

# KÖTÜLÜĞÜN SIRADANLIĞI vs ONTOLOJİK KÖTÜLÜK: ARENDT VE JANKÉLÉVITCH'İ BİRLİKTE DÜŞÜNMEK

[Banality of Evil vs Ontological Wickedness: Considering Arendt and Jankélévitch Together]

Sengün Meltem ACAR

Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
[sengunacar@gazi.edu.tr](mailto:sengunacar@gazi.edu.tr)

## ÖZET

Bu yazının temel amacı Hannah Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" anlayışı ile Vladimir Jankélévitch'in "ontolojik kötülük" düşüncesinin bir arada ele alınmasının kötülük sorununun anlaşılmasına katkı sağlayabileceğini göstermektir. Bu doğrultuda önce iki filozofun söz konusu kötülük anlayışları açıklanmakta, daha sonra ise Arendt'in kötülüğü fikirsizlik temelinde değerlendiren bakış açısı ile Jankélévitch'in failin niyetinin eylemden koparılamayacağını ileri süren düşüncesi arasında nasıl ve neden bir köprü kurulması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Kötülük, kötülüğün sıradanlığı, ontolojik kötülük, Arendt, Jankélévitch.

## ABSTRACT

The main purpose of this article is to show that considering "banality of evil" in Hannah Arendt and "ontological wickedness" in Vladimir Jankélévitch together, contribute to a better understanding of the problem of evil. Accordingly, first of all, the aforementioned approaches of both philosophers will be examined. Afterwards, it will be presented why and how a bridge should be established between Arendt's understanding of evil which grounds on thoughtlessness, and Jankélévitch's assertion that the agent's will cannot be separated from the action itself.

**Keywords:** Evil, banality of evil, ontological wickedness, Arendt, Jankélévitch.



## I.

Hannah Arendt ve Vladimir Jankélévitch isimleri, Yahudi soykırımı konusu ile ilgili etik-politik tartışmalarda çoğunlukla yan yana anılmakta ve bu birliktelik genellikle bağışlama konusundaki açıklamaların ortaklığı çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu açıklamaların temeline bakıldığında ise, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda<sup>1</sup> ortaya koyduğu ve Jankélévitch düşüncesi ile benzerlik gösteren "radikal kötülük"<sup>2</sup> anlayışının yer aldığı görülmektedir. Oysa bilindiği üzere Arendt, kötülük konusunda Gershom Scholem başta olmak üzere kimilerinin radikal kötülükle çeliştiğini ileri sürdüğü, Richard Bernstein gibi bazı yorumcuların ise onunla ilişkilendirdiği ikinci bir kötülük anlayışı daha ortaya koymuştur. Oldukça popüler bir tartışma konusuna dönüşen ve Arendt'in ağır eleştirilere uğramasına neden olan bu düşünce, Adolf Eichmann'ın İsrail'de gerçekleştirilen davasının takibine ilişkin olarak ortaya çıkan "kötülüğün sıradanlığı"<sup>3</sup> düşüncesidir. Kötülüğün sıradanlığı, Arendt'in Eichmann özelinde yaklaşarak açıklama getirdiği ve kötü eylemlerin sıradan insanlar tarafından sıradan sebepler doğrultusunda gerçekleştirilebileceği düşüncesini ifade eden bir adlandırmadır. Eichmann davası ile birlikte ortaya çıktığı için temelde Eichmann'ın kötülüğünü açıklayan, fakat kötülüğün açıklanışına ilişkin bir kuram olarak değerlendirilmeye dönüşen bu tanımlama, geleneksel anlayıştan alışkın olduğumuz fail-eylem ilişkisine farklı bir bakış getirir. Kötülüğün eylemin ardındaki niyet üzerinden değil, failin düşünme yoksunluğu üzerinden ele alındığı bu yaklaşımda "sıradan" nitelemesi de kötülüğü basite indirmekten ziyade, kötülüğün kişiye aidiyetine işaret eden bir betimleme olarak kullanılmaktadır.

Eichmann davasından sadece birkaç yıl sonra zirveye tırmanan zaman aşımı tartışmaları, ahlak sorunlarıyla meşgul bir başka isim olan Jankélévitch'i bağışlama ve kötülük sorununa daha çok yaklaştırmıştır. Çağdaş Arendt gibi Yahudi olması nedeniyle konuya felsefi olduğu kadar kişisel de yaklaşan Jankélévitch, Nazilerle birlikte dünya sahnesine çıkan kötülüğün büyüklük bakımından tarihte bir başka örneğinin görülmediğini düşünür. Nazilerin kötülüğünde hedef alınan şey doğrudan Yahudilerin varlığı, onların "kendilikleri"nin yok edilmek istenmesidir. Burada ortaya çıkan

<sup>1</sup> Türkçeye *Antisemitizm, Emperyalizm ve Totalitarizm* alt başlıklarıyla üç kitap olarak çevrilen *Totalitarizmin Kaynakları (Elemente Und Ursprünge Totaler Herrschaft)* 1951'de yayımlanmıştır.

<sup>2</sup> Arendt "radikal kötülük" ifadesini, "insanların insanlar olarak gereksiz kılınması" anlamına gelen ve totaliter sistemlerde sistemin araçları yoluyla insanın öngörülemezliği ile kendiliğindenliğini ortadan kaldırmaya çalışan kötülüğe işaret etmek için kullanır. Ona göre aklın sınırlarını aşan ve anlaşılması mümkün olmayan bu kötülüğün cezalandırılması da bağışlanması da olanaksızdır. Sıradan suçlara benzemeyen radikal kötülüğün en somut örneği ise, Nazilerin işlediği insanlık suçlarında ortaya çıkmıştır (Bernstein, 2002, s. 257-262).

<sup>3</sup> "Kötülüğün sıradanlığı" anlayışının ortaya çıktığı Eichmann Davası hakkında bir inceleme için bkz. Erdem 2010.

kötülüğün Arendt'in ileri sürdüğünün aksine "canavar" denebilecek kişiler tarafından gerçekleştirildiğini belirten Jankélévitch, bu anlaşılabilir ve akıl almaz durumu "ontolojik kötülük" olarak adlandırır (Jankélévitch, 1996, s. 556). Arendt'in kötülüğün sıradanlığında dile getirdiği ve kötülüğün "normal" insanlar tarafından yapılabileceği, dolayısıyla da anlaşılabilir olduğu iddiasına karşın Jankélévitch, kötülüğü ortaya koyan canavarlığın anlaşılabilir olduğu iddiasındadır. İnsanın özgür iradesiyle akıl almaz biçimde kötülüğü isteyebildiğini düşünen Jankélévitch, ontolojik kötülüğün anlama yetisinin sınırlarını aşan bu tezahürünü anlaşılabilir kılmaya çalışan girişimlere meydan okur. Ona göre insanların derilerinden abajur, yağlarından sabun yapan hiçbir insanın sıradanlığından da, anlaşılabilirliğinden de söz edilemez.

