LARS SVENDSEN

kötülüğün felsefesi



kötülüğün felsefesi

LARS SVENDSEN

Çeviren: Mehmet Hocaoğlu

redingot

Lars Fr. H. Svendsen

Lars Fredrik Händler Svendsen Norveçli bir yazar ve felsefeci olup Norveç Bergen Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesördür. Aynı zamanda Civita Düşünce Kuruluşu'nda proje yöneticisi olarak görev yapıyor. 2008'de Meltzer Ödülü'ne layık görüldü. Fashion; A Philosophy (2004), A Philosophy of Boredom, (Sıkıntının Felsefesi, Bağlam Yay., 2008), Work (2008), A Philosophy of Freedom (2014), A Philosophy of Fear, (Korkunun Felsefesi, Redingot Kitap, 2017), A Philosophy of Loneliness, (Yalnızlığın Felsefesi, Redingot Kitap, 2017) gibi pek çok kitabı 24 dile cevrilmiştir. Özgürlüğün Felsefesi kitabı Redingot Kitap'ın 2018 yılı yayım programındadır.

Mehmet Hocaoğlu

Dokuz Eylül Üniversitesi Ekonometri Bölümü'nde başladığı lisans eğitimini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Aynı bölümde yüksek lisans çalışmalarına devam etmektedir.

Kötülüğün Felsefesi
Lars Fr. H. Svendsen

Özgün Künye
Ondskapens filosofi, Lars Fr. H. Svendsen
Copyright © Universitetsforlaget, 2001

© Redingot Kitap, 2017

Türkçe Çeviri © Mehmet Hocaoğlu, 2018

Yayına Hazırlayan: Ahmet Yurtkul
Editör: Murat Erşen
Yayın Danışmanı: Murat Saraçoğlu
Kapak Tasarım: Kutan Ural
İç Tasarım: Adem Şenel

1. Baskı, Ekim 2018, İstanbul

ISBN: 978-605-67271-9-1
Sertifika No: 33371

Bu kitabın Türkçe yayın hakları, Kalem Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır.
Yayıncının izni olmaksızın alıntı yapılamaz ve çoğaltılamaz.

Redingot Kitap, Ekim Film Prodüksiyon San. ve Tic. Ltd. Şti.'nin tescilli markasıdır.

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaası
Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi
C Blok. No: 215/216 Topkapı/ İstanbul
Tel: 0 212 613 1112 Sertifika No: 12491

redingot

Kuloğlu Mah. Gazeteci Erol Dernek Sok. No:17/8
Beyoğlu/ İstanbul Tel: 0 212 403 1277
www.redingotkitap.com / info@redingotkitap.com

LARS SVENDSEN

KÖTÜLÜĞÜN FELSEFESİ

Çeviren
Mehmet Hocaoğlu

redingot

İÇİNDEKİLER

Önsöz 9

Giriş 19
Kötülük Nedir ve Nasıl Anlaşılabilir?

I **Kötülüğün Teolojisi** 43
Teodiseler 47
Seküler Teodise Olarak Tarih 69
Eyüp'ün Feraseti – Teodisenin Ötesinde 82

II **Kötülüğün Antropolojisi** 89
İnsanlar İyi Midir Kötü Müdür? 90
Kötülük Tipolojileri 97
Şeytani Kötülük 104
Kant ve Araçsal Kötülük 130
Kötü Başkasıdır – İdealist Kötülük 144
Arendt ve Aptalca Kötülük 162
Kötü İnsanlar 223

III **Kötülük Problemi** 227
Teori ve Praksis 228
İnanç Etiği ve Sorumluluk Etiği 243
Politika ve Şiddet 249
Somut Bir Problem Olarak Kötülük 264

Sonuç 269
Kaynakça 273

ÖNSÖZ

Bundan yıllar önce kötülük konusuyla ilk kez ciddi şekilde uğraşmaya başladığımda bu meseleye has bir zorlukla karşılaştım. Genel itibarıyla bu fikrin felsefi tartışma için hâlâ anlamlı olduğunu göstermek zorundaydım. Elbette, o zamanlar bu kavram filizlenen bir "rönesans"[1] yaşıyordu. Ancak çoğu felsefeci meslektaşımın ve hatta diğer disiplinlerden çok daha fazla sayıda meslektaşımın gözünde kötülük fikri zamanı çoktan geçmiş mitik, Hristiyan dünya görüşünden kalma bir kalıntıydı.

Başlangıçta, kötülük kavramını "rehabilite etme" işine giriştiğimde, fikrin kendisi benim için hâlâ büyük bir merak konusu, bir büyülenme nesnesiydi.[2] Bu merak ve büyülenme, bilhassa, kötülüğün normalden *başka* bir şeymiş gibi belirdiği ve dolayısıyla gündelik hayatın sıradanlığına bir alternatif olarak işlediği yerde, kötülüğü *estetik* bir nesne olarak görme eğilimimizin bir sonucuydu. Bizler, film ve benzeri şeylerde[3] durmaksızın kötülüğün daha da aşırı temsillerine maruz kalıyoruz, fakat bu kötülük biçimi *ahlaki* bir kategoriye

1 Krş. Schuller and Rahden (eds.): *Die andere Kraft: Zur Renaissance des Bösen.* Bu notlarda kaynaklar yazarın soyismi, eserin başlığı ve sayfa numarası ile belirtilecek. Daha eksiksiz bir alıntı için kitabın sonundaki biyografiye bakılabilir.

2 Son birkaç yılda çıkan bir takım antolojilerin başlıklarında bu eğilim göze çarpmaktadır. Örneğin, Häring and Tracy (eds.): *The Fascination of Evil* and Liessmann (ed.): *Faszination des Bösen: Über die Abgründe des Menschlichen.*

3 Bunun yeni olmadığı açık ve kötülüğe duyduğumuz merakın belli ki Romantiklerde de kökleri var. Bu konuda daha fazlası için bkz: Gothic: *400 Years of Excess, Horror, Evil and Ruin*; Gillespie: *Nihilism Before Nietzsche*, özellikle bölüm 4; Russell: *Mephistopheles*, özellikle bölüm 5; *Bohrer: Nach der Natur.*

ait değildir. Kültürümüzdeki diğer pek çok şey gibi kötülük de estetize edilmiştir. Simone Weil'ın yazdığı gibi: "Hayali kötülük romantiktir ve çeşitlilik arz eder; gerçek kötülük ise kasvetli, tek düze, kısır, sıkıcıdır. Hayali iyilik sıkıcıdır; gerçek iyilik ise daima yeni, harikulade, sarhoş edici."[4] Kurmacada, kötülük kendi kurgusal doğasından beslenir. Günlük yaşamın sıradanlığına tezat oluşturur ve aynılığın aşılmasını temsil eder. "Kötülük" bir "ihlal," bir "yüceltme" vs. olarak ifade bulur. Böyle bir estetikleştirme baskın hale geldiğinde kötülükle bağlantılı *dehşeti* gözden kaybederiz. Saf estetik bakış için, ortada gerçek bir *kurban* yoktur. Salt estetik bir fenomen olarak kötü, sınırsız şekilde tüketebileceğimiz, istediğimiz kadar oyalanabileceğimiz, ne kadar derinden yaralayacağı endişesi taşımadan gözyaşı dökebileceğimiz sonuçları, bedelleri olmayan bir oyuna dönüşür.[5]

Sonuç olarak, kötülüğü rehabilite etme girişimim daha ciddi bir hal aldı. Avrupa'da biz, eski Yugoslavya'daki olaylara -kitlesel katliam, tecavüz ve korkunç işkence haberlerine- yakından ilgi gösterdik. Müslüman babaları oğullarıyla cinsel ilişkiye girmeye zorlayan veya çırılçıplak ayağa diktikleri erkek mahkûmlara soyunan kadınları izlettirip ereksiyon olanların cinsel organlarını kesen Sırp askerleri hakkındaki haberleri okurken, ne kadar da anlamsız bir vahşet diye

4 Weil: *Gravity and Grace*, s. 70.

5 Oscar Wilde sanatın gerçekliği, yani hayatı nasıl ifade ettiğinden ama bunu kendimizi incitmemizi önleyecek evcil bir biçimde nasıl yaptığından bahseder. Bu yüzden tüm maceralarımız ve deneyimlerimiz için yüzümüzü hayata değil, sanata dönmeliyiz: "Çünkü sanat bizi incitmez. Bir piyeste döktüğümüz yaşlar kibar, steril duygu türleridir, bunları uyandırmaktır sanatın işlevi. Ağlarız ama yaralanmayız... Ve Sanat'ın içimize doldurduğu acı hem arındırır hem de yol gösterir... Sanat, sadece Sanat yoluyladır ki, bizler mevcut varoluşun alçak tuzaklarından kendimizi koruyabiliriz" (Wilde: Bütün Yapıtları, s: 173). Bu yüzden sanat, hayatın yüküne karşı bir savunmaya ve estetizim de *gerçeklerden kaçma*ya dönüşür. Bana kalırsa, bu durum tüm estetizmler için geçerlidir –ve Wilde'ın kendisi geç dönem çalışmalarında, özellikle *The Picture of Dorian Gray* ve *De profundis*'te, bu türden bir estetizme karşı eleştiri geliştirir.

düşündük. Elbette, Yugoslavya bizim için tam bir şoktu. Biz sandık ki böyle şeyler güpegündüz, herkesin gözü önünde, en azından dünyanın bizim olduğumuz kısmında yaşanmaz. Böyle şeylerin *neden* yaşandığı konusunda bir açıklama bulmak zordu. Bu olayların dehşetini açıklamaya yetebilecek tek sözcük "kötülük"tü.

Tarihler 11 Eylül 2001'i gösterdiğinde ise, kötülük fikri birdenbire politik söylemde göze çarpan bir yer edindi. O gün, George W. Bush şöyle bir beyanatta bulundu: "Bugün, ulusumuz kötülüğün ne olduğunu gördü." Tony Blair, "kitle terörizmi dünyamızdaki yeni kötülüktür" ve "biz de, onlar gibi, bu kötülük dünyamızdan sökülüp atılıncaya kadar durmayacağız," dedi. Ariel Sharon da çabucak koroya katıldı ve: "İyi' ya da 'kötü' terörizm yoktur –hepsi korkunç, hepsi kötü, hepsi insani değerlerin eksikliğidir," diye ilan etti.

Hem 11 Eylül olayları, hem de ardından gelen yıllar, kötülük fikrinin nasıl hâlâ etkili olduğunu ve sözcüğün kullanımının ne denli tehlikeli olabileceğini bize göstermiştir. Ben oturmuş bu cümleleri yazarken Gazze Şeridi'ndeki Filistinli siviller İsrail saldırısı altında inliyor. Cami, sera, okul gibi sivil hedefleri sistematik biçimde yıkan bu saldırıyı Filistin halkına karşı yapılmış toplu bir cezalandırmadan başka türlü görmek mümkün değildir. Bu istilayı haklı göstermek için kullanılan büyülü sözcük ise "terörizm"dir. Terörizm kötülüğün ta kendisi olarak tanımlandığına ve Hamas da terörist bir örgüt olduğuna göre, bu tehdidi bertaraf etmek için kullanılan her türlü araç da mübahtır; bu tutum, Filistinli sivillerin acı çekmesine mal olmuş olmamış ne önemi var!

Bu kitap üzerinde çalışmaya başladığım günden bu yana çok şey değişti. Başlangıçta, sadistlerle[6] ve soykırımla ilgili hemen hemen tüm malzemeyi konunun dışında tutmak

6 "Sadizm" terimi bu kitapta rızaya dayalı seksüel ilişki için değil, suistimal ile ilişkili olarak kullanıldı.

istedim, çünkü niyetim sıra dışı olanın aksine sıradan, olağan kötülük üstüne odaklanmaktı. Ama çok geçmeden bir husus açık hale geldi, kötülüğe dair kavrayışımız aşırı fenomenlere o kadar yakından bağlıydı ki bu fenomenlerin de konuya dahil edilmesi gerekiyordu. Kötünün ne olduğuna ilişkin sahip olduğumuz en sarih fikirler arasında "canavarca" yapılmış çok şiddetli eylemler vardır. Belki de dünyada gerçekten, eylemlerinin aşırılığından ötürü kendimizle öylece bir tutamadığımız insanlar, yani insani "canavarlar" vardır, ancak bunların sayısı, genel itibarıyla insani kötülüğün çokluğunu açıklamaktan uzaktır. Ama nihayetinde, hasarın çoğundan sorumlu olanlar biziz; yani normal, az çok terbiyeli, saygın insanlar. Dünyadaki tüm kötülüğün tek açıklaması biziz. Bu açıdan bakıldığında, kötü olan aslında "normal" olandır. Elbette kendimizi bu şekilde tarif etmeye hevesli değiliz. Zira biri kötü olacaksa, bu her zaman "onlar" olur.

Bu kitapta Holocaust üzerinde çok fazla duruyorum, çünkü failler hakkında öylesine büyük bir araştırma zenginliği erişime açık durumda ki, bu çalışmalar, bütünüyle sıradan insanların şimdiye dek tasavvur edilebilir en büyük kötülüğe nasıl karışabildiklerinin iç yüzünü benzersiz şekilde kavrama imkanı sunuyor. Holocaust'ı tartıştığım kısımlarda ise Hitler'den ziyade kitle imhalarına iştirak etmiş "normal" insanlara odaklanacağım. Bunun en büyük nedeni, kendimizi ahlaki failler olarak anlamak adına kötülük fikrinin ne kadar yerinde olduğuyla ilgilenmemdir. Konu Hitler'e geldiğinde, çoğumuzun kendimizi onunla bir tutmak için pek az sebebi vardır; öte yandan, onun programına iştirak edenlerle ortak nokta bulmakta fazla zorlanmayız. Yine aynı sebeple seri katiller ve benzerleri üzerinde de durmuyorum ama "biz" ve bu "canavarlar" arasında herhangi bir kategorik ayrım olduğunu düşünüyor da değilim. Örneğin, Jeffrey Dahmer'ın babası, Lionel Dahmer, oğlunun Birleşik Devletler tarihindeki en korkunç seri katillerden birine nasıl dönüşebildiğini anlamakta

başlardaki çaresizliğini anlatırken, önceleri onun tam bir yabancı gibi göründüğünü söylüyordu. Derken baba, bir şeyin, yavaş ama emin adımlarla, "oğlunu bu hale nasıl getirdiğini"[7] farketmeye başlamış. Öyleyse, içimizde taşıdığımız bu gizli yanları, Jeffrey Dahmer'inki gibi durumlarda aşırı biçimde ifade bulan yanları keşfetmenin hepimiz için mümkün olduğuna inanıyorum. Fakat öte yandan, ciddi biçimde rahatsız olduğu belli bir genç olan Dahmer gibi insanlarla özdeşleşme zeminlerinin fazla kaygan olduğuna, dolayısıyla normal insanlar tarafından yapılan kötülüğe odaklanarak çok daha fazlasına ulaşılacağına da inanıyorum. Yani kötülük fikrinin *bizi, kendimizi* anlamaya nasıl katkıda bulunabileceğiyle ilgileniyorum.

Kötülüğü tümüyle anlaşılır kılabildiğimi düşünmek entelektüel bir kibir olurdu. Kötülüğe dair kendi anlayışım da, bu kitap üstünde çalıştığım süre boyunca değişti. Söylediğim gibi başlangıçta, kötülük her şeyden önce bir merak ve büyülenme nesnesiydi. Sonra daha çok dehşet uyandıran bir şey halini aldı. En sonunda ise adeta, muazzam ölçüde, hazin bir şeye dönüştü. Ama belki de kötülüğün özsel karakteri budur: Kötülük feci halde üzücüdür. Temel anlaşılırlık açısından, okurlarımın tartıştığım olayları zihinlerinde ayrıntılı şekilde canlandırabileceklerini sanıyorum. Ancak işlenen suçların canlı ve açık tasvirlerini -geçmişte ve bugün işkence araçları, seri katillerin kurbanlarına yaptıkları, vahşi infaz yöntemleri vs.- arayanlar ise hayal kırıklığına uğrayacaklar: Zira çoğunlukla bu tür şeyleri çalışmanın dışında bıraktım. Muhtemelen kitap bu tarz tasvirler içerseydi okunması daha "eğlenceli" olurdu, fakat benim başlıca amacım böyle bir kitap yazmak değildi. Üstelik, ölçülü biçimde sunulmuş hayati noktaların yeteri kadar tüyler ürpertici olduğunu zannediyorum.

7 Aktaran Masters: *The Evil That Men Do*, s. 179.

Kitabın konusunun da, gerçekten tatminkâr biçimde hakkını verecek herhangi bir sunum için fazlasıyla geniş, çok karmaşık ve pek de iyi tanımlanmamış olduğunu kabul ediyorum. Niyetim hiçbir zaman bir *Gesamtdarstellung*, yani bitmiş bir resim vermek, kötülüğü tüm karmaşıklığı içinde kavrayıp başımıza açtığı problemlerin hepsine bir çözüm sunmak olmadı. Fakat tartışmaya bilhassa uygun olduğunu hissettiğim hususlardan birini bile seçip ayırmanın hayal edebileceğimden çok daha probleme yol açacağını gördüm. Akademik olarak konuşursak, bu kitabı yazmaya iyi hazırlandığımı sanmıştım, ama kaynak metinleri incelemeye başladığımda boğuluyormuşum gibi hissettim. Daha önce hiç bu kadar geniş araştırma gerektiren bir proje üstünde çalışmamıştım; hayli ilginç bulduğum çoğu şeyi süreç içinde dışarıda bırakarak konu hakkındaki literatürün ancak bir kısmını dâhil edebildim. Bununla beraber en önemli eserlere yer verdiğimi umuyorum.[8] Her ne kadar kötülük nosyonlarının değişimini tarihsel kaynaklar üzerinden takip etsem de, bu çalışma bir *Kötülük Tarihi* değil. Eski Ahit'ten (hatta daha öncesi, Gılgamış Destanı'ndan) bugüne kötülüğün tüm tarihi çok daha kapsamlı bir görev olurdu. Bunun yerine, tartışmamı özellikle ilgisi olduğunu düşündüğüm belirli temalar ve teorilerle sınırlandırmayı seçtim.

Kötülüğün kökeni hakkında dört geleneksel açıklama bulunur: (1) İnsanlar doğaüstü, kötü niyetli bir güç tarafından

8 Örneğin, Schelling'in *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom* (1809) [*İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, Ayrıntı, 2017, çev. Mehmet Barış Albayrak] adlı çalışmasındaki kötülük hakkındaki spekülatif teorisini dahil edemedim. Bana kalırsa, Schelling'in tartışması felsefe tarihindeki en sıkı çalışmalardan biridir ve üstüne küçük bir yorum bile çok fazla yer kaplayacaktı. Yine psikanalitik teoriye de çok fazla yer vermedim. (Psikanalitik çerçeve içinde kötülüğe dair harika bir çalışma için bkz: Alfrod: *What Evil Means to Us.*) Bunun temel sebebi, genel anlamda psikanalitik teorilere karşı kuşkucu olmam –fakat burası sözkonusu alanın zayıf bulduğum taraflarına ilişkin sistematik bir özet sunmanın yeri değil.

ayartılır veya ele geçirilirler; (2) İnsanlar, kötü olarak tanımlanabilecek şekilde davranmaya doğaları gereği yatkındırlar; (3) İnsanlar kötü davranışlarda bulunurken çevrelerinden etkilenirler; (4) İnsanlar özgür irade sahibidirler ve kötülük doğrultusunda hareket etmeyi seçerler. Bu dört açıklamadan, (2)'yi daha özlü biçimde ele alıp, en çok (3) ve (4) numaralı maddelere odaklanacağım. Diğer yandan, (1)'i neredeyse hiç tartışmayacağım. Bana göre bu, rasyonel bir tartışmanın konusu değil, yalnızca bir dinsel inanç meselesidir. Şöyle ki, İblislerin ve Deccalların varlığını tartışmayacağım, çünkü bence bu konular felsefeden daha çok teolojiye veya dinler tarihi ve din sosyolojisine aittir.[9] On sekizinci yüzyıl içinde, İblis'in varlığı, kötülüğün açıklanmasındaki ikna edici yerini kaybetti.[10] Bu kitapta, her ne kadar teodise probleminin, yani, "Tanrı'nın varlığı dünyada bulunan tüm bu kötülükle nasıl bağdaşır?" sorusunun nispeten etraflı bir tartışmasına girsem de dinsel, büyüsel ve mitik temalar merkezi bir yer tutmuyor. Bu kitapta, Tanrı'dan daha ziyade insanları dert edindim ve bunun açıkça bağlı olduğu bir gerçek var ki, ben inançlı biri değilim. Gelgelelim, insanlığı başlangıç noktası olarak seçmiş olmam, bütün kötülüğün *kökenini* bulduğumu sandığım anlamına gelmez. Kastettiğim sadece kötülüğün kendisini her şeyden önce insani etkileşim içinde

9 Antiklerden günümüze İblis'in temsillerine dair genel bir değerlendirme isteyenlere Jeffrey Burton Russell'ın dört ciltlik eserini tavsiye ederim: *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity; Satan: The Early Christian Tradition; Lucifer: The Devil in the Middle Ages; and Mephistopheles: The Devil in the Modern World.* Russell, ayrıca dört cildin temel tezinin daha popüler bir tartışmasını *The Prince of Darkness: Radical Evil and Power of Good in History* içinde yayınladı. Ancak, Russell'ın çalışması, kendisinin de İblis'in varlığına inanıyor göründüğü gerçeğinden güçlü şekilde etkilenir (özellikle bkz: *Mephistopheles*, s:251, 296-301). Yine de, eser kendisini esasen, zamanla İblis'in temsillerinde meydana gelen tarihsel değişimlerin bir tekrarlamasıyla sınırlar. Deccal'in tarihi hakkında mükemmel bir tartışma için, bkz: McGinn: *Antichrist*.

10 Krş. Kittsteiner: "*Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert.*"

bilinir kıldığıdır.[11] Şurası açık ki, kötülük söz konusu olduğunda felsefeyle teoloji arasındaki sınırlar bulanıklaşır ve kötülük problemine getirilen geleneksel, teolojik çözümlere hasredilen Birinci Bölüm dışında, konu hakkındaki diğer çalışmalarda[12] yaygın olduğundan fazla şekilde teolojik hususlardan uzak durdum. Kendi adıma, kötülük aşkın, doğaüstü bir güçle değil, insanlararası ilişkilerle ilgilidir. Kötü fiilleri "insanlık dışı" olarak adlandırdığımızda, mevzuyu bütünüyle kaçırırız. Kötülük insancadır, hem de pek insanca. William Blake'in yazdığı gibi: "Zalimlik bir insanın kalbine sahiptir."[13]

Tekrar etmek gerekirse, bu kitabın amacı "tüm kötülüğün kökenini" gün yüzüne çıkarmak ya da onu kaynağına kadar izlemek değil, ama her şeyden önce insani etkinliğin belirli karakteristiklerini ve içerdiği olumlu ve olumsuz olanakları tanımlamaktır. Hayatın içinde karşılaştığımız problemlerden biri de, olumsuz ihtimallerin olumlulardan sayıca çok üstün olmasıdır. Nedensellik bakımından, kötüyü yapmak iyiyi yapmaktan her zaman daha kolaydır; başka bir insanı yaşamının kalanında izi çıkmayacak şekilde incitmek, ona aynı ölçüde yardım sağlamaktan daha kolaydır; bütün bir ulusa çok büyük acılar vermek benzer oranda refah sağlamaktan daha kolaydır. Kısacası, iyiyi yapma kabiliyetimiz ile kötüyü yapma kabiliyetimiz arasında bir asimetri vardır. Bu belki insani eylem için sınırlayıcı bir koşul olabilir, fakat yine de kötülükten daha fazla iyilik yapmak bizim sorumluluğumuzdur.

Son olarak, bu kitabı yazarken arzum kurbandan ziyade faili anlamak olduğu için, zorunlu olarak, maruz kalınan kötülüktense yapılan kötülükler üzerinde daha fazla durdum.

---

11 Ricœur: *Fallible Man*, s: xlvi.

12 Farklı kültürlerde kötülüğün nasıl anlaşıldığına dair bir değerlendirme için, bkz: Parkin(ed.): *The Anthropology of Evil*. Farklı dünya dinlerinde kötülüğün görünme biçimlerine dair bir tartışma için, bkz: Cenkner(ed.): *Evil and the Response of World Religion*.

13 Blake: "A Divine Image," *Complete Poetry and Prose of William Blake*, s: 32.

Belki bazı insanlar, kurbanların ilgimizin daha fazlasını hak ettiklerini söyleyecektir, ancak duygudaşlığımın kimden yana olduğu yeterince açık olmalı.

Arkadaşlarımdan ve meslektaşlarımdan son derece cömert yardımlar aldım. Anne Granberg, Thomas Nilsen, Hilde Norrgrén, Helge Svare ve Knut Olav Amas yapıcı yorumlarda bulunup metnin zayıflıklarına işaret ederek bazı önemli gözden geçirmelere vesile oldular. Helge Jordheim bir dizi iyileştirme önerdi ve bunlar içinde kitabı daha anlaşılır hale getiren İkinci Bölüm'ün yeniden düzenlenmesi de vardı. Einar Overenget, Arendt'le ilgili bölümü okuyup değerlendirdi. Editörüm, Ingrid Ugelvik, görev icabı yapması gerekenin hep fazlasını yaptı. Bu kitabı olabileceğinden daha iyi hale getiren hepsine yürekten teşekkür ediyorum. Tüm ihmaller ve hatalar elbette şahsıma aittir.

GİRİŞ
KÖTÜLÜK NEDİR VE NASIL ANLAŞILABİLİR?

Kötülük fikri, Hristiyanlık öğretisinin dünyayı yorumladığı modern öncesi çağdan kalma, modası geçmiş bir fikir gibi görünse de, kötülük bizim için hâlâ kendisinden kaçamadığımız bir gerçekliktir. Kötülük yapıldığını görür, bizzat yapar ve hatta onun mağduru oluruz. Kötülüğün var olduğunu -bazen hayli uzun zaman- unutmayı başardığımızda bile; bir şey, er ya da geç, onun hiçbir yere kaybolmadığını sarsıcı biçimde hatırlatır. Thomas Mann, 1939'da, iyi ile kötü arasındaki farkı yeniden keşfettiğimizi ve bunun da iyi bir şey olduğunu söylemişti.[1] Galiba bu, kötülüğün bilinen yüzlerinin sadece unutulmak üzere tekrar tekrar gün yüzüne çıkmasıdır. E. M. Cioran şöyle yazar: "Neyin iyi neyin kötü olduğunu gitgide daha az ayırt edebiliyorum. Diyelim ikisi arasında herhangi bir ayrım yapmadığım bir noktaya ulaştım bir gün –ne büyük bir adım! Ama nereye doğru?"[2] Nereye olabilir ki, felakete doğru. Kötülüğü bir yüze, bir kimliğe sahip olduğu zaman tanırız. 1990'ların başlarında eski Yugoslavya'da ve 11 Eylül, 2001'de Birleşik Devletler'de gerçekleşen şey buydu.

Andrew Delbanco, *Şeytanın Ölümü* kitabındaki giriş bölümünde, günümüzde kötülüğe ilişkin deneyimimiz ile onu kavrayacak entelektüel kapasitemiz arasında muazzam bir boşluk olduğu tespitinde bulunur.[3] Toplumsal ihtiyaçları da ve kirli işleri de görüyoruz, fakat failin belli olduğu kimi

1 Mann: "The Problem of Freedom."
2 Cioran: *Drawn and Quartered*, s. 110.
3 Delbanco: *The Death of Satan*, s. 3.

aşırı olayları bir yana bırakırsak, kötülüğün aslında *nerede yattığı* konusunda doğru dürüst bir fikre sahip değiliz. Hristiyan kültüründe Şeytan günah keçisiydi, ancak Tanrı öldüğünde, Şeytan da onu takip etti ve Şeytan'ın katilleri olan bizler, kötülük hakkında konuşamaz olduk. Zira kötülüğün hayat bulmasına alet olmadan kötülük hakkında nasıl konuşabilirsiniz?

Jean Baudrillard bu çağda kötülüğün nereye kaybolduğunu sorar ve yanıtı kendisi verir: Kötülük *her yerde*'dir.[4] Bu fikir H. C. Andersen'in "Karlar Kraliçesi" masalını hatırlatır, İblis'in, yansıttığı her şeyi bozup olabilecek en çirkin görüntüsüne büründüren aynası kırılıp parçalanır, cam kırıkları insanların gözüne ve kalbine saplanarak insanoğlunu yüzünü döndüğü her yerde çürümüş veya kötücül bir şey görmeye mahkûm eder.[5] Çoğumuz için, kötülük fikri olağan gerçekliğimizle, günlük deneyimlerimiz ve alışkanlıklarımızla bağdaşmaz, ne var ki kitle iletişim araçları yüzünden onunla neredeyse sürekli temas halindeyiz: Boyuna soykırım, kıtlık, nedensiz şiddet ve trafik kazalarına ilişkin haberler okur ve izlerken paradoksal şekilde kötülüğün hem yokluğunu hem de mutlak varlığını, somut deneyimimizde değil ama medyadan algıladığımız gerçekliğin her zerresinde yaşıyoruz. Bu yüzden, Baudrillard için kötülük her yerdedir ve her yerde olduğundan onun hakkında konuşma kapasitesini yitirmişizdir.[6] Kötülük merkezsizleştirilmiştir, bundan böyle tek bir imge içine yerleştirilemez. Budalalığın tüm cephelerde zafer

4 Baudrillard: *The Transparency of Evil*, s. 81. Türkçede, *Kötülüğün Şeffaflığı*, Ayrıntı, çev. Işık Ergüden, s: 80, 2010.

5 Andersen: "Karlar Kraliçesi", ss: 175-206. Baudrillard'ın dünya görüşüyle Andersen'in "Karlar Kraliçesi" arasındaki benzerlik yalnızca kısmidir. Masalın içinde, iblisin aynasından gözüne parça kaçanlar güzel ve iyi olan her şeyi kötü ve çürümüş olarak sadece *algılarlar*. Yani, Andersen'e göre, kötülük ve çürüme her yerde *sanki öyleymiş* gibi vardır. Diğer yandan, Baudrillard, kötülüğün gerçekten de her yerde olduğuna inanır.

6 Baudrillard: *The Transparency of Evil*, s. 81, 85. Türkçede, s: 80-84.

kazandığı bir dünyada yaşıyoruz ve bu türden bir budalalık tüm kötülüğün kökenidir.[7] Ancak Baudrillard bununla kalmaz ve kötülüğün mutlak varlığının, tam da onun hakkında nasıl konuşacağımızı bilmememiz *yüzünden* mümkün hale geldiğini söyler. Bundan dolayı, Manişeizm ve diğer mitolojilerde kurulduğu gibi, düalizmi restore etmenin ve kötülük ilkesini dirilterek iyilik ilkesinin karşısına koymanın zorunlu olduğunu ileri sürer.[8] Öte yandan, Andrew Delbanco, kötülük kavrayışımızı eski haline getirmek yerine yenilemek gerektiği fikrini muhafaza eder ama böyle bir yenilemenin nasıl gerçekleşebileceği konusunda pratik öneriler getirmez.[9]

Tüm bunlara itiraz edebilir ve kötülüğün her daim her yerde olduğunu söyleyebilirdik, fakat "kötülük" o kadar farklı türden fenomene işaret edebiliyor ki kavram bizim kavrayışımızı aşmış gibi görünüyor. O halde belki kötülük fikri gerçekten de sadece mitolojik temsil yoluyla kavranabilir? Paul Ricœur'ün kötülüğün sembolizmi hakkındaki teorisinin hareket noktası da budur. Ricœur, kötülüğün felsefi düşünüme hemen hemen kapalı olduğunu iddia eder, çünkü akıl, içinde kötülük fikrine yer olmayan anlamlı bir bağlamı varsayar, hâlbuki mitler ve semboller anlama yetimize yardımcı olan kaynaklar gibi çalışır.[10] Tehlike şu ki, mitler kolayca ontolojiye dönüşürler. Yani, temsil aracı olarak çalışmaya başlayan şey gerçek, fiili güçle karışır. Bu yolla, mit *sembolden* ziyade *açıklama* gibi işlemeye başlar. Ricœur mitin açıklama olarak yok olmasının, mitin sembol olarak dönmesi için zorunlu olduğu konusunda ısrar eder.[11] Ancak bugün kötülüğün ne türden bir sembolizmi bizim için hâlâ anlamlı olabilir ki?

---

7 Baudrillard: *Fatal Strategies*, s. 7.
8 A.g.e., s. 77.
9 Delbanco: *The Death of Satan*, s. 9
10 Ricœur: *The Symbolism of Evil.*
11 A.g.e., s. 350.

Bizim, kesinlikle, uhrevi bir cehennem fikrine ihtiyacımız yok. Mesela, Nazi ve Komünist toplama kampları, dinsel geleneklerimizden miras aldığımız cehennem nosyonunun aynısını yeryüzünde cisimleştirmek için üstlerine düşeni fazlasıyla yaptılar. Hakeza kötü bir failin kim olduğunu anlamak için doğaüstü bir şeytan fikrine de ihtiyacımız yok: Onlar aramızda yaşıyorlar ve her yerdeler. Yine, kötülüğü artık tek bir mekâna ve aktöre atfedemesek de, kendisini belirli mekânlar ve aktörlerde daha belirgin biçimde açığa vurduğunu pekâlâ kabul edemez miyiz?

Dünyada kötülük olduğunu yadsıyacak pek az kişi varken, kötü *insan* diye bir şey olduğunu kabul edemeyecek doğrusu çok fazla kişi bulunur. Ron Rosenbaum, bugün Hitler için kötü, şeytani demeye hevesli Hitler uzmanı sayısının şaşırtıcı derecede az olduğuna işaret eder.[12] Modern zamanlarda kötülüğe herhangi bir başkasına nazaran daha fazla vücut veren bir kişiyi tanımlamak için "kötü" sözcüğünü kullanmak konusundaki gönülsüzlüğün bu denli yaygın olması çarpıcıdır. Bu durum, kötülük fikrinin ne kadar gözden düştüğü ve ne kadar az kullanıldığı hakkında bir nebze olsun bir şey söyler. Hitler'in kötü olduğunu söyleyemediğimiz takdirde "kötülük" teriminin tüm anlamını kaybedeceğini söyleyen Alan Bullock'la hemfikirim.[13] Kötü insanlar var mıdır? Eğer başkalarına kötülük yapmak birini kötü olarak adlandırmaya yeterse, o zaman yanıt kesinlikle "evet"tir. Kötülüğün, kötü olmanın, kazara değil de *kasti* olması gerektiğinde ayrıca ısrar etsek bile bu gerçek değişmez. Öte yandan, kötücül bir eylemin motivasyonu bizzat onun kötü oluşunda yatmalıdır manasında, ancak *sırf kötü olduğu için* kötülük yapıldığında bir eylem sözcüğün gerçek anlamında kötüdür diye ısrar edecek olursak o zaman bir parça daha ihtiyatlı

12 Rosenbaum: *Explaining Hitler*, s. xxi.

13 A.g.e., s. 87.

olurdum ve basitçe, bir biçimde iyi olarak tanımlanabilecek şeylerin pekâlâ kötülük yapmanın dayanakları haline gelebildiklerini ileri sürerdim.

Kötülük fikri, son zamanlarda, hem kıta felsefesi hem de analitik felsefe geleneklerinde etiğin alanına geri dönmüşe benziyor. Yirminci yüzyıl boyunca, insanlar kötülüğü tartışmaya tümden gönülsüzdüler, çünkü terim büyük ölçüde teolojik problemlerle ilişkili olduğundan daha bilimsel yönelime sahip bir felsefenin alanı dışına düşüyordu. Bu temayülün uzun bir tarihi var: On altıncı yüzyıldan itibaren, Max Weber'in *Entzauberung der Welt,* dünyanın "büyüsünün bozulması" olarak adlandırdığı, dinin azalan etkisiyle birlikte kötülük fikrinin de gitgide merkezi yerini kaybettiğini gördük. Marcel Gauchet, dinin siyasal tarihine ilişkin harika tartışmasında şöyle yazar:

"Tanrı'nın, başlangıçta dünyada nesnel şekilde mevcut olan kötülüğün günahkarın işgal edilmemiş iç dünyasına bastırılmasına yol açan geri çekilişi, sonraki aşamada, mantıksal olarak kötülüğün dünyadan hepten kovulmasına değilse bile, en azından etkisinin kökten görelileşmesine neden oldu. Kötülük yine vardı, ancak insanın varlığı ya da şeylerin nihai doğası hakkında hiçbir şey söylemiyordu. Artık ontolojide değil patolojide temelleniyordu."[14]

Kötülük fikri rasyonel ve bilimsel dünya görüşünde kendine yer bulamadı. İnsanlık durumuna ilişkin hakikati belirleyen artık din değil bilimdi. Günümüzde ise bu iş özellikle biyolojiye kalmış görünüyor. Oysa ahlaki kötülük kavramına biyolojide yer yok. *The Moral Animal*'da, Robert Wright şunu ileri sürer:

"Kötülük" kavramı [...] modern, bilimsel dünya görüşüne kolayca uymaz. Yine de insanların kavramı kullanışlı bulduğu görülüyor; bunun nedeni metaforik olarak elverişli

14 Gauchet: *The Disenchantment of the World*, s. 168.

olması. Gerçekten de, kalıtımsal ilgilerimizde bulunan (ya da bir zamanlar bulunmuş) ama bize uzun vadeli bir mutluluk sağlamadığı gibi başkalarına büyük acılar getirebilen çeşitli hazlar için bizi ayartmaya düşkün bir güç var. Bu gücü doğal seçilimin hayaleti olarak adlandırabilirsiniz. Daha somut bir ifadeyle, bunu genlerimiz (en azından bazı genlerimiz) olarak adlandırabilirsiniz. Eğer bu, dünyayı bilfiil kötüye kullanmaya yardım edecekse, bunu yapmaması için hiçbir neden yok."[15]

Wright'ın pozisyonu, ahlaki bir kavram olarak kötülük fikriyle hiçbir şekilde bağdaşmaz. Ahlaki kötü doğal kötünün içinde kaybolur; Wright, genetik malzemeyi ilk günahın yerine geçirir. Doğal kötü ile ahlaki kötü arasındaki ayrımı göstermek kolay değildir, fakat şimdilik diyebiliriz ki, doğal kötülüğün nedenleri salt doğalken, ahlaki kötülük özgür iradeyle başlar. Biyoloji *ahlaki* kötü kavramını tanımlama kapasitesine sahip değildir, yaptığı olsa olsa kötülük olgusunu *güya açıklayarak* savuşturmaktır. Biyoloji, iyiyi kötüden ayırmak için hangi araçları kullanır? "İyi"nin "bireyin yeniden üretimi/üremesi için yararlı," buna mukabil kötünün ise yararsız olarak anlaşılması dışında hiçbir şey. Lyall Watson, genlerimiz bencil olsa bile, bizim öyle olmak zorunda olmadığımızı yazar. Fakat bu düşünce doğrultusundan saparak, tıpkı doğanın geri kalanı gibi kötü doğduğumuzu iddia eder ve Augustinus'un ilk günah öğretisine tutunur.[16] Oysa ne iyilik ne de kötülük genlerimizde bulunur. Bunun yerine, her ikisi de her birimiz için somut olanakları ifade eder.

Geleneksel, teolojik söz dağarcığı uzun zamandır tarihi eser muamelesi görüyor. Onun yerine daha "bilimsel" bir söz dağarcığı kullanmaya çalışıyoruz. Kötülüğün yerine, asosyal eğilimlerden, genellikle sosyal yahut kimyasal nedenleri

15 Wright: *The Moral Animal*, s. 368.

16 Watson: *Dark Nature*, s. 86.

olduğu düşünülen düzeltilebilir işlev bozukluklarından bahsediyoruz. Oysa problem şu ki, söz dağarcığımız sahip olduğumuz deneyimleri karşılamıyor. Bir faili suçlayabiliriz, ama bir işlev bozukluğunu, basitçe düzeltilebilir bir işlev bozukluğunu suçlayamayız. Üstelik, bu fikir failden özsel olan bir şeyi, yani özgürlüğünü ve haysiyetini çalar. Dostoyevski'nin yazdığı gibi:

"Hristiyanlık bireyi sorumlu kılarken, o suretle onun özgürlüğünü de kabul eder. Hâlbuki çevrenin öğretisi, bireyi toplumsal yapıdaki her kusura tabi kılarken, onu mutlak bir hiçliğe indirger, her türlü kişisel ahlaki yükümlülükten ve tam bağımsızlıktan bütünüyle muaf tutar, hayal edilebilir en alçak kölelik formuna indirger."[17]

En meşhur kurmaca seri katillerden, Hannibal Lecter, aynı bu sözcüklerle, kendisinin dışında yer alan bir kusura hapsedilmeyi reddeder. Kendi kötülüğü üstünde diretir, çünkü bu haysiyetinin özsel bir parçasını oluşturur: "Bana hiçbir şey olmadı [...]. *Ben* oldum. Beni bir takım etkilere indirgeyemezsiniz."[18] Kötülüğü yeniden tanımlarken öyle bir eğilim gösteririz ki toplumsal kötülüğü "toplumsal problem" olarak görürken bireysel kötülüğü "kişilik bozukluğu"na indirgeriz.[19] Kötülüğün *nedenlerini* bulmaya çalışıyor ve bu nedenleri sıklıkla ahlak tartışmasının dışına taşıyoruz. Bunlar doğal ya da toplumsal olabilirler, doğal yatkınlık ve hastalıktan, yoksulluk ve travmatik çocukluk deneyimlerine kadar uzanabilirler. Oysa kötülüğü sadece "bilimsel" olarak açıklamak adına tüm insani kötülüğü, ahlaki bir özne olarak anlaşılan bireyin dışındaki böyle nedenlere atfederseniz, birdenbire ahlaki kötülüğü doğal kötülüğe indirgemiş ve dolayısıyla tüm ahlaki standartları yürürlükten kaldırmış olursunuz. Her halükarda, bu indirgemecilik, suç ve sorumluluk gibi fikirlere tabi

17 Dostoevsky: "Environment," s. 136.

18 Harris: *The Silence of the Lambs*, s. 19.

19 Krş. Midgley: *Wickedness: A Philosophical Essay*, s. 49.

ahlaki failler olarak bizim ve diğer insanların deneyimlerine bütünüyle aykırıdır.

