



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HANNAH ARENDT'İN FELSEFESİNDE
KÖTÜLÜĞÜN KAMUSAL VE ÖZEL ALANA
YANSIMASI**

Yüksek Lisans Tezi

DİLAN AKPOLAT

İZMİR-2022

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**HANNAH ARENDT'İN FELSEFESİNDE
KÖTÜLÜĞÜN KAMUSAL VE ÖZEL ALANA
YANSIMASI**

Yüksek Lisans Tezi

DİLAN AKPOLAT

DANIŞMAN: PROF. DR. YILDIZ KARAGÖZ YEKE

İZMİR-2022

YEMİN METNİ

Tezli Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Hannah Arendt'in Felsefesinde Kötölüğün Kamusal ve Özel Alana Yansıması" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

24/10/2022

Dilan AKPOLAT

ÖZET

Tezli Yüksek Lisans Tezi

**HANNAH ARENDT'İN FELSEFESİNDE KÖTÜLÜĞÜN KAMUSAL VE
ÖZEL ALANA YANSIMASI**

Dilan AKPOLAT

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Kötülük olgusu ve beraberinde kötülük problemi felsefe tarihi içerisinde tartışması yürütülen önemli konulardan bir tanesi olmuştur. Bu tartışmalardan hareketle kötülüğün doğası tarihsel süreç içerisinde kazandığı anlamlar incelenmeye çalışılmış, kavram üzerine analizler yapılmıştır. Bununla beraber problemin ilkçağdan günümüze değin felsefe tarihi içerisindeki argüman ve tartışmalarına yer verilmiştir. Kötülük probleminin derinliğine inilebilmesi için problem özelinde yürütülen yaklaşımlar incelenirken kötülük türleri de incelenmiştir.

Kötülük olgusunun özel ve kamusal alandaki yansımaları İkinci Dünya Savaşı sonrasında Nazi rejimi ve Hitler politikası üzerinden değerlendirilmiştir. Dönemin en önemli tanığı ve siyaset düşünürü Arendt'in bu sorun üzerine yaptığı çözümler incelenmiştir. Arendt'in geliştirdiği felsefi sistemi içerisinde kötülüğün yıkıcı gücü olarak değerlendirdiği totalitarizm kavramı ve beraberinde totaliter rejimlere yer verilmiştir. Totalitarizme zemin hazırlayan unsurlar tarihsel bir dizgi içerisinde değerlendirilmiştir. Totaliter rejim çözümleri ile "radikal kötülük", Eichmann davası üzerinden yaptığı çözümler neticesinde ise "kötülüğün sıradanlığı" çözümleri değerlendirilmiştir. Kötülük problemi, yaşadığı dönemin sorumluluğunu üzerinde hisseden Arendt'in inşa ettiği yeni değerlendirmeler ve farklı çözümler ışığında incelenmiştir.

Kötülük probleminin yıkıcılığı zamanla derinleşmiştir. Derinleşen problem insanların bir araya gelerek oluşturdukları kamusal alan ve kendi özel yaşamını var ettikleri özel alanı etkilemiştir. Bu sebep ile problemin totalitarizm ile birlikte gelişen

yıkıcı politik yansımaları kamusal ve özel alan bağlamında değerlendirilmiştir. Arendt problemi geleneksel bakış açılarından uzaklaştırarak siyasetin, siyaset felsefesinin gündemine getirmiştir. Bu değişim ekseninde Arendt perspektifi üzerinden gelişen kötülük problemi geçmiş çalışmaların yetersizliği değerlendirilerek incelenmiştir. Arendt, kendisinden önce geliştirilen değerlendirmelerden ve çağdaşlarının çözümlerinden farklı olarak kötülüğü geleneksel bakış açılarının dışında değerlendirmiş, özgün yorum ve tartışmaları ile de ileriye taşımıştır. Geliştirildiği günden günümüze değin her kitleye ulaşan ve hala incelemelere tabi tutulan bu değerlendirme Arendt incelemelerinin ne kadar önemli ve insanlık tarihi açısından ne kadar çarpıcı bir konuma sahip olduğu bir kez daha göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Hannah Arendt, Kötülük, Totalitarizm, Radikal Kötülük, Kötülüğün Sıradanlığı, Kamusal Alan, Özel Alan.

ABSTRACT

Master's Thesis

**The Reflection of Evil in the Public and Private Sphere in Hannah Arendt's
Philosophy**

Dilan AKPOLAT

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

The "problem of evil", which has been discussed in the history of humanity until today, has also become an important problem in the philosophical tradition. In this thesis, the etymological origins of the concept of evil are examined. The concept of evil has been evaluated in the context of the contributions of society and historical processes. In this evaluation, the problem is examined by showing at what stage and how the evaluations carried out with different perspectives by different philosophers from Antiquity to the Modern Age have changed the direction of the problem.

The nature of evil and the meanings it has gained in the historical process have been tried to be examined, and its course in the history of philosophy has been included. Arendt's analyzes on this problem have been examined. Analysis of "radical evil" with the analysis of the totalitarian regime, and "the banality of evil" as a result of the analysis made on the Eichmann case were evaluated. The problem of evil was examined in the light of new evaluations and different analyzes built by Arendt, who felt the responsibility of the period in which she lived.

The problem of evil, whose destructiveness is getting deeper and deeper in the modern period, has been evaluated in terms of the public space where people come together and the private space where they create their own private life. The elements of the problem in the modern period were evaluated in the context of the destructive political reflections that developed with totalitarianism. Arendt moved the problem away from traditional perspectives and brought it to the agenda of politics and political philosophy. In the axis of this change, the problem of evil,

which developed through the perspective of Arendt, was examined by evaluating the inadequacy of previous studies. Unlike the evaluations developed before her and the analyzes of her contemporaries, Arendt evaluated evil outside of traditional perspectives and carried it forward with her original comments and discussions. This evaluation, which has reached every audience since the day it was developed and is still subject to examination, has once again shown how important Arendt studies are and what a striking position they have in terms of human history.

Keywords: Hannah Arendt, Evil, Totalitarianism, Radical Evil, Benality of Evil, Public Sphere, Private Sphere.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
ÖNSÖZ.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK KAVRAMINDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE

I.KÖTÜLÜK KAVRAMININ ANALİZİ.....	3
II.İLKÇAĞDAN GÜNÜMÜZEKÖTÜLÜK PROBLEMİ.....	6
A.KÖTÜLÜK PROBLEMİNE DAİR ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR.....	33
1.Varoluşsal Kötülük Problemi	33
2. Mantıksal Kötülük Problemi	35
3.Delilci Kötülük Problemi	38
B.KÖTÜLÜK TÜRLERİ.....	41
1.Fiziki Kötülük.....	41
2.Ahlaki Kötülük	47
3.Metafizik Kötülük	50

İKİNCİ BÖLÜM

HANNAH ARENDT'TE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. HANNAH ARENDT'İN YAŞAMI VE FELSEFESİ	53
II. HANNAH ARENDT'İN KÖTÜLÜK ANLAYIŞI.....	59
A. Kötülüğe Zemin Hazırlayan Unsurlar: Totalitarizm	69

III.ARENDT'İN KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN ÖZEL VE KAMUSAL ALANA YANSIMASI	76
A. Özel Alan.....	78
1.Özel Mülkiyet.....	79
2.Zorunluluk	82
3.Şiddet.....	84
4. Kişiliğin yok edilmesi.....	88
B. Kamusal Alan	94
1. Özgürlük	98
2. Eylem.....	103
3.Fikirsizleşme – Suç işleme	115
4.İtaat ve Uyma	118
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	121
KAYNAKÇA	130

ÖNSÖZ

20. yüzyılın önemli politika teorisyenlerinden olan Avrupalı Yahudi ve kadın filozof Hannah Arendt'i tüm direngenliği ve her döneme meydana okuyan düşünceleri bağlamında incelemek çok önemli ve güzel bir deneyimdi. Bu deneyimimi yaşadığım süreçte, bilgilerini paylaşıp bana yol gösteren değerli danışman hocam Prof. Dr. Yıldız Karagöz Yeke'ye teşekkür ederim. Ayrıca Hannah Arendt çalışmam için bana fikir veren lisans hocam Prof. Dr. Can Karaböcek'e ve aniden aramızdan ayrılan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Aydın Işık hocama teşekkürlerimi borç bilirim. Ayrıca tez yazım sürecimde beni her zaman destekleyen değerli aileme, büyük bir sabır ve özen ile her zaman yanımda olan sevgili nişanlıma teşekkürlerimi sunarım.

Dilan AKPOLAT

İzmir-2022

GİRİŞ

Kötülük problemi insanlığın var olduğu günden günümüze değin hem düşünce hem de felsefe tarihi içerisinde incelenen önemli konulardan birisi olmuştur. Her dönemde güncelliğini koruyan kötülük problemi ilk olarak teolojik bir sorgulama çerçevesinde yürütülmüştür. Ancak zaman içerisinde problemin içeriği değişen ve gelişen tüm süreçlerde olduğu gibi değişim ve dönüşüm göstermiştir. Kötülük problemi her dönemde hem önemini hem de güncelliğini korumuştur. Bu, problemin doğrudan insanın kendisi ve yaşamı ile ilişkili olmasından kaynaklanmıştır. Bu sebep ile insanlık tarihi içerisinde eskiden günümüze değin tartışılmış olan “kötülük problemi” felsefi geleneğinde de önemli bir problem olmuştur. Birinci bölümde değişen ve gelişen bu süreci kötülük kavramı ekseninde incelerken kavramın hangi etimolojik köken üzerine kurulduğu ve kavramsal analizi incelenmiş literatür içerisinde yer alan kötülük türlerine yer verilmiştir. Kötülük kavramının analizine ve kötülük türlerine yer verilmesinden sonra kötülük probleminin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi incelenmiştir. Antikite’den Modern Çağa değin farklı filozoflar tarafından farklı perspektifler ile yürütülen değerlendirmelerin problemin yönünü hangi aşamada ve nasıl değiştirdiği gösterilerek incelenmiştir.

Özellikle totaliter rejim ile birlikte gelişen süreç ve beraberinde İkinci Dünya Savaşı sırasında toplama kamplarında yaşananlar çerçevesinde kötülük problemi tekrar gündeme gelmiştir. Aynı zamanda kavramsal açıdan farklılıklar gündeme getirilmiştir. Gelişen ve değişen süreç ile birlikte bu problem teolojik bir problem olmanın dışında siyasi ve varoluşsal bir probleme dönüşmüştür. Kötülük problemi ile ilgili çalışmalara yön vermiş olan Arendt eleştirileri, bakış açısı, yorum ve analizleri ile özgün bir konuma sahip olmuştur. Totaliter rejim ile birlikte açığa çıkan Nazi Almanyası ve Stalin Rusya’sında yaşanan katliamlar kötülük problemini teolojik eksenden uzaklaşarak modern kötülük problemine dönüştürmüştür. Yaşanılan sürece tanıklık eden ve bu tanıklık ettiği süreçten önemli derecede etkilenen Arendt “radikal

kötülük”, “kötülüğün sıradanlığı”, “insanlığa karşı suçlar” gibi ifadeler çerçevesinde tartışılan düşünce sistemini oluşturmuştur.

Geçmişten günümüze değin tarihsel bir analiz ve kavramsal incelemeler yapan Arendt 20.yüzyılın en önemli siyaset felsefecileri arasında yer almış ve modern kötülük problemine önemli ölçüde kaynaklık etmiştir. Arendt’in modern dönemde geliştirdiği anlayıştan yola çıkarak ikinci bölümde öncelikle Arendt’in düşünce sistemine yön veren yaşam serüveni ve felsefi sistemi incelenmiştir.

Bu bağlamda öncelikle totaliter yönetim biçimleri ve bu yönetim biçimlerini oluşturan tarihsel süreç incelenmiştir. Antisemitizm ve emperyalizm süreçleri totalitarizme zemin hazırlayan unsurlar olarak değerlendirilerek toplanma kamplarında yaşanan katliamlar “radikal kötülük” kavramı çerçevesinde incelenmiştir.

Eichmann davası ile birlikte yapılan gözlem ve değerlendirme süreci kötülük problemine dair yeni bir değerlendirmeyi beraberinde getirmiştir. Arendt, dava süreci ile beraber özne kavramını tekrar değerlendirmiş, kötülük problemine dair “kötülüğün sıradanlığı” ifadesi ile özgün, felsefi ve tarihsel bir çözümleme sunmuştur. Bu ifade ile kötülüğü insan eyleyşlerinin ürünü olma temelinde değerlendirmiş, kötülüğün düşünce, yaşam ve kitlelere yansımaları ele alınmıştır. Çalışmanın devamında bu yansımaların kamusal ve özel alan içerisindeki örnekleri ile değerlendirilmiştir. Her iki alan çözümlenirken totalitarizmin etkileri ve sonuçları güncel örnek ve değerlendirmeler de yapılarak çözümlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın temeli, kötülük problemini tarihsel zemin içerisinde ortaya çıkışından günümüze değin değerlendirip modern süreçte, Arendt çözümlenmeleri temelinde ele alıp kamusal ve özel alanda, insan eyleyşlerine yansımaları çerçevesinde incelemek yapmaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÖTÜLÜK KAVRAMINDAN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE

I. KÖTÜLÜK KAVRAMININ ANALİZİ

Kötü ve kötülük kavramları birçok kaynakta farklı tarzlarda ele alınmıştır. Tarih boyunca insanlar, iyi olan ve mutluluk veren durumların yanı sıra kendilerini tehdit eden; acı, mutsuzluk, kayıp ve çeşitli doğa olayları ile de karşı karşıya kalmışlardır. Dolayısıyla insan, yaşamı boyunca birçok olay ve olgu ile karşılaşmış ve karşı karşıya kaldığı bu durumları kötülük ya da kötülük ile ilişkisel bir biçimde acı, keder, ızdırap ya da zulüm olarak adlandırılmıştır.

Tarihsel süreç içerisinde gerçekleşen ve insanlık tarihinin hafızalarında yer edinmiş olan bu ve benzeri durumlar insanlar için farklılık gösterse de bu durumlara anlam verme arayışı “kötü” kavramını var etmiştir. Kötü ve kötülük olgularının toplum tarafından kabulü de bu çerçevede gerçekleşmiştir. Bu sık karşılaşış ve farklı anlamsal çerçevelerin çizilmiş olması kelimenin kavramsal kökenlerine inip belirli bir çerçeve çizilmesi açısından önemli gözükmektedir.

Kötülük kavramını, etimolojik olarak incelediğimizde “*kötülük sözcüğünün Latince kökü malum; felaket, musibet, hastalık, ağrı, mutsuzluk anlamlarını taşımaktadır. Kök anlamlarına göre, iyilik mutluluk, kötülük mutsuzluktur. Tarihsel araştırma, iyilik-kötülük ikiliğinin güçlü-güçsüz ikiliğinden doğduğunu göstermektedir.*” (Hançerlioğlu, 2008; 225) Alain Badiou bu bağlamda kötülüğün “*iyiyle yaşanan bir karşılaşma sayesinde mümkün...*” (Badiou, 2013; 92) olduğuna işaret ederek iyilik ve kötülük ikiliğine vurgu yapmıştır. Buradan yola çıkarak kötülük kavramının ilk olarak insanın bu olgular ile karşılaştığı zaman ortaya çıktığını görmekteyiz. Kötü ve kötülük kavramının dilimizdeki kökenleri incelendiğinde: Türk Dil Kurumu sözlüğünde yer alan tanıma göre kötü kavramının

“1. İstenilen, beğenilen nitelikte olmayan, fena, iyi karşıtı. 2. Zararlı, tehlikeli. 3. Korku, endişe veren. 4. Hoşa gitmeyen. 5. Kaba ve kırıcı. 6. Kişi veya toplum üzerinde olumsuz etkileri olan 7. İyi, gerekli niteliklere sahip olmayan (kimse). 8. İstenilmeyen gereksiz davranışları olan veya bu davranışlara eğilimli olan (kimse). 9. İstenilmeyen, beğenilmeyen, yararsız, uygun olmayan bir biçimde. 10. Aşırı, çok.” (Türkçe Sözlük, 2005; 1238)

Anlamlarında ele alındığı görülmektedir. Kötülük kavramı ise “*kötü olma durumu; zarar verecek davranış veya söz; kemlik, şer.*” (Türkçe Sözlük, 2005; 1239) olarak tanımlanmıştır.

Misalli Büyük Türkçe Sözlükte “(Eski Türkçede köt “göt”ten) (Eski Türkçede *Köt-le-mek* “fenalık yapmak”...) (Ayverdi, 2010; 705) anlamları karşımıza çıkar ve genellikle hoşa gitmeyen, uygun olmayan, rahatsız olunan anlamları çerçevesinde açıklanır.

Kötülük kavramının çeşitli dillerdeki kökenlerine bakıldığında hemen hemen birbirine benzer anlamlar içerdiği görülmüştür. İngilizcede ‘evil’ genellikle ahlaki kötülük kapsamında ve hastalık, doğal afetler gibi olaylara karşılık gelen anlam içerisinde kullanılır. Almanca’ da ‘Übel’ ahlaki olmayan kötülük türünü ifade etmek için kullanılırken, ‘böse’ ise daha çok ahlaki kötülükleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Fransızcada ise ‘lemal’ kavramı her türlü kötülüğü ifade etmek için kullanılmaktadır. (Hick, 2010; 11-12) Farklı dillerdeki anlamları incelendiğinde kötülük kelimesinin istenmeyen, zarar veren gibi anlamlar içerdiği ve kötülük kavramı ile de daha çok ahlaki kötülükten bahsedildiği görülür. Ahlaki kötülük ile daha çok insana ve insan yaşamına zarar veren eyleyişler işaret edilirken, bunun dışında meydana gelen doğal afetler ve buna benzer yıkıcı durumlar bela, fenalık kavramları çerçevesinde açıklanmıştır. Kelimenin dildeki kökenleri incelendiğinde kötülük kavramının belirli bir maddeye ya da bir dış nesneye işaret etmesinden ziyade yaşanan olaylar ve gelişen durumlar çerçevesinde geliştiği, insanlar tarafından bir davranışta bulunmak hali çerçevesinde değerlendirilip yorumlanarak açığa çıktığı ve insan varlığına ilişkin gerçekleşen bir zarara karşılık geldiği görülmüştür. Burada kelimelerin kökenlerinden yola çıkarak yapılan inceleme ve çözümlenmeler, devam eden süreçte toplumların bakış açılarını yorumlayabilme,

kötülük türlerinin ayrılmasındaki temelleri inceleyebilme ve şekillenmesinde rol oynayabilmesi bakımından önemlidir.

Kavramı felsefe sözlüklerinde yer aldığı şekliyle incelediğimizde birkaç örnekle değerlendirmek sanırım daha açıklayıcı olacaktır:

Afşar Timuçin felsefe sözlüğünde kötülüğü “*kendine ya da başkasına zarar vermeye yönelik eylem*” (Timuçin, 2004: 334) biçimi olarak görmüştür. O kötülüğü insana zarar veren her türlü eyleyiş çerçevesinde değerlendirirken, Bedia Akarsu “*Değersiz bulmanın, kınamanın, ayıplamanın, konusu olan her şey*” ya da “*ahlak değerlerine ve töresel istence karşı olan her şey*”(Akarsu, 1975: 112) olarak değerlendirmiştir. Her iki değerlendirmede de kötülük kavramını insan eyleyişleri üzerinden ele alınmış ve ahlaki anlamına vurgu yapmıştır. Ahmet Cevizci’nin tanımına göre ise, kötülük, “*1. Amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, korku ve endişe verici olan; zararlı, acı ve rahatsızlık veren şey. 2 zararlı etkide bulunan; 3 ahlaki bakımdan, iyinin karşısında yer alıp, yanlış ya da kabul edilemez olan şey; 4 mutluluğa ideallere amaçlara ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum içinde kullanılan niteleme.*” dir. (Cevizci, 2013: 970) Görüldüğü gibi kötülük kavramı yalnızca tek bir anlama işaret etmez ve genellikle insanın karşı karşıya olduğu zarar ya da tehdide karşı bir durum ya da etki olarak tanımlanmıştır.

Felsefe sözlükleri içerisinde kötü ve kötülük kavramına dair yapılan tanımlamalar incelendiğinde bu kavramsal analizin insanın yaşayışı üzerinden ele alınıp gerçekleşen davranışlara dönük bir sorgulama olarak açığa çıktığını söyleyebiliriz. Etimolojik olarak kötü ve kötülük kavramının kendisini incelediğimizde de farklı kötülük türlerinden söz edildiği ve insanlık tarihi içerisinde bu kötülöklere farklı anlam verme arayışları olduğu göze çarpar. Çünkü toplumsal süreç içerisinde yaşanan olaylar ve olgular her toplum tarafından farklı biçimlerde yorumlanmış ve farklı biçimlerde analiz edilmiştir.

Kötülük kavramına dair genel bir değerlendirme yapmamız gerekirse. Kötülük; yaşam içerisinde varlık bulan; insanlara dönük olumsuz eyleyişler çerçevesinde yorumlanan ve anlamlandırılan, bazen insan tarafından bazen ise doğa olayları tarafından meydana gelen ve bunların dışında Tanrı ile ilişkilendirilerek ele alınan bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Yapılan kavramsal analiz bize birden fazla kötülük tanımı olduğunu ve tanımlamaların düşünörlere ve dönemlere göre

değişiklikler içerdiğini göstermiştir. Bunun yanı sıra kötü ya da kötülük tanımlamaları olmuş bitmiş, sınırları belirlenmiş bir olguyu işaret etmemiştir. Kötü ya da kötülük kavramlarının tarih içerisinde varlık bulmasını sağlayan, dünya üzerinde olup bitenleri nitelendirip kategorize eden insanlardır. İnsanlar eyleyiş, olgu ve edimimleri, bunların evren üzerindeki sonuçlarını zihinsel süreç ile kategorize etmiş ve değerlendirip iyi ya da kötü olarak adlandırmıştır.

II.İLKÇAĞDAN GÜNÜMÜZE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Evrenin tarih hafızası içerisinde kötü ve kötülük olgularına dair birçok anı yer etmiştir. Bu anılar ile birlikte yalnızca felsefe değil insanlık tarihi içerisinde de kötülüğün nereden geldiği ya da kaynaklandığı temel ve tüm insanların ilgilendiği bir sorunsal olmuştur. Bu problem hem felsefenin en önemli ve en eski problemi olmuş hem de teolojinin gündeminde yer alıp günümüze değin uzanan her çağın uğraşı haline gelmiştir. Kötülük problemi en basit ifade ile evrende herkes tarafından kabul edilen kötü ve kötülük olguları ile her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi ve iyi varlık olan Tanrı arasındaki çelişkiden açığa çıkmaktadır. Tanrı düşüncesini savunan teistler açısından öncelikli olarak ele alınması gerektiği düşünülen kötülük problemi insanlığın karşı karşıya kaldığı tüm süreçlere cevap aramıştır

İlk olarak teolojik bir sorun olarak gündeme gelen kötülük problemi din ve inanç farklılıkları sebebi ile farklı tarzlarda tartışılan bir probleme dönüşmüştür. ‘Evrende var olan kötülüğün iyi bir Tanrı fikri ile çelişki taşıdığı’ düşüncesinden hareketle kötülük probleminin teolojik bir anlam taşıdığına dair bakış açıları söz konusudur. Bu çerçevede de kötülük problemi kutsal kitaplar temel alınarak yürütülen temel sorunlardan biri olarak yer almıştır. Problemin ortaya çıkışı ve önemi insanlık tarihi kadar eski olan dinin araştırma alanları içerisinde incelenip Tanrı ile ilişkisi çerçevesinde tartışılan bir sorunsal olmuştur. Kötülük problemi yalnızca filozofları ya da belli düşünürleri değil kapsayıcılığı itibari ile insanlığı ilgilendiren ve tüm insanları bu noktada düşünmeye sevk eden bir problem halini almıştır. Kötülük problemin temelinde açığa çıkan sorgulamalar teist ve ateist düşünce çerçevesinde iki başlık altında ve argümanlar temelinde incelenmiştir.

Kötülüğe ve kötülüğün oluşumuna dair gelişen problemin felsefenin başlangıcı itibari ile M.Ö. 6. Ve 5. Yüzyıl arasındaki dönemde düşünme ve derinlikli

sorgulamalar çerçevesinde ele alındığını söyleyebiliriz. Kötülük problemine dair tartışmalar zamanla farklı bakış açılarının ve inanışların gelişmesine olanak vermiş, bu temelde iyiliği ve kötülüğü meydana getiren farklı Tanrının olduğunu varsayan düşünceler ortaya çıkmıştır. Kötülük problemine başka bir bakış açısı getirmiş olan monizm ve düalizm fikirleri açığa çıkmıştır. (Hick, 2010: 25)

Kötülük problemini kavrayabilmek ve probleme dair farklı yaklaşımları görebilmek için monist ve düalist anlayışları ve argümanlarını incelemek aydınlatıcı olacaktır. Düalizm inanışı, kötülük problemini çözebilecek iki farklı Tanrı varsayımında bulunmuştur. Kötülük problemi eski inançlardan biri olan Zerdüştlük'te karşıt güçlerin çatışması düşüncesi temelinde ortaya çıkıp cisimleşmiştir. 618-541 yılları arasında İran'da varlık bulan Zerdüşt inancı birbirleri ile savaşıyor iki rakip tanrı olduğunu varsaymıştır. Zerdüşt'e göre iyinin kaynağı Ahura Mazda (veya Ormuzd) ve kötülüğün kaynağı Angra Mainyu (veya Ahriman'dır.) Aydınlanış ve karanlık temsil eden ve birbirine karşı savaş içerisinde olan iki farklı güç olduğu düşüncesi yer almıştır. (Hick, 2010; 25-26) Zerdüşt inanışına benzer bir ikicilik düşüncesi Hıristiyan inancında M.S. 215'de mani dini çerçevesinde açığa çıkmıştır. (Hick, 2010; 25) Düalizm, Monizmin aksine evrende bir bütünlük ve nihai bir uyum olduğu fikrini reddetmiş, iyi ve kötü olanın uzlaşmaz bir şekilde karşıt olduğunu ve bu ikiliğin ancak birinin diğerini yok etmesi temelinde aşılabileceği görüşünü temel almıştır. Kötülük probleminin diğer bir yüzü de monizm olmuştur. Monizm anlayışına göre evren uyumlu bir bütünlükten oluşur ve kötülük sadece görünür olandan ibarettir. Ancak kötülük tam ve kozmik olarak görünebilseydi iyi olarak kabul edilirdi anlayışına dayanmaktadır. Monist anlayış Tanrı'nın mutlak olarak iyi olduğu düşüncesine sahiptir. Bu bağlamda gelişen anlayış tek tek kötü denilenlerin de, kötü olanların da aslında iyi olduğunu savunmuştur. (Hick, 2010; 15-17)

Felsefe tarihi içerisinde sürdürülen bu sorgulamalar M.Ö. 620 yıllarından itibaren Thales ile birlikte ve beraberinde Herakleitos, Empedokles, Sofistler, Sokrates, Platon, Aristoteles gibi filozoflar tarafından felsefe tarihinin başlangıcından itibaren günümüze değin konu edilmiştir. Genel çerçevede kötülük problemi literatür içerisinde "*Tanrı tarafından yaratılmış olduğu kabul edilen dünyamızda var olduğu ve Tanrı'nın var oluşuna ya da en azından temel özelliklerine zarar verdiği veya gölge*

düşürdüğü düşünülen kötülüklerle ilgili problem” (Cevizci, 2013; 970) olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamanın açığa çıkmasının nedeni insanların tarih içerisinde birçok kötülük türüne tanıklık etmesi olmuştur. Bu tanıklıktan yola çıkarak kötülük kavramının kavramsal analizine dair inceleme yaparken de gördüğümüz gibi kötülüğe dair birçok tanım yapılmış, birçok teori geliştirilmiştir. Kötülük problemi bu çerçevede Antikite’den günümüze değin bir problematik olarak felsefe tarihinde filozoflar tarafından ele alınmıştır.

Düşünce tarihi içerisinde ilk filozof olarak kabul edilen Thales varoluşu evrendeki kaos ile ilişkilendirmiştir. Bu dönemde karşımıza zıtlıkların var ettiği çeşitlilikten doğan birlik anlayışı çıkmaktadır. Bu anlayışa göre karşıtlık, değişim, zıtlık ve devinimler yaşam içerisindeki denge ve düzeni var eder. Thales her şeyin kendisinden meydana gelip tekrar kendisine döndüğü kaynağı araştırırken farklılıklardaki birliğin ve tüm değişen şeyler boyunca değişmeyen şeyin kaynağını sorgulamıştır. Thales evrendeki bileşim, dönüşüm ve sonsuz devinimi temel alarak felsefi düşüncesini oluşturmuştur. (G. Skirberkk ve N. Gılje, 2006, 21-23) Kötülük problemi ise bu anlayış temel alınarak değerlendirilmiştir. Pythagoras gibi iyi ve kötü kavramlarının birbirleri ile işbirliği ve savaş halinde olması gerektiğini savunan Herakleitos, *“karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar.”* (Herakleitos, Fragmanlar; 8) düşüncesi ile zıtlık fikrini devam ettirerek evrende sürekli bir değişim ve akış olduğunu belirtir. Düşüncesinin temelinde aldığı savaş ve çatışma olgularının tüm varlığı oluşturduğunu savunur. Herakleitos’a göre *“görünmeyen uyum görünenden daha iyidir.”* (Herakleitos, Fragmanlar; 54) esas hakikat karşıtlar arasındaki birlik ve bütünlüktür. Herakleitos’a göre görevi olan iyi ve kötü kavramları ancak karşıtı ile birlikte değerlendirilebildiği ölçüde iyi olma sonucuna yani kendi var oluşuna ulaşabilir. Çünkü evrende denge, düzen ve iyiyi var eden de karşıtların ve çelişkilerin varlığıdır. Bu karşıtlık ya da zıtlıkların birliği dengeyi sağlar ve devinim sürecinin başat gücü olur. Bu yüzden iyi ve kötü aynıdır. *“[iyi ve kötü bir ve aynı şeydir.] Hekimler keserek ve dağlayarak hastalarına acı veriyorlar. Bu yüzden talep ettikleri ücret haksızdır. Çünkü hekimlerin yaptığı iyilik, hastalıkların verdiği acılardan farklı değildir.”* (Herakleitos, Fragmanlar; 58) Herakleitos’un örneğinde açıkça belirttiği gibi hekimlerde tarafından ağrı ya da acı veren yöntemler kullanılarak yapılan tedavi yöntemleri kötü değil iyi bir sonuç elde

etmek içindir. Bu örnekte de yer aldığı gibi Herakleitos'a göre iyi ve kötü aynı şeylerdir. Her şeyin karşıtı ile birlikte var olacağı kozmik düzen fikri Herakleitos sonrasında Helenistik dönem düşünürlerini de etkilemiştir.4. yüzyılda yaşam biçimlerinin değişmesi ve felsefe öğrenmenin ihtiyacı ile ortaya çıkan Sofistler aracılığı ile felsefe, insan yaşamı içerisinde varlık bulmuştur. İnsanları iyi birer yurttaş olarak yetiştirmeyi amaç edinen Sofist filozoflar insanların işbirliğinin her türlü yetmezliği ve eksikliği aşacağını savunmuşlardır.

Batı felsefesinin önemli isimlerinden olan Sokrates'e göre, insan doğasını gerçek bir amaca ulaştıracak ya da kendisini gerçekleştirmesini sağlayacak olan bilgi iyi ve kötü olana dair bilgidir. Kötülük ile ilgili görüşlerine ve bunların yansımalarına Platon'da ulaştığımız Sokrates, kötülüğü Ahlaki kötülük çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre, insanların doğaları gereği amacı mutluluk olduğu için tüm insanlar eyleyişlerini buna göre ya da bunu gerçekleştirebilmek için meydana getirirler. Buna karşın evrende kötülüklerin olduğunu da kabul eden Sokrates bunun sebebinin insanlar tarafından meydana gelen eyleyişler olduğunu belirtmişti ama ardından insanların bilerek ve isteyerek kötülük yapmayacağı düşüncesini de eklemiştir. (Platon, Protagoras; 324b) Platon'a göre insanın içerisinde iyi ve kötü olmak üzere iki farklı yan vardır. (Platon, Devlet; 431a) Platon insanda iyi yan baskınsa bunu hakim olmak, kötü yan baskınsa kendinin kölesi olmak olarak tanımlamıştır. İyi ve kötü kavramlarını birbirine zıt kavramlar olarak ele alan Platon kötülük problemine farklı bir boyut kazandırmıştır. Platon'un felsefi bir boyut kazandırması ile beraber gelişen düşünce daha sonra çağdaş dönem düşünürleri Pike, Schuurman, Plantinga gibi birçok düşünür tarafından da benimsenmiştir.

Antik yunan düşünürlerini incelediğimizde teodise düşüncesi ve buna dair düşünceleri ilk kez gördüğümüz kişi ve felsefi düalizmi gördüğümüz kişi ise Platon olmuştur. (Platon, Devlet; 379c-d) Sokrates'in öğrencisi olan ve tüm diyalogları kaleme alan Platon ilk kez kötülük problemine felsefi diyaloglar içerisinde yer vermiştir. Tanrı'nın mutlak iyi ve sadece iyiliklerin sebebi olduğunu savunan Platon Düalizmin iyi ve kötü Tanrı anlayışına yine düalist bir duruş sergileyerek karşı çıkar. İyi olanı güneş ve aydınlığa benzeterek açıklayan Platon (Platon, Devlet; 509a)bu iki kavramı Tanrı ile ilişkili olarak ele alır ve iyiliğe dair tartışma yürütürken idealar öğretisi temelinde bunların da kavranır ama görünemez olduğunu belirtir. (Platon,

Devlet; 507c)Ona göre kötülüğün de kaynağının Tanrı olduğu varsayımı yanlıştır çünkü Tanrı sadece iyiliğin sebebidir. Bu düşüncesini *Theaitetos* diyaloglarında yer verdiği kötülüğün iyiliğin karşıtı olarak evrende var olduğu fikri ile destekler bu diyalogda Platon'un hem düalist anlayışı hem de Herakleitos'dan etkilendiği de açıkça görülmüştür.

Tanrısal adalet fikri ile ilgili düşüncelere Platon'da rastlarız. Platon ilk kez Devlet kitabınının 379. Bölümünde Tanrı ile ilgili tartışma yürütür ayrıca benzer düşüncelerini *Theaitetos* diyalogunda da “*bilgeliği doğru, cahilliği de yanlış düşünce*” (Platon, *Theaitetos*;170b) olarak ifade edip iyi ve kötü kavramlarını da bu düşünce üzerinden oluşturmuştur. Tanrı'nın sadece iyi olanın sebebi olduğunu düşünen Platon bunu şu şekilde ifade eder:

“Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez, Yalnız iyi olan şeyler Tanrı'dan gelir... İyi şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aranmalı. Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemeli.” (Platon, Devlet; 379c-379d)

Platon'un bu sözlerinden yola çıkacak olursak kötülüğün sebebi Tanrı değildir. Tanrı sadece iyi şeylere sebep olmuştur. Burada Platon'un düşünceleri bağlamında iki sonuç açığa çıkmıştır; Bunlardan birincisi Platon'un düalizme dair görüşleridir. Direk ifade etmese ya da Tanrı dışında net bir argüman sunmasa da açıkça görülmektedir ki Platon kötülük olgusunu reddetmemiştir. Platon kötülüğün ontolojik varlığını kabul etmeyip kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak kabul etmiş ve bu olguyu Tanrı'nın dışında bırakmıştır. Doğal olarak bu da başka bir şeyin varlığını olanaklı kılmıştır. Bunu açıkça ifade etmese de diyaloglarında karşımıza çıkan ‘kötü ruh’ ifadesini kötülük ile ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz. (Platon, *Timaios*; 70) Platon evrende ya da insanlar içerisinde kötülük olması durumunu reddetmediği gibi bunun sebebini de Tanrı olarak görmemiştir. Yukarıda ortaya koyduğu düşünce çerçevesinde iki düşüncenin yani ‘Tanrı'nın iyi bir varlık olması’ ile ‘evrendeki kötülük’ fikrinin arasında bir çelişki olmadığını da belirtmiştir. Çünkü “*Tanrı, her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir. Bundan böyle yazarlar yazılarını şairler buna göre düzenleyecekler.*”(Platon, Devlet; 380c)Bu sebep ile Platon'a göre

Homeros'un şiirlerinde yazdığı ya da kimi hikâyelerde yazıldığı gibi iyi olanın da kötü olanın da Tanrıdan geldiği fikri doğru olmadığını ve bu tarz söylemler ile ilgilenilmemesi gerektiğini düşünmüştür. O yüzden Platon devletinde bu tarz şiir, öykü, destan, hikâye türlerine yer vermemiştir. (Platon, Devlet; 377c) Tanrı ezeli ve ebedi hep iyi olarak var olan ve hep iyi kalan varlıktır. (Platon, Devlet; 381c)

Platon kötülüğü salt Tanrı ile ilişkisi çerçevesinde değil aynı zamanda siyaset ile bağlantılı olarak ele almıştır. Bu düşüncelerine *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinde değinmiştir. Bu bağlamda kötülük çeşitlerine dair değerlendirmeler yaparken bunu insan halleri gibi devlet şekilleri ile ilişkilendirmiştir. Toplum içerisindeki düzeni ve iyi yurttaşlığı (Platon, Devlet; 336c) yasa ve kanun koyucular ile sağlanan düzenliliği iyi ve kötü olanakları ile değerlendirmiştir. (Platon, Devlet; 427a) Toplumsal yapı ve devlet düzeni içerisinde kötülüğü ölçsüzlük, korkaklık, bilgisizlik, düzensizlik, kargaşa, eğrilik ve dürüst olmama gibi kavramlarla ilişkilendirerek tanımlamıştır. “iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse, hastalığı, çirkinliği, çürüklüğüdür.” (Platon, Devlet; 444e) Diyerek kötülüğe dair yaptığı değerlendirmeleri insanın karşı karşıya kaldığı durumlar ve toplumsal yapı ile ilişkisi üzerinden oluşturmuştur. Çünkü kötülük çeşitlerini devler ve insan ilişkisi üzerinden kurduğu bağ ile açıklamıştır. “kaç çeşit devlet şekli varsa, o kadar da insan hali vardır.” (Platon, Devlet; 448d) Devlet içerisindeki yurttaşları dış dünyadaki karanlık, haksızlık ve kötülüklerden koruyacak olanın da iyi ideası erdem ve bilgidir. (Platon, Devlet; 504e)

Bu kavramları birbiri ile ilişki içerisinde ele alan Platon *Gorgias* ve *Timaios* diyaloglarında benzer fikirlerini tekrar etmiştir. *Gorgias* diyalogunda “kimsenin bilerek kötülük etmeyeceğini...” belirtmiştir. (Platon, Gorgias; 468d) Diyalogda yer verdiği düşüncelere göre ahlaki eylemlerinin amacı mutluluk olan bir insan için kötülüğün kaynağı bilgi eksikliğidir. Çünkü Platon'a göre akıl sahibi birey doğru ve adil olanı ister. Tam tersi davranışlarda bulunan bilgisiz kimseler ise kötülük yaparken aslında en büyük kötülüğü kendilerine yaparlar. Platon için iyi ya da kötü davranışların açığa çıkmasını sağlayan şey bilgi ile ilintilidir. (Platon, Gorgias; 468d-470a) Benzer düşüncelere *Timaios*'ta da rastlarız. Ona göre hiçbir insan diğerine bilerek kötülük etmez. Platon'a göre insanların kötülük etmesinin sebebi ya vücutlarının kötü yaratılması ya da kötü eğitilmeleri olmuştur. (Platon, Menon; 75c)

O halde Platon'a göre insanlarda var olan kötü nitelikler ruhun erdemsizliği ile ilgilidir ve Tanrıların bir ilgisi yoktur, Tanrılar her şeyi bilir, görür ve duyarlar, insanlarda kötü niteliklerin açığa çıkmasının sebebi bilgisizliktir. Ona göre insanın ruhuna zarar veren kötülüklerin hiçbirinin sebebi Tanrılar değildir. (Platon, Yasalar; 900e-906c) Burada Platon bizi yine daha önce ifade ettiğimiz üç sonuca götürür; evrende kötülük vardır, bunun kaynağı Tanrı değildir, iyi olan şeylerin kaynağı bilgelik ve kötü olan şeylerin kaynağı ise bilgisizlik ya da bilgi eksikliğidir. Protagoras diyalogunda da insan eylemlerinin amacının mutluluğa ulaşmak acı ve kederden ise uzaklaşmak olduğunu savunmuştur. (Platon, Protagoras; 345) Orada da açık bir şekilde mutlu ve iyi olmanın kaynağının bilgelik olabileceğini ifade etmiştir.

Sonuç olarak Platon kötülük problemine net bir sonuç kazandıramamış olsa da kötülüğün varlığını reddetmeyip evrendeki varlığını 'kötü ruhlar' ile ilişkilendirmiş ve böylece Tanrıyı kötülük konusunun dışında tutmuştur. Daha sonra diyaloglarında açıkça belirttiği 'Kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı' fikrinden hareketle kötülük ve iyiliğin kaynağını bilgelik ile ilişkilendirmiştir. Evrende kötülüğün yaratılmış olmasını da iyilik ile ilişki içerisinde ele almıştır. Ona göre evrende iyiliğin olabilmesi kötü olanın varlığını mümkün kılmıştır.

Aristoteles ise her arzu ve isteğin iyiyi bilmeye ve istemeye yönelik olduğunu belirtir. Ona göre iyi her şeyin arzuladığı şeydir. (Aristoteles, 2007; 1094a1-a3) O halde her şey kendi amaç ya da isteğini gerçekleştirirken iyi olana yönelmektedir. İyi olgusunu tek tek gerçeklikler olarak değerlendiren Aristoteles iyiyi iyi yapan şeyin iyi olanın kendisidir. Ortak yapılan eylemler ya da genel bir kavram değildir. (Aristoteles, 2007; 1096b) İyinin ne olduğu tek tek eylemlerden meydana geliyorlar ise kötü olan da aynı gerçeklikten var olmuştur yani tek tek eylemlerden meydana gelmiştir denebilir. Aristoteles bu olguları erdem ile ilişkilendirmiştir. Ona göre bir şeyin işlevini yerine getirmesi ve amacına uygun davranması iyiyken işlevini yerine getirmemesi ya da amacına uygun davranmaması kötüdür. (Aristoteles, 2007; 1106a) Bunu mümkün kılan ise iyi erdem yani ruh sahibi olmaktır. Bu sebeple iyi "ruhun erdeme uygun etkinliği" (Aristoteles, 2007; 1098a17) olarak tanımlanırken kötü ise tam tersidir.

Helenistik dönemin ilk büyük felsefe okulunun kurucusu olan Epicurus Platon'dan sonra Tanrı ve kötülük sorunu ile ilgili konular üzerine yoğunlaşmıştır.

Teolojik açıdan “Çok yalın bir ifadeyle, ‘evrendeki kötülüklerin iyi bir Tanrı ile bağlaşmadığı’ savı eksenini etrafında dolaşan ‘kötülük problemi’”(Yaran, 1997; 11) Dünyada kötülüğün varlığı ile iyi ve sonsuz güç sahibi Tanrı’nın varlığı ile ilişkisel ve uzlaştırıcı bir temelde ele alınmıştır. Bu problem birçok kaynakta yer almasına karşın “onu mantıksal bir kanıt olarak ilk defa formülleştirenin Epicurus (ö. M.Ö. 270) olduğu söylenir.” (Hick, 2010; 5) Epicurus tarafından mantıksal kanıt olarak ele alınan problem şu şekildedir.

“Tanrı ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldırabilir ama kaldırmak istemez ya da ne kaldırmak ister ne de kaldırabilir yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyorsa ve kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki, bu durum Tanrı’nın karakteriyle uyuşmamaktadır; eğer ortadan kaldıramıyorsa fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyuşmamaktadır; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyor ise ki ancak yalnızca bu Tanrı’ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir.? Ya da O kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır.” (Hick, 2010; 5)

İlk çağ filozofu olan Epicurus’un formülleştirdiği problem açığa çıktığı günden günümüze değin hala tartışma süreci devam eden bir konu olmuştur. Mutlak iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı anlayışını savunan Epicurus da yukarıda açıkça belirttiği üzere tıpkı Platon gibi düşünerek kötülüğün sebebinin Tanrı olmadığı söylemiştir. O bu düşüncesini Tanrı’nın var olduğu fakat evreni yaratma ya da müdahale etme gibi bir yaklaşım sergilemediği düşüncesi ile açıklayarak Tanrı ve kötülük fikirlerini birbirinden bağımsız şekilde ele almıştır. Fakat Tanrı’nın evrenin yaratıcısı olmadığı ile ilgili bu düşünce şimdiye kadar ortaya koyulan ‘her şeyin yaratıcısı mutlak güç sahibi Tanrı’ fikri ile çelişen bir düşüncenin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Mantıksal formülasyonu ilk olarak Epicurus tarafından geliştirilmiş olan (Hick, 2010; 5)kötülük probleminin Orta Çağ Hıristiyan düşüncesindeki en etkili ismi ise Augustinus olmuştur. Augustinus Hıristiyan düşüncesinde kötülük problemini inceleyen ilk düşünür olarak teolojik düşünce sisteminin temelini

oluşturmuştur. Tüm eserleri boyunca kötülük problemini ele alırken Augustinus kötülüğün ne olduğuna, nereden kaynaklandığına ve nereden geldiğine dair bir sorunsal ortaya koymuş, kötülüğün kökenini aramıştır. Augustinus, en eski yazılarından son yazılarına kadar olgunluk eserleri *Tanrı'nın Şehri, İtiraflar, Enchiridon* eserlerinden önceki eserlerine değin sürekli kötülük sorununa değinmiştir. Augustinus sorunu öncelikle kötülüğün ne olduğuna dair bir sorgulama yürüterek ele almıştır. Daha sonra kötülüğün kendisinin bir varlık olmadığı düşüncesinden hareketle kötülüğü iyilikten yoksun olmak olarak değerlendirmiştir. (Hick, 2010; 37)

Bu sorunsal çerçevesinde kötülüğü “*kötülük yoktur, kötülük denen şey sadece hiçbir iyi kalmayıncaya kadar iyilikten mahrum kalmaktır.*” (Augustinus, 2020; 89) diyerek tanımlamıştır. Filozof kötülük olgusunu iyiliğin olmaması ya da iyilikten yoksun olunması temelinde açıklamıştır. Burada Augustinus’da da Platon’da gördüğümüz gibi iyiliğin karşısına kötülüğün koyulduğu bir düşünce tarzı görmekteyiz.

Augustinus düşünce sisteminin temelinde geliştirdiği kötülük problemini özneye indirgeyerek kötülüğü insan ve insanın yapıp etmelerinin sonucu ile olarak değerlendirmiştir. Augustinus bunu açıkça şu şekilde itiraf etmiştir: “...ey Tanrım, senin o parlak ışığından beni ayırdı. Sefahatle semiren bedenimden kötülük fişkıryordu adeta.” (Augustinus, 2020; 65) Augustinus açıkça belirttiği gibi kötülüğü Tanrı’nın kendisine ilettiklerinden sapma sonucu meydana gelen bireysel bir kabahat olarak değerlendirmiştir. Çünkü kötülük sorununu ele alırken iyi-kötü gibi ikilikleri inceleyen ve kötülüğü bu zıtlık ilişkisi bağlamında açıklayan Augustinus Tanrı’nın evrensel iyiliğini ve bütünlüğünü düşünce sistemi içerisinde savunmuştur. O, Tanrı’nın sadece iyi düşünce çerçevesinde iyi bir evren yarattığını, kötülüğün sadece olumsuzluk ve kendi içerisinde iyi ve gerçekliğin yokluğunu (azlığını) ve karanlığı barındırdığını düşünmüştür.

Kötülük problemine dair düşünce sistemini, geliştirdiği fikrini, Hristiyan Orta Çağ ve İslam felsefesini etkileyen Helenistik-Roma dönemi filozofu Plotinus ve Yeni Platonculuktan etkilenecek kurmuştur. Hristiyan düşüncesinin büyük bir çoğunluğu tarafından düşünce sistemi kabul edilen Augustinus’a göre Tanrı’nın kendisinde var olan bir kötülük ya da kötülük olasılığı yoktur. Ona göre felsefi

anlamda kötülük formülasyonu şu şekilde açığa çıkmıştır. “*ya kötülük var ve biz ondan korkuyoruz ya da kötü olan korkunun kendisi.*” (Augustinus, 2020;196-197) O halde Augustinus’a göre esas kötülük, özgür iradenin bir sonucu olarak doğup Tanrı’nın doğasının kötü olduğunu ve kötülüğün ondan kaynaklandığını düşünmektir. Kötülüğün kaynağı Tanrı değil insan doğasıdır. Augustinus’un kötülüğü insan eylemlerinin ürünü olarak açığa çıkan bir olgu olarak ele almasının yanı sıra, yaptığı eylemlerin sonucunda kendisine dönen, hesap veren, kendisine sorumluluk yükleyen bir bağlamda da ele almıştır. O halde kötülüğün sebebi ya insanın özgür iradesini yanlış kullanıyor olması ya da kötüye kullanılan iradelerin cezalandırılmasıdır.