"Kötülüğün sıradanlığı" ve "ontolojik kötülük", kötülük hakkında birbirine zıt iki açıklama olmaları bakımından soruna farklı perspektiflerden bakılmasını sağlayan, birlikte düşünüldüğünde ise kötülüğün anlamlandırılmasına yardımcı olabilecek yaklaşımlardır. Bu doğrultuda çalışmada önce iki görüş sırasıyla ele alınacak, soruna yaklaşım farklılıkları ortaya konduktan sonra ise bu iki anlayışın nasıl bir arada düşünülebileceği ve bu düşünüşün kötülüğün anlaşılma zeminine ne tür bir katkı sağlayabileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

## II.

"Kötülüğün sıradanlığı", Şeyla Benhabib'in "terminolojik bir talihsizlik" (Benhabib, 2006, s. 66) niteliğini haklı kılan bir belirsizliğe ve yanlış anlama zeminine işaret edişiyle Arendt'i büyük tartışmaların odağına yerleştirmiştir. Tartışmalar, söz konusu ifadenin Arendt'in *Eichmann Kudüs'te* (Arendt, 2016) kitabının alt başlığında yer almasıyla başlar. *Eichmann Kudüs'te*, Yahudilerin ölüm kamplarına gönderilmelerini organize eden bir Nazi olan Adolf Eichmann'ın 1960 Mayıs'ında Mossad tarafından Arjantin'den kaçırılarak İsrail'e getirilmesi sonrasında, 11 Nisan 1961'de başlayan yargılanma sürecini Amerikan *The New Yorker* dergisi adına takip eden Arendt'in yazılarından oluşur. "Sıradan" nitelemesi ise, aslında yıllar önce, daha 1946 yılında Arendt'e yazdığı bir mektupta *Suçluluk Sorunu* adlı çalışması bağlamında Nazilerin kötülüğünden söz eden Karl Jaspers'in kullandığı ve kötülüğü henüz "radikal" olarak gören Arendt'e, sıradan kötülüğün de tıpkı bir bakterinin neden olduğu salgın gibi büyük zarar verebileceğini anlatırken seçtiği bir ifadedir (Bernstein, 1996, s. 147-148). Bu anlamda hem "kötülüğün sıradanlığı" ifadesinin hem de bu ifadeyle dile gelen düşüncenin arka planında Jaspers'in bulunduğunu söylemek mümkündür. Arendt'in Nazilerin işlediği suçların büyüklüğünün akıl almaz olduğunu, her türlü cezalandırma ve bağışlanma

sınırının dışında kaldığını belirtmesi karşısında Jaspers, kötülüğün bu şekilde düşünülmesinin onun bir biçimde mitleştirilmesine neden olabileceğini ileri sürer. Arendt'in bir yandan böylesi bir negatif yüceltmeden kaçınmak istemesi, bir yandan da dava süresince gözlemediği Eichmann'a ilişkin çıkarımları, onu kötülüğün sıradanlığı düşüncesine yaklaştırırken; bu adlandırması ise Eichmann'ı mazur gördüğü ve büyük bir felaketi basite indirgediği gerekçesiyle Arendt'i eleştirilerin, hatta hakaret ve tehditlerin merkezine taşımıştır.

Arendt *Eichmann Kudüs'te* kitabında “kötülüğün sıradanlığı” ifadesini kullanmasına karşın, bu ifadeye ilişkin tatmin edici bir açıklama yapmaz. Konuya, kitabın yayımlanmasından sekiz yıl sonra yazdığı *Thinking and Moral Considerations: A Lecture* adlı makalesinde açıklama getiren Arendt, kötülüğün sıradanlığının bir kuram ya da öğretisi olarak değil, olgusal bir durumun betimlenişi olarak anlaşılması gerektiğini belirtir (Arendt, 1971, s. 417). Arendt bu çalışmasında, altını çizdiği noktayla bir yandan kendisi hakkında oluşan yanlış değerlendirmelere açıklık getirirken, diğer yandan da söz konusu olgusal durumun nedenleri üzerinde durarak kötülüğün sıradan ve anlaşılır olduğu iddiasını açıklamaya çalışır. Bu açıklamaların neler olduğuna ve nasıl temellendirildiğine geçmeden önce, Arendt'in radikal kötülük düşüncesini farklılaştırmasına neden olan tabloya daha yakından bakalım.

Holokost'ta yaşanan trajedinin kendisi kadar, kuşkusuz bu trajedinin nasıl anlatıldığı da önemli bir sorundur. Dehşete doğrudan tanıklık eden isimlerin –Primo Levi, Jean Améry, Roman Polanski ve diğer pek çok ismin– anlatılarına bakıldığında, her şeyden önce yaşanan felaketin büyüklüğü ve emsalsizliği ile kötülüğün sistematik işleyişinin vurgulandığı göze çarpar. Arendt'in eleştirilerin merkezinde yer almasında yaşananları basite indirgediğinin düşünülmesinin yanı sıra, toplama kamplarında tam olarak neler yaşandığını anlayamayacağı halde bu anlatının mimarlarından birine dönüşmesi de etkili olmuştur. Oysa her ne kadar doğrudan deneyimlemiş olmasa da, Arendt de en az yukarıda sayılan isimler kadar, yaşanmış felaketin büyüklüğünün ve sistematik oluşunun farkındadır. Bu nedenle kötülüğün sıradanlığının onun büyüklüğünün reddi anlamına gelmediğini sıklıkla dile getirmiş, eleştirdiği pek çok noktaya rağmen Eichmann'ın yasa dışı yollarla İsrail'e getirilmesini, İsrail'de yargılanmasını ve idamını yine de haklı bulduğunu belirterek Nazi suçlularının en ağır şekilde cezalandırılması konusundaki hassasiyetini ortaya koymuştur. Nazilerin Yahudiler başta olmak üzere, Çingeneler ve eşcinseller gibi “ötekileri” kapsayan şiddetinde hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir kötülük söz konusudur. Arendt'in “sıradanlık” iddiası, kötülüğün bir gerçeklik

olarak varolmasının, canavarca bir niyetin varlığını zorunlu kılmaması ile ilgilidir. Dolayısıyla Arendt'in gözünde sıradan bir kötü olan Adolf Eichmann, aynı adlandırmanın yüzlerce örneği olan "yeni tip suçlulardan" sadece birisidir.

Eichmann, yaklaşık iki milyon Yahudinin ölümünden sorumlu olduğu gerekçesiyle kendisini Kudüs'te bir mahkeme salonuna sürükleyen olaylar zincirinde, hiç kimsenin ölümünden bizzat sorumlu tutulamayacağını büyük bir inançla iddia eden eski bir Nazi subayıdır. Mahkemede Yahudilerle bir alıp veremediği olmadığını ve hayatı boyunca hiç kimseyi öldürmediği gibi kimsenin ölüm emrini de vermediğini ileri süren Eichmann, yargılanmasına neden olabilecek tek suçlamanın Yahudi katliamında "yardım ve yataklık" olabileceğini belirtmiştir (Arendt, 2016, s. 32). O, yaşamını Kant'ın ödev ahlakına uygun biçimde sürdürdüğünü iddia etmiş, "Nihai Çözüm"ün uygulayıcılarından biri olduğu noktadan itibaren ise artık çarkın dışına çıkamayacağını bilincine vardığını ileri sürmüştür (Arendt, 2016, s. 143). Kariyer tutkusuyla başlayan subaylık yılları boyunca itaat ettiği emirlerin aynı zamanda yasa oluşunun altını çizerek, davranışlarının meşruiyetini dile getiren Eichmann, büyük ve güçlü bir emir komuta zincirinde üzerine düşeni yapan bir subaydan fazlası olmadığını göstermeye çalışmıştır. Mahkemede, Yahudilerin kendisi de dâhil olmak üzere etrafında hemen hiç kimsenin "Nihai Çözüm"e karşı gelmemesinin, vicdanını yatıştıran en önemli unsurlardan biri olduğunu beyan eder. Ayrıca, Müller ve Heydrich gibi önde gelen Nazilerin yaptığı bir toplantıya ve toplantı sonrasındaki konuşmalarına ilişkin aktardıkları, karar alma noktasında kendisinden daha önemli pozisyonlardaki kişilerle kendisini kıyaslayan Eichmann'ın vicdanının neden rahat olduğunu açıklar niteliktedir. Zira söz sahibi "büyükler" in harekete geçmek için birbiriyle adeta yarıştığına tanık olduğunu belirten Eichmann, bu durum karşısında kendisini "Pontius Pilatus" gibi hissettiğini ve suçluluk duygusundan kurtulduğunu ifade eder (Arendt, 2016, s. 122).

