunu” olarak tanımlamaktadır (Bauman, 2016, 217). Böylelikle, yalnızlaştırma ile uygulanmaya başlanan politika korkunç iki seçenek arasında bir tercih yapmaya zorlanma seviyesine taşınarak neticesinde bir can pazarı oluşturulmuştur.

İtaat Etiği başlığını taşıyan sonraki bölümde Bauman, bu çalışmanın ilk bölümünde de bahsi geçen, Milgram ve Zimbardo deneylerini yorumlamaktadır. Bu iki deneyin sonuçları hakkında Holokaust’a değinen yorumunda yazar bu olayın olası faili olarak kendimizin de görülebileceği ve aynı koşullarda böylesi bir olayın tekrar yaşanabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır (Bauman, 2016, 224). Dolayısıyla modern birey, Holokaust yahut benzeri bir olayın uygulayıcıları arasında her daim kendisinin de olma ihtimalini düşünmelidir. Ardından yazar Milgram’ın insanlıkdışılık üzerine yaptığı toplumsal vurguyu tekrarlamaktadır. Yazara göre modern toplum ilişkileri bürokratik ilişkiler misali teknik hale getirilip belirli bir mantık içerisine dâhil edilmiştir (Bauman, 2016, 227). Dolayısıyla, toplumsal ilişkiler bürokratik ilişkilere benzetilmeye başlamış ve en az emsali kadar mekanik hale getirilmiştir. Gitgide insanlıkdışılaan modern toplum, Holokaust benzeri olayların yaşanma ihtimaline bu sayede daha da açık hale getirilmiştir. Nitekim Holokaust’un temelinde de insanlıkdışılaan ve mekanik hale gelen ilişkiler yatmaktadır. Modern toplumun en önemli başarılarından biri de herhangi bir eylemin aşamalı bir şekilde yapılması ile birlikte söz konusu eylemin yapılmasının kolaylaşması olarak sunulmaktadır (Bauman, 2016, 229). Modernizmin bir madalyonun iki yüzüne benzetilmesi söz konusu başarının da öteki yüzünün bulunduğu habercisi niteliğindedir. Bu başarı olumlu bir toplumsal gelişme sağlama ümidiyle kullanılabileceği gibi Holokaust’ta olduğu üzere toplumsal bir kıyım için de kullanılabilmektedir. Dolayısıyla, modern çağın başarılarından biri olarak lanse edilen bu düzenek farklı ellere geçtiğinde bir felakete de aracılık edebilme olasılığını her zaman için taşımaktadır.

Bauman’a göre Zimbardo deneyi ile yapılan vurgu ise her sıradan insanın içinde bir SS üyesinin bulunduğu vurgusudur (Bauman, 2016, 243). Zimbardo deneyinin ispatını sunduğu en önemli gerçekliklerden biri de uygun durumsal koşullarda her insanın birer zalim olabilme potansiyelini taşıdığı gerçekliğidir. Söz konusu deney ve Nazi rejimi uygulamaları karşılaştırıldığında bu gerçekliğin tekrar tekrar kanıtlandığı görülebilecektir.

Son olarak, Holokaust’tan çıkarılacak iki dersi sıralayan Bauman güncelliğini her zaman koruyacak bu dersleri tüm insanlığın istifadesine sunmaktadır. İlk ders:

“... iyi bir seçeneği içermeyen, yahut iyi bir seçimin maliyetini çok yüksek kılan bir duruma konmuş çoğu kişinin ahlaksal görevden kolayca sıyrılıp (ya da kendilerini ahlaksal görevle yükümlü saymayıp) bunun yerine akılcı çıkarların ve kendini kurtarmanın gereklerini benimseyebilmeleridir.” (Bauman, 2016, 296)

İlk derste birbirinden kötü seçenekler karşısında modern bireyin ahlaki sorumluluğunu kolayca yitirebileceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, tekrar Holokaust benzeri bir olayla karşılaştığında söz konusu modern birey yine aynı saikle ahlaki sorumluluğundan kolayca sıyrılacak ve yalnızca kendisini kurtarmak için çabalayabilecektir. Yalnızca bireysel kurtuluş için çabalanan bir toplulukta kitlesel katliamların uygulanabilme olasılığı her zaman için bulunmaktadır. Dolayısıyla, üzerinden ne kadar zaman geçmiş olursa olsun Holokaust olayına ait sistem günümüz bireyleri üzerinde de uygulanabilecektir. Tamamen aynı sonuçlar elde edilemese dahi benzer sonuçların yaşanabileceği bir olayın günümüz dünyası toplulukları içerisinde gerçekleşme olasılığı her zaman için mevcuttur.

Holokaust’tan alınacak en önemli ikinci ders ise Bauman tarafından bireysel kurtuluşun ahlaki sorumluluk ilkesinin önünde tutulmasının her zaman için gerçekleşmeyeceği olarak belirtilmektedir. Bu savunuya göre, birey bu yer değiştirme için zorlanabilmektedir fakat buna karşı koyacak olan yine bireyin kendisidir. Kendisi karşı koyma davranışında bulunmadığı için kendisini zorlayanları da yaptığı eylemden dolayı sorumlu tutamaz (Bauman, 2016, 296). Holokaust’tan çıkarılacak ilk derse göre Holokaust vb. olaylarda bireysel ahlaki sorumluluğun her zaman için yerini akılcılığa ve bireysel kurtuluş arzusuna bırakacağı düşünülebilir

fakat ikinci ders ile birlikte bir değerlendirme yapılırsa durumun tam aksi yönde ilerleme durumu da öngörülebilecektir. Bireylerin karşı koyma davranışını göstermesine bağlı olarak birini seçmeye zorlandığı alternatif durumlara karşı da kolektif bir hamle yapılabilmesi söz konusudur. Kötülüğe zorlanan bir toplulukta çok sayıda birey bu kötülüğe karşı koyabilirse söz konusu olay kitlesel bir felaketin eşiğine sürüklenmeden önce durdurulabilme ihtimalini de her zaman için taşımaktadır.

4.2. Post-Modernite ve Kötülük

Modern dönemde kötülük anlayışı kapsamında Bauman tarafından yapılan değerlendirmeler Holokaust örneği, Nazi rejimi ve Yahudi meselesi çerçevesinde sunulmuştur. Bu başlık altında ise yine Bauman tarafından yapılan değerlendirmeler ışığında post-modern dönem kötülük anlayışı incelenmektedir.

Bauman'a göre modern hayat biçimleri arasında bulunan farklar göz ardı edilebilir niteliktedir. Söz konusu yaşam tarzı sonsuza kadar tanımsız kalarak her an yeni bir akış ve oluş içerisinde bulunması ile kaimdir (Bauman, 2019, 12). Modern hayat sonsuza dek bir akış ve oluş hali içerisinde bulunmakla eşdeğerdir. Her an akışta ve yeni bir oluşta bulunan modern insan böylece kesin ve net bir tanımdan uzak durarak tanımsız bir halde yaşamını sürdürmektedir. Modernitenin ayırt edici niteliklerinden biri de her daim belirli bir kavramın “post-”u olmaktır. Miadını dolduran her yapı işe yaramaz damgası almaya hak kazanır ve yerine ikame edilecek yapı belirlenir. Söz konusu yapının da miadı doluncaya dek bu döngü tekrarlanır. Bauman'a göre modernizmin miadı dolduğunda yerine ikame edilen kavram -yanlış bir isimlendirme ile birlikte- post-modernizm kavramı olmuştur. Yazara göre post-modernizm kavramı esasında “akışkan” nitelikteki moderniteden başka bir şey değildir (Bauman, 2019, 12). Modernizm kavramının işe yararlılık süresi sona erdiğinde yerini post-modernizm kavramı almıştır. Post-modernizm, esasında her an yeni bir oluşa dayalı modern yaşamın akışkan halidir. Bir asır öncesinde modernliğin mükemmellikte olası en üst aşamaya ulaşma çabası olduğunu belirten Bauman modern bireyin şimdiki durumunu ise sonsuz bir gelişim süreci olarak nitelendirmektedir (Bauman, 2019, 13). Modernizm, birey için en mükemmel hale ulaşma çabası olarak