Kötülük problemine dair bu öneri ve düşüncelerine Augustinus’un *İtiraf*lar adlı eserine açık bir şekilde görmekteyiz. Burada ilk olarak kötülük problemini günah ile ilişkilendirir ve yaptığı kötülükler ile hesaplaşan ve kendisine dönen, kendisine dönerek yaptığı kötülükler sonucunda af dilenen, yaptığı kötülüklerin sorumluluğunu alan ve bunların hepsi ile ilgili sorumluluğunu üstlenen bir özne karşımıza çıkmıştır. Burada öznenin günah işleyerek kötülüğü Tanrı’nın doğasında aramasının nedeni özgür iradedir. Augustinus “*bütün iyilikler senden gelir Tanrım*” (Augustinus, 2020; 31) derken ve eseri boyunca açıkça ifade ettiği gibi evrende var olan ve Tanrı tarafından verilmiş olanın iyilik olduğunu belirtmiştir. Ona göre Tanrı en yüce iyilik ve tüm iyiliklerin kaynağıdır. Hiçbir kötülüğün kökeninde bulunmaz ve kötülüğün açığa çıkmasının sebebi özne olarak özgür irade sahibi insanın kendisidir ve kötülük insan zihninin ürünüdür. İnsan iradesi temelinde kötülüğü açıklayan Augustinus’a göre bu irade; korku, zarar verilme, acı çekme gibi eğilimler ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu insanların ruhlarına zarar vermekte ve Tanrıya karşı günah işlemek anlamına gelmektedir. Bunun sonucunu ise ceza olarak görmüştür. (Augustinus, 2010; 93-94) Augustinus bu temelde geliştirdiği düşünce sisteminde kötülük olgusunu irade ile açıklamıştır. “*Augustinus’un kötülüğü irade yetisi üzerinden tartışan ilk düşünür olması onun modern kötülük anlayışının da ilk temsilcisi oluyor.*” (Cogito, 2017; 26) Augustinus ile başlayan bu anlayış dönemsel süreçler içerisindeki kötülük teorilerinde bir kırılma yaşanmasına da sebebiyet vermiştir. Böylece kötülük problemi ele alınan belli başlı olguların dışına doğru çıkarak dönüşüme uğramıştır. Augustinus’un görüşü çerçevesinde evrende kötülüğün

olması bütün güzelliklerin ve iyiliklerin sebebi olarak kabul ettiği Tanrı'nın k tu olduğu ya da k tu bir evren yarattığı sonucuna g turmemiştir, böylece Augustinus felsefesinde kötülük problemini Tanrı ile bu çerçevede uzlaştırmaya çalışmakta kötülük problemine Tanrı dışında çözüm geliştirmiş olmuştur. K t l ğin kaynağı sorumluluk sahibi, kendisine dönük d şunebilen ve yaptığı kötülüklerin sonucuna katlanabilecek olan insandır. Augustinus, Tanrı ve onu yaratımı olarak evrende var olan her Şey iyi ve güzel olduğunu belirtmiş ve maddi olana karşı bir önyargı barındırmayıp dünyadaki her Şeyden zevk ve keyif alma, kullanma ve paylaşma Hıristiyan Naturalizminin temellerini atmıştır.

Augustinus'a göre, oluş ve bozuluşa tabi olan her Şeyin  z  itibari ile iyi veya güzeldir. Evrende, k tu olarak adlandırılan Şey bu iynin eksik ya da hatalı olmasıdır. (Hick, 2010; 46) Dolayısı ile kötülük Tanrı yaratımı değildir. Kötülük Augustinus için iyi-k tu zıtlığından da yola çıkararak “ *privationboni, 'privation of god' iyiden yoksunluk*” (Hick, 2010; 47) anlamına karşılık gelmiştir. Augustinus kötülüğü iyilikten yoksun olmak bağlamında kayıp, yoksunluk, kusur, olumsuz gibi kavramlar ile açıklamıştır. Burada yoksunluğu meydana getiren Şey insanların iyi olma halinden sapmasıdır. Bu sapmanın sonucu olarak yaşam içerisinde değişkenliğe sahip olan insanlar yanlış yönelim ve tercihlerde bulunurlar. “*Augustine, Antikiteyi ve onu takip eden Hristiyan dönemini birbirleriyle bağdaştıran ilk büyük ilahiyatçılardan biri olarak ortaya çıkar.*” (Skirberkk ve Gilje, 2006; 157)Bu temelde yukarıda da belirttiğimiz Şekliyle Augustinus ile birlikte birçok yeni kavram ve düşünce karşımıza çıkmıştır. Augustinus felsefesinin varlığı iyilik ile özdeşleştirmesi, en yüksek iynin yoğun ve gerçek varlığa sahip olması ve varlığın var oluşunun iyilik çerçevesinde derecelendirmesi aynı zamanda Platon'un varlığa dair açıklama yaparken iyi ideası, varlıkların idealardan pay alması gibi düşünceleri ile benzerlik gösterdiği görülmüştür. Hıristiyan düşüncesi çerçevesinde baktığımız zaman teodise problemi ile karşımıza ilk çıkan Augustinus olmuştur.

Augustinus yaşamı süresince kötülük problemi ile meşgul olmuş ve düşünceleri ile kendisinden sonra gelen düşünürleri de etkilemiştir. Onun düşünceleri daha sonra yorumlanarak iyiliklerin ve daha büyük iyiliklerin olabilmesi için Tanrı'nın kötülüklerin olmasına izin vermesi olarak yorumlanmıştır. Tanrı'nın k tu olana izin vermesinin nedeni dünya için iyi olanı emretmesi ve istemesinden

kaynaklanmıştır. (Hick, 2010; 90) Kötülüğü engelleseydi dünyada meydana gelecek olan daha büyük iyiliklerin oluşmasını da engellemiş olacaktı çünkü bir şeyin iyi ya da daha iyi olabilmesi için kötü olan olgunun da var olması gerekmektedir. Sonuç olarak bu düşünce ‘Tanrı yalnızca iyilikler için kötü olana izin vermiştir.’ (Hick, 2010; 91) şeklinde yorumlanmıştır. Augustinus sonrasında bile onüçüncü yüzyılda Thomas Aquinas, onaltıncı yüzyılda Luther ve Calvin insan yaşamında yer alan kötülüklerin sonuç olarak insanın yaratımı olduğu düşüncesini esas alarak Augustinus’un izlerini taşımaya devam etmişlerdir. Sonrasında Iraneus ile ve ondokuzuncu yüzyılda Schleier Macher ile Hristiyan düşüncesi içerisinde sistematik olarak teodise düşüncesi devam etmiştir. (Yaran, 1997; 16-17)

Kötülük kavramının kökenini ilk olarak *Kutsal Kitap* ya da *Kitabı Mukaddes* olarak adlandırılan kitabın *insanın günahı* öyküsünde bulmak mümkündür. Bu hikâye ile de kötünün bilgisinin hem insanda hem de evrende var olduğu bilgisine ulaşmanın olanaklı olduğu görülmüştür. Monoteizm düşüncesini esas alan Hristiyan inancı; Tanrı’nın iyi bir evren yarattığı fakat insanların özgür istek ve yönelimleri ile kötüye yöneldiği günah işlediği ve cezaya tabi olacağı anlayışına dayanmıştır. Bu bağlamda kötülük ve iyilik kavramına teolojik olarak ilk Eski Ahit’te *insanın günahı* öyküsü içerisinde rastlamaktayız. Buna göre Tanrı, gözlerinin açılacağı, iyinin ve kötünün bilgisine sahip olunacağı meyve ağacından meyve yemeyi yasaklamıştır. Kadın ile konuşan yılan ona meyveyi yediklerinde ölmeyeceklerini ama gözlerinin açılacağını ve Tanrı’ya ait bir özellik olan iyiyi ve kötüyü bilme ayırt etme gibi özelliklerin kendilerinde de olacağını söyleyerek onları meyveyi yeme konusunda etkiler ve böylece kadın ve erkek yasaklı meyveyi yer. Bunun üzerine Tanrı “*Âdem iyiyi kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu. Artık yaşam ağacına uzanıp meyve almasına, yiyip ölümsüz olmasına izin verilmemelidir.*” demiş cennetinden kovmuş ve Âdem bahçesinden çıkartmıştır. Böylece ilk günah işlenmiş ve insanın ölümsüzlüğü elinden alınarak hayat ağacına ulaşması yasaklanmıştır. (Kutsal Kitap, 2014; 3-4) Kötü ve kötülük kavramlarını tanımlamış ve bu kavramların insanların karşı karşıya kaldıkları durumlara dair yaptıkları değerlendirmeler sonucunda açığa çıktığını belirtmiştik. Bu bağlamda insanlığın yeryüzündeki başlangıcını düşünecek olursak insanlar ilk günahı işleyerek iyinin ve kötünün bilgisine ilk kez o zaman sahip olmuştur. Tanrı’nın yarattığı dünya inancına karşın dünyada var olan kötülük

sorunsalı, Tanrı'nın var oluşuna ve var ettiklerindeki iyi olana dair bir sorgulamayı esas almıştır.

İslam inancı da kötülük problemini teodise düşüncesi çerçevesinde tüm yönleri ile değerlendirmiştir. İslam düşüncesinde iyilik 'hayr' ve kötülük 'şer' sorgulaması temelinde ele almıştır. Hıristiyan inancına benzer bir şekilde ve Augustinus düşüncesinde de yer aldığı gibi İslam inancı da kötülüğün imtihan ve ceza sebepleri ile var olduğu düşüncesini savunmuştur. Aristoteles ile Platon'un öğrencisi ve İslam felsefesinin kurucusu olan Farabi Tanrı'nın güzellik, iyilik ve tüm yetkinliklerin kaynağı olduğunu düşünmüştür. Bunun yanı sıra kötülük problemine dair düşüncelerini incelediğimizde Aristoteles ve Yeni-Platonculuk gibi felsefi düşüncelerden etkilenmiş olduğunu görmekteyiz. Kötülük problemini ele alırken ontolojik anlamda kötülüğün varlığını reddetmeyen Farabi, kötülük problemini ortak biraradalık temelinde açıklar. O, ortak biraradalık ile yaratılmış olan tüm varlıkların her ayrı parçasının tek bir bütünü oluşturduğu anlayışını savunmuştur. Ona göre, evrende kötülüğün var olması evrenin bütünlüğünün oluşması için gerekli olan parçalardan biri olarak kabul edilmiştir. (Arslan, 2009; 239)

Erdemli Şehir adlı eserinden yola çıkarak tasavvur ettiği siyasi düzen ve toplumsal yapıyı şöyle değerlendirebiliriz; ona göre iyi ve erdemi bir toplumun var olabilmesi için toplumun iyi ve doğru bir şekilde yönlendirilmesi gerekmektedir. Farabi'ye göre bunu sağlayacak olan Tanrı'nın akıl, sorgulama, muhakeme etme yetisi verdiği varlık olan insandır. O halde kötülüğü mümkün kılan insan iradesidir insan iradesi dışında meydana gelmiş olan kötülük yoktur. Farabi kötülüğü kabul edip fiziksel kötülüğü kabul etmemiştir. Bu düşüncesini de şöyle ifade etmiştir; *"kötülük (eş-şerr), asla mevcut değildir; bu evrendeki herhangi bir şeyde yoktur.; genel olarak ifade edecek olursak, kötülük varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şeyde asla mevcut değildir; bilakis bunların hepsi, iyilik (hayr)tir."* (Farabi, 1987; 59) Farabi kötülük ve iyiliği iradi şeyler olarak görmüş bunun sonucu olarak da kötülüğü insan ile ilişkilendirirken fiziki kötülüğü de kabul etmemiştir. Her şeyin ilk sebebi olan Tanrıyı ise bu kötülüklerden bağımsız olarak değerlendirmiştir. Çünkü *"iyiliğe gelinceo, ilk sebep'tir. Ve her şey o'na bağlıdır."* (Farabi, 1987; 60) ona göre Tanrı'nın yaratımı olan tek şey iyiliktir.

Ortaçağ İslam teolojisi ve felsefesinin önemli konularından biri olan kötülük problemi İslam felsefesinin önemli düşünürlerinden Gazali tarafından da çözümlenmiştir. Gazali de, Farabi gibi Tanrı'yı "her şeye gücü yeten aşkın, mutlak iyilik ve güzelliği barındıran varlık" olarak tanımlamıştır. Evrendeki kötülüğün varlığını inkâr etmeyip kötülüğü evrendeki bütünlüklü yapının imkânı, uyumu ya da iyilik ile olan dengenin bir parçası olarak ele almıştır. (Yaran, 1997; 134- 142) Gazali bu dengeyi şöyle açıklar.

"Allahu Teala bunu yapmasa, o vakit uluhiyyete munafi olan acziyyet olurdu. Belki dünyalıktaki her eksiklik, ahrette bir kemaldir. Bir şahsa nispete ahretteki noksanlık, diğerine nispetle nimettir. Zira gece olmasa gündüzün; hastalık olmasa sıhhatin; Cehennem olmasa Cennet'in kadri bilinmezdi."(Gazali, 2002, 476)

Ona göre Tanrı'nın yaratımı olan bu dünya "mümkün dünyaların en iyisidir." ve yukarıda yer alan ifadelerinde de yer verdiği gibi Tanrının en yetkin varlık olarak istediği yaratımı gerçekleştirebileceğini fakat sadece iyi olan bir dünya yaratsaydı acizliklerin, noksanlıkların yaşanamayacağını nimetlerin ve iyi, güzel olanların kadrinin, değerinin bilinemeyeceğini düşünmüştür. Bu sebeple bu dünyadan daha güzeli ya da daha mükemmelinin olanaklı olmadığını Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyi ve olanaklısını yarattığını açıkça belirtmiştir. "Mümkün dünyaların en iyisi" iddiasına karşı birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bunlar dünyada üzerinde gerçekleşen hastalıklar, insanlarda var olan kin, nefret gibi duygular ile var olan içsel kusurla gibi gerekçelerle eleştirilmiş olsa da bu konu üzerine yönelmiş olan Yaran bu durumu insanların ve yaşamın değerlerini hatta dünya içerisindeki varlıklarını yitirdikleri noktasında eleştirir. Gazali'ye göre herkesin yetkinliklerle donatıldığı bir dünyada akıl, irade, dinsel ve ahlaki özgürlükler değerlerini yitirmiş dünyanın insanın ve bir bütün olarak yaşamın yeni anlamları olmuş olacaktır. (Ormsby, 1984; 134)

Tartışma, cevap ve iddialardan yola çıkacak olursak birden fazla evren yaratımında var olan dünyaların en mükemmeli insanlığın içerisinde yaşadığı evren olabilirken, aynı zamanda bu insan bilgisinin sınırlarını aşan bir bilgi ya da insanın bilme olanaklılığında çok uzak farklı bir alternatif yaşam formu da içeriyor olabilir gözükmektedir. Çünkü belki de evren ve yaşanılarda bizim açıklama, tartışma ve

tahayyüllerimizin çok ötesinde de gerçekleşiyor olabilir. Gazali tarafından ifade edilen bu düşünce evrenin bir süreç içerisinde var olması temelinde gelişen mümkün bir varlık olma fikri ile temellendirilmiştir. Bu süreç içerisinde Tanrı'nın en mümkün ve güzel evreni yarattığı fikri de düşünülmüş, böylece Tanrı'nın gücü ve kudreti sorgulanmadan temellendirilmiş olmuştur. (Ormsby, 1984; 137-138) Gazalinin yukarıda yer verdiğimiz pasajında da açıkça görüldüğü gibi O iyiliğin var olabilmesini kötülük gibi onun zıttı olan bir gerçekliğin var olması ile ilişkilendirmiş ve meydana gelebilecek tüm kötülükleri daha büyük bir iyiliğin var olacağı düşüncesi temelinde açıklamıştır. O yüzden Gazali'ye göre evrendeki kusurluluk kötülüğün ya da evrenin iyi bir evren olmadığını göstergesi değildir.

Sonuç olarak Batı Hıristiyan felsefesi ve İslam felsefesi içerisinde yer alan görüşleri incelediğimizde ortaya koyulan tartışma ve düşünceler ekseninde monoteist bir Tanrı inancı var olduğu görülmüştür. Evrensel bir sorun olarak var olan “kötülük probleminin” evren içerisindeki varlığı kabul edilmek ile birlikte bu sorununun Tanrı ile ilişkili olmayan farklı noktalar üzerine yoğunlaşarak temellendirildiği görülmüştür.

İslam ve Hıristiyan felsefesi sonrasında 17. Yüzyılın önemli filozofları arasında olan Spinoza kötülük problemine dair tartışmalar içerisinde yer almıştır. Spinoza kendi felsefi sistemini oluştururken evren ve Tanrı arasında sonsuz ve mükemmel bir bütünlük olduğu görüşünü savunmuş ve Tanrı'nın en yüksek iyi olduğunu söylemiştir. Ona göre, mükemmellik ve kötülük ile ilgili olan kavrayış sadece insan kavrayışı olması bakımından yanıltıcıdır ve bu yanılsama bilgi eksikliğinden ya da peşin hükümden meydana gelmektedir. Çünkü evrendeki her şey mutlak güç ve yetkin varlık olan Tanrı tarafından belirlenmiştir. Evrendeki her şey Tanrı'nın sonsuz gücü sayesinde ve onun yarattığı zorunluluk ile varlık bulmuştur. Dolayısıyla ona göre her şeyi belirleyen ve var eden mükemmel Tanrı'nın yarattığı evren de mükemmel olmalıdır. (Zelyüt, 2010; 25-26) Spinoza kötülük problemine dair bir sorgulama yürüttüğü zaman bu problemi kusurluluk ve kötü insanların varlığı temelinde ele alarak iki yönlü bir yanıt vermiştir. İlk olarak; iyi ve kötü kavramlarının nesnel gerçeklikler değil zihinsel varlıklar olduğunu söylemiştir. Ona göre “iyi ve kötü yalnız görelî *Entia Rationis*'e (akla) ait terimlerdir. Bir şeyin ayrı olarak ele alındığında değil, yalnız bir başka şeye göre iyi ya da kötü olduğu

söylenir.” (Spinoza, 2014; 127) Diğer bir bakış açısından bakacak olursak, Spinoza tüm insanların kötülüğü yaşam sınırlılığı içerisindeki kusurluluk ve eksikliği kendilerine göre ve kendi sınırlılıkları çerçevesinde değerlendirildiğini düşünmüştür. (Hick, 2010; 17-20) Spinoza’ya göre “İyi, kötü, günah bunlar yalnızca düşünce biçimleridir ve nesne gerçekliği olan şeyler değildir. Doğada olan her şey mükemmeldir.” (Russell, 1963; 51) O halde ona göre şeyler ve eylemler dışında doğada iyi ya da kötülük yargılarından bahsedemeyiz, insanın iyi ve kötüye dair kavradığı bilgilerden zorunlu olarak açığa çıkan duygular sonucunda gerçekleşen eylemleri ise insanın bir ürünü olarak değerlendirebiliriz. Doğadaki her şey zorunlu olarak Tanrı’nın yaratımıdır ve doğada iyilik ya da kötülük yoktur. İnsanların kötü olarak var ettiği ya da adlandırdığı şey genelde olumsuz, daha iyiden yoksun olma, daha az iyi durumlardır. Tanrı varlığını kanıtlama çerçevesinde yürütülen ve öne sürülen Tanrı sıfatlarını ve tanımlamalarını inceleyen Spinoza buradaki yanılsamaları tıpkı Platon gibi teolojik cehaletin getirdiği yanılsamalar olarak adlandırmıştır. Çünkü ona göre; Tanrı her şeye gücü yetendir ve her şeyin bir nedeni vardır. Doğada iyi ya da kötü diye bir şey yoktur bir şeyin iyi ya da kötü olmasının sebebi insanlardır. İyi ya da kötü kavramları bir şeyin başka bir şey ile yapılan karşılaştırılması ile değerlendirmeleri sonucunda açığa çıkmıştır. İnsanlar yöneldiği şeyleri iyi kaçındığı şeyleri ise kötü olarak adlandırmıştır. (Spinoza, 2014; 70-72) Bu düşünce temelinde Spinoza *Etika*’da şöyle bir örneğe yer verir:

“Diyelim ki bir evin damından bir kiremit düşerek bir adamın başını yarsın ve onu öldürsün, onlar size gaye – nedenlerinin sistemiyle bu kiremidin bu adamı öldürmek için düştüğünü kanıtlayacaklardır; zira en sonra size diyeceklerdir ki, eğer bu kiremit gerçekten bu adamı öldürmek için Tanrının iradesiyle düşmemişse, rastgele (tesadüfi) olarak onun düşmesi için bunca şartlar nasıl bir araya geliyor?” (Spinoza, 2011;72)

Spinoza buradaki örnekte düşen kiremit ile ilgili nasıl açıklama yapılırsa yapılsın tartışmanın sonsuz bir biçimde uzayacağını ve son olarak Tanrı’nın iradesi ile ilişkilendirileceğini belirlemiştir. Ona göre kötülük probleminin ortaya çıkışı da bunun gibidir. Bu örneğinde de açıkça görüldüğü gibi Spinoza’ya göre sınırlı bir

zaman diliminde yaşayan insanlar, evreni kısmi bilgilerin ve olay ya da olguların görünmeyen ya da insanlar tarafından bilinmeyen kısmını öğrenmekte meydana gelen olayları, sınırlı bir bilgi dağarcığı içerisinde yorumlamış ve iyi ya da kötü olarak adlandırmaktadırlar. Spinoza'ya göre her şey Tanrı'nın gücü ile bağlantılıdır ama iyi ya da kötünün sebebinin Tanrı olmadığı şeklinde düşünmek de saçmadır. Çünkü insanlar doğada meydana gelen her şeyi kendilerine göre, kendi bakış açıları ve kavrayışları çerçevesinde yorumlamışlardır. Bu kavrayış ise her birey tarafından farklılık içerdiği gibi aynı zamanda burada olduğu gibi yanılısamlara yol açmıştır. Spinoza'nın kötülük problemi ile ilgili yaptığı yetkin varlık, mükemmellik, mükemmel bütünlük, kötülüğün yanılısama ve bilgi eksikliği şeklindeki düşünceleri açıkça Platon'un düşünce sisteminden etkilendiğini de göstermiştir.

17. Yüzyıl Batı Felsefesini incelediğimizde kötülük problemini teodise düşüncesi bağlamında inceleyen ilk düşünürün Leibniz olduğu görülmektedir. Çünkü kötülük problemine dair çözüm önerileri içerisinde kabul gören “*Teodise*” Leibniz'in bulduğu ve ona ithaf edilen bir kavram olup “Tanrı” (Teos) ve “adalet” (dike) anlamına gelen iki sözcüğün birleşmesiyle oluşmuş bir sözcükten oluşmaktadır.” (Raynauld ve Rials, 2003; 869) Keşfi Leibniz'e atfedilen, tarih içerisinde din ve siyasetin bir yüzünü oluşturan bu problem Augustinus'tan Leibniz'e değin çözümlenmelerini ve güncelliğini korumuştur. Bu temelde Augustinus felsefesinden de etkilenecek oluşturduğu düşünce sisteminde kötülük problemi ve Tanrı ilişkisi çerçevesinde Tanrı'nın kendisine yöneltilen kötülük ithamlarından kurtulacağı çözümlenmeler ileri sürmüştür. Ona göre Tanrı'nın sonsuz, sınırsız ve iyiliğine karşın evrende kötülüğün varlık bulması bir sorundur. “*Leibniz bu sorunda tanrıyı savunmak için Theodicee'yi yazmış...*” (Hançerlioğlu, 2008; 225) Kötülük problemini Theodicee'yi yazacak kadar önemli bir argüman olarak değerlendirmiştir. Leibniz'in felsefesi kötülük problemi özelinde ve Tanrı'nın yalnızca evrendeki iyiliğin kaynağı olabileceği ve kötülüğün ondan gelmediği argümanını temellendirmek ve geliştirmek üzerinden şekillenmiştir.

Kötülük problemindeki çelişkiyi ortadan kaldırmak için Leibniz tarafından geliştirilen ilk argüman, kötülükleri üçe ayırıp kötülüklerin temelini insanların sebep olduğu metafiziksel kötülük olarak ele almak olmuştur. Leibniz, kötülüğü “üç ayrı alanla ilgili görüyor ve şöyle diyordu: “*kötülüğü metafizik açılarından, fizik açılarından*

ve ahlak açısından ele alabiliriz.” (Timuçin, 2004; 335) Leibniz bu çerçevede gelişen kötülük ve kötülük türlerinin varoluşunun temeline de bilinci yerleştirerek, bilinçli ve bilinçsiz şekillerde yapılan kötülükleri birbirinden ayırıp temellendirmiştir. Leibniz burada Tanrı'nın kötülük ile hiçbir ilişkisinin olmadığını göstermeyi amaç edinmiştir. Ona göre kötülük asıl olarak metafiziksel ve sebebi de yoksunluktur. O, Tanrı'nın her zaman iyi, daha iyi olana sevk ettiğini ve Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini yarattığını belirtmiştir. Ona göre aksi halde iyilik sınırlandırılmış olacaktı ancak bu halde Tanrı hem hiçbir şeyi sınırlandırmamış hem de baskın olarak iyiliği yaratmıştır. (Leibniz, 1971; 7-13)

İfade ve argümanlarından anlaşıldığı üzere Leibniz görüşlerini ortaya koyarken temel amacı kötülük ve Tanrı'nın evrendeki varlığı konusunda bir uzlaşma bulmaya çalışmak olmuştur. O, evrendeki her şeyin kaynağı olan Tanrı'nın bir ve mükemmel olduğu fikrindeki görüşünü şöyle ifade etmiştir: *“bu dünya iyi bir dünya değil, ama mümkün olanlar arasında en yetkinidir. Tanrı'nın iyiliği, birçok eksik dünyalar arasından en az eksik olanını seçmekle belirmiştir. Tanrı'nın sonsuz iyiliği olmasaydı daha çok eksik olanını da seçebilirdi”* (Hançerlioğlu, 2008; 225) düşüncesi ile kötülük problemini kendi felsefi sistemi ile temellendirmiştir. Bu da Leibniz'in kötülük problemini açıklamak üzere temel aldığı ikinci argümandır. Bu sebep ile yaşadığı dünyanın en iyi dünya olduğu düşüncesinde olan Leibniz Tanrı'nın tüm olasılıkları hesap ederek insanların bir arada yaşayabileceği en iyi evreni yarattığı düşüncesini savunmuştur. Böylece Leibniz, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız bilgisini ve gücünü ayrı, Tanrıdan bağımsız olarak değerlendirirken, kötülük problemini ise ayrı bir perspektifte değerlendirmiştir. Aynı zamanda Augustinusçu gelenek içerisinde yer alan Leibniz de Augustinus gibi kötülüklerin iyilikler ile bağlantılı olduğu ve kötülüklerden de daha büyük iyilikler var olabileceği görüşünü savunmuştur. (Leibniz, 1971; 7-8) O halde Leibniz'e göre her şeye gücü yeten, kusursuz Tanrı'nın yaratımı olan ve içerisinde kötülükten daha fazla iyiliği barındıran bu evren içerisinde meydana gelen her şey işleyen yapının devamlılığı için var olmuştur. Bu aynı zamanda dünyanın daha iyi olana evrilmesi için katkıda bulunmuş ve içerisinde yaşanan dünyanın, bu dünya içerisinde meydana gelen iyiliklerin olanaklılığını oluşturmuştur.

Bu doğrultuda acının ve ızdırabın olmadığı bir evrenin mümkün olup olamayacağına dair yürütülen sorgulamalarda Leibniz buna dair yukarıda belirttiğimiz tezini devam ettirmiştir. Ona göre evrende iyiliğin olmasının sebebi de kötülüktür. Çünkü birçok kötülük başka iyilikleri var eder ve belki de iyiliğin kendisinin açığa çıkmasına olanak sağlamıştır. Bu iddiaya göre kötülük bir kabahat sonucunda ortaya çıkan ceza niteliğinde ele alınmıştır ve Tanrı'nın kendisi ile eşdeğer değil daha kusurlu bir varlık yaratmış olması da olağan bir durum olarak değerlendirilmiştir. (Leibniz, 1971; 12-14) Ona göre kötülük daha büyük kötülükleri önleyip iyiliği var edebilmek için vardır ve en büyük kötülük ise fiziksel kötülüklerle de yol açabilen ahlaki kötülüklerdir. Sonuç olarak Tanrı yalnızca iyiyi istemek ve iyi olana yönelmek ile beraber evrende var olan kötülükleri de en iyi olanı açığa çıkartmak ve seçmek için zorunlu olarak var etmiştir.

Tanrının mutlak iyilik sahibi olduğunu savunan Leibniz, çalışmaları boyunca bunu kanıtlamayı amaç edinmiş olsa da daha sonra David Hume, Immanuel Kant ve çağdaş filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Bunun yanı sıra Leibniz'in düşünce sistemi içerisinde yer alan argümanları incelediğimizde kötülüğü neden tamamen ortadan kaldıramadığına dair yürütülen sorgulama kötülük problemi tartışmaları içerisinde tartışılmaya devam etmiştir. Bu tartışmanın Leibniz'in argümanından sonra da devam ettiriliyor olmasının nedeni hem sınırsız güç sahibi hem iyi olarak tanımlanan Tanrı'nın tüm kötülükleri ortadan kaldırmaması için geçerli ve herkesi tatmin edeceği bir sebep ya da argüman olmaması olarak görülmüş, Leibniz'in öne sürdüğü 'mümkün dünyaların en iyisi' argümanı da yukarıda bahsedilen düşünürler tarafından tarif edilen Tanrı anlayışı ile uyum sağlamamıştır. (Hick, 2010; 154-158)

Kötülük problemine dair tartışmalar yürütülürken birçok filozof kötülük probleminin teistler için bir sorun olduğunu düşünmüştür. Bunun yanı sıra çağdaş filozoflar ise kötülük probleminin tesitler açısından mantıksal tutarsızlık içerdiğini iddia etmiştir. D. Hume, I. Kant, H. J. McCloskey, J.L. Mackie, Hensy Aiken ve beraberinde birçok filozof geleneksel teistik inancın kendi içerisinde çelişkiler barındırdığı fikrinde olmuş ve kendi argüman ya da düşünce tarzları çerçevesinde bunları eleştirmişlerdir. (Hick, 2010; 157-160)

18. yüzyıl aydınlanma düşüncesi ile birlikte insanın varlığı ve dünya içerisindeki yeri bir problem olarak gündeme gelmeye başlamıştır. Aydınlanma

döneminin en önemli temsilcilerinden David Hume Leibniz'in Teodise düşüncesini eleştirel bir temelde ele almıştır. Hume sonrasında ise kötülüğün varlığı filozoflar tarafından Tanrı'nın yokluğuna kanıt temelinde ele alınmıştır. Hume'un felsefi sisteminde yer alan ve aydınlanma dönemi içerisinde varlığını gösteren septisizm Orta Çağ etkilerini silmeye başlamıştır. Bu değişim ise kötülük probleminin tekrar gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir. Bu bağlamda Epicurus tarafından ikili bir biçimde sistematik olarak ele alınan ve insanlığın gündemi olan kötülük problemi daha sonra onsekizinci yüzyıl İngiliz filozofu David Hume tarafından tekrar formüle edilerek savunulmuştur. Problem daha sonra çağımız düşünürlerinden J.L. Mackie tarafından ise çağdaş felsefede 'mantıksal kötülük problemi' savı ile geliştirilmiştir. (Yaran, 1997; 11) İlk olarak Hume tarafından yeniden ele alınıp geliştirilen formülasyon, Hume'dan sonra gelen düşünürler için yol gösterici olmuştur.

David Hume kötülük problemine dair fikirlerini oluştururken Epicurus'un düşüncelerini temel almıştır. Hume *Din Üstüne Söyleşiler* adlı eserinde çaresizlik, mecalizlik, ölüm, korku gibi kavramları adalet, iyilik, merhamet, dürüstlük gibi erdemleri tartışırken, Epicurus tarafından geliştirilen önermenin henüz tamamlanmamış olduğunu belirterek problemi kendi düşüncesi ekseninde düzenlemiştir. O, problemi "*Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?*" (Hume, 1995; 209) sorgulamaları temelinde incelemiştir. Hume tarafından tekrar gündeme getirilmiş olan bu sorgulama çağı için önemli ateistik bir önermeye dönüştürülmüştür. O yüzden Hume bu fikrin dönüşüm noktasında önemli bir yerde durmaktadır. Tanrı delillerini inceleyen Hume ateizmin önemli argümanlarından olan 'kötülük problemi' argümanlarını formüle etmiştir. Bu formülasyon üzerinden geliştirilen Tanrı delillerine itiraz etmiş ve eleştiriler geliştirmiştir. Hume Tanrı varoluşunun delilleri arasında yer alan 'mucize' fikrine, Tanrı inancına zarar verdiği düşüncesi çerçevesinde itiraz etmiş ve cehalet göstergesi olduğunu düşünmüştür. 'Doğadaki düzenliliğin Tanrı eseri olduğu' kanıtına da itiraz ederek, düzen olgusunun sebebinin düzen verici tarafından sağlandığı düşüncesine itiraz etmiştir. Son olarak ise kötülük probleminin Tanrı'nın var oluşu ile ilişkilendirilemeyeceği düşüncesinden hareketle

kötülüğün var olduğu evrende Tanrı'nın var olmaması gerektiğini belirtmiş ve problemi ortadan kaldırmıştır. (Hume, 1995; 209-211)

Hume' a göre insanların geleceğe dair bilinmezliklerinin olması, geleceğe dair korku ve kaygıları ilk din fikrinin açığa çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu bilinmeyen de aynı zamanda korku imgesini yaratmıştır. (Hume, 1995; 86) Kötülük problemi teolojik bir temelde ortaya çıkıp teistler açısından temel alınan bir problem olsa dahi zamanla bu sınırların dışına çıkmış, ateizmin temel argümanına dönüşmüş, felsefi ve siyasi düşünce sistemlerinin de içerisinde yer almıştır.

Aydınlanma döneminin Alman filozofu Immanuel Kant Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya ya da reddetmeye dönük argümanları sonuç içermeyen argümanlar olarak değerlendirmiştir. Çünkü Kant'a göre argümanlar mümkün olma ihtimali ile değil mantıksal bir zorunluluk olma durumunda ancak geçerli sayılabilir. İnsan ise kavrama gücü sınırlı bir varlık olarak Tanrı'nın yol ve anlam çabalarını anlamakta yetersiz kalmış olacaktır. Dolayısı ile Kant'a göre kötülük probleminin mantıksal açıdan tutarlılık içermeyen tüm önerme ve ifadeleri geçersizdir. Hume' dan sonra Leibniz'in Teodise'si üzerinden eleştiri yapmış olan diğer bir düşünür Immanuel Kant'tır. (Michel, 1974; 219) Kant kötülük problemi çerçevesinde Augustinus'un geliştirdiği 'Adem'in günahları sebebi ile Tanrı'nın ceza verdiği anlayışı' ve sonrasında buna karşın Leibniz'in geliştirdiği 'Tanrı'nın mümkün dünyalar arasında en iyisini yarattığı' anlayışını eleştirmiş ve teist felsefelerinin kötülük problemini açıklamada yetersiz bulmuştur. Çünkü ona göre bu problem aklın ya da kötümserliğin çözebileceği ya da bilebileceği bir konu değildir. Bu sebep ile tartışılması bir anlam taşımamak ile beraber bir sonuca da götürmeyecektir. Kant bu düşüncelerini 'On the Failure of All Attempted Philosophical' (Tüm Felsefi Teodise Teşebbüslerinin Başarısızlığı Üzerine) eserinde belirtmiş ve Teodise'yi Tanrı'nın bir savunması (Michel, 1974; 220) olarak değerlendirmiştir.

Kötü ve iyi üzerine *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinde değerlendirme yapan Kant: Kötü kavramını insan irade ya da istencinin eğilimlere uyması; iyi kavramını ise insan iradesinin ahlak yasasına uyması (Kant, 1995; 12) şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre iyi ya da kötü olanı belirleyen şey ahlak yasası olmuştur. Kötülük: Teoloji ya da başka bir şey değil insanın doğal eğilimi, istenç ve iradesinin sonucu olarak açığa çıkar. Kant kötülüğün kaynağının insan olduğunu

söylememiştir. Ona göre insan ve insan iradesi doğası gereği iyidir ve iyi olana eğilimlidir. Fakat kötülüğü doğuran şey irade, bencillik ve içgüdü gibi bireysel eğilimlerdir. Kant'a göre bu temelde gelişen kötülük probleminin nihai çözümü ancak insanın doğal eğilimleri ile irade ve istenç arasındaki ilişkinin ahlak yasasının da esas alınarak düzenlenebilmesi ile ilişkili olabilmektedir.(Kant, 1995; 12-15)

Kant'a göre ahlaki kötülüğü belirleyen insan iradesinin özgür yönelimleridir. Bu yönelimlerin iyi ya da kötü olabilmesi ise iradenin maksim ve ilkelerine uygun eğilim gösterme ya da maksimlerden sapma ile belirlemiştir. (Kant, 2008; 23)Ona göre kötülüğü açığa çıkartan insan doğasıdır. İnsanın iyi olanı tercih etmesi için iyi iradeye sahip bir varlık olması gerekmiştir. Kötülüğü sadece buna indirgemmiştir. Akıl sahibi olan ve aklını kullanabilme yetilerine sahip olan insan tarafından özgür irade sonucunda meydana gelen kötülük, Kant için akıl ilkelerinde yozlaşma, duygusal olarak ve duygusal olarak zayıflığa düşme, ben'in öne süreceği ilkeleri esas alma üzerinden tanımlanmaktadır. Çünkü kötülüğü ahlak ilkelerinden sapma olarak değerlendirmiştir. Bu konuda Kant insanın iradesini iyi yönde kullanmasını onu oluşturan en önemli yeti olarak değerlendirmiştir. Evrensel ahlak ilkelerini geride bırakarak, subjektif bir temelde açığa çıkan ben'in ve ona dair yönelimlerin gelişmesi Kant'a göre radikal kötülükleri doğurmuştur. Böylece genel ilkeler özel istemler tarafından yitirilmiş, yozlaştırılmış ve bozuma uğramıştır. İnsanda var olan bu eğilim, akla dayalı var olan evrensel ilkelerin yozlaşmasına ve yitirilmesine sebebiyet vermiştir. Sonuç olarak teistler tarafından geliştiren kötülük problemi argümanlarının yeterli olmadığını savunarak eleştiren Kant, buna yönelik çabanın da sonuçsuz olduğunu belirtmiştir. Ona göre sonuçsuz olan böyle bir problemin tartışılması da gereksizdir. Evrendeki kötülük, insanların doğal eğilimlerinin sonucunda varlık bulmuştur. İnsanın eğilim ve istenci neticesinde özel eğilimlerinin bir sonucu olarak varlık bulan kötülük ancak ahlak yasasına uygun davranmak ile çözülebilir bir problem olmaktadır. Doğası gereği iyi bir varlık olan insanın kötülüğü olan yönelimi ise davranışlarını özel eğilim ve iradesi ile gerçekleşmesinden kaynaklanmıştır. (Kant, 2008; 23-25)

Burada Kant'ın argümanları üzerinden yapabileceğimiz ilk değerlendirme kötülüğü sadece 'insan' temelinde ele almış olması olabilir. Bu kavramları insanların yarattığını varsayımsal olarak düşünebiliriz ve hatta ilk olarak insanların doğa

olayları karşısında yaşadıkları durumlar sonucunda var ettiğini de düşünebiliriz fakat sadece insana indirgemek daha sınırlı bir bakış açısidir diyebiliriz. İkinci değerlendirme konumuz: Kant hem insanın doğal yapısı gereği kötülüğe eğilimli bir varlık olduğunu, hem de doğası gereği kötü bir varlık olmadığını söylemiştir. Bunun bir çelişki taşımadığını düşünebiliriz zira yaşam boyunca birçok örneğini yaşıyoruz. Örneğin herkes tarafından bilinen ünlü ‘Heinz ikilemi’(wikipedia), Heinz eşini tedavisi için satılan ilacı maddi olanakları yetmediği için alamamaktadır, o halde ya almayacak ve eşi ölecek ya da ilacı çalacaktır. Heinz’ın ilacı çaldığı alternatifi düşünecek olursak; çalmak eylemi her ne olursa olsun yanlış, kötü veya olmaması gereken bir davranış olmasına karşın Heinz bu eylemi gerçekleştirdiği için kötü biri midir? Ya da ceza çekmeli midir? Bu örnekte de yer aldığı gibi eylemleri değerlendirirken eylemlerin failini her koşulda kötü olarak değerlendiremeyiz bu alternatif gerçeklikte yaşanan sadece bir eğilimdir, bizde insanın doğası ya da özü gereği kötü olduğu fikrini olanaklı kılmış olamayız.

19. Yüzyıl filozoflarından Schelling kötülük kavramının kendi gerçekliği içerisinde bir olgu olarak ele alınmadığını ve bu bağlamda Batı felsefesi ve teolojisinde eksik ifade edildiğini belirtmiş ve eleştirmiştir. İyilik ve kötülük kavramını özgürlük bağlamında ele almış ve temellendirmiştir. (Schelling, 2017;7-8) Ona göre

“Tek tanrılı dinlerin kutsal metinlerinde insanın özgürlüğü konusu, insanın Tanrı’nın buyruğundan saporak kötüyü isteyebilme yetisi bağlamında tartışılmıştır. Bu yeti, özgür irade olarak ifade edilen ve ruhun içinde bağımsız (bu anlamıyla özgür) bir güç olarak ilk defa Aziz Augustinus tarafından ‘voluntas’ kavramı çerçevesinde Batı felsefesine girmiştir.” (Schelling, 2017; 8)

Schelling’in çelişki olarak bulduğu bir nokta: özgürlük kavramının bir olgu olarak ele alınmamasıdır. Diğerleri ise kötülük probleminin geleneksel teoloji içerisinde, Tanrı tarafından verilen ve insanın kötüye yönelmesine sebebiyet veren bir zihinsel süreç ya da düşünsel faaliyet olarak ele alınmasıdır. Schelling’in eleştirdiği ve araştırdığı konu kendisinden önceki düşünürlerin özgürlüğü salt ve olgusal olarak değil zihinsel bir süreç ya da düşünsel bir faaliyet temelinde ele almasıdır. Özgürlük kavramını olgusal bir gerçeklik zemininde ele almak isteyen Schelling; özgürlük,

iyilik ve kötülük kavramlarını aynı temelde değerlendirmiştir. Schelling *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine* adlı eserinde açıkça belirttiği gibi düşünce sisteminde benzerlik olan kötülüğü insan doğasına ait bir gerçeklik olarak gören Kant'tan ayrılmasının nedeni kötülüğü salt olarak insan özelinde sınırlandırmamış olmasıdır. Schelling iyilik ve kötülük kavramlarını sadece insan bağlamında değil, insan ile beraber tüm kozmolojik süreçlerin parçası haline getirerek incelemiş ve temellendirmiştir. Kötülüğü insan ile beraber ortaya çıkan ve insanın tinselliğinde somutlaşan özgür isteme, istenç ve akıl temelinde bir seçimin ürünü olarak ortaya çıkan bir olgu olarak değerlendirmiştir. (Schelling, 2017; 12)

19. yüzyıl filozofu J. S. Mill de çağdaşları Hume, Kant ve Schelling gibi evrende meydana gelen kötülükler karşın yetkin güç ve iyilik sahibi Tanrı anlayışının çelişki ifade ettiğini düşünmüştür. Buradaki çelişki 'mutlak güç sahibi ve iyi' olan Tanrı düşüncesine karşın evrende hala kötülüklerin yaşanıyor olmasından kaynaklanmıştır. Mill bu sorunu sınırlı bir Tanrı anlayışı düşüncesini temel alarak çözümlenmiştir. John Stuart Mill, Platon ile benzer bir biçimde iyi ve sonsuz kudret sahibi geleneksel Tanrı anlayışının dışında sınırlı bir güce sahip Tanrı anlayışından bahsetmiştir. Evrende meydana gelen acı ve ızdırapların kasıtlı olarak meydana gelen durumlar olmanın aksine yaşamın korunması ve iyileştirmesi temelinde açığa çıkan durumlar olduğunu düşünmüştür. Bunun dışında kötülüğü var eden başka bir güç ya da olgudan bahsetmemiştir ve kötülüğün kökeni hakkında başka bir açıklamada bulunmamıştır. (Hick, 2010; 27-30) Sonuç olarak Mill'de Platon gibi Kötülük problemini açıklarken bunu Tanrı düşüncesinden bağımsız bir yere konumlandırmış ve bunu yaparken Tanrının sınırlılığı ve yetkinliği ile ilgili argümanları temel almıştır. Bu argümanlar temelinde Platon ve Mill kötülük problemini ortadan kaldırmış olsa da Hıristiyan düşünce tarafından kendi inanışları ile çeliştikleri için eleştirilmişlerdir.

19. yüzyılın devamında Schopenhauer, Kierkegaard ve Nietzsche kötülüğün varlığı ile ilgili yeni bir çözüm arayışı içerisine girmişlerdir. Schopenhauer diğer çağdaş dönem filozofları gibi kötülük çözümsüz olduğunu düşünmüştür. O, şimdiye kadar yürütülen tartışmaların ve geliştirilen argümanların kötülük problemini çözme ya da kötülüğün kendisini engelleme noktasında hiçbir katkı sağlamadığını düşünmüştür. Ona göre bu problemin bir çözümü geçmişte olmadığı gibi şimdi de

yoktur. (Schopenhauer, 1966; 590) İnsanları bu problem ekseninden uzaklaştıracak olan Schopenhauer'in bahsettiği gibi günlük yaşam kaygıları olabilir. Ona göre insanların yaşam içerisinde kurdukları sevgi bağları, dostluklar, ilişkiler günlük yaşam telaşları kötülüğü yok etmemiş ama kötülüğün insanlar üzerindeki ağırlığını en aza indirgeyebilmiştir. O halde kötülük yaşamın her anında kendini farklı bir olayda tekrar ederek gerçekleşir. Süregelen yaşam içerisinde insanların geliştirdikleri bağlar insanın kötülükleri atlatıp yaşam döngüsü içerisinde tekrar varlık bulmasını sağlıyor diyebiliriz.

İlk felsefi yazısında kötülük konusuna değinirken problemi Tanrı ile ilişkilendirerek ele alan Nietzsche, daha sonra kötülüğü toplumsal hiyerarşinin var ettiği ahlaki bir değer olarak temellendirmiştir. Ona göre *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserde belirttiği gibi iyi ve kötü kavramlarını açığa çıkartan ya da yaratan insanlardır. İnsanların bu kavramları var eden değerleri kendilerinde taşıdıkları değerler olarak ele alırken iyi kavramının ilerleme, yarar, gelişim gibi kavram ya da düşünceler ile ilişkisel; kötü kavramının da tam tersi bir noktada yer almasını sorgulayıp eleştirmiştir. (Nietzsche, 2011; 7) Nietzsche iyi ve kötü kavramlarına dair verilen anlamları sorgulamış ve bu kavramı var eden değerlerin insanların belirlenimleri sonucu açığa çıktığı düşüncesine ulaşmıştır. O halde buradan şu sonuca ulaştığı açıkça görülmüştür; ona göre iyi ve kötü değerler insanların kabul edişlerinden meydana gelmiştir. (Nietzsche, 2011; 13) Bu kabul edişler ise insanların fayda ya da zararlarına göre şekillenip kabul görmüştür. Bu nedenle iyi ve kötü kavramlarının “ben” ve “yarar” içermeyen yeniden değerlendirmelerinin yapılması gerektiğini düşünmüştür

İyi ve kötü kavramlarına dair derinlemesine bir inceleme yapmış olan Nietzsche, iyi yargısı ya da kavramının kökeni incelendiğinde “bencil olmayan eylemler” olarak tanımlanmış olsa da en başta ortaya çıkışı aristokrat değer yargıları aracılığı ile varlık bulmuştur. (Nietzsche, 2011; 11-12) Farklı dillerde de iyi kelimesinin kökenine dair incelemeler yapan Nietzsche iyiyi imgeleyen tüm sözcüklerin “hepsinde de sınıfsal anlamdaki “soylu”, “asil” kavramı temel kavram; “asil ruhlu”, “soylu”, “üstün ruhlu”, “seçkin ruhlu” anlamındaki “iyi” de zorunlulukla bu temel kavramdan doğmuş” (Nietzsche, 2011; 13-14) olduğunu belirtmiştir. Kötü kavramı ise “*Latince'deki malus (kötü) (melas: siyah), sıradan*

adam, koyu tenli, özellikle de siyah saçlı diye işaret...” etmiştir. (Nietzsche, 2011; 14-15) Nietzsche kelimelerin kökeninin aristokrat, hükümdar, efendi ile ilişkisi bağlamında ele almıştır. O halde ona göre bu ahlaki değerler ya da kavramları yaratan aristokrat kişilerdir. Nietzsche ise bu değerleri *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı eserinde ifade ederken kötü ve iyi arasındaki ilişkiyi “soylu ve aşağı arasındaki ilişkiye benzetmiştir. İyinin ve kötünün ötesinde olan *Özgür Ruh* olarak ifade etmiştir. (Nietzsche, 2001; 88-90) Sonuç olarak Nietzsche’ye göre kötü ve iyi kavramları toplumsal hiyerarşinin ürettiği aristokrat çevrenin ve iktidarın kendisine göre var ettiği değerlerdir. Nietzsche bakış açısı ile düşünecek olursak şimdiye kadar tarihsel süreç ile birlikte yaptığımız kötülük değerlendirmesinde kötülüğün daha çok insanların yaşamlarında karşılaştıkları güçlükler, acı ve ızdıraplar ekseninde kullandıkları bir kavram olduğunu görmüş oluruz. Bu nedenle kavramın toplum içerisinde ortaya çıkışını inanç ya da mağduriyet üzerinden ele alabiliriz. Fakat Nietzsche’nin değerlendirdiği gibi kavramın tarihsel dönüşümü topluma her dönem egemen olan ya da söz ve güç sahibi olan Burjuva sınıfı çerçevesinde de şekillenmiş ya da değişime uğramı olabilir. Güç erki olan yapıların da dönemler içerisinde kavramı şekillendirmesi ya da yeniden var etmesi muhtemel bir seçenek gibi gözükmektedir.