Suç ve sorumluluk gibi fikirler üzerindeki ısrarım kaçınılmaz olarak eski moda görülebilir. David B. Morris, postmodern çağda kötülüğün karakter değiştirdiğini ve artık acının nedeni olarak anlaşılamayacağını öne sürer: Bunun yerine, acı çekmenin kendisi kötü addedilmelidir.[20] Kimi teorisyenler de benzer şekilde kötülüğü bireysel sorumluluktan ayırma eğilimindedir. Sonuçta, kötülük münhasıran dışsal nedenlere, örneğin "toplum"a atfedilir.[21] Odo Marquard, "Entbösung des Bösen" yani, "kötüden arındırılmış kötülük"ün modernite içinde nasıl gerçekleştiğini anlatır.[22] Geleneksel olarak, yapılan kötülük ile maruz kalınan kötülük arasında, aktif ve pasif kötü arasında ayrım yaparız; ancak Morris'e göre, artık geriye sadece pasif taraf, yani acı çekmek kalmıştır. Kötülüğün sadece vücut bulmuş hali değil, bizzat *kendisi* dünyadan kaybolmuştur. Geriye kalan ise acısını hissettiğimiz *kötülüklerdir*. Elbette, bu kötülüklerin de nedenleri vardır, fakat nedenlerin kendileri artık kötü olarak düşünülmez.

Kötülük kavramı bilimsel tartışma içinde buharlaşır. İnsanların yanlış davranışları *günahlar* olarak değil, çeşitli nedenlerin *sonuçları* olarak değerlendirilir. Hitler üzerine yapılmış çalışmalarda, Hitler'in davranışlarını açıklamak üzere bir yığın neden tipik şekilde ortaya konur; örneğin, Hitler'in babasıyla ilişkisi, yeğeni Geli Raubal ile son zamanlardaki gönül

20 Morris: "The Plot of Suffering: AIDS and Evil." Morris bu fikrin bir örneği olarak Levinas'a işaret eder ve Levinas'ın çalışmalarından bazıları bu yorumu destekler (Krş. Levinas: "Useless Suffering"), fakat Levinas, kötülüğü, Başkasına karşı sorumluluğu reddetmesine karşın, onun bir sorumluluk olduğunda ısrar ederek tarif eder. (Levinas: *Humanism of the Other*, p. 56). Genel olarak, Morris'in gözlemi doğrudur, fakat Levinas'ı bu kötülük kavrayışının tipik bir temsilcisi olarak kullanması tam olarak uygun değil, çünkü Levinas aynı zamanda kişisel sorumluluk boyutunu savunur.

21 Bu bakış açısına örnek olarak, bkz. Plack: *Die Gesselschaft und das Böse*.

22 Marquard: *Apologie des Zufälligens*, ss. 21vd.

ilişkisi ya da fiziksel bir özürden (söz gelimi bir testisinin eksik olup olmadığı çok tartışılmıştır) kaynaklanan güvensizlik kompleksi.[23] Nedenin seçilmesi söz konusu araştırmacının disiplinine dayanır. Bu nedenler genlerden ve kimyadan toplumsal ilişkilere ve siyasal ideolojilere kadar tüm yelpazeyi kuşatır. Ancak, Hitler öyle belirli bir nedenler kümesinin toplamından ibaret değil, aynı zamanda özgürce eyleyen bir kişiydi. Her zaman neden sonuç zincirinde iz bırakmadan basitçe ortadan kaybolmayan, indirgenemez, başka türden bir şey vardır, yani seçimler yapmamıza imkân veren, *özgür irade* olarak da adlandırabileceğimiz bir şey. Özgür irade olmaksızın, ahlaki kötülük kesinlikle var olmazdı. (Burada her bilimsel açıklamanın gayrimeşru olduğunu ileri sürmek niyetinde değilim, sadece geçerliliklerinin sınırlı olduğunun altını çiziyorum.) Bu nedenle, kötülüğü makul açıklamalarla savuşturma, akılsallaştırma yönündeki girişimlerimiz bütünüyle başarılı olmamıştır. Gerçek şu ki, bir bireyin özgür olması, verili bir durum içinde *farklı şekilde de eyleyebileceği* anlamına gelir ve bu, kötülüğe bulaştığımız zaman farklı şekilde davranmadığımız için *suçlanabiliriz* demektir.

Her şeye rağmen, belirsiz de olsa hâlâ genel bir "kötülük" anlayışına sahip olduğumuz ve bu sözcüğü olaylar, eylemler ve insanlara göndermede bulunmak için kullanabildiğimiz açıktır. Bu sözünü ettiğimiz olaylar, eylemler ve insanlar, elbette, başka terimlerle de tanımlanabilir; asıl mesele, "kötülük" sözcüğünün kavrayışımıza katkı yapıp yapmadığıdır. Bana göre, kesinlikle katkısı olur. Adına "dünya" dediğimiz bu gizemli âleme ayak uydurmaya çalışırken bu fikir kıymetli bir araçtır. Dahası "iyi" ve "kötü"nün, bir kişinin sadece farklı fenomenleri değerlendirme şekline değil, verili bir fenomenin kendisine, değerlendirmemizin nesnesine de işaret ettiğine inanıyorum. Başka bir deyişle, Hamlet'le şu

23 Farklı açıklamalara eleştirel bir bakış için, bkz. Rosenbaum: *Exploring Hitler*.

konuda hemfikir değilim: "Hiçbir şey iyi ya da kötü değildir, biz nasıl düşünürsek öyledir."[24] "X, kötüdür" hükmü ancak ve ancak X, kötü olma *vasfını* taşırsa doğru olur. Peki, o halde, "X, kötüdür", demek ne anlama gelir? Tüm insanlar iyi bir yaşam sürmeyi umut eder, fakat bu her zaman mümkün olmaz –ve sözcüğün en geniş anlamıyla, kötülük, iyi bir yaşamın gerçekleşmesini engelleyen her şey olarak anlaşılabilir. Bu kötülük kavrayışı doğal felaketleri ve hastalıkları da kapsar. 1755'te meydana gelen Lizbon depremini, yeryüzünün doğasındaki fenalığın bir dışa vurumu olarak düşünen çok fazla kişi vardı.[25] Daha dar anlamda, kötülük, başkalarına zarar verme niyeti taşıyan, önceden tasarlanmış insani eylemleri belirtir. Eskiden, bu ifade sıklıkla geniş anlamıyla kullanılırken, bugün artık çoğunlukla daha dar anlamda kullanıyoruz.

Kötülük, adeta tek başına her şeyi kuşatan bir problem değildir. Daha ziyade, yaşamı beklenenden daha az iyi yapmak için elbirliği eden bir dizi somut fenomeni temsil eder. Yine de biz insanlar, tüm talihsizliklerimizi daima kendisiyle ilişkilendirmemize imkân veren *koşulsuz* bir kötülük kavramını keşfetmek istemişizdir. Novalis de benzer bir sonuca varır: "Her yerde koşulsuz olanı arar ama hep yalnız koşullu olanı buluruz."[26] Yani, bizler daima *nihai kötülüğü* ararken yalnızca *kötülükleri* buluyoruz. Basitçe söylersek *nihai kötülük* yoktur. İster bir şeyin mevcudiyeti isterse de eksikliği olarak anlaşılsın, özerk bir şey olarak kötülük, bana göre, var değildir. "İyi" ve "kötü" göreli kavramlardır; yani, bir şey, bizatihi kendinde değil, sadece bir başka şeye nazaran iyi veya

24 Shakespeare: *Hamlet*, II.ii. Türkçede, "İyi yahut kötü yoktur, onu öyle gösteren düşüncedir." Çev: Orhan Burian, M.E.B. Yay., 1995, s. 61.

25 O gün hayatta olan entellektüellerin (Voltaire, Rousseau, Kant vs.) Lizbon depremine verdikleri belli başlı tepkiler şu eserde bir araya getirildi: Breidert (ed.): *Die Erschütterung der vollkommenen Welt.*

26 Novalis: *Pollen*, The Early Political Writings of the German Romantics, s. 9.

kötüdür. Kötülük bir töz, bir şey değil, daha ziyade şeylerin, olayların veya eylemlerin ayırt edici bir niteliğidir. Kötülük ne kesin, iyi tanımlanmış bir şeydir, ne de değişmez bir öze sahiptir. Kötülük, eylemleri ve acıları tanımlamak üzere kullandığımız geniş bir kavramdır. Aslında, bu fikir, çok çeşitli fenomenlere -örneğin, hastalık, doğal felaketler, ölüm, savaş, soykırım, terörizm, uyuşturucu ticareti, kölelik, tecavüz, çocuk istismarı vs.- gönderim yapar ve özgül içeriğin tamamını tüketmek için fazla geniş görünebilir. Ancak, tüm bu muhtelif kötülükler, insanlığın acısını çektiği, maruz kaldığı kötülükler olarak bilinir ve bu yüzden kötülük fikri, kullanımı için gerekli ve yeterli koşulları saptamak kolay olmasa da, uygulanabilirdir. Elbette, bu kötülüklerin varlığına razı olabilmek için, kötülüğün ardında bir *anlam* aramaya yöneliriz. Böyle bir anlam, *dünya*'nın varlığını haklı çıkarmaya yarayıp her şeyin daha iyi olacağı konusunda umut beslemeye imkân verirdi. Bu anlamı farklı yerlerde buluruz: İlerlemeye olan inancımızda, politik ideolojide, dinde. Benim genel tutumum, kötülüğün ne haklı gösterilebilir olduğu ne de gösterilmesi gerektiği ve dünyadaki ıstırapla barışma girişimlerimizin hepsinin yanlış olduğu yönündedir. İnsanlık tarihinde yaşanan sayısız trajedide bulunabilecek hiçbir anlam yoktur. Bunların hiçbiri, herhangi ilahi bir tasarıyla yahut etkin tarihsel bir güçle gerekçelendirilemez.

Nitekim kötülük hakkında bizi en çok büyüleyen şeylerden biri, onun hem ayartıcı hem de itici olan görünüşteki anlaşılmazlığıdır. Anlaşılmazlıkla kastettiğim şey, kötülük fikrinin bu konuda sahip olduğu bir tür muğlâklıktır; fakat bir filozof olarak şeylerin doğasını anlamak benim işim olduğundan seçtiğim konunun anlaşılabilir olduğu varsayımı üzerinde hareket etmek durumundayım. Yine de, söz konusu fenomeni anlamanın mümkün olduğunu düşünmem bunu yapabileceğim anlamına gelmez. Raimond Gaita şunu iddia eder: "İyi ve kötü özünde gizemlidir, işte bu nedenle hiçbir

metafizik ve dinsel açıklama onların gizemlerine nüfuz edemeyecektir."[27] "Gizemli"nin doğru sözcük olduğundan kuşkuluyum, çünkü sadece özel bir sezgi, belirli türden bir içgörü yoluyla inilebilen özel bir derinliği ima eder. Fakat herhangi bir kimsenin kötülüğü gördüğünde tanıyabileceği doğru değil midir? Biz kötülüğü eziyet, açlık, işkence, cinayet vs. biçimlerinde *görürüz*. Bu olaylara bir çeşit derinlik atfetmemizin sebebi, kötülüğün dışa vurumlarının aslında sahip olmadığı bir anlam dünyasını arzulamamızdır.

Bu kitabın amacı, tekrar etmek gerekirse, kötülüğün kökenini bulmak üzere "derinlere inmek" değildir. Bunun yerine, mümkün olabildiğince yüzeye, yani kötülük fenomenlerinin kendilerini göstermeye yöneldiği yere yakın kalmaya çalıştım. Kötülüğü anlayacaksam, kötülüğün yaşamlarımızda göründüğü yerlerden, yüzeyden başlamak zorundayım. Ricœur, kavramı mitolojik unsurlardan arındırmaya çalışırken açıklık uğruna ödediğimiz bedelin derinlik kaybı olduğunu ileri sürer.[28] Oysa kötülük fikriyle uğraştığımızda, yüzey öyle çaba gerektirir ki derinleşmek için henüz erken görünür. Elbette, kötülük, verili biçim ve çerçevelere karşı çıkar göründüğü ve kontrolümüzden kaçtığı için "derinlikli" bir düşünmeyi de çağırır. Örneğin Emmanuel Levinas, kötülüğü, dünyayla bütünleştirilemeyen, dünyayı bir bütün olarak kavramayı denediğimizde buna oturmayan, daima dışarıda kalan bir şey olarak, yani radikal Başka olarak tarif eder.[29] Kötülük bize, anlaşılmaya direnen, kaotik bir şey olarak görünür; ve belki de, kötülüğün basitçe iyinin eksikliği veya yokluğu olarak anlaşıldığı çoğu yokluk teorisinin temellerini kuran bu kötülük deneyimidir. Bu teoriler, kötülüğü kavramakta çektiğimiz zorluğa açıklama getirir gibi görünürler, çünkü ortada kavranacak *hiçbir şey* yoktur. Kö-

27 Gaita: *A Common Humanity*, s. 39.

28 Ricœur: *The Conflict of Interpretations*, s. 303.

29 Levinas: *Of God Who Comes to Mind*, s. 128.

tülüğü kavrama girişimi kelimenin tam anlamıyla içi boş bir hiçliğe dalmak olurdu. Mesele şu ki, bu yokluk teorileri kötülüğe ilişkin kaotik deneyimlerimizdeki, öyle basitçe eksiklik değil de varlığı gerçekten belirli olan, bu "olumlu" anları bütünüyle açıklayamaz.

Kötülüğü, bir kötülük *teorisi* olmaksızın da tanıyabiliriz. Kötülük dünyanın kaçınılmaz bir çehresidir. Felsefi düşünüme önseldir, çünkü bu düşünümün temellerini biçimlendiren deneyimlerin içinde bulunur. Bu bakımdan, felsefenin kendisi, hâlihazırda varolan bir deneyim veya anlam üzerine düşünme edimi olarak anlaşılır.[30] Felsefe kendi içeriğini ve meşruiyetini zaten anlaşılmış olandan alır. Bu bakış açısı, eğer meşruiyetini koruyacaksa, felsefe öncesi olanla teması sürdürmek adına felsefeye gereksindiği için yöntemsel olarak önemlidir. Dolayısıyla, kötülük, bir yandan soyut ve yakalanması güç, diğer yandan somut ve elle tutulur bir şeydir. İstismara uğramış bir çocuk, masum insanları öldüren bir bomba, katledilmiş bir halk, bunların hepsi somut olaylardır. Fakat bu olayların doğasındaki kötülüğü anlamaya çalıştığımızda, gitgide daha az elle tutulur hale gelen daha büyük soyutlamalar içinde yolumuzu kaybediyoruz. Nihayetinde, soyutlamanın içinde kayboluyor ve bu yüzden başlangıçtaki düşünümün temeli olan somut kötülüğü artık göremez oluyoruz. Kötülüğe ilişkin çoğu açıklama, yalnızca mazeret üreterek meseleyi örtbas eder. Bu durum, bilhassa kötülük konusundaki literatürün büyük kısmını oluşturan sayısız teodisede barizdir. Somut kötülüğü gözden kaçırmamak bu kitabın bir amacı olmuştur ve bu nedenle kötülüğe ilişkin nispeten *somut* bir eser yazmaya çalıştım.

Bu kitap, kötülüğün nasıl tezahür ettiğine ilişkin bir değerlendirme olması bakımından kısmen bir kötülük *fenomenolojisi* olarak tanımlanabilir. Ancak, fenomenolog Heidegger'in

30 Krş. Ricœur: *Fallible Man*, s. 4.

kötülük hakkındaki düşünümleri, benim seçmiş olduğumdan tümüyle farklı bir doğrultuda seyreder. Heidegger, kötülüğü, ahlaki ve politik olmaktan çok öncelikle ontolojik bir sorun olarak görmek ister.[31] Benim yaklaşımım yüzeyde kalmayı seçmişken, Heidegger, kötülüğün "derinlikler"ine inmeye çalışır. Heidegger için ahlak türetilmiş, ikincil bir şeydir,[32] bana göre ise, kötülük kavrayışı için esastır. Heidegger için, benim konuya yaklaşımım -açıkça belirttiğim gibi, kötülük her şeyden önce pratik bir problemdir ve başkalarının acı çekmesini önlemek için elimizden geleni yapmak görevimizdir- modern zamanlarda aklın çöküşünün bir ifadesi olurdu.[33] Doğrusu, Heidegger'in kötülüğü anladığı şekliyle, böylesi bir kötülük görüşünün kendisi bile kötü olurdu.[34] Heidegger, ahlaki olandan daha derine nüfuz edecek ontolojik bir kötülüğü ortaya çıkarmak ister, fakat bana göre, bu girişiminde başarısız olur. Fakat bu konuyu ayrıntısıyla tartışmak çok fazla yer kaplayacaktır.[35]

Bu kitabın temel derdi oldukça basittir: Kötülük evvela *teorik* bir kavram olmaktan çok *pratik* bir sorundur. Kötülüğün dünyaya nasıl geldiği sorunu ya da kötülük fiili bir

31 Heidegger'in kötülük üstüne söyledikleri, eserlerinin hiçbir yerinde sistematik olarak toplanmış değildir ama kendisi tekrar tekrar bu soruna döner. Bildiğim kadarıyla, Heidegger'in kötülük üstüne değerlendirmelerinin kapsamlı bir açıklaması için: Irlenborn: *Der Ingrimm des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen.* Bu çalışma, Heidegger üstüne yapılmış birçok yorumu karakterize eden aynı anlaşılmazlıkla dikkat çeker ve bu yüzden Heidegger'in erken ve geç dönem felsefesine dair karşılaştırmalı sağlam bilgisi olmayan okurlar için tavsiye etmiyorum.

32 Krş. Heidegger: *Being and Time*, s. 331f; *Hölderlins Hymne, "Andenken,"* s. 102; *Hölderlin's Hymn* "The Ister," ss. 78f.

33 Krş. Heidegger: *Contributions to Philosophy* (From Enowing), ss. 81f.

34 Özellikle, Heidegger'in kötülük üstüne düşünceleri için bkz. Heidegger: *Feldweg-Gespräche.*

35 *Sıkıntının Felsefesi*'ndeki (Bağlam, (2. bas), çev. Murat Erşen) Heidegger tartışmam, böyle bir eleştirinin alacağı doğrultuya dair bir ipucu sağlamalı, yani Heidegger'i özsel bir güç, Varlık adına tüm somut kötülükleri gözden kaçırmasına yol açan, kötülüğün yanlış bir ontolojikleştirilmesi için eleştirmek.

varlığa sahip midir yoksa sadece bir yokluk olarak mı anlaşılabilir gibi sorular kötülüğün nasıl önlenebileceği meselesi kadar önemli değildir. Bence felsefe ve hatta daha büyük ölçüde teoloji, hatalı şekilde teorik olanı pratik olanın önüne taşıyor. Bugünün analitik din felsefesi bu bakımdan özellikle uç bir örnektir.[36] Acı çektiğimiz sırada, teodise en acil meselemiz olmasa gerek. Nitekim başkaları acı çekerken de en acil meselemiz olmamalıdır. Bununla birlikte, ben bir filozofum ve bu kitabın amacı teoriye bir katkı sunmak. Aynı zamanda, kitabın geniş bölümleri *teorik kör noktalar* olarak gördüğüm konuları gidermeye ayrıldı. Bu kitabın devinimi teorik olandan pratik olana, teodise sorunundan politik olana doğrudur. Çalışma boyunca politik sorunlar, kötülük hakkındaki klasik ontolojik sorunların yerini aldı.

Yirminci yüzyılda savaş, soykırım ve işkence yüzünden milyonlarca insan hayatını kaybetti.[37] Bu, geçen her dakikada bir sürü insanın hayatını politik, yani ideolojik farklılıklar yüzünden kaybettiği anlamına gelir. 1900 ile 1989 arasındaki savaşlarda, seksen altı milyon insan öldürüldü. Aynı dönemde açlıktan ölenleri de eklersek sayı daha da artabilir; ancak, tıpkı Stalin yönetimindeki Sovyetler Birliği ve Mao yönetimindeki Çin'de olduğu gibi, açlığa bağlı felaketlerin birçoğunun ideolojik nedenleri olduğu da vurgulanmalıdır. Kuşkusuz, rakamlar kendi başlarına bile çok yüksek. Bu insanların üçte ikisi hayatını iki dünya savaşında kaybetti; eğer bu ölümleri seksen dokuz yıllık dönemin tümüne eşit biçimde dağıtırsak, yirminci yüzyılda, geçen her saatte ortalama yüz insan savaşta öldürüldü.[38] Elbette, savaşta insanların hayatını kaybediyor olmasının şaşılacak bir tarafı yok. Geçmiş 3400 yıllık tarihe bakarsak, insan türünün savaşarak

36 Bu geleneğin örnek metinlerinden bir seçme şurada bulunabilir: Adams and Adams (eds.): *The Problem of Evil.*

37 Krş. Robertson: *Crimes Against Humanity*, s. 454.

38 Krş. Glover: *Humanity*, s. 47.

geçirmediği toplamda sadece 243 yıl buluruz.[39] On bir Avrupa ülkesini içeren bir çalışma, son binyılın yüzde kırk yedisinde bu ülkelerin ya bir savaşa ya da başka türden bir askeri çatışmaya karıştığını gösterdi. Son yüzyılda, eş zamanlı olarak herhangi bir anda dünya üzerinde meydana gelen ve önemli miktarda insanın hayatını kaybetmesiyle sonuçlanan ortalama üç çatışma olmuştur.[40]

Hobbes'a göre, şiddet yüzünden ölüm, tüm kötülüklerin en büyüğüdür.[41] Bir takım başka büyük kötülükler de vardır ve bazı hastalıklar yüzünden kronik ağrılar çekmek bunların en hafifi sayılmaz. Fakat şiddet sonucu ölüm, neresinden bakarsak bakalım, açıkça en kötüleri arasındadır. Hobbes'un iddiası bugün, Augustine'nin, "ebedi ölüm tüm kötülüklerin en büyüğüdür," şeklindeki iddiasından çok daha fazla yankı bulmaktadır.[42] Ebedi ölüm, kanlı canlı insanların birbirlerine verdikleri acı, sıkıntı gibi şeylerden daha cazip bir alternatif gibi görünüyor. Ancak, şiddet konusunda, genel politik ilişkilerden ziyade, bu suçların failleri ya da kurbanları olan bireyler üzerinde durmayı sürdüreceğim. Auschwitz veya Bosna'nın modern Batı kültürü hakkında veya uygarlığın ereği ve benzeri şeyler hakkında derin metafizik hakikatleri ifşa edebileceğine inanmıyorum. Gerçekte olan, belirli siyasal, sosyal ve maddi koşullar altında hareket eden bir grup bireyin diğer bireylere eziyet etmesi, işkence yapması ve öldürmesiydi. Bu olaylara dair bir kavrayışın neden tarihsel-metafizik ilkelere, insanın ruhsal varlığının (o insanın gerçekte ne olduğunun) "en derin" düzeylerine ve benzeri şeylere atıfta bulunmamamızı gerektirdiğinin geçerli bir sebebi yok. Somut sosyo-maddi bir uzamda somut faillerle ilgileniyoruz ve failliği silmeyen bir perspektifi sürdürmek önemlidir. Bir

39 Leyhausen: *Krieg oder Frieden*, s. 61.

40 Watson: *Dark Nature*, s. 160.

41 Hobbes: *De Cive*, ss. 58f.

42 Augustine: *City of God*, kitap XIX. 4.

sosyo-maddi uzam hiçbir zaman kendi kendisine açılıp gelişmez. Bu uzamın dayattığı imkânlar ve sınırlılıklara uygun olarak eyleyen bireyler tarafından oluşturulur. Soykırım yalnızca, çok sayıda birey, yine çok sayıda başka bireyi uzun bir dönem boyunca öldürmeye hevesli olursa mümkündür. Farklı düzeylerde bir sürü açıklama ileri sürebiliriz ve bunların hepsi fenomeni bir parça aydınlatmaya yardımcı olabilir, fakat eninde sonunda, şu gerçekten kaçamayız: Bir grup içindeki *bireyler*, bir diğer grup içindeki bireyleri sırf başka bir gruba ait oldukları için öldürmeye hevesli olmalıdır. Hugh Trevor-Roper'in, cadı avları bağlamında işaret ettiği gibi: Bu olaylar, sadece, nüfusun genişçe bölümü bunları desteklediği ve içinde yer aldığı için gerçekleşebildi. *Kendi başına hareket eden* hiçbir tiran veya diktatör büyük insan gruplarına zulmetmeyi başaramazdı.[43] Çoğunlukla, bu zulümlerde yer alan insanlar yanlış ile doğru arasındaki farkı bilirler. İnsanların kendi hemcinslerine işkence edip öldürmemesi gerektiğini bilirler, ama bu içgörünün eylemlerini etkilemesine izin vermezler. Bu nasıl mümkün olabilir? Eğer soykırım ve başka türden suçlara karışmış olanların çoğunluğunu anlamak istiyorsak, 'kötü failler kötülük yaparlar çünkü onlar kötüdürler,' şeklindeki alışıldık argümandan uzaklaşarak dikkatimizi kötülüğün pek tartışılmayan yanına yöneltmek zorundayız. Yani, yüzümüzü idealist ve "aptalca" kötülüğe çevirmemiz gerekiyor. İlkinde failler yaptıklarının iyi olduğunu düşünürler, çünkü bizatihi zulmettikleri insanları "kötü" olarak görürlerken, ikincisinde ise, failler eylemlerinin doğru ya da yanlış olup olmadığı üstüne düşünüp dert etmezler.

Holocaust, genellikle kıyas kabul etmeyecek tekil, benzersiz bir hadise olarak kabul edilse de, aynı zamanda, kötülük konusunda kendisinden sonraki tüm düşünceye kesin

43 Trevor-Roper: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, ss. 38f.

bir yön vermiştir. Bu yüzden, Holocaust'la ilgili tartışmaların paradoksal yönü, diğer tüm kötülüklerin kendisiyle ölçülmesi gereken standart gibi kullanılıyorken, aynı anda eşi benzeri olmayan biricik bir olay olarak düşünülmesidir. Bana göre, Holocaust'u mutlak bir tekillik olarak düşünen biriciklik tezi, kesinlikle tümden terk edilmelidir.[44] Bu tez, tarihimizde daha önce Holocaust gibi bir şeyin hiç meydana gelmemiş olmasından çok, bunun gibi bir şeyin asla tekrar yaşanmayacağına da işaret eder. Adorno, Hitler'in, en başta, insanlığa yeni bir kategorik buyruk dayattığını iddia eder: "Düşüncelerini ve davranışlarını, Auschwitz asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenle."[45] Adorno'nun bu "benzer bir şey" ifadesine yer vermiş olması ilginçtir, çünkü onun diğer yandan benimsediği biriciklik tezini zayıflatır. Bu ilave, her halükarda, son derece önemlidir: Bizi sadece başka Auschwitz'leri önlemekle değil, aynı zamanda başka Srebrenitsa, Ruanda, Kongo ve sayısız diğer durumları önlemekle de yükümlü kılar. Adorno, ayrıca, İkinci Dünya Savaşı ve Yahudilerin kökten yok edilmesinden sonra hayatın "normalmiş gibi" devam edebileceği düşüncesinin "aptalca" olduğunu öne sürer.[46] Ne var ki, hayat çoğunlukla normal akışına devam etmiştir. Holocaust, tarihin sonunu temsil etmek yerine, tarihin kendisi haline geldi, her ne kadar tarihin bir kısmı bunun bir daha tekrarlanmasını önlemek için bizi yükümlü kılsa da. Bu süre zarfında, yükümlülüğümüze karşın, doğrusu bu olaylar tekrarlamaya devam etti ve büyük ihtimalle de devam edecek.

Holocaust, hiç kuşkusuz olağandışı bir kötülüğü temsil eder, fakat kitlesel imhaları gerçekleştirenler, diğer insanları

44 Biriciklik tezine lehte ve aleyhte harika bir tartışması için bkz. Brecher: "Understanding the Holocaust: The Uniqueness Debate."

45 Adorno: *Negative Dialectics*, s. 365. Türkçede, *Negatif Diyalektik*, Çev: Şeyda Öztürk, 2016, Metis Yay., s. 331.

46 Adorno: *Minima Moralia*, s. 65.

gazla zehirleyip yakanlar, kentlerde toplu katliam yapanlar, başka insanlar üzerinde tıbbi deneyler uygulayanlar, bir Alman üniversitesinin anatomi enstitüsüne iskeletleri bağışlanabilsin diye Yahudileri öldürenler, vs. hep tümüyle sıradan insanlardı ve bu faillerin ahlak anlayışları Holocaust'u diğer soykırımlardan farklılaştırmak için kullanılamaz. Holocaust, dünyanın şimdiye kadar gördüğü en korkunç soykırım suçlarından biri olarak duruyor -belirli standartlar bakımından belki de en kötüsü- fakat aslında diğer soykırımlarla yine de karşılaştırılabilir. Her şey bir başka şeyle karşılaştırılabilirdir. Öldürülenlerin sayısı, cinayetlerin işlenmesinde kullanılan teknoloji ve bunun etkililiği vs. türünden verilerle ampirik zeminde düşünürsek, Holocaust açıkçası biricik bir olay değildir. Önceki soykırımlarla kıyaslandığında, Holocaust o zamana kadar görülmemiş bazı karakteristikler gösterir, ama bunlardan hiçbiri mutlak bir tekillikle veya tarihsel süreksizlikle uğraştığımız anlamına gelmez, hatta bunun tam tersini gösterir.

Örneğin, Holocaust ile Türkiye'de (dönemin Osmanlı İmparatorluğu), 1915'te yaklaşık 800.000 ile 1,3 milyon arasında insanın öldürüldüğü Ermeni soykırımı arasında doğrudan bir bağlantı vardır.[47] Naziler bu soykırımdan esinlendiler ve Almanya ile Osmanlı hükümetleri arasında yakın bir ilişki vardı. Türkiye hâlâ bu soykırımla ilgili sorumluluğunu kabul etmiyor ve sanki bu rakam zaten çok büyük değilmiş gibi sadece 300.000 civarında insanın öldürüldüğünü ve bunun yanı sıra, kitlesel imhaların hükümet tarafından planlanıp yürütülmediğini ileri sürüyor. Türkiye'nin resmi tutumu bütünüyle düzmecedir ve yaklaşık yüzyıl sonra yaşanan gerçekleri kabul etmenin artık bir imkânı olmalıdır. Bununla birlikte, bugün Kürtlerin Türkiye'de uğradığı zulüm

47 Krş. Naimark: *Fires of Hatred*, ss. 40f, 57f.

soykırım olarak tanımlanmasa bile, yine son birkaç on yıl içinde 30.000 insanın hayatına mal olmuştur.

Belçika sömürgesi altındaki Kongo, yani 1971–97 yılları arasındaki ismiyle Zaire, korkunç olaylara tanıklık etmiş bir başka örnektir. Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* sadece bir fantezi değildi: Leopold II yönetimindeki Belçika Kongosu, Conrad'ın betimlediği dünyaya gerçekten de çok yakındı, yalnızca daha kötüsüydü. Belçika'nın doğrudan politikaları sonucu tam olarak kaç kişinin öldüğünü söylemek zor, fakat en yaygın tahmin, ülkenin resmi olarak Belçika'nın hâkimiyetinde olduğu 1880 ile 1920 arasındaki yıllarda nüfusun yirmi milyondan on milyonun altına düştüğüdür.[48] Bu rakamlar bilhassa hayret vericidir, zira Belçika'nın Kongo'ya müdahalesi neredeyse sadece ekonomik amaçlıydı. Yani, Belçika'nın amacı, diğer soykırımlarda olduğu gibi, sırf yerli halkı imha etmek değildi. Belçika Kongosu'ndaki şiddet aslında, maksimum kar odaklı bir bakışla ülkenin en iyi nasıl yönetilebileceği anlayışına dayanan doğası gereği araçsal bir şiddetti. Aynı zamanda, bu raddeye varmış bir şiddetin kendi etkisini baltalamış olduğu da açıktır. Yararlı iş gücünün önemli bölümü ya yok edilmiş ya da hizmet veremez hale getirilmiştir. Kral Leopold II'nin kendisi de bir yerlinin elini kesmenin mantık dışılığını kabul etmişti, ne de olsa, o yerli işe koşulabilirdi. Bunun ötesinde, yerlilere nasıl davranıldığı konusuna pek de kafa yormamıştır.[49] Sonuçta, Belçika Kongosu'ndaki terör, kendi temellerini oluşturan araçsal kaygılardan ayrılarak kontrol edilemeyecek düzeye varmış, kendi başına bir amaç gibi işlemeye başlamıştır. Yine şurası açıktır ki, bu kolonyal girişimin yerlileri sömürmekten sapkın bir zevk duyan hatırı sayılır miktarda insanı çekmiş olmasına karşın, bu

48 Krş. Hochschild: *King Leopold's Ghost*, s. 233.

49 A.g.e., s. 224.

"insanlığa karşı suçları"[50] işleyenlerin çoğunluğu dikkate değer sadistik eğilimleri olmayan sıradan insanlardı. Kapsamı ve gaddarlığı bakımından, Belçika Kongosu'ndaki olaylar kesinlikle, iki soykırımın ardındaki motivasyonlar birbirinden oldukça farklı olsa da, Holocaust'la karşılaştırılabilirdir. Elbette, Nazilerin amaçlarının çok daha idealist olduğu düşünülebilir.[51] Holocaust'u anlamayı özellikle güçleştiren şey, belki de, bu kötülüğün her şeyden önce araçsal olmamasıydı. Yahudiler, Yahudi olmayanlara ne bir tehdit oluşturuyordu, ne de hükümete meydan okumayı denemişlerdi. Yahudiler kimsenin yoluna çıkmıyorlardı. Başka bir deyişle: "Yahudi Problemi," hiçbir şekilde sosyal, ekonomik, dinsel, bölgesel veya genel anlamda politik bir *problem* değildi.

Yaklaşık 800.000 insanın Hutular tarafından öldürüldüğü Ruanda Soykırımı'nın, daha belirgin politik motivasyonları vardı. Kurbanların çoğu Tutsiydi, fakat yine ılımlı ve aydın Hutuların bir kısmı, yeterince "radikal" olmadıkları ve dolayısıyla "düşmanlar"la birlik oldukları için öldürüldüler. Tutsilerin katledilmesi zor bir işti, bu kısmen Hutuların birçoğunun sadece palayla (Çin'den bu vesileyle ithal edildi) silahlanması yüzündendi, buna karşın Nazilerin Yahudileri imhasından daha büyük bir hızla Tutsileri öldürebildiler.[52] Üstelik, şiddet, sırf cinayetten ibaret değildi. Tecavüz,

50 Altmış yıl önce Nürnberg duruşmaları sırasında merkezi bir yer tutan bu ifade Kongo'daki vaziyeti tanımlamak üzere tarihçi George Washington Williams tarafından kullanılmıştır.

51 Bu şekilde bakılırsa, Belçika'nın Kongo'da yaptıkları Afrikalı Hereroların Almanya tarafından katledilmelerini daha çok hatırlatıyor: Hererolar Almanya'ya karşı 1904'te isyan ettiklerinde, General Lothar von Trotha Alman nüfuz alanı içinde görülen *her bir* Herero'nun vurulacağı emrini verdi. Birkaç yıl içinde, Alman bölgesi içinde Herero'ların yüzde yetmiş beşi, yani yaklaşık 60.000 insan öldürülerek yok edildi (krş. Pakenham: *The Scramble for Africa*, s. 611). Bu her iki olayda, kötülük öncelikle *araçsal* olarak düşünülebilir.

52 Krş. Gourevitch: *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families*, s. 3. Gourevitch'in kitabı fevkalade iyi yazılmış fakat aynı zamanda oldukça gazetecilik işi bir çalışma. Ruanda'daki soykırım üzerine

işkence, kurbanları sakat bırakma vs. de vardı. Yine benzer şekilde, Endonezya'dan bahsedebiliriz. 1996'da, Endonezya hükümeti, etnik Çinlileri komünistlerle işbirliği yapmakla itham edip yüz binlerce insanı öldürdü. Endonezya 1975'te Doğu Timor'u istila ettiğinde yaklaşık 200.000 Doğu Timorlu, yani nüfusun üçte biri öldürüldü. Soykırımların ve benzer hadiselerin listesi bu şekilde uzayıp gider.

Komünist rejimlerde, herkes saldırganlığın hedefi haline gelebiliyor ve düşman listesine daima yeni gruplar ekleniyordu. Kolyma gibi Gulag kamplarının en büyüklerinde, en büyük toplama kamplarındaki kadar çok cinayet gerçekleşmiştir. Komünist kamplarda esirler genelde açlıktan ölürken, Nazi kamplarında gazla zehirlendiler. Şu gerçek Nazilerle komünistler arasındaki benzerliklerin altını kalınca çizer: Buchenwald ve Sachsenhausen gibi eski toplama kamplarından bir kısmı Almanya teslim olduktan sonra Ruslar tarafından yeniden açılmış ve Nazilerle birlikte diğer politik muhalifler buralara doldurulmuştur. Hatta bazı eski mahkûmlar henüz salıverildikleri kampa tekrar gönderilmişti. Mahkûm sayısı Nazilerin kampları yönettiği döneme göre oldukça düşmüş olsa bile, kamplarda hâlâ 120.000 kişi vardı ve bunlardan 45.000'i açlıktan, hastalıktan, aşırı yorgunluktan öldü veya idam edildi.[53] Naziler, yaklaşık yirmi beş milyon insanı öldürmeyi başardı; komünistler ise daha uzun bir zaman dilimi içinde en az bir milyon insanı öldürdü.[54] Her iki sistem de, daha yüksek bir dava uğruna insanların hayatını feda etmek için olağanüstü bir arzuya sahipti. Mao, her beş insandan birinin düşman olduğuna inandı; o tarihte bunun anlamı, Çin'de yaşayan altı yüz milyon insanın otuz milyonunun bertaraf edilmesi gerektiğiydi. Mao, en sonunda, bir

daha sağlam ve iyi belgelenmiş bir çalışma için, des Forges: *Leave None to Tell the Story*.

53 Tzvetan Todorov: *Facing the Extreme*, s. 134.

54 Courtois et. al.: *The Black Book of Communism*.

nükleer savaşta nüfusun yarısının ölmesine izin vermeyi bile düşündü, zira nasıl olsa ülkenin nüfusu fazlasıyla kalabalıktı.[55] *Bireyler* için kaygılanmak yersizdi. Mao'nun yönetimi altında kaç kişinin öldüğünü kestirmek zordur, fakat en az otuz beş milyon insandan bahsedilebilir, kaldı ki bu muhtemelen ihtiyatlı bir tahmindir. Bu ölümler, daha yüksek bir amaca hizmet ettikleri gerekçesiyle ya mesele edilmiyordu ya da haklı gösteriliyordu. Ardından, Kolombiya'da, Kızıl Kimerler sekiz milyonluk nüfusun yaklaşık iki milyonunu öldürdüler. Politik bir gündem uğruna kendi halkının yüzde yirmi beşinden fazlasını öldürmek, en uç noktasına taşınmış totaliter dünya görüşünün bir örneğidir. Yine de, bu kitlesel imhaların merkezinde *iyi*'ye dair kimi anlayışların bulunduğunu vurgulamak önemlidir. Yani, hayal edilebilir en büyük kötülüklerin bazılarına yol açan tam da bir iyi kavramıydı.

Bununla birlikte kötülük, hangi ölçekte yapılmış olursa olsun, daima bir yığın farklı neden ve amaca sahiptir. Tüm kötülüğü tek bir kökensel nedene indirgemektense, bu karmaşıklığı akılda tutmak önemlidir. Bahsettiğim gibi, kötülüğe ilişkin birçok teori, kötü bir eylemin kökeninin zarar vermek niyeti taşıdığını, yani kötülüğün bizatihi kendisinin amaç olduğunu varsayar. Bu, benim "şeytani" (demonic) kötülük olarak adlandıracağım şeydir, ama bu baskın biçim değildir. Tüm kötülüğü şeytani biçime indirgeyen teoriler, sayısız başka çeşidini gözden kaçırmamıza yol açar. Şeytani kötülük üzerine böyle tek yanlı odaklanma, sırf kendimizi "şeytan" olarak görmediğimiz için, kendimizi anlamak bakımından kötülük problemini önemsiz saymaya da teşvik eder. Kötülük şeytanlarla sınırlandırılamaz, yukarıda bahsettiğimiz soykırımlarda rol alan kişilerin çoğunluğu -bunu vurgulamayı sürdüreceğim- sadistik eğilimleri olmayan sıradan insanlardı. Belirli koşullar altında, hepimiz, hemcinslerimize

55 Krş. Glover: *Humanity*, s. 297.

tarif edilemez şeyler yapabiliriz. Bu yüzden bu kesin koşulları saptamak hayatidir. Bu kitabın ikinci bölümü olan "Kötülüğün Antropolojisi" bu soruna ayrılacak.