nitelendirilirken post-modern çağda ise birey sonsuz bir gelişim süreci içerisine dâhil olmuştur. Bu dâhil oluş neticesinde bireysellik, toplumsallık ve zaman/mekân kavramlarında büyük çaplı bir değişim yaşanmıştır (Bauman, 2019, 32). Modern çağ ile günümüz post-modern çağ -yahut Bauman’dan mülhem “akışkan modernite”- arasında birey/toplum ve zaman/mekân parametreleri bakımından büyük farklılıklar bulunmaktadır. Yazar bu bağlamda modern çağa dair genel özellikleri “ağır”, “katı”, “sistemsel” ve “yoğun” olarak vurgularken post-modern çağa/akışkan moderniteye dair özellikleri “ağ gibi yayılmış”, “akışkan”, “hafif” ve “kılcal/yayınık” olarak sıralamaktadır (Bauman, 2019, 54). Bürokratik düzenin hâkim olduğu sistemsel ve katı özellikler post-modern çağda yerini her an değişebilme olanağına sahip akışkan niteliklere bırakmaktadır. Yazara göre, modern çağa dair özellikler, söz konusu zaman dilimi içerisinde bireysel özgürlük ve özyönetime karşı bir totaliter rejim oluşumunu muhtemel hale getirici bir *Fordist fabrika* niteliğindedir (Bauman, 2019, 54). Modern çağa ait özellikler içerisinde totaliter bir rejim ortaya çıkarmaya yatkın fabrikasyon özelliklerdir. Toplumsal açıdan totaliter bir rejim oluşturmaya meyilli modern çağın, bireysel açıdan bakıldığında, sürekli yeni bir oluş içerisinde bulunduğu görülmektedir. Modern toplum, üyelerine günbegün yinelenen birer birey rolü vermektedir. Bu her gün yinelenme durumu ne toplumun ne de bireyin uzun süre hareketsiz kalacağı varsayımından ortaya çıkmaktadır (Bauman, 2019, 61). Modern bir toplumda her gün yinelenen biçimde birey olma hali modern bireye çeşitli sorumluluklar yükler. Bauman’a göre bireyselleşme belirli eylemleri yerine getirme ve bu eylemlerin sonuçları ile bizzat başa çıkmadan oluşan bir görevdir (Bauman, 2019, 63). Modern birey her gün yinelenen bir biçimde belirli eylemleri yerine getirir ve yerine getirdiği bu eylemlerin olumlu yahut olumsuz sonuçları ile yüzleşir. Yazara göre bir kimlik kurulum sürecinin birey için olumlu ve olumsuz bazı sonuçları ile birlikte yan etkileri de mevcuttur. Bu yan etkiler birey için çatışmalarda odak noktasına dönüşmek, birbiri ile uyumsuz dürtülerin tetiklenmesi, insanlık durumlarının bölünmesi ve rekabet ortamının körüklenmesi olarak sıralanmaktadır (Bauman, 2019, 141). Dolayısıyla, modern çağda modern bir birey olmak belli başlı bazı sorumluluklar üstlenmeyi ve üstlenilen bu sorumlulukların olumlu-olumsuz sonuçları ile yüzleşip yan etkileri ile de başa çıkmayı gerektirmektedir.

Bireyselleşmiş Toplum'da *Halimiz, Düşünme Tarzımız ve Eyleme Tarzımız* başlıkları altında modern bireyin mevcut durumu, düşünme ve eyleme biçimlerine değinen Bauman çözümü modern bireylerin bir araya her gün toplanabileceği, söz konusu bireylerin kişisel kaygıları ile kamusal iyilik arasında ortak bir bağ kurabilecekleri kalabalık bir alanın -ecclesia⁹- varlığında bulunmaktadır (Bauman, 2018, 26). Modern bireyin içine düştüğü çözümsüzlük hali, diğer modern bireylerle bir araya gelinip kişisel ve toplumsal sorunlar arası bir bağlantı kurulabilen çoğunlukçu bir alanın varlığında çözüm bulacaktır.

Bireysellik konusundaki değişim sebebiyle yaşanan sorunların bir ecclesia varlığında çözüme ulaşabileceğini savunan Bauman modern bireyin zaman ve mekâna dair sorunlarına da değinmektedir. Bu minvalde “müphemlik” kavramı öne sürülmektedir. Bu bağlamda ilk olarak modern çağın katı ve sistemsel yapısının etkileri sonrasında post-modern çağın akışkan niteliğinin zaman ve mekân kavramları üzerinde çeşitli değişimlere sebep olduğundan söz edilmektedir. Modern çağın müphemlik karşısındaki en önemli silahı “düzen ilkesi”dir. Dünya, insan benliği ve insan habitatı arasındaki bağlantıda bir düzen oluşturmayı hedefleyen modern çağ bu hedefi bir düşünceden ziyade bir tür kaygıya dönüştürmüştür (Bauman, 2017a, 16). Modern çağ dünyanın müphemliği karşısına düzen ilkesini yerleştirmiştir. Oysaki müphemlik Bauman’a göre ahlakı harekete geçirmek için gereklidir (Yüksel, 2006, 227). Müphemliğin tam karşısına yerleştirilen düzen ilkesi bu minvalde ahlakın harekete geçirilmesine karşı bir çeşit meydan okumadır. İnsan ve dünya arasındaki her bağlantıda bu modernist düzen ilkesine uyum beklenmektedir. Bu uyum gösterisi beraberinde hoşgörüsüzlüğü getirmektedir. Çünkü müphemlikle var olan ahlakın harekete geçebilme ilkesi düzen nosyonu ile birlikte adım adım ortadan kalkmaktadır. Bu süreç, daha önce de belirtildiği üzere, beraberinde hoşgörüsüzlüğü doğuracaktır. Düzen ilkesi kapsamına girmeyen her şey gayrimeşrulaştırılma tehlikesi altındadır (Bauman, 2017a, 21). Düzene uymayan her şey gayrimeşru yahut öteki olarak tanımlanmaya ve düzenli alandan dışlanmaya mahkûmdur. Ahlakın gerçek sahnesi olan yüz yüzelik ve karşılaşma düzenli alanla birlikte ortadan kalkar (Yüksel, 2006, 227). Düzene uymayan ve dolayısıyla “öteki”

⁹ “kişisel olarak nadiren ziyaret ettiğimiz ama kamusal sorunların, her birimizin hayatını etkileyen meselelerin çözümlendiği uzak alan” (Bauman, 2018, 262)

olarak dışlananla düzenli alanda karşılaşılma imkânı bulunmamaktadır. Bu minvalde düzene uymayanı “öteki” olarak tanımlama durumu modern bir devlet olmanın gereği hatta egemenlik koşulu haline getirilmiştir. Modern devlette egemenlik “tanıma dayalı” bir iktidara sahiptir. Söz konusu iktidarın görevi her şeyi tanımlama ve söz konusu tanımları sabitleme olarak özetlenebilir. Bu tanımlamalar yahut sabitlemeler dışında kalan her şey “sapkın” olarak nitelendirilmektedir (Bauman, 2017a, 22).

Düzen ilkesinin modern devlet egemenliğindeki yansıması “tanımlar” ve “sabitlemeler”dir. Modern devlet yaptığı bu tanımlamalar ve sabitlemeler vasıtasıyla belirli mekânlar ve belirli zaman aralıkları oluşturur. Bu belirlemeler ve aralıklar dışındaki her oluşum “öteki” yahut “sapkın” olarak nitelendirilmeye mahkûmdur. Söz konusu adlandırmalar, sabitlemeler ve tanımlar bu çağ toplumunu parçalı bir duruma getirmiştir. Modern toplum aynı zamanda parçalı bir toplum olma özelliğini taşımaktadır. Modern bir dünya aynı zamanda parçalı bir dünyadır. Bu parçalanma modern çağın bir sorunu değil aksine bir başarısı olarak görülmektedir. Modern çağın varlığı ile övündüğü en mühim başarısı dünyanın parçalanması olarak belirtilmiştir. Bu parçalanma bir nevi modern çağın güç kaynağıdır. Birçok sorunla birlikte bir yandan da parçalanmış bir dünya daha kolay yönetilebilir bir dünyadır (Bauman, 2017a, 26). Dünyanın parçalanması ve her bir parçanın sorunlarıyla varoluş mücadelesi vermesi modern çağ yönetim anlayışı içerisinde kolaylaştırıcı bir faktör haline gelmiştir. Bir bütün olarak dünyadan ziyade parça parça bir dünya modern çağ düzen ilkesine göre daha kolay yönetilebilecek bir dünyadır. Bir alanda oluşturulan düzen başka alanlarda daha fazla düzenleme gerektiren bir faaliyettir. Daha fazla düzen ise daha fazla kaos anlamına gelmektedir. Modern çağın düzen ilkesi neticesinde dünya daha düzenli değil aksine daha müphem bir yer hale gelmiştir. Neticede modern çağın müphemliğe karşı duyduğu nefret onu ortadan kaldırmaya yetmemiştir (Bauman, 2017a, 29). Modern çağın temel ilkelerinden olan düzen ilkesi daha fazla düzen ihtiyacı doğurarak sonsuz düzen arayışı neticesinde bir tür kaosa neden olmuştur. Müphemlik karşısında duyulan modern nefret ve müphemlik yerine ikame edilmeye çalışılan düzen ilkesi daha fazla müphemlikle sonuçlanmıştır.

Modern çağ toplumsal düzeninde ana ilke sayılan düzen ilkesinin yanı sıra karşıtlık ilkesi de önemli bir yer tutmaktadır. Toplumsal düzenin karşıt iki üyesi birbirinin “öteki”si olarak var olmaktadır. Anormal ile normal, sapkın ile itaatkâr, hastalıklı ile sağlıklı, barbar ile uygar vb. birçok karşıtlık bu kapsamdaki ayrımlardır (Bauman, 2017a, 30). Karşıtlık ilkesi dâhilinde yapılan bu tür ayrımlarda vurgulanan ve modernizm tarafından istenen bireyler ayrımların sağ tarafındaki toplum üyeleridir. Karşıtlığın diğer tarafındaki bireyler modern dünya için birer fazlalık niteliğindedir. Söz konusu karşıtlıklar modern dünyayı temelde iki ayrı parçaya böler. Daha önce de söz edilen “bahçe” metaforu kapsamında tüm dünya bir bahçe olmakla birlikte, karşıtlığın bir tarafındakiler özenle beslenilmesi ve büyütülmesi gereken bitkilerken diğer taraftakiler kesilip temizlenmesi gereken ayırık otlarıdır.