Çağımız filozoflarından McCloskey’e göre kötülük teistler için bir sorundur. Çünkü bir yandan kötülüğün somut bir gerçeklik olarak varlık bulması bir yandan ise her şeye gücü yeten mutlak iyi Tanrı’nın mükemmelliği bir çelişki açığa çıkarmıştır. Ona göre bu çelişki kötülük problemini yaratan bir sorun olmalıdır. (McCloskey,1960;97) Çağdaş filozoflardan J.L. Mackie’ ye göre kötülük sorunu benzer bir şekilde her şeye gücü yeten ve tamamen iyi olan Tanrı’ya inanan biri için esas olarak sorun teşkil etmiştir. Hume’un yaptığı değerlendirme üzerinden kötülük probleminin katkı sağlamış olan Mackie probleminin açığa kavuşturma ve uzlaştırma problemi olduğunu düşünmüştür. Ona göre kötülük problemi esas itibari ile: ‘Tanrı her şeye gücü yetendir, mutlak iyidir ve kötülük vardır.’ Önergeleri arasında açığa çıkan çelişkidir doğmaktadır. (Mackie, 1955; 200) Bu temelde gelişen kötülük problemi hem teist hem de ateist için bir problem haline almıştır.

Mackie, Kötülük problemini değerlendirirken Hume’u da eleştirmiştir. Çünkü Mackie’ye göre çözüm ancak üç ilkedden birinden vazgeçmek ile mümkündür ve

çelişkinin ortadan kaldırılabilmesi için Tanrının her şeye gücü yeten olması argümanına sınırlama getirilmesi gerekmektedir, kötülük problemi ancak böyle ortadan kalkabilir. Fazla sayıda çok çeşitli şekilde geliştirilen çözümler ve argümanlar birçok düşünür tarafından kabul edilmiştir. Bu görüşlerden hangilerinin doğru olduğu ya da olmadığı tabii ki ona göre de ayrı bir sorun olmak ile beraber kötülük problemine çözüm sunduğu Mackie tarafından kabul edilmiştir. (Mackie, 1955; 200-202)

Birçok felsefi, teolojik ve güncel tartışmaların içerisinde yer alan kötülük problemi ortaya çıkışı itibari ile hem teizm hem de ateizm temelinde bir sorunsal olmuştur. Felsefi literatür içerisinde argümanlar yürütülen, öncüller oluşturulan ve derinlemesine araştırması ve tartışması yapılan konulardan bir tanesi olan kötülük problemi, yapılan birçok tartışmada öncelikli olarak teolojik bir problem olarak karşımıza çıkmıştır. Kötülük problemi felsefenin varlık bulduğu gün, Thales'ten itibaren, literatür içerisinde yer almıştır. Problemi Antik Yunanda ele alan düşünür Platon ve sonrasında Sokrates, bu düşüncesinde bilgisizlik olarak değerlendirmiş ve daha çok ahlaki kötülük temelinde ele almıştır. Problemi düşünen özne temelinde ele alan ilk düşünür Augustinus modern kötülüğün ilk temsilcisi olarak karşımıza çıkmıştır. Augustinus'çu geleneği devam ettiren ve geliştiren Leibniz daha sonra ise teoloji ile ilişkisi bağlamında Monizm ve Düalizm anlayışlarına yer vermiştir. Kötülük problemi tarihsel bir süreç içerisinde değerlendirilmiştir. Burada bir yanı ile problemi tarihsel süreç içerisinde izlerken diğer yandan dönemler içerisinde geliştirilen argümanları, düşünürler tarafından yapılan değerlendirmeleri ve yürütülen tartışmaları inceledik. Böylece 'Tanrı ve kötülük' ilişkisi temelinde açığa çıkan kötülük problemi tartışmasının, ilk çıkış noktasında farklı bir noktaya geldiği görülmüştür. Problem 18. Yüzyıla kadar teist argümanlar ile geliştirilmeye çalışılırken, 18. Yüzyıl sonları itibariyle ve 19. Yüzyılda da teist argümanları eleştiren bir tarzda gündeme gelmiştir. Çağdaş filozoflar bu dönem itibari ile problemi mantıksal tutarsızlık ve çelişki içermesi bağlamında değerlendirmişlerdir.

Evrende süregelen, ifade etmesi basit ama bir o kadar da karmaşık ve derin bir sorun olan kötülük problemi günümüzde *“iki ana çeşide indirgenerek incelenmektedir: Mantıksal kötülük problemi ve delilci (evidential) kötülük problemi. Bazıları buna üçüncü bir ayırım da eklemektedir: Varoluşsal kötülük problemi.”*

(Yaran, 1997; 34) Arendt'in kötülük problemini incelemeyen önce yaygın olarak tartışılan kötülük problemlerini üç ayrı başlıkta inceleyeceğiz.

A. KÖTÜLÜK PROBLEMİNE ÇAĞDAŞ YAKLAŞIMLAR

1. Varoluşsal kötülük problemi

Kötülük problemi kavramsal ve teorik olarak birçok filozof tarafından tartışılmış farklı savlar ile ele alınmıştır. Probleminin zaman içerisinde değişen seyri 18. Yüzyılda gelişen düşünme tarzları ve değerlendirmeler onu 19. Yüzyılda 'Tanrı ve kötülük' tartışmasından uzak bir noktaya getirmiştir. 19. Yüzyılda gelişen varoluşsal kötülük problemi, şimdiye kadar filozoflar tarafında kavramsal ve teorik olarak tartışması yürütülen problemin tecrübe ile ilişkisi temelinde ele alınmıştır. Varoluşsal kötülük, teizmin tartışmalarını yürüttüğü ama hiçbir çözüm gücü olamadığı argümanları alır. Yaşanan kötü ve acı durumlara karşı isyan niteliğinde olup Tanrının varlığını reddetmeye yönelik bir problemidir. (Peterson, 1992; 3-7)

Varoluşsal kötülük probleminde tek tek bireylerin kötülük ile ilgili yaşadıkları tecrübeler esas alınarak değerlendirme yapılmıştır. Bu problem insanların öznel tecrübesine dayanmaktadır. *"Varoluşsal problem, kötülüğün tecrübe edilmesinin, birinin Tanrı'ya ve aynı zamanda dünyaya karşı tutumunu nasıl belirlediğini içermektedir."* (Yaran, 1997; 35) O halde varoluşsal kötülük problemi bireyin yalnızca kendisine dair yürüttüğü bir sorgulama değildir. Problem aynı zamanda evreni ve Tanrıyı sorgulama problemi temelinde gelişmiştir. Varoluşsal kötülük problemini insanın kendi varlığı temelinde yürüttüğü anlam arayışı çerçevesinde bireysel yaşanmışlıkların sonucunda geliştirilen bir problem olarak değerlendirebilir. Bununla beraber *"Varoluşsal kötülük problemi, temelinde ve özünde Tanrı'ya ve yarattığı kusurlu gözükken dünyaya karşı kişisel ve aynı zamanda ahlaki bir tepki ve eleştiri"*(Peterson, 1992; 6-7)olarak değerlendirilmiştir.

Varoluşsal kötülük problemini inceleyen ve probleme dönük çalışmalar yürüten Jean Paul Sartre ve Albert Camus en çok karşılaşılan filozoflar olmuştur. Camus, kötülük problemi 'kötülük ve Tanrı' arasındaki ilişkiye dair bir çözümleme getiremediği ve insanların bireysel yaşantılarında kötülüğü sıklıkla deneyimleme devam ettiğini gördüğü için Tanrı düşüncesini reddetmiştir. Ona göre eğer evrende

kötülük varsa ve var olmaya devam ediyorsa bu Tanrı fikri ile çelişki içerir. Tanrının kurduğu düzen içerisinde bu düzenin bir paçası olarak var etiği kötülüğün olması ona göre olanaklı olmayan bir durumdur. (Gündoğan, 1995; 81)

Camus özgürlükten ziyade Tanrı önünde duran problemin kötülük problemi olduğunu söyler ve şöyle açıklar: “*Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülüğün sebebidir. Ya da biz özgür ve kötülükten sorumlu varlıklarız ama Tanrı her şeye gücü yeten yetkin varlık değildir.*” Bu ikilem Camus’nun varoluşsal kötülük problemini oluşturmaktadır. Camus insanın özgür olmayışı ile her şeye gücü yeten Tanrı’nın kötülükten sorumlu olması ya da insanın özgür ve kötülükten sorumlu olması ile Tanrının her şeye gücü yeten olmaması ikilemini öne sürer ve bu varoluşsal ikilemi sonrasında Tanrı inanisından vazgeçer. Bu temelde Camus dünyayı anlamlandırmaya, tanımaya çalışmış bir varlık mücadelesi yürütmüş ve tüm bu mücadele sonucundan Tanrı ve din kavramlarını reddetmiştir. Camus da *başkaldıran kişi* kendi hayatına anlam katar ve yaşam içerisindeki varoluş arayışını sürdürmüştür. Camus *Başkaldıran İnsan* adlı eserinde de varoluşsal kötülüğün problemine dair görüşlerini açıkça ifade ederken bunu meydan okuma olarak tarif etmiştir. O halde varoluşsal kötülük problemi bireyin kendisine ve bir bütün olarak evrene karşı yürüttüğü bir başkaldırı yani aynı zamanda bireysel bir tepki olarak ifade edilebilir. (Gündoğan, 1995; 81-85) Benzer bir şekilde Sartre da 17. Yüzyıl filozoflarını ‘Tanrı’yı insanları yaratan bir ressam gibi’ gören anlayışları nedeniyle eleştirmiştir. (Sartre, 2009; 38) Ona göre insan kendi anladığı ve olmak istediği gibidir. Kendi özünü kendisi gerçekleştirir bu sebeple her bireyin yaşadığı kötü tecrübeler kendi bireysel edimlerinin sonucudur. (Sartre, 2009; 38-39)

Varoluşsal kötülük problemi özü itibari ile Tanrı’ya, Tanrının yaratımı olan dünyaya, insanların tecrübe ettikleri kötülüklerle karşı kişisel, ahlaki bir tepki ve eleştiri olarak ele alınmıştır. Varoluşsal kötülük problemi dışında kötülük problemini pratik değil teorik olarak ele alan diğer kötülük türleri ise mantıksal ve delilci kötülük problemleri olmuştur.

2. Mantıksal Kötülük Problemi

Kötülük probleminin mantıksal olarak tutarsızlık içerdiği öne süren filozoflara göre: her şeye gücü yeten Tanrı anlayışı ile evrendeki kötülükler var olması ya da var olmaya devam etmesi çelişki ve tutarsızlığı yaratmıştır. Dolayısıyla bu filozoflara göre böyle bir çelişki içerisinde inanılabilecek bir Tanrı anlayışının olması da olanaksız olmuştur. Problemi ortaya atan formülasyon şu şekilde çıkmıştır: 1. Tanrı iyi ise kötülüğe engel olmak istemektedir. 2. Tanrının gücü her şeye yetiyor ise kötülüğe engel olabilmesi gerekir. 3. Kötülük ortadan kalkmamaktadır. 4. O halde her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı yoktur. (Brown, 2001; 85) Burada ele alınan çelişki Tanrının iyi, kudretli, her şeye gücü yeten sıfatları ile tanımlanıp aynı zamanda evrende kötülüğün varlık bulması ile ilişkilidir. Bu problem mantıksal açıdan J.S. Mill, F.H. Bradley, J.L. Mackie, H.J. McCloskey gibi düşünürler tarafından tutarsızlık ve çelişkili olarak görülmüştür. Mantıksal kötülük problemi ile ilgili tartışmaları iyi değerlendirebilmek için tartışmanın iki farklı noktasını inceleyeceğiz. Kötülük problemini mantıksal açıdan inceleyip ancak teist önermelerden vazgeçerek çelişkilerin sonlanacağı fikrini savunan Mackie ve varoluşsal kötülük probleminin ateist düşüncelerine karşı fikir geliştiren Plantinga'nın görüşlerine yer vereceğiz.

Çağdaş filozoflardan J.L. Mackie değerlendirmeleri ile öne çıkan filozoflardan biri olmuştur. Ona göre “*kötülük problemi, teizme ait birtakım inançları açıklama ve uzlaştırma problemidir; yani ‘mantıksal bir problemdir.’*” (Mackie, 1955; 59) Bu mantıksal problem kötülüğün var olduğu bir evrende teizmin argümanlarını kabul etmekle başlamıştır. Problemin teizme ait bir uzlaştırma problemi olarak görülmesinin nedeni teistlerin hem Tanrıya iyi ve yüce sıfatlarını yükleyip bunu kabul edip hem de evrende bir kötülüğün var olduğunu kabul etmelerinden kaynaklanmıştır. Mackie'ye göre teizmin argümaları düşünüldüğünde Tanrı tanımlamaları ile kötülüğün varlığı çelişki içermektedir. Ona göre bir yandan yetkin ve iyi varlık anlayışı bir yandan da kötülük vardır anlayışı birlikte sürdürülememektedir. Bu çerçevede kötülük problemini bilimsel temelde, eyleyiş ya da pratik temeller ile çözülebilecek bir problem olarak değil, birtakım inançları açığa kavuşturma, uzlaştırma ve mantıksal olarak değerlendirme problemi olarak görmüştür. Kabul edilen üç önerme ki bunlar şu şekildedir; 1. Tanrı her şeye gücü

yetendir. 2. Tanrı tamamen iyidir. 3. Kötülük vardır. Bu çelişkin ortadan kaldırılabilmesi için üç argüman arasından çelişki yaratan argüman kaldırılmalıdır. Bu üç önerme içerisinde ilk iki önerme çelişki içermediğini ama buna karşın her şeye gücü yeten ve tamamen iyi olan Tanrının var ettiği bir evrende kötülüğün olmasının bir çelişki ve tutarsızlık içerdiğini düşünmüştür. Çünkü her şeye gücü yeten iyi bir şeyin olduğu ve kötülüğün var olduğu önermeleri tutarsız olmak ile beraber asıl olarak inanan bir insan için sorun teşkil etmektedir bu sebep ile bu sorun ile ilgilenilmeli yüzleşip üstesinden gelinmelidir. (Mackie, 1955; 90)

Buna karşın Mackie önermelerin değillenmesinden oluşan çelişki kavramını Tanrı, kötülük, zorunluluk kavramları arasındaki ilişkiyi incelerken aralarında bir değillenme yani çelişki barındırmadığını belirtmiştir. Tanrı'nın tamamen iyi olduğu, en yetkin varlık olduğu, mutlak ve sınırsız güç sahibi olduğu gibi anlayışlardan birinden vazgeçilirse ancak o şekilde kötülük probleminin mantıksal çelişkisinin ortadan kalkacağını söylemiştir. (Mackie, 1955; 89-91) O yüzden Mackie için bu bir uzlaştırma problemi olmuştur.

Mackie probleme dair çalışmalarını yürütürken kötülük probleminin ortaya çıkmaması için yürütülen bizim daha önce Epicurus, Leibniz, Augustinus gibi düşünürler özelinde ele aldığımız önerme ve düşünceleri de incelemiştir. Fakat bu önermelerin yeterli çözümler içeremeyen, tatmin edici olmayan ve tutarsız çözümler olup kabul edilemeyeceğini de belirtmiştir. Bununla birlikte iyi ve kötü kavramları inceleyerek onlara yüklenen anlamları çözümlenmeden yeterli olamayacağını çünkü öne sürülen iyilik olmadan kötülüğün olmayacağı varsayımı yine Tanrının eyleişlerine sınır koyacağını belirtmiştir. Ona göre burada mantıklı olan kötülüğün olduğunu belirten önermeden vazgeçmek değil Tanrının varlığına ilişkin olan birinci önermeden vazgeçmek olacaktır. Mackie bu önermelere temelinde gelişen çelişkilerin giderilebilmesi ve anlaşılabilmesi için ek önermelerin gerekli olduğunu belirtmiştir. Mackie iyi ve kötü kavramlarının zıtlık barındırdığını, iyiliğin kötülüğü ortadan kaldırabileceğini ve Tanrı'nın da kötülükleri ortadan kaldırabileceğini ve gücüne dair bir sınırlama olamayacağını belirtmiştir. (Mackie, 1955; 90-95) Böylece her şeye gücü yeten ve iyi olan Tanrı ile kötülüğün var olduğuna dair öne sürülen önermelerin birbirleri ile ilintili olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. O halde önermelerden bir ortadan kalktığında ve çelişki

giderildiğinde kötülük problemi ortadan kalkmış olacaktır. Bunu kabul etmediği takdirde teizm ya kötülüğü inkar edecek ya da tekrar yorumlayacaktır şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.

Burada ortaya koyulan mantıksal kötülük problemiyle ilgili birçok düşünür tarafından savunma geliştirilmiştir. Çağımız düşünürlerinden Plantinga ise ‘özgür irade savunması’ ortaya koymuş ve ortaya koyduğu savunmayı Mackie gibi düşünen filozoflara karşın tam tersi şekilde değerlendirmiştir, çağdaş ateistik kötülük problemine karşı olarak geliştirilmiştir. Mackie’nin kabul ettiği üç önermeyi açıklayan Plantinga öncüllerin tutarsız olduğunu vurgulamıştır. Çünkü ona göre kötülüğün var olması kötülüğe gücü yetmek ya da saf iyi olmak işle ilişkili değildir. O kötülüğü de bir başka iyiliği kendisinde barındırabilen, bir başka iyiliğin açığa çıkmasına sebebiyet verebilen ya da elde edilebilen olarak tanımlamıştır. Plantinga bu tezi ile Mackie’nin önermelerine bir başkasını ekleyerek “*Tanrı kötülük içeren bir evren yaratır ve böyle yapmak için iyi bir nedeni vardır.*”(Yaran, 1997; 43) ifadesinin önermeyi tutarlı hale getirdiğini ifade etmiştir. Bu düşünceyi savunan düşünürler Tanrı’nın evrende kötülüğe müsaade ederek aslında iyi bir dünya ve iyinin olanaklılığını yaratmış olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece Plantinga ve onun gibi düşünen diğer düşünürler evrende kötülüğü göz arda etmezken aynı zamanda hem kötülüğün varlığı hem de Tanrı’nın varlığını mantıksal çerçevede ortaya koymuşlardır. Plantinga’nın düşünce tarzı ile düşünecek olursak kötülüğün var olması için daha önce ifade edildiği gibi Tanrı’nın kaçınılmaz nedeni ya da nedenleri vardır ve bazı gerçeklikler kötülüğün de var olması ile açığa çıkmıştır. ‘Tanrı’nın kötülüğe neden izin verdiği’ gibi hepimizin aklına gelebilecek sorgulamaları öngören Plantinga buna karşın *özgür irade savunması* geliştirmiştir.

Plantinga’ya göre özgür irade savunması “*Bir eyleme ilişkin olarak özgür olma fikridir. Bir kimse belli bir eyleyişte özgür ise, o eylemi yapmakta ve terk etmekte özgürdür; hiçbir öncül koşul ve/veya nedensellik, eylemi gerçekleştireceğini veya gerçekleştiremeyeceğini bilemez.*” (Plantinga, 2002; 29) Burada Plantinga tarafından ele alınan özgürlük tüm eyleyiş ve yetkilerin kendisine bağlı olduğu bir özgürlük anlayışını tarif etmiştir. Ona göre ahlaki kötülüğün kaynağı Tanrı tarafından belirlenmişlik değil özgür olarak yaratılmış insanların hataya düşmesidir. Özgür insanların bazen hata ya da yanlışla yönelmesi Tanrının her şeyi bilen ve iyilik sahibi

olma vasıfları ile ilişkilendirilemez çünkü aksi takdirde ahlaki iyiliğin de ortadan kaldırılması gerekecektir. Tanrı kötülüğün olduğu bir evren de yarattıysa bunun nedeni daha büyük bir iyiliktir. Buna karşın Plantinga'nın *Good Freedom and Evil*'de belirttiği eleştiriler gibi başka düşünürler tarafından eleştiriler gelmiştir. Burada eleştirilen noktalar Tanrı'nın yetkin varlık olmasına karşın kötü eyleyişler gerçekleştirebilecek bir varlık yaratmasıdır ya da Tanrı'nın kötülük yapmayan varlıklar yaratamaması durumudur. Plantinga'ya göre ise determinizm ve özgürlük birbiri ile bağdaşmaz çünkü insanları yapacakları eyleyişlerden alıkoymanın özgürlük olmayacağını ve ayrıca bunun özgür irade savunması ile çelişen bir ifade olacağını belirtir. (Plantinga, 2002; 31)

Plantinga bu noktada J.L. Mackie'nin yaptığı değerlendirme üzerinden Tanrı'nın neden her zaman özgürce iyiyi seçebileceği olan insanlar yaratmadığını sorgular. (Plantinga, 2002; 29-33) Plantinga'nın burada yer alan açıklamalarını G.W. Leibniz'in önermelerine benzetmek yerinde olacaktır. Çünkü Leibniz kötülük problemine dair düşüncelerini temellendirirken Tanrı'nın var olanlar arasından en iyi dünyayı yarattığını söylemiştir, Plantinga'nın ifadelerinden de Leibniz'in düşüncelerinden etkilendiği açıkça görmüş olduğumuzu söyleyebiliriz. Plantinga, Leibniz'in görüşlerine benzer bir biçimde böyle bir dünyanın elbette mümkün olabileceğini, Tanrı'nın her şeye gücü yeten güçlü ve kudretli varlık olarak istediği formda istediği dünyayı yaratabileceğini ama içinde yaşanan dünyayı yaratmayı uygun gördüğünü belirtmiştir.

3. Delilci Kötülük Problemi

Bazı düşünürler kötülüğün varlığının Tanrı inancını imkânsız kılmayacağını düşünürler. Delilci problem düşünürleri mantıksal problemde yer aldığı gibi keskin bir duruş sergilemezler. Onlara göre evrendeki kötülük Tanrı inancını imkansız kılacak bir olgu olmamıştır fakat bu inancı makul olmayan bir noktaya taşımıştır. Bu düşüncenin formüle edildiği kötülük problemi, literatür içerisinde delilci (evidential) kötülük problemi olarak adlandırılmıştır. Delilci kötülük problemi, problemin kendisini genel geçer ya da kesin kanıtlar çerçevesinde ele almaya çalışmamıştır. Burada kötülük problemine yaklaşım kötülük olgularının akla uygun açıklanmasıyla ilişkili olmuştur. (Peterson, 1992; 95-97) Delilci kötülük problemi özelinde

geliştirilmiş birçok birbirine benzer önerme geliştirilmiştir. Geliştirilen bu önermeler genel itibariyle şu şekilde ifade edilmiştir:

“1. Tanrı, her-yönüyle-iyi, her-şeyi-bilen ve her-şeye-gücü-yeten ise, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır. (siz tanrı olsaydınız öyle yapmaz mıydınız?)

2. İçinde yaşadığımız bu dünya, mantıken mümkün olan dünyaların en iyisi gibi gözüküyor. (Sizce öyle değerli?)

3. O halde, bu durumdaki bir dünyayı, her-yönüyle-iyi, her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü yeten bir Tanrı'nın yaratmış olması muhtemel gözükmemektedir.”(Yaran, 1997;59)

Burada problem Tanrının var olma ihtimalinin çok düşük olduğu ya da olmadığı üzerine yoğunlaşmıştır. Delilci kötülük problemi savunucuları evrende kötülüğün olmasını ancak bunun sonucunda daha büyük iyilikler açığa çıkarsa makul olacağı görüşündedirler. Fakat yaptıkları değerlendirmeler yaşanan gerçekliğin bu şekilde olmadığını göstermiştir. Bu sebep ile her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın olanaklı olmadığı şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır.

Delilci kötülük problemini temel alan düşünürlerden James Cornman ve Keith Lehrer ise her yönü ile iyi, her şeye gücü yeten ve yüce bir Tanrının içerisinde bu kadar kötülük bulunan bir evreni yaratması mümkün olmayacağından, Tanrının varlığının da muhtemel olamayacağını belirtmişlerdir. Düşünürler daha önce Plantinga ve Leibniz'de örneklerini gördüğümüz gibi bunu Tanrı'nın mümkün olan dünyaların en iyisini yaratması ile örneklendirerek sorgulamış fakat Tanrı da bulunan güç ve kudret ile içerisinde yaşanan dünyadaki kötülükleri düşündüklerinde bu örneklendirme çerçevesinde yürüttükleri sorgulamayı Tanrı'nın var olmadığı sonucu ile temellendirmişlerdir. Onlara göre bu teori dış dünyadaki gerçeklikler temel alınarak değerlendirildiğinde yaratılan dünyalar arasında en iyisinin bu olması olanaklı değildir. Bu çerçevede de Tanrı'nın varlığı muhtemel gözükmemektedir. (Yaran, 1997; 56-59) Delilci kötülük problemi içerisinde yürütülen diğer bir tartışma da evrendeki kötülüğün çokluğu ve büyüklüğü temel alınarak yürütülmüştür. Bu tartışma temelinde çağdaş dönemin önemli filozoflarından felsefe Profesörü William

L. Rowe dünyada kötülüğün çeşitliliği ve bolluğu üzerinden yola çıkarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu ona göre Tanrı düşüncesi ile tutarsızlık taşımaya da Tanrı'nın var olmadığı inancına rasyonel destek sağlamıştır. (Yaran, 1997; 62-65) Burada kötülük problemi çerçevesinde öne sürülen iddianın dayanak noktası kötülüğün çok olmasıdır. Cornman ve Keith Lehrer tarafından öne sürülen iddiaya dönük geliştirilen eleştiriler gibi bu düşünce de sınırlılık ölçütü içermektedir. Çünkü dünyada çok kötülüğün olduğunu iddia etmek sadece sınırlı bir zaman dilimi kapsadığında, belirli bir zaman dilimi yani insanlığın o an yaşadığı ve hafızasına kaydettiği zaman dilimi için mümkün olabilir. İnsan ya da insanlar kendi yaşam süresinin önce ya da sonrası hakkında bir yargıda ya da kesin ifadelerde bulunamaz ancak varsayımlar yürütebilir. İnsanın şahitlik ettiği yaşam, evrenin sadece küçük bir kısmına tekabül etmektedir diyebiliriz. McCloskey'de evrende yer alan iyilik ve kötülüklere dair değerlendirmeler yaparken bu sorunun gündeme alınması gereken bir sorun ve mantıklı bir varsayım olduğunu düşünmüştür. Fakat bunu aynı zamanda pratik ve teorik olarak çözümlenmesi imkânsız bir konu olarak ele almıştır. (McCloskey, 1960; 99)

Sonuç olarak Delilci kötülük problemi içerisinde teizmin argümanları değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sonucunda; bazı düşünürlerin kesin olmayan daha naif ifadeler kullanarak, bazı düşünürlerin kötülüğün fazlalığını argüman olarak, bazı düşünürlerin ise çözümlenmelerin Tanrının yokluğu ile ilgili rasyonel argüman içerdiğini savunduğu görülmüş ve Tanrı'nın var olduğu anlayışından vazgeçilmesi gerektiği düşüncesine varılmıştır.

B. KÖTÜLÜK TÜRLERİ

Kötülük kavramına dair yaptığımız bu incelemelere göre literatürde kendisinden ağırlıklı olarak bahsedilen iki kötülük türü olmuştur. Bunlar ahlaki ve fiziksel kötülük olarak iki başlık içerisinde değerlendirilmiştir. Diğer bir tür olarak daha sonradan eklenmiş olan metafizik kötülük ise Leibniz tarafından kullanılmıştır. Daha sonraysa geliştirilip ve felsefi literatür ile birlikte filozoflar tarafından kendisinden söz edilen bir başka kötülük çeşidi olarak açığa çıkmıştır. O halde felsefe tarihi incelendiğinde kötülük çeşitleri asıl itibarıyla iki, daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise üçe ayrılmaktadır: Ahlaki kötülük, tabii veya fiziksel kötülük ve metafiziksel kötülük. (Cevizci, 2013; 970) Felsefi literatür içerisindeki üç farklı kötülük türünü şu şekilde tanımlayabiliriz: Birincisi acı ile belirlenen kötülük türü olan *fiziki kötülüktür* ('doğal', 'tabii', 'natural' olarak da kullanılmıştır.).İkincisi, insan eylemlerinin bir ürünü ya da sonucu olarak ortaya çıkan *ahlaki kötülüktür*. Üçüncü olarak ise, diğer iki kötülük çeşidi gibi yaygın olarak kullanılmasa da filozofların değerlendirmelerinde yer alan, insan eseri olmayan ama insanın içerisinde doğduğu dünyada karşılaştığı, doğadan kaynaklanan ya da doğal (olgusal) durumlar sebebiyle oluşan *metafizik kötülüktür*. (Cevizci, 2013; 970-972)

1. Fiziki Kötülük

İnsanların tarih boyunca yaşadıkları ya da tanıklık ettikleri tüm acılar fiziki kötülük olarak adlandırmış ve fiziki kötülük acıyla belirlenmiştir. (Cevizci, 2013; 970) Bu açıdan bakıldığında insanların eylem ve davranışlarından bağımsız olarak meydana gelen doğa olayları, afetler, yangın ve sel gibi olayların neden olduğu yıkım ve kayıplar, kanser, lösemi... vb. hastalıklar, sakatlık, özür gibi zihinsel ya da bedensel engeller, tüm acı ve kederler "fiziksel kötülük" olarak ifade edilmiştir. Burada fiziki kötülük ile ilişkilendiren iki ayrı kötülük türünün açığa çıkmış olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi, doğal afetlerin sebep olduğu olaylar, diğeri ise doğuştan sahip olunan ya da doğuştan olmayıp sonradan meydana gelen hastalıklardır. (McCloskey, 1960; 98) O halde insan yaşamı içerisinde gerçekleşen tüm acılar fiziksel kötülük olarak değerlendirilmiştir.

17.yy filozofu olan Leibniz’de fiziksel kötülük ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre;

“Tanrı ahlaki kötülüğü asla istemez, keza fiziksel kötülüğü veya ıstırapları da istemez. En azından koşulsuz olarak istiyor değildir. Zaten bu yüzden de ebedi cezaya yönelik koşulsuz bir önceden belirlenir söz konusu olmaz. Çoğu kez Tanrı fiziksel kötülüğü bir kabahatin cezası olarak ister. Onu çoğu kez belirli bir amaca ulaşmak için münasip bir araç olarak ister: yani daha büyük bir kötülüğü önlemek ve daha büyük iyiliklere vesile olmak için. Ceza, ibret ve ıslah içindir. Çoğunlukla kötülük iyiliğin daha güçlü şekilde ortaya çıkmasını sağlar.” (Cogito,2017;36)

Leibniz Tanrı’yı kötülüğün sebebi olma düşüncesinin dışında bırakmıştır. Ona göre evrende kötülük vardır ve meydana gelen bu kötülüklerin sebebi insanın yetkin olmayışı ve eksik oluşudur. Kötülük ve iyilik aralarında belirli bir dengeyi sağlayacak şekilde Tanrı tarafından meydana gelmiştir. Çünkü Leibniz iyilik bağlantılı olduğu bir başka iyiliği var edebilir ya da daha büyük kötülüğün açığa çıkmasını engellediğini söylemiştir. Örneğin: 30 Ekim 2020 tarihinde yaşanan İzmir depremi sonucunda AFAD tarafından yapılan açıklamalara göre 117 kişi hayatını kaybetmiş, 1.034 kişi de yaralanmıştır. Aynı zamanda deprem sonucunda özellikle Bayraklı ve Bornova bölgesinde birçok yıkım yaşanmıştır. Yaşanan bu durumu Leibniz çerçevesinden yorumlayacak olursak; bu durumu fiziki kötülük olarak adlandırabiliriz. Fakat bu bizi Tanrı’nın kötü olduğu ya da kötü bir dünyada yaşadığımız fikrine götürmez çünkü: gerçekleşen kötü durum sonucunda İzmir de birçok bölgede hasar tespitleri yapılmış, daha büyük depremler olma olasılığı düşünülerek birçok bina kontrol edilmiş ve yenilenerek daha büyük bir kötülük ile sonuçlanabilecek bir durum engellenmiştir. Ona göre Tanrı da kurduğu bu düzen içerisinde en mümkün ve iyi olan evreni yaratmıştır. Leibniz’in ifadeleri çerçevesinde değerlendirecek olursak o halde herhangi bir sebep ile Tanrı kötülükleri istiyor sonucuna ulaşırız bu da Leibniz düşüncesinde çelişki yaratmış olur. Bunun yanı sıra Leibniz fiziki kötülüğü dünyada yaşanan acı ve ızdıraplar ya da insanların eylemlerinin sonucunda karşı karşıya kaldığı cezalar olarak tanımlamıştır. Ona göre her şeyin birbiri ile bağlantı içerisinde olduğu bu evrende bu acı ve ızdırapların olmadığı bir başka dünya yaratmak mümkün ama mevcut dünyadan daha iyisini

yaratmak mümkün olmamaktadır çünkü Tanrı mümkün dünyaların en iyisini yaratmıştır. (Cogito, 2017; 36-38)

Fiziksel kötülük ile ilişkilendirilen en önemli tartışma ‘iyi bir Tanrının neden evrende var olan acılara izin verdiği ve engel olmadığıdır.’ Çağdaş düşünürlerin birçoğu, kötülük problemine dair çelişki içeren argümanların ve yürütülen tartışmaların öncelikli olarak teist inancı kabul edenler için sorun teşkil ettiğini belirtmiş ve argümanlarını bu fikir üzerinden geliştirmişlerdir. Çağdaş düşünürlerin kötülük problemine dair bu temelde geliştirdikleri argümanları birkaç düşünür ile değerlendirmek açıklayıcı olacaktır. Harvard Üniversitesi Profesörlerinden McCloskey’e göre fiziksel kötülüğü tanımlı daha geniş bir çerçevede ele almak gerekmektedir. Ona göre, fiziksel kötülük sadece acıya indirgenemeyecek olsa da insan, yaşamına acı katıp zarar veren; hayvanlar, doğal afetler, yaşam içerisinde karşılaşılan hastalıklar, doğuştan sahip olunan fizikler bozukluk, yetersizlik ve kusurlar bulunmaktadır. Bu sebep ile burada ifade edilen acı, hastalık, yetersizlik ve kusurlar fiziki kötülük olarak adlandırılmıştır. Buradaki esas mesele bu probleme çözüm bulabilmektir. Bununla beraber fiziksel kötülükler de sadece acı sorununa indirgenmemelidir. (McCloskey; 1960; 97)

Fiziksel kötülük değerlendirilirken bu olay ya da olguların kendisinin mi, yoksa medyana getirdikleri eyleyiş ya da sonuçlar mı fiziki kötülüğü meydana getirdiği sorgulanmıştır. Bu kötülük problemini incelerken bu tartışmaya dair beş çözüm önerildiği söylenmiştir: 1. Fiziksel iyilik, fiziksel kötülük olmadan imkânsızdır. McCloskey, bunun tutarlı olmadığını ve her iyiliğin bu çerçevede zıtlık ile var olmadığını belirtir. 2. Fiziki kötülük, ‘Tanrı’nın günah için cezasıdır’ önermesi düşünüldüğünde, yeni doğmuş ama hastalık ve kusurlar ile dünyaya gelen bebekleri ve onların neyin günahını yaşadığını düşünce olursak bu önerme yetersizdir. 3. Fiziksel kötülük, ‘Tanrı’nın insanlara uyarısıdır’, argümanı çerçevesinde gelişen düşüncelere göre, çoğu din bilimci tarafından yanlış bir argüman olduğu düşünülür. Çünkü Tanrı’nın uyarı için argümanda belirtilen fiziki kötülük yöntemi dışında birçok iyilik içeren yöntem olabileceğini belirtirler. 4. Fiziksel kötülük, doğa kanununun işleyişinin sonucudur’, argümanı ile meydana gelen kötülükler doğa yasaları ile ilişkilendirilerek açıklanır. Bu argüman Evreni yaratan Tanrı’nın, yasalar üzerinde doğrudan kontrol sahibi olmadığını belirterek

Tanrı'yı aklamayı amaç edinir. 5. 'Evren içinde kötülük varken daha iyidir', bu argümana göre, kötülük her şeyin daha iyiye doğru gitmesi için bir araçtır ve bazı kötülükler evreni zenginleştirmiştir. Böyle bir argüman McCloskey için, evrendeki kötülüğe bir gerekçe sağlamak noktasında yeterli olmamıştır. Hepsinin sonucunda tatmin edici argümanlar ile temellendirilemediğini belirtmiştir. (McCloskey; 1960; 99) McCloskey fiziki kötülük temelinde tartışılan ve geliştirilmiş olan argümanları bu temelde incelemiş ve bu önermeler üzerinde değerlendirmelerde bulunmuş ama öne sürülen argüman ve değerlendirmelerin yetersiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Çağımız yazarlarından felsefe Profesörü Hick'de fiziksel kötülük tanımını McCloskey ile benzer bir çerçevede ele almıştır. Ona göre de kötülük türleri ahlaki ve doğal kötülük olarak iki başlık altında incelenebilir. Ahlaki kötülükten bahsederken insan ve insanın eyleyişlerini temel alarak tanımlama yapmış ve tanımlamalarını insan özgürlüğü düşüncesini üzerinden temellendirmiştir. Ona göre; yanlış davranış, acımasız ve sapkın düşünce ve eylemleri kapsayan ahlaki kötülüğün kaynağı insanların özgür tercih ve yönelimleridir. İşid tarafından yapılan toplu katliamları bu çerçevede düşünüp örneklendirebiliriz. Öyleyse ona göre ahlaki kötülük; insanlar tarafından meydana gelen kötülüklerdir. Fiziksel kötülükten bahsederken ise "doğal kötülük" ifadesini kullanmıştır. Hick'e göre, "*doğal kötülük, insan eylemlerinden bağımsız olarak ortaya çıkan kötülüktür: hastalık yapan bakteriler, depremler, fırtınalar, kuraklıklar, kasırgalar vb. durumlarda insan eylemlerinden bağımsız olarak meydana gelen kötülüklerdir.*" (Hick, 2010; 12) Buradan anlaşıldığı gibi Hick'e göre doğal kötülüklerin meydana geliyor olmasında insanın bir belirleyiciliği yoktur bunun yanı sıra ahlaki kötülük; insan istencinden doğup insan eyleyişlerinin bir sonucu varolmuştur.

Modern din felsefesinin öncülerinden Oxford Üniversitesi Profesörü Richard Swinburne da bu noktada Hick ile benzer tarzda görüşleri olmuştur. Ona göre doğal kötülük; insanlar tarafından özgür bir istem ya da yönelim ile meydana getirilmemiştir. Aksine bunlar ihmal sonucunda meydana gelmesine izin verilmeyen kötülüklerdir. Ayrıca zihinsel ve fiziksel tüm acıları bu kötülük türü içerisinde değerlendirmiştir. (Swinburne, 2001;86-87) Ona göre doğal kötülük bilerek ve isteyerek meydana gelmemiş ama insanların ihmalleri sonucunda varlık bulup ister zihinsel ister fiziksel olarak meydana gelsin acıya dair tüm eyleyişleri kapsayan bir

kötülük türü olmuştur. McCloskey, Hick ve Swinburne benzer tarzda tanımlamalar ile fiziksel kötülüğü insanın direk ya da bilerek sebep olmadığı insan yaşamında açığa çıkan olumsuz, acı veren durumlar olarak tanımlamışlardır.

Benzer bir tanımlamayı çağımız yazarlarından Amerikalı felsefe Profesörü Alvin Plantinga'da yapmıştır. Fiziki ve ahlaki kötülük türlerinin aralarındaki ayrımın çok net olmadığını belirten Plantinga fiziki ve ahlaki kötülük türleri için “genel ahlaki kötülük” ifadesini kullanmıştır. İki kötülük türü arasındaki ayrımın çok net olmadığını da belirterek fiziksel kötülüğü bir depremden dolayı acı çekmek ile ahlaki kötülüğü ise insan zulmünden dolayı acı çekmek olarak tarif etmiştir. Evrende hem doğal hem de ahlaki kötülüğün var olduğunu kabul eden Plantinga da Leibniz gibi fiziksel kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığı ile çelişkili olmadığını öne sürmüştür. Ona göre Tanrı'nın her zaman doğru ve iyi olanı yapan insanların olduğu bir dünyayı yaratması olabilir bir durumdur fakat bu tarz otonom varlıklar yaratmanın dışında; özgür seçimler yapabilen ve bir belirlenmişliğe tabi olmayan bir dünya daha değerlidir. Ayrıca ahlaki iyiliğin varlığını da ahlaki kötülük ile ilişkilendirmiştir. Bu tarzda geliştirdiği akıl yürütmelerinin sonucunda dünyada var olan kötülüğü insanların özgür eylemleri ile yani insanın özgür iradesi ile ilişkilendirerek açıklayıp bu sorunun ‘Tanrı'nın kötülük içeren bir dünya yaratması’ fikri ile bir çelişki yaşamadığını da belirtmiş olmuştur. Plantinga en nihayetinde kötülüğün varlığını 19.yüzyıl filozofu olan Immanuel Kant gibi insan ve insanın özgür yönelimleri ile ilişkilendirmiştir.(Plantinga, 1975; 132-135)

Amerikalı bilim yazarı Michael Shermer'agöre kötülük; insanları öldüren depremler ya da fay hattında meydana gelenler değil, depremlerin insanlar üzerinde meydana getirdiği etkilerdir. “*Fiziksel bir kavram olarak kötülük, insanların bir davranışı ve bu davranışın insanlara üzerindeki etkilerini değerlendirmelerini gerektirir.*” (Shermer, 2007; 84) Ona göre kötü olarak tanımlanan şey olgu ya da olayların insanlar üzerindeki etki ya da sonuçlarından meydana gelmiştir. “*İyi ve kötü, insanın yarattığı kavramlardır.*” (Shermer, 2007; 84) O halde Protagoras'çı bir açıdan bakacak olursak iyi ve kötü kavramlarının varlığı insanlar üzerinde gerçekleşen deneyimler sonucunda varlık bulmuştur ve iyi ve kötü kavramlarını var eden insandır. İnsanlar bu etki ya da sonuçlar doğrultusunda bunları ölçü alarak iyi ya da kötü olarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Burada Shermer bizlere insan

yaratımı olan bu iki olgunun insanın olmadığı durumda da varlık bulmayacağını belirtmiştir.

Kötülük problemi ile ilgili yaptığı çalışmalarla tanınmış olan Amerikalı Profesör Edward H. Madden ve Profesör Peter H. Hare “*Evil and The Concept of God*” adlı eserinde Shermer’in görüşlerine benzer görüşler belirtmişlerdir. Fiziksel kötülük:

“yangın, sel, kasırga, deprem gelgit dalgası ve kıtlık gibi olayların ve kanser, cüsam, tetanos gibi hastalıkların ve buna ilaveten körlük, sağırlık, dilsizlik, çarpık organlar ve delilik gibi birçok duygulu varlığın yaşamın tüm imkânlarından yararlanmasına engel olan, sakat bırakıcı özürler ve biçimsizliklerin neden olduğu korkunç acı, keder ve en sonda gelen ölüm anlamına gelir.”(Yaran, 1997; 28)*

Madden ve Hare’in da McCloskey gibi kapsayıcı bir temelde açıklama getirip fiziki kötülük içerisinde en çok tartışılan konulardan biri değinmişlerdir. Onların tanımlamalarında da fiziksel kötülük Shermer’in açıklamalarına benzer bir temelde nitelendirilmiştir. Onun farklı bir bakış açısı ile yapılan değerlendirmelerinden birisi; kötülüğü iki düşünce temelinde ‘doğa olayları’ ve ‘hastalıklar’ olarak ele almasıdır. Diğeri; kötülük ile işaret edilenin meydana gelen olaylar olmayıp, yaşanan olaylar neticesinde meydana gelen sonuçlar olmasıdır. Ona göre kötü olarak değerlendirilen hastalıklar ya da doğa olayları değil bunlar sonucunda yaşanan ya da bunların sebep olduğu acılar olmuştur.

Fiziki kötülük bir yandan genel itibari ile ‘acı’ ile ilişkilendirilirken diğerk taraftan, salt acı ile ilişkilendiremeyip hastalıklar, insanlar üzerindeki etkileri tarzında örneklere de yer verilmiştir. Düşünürler tarafından yapılan değerlendirmeleri incelediğimizde fiziki kötülüğün ne olduğu? fiziksel kötülük ile kastedilenin ne olduğu? Sorgulamalarının tartışıldığını gözlemlemekteyiz. Bu sorgulamanın dışında en çok üzerinde durulan ve değerlendirilip incelenen diğerk konu ise ‘fiziksel kötülüğün kaynağının ne olduğu sorunsalı olmuştur. Bu sorunsal insan ve Tanrı özelinde ele alınmıştır. Sorgulama insan özelinde ele alınırken insanın kötü olanı

*Edward Hç Madden ve Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God* (İllinois: Charlers C. Thomas, 1968, s.6’dan alıntlandı.)

tercih edebiliyor ya da kötü olanı var ediyor olması tartışması tekrar Tanrı ile ilişkilendirmiştir. 'İyi ve her şeye gücü yeten Tanrı' ile evrende meydana gelen kötülüklerin çelişkilerine yer verilerek temellendirilmeye çalışılmış ama kesinlik içeren bir sonuca ulaşılamamış, önermeler yürütülen tartışmalar çerçevesinde geliştirilen çözümler yetersiz kalmıştır. Sonuç olarak fiziki kötülük ile ilgili genel tanımlamaları ve öne sürülen argümanları incelediğimizde insanın özgür iradesi çerçevesinde oluşmayan ve insanın sebep olmadığı birtakım olay ve olgulara karşılık geldiği ve literatür içerisinde de bu çerçevede ele alındığı açıkça görülmüştür. Bu düşünceye karşı aynı zamanda teistler tarafından öne çıkan argümanları incelediğimizde; fiziki kötülüğün insandan bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini düşünmeyen, insanların kötü davranışlarının sonucunda bir ceza olarak meydana gelmiş olduğu düşünen bir anlayış da söz konusu olmuştur. Genel kabul itibari ile insan eyleyşleri dışında meydana gelen fiziki kötülük kader, rastlantısallık, zorunluluk gibi kavramları da kötülük problemine dahil etmesi bakımından önemli olmuştur.

2.Ahlaki Kötülük

Fiziki kötülük ne kadar insan dışında sebepler gösterilerek değerlendirilmişse, ahlaki kötülük de tam tersi insanı merkeze alarak yapılan bir değerlendirmelere tabi olmuştur. Ahlaki kötülüğe göre insanın yaşamını sürdürdüğü evrende acı, keder, ızdırıp gibi durumlar ile karşı karşıya kalıyor olmasının sebebi bir başka insanın eylemleri ya da eylemsizlikleri yani insanın kendisidir. Bizzat insan ile ilişkisi çerçevesinde varlık bulan ahlaki kötülük bu sebep ile diğer kötülük türlerinden ayrılmıştır. Günümüzde *“soykırım, işkence, cinayet türünden, bilinçli insan eyleminin sonucu olan, insanın insanı öldürmesinin sonucu olan, yani insanın ahlaki ödevlerini yerine getirmesinden, onlara karşı gelmesinden doğan kötülük”* (Cevizci, 2013; 970) ahlaki kötülük olarak adlandırılmıştır. Bu tanımlamadan yola çıkacak olursak insan eyleyşleri ile meydana gelen cana ve mala kast eden her türlü etkinliğe ahlaki kötülük diyebiliriz. Birçok düşünür tarafından bu çerçevede yorumlanan ahlaki kötülük problemi günah, özgürlük, irade, akıl kavramları çevresinde tartışılır çünkü *“Ahlaki kötülüğün tanımında en temel kavram, bu kötülüğün sahibi ve faili olan özgür “insan”dır.”* (Yaran, 1997; 30) Özgür, sorumluluk sahibi ve akıl sahibi

olan insan eylemlerini kendi özgür irade ve tercihleri sonucunda gerçekleştirir. Bireyin davranışlarını gerçekleştirdiği bu ölçü aynı zamanda kişinin ahlakını oluşturur diyebiliriz.