Arendt, Eichmann'ın mahkemede yaptığı açıklamaların kendisini kurtarmak için söylenen yalanlar değil, sığ bir zihnin klişelere boğulmuş tutarsızlıklarla dolu dışavurumu olduğunu düşünür. Eichmann'ın kendisini bir yandan çarkın dışlisi olarak tanımlayıp suçsuz olduğunu, bir yandan da görevine bağlılığının idealist kişiliğinden kaynaklandığını ileri sürmesi; ya da idam edilmeden önce hem öte dünyaya inanmadığının altını çizip hem de "tekrar görüşeceğiz" gibi klişe bir sonsöz söylemesi gibi verilebilecek birçok örnek, Arendt'in Eichmann'la ilgili düşüncelerini doğrular görünür. Arendt, Eichmann'ın "Beni öyle göstermeye çalışsalar da ben canavar değilim." (Arendt,

2016, s. 253) sözlerine katılmakta, canavardan çok bir soytarı olarak gördüğü Eichmann'ın, sebep olduğu kötülüğün farkına varamayacak kadar düşünme yoksunu olduğunu ileri sürmektedir. Başka bir deyişle Arendt Eichmann örneğiyle birlikte, kötülüğün irade ile ilişkisini kopararak onun düşünme yetersizliği sonucunda ortaya çıkabilecek bir sıradanlıkta olduğunu, bu durumun ise suçun sorumluluğundan kurtulmak anlamına gelmediğini iddia eder. Kendisini kötülüğün sıradanlığı düşüncesi nedeniyle en çok suçlayan isimlerden Scholem'e yazdığı bir cevap mektubunda, düşüncesindeki söz konusu değişimi ve bir slogana dönüşmekle eleştirilen bu ifadeyi şöyle açıklar:

Aslında şimdi, kötülüğün asla 'radikal' olmadığını, sadece aşırı olduğunu ve ne derinliğinin ne de herhangi bir şeytani boyutunun bulunduğunu düşünüyorum. Bir mantar gibi yüzeye yayıldığından fazlasıyla büyüyüp tüm dünyayı mahvedebilir. Söylediğim gibi, 'düşünceye meydan okur', çünkü düşünce bir derinliğe ulaşmaya, köklere inmeye çalışır ve kötülüğü dert edindiği an, ortada hiçbir şey olmadığı için hüsrana uğrar. Kötülüğün 'sıradanlığı' budur işte (Aktaran Bernstein, 2002, s. 271).

Kötülüğün, düşünme yetersizliği ya da fikirsizlikten<sup>4</sup> doğabileceği iddiasını anlayabilmek için Arendt'in kötülük ile düşünme arasında nasıl bir bağ kurduğunun açıklanması gerekir. Yukarıda belirtildiği üzere konuyu *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*'da ele alan Arendt, bu bağı açığa çıkaracak incelemenin düşünme, yargılama ve kötülük üçgeni üzerinden yürütüleceğini şu sorularla ortaya koyar:

Yargılama, yani doğruyu yanlıştan güzeli çirkinden ayırt etme yetimiz, düşünme yetimize mi dayalıdır? Düşünebilme yoksunluğu ile vicdansızlık dediğimiz felaket birbiriyle örtüşüyor olabilir mi? Kendini dayatan soru aslında şudur: Düşünme faaliyetinin kendisi; yani içeriğinden ve sonuçlarından bağımsız olarak olup bitenler üzerine düşünüp taşınma alışkanlığı, bu faaliyetin doğası, insanı kötülük yapmaya karşı 'eğitiyor' olabilir mi? (Arendt, 1971, s. 418).

Sorgulamasından da anlaşıldığı üzere Arendt, fikirsizlik olarak tanımladığı kötülüğün insanın yargılama yetisinin işleyişi ile olan ilgisi temelinde açıklanacağını ileri sürmekte ve rotasını

---

<sup>4</sup> Arendt *Thinking and Moral Considerations*'da kötülüğün kaynağına işaret etmek için "thoughtlessness" sözcüğünü kullanır. Yazının düzeltmelerini yapan Mary McCarthy bu kelimenin "özensizlik ya da savsaklama anlamında bir düşüncesizlik" olarak anlaşılabilceğini ve aslında Arendt'in kastettiği anlama gelmediğini dile getirir. Ona göre "inability to think" anlamına gelen bir sözcük kullanılması Arendt'in aklındaki açıklamaya daha uygun düşmektedir (Aktaran Benhabib, 2003, s. 177). Dilden kaynaklanan benzer bir sıkıntı yaşanmaması için, "thoughtlessness" sözcüğüne karşılık olarak bu makalede fikirsizlik, düşünme beceriksizliği, düşünme yetersizliği, düşünme yoksunluğu gibi farklı ifadeler kullanılmaktadır.

yargılama yetisine temel oluşturan düşünmenin açıklanışına çevirmektedir. Ona göre, düşünülen şeyin yokluğunda gerçekleşen bir tasarım oluşturma edimi olarak düşünme, tüm insanlara ait bir yetidir (Arendt, 1971, s. 425). Arendt, özel bir yetenek ya da bilgi gerektirmeksizin herkesin yapabileceği türden pratik bir faaliyet olarak ortaya koyduğu düşünmenin ne olduğunu, “herhangi biri’ olarak adlandırılan anonimliğin temsilcisi” Sokrates’i örnek vererek açıklar (1971, s. 427). Bilindiği üzere Sokrates kendisini bir bilgeden ziyade sorunlar üzerine düşünen, yerleşik inanç ve bilgi iddialarını sorgulayan bir karakter olarak görür. Onun düşünme pratiğinde esas olan nokta, bunu Arendt’in “ikisi bir arada” (two-in-one) olarak adlandırdığı içsel bir diyalog doğrultusunda, başka bir deyişle tekil bakış açısını aşarak gerçekleştirilebiliyor oluşudur. Eichmann ve benzerlerinin içinde bulunduğu fikirsizlik, düşünmenin derinliğinden ve farklı bakış açısından yoksun oluş, işte bu “ikisi bir arada”nın yokluğudur. Bu kişiler kendi perspektifine gömülü, ezberlemiş oldukları doğruları sorgulamayan ve başka türlü düşünülebileceğini dahi düşünemeyen kişilerdir. Bernstein’ın vurguladığı üzere bu anlayışta, düşüncenin, tıpkı Sokrates’in *daimon*’u gibi bize ne yapmamız gerektiğini söylemese de en azından kötülüğe kayıtsız kalmamıza ya da onu hoş görmemize engel olacağı ileri sürülür (Bernstein, 2006, s. 285). Bu, elbette düşünmenin ne insanı kötülükten koruyan sihirli bir güç olduğu ne de düşünmeyen tüm insanların birer Eichmann’a dönüşeceği anlamına gelir. Düşünme her ne kadar pratiğe ilişkin bir edim olarak ele alınsa da soyut bir işleyişe sahip olduğu için, tekil durumların değerlendirilmesini sağlayan yargılamadan farklıdır. Arendt bu nedenle neyin iyi neyin kötü olduğunu söylememizi sağlayan yetimizin düşünme değil, yargılama olduğunu ileri sürer (Arendt, 1971, s. 446). Bununla birlikte, düşünme ve yargılama yetilerinin birbiriyle ilişkili olduğunu, düşünmenin yargılama yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkiye sahip olduğunu da belirtir. İşte tam da bu yüzden Arendt’e göre düşünme yoksunluğu ya da fikirsizlik denen şey, Eichmann gibi onlarca, yüzlerce sadist olmayan insanın nasıl olup da insanlık suçu işleyebilecek noktaya geldiğinin, kötülüğün nasıl ortaya çıktığının açıklamasını oluşturur.