Kötülük en başta ahlaki bir kategoridir ve bir insanın her eylemini etkiler. Bu yüzden, kötülük konusunda ne *yapmamız* gerektiğini bilmek neden kötülük yaptığımızı anlamak kadar önemlidir. Burada betimleyici alanı bırakıp normatif etiğin ve politika felsefesinin alanına gireriz. Kötülükle ilgili gerçek sorunun yattığı yer de burasıdır. Üçüncü bölümün başlığı olan "Kötülük Problemi"nde, bu problemin pratik bir problem olduğunu, çünkü kötülüğün faaliyet alanını sınırlamanın ve engellemenin, dünyada nasıl rol bir oynadığını açıklamaktan daha önemli olduğunu göstermeye çalışacağım. Kötülük problemi teolojiye veya doğa bilimlerine, hele ki felsefeye yerleştirilmemelidir, bunun için ahlaki ve politik söyleme bakmak gerekir. Dolayısıyla, bu kitabın en önemli amaçlarından biri, dikkatimizi somut kötülüklerden uzaklaştırarak gerçek problemin yerine soyutlamalara odaklanmamıza yol açan *teorik kör noktalar* diye bahsettiğim şeyi ortadan kaldırmaktır; birinci bölümde tartışacağım çeşitli teodiseler de bu kör noktaların en önemlileri arasında yer almaktadır.

I
KÖTÜLÜĞÜN TEOLOJİSİ

Primo Levi, "Auschwitz yaşanmışken, Tanrı var olamaz,"[1] diye yazar. Auschwitz'den birkaç yıl sonra sağ çıkmayı başaran Levi, görünüşe göre, 1987'de intihar etmeden önceki birkaç gün boyunca bu kelimeleri tekrarlayıp durmuştur. Dostoyevski'nin romantik karakteri Ivan Karamazov'un ise aynı beyanda bulunmak için Auschwitz kadar radikal olmayan bir gerekçesi vardır: Tek bir çocuğun gözyaşı. Belki de şunu söyleyebilirdik: Levi, Tanrı'nın varlığına karşı kötülüğün olgusal varlığına dayanan kanıtı (*evidential argument*) öne sürerken, Ivan'ın elinde kötülüğün mantıksal varlığına dayalı kanıt (*logical argument*) vardır. Olgusal kanıt dünyadaki kötülük *miktarının* her şeye kadir, iyi bir Tanrı'nın varlığına inançla bağdaşmadığını iddia ederken[2] mantıksal kanıt bizzat kötülüğün var olmasının böylesi bir inançla bağdaşmadığını iddia eder.[3] *Mantıksal* kanıt teizmin tutarsız olduğunu göstermeye çalışırken, olgusal kanıt bunun *olanak dışı* olduğunu göstermeye çalışır.

Ivan'ın müthiş ve ezici söylevinin kalbinde bir çocuğun masumiyeti vardır. Masum bir çocuğun acı çekmesinin kabul edilemez bir kötülük olduğuna inanır. Dostoyevski bir

1 Aktaran Anissimov: Primo Levi, s. 1, 181.

2 Olgusal argüman üzerine farklı varyasyonlara göz atmak için bkz. Howard-Snyder(ed.): *The Evidential Argument from Evil*.

3 Bana kalırsa, mantıksal argümana dair en ikna edici açıklama John Mackie tarafından "Evil and Omnipotence" makalesinde ortaya konur (Mackie'nin makalesi bir takım seçmelerle birlikte şuradadır, Adams and Adam (eds.): *The Problem of Evil*). Daha kapsayıcı bir temalaştırma için de bkz. Mackie: *The Miracle of Theism*.

mektubunda şöyle yazar: "Kahramanım *benim fikrime göre* çürütülemez bir argümanı seçmiştir, çocukların acı çekmesinin anlamsızlığını ve bundan, tüm tarihsel gerçekliğin bir saçmalık olduğu sonucuna varır."[4] Ivan çocuklarla yetişkilerin arasındaki farkın altını çizerek başlar:

"Başta insanların acılarından genel olarak söz açmayı düşünüyordum [...] Biz gene de sadece çocuklar üzerinde duralım [...] İlkin çocukların kirli, çirkin olanları (hoş, bence çocuğun çirkini yok ya) yakından da sevilebilir, ikinci olarak, çocuklar suçsuzdur; büyüklerden söz açmamamın nedeni iğrenç oluşları, sevgiyi zaten hak etmemiş bulunmaları [...] Buna karşılık elmayı tadarak iyiliğin ve kötülüğün ne olduğunu öğrendiler, "Tanrılaştılar" [...] Elma yemekten vazgeçmeyi düşündükleri de yok. Çocuklar bir şey bilmedikleri için henüz suçsuzdurlar [...] Yeryüzünde acı çekmeleri babalarının yüzündendir, elma yiyen babaları yüzünden ceza görüyorlar [...] Ama bu öteki dünyadan gelme, yeryüzünde insan yüreğine tamamen yabancı bir görüştür. Bir suçsuza, hele bu derece masum bir yaratığa başkasının günahları ödetilemez!"[5]

Ivan, daha sonra, Dostoyevski'nin gerçek hayattan çıkarmış olduğu, bir takım somut örnekleri ortaya atar:

"Aslında zaman zaman insanın acımasızlığı "vahşi" sözcüğüyle ifade edilir ama bu, vahşi hayvanlara yapılan korkunç bir haksızlık ve hakarettir: Vahşi hayvan hiçbir zaman ustalık ve zevk almak bakımından bir insan kadar acımasız olamaz. Bir kaplan sadece parçalar, kemirir ve sadece bunu yapabilir. Yapabilse bile bütün gece insanları kulaklarından çivilemek aklına gelmez. Bununla birlikte bu Türkler, çocuklara büyük bir zevk alarak işkence etmişler, onları analarının karnından hançerle çıkarıp almaktan emzikteki bebekleri

4 A letter to Nikojaj Aleksejevitsj Ljubimov May 10, 1879, Dostoevsky: *Selected Letters* içinde, s. 465.

5 Dostoevsky: *The Brothers Karamazov*, ss. 315f. Türkçede, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İş Bankası Kültür Yay., 2011, İstanbul, s. 309.

havaya fırlatıp analarının gözü önünde süngüleriyle yakalamaya kadar pek çok şey yapmışlar. Asıl zevki anaların gözlerine bakarak almışlar. İşte benim çok ilgimi çeken bir tablo, hayalinde canlandır: Tir tir titreyen bir ananın kucağında bir bebek. Çevresini sarmış Türkler, neşeli bir oyun başlatıyorlar. Bebeği okşuyorlar, onu güldürmek içinde gülüyorlar ve bebeği güldürmeyi başarıyorlar. Bu anda Türk, bebeğin yüzüne dört verşok* mesafeden tabancasını doğrultuyor. Çocuk sevinçle gülüyor, tabancayı yakalamak için minicik ellerini uzatıyor ve birden bu artist tetiği çekiyor ve bebeğin beynini dağıtıyor..."[6]

Ivan'ın erkek kardeşi Alyoşa bu hikâyenin nereye varacağını sorar ve Ivan cevap verir, "eğer şeytan yoksa ve demek ki insan yarattıysa; onu kendi suretinden yaratmıştır." Ivan'ın aktardığı belki de en aşırı örnek bir Rus'un malikânesinde geçer. Hikâye şöyledir: Sekiz yaşında küçük bir çocuk bir taş alıp fırlatarak bir köpeğin patisine isabet ettirir. Maalesef, köpek, malikânenin sahibi emekli bir generale aittir. General çocuğu kaptığı gibi bütün gece bir hücreye kapatır:

"Çocuğu hapisten çıkarıyorlar. Kasvetli, soğuk, sisli, av için bulunmaz bir hava. General çocuğun soyulmasını emrediyor, çırılçıplak ediyorlar. Çocuk titriyor, korkudan deliye dönüyor, gık edecek hali yok... General, "Kovalayın şunu!" emrini verince, avcılar, "Koş, koş!" diye bağırmaya başlıyor, çocuk koşuyor. General "Tut, tut!.." diye haykırarak tazıları sürü halinde çocuğun peşine saldırtıyor. Anasının gözü önünde parçalatıyor yavrusunu."[7]

Ivan, bu olayların hiçbir koşul altında ilahi takdirin bir parçası olarak haklı çıkarılabileceğine inanmaz. Çünkü Tanrı böyle şeylerin olduğu bir dünya yarattıysa, bundan ahlaken

---

* Verşok: 4.4 cm'lik Rus uzunluk ölçüsü. (Nihal Yalaza Taluy'un notu)

6 A.g.e., s. 317. Türkçede s. 310.

7 A.g.e., s. 323. Türkçede s. 316.

sorumludur. Ivan Tanrı'dan yüzünü döner, çünkü ona göre, O'nun ahlak anlayışı kabul edilemezdir. Ayrıca Alyoşa'dan şu senaryoyu da göz önüne almasını ister: "Diyelim ki sen, sonunda bütün insanları mutlu edecek, onları barış ve huzura kavuşturacak bir kader yapısının inşaatını üzerine almışsın. Ancak temeli atarken bir kurbana ihtiyacın olacak: O küçük göğsünü yumruklayan yavruya kıymak gerekiyor; öcü alınamayacak gözyaşlarını temele akıtarak bu binanın mimarı olmaya razı olur muydun?"[8] Alyoşa, böyle bir şey yapamayacağını kabul etmek zorunda kalır. Tanrı'nın ahlaki duruşu, sadık savunucusu Alyoşa için bile kabul edilemezdir. Sonuç olarak, Tanrı'nın ahlak anlayışını gerekçelendirme girişimi boşa çıkar.

Karamazov Kardeşler'in ilerleyen bölümlerinde, Dostoyevski keşiş Zosima'ya dair ortaya koyduğu tasvirle Ivan'ın dünya görüşünü çürütmeye çalışır. Lakin pek az kişi bu çürütmenin başarılı olduğunu düşünüyor. Dostoyevski, açıkçası Ivan'ın argümanlarını çok iyi kurmuştur. Buna karşın, zaman içinde, dünyadaki bunca acının her şeye kadir, iyi bir Tanrı fikriyle nasıl bağdaştığını kanıtlamak için, başarılı olsun olmasın bir takım farklı teoriler ortaya atılmıştır. Bu teoriler salt düşünce tarihine ait değildir, "Tanrı" kavramı çoğu kez "Tarih" gibi kavramlarla yer değiştirse bile, bugün de yürürlüktedir. Bu teorilere ilişkin tartışmam tümüyle olumsuzdur. Yani kötülük teolojisinin, genel olarak, kötülüğün doğurduğu gerçek sorunları anlamamızı engelleyen teorik kör noktalardan biri olduğunu düşünüyorum.

8 A.g.e., s. 326. Türkçede s. 320. Dostoyevski bu örneği ayrıca şurada kullanır: "Pushkin (a Sketch)," s. 1287.

"Teodise" ifadesi Leibniz'den gelir ve Tanrı ile adalet, yani *teos* ile *dike* kelimelerinin birleşmesinden oluşur. Bir teodise, Tanrı'nın gerekçelendirilmesi, O'nun haklılığının, doğruluğunun bir kanıtıdır. Teodise genellikle Hristiyan düşünce dünyasıyla ilişkilidir, lakin argümanların çoğu Hristiyanlık öncesi, Yunan düşüncesinde de zaten bulunabilir. Temel öğretisi, yani Tanrı için her şeyin güzel, iyi ve adil olduğu iddiası, Heraklitos'a atfedilen bir fragmanda açıkça dile getirilmiştir. Buna mukabil insanlar bazı şeyleri adil başka bazı şeyleri ise adaletsiz olarak görürler.[9] Sonraki tüm teodiselerin temel öncülü de buna benzer: Haksızlık ve kötülük yalnızca bizim sınırlı kavrayışımız açısından haksız ve kötü *görünürken*, ilahi perspektiften her şey -ister tüm parçalarda isterse parçaların bütününde- iyidir. Kötülüğün varlığını bizim seçim yapmamızda bulan özgür irade kanıtı, Leibniz'in bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi[10] olduğu iddiası gibi, Platon'da bulunabilir;[11] kötülüğün fiili varoluşa sahip olmadığını, bir yokluk olarak anlaşılabileceğini ileri süren yokluk kanıtı ise, ilk sistematik formülasyonunu Plotinos'ta bulur, gerçi yine bu düşüncenin de Platon'da kökleri vardır. (Yalnız şunu belirtmem gerekir ki, burada resmetmeye çalıştığımız şey bizi biraz yanlış yönlendirir: Antik Yunan felsefesi aslında, terimin çağdaş dillere çevrilirkenki kullanışlılığına karşın, gerçek anlamda bir "kötülük" kavramına sahip değildi; şöyle ki, yukarıdaki teorileri Yunan filozoflarına taşırken sonraki bir kavramı onlara mal etmiş oluyoruz ki bu en iyi ihtimalle tartışmaya açık bir girişimdir. Bununla beraber,

9 Heraclitus: *Fragments*, s. 39.
10 Plato: *Timaeus*, 29–30.
11 Plato: *The Republic*, 617e

kötülüğe ilişkin tüm düşünce tarihi Antik Yunan'ı içermelidir, çünkü onların teorileri sonraki teorik gelişmeleri derinden etkilemiştir.)

Sonraki kanıt, yani Tanrı'nın her şeye kadirliği veya ilahiliğiyle dünyadaki acının bağdaşmayacağı kanıtı Epicurus ve Sextus Empiricus'a kadar gider. Ancak 303 yılında, *De ira Dei* adlı eserde Lactantius, dört muhtemel seçeneği toparlayarak bu kanıta klasik formülasyonunu kazandırır:[12]

(1) Tanrı kötülüğün üstesinden gelmek ister ama yapamaz.

(2) Tanrı kötülüğün üstesinden gelebilir ama yapmak istemez.

(3) Tanrı kötülüğün üstesinden ne gelebilir ne de bunu yapmak ister.

(4) Tanrı kötülüğün üstesinden gelebilir ve bunu yapmak ister.

Bu dört seçenek ayrıca şu şekilde de ifade edilebilir: Tanrı ya kötüdür ya da güçsüz (nihayetinde kötü *ve* güçsüz), veya kötülük yoktur. Dolayısıyla, acının var olduğu bir dünyayı iyi ve kudretli bir Tanrı fikrinin karşısına koyarak sunulan çelişkinin iki muhtemel çözümü vardır: Ya bir şekilde dünyadaki acıyı inkâr edersiniz (yani, eninde sonunda acının daha yüksek bir iyiliğin düzenine ait olduğu gösterilir) ya da Tanrı'nın vasıflarından (var olmak, iyilikseverlik, her şeye gücü yetmek) biri veya daha fazlası inkâr edilir. Teistler genelde ilk çözümü seçerken, ateistler ikincisini tercih eder.

Hem mantıksal hem de olgusal kanıt, kötülüğün varlığı yüzünden Tanrı'nın var olamayacağını iddia ederken, teodise Tanrı'nın varlığını baştan kabul eder ve kötülüğün dünyadaki bulunuşuyla Tanrı'nın varlığının nasıl bağdaştığını göstermeye çalışır. Teodise mantıksal ve olgusal kanıtla aynı

12 Lactantius: *The Wrath of God.*

problemlerin birçoğunu çözmeye çalışır ama farklı bir amacı vardır: Tanrı'ya imanın haklı olduğunu göstermek. Teodise, Tanrı'yı mahkemeye çıkarmış olabilir, ama hüküm önceden verilmiştir. Daha mahkeme başlamadan sanığın masum olduğu beyan edilir. Bu nedenle, teodisenin işlevi, kötülüğün varlığına ilişkin bir gerekçelendirmeden çok, dünyada bu kadar acı varken Tanrı'nın nasıl *masum olabileceğini* açıklama aracı olarak tanımlanabilir: Teodise, bir "bilişsel uyumsuzluk"[13]tan, yani dünyadaki acıyı, dünyanın doğru, adil bir Tanrı tarafından yaratıldığı için doğru ve adil *olması gerektiği* beklentisiyle görmenin neden olduğu sözde paradokstan kaynaklanır. Teodise, her şeye karşın dünyanın "fiilen" adil olduğunu göstererek -yani, bu acı gereklidir, Tanrı bu acıdan sorumlu değildir vs.- bu uyumsuzluğu giderme peşindedir.

Farklı teodiseler tarafından benimsenen tartışma stratejisini ele alacağım. Ancak, ismini andığım düşünürlerden çoğu kendilerini tek bir stratejiyle sınırlamayıp bunlardan birkaçını birleştirir; örneğin yokluk kanıtı, bütünlük kanıtı, özgür irade kanıtı ve de estetik kanıt.[14] Augustinus bu bakımdan tipiktir. *İtiraflar*'ın akışı içinde, üç kanıt türü arasında açıkça hiç ayrım yapmadan yokluk kanıtı, bütünlük kanıtı ve özgür irade kanıtını birlikle ele alır.[15] Descartes,

13 Krş. Blumenthal: "Theodicy: Dissonance in Theory and Practice."

14 Sözde estetik kanıtı burada tartışmayacağım, zira pek de ikna edici değildir. Bu kanıta göre, iyilik kötülükle karşılaştırıldığında daha kıymetli hale gelir. Örneğin, Augustinus (*City of God*, kitap XI.18), iyilik kötülükle tezat oluşturmasaydı dünyanın ihtişamının azalacağını yazar. Bu düşünce daha sonra Descartes (Meditasyonlar, dördüncü meditasyon) ve Leibniz'de (Teodise, § 214)'de ortaya çıkmıştır ama hiçbirinde merkezi bir rol oynamaz. Estetik kanıt başarısız olur, çünkü *estetik* etki acıya müsaade etmek için iyi bir *ahlaki* neden değildir. Bu iddia kategorik bir safsatadır. Tanrı'yı bir birey olarak yargılayacaksak estetik kanıt zaten savunulamazdır. Tanrı, dünyayı güzelleştirmek adına insanlara acı veriyorsa, bizim de aynı şeyi yapabilmemiz gerekir. Bunun aksine, eğer bir bireyin bir başkasına acı vermeyi haklı göstermek için estetiği kullanmasına müsaade edilemiyorsa, bu kuralın Tanrı'yı da bağlaması gerekir.

15 Augustine: *Confessions*, VII.12–16.

tek bir sayfada, ilk olarak, kötülüğün müspet bir varlığının olmadığını, daha ziyade özsel bir eksiklik olduğunu; ikinci olarak, kötülüğün tek başına özgür iradeden doğduğunu ve üçüncü olarak, dünya tüm ihtişamıyla içlerinde parlayabilsin diye bazı şeylerin mükemmellikten uzak olmaları gerektiğini öne sürer. Tanrı elbette bunların hiçbiri yüzünden suçlanamaz, çünkü âleme, sonu en hayırlı olacak şekilde düzen vermiştir.[16] Çatışan kanıtların çeşitliliği meseleyi olması gerekenden daha fazla karıştırıyor; ben şahsen her kanıtı tek tek ele almayı tercih ettim. Elbette, bazıları buna şu şekilde itiraz edebilir: Bu kanıtlar bir bütün oluşturur, hatta birbirlerini desteklerler -ama bir tanesi makul değilse, göstermeye çalışacağım gibi, bunların toplamı da makul olmamalıdır; ve bu teodiselerin makul olmadığını göstermenin benim için önemli olduğunu düşünmemin sebebi, bunların sadece tek bir işe yaradıklarını düşünmemdir; bence bunlar dünyada bulunan tüm kötülüğü meşru ya da mazur göstermeye çalışırlar. Ancak kötülük asla haklı gösterilmemeli, asla makul açıklamalarla savuşturulmamalıdır, onunla savaşılmalıdır.

Yokluk Teodisesi

Yokluk (*privation*) teorisini sistematik biçimde ilk formüle eden kişi neo-platoncu düşünür Plotinos'tur. Bu formül ilk olarak, Plotinos'un "kötülüğün doğası ve kökeni" üzerine bir değerlendirmeye ayırdığı Birinci Ennead'ın 8. risalesinde yer alır.[17] Plotinos, varoluşun en yüksek formunun *Bir* olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, Bir'i ne bilebilir ne de tasavvur edebiliriz; onun ne niteliksel ne de niceliksel özellikleri vardır; ne etkindir ne de hareketsiz ve ne zamana ne de mekâna tabidir. Bir, tıpkı ışığın güneşten yayılması gibi kendisinden çıktığında yaradılış gerçekleşir. Bu dışa taşma *sudur (ema-*

16 Descartes: *Meditations on First Philosophy*, dördüncü meditasyon, ss. 45f.
17 Plotinus: *The Enneads*, s. 76.

nation) olarak adlandırılır ve sudur etmek, en yüksek ruhsal varlıktan en düşük ve maddi düzeye kadar çok sayıda yaratımı şekillendirir. İlk kaynak olan Bir, iyidir ve kaynaktan ne kadar uzağa düşerseniz kötüye de o kadar çok yaklaşırsınız. Dolayısıyla, maddenin kendisi sırf kötü olmalıdır. Bu bakış açısından, kötülüğün dünyada yer alması bile anlaşılmaz görünebilir, çünkü varolan her şey iyinin sudur etmesiyle biçimlenir ve sudur eden her şey kendi başına iyidir. Bu ikilemin çözümü kötülüğün fiili varlığa sahip olmamasındadır. Bunun yerine, kötülük sadece bir iyi *eksikliğidir*. Üstelik, bu eksiklik zorunludur. İlk kaynaktan uzaklaştıkça, sudur edenlerin ister istemez duracakları bir "son basamak" vardır ve onlar bu son, yani maddi olan basamağa ulaştıklarında, artık iyiden hiç iz taşımazlar. Bu nedenle, Plotinos'un kötülüğün varlığından yakınanlara itirazı şudur: İdeal bir dünyanın zorunlu olarak bir takım kötülükler içermesi gerektiğini anlamıyorlar. Dahası, bu kötülükler, yalnızca iyinin eksikliğidir ve bu yüzden fiili gerçekliği dahi yoktur. Dünya zorunlu olarak çeşitli düzeylerde kusur içerir.

Augustinus bu yokluk teorisini ileri taşır. Aynı şekilde, kötülüğün yalnızca bir iyi eksikliği olduğunu ve bu yüzden fiili varlığa sahip olmadığını savunur; tüm maddenin kötü olduğu fikrini çıkarırsak, Plotinos'un yokluk teorisinin doğrudan bir devamıdır.[18] Doğada kötü olan hiçbir şey yoktur, der.[19] Doğa özünde iyidir ve her ne kadar bozulmaya açık olsa da, hiçbir zaman kötü olamaz.[20] Bu teori, kötülüğün genel bir eksiklik olarak anlaşılamayacağını savunan Thomas Aquinas tarafından daha da geliştirilir: Mesela, bir insanın kanatlarının olmaması kötü değildir, çünkü kanatlı olmak doğamızda yoktur. Diğer yandan, eğer bir kuş kanatlarından yoksunsa

18 Bkz. Augustine: *The Nature of the Good*, bölüm 17, The Essential Augustine içinde, s. 49.

19 Augustine: *City of God*, book XI. 22.

20 Augustine: *The Nature of the Good*, bölüm 4.

bu kötüdür, çünkü bu eksiklik doğrudan kuşun doğasıyla çelişir. Dolayısıyla, Tanrı'nın bizde olmasını istediği doğadan sapmak kötüdür. Aquinas'a göre, insanlık Tanrı'nın amaçladığından daha azı olmayı seçmiştir.

Bazı başka düşünürler de yokluk teorisine farklı yorumlar getirmiştir[21] ve hâlâ ortalarda birkaç destekçisi bulunmaktadır,[22] ama kötülük problemine ilişkin tartışmanın merkezinden uzaklaşarak çeperine kaymışlardır. Yokluk teorisi yalnızca kötülüğün ontolojik statüsüyle uğraşır ve varolan her şeyin -yani, bütünlüğün- ne ölçüde iyi olduğunu tartışan teorilerden mantıksal olarak bağımsızdır. Bu bağımsızlığın başlıca nedenine gelince, yokluk teorisi o kadar kuşatıcı hale gelebilir ki bütünlüğün kendisi kötüymüş gibi görünmeye başlar. Yokluk teorisinin ayrıca suçluluk sorunuyla da mantıksal bir bağıntısı bulunmaz: Kötülük iyinin yokluğu olarak anlaşılsa bile, bu yokluk, Tanrı'nın iyiyi iradi şekilde yok etmesi olarak, yani olması *istenmiş* bir şey olarak görülebilir. Augustinus ve Thomas Aquinas, insanlığın kusurlu olmayı *seçtiğini* ve bu yüzden Tanrı'dan uzak düştüğünü savunurlar. Lakin bu argüman pekala Tanrı'nın kendisine de uygulanabilir: Tanrı

21 Sahte Dionisos belki de *On the Divine Names*'de bu teoriye en radikal ifadesini vermiştir. Kötülük, ne varlıktır, ne varlık yüzündendir, ne de varlığın içindedir, diye yazar. Başka bir deyişle, kötülüğün herhangi bir varoluşu yoktur. Sahte Dionisos'a göre, kötülük sadece negatif şekilde tanımlanabilir, varlık-olmayan, güzel-olmayan, canlı-olmayan, akılsal-olmayan, vs. Yokluk teorisinin Sahte Dionisos'ta olduğundan daha uç bir temsili neredeyse yoktur.

22 Örneğin, Ralph Waldo Emerson 1838 yılında bir söylevde, kendi zamanında yokluk teorisinin rolü çoktan azalsa da hâlâ bu teoride ısrar ediyordu ("An Address", *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson* içinde, s: 65). Emerson klasik şekilde kötülüğün kendi kendisini eksiltiğini ve bunun kötülük için bir ceza olduğunu öne sürer. (Bu gerekçelendirme Emerson tarafından "Compensation"da daha ileri taşınır. *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, ss. 154ff.) Ayrıca birkaç yokluk teorisyeni daha vardır. Örneğin Mary Midgley, *Wickedness*'da, açıkça kendi kötülük tartışmasını, kötülüğü sahip olduğu pozitiflikten soyup, sırf negatif olarak tanımlayarak bir yokluk teorisi çerçevesine yerleştirir.

kusurlu bir dünya yaratmayı seçmiştir, dolayısıyla bu seçimden sorumludur. Buna da şu şekilde itiraz edilebilir, yaradılıştaki kusurlar zorunludur ve belirli miktarda kusurdan kaçınılamaz; fakat bu itiraz da şu savla karşılanabilir: Apaçık kusurları böyle kaçınılmaz olan bir yaratıma en başta girişilmemesi gerekirdi. Sonuç olarak, yaradılış Tanrı'nın cephesinde ölümcül bir hata gibi görünmeye başlar, hepimizin bedelini ödemeye devam ettiği bir hata. Dolayısıyla, yokluk kanıtı Tanrı'nın her şeye kadirliğini ve iyilikseverliğini haklı çıkarmada başarısız olur. Kanıt, Tanrı'nın yarattığı her şeyin iyi olduğu ve yaratmadığı bir şeyden suçlanamayacağı fikrine yaslanır. Ancak iyi, kudretli bir Tanrı, olumlu biçimde varolan her şeyin yanı sıra, tüm yokluklardan da sorumlu olurdu.

Yokluk teorisyenleri kötülüğün fiili bir varlığa sahip olmadığını söylediklerinde, eğer "varlığa sahip olmak" ile kastettikleri kötülüğün bir *şey* olması ise, onlarla hemfikirim. Ben kötülüğü kendi başına varolan birşey olarak değil, ama birşeyin *karakteristiği* olarak kabul ediyorum. Gelgelelim, benim itirazlarım, apaçık olanı inkâr etmekte direten, daha radikal bir yokluk kavrayışına yöneliktir. Fenomenolojik olarak kavrandığında, kötülük pozitif bir varoluşa sahiptir. Acı, herhangi bir fiili gerçekliği olmaksızın, basitçe hazzın yokluğu değildir. Ontolojik bakımdan konuşursak, acının, dünyanın kusurlarından, insani ahlak anlayışından kaynaklandığını ileri sürebilirsiniz. Asıl mesele bu temel ontolojik bakış açısının kötülük fenomenini aydınlatmaya yardım edip etmediğidir. Bana kalırsa, yardım etmiyor. Yokluk teorisi, en iyi durumda fenomeni kavramaktan uzaktır; en kötü durumda ise fenomeni düpedüz örtbas eder.

Özgür İrade Teodisesi

Özgür irade teodisesi ilk kez Platon tarafından ortaya atıldı. *Devlet*'in ikinci kitabında, Tanrı'nın kötülük konusunda

masum olduğunu ve kötülüğün kaynağını başka yerde aramamız gerektiğini yazar.[23] Onuncu kitapta, bu fikri geliştirerek, kötülükten, Tanrı'dan ziyade bizim sorumlu olduğumuzu, çünkü *seçim* yapabildiğimizi ileri sürer.[24] Platon'un argümanı, diğer hususların yanı sıra, pragmatiktir. Eğer halk, tanrıların insanlara ve diğer tanrılara korkunç şeyler yaptıklarına inansaydı, o zaman kendi günahlarını daha az ciddiye alırdı.[25]

Augustinus bu fikri geliştirir ve kötü eylemlerin kötü bir iradeden kaynaklandığını, ama bu kötü iradenin kendisinin bir kök nedeni olmadığını yazar.[26] İrade/istenç yüzünü kötüye dönmez, fakat Tanrı'dan yüz çevirir. İrade kötüye yönelmez (turn toward) ama Tanrı'dan yüz çevirir (turn away). İrade yalnızca aşağılık bir şeye yöneldiğinde kötü olur. Bu yüzden, der Augustinus, iradenin kendisi daima iyinin bir biçiminin peşindedir, bazen daha düşük seviyede de olsa sadece iyiyi arar. Bu haliyle, kötü diye görülmesi gereken şey, yoldan çıkma (turning) eyleminin kendisidir. İnsanların bunu *neden* yaptıklarını sorsak, cevap ilk günah öğretisinde bulunur.[27] Bu dogma kötülük muammasının bir kısmını ahlaki kötüyü atalarımızın yapmış olduğu bir seçime doğru izleyerek çözer. Âdem ile Havva, Tanrı'nın iradesine uygun hareket etmeyi başaramazlar. Ne var ki, bu görüş oldukça çelişkilidir. Örneğin, insanlık iyinin ve kötünün bilgisini ancak Bilgelik Ağacı'ndan elmayı yemeği seçtikten *sonra* edinir: "İşte, insan iyiyi kötüyü bilmek konusunda bizden biri gibi oldu"[28] Fakat bir seçimin ne gerektirdiğini, bu seçimi yaparak özgür

23 Plato, *The Republic*, 397c.

24 A.g.e., 617e.

25 A.g.e., 391e, 619c.

26 Augustine: *City of God*, kitap XII. 6.

27 Augustinus ilk günah öğretisini Romalılar 5:12 üzerine kurar fakat bugün bu öğretinin orijinal Yunanca metinde bulunmayan bir çeviri hatasına dayandığı üzerine oldukça yaygın bir uzlaşma vardır.

28 Genesis, 3:22. Başlangıç: 3:22.

iradenizi sınamadan önce bilmek zorundasınızdır. İnsanlığın kötülüğü *seçmiş* olduğu söylenemez, çünkü yasayı çiğneyene kadar kötünün ne olduğunu bilmiyorlardı. Eğer bu ihlalin kendisi Âdem ve Havva'ya günahı anlamak için gerekli bilgiyi verdiyse, insanlığın özgürce seçim yapmış olduğu da söylenemez. Bu paradoksu bir yana bıraksak bile, günahın miras kalabildiğini tasavvur etmek zordur. Doğal bir kötülüğü miras alabilirsiniz -örneğin zayıf bir kalp- ama bireysel seçime dayalı ahlaki bir kötülüğü alamazsınız. "Bir günahın sonucu tüm insanların mahkûm edilmesi olmuştur"[29] fikri mantıklı gelmiyor. İlk günah öğretisini savunmaya çalışan hâlâ bir kaç düşünür var fakat ben bunu rasyonel bir tartışmanın konusu olarak görmüyorum.

Thomas Aquinas'a gelince, ahlaki kötünün bir kişinin özgür iradesine tümüyle yüklenebildiğini görürüz. Mesele bu olsaydı, dünyanın bu kendine özgü insani yeti olmadan pekâlâ daha iyi bir yer olacağı ileri sürülebilirdi. Lakin Thomas, insanların günah işleme ihtimalinin bulunmadığı bir yer olsaydı dünyanın tamamlanmamış sayılacağında ısrar eder.[30] Şunu kaydetmek önemli; dünyanın mükemmelliği için gereken, günahın kendisi değil, sadece günah işleme *ihtimali*dir ve bu yüzden bir birey hâlâ *mevcut* tüm günahlardan sorumludur. Aquinas bu fikri, Tanrı'nın tüm kötü insanları iyiye dönüştürme kudretine sahip olduğu, ama kötülüğün gerekliliği yüzünden bunu yapmadığı inancına bağlar. Kötülük daima pozitif bir etkiye sahipse, o halde neden kötülükten kaçınalım? Neden daha çok iyilik meydana getirmek için daha çok kötülük yapmayalım?

Richard Swinburne, iyi bir Tanrı, hem özgür irade sahibi hem de hemcinslerine karşı sorumluluk hisseden insanlardan oluşan bir dünya yaratabilirdi, diye itiraz eder. Böyle

29 Romans, 5:18. Romalılar: 5:18. (Birinin suçu yüzünden her tür insanın mahkûm olduğu...)

30 Aquinas: *Summa Theologica*, I, 48, 2, 3.

bir dünya belki kötüye meyletse de muazzam miktarda iyilik içerirdi.[31] Bununla beraber, İncil, defaatle hiçbir şeyin Tanrı için imkânsız olmadığında ısrar eder.[32] John Mackie ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, Tanrı pekâlâ insanların hem özgür irade sahibi olduğu hem de daima iyiyi yapmayı seçtiği bir dünya yaratabilirdi.[33] Özgür irade fikrinde iyiyi seçmemizi gerektiren hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, Tanrı, insanların birbiri ardına, istikrarlı şekilde iyiyi yapmayı seçtiği bir dünya yaratmadığı için suçlanabilir.

Özgürlüğün kıymetini bilmek için kötülüğün varlığını öylece kullanamayız. Bunun ikna edici hiçbir yolu olamaz. Örneğin, özgür iradeye sınırlar koymak, belki pratikte daima iyiyi yapmayı seçecek şekilde insanları yaratmak, insanın yaşamını daha değersiz mi kılardı? Yanıt hiç de aşikâr değildir. Özgür iradenin tüm kötülüğün kökeni olduğu argümanını kabul etseniz bile, bu sadece ahlaki kötüyü açıklar, doğal kötüyü değil. Thomas Aquinas, Tanrı'nın doğal kötülükten sorumlu olduğunu, fakat bunun gerçekte kötülük olmadığını iddia eder. Yani, doğal kötülük sadece bize kötü olarak görünür, çünkü anlama yetimiz çok sınırlıdır. Gerçekte, doğal kötülük, iyi olan bir bütünün gerekli parçasıdır. Aşağıda bütünlük kanıtına dönüp yanlışlığını göstereceğim.[34]

---

31 Swinburne: *The Existence of God*, s. 200.

32 Mark 10:27, Luke 1:37, Genesis 18:14, Jeremiah 32:17, 27, Job 42:2.

33 Krş. Mackie: "Evil and Omnipotence."

34 Doğal kötülük problemine başka çözümler de önerilmiştir. Swinburne'e göre, özgür irade kanıtı sadece ahlaki değil doğal kötülüğün varlığını gerekçelendirmeye de yarar (Swinburne: "Natural Evil"). Buna gösterdiği gerekçe, doğal kötülüğün ahlaki iyiyi meydana getirmek için gerekli bilgiyi insanoğluna vermek üzere var olması gerektiğidir. Burada ilkin, yüce bir Tanrı'nın, doğal kötülükten ders almaya zorlamaksızın insana gerekli bilgiyi öylece verebileceğini ve ikinci olarak, insanın kendi yol açtığı ahlaki kötüden gereğinden fazlasını öğrenebileceğini söyleyerek itiraz edebiliriz (krş. Stump: "Knowledge, Freedom, and the Problem of Evil"). Ayrıca Swinburne'ün argümanı, özgür irade kanıtının ahlaki kötülüğün geçerli bir açıklaması olduğunu kabul eder ama bu, söylediğim gibi, kuşkuludur. Diğer yandan, Alvin Plantinga doğal

Ben özgür irade kanıtlarının seçim üstüne kurulduğunun vurgulanmasına kesinlikle karşı değilim, fakat sadece özgür iradeye başvurmanın bu teolojik problemi ikna edici şekilde çözeceğine inanmıyorum. Teolojik boyutun, kötülük ile özgürlük arasındaki ilişkiyi anlamamıza yine de yardım etmeyeceğini söylemeye gerek bile yok.

İreneyusçu Teodise

Adını İreneyus'tan (130-202) alan bu teodise, kötülüğün gerçekten de, en azından kısmen Tanrı'ya atfedilebileceği fikrini savunur. Tanrı insanları kusurlu yaratmıştır ve kendilerini biçimlendirerek sonunda kusursuzluğa ulaşabilsinler diye iyilik ve kötülükten mürekkep bir dünyaya yerleştirmiştir. Tüm acıları ve sıkıntılarıyla bu dünya, bizi kurtarılmaya hazır ve layık kılacak vasıfları ihdas etmek ve geliştirmek üzere tasarlanmıştır. Bundan dolayı, İreneyusçu teodise, insanların özgür iradeleriyle kötüyü seçtikleri ve -yeryüzüne düşen meleklerle birlikte- dünyadaki tüm acıdan sorumlu tutuldukları Augustinusçu gelenekle keskin bir zıtlık içinde durur. Tanrı, bu senaryoda suçsuz bulunur, zira Augustinus'a göre, insanlar kusursuz yaratılır ama düşerler. İreneyus'a göre ise, insanlar kusursuz yaratılmaz, kusursuzluğa ulaşmak için gayret sarfederler.

1819'da, John Keats dünyayı "ruh yaratma diyarı" olarak tarif etmişti. Bu fikir, keder dolu bir dünyaya, büyüyüp kemale ermiş insanlar haline gelebilelim diye konulduğumuz

---

kötülüğün sorumlusunun Tanrı'dan çok yeryüzüne düşmüş melekler olduğunu iddia eder (Plantinga: *The Nature of Necessity*, p. 192). Bu argüman da içinde yaşadığımızdan farklı bir tarihsel çağda daha anlamlı olabilirdi. Ancak, John Mackie'nin açıklığa kavuşturduğu gibi, bu fikir keyfi *ad hoc*, yani amaca özel bir çözümdür, çünkü böyle varlıkların bilgisine sahip değiliz. En iyi durumda, yeryüzüne düşmüş melekler bahis konusu dinsel hipotezin bir parçasını oluşturur ve onların varlığını ima edecek bağımsız bir neden yoktur (Mackie: *The Miracle of Theism*, pp. 126f.).

anlamına gelir. Keats şöyle yazar: "Aklı/zekâyı eğitmek ve ondan bir Ruh yaratmak için dert ve ıstırap dolu bir dünyanın nasıl da gerekli olduğunu görmüyor musun?"[35] Bu yüzden, acı çekmek gerçek bir ruh yaratmak için gerekli görülür.[36] Bence, Simone Weil'in insan yaşamında acının rolüne ilişkin savunması bir hayli İreneyusçu kabul edilmelidir. Weil, acı çekmeyi kefaret/kurtarılma olarak sunar, çünkü Tanrı en uç kötülükte bile mevcuttur.[37] Bu fikri insanların henüz cennette olmadıklarını öğrenmeleri gerektiği üzerine temellendirir.[38] Weil'in Tanrı'yı aklamak için söylemeyeceği şey yok gibidir; söz gelimi kötülüğün Tanrı'nın bu dünyadaki merhametinin ifadesi olduğunu iddia etmesi gibi.[39] Weil, Tanrı'nın adil olduğunu varsayar ve bu yüzden her fenomeni bu fikirle tutarlı şekilde yorumlar. Sonuçta, ona göre, kötülük yalnızca Tanrı öyle olmasını istediği için vardır.[40] Ancak bu fikir, konuyla ilgili tüm rasyonel tartışmaları terketmekten farksızdır. Adaletsizliğin, adil olmadığı halde, aslında adil olduğunu iddia etmek, anlamlı bir söylemin kurallarını çiğnemek ve konuyu akıl dışıya bırakmaktır. Weil'in Tanrı'nın haklılığına olan inancını sarsabilecek tek bir fenomen bulunmaz, çünkü her fenomen sistematik şekilde Tanrı'nın inayetinin bir ifadesi olarak yorumlanır. Weil, acıya anlam yüklemeye çalışır, fakat bunu yaparken acının acı olma vasfını çürütmeye bakar. Ona göre, acı Tanrı'dan bir hediye olarak kabul edilmeli. Fakat acı edimsel acı haline gelme şansını

35 John Keats: "To George and Georgina Keats, February 14 to May 8, 1819," s. 249.

36 Keats'in ifadesi, diğerleri arasında John Hick tarafından temsil edilen İreneyusçu teolojinin modern uyarlaması için slogan haline gelir. Özellikle bkz. Hick: *Evil and the God of Love*.