İnsan eylemlerinin sonucu meydana gelen ahlaki kötülüğe tarih içerisinde birçok örnek verilebilir. Nazi Almanyası döneminde yaşanan Yahudi soykırımı, Irak ve Suriye’de sivillere karşı eylem yapan ışıd terör örgütü ahlaki kötülüğe örnek niteliğinde insan eyleyişleri ile meydana gelmiş kötülük türleri arasında gösterilebilir. Bu örnekler özelinde ve tarih içerisinde birçok örnekte binlerce insan ahlaki kötülüğe maruz bırakılmış olduğu görülmüştür.

Skolastik düşünce genelinde kötülük kavramının özgür yönelimler ile değil, yoksunluk ile ilişkili ele alındığı görülmüştür. Fakat burada istenç temelinde meydana gelen bir yoksunluk, yetersizlikten söz edilmiştir. Kötülük probleminin Ortaçağ Hıristiyan düşüncesindeki en önemli ismi Augustinus problemi özne temelinde değerlendirmiştir. Platon gibi iyi ve kötünün birbirine karşıt kavramlar olduğunu belirtirken bunu bilgisizlik ile değil mahrumiyet ile açıklamıştır. Buradan yola çıkarak Augustinus’un yaptığı değerlendirmelerde kötülüğün sebebinin özgür irade sonucundan davranışlarını gerçekleştiren sorumluluk sahibi özne olduğu sonucuna varılmıştır. Modern dönemde Kant ise ahlaki kötülükleri, insanların evrensel ahlak yasasına uymayıp bireysel istek, arzu ve içgüdülerine yönelmesi temelinde açıklamıştır. (Cevizci, 2011; 78)

Çağdaş dönem din araştırmacılarından, akademisyen Ninian Smart insanların özgür istemleri çerçevesinde gerçekleştirdikleri eyleyişleri değerlendirmiştir. Smart, insanların tamamen iyi yaratılamayacağını ve iyi kavramının cesaret, günaha girme, cömertlik gibi kavramlar ile bağlantılı olduğunu belirtmiştir. Ona göre insan özgür irade sahibi bir varlıktır ve davranışlarını kendi özel istemlerine göre gerçekleştirir eğer iyiyi ya da kötüyü seçme fırsatı olmasaydı o zaman içeriği boşaltılmış bir iyi kavramı varlık bulurdu. İnsanlar iyi ve kötü olarak adlandırdıkları şeyleri doğası gereği bu şekilde adlandırırılar. (Hick, 2010; 168-170) Smart yaşamı anlamlı kılan şeyin tüm tercihler içerisinde iyi olanı açığa çıkartmak ya da iyi olana yönelmek olduğunu belirtip, karşıtlıklar içerisinde varlık bulan bu yönelimin doğru olduğunu belirtmiştir. Daha önce fiziki kötülük türünü incelerken fiziki kötülüğu insan eyleyişlerinden bağımsız olarak değerlendiren Hick, ahlaki kötülüğe dair

değerlendirme yaparken Smart gibi bunun insan yapımı olduğunu düşünmüştür. Hick'e göre insan yapımı olan ahlaki kötülüğün doğduğu pek çok biçim vardır. Bunlardan bazıları benmerkezcilik, zalimlik, açgözlülük, acımasızlık, hırs gibi Augustine'in teşhis ettiği, tamamen ya da kısmi olarak insanların eylemlerinden ya da eylemsizliklerinden kaynaklı gelişmektedir. Bu bağlamda birçok acı, yetersizlik ve yoksunluklar insan yapımıdır. (Hick, 2010; 263-264) O halde her üç değerlendirmeye göredenebilir ki; ahlaki kötülük insanın istenci ile doğrudan ilişkili olarak ve bir sapma sonucunda meydana gelmiştir. Daha önce fiziki kötülük ile ilgili düşüncelerine yer verdiğimiz Plantinga'da fiziki kötülük ile ilgili yaptığı tanımlamalara benzer bir şekilde ahlaki kötülüğü tanımlarken de “*özgür insan faaliyetlerinden kaynaklanan kötülüktür.*” (Plantinga, 2002; 30) diyerek hem düşünce sistemine paralel bir fikir beyan etmiş hem de Ninian Smartgibi özgür eyleyişleri ahlaki kötülüklerin temeli olarak ele almıştır. Leibniz yukarıda benzer düşüncelerini ifade ederken belirttiğimiz gibi bunu insanın yetkin olmayışı ve eksik bir varlık oluşu ile ilişkilendirmiştir. Richard Swinburne ise ahlaki kötülüğü insanın yapması gerektiği halde yapmadıkları ile ilişkilendirmiştir. O'na göre ahlaki kötülük insanların bile bile neden oldukları ya da gerçekleşmesine müsaade edilen ihmalkâr davranışlar sebebi ile açığa çıkmıştır. Bu kötü anlayışı duyumsal ve zihinsel acı, Afrika'da meydana gelen ve gerçekleşmesine izin verilen açlıktan ölümler ve bunları engellemeye çalışmayan ebeveyn ve politikacıları ve onların kötülüğünü kapsamaktadır. (Swinburne, 2002; 86-88) Ahlaki kötülüğü kendi çerçevesinde ele almak ile kalmayıp aynı zamanda somut olarak da açıklamıştır.

McCloskey, ahlaki kötülüğün fiziksel kötülükten daha ciddi hatta kötülük sorunlarının en büyüğü olduğunu belirtmiş ahlaki kötülüğü ise bencillik, kıskançlık, açgözlülük, aldatma, zalimlik, duygusuzluk, korkaklık gibi kavramlar ile savaş ve vahşet gibi büyük ölçekli sorunlar çerçevesinde tanımlamıştır. McCloskey her şeye gücü yeten ve iyi bir Tanrı'nın ahlaki kötülüklerin meydana geldiği bir evrene nasıl izin verdiği sorunsalı çerçevesinde bu sorunun çözümünün özgür irade ile açıklanabileceğini belirlemiştir.

Çağdaş düşünürlerin birçoğu ahlaki kötülüğü özgür irade temelinde ve insanın sebep olduğu bir problem olarak değerlendirirken; Mackie ve Joyce tam tersi bir düşünceyi savunarak ahlaki kötülüğün salt özgür irade sorununa indirgenmesine

ve bu temelde bir çözüm geliştiriliyor olunmasına karşı çıkmışlardır. Onlar özgür iradenin ahlaki kötülüğe sevk ettiği düşüncesine karşı durmuş ve özgür iradeyi mutlak iyilik ile ilişkili olduğu düşüncesi temelinde tartışmışlardır. Onlara göre ahlaki kötülük yalnızca özgür irade temelinde ele alınamaz zira özgür irade de salt kötülük ile ilişkilendirmekten daha çok iyilik ile ilişkilidir. (McCloskey, 1960; 100-112) Özgür irade ve mutlak iyilik kavramlarını birbirleri ilişkisi bağlamında ele alan Mackie ve Joyce bu iki kavramın uyumunu belirtmiştir. Aynı zamanda çağının düşünürlerine yönelttiği tartışma: ‘eğer Tanrı insanlara özgür irade vermişse ve ahlaki kötülüklerin meydana geliyor olması Tanrı tarafından engellenmiyorsa o zaman tanrı her şeye gücü yeten değildir.’ Düşüncesinden hareket etmiştir.

Filozoflar tarafından tartışılan ahlaki kötülük, insanların tercih ve yönelimleri sonucunda meydana gelen bir problem olarak değerlendirilmiştir. İnsanın özgür yönelimleri etrafında tartışılan problem ile aslında insanın doğası ya da eğilimlerinin de kötülük ile ilişkili olabileceği fikrinin de gündeme gelmiş olduğu görülmüştür. Problem ile ilgili genel tartışma insanın özgür eyleyişleri sonucunda açığa çıkan bir kabule dayanıyor olmasıdır. Bu kabul ile düşünürler ahlaki kötülük probleminin nedenini özgür iradesi ile tercih yapabilen insan odağında geliştirmiştir. Bu kabule karşı çıkan filozoflar ise yukarıda yer verdiğimiz tarzda itirazlarda bulunmuşlardır. İnsan evren içerisinde hem evrenin kendisine tabi olan hem de toplumsal yapı içerisinde yaşayan bir varlık olarak ister istemez birçok olay ve olgudan etkilenerek düşünce ve yaşamını oluşturmaktadır. Fiziki ve ahlaki kötülük dışında literatür içerisinde rastladığımız ve bahsedeceğimiz diğer kötülük türü metafizik kötülük olacaktır.

3. Metafizik Kötülük

Metafizik ilk kez M.Ö. VI. Yüzyılda Hesykhios aracılığı ile tek kelime biçiminde kullanılmıştır. Düşünce ve eyleme dair ilkelerin akıl çerçevesinde açıklanması anlamına gelen metafizik kavramı, XII. Yüzyıldan itibaren ilk olarak İbni Rüşd tarafından kullanılıp (Aristoteles, Metafizik; 9) daha sonra yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır.

Kötülük problemi tartışmaları eskilere dayanmış olmasına karşın metafizik kötülük tartışması ilk olarak Leibniz tarafından ortaya koyulmuş bir tartışma

olmuştur. İlk defa kendisinin ortaya atması sebebi ile “Leibniz için metafizik kötülük, “yaratıklardaki asli kusurluluk” (originalim perfection) olarak tanımlanmıştır. Kötülüğü, “fizik”, “moral” ve “metafizik” kötülükler diye üçe ayıran Leibniz, gerek fizik kötülüğün gerekse moral kötülüğün köklerini “*metafizik kötülük*”te bulmuştur.” (Yaran, 1997; 27) Leibniz İçerisinde yaşadığımız dünyayı ‘mümkün olan dünyaların en iyisi’ olarak değerlendirmiş ve böyle bir dünyada kötülüğün açığa çıkışını ‘mutlak ve iyi Tanrı’ düşüncesinden ayrı olmayacak temelde açıklamıştır. Fizik ve moral kötülüğün sebebinin metafizik eksiklik olduğunu belirten Leibniz bu eksikliği de Tanrının yaratımı olan insanın ve insanın tüm yapıp etmelerinin sonlu ve sınırlı olması ile ilişkilendirerek olağan ya da olması gereken bir süreç olarak değerlendirmiştir. Tıpkı ahlaki kötülük probleminde yer alan tartışmalarda olduğu gibi benzer bir şekilde Leibniz de kötülüğü, insanın özgür yönelimleri sonucunda açığa çıkan bir problem olarak değerlendirmiştir fakat o bunu ahlaksal değil metafizik kötülük içerisinde temellendirerek açıklamıştır. Kötülüğü özgür irade temelinde gelişen ahlaki kötülük olarak değerlendiren düşünürlerden farklı olarak, Leibniz problemin varlık nedenini yetkinliklerinin sınırlılıkları çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre sonlu varlık olan insanların yetkin olamayışından dolayı gelişen eksikliğin sonucu da “metafizik kötülük”tür. (Yaran, 1997; 27) Metafizik kötülük “*yaratılanların mevcut sınırlılığından meydana gelir.*” (Werner, 2000; 119) Bu sebep ile Leibniz felsefesinde metafizik kötülük diğer kötülük türlerinden ayrı olarak ele alınmıştır.

Leibniz *monadoloji* adlı eserinde buna dair görüşlerine yer vermiştir. Ona göre “*Tanrı herhangi bir sınırlılığı olmayan sonsuz bir yetkinliğe sahiptir. Tanrı dışındaki diğer varlıklar ise doğası gereği yetkinliğe sahip değildir zaten bu sebep ile Tanrıdan ayrılırlar.*” (Leibniz, 2000; 9) metafizik kötülük bu sınırlılıktan doğmuştur. O halde Leibniz’e göre her şeyin yaratıcısı ve yetkin varlık olan Tanrıya karşın insanların yaşamlarını yetkin olmayış ya da sınırlılıkları içerisinde idame ettirmesi doğal bir durumdur. İnsanda metafizik eksiklikten ya da yetkin olmayıştan dolayı meydana gelen metafizik kötülük ise doğaldır. İfadelerinden de açıkça görüleceği üzere Leibniz kötülük problemine teolojik temelde yaklaşmış ve üç kötülük türü arasında metafizik kötülüğü esas almıştır. Dünyada kötülüğün varlık bulmasını ise insanın doğasından gelen sınırlılıktan ve yetkin olamamaktan

kaynaklanmakta olduğunu belirtmiştir. Doğal olarak insanın içerisinde bulunmuş olduğu bu eksik olma hali bir yandan onu eksik ve yanlışlar yapan bir varlığa dönüştürerek ahlaki kötülüğü var etmiş bir yandan da yaşam içerisinde acı ve kederlerin yani fiziki kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu düşünceden yola çıkacak olursak ona göre her iki kötülük türü de metafizik kötülükten doğmuş ya da metafizik kötülük sebebi ile varlık bulmuştur. Böylece kötülüğün Tanrı ile ilişkilenebilir tanrı dışında varlık bulan bir olgu ya da eyleyiş olduğunu da temellendirmiştir.

İnsanların yetkin olamayışı, sonluluk ve sınırlılığın bağı olarak açığa çıkan metafizik kötülük problemini ele alırken Augustinus, yaratılmış ve yaratıcısına bağımlı olan böyle bir evrenin kusurluluk barındırmasını olağan bir durum olarak açıklamıştır. (Hick, 2010; 187-191) Bu düşünce bağlamında Leibniz'in düşüncesinin teodise ile benzerlik içerdiği görülse bile kabul görmeyen bir görüş olmuştur.

Leibniz tarafından ortaya koyulan metafizik kötülük problemi çağdaş düşünürler, filozoflar yada literatür tarafından çok kabul görmediği için tartışmalar ve çalışmalar içerisinde özellikle metafizik kötülüğe yer verilmemiştir .Sadece *“insanın eseri olmayan, insanın bu dünyadaki yaşamı sırasında karşılaştığı, depresyon, sel, toprak kayması, salgın hastalık ve açlık türünden insan yaşamına son ya da büyük bir zarar veren doğal ya da metafiziksel kötülüktür.”* (Cevizci, 2013; 970) Cevizci'nin ifade ettiği gibi metafizik ve fiziki kötülük türü ortak bir çerçevede ele alınmıştır. Evrenin çokluğu ve çeşitliliği düşünülecek olur ise bu noktada tüm yetileri belirli sınırlılıklar içerisinde gerçekleştirebilen, bilme ve anlama açısından yaşam sınırlılıklarına tabi olan bir varlık olarak insanın evrene karşın yetkin ve yeterli olmayışı makul ve anlaşılabilir bir durumdur denebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

HANNAH ARENDT'TE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

I. HANNAH ARENDT'İN HAYATI VE FELSEFESİ

Yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden olan Hannah Arendt 1906 yılında Hanovver yakınlarında Linden şehrinde dünyaya gelmiştir. Paul ve Martha Arendt'in tek çocuğu olan Hannah Arendt ve ailesi Königsberg'in köklü, tanınmış bir ailesi olmuştur. Yahudi kimliği ile tanınmış olan ve Alman Siyonistlere sempati duyan Arendt ailesi 1911 yılında Königsberg'e taşınmıştır. Arendt babası Paul'un ölümüyle beraberinde gelen taşınmanın ardından zor bir süreç yaşamıştır. Hemen ardından savaşın varlık bulmasıyla da artık eski neşesinin olmadığı güçlü bir mücadele göstermiştir. Yaşı ilerledikçe kendine kattığı bilgi ve birikim ile etrafındaki pek çok insanın kendisine hayran bırakan Arendt, lisede öğretmeniyle yaşadığı bir gerginlik sebebi ile arası bozulup okuldan kovulunca annesi yardımı ile dışarıdan sınavları bitirmiş ve 1924 yılında sınavlarını tamamlanmıştır. Bu başarısı ile üzerinde Prusya Dükü I. Albert'in olduğu bir altın madalya ile ödüllendirilmiştir.

Berlin'de Teoloji okuyan Arendt hem Yahudi olması hem de teoloji çalışması sebebiyle o dönem içerisinde çok ilgi çekmiştir. Kierkegaard hayranı olan Arendt aynı zamanda felsefe alanına dair çalışmaları incelemesi sırasında Heidegger ile tanışmış ve Marburg Üniversitesinde felsefe üzerine çalışma yürütmüşlerdir. Profesör Heidegger ile 1924 yılında başlayan aşkları daha sonra yayımlanan Hannah Arendt ve Heidegger yazışmalarında da gözler önüne serilmiştir. Evli olan Heidegger'in kendisi ile yaşadığı aşkın yalnızca gizli aşk olarak varlık bulacağını ve Heidegger'in bundan başka yönelimi olmadığını anladığı zaman Arendt daha melankolik bir duygu durumu ile şiir, otoportre gibi eserlere yönelmiştir. 1933 yılında Alman Siyonist Derneği'nin görevini kabul edip komünistlere yardım etmiş olan Arendt daha sonra polis tarafından tutuklanmasının ardından mucize sonucu kaçmayı başarmış ve 1933 yılının Ağustos ayında Almanya'dan kaçıp Fransa'ya

sığınmıştır. Gösterdiği Nazi sempatisine karşı bile Heidegger'e olan aşkını hiçbir zaman kaybetmeyen Arendt daha sonra 1929 yılında Martin ile bir yıl kadar süren bir evlilik gerçekleştirmiştir. Heidegger'i 1950 ve 1952 yıllarında ziyaret eden Arendt beraberinde geçen süreç içerisinde Heidegger ile yeniden yazışmaya başlayarak 1967 yılından 1975 yılında Heidegger ölene kadar her yıl onu görmeye gitmiştir.

1928 yılında danışmanlığını K. Jaspers'ın yaptığı *Augustinus'da Aşk Kavramı* üzerine tezini savunmuştur. 1929 yılında tezi yayımlanan Arendt'in daha sonra Yahudi olduğu gerekçe gösterilerek öğretmen olma niteliklerine sahip olmadığı söylenip 1933 yılında ders vermesi engellenmiştir. Bunun üzerine Paris'e giden Arendt orada Walter Benjamin ile tanışmış ve dost olmuştur. Fransa'da Yahudilere yardım ve destek sağlamaya çalışmış ancak yine İkinci Dünya Savaşı sırasında Fransa'nın da savaş ilan etmesi ile beraber Alman askerlerinin Fransa'nın bazı bölgelerini işgal edip Yahudileri toplama kamplarına götürmesi nedeni ile Gurs kampına kapatılmıştır. Kamptan beş hafta sonra kaçmayı başararak Fransa'dan kaçmak durumunda kalmıştır. Yaşadığı bu olaylar düşünce dünyasında siyasi bir yönelimin oluşmasına neden olmuştur. Bir süre sonra Siyonist harekette rol almaya başlamış olan Arendt, beraberinde Siyonistlerin sözcüsü olan Kurt Blumenfeld'den etkilenmiş ve bu etkileniş düşünce dünyasını da aynı paralellikte şekillendirmiştir. Daha sonra 1936 yılında Paris'te tanıştığı Heinrich Blücher ile 1940 yılında evlenmiştir. 1941 yılında Amerika'ya giden ve birçok sıkıntılı süreç atlatan Arendt orada Alman-Yahudi bir gazete olan *Aufbau*'da yazmaya başlamıştır. Bir kadın olarak hem siyaset hem de felsefe alanlarında adı sıkça tartışıldığı için zorlu bir çalışma yürütmüş olsa da 1944'de New York'da bir konferansta herkes onun güçlü duruşundan etkilenmiştir. Artık 1951 yılında Amerikan vatandaşı olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesinin ardından 1959'da Princeton Üniversitesi'nde kadın profesör olarak yerini almıştır. Bununla beraber Princeton, Harvard, Berkeley'de dersler ve konferanslarda yer almıştır. 1963'den 67'ye kadar Chicago Üniversitesi'nde Profesör olarak, 1967'den 75'e kadar ise New York New School of Social Research'de siyaset felsefesi profesörü olarak dersler vermiştir. 1975 yılında henüz 69 yaşındayken dünyada gözlerini yummuştur. (Kristeva, 2012; 23-67)

Yaşamı süresince birçok zorluk ile mücadele eden Arendt, İkinci Dünya Savaşı ile birlikte şiddet biçimlerine de tanıklık etmiştir. Hem bir kadın hem de

Yahudi olarak toplumda bir varoluş mücadelesi yürütmüştür. Verdiği kimlik ve varoluş mücadelesi ile kendi yaşamını var eden Arendt girdiği her toplumda yaşam kurduğu her alanda öteki olarak var olmuştur.

Arendt'in hayat mücadelesi içerisinde yaşadığı gerçeklikler, onun hayata bakış açısını, olayları anlamlandırma ve yorumlamaya dair düşüncelerini şekillendirmiştir. Kendisini bir felsefeci olarak tanımlamaktan ziyade dünyaya ve insana dair olayları ve olguları ele alan bir siyaset bilimci olarak tanımlamıştır. Arendt felsefi ve siyasi düşüncesini yansıttığı eserlerinde Totalitarizm, iktidar, şiddet, otorite gibi kavramlara yer vermiştir. Bunun yanı sıra emek, iş eylem özgürlük, kamusal ve özel alan gibi kavramlara da eserlerinde özellikle değinmiştir.

Eserleri boyunca kavramları derinlemesine araştırma yaparak ve etimolojik kökenlerine inerek araştıran Arendt, felsefe ve politikaya dair görüşlerine yer vermiştir. İnsani etkinlikleri emek, iş ve eylem üzerinden kamusal ve özel alan zemininde açıklayan Arendt diğer kavramları da bunlar çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu yönelişi *Totalitarizmin Kaynakları / Antisemitizm* eserinde yer verdiği kendi sözleri ile şöyle tarif etmiştir: “-ne varlığını yadsıyarak ne de ağırlığı altında ezilerek- yüzyulumuzun omuzlarımıza yıktığı yük her ne ise onu incelemek ve bilinçle taşımak” (Arendt, 2016a; 11) bu kavrayışı sağlamak ve yaşananları görmek anlamına gelmiştir.

Arendt yerkürenin fethi ve tahakküm olarak tanımladığı insanlığın ve insanın özünün yok edilmesi ile eşdeğer bir yıkım olarak görüp sadece Yahudi nefretinden ibaret olmadığını tanımlayan ilk büyük eseri *Totalitarizmin Kaynakları / Antisemitizm*'dir. “Hannah Arendt şöhretini, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı siyasi antropoloji eserine borçlu.” (Kristeva, 2012a; 141) Bu eserinde Arendt Komünizm, Nazizm gibi ideolojileri antisemitizm ile bağları temelinde ele almıştır. Totalitarizm'e dair felsefi bir inceleme yapan Arendt buna bağlı olarak kamusal alanın yıkılması ile birlikte ortaya çıkan şiddet ve onun unsurları olan savaş, soykırım, katliam unsurlarına değinmiş; totaliter yönetimlerin bir bütün olarak onları var eden özelliklerini çözümlenmiştir.

Sadece bir fetih olarak esas almadığı *Totalitarizmin Kaynakları / Emperyalizm* eseri ise, totalitarizm ile ilgili görüşlerinin temelinde oluşmuştur. Totalitarizm'e sebep olan savaş, soykırım, ırkçılık gibi olayların sonucunda açığa

çıkan ötekileştirme, yersizlik ve yurtsuzluk, yıkım ve ekonomi gibi konuları ulus devletinin yozlaşmasının bir ürünü olarak değerlendirmiştir.

Sadece diktatörlükten ibaret olmayacağını düşündüğü *Totalitarizmin Kaynakları / Totalitarizm* eserinde üç fenomene kaynaklık etmiştir. Totalitarizm, totaliter hareket, terör ideoloji gibi konulara değinip, düşüncenin meydana gelişi, kurumsallaşması ve gelişimi konularını incelemiştir. Bunun ile birlikte Totalitarizmin kaynakları serisini üç cilt olarak tamamlamıştır.

İnsanlık Durumu eserinde ise, temel insani etkinlikler olarak adlandırdığı emek, iş ve eylem kavramlarını tanımlamış; bu etkinliklerin ortaya çıkış, yaşam içerisinde var oluş süreçlerini ve sonuçlarını çözümlenmiştir. İnsanlığın yaşamını var ettiği ve Arendt için de tüm eyleyışlerin gerçekleştiği yer olarak gördüğü kamusal ve özel alanı, emek, iş ve eylem temelinde insani etkinlikleri inceleyerek Antikite'den Modern Çağa değin insanın dünyadaki yerini konu edinmiştir.

Almanya'dan Fransa ve New York'a uzanan bir yaşam macerası içerisinde yaşadığı kamp süreci, tutukluluk süreci Arendt'in kötülük meselesini yalnızca etik değil aynı zamanda politik bir mesele olarak görmesine sebebiyet vermiştir. *Kötülüğün Sıradanlığı / Eichmann Kudüste* eserinde Nazi subayı olan Eichmann'ın yakalanıp İsrail'e götürülmesi ile birlikte başlayan yargılanma sürecini temel alarak Nazi ve Siyonistler arasındaki ilişkiyi, Yahudi halkına karşı işlenen suçları konu edinmiş ve insanlık tarihinin dönüm noktalarından biri olarak kötülüğün sıradanlaşma halini vurgulamıştır.

Şiddet Üzerine adlı eserinde; şiddetin nasıl ortaya çıktığını ele alan Arendt, Şiddet kavramını ana hatları ile incelemiş ve kavramı açıklarken güç, otorite, iktidar gibi kavramlara da değinmiştir. Şiddetin ortaya çıkışı, kökenleri ve gelişip toplum içerisinde ve yaşam alanlarında varlık bulmasını inceleyerek değerlendirmiştir.

Siyasi düşüncenin temel kavramlarını *Geçmiş ile Gelecek Arasında* eserinde inceleyerek; Antikite'den Modernite'ye değin değerlendirmiştir. Bu bağlamda otorite, tarih, hakikat ve özgürlük kavramlarını incelemiş, geçmişten geleceğe değin yaptığı incelemede inceleme yaptığı kavramlar üzerinden yitirilişleri değerlendirmiştir.

Devrim Üzerine eserinde ise gelişen savaş teknolojilerinin insanlığı yıkıma ve yok oluşa sürüklendiğine vurgu yaparak insanları daha aydınlık bir yaşama ve var oluşa götürececek olan devrimlerin de yitirildiğini belirtmiştir.

Yaşadığı dönemin koşulları içerisinde kendi yaşamını kurmuş ve birçok zorluk ile mücadele etmiş olan Arendt bu koşullar çerçevesinde bir varoluş mücadelesi verirken bu mücadeleyi hem yaşamına hem de düşünce ve fikirleri temelinde felsefesine yansıtmıştır. Düşünce dünyasını da kendi var ettiği yaşamın merkezine yerleştirmiştir. Bu paralellik ile eserlerini oluştururken yaşamının zihin dünyasına da yansıdığı kuramları: iktidar, otorite, şiddet, kötülük, totalitarizm, antisemitizm gibi kavramlar çerçevesinde şekillendirmiş, konuları farklı bakış açılarından derinlemesine bir kavrayış ve onu var eden bütün yönleri çerçevesinde ele almaya çalışmıştır. Eserlerinde bu tarzda iki yönü ön plana çıkmıştır. Her eserinde problemin ya da kavramın kökenine yönelik araştırma sunarak tarihsel bir yansıtmaya yer vererek bugününü oluşturan koşullara gelmiştir. Yaşam deneyimleri eserlerinde politik bir kavrayışı açıkça göstermiştir. Düşüncesini yaşamı paralelliğinde kuran Arendt 20. Yüzyıl'ın hem düşünce ve fikirleri ile hem de yaşamı ile önemli ve ilgi çeken filozofları arasında olmuştur. Bu yüzden Arendt'in düşünce yapısı ve kötülük anlayışını incelemeyen önce yaşadığı dönemi yaşadığı dönem içerisinde yaşamını nasıl var ettiği düşünce sistemini oluştururken nelerden ve kimlerden etkilendiğini aynı zamanda kimleri etkileyip dönem içerisinde ne gibi bir etki bıraktığına değinmek düşünce yapısını anlamak adına önemli olacaktır.

Düşünce dünyasını incelemek gerekirse;1933'te sürgün yaşamış soykırımdan kaçmak için Almanya'yı ve daha sonra gittiği Fransa'yı terk etmek durumunda kalmış, 1941 yılında gittiği New York da ise ancak on yıl sonra vatandaşlık alabilmiş olan Arendt, yaşamı deneyimleyerek kendi düşünce sistemini oluşturmuştur. Eserleri boyunca ele aldığı problemleri kaynağına inerek inceleyen Arendt, genel itibari ile kendisini bir felsefeci olarak görmekten ziyade siyaset kuramcısı olarak görmüş ve bu düşüncesini açıkça "*kendi görüşümü sorarsanız ben filozof değilim.*" (Arendt, 2014a; 39) sözleri ile ifade etmiştir. Arendt'e göre kendisi felsefe eğitimi almış olmasına karşın bir filozof değildir birçok filozofun aksine o siyasete yönelmiş ve filozofların bakmadığı bir açıdan kapı aralamıştır. Düşünce sistemini oluştururken hayatını incelerken de yer verdiğimiz gibi Arendt'in hayatında iki temel dönüm

noktası olduğunu söyleyebiliriz bu dönüm noktaları hem hayatını hem de düşünce yapısını değiştirmiş yaşamına yeni yönler vermiştir. Bunlardan birincisi: Heidegger'in felsefesinden etkilenecek dersler almış, Kierkegaard ve Kant üzerine okumalar yapmış Karl Jaspers danışmanlığında Augustinus'un aşk kavramı üzerine çalışmış olmasıdır. Heidegger ve Jaspers ile tanışması yaşamını değiştirmiş ve yaşamının son zamanlarına kadar da onlardan kopmamıştır. Yaşamına yön veren ikinci nokta: öncelikle yaşadığı tutukluluk sürecidir. Tutukluluk sürecinde yaşadıkları sonrasında onun Siyonist hareket içerisinde yer almasına sebebiyet vermiştir. Çünkü bu süreçten sonra Arendt şöyle bir çıkarımda bulunmuştur: *"kötülük problemi Avrupa'da savaş sonrası entelektüel hayatın temel sorunu olacaktır."* (Arendt,2014b; 206) Burada Arendt kötülüğü herhangi bir toplumsal düzene yüklemek ve bu vesile ile ondan kaçmak yerine insanın kötülük yapabilme yetisine ve kendi kötü eylemlerinden sorumlu olabilme haline yöneltmiştir. Arendt'in ifade ettiği gibi kötülük savaş sonrasında bugüne değin hem ahlaki hem politik bağlamda yaşamın temel sorunlarından bir tanesi haline almıştır. Yaşamına yön veren diğer bir nokta: öğrenciliği sırasında Kurt Blumenfeld siyasi alana dair ilgi duyması olmuştur. Hepsinin özünde düşünce dünyasını etkileyen ve şekillendiren şey bu anların hepsine Yahudi kimliği ile tanıklık etmiş olması ve Nazi hükümeti tarafından sergilenen insanlık dışı muamelelere tanıklık etmiş olmasıdır. Yaşanılan bu durum Arendt'in totalitarizm, totaliter yönetimler, kötülük, radikal kötülük konularına değinmesine yol açmıştır.

Arendt düşünme tarzı, olayları ortaya koyuş biçimi, bakış açısı ile farklılık yaratmış bir siyaset bilimci olmuştur. Tartıştığı, değerlendirdiği ve derinlemesine incelemeler yürüttüğü konular günümüzde hala güncelliğini ve geçerliliğini koruyan kedisinden sonraki düşünürleri ve kaynakları besleyen, onlara kaynaklık eden bir noktada karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz söylenebilir ki kendisinden çok söz edilmiş ve hala söz edilmekte olan filozoflardan bir tanesi olmuştur.

II.HANNAH ARENDT'İN KÖTÜLÜK ANLAYIŞI

Kötülük problemi ortaya çıkışı itibari ile Tanrı yaratımı olması düşüncesi çerçevesinde tartışılmıştır. Bu çıkış düşünce tarihi içerisinde problemin büyük bir bölümünü oluşturmuştur. Daha sonra çağdaş dönem filozofları ile birlikte mantıksal çözümler geliştirilmiştir. Arendt ise tanıklık ettiği İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında toplumun maruz kaldığı toplama kampları ile birlikte gelişen insanlık dışı yıkıcı süreçler ile birlikte kötülük olgusunu ele almıştır. (Kristeva, 2012; 24-25) Çünkü Arendt için kötülük problemi Avrupa'da ve tüm dünyada savaş sonrası entelektüel hayatın temel sorunudur. Bu sebep ile Arendt kendi tabiri ile gerçeklikten kaçmayıp, insanın kötülük yapma kapasitesini de kabul ederek insan doğasını çözümlenmeye dönük bir arayış içerisinde olmuştur. (Arendt, 2014b; 206)

Arendt'e göre kötülüğe dair bir araştırma yapmak ya da kötülüğün ne olduğuna dair bir inceleme içerisinde olmak öncelikle totalitarizmin ne olduğunu bilmekten geçmektedir. Bu yüzden kötülük ile yüzleşmek de öncelikle totalitarizmi incelemekten geçmelidir. Çünkü ona göre totalitarizm içerisinde *“kötülüğün boy gösterdiği doğru olduğu kadar, onsuza Kötülüğün radikal doğasını asla tam olarak bilemeyeceğimiz de doğrudur.”* (Arendt, 2014a; 12) dolayısı ile Arendt'e göre kötülüğün doğasının ne olduğunu inceleyebilmek için totaliter yapıları ve totaliter ilişkileri incelemek gerekmektedir. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* eserlerinde bu temelde ele aldığı *antisemitizm, emperyalizm* ve *totalitarizm*'i aynı zamanda bu eserlerinde amaç edindiği gibi totaliter yönetim biçimlerini ve buradan doğan kötülük türünü incelemek gerekmektedir.

Kötülük anlayışını incelemeye geçmeden önce Arendt'i bu konuya yönelten kırılma noktasını bilmek gerekmektedir. Nazi Almanyası içerisinde yaşaması; tutukluluk süresiyle birlikte yaşadığı deneyimler ile beraber iyi ve kötünün birbirine karıştığı bu süreç Arendt'in kötülük sorununa yönelmesine sebebiyet vermiştir. (Kristeva, 2012; 24) Çağdaş filozof Yahudi kökenli Zygmunt Bauman Arendt'in tüm dünyaya genişlettiği sorunu Totaliter rejimler ekseninde incelemiştir. Bu düşünce temelinde Bauman da problemin Nazi Almanyası'nın değil tüm Avrupa'nın ortak problemi olarak görmüştür. (Bauman, 2016; 101-108) Çünkü Arendt'te Bauman' da problemi yalnızca bir an ya da bir dönem ile sınırlandırmayıp, probleme zemin hazırlayan unsurları tarihsel süreçleri ve toplumsal boyutları ile birlikte totaliter

rejimleri inceleyerek değerlendirmiştir. Bauman Nazi rejimi ile birlikte yaşanan durumu şöyle tarif etmiştir;

“Kötülerin masumlara karşı işlediği korkunç bir suçtur. Bir yanda deli katiller, öte yanda ise çaresiz kurbanlar ve elinden geldiğinde kurbanlara yardım eden, ama çoğu kez yardımcı olmayan öbür çoğunluk olmak üzere ikiye bölünmüş bir dünya. Bu dünyadaki katiller deli ve kötü oldukları ve kafayı delice ve kötü bir fikre taktıkları için cinayet işlenmişlerdir. Kurbanlar, güçlü ve ağır silahlı düşmana güçleri yetmedikleri için mezbahaya gitmişlerdi. Bunun dışındaki dünyanın ise acı ve şaşkınlık içinde, insanların çektiği eziyete ancak Nazi karşıtı birliğin müttefik silahlı güçlerinin kazanacağı nihai zaferin son vereceğini bilerek beklemekten başka yapacağı bir şey yoktu.” (Bauman, 1997; 7)

Bauman yaşanan trajedinin kavranması ya da tarif edilmesinin ne kadar güç bir durum olduğunu bu şekilde ifade etmiştir. Yönelimini ve düşünce sistemini bu bağlamda geliştiren Arendt, Nazi ideolojisinin yarattığı dehşet ve zulüm çerçevesinde çözümlenmemiş siyasi bir sorun olarak kötülük problemine yönelmiş ve kötülüğün en radikal haline karşı tanıklık etmiştir. Arendt tanıklığını yalnızca Yahudi düşmanlığı bağlamında antisemitizmi inceleyerek değil totalitarizmin kaynaklarının her bir veçhesini inceleyerek değerlendirmiştir. Arendt yaşanan süreci şaşkınlık içerisinde şöyle ifade etmiştir: *“Bu olmamalıydı: burada kastettiğim sadece kurbanların sayısı değil. Yöntemi kastediyorum, ceset üretimini ve benzeri şeyleri –ayrıntılara girmeye gerek yok. Bunun olmaması gerekiyordu. Orada gözümüzü kapayamayacağımız bir şeyler olmuştu. Hiçbirimizin hiçbir zaman sineye çekemeyeceği şeyler.”* (Arendt, 2014a; 54) Yaşanılana müdahale etme, anlama anlamlandırma ve inanmada yaşanan zorluk durumun gözler önüne serilip, deşifre edilmesini gerekli kılmıştır. Bu yüzden yaşananı anlamayı ve anlamlandırmayı olanaklı kılmak için Arendt kötülüğü, farkında olmayarak ve aslında direk bahsetmeyerek ama çarpıcı bir şekilde tanımlamıştır. Arendt bunu yaparken hem durumu çarpıcı bir gerçeklik olarak karşımıza koymuş hem de ilk farkındalığını ifade etmiştir. Burada Arendt’in de açıkça ifade ettiği gibi karşı karşıya kalınan gerçeklik akıl sınırlarını aşan, inanılması zor bir durumdur.

Arendt kötülük ile ilgili incelemelerini; Yahudi sorunu, Nazi Almanya'sı, İkinci Dünya Savaşı, ölüm fabrikaları, emperyalizm ve modern insan sorunsalları üzerinden yapmıştır. Ona göre “*yerkürenin fethini ve bütünsel tahakkümü amaçlayan totaliter girişim, bütün kördüğümünün en yakıcısıdır. Onun zaferi, insanlığın yok olması demek olabilir ancak; egemen olduğu her yerde insanın özünü yıkmıştır.*” (Arendt, 2014a; 11) Totaliter sistemlerin yıkıcılığı üzerinden kötülüğü tarif etmiş kötülüğü doğuran şeyin totaliter girişimler olduğunu düşünmüştür. Arendt, tanıklık ettiği Nazi Almanya'sı ve Stalin Rusya'sı üzerinden totaliter yönetim biçimlerini inceleyip bu zemin üzerinden gelişen kötülük sorununu ele almıştır. Arendt, karşı karşıya kalınan durum akıl alamayacak imha, işkence ve insanlık dışı muamelelere yol açtığı için bunu yalnızca Yahudi ya da Ruslara değil insanlığa karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirmiştir. Bu noktadan yola çıkarak Arendt kötülük problemini kamplarda yaşanan gerçeklikler insanların yaşadığı trajedi ve vahşet üzerinden inceleyip anlamlandırmış, meydana gelen suçları kavramsallaştırıp değerlendirdiğinde bunu ‘radikal kötülük’ olarak ifade etmiştir.

Arendt *İnsanlık Durumu* adlı eserinde ‘radikal kötülük’ hakkında şöyle yazar:

“İnsanların cezalandıramayacakları bir şeyi bağışlamaktan da aciz olmaları ve bağışlanamaz olduğu görülen bir şeyi de cezalandırmaktan aciz olmaları, insani meselelerin yer aldığı kamu alanının son derece anlamlı bir yapısal ögesidir. Bu Kant’tan beridir “radikal kötülük” adını verdiğimiz ve kamusal planda son derece nadir görülen patlamalarından birine maruz kalan bizlerin bile hakkında pek az bilgi sahibi olduğu suçların gerçek belirtisidir.”
(Arendt, 2012b; 348)

Arendt yaşanan bu durumu insanlığa karşı yapılan ve insanların yaşadığı büyük bir yıkım olarak değerlendirmiştir. Arendt şimdiye kadar yapılmış geleneksel kötülük kavramından ve tanımlamalarından farklı olarak, her yerde radikal yıkımın varlık bulduğu bir kötülük çeşidinden bahsetmiştir. Arendt insani etkinliklerin ortadan kalkmasına sebep olan yönetim biçimini, sadece emirlere uyan ve duygularını öteleyen insani olmayan kitleleri, insan erdemlerinin yok edildiği ve sağduyunun olmadığı bir yaşamı nasıl var ettiğini incelemiştir. Bu sorgulama ve arayışlar çerçevesinde modern kötülüğün doğasını, radikal kötülüğün ortaya çıkışı ve

bu ortaya çıkışa zemin hazırlayan unsurları incelemiştir. (Arendt, 2014a; 11-12) Arendt'in kötülük problemini ve radikal kötülük kavramını hangi zemine yerleştirdiğini ve hangi perspektifler temelinde ele aldığını görmek açısından problemi bu noktadan incelemek önemlidir. Arendt'in Radikal kötülük kavramı ile ne anlatmak istediğini daha iyi anlayabilmek için fikirlerinden etkilendiği Kant'ı incelemek gerekmektedir. (Kristeva, 2012; 25-26)

Kant kendisinden önce ortaya konulmuş olan kötülük teorileri, açıklama, tez ve teodiselerin başarısız çözümler olduğunu düşünmüştür. Bu bağlamda kendisinden önce var olan teodiseleri eleştirmiştir.

Kant, kötülüğü teolojinin içerisinde yalıtılarak ahlaki bir problem olarak ele alıp sistematik bir biçimde değerlendirmiştir. Kant kötülüğe dair inceleme yaparken insan doğasını da ele almıştır. O, kötülüğün bir tür olarak insana yüklenip 'insan doğası gereği kötüdür' gibi bir yargıda bulunmanın aksine insanı ahlak yasalarının bilincinde olan ama bazen bu ahlak yasalarından sapabilen bir varlık olarak değerlendirmiştir. Yaptığı değerlendirmede; kötülüğü öznel olarak her insanın içerisinde var olan bir gerçeklik olarak değerlendirmiştir. Buradan yola çıkan Kant, insanın kötülüğe olan eğilimini ahlaki kötülük olarak değerlendirmiştir. Kant bunu doğal bir eğilim değil ama insanın iç içe olup kök saldı ve özgürce meydana getirdiği eyleyilerinin sonucu olarak sorumlu tutulacağı bir şey olarak ele almıştır. Ona göre radikal kötülüğü açığa çıkartan da bu olmuştur. (Kant, 2017a; 15) Buradan çıkartılabilecek sonuç insanın kötülüğe eğilimi olabilen bir varlık olması ve aynı zamanda bunu gerçekleştirebilecek özgür istemlere sahip olmasıdır.

Kant'a göre kötülüğün kaynağı her şeyden önce istenç ve onun ilkeleri ile ilişkilidir. Kant bu ilişkiyi değerlendirirken kötülüğün kaynağının doğal eğilim yani istenç olduğunu belirtip bunu insan doğasının zayıflığı, ahlak dışı güdüler ve insan doğasının yönelimi çerçevesinde üç başlıkta ele almıştır. Kötülüğü bir yönelim olarak adlandıran Kant bu durumu insan kalbinin yozlaşması olarak değerlendirmiştir. (Kant, 2017b; 43)

Kant'a göre insan doğa durumundan itibaren kötülüğe meyillidir. Bunun sebebi ise insan doğasının içerisine işleyen bir yönelimin olmasıdır. Kant'ın ifadesi ile "*kötülük yönelimi sadece iradenin ahlaki yeterliliğinin özünde bulunabilir.*" (Kant, 2017b; 45) O halde ahlaken yeterli olmayan insan kendi doğasında bulunan

kötülüğe meyil edebilir. Bunu sağlayan insanın doğal yönelimidir. Fakat bu yönelim ahlaki yozlaşma ya da ahlaki yoksunluk olarak tarif edilmektedir.

O halde bir davranışı ahlaken kötü yapan o davranışın bireyin özgür yönelimleri sonucunda meydana gelmesidir. Çünkü burada iradeyi meydana getiren öznel bir belirleyici olan insan vardır. İnsan eylemlerini belirleyen en güçlü güdü özgürlüğün kullanılmasıdır. Özgürlük eylem ile açığa çıkar ve diğer tüm eylemlerin de zeminini oluşturur. (Kant, 2017b; 45-46) Sonuç olarak kötülüğe dair tüm eylemlere neden olan *“içimizde bulunan ve tam da bu en yüce maksimin kötülüğünden kaynaklanan yozlaşmaya, kendi eylemimiz olmasına rağmen, doğamıza ait herhangi bir temel özelliğe atfettiğimiz haricinde bir neden atfedemeyecek olmamızdır.”* (Kant, 2017b; 46) Kant bu açıklaması ile insanın doğası gereği kötü olmadığını ya da bizzat kötülüğün sebebi olmadığı ifade etmiştir. Kötülüğün sebebi insanın ahlak yasalarının dışına çıkıp kendi güdüsel yönelimlerine göre hareket etmiş olmasıdır.

Kant’a göre insanın sorumlu tutulacağı şey, kötülüğün var olması ya da meydana gelmesi değildir. İnsan ancak kendi meydana getirdiği yönelimden sorumlu tutulabilir. Çünkü bu yönelimin kaynağı bireyin istencidir. O halde Kant’a göre, iyilik ya da kötülük insanın doğal eğilimleri ile meydana gelen eylemler aracılığı ile var olmuştur. İnsan iradesine bağlı olarak gelişen kötülüğe yönelim Kant’a göre *“birinci anlamda (peccatum originarium) bir eylemdir; ama aynı zamanda ikinci anlamda tüm yasadışı davranışların formel zeminidir.”* (Kant, 2017b; 45-46) bu temelde yaptığı çözümlenmelerde Kant, kötülüğü insan doğasına ait bir özellikten doğan ve en yüce maksimden kaynaklanan bir yozlaşma olarak tarif eder. Çünkü kötü olan meyil etmek aynı zamanda yasadan sapma anlamını taşır. (Kant, 2017b; 46)

Böylelikle bir karar verirken bu kararın bireyin özgür tercihin ve istencin bir sonucu olduğu ve bu kararın sorumlusunun ise davranışı ya da eylemi meydana getiren özne olduğu gerçeği açığa çıkmıştır. Ahlak yasasının var olmasına rağmen meydana gelen bir eylemin Kant’ın tabiri ile *“yozlaşmış bir yönelim”* olduğu sonucuna varabiliriz. Bunun yanı sıra Kant kötülüğün kaynağına insan ya da insanın doğal eğilimini koymamıştır.

“Şimdi bu kötülüğün zeminini (1) çoğunlukla yapıldığı gibi, insanın duyumsal doğasına ve bu doğadan kaynaklanan doğal eğilimlere oturtulamaz. Çünkü bunların kötülükle doğrudan ilişkili olmamasının (daha ziyade ahlaki mizacın kendi gücüyle ortaya koyabildiği fırsattan, yani erdemden yararlanmalarının) yanı sıra; var olmalarının sorumlusu olarak da biz gösterilmemeliyiz (gösterilemeyiz, zira içimize nakşedilmiş olduklarından, failleri biz değiliz).” (Kant, 2017b; 49)

Kant’a göre, insan iyi ya da kötüye dair özgürce eyleyişler gerçekleştiren bir varlıktır. Özgürlük aracılığı ile varlık bulan güdüler ile bu eyleyişleri gerçekleştirir. Bundan dolayı iyilik ya da kötülük ile ilgili mesele her şeyden ziyade bir güdü olarak ahlak yasası ile ilişkilidir. Aynı zamanda bir şeyin iyi olması ise ahlak yasasına uygun herkes için geçerli, rastlantısal ve belirsiz olmayan kayıt şartsız iyi bir istemeden doğmuş olmalıdır. Burada önemli olan öznenin hangi yönelimi tercih edeceği ya da bu yönelimleri değiştirebiliyor olmasıdır. O halde açıkça görülmektedir ki Kant’a göre özne doğa durumundayken ya da doğal eğilimleri sonucunda kötüye yönelmez ya da kötü olanı var etmez. Kant’a göre bu noktada belirleyici olan eyleyişin gerçekleştiği amaç değil, kararın gerçekleşmesini sağlayan maksimdir. (Kant, 1995; 8-15)

Kant’a göre öznenin özgür edimi ile gerçekleştirdiği kötülüğe dair bu yönelim maksimler aracılığı ile ya da sebebi ile var olmuştur. Sonuç olarak Kant’a göre insanda iyi olana ya da kötü olana yönelim vardır. Fakat insanlık içerisinde kötülüğün ilk var oluşuna dair net bir belirlenim, net bir kavrayış olanaklı değildir. (Kant, 2017b; 59-61) İnsanın kötüye olan eğilimi Kant tarafından ahlaki kötülük olarak adlandırılmıştır ama bu içerisinden çıkılamayacak ya da dönüşü olunamayacak bir durum değildir. Çünkü Kant’a göre *“yozlaşmış bir kalbe rağmen iyi bir iradeye sahip olan insan için, ayrıldığı iyiliğe geri dönme umudu saklı kalır.”* (Kant, 2017b; 61) O halde insanı kendi özgür tercihi ile düşmüş olduğu bu ahlaki yozlaşmışlık durumundan kurtaracak olan yine kendisidir. Kendi özgür eyleyişlerinin belirleyicisi olan insan, özgür istenci ile ve ahlak yasalarına göre hareket ederek iyi ya da kötü olma belirlenimini sağlayabilir. Kant kötülük problemini ahlaki temelde özgür irade ile gerçekleştirilen eyleyişler üzerinden ele almıştır. Bu da kötülüğün

kaynağının özgür irade ile meydana gelen istenç olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlamıştır.