### III.

Kötülük sorununa tıpkı Arendt gibi Yahudi soykırımından hareketle yaklaşan bir diğer isim de Jankélévitch’tir. “Bağışlamanın ölüm kamplarında öldüğü”nü söyleyen ve özellikle zamanaşımı tartışmalarında üslubunu oldukça sertleştiren Jankélévitch, Nazi suçlularının yapmış olduğu kötülüğün tarihte başka bir örneği olmadığını ileri sürerek, yaşananları “ontolojik kötülük” olarak adlandırır (Jankélévitch, 1996, s. 556). Jankélévitch’e göre bu saf şeytani kötülük, kurbanlarının kim olduğunu, hangi inanca veya ideolojiye sahip olduğunu göz ardı ederek, “sakıncalı” oldukları gerekçesiyle onların doğrudan “varlığını” hedef alan bir kötülüktür. Kurbanların başına gelenler



yapmış oldukları hiçbir şeye, yaşamlarındaki hiçbir tercihe bağlanamamaktadır. Yalnızca var oldukları için kötülüğe maruz kalan bu insanlar, kötülüğün nedensiz şiddetiyle yok edilmek istenmişlerdir. İnsandaki insanlığı, onun özünü yok etmeye çalışan ontolojik kötülük, bu tezahürüyle insan özgürlüğünün korkunç boyutlara ulaşabilen sınırına işaret eder.

Jankélévitch'e göre ontolojik kötülüğün nedensiz doğası, onun, bilgisi mümkün olmayan bir özgürlük edimi oluşundan kaynaklanır. Kötülük, tıpkı karşıtı sevgi ve iyilik gibi tanımlanamayan, bilgisi edinilemeyen ve her seferinde seçilmiş bir eylem olarak ortaya çıkan bir "bu oluş"a (quoddité) sahiptir. Jankélévitch felsefesinde oldukça merkezi bir açıklama işlevi gören "bu oluş", rasyonel bir açıklamaya ya da temellendirmeye izin vermemekte; bu anlamda bir şeyi ya da durumu bilmeyi olanaklı kılan "neliğin" (quiddité) zıttı olarak belirlemektedir (Jankélévitch, 1954, s. 16-17). Bir gizem olan "bu oluş", yalnızca an'da; insan zamansallığının kırılma noktalarında belirir. Yaşamın sürekli akışında meydana gelen bu kopuşlar, aklın değil sezginin erişimi olan ve bir yaratıma işaret eden eylemlerdir. İyilik/sevgi ve kötülük gibi iki sınır edimini içeren ve kavrayışa kendini anlık olarak sunup kaçırmaması nedeniyle kuramsal bir incelemenin olanaklı olmadığı "bu oluş"ta, yaratımın gerçekleşme reçetesi de söz konusu değildir. İnsanın değer üretiminde ya da erdemlere sahip oluşunda bilginin asli bir rol oynamaması gibi, kötülüğün sahnelenişinde de bir nedensizlik ve irrasyonelite bulunur. Jankélévitch'e göre her bir tek eylem ayrı bir yaratım olduğu için, kişinin iyiliği ve erdemi öğrenip hayatının geri kalında bunu uygulaması diye bir şey söz konusu değildir. Bu durum hiç kimsenin daimi olarak iyi ya da kötü olamayacağını, yaşamın bitip tükenmez bir yaratım ve eylem süreci olması nedeniyle herkesin her şeyi yapabilme potansiyelini taşıdığını gösterir. Fakat söz konusu bu nedensizlik, kişinin eyleminde bir niyetin olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, kişi tüm eylemlerini tamamen kendi iradesiyle ve iyi ya da kötü bir niyetle seçmektedir.

Jankélévitch niyetin iyi ya da kötü oluşunu ve niyetten doğan eylemi, kişinin egoizm derecesi ile ilişkilendirir (Jankélévitch, 1983, s. 8-9). Ona göre kişi kendi varlığıyla ne kadar meşgul, kendi varlığına ne denli gömülü ise, Başkası'ndan ve dolayısıyla iyilikten o denli uzaktır. Tıpkı Levinas'ta olduğu gibi Jankélévitch'te de Başkası'nın varlığını kendi varlığının önüne koyma, onun iyiliğinden ve mutluluğundan sorumlu olma, ahlakın ve iyiliğin gerçek anlamına işaret eder. Ben Başkası'nın iyiliğini gözetirken iyilik yapmış olmak için değil, karşısındaki kişinin iyiliğini istediği için bunu yapar. Başka bir deyişle iyilik ya da sevgi Ben'in kendi egosundan taşan bir duygu değil, Başkası'na,

onun tekilliği özelinde yönelen bir duygudur. Tam tersi bir biçimde, yapılan her tür kötülük de, Başkası'nın önceliğinin çiğnenmesine neden olan egoizm nedeniyledir. Benlik ve kötülük arasındaki bağa işaret edişiyile ontolojik kötülüğün anlaşılmasına da yardımcı olacak bu noktada, Jankélévitch'in "kötüyü isteme" (vouloir le mal) ile "kötücül isteme" (mal vouloir) arasında yapmış olduğu ayrımının anlaşılması önem taşır. Jankélévitch kendi başına kötüden söz edilemeyeceği gibi, kişinin benliğinin tek başına ele alındığında iyi ya da kötü olarak da nitelendirilemeyeceğini; kötülükten söz etmemize neden olan şeyin, istemenin nesnesi olan kötülük değil, ancak benliğin kötücül istemesi olabileceğinin altını çizer (Jankélévitch, 1983, s. 12). "Kötücül istemenin kendisinden başka bir kötülük yoktur." (Jankélévitch, 1983, s. 13) sözüyle Kant'ın iyi istemeyi konumlandırışını hatırlatan Jankélévitch, tıpkı Kant gibi ahlaki iyinin ve kötünün kaynağı olarak niyeti esas aldığı gösterir.<sup>5</sup>

Ontolojik kötülük ifadesi akla her ne kadar kötülüğün cisimleştiği bir anlayışı getirirse de, Jankélévitch bu ifadeyi farklı bir anlamda kullanarak kötülüğün insanı ayartan şeytan gibi bir varlıktan değil, insanın ta kendisinden kaynaklandığını düşündüğünü göstermiştir. Fakat insanı kötülüğün kaynağı olarak gördüğünü ya da niyetin eylemin ahlaki değerlendirilme ölçütü olduğunu düşündüğünü söylemekle yetinmek, Jankélévitch'in kötülük anlayışının Batı düşüncesindeki diğer kötülük anlayışlarıyla karıştırılmasına neden olabilir. Hem bu karışıklığa izin vermemek hem de kötülüğün sıradanlığı düşüncesinin Jankélévitch tarafından neden eleştirildiğini görebilmek için, Jankélévitch'in konuya nasıl yaklaştığını ortaya koymak gerekir. Çalışmanın girişinde de belirtildiği üzere Jankélévitch'e göre kötülük ya da ontolojik kötülük aklın sınırları dışında kaldığı ve anlaşılabilir olduğu için, onun neliği hakkında bilgi elde etmek olanaklı değildir. Kötülüğün, hakkında doğrudan bilgi üretmeye izin vermemesi ise, ona ancak negatif bir yolla yaklaşılabileceğini gösterir. Bu doğrultuda, eleştirel bir tarzla konuyu ele alan Jankélévitch, özellikle bağışlama üzerine yaptığı çalışmalarda kötülüğün ne olmadığı konusuna açıklık getirerek, failin kötülüğünü reddeden anlayışların tamamını "entelektüalizm" olarak adlandırır (Jankélévitch, 2013, s. 57). Kötülüğün ne olmadığını görölmesini sağlayacak olan ve kötülüğe "anlama" temelinde yaklaşan entelektüalist