37 Weil: *Gravity and Grace*, s. 27. [Türkçesi, *Yerçekimi ve Tanrı'nın Lütfu*, Mor, çev. Mukadder Yakupoğlu].

38 A.g.e., s. 81.

39 A.g.e., s. 145.

40 A.g.e., ss. 75f.

yakalayamadığı için, Weil'in teorisi -üstelik klasik teodiselerin görmezlikten geldiğine inandığı dünyadaki aşırı acı örnekleri üzerindeki ısrarına karşın- acının kendisini örtbas etmekle sonuçlanır. İreneyusçu gelenek kendini, acının acı olma vasfını muhafaza eden tek teodise biçimi olarak görmek istese de, gerçekte bunu yapmayı pek beceremez.[41]

Dünyadaki acının hedef gözetmediğini ve adaletsiz dağıtıldığını biliyoruz: Çoğu kez en sert darbeyi yiyen masumlar olur. Acının kendisi katartik (sağaltıcı) olabilse dahi, uzun vadede çoğu zaman tahrip edici olduğu anlaşılmıştır. E. M. Cioran'ın dikkat çektiği gibi, ıstırap cennete değil, cehenneme götürür.[42] Genellikle, kötülük daha çok kötülüğe, iyilik ise daha çok iyiliğe yol açar. Acı çekmek bizi olgunlaştıran bir şey değildir; çoğunlukla salt yıkıcıdır. Şiddetli ağrının bir kişiyi daha güçlü, dayanıklı yaptığı pek görülmez; aksine, kendi gözündeki değerini, güvenini ve iletişim kurma becerisini yok eder. Martin Amis şöyle yazar: "Hiçbir dil ağrıyı, sızıyı tarif edemez. Ağzını bozmak, küfretmek hariç. Buna uygun bir dil yok. Ah, oh, of, aman. Tanrım. Ağrının kendi dili vardır."[43] Bir dile sahip olmak şöyle dursun, ağrı dili tahrip eder.[44] Bir şeylerin canınızı acıttığını *söyleyebilirsiniz* elbet, ama ağrı çok şiddetli hale geldiğinde, konuşma becerinizi yitirerek dil öncesi evreye dönersiniz. Zihinsel acı fiziksel acının gölgesinde kalabilir, zira fiziksel acı tüm zihinsel beceriyi felç eder.[45] Ağrı, bizi deneyimden mahrum bırakır. Başka biriyle paylaşılamaz, çünkü ağrının kendisi tek gerçek haline geldiğinde başka hiçbir şeye yer bırakmaz.

41 Marilyn McCord Adams, sonradan Weil'inkine oldukça benzer, acı çeken kabul etsin ya da etmesin, acının Tanrı'yla mistik bir birliğe imkân verdiği bir acı kavramı geliştirdi (Adams: *Horrendous Evils and the Goodness of God*, özellikle bkz. Bölüm 8).

42 Cioran: *On the Heights of Despair*, s. 109.

43 Amis: *London Fields*, s. 348.

44 Krş. Scarry: *The Body in Pain*.

45 A.g.e., s. 34.

Bir çocuk Lesch-Nyhans sendromuna yakalanmaktan ne yarar sağlar? Bu hastalık, çocuğa o kadar güçlü bir kendini yaralama arzusu verir ki, büyüdüklerinde parmaklarını ve dudaklarını kemirip koparmalarını önlemek için tüm dişleri çekilir. Camus'nun *Veba* romanında da bulduğumuz gibi, bir çocuğun acı çekmesi "nefret edilesi" bir kötülüktür.[46] Peder Paneloux bu sorunla yüzleşmeye çalışır:

"Vebanın sahnelendiği bu gösteriye kendi başına bir açıklama bulmak yerine bundan öğrenilebilecek şeyleri öğrenmeye çalışmak gerektiğini söylüyordu. Rieux rahibe göre açıklanacak hiçbir şey olmadığını az çok sezinledi. Paneloux güçlü bir biçimde Tanrı açısından açıklanabilecek şeyler olduğunu, ama bazı şeylerinse açıklanamayacağını söylediğinde Rieux dikkat kesildi. İyilik ve kötülük kuşkusuz vardı ve genelde onları birbirinden ayıran şeyler kolayca açıklanırdı. Ama sorun kötülükte başlıyordu. Örneğin, görünüşte gerekli olan kötülük ve görünüşte gereksiz olan kötülük vardı. Cehenneme düşmüş Don Juan vardı ve bir çocuğun ölümü vardı. Çapkının cezaya çarptırılması ne kadar adilse, çocuğun acısını anlamak o kadar zordu. Ve gerçekte, yeryüzünde bir çocuğun acısından, o acının beraberinde getirdiği nefretten ve bunu açıklamak için aranacak nedenlerden daha önemli hiçbir şey yoktu. Yaşamın geri kalan bölümünde Tanrı bizim için her şeyi kolaylaştırıyordu ve o ana kadar dinin takdir edilecek bir yanı yoktu. Oysa şimdi, Tanrı bizi duvarın dibine koyuyordu. Böylece vebanın duvarları dibindeydik ve onların ölümcül gölgesinde bizim yararımıza olanı bulmamız gerekiyordu. [...] Bugün Tanrı yarattığı insanlara bir iyilikte bulunup onları öyle bir mutsuzluk içine itmişti ki, insanlar en büyük erdem olan, ya her şey ya da hiç ilkesini yeniden keşfetmek ve üstlenmek zorundaydılar."[47]

---

46 Camus: *The Plague*, s. 214. Türkçede, *Veba*, Çev: Nedret Tanyolaç Öztokat, Can Yayınları, 1998, İstanbul, s. 194.

47 A.g.e., ss. 223ff. Türkçede s. 202-203.

Paneloux trajediyi bir lütuf olarak yorumlar, öyle bir lütuf ki, Tanrı'ya imanı, ılımlı inancın üstesinden gelemeyeceği zorlukta bir sınava sokar. Bir insan ya Tanrı'ya sıkıca sarılmalı ya da O'nu tümüyle inkâr etmelidir. Acı çekmek ruhu doyurup hayat verdiği için haklı gösterilir. "Bizim seçimimizi yapabilmemiz için de, bize sunulmuş bu kabul edilemeyen şeyin tam içine dalmak gerekiyordu. Çocukların acısı bizim acı ekmeğimizdi, ama bu ekmek olmaksızın ruhumuz kendi ruhsal açlığının içinde ölüp gidecekti."[48] Bu zayıf bir teodisedir, çünkü böyle bir sınavın rasyonel hiçbir temeli olmazdı.

Herhangi olumlu bir amaca hizmet etmeyen çok sayıda kötülük vardır ve bu durum Tanrı'nın varlığına karşı olgusal kanıt için temel sağlar.[49] Her yıl milyonlarca insanın açlıktan ölmesi kişisel olgunlaşma veya benzeri bir şeyle sonuçlanmaz. Evvela, kendi çektiğiniz acıdan illaki ders çıkarmazsınız, bir de sırf siz bir şeyler öğrenebilesiniz diye başkalarının acı çekmesini ummak akla daha da aykırıdır. Bırakalım İreneyusçular, başka insanların acılarından cömertliği öğrenebileceğimizi ileri sürsünler, benim için bu argüman savunulabilir değildir. Kişisel terbiye başkalarının çektiği acının mazereti olamaz. John Hick, bazı kötülük türlerinin yalnızca yıkıcı olduğunu, aciz durumdakiler için faydalı bir işlev görmediğini kabul eder. Bununla birlikte, bu kötülükleri de kendi İreneyusçu teodisesi içine dâhil eder, çünkü bunlar dünyaya özsel bir nitelik verirler, yani dünyaya "gizem" katarlar.[50] Dünyanın böylesi kötülüklerle daha esrarengiz göründüğü doğru olsa bile, Hick'in argümanı büsbütün kabul edilemez. Elimize geçenle karşılaştırınca, gizem uğruna ödenen bedel çok ama çok yüksektir ve onsuz bundan çok daha iyi olurduk. Genel itibarıyla söylersek, bu muazzam acıdan

48 A.g.e., s. 226. Türkçede s. 204.

49 Bu kanıtın ikna edici bir formülasyonu için, bkz. Rowe: *"The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism"*.

50 Hick: *Evil and the God of Love*, s. 330.

çekip çıkarılabileceğiniz tek ders hayatın cehenneme dönebildiğidir... Ve kuşkusuz bu ders olmadan da yaşayabiliriz.

Bütünlük Teodisesi

Fenomenin kendisini açıklamaktansa, kötülüğe mazeret üretmek, kötülük problemine verilmiş yaygın yanıtlardan biridir. Kötü gibi görünen şeyin, doğru ışık altında bakınca aslında iyi olduğu varsayımı bu kategoriye girer. Platon bütünlük kanıtını ortaya atmış ilk kişi olabilir,[51] fakat sistematik şekilde formüle edip ona merkezi bir yer veren ilk düşünür Augustinus'tur. Augustinus'un iddiasına göre, Tanrı insanlığın kötülüğünü iyiye kullanır.[52] Var olan her şey kötüymüş gibi görünebilir, ama gerçekte fiilen iyidir, çünkü iyi bir *bütünlüğün* zorunlu parçasını oluşturur.[53] Acı, genellikle, insanın günahlarının bir cezası olarak görülür, çünkü tüm insanlar günahkâr olduğu için hepsi acıyı hak eder.[54] Bir bireyin nihayetinde iyi olarak tanımlanması gerekirse, acı bu bireyin daha da iyi bir insan olmasına sadece vesile olur.[55]

Thomas Aquinas'a göre, kötülüğün olmadığı bir dünya, fiilen içinde yaşadığımız, kötülükle dolu bu dünyadan kaçınılmaz şekilde daha az iyi olmalıdır. Kötülüğün olmadığı

51 Plato: *Timaeus*, 29–30.

52 Augustine: *Confessions*, kitap 5.8.

53 A.g.e., kitap 7.12–13. Bkz. Augustine: *Enchiridion*, bölüm 10, in *The Essential Augustine*, s. 65.

54 Augustine: *City of God*, kitap XII.8.

55 A.g.e., kitap I.29. Augustinus'un her şeyin mutlaka iyi görülmesi gerektiğini açıklamak için zorlamayacağı sınır yoktur. Örneklerinden biri de şudur: Eğer bir bakire tecavüze uğrarsa, bu onun mevcut ya da muhtemel gururunu ve kibrini kırmasına yardım eder, dolayısıyla bu edim içinde bir iyilik unsuru taşır (A.g.e., kitap 1.28). Eğer vaftiz edilmiş bir bebek, Augustinus'un evrenindeki en masum şey, büyük acı çekerse, bu bizim dünyeyi hayatla ilgili bir şey öğrenmemize yardım eder ve Göksel Krallığı'ndaki Tanrı'yı özlememizi sağlar (A.g.e., kitap XXII.22).

bir dünya insanların olmadığı, yani kötüyü seçme ve yapma kabiliyetine sahip varlıkların olmadığı bir dünya olurdu ve bu olanağa sahip her mahlûk zaman zaman kötülük yapmayı seçer. Ancak, insanların olmadığı bir dünya, tam da bu dünya insanlardan yoksun olduğu için, insanların olduğu bir dünyadan daha az kusursuz olurdu. Hataları bir yana, Thomas'ın kanıtı, sadece dünyanın *ahlaki* kötülüğü içermesinin neden zorunlu olduğunu açıklamaya çalışır, dolayısıyla bunun ışığında doğal kötülüğün varlığı gerekçelendirilmiş kabul edilemez. Thomas'nın bu güçlüğe verdiği yanıt nispeten örtüktür: Tanrı doğal kötülüğü önleyebilirdi, zira insanın düşüşünden önce yaratmıştı onu; lakin düşüşten sonra doğal kötülüğün dünyaya adım atmasına izin vermiş olması O'nu daha az iyi yapmaz, çünkü doğal kötülükler muazzam iyilikler üretir. Aquinas'nın, doğal kötülükten iyiliğe doğru gerçekleşecek bu dönüşümü nasıl tasavvur ettiği izaha muhtaçtır. Diğer taraftan, dünyayı bütünlüğü içinde kavrayabilseydik, var olan her şeyin iyi olduğunu idrak edebileceğimiz, Thomasçı pozisyon bakımından tamamen açıktır.

Boethius da kötüymüş gibi görünen her şeyin aslında iyi olduğu savını muhafaza eder, çünkü varlığa sahip her şey Tanrı'nın yasasını izler. Dünyayı başka türlü gösteren bizim sınırlı anlama yetimizdir.[56] Alexander Pope'un *İnsan Üstüne Bir Deneme*'sinde şunu buluruz: "Tüm Ahenksizlikler, anlaşılmamış Ahenklerdir /Tüm kısmi Kötülükler ise evrensel İyiliklerdir."[57] Rousseau, yine benzer bir bütünlük kanıtını önceden kabul eder. Mutlak olarak tüm parçaların iyi olduğu fikri ile bütünlüğün kendisinin iyi olduğu fikri arasında ayrım yapar ve ikinci bakış açısının *tüm* kötülüğe

56 Boethius: *Consolation of Philosophy*, kitap IV.6.
57 Pope: *An Essay on Man*, kitap I, dize 291f.

mazeret üretilmesini gerektirmediğini yazar.[58] Ancak, Rousseau'nun "optimizmi" terkettiği teoriyle aynı ispat yükümlülüğünü taşımaz: Bu optimizmin hakikatine maddi dünyadan alınacak örneklerle değil, sadece Tanrı'nın vasıflarını düşünerek varılabileceğini iddia eder. Yani, Tanrı iyi farz edildiği için, bir bütün olarak dünyanın da iyi olduğu sonucu çıkarılır. John Milton'ın *Kayıp Cennet*'teki aşikâr ihtirası, aynı şekilde "Tanrı'nın usullerini insanlara haklı göstermek"tir.[59] Bu eserde de gerekçelendirme, yine kötüymüş gibi görünen her şeyin aslında iyi olduğu önermesi üzerine kurulur ama bu gerçek anlaşılması güç bütünlük kavranabilseydi açık hale gelirdi.[60] Bu kanıtın çok sayıda uyarlaması felsefede ve edebiyatta bulunabilir. Spinoza'ya göre, kötülük sadece bizim upuygun olmayan (inadequate) anlama yetimizde var olan bir şeydir, zira upuygun bir anlama yetisinin herhangi bir kötülük anlayışı olmazdı.[61] Kötülük, dünyayı (Tanrı, töz) doğru şekilde görmeyi becerebilenlere artık *kötü olarak* görünmeyen bir yanılsamadır. Spinoza bir mektubunda, iyinin ve kötünün Tanrı'nın hizmetinde olduğunu yazar: Lakin iyi insan ne yaptığını bilerek Tanrı'ya hizmet ederken, kötü insan Tanrı'nın olan bitenden habersiz piyonu olur.[62] Luther, kendi hesabına, tüm kötülüğün köklerinin Tanrı'da ve Şeytan'da olduğunu beyan eder, gerçi Şeytan kötülüğü kendi iyiliği için isterken, Tanrı kötülüğün içinde bulunacak iyiliği arzular; çünkü Tanrı, Şeytan'dan kudretlidir ve Şeytan'ı iyiliği teşvik etmek için kullanır.[63] Goethe'nin *Faust*'unda, yine tüm kötülüğü iyiliğe katkı yaparken buluruz –Faust'un

58 Rousseau: "Letter from J.-J. Rousseau to Mr. de Voltaire, August 18, 1756," s. 213.

59 Milton: *Paradise Lost*, kitap I, dize 26, s. 3.

60 A.g.e., kitap XII, dize 469–73, s. 283.

61 Spinoza: *The Ethics*, 4P64.

62 Spinoza: *Letter to William Blyenbergh*, January 1665, ss. 238f.

63 Krş. Russell: *Mephistopheles*, ss. 37ff.

sorusunu yanıtlarken kendini tanıtan Mephistopheles: "Bir parçasıyım ben o gücün, hep kötülük isteyen fakat hep iyiyi yaratan."[64] Dolayısıyla, bütünlüğe her şey üstünde ayrıcalık tanıyan ilahi bir perspektiften hiçbir şey kötü değildir. Goethe'nin devrinde, Romantik düşünce kötülüğün daha yüksek bir amaca hizmet ettiği için haklı gösterildiği fikri üzerine kuruldu. Novalis bu bakımdan tipiktir; kötülüğün daha yüksek bir varlıkla birleşmeye doğru çıkılan yolculukta aşılması gereken bir evre olduğunu, kötülüğün iyilik tarafından hükümsüz kılınmasıyla gerçek iyiliğin ortaya çıktığını öne sürer.[65]

Bütünlük teodisesinin en kapsamlı örneğini sunan düşünür ise Leibniz'dir. Tanrı'nın dünyayı olanaklı tözlerden belli bir dizi tasarlayarak yarattığını düşünür. Bu tözler çok çeşitli şekillerde bir araya getirilebilir, fakat Tanrı belirli bir kombinasyonu tercih eder. Ve Tanrı kusursuz bir varlık olduğu için, olanaklı en iyi kombinasyonu seçmeye zorunluydu. Bu nedenle, dünyamız mümkün dünyaların en iyisidir. Ancak Leibniz dünyanın kusursuz olmadığını açıkça ifade eder. Kendi felsefesi bu gerçeği kaçınılmaz kılar: İki tözün aynı olmadığı bir evrende, sadece tek bir kusursuz töz olabilir, Tanrı. Diğer tüm tözler kusursuzluğun daha az, değişen derecelerine sahiptir. Tanrı bu koşullar altında çalışırken elinden gelenin en iyisini yapmış, fakat Leibniz'in "metafizik kötülük" dediği şeyi gidere memiştir.[66] Bu yüzden, Leibniz de kötülüğü bir eksiklik olarak, zorunlu bir kusursuzluk yokluğu olarak kabul eder.[67] Bu fikir, Tanrı'nın yaratma edimine belli temel sınırlamalar dayatır. Tanrı'nın tüm yapabildiği, evrendeki tözleri

64 Goethe: *Faust*, s. 159, dize 1336f. Türkçede, bölüm "Çalışma Odası", *Faust*, Çev: İclal Cankorel, Doğu Batı Yay., 2001, Ankara.

65 Buna uygun şekilde, Novalis acıyı ve hastalığı "daha yüksek bir sentez"e ulaşmanın araçları olarak görür (Novalis: *Notes for a Romantic Encyclopaedia*).

66 Leibniz: *Theodicy*, § 21.

67 A.g.e., § 20, 153.

mümkün en iyi şekilde bir araya getirmektir ama Tanrı kusursuz olduğu ve daima yeterli sebep ilkesiyle hareket ettiği için, diğer sayısız mümkün dünya arasından zorunlu olarak mümkün en iyi dünyayı seçer.[68] Böylece mümkün en iyi bütünlüğün zorunlu bir parçası olarak kötülük haklı çıkarılır. Ahlaki ve doğal kötülüğün olmadığı bir dünya şu ankinden daha iyi bir dünya olsaydı, Tanrı böyle bir dünyayı yaratırdı. Bu yüzden doğal ve ahlaki kötülükler daha büyük bir kötülüğe engel olmak ya da daha büyük bir iyiliği gerçekleştirmemize yardım etmek için vardır.[69] Özetle, Tanrı en küçük kötülüğü dahi elemiş olsaydı, dünya, bildiğimiz dünyadan daha kötü bir yer olurdu, çünkü o zaman şeylerin düzeni farklı olurdu -yani artık mümkün en iyi düzenleme olmazdı. Leibniz'in vardığı sonuca göre: "Tanrı'nın izin verdiği şekilde kötüye izin vermek, en büyük iyiliktir."[70] Nitekim Tanrı, maruz kaldığımız tüm fiziksel ve ahlaki kötülüklerin dünyaya gelmesine izin vermemiş olsaydı, daha beter bir kötülükten suçlu olurdu.[71] Nihai olarak, Leibniz'in teodisesi tam bir daire oluşturur: Tanrı iyi olduğu için, mümkün dünyaların en iyisini seçmiştir ve mümkün dünyaların en iyisini yaratmış olduğu için Tanrı iyidir.[72]

68 A.g.e., § 8, 9.

69 A.g.e., § 9, 23, 24.

70 A.g.e., § 121.

71 A.g.e., § 130.

72 Leibniz'in başka argümanları da var. Bunlar arasında şu tezler bulunur: Dünyada insanların sandığı kadar çok kötülük yoktur (A.g.e., § 220). Tanrı fiziksel ve ahlaki acıya izin vermeksizin insanları akıllı mahluklar olarak yaratamazdı (A.g.e., § 52, 119). Tüm kötülüğün nihai kaynağı metafizik kötülüktür ama insanın özgür iradesi ahlaki kötünün dolaysız nedenidir ve bu yüzden insan hepsinden sorumludur (A.g.e., § 273, 288, 319). Aynı zamanda, bu dünya tamamen gerekçelendirilmiştir; dolayısıyla, başkaları yüzünden maruz kaldığımız her haksızlığı en az aynı miktarda iyiliğin beklediğine inanabiliriz (A.g.e., § 241).

Bütünlük teodisesi, teistler için riskli bir stratejidir, çünkü Tanrı'nın sınırsız gücüne ciddi sınırlamalar getirdiği görülür. Bu da önemli bir soruyu gündeme getirir: İyilik kötülüğü ne kadar dengeleyebilir? Dünyadaki tüm iyiliği ve kötülüğü alıp birbiriyle karşılaştırabilseydik, kötülüğün açık ara üstün geleceği kestirilebilir. Ancak şu da düşünülebilir ki, eğer tüm bu kötülükler aslında iyiliğe götürüyorsa, o halde iyiliğe ve kötülüğe dair birincil ve ikincil düzenlerin karakteristiklerinin ana hatlarını belirlemek zorunda kalırdık –belki burada birinci düzenin kötülüğü ikincinin iyiliğine, misal cömertliğe, yol açabiliyordur. Ama yine John Mackie'nin işaret ettiği gibi, ilk düzendeki bir kötülüğün, aksine ikinci düzende bir kötülüğe götürmesi ya da kanıt gereği, ilk düzendeki bir iyiliğin sonunda ikincide bir kötülüğe götürmesi de aynı şekilde olasıdır.[73] Bana kalırsa, bütünlük kanıtındaki problem mantıksal tutarsızlığı değil, daha ziyade ona güvenmek için bir nedenimiz olmayışıdır. Dünyadaki sayısız acı vakası herhangi bir bütünlük içinde pozitif rol oynuyormuş gibi görünmüyor. Karamazov'un yakınmasındaki acı çeken çocuk bütünlükte nasıl bir pozitif rol oynar? Bir keşiş orman yangınına yakalansa ve kimsenin haberi olmadan, kimse çektiği acıdan tek bir ders çıkarmadan acı içinde ölse, bütünlüğe nasıl bir iyilik bağışlanmış olurdu? Dünyadaki çok sayıda kötülük Tanrı'nın iyilikseverliğinin ve sınırsız kudretinin aksini söylüyor. Her bir bireysel kötülüğün geldiği anlam da bundan farklı değil. Hem sonra o kadar aşırı kötülükler var ki, acaba hiç hayata gelmemiş olsak daha mı iyi olurdu diye düşünmeden edemeyiz.[74] Önceki tartışmamızdan bu kategoriye oturan bir örnek de İkinci Dünya Savaşı sırasında Alman ve Japonların

73 Mackie: "Evil and Omnipotence."

74 Marilyn McCord Adams'ın, insan hayatını yaşamaya değmez bir şeye dönüştüren bu acıları veren "dehşet verici kötülükler" tartışmasına bkz. (Adams: *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s.26).

tıbbı deneylerde kullandığı kurbanlardan biri olurdu. Bu kötülüklerin varlığı bütünlük kanıtının altını oyar: İyi, güçlü ve bilge bir Tanrı bu kötülüklerin bütünlük uğruna bireyleri mahvetmesine izin veremezdi. Böylesi kötülükler olmadan bir dünyanın yaratılması mümkün değildiyse, bu dünyayı hiç yaratmamış olmak daha iyi olurdu. O halde, bütünlük kanıtına ilişkin tartışmadan çıkarılabilecek iki sonuç vardır: İlki, bireysel kötülükleri haklı gösterebilecek iyi bir bütünlüğün varlığına inanmak için geçerli hiçbir nedenimiz yok ve ikincisi, öylesine aşırı kötülükler var ki hiçbir bütünlük fikri bunları asla haklı gösteremez.

Sekülarizasyon karşısındaki çağdaş eğilimimiz Tanrı'nın yerine Tarih'i yerleştirmiştir. İlerlemeye inanç Batı düşüncesinde oldukça köklüdür; bununla birlikte, varsayımlarımızı birbiri ardına gözden geçirmişizdir. Örneğin birçok insanın gözünde, Holocaust bütün bir tarihsel ilerleme kavramının altını oymuştur. Ne var ki, gerçekleşen olay ne kadar korkunç olursa olsun, bu olay yüzünden dünyanın daha iyiye veya daha kötüye gideceğine inanmak için herhangi bir nedenimiz yok. Elbette, dünyanın öyle ya da böyle değişmeye devam ettiği söylenebilir, fakat tüm dünyanın ya da bir kısmının, herhangi bir olaya herhangi bir biçimde tepki vereceğini varsaymanın mantıksal olarak gerçek bir temeli yoktur.

Öyleyse, ilerleme ve çöküş/gerilemeye ilişkin fikirler söz konusuysa, kötümserliğe olduğu kadar iyimserliğe karşı da kuşkucu yaklaşmalıyız. Bütün olan bitenden sonra, en makul dünya görüşünün hangisi olduğunu anlamak için kullanabileceğimiz bir tarihsel aritmetik yok. Kuşkusuz, bazı ilişkiler iyileşirken başka bazılarının kötüye gittiğini saptayabiliriz, fakat *bütün*ün daha iyi ya da kötü hale geldiğini bilme şansımız yok: dünyanın ilerlediği veya çöktüğü gerçek anlamda ispatlanamaz, çünkü dünyayı bir bütün halinde kavrayamayız; dolayısıyla bu bütünlüğü tarihin başka evrelerinde var olmuş farklı bütünlüklerle karşılaştıramayız. İyimserler için ayrı, kötümserler için ayrı bir tarih yok; her dünya görüşü aynı tarihle iş görür, ama her biri, merkezî olduğuna inandığı veçhelerini vurgulayarak onu farklı yorumlar. İyimserler olumsuz olayları az ya da çok ilgisiz addedip bir kenara bırakırlar. Mesela, Schelling şöyle yazar: "İlerlemeyen herhangi bir şey tarihin nesnesi değildir."[75] İlerlemeye katkı

75 Aktaran Rapp: *Fortschritt*, s. 159.

sağlamayan ya da ters yönde seyreden her şey, önceden ilerlemeci diye tanımlanmış bir bütünlüğe uymadıkları için ilgisiz sayılıp gözden çıkarılır. Aynı şekilde, Hegel de kendi tarih felsefesini tarihin *rasyonel* olduğu varsayımıyla başlatır.[76] İyimser teorilerin bir bütünlük üstünde odaklanmaya yöneldiği yerde, kötümser teoriler, genellikle, korkunç birkaç tarihsel örneği kendi fikirlerine payanda yaparlar. Yani iyimserler dünyada kötülük olduğunu inkar etmezler fakat bu kötülüğe anlam veren daha yüksek bir düzenin varlığına inanırlar;[77] buna karşın kötümserler, hiçbir bütünlüğün bireysel kötülükleri anlamlı kılamayacağını, bilakis tam da bütünlük fikrinin kendisinin aldatıcı olduğunu ya da bir bütünlük var olsa bile, sadece her şeyi daha kötü hale getireceğini savunurlar. Kötümser olmanın ister istemez dünyanın gitgide kötüye gideceği kanaatine sahip olmayı gerektirdiği söylenemez. Bazı kötümserler dünyanın hep ziyadesiyle korkunç bir yer olduğuna inanırlar.

Daha önce tartıştığımız optimistik tarih felsefesinin de teodiselerin de amacı olumsallığı geçersiz kılmak, ne kadar korkunç olursa olsun tüm olayları kendilerine anlam atfeden bir bütünlük içinde düzene sokmaktır.[78] Kötülüğü, iyiliğin gerçekleşmesi için bir araca dönüştürerek nötralize eden bir ilerleme teorisine inanç, tıpkı Hegelcilik ve Marksizmde olduğu türden tarihsel bütünlük görüşleriyle sınırlı değildir: Bunu Bernard Mandeville gibi düşünürlerde de buluruz. Kendi öz-çıkarlarını temin etmek için çalışan faillerin aynı zamanda müşterek iyiyi de geliştirdikleri fikri, Mandeville'nin en ünlü yapıtının başlığında açıkça ifade bulur: *Arı Masalı ya da Özel Kötülükler, Kamusal Yararlar*. Özel kötülük kamusal iyiliği yükseltir. Mandeville'e göre, kötülük sadece tüm kamusal iyinin kaynağı değildir, aynı zamanda

76 Hegel: *The Philosophy of History*, s. 15, 25.
77 Krş. Pauen: *Pessimismus*, s. 11.
78 Krş. Rapp: *Fortschritt*, s. 144.

kötülüğün varlığı toplumun varlığı için zorunludur da. Mandeville gibi düşünürlere göre, dünyevileşmiş bir inayet ülküsü, tanrısal inayetin teodisede üstlendiği aynı işlevi görür, yani kötünün iyiye dönüştürüldüğü yerde diyalektik bir sapma yaratır. Kötülük, bütünlüğün dışa vurumu, bir fragmanıdır, ki bu da iyidir.

İyimserliğin bu biçimi, özellikle Leibniz'e göre olanı, Voltaire'in *Candide*'inde parodileştirilir. Candide'in özel hocası Pangloss, büyük bir gayretle şu konumun ana hatlarını belirler: "Özel hastalıklar, dertler genel iyiyi oluşturur, böylelikle özel dertlerin toplamı ne kadar artarsa, her şey o kadar iyi olur."[79] Bu parodi, basitçe kimi ortak iyilere işaret ederek tüm kötülüğe mazeret üretmenin savunulamaz bir pozisyon olduğunu kanıtlar. Kötü bir anında, başına sayısız talihsizlik gelmesinin ardından, Candide, bu iyimserliği "Hiçbir şey, hiçbir suretle iyi değilken, her şeyin iyi olduğunda ısrar etme deliliği" olarak tarif eder.[80]

Kant'a göre, ahlaken iyimser olmaya yükümlüyüzdür.[81] Yaradılışın anlamı ilkin bizim ahlaki davranışımızda açığa çıkar; bu nedenle insanlar artık ilahi planın serimlenişini izleyen edilgen gözlemciler değil, tarihin etkin *katılımcı*larıdır ve tarihin bizatihi amacı insan özgürlüğünün gerçekleşmesi haline gelir. Kant, her şeyin bir zamanlar iyi olduğu bir doğal

79 Voltaire: *Candide*, s. 12.

80 A.g.e., s. 52.

81 Teodiseyle ilgili bir tartışmada Kant'tan alıntı yapmam biraz tuhaf görünebilir, çünkü özellikle ünlü bir makalesinde tüm felsefi teodiselerin mutlaka başarısız olacaklarını ileri sürer (Kant: "On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy"), ama demek istediği, bunun sadece katı biçimde teorik teodiseler için geçerli olduğudur. Aslında, Kant hem ahlak felsefesinde -mesela pratik aklın postülalarında (Kant: *Critique of Practical Reason*)- hem de tarih felsefesinde bir teodise biçimi geliştirir. Ben tartışmamı burada tarih felsefesiyle sınırlıyorum fakat konunun Kant'ın ahlak felsefesine yakından bağlı olduğunu not etmekte yarar var, çünkü Kant'ta teodise "doğal teoloji"den "ahlak teolojisi"ne dönüşür (krş. Kant: *Critique of Judgment* ss. 219-227).

durum, bir başlangıç hali fikrinden ayrılır.[82] Bunun yerine, dünyanın nasıl *olduğu* ile nasıl *olması gerektiği* arasındaki derin boşluğu insanların adeta sezdiğini ve bu fikrin, tarih öncesi altın çağ misali bir doğal durum üzerine farklı hikâyelere yol açtığını ileri sürer. Nitekim Kant, insanların kendilerini doğada hiçbir zaman kendi evlerindeymiş gibi hissetmediklerini vurgular. Eğer doğal durumumuz, mesela Rousseau'nun bahsettiği kadar ahenk içinde olsaydı, bunu hiçbir zaman terk etmezdik: Bilakis, bu durum belli ki insanın doğasına ve yazgısına cevap vermeye yetmemiştir. İnsanlar özgürdür ve insan doğasının gerçekleşmesi ancak insan aklıyla uyumlu bir dünya biçimlendirirsek hayata geçebilir. Dolayısıyla görevimiz kendimizi, mutluluğumuzu, yetkinliğimizi fark etmemize olanak tanıyabilecek şekilde kültürü dönüştürmektir. Yani insani ihtiyaçları karşılamak ve mutluluğu bulmak sadece insanoğlunun elindedir; bu amaçlara da sadece aklın dünyada gerçekleştirilmesiyle erişilebilir. Dahası, ahlaki bir doğaya sahip olduğumuz için, bu doğayı karşılayacak rasyonel toplumlar oluşturma kabiliyetimiz vardır. Yine de, aklın ve ahlakın gerçekleşmesinin nasıl vuku bulacağı konusunda özsel bir belirsizlik vardır. Ahlaki bir toplumun gerçekleşmesine imkân veren insan eylemi midir? Yoksa doğanın kendisi, bu hedefi insanların eylemlerinden bağımsız olarak gerçekleştirecek içkin bir amaçlılığa mı sahiptir? Kant'a göre daha iyi bir dünyaya doğru ilerleme, iyinin peşinde olduğumuz için değil, doğamızın ya da yazgının bizi bunu yapmaya zorlamasıyla hayat bulur.[83] Bu amaçlara esasında yalnız yazgı (doğa) ulaştırabilir, oysa insanlığın niyetli eylemleri maalesef etkisizdir. Böylece Kant, insani gelişimin toplumdaki çatışan güçlerin yardımıyla meydana geldiğini

82 Kant: "Conjectural Beginning of Human History," *Toward Perpetual Peace and Other Writings*, s. 36.

83 Kant: "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Praxis,' " *Political Writings*, s. 90.

düşünen Hegel'in argümanını önceler. Kant'ın toplum anlayışında, gelişimi ileriye taşıyan insanlar arasındaki farklılıktır –insanlar daha çok Kant'ın "toplum dışı toplumsallık" (*ungesellige Geselligkeit*) dediği şeyle karakterize edilir. Bu durum, hem topluma dâhil olma arzumuzdan kaynaklanır, çünkü daha büyük bir şeye aitmişiz gibi hissedebildiğimiz yerdir burası, hem de topluma karşı mücadelemizden kaynaklanır, çünkü biz aynı zamanda her şeyi kendi yolumuza uydurmak isteriz ve de dünyada herkesin aynı şekilde düşündüğünü kabul ederiz.[84] Bu karşıtlıklar ya da çelişkiler devrimler, savaşlar ve başka şiddetli olaylarla sonuçlanır. Kant'a göre savaş özgürlüğün anasıdır da; savaşın açıkça ilerlemenin elindeki bir araç olduğunu yazar.[85] Olumsuz her şey daha yüksek ve olumlu bir şeyin emrine verilebilir; hatta doğanın konuksever olmayışı ve insanlığın güç ve servet açlığı bile insanın daha fazla gelişmesi için zorunludur.[86] Acı çekmek de bizleri daha iyi insanlar yapan yararlı bir araç olarak görülür.[87] Bu yüzden, yapılan ya da maruz kalınan tüm kötülük iyinin gerçekleşmesine doğru ilerleyen bütünün bir parçasıdır.[88] Kant'a göre, ahlaki kötünün kendi aleyhine çalışmak ve buradan iyiye yer açmak gibi genel bir yönelimi de vardır.[89]

Sorun artık *bireysel* aklın tarihsel ilerlemede herhangi bir rolü olup olmadığına gelip dayanır. İyi, tarihin amacıdır, keza tüm insanlar iyiye uygun hareket ederse, eylemleri

84 Kant: "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective," *Toward Perpetual Peace and Other Writings*, ss. 6f.

85 Kant: *Critique of Judgment*, s. 211.

86 Kant: "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective," *Toward Perpetual Peace and Other Writings*, ss. 7f.

87 Kant: *Anthropology from a Pragmatic Point of View in Anthropology, History and Education*, s. 338.

88 Kant: "Conjectural Beginning of Human History," *Toward Perpetual Peace and Other Writings*, ss. 29f.

89 Kant: "Toward Perpetual Peace", *Toward Perpetual Peace and Other Writings*, ss. 102f.

tarihin sonu ile neticelenir –çünkü, tarihin içsel bir çatışma tarafından sürüklendiği anlaşılırsa, bu çatışma sona erdiğinde tarih de sona erecektir. Bu ütopyacı görüş gerçekleşene kadar, tarih de çatışmayla hareket etmeye devam eder ve ister iyiyi ister kötüyü seçelim, sonuç değişmez: Tarih daha yüksek bir dünya düzenine doğru ilerler[90] ve bu ilerleme bizim yardımımız olsun ya da olmasın devam eder. Kant, kendi ilerleme teorisinin kanıtlanamayacağını, fakat eylemlerimizi bu büyük resme uygun olarak düzenlememizin kullanışlı olduğunun altını çizer.[91]

---

90 Kant'ın düşüncesindeki tüm *yönelim*le ilgili problem onun şu düşüncesinden kaynaklanır: Kant iyinin, insanlığın aydınlanması ve otonomi yoluyla gerçekleşeceğini düşünürken aynı zamanda, küresel düzeyde bu amacın gerçekleşmesinde insanın niyetlerinin herhangi esaslı bir rol oynayacağını reddeder, bunun yerine bu görevi doğanın planına bırakır. İnsanın niyetli etkinlikleri ile tarihsel ilerleme arasındaki ilişkiye bağlı üç olasılık tahayyül edebiliriz: (1) Birbirinden tümüyle bağımsız iki işlev, (2) Tarihin lokomotifi kendisidir ve aydınlanma tarihin eseridir veya (3) Aydınlanma ideal bir hayatın gerçekleşmesine doğru tarihi sürükler. Kant'ın düşünüşündeki tüm yönelim üçüncü seçenek adına konuşur ama buna karşın ikinci seçeneği benimser. İnsanlık, senin ve benim ne yapmayı seçebileceğimizden bağımsız, sonuçları önceden kurulmuş bir koşul altında yer alır. *Yargı Gücünün Kritiği*'nde (§83), yine de, biraz farklı bir bakış açısıyla karşılaşırız. Tarihsel ilerlemeyi az çok mekanik şekilde işleyen doğa yasasından kaynaklanan bir şey olarak görmek yerine, perspektif değişir. İlerleme artık insanlığın bir yan ürünü olarak anlaşılır. Elbette, doğanın özsel bir rolü vardır yine, fakat doğayı kavramak, doğal dünya ile özgürlük arasındaki bir yerde bir öğe olarak yeniden konumlanan doğal tarih diyebileceğimiz şeyden türer. Doğa, her zamankinden daha kültürlü ve (ahlaki olması gerekmese de) uygar dünya düzenine doğru ilerlemeyi teşvik edecek şekilde "hareket eder." Ancak, bu şekilde teşvik edilen insan süreç içinde yetkinleşir: Daha büyük mü büyük bir seviyede kaderini kendi elleri arasına almaya muktedir hale gelir. Bu fikri belki şu şekilde de özetleyebiliriz: Doğa insanlığı aydınlanmaya doğru sevk eder ve ondan sonra kontrolü ele geçirecek bir konuma geliriz. Doğanın insanlık için bir planı vardır ama sadece aydınlanmış birey bu planı anlar ve gerçekleşmesine yardım eder.

91 Kant: "Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind," *Political Writings* içinde, s. 220; krş. Kant: "Conjectural Beginnings of Human History," *Toward Perpetual Peace and Other Writings* içinde, s. 36; Kant: *Toward Perpetual Peace* s. 92.

O halde, Kant'ın ilerleme teorisinin bireyden ziyade bir bütün olarak insanlığa odaklandığı açıktır.[92] Bu daha sonra Hegel tarafından geliştirilir, Kant'tan daha az tereddüt taşıyan Hegel, dehşet verici her olayı, her bireyin "nihai bir ereğin aracı"[93] olduğu yardımsever bir tarihsel sürecin hizmetine koşar. Hegel, kendi tarih felsefesinin bir teodise olmasından herhangi bir sıkıntı duymaz.[94] "*Aklın hilesi*" ilerlemeyi garantiye almayı sağlar;[95] lakin bu ilerlemenin kurbanlara ihtiyacı vardır. Mesela Herder, Hegel'in tarihi "mezbaha"[96] olarak tarif edişini önceleyerek talihin (*fortune*), ardında "milyonlarca ceset"[97] bırakarak hedefine doğru nasıl yürüdüğünü anlatır. Bu mezbahanın tezgâhlarındaki tüm kurbanlar, ussal ve yardımsever bir bütünlüğün göz kulak olduğu rastgele ayaktakımına/enkaza indirgenir. Elbette, Hegel kendisini bireysel bir problem olarak kötülüğe gerçekten vakfetmez, temelde kozmolojik bir çerçeve içinde kalır. "Dünya-Tininin hak iddiası" diğer tüm mülahazalara üstün gelir,[98] ve dünya tarihi ahlaktan daha yüksek bir düzlemde var olur.[99] Bu yüzden, insanın çektiği acılar ve bu acılara neden olan fiiller bir ereğin aracı kabul edilirler ve bu erek de ilerlemedir.

Hegel'in teorik, geriye dönük tarihsel bakış açısı, Marksizm'de pratik, ileriye dönük bir misyona dönüştürülür. Ve tıpkı Hegel'in tarihi bir bütün olarak düşünüp önceki kötülükleri meşrulaştırabildiğine inanması gibi, Marksizm de

92 Krş. Kant: "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective," *Perpetual Peace and Other Writings* içinde, ss. 122f.