Modern çağ düzen ilkesinin kuruluş aşaması “içeri” ve “dışarı” ayrımı ile şekillenmektedir. Bu ayrım kapsamında içeriden gayrisi ve hatta ortada kalan kısım dahi dışlanmaktadır. Düzenin inşası temelde dost ve düşman ayrımına dayanmaktadır. Dost olan içeriği korumak ve düşman olan dışarı ile savaşmak, tüm bunlar esnasında ortayı da dışlamak düzenin ana kurallarıdır (Bauman, 2017a, 42). Modern çağ düzen ilkesi dost/içeri ve düşman/dışarı ayrımına dayanmakla birlikte içeri ve dışarının ortasında kalanı da dışlamakla kaimdir. Bu düzen inşası için kullanılan yöntem de, daha önce bahsedildiği üzere “müphemliğin tasfiyesi” olacaktır. Bu ise düşman kategorisine giren ve ortada kalan yabancıların ayrıştırılması ve tanımlanamayıp sabitlenemeyen her şeyin “gayrimeşru” ilan edilmesi ile mümkündür (Bauman, 2017a, 43). Modern çağın düzen ilkesi kapsamında izlenen yöntem müphemliğin tasfiyesi başlığını taşımakla birlikte düşman ve ortada kalan “yabancı” toplulukların içeriden ayrıştırılması ve tanımı yapılamayan dış kaynaklı öğelerin gayrimeşru sayılması aşamalarını kapsar. Bu çalışmanın önceki bölümlerinde analiz edilen Nazi ve Sovyet rejimi örnekleri düzen ilkesi uygulamalarının modern dünyadaki en önemli yansımalarındandır. Söz konusu örnekler ışığında Bauman modern çağın getirdiği bu ayrışma ve bölünme tehlikesine karşı en önemli silahın *güç çoğulculuğu* olduğu fikrindedir. Yazara göre iki örnekte de ortak olarak söz edilen ahlaki sorumluluğun kaybı sorununun önüne geçebilecek tek şey çoğulculuktur (Bauman, 2017a, 78). Dolayısıyla, modern çağın getirdiği düzen ilkesi, devamında söz konusu düzen ilkesinin yan etkisi olarak ortaya çıkan

kitle kıyımları ve bu olayların post-modern dönemde de süregelen tekrar yaşanma riskine karşı alınacak en iyi önlem bir çoğulculuk ortamının oluşturulmasıdır. Böylesi bir çoğulculuk ortamının bulunmadığı Nazi ve Sovyet rejimlerinde, “modern” olarak adlandırılan bir çağın içerisinde, radikal bir çözüm ve radikal bir kötülük örneği olarak kitle kıyımları gerçekleşmiştir.

Modern çağın radikal çözümleri ve radikal kötülükleri haricinde radikal olmayan çözümleri ve kötülükleri bulunmaktadır. Bunlardan biri de “kültürel çit” yahut “leke” yöntemidir. Kötülüğün en uç noktasında yer alan radikal çözümlerin uygulanmadığı yahut uygulanamadığı yerlerde uygulanan yöntem “kültürel çit” yöntemi olarak adlandırılmaktadır. Söz konusu yöntem yabancının yok edilemediği yerde dokunulmaz hale getirilmesine dayanmaktadır. Yabancı ile kurulmuş toplumsal bağlar en düşük seviyeye çekilir ve yabancının itibarı düşürülür. Bauman bu yönteme “leke” ismini de vermektedir (Bauman, 2017a, 98, 99). Yabancı olarak görülen toplum üyesi ile bağların koparılması ve söz konusu üyenin itibarının düşürülmesi süreçlerini kapsayan bu yöntem yabancının onarımı olanaksız bir farklılık sahibi olduğunu ve daimi olarak dışlanması gerektiğini savunmaktadır (Bauman, 2017a, 100). Bu yöntem sonucunda yabancı ile bağlar koparılmış, onun itibarı zedelenmiş ve herkesten farklı olduğu bir nevi tescillenmiştir. Bu yüzden kalıcı bir farklılığa erişen yabancı bundan böyle her daim modern toplumdan dışlanmak zorundadır. Bu dışlama karşısında yabancı ilk olarak “liberal vizyon” a sarılmayı tercih edebilmektedir. Bu sayede “leke”lerinin silineceğine dair bir umut sahibi olmaktadır. Fakat bu tercih sonucunda liberal vizyon arkasından fırlatılmış bir “ırkçılık” hançeri ona saplanmayı beklemektedir. Böylece, yabancılıktan sıyrılma oyunu bir “tahakküm oyunu”na dönüşmektedir (Bauman, 2017a, 104, 105). “Leke”lenen yabancı temizlenme umuduyla liberal vizyona eğilim göstermektedir. Liberal vizyon perdesi arkasında saklanmakta olan ırkçılık düşüncesi tuzağı kısa bir süre sonra yabancıyı tahakküm altına alıp onun temizlenebilme umudunu yerle bir etmektedir. Bauman bu durumu şu cümlesiyle özetlemektedir: “Yabancı, yabancılığına son veremez.” (Bauman, 2017a, 106). Liberal vizyon eğilimi gösteren yabancının düştüğü ikincil bir durum da “kendinden nefret etme” olarak sunulmaktadır. Bu durumda yabancı kendisinin dâhil olduğu kategoriye karşı bir saldırganlık eğilimi göstermektedir. Sonuç itibarıyla yabancı öz benliğinden iğrenmeye başlamaktadır (Bauman, 2017a,

107, 108). İlk olarak liberal vizyona eğilim gösteren yabancı bu sayede ırkçılık düşüncelerinin hedefi olabileceği gibi sonraki adımında kendinden nefret etme yolunu da seçebilmektedir. Bu durumda kendisi ile birlikte içinde bulunduğu kategoriden de nefret edecek olan yabancı netice itibariyle öz benliğinden iğrenme durumuna düşebilmektedir. Yabancı, esasında her daim ve her mekânda “evsiz” olan ve kati surette bir “ulaşma” umudu taşımayan bir “serseri” olarak görülmektedir (Bauman, 2017a, 115). Ne bir yer vardır yabancıya ait olan ne de yabancı bir yere aittir. Bauman bu noktada yabancıya örnek olarak “modern entelektüel”i gösterir. Bu adlandırma yahut tanımlama sebebiyle, modern entelektüelin hiçbir zaman hakikaten sevimleyeceğine ve her mekânda ‘münasebetsiz’ olarak anılacağını vurgular (Bauman, 2017a, 120). Böylece yabancı kategorisine modern çağın entelektüeli de dâhil edilmektedir. Her yerde ve her daim yabancı olan modern entelektüel hiçbir zaman hakikaten sevimleyemez ve neredeyse her davranışı münasebetsizce görülür. Bu kategorizasyonu daha da genelleştiren Bauman’a göre modern birey esasında tam bir yabancıdır (Bauman, 2017a, 138).

Günümüz dünyasında “yabancı” olarak anılmak için entelektüel olmaya da gerek yoktur. Bu dünyada yabancı olmak için yalnızca modern çağda yaşayan bir birey olmak yeterli bir koşuldur. Yine günümüz dünyasında yabancılık ve bu sıfatla bağlantılı olarak “varoluşsal müphemlik” yok edilememekte ve söz konusu yabancılık statüsünün bitişine dair bir umut gözükmemektedir (Bauman, 2017a, 139). Tüm modern çağ çabalarına rağmen ne yabancının yabancı oluşu ortadan kalkmaktadır ne de modern dünyanın müphemliği. Dolayısıyla yabancılık artık evrensel bir kavram haline gelmiştir. Böylece ortaya çıkmaktadır ki eğer her modern birey yabancı ise artık hiç kimse yabancı olmamaktadır (Bauman, 2017a, 140). Evrensel hale gelen köksüzlük kavramının serüveni artık hiç kimsenin yabancı olmadığı gerçeği ile neticelenir. Herkesin suçlu olduğu(!) Nazi rejiminde kimsenin suçlu olmadığı gibi herkesin yabancı olduğu bir dünya düzeninde de artık kimse yabancı değildir.

Post-modern çağda ise söz konusu ‘varoluşsal müphemliğe’ galip gelmeye çalışan ve mutlak bir kesinlik amaçlayan modern dürtüden tamamıyla özgürleşme söz konusudur (Bauman, 2017a, 141). Dolayısıyla, modern çağın kötülük anlayışı

sistemsal bir akışta devam etmekteyken post-modern çağ kötülükleri sistemsellikten uzak bir biçimde cereyan edecektir.