---

<sup>5</sup> Jankélévitch'in ahlaki eylemin değerlendirilişinde niyetin önemine yaptığı vurgu ve ortaya koyduğu ontolojik kötülük anlayışının Kant'ın "radikal kötülük" düşüncesine olan benzerliği, Jankélévitch'i Kant'a oldukça yaklaştırmaktadır. Bununla birlikte, kötülüğün açıklanışında iki ismin ayrıldığı noktaların da altının çizilmesi gerekir. Öncelikle ontolojik kötülük, kötülüğün ulaşabileceği en uç boyuta işaret ederken Kant'ın kullandığı şekliyle radikal kötülük, kötülüğün aşırılığından ziyade kökenselliğini vurgulayan bir ifadedir. İki kötülük anlayışında da kötülük irade ile ilişkilendirilmekte, Kant'ın radikal kötülük anlayışında kötülük, söz konusu iradenin bozulması nedeniyle ahlak yasasından sapmanın gerçekleşmesi olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla Jankélévitch'in anlamının ve neliğinin sınırları dışına çıkardığı kötülük, Kant'ta aklın ve anlamının sınırları içinde kalır. Kant'a göre insanın ahlak yasasını çiğnemesine neden olan şey insanın sahip olduğu bir eğilimdir ve bu eğilim açıklanıp anlaşılabilir (Coşkun, 2013, s. 62). Jankélévitch ise insanın kötücül istemesinin yalnızca aklın veya kuralların sınırları dışına çıkmak anlamına gelmediğini, insanın özgür iradesinin onu gerçek bir canavara dönüştürebilme potansiyeli olduğunu düşünür.

bakış açılarının ortak noktası, bu yaklaşımların kötülüğün boyutunu ve önemini reddetmemekle birlikte, mutlak kötülüğün insan iradesine içkin olamayacağını ileri sürmeleri, dolayısıyla kötülüğün iradeyle bağı koparmalarıdır. Jankélévitch'e göre fail ile kötülük arasındaki bağı koparan üç farklı açıklama modeli vardır. Bunlardan ilki, kötülüğün kaynağını tamamen metafizik bir karşı ilkeye dayandırarak kötülüğü aşkınsal bir temele yerleştiren bakış açısını yansıtır (Jankélévitch, 2013, s. 58). Buna göre, yapılan kötülüğün, işlenen bir suçun ya da günahın nedeni insan değil, karşı konulamaz güçteki şeytanın insanı baştan çıkarmasıdır. Kötülüğü anlaşılabilir ve en önemlisi mazur görülebilir kılan bu yaklaşım, kötülüğe maruz kalan kurbanı yel değirmenleriyle savaşı hale getirir. Eylemin sorumluluğunun kişiye gerçek anlamda atfedilememesi faili ahlaki bakımdan masumiyete yaklaştırırken, kötülüğün bir anlamda değillenmesine neden olur. İkinci açıklama modelinin örnekleriyle özellikle modern felsefede güçlü biçimde karşılaşıldığını belirten Jankélévitch, bu anlayışta kötülüğün evrenin işleyiş mekanizmasının bir parçası olarak görüldüğünü ileri sürer (Jankélévitch, 2013, s. 69). Spinoza, Leibniz, Hegel gibi isimlerde farklı tezahürleriyle tanık olunan bu yaklaşım, kötülüğü tıpkı ilkinde olduğu gibi etten kemikten bir muhataptan ayırır. Leibniz'in teodisesinin bu anlayışın en açık örneklerinden olduğunu belirten Jankélévitch, ilk yaklaşımda öne sürülen Tanrının kötülüğün yaratıcısı olduğu ve kötülüğe izin verdiği düşüncesinin bu anlayışla ortadan kaldırılmaya çalışıldığını dile getirir. Failin kötülükle ilişkisinin ortadan kalktığı üçüncü ve son açıklama modeli ise, Sokrates'ten miras kalan ve kötülüğün bilgisizlikle ilişkilendirildiği anlayıştır (Jankélévitch, 2013, s. 59). Hatırlanacağı üzere Platon, hiç kimsenin kötülüğü amaçlayarak kötülük yapmadığını, kötü bir eylemde bulunan kişinin, iradesinin kötüye yöneldiğini bilmediğini iddia etmektedir. Örneğin birisini öldüren kişi elbette karşısındakini öldürmek amacıyla eylemde bulunur, yani eylemine ilişkin bir iradeye sahiptir. Fakat söz konusu iradenin hiçbir durumda kötüyü amaçlamadığını ileri süren Platon, kişinin daima doğru veya iyi olanı yaptığı kanısında olduğunu dile getirir. Bunun en açık örneklerinden biri *Sokrates'in Savunması*'nda, Sokrates'in kendisine haksızlık ederek ölümüne neden olanlara karşı yaptığı konuşmada görülür. Sokrates burada hem kendisini doğrudan suçlayan isimlerin hem de yargılanmasına neden olan diğer insanların suçlamaların kökeni üzerine gerçek anlamda düşünmediklerini ve sebep oldukları kötülüğün bilincinde olmadıklarını anlatmaya çalışır. Platon sonrasında da devam eden bu anlayış, kötülüğün düşünme ve bilgi eksikliğinde ortaya çıktığı iddiasıyla aslında hiç kimsenin kötü olamayacağını ileri sürer.

Görüldüğü üzere Jankélévitch'in entelektüalist olarak adlandırdığı yaklaşımların hiçbirinde kötülük reddedilmemekte, bununla birlikte üç yaklaşımda da kötülüğün insan iradesinden, onun tekilliğinden

ve tekilliğiyle doğrudan ilişkili olan özgürlüğünden bağımsız olduğu düşüncesi öne sürülmektedir. Jankélévitch kötülüğün insanın kötücül istemesinden kaynaklanışının görmezden gelinmesinin insanın doğaüstü tarafının yok sayılması anlamına geldiğini, dolayısıyla onun diğer sınır yaratımı olan sevgi ve iyiliğin de bu anlayışta bertaraf edildiğini ileri sürer (Jankélévitch, 2013, s. 60). İnsan, aklın sınırlarını aşan anlaşılabilir kötülüğe sebep olabildiği kadar, en büyük kötülüğün karşısına sevgiyle çıkabilme potansiyeline de sahiptir. Elbette sevgi ve iyilik söz konusu olduğunda ortada tartışılacak bir şey yoktur. Sorun, insanlık suçu olarak adlandırılan, insanları sınırlarının en uç noktasına taşıyabilen kötülüğün nasıl anlaşılacağı ile ilgilidir. Asla geri alınamayan, yok sayılmayan ve unutulmaması gereken ontolojik kötülük söz konusu olduğunda insanın bu potansiyelinin, “kötülüğün demiurgos”u oluşunun göz ardı edilmesi büyük bir tehlikedir. Ve Jankélévitch’e göre entelektüalist bakış açıları, bu tehlikenin en açık örneklerini oluşturur.