93 Hegel: *The Philosophy of History*, s. 33.

94 A.g.e., s. 15. Hegel, tarih felsefesi üstüne denemesini, dünya tarihinin tinin edimselleşmesi olarak tanınmasının tek gerçek teodise olduğu fikrini tekrarlayarak bitirir (A.g.e., s. 457).

95 A.g.e., s. 33.

96 A.g.e., s. 21.

97 Herder: *Another Philosophy of History for the Education of Mankind*, s. 88.

98 Hegel: *The Philosophy of History*, s. 37.

99 A.g.e., ss. 66f.

mevcut ve gelecekteki kötülükleri meşrulaştırabildiğine inanmıştır. Komünist etikte en büyük ödevin, ortaya çıkan kötülüğün nasılsa tarihsel gelişimin diyalektiği sayesinde şanlı kılınacağını bilerek, ahlak dışı davranmanın zorunluluğunu kabul etmek olduğunu iddia eden Georg Lukacs tarafından bu açıkça ifade edilir.[100] Yani politik bir ideal hem tarihsel süreci hem de bunun kurbanlarını açığa vurur ve gerekçelendirir: Erek tüm fiilleri temize çıkarır ve bu ideal doğal ve tarihsel yasaya ait bir şey olarak anlaşıldığı için, açıkça bireylerden daha büyük bir ağırlığa sahipti. Bugünün günahlarını düzeltmek gelecek kuşaklara düşüyordu. Dolayısıyla, Marksist komünizm birçok bakımdan dinsel bir ideoloji olarak düşünülebilir. Bu alışılmadık bir ifade gibi görülebilir, zira ondan daha militan din karşıtı bir ideoloji bulmak zordur. Oysaki Marksist komünizm Hristiyan apokaliptik düşünce modellerini kopyalar: Yalnızca Tanrı'nın yerini tarih ve insanlık alır. Tıpkı öğretide Mesih'in ikinci gelişinin ütopyacı bir kıyamet alameti olması gibi, komünist düşünce de toplumun nihayet sözüm ona en yüksek safhasına ulaşmasında tarihin sonunu görür. Kuşkusuz, ahlaki olanın bu Marksist teleoloji tarafından askıya alınışının, yani daha yüksek bir amaç uğruna ahlakı bir kenara koymanın ne gibi sonuçlar doğurduğunu zaten biliyoruz; yaklaşık yüz milyon insanın ölümü her şeyi anlatıyor. Lukacs en azından bu fiillerin ahlak dışı olduğunu kabul etmişti. Oysa tarihsel ilerlemenin tüm ahlaki değerlendirmeleri gölgede bıraktığını düşünen Stalin yönetimindeki Merkez Komite'nin üyeleri arasında bu tarz bir farkındalığın etkili olmadığı görülür. Üstelik, tarihsel ilerlemenin onların tek ahlaki kaygısı olduğunu söylemek çok daha yerinde olurdu –bazı takipçileri bu ideale öylesine şiddetle inanmışlardı ki kendileri en berbat adaletsizliklerin

100 Krş. Hollander: "Revisiting the Banality of Evil: Political Violence in Communist Systems," s. 56.

kurbanı olduklarında bile bunu bir zorunluluk sayıp kabul etmişlerdi.[101] Fakat 1980'lerin sonunda komünizmin çöküşüyle birlikte, bu cereyanın büyük teleolojik boyutunu artık kaybettiği gitgide açık hale geldi. Elbette, böyle ideolojilere yataklık eden milliyetçi veya dinsel inançların olduğu ülkeler hâlâ mevcuttur, fakat insan hakları anlayışı uluslararası mahkemelerde giderek daha merkezi bir yer edindiği için, bireylerin ve grupların ideolojik gerekçelerle zulme uğramaları her geçen gün daha az kabul edilebilir hale gelmiştir. Artık, geniş çaplı politik amaçların ahlaktan mutlak önceliği alabileceği fikrinin geçerliliğini kabul edemeyiz; yine, daha yüksek bir iyilik uğruna, ilerleme adına yapılmış kötülükleri bağışlamamız da artık mümkün değildir. Öte yandan, Birleşik Devletler'in "teröre karşı savaş" söyleminin, terörizmi yenmek için gerekli tüm araçları haklı gösteren aynı türden bir retoriğe dayandığı da kabul edilmelidir.

Anti-teleolojik tarih kavramı da yeni bir şey değil. Bu görüş Schopenhauer tarafından formüle edilmişti; gerçi o, politik ideolojileri kalkış noktası olarak almak yerine önceden tartıştığımız farklı metafizik kavrayışlara odaklanır. Schopenhauer modern kötümserliğin büyük büyükbabası olarak görülebilir. Ancak, antiklerin, başka bir tarihsel bağlamda köklenmiş ve tümüyle farklı tarihsel bir bakış açısına dayanan "çürüme"yle ilgili fikirlerinden açıkça ayırt edilmesi gereken modern kötümserlik belki de geleneksel kozmolojilerin çökmesinin sonucu olarak anlaşılmalıdır.[102] Başka bir deyişle kötümserlik, iyimserliğin artık güvenilmeye değmez görünmesi yüzünden ortaya çıkar. Schopenhauer için, dünya asla varolmaması gereken bir "cehennem"di.[103] Kötümserliği, dü-

101 Krş. Getty and Naumov: *The Road to Terror*.

102 Krş. Pauen: *Pessimismus*, s. 31.

103 Schopenhauer: *The World as Will and Representation*, s. 325; *Parerga and Paralipomena II*, s. 368.

şünmenin sorumsuzca bir yolu olarak tanımlar, çünkü "insan türünün tarifi imkansız acılarını" yeterince hesaba katmaz.[104] Bir bireyin çektiği acıya anlam atfedecek daha yüksek bir yazgının olmadığını ve dünyanın ilkesinin -ki bunu İstenç olarak adlandırır- kör olduğunu savunur. Hegel'de olduğu gibi daha yüksek bir yazgı söz konusu olmadığından bireysel acılar sebepsiz kalır ve bunlara kolayca mazeret üretilemez. Bu yüzden "gerçek" dünya, tüm "muhayyel yüce mevkilere" korkunç bir karşıtlık içinde durur.[105] Schopenhauer, Leibniz'e de itiraz ederek bizim dünyamızın mümkün dünyaların en kötüsü olduğunu söyler.[106] Kötümserlere göre yazgının mantığı basitçe iyimserlerinkinin aksidir: Tüm iyi, kötü tarafından olumsuzlanır.[107] Görünmez bir el nihayetinde her şeyin en kötüsü için düzenlenmesinin icabına bakar.[108]

Nietzsche de Schopenhauer'in izinden gider: Schopenhauer'dan boş yere "büyük öğretmen"[109] diye söz etmez. Nietzsche açıkça tarihin ahlaki yorumunun, tıpkı dinsel yorumu gibi başarısız olacağını, çünkü ahlaki yorumun zaten dinsel olduğunu söyler. Yüz yüze gelmekten kaçamayacağımız bir gerçek de "tüm olayların anlamsızlığı"dır, "dünyanın artık herhangi bir anlamı olmadığı" fikridir.[110] Nietzsche'ye göre, modern insanın sorunu acı çekmekten çok, çektiği acının bir anlamı dahi olmamasıdır.[111] Bu yüzden acımıza yeni bir anlam vererek bu sorunun üstesinden gelmeyi dener. Ona göre

104 Schopenhauer: *The World as Will and Representation*, s. 326.

105 A.g.e., *The World as Will and Representation*: Volume 2, s. 643.

106 A.g.e., s. 583.

107 Krş. Lacroix: *Das Böse*, s. 77.

108 Bu tersine çevrilmiş teodise, tüm mutluluğun ya hileli ya da aldatıcı olduğunu savunan Giacomo Leopardi'de açık bir ifade bulur (Leopardi: *The Canti*, s.65). Kimi zaman aksiymiş gibi görünse de, gerçek dünyada her şey kötülükten doğar. Varoluşun kendisi kötüdür ve gerçek mutluluk var olmamakta bulunabilir.

109 Nietzsche: *On the Genealogy of Morals*, s. 19.

110 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1884–1885, ss. 625f.

111 Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, s. 49.

yeni insan "üstinsan" ne kötülüğü gerekçelendirmeye ne de bir Tanrı'ya ihtiyaç duyar.[112] Yaşama ve de acıya "evet" der. Bu fikre bağlı olarak Nietzsche, acıyı ortadan kaldırmaya çalışırken yerine "büyük" acıları davet edenleri eleştirir.[113] Nietzsche'nin tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi anlayışı, her değerin sadece karşıtına dönüştürüldüğü, değerlerin basitçe tersine çevrilmesi işlemiyle karıştırılmamalıdır. Kaldı ki Nietzsche toplu kaos fikrini de benimsemez. Bunun yerine yeni bir ahlak anlayışı inşa etmeyi ister, yozlaştığını düşündüğü değerlerin gözden geçirilmesini önerir. Geleneksel değerlerin sorgulanmadan kabul edilme şekline karşı çıkar, salt tartışmacı mevziden tipik şekilde küçümsediğimiz değerleri metheder. Nietzsche'ye göre "köle" ahlakı terkedilmelidir. Bu ahlak, hakiki ideallerden yoksun bir ahlaktır, "kötülüğü" gerçekten azaltmaya odaklanabilir belki ama iyiliği, kötünün yokluğundan başka bir şekilde tasavvur edemez. Nietzsche için, köle ahlakı kahramanlık göstermekten aciz ve acınasıdır. "Derin acılar soylu kıldığı"[114] için benin ve başkasının çektiği acıyı över. Böylece, İreneyusçu teodisenin oldukça dünyevileştirilmiş bir versiyonu olarak tanımlanabilecek şekilde acıyı fetişleştirir. Aynı zamanda, Nietzsche'nin tersine çevrilmiş ve dünyevileştirilmiş teodisesi tam da diğer teodiselerin yaptığı gibi, yani kötülüğün gerçekliğini öylece savuşturmakla son bulur.

Teodisenin bu tersine çevrilişini bilhassa Marquis de Sade radikal bir şekilde formüle eder. Sade, sadece bir belletrist (edebi şahsiyet) değil, aynı zamanda "kılık değiştirmiş filozof"tur.[115] Onu bir teodise eleştirisi olarak okumak mümkündür. Sade'a göre, yazgının adalet adına çalıştığı fikri "yanlış/

112 Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, s. 180.
113 Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, § 225.
114 Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, § 270.
115 Airaksinen: *The Philosophy of the Marquis de Sade*, s. 5.

sahte bir felsefenin tehlikeli safsataları"ndan biridir.[116] Hikayesinin kahramanı Justine şu adalet görüşüne bağlıdır: Bu dünyada değilse bile, bir sonrakinde adalet yerini bulacak.[117] Justine'in muhatabı la Dubois -ki Sade'ın onun ağzından konuştuğunu görebiliriz- Justine'in kozmolojisini tersyüz ederek cömert bir yazgıdan ziyade *kötülüğü* kucaklar: "Emin ol, yazgı bizi kötülüğün kaçınılmaz olduğu bir duruma sokup aynı esnada bizi kötülük yapma ihtimaliyle baş başa bırakır bırakmaz, bu kötülük yazgının emirleriyle en az iyilik kadar uyumlu hareket eder. Yazgı birinde ne kazanıyorsa diğerinden de aynısını kazanır. [...] Kötü kader [...] kaçınılmaz olarak erdemli olanları feda ederken suçluları kurtarır [...]"[118]

Modern kötümserliği en radikal biçimde ifade eden Schopenhauer ve Nietzsche'den ziyade Sade'dır. Gelgelelim, dile getirişi öyle radikaldir ki çürüttüğü tek şey yine kendisi olur. Kant, adaletin hâkim olmadığı bir dünyanın yaşanmaya değer olmadığını yazar.[119] Sade'ın eserlerinde anlattığı evren gerçekten de yaşamaya elverişli değildir. Sade'ın sorunu düşüncesinin alabildiğine ikili karşıtlıklarla yapılandırılmış olmasıdır: Dünya ya iyidir ya da kötü. Ve iyi olmadığına göre, o halde kötü olmalıdır. Bu yüzden, kötüyle uyumlu hareket

116 Sade: *Justine*, s. 458.

117 A.g.e., s. 481.

118 A.g.e., ss. 481f, krş. ss. 128ff. Kötü yazgının/inayetin bu şekilde kabullenilişi salt retoriktir, zira Sade'ın dünyaya bakışında böyle bir metafizik yazgı kavramına yer yoktur. Onun evreni, La Mettrie'nin, *res cogitans*ı (düşünen tözü) dışlayarak muhafaza ettiği Kartezyen bir kavram olan *İnsan Bir Makine*'sine uygun olarak, tüm bedenlerin mekanik çalıştığı soğuk bir makinedir. Her şey nicelleştirilebilir. Niteliksel her farkın kaybolması yüzünden, tüm ahlaki ayrımlar da yok olur. Bir insanın, bir böcekte olmayan niteliklere sahip olması önemsizdir: Kitle kitledir. Etkinliğin özsel niteliği organların büyüklüğü, cinselliğin, partnerlerin, deliklerin çokluğu, sperm ve kanın miktarı ve kurbanların sayısıdır. Nicelik yoğunlukla, dolayısıyla nitelikle aynıdır. Sade için tek nitelik, niceliktir. İnsan bedeni, hem sizinki hem de başkasınınki, işlenmesi gereken kaba malzemedir ve üreteceği haz tükettikleriyle doğru orantılıdır.

119 Kant: *Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, s. 473.

etmeye yükümlü olduğumuz normatif bir sonuç varsayar. Ancak Sade'ın dikkatten kaçırdığı apaçık bir ihtimal vardır: dünya iyinin *ve* kötünün karışımı olabilir ve dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek Tanrı'nın yahut yazgının değil bizim görevimizdir. Bu bakış açısı yalın ama kesindir. Sade'ın fikirleri büyük ölçüde bir Tanrı'nın yokluğunun gölgesinde kurulur; tam da bu yokluğun dünyayı insanın sorumluluğu altına soktuğunu fark etmez. Biz bu dünyada var oluruz ve ona karşı yükümlüyüz. Kötülük problemi *bizim* problemimizdir.

Eyüp Kitabı, Tanrı ile Şeytan'ın aralarında bahse tutuşmasıyla başlar. Şeytan, Eyüp'ün Tanrı'ya olan sevgisinin, onu fazlaca bereketli ve kutlu kılması yüzünden olduğunda ısrar eder. Tanrı ise Eyüp'ün imanından emindir, o yüzden de Eyüp'ün elinden sahip olduğu her şeyi alması için Şeytan'a müsaade eder. Bunun sonucunda Eyüp çocuklarını, hizmetçilerini, sürülerini ve sağlığını kaybederek hastalıktan ölümün eşiğine gelir. Eyüp'ün karısı ve arkadaşları başına gelen felaketler için bizzat onu suçlarlar: Eyüp muhakkak böyle cezalandırılmayı hak edecek bir şey yapmış olmalıdır. Aslında, onlar adalet fikriyle o kadar meşgullerdir ki Eyüp'ün acısını paylaşmayı ihmal ederler. Eyüp yaşadığı bu felaketleri hak edecek bir şey yapmadığını bilir, haliyle Tanrı'yı suçlar; Tanrı'nın, Eyüp'ün ithamına yanıtı ise adaletten çok kuvveti vurgular. Ve Tanrı sormaya başlar: "Adaletime gölge mi düşüreceksin? Haklı çıkmak için beni kötülemeye mi kalkıyorsun? Senin kolun Tanrı'nınki gibi güçlü mü? Sesin O'nunki gibi gürleyebilir mi?"[120] Bu şekilde, Tanrı adalet sorunundan kaba güç sorununa geçer. Hem Tanrı Eyüp'ten apaçık daha güçlü olsa bile, bu gerçek illa ondan daha adil olduğu anlamına gelmez.[121] Sonuçta Tanrı'yı, Eyüp Kitabı'nda temsil edildiği haliyle, ahlaksız bir tirandan başka türlü görmek zordur: Bir yandan Tanrı, herhangi bir adalet kaygısı gütmeden kimi nerede vuracağı belli olmayan bir tür doğal felaket gibi görünür, öte yandan, yine de hak gözetirmiş gibi sevilmek ve tapılmak ister. Bu iki tavır arasında uzlaşma yoktur ve Tanrı kendi haklılığı içinde bile ikna edici bir argüman sunmayı

120 Job 40:8f. Türkçede yeni dünya çevirisi, Eyüp: 40:8-9. https://www.jw.org/tr/yayinlar/kutsal-kitap/bi12/kitaplar/.

121 Kuşkusuz, Hobbes da Tanrı gibi düşünür ve tam olarak bu kadar güçlü olduğu için Tanrı'nın adil de olduğunu söyler. (Hobbes: *Leviathan*, bölüm 31, s. 246.)

beceremez. "Hikmet kudretten iyidir," diye yazar Vaiz,[122] fakat Tanrı, Eyüp Kitabı'nda kaba kuvvet dışında hiç bilgelik göstermez. Eyüp: "Ya hikmet, o nerede bulunur?"[123] diye sorduğunda, Tanrı şöyle cevap verir: "Yehova (Tanrı) korkusu, işte hikmet budur."[124] Bana kalırsa, Eyüp bilgeliği Tanrı'da değil, kendisinde bulur. Ve bu bilgelik basit bir içgörüye/ferasete dayanır: Tanrı ve dolayısıyla dünya, adil değildir.

Eyüp Kitabı'nın sonlarına doğru, Tanrı Eyüp'ü över ve arkadaşlarını hatalı bulur: "Yehova Eyüp'e bunları dedikten sonra Temanlı Elifaz'a seslendi. Yehova, "Sana ve iki arkadaşına karşı öfkem büyük" dedi; "Siz kulum Eyüp gibi benim hakkımda doğruyu söylemediniz."[125] Gelgelelim, Tanrı'nın Eyüp'ü överken arkadaşlarını tam olarak neden suçladığı açık değildir. Gösterdiği tek gerekçe arkadaşları kendi hakkında yanlış konuşurken Eyüp'ün doğru konuştuğuna dair müphem bir karşılaştırmadır. Fakat hakikati bu bağlamda nasıl yorumlamamız gerekir? Arkadaşların sohbetindeki temel çıkış noktasına bakacak olursak, dünyada mutlak adalet vardır; Eyüp başına gelen felaketlerde sadece masum *görünür*; durumun adaletsizliği nihayetinde aldatıcıdır, çünkü muhakkak her şeyin arkasında Tanrı tarafından bahşedilen kozmik bir adalet vardır. Eyüp'ün reddettiği şey kesinkes budur. Kitabın ilk bölümünde Tanrı ile Şeytan arasındaki, Eyüp'ü doğaüstü bir oyunun masum piyonuna dönüştüren bahisten haberdar olduğumuz için, Eyüp'ün haklı olduğunu biliriz. Eyüp'ün her şeyi vardır ve bunları kaybeder, üstelik bunu hak edecek hiçbir şey de yapmaz. Dahası, Eyüp'ün şüphesiz Tanrı'dan daha iyi argümanları vardır; hatta o kadar ki Eyüp'ün, Tanrı'ya etik bakımdan ders verdiğini bile söyleyebiliriz. İncil'in sayısız yerinde, Tanrı'nın insanlara haksızlık

122 Ecclesiastes 9:16. Türkçede Vaiz: 9:16.
123 Job 28:12. Türkçede Eyüp: 28:12.
124 Job 28:28. Türkçede Eyüp: 28:28.
125 Job 42:7. Türkçede Eyüp: 42:7.

etmediği vurgulanır: "Tanrı iltimas göstermez."[126] Oysa Tanrı'nın Eyüp'e haksızlık ettiği açıktır. Felaketlerin ve acıların Eyüp'ü tekrar tekrar vurmasına izin verir fakat Eyüp bunları hak edecek hiçbir şey yapmaz. Vaiz'in bize söylediği gibi: "Şu boş ömrümde her şeyi gördüm. Doğruluktan şaşmadığı halde ölüp giden doğru insan da var, kötülükten vazgeçmediği halde uzun yaşayan kötü de var."[127]

Sonuçta burada, görünüşte her şeye kadir Tanrı'nın iyi olduğu savı, "iyi" olağan anlamıyla alındığı müddetçe, akla yatkın görünmez. Elbette, bu problemin bir çözümü de, Tanrı'ya iyi ve kötü gibi insan mahsülü kavramların tatbik edilemeyeceğini söylemek olurdu, çünkü O, insanın anlama yetisini aşar. Matta, Markos ve Luka'nın üçü de "iyi" olarak adlandırılabilecek tek şeyin Tanrı olduğunu bildirir.[128] Bu fikri aklımızda tutarak, aslında "iyi" olmayan insani iyilik ile bu isimle anılmayı hak edecek tek şey olan tanrısal iyilik arasında keskin bir ayrım yapabiliriz. Çünkü bizim iyi kavramımız insani edimlere dayanır ve bu kavram kötülük problemine yaklaşımımızın esaslarını oluşturduğu için, kötülüğe pratik bir mesele olarak yaklaşmanın tüm temelleri birdenbire kaybolur. Bir anlamda, bunu söylemekle problemi şimdiden çözmüş olduğumuzu söyleyebilirdiniz, çünkü kavramdan anladığımız şekliyle artık Tanrı'nın iyi olduğunu haklı çıkarmaya ihtiyaç duymayız. Fakat aynı zamanda tam da kanıtlamaya koyulduğumuz şeyden, yani Tanrı'nın iyi olarak temsil edilmesi gerekliliğinden vazgeçmiş oluruz. Calvin, Tanrı'nın iradesinden daha yüksek bir doğruluk ölçütü olmadığını, bu yüzden O'nun istediği ve yaptığı her şeyin haklı olduğunu savunduğunda düştüğü tuzak da buydu.[129] Tanrı'nın adalet ilkesine erişimimiz yoksa O'nun adalet anlayışının bizimkinden bütünüyle

126 Krş. Acts 10:34, *Romans 2:11*; Galatians 2:6.

127 Ecclesiastes 7:15. Türkçede Vaiz: 7:15.

128 Mark 10:18, Matthew 19:17, Luke 18:19.

129 Calvin: *The Institutes of the Christian Religion*, s. 141.

farklı olduğunu düşünmek makuldür, o halde bu bakımdan "Tanrı adildir" demek ve bunun bir anlamı varmış gibi davranmak çok ama çok zordur. John Stuart Mill'in ileri sürdüğü gibi, mantık kuralları iki farklı şey için aynı işareti, en azından aradaki farklılıkları belirtmeden kullanamayacağımızı dikte eder. Öyleyse adalet kavramımızı insani etkileşimden elde ettiğimize ve yine Tanrı'nın adaleti bizimkiyle kıyas götürmeyeceğine göre, Tanrı'nın bu görünüşteki ayırt edici niteliğini "adalet" olarak kabul edemeyiz.[130] Eğer Tanrı'nın bu niteliği insan anlığının kavrayabileceği sınırları aşıyorsa, o halde, Tanrı'nın "iyi" veya "adil" olduğunu değil ama nihayetinde Tanrı'nın "X" ve "Y" olduğunu, "X" ve "Y"nin neyi imleyebileceği konusunda en küçük bir fikre dahi sahip olmadığımızı ekleyerek söylemeliyiz fakat bir kez bu noktaya vardığımızda, konuşmayı sürdürmenin tümüyle anlamsız hale geleceğini de kabul etmek zorundayız.

Bu bölümde daha önce teodise hakkında yaptığım kısa değerlendirmelerimde, tüm teodiselerin tutarsız, yanlış ve akıldışı olduğunu en ufak bir kuşku kırıntısı kalmaksızın kanıtlamışım gibi davranmadım –sadece ikna edici olmadıklarını iddia ettim. Aynı anda kötülüğün varlığını kabul ederken, iyi, kudretli ve bilge bir Tanrı'ya ya da Tanrı'nın eş değeri olarak işleyen tarihsel bir sürece inanmanın da tutarsız olmaması gayet mümkündür. Ne var ki, tutarlılığın kendisi bir kanaati sağlam ve rasyonel kılmaya yetmez. Üstelik, teodisenin bizzat kötülük problemine hatalı bir yaklaşımı temsil ettiğine inanıyorum, çünkü acıyı ciddi herhangi bir şekilde ele almayı başaramaz. Teodise ve benzerlerini bir kenara bırakmalı ve kötülüğü neyse öyle anlamalıyız. Tekrar söylüyorum: Kötülüğün varlığı meşrulaştırılmamalı, kötülük durdurulmalıdır.

Dolayısıyla Eyüp Kitabı'nı takip ederek söylersek, konu üstüne anlamlı söz üretmemize imkân veren tek perspektiften,

130 Mill: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, ss. 273f.

yani insani perpektiften bakıldığında dünya adil değildir. Bu önemli bir noktadır. *Çünkü* Eyüp'ün arkadaşları kozmik adaletin varolduğu bir yanılsama içinde yaşarlar ve onun çektiği acıya duyarsızdırlar. Soyut, metafizik bir ilke duygudaşlık kurmanın yoluna dikilir. En büyük günahları budur. Teodiseler, dünyadaki acının ve adaletsizliğin reddedilmesi oldukları gibi, Tanrı'nın iyi ve adil olduğunun açıklaması da değildirler. Karl Jaspers'ın yazdığı gibi, kötülüğü reddetmenin veya inkâr etmenin kendisi kötüdür.[131] Teodiseler kötüdür çünkü adaletsizliği onaylar ve haklı gösterirler. Adalet bir doğa yasası değil, insanlar tarafından tesis edilmiş bir ilkedir.

Bize verilmiş yaşamın alışılagelmiş resmi budur: Dünya adildir, eylemlerimizin ve karakterimizin kesin anlamı vardır ve ister ödüllendirilmiş ister cezalandırılmış olalım, er geç hak ettiğimiz karşılığı alırız. Platon, şiiri çok tehlikeli yapan bir nedenin de adaletsiz insanların mutlu, adil insanların ise mutsuz olduğu dramatik örnekler içermesi olduğuna inanır.[132] İyinin ödüllendirilip kötünün cezalandırıldığı adil bir dünya imgesini korumak hayatidir: Platon, adalet ilkesine en basit bir inancın bile insanları iyi olmak konusunda motive edebileceğini düşünür. Bunda doğruluk payı olduğunu inkâr edecek değilim. Problem şu ki, bu felsefe, fiilen var olan adaletsizliklerin tümünü görmezlikten gelmemize de yol açabilir.

Tanrı'nın öldüğü bir dünyada yaşayan bizler için, adaletin artık kozmik bir dayanak noktası yoktur. Eyüp, dünyanın adil olmadığında, bizim adalet kavramlarımıza uygun düzenlenmediğinde ısrar ettiği zaman bir varoluşçu haline gelir. Kaldı ki, bir Tanrı olmasa bile, insanlar yine de dünyanın adil olduğuna inanma eğilimindedirler.[133] İlk bakışta zararsızmış gibi görünen bu vargı, sonrasında her kurbanın

131 Jaspers: *Von der Wahrheit*, s. 533.

132 Plato, *The Republic*, 392b

133 Krş. Lerner: *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion.*

bir şekilde talihsizliği ve zulmü hak ettiği hükmüne varabilir. Adalet ilkesini normatif değil de tanımlayıcı biçimde ele almak kötülüğün kabulüne götürebilir. Bu fikir, kurbanın çektiği acı için failden ziyade kurbanı suçlamaya sadece bir adım uzaktır. Örneğin, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, çok sayıda Hollandalı Yahudi, Alman Yahudilerin bu eziyeti hak etmek için ciddi bir hata yapmış olmaları gerektiğine inanıyordu. Bu inanıştaki temel sorun acının hak edilmiş olması gerektiğini peşinen kabul etmeleriydi. Oysa dünya teleolojik olarak insanın ihtiyaçları ve arzuları etrafında düzenlenmemiştir. Gezegenimizin tarihinde, insanoğlunun sahneye nispeten geç çıktığını hatırlayınca, dünyanın bizim adalet kavramımıza uymak zorunda olduğuna inanmak düpedüz naifliktir. Adalet verili bir şey değil, bir ödevdir.

Tanrı'nın ölümü, insanın yeni Tanrı haline geldiği değil,[134] sadece kendi kutsallığına inanmayı bırakması gerektiği anlamına gelir.[135] Bu, insanlığın bir anda kendine yeter hale geldiği anlamına da gelmez. Bunun yerine, insanlık daha önce yeterliliğini garanti altına alan şeyle tüm bağlarını kaybetmiştir. Yüce Tanrı'mızın ölümü insanı yüceltmez; radikal olumsallığın dünyasına teslim eder. Bunun anlamı, tarihimizin doğru istikamette seyredeceğini garanti eden hiçbir şey olmaksızın kendi tarihimizi yapmaya mecbur olduğumuzdur. Tanrı kavramıyla birlikte kötülük kavramını da ıskartaya çıkartmak yerine, Tanrı tarihe karıştığında kötülüğün salt *insani* bir problem haline geldiğini düşünelim. Bu *bizim* problemimiz. Kötülüğün hayatımızda bir rolü var, hem de sadece ahlaki kötünün değil, sebebi olmadığımız tüm doğal kötülüklerin de. Doğal fenomenlerin metafizik veya mistik bir boyutu olmadığını artık görebiliriz: Bunlar daha yüksek bir anlama sahip olmaksızın, acı ve ölümden başka bir şeye

134 Krş. Ferry: *Man made God.*

135 Krş. Gauchet: *The Disenchantment of the World*, s. 199.

dayanmaz ve sadece yıkıcıdırlar. Dahası eğer geleneksel kozmolojinin çöküşünden sonra, bilimin ilerlemeye duyduğumuz inancı sürdürebileceğini bekliyorduysak şayet, kendimizi hayal kırıklığı içinde bulduk. Bilim bu inancı sürdürme becerisini giderek kaybetmiştir. Bunun sebebi kısmen, sahip olduğu yıkıcı potansiyelin yirminci yüzyıl boyunca tekrar tekrar ispatlanmış olmasıdır.

Popüler adıyla "büyük anlatıların ölümü"[136] olarak bilinen uğrakla birlikte, düşünce, tarihe ilişkin bütünselleştirici niteliğini yitirir. Oysa kötülüğü iyi bir bütünün parçası olarak düşünmek gerektiğini varsayan diyalektik sapmayı mümkün kılan yeti buydu. Bu bütünlük kavramı olmadı mı kötülük nihayet kendisini *kötü olarak* göstereceği yeri bulur. Acı çekmek de kendi "niçin"ini yitirir. Kötülük artık daha ulvi bir şeye göndermeyle gerekçelendirilemez; soru yağmurunu durduran bir otorite de kalmaz. İyi ve kudretli bir Tanrı tarafından adil şekilde güdülen rasyonel bir dünya yerine, yolunu rastlantının çizdiği bir dünyamız olur.[137] Hak ettiklerimizden çok, ister iyi olsun ister kötü, şans eseri ödüllendiriliriz. Ayrıca başka insanların talihinden çıkarabileceğimiz iyi yahut kötü ahlaki bir mesaj da yoktur. Tanrı merkezli bir dünyada, hayatın özünde adalet olduğuna, her ruhun hak ettiği karşılığı alacağına güvenmek olanaklıydı. Bugünse, bizi her gün karşılayan, dünyanın özünde bulunan *adaletsizlik*tir. Bir kez daha, müdahale etmek ve bu konuda bir şeyler yapmak bize kalmıştır.

136 Lyotard: *The Postmodern Condition.*

137 Delbanco: *The Death of Satan*, s. 143.

II
KÖTÜLÜĞÜN ANTROPOLOJİSİ

Kitabın ilk bölümü, teolojinin esasen dünyadaki kötülüğün doğurduğu sorunları anlamak için yersiz olduğu sonucuyla bitmişti, o yüzden teodiseleri teorik kör noktalar kategorisine dâhil etmiştim. Kötülük sadece insani, ahlaki bir sorun olarak görülmelidir. Kötülüğe ilişkin bu etik yorumlama, kötülüğün mitik unsurlardan arındırılmasını kasteder. Şöyle ki, artık sorduğumuz soru *quid est malum* (kötülük nedir?) değil, bunun yerine *unde malum faciamus* (neden kötülük yaparız?) dır.[1]

Bu bölümde, ilk olarak, insanların özünde iyi mi yoksa kötü mü oldukları sorusunu ele alacağım. Sonra, dört farklı kötülük türüne -şeytani, araçsal, idealist ve aptalca- dair bir tipoloji önerip her birini derinlemesine tartışacağım. Bu değerlendirme, neden kötülük yaparız sorusuna sırayla yanıt vermeme yardımcı olacak. Bu tartışma gerçek sorunumuza cevap vermemize de yardım edecek: Kötülük konusunda ne yapmalıyız?

1 Ricœur: *The Conflict of Interpretations*, s. 301.

Hristiyan bir perspektiften bakıldığında, insan özünde kötüdür. Tekvin'de şunlar yazar: "Sonunda Yehova baktı ki, yeryüzünde insanın kötülüğü iyice çoğalmıştı ve yüreği hep kötü düşüncelere eğilimliydi."[2] Ayrıca, şunu da buluruz: "İnsanın yüreğinin eğilimi gençliğinden itibaren kötüdür."[3] İnsanların özünde kötü olduğuna dair bu inanç özellikle Batı düşüncesindeki en etkili kavramlardan biri olan, Augustinus'un ilk günah öğretisinde geliştirilir. Bu öğreti uzun bir geleneği biçimlendirmiştir ve bu gelenek düşünce dünyamız üzerindeki etkisini sürdürmektedir. Örneğin bu fikir, rasyonel seçimle ilgili teorilerin veri aldığı anlayışta da görülebilir; buna göre, rasyonel bir birey daima kendi çıkarlarını azami kılmaya çalışır. Hem Machiavelli hem de Hobbes kendi felsefelerini Augustinus'un antropolojisi üstüne kurar; yine Kant'ın neden kötülüğü seçtiğimiz konusunda mitolojiden arınmış, rasyonel bir teori geliştirme girişimi de Augustinus'a çok şey borçludur.

Machiavelli'ye göre, gereksinim onları iyi olmaya zorlamadıkça insanlar daima kötü olurlar.[4] Hobbes'a göre, tüm insanlar kötü *doğar*. Köklerini insanın doğasında bulan sürekli bir çatışma halinde yaşarız: Kendini korumak, zenginlik ve şöhret mücadelesi doğal olarak insanları birbiriyle çatışma içinde yaşamaya götürür.[5] Elbette Hobbes, insanların doğuştan bir duygudaşlık becerisine sahip olduklarını da kabul eder, fakat bu duygu sürekli çatışmaları önlemek için çok zayıftır. Bu yüzden, antropoloji hem Machiavelli'nin

2 Genesis 6:5; krş. Ecclesiastes 9:3. Türkçede, Başlangıç: 6:5, Vaiz: 9:3.

3 Genesis 8:21. Türkçede, Başlangıç: 8:21.

4 Machiavelli: *Discourses*, kitap 1, bölüm 3.

5 Hobbes: *Leviathan*, bölüm 13.

hem de Hobbes'un siyaset felsefelerinin temellerini oluşturur ve insan "doğası" kavramımızın da bu tartışmada öncelikli olduğunu gösterir. Machiavelli'nin görüşünde, politika insani kötülüğü önlemeye yardımcı olmalıdır; dolayısıyla o da kötülüğün sonuçlarını en aza indirmek için stratejiler geliştirmeye çalışır.[6]

Benzer şekilde Montaigne de insan doğasının acımasızlığa yatkın olduğunu ileri sürer.[7] "Doğuştan" kötü insanların sayısız örneğiyle edebiyatta da karşılaşırız. Sözgelimi Lautréamont'un *Maldoror'un Şarkıları*'nda, Maldoror kötü olarak doğduğunu ve iradeden daha etkili bir güce köle olduğunu söyler. Kendi kötücül eğilimini değiştirmeye çalışmanın yerçekimi yasasını değiştirmeye çalışmak gibi olacağında ısrar eder.[8] Herman Melville'in karakteri Claggart için de aynı şey geçerlidir: "Bu kötülük, çarpık ve bozuk yetiştirilişin, adi kitapların, ya da ahlaksız bir yaşayış biçiminin sonucu değildi. Bu doğuştan onun malıydı, tanrı vergisiydi."[9]

---

6 Machiavelli kötülüğü kötülükle iptal etmeye çalışır. Kötülüğün kurbanı olmaktansa, fiilen kötülük yapmaya karar verir. Machiavelli'ye göre, en zayıf konum iyi ile kötü arasında bir yerdedir; dolayısıyla kişi ya büsbütün iyi ya da büsbütün kötü olmayı tercih etmelidir (Discourses, kitap I, bölüm 26). Halbuki insanlar özünde kötü olduklarından, iyilik en sonunda kendi kendini imha etmekle sonuçlanır. Tek doğru alternatif mümkün en büyük kötülükte karar kılmaktır, çünkü paradoksal şekilde bu seçim kötülüğü sınırlandıracaktır. Bu fikir yaşamın tüm alanlarına uyarlanamaz elbette fakat bir prens durum gerektirdiğinde azami gaddarlık göstermeye hazır olmalıdır. Machiavelli'nin tüm siyaset felsefesi, şiddetin her zaman en iyi cevap olduğu klişesiyle özetlenebilir. Yine onun tüm siyaset felsefesinin, antropolojisi etrafında yapılandırıldığını kaydetmekte fayda var.

7 Montaigne: "On Cruelty," s. 182.

8 Lautréamont: *Maldoror*, s. 31

9 Melville: *Billy Budd*, s. 326. Türkçede, bölüm X. Ayrıca Claggart'ın daha sonra nasıl tasvir edildiği konusunda bkz., "İçinde yuvalanmış, kök salmış kötülük eğilimlerini gizleyebilse bile, onları ortadan kaldıracak gücü kendinde bulamıyordu. İyiliğin ne olduğunu kavrıyor, fakat iyi olamıyordu. Bu yapıdaki insanların hemen hemen hepsi gibi aşırı ölçüde enerji yüklü olan Claggart'a, kendi iç dünyasına çekilmekten... Kendine verilen rolü sonuna kadar oynamaktan

Bununla birlikte, karşıt bir bakış açısından insanın "doğası gereği" iyi olduğunu iddia eden teoriler de vardır. Bunun belki de en ünlü örneği Rousseau'dur. Rousseau'ya göre, insan özgür, eşit, kendi kendine yeterli ve ön yargısız doğar, fakat uygarlık, onu tüm bunların tersine dönüştürür. Doğal insan vahşi, mutlu ve iyidir; uygar insan mutsuz ve ahlaksızdır.[10] Zira doğal durum belli ki iyi bir durumdur, ancak bu sefer de bu durumun neden terk edildiğini sormak zorunda kalırız. Rousseau'nun tek yanıtı "ölümcül bir kaza/tesadüf"[11] yönünde müphem bir jest ya da "doğal düzen"in[12] belirsiz sevk ve idaresidir. Doğa iyidir, fakat görünüşe göre insanların kendilerini yozlaştıracak uygarlık durumuna geçmelerine sebep olan da yine doğa olmuştur. Rousseau dünyadaki kötülük için Tanrı'dan veya insan doğasından çok uygarlığı ya da daha yerinde bir ifadeyle uygar insanı sorumlu tutar.[13] Doğrusu, Rousseau'nun düşüncesinde "doğal kötülük" kategorisi hiç bulunmaz. Bunun yerine, kötülük salt beşeri bir fenomen, uygarlaşmış insanın edimlerinin ve çektiği acıların ötesinde fiilen var olmayan bir şey olarak anlaşılır.[14] Uygarlık içinde, insan doğal bir iyiliği muhafaza eder, fakat bu iyilik, bu bağlam içinde yalnızca saptırılmış bir ifadeye bürünebilir. Aslında Rousseau'nun doğal insanına "iyi" demek yanıltıcı olur, zira onun hali gerçekte ahlaka ilgisiz (*amoral*) bir haldir: İyi ile kötü arasındaki farkı sadece uygarlaşmış insan rasyonelleştiğinde ayırt edebilir.[15] Çünkü doğal insan

başka çare kalıyor muydu?" A.g.e., s. 328. Türkçede *Billy Budd*, Çev: Ahmet Seven, Yapı Kredi Yay., 2016, Bölüm XI.