Bauman'a göre, normal-anormal, düzenli-kaotik, sağlıklı-hasta yahut akıllı-deli ayrımlarını keskin bir şekilde yapmak iktidarın icraatlerindendir. Böylesi ayrımlar neticesinde tahakküm doğmaktadır. Özünde normal, sağlıklı yahut akıllı olmaksızın normal, sağlıklı yahut akıllı maskelerini takarak ortaya çıkan şey tahakkümden başka bir şey değildir. Bu maskeli tahakküm kendisinden farklı olan tarafı rakip olarak görmektedir. Fakat bu karşı taraf/rakip taraf illüzyonu esasında tahakküm eden tarafın bir tanımlaması, “tekel rüyası”nın bir tortusu ve “düzen ilkesi” kapsamında sürdürülen ve asla bitmeyecek olan çalışmanın bir yansımasıdır (Bauman, 2017a, 242). Dolayısıyla, modern çağda beliren keskin ayrımlar hakikatte iktidarın ürünleridir. İkili kamplara ayrılan modern toplumdaki -maskeler çıkarıldıktan sonra görülecek olan- esas ayrım tahakküm eden ile tahakküm edilen ayrımıdır. Bauman'a göre bireyin müphemliği ile savaşmak amacıyla kurulan iktidar vb. toplumsal aygıt ve kurumlar hakikatte yok ettiklerinden de fazla müphemlik üretmektedirler (Bauman, 2017a, 315). Dolayısıyla, ne kadar yok edilirse edilsin sonu gelmeyecek bir müphemlik modern ve post-modern çağın ortak ve en etkin öğelerinden biridir. Modern çağın sonsuz düzen arayışı esasında post-modern çağın gözler önündeki yoğun düzensizliği ile sonuçlanmıştır.

Modernlik ve Müphemlik eserinin *Postmodernlik ya da Müphemlikle Yaşamak* başlıklı son bölümünde Bauman modern sosyal bilimlerin aldanışlarından söz etmektedir. Yazara göre modern sosyal bilimler, “zorunluluk”la iştigal ettiğini sanarak hakikatte “olumsallık”la, “evrensellik” zannettiği tikel “yerellik”le, “uzam dışı ve zaman dışı hakikat” sanarak çoğu zaman “sınırlı yorum”la, “saydamlık”la ilgilendiğini varsayarak “karar verilemezlik”le, “dünyanın kesinliği”ni anlattığını farz ederek “insani durumun geçiciliğini”, “doğa düzeni”ni aktardığını tasarlayarak da “insan tasarımının müphemliği”ni ispatlamıştır (Bauman, 2017a, 318). Böylesi bir aldanış içerisinde bulunan modern çağın modern sosyal bilimler alanı bu aldanışın son evresini post-modern çağda yaşamaktadır. Yazar bu aldanışın sona ermesine ise iki ayrı açıdan bakmaktadır. Ona göre bu aldanışın sona ermesi ya modern çağın son

başarısı olarak tabir edilecek yahut nihayete ermesinin başlangıcı biçimde bir belirleyici etken haline gelecektir (Bauman, 2017a, 319).

Modern sosyal bilimlerin içine düştüğü alanışlar post-modern çağda ayyuka çıkarak gözle görülür hale gelmiştir. Bakış açısına bağlı olarak modern çağın bir başarısı yahut söz konusu çağın felaketi ve sonu olarak değerlendirilebilecek bu uyanış post-modern çağa daha dikkatli bakılmasını gerektiren bir etken haline gelmiştir. Post-modern çağ ise Bauman’a göre, tıpkı modern çağın iki yüzlü bir madalyon oluşu gibi, bir “fırsatlar ve tehlikeler arenası”dır (Bauman, 2017a, 360). Dolayısıyla, fırsat ve tehlike dolu bu çağda post-modern bireye düşen bir önceki çağın çift yüzlü halinden ibret alarak bulunduğu çağın fırsatlarını en iyi şekilde değerlendirip tehlikelerine karşı her zaman uyanık olmasıdır. Bu fırsatlar ve tehlikeler arenasında bireyin karşısına çıkan -yine bakış açısına göre fırsat yahut tehlike veyahut her iki kategoride de değerlendirilebilen- kavramlardan biri de cemaat kavramıdır.

Bauman, *Akışkan Modernite*’de son olarak “cemaat” kavramından söz etmektedir. Cemaat, hiçbir zaman tam olarak elde edemeyeceği güvenceye ulaşmak isteyen insanın sığındığı, sığınınca tüm sorunlarının çözüleceğini düşündüğü bir kapı olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte cemaat kavramının ileri derece özellikleri Bauman’ın şu satırlarından takip edilebilir:

“Bir cemaatte birbirimizin iyi niyetine güvenebiliriz. Tökezleyip yere düşersek diğerleri ayağa kalkmamıza yardım eder. Kimse bizimle alay etmez, kimse beceriksizliğimizle eğlenmez, talihsizliğimize sevinmez. Yanlış bir adım atarsak itiraf edebilir, açıklayabilir ve özür dileyebiliriz, gerekirse tövbe de edebiliriz; insanlar anlayışla dinleyecek ve bizi affedeceklerdir, hiç kimse bize ilelebet kin beslemeyecektir. Ve kederli anlarımızda elimizi tutacak biri daima olacaktır.” (Bauman, 2017b, 8)

Yukarıdaki satırlarda bahsedilen özellikler çerçevesinde cemaat bir güvenlik, hoşgörü ve iyi niyet merkezi olarak tanımlanmaktadır. Gerçek cemaat tanımı, hayaldeki cemaat formunda gözüken, “koşulsuz sadakat” ilkesi ile hareket eden ve bu ilkeye karşı herhangi bir davranışı ihanet olarak tanımlayan bir topluluk adıdır (Bauman, 2017b, 10). Hayal edilen cemaat kavramı ile gerçekte var olan cemaat kavramı birbirinden farklıdır. Gerçekte var olan cemaat görüntü itibarıyla hayal edilen cemaat formunu almış olan, koşulsuz sadakat ilkesi ile çalışıp bu ilkeye ters düşenlerin hıyanetle yaftalandığı herhangi bir topluluktur. Bu noktada güvenlik ve

özgürlük kavramlarını vurgulayan Bauman, bir cemaate dâhil oluşun getirdiği güvenlik hissi ile “koşulsuz sadakat”e uyumun kaybettirdiği özgürlük hissi arasında bir konumda değerlendirmektedir. Bireyin söz konusu cemaat içinde olma ayrıcalığının bedeli kendi olma hakkından derece derece feragat etmekle ödenmektedir (Bauman, 2017b, 10, 11). Cemaat içerisinde olmanın getirdiği güvenlik ile bireyin kendi olma özgürlüğü arasında yapılan bir seçim çift taraflı olarak biraz kazanç ve biraz da kayıptan oluşmaktadır. Güvenliğin ve özgürlüğün aynı oranda değerli oluşundan söz eden Bauman iki kavram arasında bir dengenin kurulabileceğini fakat söz konusu iki kavramın tam olarak her yönden birbiriyle uyuşamayacakları vurgusunu yapmaktadır (Bauman, 2017b, 11). Cemaate dâhil oluşun getirdiği güvenlik hissi ve bireyin kendi oluşunun verdiği özgürlük hissi eşit şekilde değerlidir. Biri için diğerinden vazgeçmek birey için her halükarda bir kaybın sebebi olacaktır. Dolayısıyla, tıpkı toplumsal düzende olduğu gibi bireysel tabanda da bir güvenlik-özgürlük dengesi gerekmektedir. Gitgide bireyselleşen toplumda ve söz konusu toplum içinde bulunan cemaatler bağlamında kurulacak en önemli dengelerden biri de bahsi geçen güvenlik-özgürlük dengesidir. Bu minvalde dengenin güvenlik yönünde artırılması özgürlükten daima fedakârlık gerektirmektedir fakat özgürlüğün olmadığı güvenlik Bauman’a göre “kölelik”tir. Aynı şekilde güvenliksiz bir özgürlük de terk edilmişlik ve kayboluşu getirmektedir. Böylece, özgürlüksüz güvenlik güvenliksiz, güvenliksiz özgürlük de özgürlüksüz bir niteliğe bürünecektir (Bauman, 2017b, 26). Dolayısıyla, özgürlük-güvenlik dengesinin her iki yönde de bozulması sorunlara neden olacaktır.