#### IV.

Jankélévitch’in entelektüalist bakış açısı olarak adlandırdığı ve eleştirdiği kötülük anlayışına dâhil edilebilecek görüşlerden biri de, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” düşüncesidir. Arendt’in fail ile failin niyetini birbirinden ayıran ve kötülüğün derinlikli bir düşünmeden yoksun kişilerde kolaylıkla ortaya çıkabileceğini ileri süren yaklaşımı, kişinin canavarca bir niyet taşımadan da kötülük yapabileceğini Eichmann örneğiyle ortaya koyar. Jankélévitch her ne kadar Arendt’in bu yaklaşımına ya da Eichmann’a ilişkin doğrudan bir inceleme yapmamış olsa da, Eichmann’ın adını andığı yerlerde bu isme Arendt gibi bakmadığını açıkça ifade eder (Jankélévitch, 1996). Başka bir deyişle, Jankélévitch’in Arendt’in birbiri ile ilgili iki iddiasına da – yani kötü niyet olmadan kötülüğün olabileceğine ve Eichmann’ın kötü niyetsiz bir kötü olduğuna– inanmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Arendt ve Jankélévitch arasındaki karşıtlığın ilişkisel değerlendirmesinde önemli rol oynayacak olan ve Jankélévitch’in kötülüğün Arendtçi formuna itirazını destekleyen bazı veriler söz konusudur. Sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için Arendt’in Eichmann ile ilgili iddia ettiği, onun canavardan çok bir soytarıya benzediği düşüncesine meydan okuyan bu argümanların neler olduğuna mutlaka değinmek gerekmektedir. Bu konudaki en önemli çalışma, Eichmann’ın Kudüs’e getirilmeden önce, savaş sonrasında kaçtığı Arjantin’de neler yaptığını ve kim olduğunu oldukça ayrıntılı ve titiz bir incelemeyle ortaya koyan Bettina Stangneth’e aittir. Stangneth, Eichmann’ın kendisini anlatma konusunda her zaman fazla istekli biri olması nedeniyle, onun, önde gelen Nazi subayları arasında

hakkında en çok bilgi sahibi olunan isimlerden biri olduğunu söyler (2014, s. xvii). Eichmann, hakkında yapılan bu ayrıntılı çalışmadan; daha doğrusu bu çalışmaya da kaynak teşkil eden bazı arşivlerin erişime açılmasından önce, çok daha farklı biri olarak tanınıyordu. Arendt'in de Eichmann'la ilgili yaptığı değerlendirmelerde görülen bu tanınma biçimi, onun Kudüs'teki yargılanma sürecinde verdiği ifadelerden ve meşhur Sassen röportajlarının<sup>6</sup> yayımlanan kısımlarından oluşmaktaydı. Dava boyunca çarkın yalnızca bir dişlisi olduğunu ve asıl yaşamak istediği hayata savaş bittikten sonra başladığını iddia eden Eichmann, kötü olanın kendisi değil, içinde bulunduğu sistem ve başkaları olduğunu ileri sürmüştür (Stangneth, 2014, s. xviii). Mahkemede kendisinin neredeyse bir kurban olduğunu göstermeye çalışan Eichmann, herkesi Arjantin'deki yıllarının eşi ve çocuklarından ibaret, sakin ve kötülükten kurtulmuş bir hayat olduğuna inandırmaya çalışmıştır. Davayı izleyen hemen herkes, oldukça sıradan ve normal görünen bu adamın oluşturduğu izlenim ile yapmış olduğu kötülüğü birbirine bağlamakta zorlanmıştır. Eichmann'ın iddialarının doğruluğuna inanmamasına ve onun masum olduğunu düşünmemesine karşın, Arendt'in de bu anlamda ciddi bir şaşkınlık yaşadığı açıktır. Zira Arendt her ne kadar suçluluğundan emin olsa da, Eichmann'ı anlatılarından hareketle anlamaya çalışmakla, elindeki sınırlı veri üzerinden bir sonuca ulaşmış ve onun bir canavar olarak görülemeyeceğini iddia etmiştir.

Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* kitabında, Arendt'in aklındaki Eichmann imgesinin tam tersine, Arjantin'deki Eichmann'ın hayatının, eski bir Nazinin ikinci kariyeri olarak görülmesi gerektiğini veriler ışığında ortaya koyar. Eichmann'ın asla iddia ettiği gibi biri olmadığını, Kudüs'te düpedüz yalan söylediğini belirten Stangneth, gerçekten ikinci bir yaşam kurma şansına sahip Eichmann'ın Arjantin'de bilinçli olarak aynı şeyi tercih ettiğini belirtir (Stangneth, 2014, s. 368). Öyle ki, zamanını kendisi gibi eski Nazilerle geçiren ve arkadaşlarıyla Nasyonel Sosyalist ideali yeniden canlandırma planları yapan Eichmann, yakınlarına verdiği fotoğrafları gerçek ismiyle ve gurur duyduğu kariyerini belirterek imzalamaya devam etmiştir: *Adolf Eichmann, (emekli) SS Obersturmbannführer*<sup>7</sup>. Kim olduğundan duyduğu memnuniyetin, deşifre olma endişesinin bile önüne geçtiği açıkça görülen Eichmann, Stangneth'in anlatımından görüldüğü kadarıyla hem Almanya'da hem de sonrasında oldukça belirgin bir iradeyle

<sup>6</sup> Sassen röportajları, Nazi yanlısı Hollandalı bir gazeteci olan Willem Sassen'in 1957 yılında Eichmann ile yapmaya başladığı röportajlara verilen isimdir. Arjantin'deki kaçak yıllarında Eichmann, Sassen ve yayıncı Eberhard Fritsch, ortak bir çalışma yapmayı planlıyorlardı (Stangneth, 2014, s. 185). Planlanan bu çalışma her ne kadar gerçekleşme de, Sassen, Eichmann ile aylar süren röportajlar yapmıştır. Bu görüşmelerin bir bölümü 1960 yılında Amerikan *Life* dergisinde yayımlanmış, kayıtların geri kalanına erişim ise 1979'da ve 1988'de sağlanmıştır.

<sup>7</sup> Yarbaylığa karşılık gelen SS rütbesi.

hareket etmiş, Kudüs'te ise eylemlerindeki söz konusu iradeyi saklamayı başarmıştır. Eichmann'ın ve benzerlerinin yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasının veya hissetmesinin olanağını ortadan kaldıran koşullardan söz eden ve Eichmann gibilerin aslında ne yaptığının farkında olmayan yeni tip suçlular olduğunu ileri süren Arendt (2016, s. 281), bu tespitiyle elbette fail hakkında daha önce üzerinde durulmamış bir noktanın altını çizer. Kötülüğün bu açıklanışı özellikle fail-eylem birlikteliği bakımından tartışmaya açık olmakla birlikte Stangneth'in çalışması, bir örnek olarak Eichmann'ın bu adlandırmaya uymadığı konusunda önemli deliller ortaya koymaktadır.

Arendt'in kötülüğü düşünme yoksunluğu ile ilişkilendiren bu açıklamasında düşünme yoksunluğunun aptallık anlamına gelmediğini, tam tersine zekâsından şüphe edilemeyecek isimlerin dahi bu kategoriye girebileceğini ileri sürmesi, kötülüğün sıradanlığı anlayışının en çarpıcı kısımlarından biridir (Arendt, 1971, s. 423). Arendt'in fikirsizlik olarak adlandırdığı pratik düşünme becerisinden yoksun oluşun bu örneklerinden biri de, Yahudi soykırımı konusundaki tutumu nedeniyle soru işaretleriyle dolu bir isim olan Heidegger'dir. Arendt, 1953'te yazdığı *Heidegger the Fox* isimli bir alegoriyle "Tilki Heidegger'in gerçek hikâyesi"ni, diğer bir deyişle kuramsal düşünce içinde hapsolmanın ne denli tehlikeli olduğunu anlatır (Arendt, 1994, s. 361-362). Arendt bu ilginç yazıda, aslında düşüncesinde hiç değişmemiş bir yönü, *vita activa*'nın önemini ortaya koymuştur. Bir kuram dehası olmanın, hatta Heidegger olmanın bile bu anlamda bir "düşünme"nin garantisi olmadığını, günlük yaşam pratiğinden doğan düşünmenin çok daha farklı bir edim olduğunu gösteren Arendt; bu alegoriyle yaşama, dünyaya ve en önemlisi başkalarına temas eden bir düşünme biçiminin önemine işaret eder. Aristotelesçi *phronesis*'e benzer bir yaklaşım olarak ortaya çıkan bu anlayış, iyiyi kötüden ayırt etmeyi sağlayacak olan yargılamanın asıl dayanağı olarak konumlandırılır (Arendt, 1961, s. 221). Bu noktada ise, insanın derinlikli bir düşünme yapısına kavuşmasını sağlayacak yaşam biçiminin, başka bir deyişle karşılıklı eylemin ön plana çıktığı gündelik yaşamın ne anlama geldiğinin ortaya konması gerekir. Arendt açık bir biçimde kişinin düşünmesini derinleştiren ilişkiselliklerin kurulduğu bir alan olarak gördüğü gündelik yaşama olumlu bir anlam atfetmektedir. Bununla birlikte, Arendt'in Eichmann hakkındaki incelemelerine baktığımızda, Eichmann'ın ya da onun gibilerin kötülüğüne neden olan şeyin bu kişilerin kariyer tutkusu vb. gibi gündelik yaşamdan doğan istekleri, bir tür "varlığı çoğaltma" arayışı olduğu tespitiyle karşılaşılr. Jankélévitch'in araç-engel (*l'organe-obstacle*) düşüncesini, yani "bir şeyin başka bir şeye olanak sağlarken, sağladığı olanağa aynı anda engel oluşturması"na (Acar, 2016, s.221) ilişkin düşüncesini doğrulayan bu ikili durum, gündelik yaşamın kötülüğün araç-engeli olduğunu gösterir. Kısacası