10 Rousseau: *Emile*, ss. 39f.

11 Rousseau: *On the Origin of Inequality*, s. 115.

12 A.g.e., s. 109.

13 Rousseau: *Emile*, s. 67.

14 A.g.e., s. 282.

15 A.g.e., s. 67.

tümüyle kendi esenliğine odaklanmıştır, başkalarıyla rekabet etmek ya da onlara zarar vermek yönünde bir arzu duymaz.[16]

İnsan doğasına dair görüşleri bakımından, Rousseau ve Machiavelli birbirinin tam zıttıymış gibi görünebilir, fakat son kertede, aralarında gerçek anlamda büyük bir fark bulunmaz.[17] Machiavelli insanı kötü olarak tanımladığında, bunu uygarlaşmış bir toplumun *ortak* iyisiyle ilişkilendirerek yapar; bu bağlamda, ben merkezli olması yüzünden doğal insanın kötü olduğunu düşünür. Bu yüzden, Rousseau ve Machiavelli'nin her ikisi için de kötülük "doğal" olanla "uygar" olan arasındaki çekişmenin bir sonucudur. Bu çekişme belki şu örnekle anlatılabilir:

9 Ocak 1800'de, "Aveyron'nun vahşi çocuğu" olarak nam salacak ufak tefek bir şekil Saint-Sernin civarındaki ormandan çıktı.[18] Yaklaşık on iki yaşındaki çocuk konuşamıyordu. Kapalı yerde tutulmaya direniyor, birdenbire öfkeden deliye dönüyor, hele onu giydirmeye çalışan biri olursa kıyafetlerini parçalıyordu. Dahası, yanına yaklaşan kim olursa ısırıyordu. Çocuğun bulunuşu her tarafta ateşli tartışmalara yol açtı. İnsanlar sonunda "soylu vahşi"ye dair yaygın anlayışı doğrulayabileceklerini düşündüler.[19] Victor ismi verilen çocuk, ahlaki bir pusuladan yoksundu: Ne ahlaklı ne de ahlaksızdı, daha ziyade ahlaka kayıtsızdı. Karşısına çıkan her şeyi çalıyordu, fakat hırsızlığa ilişkin herhangi bir kavrama sahip olmadığı için buna *almak* demek daha doğru olurdu. Başka birisinin ahlaken belirlenmiş tepkilerinin ışığında kendi

16 A.g.e., ss. 104f.

17 Krş. Grant: *Hypocrisy and Integrityand Bloom*: "Introduction," ss. 12f.

18 Aveyron'nun vahşi çocuğu hakkındaki bu hikâye şuradan alınmıştır: Masters: *The Evil That Men Do*, ss. 4ff., 31f., 67, 203.

19 Bu hususta, Rousseau, insanlarla temas kurmadan büyümüş, kurt ya da benzeri bir canlı tarafından beslenmiş birkaç çocuk vakası biliyordu, fakat bu örnekleri doğal insan tartışmasında açıkça kullanmaz. (Krş. Rousseau: *A Discourse on Inequality*, s. 140n.)

davranışlarını değiştirmesine yardım edebilecek herhangi bir duygudaşlık belirtisi veya ahlaki bir duyarlılık göstermiyordu. Victor, diğer insanları sadece açlığını, susuzluğunu veya diğer ilkel arzularını tatmin edecek araçlar olarak görüyordu sanki. Eğer Victor ahlaki bir vicdana sahip olsaydı, her bakımdan bir egoist olarak tanımlanırdı. Öte yandan, başkalarına karşı herhangi bir art niyet belirtisi de göstermiyordu, kendini tehlikede hissettiği durumlar bir yana, hiç saldırgan değildi. Tahakküm kurma yönünde bir arzu duymadığı gibi, ne iktidar ne de statü peşindeydi. Özetle, Victor ne iyiydi ne de kötü, sadece ahlak öncesi bir durumda yaşıyordu. Doğal bir insan gibi, yani Bilgelik Ağacı'ndan yiyerek iyiyi ve kötüyü öğrenmeden önceki bir insan gibi beliriverdi.

Victor'ın hikâyesinden ne öğrenebiliriz? Bence çok fazla şey değil. "Doğal durum" hakkındaki fikirlerin ahlaki yapısal niteliklerimizi anlamaya fazla yardımcı olmadığı gerçeği dışında belki de hiçbir şey. Bu, fiilen içinde yaşamadığımız bir durum ve bu yüzden "gerçekte" ne olduğumuz hakkında bize bir şeyler anlatmakta kullanılamaz. Doğal durum, belki en başından hiç var olmadığı için bizim için meçhuldür. Eğer insanların "gerçekte" kim olduklarını keşfetmek istiyorsak, hipotetik bir ilkel duruma odaklanmayı bırakmalı ve daha çok insanların neyi, neden yaptıkları üzerinde durmalıyız.

Ahlaki "doğa"mızın iyi mi kötü mü olduğu sorusuna verilebilecek yalnızca dört muhtemel yanıt vardır:[20]

(1) İnsanlar iyidir.

(2) İnsanlar kötüdür.

(3) İnsanlar ne iyi ne de kötüdür.

(4) İnsanlar hem iyi hem de kötüdür.

Çeşitli iyi ameller biçiminde (1)'i destekleyen pek çok şey var, fakat kötü ameller şeklinde aynı miktarda (2)'yi

20 Krş. Gelven: *The Risk of Being*, ss. 162f.

destekleyen örnek de bulunur. Gelgelelim, bu iki yanıttan hiçbiri varmak istediğimiz yerin karmaşıklığını karşılamaz. Bugün bir ve ikinci şıkkı savunan insanlar, doğanın bizi ya iyiye ya da kötüye yatkın kıldığını, sonrasında kâh suç işleyerek daha kötü olduğumuzu, kâh doğamızdaki kötü eğilimlerle mücadele edip daha iyi insanlar haline geldiğimizi ileri sürerler; ancak bu iddialar yeterli kanıttan yoksundur. Belki gerçekten bir "doğa" insanını dünyanın bir yerinde bulabilir ve doğuştan iyi veya kötü eğilimleri olduğunu gösterebilirsiniz; gerçi hem (1) hem de (2) adına öne sürülen bulguların hepsi en muhtemel çözüm olarak (3)'e işaret eder. Halbuki, üçüncü şık dünyaya ahlaken nötr geldiğimizi ve sonradan iyi yahut kötü olduğumuz inancına binaen yorumlanır. Bu fikir kesinlikle akla yatkındır. Yeni doğmuş bir bebeğin ahlaki bir yapıya sahip olduğu pek de söylenemez; çünkü özbilinçten, bir ahlak kavramından yoksundur. Gelgelelim, bu yeni doğmuş bebek zamanla büyür ve büyüdükçe, toplumda ahlaki bir varlık, yani ne sadece iyi ne de kötü, ama iyi ve kötü biri haline gelir. Salt iyi yahut kötü şahıslar edebiyat tarihinde bolca bulunur, ama gerçek dünyada insanlar hem iyi hem kötüdürler. Bazılarının içinde kötülükten çok iyilik bulunurken, bazılarında ise tam tersi olabilir, fakat tümü iyi ve kötü unsurların bir bileşimidir.[21] Dolayısıyla, (4) akla en yatkın olanıdır, tabi eğer anlamlı şekilde ahlaki vicdana sahip insanlardan bahsedeceksek.

21 Sadece iyilik ya da sadece kötülük yapan kimse yoktur. Büyük Britanya tarihinin en korkunç seri katillerinden biri olan Dennis Nilsen, çoğunlukla muhtaç durumdaki bazı gençleri ayartıp eve götürerek yardım eder, karınlarını doyurup yollardı. Diğerlerini ise öldürürdü. 1970'te, Ted Bundy, üç yaşındaki bir çocuğu boğulmaktan kurtarmıştı (krş. Masters: *The Evil That Man Do*, ss. 10f). Bu bağlamda, 1920'de binlerce Ukraynalı Yahudiyi açlıktan kurtarmaya yardımcı olan Quisling'i de anabiliriz. Buna karşın, 1942-1943 yıllarında Norveçli Yahudilerin üçte birinin sürgün edilmesinden sorumludur.

Bunların tümü özgür olduğumuz gerçeğine gelip dayanır. Muğlâklığa yer bırakmayacak şekilde iyi veya kötü olamamamızın sebebi de budur. Schelling, özgürlüğün kökeninin hem iyi hem de kötü olma özgürlüğü olduğunu söylerken haklıydı[22] (gerçi bu özgürlük faalken, yani seçim yaptığımızda, özgürlüğümüz iyi ya da kötü olma özgürlüğü haline gelir[23]). Bizim iyi *ve* kötü olmamız sadece bazı zamanlar iyiyi bazı zamanlarsa kötüyü seçmemiz sebebiyle değil, fakat bu ikisinin doğamızın özsel bileşenleri olması yüzündendir. Bunu anlamak kim olduğumuzu anlamak için zorunludur.

22 Schelling: *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*, s. 23.
23 Krş. Nancy: *The Experience of Freedom*, s. 135.

Kötülüğü tartışırken, fenomenlerin çok katmanlı yapısını tek bir temel biçime indirgemenin yöntemsel bir hata olduğuna inanıyorum. Kendilerini ortaya koydukları haliyle kötülüğün farklı biçimlerine dair bir tipoloji önermek ve bu farklı türlerin birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu göz önünde bulundurmak daha öğreticidir. C. Fred Alford'un, kötülüğün sayısız biçiminin tahayyül edilip kavrandığı incelemesinde, mülakat yapılanlardan birçoğu bunun için birden fazla sözcük olması gerektiğini, çünkü çok sayıda farklı kötülük *türü* olduğunu söyler.[24] Bu akla yatkın bir argümandır. Ancak Alford şöyle bir gözlemde bulunur: Görüşülen kişiler, ilk başta, belirli eylemleri daha önemsiz kötülük örnekleri olarak tarif etmek suretiyle ya kendilerini ya da başkalarını mazur gösterebilmek için farklı kötülük türleri arasında ayrım yapmak isterler. Böyle olsa bile, bence, bu ayrımların Alford'un çoğunlukla gözden kaçırdığı nesnel bir değeri vardır. Kuşkusuz, neden olunan ve maruz kalınan kötülük arasında ve yine kısmen, münferit bir kötülük ile kötülüğü bir yaşam tarzı haline getirmek arasında geçici bir ayrım yapar, ama sanki kötülük daima aynı motivasyondan kaynaklanıyormuş ve fail hep aynıymış gibi onun tek yanlı görünmesine sebep olur. Bu hata, Alford'un önemli ayrımları kaçırmasına ve sonunda bir adamın elini acıtıncaya kadar sıkma arzusuyla milyonlarca insanı öldürme arzusu arasında bir fark olmadığını iddia etmesine yol açar.[25] Bense tam zıttını savunacağım ve kötülük yapan faillerin sayısız motivasyona sahip olduklarını ve tek, temel bir tanıma indirgenemeyeceklerini söyleyeceğim.

24 Alford: *What Evil Means to Us*, s. 32.

25 A.g.e., s. 142.

Farklı kötülük biçimleri çeşitli tipolojilere göre sınıflandırılabilir. Leibniz'le başlarsak, fiziksel, metafizik ve ahlaki kötülük arasında ayrım yapabiliriz: Metafizik kötü, dünyanın kusurlu oluşudur; fiziksel veya doğal kötü, acı çekmektir ve ahlaki kötü de günaha girmektir.[26] Leibniz ahlaki kötüden *malum culpae* olarak da bahseder, çünkü *suçluluğa* bağlanır. Ahlaki kötülük, sadece kendileri adına seçim yapabilen öznelere atfedilebilir ve doğal kötülükten daha sarsıcıdır. Sözgelimi bir çığ düşer de bütün bir köyü harap ederse bu açıkça bir trajedi olur, fakat aynı köyün sakinleri askerler tarafından vahşice katledilirse yaşananlar çok daha sarsıcı olur.

Bununla birlikte, doğal ve ahlaki kötülük arasına net bir sınır çizmek kolay değildir. John Hick, ahlaki kötülüğe insanların sebep olduğunu, doğal kötülüğün ise insanın dışındaki etkenlerden kaynaklandığını ileri sürerek ikisi arasında ayrım yapar.[27] Bana göre bu ayrım pek kullanışlı değildir. İnsanların yaptığı kötülük büyük oranda ahlaki kötülük kategorisi altına yerleştirilemez, zira çoğu olayda, insan eylemlerinin sonuçlarını anlayamayabilir ya da bir failin tüm ahlaki suçunu aklamamıza yol açacak hafifletici nedenler olabilir. David Griffin, ahlaki kötülüğün diğer insanları incitmeye yönelik açık bir niyet içermesi ve tersine, niyetli olmayan ıstırapların ise doğal kötülük olarak tanımlanması gerektiğini söyleyerek ahlaki ve doğal kötülük arasında ayrıma gider.[28] Bana kalırsa, Griffin'in ayrımı daha iyidir, fakat başkalarına zarar vermeye yönelik açık bir niyet olması *gerektiğini* söylemesi fazla katıdır, zira bu durum birçok başka kötülük türünü dışarıda bırakır. Örneğin, para kazanmaya çalışırken, faaliyetlerinden etkilenmiş olabilecek insanları düşünmekten vazgeçmeyen bir sanayiciyi düşünün ya da kendisine verilmiş görevleri sonuçlarını düşünmeden yapan bir bürokratı.

26 Leibniz: *Theodicy*, § 21.

27 Hick: *Evil and the God of Love*, s. 21.

28 Griffin: *God, Power and Evil*, ss. 27f.

Sanırım daha genel, geçici bir tanımı tercih ederdim: *Ahlaken* kötü bir fail, başkalarına, onların isteği dışında zorla acı çektiren ve insan olmak bakımından sahip oldukları değeri yok sayan özgür bir kişidir. Başkalarına verilen bu acının niyetli olmasına gerek yoktur, bu sadece düşüncesizlikten de kaynaklanabilir. Ayrıca, düşüncesiz bir fail de pekâlâ işlediği kötülükler için suçlanabilir, zira eylemeden önce düşünmüş olması gerekirdi.

Ahlaki kötülüğe özgürlüğün muhtemel belirleyicisi olarak da bakabiliriz. Özgür faillerin olmadığı bir dünya yine de kötülük içerebilirdi, fakat bu, ahlaki değil, sadece doğal kötülük olurdu. Özgürlüğün olmadığı bir dünya da sınırsız miktarda acı içerebilirdi, fakat gerçekte sadece *başka türlü de davranabileceği halde* o şekilde davran*mayan* kişi suçlanabilir. Sadece özgür bir fail ahlaki kötülükten suçlu bulunabilir.

Eğer kendimizi, ahlaki kötülüğü insani tutum ve davranışlara ait olan ve bu yüzden doğal ve metafizik kötülüğü dışarda bırakan bir değerlendirmeyle sınırlarsak, aşağıdaki gibi dört temel kötülük tipi ayırt edebiliriz:

1) *Şeytani kötülük*, konuyla en az ilgili olan türdür. Sayısız teori tarafından baştan kabul edilmiş bu kötülük biçimi, tam da kötü olması *yüzünden* kötülük yapmak olarak tanımlanır. Oldukça sorunlu bulduğum bu kavrayışı aşağıda geniş biçimde tartışacağım. Dahası, bana kalırsa, şeytani kötülük yine de bir iyilik unsuruna sahiptir. *Her* arzu, sadece failin kendisi için dahi olsa ve bu arzunun kendisi kötü olarak görülse bile, arzu duyduğu şey hakkında iyi bir yana sahip olabilir. Bir dileğin gerçekleşmesi iyidir, dolayısıyla eğer örneğin tecavüz veya cinayet bir arzuyu doyurabiliyorsa, o halde tecavüz ve cinayetin iyi bir yanı olur. Buna karşın, tecavüz ve cinayetin kötü olarak görülmesi gerektiği de açıktır. Thomas Aquinas, bu

yüzden, iyinin kötü olan bir şeyin içinde bulunabileceğini savunur.[29]

2) *Araçsal kötülük*, başka bir amaca ulaşmak için, kötü olduğunun gayet farkında olduğu halde kötü bir şey yapan faillerle ilgilidir. Bu amaç iyi olabilir, ama araçlar kötüdür. Dolayısıyla, araçsal kötülük amacı değil münhasıran *araçları* ele alır. Fail arzuladığı amaca, mesela zenginliğe, başka bir yoldan ulaşabileceği halde mevcut eylemini terk etmiyorsa kötülük araçsal olur. Bu bakımdan, araçsal bir kötülük eyleminin *kendi içinde ve kendisi için* bir değeri yoktur. Araçsal kötülüğü uygulayanlar, eylemin kendisinden, amaçlarını gerçekleştirdiklerinde aldıkları hazzı almazlar. Ve bu amaç iyi, kötü, nötr, yahut her ikisinin bir bileşimi olabilir.

3) *İdealist kötülük*, failler iyi bir şey yaptıkları inancıyla kötülük yaptıkları zaman ortaya çıkar. Örneğin, Haçlı Seferleri'ni, heretik ve cadı avlarını düşünelim. Hiç kuşku yok ki bu olaylara iştirak edenlerin büyük çoğunluğu, kendilerini iyinin temsilcileri olarak görmüşlerdir. Teröristler de, büyük ölçüde, iyinin tarafında olduklarına inanan idealistler olarak tanımlanabilirler. Sonuçta, yaptıklarını kötülüğe karşı savaştıkları argümanıyla gerekçelendirirler. Masum olduklarını önceden bildikleri insanları ölüme mahkûm etmiş olsalar da birçok Bolşeviğin idealist olduğu kuşku götürmez. Yine aynı insanların bir kısmının, parti ve devrim uğruna, işlemedikleri halde çoğu ölümle cezalandırılacak suçları itiraf etmiş olmaları gerçeği bunun kanıtıdır.[30] Çoğu Nazi, daha iyi bir toplum yaratma ihtirasıyla harekete geçen idealistlerdi ve SS'ler ken-

29 Aquinas: *Summa Theologica*, I–II, 92.

30 Şurada toplanmış belgelere bkz. Getty ve Naumov: *The Road to Terror*.

dilerini *ahlaken* elit bir tabaka olarak görüyorlardı.[31] İnandıkları ideolojinin sapkın olması bu failleri daha az idealist yapmaz. Araçsal kötülüğe başvuran faillerin aksine, idealistler için, bu sadece ahlaken kabul edilebilir olmakla kalmaz, aynı zamanda *iyi bir dava uğruna* başkalarına zarar vermek ahlaken *haklıdır* da.[32] Düşmanlar savaşılması gereken bir kötülüğü cisimleştirirler. İdealistler, belirli fiillerin çok üzücü olduğunu kabul edebilirler, fakat daha yüksek bir misyon tarafından aklandıkları konusunda ısrar etmeyi sürdürürler. Kötülük yapanlar sıklıkla iyiyi temsil ediyorlarmış gibi davranırlar ve çoğu zaman buna inanırlar da. Ancak, bir idealin iyi olduğuna inanmak, onun gerçekten iyi olduğunu garanti etmeye yeterli değildir.

4) Öte yandan, *aptalca kötülük* ise, eylemlerinin iyi mi kötü mü olduğunu düşünmeden eyleyen bir fail tarafından karakterize edilir. Aptalca kötülük, iyi ve kötü üzerine *düşünen*, ama yanlış düşünen bir failin rengini verdiği idealist kötülükten farklıdır. Aptallık, bir düşüncesizlik, bir düşünüm eksikliği olarak anlaşılabilir. Kant bir yerde şöyle yazar: "Aptallık habis (*wicked*) bir kalpten doğar,"[33] fakat biz bu kavramı tersine çevirip aptallığın habis bir kalp *yarattığını* söylemeliyiz. Bu da, Hannah Arendt'in "sıradan" kötülük olarak tanımladığı kötülük biçimidir.

---

31 Bana göre, Hitler bu kötülük türünün aşırı bir biçimini temsil eder, çünkü kendi ideolojisinin ki fiilleri bu ideoloji tarafından meşrulaştırılmıştı, tamamen haklı, adil olduğuna inanmıştı. Hitler'in gözünden, Nasyonel Sosyalist hareket iyiyi temsil ediyordu.

32 Krş. Baumeister: *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*, bölüm 6.

33 Kant: *Reflexion* 6900.

* Varoluş amacını kendi içinde taşıyan. (Çev. Not)

Bu dört kategoriden hangisinin belli bir fiil veya faile ait olduğuna karar vermek zordur, zira tek bir fail, birden fazla kategoriye girebilir (örneğin, başlangıçta idealist bir motif, insanlara zarar verirken sadist bir zevke dönüşebilir; kaldı ki, hiçbirimizin bu türden hislere karşı tümüyle bağışık olduğuna inanmıyorum). Mesela bir idealist, kolayca bir fanatik haline gelebilir; artık bir durumun üstüne *düşünme* sorumluluğu duymaz ve önceden verili bir takım talimatları körü körüne takip etmeye başlar: İşte idealist kötülük bu şekilde aptalca kötülük haline gelir. Ayrıca, "araçsal kötülük" kategorisiyle ilgili bir sorun da, fazla genişleyerek diğer tüm kategorileri kendi altında toplama tehlikesi taşımasıdır, zira bir motife, gerekçeye sahip etkinliklerin daima bir amacı olur. Bununla birlikte, dört kötülük türünün hepsinde ortak olan bir şey var ki o da diğer insanların onurunu ya da haysiyetini göz önünde bulundurmamasıdır. Bu yüzden, bu kötülük türleri sonraki tartışmamız için geçici bir temel hizmeti görecek.

Kötülükle ilgili birçok teorideki problem, kötülüğün amacının zarara yol açmak olduğunu farz etmeleridir; yani kötülük araçsal olmaktan ziyade varoluş amacını kendi içinde taşır (*autotelic*), diğer bir deyişle, şeytanidir. Halbuki gerçekte, şeytani kötülük olsa olsa marjinal bir fenomendir. Tüm kötülüğü şeytani türe indirgeyen teoriler diğer türleri göz ardı ederler; kaldı ki bu tarz tek yanlı bir bakış *kendimizi* gözden kaçırmamıza da yol açar, çünkü daha önce söylediğim gibi, bizler kesinlikle kendimizi şeytanlar olarak düşünme eğiliminde değilizdir. Netice itibarıyla, bu kötülük nosyonu yürüttüğümüz incelemeyi anlamak bakımından önemsiz görünüyor. Kötülük sadistlerle ve fanatiklerle sınırlanamaz, soykırım ve benzeri olaylara iştirak edenlerin çoğunluğu sizden veya benden daha şeytani varlıklar değildi. Beylik bir laf olacak beki ama hepimizin karanlık bir tarafı vardır, hepimiz yanlış yapmaya meyledebiliriz; dahası bunu iddia ederken kesinlikle

yalnız olmadığımı da biliyorum. Ancak, başka şartlar altında normal bir kişinin gerçekten acımasız bir şey yapmasına yol açan tüm o nedenleri tanımaya çalışmadığımız sürece, bu nosyonun daha fazla yardımı olmaz. Kendimize sormamız gereken soru basitçe, "Bu mümkün müdür?" değil, "Benzer bir şeyi *benim* yapmama ne yol açardı?" olmalıdır.

Eğer kötülüğü, bir insanın hem anlamlı hem de bunun için çabalamaya değer bir hayat sürmesinin öyle ya da böyle karşısında duran bir şey olarak tanımlarsak, kötülüğün gerçek ve fiili varoluşu açık hale gelir. Mesele aşırı, şeytani kötülük biçiminin fiilen var olup olmadığıdır; yani sırf kötülük olsun diye etkin şekilde kötülük peşinde koşulup koşulmadığıdır. Şeytani kötülük kendi kendine yeterliymiş, kendi için varmış gibi görünür. Bu kötülük türüne ilişkin tanımlar, bir failin itiraflarından ziyade kurbanların tanıklıklarında, ifadelerinde daha sık ortaya çıkar.[34] Öyleyse faillerin gerekçelerini anlamak istiyorsak, güvenilir kaynak olarak kurbanların sözlerini dikkate alamayız. Bir mağdur için, bir failin eylemleri için tek doyurucu açıklama doğrusu saf sadizm olabilir; fakat bu durum, fail için bu fikrin herhangi bir duygusal önem taşıdığı anlamına gelmez. Tek bir eylem bir mağduru yaşam boyu yaralayabilir veya mahvedebilir fakat aynı eylem faile olay zincirindeki küçük, anlamsız bir halka gibi gelebilir: Örneğin profesyonel bir işkenceci, büyük ihtimalle her kurbanı hatırlamaz. Her ne kadar kurbanlar bu deneyimi hayatlarının sonuna kadar içlerinde taşısa da, işkence kesinlikle kişisel değildir; günün sonunda, işkenceci "sadece işini yapmıştır." Aynı eylemin bir kurban üzerindeki derin olumsuz etkisi ile bir fail için taşıyabileceği önemsiz olumlu etki arasındaki devasa boşluğu sıklıkla görürüz.[35] Kurbanın kaybı hemen her zaman failin kazancından büyüktür. Bizi rahatsız eden birine vurmaktan elde edeceğimiz doyum geçip giderken, mağdur ciddi ve kalıcı hasar görebilir. Çatışmaların tırmanma eğiliminde olmasının başlıca nedeni bu boşluktur.

34 Krş. Baumeister: *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*, bölüm 1 ve 2.

35 Bu boşluk hakkında daha fazlası için bkz. a.g.e., ss. 18f.

Taraflar birbirlerine aynı miktarda zarar verse bile, her biri uğradıklarından daha fazla hasara uğramış hisseder.

İşkence üzerine düşündüğümüzde, kendimizi genellikle mağdurun yerine koyarız, çünkü kendimizi işkenceci olarak hayal edemeyiz. İşkenceciler canavar gibi, insanlıktan nasibini almamış, sapık sadistler gibi görülür, oysa gerçek şu ki, işkencecilerin çoğu özel sadistik eğilimleri olmayan az çok ortalama insanlardır. Örneğin, 1967-74 arasında yönetimi ele geçiren Yunan Cuntacılar arasındaki işkenceciler etraflıca çalışılmış ve hiçbirinde ordudaki görevlerinden önce ya da sonra bariz sadistik veya otoriter eğilimler bulunmamıştır. Ne aile geçmişlerinde ne de kişisel tarihlerinde kendilerini toplumun geri kalanından ayırt edecek bir şey olmamıştı.[36] Ancak, bazı işkencecilerin bir süre sonra yaptıkları şeyden hoşlanmaya başladıkları doğrudur. Şiddet bir gerekçeyle başlayıp başka bir gerekçeyle son bulur; işkenceci bir tür kendi kendini doğrulama mekanizması geliştirmeye başlar. Örneğin, Vietnam Savaşı boyunca, sorgu sırasında Vietnamlı askerleri dövmek Amerikalıların yaygın bir uygulamasıydı. Çoğu zaman, askeri istihbarat bu sorgulamalara gerçek bir şevk duymaksızın başlardı, zira bu yalnızca sıradan rutinin bir parçasıydı. Oysa tutsaklara bir kez vurmaya başladıklarında, sorgucular kendilerini bundan zevk alırken bulurlardı ve bundan öylesine zevk alırlardı ki, dayaklar şiddetlenerek daha ciddi işkencelere dönüşmeden önce kendilerini zapt etmek zorunda kalırlardı.[37] Sonradan anlattıklarına göre, bazen kendilerini dizginleyebilirken bazen de durumun kötüleşmesine izin vermişler, hatta diğer zamanlarda bile isteye daha ileri gitmişlerdi. Kuşkusuz savaş, birçok insanın kendisini

36 Conroy: *Unspeakable Acts, Ordinary People*, s. 88.

37 Krş. Katz: *Seductions of Crime*, ss. 5ff. Ayrıca bkz. Sofsky: *Traktat über die Gewalt*, bölüm 5 ve 10.

kaybetmesine müsait bir haldir.[38] Joanna Bourke'nin *An Intimate History of Killing*'i, öldürmeyi "çekici," "eğlenceli" ve "tatmin edici" bulduğunu söyleyen askerlerden sayısız alıntı içerir.[39] Henry de Man, bomba atan bir silahla, sırf bedenlerin ve vücut parçalarının havaya uçtuğunu seyretmek için bir grup düşmanı nasıl vurabildiğini anlatır ve sözü şu sözcüklerle bitirir: "Bunun, hayatımın en mutlu anlarından biri olduğunu kendime itiraf etmek zorunda kalmıştım."[40] Philip Caputo da çarpışmaya girmenin kendisini daha önce "hiç olmadığı kadar mutlu" ettiğini söyleyerek benzer bir itirafta bulunmuştu. Afganistan'daki savaştan eski bir Sovyet askerin sözleri: "*Topluca* öldürmek bir grup içindeyken heyecan vericidir, hatta kendim de tanığım, keyiflidir."[41] İçinde bulunulan şartlar hayati önem taşır. Savaştan dönen çoğu insan hayatlarına eskisi gibi kaldığı yerden devam eder. İnsanla-

38 Gerçi askerlerin çoğunluğunun düşmana ateş etmediğini kaydetmekte yarar var. Amerikan birliklerinden sadece yüzde onbeş-yirmibeş kadarı İkinci Dünya Savaşı'nda düşman mevzilerine ve personeline ateş açmıştır. Hâlbuki yaklaşık yüzde seksen kadarının bunu yapma fırsatı vardı (Bourke: *An Intimate History of Killing*, s. 75). Birinci Dünya Savaşı'nda askerler arasında bu sayının daha da düşük olduğuna inanmak isabetli olur. Bu verimsizliği kabul edilemez bulan Birleşik Devletler, daha etkili ölüm makineleri yaratma gayretiyle askeri eğitim yöntemlerini gözden geçirir. Özellikle deniz kuvvetlerinin eğitim süreci gaddarlık düzeyine varır; bunlar arasında, çalıştırma, kişiliksizleştirme, tüm mahremiyetin yok edilmesi, bireysellik pahasına bir grup anlayışına tek yönlü intibak, aşırı fiziksel baskı, ağır cezalar, uykusuzluğa zorlama, ne kadar saçma görünürse görünsün verilen emirlerin mutlak zorunluluğuna müsamahasız vurgu vs. Bu tarz eğitim almış bir insanın dönüp dolaşıp My Lai'de katliam yapması kimseye şaşırtıcı gelmemeli. Süngü özellikle yaygın bir silah olmadığı halde -her iki savaşta kullanılan tüm silahların sadece yüzde birini oluşturur ve bugünse sadece binde biri kadarıdır- bu eğitimlerde hâlâ süngü eğitimi verildiğini de ayrıca belirtmek gerekiyor, bunun sebebi görüldüğü üzere süngülerin özellikle yaygın bir silah olması değil, askerleri duyarsızlaştırmaktır (a.g.e., ss. 89–93, 153). Süngüyle birini öldürebilen insanlar, daha uzak bir mesafeden birini öldürürken muhtemelen daha az huzursuzluk duyacaklardır.

39 Bourke: *An Intimate History of Killing*, bölüm 1.

40 Aktaran a.g.e., s. 31.

41 Aktaran Glover: Humanity, ss. 54f.

rın acımasız davranmaya teşvik edildiği savaş deneyimi ile savaştan sonraki sivil hayatta şiddet içeren suça bulaşma arasındaki ilişki üstüne yapılmış çok sayıda çalışma, ikincisinde belirgin bir artışın olmadığını göstermiştir.[42] Savaş ile sivil hayat birbirinden o kadar farklıdır ki aralarında çok az geçişkenlik olduğu görülür. O halde, özel durumlarla sınırlı görünen acımasızlığı bir kenara bırakıp, acımasızlığı hareket tarzına dönüştüren insanlara yoğunlaşalım.

Genelde, şeytani kötülük en iyi seri katillerde kişileşir. Belli bir seri katil, mesela Henry Lee Lucas hakkında birşeyler okuduğunuzda, aşırı acı vermekten muazzam bir tatmin elde ettikleri için bunu yaptıkları tartışmasız bir gerçekmiş gibi görünür. Örneğin Lucas, çoğu kadın olan kurbanını bağlar ve onlara öleceklerini söylerdi. Sonra onları kesip deşer, döver, belki el ve ayak parmaklarını kesip koparırdı. Kurbanlar kurtulmayı başarsa bile, yaşamlarına bedensel bütünlükleri, güzellikleri bozulmuş halde devam edeceklerini bilirlerdi.[43] Daha aşırı diğer örneklerden burada bahsetmeye gerek yok. Mesele şu ki, harekete geçirici tek etkenin bir başka insana mümkün en büyük zararı vermekmiş gibi göründüğü eylemler vardır. Bu eylemler *yalnızca azami miktarda acı vermeyi amaçlar*. Eğer bir davranışı anlayacaksak, onun amacını da anlamak zorundayız, ancak bu örneklerde amacın ne olabileceği yeterince açık değildir. Kimi cinayetler, failin öfkesine yenilmesi, başka bir suçu örtmeye çalışması ya da kurbanın bir şekilde faille işbirliği yapmaya yanaşmaması gibi gerekçelerle açıklanamaz. Başka bir deyişle, alışıldık senaryolardan biriyle açıklanamayan bazı cinayetler vardır; bunlar ender de olsa mevcuttur.[44] Amacını

42 Bourke: *An Intimate History of Killing*, ss. 356f.

43 Krş. Norris: *Serial Killers*, s. 32.

44 Jack Katz bu tür olaylardan bir kısmını şurada listeler: *Seductions of Crime*, bölüm 8.

kendi içinde taşıyan bu şiddeti, kendi kendini gerekçelendiren, kendi kendine yeten şiddet olarak adlandırabiliriz. Diğer bir deyişle, "şeytani" şiddet olarak.

Kötülük için Kötülük

Montaigne şöyle yazar:

"Gözümle görmesem inanmazdım sadece zevk için cinayet işlemeye, birinin kollarını bacaklarını baltayla kesmeye, denenmemiş işkenceler ve yeni ölüm şekilleri icat ederek coşmaya hazır canavar ruhlar olabileceğine. Ve tüm bunların düşmanlıktan ya da çıkardan dolayı değil, sadece korkunç acılar içinde can çekişen bir adamın acıklı jest ve hareketlerinin haz verici gösterisi, iniltileri ve iç paralayan çığlıklıkları için yapıldığına da... İşte zalimliğin varabileceği en yüksek noktayı görüyorsunuz."[45]

Sırf kötülük olsun diye kötülük yapan insanlar var mıdır? Bir kişinin iyi olduğunu düşündüğü şeyi yaparken tam da onun iyiliği yüzünden keyif alabileceğini biliriz. Peki, dışarlarda bir yerde kötü olduğunu düşündüğü şeyi yaparken, bu şey kötü olduğu *için* benzer bir zevk duyan biri olduğunu hayal edebilir miyiz? İnsanların kötü bir şeyi, kötü olduğu *için* yaptıkları fikri, kötülük konusundaki mevcut literatürün birçoğunda ana ilkedir, birçok insan da bu fikre kötülüğün paradigmatik örneği olarak atıfta bulunur. Korku filmi ve benzeri şeylerde baskın olan kötülük biçimi de yine budur.

Schopenhauer zalimliği "bencillikten değil, kayıtsızlıktan gelen, bir başkasının acısından duyulan keyif" olarak tanımlar ve burada acı "kendinde amaç" olarak görünür.[46] Holocaust üstüne mükemmel çalışmalarından birinde, Berel Lang, Nazilerin Yahudileri kitlesel olarak imha etmesinin nihaye-

45 Montaigne: "On Cruelty," s. 181.

46 Schopenhauer: *The World as Will and Representation I*, s. 363.

tinde bu kötü bir şey olduğu *için* uygulandığını iddia eder.[47] C. Fred Alford sadistleri kötülüğün paradigması yapar ve kötülüğün sadece başka bir insanı yaralamak olmadığını, ayrıca zarar verme kabiliyetinde örtük olarak bulunan tam kontrol kurma zevki olduğunu ileri sürer.[48] Bataille için de, kendi kendine yeten kötülük gerçek kötülüktür. Örneğin, çıkar amaçlı suçların kötü olduğunu düşünmez, çünkü failler bu suçlardan elde ettikleri maddi kazançtan bağımsız bir haz sağlamazlar.[49] Dünyada kötülük olsun diye kötülük yapan insanlar olduğu fikri, işlenen suçlar, korku filmleri ve spekülatif metafizikle sınırlı değildir; incelikli düşündüğü farz edilen analitik filozofların eserlerinde de mevcuttur. John Kekes, "kötülüğü seçmeyi alışkanlık haline getiren" ve "kötü hayatlar sürmeyi seçen" ahlak canavarları olduğunu iddia eder.[50] Aynı şekilde Colin McGinn de kötü bir insanı başkalarının acısından haz duyan ve kötülük olsun diye kötülük yapan kişi olarak tanımlar.[51] Araçsal kötülük ile "saf" kötülük arasında ayrım yapar, fakat "saf" kötülük biçiminin tartışmasının bütününde baskın çıkmasına izin verir; bu itibarla, onun kötülük kavramı sadizmle eş anlamlıdır.[52] John Rawls, "kötü birinin" edimlerinin arkasındaki hareket ettirici faktörün adaletsizlik aşkı olduğunu yazar ve böyle bir insanın açıkça öngörülen adalet normuyla bağlarını kopardığı *için* adaletsizlik arayışında olduğunu iddia eder.[53]

Bu yazarların tümü, dünyanın en ünlü armut çalma örneğini anlatan Augustinus'un geleneği içinde yazarlar. Çoğumuz çocukken kendimizi şımartmak için yaptığımız küçük hırsızlıklardan duyduğumuz heyecanı hatırlayabiliriz. Mesela

47 Lang: *Act and Idea in the Nazi Genocide*, s. 29, 56.
48 Alford: *What Evil Means to Us*, s. 21.
49 Bataille: *Literature and Evil*, ss. 17f.
50 Kekes: *Facing Evil*, s. 126, 131.
51 McGinn: *Ethics, Evil and Fiction*, ss. 62ff., 82.
52 A.g.e., ss. 65ff.
53 Rawls: *A Theory of Justice*, s. 439.

ben küçük bir çocukken bir bahçe dolusu elma ve armut ağacımız vardı, gelgelelim başka birinin bahçesindeki elmalar ve armutlar bizim bahçedeki her şeyden daha tatlı gelirdi. Augustinus da çocukken armut çalmıştır, ama o bu davranışı, iyi ile kötü arasındaki bir dramaya dönüştürür:

"Bağımızın yakınlarında bir armut ağacı vardı. Armutlar öyle iştah açıcı da değildi hani. Ben ve bir sürü genç gece yarılarına kadar meydanda oynadık. Gecenin karanlığından yararlanarak armut ağacının yanına gidip ağacı silkeledik ve düşen armutları topladık. Armutlarla oradan uzaklaştık. Kendimize ziyafet bile çekmedik. Birkaç tane yedikten sonra gerisini domuzlara attık. Armutlar önemli değildi, önemli olan yasak bir şey yapmaktı."[54]

Augustinus şöyle bir sonuca varır: "Düşüşümü sevdim ama düşüşümün hedefini değil yalnızca düşüşümün kendisini."[55] Ne var ki yaşlı benliğinin gözlerinden genç Augustinus'u görmesi zordur: Onun gerçek bir günahkâr gördüğü yerde ben heyecan arayan bir çocuk görüyorum. Davranışının kendisini kötülük olarak düşünmek yerine hırsızlığının kaynağında heyecan bulma arzusunun olduğunu varsaymak çok daha akla yakındır. Bu heyecan doğal olarak armut çalmanın normal davranış kalıplarını kırdığı ve cezalandırılma riski taşıdığı gerçeğine bağlıdır. Çünkü heyecan merkezi etkendir, dolayısıyla Augustinus'un yaptıkları sadizmden çok ekstrem sporlara yakındır ve armut çalmakla ilgili hikayesi şeytani kötülükle ilgili hiçbir şey anlatmaz.

"Sadizm" fikrini ilk ortaya çıkaran adama ne demeli? Kötülük olsun diye kötülük yapmanın bir örneği midir bu? Sade, doğanın aslında iyi olmadığı, suç ve şiddetin doğa kanunları olduğu fikrinde direterek Rousseau ve diğer Aydınlanma

54 Augustine: *Confessions*, kitap 2.4 ve 2.6. Türkçede, Saint Augustinus, *İtiraflar*, Çev: Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 42.

55 A.g.e., kitap 2.4.

düşünürlerine meydan okur. Toplum yalnızca doğanın bir devamıdır ve kötülük doğanın özündedir. Sade'ın failleri özgürleşmek ve böylece kendilerini toplumun bağlarından koparmak ister fakat bunu yaparken, kendilerini bu sefer de doğaya bağlarlar. Doğal ve ahlaki kötülük arasında herhangi bir ayrım kalmaz. Aslında Sade'ın tasarısı bu fikri görünür kılıp ortaya çıkan olanaklardan faydalanmaktır. Sade'ın eserini felsefi etiğin parodisi olarak okuyabilirsiniz,[56] fakat görünen o ki, Sade'ın ihtirası karikatür sanatı icra etmekten daha büyüktü. Sade'ın felsefesindeki sorun şudur: Bir şeyin kötü olduğunda ısrar etmek için bir başka şeyin iyi olarak kabul edilmesi gerekir, oysa iyiliğin tanınması Sade'ın düşüncesinde eksiktir. Nihayetinde, Sade'ın her tür nesnel iyi ve nesnel kötü fikrini reddettiğini ve münhasıran öznel haz veren her şeyi kucakladığını söyleyebiliriz: Sade için kötülük keyfi çıkarılması gereken bir şeydir... Fakat o zaman bu zevk öznel iyiden başka bir şey olarak görülemez ki. Sade'ın kahramanlarından birinin yaptığı tespit de bunu açığa vurur: "Başkalarına yaptığım *kötülük* beni mutlu ediyor, Tanrı'nın bana yaptığı *kötülükle* mutlu olması gibi."[57] Sade'ın hür sefihleri haz veren öznel iyinin peşindedir ve bu yüzden Sade'ın çalışmalarının, sırf kötü olduğu *için* kötülük yapan bir kişinin varlığı fikrini geliştirmek üzere kullanılamayacağı açıktır. Bir başkasının acısından haz duymak, bu haz kötü bir şeyden doğsa bile, *zevkli olduğu* ölçüde iyidir.