Özgürlüksüz bir güvenliğin yeterli olmayacağı gibi güvenliksiz bir özgürlüğün de tedirgin edici olacağı muhakkaktır. Bu noktada Özdemir günümüz dünyasının en önemli probleminin “güvenliksizlik” olduğu tespitinde bulunmaktadır. Yazara göre bu güvenliksizlik günümüz bireyinin toplumun diğer üyeleriyle kurduğu ilişkilerin temelini oluşturmaktadır (Özdemir, 2014, 1675). Dolayısıyla, günümüz güvenlik-özgürlük dengesinin, bireysel ve toplumsal her türlü ilişkinin temelinde “güvenliksizlik” nosyonunun yattığı düşünüldüğünde, özgürlük yönünde bozulduğu söylenebilir. Böylelikle güvenlik-özgürlük dengesinde özgürlük tarafının çok daha ağır basıyor oluşu büyük bir güvenlik tehdidini de her zaman için gündemde tutmaktadır. Özdemir’e göre öncelikle insan doğasının, sonrasında kurumsal

gerçekliklerin ve son olarak “düzen” nosyonunun anlamlı olarak algılanmasını sağlayan kavram “güven” kavramıdır (Özdemir, 2014, 1674). Dolayısıyla, insan doğası ve toplumsal düzen özgürlük lehine bozulan söz konusu dengeden yara almak durumundadır. Dengeye bulunduğu durumda insan doğası ve toplumsal düzene yarar sağlamakta olan güvenlik ve özgürlük kavramları, söz konusu denge bozulduğunda her iki yönde de problemlere sebep olmaktadır.

Özgürlük-güvenlik dengesinin yanı sıra “kimlik arayışı” da birey için cemaatler bağlamında önem arz eden bir konudur. Bauman’a göre kimlik cemaatlerin mezarlığında filizlenen ve ölümlerin diriliş vaatleri sayesinde gelişen bir kavram olarak ön plana çıkar (Bauman, 2017b, 22). Kimlik, cemaatlerin bıraktığı noktadan yola çıkan bireylerin kendilerini yeniden inşa sürecini tanımlamaktadır. Yazara göre kimlik arayışı peşinde sürdürülen bir hayat kargaşa ile doludur çünkü kimliğin bizzat kendisi göze çarpma ile kaimdir (Bauman, 2017b, 22). Cemaatin güvenli kucağından ayrılmış olan birey kendini inşa ederken toplumda göze çarpacak ve hayatı bu minvalde kargaşa ile devam edecektir. Sürecin kargaşalı olması esasında hiç bitmemesi ve her daim eksik kalmasından kaynaklanmaktadır. Kimliği için mücadele veren birey hem bu süreci inşa ile hem de kendini savunma ile görevlendirilmektedir (Bauman, 2017b, 71). Dolayısıyla, her iki alanda da bitmeyen bir savaş veren bireyin hayatı doğal olarak kargaşalı bir süreç olarak geçmektedir. Sarıbay, bu kargaşa dolu süreçte “Ben kim olmalıyım?” sorusunun rehberliğinde ilerlemenin bireyin kendiliği açısından yararlı olacağını vurgulamaktadır. Söz konusu soru hem cemaatten gelebilecek potansiyel ahlaki ve siyasi dayatmaları minimuma indirebilecek hem de bireyin kendiliğinin konumlandırılmasında ona yardımcı olabilecektir (Sarıbay, 1998, 58). Böylece birey kendiliği ile topluluk aidiyeti arasında sağlıklı bir denge kurmanın yolunu bulabilecektir.

Özgürlük-güvenlik dengesi ve kimlik arayışı bağlantılarının yanı sıra Bauman, *Akışkan Modernite*’de cemaat öğretisinin tasarımına göre hayal edilen cemaatin “etnik cemaat” olduğundan yahut bu modele göre oluşturulduğundan söz etmektedir (Bauman, 2019, 250). Modern cemaat öğretisi tasarımı temelde etnik ayrıma göre oluşturulmaktadır. Bu oluşumun nedenleri değerlendirildiğinde iki temel noktaya rastlanmaktadır. İlk nokta, her insanın sahip olduğu “etnik aidiyet” olgusudur. İkinci

nokta ise “cemaatin modern zamanlardaki tek başarı öyküsü” olarak tanımlanan “ulus devlet”lerin varlığıdır (Bauman, 2017b, 250, 251). Cemaat öğretisinin temelinde yatan etnik ayrım ilk olarak bireysel açıdan etnik aidiyetin vurgulanmasını ikincil olarak ulus devletlerin varlığının vurgulanmasını gerektirmiştir. Ulus devletlerin varlığı çerçevesinde oluşturulan etnik ayrım temelli cemaat örnekleri Hitler rejimi Almanyası ve Stalin rejimi Sovyet Rusya’sı özelinde değerlendirilmiştir. Bireysel etnik aidiyet temelli ayrımlarda ise Bauman küreselleşme örneği üzerinden değerlendirmeler yapmaktadır. Bauman’a göre küreselleşmenin en önemli başarıları ve aynı zamanda en önemli sonuçları arasında etnik çatışmaların dirilişi ile birlikte cemaatlerin birlikte barış içerisinde yaşamalarından ziyade birbirlerine düşman olmalarını sağlaması bulunmaktadır (Bauman, 2017b, 275). Dolayısıyla, modern çağın ürünlerinden biri olan küreselleşmenin de etnik çatışmaların uyanışı ile birlikte cemaatler arası çatışmada pay sahibi olduğu ve başlıca bir -modern- sorun kategorisi oluşturduğu belirtilmektedir.

Modern çağ ve post-modern çağ kötülüklerin belirlenmesinin ardından *Siyaset Arayışı*’nda post-modern kötülöklere karşı çözüm yöntemleri arayışında olan Bauman, kamusal alan, fail ve vizyon üçgeninde değerlendirmelerini aktarmaktadır. Kamusal alan arayışı konusunda -mevcut durumda- bir topluluğa dâhil olamayan yalnız insanların sığınacak bir kapı aradıkları ve kamusal alan sorumlularının da bu kapıymışcasına vaatlerini devam ettirdikleri vurgulanmaktadır. Fakat Bauman’a göre dâhil olunmak istenen bu topluluk “korku”, “nefret” ve “şüphe”den azade olamayacaktır. Eski zamanların topluluk inşa malzemeleri olan “dayanışma” ve “dostluk” yerini yukarıda sıralanan kavramlara bırakmış haldedir (Bauman, 2014, 22, 23). Yalnız bireyler ve -miş gibi topluluklar varlıklarını sürdürmekte ve halen birbirleri ile bağlantı talebinde bulunmaktadırlar. Fakat söz konusu topluluklardaki ana dinamikler değişmiş durumdadır. Eski topluluklarda yer alan dayanışma ve dostluk kavramları yerini türedi topluluklarda korku, nefret ve şüpheyeye bırakmaktadır. Modern dünya, bu sebeple “yüzer-gezer” hayal kırıklıkları ve korkularla doludur. Modern hayat da bu yüklerle birlikte “aşırı doymuş” duruma gelmiştir. Tüm aşırı doymuş özellikteki çözeltiler gibi bu alanda da küçük bir hareket şiddetli bir yoğunlaşma ile sonuçlanabilecektir (Bauman, 2014, 23). Aşırı doymuş modern yaşamda gerçekleşmesi beklenen potansiyel yoğunlaşma genellikle hedef

gruplar üzerine sirayet etmektedir. Topluluklarda ortaya çıkan sorunlar üzerinde uzlaşılan bir düşman seçilerek bu hedefe yönelen nefretle çözümlenebilmektedir (Bauman, 2014, 24). Her modern toplulukta ortaya çıkması mümkün sorunlar topluluk içerisinde değil, topluluk dışı bir ögeye odaklanan bir nefret söylemi ve beraberinde bu söyleme bağlı uygulamalar aracılığıyla çözümlenmeye çalışılmaktadır. Belirlenen ortak düşman üzerinde toplanan tepkiler hem topluluk içi sorunları önemsizleştirmekte -deyim yerindeyse hedef şaşırtmakta- hem de topluluk içerisindeki aşırı yükün dış bir hedef üzerine acımasızca atılmasını sağlamaktadır. Böylece topluluk içi sorunlar çözülmüş gözükürken topluluk dışı hedef için yeni sorunların kapısı da açılmış hale gelmektedir. Söz konusu hedef üzerinde toplanan yük, Nazi ve Sovyet örneklerinde olduğu gibi hedefin yalnızlaştırılması aşamasından sonra hedefin yok edilmesine kadar uzanan bir süreci başlatabilmektedir. Dolayısıyla, modern toplulukların sorun çözme yöntemi daha büyük sorunlara kapı aralar nitelikte bir yöntemdir.

Modern toplumun ve modern bireyin içine düştüğü sorunların sebeplerinin yahut müsebbiplerinin bulunmaya çalışıldığı *Fail Arayışı* başlığını taşıyan bölümde Bauman, özel ve kamusal alan ayrımına değinerek ikisi arasında bulunan alanı - agora- tehlikeye düşüren etmenlerden söz etmektedir. Bauman'a göre öncelikle hem modern birey hem modern toplum için bir özerklik ideali mevcuttur. Günümüz toplumu yahut bireyinin özerklikle arasında bulunan mesafe reel siyaset ve demokrasinin ideal durumlarına olan mesafeye denk düşmektedir. Dolayısıyla, modern birey ve modern toplum ne kadar özerklik sahibi olursa o kadar ideal siyaset ve demokrasi anlayışlarına yakınlaşmış hale gelecektir. Bu yakınlaşmanın yolunun eleştirel düşünceden geçtiğini vurgulayan Bauman, özerkliğe giden yolda toplumun özerk bireylere ihtiyaç duyduğunu bireylerin özerklik kazanabilmesi için ise özerk bir toplum içerisinde bulunmaları gerektiğinden söz etmektedir. Özerklik meselesi hem toplum hem de birey açısından kazanılması gereken bir özellik haline gelmiştir. İçerisinde özerk bireylerin bulunabilmesi için toplumun özerk hale gelmesi, özerk bir toplum oluşumu için ise özerk bireyler gerekmektedir. Bauman'a göre bu çift taraflılık geniş açıdan siyaset teorisinde dar açıdan ise demokrasi teorisinde özel-kamusal ayrımına şüphe düşürmektedir. Hem modern toplumun hem de modern bireyin kendisine çekidüzen vermesini gerektiren özerklik ideali arayışı kamusal-özel

ayırımına kuşkuyla yaklaşılması sonucunu doğurmuştur. Yazara göre bu durumun çözümü agora¹⁰da yatmaktadır. Kamusal ve özel alan arası “bağ”, “bağımlılık” ve “iletişim” kelimeleri ile formülize edilen yöntem, agoranın bir “ara yüzey” olarak kullanılmasını temel almaktadır (Bauman, 2014, 96).