gündelik pratikler bize bir yandan kötülüğün ortaya çıkmasını engelleyecek derinliği kazandırma olanağı verirken, diğer yandan da onun ortaya çıkmasına neden olacak bir araç işlevi görür.

Gündelik yaşamın gözden kaçırılmaması gereken bu ikili durumu, kişinin Arendt'in iddia ettiği düşünsel derinliğe ulaşmasını sağlayacak içsel diyalogda Başkası ile kurulan ilişkinin önemine işaret eder. Arendt'in insanı kötülüğün tuzağına düşmekten alıkoyacak derinliğin, düşüncenin özgürleştirdiği bir yargılama sayesinde elde edileceği iddiası, kötülüğü kişinin Başkası karşısında kendi varlığını çoğaltmasıyla ortaya çıkan iradeye bağlayan Jankélévitch'in bakış açısından değerlendirildiğinde eleştiriye oldukça açık bir boyutu ifade eder. İnsanın kötülük yapmasını engelleyecek derinliğe yalnızca düşüncenin erişebileceğini söylemek, onu düşünen bir varlığa, anlaşılıp açıklanamayan birçok yönünü de düşünceye indirgemek anlamına gelir. Kötülüğe olduğu kadar onun karşısı olan iyiliğe/sevgiye dair düşüncelerinde de, Levinas gibi Başkası'nı ve Başkası ile kurulan ilişkiyi temele alarak yaklaşan Jankélévitch, bu ilişkinin düşünmenin ve anlamının çok daha ötesine geçtiğini ileri sürer. İnsanın biricikliğini ön plana çıkaran bu bakış açısı, her bir kişinin kendi iradesiyle bir seçim yaptığı ve karşılaştığı her bir tek durumda bu seçimi yeni baştan yapmasını zorunlu kılan kırılmalı bir duruma işaret eder. Arendt'in de değindiği Anton Schmid<sup>8</sup> gibi nadir de olsa her koşulda karşımıza çıkmış ve çıkmaya devam edecek kişiler, bu durumun birer örneği olarak görülebilir. Rasyonel düşünmenin ötesine geçen eylemlere dair bu tür örnekler, failin eylemiyle arasındaki ilişkinin bağına işaret eden ve Arendt'in kötülüğün anlaşılır kılınma çabasında büyük boşluklar oluşturan örneklerdir.

“Kötülüğün sıradanlığı” anlayışında yer alan en önemli iddia, kökensel kötülüğün reddedilmesine ve kötülüğün anlaşılır kılınmasına ilişkindir. Gerek kötülük sorunu üzerine, gerekse Arendt'in kötülüğün sıradanlığı düşüncesi üzerine incelemeleriyle tanınan Susan Neiman'ın bu konuda önemli bir tespiti vardır. Neiman'a göre Arendt'in kötülüğü sıradan olarak adlandırması, modern bir teodise olarak okunmalıdır. Bu yoruma göre kötülüğü reddetmemekle birlikte, onun, insanın varlığının zorunlu bir

---

<sup>8</sup> Bir Nazi çavuşu olan Schmid, Yahudilerin toplama kamplarına gönderilerek öldürüldüğünü öğrendikten sonra saklanmalarına ve kaçmalarına yardım etmiş, bu durumun ortaya çıkması üzerine ise yargılanarak ölüme mahkûm edilmiştir. Schmid ölmeden önce eşine yazdığı mektuplarda, ölümüne sebep olmuş olsa da, kendisinden yardım isteyenlere kim olursa olsun yüz çevirmesinin mümkün olmadığını, yaptığı şeyin “yalnızca insan gibi davranmak” olduğunu belirtmiştir. Hayatını kurtardığı Yahudiler, çok düşünüp az konuşan ve başkaları acı çektiğinde acı çeken bir adam olarak anlattıkları Schmid'in yaptığı yardımların iyi kalpliliğinden kaynaklandığını ve onun eşine az rastlanan bir cesarete sahip olduğunu belirtmişlerdir (Wette, 2006, s. 287-288).

parçası olmadığını ileri süren Arendt, kötülüğün anlaşılabilir kılınmasının dünyanın olumlanabilen bir yer olarak görülebileceğine yardımcı olacağını göstermek istemiştir (Neimann, 2010, s. 309). Niyet gibi ilkesel olarak başkalarının erişimine daima kapalı olan bir kaynak yerine; öğretilemeye de gösterilebilen, pratiği yapılabilen yargılamayı esas alan bu bakış açısıyla Arendt, aslında iyiliğin kapılarının nasıl açılacağı üzerine düşünmektedir (Neiman, 2010, s. 312). Arendt'e göre ahlaki anlamda yanlış yapmak kötüyü istemek anlamına gelmediği için, kötülük insanların doğrudan iradesiyle ilişkilendirilemez. Örneğin Nazi suçlularına bakıldığında bu kişilerin aslında ülkelerini sevdiği ve ülkelerinin geleceği için en iyi olanı yaptıklarına inandıkları, birçoğunun eşlerine, çocuklarına hatta hayvanlarına karşı oldukça sevecen ve şefkatli davrandığı; kısacası birer canavar olarak görülmelerinin olanaksız olduğu tespit edilebilir. Bu noktada, tıpkı Arendt gibi insanın doğrudan kötüyü istemediğini fakat kötücül bir istemeye sahip olabileceğini ileri süren Jankélévitch'in itirazlarına kulak vermek gerekir. Ona göre kötülüğün ortaya çıktığı her durumda, kötücül bir özgürlük, yani insanın kötücül iradesi kendisini açığa vurur. Burada kişinin derinlemesine düşünmesini engelleyen bir sıklık değil, tekil ve özgür bir varlık olarak gerçekleştirdiği bir seçim söz konusudur. Yapılan kötülüğün neliği ortaya konamasa da, kötülükle karşılaşılan her durumda bir kötü niyetin olduğu anlaşılabilir. İnsanın ortada anlaşılabilir bir şey olduğunu anlayabileceğini, bunun anlamının ne olduğunu bilmeyen bir anlama olduğunu belirten Jankélévitch (2013, s. 160), bu düşüncesiyle kötülükle baş etmenin onun anlaşılma-anlaşılmama zemininde ele alınması gerektiğini de ortaya koymuş olur. Jankélévitch'in kötülüğün yapılmasında da, kötülüğün karşısına onu bağışlayan sevginin konulmasında da dile getirdiği en önemli unsur, Arendt'in bir anlamda yok saydığı insanın tekil bir varlık olarak sahip olduğu önemdir. Jankélévitch'e göre kişi iradesiyle iyiye de kötüye de yönebilir ve onu o yapan, eylemde bulunabilme gücüdür. Arendt'in temellendirmeye çalıştığı düşünme becerisi ve yargılama yetisi ise insanın tekil bir varlık olarak kim olduğunu göz önünde bulundurmamanın, üçüncü tekil kişilerde aynı biçimde nasıl gerçekleşebileceğini göstermeyi amaçlayan bir düşünsel zemine sahiptir (Young-Bruehl, 1982, s. 279).