Kant'ın kötülük anlayışını radikal kötülüğe yönlendiren nokta insanın doğasında doğal olarak bulunan bu eğilimin insan yaşamını ve ona yön veren tür eyleyiş ve maksimleri yozlaştırması noktasında başlar. Bu eğilimin radikal kötülük olarak varlık bulması ise insanların bunu doğal ve özgür istemleriyle, bilinçli tercihleri sonucundan meydana getirmesinden kaynaklanmıştır. Kant, kötülük problemini teolojik noktadan ahlaksal bir noktaya taşımış ve 'radikal kötülük' tanımını kullanan ilk modern düşünür olup, kötülük problemine yeni bir yön vermiştir. (Kant, 2017b; 60-64) Arendt, Kant'ın düşüncelerinden etkilenmiş ve kendi düşüncesini bu referans üzerinden yürütmüş olsa da 'radikal kötülüğü' Kant'taki şekliyle ele almamıştır. Arendt de kötülüğü insan yönelimlerinin bir sonucu olarak görmüştür. Fakat bunun açığa çıkışını insanın kendi öz varlığını yitirdiği noktada başlatmıştır. Ona göre insan ontolojik olarak varlığını yitirdiği noktada ortaya çıkmış totaliter rejim ile de desteklenmiştir.

Radikal kötülük beraberinde birçok değerın yitirilmesine sebep olmuştur. Totalitarizm ve beraberinde gelişen totaliter sistemin nihai amacı insana dair tüm özsel varoluşları yok etmek olmuştur. Böylesi bir sistem içerisinde kendi ontolojik varlığını kaybeden insanların varlığı daha derin problemlere yol açmıştır. Bu da insanların imha edildiği sistem içerisinde meydana gelen her türlü kötülüğün sıradanlaşması olmuştur. İnsanı değersizleştiren, gereksiz bir varlık konumuna sürükleyen sistem Yahudi toplama kampları ile de somut bir varlık bulmuştur. (Berkday, 2012a; 80-81) Arendt kötülüğün radikal doğasını ve kötülüğün sıradanlığını Eichmann davası üzerinden çözümlenmiştir. The New Yorker dergisi tarafından Eichmann davasını izlemesi için görevlendirilen Arendt yaptığı gözlem ve incelemeleri bir rapor olarak toplayıp genişleterek *Kötülüğün Sıralandığı* eseri çerçevesinde bir araya getirmiştir. Arendt takip ettiği bu duruşmayı "*insanın tüylerini diken diken eden bir vahşetin ağırlığı*" (Arendt, 2019; 19) olarak tanımlamıştı. Eser meydana gelişinden sonra çokça tepki ve eleştiri alıp dönemin en tartışmalı eserleri arasında yer almış, bu güne kadar güncelliğini korumuştur. Eserini ele aldığı başlık çerçevesinde birçok kişi tarafından Eichmann'ı aklamak ile suçlanmıştır. Bunların hepsine karşın yaşanan sürecin derin çözülmesini yürüten Arendt hem süreci

değerlendirmek hem davayı takip etmek hem de buna dair çözümleme üretmeyi kendisi için bir sorumluluk olarak görmüştür. Bu sorumluluk çerçevesinde yaptığı incelemelerde “radikal kötülük” kavramına ulaşmış ve sonrasında bu kavrayışı tüm süreçleri ile birlikte incelemeyi amaç eden süreci değerlendirmiştir. (Kristeva, 2012; 24-26)

Adolf Eichmann Schutzstaffel’de Yahudileri toplama kamplarına götürüp tüm süreci organize eden ve görevi Yahudileri yok etmek olan kişilerden biri olan bir yarbay, yüksek rütbeli bir Nazi olarak görev yapmıştır. Savaş sonrası Arjantin’e kaçmış 1960 yılında İsrail askerleri tarafından bulunmuş ve Kudüs’te “insanlığa ve Yahudi halkına karşı suçlar” çerçevesinde yargılanıp verilen hüküm sonucunda idam edilmiştir. Arendt gerçekleşen bu yargılamayı yalnızca Almanya değil, sürece seyirci kalan ve tepki göstermeyen tüm halkların anlaması, inceleyebilmesi ve sorumlu tutulması bağlamında incelemiştir. Arendt Eichmann davasını incelerken hem süreci anlatmış hem de kendi görüşlerine yer vermiştir. Burada Arendt öncelikli olarak yaptığı değerlendirmelerin Eichmann özelinde olmayıp insanlığa karşı suç niteliğinde gerçekleşen eyleyışlere dönük değerlendirme olduğunu belirterek başlamıştır. (Arendt, 2019; 20-25) Yahudilerin Naziler tarafından yok etme, imha etmeye yönelik çalışmaları aleni bir şekilde 30 Ocak 1939’da ifade eden Hitler açıkça Avrupa’da Yahudi bırakmayacağını, tüm Yahudilerin imha edileceğini ifade etmiştir. Bunu ifade ederken de “imha”, “öldürme” gibi kelimeler yerine “nihai çözüm”, “tahliye”, “radikal çözüm” ifadeleri kullanılmıştır. Yahudiler fiziksel olarak yok edilmek istenmiştir. (Arendt, 2019; 41) Binlerce insanın gaz odalarında öldürüldüğü, kurşuna dizildiği, ölüm çukurlarına koyulduğu toplama kamplarında bunların hepsine karşın Eichmann kendisine verilen emirlere uyduğunu ve hiçbir şeyden sorumlu olmadığını rahatlıkla ifade etmişti. (Arendt, 2019; 30-32)

Eichmann sürekli yasalara bağlı ve emirlere uyan bir vatandaş olduğunu belirtirken Arendt ise sürekli tekrar eden bu açıklamayı “işinin kölesi” tabiri ile ifade etmiştir. Sadece kendisine verilen emirleri dinleyen ve bunlar dışında başka hiçbir şey ile ilgilenmeyen, verilen emirlere sorgusuz sualsiz itaat eden bireyler olarak değerlendirmiştir. Eichmann yapmış olduğu şeyleri sadece mevcut dönemin yasalarına ve kurallarına uymak olduğunu belirtmiştir. Mahkemede de kendisine

yöneltilen cinayet ve suçlamaları bu düşünce temelinde reddetmiş ve suçsuz olduğunu belirtmiştir. (Arendt, 2019; 20-32) Bunu *“Yahudilerin öldürülmesi ile hiçbir ilgim yok. Hayatım boyunca ne bir Yahudi’yi en de Yahudi olmayan birini öldürdüm – hayatım boyunca kimseyi öldürmedim. Bir Yahudi’yi ya da Yahudi olmayan birini öldürme emri vermedim, kesinlikle böyle bir şey yapmadım”* (Arendt, 2019;32) benzeri sözleri ile sürekli tekrar etmiştir.

Arendt tüm bu süreci değerlendirirken Eichman’ı ‘canavar’ olarak değil, ‘sıradan bir insan’ olarak değerlendirmiştir. Ona göre Eichmann’ın canavar olduğunu düşünmek herkes için daha rahatlatıcı ve belki de daha kolay bir çıkış yolu olabilirdi. Fakat ‘kötülüğün sıradanlığı’ adlı eserinde açıkça hissettirdiği gibi Arendt’te bir canavarla karşı karşıya kalmış ve böyle olmadığını gördüğü andan itibaren bunun şaşkınlığını yaşamıştır. Bu yüzden savunmada yaptığı tanıklık üzerinden ‘kötülüğün sıradanlaşması’ kavramını kullanırken Arendt bunu fikirsizleşme düşüncesi üzerinden açıklamıştır. Onun ‘kötülüğün sıradanlığı’ kavramına dair değerlendirme yaparken gerçekleştirdiği temel sorgulama şuydu: ‘Yaşamını gerçekleştirirken Yahudiler ile ilişki içerisinde olduğunu, bilerek ve isteyerek bir suç işlemeyip kimsenin canına kastetmemiş olduğunu, Yahudilere karşı bir düşmanlık beslemediğini ifaden eden bir birey nasıl tüm bu katliama ortak olup bir parçası olabilir?’ Arendt’in dava boyunca sorguladığı bu düşünce Arendt’i kötülüğün sıradanlığı kavramına götürmüştür. (Arendt, 2019; 62-65) Bu sıradan insan, Arendt’in tarifıyla: yaptıklarının bilincinde olmayan düşüncesiz, fikirsiz bir insandı. Çünkü dava süresince yürütülen savunmayı dönemin yasalarına uymak ve emirlerini yerine getirmek üzerinden gerçekleşmiştir. Ona göre bu süreçte Eichmann yaptığının farkında olmayan bilinçsiz, fikirsiz bir noktada yer almıştır. Arendt Eichmann’ı ya da diğer insanları, her türlü vahşeti gerçekleştirebilir noktaya sürükleyen şeyi değerlendirmiştir. Fikirsizleşme onun yaşam ile arasındaki bağları koparmış ve otonom bir varlığa dönüştürmüştü. Arendt’e göre fikirsiz olmak her şeyden ve tüm şeytani güçlerden daha fazla zarar veren büyük bir yıkıma yol açmıştır. Fikirsizlik ile birlikte soykırım, katliam gibi eyleyışlerin meydana getirdiği şey ise kötülüktür. (Arendt, 2019; 40-48)

Arendt yaptığı incelemede insanların nasıl fikirsizleştirildiğini ele almıştır. İnsanların kendi özlerinden uzaklaşıp sadece yaşam fonksiyonlarını devam ettiren bir varlığa dönüşme seyirlerini tarihsel ve politik temelde ele almıştır. Bunun nedeni yaşanan durumun bir ön yargı ya da salt Yahudi düşmanlığı olmaktan öte insanlığı yok etmeyi amaç edinen politik amaca dönüşmesi olmuştur. (Arendt, 2019; 49-53) Yaşam içerisinde birikerek ilerleyen totalitarizm düşünceleri önce özel alanlardaki yaşam içerisine girmiş, insanlar şiddet, güç, iktidar mekanizmalarına daha fazla yoğunlaşarak hukuki, politik, ahlaki, bireysel yanlarını ve düşünen, eleştiren, sorgulayan özlerini yitirmişlerdir. Tüm bu yitirilmişlik özel alanlarda yavaş yavaş varlık bulmaya başladığı ölçüden daha güçlü ve büyük biçimde de kamusal alanı etkiliyor ve hatta yok ediyor olacaktır. Bu rejim sonucunda belirli bir şablona göre şekillendirilmek istenen insan yaratımları var olacaktır. (Berktaş, 2012a; 23) Arendt, çözümlerini içerisinde bulunduğu dönemin tanıklığı üzerinden gerçekleştirmiştir. Nazi kamplarında meydana gelen pratiklerin yalnızca Yahudi halkına değil tüm insanlığa karşı tehdit oluşturacak nitelikte insanlığın özünü değiştirmeye ve dönüştürmeye yönelik olduğunu belirtmiştir. Düşünce sistemini inşa ettiği radikal kötülüğün eylem alanında varlık bulan haline Nazi rejimi aracılığıyla karşı karşıya kalmıştır. Totalitarizmin kaynaklarında kötülüğün tarihsel sürecini ve ortaya çıkışını inceleyip bunu ‘radikal kötülük’ olarak tanımlarken, Eichmann davasında aynı süreci ‘kötülüğün sıradanlığı’ başlığı çerçevesinde değerlendirmiştir.

Sonuç olarak Arendt, kötülük problemini totaliter rejimin insanı fikirsizleştirip düşünmekten yoksun bir varlığa dönüşmesi temelinde değerlendirmiştir. Kötülüğü meydana getiren kendin olma varoluşundan kopuştur. Bunu Eichmann davası süresince yaptığı gözlem çerçevesinde “düşünme yetersizliği” olarak değerlendirmiştir. Bu yetersizlik hali de muhakeme, fikir ve düşünceden yoksun bir şekilde açığa çıkan kötülüğü sıradan bir hale getirmiştir. (Berktaş, 2012a; 152) Buna karşın radikal kötülük düşüncesi ise ayrı bir noktada insanların totaliter rejimler içerisinde politik, ahlaki, hukuki, bireysel yanını kaybettiği insanlığın kendisine dair tehdit oluşturduğu her yerde gerçekliğini korumaya devam etmiştir. Arendt, Yahudi halkı özelinde gerçekleştirilen sürecin politik bir sorun olduğunu belirtip sorunu bu temelde değerlendirmiştir. (Arendt,

2012;111) Bu yıkım ile birlikte gelişen yok sayılma, insanların korkmuş, sindirilmiş, kendi gerçekliğini kaybetmiş, itaat eden insan olmaktan uzak varlıklara dönüşmesine ve insanlığın hiçliğe sürüklenmesine yol açmıştır. Nazi rejiminin asıl amacının da insanlığın kendisini yok etmek olduğunu düşünmüştür. Bunu ‘insanlığa karşı işlemiş bir suç’ olarak görmüş ve yaşananları ‘radikal kötülüğün’ en çarpıcı yüzü olarak tarif etmiştir. Eichmann davası ile birlikte gelişen süreci ise farklı bir bakış açısı geliştirerek; totalitarizmin insanların yaşam ile bağlarını koparıp fikirsiz, düşünemeyen otonom varlıklara dönüştüğü bir süreç olarak değerlendirmiştir. (Arendt, 2014b; 335, 342-343) Bu temelde gelişen kötülüğe dair yaptığı tanımlamada ‘kötülüğün sıradanlığı’ tanımına geçiş yapmıştır. Kötülük sıradanlığa dönüştüğü süreçte artık herkes tarafından görülür ve duyulur olan bir yaşamda meşru bir zeminde herkesin tanıklığında varlık bulmaya başlamıştır. Sonuç olarak gördüğümüz üzere Arendt kötülüğe dair analiz yaparken bunu önce fiili, daha sonra ise faili temel olarak değerlendirmiştir. Fiili temel alırken totaliter rejim politikaları kötülüğün en radikal hali üzerinden, faili ele alırken ise düşünme, eylem kaybı ve fikirsizleştirme üzerinden değerlendirmiştir. (Arendt, 2019; 273-274)

Çağdaş dönemin en önemli problemi olan kötülük ile Arendt’in özel olarak ilgilenmesini zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede kötülüğün süreç içerisinde ve 20. yüzyılda aldığı görünümü ve kötülükler zemin hazırlayan unsurları Arendt düşüncesi bağlamında incelemek sanırım yerinde olacaktır.

A. Kötülüğe Zemin Hazırlayan Unsurlar: Totalitarizm

20. yüzyılın büyük kavramlarından biri olan totalitarizme dair inceleme yürüten ve bugüne kadar yürütülen tartışmalara dayanak noktası oluşturan Arendt, bir düşünce sisteminin başlangıcını kendi özgünlüğü çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu özgünlüğe her zaman önce etimolojik kökenlerden hareket ile başlayan Arendt yaşadığı dönem itibarıyla tanıklık ettiği kötülükleri, totalitarizmi ve totaliter yönetim biçimlerini inceleyerek açıklık getirmiştir. Totalitarizm çerçevesinde Arendt’in çözümleme geliştirdiği bu gerçeklikler dünyanın daha fazla yaşanamaz hale geldiği

bir dönem içerisinde meydana gelen, yaşam ve insanlık imhasına karşın; yeryüzünü, yaşamı, insanın doğası ve yapısını gözler önüne sermiştir.(Arendt, 2014a; 11-13)

Arendt'in sürdürdüğü bu incelemeyi onun yöntemi gibi etimolojik kökenleri çerçevesinde inceleyecek olursak totalitarizm kavramı Türkçeye Fransızcadan geçmiş olup: tüm, bütün, tam, eksiksiz anlamlarına gelen Latince “totus” sözcüğüne karşılık gelmiştir. (Oxford Latin Dictionary, 1968; 1953)Genel tanımı itibari ile “Nazizim, faşizm ve Sovyet komünizminde örneklenen, tek bir partinin egemenliği altında, her türlü siyasi, ekonomik ve toplumsal faaliyetin devlet tarafından düzenlenip muhalefetin baskı altında tutulduğu ve ezildiği, özgürlüğe yer bırakmayan siyasi yönetim tarzı.” (Cevizci, 2013; 1530) olarak literatür içerisinde yer almıştır. Totalitarizm kavramı yaşam içerisinde ise çoğunlukla diktatörlük ya da otorite gibi kavramlar ile benzer, baskıcı yönetim ya da iktidara yönelik bir biçimde kullanılmıştır.

Totalitarizmi ele alırken Arendt'in amaçlarından biri tanık olduğu bu ağır dönemin kendi üzerindeki yükünü hafifletebilmek olsa da temel nedeni totalitarizmin kötülüğe zemin hazırlayan temel unsur ve kötülüğün siyasal sistemi olmuş olmasıdır.(Arendt, 2016; 18) Dolayısıyla amacı totalitarizmi incelemek ve belirli bir bilinç düzeyine taşıyarak dönemin gerçekliklerinin kavranabilmesine imkân sağlamak olmuştur. Bu incelemeyi yaparken dönemin siyasi koşulları ve dönem içerisinde meydana gelen tüm gerçeklikleri bir bakıma yüzleşircesine anlamak ve anlamlandırmak istemiştir. Tutku ile bağlı olduğu bu çaba ve arayışa ‘*Totalitarizmin Kaynakları*’ temelinde ilk olarak ‘*Antisemitizm*’ çözümlene ve incelemesi ile başlamıştır. Nedeni “(sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan) antisemitizm, (sadece fetihden ibaret olmayan) emperyalizm, (sadece diktatörlükten ibaret olmayan) totalitarizm” (Arendt, 2016; 12) Hepsi bu sürecin başat öğeleridir. Başlattığı inceleme boyunca yapmak istediği totalitarizm üzerine tanımlamalar yapmak değildir. Arendt'in amacı totaliter yönetim biçiminin oluşmasına sebep olan nedenleri ve bu yönetim biçimlerinin açığa çıkmasını sağlayan koşulları değerlendirip totalitarizmi meydana getiren süreci ve kötülüğün radikal doğasını incelemek olmuştur. Yaşamın bir bütün, tarihsel süreçlerin ise bu bütünlük içerisinde birbirleri ile bağlantı bir biçimde varlık bulduğunu düşünen Arendt, süreci doğru

tahlil edebilmek için incelemeye totalitarizmi meydana getiren unsurlardan Antisemitizm ile başlamıştır. (Arendt, 2014a; 11-12)

Arendt *Totalitarizmin Kaynakları-1 Antisemitizm* eserinde totaliter tahakkümün önhazırlık aşamalarından biri olarak gördüğü antisemitizmi değerlendirmiştir. Bunu yalnızca bir Yahudi nefretinden ibaret olarak görmeyip, Yahudilere karşı yapılan zulüm, işkence, insanlık dışı muamele ve tutumları insanlık üzerinden değerlendirmiştir. Aynı zamanda Yahudiler için ölümcül bir tehlike olarak görmüştür. (Arendt, 2014a; 29) Arendt'e göre antisemitizm: ulus devlet ve milliyetçilik anlayışının gerilemesi ile doğmuş milliyetçilik ile özdeşleştirilemeyen bir politikadır. (Arendt, 2016; 19-22) Bu politika, yani modern antisemitizm aracılığıyla Nazi zulmü ve yok etme politikası varlık göstermiş, Yahudiler toplumdaki işlevlerini yitirmiş, nüfuslarını kaybetmiş ve kimliklerini yitirmişlerdir. Arendt'in Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaşatılan zulüm ile modern politikanın şekillendiği biçimi ve aldığı rolü totaliter bir rejim kurmak için kullanılan yöntemin modern terörü olarak görmüştür. Bu bağlamda "*modern antisemitizmin doğuşuna ve yükselişine: Yahudilerin asimilasyonu, eski dinsel ve tinsel Yahudi değerlerinin sekülerleşmesi ve sönmesi eşlik etmiştir.*" (Arendt, 2014a; 28) Arendt açısından bunun en çarpıcı ve önemli yanıysa insani etkinlikler alanı olan kamusal alanı etkiliyor olmasıdır. İnsani etkinlikler alanında yani tüm kamunun önünde gerçekleşen bu modern terör anlayışı beraberinde ortak insan eyleyişlerinin ortadan kalkmasına hatta yok olmasına sebebiyet vermiştir.(Arendt, 2014a; 32)

Arendt'in antisemitizmi insanın eylem alanlarının ve eyleyişlerinin yıkıcı etmeni olarak değerlendirilmiştir. İnsanları varlık buldukları bu alandan soyutlayıp yok etmek aynı zamanda kamusal alandan uzaklaşıp içi boşaltılmış ve anlam yitimine uğramış özel alanlar içerisine hapsedmek anlamına gelmiştir. Antisemitizm insanların duygulanım, düşünce gibi eyleyişleri yitiren yaşamın kendisinden uzak salt emirlere uyan birer mekanizmadan ibaret olmasına sebebiyet vermiştir. Kamusal ve politik alan ise bu seyir etrafında bireylerin bunlardan soyutlanmadığı bir alanda şekil almıştır. Totalitarizm insanların eylemlerine hükmeden noktada kendini konumlandırır. (Arendt, 2014b; 466)İnsanların varlık buldukları eylem alanlarının yok oluşu; kamusallıktan uzak durup özel alanlar içerisinde var olan düşünmeyen, sorgulamayan kendisini salt söyleneni yerine getiren, birer mekanizmadan ibaret

olarak gören bireylerin var olmasına sebebiyet vermiştir. Meydana gelen bu kamusal yozlaşma toplumsal dönüşüm ya da aslında yok oluş Yahudilerin yersiz yurtsuzluğunu derinleştirmiştir. (Arendt, 2014a; 152-153)

Antisemitizm sürecini Arendt gözünden incelediğimizde hükümetin çıkar ve uygulamaları ile karşı karşıya kalan ve bu bağlamda kimlik mücadelesi veren, toplumsal eşitsizlik yaşayan, hiçbir sınıf ya da toprakta kendine ait bir alan oluşturamayan bireyler üzerinde her türlü gücün tahakküm ve otorite kurmak istediği bir mekanizma görmekteyiz. Toplumsal yapı içerisinde Yahudi halkının kamu görevlerinden dışlandığı, sosyal statülerini yitirildiği, mülkleştirme ve tekelleştirmenin gelişmiş olduğu bir yapı açığa çıkmıştır. Arendt antisemitizmin ortaya çıkış nedenlerini, ekonomik sebepler ile devletlerin ön plana aldığı çıkar ilişkilerinden doğan modern antisemitizm ve beraberinde açığa çıktığı toplumları inceleyerek değerlendirmeler yapmıştır. (Arendt, 2019; 48-49) Çünkü gelişen ve toplumlar arasında yayılıp siyasi bir rol kazanan antisemitizm; ekonomi, burjuvazinin gücü, sermaye gibi etmenler aracılığı ile ulus devlet anlayışını arayan bir rol üstlenmeyi ya da güç olmayı amaç edinmiştir. Arendt'e göre siyasal açıdan antisemitizm *“Yahudilerin ayrı bir toplumsal yapı oluşturmalarından dolayı ortaya çıkmıştı, oysa toplumsal ayrımcılığın doğuş nedeni, Yahudilerin diğer toplumsal gruplarla giderek eşit durumuna gelmeleri idi.”* (Arendt, 2014a; 107) öyleyse kendisi ile aynı olmayan diğer bir toplumun aynıymış gibi muamele görmesi antisemitizmi doğuşunu açığa çıkartır. Arendt'in antisemitizmin doğuşunu bu noktadan başlatmasının sebepleri vardır. Ona göre, siyasi bir kavram olan eşitlik insanlar arasında açığa çıkmış ve toplumsal bir kavram haline dönüşmüştür. Bu durum özel ya da küçük grupların farklılıklarının daha da göz önünde olup görünür bir sorun haline dönüşmesine neden olmuştur. Bireyler arasındaki farklı durum ve koşulların ön plana çıkması *“modern ırkçılık”* kavramının da beraberinde gelişmesine sebebiyet vermiştir. (Arendt, 2016; 107-108) Farklılıklardan doğan bu durum Yahudilerin daha ayrımcı, asimilasyona maruz kalan, yurtsuzlaştırılan ve aşağı insan muamelesi gören bir konuma itilmesine neden olmuştur. Arendt görünür hale gelen eşitlik kavramının tehlikeli sonuçları olduğunu bu gelişme üzerinden tahlil edip değerlendirmiş ve tüm bu süreçleri tarihsel olarak inceleyip değerlendirirken bunlardan doğan sonuçları ele almıştır.

Totalitarizme yol açan sürecin diğer bir halkası olan emperyalizmi *Totalitarizmin Kaynakları-2Emperyalizm* eserinde çözümlenmeye devam etmiştir. 19. Yüzyılın sonunda açığa çıkan emperyalizm ile birlikte (Arendt *Totalitarizmin Kaynakları-1* eserinde modern antisemitizmi açıklarken de benzer bir şekilde 19. Yüzyılın sonunda açığa çıktığını belirtmiştir.) “düzenli gelire ve güvenilir mali kaynaklara ihtiyaç duyan ilk hükümetler, ulus-devletin içinde doğduğu mutlak monarşiler olmuştur.” (Arendt, 2012a; 42) Buna paralel olarak devletin şiddet araçlarının mülkleşmesi ve tekelleşmesi de emperyalizmin güçlenerek yayılmasına sebep olmuştur. Arendt antisemitizm ve emperyalizm’i 20.yüzyılda totalitarizme giden süreçler olarak değerlendirmiş ve bu yüzden totalitarizmi anlamak için öncelikli olarak ona hazırlık sağlayan süreçleri anlayıp değerlendirmenin gerekli olduğunu düşünmüştür.(Arendt, 2012a; 10-11) Emperyalist dönem ile birlikte gelişen ekonomi için ulus-devlet anlayışı yeterli olmamıştır.Sürekli gelişen burjuvazi, devlet arasında meydana gelen iktidar çatışması, yayılma arzusu beraberinde şiddet araçlarının ve toplumu yönetme arzularının giderek güçlenmesine sebebiyet vermiştir. Genişleme ve ekonomi üzerine temellendirilmiş emperyalizm kavramı zamanla yayılmacı politika üzerine gelişen bir siyasi amaç haline dönüşmüştür. Arendt’e göre “Bu kavram, gerçek anlamda hiçbir biçimde siyasi bir kavram değildir; köklerini spekülatif iş yaşamından almakta ve 19. Yüzyıla özgü bir durum olan, endüstriyel üretimle ekonomik işlemlerde ortaya çıkan sürekli bir genişlemeyi ifade etmekteydi.” (Arendt, 2012a; 9)Arendt büyüme ve genişleme perspektifi ile ekonomiden siyasete çevrilen bu sürecin emperyalizmin doğuşundan çok daha önce kapitalist sistem ile birlikte insan yaşamında varlık bulduğunu ortaya koymuştur. Bu sistem ile Emperyalistlerin amacı salt genişlemek olmayıp genişlemeyle birlikte servet ve büyümeye hâkim olmak olmuştur.

Her zaman daha fazla yayılma perspektifi ile hareket eden bu anlayışın amacı kendisine itaat eden ve hizmet eden seri üretim makinelerine benzeyen insanlar yaratmaktır. Böyle bir toplum içerisinde yaşayan birey kendisine ve yaşamına yabancılaşmış, toplumdaki kopuk uzaklaşan bir noktaya varmaya başlamıştır. Emperyalist yayılma politikası ile beraber ulusların kendilerini var ettiği ve üstün gördüğü bir anlayış gelişmiştir. Güç, iktidar ve şiddet olguları siyasetin bir aracı olarak varlık bulmaya başlamıştır. Bu doğrultuda gelişen toplumlar geçmişi yıkıp

siyaseten bu perspektifte yeni bir dönem kurmaya başlamıştır. (Arendt, 2012a; 30-33) “*Şiddetin tekelci yoğunlaşması ve muazzam birikimi, sonunda totaliter genişleme bir ulus-ve-halk-tahripçisi bir güce dönüşünceye kadar, köleleri yıkımın etkin özneleri haline getirdi.*” (Arendt, 2012a; 35) Arendt’in bahsettiği şiddetin tekelci yoğunlaşmasının nedeni burjuvazi ile birlikte gelişen emperyalizmin ekonomi politikaları çerçevesinde mülkiyet, güç ve iktidar algılarının siyasi bir nesne konumuna getirmesi olmuştur. Bu algılardan meydana gelip şekillenen politika anlayışı zamanla kamusal alanın bu alanı oluşturan kural ve ilkelerin dolayısı ile özünün değişimine sebebiyet vermiştir. Arendt emperyalizm ve ondan doğan güç, iktidar, ekonomi vb. süreçleri burjuvazinin meydana getirdiği siyasi hakimiyet çerçevesinde ele alırken süreci tarihsel olguların birbirleri ile olan bağlantılarını göz ardı etmeden etki ve sonuçlarını ele alarak analiz etmiştir. Kötümserlik anlayışı, emperyalizmle birlikte gelişen ekonomik çıkar anlayışı ve beraberinde oluşan mülkiyet duygusu ile birlikte daha fazla hâkimiyet kurma, sömürme; toplum ya da toplumlara bu sistem çerçevesinde boyun eğdirmek anlayışları sonucunda doğmuştur. (Arendt, 2012a; 19-22)

Ortaya koyduğu çözümlerden de görüldüğü gibi Arendt için “*emperyalizm imparatorluk kurmak olmadığı gibi, genişleme de fetih demek değildir.*” (Arendt, 2012a; 22) Olayları bir yanı ile değil meydana geliş ve etki süreçleri ile değerlendirmiştir. Yayılma politikası beraberinde tahakküm, otorite, güç anlayışlarının açığa çıkmasının devletler ve ulusların sömüren, ezici ve üstün bir güç olarak boy göstermelerine sebebiyet vermiştir. Emperyalizmin totalitarizme giden sürece katkısı yukarıda gerekçesini sunduğumuz gerçeklikler üzerinden güç olarak kapitalizmin daha fazla derinleşmesine sebep olmuştur. Güç ve iktidar odaklı, insanın var oluşunu bir kenara itip, itaat ve uyma temelli yaklaşan bu düşünce; yabancılaşma, ötekileştirme, ırkçılık gibi anlayışları doğurmuştur. Arendt bu olguları incelerken tarihsel süreç içerisinde totalitarizme yol açan unsurları da gerekçeleri ile birlikte gözler önüne sermiştir. Arendt burada hem olay ve olgulara karşı tarihsel bir değerlendirme ve analiz yaparken hem de insanlığın kendisini, kendi gerçekliğini incelemektedir. (Arendt, 2012a; 24)

Sırasıyla totalitarizmin kaynaklarını incelediğimizde Arendt’in burada tanıklık ettiği Nazizim üzerinden bir kötülük değerlendirmesi yaptığını gördük.

Tarihsel süreç içerisinde koşul ve sonuçlarını incelediğimiz bu iki olgu antisemitizm ve emperyalizmin totalitarizme götüren etki ve nedenlerini Arendt gözünden incelemiş olduk. *Totalitarizmin Kaynakları-3* kitabında ise Arendt totalitarizmin ve totalitarizme dönüşen unsurların ne olduğu, diktatör bir yönetimden hangi noktalarda farklılık gösterdiği ve nelerin bu olguların meydana gelmesinde rol oynadığını incelemiştir. Nazi rejimi sonucunda meydana gelen terör, tahakküm ve ideoloji süreçlerini incelemiş analiz etmiş totaliter yönetimi oluşturan öğeler ve yayılma şekillerini incelemiştir.

Arendt totaliter yönetim biçimlerini ve bunları oluşturan unsurları tarihsel süreç içerisinde ele alırken tek bir parça olarak görmeyip tarihsel seyrini ve onu oluşturan öğeleri savaş sonrasındaki sürece değin incelemiştir. Yaşanılan süreci aynı zamanda politik açıdan da değerlendirmiş ve totaliter rejim ile birlikte varlık bulan kamplarda “radikal kötülük” ve “kötülüğün sıradanlığı” ifadesinin varlık bulmuş halini değerlendirmiştir.

III.ARENDT'TE KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN ÖZEL VE KAMUSAL ALANA YANSIMASI

A. Özel Alan

Sosyal bir varlık olan insan yaşamının başladığı günden son bulduğu güne dek yaşamını toplumsallık içerisinde gerçekleştirmiştir. Dolaylı ya da dolaysız bir şekilde bir arada bulunan insanlar bir arada ve teker teker eyleyişleri ile kültürel ve politik yapıları, özel ve kamusal alanları yaratmışlardır. Arendt'e göre birarada olsun yada olmasın insan oluşun en önemli özelliği eyleyen bir varlık olmasıdır. “*Eylem insana has bir ayrıcalıktır.*”(Arendt, 2012b; 58) ve bu onu diğer tüm canlılardan ayırmış kendi yaşam alanlarını oluşturmasına olanak sağlamıştır. Bu yüzden ‘eylem’ Arendt felsefesi için önemli bir kavram olmuş, kamusal ve özel alan da bu ayrıcalıklı kavram aracılığı ile var olmuştur. Arendt'e göre her insan yaşamını, iki alanda meydana getirmiştir. Bunlardan ilki başkalarını bulunuşluğunu gerektirmeyen *oikos*'un alanı özel alan, ikincisi ise başkalarının bulunuşluğunu gerekli kılan özgür vatandaşları temsil eden *koine* kamusal alan olmuştur. Bu açıkça gösteriyor ki insan yaşamını hem özel hem de kamusal alanda var etmiştir. Tarih içerisinde özel ve kamusal alan birbirinden ayrılmış ve ayrı yaşam alanlarını ifade edecek formlar oluşturmuştur. Arendt kamusal ve özel alan ayrımlarını tarihsel form içerisinde değerlendirmiş ve bu ayrımın var oluşunu Antik Yunan Dönem çerçevesinde ele almıştır.(Arendt, 2012b; 60-61)

Kamusal ve özel alan ayrımı, Arendt'e göre “*kendinin olan (idion) ile kamusal olan (koinon) arasındaki keskin ayrım*” (Arendt, 2012b; 60) anlamına gelir ve ilk kez kent-devlet'inin doğuşu ile birlikte açığa çıkar. “*Yaşamın özel ve kamu alanları arasındaki ayrım, en azından Antik kent-devletlerinin ortaya çıkışından beridir ayrı, uzak kendilikler olarak varolmuş bulunan hane ile siyasi alanlara*

karşılık gelmektedir.”(Arendt, 2012b; 65)Arendt Aristoteles’in geliştirdiği düşünceden hareketle özel ve kamusal alanı Antik Yunan’da hane ve polis yaşamına indirgeyerek temellendirmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan kamusal ve özel alan, polis sahası ve hane-aile sahalarına karşılık gelmiştir. Arendt, özel ve kamusal alan arasındaki ilişkiyi zıtlık ile tarif etmiştir. Ona göre özel alan zorunluluklar, kamusal alan ise özgürlükler alanıdır. Bunun yanı sıra Arendt aynı zamanda hane yaşamı (özel alan) içerisinde gelişen yaşamsallıkları polis’in (özgürlükler alanı olan kamusal alanın) açığa çıkmasının koşulu olarak görmüştür. Modern dönemde özel alanın yaşamın içerisinde olması ve dışlanmaması, bireysel istek ve ihtiyaçların kamusal anlamda önem kazanması “toplum”u açığa çıkartmıştır. Özel alan ile ilgili konuların kamusal alanda varlık bulması ile beraber bir yanda iki alan arasındaki karşıtlıklar ve sınırlandırılmışlıklar şeffaflaşırken bir yandan da anlamsal evrimler ve değişiklikler yaşanmıştır. (Arendt, 2012b; 66-68)

Antik Yunan düşüncesinden beri varlığını koruyan özel alan, aile ile hane yaşamını kapsamıştır. Tarihsel olarak incelendiği zaman özel alan Antik Yunan için olmasa da geç dönem Roma’sında ‘mahremiyet’ olarak ifade edilmiştir. Kavramsal olarak incelediğimiz zaman ‘özel alan’ -mahremiyet/gizlilik- “*en yüksek ve en insani yeteneklerden yoksun olunduğu*” (Arendt, 2012b; 78) anlamına gelmiştir. Arendt’e göre insan tamamen yalnız olarak özel alan içerisinde bulunuyor ise bir biçimde özel alana hapsolmuş ve insan olma halini kaybetmiştir. Özel alanın yoksunluk anlamına gelmesinin nedeni özel alanda bireyin sadece türünün bir örneği, bir insan cinsi olarak kendi bireyselliği çerçevesinde sınırlarını çizdiği bir yaşam döngüsü içerisinde varlık bulmasıdır. Mahremiyet ya da gizlilik bireyin ortak var olanların dışında kendine dönük bir yaşam alanı kurmasına sebebiyet vermiştir. (Arendt, 2012b; 78-79)Bu yüzden Antik Yunan’ı referans alan Arendt’e göre “*özel yaşamın mahremiyeti, bütün öznel duygular ve özel hisler alanına derin bir yoğunluk kazandırıp zenginleştirirken bu yoğunlaşma, daima dünya ile insanların gerçekliğine duyulan güven duygusunu yitirme pahasına gerçekleşir.*” (Arendt, 2012b; 93) Yaşam özel bir alan içerisine sınırlandırıldığında birey herkes tarafından görülme ve bilinmeden uzak olan eyleyşlerini burada gerçekleştirmiş olur. Özel alanı din, inanç, cinsellik, üreme ve duygusal eylemlerin olduğu alan olarak da değerlendiren

Arendt, kişisel deneyimler olması sebebi ile özel alan dışına çıkartılan duyguların bulanıklaştıracağını ve bu duyguların içlerinin boşaltılıp bir anlam kaybına, bozulmaya uğrayacağını açıkça belirtmiştir. Bu noktada hayatta kalmak adına zorunlu ihtiyaçlar alanı olan hane yaşamı, bireylerin politik anlamda özgür olabilecekleri bir alan değildir. Çünkü Arendt için yaşam ihtiyaçlarının olduğu alan, özel alandır. Özel alan, tamamen hayvani dürtüler etrafında yaşamın tüm zorunlu ihtiyaçlarının karşılandığı ve bu ihtiyaçların karşılanmaması durumunda bireyin kamusal alana dâhil olamayacağı yani özgürlüğü kazanamayacağı mekânı temsil etmektedir. Bu yüzden Arendt için özgürlüğün kazanılması adına özel alan çok önemlidir. Fakat Arendt'e göre bu noktada özel alanın kamusal alana müdahil olmaması gerekir. Arendt, özel alandaki her eylemin gizli kalması gerektiğini, konuşmaya ve eyleme dökülemeyen, kamusal alana aktarılamayan, özel yaşama ait olanak, iyilik, merhamet gibi duyguları örnek vererek bu duyguların kamu alanına çıkarılmasının onları ölüme, yok edilişe götüreceğini belirtmiştir. (Arendt, 2012b; 93-96)

Mahremiyet olarak tarif edilen özel alanın yoksunluk olarak görülmesi uzun bir dönem varlığını korumuştur. Modernizm ve toplumsal alanın ortaya çıkışı ile birlikte artık “yoksunluk” –birtakım şeylerden yoksun olma- olarak ifade edilmemiştir. Bunun bir nedeni özel alana zenginlik atfedilmesi ile açığa çıkan bireysellik olmuştur. Modern Çağ ile birlikte bireyci anlayışın ortaya çıkması özel yaşam alanlarındaki eyleyşlerin daraltılmasını ve kamusal alana tehlikeli bir çıkışı meydana getirmiştir. Özel alan içerisindeki eyleyşlerin bu çıkışı bir anlam kaybını da beraberinde getirmiştir. Arendt'e göre bunun sonucunda bireyler, kendi yaşam alanlarını ve sığınaklarını terk etmiştir. (Arendt, 2012b; 104-105) Arendt için kamusal alandan uzaklaşmak “*her şeyden önce; başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkaları ile ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı “nesnel” bir ilişkiden, yaşamın kendisinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir.*” (Arendt, 2012b; 105) fakat bunu olanaklı kılacak olan öncelikli olarak bireyin kendi var oluşunu mümkün kılan özel alana sahip olmasıdır. Gelişen totaliter süreç ve Modern Çağ içerisinde özel yaşam eyleyşlerinden uzaklaşmak bu alanın yıkıma uğrayacağını

açıkça işaret etmiştir. Arendt özel alandan yoksunluğu bireyin tüm gerçekliklerden, ilişkilerden, yaşamsallıktan, eyleyışlerden ve en önemlisi bireyin kendisini var eden gerçekliklerden kopuş olarak tanımlamıştır. Özel alana hapsoluşu sadece bireyin yalnızlığı olarak değil toplumsal bir yalnızlık olarak değerlendiren Arendt totaliter rejim ile birlikte yıkılan değerlerin her iki alanı ve bu alanlarda açığa çıkan değerleri de tahrip ettiğini düşünmüştür. (Arendt, 2012b; 107)

1. Özel Mülkiyet

Arendt'e göre Antik Yunanda özel alanın önemli olması özel mülkiyet ve buna bağlı olarak gelişen dünya meselelerine müdahil olmaktan kaynaklanmaktadır. Antik Yunan'da kamusal ve özel alan ayrı kendilikler olarak var olmuştur. Kamusal alan için özel alanda, hane yaşamının gerçekleşebilmesi, yaşamın sınırlarının çizilip özellikleri çerçevesinde var olabilmesi için önemlidir. Kamusal alan ise bireyin özel alanda özgürlükler alanına çıkması ve yurttaş olabilmesi nedeni ile özel alan için önemlidir. Arendt özel mülkiyet ile dünya meseleleriyle ilgilenme olanağını birbiri ile bağlantılı olarak ele almıştır. Bu bağlamda özel alan ve özel mülkiyeti de birbirleri ile ilintili kavramlar olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu sayede insanlar dünya içerisinde varlık bulup bir yer edinmiştir. Çünkü insanlar özel alanda kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda bir arada yaşarlar. Özel alanda bir yer sahibi olan aile reisi hem siyasal alanda ve toplum içerisinde söz hakkı kazanmış olup hem de kamusal alana girebilmesine imkân sağlar. Çünkü bir yer –mülk- sahibi olmak yurttaş olmak ve dolayısı ile yasanın koruyuculuğuna sahip olmak ile eşdeğer sayılmaktadır. O halde insanın dünyada bir yer edinmesini olanaklı kılan, özel yaşam alanlarını koruyan ve temel özelliklerini gerçekleştirmesini olanaklı kılan özel mülkiyet olmuştur. Arendt için bu alanın yıkımı özel ve insani ve siyasi etkinliklerin olmadığı bir kamusal alanın var olması demektir. Totalitarizm ile birlikte gelişen süreç de bunun bireysel olarak özel alanda, toplumsal olarak ise kamusal alanda yansımaları olmuştur. (Arendt, 2012b; 108-111)

Antik Yunanda hane sahibi birey aynı zamanda toplumda söz sahibi olmuştur. Özel alanda söz sahibi olan erk kişi, aile reisi aileyi bir arada tutmuş aynı zamanda kamusal alana çıkmış ve toplumda söz sahibi olacak gücü de haneden almıştır. Bu nedenle özel alan ve özel mülkiyete önem verilmiş, özel mülkiyeti kamusal alanda var olmak için siyasal bir güç olarak görmüştür. Hayatta kalmak adına zorunlu ihtiyaçlar alanı olan hane yaşamı ve bu yaşamın varlık bulduğu mekân –özel mülkiyet- özel eyleyşlerin gerçekleştirilmesi çerçevesinde önemli iken aynı zamanda kamusal alandaki eyleyşlerin gerçekleşebilmesi noktasında önemli bir yere sahip olmuştur. Çünkü Arendt bu yaşam zorluklarının üstesinden geldiği zaman kamusal alanda özgür bir birey olarak varlık olabileceğini düşünmüştür. Böylece birey ile yaşam arasında dünyevi bir bağ kuran özel mülkiyet Antik Yunanda siyasi bir rol oluşturmuştur. (Arendt, 2012b; 112-113)

Totaliter süreç ile birlikte özel mülkiyet ile ilgili kavrayış değişim göstermiştir. Antik Çağ'da bireyin kendini gerçekleştirip kamusal alana geçmesi için bir araç görevi gören özel mülkiyet, antisemitizm ve emperyalizmin güçlenmesiyle totaliter rejimin bir aracı haline gelmiştir. Bu araç aracılığıyla emperyalizm temel kaynaklarından birini oluşturup yayılma politikasını güçlendirmiş, toplum içerisindeki farklılıkların artıp fark edilmesine sebep olmuştur. Özel mülkiyet zamanla servet, birikim, kullanım ve tüketim 'in nesnesi konumuna gelmiş ve siyasi olma özelliğini yitirmiştir. Böylece totaliter rejim ile birlikte özel mülkiyet artık Antik Dönem içerisindeki gerçekliğinden uzaklaşıp sorunu derinleştiren bir noktaya ulaşmıştır. Bu süreçte emperyalist bir bakış açısı ile sürekli büyüme, yayılma ve daha fazlasını elde etmek arzusu taşıyan bireyler bu zihniyet temelinde kendi özgürlüğünü adeta kölesi haline geleceği bir düzene feda etmiştir diyebiliriz. Arendt bunu özel alanda var olan ahlaki değerlerin çöküşü ve ahlaki olana dair yeni yapılanma olarak değerlendirmiştir. Çünkü özel mülkiyet 'in servet ve birikim nesnesine dönüştüğü bir toplumda değerler değişmiş özel mülkiyeti oluşturan siyasal ve kamusal alan da çözülmeye uğramıştır. Böyle bir toplumda artık özel mülkiyet ve servet birbirinden farksız kavramlar haline gelmiştir. Servet anlayışının giderek güçlendiği ve önem kazandığı Modern Çağ'da yurttaşlık da bu anlayışa indirgenen bir konuma getirilmiştir. Arendt'e göre ise bu durum özel mülkiyet 'in yoksulluk kavramı dışında

ele alınmasına yol açmış olsa da totalitarizmin güçlenerek varlık bulmasına sebebiyet vermiştir. Arendt bu değişimi mülksüzleştirme kavramı üzerinden tanımlamıştır. (Arendt, 2012b; 118-120)

Toplumsal alanın yükselişi özel yaşamın toplumsal alana çıkışı, mahremiyetin toplumsallaşması, özel alanda var olma ve yalnızca araya ait olan eyleyiş ve değerlerin bu sınırları aşması hem varlıkların yitirilmesine yol açmış hem de dağılmaya sebebiyet vermiştir. Arendt'in özel mülkiyet konusu ile ilgilenmesinin temel nedeni de tam olarak bu şekilde özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın yitirileceği düşüncesinden ileri gelmiştir. Çünkü toplumsal alanın yükselmesinin nedenlerinden biri özel alanda var olan özel mülkiyetin servete dönüşerek toplumsal alanda varlık bulması olmuştur.(Arendt, 2012b; 105) Arendt'e göre özel mülkiyet toplumsal meselelere müdahil olma ve kamusal alanda varlık bulma temelinde doğmuş olsa da bunu iktidar ve güç nesnelere ile birleştirir hale gelmiştir. Bu süreçte yol açıp totalitarizme kaynaklık eden, emperyalizm sürecinde gelişen ve değişen algı olmuştur. Yağmalamak ve boyun eğdirmek perspektifi çerçevesinde hareket eden emperyalist düşünce kötülüğe evrilen süreçte önemli bir rol oynamıştır. Mülk sahibi sınıfların topluma egemen olma düşüncesi temelinde gelişen bu anlayış yaşamı zenginlik ve para üzerine kuran, hiçbir zaman var olan ile yetinmeyen ve her zaman daha fazlasını isteyerek özünde özel mülkiyete dayanan bir sistem düşüncesini toplumsal yapı içerisine kurmuştur. Bununla beraber gelişen burjuvazi hiçbir zaman sonu gelmeyecek olan özel mülkiyet ve zengin olma arayışını besleyen emperyalist bir güç haline gelmiştir. Böyle bir toplumda yaşayan insan da herkesi ve her şeyi feda etmeye hazır bir noktaya gelmiş güç ve iktidar olgusu mülkiyet temelinde gelişen ve toplumu değiştiren gerçeklikler olarak varlık bulmuştur. Ortak yaşam alanı içerisinde bireylerin biricik yaşam alanını ifade eden özel mülkiyet anlayışının içerisinde boşaltılarak yozlaştırılıp dönüştürülmesi beraberinde kamusal alanı tehdit eden bir soruna dönüşmüştür. Arendt'e göre özel mülkiyet, özel alanı bozuma uğratıp özel alanı var eden özellikleri yok ederken aynı zamanda kamusal alanı da yıkıma uğratmaktadır. (Arendt, 2012b; 107-109) Çünkü Arendt'e göre mülkiyet ile birlikte gelişecek olan burjuvazi mülkiyet ve zenginlik anlayışını değiştirecek zenginleşme olgusu zenginleşme sürecine dönüşecektir. (Arendt, 2012a; 46)