Modern ve ardından post-modern dönemlerde yaşanan sorunlara siyaset arenasında önerilen çözümün adresi Bauman tarafından agora olarak belirlenmiştir. Kamusal ve özel alan arasındaki daimi iletişimi temel alan bu yöntem toplumsal ve bireysel sorunların karşılıklı olarak -Antik Yunan kökenli- agora olarak adlandırılan “ara alan”da tartışılıp çözüme bağlanmasına dayanmaktadır. Baştan ve Özer çalışmalarında bu ara alanı politika yapım süreci açısından değerlendirirken söz konusu alanı “egemen” ve “muhalif” güçlerin kozlarını paylaştığı bir “oyun alanı” olarak tanımlamaktadırlar (Baştan ve Özer, 2012, 45). Dolayısıyla, bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm aranan söz konusu alanda hem egemen hem de muhalif güçlerin söz hakkı bulunmaktadır. Bu alanda tek sesli ve tek tip bir koro bulunmasının bireysel ve toplumsal sorunların ortak çözümüne katkıda bulunamayacağı açıktır. Bununla bağlantılı olarak siyasi arenada agoranın varlığını ve söz konusu çözüm yöntemini tehlikeye düşüren “totaliter eğilim” bu yoldaki en büyük düşmanlardan biri olarak tanımlanmaktadır (Bauman, 2018b, 97). Agoranın varlığı ve kamusal-özel sorunlar için ara yüzey niteliğinde kullanılması modern birey ve modern toplumun güncel sorunları için bir çözüm önerisi olarak sunulmuştur. Siyasi arenada bu çözüm önerisinin tam karşısında beliren totaliter eğilim ise söz konusu çözümün düşmanı olarak vurgulanmaktadır.

Bauman, Arendt'ten mülhem bir biçimde totaliter eğilimi insanları “lüzumsuz şeyler” konumuna düşürme eğilimi olarak tanımlamaktadır (Bauman, 2014, 97). Daha önce de belirtildiği üzere totaliter rejim insanı gereksiz ve işlevsellikten uzak bir konuma sürüklemeyi amaçlamaktaydı. Agoranın düşmanı olarak yine totaliter eğilim insanı lüzumsuz bir şey konumuna düşürerek uygulandığı ülke ve bölgelerde modern birey ve modern toplumun sorunlarının çözülmesini neredeyse imkânsız hale getirmiştir. Totaliter eğilimin ana hedeflerinden biri kişisel alanı tümüyle yok etmek ve özel olanı kamusal içerisinde geri dönüşsüz bir şekilde eritmektir (Bauman, 2014, 98).

¹⁰ çağdaş anlamdaşı olarak: “sivil toplum” (Bauman, 2018b, 97)

Modern birey ve modern toplum sorunlarının çözümünü engellemesi ile kaim olan totaliter eğilim birey özelinde onun kişisel alanını yok ederek bireysel alanı kamusal alan içerisinde kaybetmeyi amaçlar. Bu yok etme operasyonunun en önemli aktör gruplarından biri de ideologlardır. Bauman’a göre agoranın gürültücü sakinleri olarak tanımlanan ideologlar ve ideolojiler, totalitarizmin iktidara taşınmasına yardımcı olmaktadır. İdeolojileri vasıtasıyla sorunların kaynağını agora olarak gösteren ideologlar, agoranın yok edilmesinin sorunları da ortadan kaldıracacağını savunmaktadırlar (Bauman, 2014, 103, 104). Nazi ve Sovyet Rusya rejimlerinde de görüldüğü üzere, ideolojiler totaliter sistemin bir zemine oturtulmasında en büyük yardımcı öğelerdendir. Söz konusu ideolojilerin tasarlayıcıları da modern birey ve modern toplum sorunlarının kaynağı olarak agorayı gösterip onun yok edilmesini talep ederek -totaliter sistemin belirli bir zemine oturtulmasından sonraki bir üst aşama olarak- totaliter sistemin egemenliğini sağlamlaştırmak istemektedirler.

Fail Arayışı başlıklı bölümde modern birey ve modern toplum sorunlarının çözümü için agoranın işaret edilmesi ve çözümün önündeki en büyük engellerden biri olarak totaliter eğilimin işaret edilmesinden sonra *Vizyon Arayışı* başlıklı son bölümde Bauman agoranın nasıl yapılandırılacağı ve totaliter eğilim tehlikesi karşısında nasıl hareket edileceği konusunda modern birey ve modern topluma bir yol haritası çizmektedir.

Bauman’a göre agoranın çağdaş anlamdaşı olarak tanımlanan “sivil toplum” kişisel özgürlüğü güvence altına almaktadır (Bauman, 2014, 164). Kamusal ve özel alan arasında bir ara yüzey haline gelen agora yahut çağdaş deyimle sivil toplum bireysel özgürlüğü de güvence altına almış olmaktadır. Bu durum modern birey için ne kadar olumlu bir gelişme gibi gözükse de olumsuz sonuçlar da doğurabilmektedir. Bu olumsuz sonuçlardan biri olarak sivil toplum güvencesi birey ile siyaset arasındaki mesafeyi arttırmakta böylece birey aktif siyasetten uzaklaşmaktadır (Bauman, 2014, 164). Kamusal ile özel alan arasında ara yüzey niteliği taşıyan agoranın etkinliği arttıkça birey ile kamusal alan arasındaki mesafe de aynı oranda artmaktadır. Artan bu mesafe bireyi siyasi katılımdan uzaklaşmaya sevk etmektedir. Bu netice sivil toplumun doğurduğu olumsuz sonuçlardan biri olarak göze çarpmaktadır. Devletin “piyasa yasaları”nı “polis yasaları”na göre üstün tutmasının sonucu vatandaşın

“tüketici”ye dönüşmesi olacaktır. Bir tüketici ise daha çok koruma ve bununla birlikte devlet işlerine katılımı daha az pay sahibi olmak isteyecektir. Bu da “liberal demokrasi” ile onun ideal formu arasındaki mesafenin modern çağda giderek arttığının bir işareti olarak görülmektedir (Bauman, 2014, 165). Sivil toplum kaynaklı uygulamalarda doz aşımı devlet etkinliklerini ve vatandaşın devlet işlerinin yürütülmesine katılımını olumsuz yönde etkileyecektir. Bu doz aşımı sonucunda devlet etkinliğinin ve modern bireyin bir vatandaş olarak söz konusu etkinliğe katılımının gereğinden fazla azalması ile birlikte vatandaş kavramı giderek tüketici kavramına dönüşecektir. Böylece liberal demokrasinin uygulanan şekli ile ideal formu arasındaki mesafe kapanma umudu kalmayacak şekilde artma eğilimine girecektir. Baştan ve Özer alternatif bir çözüm yöntemi olarak kurulacak diyalogun disiplinler arası nitelikte olması gerektiğini savunmaktadırlar. İletişimsel akıl temelinde kurulacak söz konusu diyalog hem bireysel özgürlük arayışlarına hem de toplumsal arenadaki kaygılara cevap verecek nitelikte olduğunda her yönden daha kucaklayıcı bir hale gelebilecektir (Baştan ve Özer, 2012, 50). Dolayısıyla, bireysel ve toplumsal her türlü soruna çözüm bulma arayışı ile yola çıkıldığında hem bireysel dinamikleri hem de toplum nabzını kontrol etmek gerekmektedir. Bu açıdan siyasi arenadaki çözüm arayışlarında birey ve toplum dengesini gözetmek önem arz etmektedir. Birey yahut toplum yönünde bozulan denge o yönde yeni bir sorunu da beraberinde getirecektir. Birey lehine bozulan denge çeşitli toplumsal düzen ve güvenlik sorunlarına yol açtığı ve bireyi vatandaş konumundan tüketici konumuna taşıdığı gibi devlet lehine bozulan denge de bireysel özgürlükler noktasında oldukça kısıtlayıcı bir forma bürünebilecektir.