Bir failin temel ahlaki normları basitçe tersine çevirip kötülüğü öznel iyiliğe dönüştürebileceğini hayal edebilir miyiz? Milton'ın *Kayıp Cenneti*'nde Şeytan'ın beyanı şöyledir: "Kötülük, benim iyiliğim sen ol."[58] Kendimize sormamız gereken, bu fikrin anlamlı olup olmadığıdır. Şeytan'ın gözünde *iyi olan* kötülük nedir? Cevap, özgürlükten başka bir şey

56 Krş. Airaksinen: *The Philosophy of the Marquis de Sade*, s. 103.

57 Aktaran a.g.e., s. 150.

58 Milton: *Paradise Lost*, kitap 4, dize 111.

değildir. Gururlu Şeytan Tanrı'ya isyan eder, çünkü Tanrı'ya ve buyruklarına köle olmayı reddeder.[59] "Zerre iyilik yapmak olmadı asla ödevimiz/ Ama hep fenalık etmek yegane keyfimiz/ Direniriz onun/ Yüksek iradesine karşı."[60] Şeytan, kötülük kendi başına iyidir demek yerine -bu anlamsız bir ifade olurdu- özgürlüğün tüm iyiliklerin en muhteşemi olduğunda ısrar eder. Şeytan kötülüğü, kendini Tanrı'dan kurtarmış olmanın aracı diye kucaklar. Dolayısıyla, Şeytan'a göre, kötülüğün sadece araçsal bir değeri vardır. William Blake ve diğer Romantikler için Şeytan'ı popüler bir figür yapan da bu özgürlük istencidir, ama bu fikir Milton'ın niyetleriyle bariz karşıtlık içindedir, zaten buna karşı açıkça uyarır.[61] Bana kalırsa, Milton'ın Şeytan'ı bir özgürlük savaşçısından çok dik kafalı bir çocuk gibidir. Bununla birlikte, Şeytan'ın hedefi, kötülüğün kendisi için kötülük değil, özgürlüktür.

Edgar Allan Poe'da başka bir görüş buluruz. Kısa öyküsü "Kara Kedi"de, anlatıcının ağzından şu sözcükler dökülür: İnsanın kalbinde "kendi nefsime kötülük etmek için duyduğum susuzluk, kendi kendime eziyet etme zevki, sırf hata işlemiş olmak uğruna hata yapma arzusu" vardır, yani kalp "Sapkınlığın ruhunu" taşır.[62] Bu fikir "Sapkın'ın Şeytanı"nda geliştirilir. Sapkın eylemler burada, yapmamamız gerektiğini bildiğimiz halde yapmaktan imtina etmediğimiz davranışlar olarak tanımlanır.[63] Poe, sapkın davranış için bundan daha derin bir motivasyon olmadığı, altta başka bir ilkenin yatmadığını ve bu davranışlara şeytan işi demenin

59 Bu fikir İşaya'da da bulunur, 14:12ff.

60 Milton: *Paradise Lost*, kitap 1, dize 159–162.

61 A.g.e., kitap 4, dize 957.

62 Poe: "The Black Cat," *The Complete Illustrated Stories and Poems*, s. 237. Türkçede, "Kara Kedi," Edgar Allan Poe, *Bütün Öyküler I*, Çev: Hasan Fehmi Nemli, Dost Yayınları, 2009, Ankara, s. 152.

63 Poe: "The Imp of the Perverse," *The Complete Illustrated Stories and Poems*, s. 441. Türkçede, "Terslik Şeytanı," Edgar Allan Poe, *Bütün Öyküler I*, Çev: Hasan Fehmi Nemli, Dost Yayınları, 2009.

cazip geleceğini söyler. Sonuçta, bu eylemlerin, "güdüsüz bir *devindirici güç, nedeni olmayan* bir güdü"ye [64] dayandığını ileri sürer. Poe'nun kısa sapkınlık tarifinden nasıl bir sonuç çıkarmamız gerektiğini söylemek zordur. Kastettiği galiba, bir şeyin kötü olmasının eyleme geçmek için yeterli neden olduğudur. Bunu bir neden olarak kabul etmek güçtür, söz konusu olan daha ziyade bir yok-neden, yok-gerekçelendirmedir. Poe, sanki *üstümüzde* başka bir güç işliyor derken rasyonel alanı ardımızda bırakıp patolojinin sahasına girmiş oluruz. Poe, bir davranışın öznel veya nesnel kötü olarak kabul edildiği *için* yapıldığını ortaya koymamıştır; olsa olsa, bizlerin yalnızca, motivasyonu ne olursa olsun, kötü olduğunun gayet farkındayken kötü davranışlara gönül indirebileceğimize işaret etmiştir. Bu hiç de, kötülük olsun diye kötülük yapmanın davranışa iyi bir gerekçe sunduğunu göstermez, sadece insanların zaman zaman irrasyonel olduklarını belirtir. İrrasyonel bir failin bile harekete geçmek için nedenleri vardır, her ne kadar iyi olandansa kötü seçenekte karar kılmasının bir nedeni olmasa da.[65] Bundan dolayı, kötülük olsun diye kötülük yapan birini hayal edecek olursak, bu karara yönelten bir parça rasyonel bir işleyişin olduğunu varsaymak zorundayız. Bana göre, burada yalnızca üç ihtimal bulunur: Estetik, patoloji yahut ikisinin bir bileşimi. Patolojiyi kenara ayırıyorum, çünkü bu tartışma özgürlük bağlamının, yani birinin başka türlü de davranabileceğini varsayan bağlamın dışında kalır. Bu yüzden dikkatimizi estetiğe verebiliriz.

Kötülüğün Estetik Cazibesi

Bir failin kötülük yapmak için bir nedeni olabilir, üstelik bunun kötü olduğunu, bu nedenin kendisinin ahlaki olmadığını

64 A.g.e., s. 440. "A *mobile* without motive, a motive not *motiviert*" Türkçede A.g.e, s. 171.

65 Krş. Davidson: "How is Weakness of the Will Possible?," s. 42.

bilmektedir. Bu eylem faile yalnızca bir zevk hissi veriyor olabilir.

Collin McGinn etik ile estetiği birbirine bağlar ve kötülüğün itici eylemlerde ifade bulduğunu, şiddetin özünde itici vs. olduğunu iddia eder.[66] Fikirlerini katı biçimde pre-modern bir estetik görüşünde temellendirir, bu yüzden okurlarının Romantik veya Modern dönemlerin ortaya çıktığından haberi olup olmadığını sormaları yerinde olurdu. Artık, biz Romantikler ya da belki Post Romantikler, güzelliği kötülükte bulabilir, şiddeti ilgi çekici sayabiliriz.[67] Gelgelelim, şiddete ve kötülüğe çekici olmaktan ziyade yüce (*sublime*) demeye daha yatkınım. Kant'a göre, yüce bizde "negatif bir haz" üretir ve bu yüzden hem çekici hem de iticidir.[68] Örneğin Kant, yüce bir şey olarak savaşa dikkat çeker.[69] Amerikalı eski askerin, dikilmiş, Kuzey Vietnamlı askerlerin cesetlerine baktığı sırada zihnine dolan şeyleri hatırlarken söylediklerini düşünelim:

"İnsanlığımın kıyısına geldiğim anlardan bir başkasıydı, çukurun içine baktım ve gördüğüm şeye bayıldım. Başkalarının acısını hissetmemizi sağlayan hayati empati yeteneğinden sıyrılmış bir estetiğe teslim olmuştum. Ve orada korkunç bir güzellik gördüm. Savaş sadece çirkinliğin ruhunu taşımaz [...], aynı zamanda harika ve baştan çıkarıcı bir güzellik meselesidir."[70]

Estetikleştirme yoluyla -mesela savaşın filmlerde nasıl göründüğünü düşünelim- korkunç eylemler göz alıcı hale

66 McGinn: *Ethics, Evil and Fiction*, s. 101.

67 Akıl hocası Hegel'in aksine (krş. Hegel: *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art, Volume I*, ss. 221ff.) Karl Rosenkranz, kötülüğün tüm yaptığının estetik ilgiyi uyandırmak olduğuna işaret eder (Rosenkranz: *Ästhetik des Häßlichen*, ss. 260–309) ve bu fikir modernizmden güçlü şekilde etkilenmiştir.

68 Kant: *Critique of Judgment*, § 23, s. 62.

69 A.g.e. § 28, s. 76.

70 Aktaran Oppenheimer: *Evil and the Demonic*, s. 79.

gelebiliyor.[71] Makineli tüfeklerin müziğine, silahların çeliğinin parlaklığına, napalm bombalarının rengine hayran kalabilirsiniz. Hatta savaş bir komedi haline de gelebilir ve tüm o öldürülenler ve yaralananlar salt komik figürler olarak da belirebilir. Savaşı gerçekliğinden soyarsak, bireysel yaralanabilirlik de başkalarının acı çekmesi de taşınması daha kolay şeylere dönüşür. Şiddetin itici olduğunu söyleyebildiğimiz gibi, bir cazibesi olduğunu da iddia edebiliriz. Ortada katiyen bir çelişki yoktur. Her iki durumda da bahsettiğimiz şey beğenidir ve estetik beğeni ahlaki yargıyı dinlemez. Estetik çoğu zaman ahlakın taleplerinden uzak, otonom bir alan olarak görülür. Kötülük bir estetik nesne olarak yeniden tanımlandığında, ahlaki nitelikler mevzunun dışında kalır.

Bu yüzden Platon sanatı mahkûm etmekte çoğunlukla haklıydı: Estetik nesne irrasyonel olduğu için tehlikeliydi. Neredeyse yarım yüzyıl önce Thorkild Bjørnvig, "estetik mizaç" olarak isimlendirdiği bir "çağın hastalığı" tarifi yaptı. Estetik mizaç, "ayrıntılarla büyülenmiş halde güzel bulunan şeylere duyulan sınırsız bir tutkuyla aynı biçimde çirkin bulunan şeylere duyulan sınırsız bir tiksintiyle yanıp tutuşma" eğilimidir.[72] Bu fikri, eylemek ve itici bulduğumuz şeyleri yok etmek için estetik yargıların yeterli dayanak farz edildiği estetik bir irrasyonalite olarak da adlandırabiliriz. Bjørnvig'in alıntıladığı örnekler Edgar Allan Poe'nun kısa öyküsü "Boşboğaz Yürek"ten Nazilerin gerçekleştirdiği kitle imhalarına kadar uzanır. Poe'ya dönecek olursak, Poe'nun kısa öyküsündeki kahraman, yaşlı bir adamı öldürür, çünkü adamın "kem" gözünü görmeye katlanamaz. Yaşlı adamdan ara sıra

71 Askerlerin yer aldıkları savaşları algılayışı önceden izledikleri filmlerce biçimlendirilir. Bir kısmı, bütün savaşı bir filmmiş gibi deneyimlediğini söylerken, çoğu da savaşın, filmlerde gördüklerinin yarattığı beklentiyi karşılamadığı için duydukları hayal kırıklığını ifade eder. (Bourke: *An Intimate History of Killing*, ss. 26ff.)

72 Bjørnvig: *Den æstetiske idiosynkrasi*, s. 41. Çeviren Kerri A. Pierce.

hoşlandığını itiraf eder fakat gözüne duyduğu nefret yaşlı adamı diğer niteliklerinden soyutlamasına yol açar.[73] Ne zaman kurbanıyla karşılaşsa, tek görebildiği onun kötü, kem gözleridir. Hamsun, benzer tuhaflıkta bir davranışı, bir adamın kendisine ters baktı diye bir atı öldürdüğü "Zihnin Şuursuz Hayatı"nda tarif eder:

"Bir adam biliyorum, otuzlarında dürüst bir çiftçi, üç yıl önce komşusunun atını kendisine yan baktı diye vurdu. Davranışı için bundan başka hiçbir sebebi olmayan bir adam: Atın yan yan bakışı onu ölümüne sinir etti. Hayvanı öldürmesinin gerçek, acayip sebebini kabullenemediğinden sükûnetini korudu, herkes de bu davranışı saf şerre yordu."[74]

Herman Melville, romanında, Billy Budd'ın başına bela olan sadist Claggart'ı tasvir ederken, Bjørnvig'in estetik mizaç dediği şeyden büyük oranda faydalanır.[75] Billy Budd'ı taciz etmek üzere Claggart'ı harekete geçiren tek şey Billy'nin saflığına katlanamıyor olmasıdır. Bjørnvig, aynı nedenle Nazizmi estetik bir ideoloji olarak isimlendirir. Yine Berel Lang'e göre, Yahudilerin imhası sonuçta modernist bir *sanat eseri*dir.[76] Bana kalırsa, bu fikir sorunludur. Ahlak ve estetik Nazizm'de birbirine yakından bağlı olsa bile -ki her totaliter sistemde bu böyledir-[77] söylemi estetik bir projeden çok ahlaki bir proje üstüne odaklanır. Üstelik, estetik amaç ölü Yahudilerden oluşturulmuş bir sanat eseri yaratmaktan ziyade, kirli ve ahlaksız, çöpten farksız, iğrenç nesnelerden başka bir şey sayılmayan bu insanları ortadan kaldırmaktı. Aynı zamanda, Yahudilerin kirli ve ahlaksız olduğu aldatmacasını yaratanın

73 Poe: "The Tell-Tale Heart" *The Complete Illustrated Stories and Poems*, s. 244

74 Hamsun: "*Fra det ubevidste Sjæleliv*."

75 Melville: *Billy Budd*, özellikle bkz., s. 327.

76 Lang: *Act and Idea in the Nazi Genocide*, s. 29, 56.

77 Krş. Walter Benjamin, faşistlerin politikayı estetize ederken komünistlerin sanatı politize ettiğini söyler ("*The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*," s. 242).

kamplarda yaşanan insandışılaştırma süreci olmadığını söylemek zorundayız, çünkü kitle imhaları başlamadan önce bu fikir çoktan mevcuttu. Bunun yerine, insanlıktan çıkarma süreci, yürürlükte olan, ideolojik olarak kurulmuş, Yahudilerin kirli, ahlaksız olduğu inancını kuvvetlendirmeye, dahası cellâtların tarafında oluşabilecek herhangi bir vicdani rahatsızlığı yatıştırmaya çalışıyordu. Eğer sanat metaforuna sadık kalırsak, bu durumda sanat eseri olanın toplama kamplarının kendisi olmadığını söyleyebilirdik; sanat eseri tamamlanmış bir ürün olurdu, her şeyin sonunda geriye kalan ise istenmeyen malzemenin toplumdan ayıklanmış olmasıdır, heykeltıraşın bir biçim ortaya koymak için fazlalık malzemeyi yontup çıkarması gibi. Mamafih, bazı bireylerin kitlesel imhalardan estetik bir haz duydukları ihtimalini dışlamıyorum, tabii aldıkları tat kendi estetik tercihlerimin yakınından dahi geçmiyor.

Nietzsche'ye göre, insanlar genelde "kötülükten hoşlanırlar" ve "anlamsız kötülüğü en ilginç kötülük biçimi" diye görürler.[78] Belki de Nietzsche'nin söylediğinde haklılık payı vardır, zira kötülük ayartıcıdır ve anlamsız kötülük, kötülüğün özellikle aşırı, dolayısıyla da ayartıcı biçimiymiş gibi görünür. O halde asli soruya geliriz, kötülük *ne türden* bir ayartıcılık sunar? Jean Genet, *Hırsızın Günlüğü*'ne şu ifadeyle başlar, "aşk uğruna, kötülük diye bilinen şeye" kapıldı.[79] Genet, "safdil bir kötülük vizyonu getireceği" yerde "yeni bir cennet" görmek ister.[80] Fakat bu Genet'nin "iyi"si olur ve "kokuşmuş rezillik" atmosferinin tadını çıkaran kimi polislerden bahseder.[81] Genet için asıl mesele sapkın bir kimlik[82] yaratmak ve kendisinden saptığı resmi "iyi"ye karşıt olarak kendi

78 Nietzsche: *Writings from the Late Notebooks*, s. 180.
79 Genet: *The Thief's Journal*, s. 5.
80 A.g.e., s. 162.
81 A.g.e., s. 154.
82 A.g.e., ss. 64, 174ff.

"iyi"sini tanımlamaktı. Toplumun kötü dediği şeye Genet de kötü der, fakat o kötülüğün iyi olduğunu düşünür. Önemli olan, onun kötülüğü çekici bulması ve bu yüzden etik olanın estetik olana tabi kılınmasıdır.[83]

Genet, Baudelaire'in düşüncesine bir süreklilik sağlar. Baudelaire, yalnızca ahlaki bir kategori olarak kötülüğü zararlı bulurken, estetik bir kategori olarak ona değer verir. Kötülüğün etik ve estetik bakımdan değerlendirilmesi tamamen farklı sonuçlara varır. Her şey güzel kılınabilir ama Baudelaire kötülüğü güzelliğe bağlamaktan daha fazlasını ister ve cinayeti güzelliğin en değerli süslemelerinden biri olarak örnek gösterir.[84] Ahlak, estetiğe tabidir, iyi ve kötü öncelikle estetik kategorilerdir: "İğrendiğimiz şeyler sevdiğimiz şeyler oluverir."[85] Kötülük, *Kötülük Çiçekleri*'nin birleştirici figürü can sıkıntısının bile üstesinden gelebilir. Hatta bir çeşit iyilik haline ya da daha çok iyiliğin yerini tutan bir şey haline gelir, her ne kadar söz konusu iyilik *estetik* bir iyilik olsa da. Gelgelelim, şeytani kötülüğe duyulan arzuyu tartıştığımızda, kötülüğü eylemenin *ahlaki bir zemini* olarak düşünmeliyiz. Kötülüğün ardındaki güdüler sadece estetik olsaydı, bunları açıklamakta zorlanmazdık. Ahlaken kötü olduğu *için* ahlaki kötülük yapmayı seçtiğimiz fikri estetik kötülük tartışmasında yer bulamaz; zira bu fikir, kötülüğün burada estetik hazzın kaynağı haline geldiği gerçeğiyle çürütülür.

Sadizm

Henüz, sırf kötü olduğu için kötülük yapan bir faile ilişkin açık bir fikir oluşturmuş değiliz. Buraya kadar çizdiğimiz resimde hep harekete geçiren başka bir etken mevcuttu. Peki ya başkalarına acı çektirmekten zevk alan klasik bir sadist?

83 A.g.e., ss. 14f.

84 Baudelaire: "Hymn to Beauty," *Baudelaire* içinde, s. 42.

85 Baudelaire: "To the Reader," a.g.e. içinde, s. 13.

İnsanların nasıl başka insanlara korkunç şekilde acı verebildiklerini anlamaya çalışırken kullanılan yaygın bir açıklama, faillerin kurbanlarını bir *nesne* statüsüne indirgedikleri ve kurbanın sen-ben ilişkisi ortadan kaybolacak derecede nesneleştirildiğidir. Bu nesneleştirme modeli belirli durumlara uygulanabilir belki, tıpkı bir Nazi ölüm kampının mekaniğe yakın işleyişi gibi fakat bunun sadistik şiddeti anlamaya çok az yardımı dokunur. Eğer fail başka bir insanı yalnızca bir nesne düzeyine indirgerse, sadistik cinayetlerin bir anlamı olmaz. Pekâlâ, yolda bir taşa tekme de atabilirdi ve bu eşit derece alakasız bir eylem olurdu. Failin taşlardansa kafaları tekmelemesinin bir *sebebi* var. Kurbanlarının kendi öznellikleri içinde bilinçli varlıklar olduğu gerçeği daha en başta eylemin oluşması için bir *koşul*dur. Sadist bir eylem kurbanla belirli ölçüde özdeşleşmeyi (*identification*) önceden varsayar. Yoksa eylem büsbütün anlamsız olurdu.[86]

Sadizmin en iyi, Hegel'in tanınma modeli yoluyla anlaşılabileceğini düşünüyorum. Sadistler, özneler olarak kabul edilmek isterler. Bret Easton Ellis'in romanı *Amerikan Sapığı*'nda bu fikrin kurgusal olarak iyi bir temsili bulunur. Romanın kahramanı Patrick Batemen, bireysel kimlik yoksunluğundan mustariptir, bu yüzden başka insanları aşırı sadist yöntemlerle öldürerek bunu telafi etmeye çalışır.[87] Hans Morgenthau, ünlü denemesinde aşkın ve gücün aynı kaynaktan, yani yalıtılmışlıktan çıktığını ama aşk iki insanın bir bütün olması için aradaki duvarı yıkmaya çalışırken, gücün diğerinin öznelliğini kendisine tabi kılmaya çalıştığını ileri sürer.[88] Sadistler gücü arzular. Kurbanının çığlıkları, sadistin

86 Krş. Alford: *What Evil Means to Us*, s. 32, 126.

87 Amerikan Sapığı'nı başka bir bağlamda nispeten tüketici şekilde analiz etmiştim ve burada vardığım sonuçları tekrar etmeyeceğim. Bunun yerine, şunu söylemekle yetineyim, kabul edilme güdüsünün o kitapta iyi temsil edildiğini görürüz. (Svendsen: *Philosophy of Boredom*, ss. 69–80.)

88 Morgenthau: "Love and Power."

başka bir birey üzerinde sahip olduğu gücü ve bu güç ilişkisinin sahici olduğunu ispat eder. Bir sadist için, can yakmak amaç değildir. Bu sadece egemenliğinin bir aracıdır. Elbette, acı çektirmek de haz verir. Ancak, sen-ben ilişkisinde, can yakma amacı egemenlik kurma amacına, yani tanınma amacına tabidir.

Tanınma mücadelesinde sadist, başka bir kişinin öznelliğini kendisininkine bütünüyle tabi kılmak ister, hatta o kadar ki tüm özerklik ortadan kaybolur. Bu nedenle, sadistin planı en başından yok olmaya yazgılıdır: Bir kez amacına ulaştığında ve yabancı bilinç tamamen ezilip kendisininkine tabi kılındığında, boyun eğdirilmiş bilinç artık sadistin can attığı tanınmayı ona veremez, çünkü boyun eğdirilmiş bilinci bir birey olarak görmek mümkün değildir. Gerçek bir tanınma elde etmek için, öncelikle bir birey olarak tanıdığınız biri tarafından tanınmanız gerekir. Bu tartışmaya temel aldığım Hegelci modele göre, sadistler kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkûmdur, uğruna çaba sarfettikleri tanınmayı asla elde etmezler.

Colin McGinn sadizmi, sadistlerin zorunlu olarak başarısız olmadıkları bir başka biçimde yorumlar. Sadistlerin, kendi yaşamlarının diğerlerinden daha değersiz olduğu duygusundan, bir "varoluşsal haset" hissinden mustarip olduklarını iddia eder. Bu yüzden, başka bir insanın yaşam kalitesini kendisininkinden daha aşağı bir düzeye indirmek sadistin projesidir.[89] Bu hipotezin ilginçliği sadistlere tam da arzuladıkları hedefte başarılı olma imkanı vermesidir. Ancak problem şu ki, her sadistin varoluşsal hasetten mustarip olduğuna inanmak için herhangi bir nedenimiz yok. Sözgelimi kurbanlarından daha iyi olduklarını düşündükleri, bu yüzden de kurbanlarına istedikleri şekilde davranma hakları varmış gibi hissettikleri iddiasında da bulunabiliriz. Her şeye

89 McGinn: *Ethics, Evil and Fiction*, s. 80.

rağmen, McGinn'in modeli nasıl bir başarı sağlarsa sağlasın oldukça kısa ömürlü olacaktır. Bu davranışın defalarca tekrarlanması gerekecektir, çünkü sadistler onlarda aynı varoluşsal haset duygusuna yol açan insanlarla durmadan karşılaşacaklardır.

Başka varyasyonları da pekâlâ tasavvur edebiliriz. Duygudaşlık tersine çevrilebilir ve başka birinin benim acımı hissetmesini isteyebilirim. Hayatımın zor olduğunu göstermek isteyebilirim. Yine acımı ya sembolik olarak kelimelerle ve resimlerle ya da somut olarak başkalarının canını yakarak ifade etmek isteyebilirim.[90] Gelin görün ki, bu fikirlerden hiçbiri kötülük uğruna kötülük yapmayı gerektirmez: Bunlar sadece beyhude iletişim kurma çabalarıdır. Bu tartışmayı daha fazla sürdürmeyeceğim. Benim temel meselem, sadizme ilişkin, kötü olduğu *için* kötülük yapma fikrine karşıt olası pek çok açıklama bulunduğu ve bunların hepsinin de *anlaşılabilir* olduğudur.

Schadenfreude

Peki ya *Schadenfreude*? Başkasının acısından zevk almak, kötü olduğu *için* kötülükten zevk almakla aynı şey değil midir? Platon, kötücül kişiyi başkasının canının yanmasından zevk alan biri olarak tarif eder.[91] Çoğumuz belli oranda bu kategoriye gireriz; genelleyerek konuşursak, hepimiz zaman zaman *schadenfreude*'yi deneyimlemişizdir. Colin McGinn etkin ve edilgen kötülük arasında ayrım yapar. Genel itibarıyla, ilki başkalarına acı vermekten zevk alma, ikincisi ise acı verilmesinden hoşlanma olarak tanımlanır.[92] O halde, bu tanıma uyarsak *schadenfreude* "edilgin kötülük"le yakından

90 Kötülüğün sembolik temsillerine dair bir tartışma için bkz. Alford: *What Evil Means to Us*, ss. 12f., 44f., 113ff., 146f.

91 Plato: *Philebus*, 48b7.

92 McGinn: *Ethics, Evil and Fiction*, s. 66.

ilişkili olurdu. Schopenhauer, *schadenfreude*'ni insan doğasındaki en kötü hususiyet ve tüm günahların en şeytanisi diye tanımlar.[93] Kant da, *schadenfreude*'ni hepimizin hissetmesi gereken dostça sevginin tersi olarak mahkûm eder,[94] bu nedenle de onu "insanlık dışı" ve "şeytanca" diye tarif eder.[95]

Schadenfreude'ye yol açan iki açık neden vardır: Başkasının çektiği acıdan duyulan genel bir hoşnutluk ya da adaletin yerini bulduğunu görmekten duyulan özel bir hoşnutluk. Ancak, *schadenfreude*'nin sıklıkla bu ikisinin bir bileşimi olduğu gerçeğini yok sayamayız. Bana kalırsa, *schadenfreude* adalet istenciyle harekete geçtiğinde kabul edilebilir bir histir; yani hazzı üreten, acının kendisi değil de adaletin yerini bulduğu hissiyse. Bu bakış açısı, Augustinus'a kadar giden uzun bir felsefi geleneğe sahiptir.[96] Üstelik bundan, *schadenfreude*'ye başka birinin çektiği acının haklı olduğu inancı eşlik etmediğinde onun zararlı olduğu sonucu çıkar. Çoğumuzun her iki biçimi de deneyimlemiş olduğunu söylemek pek de çelişkili olmazdı. Ancak, adalet duygumuz, işin içine kişisel bir mesele, örneğin kıskançlık girdiği için karıştığında, ortadaki resim daha çetrefil hale gelir. Ama tüm acı çekenlerin bunu hak edecek bir şey yaptıkları fikrinden kesinlikle kaçınmamız gerekir. Böyle adil bir dünyanın varlığına inanmak tehlikeli bir görüş olabilir.

Gelgelelim, defalarca kez gördüğümüz üzere, şiddet coşkulu kalabalığı kendine çeker. Zamanında kamuya açık infazlara büyük ilgi vardı, öyle ki bugün infazları televizyonda göstermeye başlasaydık, reytingler kesin tavan yapardı. Fransa'da giyotin başlangıçta pek rağbet görmedi, çünkü infazlar

93 Arthur Schopenhauer: *The World as Will and Representation II*, s. 693; *Parerga and Paralipomena II*, s. 215; *On the Basis of Morality*, s. 156, 158.

94 Kant: *Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, s. 577.

95 Kant: *Lectures on Ethics*, ss. 197f., 420f.

96 *Schadenfreude*'ne ilişkin felsefi geniş bir temalaştırma ve kavramın tarihi için, bkz. Portman: *When Bad Things Happen to Other People.*

halkın yeterince şey görebilmesine imkan vermeden hızlıca gerçekleşiyordu. Darağaçlarının yeniden kurulması için toplu protestolar yapıldı. Devrimci hükümet bu protestoları ciddiye aldı ve halkla arayı bulmak için bir takım değişiklikleri hayata geçirdi: Daha yükse platformlar, infaz sonrası kafanın sergilenmesi, tek seferde daha fazla infaz, vs.[97] Bu ilgiyi iki şekilde yorumlayabiliriz: (1) Başka birinin acı çektiğini yahut öldüğünü görmenin yarattığı bir büyülenme, hatta muhtemel bir haz ve (2) Adaletin tamamen gerçekleştiğini görmekten duyulan bir haz. Bazıları ikinci şıkkın akla yatkın olduğuna inanmanın naiflik olduğunu söyleyecektir. Hâlbuki hemen hemen hiç kimse masum birinin idam edildiğini görmekten hoşlanmazdı. Dolayısıyla, şiddeti haz duyulabilir kılmak için, onun haklı gösterilmiş (ya da kurmaca) olarak görünmesi gerekir. Aksi halde, kendi adalet duygumuz şiddetle karşı çıkardı. Kolozyumda aslanlara atılanların "suçlular" diye sergilenmeleri tesadüf değildi. Heretik oldukları için yakılan Hristiyanlar izleyiciler için her zaman popüler değildi, çünkü izleyiciler sıklıkla ve haklı olarak, kurbanların masum olduğunu düşünüyordu.

Bana göre, *schadenfreude* söz konusu olduğunda, insanlar mesela Schopenhauer'ın inanmamızı istediği kadar kötü değildir. Kendi payıma ben, *schadenfreude*'nin genellikle çekilen acının hak edildiği, çünkü insanın kötü bir şey yaptığı, aptalca bir şey yaptığı vs. hissiyle harekete geçtiğine inanıyorum. Elbette, çoğu kez bazı şeylere, örneğin birinin tökezleyip düşmesine, bu kişinin başına geleni "hak ettiğini" düşünmek için herhangi bir neden olmasa da güleriz. Sadece komik bir durum vardır ortada. Fakat düşüş sertse veya kişi ciddi şekilde yaralandıysa gülüşümüz çabucak kesiliverir. Belki de bu gülüş aslında *schadenfreude*'nin bir biçimi olarak kategorize edilmelidir ama her halükarda zararsız bir

97 Krş. Sofsky: *Traktat über die Gewalt*, ss. 119f.

biçimidir. *Schadenfreude* söz konusu olduğunda, insanları layık olduklarından daha parlak bir yere koymaya çalışıyormuşum gibi görünebilirim. Ancak, gerçekten de çoğumuzun duymaktan veya tanık olmaktan hoşlandığımız acının bir biçimde gerekçelendirilmiş olduğunu düşünüyorum. Örneğin biri bana Srebrenitsa katliamının başlıca sorumlularından biri olan Ratko Mladić'in, kalıcı ve özellikle ağrılı bir hastalığa yakalandığını söylese, bu fikir bana ancak keyif verirdi. Fakat aynı şeyi Nelson Mandela için ya da bir karıncayı bile incitmemiş komşum için duymuş olsaydım, hislerim tam tersi olurdu. *Schadenfreude* hissettiğimiz zaman, acı çekmeyi hak edenler ile etmeyenleri birbirinden ayırırız. Bence *schadenfreude*'nin varlığı, insanların genelde sadist bir eğilime sahip olduğunun delili değildir.

Öznel ve Nesnel Kötülük

Sokrates kimsenin kasıtlı olarak kötülük yapmayacağını savunur. Herkes iyi bir yaşam sürmek ister, oysa kötü davranışlar bu amaçtan alıkoyar.[98] Sokratik argümanın kabaca bir taslağı şu şekilde çıkarılabilir: (1) Hiç kimse kasten kötülük yapmaz; (2) Erdemli şekilde (*arête* ile) eylemek bilgece eylemektir; (3) Tüm ahlaki bilgi, iyi hakkındaki bilgidir; o halde tüm kötü fiiller iyiye dair bilgisizlikten kaynaklanır.[99] Bu teori kötü eylemlerin nasıl olanaklı olduğunu açıklar ama öte yandan failler olarak kendimize ilişkin sezgimize de aykırı gelir, çünkü kendimizde ve diğer insanlarda, kötü olduğunu *bildiğimiz* şeyleri yapma eğilimi olduğunu kabul ederiz. Sokrates'in argümanı üstüne daha sofistike bir varyasyon, iyilik yapan insanların kötülük yapan insanlardan

98 Plato: *Protagoras*, 352a; krş. Plato: *Meno*, 88d, *Gorgias* 460b., 509e, Xenophon: *The Memorabilia*, kitap 3.9.

99 Plato: *Protagoras* 352a–358d.

daha mutlu oldukları ama kötülük yapanların bunun farkında olmadıklarından bilgisizce hareket ettikleridir. Mesele bir kişinin, tekil bir eylemin kötü karakterinden habersiz olması değil, daha çok bu eylem ile mutluluk arasındaki ilişkiden habersiz olmasıdır. Bu şekilde bakıldığında, bir eylemin ahlak dışı olduğunu bilmek ve yine de bunu yapmayı seçmek arasında bir çelişki olmazdı, fakat Sokrates'in açıklamasına dair bu yorum failler olarak bizim ve başkalarının deneyimiyle kuşkusuz daha tutarlıyken, yine de bir kişinin kötü olduğu *için* kötülük yapabileceği ihtimalini yadsır (bu yüzden de böyle bir şeyin olası olup olmadığı sorusuna yanıt vermemize yardımcı olmaz). Bu konuya Platon'un getirdiği yaklaşım,[100] arzunun (*epitumia*) özsel bir rol oynaması ve aklı (*logos*) alt etmesi yüzünden yine fazla sofistikedir. Fakat burada da, kötü eylemler yalnızca istemsiz diye sunulur.

Böylece, yinelemek pahasına, Sokratik açıklamanın normalde kendimizi düşünme biçimimize pek uymadığı görülür. Ahlakın yarattığı ikircim yalnızca doğru olanı *bilmek* değil, *yapmak*tır. Çoğu insan iş kendi davranışlarını açıklamaya gelince Platoncu varyantı seçerek bilgisizliği yahut us dışılığı savunmaz, bunun yerine bazı duygu biçimlerinin baskın çıktığını iddia edip, bu dayanılmaz dürtülerin ne kadar da güçlü olabileceğine şaşkınlık göstermeyi sürdürür. Böyle bir açıklamanın illa us dışı olması gerekmez ama davranışlarımızın tek sorumlusunun bizatihi kendimiz olduğu anlayışıyla çelişir. Bu mantık şöyle bir yere çıkar: Sürekli çeşitli duyguların sizi ele geçirmesine izin veriyorsanız kesinlikle acınacak durumdasınızdır fakat yine de ahlaken sorumlu olmazsınız, çünkü giriştiğiniz eylemler kasıtsızdır.

100 Plato: *The Republic* 439a–441c.

Aristoteles, *düşünüp taşınarak* iyiyi göz ardı edebileceğimizi iddia eder.[101] Arzu tarafından yönlendirildiğimiz şeklindeki Platonik öncülü kabul eder fakat teslimiyetin düşünülüp taşınılmış olabileceğini, yani yönlendirilmeye izin vermeyi seçebileceğimizi savunur. Bu fikri, kötü irade ve zayıf irade arasında ayrım yaparak sofistike bir teori içinde geliştirir. Zayıf irade iyinin ne olduğunu anlar, fakat buna uygun hareket etmeyi başaramaz; kötü irade ise iyiye dair kendi *yorumu* eşliğinde hareket eder fakat bu yorum sahih değildir.[102] Aristoteles'e göre, günah kendini bilmez ama zayıflık bilir;[103] öyle ki bir failin kötülük olsun diye kötülük yapabilmesine imkan yoktur. Fail kötülüğü yine iyinin peşinde koşarken seçer. Aristoteles etiğindeki temel öncüle göre, tüm eylemlerin kendisine yöneldiği iyi, mutluluktur (*eudaimonia*).[104] Mutluluğu amaç edinmemiş bir eylem adeta anlaşılmazdır. Tüm eylemlerin amacı iyidir –o halde bu kuralın istisnaları sadece bir iyi anlayışına uygun davranmayı beceremekten ileri gelebilir ya da iyiden tamamen bihaber olmaktan. Bu nedenle, Aristoteles için tüm kötü eylemler ya zayıflıktan ya da yanlış anlamaktan ileri gelir –yine, failler olarak bizlerin ve başkalarının deneyimine uygun düşmekten uzak bir fikir, çünkü duruma göre düşünüp taşınarak ve kötü olduğunu tamamen anlayarak kötü şeyler yaptığımızı çok iyi biliyoruz.

Dahası, kötü olduğu için kötü bir şey yapmak basitçe *akrasia*'ya, yani zayıf iradeye atfedilemez. Zayıf iradeli biri, yapmaması gereken bir şeyi durumu *kabullenişi* yüzünden yapar, etkin olarak kötüyü seçmez. Pavlus'un *Romalılar*'da tarif ettiği zayıf irade deneyimi böyledir: "Çünkü istediğim iyi şeyi

101 Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, 1110b17.
102 A.g.e., 1152a.
103 A.g.e., kitap 7.8.
104 A.g.e., 1079b

yapmıyorum, hep istemediğim kötü şeyi yapıyorum."[105] Kötülük uğruna kötülük yapmak tutarsız bir fikirdir, düşünüp taşınarak iyi olduğunu düşündüğümüz şeyin tersini yapmak anlamına gelir bu. Ancak şu ya da bu biçimde iyi olduğunu düşünmediğimiz bir şeyi arzulamamız dahi mümkün müdür acaba? Sartre'ın söylediği gibi, istemediğiniz şeyleri arzulayıp, arzuladığınız şeyleri istemeyi bırakmak isterdiniz.[106] Birbiriyle karşı iki niyet söz konusudur; bir fail, kötü olduğunu bildiği bir şeyi yaptığında kendisiyle ters düşer, yapmaması gereken bir şeyi yaptığının bilgisi ile bir şekilde bunu yapmayı seçmiş olduğu gerçeği arasında kalır.

Daha önce, insanların düpedüz, o şey kötü olduğu için kötülük yaptığına inanan ve bu fikri paradigmatik bir kötülük kavrayışı haline getiren bir dizi düşünürü tartışmıştım. Ama aksini savunan aynı sayıda düşünür de vardır: Bunlar insanların daima bir şekilde iyi olduğunu düşündükleri bir şey tarafından harekete geçirildiklerini ileri sürer. Thomas Aquinas, bir insanın kötü bir şeyi, aynı zamanda o şeyin iyi olduğunu düşünmeksizin sevemeyeceğini yazar.[107] Leibniz de bu düşünce zincirini takip ederek, iradenin asla yalnız başına kötülükle harekete geçmeyeceğini, bir iyi kavrayışıyla eylemde bulunduğunu ileri sürer.[108] Hume, "mutlak, nedensiz, çıkarsız şer"[109] kavramını reddeder; onun çalışmalarında çıkarsız, kendi içinde amaç olarak kötülük bahsi geçmez. Rousseau etkileyici şekilde şunu iddia eder: "Hiç kimse kötülük uğruna kötülük yapmaz."[110] Gerek iyi insanların gerekse kötü insanların iyiyi yapmaya çalıştıklarını, fakat kötü

105 Romans 7:19. Türkçede, Romalılar 7:19.

106 Sartre: *Baudelaire*, s. 71.

107 Aquinas: *Summa Theologica*, I, II, 27, 1.

108 Leibniz: *Theodicy*, § 45, 154.

109 Hume: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, s. 277.

110 Rousseau: *Emile*, s. 243.

insanların kendi iyilerini diğer insanların zararı pahasına aradıklarını ileri sürer.[111] Kant, kötülüğün bizim için doğrudan değil, yalnızca dolaylı bir çekicilik taşıdığını savunur,[112] yani kötülük yaparız ama kötü olduğu için değil. Kötü şeyleri arzularız, çünkü bunları öznel iyiler olarak yorumlarız.

Nitekim biri kötü olduğunu bildiği bir şeyi yaptığı zaman, başlıca çekim merkezinin kötülük olmadığını söyleyebiliriz. Çekicilik başka bir şeydir. Ancak gerçek şeytani kötülük *çıkar gözetmez* olarak tanımlanabilir, çünkü kendisinden öte bir amacı yoktur. Bu nedenle, bence çıkarsız kötülük diye bir şey mevcut değildir. Çıkar güden kötülük imrenmeden, kıskançlıktan, adaletsizlik duygusundan, arzularımızdan vs. kaynaklanabilir. Çıkar güden kötülükler amaç odaklıdır. Eksikliği çekilen bir şeyi elde etmek, bir durumu onarmak yahut sürdürmek isterler. Buna benzer durumlarda, kötü davranışlar *harekete geçer*. Elbette bir şeyi, ona çok fazla değer yüklemeden de yapabilirim; ahlaki statüleri üstüne uzun boylu düşünmeden, alışkanlıkla her gün yaptığım şeylerin çoğu böyledir. Bu haliyle, tüm eylemlerime belirli bir iyiyi gerçekleştirmeye çalıştığım için giriştiğimi söylemek gülünç olurdu. Bunun yerine, eylemlerim tefekkürden doğduğu ölçüde -ki bu durumda eylem için bir *zemin* ya da *temel* saptayabilirim- eylemlerin dayanağının bir biçimde öznel ve/veya nesnel bir iyinin gerçekleştirilmesiyle ilgili olduğuna inanıyorum. İyi yalnızca failin kendisi için iyi olsa ve genelde kötü olduğu düşünülebilse bile, her istek belli bir "iyi" kavramına bağlıdır. Arzunun doyurulması iyidir -tecavüz ve cinayet örneğindeki gibi bir arzuyu doyururken öznel olarak iyi bir yanı vardır- oysa açıktır ki, tecavüz ve cinayetin bizatihi kendileri kesinlikle kötüdürler.