2. Zorunluluk

Özel alanda varlık bulan ve iktidar ile güç olgularının temel dayanağı oluşturan diğer bir gerçeklik ise hane yaşamı içerisinde ortaya çıkıp totaliter rejimin minik bir prototipi olarak varlık bulan zorunluluktur. Arendt insanların hane alanı içerisinde özel yaşamlarını oluşturması halini zorunluluk olarak ifade etmiştir. Ona göre hane alanı yaşamın zorunlu ihtiyaçları çerçevesinde oluşmuş doğal bir topluluktur. (Arendt, 2012b; 67-68) Arendt'in tarif ettiği zorunluluk doğal ihtiyaçların giderilmesine yönelik oluşturulmuş bir yapıdır. *“Bu doğal toplulukta yerine getirilen bütün etkinliklere zorunluluk hâkimdi.”* (Arendt, 2012b; 68) Arendt'e göre Antik Yunanda doğal ihtiyaçlar temelinde tanımlanmış olan zorunluluk kavramı gelişen süreçle birlikte: özel alanda ve hane içerisindeki yaşamda bireylere atfedilen görevler, cins ayrımları, kadın erkek rolleri ve bireylere yüklenmiş değerler belirgin, ayrıştırıcı ve yaşamsallıklar açığa çıkmıştır. Hane içerisinde gerçekleştirilen eylemlerin bir görev gibi zorunluluk çerçevesinde açığa çıkmasının nedeni kamusal alanda varlık bulmak için bir araç olmasından –olarak görülmesinden- kaynaklanmıştır. Bu sebep ile Arendt özel alanı özgürlükler alanı olarak görmeyip zorunlulukların açığa çıktığı alan olarak görmüştür. Ona göre özgür olmak isteyen birey hane alanında erk sahibi olduktan sonra özgürlüğünü elde edebileceği kamusal alanda kazanabilirdi. Bu yüzden özel alan siyaset öncesi bir görünüşü olarak açığa çıkmıştır. Çünkü Arendt felsefesinde siyaset alanı kamusal alan ve özgürlük ile ilişkilendirilmiştir. Arendt'e göre kamusal alanda özgür olmanın temel koşulu özel alanda, hane alanında bir güç erki yada otorite olmayı gerekli kılmıştır. Hangi tarihsel dönemde olursa olsun, Antikite'de özel alan, Orta Çağda feodalizmin seküler alanı, hane alanı aynı şeye karşılık gelmiştir. (Arendt, 2012b; 68-70) Modern çağ ile birlikte Antik Yunan içerisindeki zorunluluk anlayışı emek ile özdeşleşip Animal laborans ile açığa çıkması gerekirken homo faber' de varlık bulmuştur. Yani yaşamın sürekliliği için verilen çaba değil alet üstünlüğü ön plana çıkmıştır. (Arendt, 2012b; 303) Arendt'e göre burada zorunluluğun önemli yanı bireyi özgürlük alanına çıkartacak olmasıdır. Ona göre insan zorunluluğa tabi olduğunu bildiği için özgür olabilir. Modern çağda aletler ve araçlar aracılığı ile olmayan ama çalışmada içkin

olarak bulunan yakıcı zorunluluk hâkimdir. (Arendt, 2012b; 191) Antik Yunan’ da varlığını gördüğümüz zorunluluk totalitarizm ile birlikte modern çağda anlam değişimine uğrasa da varlığını korumaya devam etmiştir. Çünkü modern çağda insani etkinliklerin tümü yaşamsal zorunlulukların birleştirilmesi noktasında ortaklaştırılmıştır. Emek ve çalışma ise zorunluluğa tabi bir şekilde varlık bulmuştur. Böylece emek veren kişi sadece kendisine verilen zorunluluğu yerine getiriyor olan bir konuma gelmiştir. (Arendt, 2012b; 191-192) Bu da insanın yaşamsal zorunlulukları yerine getiren bir araca dönüşmesine ve kamusal alanın da tahribine neden olmuştur. İnsanlar özel yaşam alanları üzerinde birbirlerine tahakküm kurarken kamusal alanda yaşama ve doğaya karşı tahakküm kurmuşlardır. Yaşamsal zorunluluklar özel ve kamusal alandaki tüm etkinlikleri de kuşatır duruma gelmiştir. (Skirbekk ve Glje, 2006; 573)

Sonuç olarak özel alan Arendt felsefesinde bir tür zorunlu eyleyişler alanı olarak görülmüştür. Ona göre zorunluluğu ortadan kaldıracak olan insanın güç erkini elinde bulundurması ile açığa çıkacaktır. Çünkü insan diğer insanlar ile bir arada ortak eyleyişler gerçekleştirirken kendinin ve diğer insanların farkında olup aynı zamanda farklılıklarını da kavrayarak kendisini gerçekleştirebilir. Burada kendini gerçekleştirme kamusal alana çıkmak ve zorunluluk alanını aşmak ile eşdeğerdir. Arendt’e göre insanlar yaşamları içerisindeki hapsoldükleri zorunlulukları bıraktığı vakit özgür varoluşunu gerçekleştirebilecektir. Bunu sağlayacak olan güç ise bir eyleyişte bulunmaktır. İnsani etkinliklerin en önemlisi olan eylem, kamusal alana çıkış ve orada politik bir kimlik ile var oluşu gerekli kılmaktadır. İnsani zorunluluk alanında kurtaracak olan eylem ve konuşmanın mümkün olması kamusal alanı zorunlu kılmaktadır. O halde kamusal alan insanın zorunluluklardan kurtulduğu özgür eyleyiş alanı olacaktır.(Arendt, 2012; 201-205) Çünkü Arendt’e göre zorunluluk ile özgürlük arasında karşıtlık yatmaktadır. Totaliter rejimler ile birlikte insani faaliyetlerden en önemlileri olan isteme ve düşünme faaliyetlerinin insanın elinden alınması tıpkı Eichmann örneğinde yer aldığı gibi insanın kendisini var eden tüm yetileri ortadan kaldırılmasına tüm eylemlerin de zorunluluğun hükmü altına girmesine neden olmuştur. (Arendt, 2012; 221)

3.Şiddet

Yunanlılar şiddet kelimesini işkence anlamına gelen *anagkai* Yoksul ya da sağlıksız olma hali zorunluluk ile ilişkilendirmiştir. (Arendt, 2012b; 69) Arendt ise şiddet kavramını bu tanımlamanın dışında fiziki bir zorunluluk olan köleliğin beraberinde açığa çıkardığı bir olgu olarak değerlendirmiştir. Ona göre zorunluluk olan işkence, ancak buna karşı çıkamayacak kölelere uygulanır. Çünkü bir başkasının boyunduruğu altında hapsolmuş kişi, “köle” yaşamını ancak kendisine çizilen sınırlar çerçevesinde gerçekleştirebilmekte ve kendisine karşı gösterilen bir davranışa karşı, karşı duruş sergileyememektedir. Dolayısı ile zorunluluk kavramını değerlendirirken yaptığımız değerlendirme toplumsal bir tehdit olarak kamusal alanda varlık bulmuş olur. Arendt tehdit olarak gördüğü bu kavramın yeterince ve doğru değerlendirilemediğini, yapılan değerlendirmelerin ise şiddetin kendisi ile değil şiddet araçları ile ilgili olduğunu düşünmüştür.(Arendt, 2012b; 68-69)

Arendt'e göre özel alanda yaşamlarını gerçekleştiren insanlar buradaki eyleyşlerini zorunluluk çerçevesinde gerçekleştirmişlerdir. Zorunluluk çerçevesinde özel alanda bulunan ve kendi özgürlüklerini yaratamayan bireylerin var olduğu bu alanda zor ve şiddet açığa çıkmıştır. Çünkü baskılanmış, sınırlandırılmış eyleyşler tahakküm, egemenlik, güç gibi anlayışları oluşturmuştur. İnsanların özel alanda birbirleri üzerinde gerçekleştirmeye çalıştıkları bu olgular şiddet gerçeğini doğurmuştur. Birey hane içerisinde şiddet erkini elinde bulundurarak ve kullanarak özgürlüğünü mümkün kılabileceği kamusal alana çıkmıştır. Bu sebeple Arendt'e göre şiddet özel alanda, özgürlük ve siyasetin olmadığı yerde açığa çıkmıştır. (Arendt, 2014a; 68) Arendt'e göre şiddet hane alanında yani eşitsizliğin olduğu alanda ortaya çıkmıştır. Buna paralel olarak Antik Yunan'da varlık gösteren diyalog anlayışıyla birlikte şiddet olgusunun gerilediği gözlemlenmiş bu da şiddetin olmadığı alanlarda diyalogun var olduğu düşüncesi gelişmiştir. (Toker, 1992; 60)Bu düşünceden hareketle Arendt'e göre şiddet konuşmanın olmadığı alanda açığa çıkmıştır. Bu durum konuşma etkinliğinin kamusal alana çıkmasına engel teşkil ederek özel alanda şiddetin açığa çıkmasına sebebiyet vermiştir. Arendt'e göre

“kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir.” (Arendt, 2012b; 69) Bu eylemin varoluşunun siyaset öncesi ile ilişkilendirilmesi siyasetin kamusal alanda var olan bir eyleyiş olarak tanımlanmasından kaynaklanmıştır. Siyaset, farklılıkların ve renkliliklerin bir araya geldiği kamusal alanda açığa çıkar bu alan baskılamasının olmadığı özgürlükler alanıdır. *“Arendt’in kavramsallaştırdığı biçimiyle “kamusal alan”, şiddetten tümüyle arınmış bir yerdir.”* (Berktaş, 2012; 179) Arendt çoğulluğun ve biraradalığın oluşturduğu bu alanı şiddetten ayrılmış bir siyasal alan olarak değerlendirmiştir. Kişi zorunluluklar altında, sınırlandırılmış bir alanda yaşamını sürdürdüğü zaman istekler doğrultusunda değil, görev nedeniyle o davranışlarını gerçekleştirir, bu çerçevede gelişen davranışlar şiddet eylemini açığa çıkartmıştır. Bu sebep ile şiddet eyleminin açığa çıkardığı diğer bir durum da kölelik sistemidir. Özel alan içerisinde varlığını sürdüren “köle” olarak adlandırılan bireylerin yaşamsallıkları bir zorunluluğa, otorite, erk gücüne bağlıdır. Köleler özel istemlerini gerçekleştirdikleri bir alan yaratılmaz sadece kendileri üzerinde söz sahibi olan erk kişinin sunduğu olanaklar çerçevesinde yaşamlarını sürdürürler. Arendt’in düşüncesine göre böyle bir yaşamsallık içerisinde şiddet eyleminin açığa çıkması olağan bir sonuçtur. Şiddet ve güç tekeli etrafında oluşmuş ve şekillenmiş bu yapı iktidar, erk olgusu, yöneten-yönetilen ilişkileri siyaset öncesi dönemde ve özel alanda açığa çıkan eyleyişlerdir. (Arendt, 2012b; 183)

Arendt şiddet üzerine değerlendirme yaparken şiddeti özel alana konumlandırmıştır. Ona göre şiddet zorunluluğun bir sonucu olarak politikanın olmadığı özel alanda açığa çıkmıştır. Bu değerlendirme kapsamında Arendt’e Nazi ve Stalin örneklerinde şiddeti politika dışı olmak ile ilişkilendirecektir. Arendt’e göre şiddet *“iktidarın en çok göze batan dışavurumundan daha fazla bir şey değildir.”* (Arendt, 2014a; 45) Bu temelde gelişen şiddet, insanların birbirleri arasındaki güç olmanın ötesinde bir tahakküm aracı olarak örgütlenmiştir O yüzden şiddet olgusu aynı zamanda siyaset ve iktidar ile de ilişkili bir kavram halini almıştır. Çünkü kamusal meseleler emir ve itaat denklemine indirgenmiş bu da iktidarın her zaman daha fazla iktidar üretip beslediği sonucunu doğurmuştur. Bu da özel ya da kamusal hangi alanda olursa olsun iktidar mekanizmalarının ve güç olgularının yer aldığı

alanda zorunluluğun ve şiddetin açığa çıkmasına sebep olmuştur. Tarih boyunca şiddet, siyaset ve iktidar olguları ile birlikte ele alınmıştır. Marx şiddet araçlarının kullanımını reddedip insanın kendisini emek ile barışçıl bir şekilde yeniden yarattığını savunurken, Sartre şiddet'in bastırılmasının olanaksız olduğunu ve bunu yaratanın insan olduğunu savunmuştur. (Arendt, 2014a; 10-19) Tüm bu değerlendirmeler dışında totaliter rejim ile birlikte gelişen tahakküm, zor, itaat anlayışları gelişmiştir. Bu anlayışlar da iktidar ve şiddet kavramlarının ilişkisel olarak ele alınmasına ve şiddetin siyasal iktidarın bir aracına dönüşmesine sebebiyet vermiştir. (Arendt, 2014a; 44-48)

Totaliter rejim anlayışı ile birlikte şiddetin en yüceltilmiş haline Nazi Almanyası'nda rastlanılmıştır. Naziler tarafından uygulanan şiddet eylemi özel bir uygulama olmamıştır. Aksine otoriteye karşı itaat eden ve karşı duruş sergilemeyen ve tüm insanlara dönük olarak gerçekleştirilmiştir. Şiddeti engellemeye dönük ise hiçbir eylem açığa çıkmamıştır. Eichmann davası ve gelişen totaliter rejimi anlamak isteyen Arendt şiddet olgusu üzerinde incelemelerde bulunmuştur. Antik Yunanda zor ve şiddet kamusal alanda var olmak ve özgürleşmek için insanın kurtulması gereken bir durumken totaliter rejimler ile birlikte yönetim araçları ve güçleri haline gelmiştir. Arendt totaliter rejimi bu noktada değerlendirmiş ve eleştirmiştir. Zor ve şiddeti baskılayan totaliter rejimler tek tipleşmiş ve düşünmeden yoksun olan bireyler var etmiş şiddeti de bunun için bir araç olarak görmüştür. Modernizm ile birlikte artan ve insan yaşamı içerisinde varlık bulan şiddet olgusu Arendt'in totalitarizmi modernizm ile ilintili olarak değerlendirmesini sağlamıştır. Ona göre modernizm ile birlikte yaratılan toplum ile insan tek yönlü bir varlığa dönüşmüş bu da totalitarizmin ve totalitarizme zemin hazırlayan olguların açığa çıkmasına sebep olmuştur. (Arendt, 2012b; 196)

Modernizm ile gelişen teknoloji şiddet araçlarının da teknik gelişimine yol açmış ve şiddetin farklı boyutlara ulaşmasına sebebiyet vermiştir. Nazi Almanyası ile kurumsallaşan şiddet olgusu kamusal alana çıkıp siyaset içerisinde yer edinmiştir. (Arendt, 2014d; 9) Arendt totaliter rejim ile peyderpey şekil bulan şiddet biçimlerinin siyasetin bir nesnesi halini aldığını ve siyasetin gözle görülür ifadesi olduğunu belirtmiştir. İktidarın ve totaliter rejimin var ettiği bu olgu ise kapitalist

modernitenin güçlenmesi ile birlikte toplum içerisinde yıkıcı bir güce dönüşmüş ve devletin en etkili mekanizması haline gelmiştir. Değişen güç dengeleri şiddetin farklı veçhelerinin oluşmasına sebebiyet verirken, şiddet unsurları da toplum arasında yayılmıştır. Aynı zamanda bundan beslenen devlet mekanizmaları da kendi şiddet araçlarını oluşturmuştur. Özel alanda gelişen bu güçler insanın yaşamın dışına itilmesine ve zamanla yaşamın kendisi için önemli olanın güç ve iktidara hizmet etmek temelinde gelişen bir yapının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Burada aynı zamanda Arendt'in *Totalitarizmin kaynakları-2 emperyalizm* adlı eserinde sıkça bahsettiği gibi bireylerin algıları ile oynanıp toplumu dönüştürmeye tıpkı Nazi kamplarında yaşandığı gibi insanlığın kendisini değiştirmeye yönelik bir girişim söz konusudur. Totalitarizm ile birlikte güçlenen bu olgunun özel alana girip insan yaşamlarına müdahale etmesi gerçekliği günümüzde hala varlığını devam ettirmiştir. Bu müdahale özel yaşam alanlarına reklam, film, haber, şarkı gibi farkında olunmayan olgular ile birlikte girip önce zihin sonra yaşam alanlarında değişime yol açmıştır. Böylece özel alanda zorunluluk ve şiddet organları aracılığı ile kendisini gösteren totalitarizm insan yaşamının özeline müdahale ederken aynı zamanda insan yapısını da değiştirmiştir.

Tüm bunlara karşın Arendt sivil itaatsizlik kavramını ele almıştır. 1970 yılında yayımladığı *Sivil İtaatsizlik* makalesinde ihlaller sebebi ile açığa çıkan cezaları kabul etmemek temeline dayanmıştır. Bu sebep ile ortak bir şekilde kolektif bir araya geliş önemlidir. Bunu besleyip güçlendirecek olan da kamusal alandaki özgürlük olacaktır. (Duva, 2010; 56) Modern dönemde kötülükleri engelleyecek olan da kamusal vicdan olarak adlandırılmıştır. Çünkü kamusal alanda meydana gelen ihlal ve kötülükler politika aracılığı ile yapılmaktadır. Sivil itaatsizlik ise kamusal alanda politika eliyle yapılmış olan kötülüklere yine kamusal alanda ve politik bir duruş sergileme olanağı vermiştir. Arendt'e göre insanlar sivil itaatsizlik aracılığı ile tekrar düşünme ve sorgulama olanağına sahip olmaktadır. Bu temelde gelişen sivil itaatsizlik şiddet benzeri eyleyislere karşı bir politik bir tutum olarak açığa çıkmaktadır. (Arendt, 2001, 81-83)

4. Kişiliğin Yok Edilmesi

Arendt totalitarizme hazırlık olarak gördüğü süreçleri incelendiğinde bu süreçleri ‘insanlığa karşı suç’ ya da ‘kötülük’ ifadeleri temelinde değerlendirmiştir. Ona göre bu süreçte Nazi Almanyası tarafından insanlığın yok edilmesine yönelik yapılan ilk politik eyleyiş kişiliğin yok edilmesi olmuştur. Arendt yaptığı çözümlenmeleri toplama kamplarında yaşanan süreç çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre totalitarizm ile birlikte gelişen bu süreç önce özel yaşam alanlarına müdahale etmiştir. Toplum yapısı dışına itilen bireylerin yaşamı içerisinde oluşan zorunluluklar, şiddet olgusunu da açığa çıkarmıştır. Buna bağlı olarak totaliter rejimler tarafından keyfi düzenlemeler ve sistemler geliştirilmiştir. Karşımıza çıkan en büyük ve çarpıcı tablo kamplarda yaşanan gerçekliklerin insanlar tarafından kabul görmesi ve insanların sindirmesi olmuştur. Nazi rejimi ile insanlık dışı bir muameleye tabi olup yok edilen insanlar öylesine sindirilmiş ve hukuk dışı bırakılmışlardır ki yapılan muameleye ne halkın geri kalanı ne de bu muameleye maruz kalan insanlar tepki göstermemiştir. Kamplarda yaşanan tüm muameleler insanın kendisine ait olan özellikleri yitirmesine sebep olmuştur. (Arendt, 2019; 22-23) Arendt Eichmann davasında karşı karşıya kalınan durumu itaat ve uyma temelinde bir öz yitim olarak değerlendirmiştir. Dava sırasında savcı yaşanan bu durumu “ *“Neden karşı çıkmadınız?”*, “*Neden trenlere bindiniz?”*, “*Siz orada tam on beş bin kişiyken, başınızda sadece birkaç yüz muhafız vardı –neden ayaklanmadınız ya da saldırmadınız?”*” (Arendt, 2019; 22) sorgulamaları ile ifade etmiştir. Arendt karşı karşıya kalınan bu durumu tüm hak arayışlarının ve hukuk sisteminin yok edilişi insan kişiliğinin yok edilişi ve öz yitim olarak değerlendirmiştir. Bu yok oluş yalnızca hukuki değil aynı zamanda politik bir yok oluştur. Ulaşılan noktada her türlü yaşam ve ölüm hiçleştirilmiştir.

Arendt’in eleştirdiği nokta meselenin tek taraflı ele alınmasıydı. Çünkü burada karşı duruş sergilemeyip olaylara seyirci kalan yalnızca Yahudiler değil toplumun tamamıydı. Yahudi halkı kendi ayakları ile söylenen yerlere gidip istenilenlere uymuş kendi mezarlarının kazı işlemlerini kendileri yapmıştı. (Arendt, 2019; 22-23) Burada iki farklı gerçekliği görmekteyiz bir yanda ahlaki ve politik kişiliği yok olmuş toplumsal bir yapı vardır. Diğer yanda ahlaki, hukuki ve politik

yanları yok olmuş itaat ettiren bireyler, diğer yanda ise kendi gerçekliğini kaybetmiş korkmuş, sindirilmiş, itaat eden ve söylenen her şeye uyan Yahudi halkı vardır .Arendt bu durumu “*kurbanını daha darağacına çıkmadan yok etmeyi beceren sistem...*” (Arendt, 2019; 22) olarak tanımlamıştır.

Yargılama devam ederken normal, sıradan davranış ve tutumları ile dikkat çeken Eichmann toplum tarafından tepkisel yaklaşımlar ile karşı karşıya kalırken Arendt gibi bir filozof açısından farklı çözümlenmelere tabi tutulmuştur. Eichmann dava boyunca iddia makamının iddialarını reddeden benzer ifadelerde bulunmuş ve Yahudilerin öldürülmesi ile hiçbir ilgisinin olmadığını sürekli tekrar etmiştir. Arendt ise karşı karşıya kalınan bu durumu fikirsizleşme ve kişiliğin yitimi çerçevesinde değerlendirmiştir. Çünkü Arendt’e göre burada birey gerçekleştirdiği davranışın iyi ya da kötü olduğunu kavrayabilecek yeterlilikte, kavrayış sınırları içerisinde değildir. Buyüzden gelişen her türlü durum ve davranış bu çerçevede değerlendirilecek ve hiçliğe karışacaktır. Meydana gelen toplum her türlü ahlaki değerden yoksun fikirsizleşmiş, öz benliğini ve kavrayış yeterliliğini yitirmiş insanlar yaratmıştır. Eichmann, dava sürerken sürekli inkâr içerisinde olsa da kendisine söylenenleri her zaman yapmış ve yaptıklarını kötülük ya da pişmanlık yaşayacağı bir durum olarak görmemiştir. Arendt’in değerlendirmesi Eichmann’ın bunu kasten yapmamış olduğu yönündeydi. Ona göre Eichmann’ın bu denli gerçeklikten ve insani duygulardan uzak ve yoksun olmasına sebebiyet veren insanın bir yandan ahlaki yok oluş diğer yandan ise bireysel bir yok oluşa sürüklenmesiydi. (Arendt, 2019; 32-36)

Arendt’e göre maruz kalınan durum hukuki, ahlaksal ve politik bireyselliği de yok etmiştir. Yahudi halkı evlerinden, mallarından, iş, eğitim gibi tüm alanlardan uzaklaştırılmıştır. Siyasi hakları ellerinden alınmış, devletin bir üyesi olmak ile beraber vatandaşlıkları alınmıştır. Yaşanan bu durumlara karşı Yahudi halkının sessiz kalışı ve toplumun dışına itilmesi bir yok oluşa sürüklenmesine sebebiyet vermiştir. Geline son aşamada özel alanları içerisinde kendi yaşam alanlarını kuran bireylerin tüm yaşam alanları ve bireysellikleri yıkılmıştır. Özel alan içerisinde meydana gelen tüm eyleyiş ve varoluşların yıkılması doğal olarak kamusal alana dair var olan gerçekliklerin de yıkılmasına sebep olacaktır. Arendt’e göre özel alanda var olan bireyselliğin yok edilmesi fikirsizleşme, duygu yitimleri ve beraberinde daha

önce bahsettiğimiz tüm gerçekliklerin tek bir vücut içerisinde bireyin sadece bir obje olması durumu ile açıklanabilir. Bu noktada insan yaşamın hiçbir anına şahitlik etmeyip, dokunmayı ya da etkide bulunmayı sadece yaşam döngüsü içerisinde varlığını devam ettiren bireylere dönüşmüştür. Doğal olarak burada sadece totaliter yapının kendi tahakkümüne aldığı bir ahlak ve hukuk sistemi ya da politik yapıdan bahsedilmiştir. (Arendt, 2019; 48-53)

Arendt sistemin bireysel yok oluşa sürükleyen ilk adımını psikolojik yan olarak tarif etmiştir. Bu durum insanların psikolojik olarak korku ütopyası içerisinde sindirilmesidir. Bunun doğal sonucu yukarıda da bahsinin geçtiği gibi sessizlik ve tepkisizliktir. Böylece ardı ardına gerçekleşen her vahşet karşısında duran sessizlik kendisine meşru bir zemin oluşturmuş yaşanan vahşet ve ölümlere tanıklık edilmesine rağmen hiçbir ses olmayan bireyler yaratmıştır. İnsanlar bireyselleştikçe kendi kabuklarına çekilmeye kendi öz varlıklarını yitirmeye başlamıştır. İnsanları bu denli bireyselliğin yok edildiği bir sürece eviren diğer bir nokta Yahudilerin kamplarda tek tipleştirilmesi, tıraş edilmeleri, kamp kıyafetleri çıplak işkence görmeleri vagonlara tıkmaları numaralar ile işaret edilmeleri benzerinde gelişen fizyolojik yandır. (Arendt, 1961; 453) Bu yaşanan tüm sürecin çığı gibi insan kişiliğini, bireyselliğini yok eden gerçekliktir.

Arendt'e göre burada amaç insanın kendisini yok edip özünü kaybedip otonom bir varlığa dönüşmesini sağlamaktır. Fatmagül Berktaş da *Dünyayı Bugünden Sevmek* eserinde yer verdiği gibi bu durumu “yaşayan cesetler” (Berktaş, 2012a; 20) olarak ifade etmektedir. Karşı karşıya kalınan bu dehşeti, toplama kamplarını incelemek de totaliter yönetimlerin en büyük kurumlarını incelemek anlamına gelmektedir. Totaliter rejim tarafından ahlaki, hukuki ve politik olarak yok edilen ve bireyselliği yitirilen yeni insan yaratılmıştır. İnsanın bu değerlerden kopması bireyselliğini ve özünü oluşturan tüm değerlerden uzaklaşması totalitarizmin en büyük zaferlerinden olmuştur. Totalitarizm bireyleri içeriden terörize etmiş kendi gerçekliğinden uzaklaştırmıştır. (Berktaş, 2012a; 20) Kamplarda insanlar ölüm ile ilgili tercih yapmak zorunda bırakılmış, insanlar vicdan ve iyiliğin imkânsız kılındığı duruma sürüklenmiştir. Karşı karşıya kalınan bu durumlar neticesinde yitirilen insani değerler insanın içinde olan ahlaki kişi, onu benzersiz

kılan kimliği yani bireyselliği de yitirildiğinde Berktaý'ın da ifade ettiği gibi insanın yaşayan bir cesede dönüşmesi muhtemeldir. Arendt'e göre kamp içerisinde yaşanılan şey ve gerçekleştirilen sistem öldürmek değil, direk öldürmekten kaçınıp, insan onurunu yok etmek, insan bedenine işkence etmek, bireyselliğini ve biricikliğini öldürmek üzere kurulmuştur. (Arendt, 1961; 441-453) Arendt bunlara dair çözümleme yürütürken insanların bu gerçeklik üzerinden “canavar” ifadesi ile tanımlamıştır.

Ona göre sırası ile ahlaki kişiliği öldürülen ve insan olarak kişiliği yok edilen insanın bir sonraki aşama olarak bireyselliğinin yok edilmesi başarılı bir adım olmuştur. Bu totalitarizmin en önemli ve nihai amacıdır. İnsanı hiçleştirmiş gerçekleştirdiği yıkıcı terör faaliyetlerini meşrulaştırarak yaşam alanlarına daha sonra insanların zihinlerine ve en son hükmetmeyi amaç edindiği kamusal alana taşımıştır. Daha önce Eichmann davasında dava savcısının beyanlarında da açıkça ifade ettiği biçimde Yahudilerin neden isyan etmediği ya da başkaldırmağına dair yaptığı sorgulamayı incelemiştik. Yaşanılan bu durumun temel nedeni tüm bu sürecin sonucu bireyselliğin yok edilmesinde yatmaktadır. Çünkü Arendt'e göre bireyselliğin yok edilmesi demek “...kendiliğindenliği, insanın kendi kaynaklarından yeni bir şeye başlama gücünü, çevreye ve olaylara verilen tepkiler temelinde açıklanamayacak bir şeyi yok etmektir.” (Arendt, 1961; 455) Arendt bu durumu ünlü Pavlov'un köpeği deneyi ile özdeşleştirir. Tıpkı köpeğin verilen itaate uymak dışında başka hiçbir şey yapmaması gibi insanlar da hiçbir şeye tepki vermeyen söylenen her şeyi gerçekleştiren hale dönüşürler. Berktaý, 2012a; 284) Totaliter yönetimin de gerçekleştirmek istediği nihai sonuç bu olmuştur.

Bu gerçeklikler kötülüğün gözler önüne serilip tarih içerisinde somut varlık bulan en çarpıcı hali olmuştur. Arendt; farklılık, özgünlük ve bireysel varoluşların yitimi gibi değerlendirmeleri ‘insanlığa karşı suç’ kavramı üzerinden değerlendirerek ele almıştır. Kötülüğü insan eli ile var olmuş ve aynı zamanda yalnızca Yahudilere karşı yapılmış değil, insanlığın kendisine karşı tehdit oluşturan bir suç temelinde görmüştür. İnsanlığa karşı yapılan suçlar ise ‘radikal kötülüğü’ açığa çıkarmıştır. Özel alandaki tüm varlığını ve kendisine ait bireyselliğini kaybetmiş insani etkinliklerden soyutlanmış eyleyemeyen, çoğulluk ve biraradalığı gerçekleştiremeyen

bir bütün olarak her şeyden yoksun bırakılmış bir insan artık insan varlığına dair hiçbir yeti ve eyleyiş içerisinde de kendisini gerçekleştirememekte, insani varlığını yitirmektedir. Bu durum Arendt için insanın kendine ve insanlığa dair temel suç niteliğinde olmuştur.

İkinci dünya savaşından sonra gelen bir yankı uyandıran ama ondan önce ABD yüksek mahkemesi yargıcı tarafından kullanılan 1915'te Ermeni soykırımı için gündeme gelen ifade "insanlığa karşı suç" ifadesi olmuştur. Çağımız düşünürlerinden Luban, bu ifadeyi değerlendirirken insanlık ifadesinin iki farklı anlam içerdiğini ifade etmiştir. Birincisi ile meydana geliş itibari ile tüm insanları mağdur eden suçları kastetmiştir. İkincisi ile insanı ve onu diğer canlılardan ayıran özelliklerini ihlal etmeyi kastetmiştir. Fransız Nürnberg savaşçısı François de Menthon ise insanlık kavramı ile varlığın niteliğini ifade ederken, suç kavramı ile buna saldıran her türlü şeyi ifade etmiştir. (Luban, 2004; 86-87) David Luban insanlığa karşı suçları beş tanımlayıcı özellik çerçevesinde ele almıştır. Bunlar: 1. İnsanlığa karşı suçlar bireysel özelliklere değil gruba yöneliktir, 2. Hem yurttaş hem yabancılara karşı işlenir, 3. Uluslar arası suçlardır, 4. Politik olarak örgütlenmiş gruplar tarafından işlenir, 5. Şiddet, işkence ve zulüm eylemlerini içerir. (Luban, 2004; 109-110) diye ifade ederek beş temelde ele almıştır. Arendt'e göre insan özel alan içerisinde kendi öz varlığını oluşturur ve sonrasında kendi etkinlik alanını ise çoğulluk içerisinde kamusal alanda diğer insanlar ile birlikte eylem içerisinde açığa çıkartır. Böylece insan çoğulluk içerisinde politik kimliğini ve özgürlüğünü kazanarak kendi yaşam alanını oluşturur. O halde insanlığa karşı suçların bulunduğu çağda da bundan sıyrılmayı sağlayacak olan Arendt açısından çoğulluk, eylem, politika ve özgürlüğün var olduğu kamusal alan olacaktır. Toplumu bu denli totaliter bir sürece iten şey ise bunların yokluğu ikinci dünya savaşı itibari ile artan ırkçılık, güç, iktidar gibi düşüncelere karşın insanların çoğulluk içerisinde eyleyen politik bireyler olmamasından kaynaklı daha kolay yayılmış ve büyümüştür diyebiliriz. Bu durumda yaşanan boşluk kendi çıkarları etrafında toplanan kitlelerin açığa çıkmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısı ile kendisini çoğulluk içerisinde var edememiş bireyler de bu kitle içerisinde dâhil olmuştur.

Kişiliğin yok edilmesini politik bir temelde ele alan Arendt ise Eichmann davası ile bunun somut bir örneğini sunarken karşı karşıya kalınan durumu insanın doğasına, statüsüne, insanlığa karşı bir suç temelinde ele almıştır. Ona göre Yahudilerin karşı karşıya kaldığı yok edilme politikası insanlık suçu ama aynı zamanda insanlığı bir bütün olarak tehdit eden bir insanlık suçuydu. Yahudi halkı özelinde yaşanan bu durum tüm halkların ve insanlığın genelinde tahribat yaratmış olması itibari ile insanlığa karşı suç temelinde ele alınmaktadır. Şimdiye kadar toplama kampları özelinde kötülüğe dair yapılan değerlendirmelerin hepsinde insanlığa karşı suç kavramının genel çerçevesini çizmektedir. Özel alan kapsamında hukuki, ahlaki, politik ve bireysel olan dair değerlendirdiğimiz bu süreç insanın kendisini ve doğasını değiştirmeye yönelik bir çabanın toplama kamplarında somutlaşıp varlık bulmuş halidir. Burada yapılan değerlendirme yalnızca Yahudilere dönük değil Yahudi halkı üzerinden gerçekleşip insanlığın kendisine yapılan kırım, insanlığı yok etme, insan doğasını yok etme üzerinden gerçekleşen kötülük üzerine olmuştur. Bu sebep ile yaşanan şeyler tüm insanlığı ilgilendirmiştir. Arendt'e göre totalitarizm ile birlikte varlık bulan bu gerçeklik tıpkı totalitarizmin açığa çıktığı incelemede olduğu gibi bir süreçtir. Bu sebep ile özel alan içerisinde gerçekleşen ve son halde insanlığa karşı suça dönüşen bu süreci incelemek Arendt'i anlayabilmek ve değerlendirme yapabilmek açısından önemli olmuştur.

Tüm yeryüzünü fethetmeyi amaçlayan totaliter yönetim insan eli ile gerçekleşen kötülüklerin açığa çıkmasına sebep olmuştur. Gelişen bu süreç Arendt'in kamusal alana, özgürlük ve politikaya giderken bir süreç olarak ele aldığı özel yaşam alanlarında da yıkıma neden olmuştur. Bu süreç özel alan kapsamında yaşam alanlarını tahrip etmiştir. Özel alanda var olan özel mülkiyet bireyin özel yaşamı iken yayılmanın politik bir aracı haline dönüştürülmüştür. Özgür eyleyişler değil, zorunluluk çerçevesinde meydana gelen davranış biçimlerini geliştirmiştir. Şiddet'in siyasi bir eyleme, iktidarın yıkıcı bir gücü olmasına sebep olmuştur. Tüm bu süreçler öncelikle özel yaşam alanlarında meydana gelmiş daha sonra toplumsal alan içerisine yayılmıştır. Totalitarizmle yayılan bu süreç önce hukuku ve bireysel hakları yok etmiştir. Bunların yok olduğu noktada 'birey' olan insan kendi gerçekliğini kaybetmiştir. (Arendt, 2014b; 470)

B. Kamusal Alan

İnsanların ortak yaşam ve ortak dünyanın devamlılığı için oluşturduğu kamusal alan Antik dönemde polis sahası olarak açığa çıkmıştır. “Toplumun, yani *“hane”nin (oikia) ya da ekonomik etkinliklerin kamu alanına çıkışlarıyla, ev idaresi ile önceleri ailenin özel alanına dâhil olan bütün meseleler, “kolektif” bir mesele durumuna gelmiştir.*” (Arendt, 2012b; 71) Arendt kamusal alana çıkışı toplumsallaşma olarak tarif etmiştir. Ona göre özel alan bireysel meseleler alanıyken, kamusal alan toplumsal meseleler alanı olmuştur. (Arendt, 2012b; 92) Bunu günümüz insanları da büyük oranda aynı tarzda değerlendirmiştir. Günlük yaşam içerisinde bireysel olaylar dahi kamusal alanda gündemleştirilmeye ve toplumun ortak problemi haline dönüştürülüp kolektif bir mesele haline dönüştüren bir noktada yer almıştır.

Arendt, kamusal alan içerisinde: değişim, farklılık, iletişim, etkileşim ve gelişimin varlık bulacağını belirtmiştir. Buna bağlı olarak kamusal alanın politika, özgürlük, doğum, yeniden varoluş, farklılık ve çoğulluklar alanı olduğunu düşünmüştür. Ona göre Antik Çağ’dan Modern çağa dünyada özel ve kamusal alan birbiri ile sürekli temas halinde olmuştur. Bu temas sonucunda bir süre sonra haneden ayrılan birey aslında büyük bir siyasal atılım ve cesaret örneği teşkil etmiştir. Çünkü Arendt’e göre bu durum bireyin özel alandan kopuşunu ifade etmektedir. Bu sebep ile özel alan Arendt açısından önemli bir noktayı temsil etmiştir. (Arendt, 2012b; 94-95)

Arendt’e göre bireysel özgürlüklerin politik anlamda vücut bulduğu kamusal alan özgürlük alanı olmuştur. Arendt kamusal alanı insani meseleler ile geçmişten geleceğe varlık bulan ve modern çağın siyasi bir ifadesi haline gelen *hazine*(Arendt, 2012b; 15) olarak tarif etmiştir. Ona göre birey özgür olmak istiyorsa, hayatta kalmak adına zorunlu ihtiyaçlarını giderebilmelidir. Kamusal alandaki her türlü eylemleri ise birbirleriyle uyum içerisinde konuşmaya(diyalog), biraradalığın gerektirdiği iletişime dayalı gerçekleştirmelidir. Böylece politik bir eylem sonucunda bireyler özgürlüğüne kavuşmuş olacaktır. Bu anlamda Arendt bireyin kamusala

alandanda özgürlüğünü sağlayacak olan olgu eylemde bulunması olarak değerlendirilmiştir. Arendt'e göre kamusal alanın olmayışı, insanın özgürlüğünün de olmayışına tekabül etmektedir. (Arendt, 2012b; 99) İnsanları tarif ettiği eyleyışlere götüren biraradalığı çoğulluk olarak tarif eden Arendt çoğulluk durumunu ise şöyle ifade etmiştir: “çoğulluğu ortadan kaldırmaya yönelik her türlü teşebbüs, her zaman için kamu alanının kendisini lağvetmekle aynı kapıya çıkar.” (Arendt, 2012b; 320) Dolayısıyla kamusal alan ve bu alanda meydana gelen tüm eyleyışleri oluşturan çoğulluktur diyebiliriz. İnsanlığın kendi tarihinden bugüne her eyleyişı bir arada gerçekleşmiş olduğunu görürüz. Bazen bir kabile, bazen aşiret ya da klan adı her ne olursa olsun insanlar ortak bir birliktelik oluşturarak tüm yaşam eyleyışlerini birlikte gerçekleştirmişlerdir. Dolayısı ile kamu denilen ortak yaşam alanı da insanlar aracılığı ile varlık bulmuştur. Bu noktada insanların ya da insan eyleyışlerinin olmadığı bir durumda kamusal alan gibi bir kavramdan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Arendt de hem bu temelde düşünerek hem de kamusal alanı her türlü güç ve değışim alanı olarak gördüğü için kamusal alana önem vermiştir. Özel alandan ziyade bireyselliğın açığa çıkabildiğı, bireyin kendi özünü bulabildiğı: farklılıkların, çalışmaların, çelişkilerin sürekli var olduğu kamusal alan olmuştur. O yüzden Arendt “insanların bu dünyada görülebilmek için gerek duydukları mekânı oluşturan kamu alanı, insan elinden çıkma bir eserden (insanın elinin işinden) ya da bedeninin emeğinden çok daha “insana (özgü) bir iş”tir.” (Arendt, 2012b; 302) demiştir. Arendt farklılığın ve çeşitliliğın renkliliğini ele alırken bireyin asıl olarak kendisini gerçekleştirdiğı ve kendisini bulduğı yer olarak bu yüzden kamusal alanı tarif etmiştir.

Arendt, kamusal alan kavramını ‘herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olan’ ve ‘herkes için ortak olan dünya’ olarak iki farklı anlamda değerlendirmiştir. Özel alandan ayrı bir alan olarak kendisini açığa çıkartan kamusal alan etimolojik olarak incelendiğinde: “Almancada bu isim, daha eski olan “kamusal” sıfatından, ancak 18. yüzyılda publicite ve publicity ile benzerlik kurularak türetilmiş...” (Habermas, 2018; 59) olduğu görülmüştür. Bu çokluluk değışik tarihsel evrelerde tekrar anlam bulmasından meydana gelmiştir. Herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olması ifadesi ile geniş bir görüngüyü işaret eden Arendt yaşamı birlikte

gören, duyan, hisseden insanların bir arada ortak bir dünyada kurmasının, kendinin ve diğer her şeyin gerçekliğinin farkında olmasını sağladığını ifade etmiştir. Arendt'e göre başkalarının bir arada bulunuşluğu ile insanlığı olduğu her yerde toplumsal bir güç ve potansiyel olarak açığa çıkan eylem insanları bir arada tutmanın ve hayat vermenin yanı sıra kamusal alanı örgütlenmesini ve açığa çıkmasını mümkün kılmıştır. Bu sebep ile “Vita Activa” için “eylem” en önemli etkinlik olmuştur. (Arendt, 2012b; 289-293) Ona göre özel alan içerisinde sadece yaşamsal zorunluluklara tabi olmuş birey aynı zamanda hiçbir eyleyişini kendi istemi doğrultusunda gerçekleştirmemiştir. Bunun sebebi çeşitlilik, çoğulluk içerisinde var olmamış ve farklı alternatifler ile karşı karşıya kalmamış olmasında yatmıştır. Bu çerçevede düşünürsek ‘Herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir’ olmak çeşitliliklerin farkında olmak, farklı bakış açılarını görebilmek, sadece kendi ile aynı olanı değil kendi dışındaki her şeyin farkında olmak ve hepsinden önemlisi kendi gerçekliğini ve kendine ait olan farkındalığı mümkün kılmıştır. Çünkü ancak kamusal alan içerisinde sorgulayan, düşünen bireyler var olabilir. “*Descartes’ göre doğru akıl yürütme, duyusal olana ve onun sınırlandırmalarına karşı mücadele etmeyi ve günlük yaşama özgü şeylerden ve onların yarattığı karmaşadan tamamen kurtulmayı*” (Lloyd, 2015; 108) sağlamıştır. Arendt için de Descartes’ın bahsettiği bu karmaşadan kurtulmayı sağlayan kamusal alandır. Doğru akıl yürütmeyi, doğru düşünmeyi ve insanların tüm hapsolmuşlüklerinin yitimini sağlayacak alan kamusal alandır. Böylece yaşam tüm var olanların ortaklığında –ortaklığı aracılığı ile- gerçekleşir. Dolayısı ile kamusal alanda yaşam ortakların bir eseri, kamusal alanda var olan her eser ise insan elinin ürünüdür. Bu yüzden ‘insan eseri olan dünya’ “*insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır.*” (Arendt, 2012b; 95) Denebilir.

İnsanlar tüm eyleyişlerini birlikte meydana getirdikleri dünya üzerine inşa etmişlerdir. Bu dünyadan yoksun olmak diğer tüm gerçekliklerden, dünya ve insanlara dair tüm bağlardan kopuyor olmak anlamına gelmektedir. Çünkü Arendt “*kamusal alanı, her şeyden önce, farklılığın ortaya çıkmasını sağlayan bir yer...*” olarak görmüştür. (Berktaş, 2013; 180) O halde Arendt'e göre kamusal alanın varlığının kalıcılışmasını, sürekli üzerine inşa edilen ama aynı zamanda kendisinden önce yapılmış inşaların da korunmasını sağlayacak olan şey ona ölümsüzlük –

ebediyet- vermektir. Çünkü “Dünyada bir kamusal mekân bulunacaksa bu bir nesillliğine kurulmaz ve sadece yaşayanlar için planlanamaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir.” (Arendt, 2012b; 98) Böylece ortaklar tarafından üretilen her şey –ölüm sınırını aşıp ölümsüzlük sınırına ilerleyerek- tarih çizgisinde yerini alabilir ve kalıcılığını koruyabilir olmuştur. Ancak böyle olursa gerçek ve kalıcı bir varoluştan bahsedilebileceğini düşünmüştür. Böylece ‘insan eseri olan dünya’ ve bu dünyada bir arada olma hali anlam kazanıp Arendt’in ifadesi ile “yeryüzü ölümsüzlüğü” varlık bulmuş olacaktır. Arendt’e göre, ölümsüzlük kamu alanının devamlılığını mümkün kılmak ile birlikte, siyasetin ve ortak bir dünyanın varlığına imkân tanımıştır. Böylece dünya sınırlılığını ortadan kaldırmış olmuştur. “*Ortak dünya, doğduğumuzda içine girdiğimiz ölürken aramızda bıraktığımız bir şeydir. Bizim yaşam süremizi (ömrümüzü) hem geçmiş hem de gelecek olarak aşar; biz gelmeden de oradaydı, kısa ziyaretimizden sonra da orada olacak. Ona sadece birlikte yaşadıklarımızla değil eskiden yaşamış ve bizden sonra gelecek olanlarla da ortak olarak sahibizdir.*” (Arendt, 2012b; 99) Arendt için kamusal alanda ölümsüzlüğü açığa çıkartacak ve kalıcılışmayı sağlayacak olan değer budur. İnsanın yaşamsal kalıcılığı da yine kamusal alanda sağlanmıştır. Bir ressam sanat eseri meydana getirdiğinde bir tablo ile müzisyen bestelediği bir parça ile... kamusal alanda yer alan bireylerin hepsi böylece hem ortak değerini hem kendi değerini yaratmanın yanında hem içerisinde yaşadığı dünyayı hem de kendi yaşamını ölümsüz kılmıştır. Bunun örneklerini günümüzde de görmekteyiz, bir olgu ya da olayın toplum tarafından sağlanmış ve nesilden nesile aktarılmıştır. Örneğin ‘yıldızlı gece’ tablosu, sanatçı tarafından yaratıldığı gün değil ama herkes tarafından görülebilir bir alanda varlık bulduğundan ve kabul gördüğünden beri ölümsüzleşmiştir. Böylece günümüzde herkes tarafından bilinen ve varlığını koruyan bir konumda olmuştur.

Sonuç olarak Arendt, kamusal alanı ‘herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olan’ ve ‘çoğulluğun sahip olduğu dünya olarak iki farklı çerçevede değerlendirmiştir. Bu değerlendirmelere göre: kamu alanı insanların görülebilir olmasını, bir araya gelip ortak bir dünya yaratmalarını mümkün kılmıştır. Ölümlü bir yaşama sahip olan insan kamusal alan ile özel alandaki yaşamını kamusal alana taşımış ve evrendeki varlığını kamusal alanda ölümsüz kılmıştır. Böylece Arendt

kamusal alanı tüm varlıkları aşan bir yerde konumlandırmıştır. Arendt',n bu felsefi değerlendirmeleri onun için kamusal alanı önemli kılmıştır. Onun tanımladığı kamusal alanı mümkün kılan ise konuşma ve eylem olmuştur. Ona göre insan bu iki yeti aracılığı ile kamusal alanda varlık bulmuş ve kendini görünür kılmıştır. Bu yeti aracılığıyla insanlar hem birbirine bağlanıp çoğulluğu hem de birbirinden ayrılıp bireyselliği oluşturmuştur. (Arendt, 2012b; 258) Onun kamu alanı olarak tarif ettiği şey salt bir arada olma amaçsızca eyleme ya da konuşma değildir. Ona göre bu faaliyetler birlikte ama uyumluluk içerisinde yapıldığı zaman anlam bulur ve insanlar fiziksel nesnelere olmanın ötesinde 'insan' olarak varlık bulup kendi kimliğini açığa çıkartma fırsatı yakalamıştır. O yüzden Arendt kamusal alanı bütünlük içerisinde hareket edilen çoğunluğun eylem alanı olarak görmüştür. Bu alana önem vermesi ise insanın kimlik kazandığı, kendi özgün varlığını oluşturduğu ve kendi varlığını ortaya koyduğu bir alan olmasından kaynaklanmıştır. Burada Arendt'in kamusal alanı özne eylemselliği üzerinden tanımlayıp bu alanda meydana gelen her şeyi konuşma ve eylem aracılığı ile gelişen özgür eylemler olarak değerlendirdiği görülmüştür.