Vatandaş ve tüketici bireysel ayrımından sonra “cumhuriyet”, “kabile” ve “millet” üçlüsünden oluşan bir toplumsal denklem sunan Bauman, ait olma düşüncesinin en bütünlüklü biçimi olan “kabile” nosyonunun -modern öncesi dönemden itibaren yaklaşan- sonunun geldiğini vurgulamaktadır. Bunun yerine modern dönemde ikame edilen “modern toplumsal bütünlükler”, “cumhuriyet” ve “millet” kavramlarının bileşenidirler. Söz konusu ikame sürecinde bu iki kavramdan her biri diğerine üstün olmaya çalışmaktadır. Fakat birbirlerine faydalı hale gelebilmelerinin şartı aralarındaki ayrılığın korunmasıdır (Bauman, 2014, 171). Ait olma düşüncesinin insanlık tarihinde görülen en bütünlüklü şekli kabile düzeninde ortaya çıkmıştır.

Modern ve post-modern hayat tarzlarının ortaya çıkışı ile kabile tipi düzen ortadan kalkmış cumhuriyet ve millet kavramlarının olduğu yeni bir düzen kurulmuştur. Bu mevcut düzende söz konusu iki kavram birbirini alt etmeye çalışırken iç içe geçme riskini de beraberlerinde bulundurmaktadır. Söz konusu kavramların birbirlerini alt etmeleri de birbirleri ile iç içe geçmeleri de yeni sorunları beraberinde getirecektir. Toplumsal açıdan birbirlerine karşı en çok fayda sağlayacakları durum ise –daha önce de belirtildiği üzere- aralarındaki ayrılığın sağlandığı ve korunduğu durum olacaktır. Dolayısıyla cumhuriyet ve millet kavramlarının her ikisinin de varlıklarını sürdüreceği ve en verimli hallerinin yansıtılacağı durum her ikisinin de ayrı ayrı korunduğu ve var olduğu durumdur. Söz konusu kavramlar arası mücadele toplumsal siyasi arenaya modern toplumsal bütünlük oluşumu açısından bir fayda sağlamayacağı gibi bu iki ayrı kavramı yapay bir biçimde iç içe geçirmeye çalışmak da keza büyük çaplı sorunlara neden olabilecektir. Bauman’a göre Nazi ve Sovyet rejimleri bu iki kavramın tümüyle iç içe geçirilmeye çalışılmasından kaynaklanmış tecrübelerdir (Bauman, 2014, 171). Cumhuriyet ve millet kavramlarının yapay bir biçimde iç içe geçirilmeye çalışılmasının iki somut sonucu olarak Nazi ve Sovyet tecrübeleri gösterilmektedir. Görüldüğü üzere bu yapay bileşke deneyimi her iki halk açısından da bu çalışmada gözler önüne serilen büyük sorunların kaynağı haline gelmiştir. Sağlıklı bir çözüm için yapılması gereken hem bu iki kavram arası ayrılığın hem de her iki kavramın varoluşunun korunmasıdır. Böylece, modern toplumsal bütünlüklerin ikame ve oluşum süreci de sağlıklı bir şekilde tamamlanma ümidini taşıyabilecektir.

SONUÇ

Bu çalışmanın giriş bölümünde hayatın her alanında olduğu gibi siyaset arenasında da iyilikler ve kötülükler üzerinden bir zıtlıklar savaşının sürüp gittiğinden söz edilmiştir. Çalışma kapsamında ise bu zıtlıklar savaşının bir tarafında yer alan kötülük kavramı üzerinden bir tartışma yürütülmüştür. Bu çalışmanın kuramsal çerçevesi ise gerek modernite öncesi -geleneksel- dönemde, gerek modern çağ ve modernite sonrası -postmodern- dönemde kötülüğün dünya siyasi tarihi içerisindeki temel yansımaları üzerine kuruludur. Çalışma kapsamındaki bulgulara göre dünya siyasi tarihi içerisinde insanlığın şahit olduğu neredeyse her dönemde kötülük kavramı kapsamında birçok sarsıcı olayın yaşandığı gözlemlenmiştir.

Bu çalışmada “vita activa” kavramından “teodise”ye varıncaya dek birçok kavram bu kötülüklerin temelinde bulunan etkenleri çözümlemek amacıyla kullanılmıştır. Kötülük kavramının tanımları ve bu kavramın kapsamı ile bu konudaki farklı görüşler çalışma kapsamında sunulmuştur. Söz konusu kavramların ele alındığı “Kötülüğün Başlangıcı” bölümünden çıkarılabilecek ilk sonuç “özgür irade” kavramının kötülük problemi için temel bir dayanak noktası teşkil ettiğidir. Aynı bölüm dahilinde ele alınan -Kötülük Kavramının Siyasi Arenaya Taşınmasına Yol Açan Unsurlar- başlıklı konudan çıkarılabilecek önemli bir sonuç ise bir kötülüğün toplumsal boyuta taşınmasında bireysel özellikler kadar durumsal etkenlerin de rolünün bulunduğudur. Bu sonuca bağlı olarak, kötülük kavramının siyasi arenaya yansımaya giden yolda bireysel özelliklerin etkileri kadar içinde bulunan durumların etkileri de bu çalışma kapsamına alınmıştır. Kötülük kavramının siyasi arenaya taşınması bireysel etkenler ve durumsal etkenlerin bileşkesi sonucunda gerçekleşmektedir. Kötülük kavramının bireysel ve durumsal bileşenlerinin analizinden sonra tarihsel süreç, kullanılan yöntemler ve söz konusu kavramın temel etkileri de bu çalışma kapsamında sunulmuştur. Yine bu çalışmanın kuramsal çerçevesi kapsamında dünya siyasi tarihinde görülen söz konusu yansımaların belirli olaylarla sınırlandırılabileceği fikrinin yanlışlanabilir olduğu, modern ve post-modern çağların başlangıcının kötülük kavramına farklı boyutlar kazandırdığı öngörülmüştür. Çalışmada elde edilen bulgular bu öngörülerini destekler niteliktedir.

Ana araştırma sorusuna bağlı ana hipotez “Siyasette kötülük problemi çağlardan bağımsız olarak devam etmektedir. Modern ve post-modern çağların başlaması da bu probleme engel olamamıştır.” şeklindedir. Çalışma kapsamında elde edilen bulgular ana hipotezi destekler niteliktedir. Özellikle Adorno, Milgram ve Zimbardo deneyleri kapsamında yapılan çalışmalar ve Arendt ile Bauman eserleri üzerinden yapılan dönemsel okumalar çağlardan beri süregelen kötülük probleminin önüne ne modern ne de post-modern çağın geçebildiğini göstermiştir. Modern çağ ve post-modern çağın kötülük kavramı üzerindeki etkisi söz konusu kavramın farklı boyutlara taşınarak yayılımının sistematik hale getirilmesidir. Modern çağ ve post-modern çağların kötülük kavramı üzerindeki bu etkisi bu araştırmanın ana hipotezinin kaynağını oluşturmuştur.

Arendt’in eserlerinde görülen bireysel kimlikler ve bu kimliklerin kötülük kavramı ile ilişkisi; toplumsal kötülük kapsamında değerlendirilen antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm kavramları ile söz konusu kavramların örnekler temelindeki açıklamaları; yine Arendt eserlerinde rastlanılan “radikal kötülük” kavramının mahiyeti bu araştırmanın ana hipotezini doğrular niteliktedir. Sonuç itibarıyla, bireysel çerçevedeki etkenler ve durumsal çerçevedeki etkenlerin bileşkesiyle, başka bir deyişle Arendt eserlerinde örnek olarak sunulan karakterlerin nitelikleri ile antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm kapsamında oluşturulan durumsal şartlar birleştiğinde, siyasi arenadaki büyük kötülüklere kapı aralandığı ve bu kötülüklerin daha ileri bir boyuta taşınarak “radikal kötülük” adı altında tepe noktasına ulaştığı gözlemlenmiştir. Bu kötülükler Nazi ve Sovyet rejimlerindeki uygulamalarla örneklenmiştir.

Bauman eserlerindeki modern ve post-modern kategorizasyonu ise modernite eliyle işlenen -başta Holokaust olmak üzere- kötülükleri gözler önüne sermektedir. Modern dönemde “toplumsal düzen” post-modern dönemde ise “belirsizlik” mefhumları çerçevesinde işlenen kötülükler söz konusu çağlarda kötülük probleminin bir çözüme ulaşmaktan ziyade yalnızca şekil değiştirerek devam ettiği görüşünü destekler niteliktedir. Bauman’ın modern dönem kötülük vurgusundan çıkarılacak en önemli sonuç ise modern bireyin çağın ağır şartları altında, şahit olduğu kötülüklere karşı ahlaki sorumluluğunu kolayca yitirebileceğidir. Durumsal etkenler sebebiyle ahlaki

sorumluluk kaybına uğrayabilecek modern birey, bireysel etkenleri devreye sokarak bu kaybı önleyebilecektir. Modern dönemde gerçekleşen Holokaust örneği özelinde alınacak ders ise bireyin böyle bir durum karşısında yalnızca kendi kurtuluşu için değil kitlesel bir kurtuluş için mücadele etmesinin gerekliliğidir. Böylesi bir olayın her an tekrarlanabilme olasılığı düşünülerek hareket edilmelidir. Bauman'ın kötülük vurgusu ise bürokratik düzenin hâkim olduğu modern çağa karşılık post-modern çağda akışkanlık ve müphemlik üzerinden yapılmıştır. Sonuç olarak, modern çağın devamı niteliğinde görülen post-modern çağda da “ayrık otları”ndan temizlenmeye çalışılan ve düzenlenmeye devam edilen “dünya bahçesi” bu düzen arayışına daha fazla akışkanlık ve müphemlik oluşumu ile cevap vermiştir. Çift yüzlü niteliği ile yaşanmakta olan bu çağ hem fırsatlar hem de tehlikelerle doludur. Bu çağa özgü sorunların çözümü için bireysel ve toplumsal sorunlar arası bağlantı kurulabilen bir ortak alanın varlığı gerekmektedir. Bireyin özgürlüğü ve toplumun güvenliği dengesi temelinde kurulacak bu ortak alan post-modern çağ sorunlarının çözümü için uygun bir adres olabilecektir.