## V.

Arendt ve Jankélévitch'in kötülüğe yaklaşımlarından görüldüğü üzere, iki bakış açısı da kötülüğün ne olduğu ve nasıl anlaşılacağı konusunda önemli izlekler sağlamaktadır. Bir yandan Arendt'in düşüncesi ile kişinin özellikle totaliter sistemler aracılığıyla dâhil olduğu ve iradesinin silikleştiği oldukça gerçekçi bir tabloyla karşılaşırken, diğer yandan Jankélévitch'in altını ısrarla çizdiği failin özgür iradesinin kötülüğün yaratımındaki öne çıkışına tanık oluruz. Arendt'in kötülük incelemesinde ortaya çıkan en önemli gerçeklik, kötülüğün faillerinin her zaman kötülükten zevk alan caniler



olmadığı, kötülüğün sinsice yayılıp büyük felaketselere dönüşebildiğidir. Bu açıklama, Arendt'in kötülüğü düşünme ve yargılama yetileri ile ilişkilendirmesinden bağımsız bir tespit olarak hemen herkesin kabul edebileceği olgusal bir duruma işaret eder. Gerçekten de kötülerin her zaman gözü dönmüş caniler olmadığı sayısız örnek bulunur. Özellikle failin, eylemiyle doğrudan bir muhabata etki etmediğini düşündüğü durumlar ile kendisi gibilerin sayıca çok olduğunu düşünerek eyleminin normalleştiğini hissettiği durumlarda kötülük, Arendt'in iddia ettiği gibi görür görmez tanınma özelliğini yitirir.

Arendt'in kötülüğün yüzeyselliğinin düşünmenin derinliği ile alt edilebileceği iddiası ister bir teodise olarak görülsün ister saf bir iyimserlik, kesinlikle umut vaat eden bir açıklamadır. Jankélévitch gibi düşünürlerin iyiliği ve kötülüğü aklın dışında yer alan yaratımlar olarak konumlandırışı, söz konusu yaratımların anlaşılabilirliği ile birlikte öngörülebilirliğini ve kontrol edilebilirliğini ortadan kaldırmaktadır. Düşünme ve yargılamanın ahlaki birer yeti olarak çalışabileceğini ileri sürmek ise, iyiliği ve kötülüğü anlaşılır kılmanın yanı sıra pratik yaşamın düzeni bakımından da işlevsel bir rol oynar. Sokratesçi düşünmenin, yani kişinin içsel bir diyalog geliştirebilmesinin kötülüğün ortaya çıkmasını engelleyecek düşünsel derinliği sağlayacağı iddiası, bir filozof ya da bilge olmadan da kötülükle baş edilebileceğini göstermesi açısından önemlidir. Arendt her ne kadar söz konusu düşünmenin nasıl gerçekleşeceğini tatmin edici bir düzeyde açıklayamasa da, kuramsal olmayan düşünme pratiğini ve düşünmenin öznesi olmanın iki uçlu bir kimliğe sahip olmak anlamına geldiğini belirtmekle, farklı şekillerde açılanmaya izin veren bir yol oluşturur. Arendt'in "ikisi bir arada" olarak ifade ettiği kimlik, insanın diğer varlıklardan farklı olarak kendisi olmasının bir tür diyalektiği gerektirmesi ile ilgilidir (Arendt, 1971, s.442). Kişinin düşünmesi için bir önkoşul olan bilince sahip olmak ikili bir bakış açısıyla, diğer bir deyişle Ben'in karşısındaki düşünce ile temas kurabilmesiyle olanaklıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Arendt buradan hareketle üçüncü tekil kişinin bakış açısını yakalamaya çalışan bir içsel diyalogun açıklamasını yapmaya çalışmış ve hem Ben'in hem de Ben'in karşısındaki Başkası'nın tekilliğini bir anlamda göz ardı etmiştir. Bu eksikliği kapatabilecek bir anahtar sunan Jankélévitch, kötülüğü kişinin Başkası'nın varlığı karşısındaki kayıtsızlığı, Başkası'na uyguladığı şiddet olarak görmekte; kötülüğün aşılabilmesinin düşünme gibi Başkası'nın anlaşılmasına izin vermeyen bir yolla mümkün olmadığını ileri sürerek ise özgeci ahlak anlayışını bir metafizik olarak ortaya koymaktadır. Arendt'ten farklı olarak açıklanmaya ve kuramsallaştırmaya izin vermeyen bu yaklaşım tarzı, kötülüğün gizemli bir yaratım olduğunu gösterir. Bir yandan akla Jaspers'in kötülüğü mitleştirme uyarısını getiren fakat bir yandan da kişinin ne kadar sığ ne kadar

fikirsiz olursa olsun bir iradeyle eylediğini gösteren bu durum, kötülüğün bir kendi olmakla ilgisine işaret eder. Diğer bir deyişle Jankélévitch'in bu açıklaması, kötülüğü engelleyecek derinliğin akılla elde edilme zorunluluğu olmadığını, kişinin kötülüğe ilişkin bir anlama gerçekleştirmesinde Başkası ile kuracağı ilişkinin esas olduğunu gösterir. Dolayısıyla Arendt ve Jankélévitch'in yaklaşımları arasında bir köprü kurarak Arendt'in Sokratik düşünme modelini Jankélévitch'in kişinin biricikliğini esas alan yaklaşımıyla birlikte düşünmek, herkesin sahip olduğu düşünme ve yargılama yetisini, herkesi herhangi birine indirgmeden uygulamak anlamına gelir.

## REFERANSLAR

- Acar, S. M. (2016) "Vladimir Jankélévitch'te Bağışlamanın Olanığı Üzerine", *FLSF*, 22, s. 207-226.
- Arendt H. (1994) "Heidegger the Fox", *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, ed. Jerome Kohn, New York: Schocken Books, s. 361-362.
- Arendt, H. (1961) *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press.
- Arendt, H. (1971) "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, 38: 3, s. 417-446.
- Arendt, H. (2016) *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.
- Benhabib, S. (2003) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham: Rowman& Littlefield Publishers.
- Benhabib, S. (2006) "Arendt's *Eichmann in Jerusalem*", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge Companions Online: Cambridge University Press, s. 65-85.
- Bernstein, R. J. (1996) *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Bernstein, R. J. (2002) *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan-Filiz Deniztekin, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Bernstein, R. J. (2006) "Arendt on Thinking", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa, Cambridge Companions Online: Cambridge University Press, s. 277-292.
- Coşkun, B. (2013) *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Erdem, H. (2010) "Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri", *FLSF*, 9, s. 1-16.
- Jankélévitch, V. (1954) *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Jankélévitch, V. (1983) *Le Sérieux de L'Intention*, Paris: Flammarion.

Jankélévitch, V. (1996) "Should We Pardon Them?", trans. by Ann Hobart, *Critical Inquiry* 22, s. 552-572.

Jankélévitch, V. (2013) *Forgiveness*, trans. by Andrew Kelley, Chicago: The University of Chicago Press.

Neiman, S. (2010) "Banality Reconsidered", *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib, Cambridge: Cambridge University Press, s. 305-315.

Stangneth, B. (2014) *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of A Mass Murderer*, trans. by Ruth Martin, New York: Alfred A. Knopf.

Wette, W. (2006) *The Wehrmacht: History, Myth, Reality*, trans. by Deborah Lucas Schneider, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Young-Bruehl, E. (1982) "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind", *Political Theory*, Vol. 10, No. 2, s. 277-305.