1. Özgürlük

Arendt için kamusal alanın önemli kavramlarından biri olarak kamusal alanda açığa çıkan 'özgürlük' modern bir kaygı ile açığa çıktığı düşünülen bir arayış olup, politika açısından önemli bir kavram olmuştur. Kökleri geçmişe dayanan bu kavram bir problematik olarak ortaya çıkmamış olsa bile günlük yaşam içerisinde yer almış ve siyaset alanı içerisinde her zaman var olmuştur. (Arendt, 2012a; 197-198) Özgürlük meselesinin "*antik Yunan'da, politik rejim olan demokrasinin geliştirilmesiyle ilintilendirilebilecek 2500 yıllık bir geçmiş söz konusudur.*" (Berktaş, 2012a; 182) Antik Yunan ve Roma' da siyaset alanı ile ilişkili bir şekilde açığa çıkan kavram daha sonra bir problematik olarak siyaset karşıtı bir konumda varlık bularak felsefi gelenek içerisinde açığa çıkmıştır. Bir problem olarak

"Sokrates öncesinden, son Antik filozof olan Plotinus'a kadar bütün büyük felsefe tarihinde özgürlük ile ilgilenildiği görülmemiştir. Özgürlük

probleminin felsefi geleneğimizde ilk kez ortaya çıkışı –önce Pavlus’un sonra da Augustine’in- yaşadığı din değiştirme tecrübesine dayanır.”(Arendt, 2012a; 198)

O halde özgürlük diye bir mesele Augustine aracılığı ile ve Pavlus’un siyasi yaşam ile ilişkilendirmediği “ben” ile “kendi” arasında ortaya çıkan bir şey olarak tanımlandığında felsefenin problemlerinden bir tanesi olarak ortaya çıkmıştır. Aslında Arendt için filozofların özgürlük meselesini “özgür istem” olarak ele aldığı günden beri özgürlüğün kendisi siyasi bir mesele halini almış, bir özgürlük idealine dönüşmüştür. (Arendt, 2012a; 198-214) Özgürlük kavramının ne olduğuna dair yürütülen arayış Roma ve Antik Yunan da siyasi bir kavram olarak değerlendirilmişse de, karşıt geleneğin Augustine’den itibaren varlık bulup Parmenides ile başlayan özde Platon ve Aristoteles ile devam ettiği görülmüştür. Arendt’in düşüncesinden farklı olarak Platon ve Aristoteles özgürlüğü eylemeye dönük değil düşünce görüngüsü olarak, teorik ve çoğulcu değil salt bireysel olarak gerçekleşen ve siyasi yaşam alanının bittiği noktada açığa çıkan tanım çerçevesinde değerlendirmiştir. Aynı zamanda özgür olmak ile hükümlan, egemen olmayı özdeş kılan, aynılayan bir düşünce içerisinde olmuştur. Arendt’e göre iki kavram birbirini karşılamamak ve birbirine uzak olmak ile birlikte (Arendt açıklarken tek tanrı varsayımı hariç kılar) bahsi geçen özdeş olma hali gerçek özgürlüğü de olanaksız kılmıştır. (Arendt, 2012b; 289) Arendt, Platon ve Aristoteles benzer bir şekilde özgürlüğü bir düşünce görüngüsü olarak değil, eyleyiş alanı içerisinde meydana gelen bir olgu olarak değerlendirmiştir. Antik Yunan anlayışına göre “*insan kendini zorunluluktan ancak başka insanlar üzerinde güç kullanarak kurtarabilirdi ve ancak dünya üzerinde bir yere, bir eve sahipse özgür olabilirdi.*”(Arendt, 2012a; 201) Bu bize iktidar, güç ve hâkimiyet kurma gibi diktatör ilişki basamaklarının ortaya çıkışı ile ilgili Antik Yunan’a kadar geriye gidebileceğimizi göstermiştir. Tüm bunların aksine Arendt ise, özgürlüğün önce çoğulluk içerisinde bir başkası ile olan ilişkide fark edilen bir gerçeklik olduğunu belirtmiştir çünkü ona göre özgürlük: söz, edim, konuşma, biraradalık ve çoğulluk ile kamusal mekânda ve siyasal olanın başladığı yerde insanların dünyasına girmiş ve farkındalık sağlamıştır. Arendt’in burada özgürlüğe dair geliştirdiği düşünce sistemi Antikite ve Modernite’ye değin gelişen kavrayışa bir karşı duruş olmuştur.

Arendt “özgürlüğün münhasıran siyasi alanda yer aldığını” (Arendt, 2012b; 68) ve siyaset sorunu açısından hayati bir öneme sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre “insan yaşamının bütün yetileri ve potansiyelleri arasında eylem ile siyaset, enazından özgürlüğün varolduğunu varsaymadan kavrayamayacağımız yegâne şeylerdir ve zımnen ya da alenen insanın özgürlükleri meselesine değinmeden, tek bir siyasi meseleyi bile ele almamız mümkün gözükmemektedir.” (Arendt, 2012a; 198) O halde eylem, siyaset ve özgürlük birbirleri ile iç içe ve birbirlerinin koşulu ile açığa çıkan gerçeklikler olmuştur. Arendt’e göre insana ve siyasal olana dair tüm gelişmelerin gerçekleşebilmesi özgürlük temel koşul olarak görülmüştür. Bu temel koşul aracılığıyla insanlar eyleyişleri çerçevesinde var ettikleri siyasal yaşam alanlarında ortaklık ve biraradalık ile yaşamaktadırlar. Daha net bir ifade ile Arendt için “siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney alanı eylemdir.” (Arendt, 2012a; 199) O siyaset ve özgürlüğü bir madalyonun iki yüzü olarak ele almıştır. Bu konu Arendt’in *insanlık durumu* adlı eserinde özellikle yer verdiği ve eleştirdiği bir konu olmuştur çünkü özgürlüğün tanımı ve siyasal düşünce içerisindeki hayati önem taşıyan konumu kendisi ile bağlantılı olarak tüm siyasal düşünce sistemlerini ve toplumsal yapıları etkilemiştir. (Arendt, 2012a; 198-199)

Zamanla yaşam içerisinde iktidar ve egemenlik gibi olgular gelişmiştir. Bu olgular modernite ile birlikte siyaset bilimi ve sosyal bilimlerin açığa çıkmasına, özgürlük ile siyaset arasındaki ilişkinin açılmasına sebep olmuştur. Bu durum iktidar ve egemenlik gibi olgular temelinde gelişen siyasal yapıların bireyleri özgürlüğünden yoksun bırakıyor olmasından dolayı gelişmiştir. Bu durum zamanla siyasetten ayrı olarak gelişen bir özgürlük anlayışının ortaya çıkmasına, siyasi yaşamın salt yaşam idamesi ve yaşam içerisindeki çıkarların korunması şeklinde algılanmasına, aynı zamanda özgürlüğün eylem ile ilişkisinden uzaklaşıp düşünce ya da istemenin bir niteliği olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Siyaset teorileri ve tarih içerisinde değişen “özgürlük” anlayışı 17. ve 18. Yüzyıl itibari ile “güvenlik” kavramı temelinde şekillenmiştir. Özgürlüğü “siyasi yaşamdan ayırma yönünde yarattığı baskılara rağmen siyasi yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür ve bu özgürlük esas olarak eylemde tecrübe edilir.” (Arendt, 2012a; 205) Özgürlük eylemin kendisinde

içkin olarak varolmuş, eylemler aracılığı ile kamusal alanda herkes tarafından görülebilir olan ve şahit olunan bir gerçeklik haline gelmiştir.

Arendt'e göre özgürlüğün ve özgürleşmenin gerçekleşmesini sağlayacak olan diğer temel olgu ise insani etkileşimin meydana geldiği kaygı, ilgi ve zorunluluklardan meydana gelmeyen bir topluluğun olanaklı olmasıdır. Burada topluluğun meydana getirdiği siyaset aracılığı ile meydana getirilmiş bir kamu alanıdır. Özgürlüğün meydana gelebilmesi ve insan eseri olan dünya içerisinde görünür bir varlık bulabilmesi kamusal alan ile mümkün olmuştur. (Arendt, 2012a; 200-202) Arendt felsefesinde önemli yeri olan özgürlük, eylem aracılığı ile somut olarak varlık bulan bir şeydir.

“Özgürlük, esas olarak, yurttaşların birbiriyle karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kurdukları, açık kamusal alanlarda tezahür eder. Bu yaratıcı etkileşim, içkin olarak istikrarsız ve önceden tahmin edilemez, öngörülemez bir şeydir. İnsanlar birlikte hareket ettikleri zaman –ortak bir dünya yarattıkları zaman- meydana gelen yeni sonuçlar ve ilişkilerde, özgürlükte de kendini ortaya koyar. Eylem yoluyla ve özgürlük aracılığıyla, beklenmedik ve öngörülemez olan meydana gelir. Siyasal özgürlük de, esas olarak, bir kamusal alanın, respublica'nın yaratılması ve korunmasıyla ortaya çıkar.” (Berktaş, 2012; 185)

O halde özgürlük kamusal alanda konumlandırılmış insan eylemleri ile açığa çıkan ve bireyin kendini gerçekleştirmesini yani özgürlüğü bir eylem olarak yaşamında konumlandırabilmesi ile var olmuştur. Sonuç olarak Arendt'e göre özgürlüğün siyasi alanda yer alması onun siyaset öncesi alandan ve bu alanda açığa çıkan eyleyışlerden farklı olarak saadet ve mutluluğun temel koşulunu oluşturmuştur. Arendt özgürlüğü politik olan ile ilişkilendirip toplumsal, çoğulcu bir özgürlük anlayışını esas almıştır. Bu anlayışın ortaya çıkabileceği alan insanların bir araya gelerek oluşturdukları dünya olan kamusal alandır. O halde kamusal alan için çoğulluğun varlığını esas alan Arendt, *“Özgürlük ilkesinin, daha önce değil insanın yaratılmasıyla yaratıldığını”* (Arendt, 2012b; 261) belirtir ve bu ilkeyi ortaya çıkartan şeyin eylem olduğunu söylemiştir. İnsanlar eylemde bulunup yeni başlangıçlar gerçekleştirerek kendi kimliklerini ve aynı zamanda özgürlük alanlarını

oluşturmuş yeni başlangıçlar yaratmıştır. Çünkü “*insani olmak ve özgür olmak bir ve aynı şeydir. Tanrı insanı dünyaya başlama yetisini, özgürlüğü sokmak için yaratmıştır.*” (Arendt, 2012b; 227) O halde insan varoluşu ile özgürlüğü kendisinde barındıran, eyleme yetisi ile yeni başlangıçlar yaratan yetileri ile dünyanın dokusunu oluşturmuştur.

Arendt için “*Özgür olmak ne yaşamın zorunluluğuna veya başkalarını buyruğuna konu olmak ne de kişinin bizzat kendisinin emir veren bir konumda bulunması demektir; ne yönetmek ne de yönetilmek anlamına gelmekteydi.*” (Arendt, 2012b, 68) Yaşamımızı kuşatan ve özgürlüklerimizi sınırlayan sadece yönetilen olmaktan geçmiş, yönetmek de yaşam alanımız içerisinde bir otoriteye bağlı olmak anlamını taşıyordu. Özgürlük ise her ikisi ile de sınırlandırılmadığı alanda gerçekleşmiştir. O halde dünyaya gelişi itibari ile özgürlüğü kendisinde zaten barındıran insan ancak kamusal alanda özgürleşebilen bir birey, yurttaş olabilir ve özgür eyleyişlerde bulunarak kendi özgürlük koşullarını sağlayabilir. Politika, özgürlük ve eylem kamusal alanda açığa çıkan ve birbirleri ile ilintili olmuştur.

Ona göre özgürlüğün tarihsel süreç içerisinde egemenlik, egemen olan kişi, bir başkası üzerinde güç ve söz sahibi olmak ile ilişkilendirilmesi politikadan uzaklaşması ile mümkün olmuştur. Çünkü politika yani siyasal olan birlikte eyleyor, sözleri ve edimleri paylaşıyor olmaktan doğup, kamu alanını kuran etkinlik olmuştur. (Arendt, 2012a; 289) Bu etkinliğin açığa çıkmasını sağlayan özgürlüktür. Çünkü Arendt’e göre “*siyasi eylemin dolaysız amacı haline gelen özgürlük, gerçekte insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde biraarada yaşamalarının sebebidir. O olmadan siyasi yaşam diye bir şey anlamsız olurdu. Siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür.*” (Arendt, 2012a; 199)

Politik olmaktan uzaklaşıldığı ölçüde özgürlük anlayışı şiddet, otorite vb politika dışı araçların oluşumuna sebebiyet verip, toplumsallaşmanın ve birlikte olmanın ötesine geçen bireyci anlayışı doğurmuştur. Totaliter rejimle birlikte bireysellik ön plana çıktığında insanlar kamusalıktan uzaklaşmıştır. Bu da insanların nesnel ilişkilerden, başkaları tarafından görülür, duyulur olmaktan ve insani yaşamdan uzak olmasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir zeminde gelişen özgürlük

yalnıza güç mekanizmasının bir nesnesi haline dönüşmüştür. Bu da Arendt'in tarifi ettiği özgürlük anlayışında bir yıkıma sebep olmuştur. Arendt bu sebeple özgürlüğün felsefe tarihi içerisinde özellikle Batı felsefesi içerisinde politik olarak ele alınmamasını eleştirmiştir. Çünkü

“Arendt açısından siyaset güce ve vahşete ya da boş retoriğe veya ‘at terbiyesine’ indirgenmemeliydi. Ne de siyaset sahici bir anlamda siyasi güç için mücadele etme ya da güç koridorlarında nüfus kazanma meselesiydi. Siyasetin özü tartışma ve münazarada bulunabilirdi; Yunanlılar bunları praxis (uygulama) olarak adlandırmışlardı. Arendt'in amacı sıkça bastırılmış ya da unutulmuş ama yinede tarihsel süreç içinde kendini düzenli olarak açığa vuran bir siyaset telakkisini geri getirmektir: Yunan şehir devleti (polis) modelinde kamusal alana katılım olarak siyaset.” (Skırberkk ve Gılje, 2006; 579)

Dolayısıyla siyasetin yok edildiği ve insanların birbirlerinden soyutlandığı bir alanda özgürlüğün temin edilmesi de mümkün değildir. Totaliter rejimin yok ettiği bu zemin ise yalnızca özgürlüğü değil özgürlüğü ve beraberinde kamusal alanı da yıkıma uğratmış, kamusal alanı var eden olguların içini boşalmış olmuştur.

2. Eylem

Arendt eylem'i emek ve iş'ten ayırmış ve insani etkinlikler arasında öncelik vererek ele almıştır. (Arendt, 2012b; 11-12) Çünkü eylem, emek ve iş'ten farklı olarak siyasal alanı ve özgürlüğü kendisinde barındıran, kamusal alanda ortaya çıkan bir etkinlik olmuştur. Totaliter rejimde hüküm ve itaate karşı çıkışı özgürlük ile temel alıp eylem ile konumlandırarak açıklamıştır. Önce eylem kavramını inceleyelim Arendt'e göre:

“En genel anlamıyla eylemek; inisiyatif almak, başlamak (yunanca “başlamak”); “önayak olmak” ve nihayet “hakim olmak” anlamına gelen archein kelimesinde olduğu gibi), (Latince agere'nin orijinal anlamı olan) bir şeyleri harekete geçirmek demektir. İnsanlar initium olduklarından, doğmak

suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar olduklarından, inisiyatif sahibidirler ve eyleme atılırlar”(Arendt, 2012b; 260)

Tanımlamadan da anlaşılacağı üzere eylemin gelişim öyküsünü tarihsel olarak Antik Yunandan modern döneme değin inceleyen Arendt, aynı zamanda dönemler içerisindeki gelişimini, tarihsel analizini ve kavramsal çözümlerini de ele almıştır. Kavram olarak “eylemek” Yunanca başlamak, baş çekmek, hâkim olmak ve kotarmak, erişmek, bitirmek anlamlarına gelen iki kelimenin birleşiminden meydana gelmiştir. Latince karşılıklarında ise harekete geçirmek “*agere*”, sürekliliği sağlamak “*resgestae*” anlamına karşılık gelmiştir. (Arendt, 2012a; 224-225) Arendt insanların dünya içerisine doğması ile birlikte başlangıcı, kendi varlığı gerçekleştirmesi ile birlikte de eyleme halini gerçekleştirdiğini belirtmiştir. İçerisinde hem eşitliği hem de farklılığı barındıran eylem yaşamın kendisini oluşturan en önemli vechesi olmuştur. Dünyayı anlamlandırabilen, yaşanabilir kılan, bir biçim veren ve yaşadığı alanı harekete geçirip bir başlangıç kazandırabilecek yaşam içerisindeki

“Farklılığı ifade edebilecek ve kendi farklılığını ortaya koyacak olan sadece insandır; sadece insan –açlık ya da susuzluk, muhabbet ya da husumet ya da kuşku gibi- herhangi bir şeyi ifade etmekle kalmayıp, kendinden söz edebilir. İnsanın olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile, [sadece] canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve [bu] benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, insani çoğulluğu oluşturur.” (Arendt, 2012a; 259)

O halde Arendt’e göre insani etkinlikler içerisinde yalnızca eylemin var olabildiğini insani çoğulluk durumu mümkün ve kıymetli kılmıştır. “*Eylemin sebep olduğu bütün belalar, kamu alanı demek olan tezahür sahasının sine quanon (olmazsa olmaz) koşulunu oluşturan insani çoğulluk durumundan doğarlar.*” (Arendt, 2012b; 320) Bu noktada hocası Heidegger’de Arendt ile benzer görüşlere sahip olmuştur, dünyayı ben’in ve ötekilerin ortak paylaşımı ve toplumsal bir varoluş olarak görmesine karşın aynı zamanda Arendt’ten farklı olarak insan varoluşunu tekil, öznel ve ölümlülük kavramları ile ilişkilendirmiştir. (Berktaş, 2012; 185-186) İnsani çoğulluk, Arendt’e göre eylem’in en önemli özelliklerinden bir tanesi olarak

karşımıza çıkmıştır çünkü eylem “yalıtık halde asla mümkün olamaz; tecrit hali, eylemde bulunma melekesinden yoksun olmak demektir. Eylemde bulunmak ve konuşmak için, civarda başkalarını bulunuşuna gerek vardır.” (Arendt, 2012a; 276) Çoğulluk koşul olarak konuşma ve eylemi temel almıştır. Diğer her şeyin dışında Arendt’e göre insani çoğulluğun temel koşulu konuşma ve eylem olmuştur. O halde yaşamı yalnızca öznel olarak değil bir bütün olarak insanlar arasındaki ilişkileri, çoğulluğun kendisinin yaşamını, insani dünyadaki ilişkileri oluşturan, canlı ve anlamlı kılan, meydana getiren eylem ve konuşma olmuştur. Konuşmak “farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir.” (Arendt, 2012a; 261) Kısacası yaşam içerisinde var olan şeylerin yaşama dâhil olması, insanlık kazanması bu şekilde gerçekleşmiştir. O halde Arendt’e göre bu iki olgu konuşma ve eylem insan yaşamının en önemli özelliği, kamusal alan ise bunların en önemli birleşme zemini olmuştur. Çünkü Arendt’e göre “kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dâhil oluş ikinci bir doğuş gibidir.”(Arendt, 2012a; 260)Bunu olanaklı kılan insanlar ile biraradılığı sağlayan çoğulluk durumu kendisini eylem ile açığa çıkardığı için diğer insani etkinlikler olan emek ve iş’ten ayrı bir yerde konumlanmıştır. Arendt’in eylem ile söz’ü bu denli ilişkiyel ve önemli olarak görmesinin nedeni insanın dünyaya geldiği anda yaşam içerisinde gerçekleştirdiği ilk eylemin söz olduğu kanısındadır. Söz hem insanın ilk eyleyişi hem kendine hem de yaşama dair ilk tanımlamasını oluşturduğu alanı olduğu için insanın kendisini tanıyacağı ve kendi olarak var olacağı aynı zamanda diğer insanlar ile bir arada var olmasını mümkün kılan önemli bir etkinlik olmuştur. “İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insani dünyada boy gösterirler.” (Arendt, 2012b; 263) Her boy gösteriş yeni başlangıç, cesaret, öngörülemezlik gibi süreçleri içerisinde barındırmış ve her şeyin ölümlü olduğu evrende insanın hatırlanmasını, varlık bulup yer edinmesini sağlamıştır. Yaşam içerisindeki bu süreçlerin sürdürülebilmesini sağlayan insanları birarada kılan söz olmuştur. Bu anlayış da siyaset felsefesinde önemli bir yeri olan toplum sözleşmesini ve sözleşmenin insanların biraradılığı ile mümkün olacağı düşüncesini açığa çıkartmıştır. Böylece çoğulluk yani insanların bir arada gerçekleştirdikleri her eyleyiş siyasal alanı şekillendirmiştir. Arendt

felsefesinde çoğulluk siyasal olan için önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmıştır. Bu çerçevede Arendt'in eleştirdiği noktalardan biri de siyaset felsefesi tarihinde Antikite'de Platon'dan beri insani çoğulluk durumunun ve insani meselelerin göz ardı edilmesi ve ciddiye alınmaması olmuştur. (Arendt, 2012b; 263-264)

Arendt'e göre eylemin diğer önemli özelliği de doğarlığı kendisinde barındırdığını düşünmesi olmuştur. Buna dair incelemeler yapan Arendt Latince ve Yunanca'da "eylemek" fiilini karşılayan kelimelere dikkat çekmiştir. Yaptığı hatırlatmaya göre "*Yunanca archein ("başlamak", "baş çekmek", son olarak "hâkim olmak") ile prattein ("kotarmak", "erişmek", "bitirmek") fiilleri, Latince agere ("harekete geçmek/hareket vermek", "baş çekmek/önayak olmak) ile (özgün anlamı "taşımak/götürmek" olan) gerere fiillerine karşılık gelmektedir.*"(Arendt, 2012b; 277) Bu temelde eylemek fiilinin Arendt için birçok şeyi ifade ettiğini görmüş olduk.

Yaşamı kuran insan açısından düşünüldüğünde ise "*Başlangıç/başlamak olarak eylem, doğmak gerçekliğine karşılık geliyorsa, bu insani doğarlık durumunun somutlanması demektir.*"(Arendt, 2012b; 261) Doğarlık dünyaya gelme varlık bulma olarak ve insanları kendi varoluşsal süreçlerini gerçekleştirdikleri söz ve edim ile Bu ikinci doğuş "*özgürlük ilkesinin, daha önce değil insanın yaratılmasıyla yaratıldığını söylemenin bir başka yoludur.*" (Arendt, 2012b; 261) öyleyse doğarlık dünyaya gelip var olmanın dışında insanların eylemlerinin birlikteliği ile doğal olarak meydana getirdikleri ikinci bir doğuşa karşılık gelirken aynı zamanda özgürlüğün kendisini de açığa çıkartan bir olgudur. "*Latince özgür olmak ile başla(t)mak, (Yunancadan) farklı bir biçimde de olsa birbirleriyle ilintilidir.*" (Arendt, 2012b; 225) Başlangıcı kendisinde barındıran birey aynı zamanda gerçekleşmemiş olanı özgürlük aracılığı ile meydana getirir, eylem halini kendisinde barındırır ve içerisine doğduğu dünyadaki ilk eyleyişini yeni bir şey başlatma yeteneği olarak gerçekleştirir. Böylece insan diğer tüm olasılıkları da mümkün ve olanaklı kılma, var etme ya da harekete geçirme potansiyeline sahiptir.

İnsani etkinlikler ve dolayısı ile insan aracılığı ile ikinci doğuşun açığa çıkardığı özgürlük insanın kendi eyleyişlerini istediği ölçüde gerçekleştirebildiği, kim olduğunu bularak istediği gibi ifade edebildiği kamusal alanda mümkündür.

Arendt özgürlüğün deney alanının eylem olduğunu düşmüş (Arendt, 2012b, 199) ve özgürlüğün kavramsal arka planını incelerken onu modernite ile ilişkilendirmeyip varoluşunu antik yunan düşüncesi çerçevesinde temel almıştır. Gelişimini 2500 yıl öncesinden antik yunana dayandırmıştır. Arendt'e göre politik bir davranış olan *“Eylemde faili[ni] açığa vurmak gibi içkin bir eğilim bulunduğundan eylemin, tam anlamıyla bir tezahür olması için bir zamanlar görkem dediğimiz ve sadece kamu alanında mümkün olabilen aydınlatıcı ışığa ihtiyacı vardır.”* (Arendt, 2012b; 264) Burada eylem aracılığı ile açığa çıkan özgürlük insanda kim olduğu bilincini yarattığı, kendi kimliğini açığa çıkartma ve açığa çıkarttığı kimliğini toplumsal alanda boy gösterme olanağını mümkün kıldığı için ayrıca önemlidir. Bu boy gösteriş insanlar arasında varlık bularak ortak eylemsellikleri ve politik olanın gerçekleşmesini sağlamıştır. Arendt açısından bu ilişkisellik özgürlüğün en önemli özelliklerinden olmuştur. (Arendt, 2012b; 264-265)

Sonuç olarak doğumluluk aracılığı ile kim olduğunu sorgulayarak ve ne olduğunu anlayarak benzersiz kimliğini açığa çıkartan insan, kamusal alandaki biraradalık ve etkileşim ile sürekli yeniden eyleyerek insani ilişkiler aracılığı ile meydana gelen kendi yeniden var oluşunu ve bu var oluşun devamlılığını sağlamıştır. Doğumluluk ile meydana gelen bu başlangıç yeniden kötü ve yabancı olandan uzak düşünceyi, biçimi, insanı ve yaşamı var eder. Arendt sürekli yenilenebilir olmayı mucize olarak değerlendirmiştir.

Özgürlüğü ve başlangıcı kendisinde barındıran ve bunları eyleyiş ile açığa çıkartan insan aynı zamanda öngörülemezliği de kendi içerisinde barındırmıştır. Öngörülemezlik eylemin yapısına içkin olarak bulunan en belirgin ve en önemli özelliklerinden bir tanesi olmuştur. Çokluk ve çeşitlilik farklı eyleyiş ihtimal ve olanaklarını da açığa çıkartmış aynı zamanda doğarlık ve başlangıcın bulunuşluğu henüz gerçekleşmemiş olanın açığa çıkmasını olanaklı kılmıştır. Sürekli dinamik süreçleri ve özgür yönelimleri kendisinde barındıran, doğarlığı yaşam içerisinde mümkün kılan, özgürlük olanaklılığını yaratan ve aynı zamanda öngörülemezliği kendisinde barındıran temel olgu eylem olmuştur. Eylem ve öngörülemezlik arasındaki ilişki varoluşları itibari ile bağlılık içermiştir. *“insanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini*

gerçekleştirebilir olması demektir. Böyle bir şey her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür.” (Arendt, 2012b; 261) O halde eylemin edim ve imkânları tahmin etmek belli noktada olanaksız gözükmektedir. Arendt’e göre de bu olanaksızlık yani eylem ile açığa çıkan sınırsızlık beklenmedik ve öngörülmedik olanın ama aynı zamanda mucizelerin de açığa çıkmasını sağlamıştır. Mucize burada insani etkinliklerin, eyleyişlerin bir ürünü insana içkin olarak var olan bir şey olarak açığa çıkmıştır.

Arendt’e göre insan mucizeyi ve benzersizliği kendisinde barındırır bununla birlikte yeni süreçlerin, yeni başlangıçların ve sınırsızlıkların açığa çıkmasını sağlamıştır. Süreç insanın eylemde bulunmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak açığa çıkar bu sebep ile *“sonuçları öngörülebilir olmayan süreçler harekete geçirilir, sonuçta insanla ilgili meselelerin belirleyici niteliği kırılganlık değil, belirsizlik olur.”* (Arendt, 2012b; 335) Potansiyel halde olan ve gelişen her belirsizlik hali yeni başlangıç ve süreçlerinin var olmasının başat gücüdür. Aynı zamanda birçok ihtimal ve olanaklılığı kendisinde barındırır. Çünkü Arendt açısından öngörülemezlik ve belirsizlik olguları eylemi yeni süreçleri kendiliğinden harekete geçirmek konusundaki insani yetiyi var etmiştir. Bu belirleyici nitelik yeni süreçlerin yaşam içerisinde devamlılığını sağlar. Arendt eylemin öngörülemez olması ile birlikte eylemlerin amaç ve sonuçlarının olmayışı üzerinde durmuştur. Ona göre eylemin bu hususiyeti Antikite’den Modern çağa değin felsefe tarihinde dikkate alınmamış, değinilmemiştir. (Arendt, 2012b; 335-337)

Arendt’in eylemi bu çerçevede değerlendirmesinin nedenlerinden biri de siyasetin eylem dışı bir alanda var olmasına dönük yürütülen çaba olmuştur. Öngörülemez olması ve araçsallaştırılması eylemin siyasetin dışına itilmesine sebep olmuştur. Oysa eylem insani çoğulluk durumu aracılığı ile (ve ona bağlı olarak) kamusal alanda ortaya çıkmış ve bir başkasının bulunuşluğunu gerektirmiştir.

Sonuç olarak Arendt, eylemi yeni başlangıç ve süreçleri açığa çıkaran en önemli insani etkinlik türü olarak değerlendirmiştir. Ona göre insanlığın ortak yaşam alanını inşa eden eyleyiş beraberinde bireyin kendisinde var olan cesaret’in ve özgürlüğün açığa çıkmasını sağlamıştır. Bunların hepsi yaşamı, yaşam alanlarını,

insan ilişkilerini ve aslında bir bütün olarak toplumsal yapıyı yani kamusal alanı kuran en önemli etkinlik olmuştur. En genel tanımı ile Arendt “*eylemde bulunma yetisini, insanın sahip olduğu bütün imkânlar ve güçler arasında en tehlikelisi olduğu...*” (Arendt, 2012b; 91) Düşüncesi temelinde ele almış, eyleme yetisini insani yetilerin merkezine almıştır.

Bunun nedeni onun felsefi düşüncesine göre eylemin, dinamik süreçleri ve yeni başlangıçları kendisinde var etmesidir. Bu varoluşu geçmiş ve geleceğin içerisinde tarih sürecinin bütünlüklü yapısı aracılığı ile kazanmıştır. Bu sebep ile Arendt eylem ve tarih kavramları arasındaki ilişkisellik ve yakınlığa vurgu yaparak başlangıç ve süreç kavramlarını iki olgu arasındaki yakınlık ile ilişkilendirmiştir. O halde kendi varoluşlarının farkına varan ve kendi kimliklerini kazanan bireyler kamusal alanda oluşturdukları çoğulluk durumu ile özgürlüğü de açığa çıkartmıştır. Eylemin kendisinde içkin olarak yer alan öngörülemezlik, var olan dinamik sürecin sürekli yenilenmenin ve yeni başlangıçların açığa çıkmasını sağlamıştır. O halde öngörülemezliğin belirsizliğini yani olumlu olduğu kadar olumsuz yanlarını da tolere edecek olan başkalarının bulunuşluğuna yani çoğulluk ve eyleme bağlı olan birey kimliğini korumayı sağlayacak olan söz tutmak ve bağışlamak olacaktır. Kamu alanının bütünü ise bu iki yetiye bağlı olacaktır.

Arendt eylemi bu şekilde tanımlasa da Antikite’den modern çağa değin ele alındığında Antik Yunan’da Platon’un dışında ve modern dönem içerisinde de eylemin taşıdığı anlam ve konumunun değiştiğini görmekteyiz. Arendt “*insan etkinliklerinin fenomenolojik çözümlemesini kurarken*”(Arendt, 2012b; 13) emeği bu etkinlikler arasında en aşağıya yerleştirmiştir. Arendt’e göre “*asla çalışmanın neticesi olan bitmiş bir ürünü*”(Arendt, 2012b;133) ifade etmeyen “emek” tarihsel süreç içerisinde etimolojik kökenleri bakımından her zaman acı ya da ızdırap sözcüklerine karşılık gelmiştir ve insani etkinlik türleri arasında en aşağıda olmuştur. İnsanın emek/çalışma gücü yaşamsal sürekliliği, toplumsallığı ve toplum içerisinde yaşayan bireylerin devamlılığını sağlamıştır. Modern öncesi siyasal düşünce içerisinde de kelimelerin etimolojik kökenlerine ve özgünlüklerine hiç değinilmemiştir. Arendt kelimelerin etimolojik kökenleri ve aynıdaşlık ısrarına karın ayrı kendilikler olarak özgünlükleri çerçevesinde var olan “emek” [panein] ve “iş”

[ergazesthai] kavramlarını öncelikli olarak ele almıştır. Antik Yunanda eş anlamlı olarak kullanılan bu kavramlara değinirken Arendt, Locke'un açılımlarından yararlanarak emek ve iş'in ayrı kendilikler olduğu düşüncesini temellendirip önce iş gören el ve çalışan beden ifadelerine karşılık gelen anlamlarını ele almıştır. Antik Yunanda "emek" ya da "iş" kölelerin, işçilerin –aşağı sınıfın- yapması gereken işçi sınıfın "efendilerinin" kamusal alanda yurttaş olmalarını sağlayacak bir eyleyiş olarak kabul görmüştür. Dolayısı ile kamusal alanda özgür bir yurttaş olabilmenin koşulu emeğin gücüne sahip olmak ile ilişkilendirilmiştir. 17. Yüzyıldan itibaren zenginlik, mülkiyet gibi edinimlerin hız kazanarak ilerlemesi, emek ile gelişen üretim ve tüketimin yaşam döngüsü içerisinde bitimsiz bir döngüye ulaşmasına, beraberinde güç ve para gibi olguların da emeğin süreç döngüsünde varlık bulmasına sebebiyet vermiştir. Böylece emeğin anlamı ve yaşam içerisindeki yeri "süreç" kavramının açığa çıkması ile beraber değişime uğramıştır. Çalışıp didinerek emeğin gücünü açığa çıkartan insana çalışmayı zevkli ve mutlu kılan ölçü bu eylemin doğanın devamında ve kendisinden sonrakine de kalacağı gerçeğidir. Emeğin yaşam içerisinde kutsallığını sağlayan şey süreç içerisinde gelişen çaba ve tatmin duygusudur. Arendt buradaki ölçüyü yaşam hakkı kadar temel olan mutluluk, "çoğunluğun mutluluğu" olarak esas almış ancak tükeniş ve yeniden doğuşun yaşam döngüsü içerisinde temel, kalıcı bir mutluluk olmadığını belirtmiştir. Çünkü teknolojinin gelişmesi ile birlikte tükeniş ve yeniden doğuş içerisindeki yaşamsal döngü yoksulluk, güçsüzlük, zorunluluk, tüketim, zenginlik, güç gibi eyleyiş hallerinin oluşumuna ve toplumsal yapının değişmesine ve bir tüketim toplumunun açığa çıkmasına sebep olmuştur. *"Emek aracılığıyla insanlar çalışan hayvanlara dönüşürler. Çalışan insanoğlu hayatta kalması için gerekli yiyeceği ve diğer şeyleri elde eder. Hayatı sürdürmeye yönelik bu temel faaliyet geriye hiçbir ürün bırakmaz. Sadece hayatta kalmayı garantiler."* (Skırberkk ve Gilje, 2006; 579) Sürekli üretim ve tüketim toplumunda aç gözlülük, doyurulamayan iştah ve beraberinde gelişen artan arzular ile tüketim bir zorunluluk nesnesi olmaktan çıkmış insanın, kendisini bile tüketebilir olan ve yok olmayı açık hale getiren yaşam döngüsü ve *Animal Laboran'sın* doğal parçası haini almıştır. Emek, modern iş sürecinin imalatını oluşturan bir özellik haline gelirken toplum emekçiler/tüketim toplumuna, bu toplumda yaşayan bireylerin eyleyişleri de zorunluluğa tabi olmuştur. Böyle bir

toplumda yaşam zorunluluklardan sıyrılıp kolaylaştıkça bazı gerçeklikleri anımsamak ve bu gerçekliklere karşı bir duruş sergileyebilen bilinci korumak da sanıyoruz ki zor olacaktır. Arendt asıl tehlikenin burada başladığını söylemiştir. Çünkü: “sürekli büyüyen üretkenliğinin yarattığı bollukla gözleri kamaştıran, asla bitmeye sürecin pürüzsüz işleyişine kapılmıştır. Böyle bir toplum artık kendi beyhudeliğini, “*çalışması(nı) tamamladıktan sonra va olmaya devam eden herhangi bir kalımlı nesnede kendini gerçekleştiremeyen ya da böyle bir nesnede tutunamayan*” bir yaşamın beyhudeliğini bile tanıyacak yeteneği gösteremeyecektir.” (Arendt, 2012b; 203) sonuç olarak geriye sadece *Animal laborans* tarafından kamusal alanda meydana gelen ve Arendt tarafından gerçek bir kamusal alan olarak kabul görmeyen yaşam içerisinde açığa çıkacak olan tek şey tüketim mesaisi kalır.

Arendt’e göre hayati zorluklar çerçevesinde tanımlanan ve çalışma durumunu ifade eden emeğe karşılık iş, bir şeyler katarak kendi eseri olan dünyayı meydana getirmiştir. İnsani etkinlikler içerisinde ikinci sıraya yerleştirdiği iş Arendt’e göre “*insani varoluşun türün sürekli yinelenen hayat döngüsüne katılmamış, ölümlülüğü bu döngü ile telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı ‘yapay’ bir şeyler dünyasını oluşturur.*” (Arendt, 2012b; 35) Gerçekleştirdiği etkinlikler sonucunda yaşamsal faaliyetlerini ve insan eseri dünyayı meydana getirmiş olan insan “*-emek harcayarak “şeyleri birbirine ekleyen” Animal laborans’tan farklı olarak yapan ve kelimenin tam anlamıyla [malzemeyi] işleyen” homo faber-, bir araya gelerek insan eseri [dünyayı] oluşturan şeylerin sonsuz çeşitliliğini meydana getirir.*” (Arendt, 2012b; 205) İnsanlar iş aracılığı ile insan eseri olan dünyaya bir şeyler katmış, yaşama kalıcılık, süreklilik ve emek’ten farklı olarak mutlak olmayan insani yaşam sürecine dâhil olan bir süresellik kazandırmıştır. Emeği tüketim ve iş’i kullanım ile benzeştiren Arendt farklı olan bu yanlarına dikkat çekmiştir. Ona göre emek kendi nesnesini tüketen bir döngü içerisinde varlığını sürdürmüş ve devamlılığını da bu tüketimden doğan yeniden üretim açığa çıkartmış, tekrar kendi gücünü üreteceği döngü ile gerçekliğini sürdürmüştür. İş ise ürünlerini salt tüketim üzerinden açığa çıkarmadığı için varlığını bir süre sürdürebilir nitelikte olmuştur. İş’in Modernite ile birlikte süreklilik döngüsü içerisine girmesiyle hızla devam eden üretim, tüketim ve yeniden üretim ile bu

sorgulamayı yapabilmenin ötesine geçmiş, araçlar özgün ortaya çıkışlarını yitirmişlerdir. Arendt amaç ve araçların açık bir şekilde ayırt edilebilmekten yoksun olunan hale geldiğini çalışma'nın ritmik bir hale geldiğini belirtmiştir. (Arendt, 2012b; 217-219) Özgünlüklerin yitirilmesi, ayırt edilebilirliğin ortadan kalkması gibi durumlar beraberinde emek ve emekçiye dönük kavramsal ve yaşamsal analizlerin de değişimine sebebiyet vermiştir. Homo faber aracılığı ile bir güç haline gelen insan öncelikle içerisine doğduğu evreni, doğayı dünyayı değiştirir ve kendi eseri, ürünü haline getirmiş sonrasında ise kendisine dönük olan tanımlama ile birlikte konumunu değiştirmiştir

Bu açılımlarından dolayı Arendt modern dönem içerisinde yer alan en kapsamlı ve parlak eleştirmenlerinden biridir diyebiliriz. *Vita activa* içerisinde yer alan etkinlikler sıralaması altüst edilmiş, bir dönem önemli bir konuma yükselen ve öncelikli olarak ele alınan Eylem'in yerini iş, *homo faber* (üreten insan) yapma, imalat, alet ve aleti kullanma vasfı ile ön plana çıkan yaşam olarak alırken, daha sonra ise *vita activa* içerisinde *homo faber*'in yerini *animal laborans* (çalışan hayvan), emeğin/çalışmanın yükselişi olarak almıştır.

Bunun yanı sıra Platon ve Aristoteles'in ifade ettiği siyasal-politik alan ise Arendt'in tanımlamalarının ötesinde olmuştur. Platon, insani çoğulluk durumuna karşı çıkararak kurtulması gereken ve monarşi, tek adam hâkimiyeti, despotizm ya da tiranlık yöntemleri ile yok edilebilecek bir durum olduğunu düşünmüş, eylemin bu özelliğinin karışıklık ve karmaşa içerisine sürüklediğini ve tehlikeli olduğunu belirtmiştir. Platon ve Aristoteles insanların bir arada yaşayabilmelerini boyun eğme temelinde ele alarak açıklamıştır. Antikite'de bu anlayış temelinde çoğulcu anlayış reddedilerek monarşi anlayışı ön plana çıkan yöneten ve yönetilen ilişkisi açığa çıkmıştır. Siyaset kendisini yönetme ehliyetine sahip olan kişinin boyunduruğu altında olma ve kamu işlerinde verilen göreve uyma olarak belirlenmiştir. Böylece Antik Çağdan itibaren gelişen siyasetin özü eylem ve çoğulluktan uzaklaştırılmış, toplumu yöneten ve yönlendiren hükümler açığa çıkmıştır. (Arendt, 2012b; 320-352) Arendt eylemi siyaset dışı bırakan ve ötekileştiren bu düşünceye karşı çıkararak eleştirmiştir.

Platon'un eylemi kamu alanından çıkarması ile kamu alanına tiranın kendisini yerleştirmiştir. Kamu alanındaki tüm ilişkileri köle-efendi ilişkisi üzerinden, yöneten-yönetilen, emreden-boyun eğen ilişkisine indirgemiş ve insani meseleler içerisinde eylemin rolünü yok ederek kamu alanında siyaseten ve hukuken birlikte yaşamayı komuta temelinde ele almıştır. Platon'un eyleme dönük kuşkusu ile açığa çıkan bu anlayışı ona göre siyasetin özüdür, bu öz düşünce ve eylemi birbirinden ayırır insanları sadece yönetenin emirlerini yerine getiren köle statüsüne koyar. Arendt'e göre ise Platon'un bahsettiği bu öz ile kamusal alanda "*bilen, yapmak durumunda olmadığı gibi, yapmanın da düşünmesi ve bilmesi gerekmez*" (Arendt, 2012b; 323) sonucuna çıkmıştır. Platon insanları özel niteliklerinden ve kendiliklerinden soyutlayarak bir efendi köle toplumu yaratmıştır eylemek kelimesi yerine yönetmek kelimesini dâhil edip tiran toplumu yaratmıştır. O halde Platon ile birlikte siyasi düşünce geleneğinde bilginin yerini buyruğun, eylemin yerini ise itaatın aldığı bir toplumsal yapı, düşünce var olmuş diyebiliriz. Daha sonra "*siyasi teşekkülün inşası için bir taslak geliştirmiş ilk kişi olan Platon, daha sonra bütün ütopyaların da esin kaynağı olmuştur.*" (Arendt, 2012b; 328) Bu inşa totaliter fikirlerin doğmasına zemin oluştururken Arendt'in kötülüğün sıradanlaşması kavramında yer alan sorgulamayan, itaat eden, düşünmeyen birey ile buyuran, yöneten, emreden tiran anlayışına benzerlik göstermiştir.

Antik Dönemde Platondan itibaren gelişen bu düşüncenin totalitarizme doğru evrilen sürece yansıdığı görülmüştür. Eylem Antik Çağ içerisinde yükselmiş olsa da modern dönemde politik alan ile birlikte geri plana itilmiştir. Arendt ise bu durumu insanlık durumunun yaşadığı kriz olarak görüp totaliter süreci bu kriz temelinden olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden Arendt açısından önemli olan eylem etkinliğinin kendisi, tüm sürecin başlangıcını ve sonunu değiştirmiştir diyebiliriz. Politik faaliyetlerin gerilemesi ile birlikte politik insan da geri plana itilmiş, eylem ikinci plana atılmıştır. Emperyalizmle birlikte iş; yapaylıkların inşası, emek; biyolojik yaşamın devamlılığını işaret eden bir temelde totalitarizme hizmet eden bir zeminde gelişmiştir. Böylece toplumsal yapı ve dengeler değişmiştir. Totalitarizmle birlikte derinleşen bu değişim eylemi geri plana itmiş, çoğulluk durumunu da ortadan kaldırmıştır. Faaliyetlerini yaşamın devamlılığını sağlamak, sürekli üretmek ve bunu

tekrar etmek üzerine kuran bireyler kamusal alanda çoğulluk içerisinde oluşturdukları bireysel kimliklerini yitirmişlerdir. Arendt tabiri ile en önemli etkinlik türü olan eylemin, kendisine katılarak yaşamın önemli bir bölümünü oluşturup şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bunun farklı bir zemine çekilmesi beraberinde geliştirdiği insanların biraradalığı, yaşama ortak katılımı, çoğulluk durumu, bireysel kimliklerin geliştirilmesi, bireylerin yaşamı oluşturması, şekillendirebilmesi ve var edebilmesi olgularını da yok etmiştir. Çoğulluk kavramının Arendt felsefesinde özellikle eylem kavramı ile bağlantılı bir çerçevede incelemiş olduk. Çoğulluğu insani etkinliklerin en doğal biraradalığı olarak değerlendiren Arendt bireyler arasındaki ilişkiyi çoğulluk durumuyla ilişkilendirmiştir. Siyasi yaşamın koşulunu ve eylemde bulunmanın anlamını mümkün kılan çoğulluk bu yüzden Arendt için önemli olmuştur. Arendt eylemde olduğu gibi burada da Batı Felsefesini ve Platon'u, benzer görüşlere sahip olan Aristoteles'i çoğulluğu ikinci plana atmaları sebebiyle eleştirmiştir. Çünkü eylemi görünür ve varlığı olanaklı kılanın çoğulluk olduğunu düşünmüştür. Çoğulluğun yani insanların birbirleri ile gerçekleştirdikleri eylem ve faaliyetlerin ikinci plana atılıp siyaset dışı bırakılması sonraki sürecin de bu düşünce temelinde gelişmesine sebebiyet vermiştir. Çoğulluk, Arendt felsefesinde yer alan doğumluluk, öngörülemezlik, söz, konuşma ve özgürlük gibi insani etkinliklerin temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla çoğulluktan yoksun olmak toplumsal yapının oluşması ve insan edimlerinin oluşmasını olanaksız kılmak anlamına gelmiştir. (Arendt, 2012b; 320-324) Bu da aynı zamanda kamusal alanın oluşumunu engelleyebilecek bir olgu olarak açığa çıkmıştır. Dolayısı ise totalitarizmle birlikte gelişen süreçte kamusal alanı oluşturan kavramlar yitirilmiş, içeriği boşaltılmış ve yozlaştırılmış diyebiliriz. Dolayısı ile özü itibari ile insan var oluşunu sağlaması ve özgürlüğü açığa çıkartabilmesi sebebi ile eylem kamusal alan için bir zorunluluktur diyebiliriz. Arendt'i bu zorunluluğa iten Eichman davasını incelerken gördüğümüz insan kırımına karşı sessiz kalma ve kendi kimlik ve kişiliğini yitirme pratiği olmuştur. Ona göre buna karşı gelecek duruşun eylem olduğu açıkça görülmüştür.