Her iki yazar ve eserleri birlikte değerlendirildiğinde ise ulaşılan sonuç “Dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan kötülüğün, birebir aynı şekilde olmasa da, dünyanın herhangi bir başka yerinde -başka bir dönemde- yaşanma olasılığı her zaman mevcuttur.” savını destekler niteliktedir. İnsanlığın şahit olduğu neredeyse her dönemde kötülük kavramı kapsamında birçok sarsıcı olayın yaşandığı gözlemlenmiştir. Söz konusu olaylar dahilinde kötülükler, bir çözüme ulaşmaktan ziyade şekil değiştirerek varlığını devam ettirmektedir. ‘Özgür irade’ kavramı bireysel minvalde kötülük problemi için temel bir dayanak noktası teşkil etmektedir. Bir kötülüğün toplumsal boyuta taşınmasında bireysel özellikler kadar durumsal etkenlerin de rolü bulunmaktadır. Kötülük kavramının siyasi arenaya taşınması, bireysel ve durumsal etkenlerin bileşkesi sonucunda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, geçmişte tecrübe edilen kötülük örnekleri iyi bir şekilde okunmalı ve bu tür olayların tekrarlanma ihtimaline karşı gereken hazırlıklar yapılmalıdır. Daha önce de bahsedildiği üzere içinde bulunulan post-modern çağ çift yüzlü niteliği ile tanınmakta ve hem bir tehlikeler hem de fırsatlar arenası olarak tanımlanmaktadır. Hem egemen hem de muhalif güçlerin varlığı ile özgürlük-güvenlik dengesi temelinde oluşturulacak bir ‘ara alan’ çözüm için uygun bir adres olabilecektir.

Bu alışmada Hannah Arendt ve Zygmunt Bauman'ın eserlerinde siyaset, modernite ve post-modernite bağlamında yer aldığı şekliyle kötülük kavramı incelenmiş, kötülük salt ahlaki, etik ya da felsefi değil aynı zamanda siyasi bir mesele olarak da ele alınmıştır. Bu değerlendirme ve incelemeler kapsamında elde edilen bulgular diğer hipotezleri de destekler niteliktedir. Sonuç itibariyle, bu çalışmanın giriş bölümünde söz edilen amacına böylece ulaşılmış ve ana araştırma sorusuna bağlı ana hipotez doğrulanmış olmaktadır.



KAYNAKLAR

- Adorno, T. W. (2017). *Otoritaryen Kişilik Üzerine: Niteliksel İdeoloji İncelemeleri* (Çev. D. Şahiner). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Eserin orijinali 1973'te yayımlandı).
- Arendt, H. (2014). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri: 1930-1954* (Çev. İ. Yıldız). Ankara: Dipnot Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlandı).
- Arendt, H. (2017). *Geçmişle Gelecek Arasında* (Çev. B. S. Şener & O. E. Kara). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1961'de yayımlandı).
- Arendt, H. (2018a). *İnsanlık Durumu* (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1958'de yayımlandı).
- Arendt, H. (2018b). *Totalitarizmin Kaynakları-1: Antisemitizm* (Çev. B. S. Şener). (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1951'de yayımlandı).
- Arendt, H. (2018c). *Totalitarizmin Kaynakları-2: Emperyalizm* (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1948'de yayımlandı).
- Arendt, H. (2018d). *Totalitarizmin Kaynakları-3: Totalitarizm* (Çev. İ. Serin). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1948'de yayımlandı).
- Arendt, H. (2018e). *Şiddet Üzerine* (Çev. B. Peker). İstanbul: İletişim Yayınları. (Eserin orijinali 1969'da yayımlandı).
- Arendt, H. (2018f). *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* (Çev. Ö. Çelik). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 1994'te yayımlandı).
- Arendt, H. (2018g). *Sorumluluk ve Yargı* (Çev. M. Serin). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Eserin orijinali 2003'te yayımlandı).
- Bakır, K. (2016). Hannah Arendt'te Kötülük Problemi. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı. Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy*, (25), 97-113. doi: 10.20981/kaygi.288134
- Başok Di ş, S. (2017). Kötülüğün Sıradanlığı Karşısında Özerk Birey. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi FLSF Journal of Philosophy and Social Sciences*, (23), 180-201. 1 Kasım 2020 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48630/617984> sayfasından erişilmiştir.
- Bauman, Z. (2014). *Siyaset Arayışı* (Çev. T. Birkan). (3. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları. (Eserin orijinali 1999'da yayımlandı).

- Bauman, Z. (2016). *Modernite ve Holokaust* (Çev. S. Sertabiboğlu). İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım. (Eserin orijinali 1989'da yayımlandı).
- Bauman, Z. (2017a). *Modernlik ve Müphemlik* (Çev. İ. Türkmen). (3. Basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 1991'de yayımlandı).
- Bauman, Z. (2017b). *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı* (Çev. N. Soysal). (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 2001'de yayımlandı).
- Bauman, Z. (2018). *Bireyselleşmiş Toplum* (Çev. Y. Alogan). (4. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Eserin orijinali 2001'de yayımlandı).
- Bauman, Z. (2019). *Akışkan Modernite* (Çev. S. O. Çavuş). (4. Baskı). İstanbul: Can Yayınları. (Eserin orijinali 2000'de yayımlandı).
- Çelik, K. (2014). Kötülüğün Felsefesi: Felsefi Tecrübede Kötülük Sorunu ve Kötülüğü Haklılaştırma Olarak Teodise. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of Academic Social Sciences*, (6), 155-182.
doi: 10.16992/ASOS.303
- Erdem, H, Arendt, H. (2010). Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi FLSF Journal of Philosophy and Social Sciences*, (9), 4-19. 1 Kasım 2020 tarihinde <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/48608/617530> sayfasından erişilmiştir.
- Hasker, W. (Çev. F. Terkan). (2012). İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of the Faculty of Divinity of Ankara University*, 53(1), 183-198.
doi: 10.1501/Ilhfak_0000001102
- Karataş, Y. C. (2017). Ahlak, Siyaset ve Demokrasi Bağlamında Kötülük ve Şiddet. *insan&toplum*, 7(2), 113-140.
doi: 10.12658/human.society.7.14.M0214
- Keskin, Ş. M. A. (2019). Düşünme Kötülüğü Alt Edebilir mi? Hannah Arendt'te Düşünme Üzerine. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9(1), 103-119.
doi: 10.18491/beytulhikme.1468
- Milgram, S. (2015). *Deney* (Çev. M. Ölçüm & K. U. Tüfekci). İstanbul: Kafekültür Yayıncılık. (Eserin orijinali 1974'te yayımlandı).
- Özdemir, M. (2014). Bir Felsefi Kavrayış Olarak Tüketim Koşullarının Değerler Özelinde Yarattığı Kaotik Akışkanlıklar. *Journal of Turkish Studies*, 9(5), 1671-1683.
doi: 10.7827/TurkishStudies.6817

Özer, B., Baştan, S. (2012). Modernite ve Postmodernite Süreçlerinde Kamu Yönetimi, Siyasa Yapım Sürecinin İletişimsel Motifleri ve Demokratikleşme Üzerine Kuramsal Bir Tartışma. *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi International Journal of Alanya Faculty of Business*, 4(1), 39-52. 1 Kasım 2020 tarihinde <http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423869101.pdf> sayfasından erişilmiştir.

Sarıbay, A.Y., (1998). Politik Teori, Modernite ve Etik. *Doğu Batı*, 4, 55-60.

TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. 14 Aralık 2020 tarihinde <https://sozluk.gov.tr> adresinden erişilmiştir.

Yüksel, M. (2006). Modernleşme, Toplumsal Yaşamın Hukuksallaşması ve Etik, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, (23), 217-232. 1 Kasım 2020 tarihinde <https://app.trdizin.gov.tr/publication/paper/detail/TmpVMk5EVTE=> sayfasından erişilmiştir.

Zimbardo, P. (2017). *Şeytan Etkisi* (Çev. C. Coşkan). (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları. (Eserin orijinali 2007’te yayımlandı).