3. Fikirsizleşme – suç işleme

Özgürlüklerin kısıkaca girdiği, eylem ve çoğulluğun ise varlık bulamadığı bir kamusal alanda kamusal alanın kendisinden bahsetmek de pek mümkün değildir. Daha önce Arendt'in Eichmann davası üzerine yaptığı değerlendirmeleri incelemiştik. Bu tespitler yalnızca dava ve özel yaşam alanları ile sınırlı olmayıp kamusal yaşam alanlarını da etkilemiştir. Totaliter süreçte bireysel ya da toplumsal olarak gerçekleştirilen eylemler içeriği boşaltılmış bir fikirsizlik zemini temelinde varlık bulmuştur. Şimdiye kadar bahsettiğimiz süreçler bu yapısal dönüşüme ve fikirsizleşmeye zemin hazırlamıştır. Arendt bu rejim içerisinde yaşayan bireyleri 'sadece emirlere uyan kendi iradeleri ile suç işlemeyen' kişiler olarak değerlendirmiştir. Bu konuyu daha önce değerlendirmiştik fakat burada değerlendireceğimiz şey fikirsizleşme telinde gelişen suç işlemenin kamusal alanda ve insani meseleler içerisinde nasıl varlık bulacağıdır. Burada eylemselliklerin bireylerin düşünmesinden ve sorgulamasından bağımsız meydana geldiğini görmekteyiz. Arendt bu süreci değerlendirirken insanların doğru ya da yanlış ayırt edemediği, ister Nazi ister Yahudi olsun kendisine söyleneni yaptığı birere askere dönüştüğünü düşünmüştür. Doğal olarak bu da yapılan yanlış ya da hataların kabul edilip eylemlerin, o eylemi yapan kişiden bağımsız bir noktada değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. Burada yalnızca zulme uğrayan Yahudiler değil, bu zulmü gerçekleştiren Naziler ve yaşanan her leye seyirci kalan 'insanlık' değerlendirilmelidir. (Arendt, 2019; 95-103) Zira kamusal alanın totaliter rejim ile birlikte geri plana atılması ve fikirsizleşen, sorgulama ve muhakeme gücünden yoksun bir toplumsal yapının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Yaşanılan insanlık dışı muamelelere seyirci kalanlar da en az bu zulmü sergileyen insanlar kadar tüm gerçekliklerden sorumlu olmalıdır. Çünkü bu rejimin işleyebilmesi için çarkın tüm dişlilerinin de işlemesi gerekmektedir. Bu dişliler Yahudi halkının sadece itaat ettiği, tüm Nazilerin kendisine söylenen görevi sorgusuz yerine getirdiği ve geri kalan halkın sessizce sadece seyirci kaldığı yerde başlamıştır. 'Kamusal alanı' oluşturan tüm yapı birbirine destek olarak tıpkı çarkın bir dişlisi gibi rejimin işlemesi için birbirine destek olmuştur. Bu ister bilerek ister bilmeyerek yapılsın, Arendt'in

düşüncesi ile ‘fikirsizce’ yapılmıştır fakat ne olursa olsun olayların varlık bulması ve gelişmesinin en önemli gücü olmuştur. (Berktaş, 2012a; 64-66)Çünkü bu durum totalitarizmin düzenli bir şekilde işlemesine olanak sağlamıştır. Belki de öyle olmasaydı inşa edilmeye çalışılan sistem hiç varlık bulamayacaktı diye düşünebiliriz. Bu noktada kamusal alandan ve kamusal alanı oluşturan özgürlük, eylem ve çoğulluk durumundan bahsetmek imkânsız olmuştur. Bunun yanı sıra fikirsizliğin kamusal yapı içerisindeki her bireye yansıyor suç işlemeyi ne kadar arttırdığı görülmüştür. Totaliter rejim sisteminin oluşması için fikirsizleşen kitleler oluşturmuş bu kitleler ise suçları derinleştirmiş ve genişletmiştir. Buna verilebilecek örneklerden bir tanesi 1974 yılında Marina Abramoviç tarafından yapılan “Rhythm 0” isimli sanat performansı olmuştur. Bu performans hem fikirsizlik ve suç işleme hem de kötülüğün en çarpıcı örneklerinden bir tanesi haline gelmiştir. Performans, Abramoviç’in 6 saat boyunca hiç hareket etmeyip hiç tepki vermemesini içermiştir. Performans için masanın üzerinde çiçek, peçete, bıçak, zincir, jilet, silah gibi yetmiş iki farklı nesne dizilmiş ve izlemeye gelen insanların bu nesnelere kullanabileceğine dair bir not asılmıştır. Performans zamanla sosyal bir deneye dönüşmüştür. Çünkü en başta iyi ve insancıl yaklaşım sergileyerek gül gibi objelerin kullanılması ile başlayan performans sürenin ilerlemesi ile şiddet ve saldırganlığı açığa çıkartmıştır. İzleyicilerden birinin Abramoviç’e tokat atması ve hiçbir geri tepki alınmaması ile beraber bundan cesaret alan başka bireyler de kendisine vurmaya başlamıştır. Bedenin de yara ve izler oluşturulmaya başlanmıştır. Bu duruma tepkisel yaklaşım galeriyi terk eden, Abramoviç’in gözyaşlarını ve yararını silen bireyler olmuş olsa da büyük bir çoğunluk birbirinden cesaret alarak şiddet ve kötülük içeren suç davranışlarını göstermeye devam etmiştir. Basit bir sanat performansı olarak başlayan süreç insanların birbirlerinden güç alıp kötülük yapmaya tereddüt etmedikleri bir duruma evrilmiştir. (27.06.2022) Burada insanların kötülük yapmaya nasıl cesaret ettikleri ve birbirlerini nasıl tetikleyip etkiledikleri görülmüştür. Bu durum da bize şiddet ve kötülük gibi olguların toplumsal olarak nasıl yayıldıklarına örnek teşkil etmiştir. Bu olayı Arendt çerçevesinde düşünecek olursak fikirsizce yapılmış bir şiddet davranışının suçları nasıl açığa çıkarıp kötülüğü var ettiği ve topluma yaydığı görülmüştür diyebiliriz. Buradaki olayda da birbirinden destek alan güç erki suçun oluşmasına olanak sağlamıştır.

Bu konu çerçevesinde 1971 yılında Stanford Üniversitesi Psikologu Philip Zimbardo öncülüğünde yürütülen meşhur “Stanford hapishane deneyi” de değerlendirilebilir. İki hafta sürecek olan deney grubuna katılmak isteyen 24 gönüllü, Zimbardo tarafından gardiyan ve mahkûm olarak iki gruba ayrılmıştır. Şiddet olmaksızın deneklerin kendilerine verilen rollere uygun davranışları gerektiği ve deney sonucunda ücret alacakları kendilerine iletilmiştir. Bu çerçevede başlamış olan deney ikinci günden sonra mahkûmların kendilerine verilen emirleri reddetmesi ve tüm deneklerin rollerini içselleştirmesi ile baskı, zor, saldırı, şiddet gibi eğilimler gelişmiştir. Deneyin altıncı gününde davranışlar sadist ve vahşi hale dönüşmüştür. Bu deney insanların kendilerine verilen rol, unvan ya da statü çerçevesinde nasıl değiştiklerine, bu rolleri sahiplenip nasıl içselleştirdiklerine örnek teşkil etmiştir. Deneyde insanlar rolün etkisine kendilerini öylesine kaptırmışlardır ki her türlü kontrolsüz eğilimi gerçekleştirmişlerdir. Deneye karşı birçok eleştiri yürütülmüş bunlardan bir tanesi deneyden yer alan insanların şiddete eğilimli bireylerden seçilmiş olduğu olmuştur. Diğer eleştiri insanların zor ve baskı olmadan bu davranışları açığa çıkaramayacağı ve buna zemin hazırlayan unsurlar aracılığıyla davranışların zorbalığa dönüştüğü yönünde olmuştur. Deney 1971 yılında yapılmış olsa da Psikoloji alanında en meşhur deneylerden biri haline gelip güncelliğini korumuştur. Bu deneyden çıkarılabilecek sonuçlardan bir tanesini insanların kendilerine verilen roller çerçevesinde o rolü yerine getirmek için fikirsizleşip suç işleyebilir bireylere dönüşmesi olarak değerlendirebiliriz. Diğer sonucu insanların içerisinde bulunduğu yapının bireyi kendi değerlerinden uzaklaştırıp yozlaşmış bir varlığa dönüştürmesi olarak değerlendirebiliriz. Bu deneyin bu sonuçlara ulaşmasını sosyal etki süreçlerinin sonuçları olarak da değerlendirebiliriz. Şu açıkça görülmüştür içerisinde buruların toplumsal yapı, ilişkiler ve olanaklar insanların birbirlerinden etkilenip güç olarak güç, otorite ve erk duyguları ile kötü olana yönelmesine sebebiyet vermiştir. Stanford hapishane deneyinde açığa çıkan kötü davranışları doğal olarak değil sosyal yapı ile açığa çıktığını düşünerek açıklayabiliriz. Bu da

Arendt düşüncesi ile Eichmann üzerinden yapılan fikirsizleşme ve suç işleme çözümlmelerine benzerlik taşıyacaktır. İncelediğimiz iki örnek de genel itibarıyla yapılabilecek en önemli tespit fikirsizlik ve suç işleme olacaktır. Zimbardo'nun deneyinde yalnızca kendisine verilen rolü gerçekleştirdiğini düşünen bireyler bu

deneyin koşullarını yerine getirmiş gibi gözüküyor. Yetki verme ile birlikte bu koşullar kimsenin kendisini sorgulamadığı ve düşünmediği tehlikeli bir süreç dönüşüp şiddet, zor, baskı gibi kötülük araçlarını açığa çıkartmış oluyor. Abramoviç sanat performansında ise, şiddet'i açığa çıkartan tek bir birey diğer insanların da cesaret alarak kendi şiddet erklerini açığa çıkartmalarına sebep olmuştur. Herhangi bir zorunluluğun sonucu olarak gerçekleşmeyen bu davranışlar insanların iyi ve kötü davranışları birbirinden ayıramadığı bir duruma evrilmiştir. Burada bu davranışları sergileyenler kadar seyirci kalanlar da aynı ölçü de sorumluluk sahibi olmalıdır. Yapılan davranışlara karşı sessiz ya da seyirci kalmak suçun yayılmasına sebep olmuştur. Çünkü tepkisel bir karşı duruş gelişseydi şiddet davranışının söndüğü ve tekrarlanmadığı bir sonuç yaşanabilirdi diyebiliriz.

Sonuç olarak totaliter sistemler işlerken binlerce insan da sistemin sorunsuzca işlemesi için iktidara hizmet etmiştir diyebiliriz. Böylece kötülük ve totaliter rejimin şiddet, zor, baskı, otorite... gibi tüm araçları daha fazla ve güçlü bir zeminde yayılmaya deva etmiştir. Kamusal alanda içselleştirilerek yayılmış olan bu sistem insanlar arasında varlık bulup yukarıda örneklerinde gördüğümüz gibi her yerde ve her davranış biçiminde kendini açığa çıkartmıştır. Bu duruma güç veren diğer bir önemli olgu ise itaat ve uyma davranışları olmuştur.

4. İtaat ve Uyma

Verilen emre koşulsuz bağlılık olarak tanımlanan “itaat” ve davranış değişikliğini olarak tanımlanan “uyma” davranışlarının Nazi rejimi ile birlikte aleni bir şekilde görülmüş, bu totaliter rejimin en büyük gücü olmuştur. Toplumsal yapıyı şekillendiren çoğulluğun itaate uyması olmuştur. (Arendt, 2012b; 295-296) Çoğulluğun uyduğu davranışlar kısa süre içerisinde toplumun genelinde kabul görmüş ve kendine meşru bir zemin oluşturmuştur. Böylece itaat ve uyma insani meseleler alanında güçlü bir etki ile rol oynamış olmuştur. Arendt'in eylem içerisinde tanımladığı yenilenme, doğumluluk gibi kamusal alanı inşa eden değerler de yitirilmiştir. Yale Üniversitesinde Psikolog Stanley Milgram tarafından yapılan

“Otoriteye İtaat ve Deneysel Bir Bakış” isimli kitabında yayımlanan deneyi incelemek örnek teşkil etmiş olacaktır. Deneyi 1961 yılında uygulayan Milgram sonuçları ise 1974 yılında değerlendirmiştir. 20-50 yaş aralığında farklı sosyokültürel seviye gruplarından oluşan katılımcılar iki odadan biri alınmış. Deneyde her yanlış cevaba 45 volt’tan başlayan elektrik şoku verileceği söylenmiştir. Gerçekte böyle bir şok uygulanmamış ve yan odada kimse olmamış olsa da deneklere şok uygulandığı söylenerek her şoktan sonra çığlık seslerinin geleceği düzenek ayarlanmıştır. Deneyde, deneklerin bazıları deneyi durdurmak isterken bazıları da kendilerinin sorumlu tutulmayacağı güvencini aldıktan sonra deneyi 135 volta kadar yükselterek devam etmiştir. Milgram deneyin sonunda deneklerin %65’inin 450 volt elektrik şoku uygulamasını verdiği görülmüştür. Yapılan değerlendirmelerde deneklerin hiçbiri bunu neden yaptığını, davranışının kendi isteği sonucunda mı yoksa itaat sonucunda mı gerçekleştiğini bilmediğini söylemiştir. Bu deneyden yola çıkarak otoritenin insan davranışları üzerindeki etkisi hakkında fikir sahibi olabiliriz. Deney sonunda elde edilen veriler değerlendirildiğinde otorite karşısında itaat - uyma davranışlarının ve kötüye yönelimin geliştiği görülmüştür.

Evren içerisine kötülüğün bu kadar olağan bir şekilde otorite, itaat ve uyma temelinde geliştiğini söyleyebiliriz. Milgram’ın Nazi rejiminden sonra geliştirdiği bu deney Arendt’in kötülük, itaat, uyma gibi kavramları geliştirmesinde etkili olmuştur. Çünkü Arendt totaliter rejimin amacının insanlığı yok etmek edip kendi insanını yaratmak olduğunu düşünmüştür. Bu da ancak kendine has kabiliyetlerini yitirmiş itaat eden ve otoriteye uyan bir insan tasarımından geçmiştir. Böylece kötülük daha güçlü bir şekilde varlık göstermiştir. İnsanlar baskı altında kendi benliklerini yitirmiş ve otoritenin boyunduruğu altına girmişlerdir. Buradan çıkaracağımız kesin sonuç bireylerin güç, otorite, erk gibi olgular karşısında boyun eğme, itaat etme ve uyma eğilimleri göstermesidir. Kendisinde bir otorite barındıran sistem itaat etme, boyun eğme ve uyma davranışlarını toplum içerisine indirgemiş ve bireyler arasında meşru sayılabilecek bir noktaya taşımıştır. Sonuç olarak bireyler itaati içselleştiren bir noktaya gelmişlerdir. Dolayısı ile beraberinden sorgulamadan ve düşünmeden uyma eğilimi gelişmiştir. Devlet, otorite ya da iktidar tarafından geliştirilen itaat baskı ve zor ile sağlanmıştır. Foucault’a göre bu yalnızca zorunlu bir baskı aracı olarak değil

aynı zamanda insanlara benimsetilerek açığa çıkmıştır. (Giddens, 2008;58) Söz konusu durum itaat ve uyma eğilimini beraberinde getirmiştir. Toplumun ya da bireyleri içerisine girdiği bu yönelimden kurtaracak olan yine toplumun kendisidir. Kendi gücünün farkında olan birey kamusal alan aracılığı ile gerçekleştirdiği eylemsellikleri toplumsallaştırabilme ve toplumsal yapıyı topyekûn değiştirebilme gücüne sahiptir. Bunun en basit örneğini günümüzde yaşanan toplu taşıma zamları üzerinden verebiliriz. Zamlar insanların rahatsızlıklarını dile getirmesi ve sonrasında bununla ilgili hukuki yollarla başvurması sebebi ile geri alınmıştır. Toplu taşıma zamları konusunda toplumda var olan rahatsızlığın giderilebilmesi için tıpkı Arendt'in tarif ettiği gibi bunu söz ve konuşma ile ifade etmek ve kamusal alanda varlık kazandırmak gerekmiştir. Bununla beraber söz ve ifade ile kamusal alanda varlık bulan durum eylem ile somutluk kazanmıştır.

Sonuç olarak Arendt düşüncesi üzerinden temellendirecek olursak sorgulamadan, düşünmeden meydana gelişen itaat ve uyma davranışları tıpkı Eichmann' da olduğu gibi toplumda yaşayan tüm bireyleri etkilemiş olacaktır. Bu bağlamda sorgulamadan geliştirilen bu davranış insanlığa karşı suçların açığa çıkmasına da neden olmuştur diyebiliriz. Bunun nedeni tüm insanların sürünün bir parçası haline dönüşüp kendi öz benliklerinden ve insani değerlerinden uzaklaşması olmuştur. O halde itaat ve otorite kötülüğün oluşmasına temel oluşturmuş diyebiliriz.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Hannah Arendt'in felsefesinde kötülüğün kamusal ve özel alana yansımaları başlıklı çalışmamızın birinci bölümünde kötü ve kötülük kavramlarının tarihsel ve toplumsal analizini yapılarak kavramların kökenleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu incelemede amacımız, her dönemde güncelliğini koruyan kötü ve kötülük kavramlarının etimolojik kökenlerini inceleyerek kötülük olgusunun ortaya çıkışını doğru şekilde temellendirmektir.

Tarihsel süreç içerisinde birçok sürece tanıklık etmiş olan insanlar karşı karşıya kaldıkları durumların bazılarını kötü ve kötülük kavramları içerisinde değerlendirmiştir. Bu kavramları etimolojik olarak incelediğimizde hemen hemen birbirine benzer anlamlar içerdiğini gördük. İngilizcede 'evil' genellikle ahlaki kötülük kapsamında ve hastalık, doğal afetler gibi olaylara karşılık gelen anlam içerisinde kullanılır. Almanca'da 'Übel' ahlaki olmayan kötülük türünü ifade etmek için kullanılırken, 'böse' ise daha çok ahlaki kötülükleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Fransızcada ise 'le mal' kavramı her türlü kötülüğü ifade etmek için kullanılmaktadır. (Hick, 2010; 11-12) Yapılan incelemeler sonucunda kötü ve kötülük kavramlarının insanların karşı karşıya kaldıkları güçsüzlük ve olumsuzluk durumları, zararlı, tehlikeli ve hoş gitmeyen davranışlar anlamlarına karşılık geldiğini gördük. Felsefe sözlüklerinde ise benzer bir biçimde insan yaşayışları üzerinden temellendirilen tanımlamalar yapılır. Zarar verme, uygunsuz ve kusurlu olma (Cevizci, 2013; 970) kavramları ile ifade edilir. Böylece kötülük kavramının çeşitli dillerdeki anlamlarına bakıldığında ve felsefe sözlüklerinde yer aldığı şekliyle incelendiğinde tanımların insanların karşı karşıya kaldığı tehlike ve olumsuzluklar temel alınarak yapıldığı görülür. Genel itibariyle kötülük kavramı insana ve insan yaşamına zarar veren yıkıcı durumlar temel alınarak tanımlanır.

Kötü ve kötülük kavramlarının ortaya çıkışı bu temelde ele alınırken kötülüğün nerden kaynaklandığı ya da nasıl açığa çıktığı diğer gündemimizi oluşturur. Bu temelde teist ve ateistlerin ortak sorunu haline gelen *kötülük problemi* açığa çıkar. Bu problemi incelememiz, problemin hem insanlık tarihi hem de felsefe

tarihi için en eski ve en köklü problemlerden birisi olması nedeniyle önemlidir. Kötülük problemi: herkes tarafından kabul edilen kötü ve kötülük olguları ile her şeye gücü yeten mutlak kudret sahibi ve iyi varlık olan Tanrı arasındaki çelişkiden açığa çıkmıştır. Bu çelişki problemin başladığı günden günümüze kadar varlığını koruyup birçok düşünür tarafından argümanlar ile değerlendirildi.

Felsefe tarihinin başlangıcı itibariyle yapılan tüm değerlendirmeler var olan çelişkiyi herkes tarafından giderecek bir sonuca taşımamıştır. M.Ö. 6 yıllarında Thales zıtların birliği düşüncesinden hareketle kötülüğü zıtlık üzerinden yaşamın bir parçası olarak temellendirirken, Antik Yunan filozofu Platon teodise bağlamında değerlendirir ve sadece iyi olan şeylerin Tanrıdan geldiği fikri açığa çıkar. Helenistik dönemde de benzer bir yaklaşım ile uzlaştırmacı temelde ele alınan problem Epicurus tarafından tekrar formüleştirecek gündemleştirilir ve mantıksal bir formülasyona dönüşür. 17. Yüzyılda Leibniz, 18. Yüzyılda David Hume sonrasına, Aydınlanma dönemi filozofu I. Kant ve J.L. Mackie, J.S. Mill gibi çağdaş düşünürler tarafından da değerlendirilir. Tüm bu değerlendirmelerin sonunda birkaç sonuç açığa çıkar öncelikle kötülüğün dünya üzerindeki varlığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu gerçeklik herkes tarafından kabul edilmiş, ilkçağdan günümüze değin varlık nedeni ile insanlık tarihinin önemli konularından biridir. Kötülük problemi kapsamında yürütülen tartışmalar ortaya çıkışından aydınlanma dönemine değin iyi bir Tanrı ve evrendeki kötülükler ekseninde yürütülür ve düşünüler tarafından argümanlar da bu temelde geliştirilirken zamanla değişikliğe uğramıştır. Çünkü problem ekseninde yürütülen tartışmalar herkesi çözüm ya da sonuca götüren argümanlar üretilmemiştir dolayısıyla argümanlar yetersiz, buna yönelik çalışmalar ise sonuçsuz kalmıştır. Bu durumda çağdaş filozofların problemi farklı temellerde değerlendirmesine sebebiyet vermiştir. Kötülük problemi Kant tarafından özne, özgür irade temelinde değerlendirilmiştir. Schelling tarafından özgürlük temel alınarak değerlendirilmiştir. Nietzsche mantıksal tutarsızlık ve insanların belirlenimleri temel alınarak değerlendirilmiştir. Zamanla problemin temellendirildiği argümanlar değişmiştir çünkü kötülük problemi artık McCloskey, J.L. Mackie gibi birçok düşünür tarafından artık bir problemin ötesinde mantıksal tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir. Bu da kötülük problemini ortaya çıkış noktasından uzaklaştırıp sadece mantıksal bir problem, çelişki, açığa kavuşturulan ya da uzlaştırılması gereken bir konu olması

noktasına kaymış ve geliştirilen tüm argümanlar bunu iyileştirmek ya da yok etmeye dönük bir çaba olarak açığa çıkmıştır. Dolayısıyla problem kötülüğü değerlendirmek ya da kötülüğü açığa çıkartan olay ve olguları ele alıp bunları değerlendirmek değil problem içerisinde yer alan çelişkileri gidermek ya da uzlaştırmak problemine dönüşmüştür. Tıpkı Modernite ile birlikte emekçinin araçsallaşıp emek verdiği nesneden uzaklaşması ve ne ürettiğini bilmemesi gibi kötülük problemi de kötülük kavramı ve kötülüğün ortaya çıkışı konusundan uzaklaşmıştır. Kötülük problemi ile ilgili yapılan tüm bu değerlendirme, tartışmalar ve karşıtlıklar değerlendirildi.

Değişen düşünme tarzlarının sonucunda kötülük problemi *Tanrı ve kötülük* tartışmasından uzaklaşmıştır. Çağdaş düşünürler problemi çelişki ya da uzlaştırma olarak görmeyip kötülüğün kendisine dair arayış içerisinde olmaya eğilim göstermişlerdir. Bu çerçevede üç farklı kötülü problemi açığa çıkmıştır. Bunlardan biri tek tek bireylerin yaşadığı kötülük tecrübeleri üzerinden değerlendiren varoluşsal kötülük problemidir. Tanrı'nın yarattığı kusurlu dünyaya karşı kişisel ve ahlaki bir tepki ve eleştiriyi içerir. Yapılan tüm değerlendirmeler sonucunda kötülük olgusunun yitirilmediği ve o yüzden bir sonuca ulaşamayacağı düşüncesine varılır. Bu yüzden A. Camus sorunun içerisinde çıkılamayacağı ve kötülükler yok olamadığı için Tanrı düşüncesini reddeder. İkinci olarak kötülük problemi temelinde yürütülen argümanın çelişki ve mantıksal tutarsızlık içerdiğini savunan anlayış mantıksal kötülük problemidir. Problemi ortaya atan formülasyonun mantıksızlığı üzerinden değerlendirme yapılır ve formülasyonun değiştirilmesi gerektiği düşünülür. Bu düşüncüyü savunan Mackie, J.S. Mill, F.H. Bradley, H.J. McCloskey gibi düşünürler formülasyonun yetersiz ve çelişkileri ortaya koymada eksik olduğunu düşündükleri için problemin kendisinin uzlaşma ya da çelişme ekseninde ilerlediğini o yüzden bir sonuca ulaşamayacağını savunurlar. Plantinga'nın tüm eyleyiş ve yetkilerin bireylerin kendisinde olduğuna dair öne sürdüğü *özgür irade savunması* da sorunun derinleşmesini engellemeye yetmemiştir. Üçüncü olarak geliştirilen Delilci kötülük problemi ise kötülük probleminin Tanrı inancını etkilemeyeceği fikrinden hareket eder. Bu üç kötülük problemi argüman ve tartışmaları ile düşünürler tarafından ele alınırken çağdaş yaklaşımların önceki yaklaşımlardan farklı bakış açıları da temel alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Yeni ve değişen argüman ve tartışmalar ortaya koyulmuştur. Üç kötülük problemi, bu problemlerin ortaya çıkış nedenleri ve

argümanları değerlendirildiğinde genel kabul gören bir formülasyonun açığa çıkmadığını ve bununla birlikte kötülük problemi formülasyonunu kabul etmeyen çelişkili ve tutarsız gören çağdaş dönem içerisindeki anlayışların da giderek arttığını gösterdi.

Kötülük kavramının kavramsal analizi ve tarihsel anlamları incelenip çağdaş dönem düşünürlerinin değerlendirmeleri yapıldıktan sonra kavramın derinlemesine incelemesinin yapılabilmesi ve kötülüğe zemin hazırlayan unsurların daha net değerlendirilebilmesi için kötülük türlerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Literatür içerisinde ağırlıklı olarak fiziksel ve ahlaki kötülük türünden bahsedilse de Leibniz tarafından geliştirilen metafizik kötülük türü de incelenerek kötülük kavramının toplumsal yansımalarına zemin hazırlayan unsurlar değerlendirildi. Acı üzerinden tanımlanan fiziki kötülük, insan eylemlerinin sonucunda açığa çıkan ahlaki kötülük ve doğal durumlar sebebi ile oluşan metafizik/doğal kötülük türü incelendi. Yapılan çalışma ile toplum içerisinde karşılaşılan olay ve olguların farklı kötülük çeşitlerini açığa çıkarttığı sonucuna ulaşıldı. Toplumsal farklılıklar, inanışlar ve kültürel yaşantılar açıkça farklı kötülük anlayışlarının ve dolayısıyla farklı kötülük türlerinin açığa çıktığını göstermiştir. Tek bir kötü ya da tek bir kötülük türü yoktur çünkü insanlar farklı toplum, kültür, yaşam ve inanışlar ile doğar ve büyür hem öznel hem de toplumsal yaşamları ile dünyaya bakış açılarını oluştururlar.

Çalışmamızın birinci bölümünde kötülük kavramının nereden geldiği, ne olduğu, nasıl bir probleme dönüştüğü, probleme dair nasıl yaklaşımlar geliştirildiği ve ne gibi kötülük türlerini açığa çıkardığı incelendi. Buradaki amacımız Hannah Arendt felsefesi bağlamında açığa çıkan kötülük kavramından önce kötülüğün kendisinin ne olduğunu argüman, gerekçe ve tartışmaları ile ayrıntılı olarak incelemektir. Birinci bölümde yapılan çalışma kötülük kavramına dair derinlemesine inceleme yapmaya olanak sağladı. İkinci bölümde Hannah Arendt felsefesindeki kötülük anlayışını, bu anlayışa zemin hazırlayan unsurların kamusal ve özel alan içerisindeki yansımalarının günümüze etkileri ile değerlendirilecektir. Düşüncesini kendi yaşamında eyleme geçirmiş olan Arendt 1933'te yaşadığı sürgün ve soykırım kaçışından sonra zorlu bir yaşam mücadelesi vermiştir. Bu yaşam mücadelesi hem Arendt'i hem de düşünce sistemini etkilemiş tanıklık ettiği Nazizm ve Stalinizm süreçlerini kötülük kavramını açığa çıkartarak değerlendirmiştir. Arendt'in felsefe ve

insanlık tarihine kazandırdığı kötülük kavramını incelerken kendisinin değerlendirdiği gibi buna zemin hazırlayan unsurlar değerlendirmeye çalışılmıştır. Bu tespitlerden yola çıkarak kötülüğün başat unsuru olan totalitarizm, beraberinde geliştirdiği *kötülüğün sıradanlığı* ve *radikal kötülük* olmak üzere iki farklı kötülük anlayışı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bunların kamusal ve özel alan içerisindeki yansımalarını tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tez ile Arendt'in kötülük kavramını kamusal ve özel alana yansımaları çerçevesinde değerlendirirken modernizm ile birlikte günümüze yansımaları da gözler önüne sermek ve doğru tahlil edilmesini sağlamak amaçlandı.

Düşünme tarzı ile felsefe tarihi içerisinde önemli bir yeri olan Arendt günümüzde hala geçerliliğini koruyan kötülük sorununa farklı yaklaşım sergileyen önemli bir düşünür olmuştur. Arendt'in kötülük sorununa yaklaşımı ilk olarak sorunun kökenlerine inmek olmuştur. Probleme önce köken araştırması ile başlayan Arendt kavramı kendi zihin haritasına oturtuktan sonra kötülüğe zemin hazırlayan unsurları tarihsel süreç içerisindeki oluşumlarını inceleyerek oluşturmuştur. Bu yüzden ilk olarak kötülüğün doğasını oluşturan totalitarizm ve ona zemin hazırlayan unsurları inceledik. Çünkü Arendt'in amacı totalitarizme zemin hazırlayan unsurları inceleyerek kötülüğün kendisini incelemektir. Dolayısıyla kötülüğün doğasını kavrayabilmek için totalitarizmi bilmek de gerekmektedir. Totalitarizme zemin hazırlayan unsurları üç tarihsel süreç içerisinde ele alırken Arendt amacı kötülüğün oluştuğu zemini oraya koymak olmuştur. Bu bağlamda evrenin fethini ve bütünsel tahakkümü amaçlayan totalitarizmin ön hazırlık süreci olarak antisemitizmi temel almıştır. Ona göre sadece Yahudi düşmanlığı olmayıp, tüm insanlığa karşı yapılan insanlık dışı muamelelerin hepsi olarak değerlendirilmesi gereken antisemitizm yok etme politikasını amaç edinmiştir.

Günümüz açısından modern terör anlayışı olarak değerlendirebileceğimiz bu yaklaşım modern politika kimliğine bürünmüştür. İnsanların ortak yaşam alanlarında meydana gelerek hem bu yaşam alanlarını hem de yaşam alanlarının faaliyetlerini kısıtladığı sonucuna ulaşıldı. Antisemitizm insanları yaşam alanlarında uzaklaştırıp kamusal alandan soyutlamıştı. 19. Yüzyıl sonlarında açığa çıkan emperyalizm ise totalitarizme hazırlık sürecinin ikinci kısmını oluşturmuştur. Ekonomi ile birlikte sürekli gelişme ve sürekli genişleme arzusunun kaynağıdır. Emperyalist

politikanın daha fazla mülk, iktidar, güç olan amacı sömürü, boyun eğdirme gibi anlayışları doğurmuştur. Totalitarizme zemin hazırlayan unsur da tarihsel olarak değerlendirilip kötülüğün oluşmasının toplumsal ve tarihsel nedenleri ortaya koyulmaya çalışıldı.

İnsan yaşamı içerisinde varlık bulup yaşamı ve bir bütün olarak evreni değiştiren totaliter rejimler ve kötülük olgusunu kamusal ve özel alan içerisinde bu alana etkileriyle incelemeye çalışıldı. Bu çalışmanın en büyük amacı insanlık için yıkıcı bir güç olan kötülüğü daha iyi okumak ve görebilmeyi sağlamaktır. Bunun içi ise en doğru yer insanın tüm eyleyiş ve etkinliklerinin gerçekleştiği, insanın yaşamını kurduğu ve kendisini gerçekleştirdiği alanları incelemektir. Böyle bir arayışı temellendirmek için yapılan değerlendirmelerde kötülüğe zemin hazırlayan unsurların özel ve kamusal alan olarak iki başlık içerisinde değerlendirilebileceği açığa çıkmaktadır.

Dolaylı ya da dolaysız şekilde bir arada bulunan insanlar yaşam içerisindeki eyleyişleri ile kültürel ve politik yapıları özel ve kamusal alanları yaratmıştır. Dolayısıyla bu alanlar üzerinde yapılacak olan çalışmalar aslında insanlığın ve yaşamın kendisine dönük çalışmalar olması nedeniyle önem taşımaktadır. Arendt felsefesinde hane yaşamını temsil eden özel alan zorunluluklar, polis alanını temsil eden kamusal alan ise özgürlükler alanı olarak değerlendirilmiştir. Antik kent devletlerinin ortaya çıkışından beri bu iki alan ayrı kendilikleri ile var olmuştur. Burada tehdit oluşturan konu totaliter rejimler ve modernite ile birlikte bu alanların tahrip edilerek iç içe girmesi ve aralarındaki ayrımın ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya kalmasıdır. Arendt'in mahremiyet ya da gizlilik (Arendt, 2012b;78) olarak tarif ettiği özel alan özne duygu ve hisler alanı olarak kabul edilir. Bireyin kendini gerçekleştirebilmesi özgür bir birey olarak kamusal alanda politik kimliği ile birlikte varlık bulabilmesi için özel alandaki bireysel zorunlulukları aşması gerekmektedir. Özel alan, kamusal alana ve özgürlüğün kazanılmasına zemin hazırladığı için önemlidir. Bu yüzden özel alanı oluşturan unsurlar ve bun unsurların totaliter rejim ile birlikte nasıl bozulma ve dönüşüme uğrayıp tahrip edildiği değerlendirildi. Özel alanı oluşturan önemli unsurlardan biri olan özel mülkiyet Antik yunanda dünya meselelerine dâhil olmak ve yurttaş olmak açısından önemlidir. Siyaset öncesi bir görüngü olan ve özel alanda var olan zorunluluk özel alandan

kamusal alana geçiş kendini gerçekleştirme ve ortaya çıkarma anlamında Arendt felsefesi için önemlidir. Zorunluluğun açığa çıkardığı şiddet siyasetin ve çoğulluğun olmadığı alanda gerçekleşen bir eylem olarak değerlendirildi. Arendt tarafından kökleri Antik Yunana dayanarak incelenen bu olguların hepsi özel yaşam alanlarında meydana gelen eyleyiş olarak temellendirildi ve hepsi çoğulluktan uzak olmak, siyaset dışı olmak ve özgür olmamak ile ilişkilendirilirken bunların hepsinin sağlanabilmesi için de bir aracı görevindedir ve bu yüzden kıymetlidir.

Antisemitizm ve emperyalizm ile birlikte güçlenen özel mülkiyet algısı değişerek servet ve birikim aracına dönüşüp totaliter rejimimin aracına dönüşüp sürekli büyüme ve yayılma politikası hakim olup birikim nesnesine dönüşür. Zorunluluk kendisine tabi olunana bir olguya dönüşür. Özel alanı tahrip ettiği gibi kamusal alan için bir aracı olma vasfını yitirir çünkü totaliter rejimlerin yarattığı sistem içerisinde birey her alanda zorunluluğun birer anacı konumuna getirilir. Şiddet kamusal alanda olmayan bir olgu olması gerekirken totaliter rejimin dışı vurumu, keyfi aracı haline dönüşüp zor ve itaat olguları ile birlikte açığa çıkar. İnsanların birbirleri arasında ve toplum içerisindeki güç olma ve tahakküm kurma arzusunu besleyen bir konuma gelir. Modernizm ile birlikte bu durum daha da derinleşip güç ve denge haline gelir. Tüm bu durumlar totalitarizmin temel arzusu olan kişiliğin yok edilmesi tehlikesini yaratır. Totaliter rejimlerin keyfi düzenleme ve sistemlerinin yarattığı bu tehdit Eichmann davası üzerine çözümleme yapılarak açıklanır. Arendt Dava süresince şahitlik ettiği durumları analiz eder. Yapılan insanlık dışı muameleler çalışma içerisinde teker teker değerlendirilerek analiz edilir. Tüm bunların sonucunda Nihai sonuç şudur: totalitarizmin tehdit ettiği ve savaş açtığı şey özel ve kamusal alanların çok ötesinde insanın kendisidir. Sergilediği uygulamalar bize insanların hukuki politik kişiliğinin kaybedilmesi için her türlü zor, şiddet, ölüm, baskı gibi güçler uygulayarak insanların düşünme ve sorgulamadan yoksun itaat eden ve sadece söylenene uyan insan olma halini yitirmiş varlıklara dönüşmesine yol açmıştır. Bunun günümüz açısından önemi birkaç deney ile gözler önüne serilmiş olsa da tam olarak şöyledir: sindirilip zihin ve algı dünyaları ile oynanmış bireyler o günden bugüne kadar hala bu sistemi yaşatacağı zemini bulduğu an kendini açığa çıkartmaktadır. Bu deneyler bu tehdidin ve totaliter rejimin kalıntılarının en büyük örnekleri, distopyalar ise yazılı halidir. Günümüzdeki tüm şiddet, iktidar, tahakküm,

terör faaliyetlerinin zeminidir. Bu zemin ayrıntıları ile incelenmeye, totaliter rejimler ile birlikte özel alanı oluşturan unsurlar değerlendirilirken bu alanın nasıl tahrip edildiği ve içeriği boşaltılarak değiştirildiği açıklanmaya çalışıldı.

Arendt felsefesinde insan eyleyilerinin temel zeminini oluşturan kamusal alan, totaliter rejimlerin bir arada kolektif yaşam içerisindeki yerini görmek açısından değerlendirildi. Bu değerlendirmede Antikçağdan itibaren birbiri ile temas halinde olan özel ve kamusal alan arasındaki ilişkinin totaliter rejimler aracılığı ile nasıl tahrip edildiği değerlendirildi. Bu tahribin diyaloğun yitirildiği çoğulluğun ve eylemselliğin olmadığı alanlarda gerçekleştiği sonucuna ulaştık. Diyalog yitildiğinde şiddet olgusu açığa çıkmış insani etkinlikler yitirilmiştir. Bu yüzden “Vita Activa” için “eylem” en önemli etkinlik konumunu aldı. (Arendt, 2012b; 289-293) Kamusal alan evrendeki kalıcılığı, devamsızlığı, ölümsüzlüğü açığa çıkarmasına karşın bunun yitimi totaliter rejimin kendi kalıcılığını oluşturacağı sistemi inşa etmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden kamusal alanı oluşturan Antik Yunan ile ilintilenebilecek 2500 yıllık geçmişi olan ve insanı zorunluluktan kurtarıp kamusal alana taşıyacağı için politika açısından önemli bir kavram olan özgürlük kavramına değinildi. Totaliter rejim ile birlikte siyaset ile özgürlük arasındaki bağ tahrip edilmiştir. Çünkü özgürlüğü besleyen yeni ilişkiler kurma, etkileşim, öngörülemezlik gibi tüm eyleyiler ve politik olan ile ilişki yok edilmeye çalışılması tespiti açığa çıktı. Özgürlüğü temel alan ve Arendt için kamusal alandaki en önemli insani etkinlik eylemdir. İnsandaki farklılığı ortaya koyup çoğulluğu oluşturan eylem, bunu söz ve edim ile sağlamıştır. Çalışmamızda bunu sağlayan zeminleri açıklarken insani yaşamı nasıl ve hangi olguları temel alarak oluşturduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Bu alanın tahrip edilmesi bir araya gelişleri ve eyleyileri olanaksız kılmış, totaliter rejim çalışma içerisinde ayrıca değindiğimiz fikirsizlik, suç işleme, itaat ve uyma davranışlarını geliştirmiştir. İnsanlar kendilerine her söyleneni yerine getiren, düşünmeyen, sorgulamayan fikir sahibi olmayan bireylere dönüşmüştür. Bu düşünce Eichmann davası üzerinden örneklendirilerek değerlendirilmeye çalışıldı. İnsanlık dışı muamele görüp hiçbir karşı duruş sergilemeyen Yahudiler, keyfi bir şekilde zulüm edip insanı hiçleştirmeyi düşünen Nazi Almanyası, kendilerine her söyleneni yerine getirip itaat eden Nazi yetkilileri ve tüm bunların yanı sıra yaşananlara sadece seyirci kalan insanlar Arendt’in ortaya koyduğu *kötülüğün sıradanlığı ve radikal*

kötülük kavramları temelinde değerlendirildi. Bu değerlendirmeler Marina Abramoviç, Stanford hapisane deneyi. Milgram gibi örnekler ile de çözümlenerek günümüz içerisindeki yansımalarına ışık tutmaya çalışıldı.

Sonuç olarak Arendt'in felsefesi kötülük problemi olarak okunduğunda totalitarizm kavramının açığa çıktığını gördük. Kendi dönemini ve kendisinden sonraki dönemi etkilemiş olan Arendt kötülüğe yol açan zeminin totaliter rejimler olduğu sonucuna ulaştı. Bu temelde totalitarizme zemin hazırlayan unsurlar olan antisemitizm ve emperyalizmi süreci doğru okumak açısından incelemek zorunlu oldu. Bu unsurlar Arendt felsefesinde kötülüğün sıradanlığı ve radikal kötülük kavramlarını doğurdu. Özetle ifade etmek gerekirse Arendt felsefesinde kötülüğü oluşturan totaliter unsurlar geçmiş ile gelecek arasındaki bağı kopardı. Arendt her düşüncesinde sürekli Antik Yunan'a gidip çözümlene yaparken oluşturduğu özel ve kamusal alanı bu bağ koptuğu için totaliter rejim olguları ile yitirmiştir. Kötülük bu bağ koptuğu zaman açığa çıktı. Bunun en büyük yansıması da insanların özel yaşamlarını oluşturdukları özel alanda ve tüm eyleyşlerini gerçekleştirdikleri politik alanda açığa çıktı. Özel ve kamusal alanlarda yaşanan problemler günümüz için de geçerli olduğu görüldü. Dahası bu problemin günümüzde daha da derinleşerek hem umarsızlık içerisinde sıradan bir olgu hem de yıkıcı bir güç olarak açığa çıktığı görüldü. En nihayetinde bunların hepsini yaratan toplumsal mekanizmalar ve toplumsal sistem olmuştur. İnsanı, yaşamını, algılarını değiştirerek başka bir yaşam dayatmış bunu kabul etmeyen ise kendi sistemi dışına itmiş hiçleştirmiştir. Günümüzde insanlar olayları meşru gören tepki vermeyen, yanında zulme, şiddete ya da haksızlığa uğrayan bireye müdahale etmeyen sadece bakarak geçen bir konuma getirilmiştir. Bu totalitarizmin en çarpıcı, büyük ölçüde gözler önüne serilmeyen ama peyder pey güç vererek en sistemsel ilerleyişi olmaktadır. Günümüzde insan, kendisini var eden ve yaşanabilir kılan tüm gerçeklikleri korumak zorundadır.

KAYNAKÇA

- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları /1 Antisemitizm*. 5. bs. (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2014a.
- _____. *Totalitarizmin Kaynakları /2 Emperyalizm*. 3. bs. (çev. Bahadır Sina Şener) İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012a
- _____. *Totalitarizmin Kaynakları /3 Totalitarizm*. 1. bs. (çev. İsmail Serin)İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2014c.
- _____. *İnsanlık Durumu*. 6. bs. (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim yayıncılık, 2012b.
- _____. *Geçmişle Gelecek Arasında*. 1. bs. (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- _____.*Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri, 1930-1954*. 1.bs. (çev. İbrahim Yıldız) Ankara: Dipnot Yayınları, 2014b.
- _____.*The Origins Of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, Seventh Printing, 1962.
- _____.*Man in Dark Times*, A Harvest Boook, New York: Harper Collins, 1968.
- _____.*Kötülüğün Stradanlığı, Adolf Eichmann Kudüs'te*,(çev. Özge Çelik), İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- _____.*Şiddet Üzerine*, 7. Baskı, (çev. Bülent Peker), İstanbul: İletişim Yayınları, 2014d.
- _____. *Diktatörlük döneminde Kişisel Sorumluluk, Kamu Vicdanına Çağrı, Sivil itaatsizlik*, (çev: Yakup Coşar) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

Augustinus, Saint. *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2020.

Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara: Bilgesu Yayınları. 2007.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kubbealtı Lügat, 2010.

Badıou, Alain. *Etik, Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Tuncay Birkan), 3. Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.

Bauman, Zygmunt. *Modernite ve Holokaust*, 1. Baskı, (çev. Süha Sertabiboğlu), İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

Bakırcı, Çağrı M. “Stanford Hapishane Deneyi: Güç İnsanların Gözünü Nasıl Döndürüyor?” <https://evrimagaci.org/stanford-hapishane-deneyi-guc-insanlarin-gozunu-nasil-donduruyor-944> adresinden 27.06.2022 tarihinde alınmıştır.

Berktaş, Fatmagül. *Dünyayı Bugünden Sevmek, Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, İstanbul: Metis Yayınları, 2012a.

_____. *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları, 2012b.

_____. *Düşünme Etiği*, İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Brown, Stuart, *Philosophy of Religion; An Introduction with Readings*, London: 2001.

Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*, (çev. Tahsin Yücel) Ankara: Kuzey Yayınları, 1985.

Despland, Michel. *Kant on History and Religion*, (On The Failure Of All Attempted Philosophical Theodicies) McGill-Queen'in Üni., 1974.

Duva, Özlem. Hannah Arendt'te Bir Sorumluluk Meselesi Olarak Sivil İtaatsizlik, *Felsefe Logos* Sayı:39, s.53-65, 2010.

Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, (çev: Nafiz Danışman), Ankara: Meb Yayınları, İslam Klasikleri, 2001.

Farabi, *Fesulü'l- Medeni*, (*Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*), (çev: Yrd. Dç. Dr Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Gazali, İmam. *İhyau Ulumi'd Din*, 4. Cilt (çev Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

Giddens, Anthony. *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, (çev: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul: Brey Yayınları, 1995.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*, 16. Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 2008.

Habermas, Jürgen. *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, (çev. Tanıl Bora – Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Hick, John. *Evil and The God of Love*, Londra: Palgrae Macmillon, 2010.

Hume, David. *Din Üstüne*, (ç. Mete Tuncay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.

Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Bare Reason*, New York: 2. Baskı, 2017a.

_____. *Grundlegung Zur Metaphysik Der Sitten*, (Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi) (çev: İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

_____. *Religion Within The Limits of Reason Alone*, (çev: Theodore M. Greene, Hoyt H. Hudson), HarperOne, 2008.

_____. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, (çev. Suat Başar Çağlan), Konya: Literatürk Academia, 2017b.

Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)), İstanbul Yeni Yaşam Yayınları, 2014.

Kristeva, Julia. *Kadın Dehası*, Birinci Cilt, (çev. Zeynep Mertoğlu Oğur) İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.

_____. Hannah Arendt, Yaşam Bir Alıntıdır, (çev. Necdet Dümelli), İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Luban, David. A Theory of Crimes Against Humanity, Yale JournalInt'l Law, 2004.

Leibniz, G.W. *Monadoloji*,(çev. S. Kemal Yetkin), İstanbul:Meb Yayınları, 1935.

Leibniz, G.W. *Asseis de Theodicee*, Taylor Institution University Amsterdam, 1971.

Lloyd, Genevieve. Erkek Akıl, Batı Felsefesinde 'Erkek' ve'Kadın', 2. Basım, (çev. Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.

Mackie, J.L.*Evil and Omnipotence, The Problem of Evil*, (Eds. Marilyn McCord Adams &Robert Merihew Adams), New York: Oxford University Press, 1995.

McCloskey H. J. *The Philosophical Quarterly- God and Evil*, (Ed. By N. Pike), New Jersey: Prentice Hall, 1960.

Milgram, Stanley. *The Perils of Obedience*, Harper's Magazine: 1974.

Milgram, Stanley. "Milgram Deneyi: Otoriteye Nasıl Boyu Eğiyoruz?"<https://evrimagaci.org/milgram-deneyi-otoriteye-nasil-boyun-egiyoruz-954> adresinden 28. 06. 2022 tarihinde alınmıştır.

Oxford Latin Dictionary. Latin Dictionary, London: Oxford University Press, 1968.

Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazali's "Best of All Possible Words"*, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Platon. *Devlet*, 20. Baskı, (çev: Sabahattin Eyüboğlu – M.Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.

_____. *Diyaloglar*, 6. Baskı, (çev: Teoman Aktürel), İstanbul, Remzi Kitabevi, 2009.

_____. *Protagoras*, (çev. Nurettin Şazi Kösemihal), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

_____. *Sofist*, (çev. Cenap Karakaya), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.

_____. *Yasalar*, (çev. Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

_____. *Timaios*, (çev. Erol Güney - Lütfi Ay) İstanbul: Meb Yayınları, 1989.

Plantinga Alvin. *God and Other Minds*, Ithaca and London Correll, America: Üniversity Press, 1975.

_____. *God Freedom and Evil*, Printed in United States of America: Reprinted 2002.

Peterson, Michael L. *İntoduction: The Problem of evil*, Universite of Notre Dame Press, 1992.

Rayna und Philippe. &RiclSStephane. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003.

Sarıkaya, H. Sude, *İnsanlığın İç Yüzünü Gösteren Sosyal Deney "Rhythm 0"*, <https://www.insancaakademi.com/abramovic/>. Adresinden 27. 06. 2022 tarihinde alınmıştır.

Schopenhauer, Arthur. *The World As Will and Representation*, Cilt2, New York: 1966.

Shermer, Michael. *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, (çev. Sinem Gül), İstanbul: Varlık Yayınları, 2007.

Solmaz, Zelyüt, *Spinoza*, Ankara: Dost Yayıncılık, 2010.

Spinoza, Baruch. *Short Treatise on God, Man, & His Well-Being* (çev. A Wolf, M.A., D.Lit.) New York: Russell & Russell A.Ş., College Library, 1963.

_____. *Etika*, (çev. Hilmi Ziya Ülgen) 4. Baskı, Ankara: Dost Yayınları, 2011.

_____. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, Ankara: Dost Yayınları, 2014.

_____. *Teolojik- Politik İnceleme*, (çev: Cemal Bali Akal- Reyhan Ergün) Ankara: Dost Yayınları, 4. Baskı, 2016.

Skirberkk, Gunnar. & Gılje, Nils. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (çev. Emrah Akbaş – Şule Mutlu) İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.

Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*, (çev. Muhsin Akbaş) Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*, 5. Baskı, İstanbul: Bulut Yayıncılık, 2004.

Toker, Nilgün. *Şiddet'e Karşı Politika Hannah Arendt'in Şiddet Analizi* Birikim Dergisi, 41. Sayı, İstanbul: 1992.

Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Konya: Vadi Yayıncılık, 1997.

Yasa, Metin. *Tanrı ve Kötülük*, Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Yazıcıoğlu, Sinem. *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt On Her Birth Centenary*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Werner, Charles. *Kötülük problemi*,(çev. S.Ümran), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.