111 A.g.e., s. 105.

112 Kant: *Lectures on Ethics*, s. 198.

Başka bir deyişle, "şeytani" kötülük kategorisini araçsalın bir çeşidi olmaya indirgerdim. Kötü insanlar kötülük yaptıkları zaman ya kendileri ya da bir grup için bir çeşit iyi formuna ulaşmaya çalışarak bunu yaparlar; bu yüzden şeytani kötülük, araçsal kötülükte içerilen öz farkındalık yüzünden onunla birlikte anılmalıdır. Ayrıca, araçsal ve idealist kötülüğün failleri arasındaki fark, birinin kötüyü arzuladığı yerde diğerinin iyiyi arzulaması değildir. Nitekim idealist kötü fail nesnel olarak iyi olduğunu düşündüğü şeyi arzularken, araçsal kötü fail öznel olarak iyi olduğunu düşündüğü şeyin peşindedir. Araçsal kötü fail, idealistin aksine, yaptığı şeyin kötü olduğunu bilir ama bu bilgiyi daha yüksek bir amaca tabi kılmayı seçer.

Araçsal kötülük tartışmasında, Kant'ın insan doğasındaki radikal kötülük teorisini kullanmayı seçmiştim. Yukarıda bahsedildiği üzere, araçsal kötü fail kötülük yaptığını bilir fakat bu bilgiyi daha yüksek bir amaca tabi kılmayı seçer. Kant bu fikri, özsevginin ahlak yasasından önce geldiğini söyleyerek sarihleştirir. Kant'a göre, insan doğasının radikal kötülüğü içerdiği varsayımı özgürlük ve ahlaki sorumluluğu açıklamak için elzemdir.[113] Tüm kötülüğü körü körüne şeytani olarak tanımlama hatasına düşen teorilere karşıt olarak, radikal kötülük teorisi doğru yönde atılmış bir adımı temsil eder. Ancak diğer yandan ciddi zayıflıklıklar da barındırır. Bunlar içinde, Kant'ın kötülüğün izini insanlık tarihinde anlamı meçhul ve tetkikten geçmemiş bir olaya kadar sürmesi de var ki böyle bir şey, Kant'ın niyetinin aksine, insanların kendi kötü fiilleri için taşıdıkları ahlaki sorumluluğun altını oyma tehdidi barındırır. Gelgelelim, bu zayıflıkların tatmin edici biçimde giderilebileceğini, bazı değişikliklerle birlikte, Kant'ın teorisinin araçsal kötülüğün temel ilkeleri için iyi bir açıklama sağladığını ve ayrıca bu kötülük biçimine bürünen eylemlerden nasıl büsbütün sorumlu olduğumuzu kanıtladığını iddia edeceğim.

"Şeytanca" İradenin İmkânsızlığı

Neden yapmamamız gereken şeyleri yaparız sorusuna Kant'ın verdiği yanıt, akıl tarafından formüle edilen, bizi ahlaken sorumlu varlıklar yapan yasaların, yani ahlak yasalarının duyusal iştaha tabi hale gelmesine izin verdiğimiz yönündedir.

113 Kant: *Vorarbeiten zur Religion innherhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, s. 101.

Arzunun tatmin edilmesi yahut mutluluk arayışı kendi başlarına ahlak dışı etkinlikler değildir. Kötülük ilk kez, mutluluğu kovalamak ahlaki yasanın kasıtlı ihlaline yol açtığında ortaya çıkar. Kant'a göre, ahlak yasasının her ihlaline ahlak yasasına duyulan bir *saygı* da eşlik eder. Ahlak yasasını tümüyle yok sayamaz veya onu bir başkasıyla, kötü yasayla ikame edemeyiz. Bu nedenle radikal kötülük, ahlak yasasının otoritesini tanıdığımız ama yine de onun kurallarına kulak asmadığımız zaman meydana gelir.[114]

Kant, faillerin sadece, bir biçimde iyi olduğunu düşündükleri şeyi seçebileceklerine inanır.[115] Eğer kötü bir eylemde bulunacaksam, bu, eylemin bir arzuyu doyurmama yardımcı olacağını sanmam yüzünden gerçekleşir; yani kötülük iyinin gerçekleşmesini olanaklı kılar. Kötü, Kantçı fail hem öznel ve nesnel iyiyi hem de kötüyü bilir fakat nesnel iyidense öznel iyiyi seçer. Kant'ın teorisine getirilen yaygın itirazlardan biri, onun bütünüyle "şeytanca" bir iradenin, yani çıkar gözetmez kötülüğün bir biçimi olan, kötülük olsun diye kötülükten haz alacak bir iradenin imkânını göz ardı ettiğidir.[116] Kant bu tür bir kötülüğün mümkün olduğunu bile şiddetle reddeder.[117] Kant'a göre, biz kötülüğü *seçeriz* ama bunu başka bir şey uğruna seçeriz. Yani, biz bunu kendi özsevgimiz uğruna seçeriz.

Kantçı kötülük, şeytani faillerin uyguladığı ölçüsüz bir kötülük biçimi değildir. Bunu "gündelik kötülük" veya sıradan kötülük olarak da adlandırabiliriz. Radikal kötü, kötülüğün aşırı bir biçimi değildir; bunun yerine, özellikle dikkate değer eylemler olmasa bile, her kötü eylemimizin esas temelidir. Radikal kötü tüm kötülüğün köküdür. Radikal kötülükten bahsetmek illaki

114 Krş. Kant: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals in Basic Writings of Kant*, ss. 181f.

115 Krş. Kant: *Critique of Practical Reason in Practical Philosophy*, ss. 195ff.

116 Krş. Kant: "Reflexionen zur Anthropologie,"Reflexion 1226.

117 Kant: *Religion Within the Limits of Reason Alone*, s. 32. Bundan sonra bu başlık *Religion* olarak kısaltılacaktır.

sadist eylemlerden bahsetmek değildir: Radikalizm bir bireyin ahlaki yozlaşmışlığının *derinliklerine* gönderim yapar; yani özsevgiyi diğer tüm kaygıların önüne geçirdiğimiz zamana. Sonuç olarak, radikal kötü ahlaken örnek bir hayat gibi görünen yaşamla tümüyle bağdaşır. Etrafımdakilerce sırf bir aziz gibi tanınmak için bir azizin sürdüğü hayatı yaşarsam ve bu tercih, bu yaşamın ahlaken doğru olduğunu düşündüğümden değilse, Kant'ın sözcükten anladığı haliyle ben yine de kötü olurdum. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu radikal kötülük teorisi insanın aşırı zalimliğiyle de tamamen bağdaşır. Böylesi fiilleri açıklamak için şeytanca irade ilkesini koyutlamak zorunda değiliz.[118] Bunlar, bir failin ahlaken gitgide yozlaşmasıyla neticelenen, durmadan artan bir özsevgi bağlamı içinde açıklanabilir. Dolayısıyla, en yozlaşmış fail bile başka bir şey uğruna kötülük yapar, yani özsevgi uğruna. Radikal kötülüğün uzanabileceği yerlerin bir sınırı yoktur. Gerçekten de, Kant'ın radikal kötülük teorisinin düşünceyi bilhassa kışkırtan tarafı, küçük, gündelik kabahatlerimizin en acımasız eylemlerle aynı kaynaktan geliyor olmasıdır.

Kant, kötülüğün üç düzeyi arasında ayrım yapar, gerçi bu düzeyler arasında birinciden üçüncüye doğru tedrici bir geçiş vardır: (1) Zayıflık veya zaaf, bir failin iyi niyetler içinde olduğu halde bunları hayata geçirememesi; (2) Saf olmayış, bir failin tek başına ahlaki buyruklarla harekete geçememesi, motivasyonlarının karışık olması; ve (3) Günahkarlık veya sapkınlık, bir failin azami kötüyü seçme eğiliminde olması.[119] İlk iki tür niyet edilmemiş kötülük, üçüncü tür ise niyetli kötülük olarak tanımlanabilir. Ancak, üçüncünün niyetli kötülük olarak tanımlanması failin kötülüğü kötülüğün kendisi için istediği anlamına gelmez, bunun yerine, kendisine ahlaka verdiği değerden daha fazla değer biçtiği için kötüyü seçer.

118 Krş. Anderson-Gold: "Kant's Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition."

119 Kant: *Religion*, ss. 24f.

Kant'ın eylem kuramının merkezi bir yönü de, Henry Allison'ın "dâhil etme tezi" (*incorporation thesis*) diye adlandırdığı şeydir.[120] Bir itki veya arzu, bir failin seçme kabiliyetini (*Wilkür*) ancak ve ancak bu fail arzuyu eyleminin düsturlarına dâhil etmeyi seçmişse belirleyebilir.[121] Bu yüzden, arzu bir eyleme neden oluyorsa, fail kendi arzusu tarafından yönlendirilmeyi özgürce seçmiş olmalıdır. Sonuçta, duyusallık kötülüğün piyesinde kötü adamı daha fazla oynayamaz; ahlaki sorumluluk belirleyici kaynaklar olarak doğal nedenlerden bağımsızlığı önceden varsayar. Kötülülük nihayetinde bir eğilimin düşülüp taşınılarak bir eylem düsturunda içerildiğini varsayar.[122]

Ayrıca, Kantçı kötülük hem psikolojiden hem de kozmolojiden ziyade özgürlük metafiziğine aittir. Kötülüğün kökeni özgür iradede bulunabilir belki ama orada bulunabilen kötülüğün kendisi (*Böse*) değil kötülükler/fenalıklardır (*Übel*).[123] Özgür irade olmadan, ortada suçlanacak bir şey kalmaz, çünkü doğa ahlaki yargıların konusu olamaz. Yani kötülük özgürlüğe dışsal değildir, ancak özgürlükle birlikte gelen bir olanaktır. Kant için, özgürlük ahlaki yasaya aykırı eyleme kabiliyeti olarak tanımlanmaz;[124] bunun yerine, özgürlüğü, temelde ahlak yasasına uygun şekilde eyleme kabiliyetimiz olarak anlar. Kuşkusuz, bu demek değildir ki özgürlük ona karşı koyma kabiliyetiyle de bağdaşmaz.

Kant'a göre, kötülük insanlıktan neşet eder[125] ve her birey iyiyi veya kötüyü seçtiği için sorumludur.[126] Eylemleri veya

120 Allison: *Kant's Theory of Freedom*, s. 40.

121 Kant: *Religion*, s. 19.

122 Kant: *Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, s. 536.

123 Krş. Kant: *Critique of Practical Reason* in *Practical Philosophy* ss. 187ff.

124 Kant: *Metaphysics of Morals* in *Practical Philosophy*, s. 380.

125 Kant: "Conjectural Beginning of Human History," s. 227.

126 Kant: *Religion*, s. 40; krş. Kant: *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, s. 420, Kant: *Lectures on Pedagogy* in *Anthropology, History and Education*, s. 478.

temel tutumları belirleyen dışsal nedenler yoktur. Doğuştan seçme kabiliyetimizin tek bir işlevi vardır: Düsturlara, yani eylem ilkelerimize uygun karar vermek. Her eylem ilkesinin gerek duyusal gerekse ahlaki belirleyenleri vardır, bu yüzden kötülüğün duyusal ya da ahlaki bir içeriğe sahip bir davranış düsturundan çıktığı söylenemez.[127] Bunun yerine, kötülük davranış düsturunun aldığı *biçim*den çıkar. Ahlaki kötü, ahlak yasasının duyusal eğilimlere, heveslere tabi kılınmasından doğar ve radikal kötü bu eğilimlerin ardına düşmeyi seçmektir. Dolayısıyla, radikal kötü ahlaksız eylemleri *önceler*.[128] Her ahlak dışı davranış düsturunun biçimlenişindeki öznel temel budur. Ahlaki kötü, radikal kötüyü varsayar, çünkü radikal kötü ahlak yasasından kasten ayrılan her düsturda içerilir.

Kötülük Paradoksu

Seçme özgürlüğümüz vardır ve kötülüğün kökeni budur. Ahlaki sorumluluğun her ihlali, sadece, temelleri ve sonuçları bizce bilinen bir düsturu seçmiş olmamızla açıklanabilir. Böyle olmasaydı, ortada ahlaki kötü diye bir şey olmazdı.[129] Bu yüzden, kötülüğe eğilimli olmayı kendimiz ediniriz,[130] fakat Kant ayrıca "doğa gereği kötü" olduğumuzu da muhafaza eder.[131] Özgürce seçilmiş bir eğilim fikri kendi içinde çelişkili görünür, kaldı ki Kant bu çelişkiyi çözme konusunda yeterince başarılı değildir -başka yerde doğa ve özgürlüğü keskin çizgilerle birbirinden ayırırken, burada ikisini harmanlamış görünür. Özgürce seçilmiş bir kötülüğe eğilim kavramı paradoksaldır, öyleyse bu paradoksu çözmek için, "doğa ge-

127 Kant: *Religion*, s. 31.

128 A.g.e., s. 26.

129 Kant: *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, s. 102

130 Kant: *Religion*, s. 25, 30.

131 A.g.e., s. 27.

reği" tabiri genelde olduğundan farklı bir anlama gelmelidir, çünkü buradaki "doğa" verili değil, *seçilmiş* bir şeydir.[132]

Kant her insana doğal olarak içkin bir şeyi tartışmaktansa, kötülüğün herkes için geçerli olan *boyutunu* tarif ediyor olarak anlaşılabilir. Kant'a göre bir iyi kavramı zorunludur, çünkü ahlak yasası öyle basitçe hükümsüz kılabileceğimiz bir şey değildir. Öte yandan, kötülük olumsaldır, gerçi insanlar kendi içlerindeki radikal kötülüğü öyle kolayca söküp atamazlar.[133] Başka bir deyişle, radikal kötülük insan olmanın *hem* evrensel *hem de* olumsal bir karakteristiğidir ve her birey ahlak yasasından sapma eğilimi taşır. Ancak, Kant kötülüğün evrenselliği konusunda "göze çarpan örneklerin çokluğu"na dair hiç de yardımcı olmayan bir jest dışında herhangi bir kanıt sunmaz.[134] Kant'ın savı dikkate alındığında radikal kötünün varlığı ampirik olarak kanıtlanamaz, ne var ki bu retorik strateji oldukça tuhaftır. Kant kendi iddiasını destekleyecek hiçbir ampirik kanıt sunmaz. Buradaki sorun motiflerimizin ampirik olarak olarak tespit edilememesidir. Olsa olsa bir eylemin temelini oluşturan motifler hakkında sonuçlar çıkarabiliriz, fakat bu motif hakkında mutlak bir kesinlikle bir hükme varamayız.[135] Bu kesinlik yokluğu, sadece diğer insanların motiflerine değil, bizim motiflerimize de mahsustur. İçimizde olup bitenler dışımızdakilerden daha açık değildir, dolayısıyla bir eylemin ardındaki motivasyon daima bir parça karanlıkta kalır.[136] Benzer şekilde, eylemin kendisini, düstur ve dahası failin yönelimi (*Gesinnung*) hakkında bir sonuç çıkarmak için kullanabilsek de, bir eylem için düsturu izleyemeyiz.[137] Bir failin kötü olduğu yargısı deneysel olarak

132 A.g.e., ss. 16f.
133 A.g.e., s. 66.
134 A.g.e., s. 28.
135 A.g.e., ss. 56f.
136 Kant: *Critique of Pure Reason*, s. B274, A551n./B579n.; Kant: *Reflections on Metaphysics, Reflection* 5612 ve 5616.
137 Kant: *Religion*, s. 16.

mutlak kesinlikle değil, sadece göreli bir kesinlikle kanıtlanabilir. Göreli kesinlik fail sayısı bakımından yüksek olsaydı bile, bu gerçek yine de radikal kötülüğün *evrensel* olduğunu kanıtlamaya yetmezdi.

İnsanlık kötülüğe eğilimli olmayı seçmiş olabilir fakat Kant bu seçimin izini zamanda belli bir başlangıç noktasına kadar süremeyeceğimizi söyler; bunu yapabilseydik, sonraki seçimleri yapmak için gerekli özgürlüğün altını oyacak bir nedensel ilişkiyi kastediyor olurduk. Kant, seçimdeki kötülüğün kökeni hakkında konuşacaksak, bu başlangıç noktasını zamansal değil, rasyonel olarak anlamalıyız, der.[138] Kant bu argümanı, kendi doğamızı seçmiş olduğumuz mefhumunun gündeme getirdiği temel soruyu yanıtlamaktan kaçınmak için kullanır: Gelişimimizin hangi evresinde bu varsayılan seçim gerçekleşti? Gelgelelim, böyle bir seçimin içerdiği olayların mantıksal zincirine odaklandığında bile, Kant kendini bir takım zorlukların içine sokmayı başarır.

Radikal kötülük bir ahlak yasası bilincini önceden varsayar. Bir fail ahlak yasasının gerektirdiklerini anlayamazsa, kendisine kötülük atfetmenin bir nedeni kalmaz.[139] Bir failin kötülüğünün kökeni, onun, uğruna sorumluluk alabilmesi gereken bir şeydir. Bu nedenle, kötülüğün kaynağı bireysel bir varlık olduğum gerçeğinde saptanamaz, yani bu kaynak fiziksel doğamda değil, rasyonel doğamda veya bu ikisinin bileşimindedir. Kaynak *seçim*de bulunmalıdır ve bu seçim *bilinçli* yapılmış olmalıdır. Sonuç itibarıyla, harekete geçtiğim zaman, seçimin içerdiği her iki ilkeden de haberdar olduğum farz edilmelidir: Ahlak yasası ve özsevgi. Bizatihi ahlak yasası bir failin eylemlerini motive etmez. Bunun yerine, ahlak yasasının *bilinci* karar vermek için bir temel sağlar. Bu bilinç ahlak yasasına duyulan *saygı* yoluyla açığa vurulur.

138 Kant: *Religion*, ss. 34f.
139 A.g.e., s. 27.

Ancak bu saygıyı nasıl ediniriz? Kant için olanaklı tek yanıt şudur: Ahlak yasasının ihlali yoluyla. Özgürlüğüme nüfuz etmemi sağlayan bu *ihlalin* kendisidir. Kant'a göre, ahlaksız davrandığımda hissettiğim tiksinti bana özgür ve ahlak yasasına mecbur olduğumu söyler.

Ahlak yasasına, duyarlığımızı etkilediği için aşinayızdır, ona duyduğumuz saygı da suçluluk hissiyle açığa çıkar. *Ahlak yasasına erişmemizin tek yolu suçluluk hissidir*. Kant'a göre, bu fikir ahlaken en yozlaşmış insana dahi uygulanabilir.[140] Suçluyum, o halde özgürüm. Sorun şu ki, neyden suçluyum? Yanıt şuna benziyor: Ahlak yasasını ihlal etmekten suçluyum. Ancak farkında bile olmadığım bir yasayı ihlal etmekten nasıl suçlu olabilirim? *Romalılar*'da anlatıldığı gibi: "Yasa yoksa ihlal de yoktur [...] Yasa gelene kadar dünyada günah vardı, ancak yasa yokken kimse günahla suçlanamazdı."[141] Bir kişi, yasanın bilgisine sahip olmasa bile, nesnel olarak düşünüldüğünde, açıkça yapmaması gereken bir şeyi yapabilir. Bununla birlikte, bilgisizlikten sorumlu tutulmadığı sürece, yasayı bilmeden suçlu sayılamaz. Bir kişi kendi bilgisizliğinden sorumluysa, şunu söyleyerek onu itham edebilirdik: "Bunu bilmen gerekirdi..."; fakat bu itham, sorumlu taraf işin doğrusunu bilmekten acizse bütünüyle mantıksız olur -ki bireysel fail, ahlak yasasını ihlal etmeden önceki durum tam olarak budur. Ne yapması gerektiğini bilemezdi. Kant, ahlak yasasının bilincine sadece *post factum* (olay sonrası), ahlak yasası hâlihazırda ihlal edilip suçluluk hissi bastırdıktan sonra erişildiği için, sözde "ilk seçim"in ahlak yasasından haberimiz bile *yokken* gerçekleşmiş olması gerektiğini, söyler. Ne var ki, tartışmanın bu noktasında, *seçim* kelimesini anlamlı herhangi bir şekilde kullanma becerimizi yitirmişizdir.

140 Kant: *Critique of Practical Reason* in *Practical Philosophy*, ss. 219f. Krş. Religion, s. 33.

141 *Romans*, 4:15, 5:13. Romalılar: 4:15, 5:13.

Seçme kabiliyetimizi kullanarak, ya ahlaklı ya da ahlaksız düsturları seçeriz. Ahlaken yansız düstur veya eylem yoktur.[142] Bu seçimi önceleyen yahut harekete geçiren herhangi bir şey hayal edemeyiz. İnsanların *neden* kötüyü seçtiğine dair bir açıklama bulmak isteriz, fakat Kant herhangi bir somut argümana gönderim yapmaksızın yalnız *biçimsel* bir tanımlama verir. Bu ihmalin nedeni, böylesi gerekçelerin kendiliğinden ve özerk olan etkin seçimin statüsünü sarsacak olmasıdır. Ancak sorun şu ki, ardında herhangi bir neden olmayan ve bu yüzden sınayacak ve anlayacak konumda olmadığımız bir seçim fikriyle baş başa kalırız. Görünüşte neden kötülüğü seçtiğimizin izahına bir adım bile yaklaşamayız. Kant kendi söyleminin sınırlarının gayet farkındadır, o yüzden kötülüğe dair ilk seçimin, buna "ikna edici bir dayanak" bulamayışımız yüzünden "anlaşılmazlık"la karakterize edildiğini vurgular.[143] Ancak rasyonel açıdan kabul edilebilir olduğunu iddia eden bir teori için baştan verili bir anlaşılmazlığa başvurmak kabul edilemezdir.

Kant, sonsuzca geriye giden bir gerekçelendirme zincirinden, yani açık bir tersine çıkarım probleminden kaçınmak için kötülüğün ilk seçiminin anlaşılmazlığına işaret eder. Daha spesifik diğer tüm düsturları seçmenin zeminini oluşturan en geniş ve genel düstur bir failin yönelimidir.[144] Ancak, bu yatkınlık düsturunun, sonraki düsturların seçiminin temelini oluşturan daha önceki düsturları gerektireceği açıktır. Tartışmamızın bağlamı içinde bu durum, bir ilk kötülük seçimi olamayacağı anlamına gelir, çünkü her seçim kendisinden bir önceki seçimi gerektirir: Kötü hale gelmek için kötü olmalısınızdır. Yukarıda bahsedildiği gibi, Kant bu tersine çıkarım sorununun farkındadır,[145] fakat bunu, ilk seçi-

142 Kant: *Religion*, ss. 18ff.
143 A.g.e., s. 38.
144 A.g.e., s. 20.
145 A.g.e., s. 18–19n.

min çoktan gerçekleştiği ve daha fazlasının bilinemeyeceğini kabul ederek tatmin edici olmayan bir biçimde çözmeyi seçer.

Radikal kötülük paradoksaldır, çünkü gerektirdiği ilk seçim ancak, çoktan gerçekleşmiş varsayımlar göz önünde tutulursa olanaklıdır. Kendi kendisini önceden varsayan bir seçimdir bu. Sonuç olarak, bir birey, kendi kötülüğünden hem sorumlu hem de sorumsuzmuş gibi görünür. Bir kişi, normalde iki taraftan birine öncelik vermeden böyle bir paradoksu kabul etmeyi seçer, ancak bu ihtimal Kant için kullanışlı değildir. Herhangi bir ara konum bulamaz, çünkü o zaman kötülüğün motivasyonu belirsizleşir ve bir failin statüsü otonomi ve heteronomi arasında salınır. Kant'ın ahlak dünyasında, sorumluluk ya bana aittir ya da değildir. Otonomi ve heteronomi bakımından belirsiz bir konum almak heteronomiyi seçmekle aynı şeydir. Temel soru, bir failin eylemlerinin onun özgürlüğünün ifadesi olup olmadığıdır. Eğer bu fail kendi özsel yatkınlığını özgürce seçmişse bu soru ancak o zaman pozitif olarak yanıtlanabilir. Bununla birlikte Kant, bu özgür seçimin varlığını ikna edici biçimde kanıtlayamamıştır.

Kant'ın başlangıçta seçilmiş bir kötülüğe eğilim konusundaki tavizsiz inancının iki öncüle dayandığı görülür: (1) Failleri ahlaksız düsturlara uyarak hareket etmekle suçlarız ama bu düsturlar ahlaksız bir eğilimin sonucudurlar; (2) Bu suçlamalar meşrudur çünkü failler kendi eğilimlerini seçmişlerdir. İlk öncül nispeten problemli değildir, çünkü birbirimizi bu sebeple suçladığımız kesinlikle doğrudur. Diğer öncülün geçerliliği ise fazlasıyla kuşkuludur, çünkü Kant, bu seçimin nasıl mümkün dahi olabildiğine hiçbir sarih açıklama getirmez.

Ahlaki Yeniden Doğuş

Kant'ın ilk kötülük seçiminin nasıl mümkün olabildiğine ikna edici bir açıklama sunmakta başarısız olduğunu zaten

görmüştük. Gelgelelim, bu illa da Kant'ın ahlaki sorumluluk kavramını gerekçelendiremediği anlamına gelmez. Kötü *olmaktan* sorumlu tutulamasak bile, daha iyi insanlar olmaya çalışmak yerine kötü *kalmakla* makul şekilde itham edilebiliriz. İyi bir yönelimi ya da yatkınlığı kötü olana tercih edebilseydik bu doğru olurdu. Maalesef, bu olanak bizim için engellenir, çünkü radikal kötülük *tüm* düsturları oluşturan temeli çürütür.[146] Bir birey yönelimini değiştirmek için bir düstur oluşturmak isteyebilir, fakat bunun uygulanabilir olmadığı görülür, çünkü tüm düsturları biçimlendiren temel çoktan bozulmuştur. Yani, her iyi düsturun formülü zaten temelden sarsılmışsa, kötülüğe eğilimimizin üstesinden gelme ihtimali yok gibi görünür.

Fakat Kant, insanların kötüye eğilimlerinin üstesinden gelme kabiliyetine sahip olduklarını savunarak düşüncesini şu mantık üstüne kurar: Kötülüğün üstesinden gelmek ödevimiz olduğuna göre, bu ödev bizden yapamayacağımız bir şeyi talep etmezdi.[147] Gereklilik/buyruk (*should*) yapabilmeyi/imkânı (*can*) önceden varsayar ve eğer bir şey gerçekten bizim ödevimizse, buna uygun yaşayabilmemiz gerekir. Bu yüzden, Kant'a göre kötülüğe galip gelmek mümkün olmalıdır, gerçi böyle bir zafer bir failin yöneliminde bir *devrim*den daha azını talep etmez, bu devrim de ilahi yardımı gerektirir.[148] Kant, insanların kendilerini bu yardıma *değer* kılmak için ellerinden gelen her şeyi yapmaları gerektiğini ve ondan sonra bu yardıma mazhar olmayı yalnız *umut* edebileceklerini düşünür, zira bunun hiçbir garantisi yoktur. Kant'ın ahlaki antropolojisinde, insanların kötülüğün üstesinden öyle kendi başlarına gelemeyecekleri açıktır. Bu bakımdan ödevin omuzlarımıza bindirdiği yük hafifler. İnsan kötülükle başa çıkmayı *denemelidir*, fakat başarısız olduğu

146 A.g.e., s. 25, 32.
147 A.g.e., s. 43.
148 A.g.e., s. 62.

için kınanmamalıdır. Ne de olsa, birini ilahi yardım almadı diye itham etmek gülünçtür. Sadece bu yardımı alarak failler *bütünüyle* özgür olur. Tam özgürlük Tanrı'nın bir armağanıdır, bu armağan verilene dek failler yalnızca kısmen özgür olurlar.

O halde kötülük kaçınılmaz gibi görünür. Kötülüğün hakkından gelmek için insan iradesinden ve ahlaktan fazlasına ihtiyacımız vardır. Bu durumda ahlak dinden nasıl Kant'ın iddia ettiği kadar bağımsız olabilir? *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in ilk edisyonunun önsözünde Kant, kendi ahlak felsefesinin dinsel öğretiden tümüyle bağımsız olduğunu ve insanların kendilerini iyi, ahlaki faillere dönüştürmek için daha yüksek bir güce ihtiyaç duymadıklarını savunur.[149] Ancak, Kant'ın bu iddiayı kanıtladığını hiç görmedik.

Bana kalırsa, Kant'ın kötülük ihtimalini ve insanlığın kötülükten sorumluluğunu açıklama girişiminde başarısız olduğuna kuşku yoktur. Bir kişinin kötüye eğilimli olmayı seçmekten nasıl sorumlu olduğuna rasyonel olarak doyurucu bir yanıt vermemiştir, çünkü böyle bir seçimin daha en başta var olduğunu göstermeyi beceremiştir. Dahası, bu seçimin nasıl mümkün dahi olabildiğini açıklamamıştır. Kötülüğe eğilimin üstesinden nasıl gelinebileceğine, yani nasıl daha iyi insanlara dönüşebileceğimize dair aklen kabul edilebilir bir açıklamadan da yoksundur.

Buradaki temel problem, Kant'ın iyi ve kötü arasında bir temel seçim, diğer tüm eylemlerin az çok kendisinden doğduğu bir seçimi varsaymış olmasıdır, çünkü bu seçim tüm düsturların oluşturulmasının zeminini hazırlar. Böylece odak noktası, somut etkin seçimden tüm etkin seçimlerin temelinde yatan *ilk seçime* kayar. Kant ilk önce, hepimizin iyi veya kötüye eğilimimizi seçmiş olduğumuzu ve ardından bu seçimin sonraki tüm düsturların formülasyonunun temeli haline

149 A.g.e., s. 3.

geldiğini farz eder. Bana göre, her iki varsayım da kesinlik taşımaz ya da daha doğrusu, Kant'ın ilk varsayımı ikincisini kuşkulu kılar. Kant sadece iki olasılık görür: Bir insan ya iyidir ya da kötü.[150] Ne var ki, tüm insanların, iyi *veya* kötüden birini tercih etmiş olmalarındansa, ister dıştan görünüşte ister ruhunun derinliklerinde iyi *ve* kötü olmaları akla daha yatkındır. Bir insan yaşar, eyler ve sürdürdüğü hayat tarafından biçimlendirilir. Bu biçimlenme esnasında bir karakter geliştirir. Fakat hiçbir zaman iyi *veya* kötü bir karakterin kati seçim anını saptayamayız. Bazı insanlar iyiye daha yatkınken, diğerleri kötüye daha yatkındır fakat tüm insanlar hem iyi hem de kötüyü seçerler. Bu, Kant'ın kesinlikle katılmayacağı bir fikir olmazdı; zira o, en kötü insanın bile iyiliğin nüvesini taşıdığını söyler fakat bu teoriyi öyle formüle eder ki her insanda mutlak öncelik ya iyiye verilmiştir ya da kötüye. Bense bu mutlak önceliklendirme fikrinden kuşkuluyum. Birey olarak kendi karşılaştığımız durumlarda iyi ve kötü arasında seçim yaparız ve bir kişinin yatkınlığı yaptığı seçimleri yönlendirse bile, her kişinin hâlâ kötülük yerine iyiliği seçme olanağı vardır. Özgürlük, yani verili bir durumda farklı davranabilme kabiliyeti, seçim yapmanın mevzu bahis olduğu her durumun doğasında mevcuttur. Varsayılan ilk kötülük seçiminin sonraki tüm düsturların formülasyonunun altını oyduğunu iddia ettiğinde, Kant'ın temelini sarstığı özgürlük budur. Kısacası Kant başına lüzumsuz dertler açar. Başlangıçta kötülüğe eğilimi seçtiğimizi, bu eğilime karşı sorumluluk taşıdığımızı söylemek için kabul eder, çünkü bu teoriye göre, yalnız başına seçim sorumluluğun zeminini oluşturur. Fakat bu eğilim, bir ya/ya da ifadesi olarak değil de hem/hem de ifadesi olarak geliştirilirse, o zaman sorumluluk ilkesini, bir kişinin kendisini daha iyi *yapabildiği* için daha

150 A.g.e., ss. 17ff.

iyi yapmaktan daima sorumlu olduğu düşüncesiyle muhafaza etmek mümkün olur.

Kant'ın teorisinin ufku sınırlıdır. Esasen sadece yaptıkları şeyin yanlış olduğunu bilen faillere ya da daha isabetli bir ifadeyle, araçsal kötü faillere uygun düşer. Bu yüzden de başka teorilerle, yani hem bir failin yaptığı şeyin iyi olduğuna inandığı idealist kötülük formuyla, hem de bir failin kendi eylemlerinin iyi mi kötü mü olduğunu durup düşünmediği aptalca kötülük formuyla tamamlanmalıdır.

Ernest Becker'a göre, "İnsanın ölümlülüğü inkar etmek ve kahramanca bir benlik imgesine ulaşmak yönündeki doğal ve kaçınılmaz dürtüsü insani kötülüğünün kök nedenleridir."[151] Bana kalırsa, bu fikir oldukça spekülatif ve kanıttan yoksundur. İnsanların çoğunun "kahraman" gibi görünmek için gerçek bir arzu duyduklarına inanmıyorum. Ayrıca ölümü inkâr etmek yerine, büyük ölçüde hayatımızın önüne geçilemez bir gerçeği olarak kabul ederiz. Diğer yandan, Becker'ın aşağıdaki pasajda esaslı bir içgörüye yaklaştığına inanıyorum:

"Fakat insanlar gerçekten acıklı yaratıklardır çünkü ölüm bilincini edinmişlerdir. Kendilerini yaralayan, sağlıklarını bozan ve hatta zevkten alıkoyan her şeyde kötülüğü görebilirler. Bilinçli olmak, doğrudan bir tehlikenin yokluğunda dahi kötülükle tasalanmak zorunda oldukları anlamına da gelir; yaşamları kötülük üstüne bir meditasyon, onu kontrol etmek ve önüne geçmek üzere tasarlanmış riskli bir girişim haline gelir.

Sonuç, kötülüğü yaşama karşı tehdidin kontrol edilebildiği özel bir yere koymak, yani "kötülüğü fetişleştirmek" ihtiyacı olarak adlandırabileceğimiz, insani varoluşun en büyük trajedilerinden biridir. Bu bazen tam da çok keyfi olması yüzünden trajiktir: İnsanlar kötülük hakkında fanteziler uydurur, onu yanlış şeylerde bulur, boş yere kırıp dökerek kendilerini ve başkalarını yok ederler."[152]

Bence, kötülük hakkındaki *fikirler* kadar kötülüğe neden olan şey yoktur. Hem aldatıcı hem de gerçek kötülüklerin üstesinden gelmeye yönelik projeler, doğrudan ihlal girişimlerinden çok daha fazla kötülük getirmiştir dünyaya.

151 Becker: *Escape from Evil*, s. xvii

152 A.g.e., s. 148

İnsani saldırganlığı kışkırtan hormonlardan çok fikirlerdir. Biz insanlar, anlam bulmaya çalışırız; anlamı ararken ve anlam yaratırken, eylemin dayanakları haline gelen fikirler yaratırız. En merkezi kavramlarımızdan ikisi "iyi" ve "kötü"dür ve bunlar sıklıkla "biz" ve "onlar" arasındaki farkla bağlantılıdır. Şeytanlar yahut kötü insanlar asla kendimiz değil, daima *başkaları*dır.

Novalis, bir fragmanda, insanların kötülükten nefret ettikleri için kötülük yaptıklarını, her şeyi kötü algılayıp ardından yıkıcı hale geldiklerini savunur[153] ki bu yıkıcılık gerisin geri kendilerine yansır ve dünya görüşlerini sağlamlaştırır. İnsanlar kötülüğün hakkından gelmeye çalışırken dünyaya kötülük getirirler. Burada artık tüm kötülüğün hayali olduğunu tartışmak niyetinde değilim: Eylemlerimiz gerçek kötülüklere neden olur ve biz kendimiz gerçek kötülüklere maruz kalırız. Gerçekten de bu kötülüklerle savaşmanın görevimiz olduğuna fazlasıyla inanıyorum fakat çoğu kez hakkında yanlışlıkla kötü diye hüküm verdiğimiz bir şeye saldırarak dünyaya daha fazla kötülük getirmemiz trajiktir.

Tarih boyunca, insanların yeryüzünü kötülüğün canlı örneği olduğunu düşündükleri bir şeyden arındırma arzusunun felaket sonuçlar yarattığını tekrar tekrar görmüşüzdür. Norman Cohn'un işaret ettiği gibi, Ortaçağ ve Rönesans'ın cadıları ve sapkınları yargılamaları ile Nazilerin kitlesel imhaları arasında düşündürücü bir süreklilik vardır.[154] Sapkınlık ve büyücülükten mahkûm edilen ve sonra yakılarak öldürülen masum insanlar, iyiden yana olduğuna inanan insanların zulmüne uğradılar, zira şiddete başvuran insanlar çoğu kez kendilerini adil bir dava uğruna savaşan iyiliğin temsilcileri olarak görmüşlerdir. Hristiyan Haçlı savaşçılarının birçoğu için de kuşkusuz aynı şey söz konusudur; hatta günümü-

153 Novalis: *Teplitzer Fragments in Schriften*, s. 398.
154 Cohn: *Europe's Inner Demons*.

zün teröristleri için dahi durum budur. Gelgelelim, kurban açısından durum oldukça farklı görünür. Nietzsche, sevgi yüzünden gerçekleşen her şeyin iyinin ve kötünün ötesinde olduğunu yazar.[155] Bu fikre katılmam zor. Dünyadaki kötülük büyük oranda sevgi yüzünden vücut bulur –benlik sevgisinden, aile ve arkadaş sevgisinden, ülke sevgisinden, soyut bir ideale duyulan sevgiden ya da bir lider sevgisinden. Yaptığımız hiçbir şey, motivasyonuna bakılmaksızın, iyinin ve kötünün ötesinde değildir. Aslına bakılırsa, bazı iyi anlayışlarının kendisi kötüdür.

"Biz"e Karşı "Onlar"

Dünyayı biz inşa ederiz ve kendimizi Hristiyan/sapkın, kadın/erkek, Norveçli/yabancı, Ari/Yahudi, Yunan/Barbar, beyaz/siyahî, Hutu/Tutsi vs. gibi karşıt fikirler yoluyla tanımlarız.[156] Bu kavram çiftleri her şeyden önce "biz" ve "onlar"ı ayırt eder ve tarihsel, coğrafi, toplumsal bağlamlara göre farklılık gösterir. "Biz" ve "onlar" arasındaki ayrım kimliğin oluşumu için özseldir. Kimi ayrımlar diğerlerinden inkâr edilemez ölçüde daha keyfi olsa da, bu kavram çiftlerinin doğasında bir problem yoktur. Sorun şu ki, bu kavram çiftleri sıklıkla asimetrik biçimde yorumlanır ve ayrımcılığın temellerini atar.

Alman hukukçu ve filozof Carl Schmitt şöyle yazar: "Her dinsel, ahlaki, ekonomik, etik yahut başka zıtlık, insanları etkin şekilde dost ve düşmana göre gruplandırmaya yeter güçteyse politik bir zıtlığa dönüşür."[157] Schmitt bu fikrin dramatik sonuçları olduğunu keşfeder: Ona göre, politik olan dost ve düşman arasındaki ayrılık olarak tanımlanır. Politik bir eylem kendini korumak ve varlığını tehdit eden ne

155 Nietzsche: *Beyond Good and Evil*, § 153.

156 Bu kavram çiftlerinin tarihsel bir temalaştırılması için bkz. Koselleck: "Zur historisch-politischen Semantik asyınmetrischer Gegenbegriffe."

157 Schmitt: *The Concept of the Political*, s. 37.

varsa yok etmekten doğar. Tartışma yoluyla karşıtlığın üstesinden gelme imkânı azdır. Bu politik eylem tek başına devletin hakkıdır, kendisini korumak için, içindeki düşmanları, yani homojen bütünlüğüne uymayan herkesi benzer şekilde ortadan kaldırabilen devletin.

Novalis'e gelince, o kötülüğü tecrit edici, ayrılık ilkesi (*Princip der Trennung*) olarak tarif eder.[158] "Şeytan" (*devil*) terimi, bölmek veya ayırmak anlamına gelen Yunanca *diabellein* fiilinden gelir. İnsani bağlar koptuğunda, soyut kimlikler uğruna somut ilişkiler parçalandığında kötülük meydana gelir. Dünyayı koyunlar ve keçiler,[159] iyi ve kötü diye böldüğümüz zaman, kendilerini iyi ilan eden koyunlar, keçilere akla gelebilecek en kötü muameleyi yapacakları bir eğilim geliştirirler. Böylelikle koyunların grup kimliği güçlenmiş olur, bu da keçilerin yeni ve daha iyi kimlik kazanmasının temellerini oluşturur. Şiddet grupları bir araya getirir. Örneğin Philip Gourevitch soykırımı bir takım kurma çalışması olarak tanımlar.[160] "Kötü" olarak etiketlediğimiz insanlara yapılan haksızlıkları "unutma" yönünde bir eğilime sahibizdir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanlar'ın kötü olduğuna dair yaygın bir kabul vardı, bu nedenle yaklaşık 11.5 milyon Almanın Çekoslavakya ve Polonya'da hapsedilmesi ve sürgüne zorlanması çok fazla kişiyi rahatsız etmemişti. Bu Almanlardan 2,5 milyon kadarının Nazi uygulamalarıyla çarpıcı bir benzerlik taşıyan çok korkunç koşullar altında öldüğü gerçeğinden bile rahatsız olunmadı.[161] Hâlbuki zorla sınırdışı edilen Almanlardan çoğu savaşta veya işkencelerde etkin rol üstlenmemişlerdi; doğrusu çoğu kadın ve çocuktu. Bununla birlikte onlar Almandı ve bu yüzden "kötü"

158 Novalis: *Notes for a Romantic Encyclopaedia*, s. 121.

159 Krş. Matthew 25:31–46.

160 Gourevitch: *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families*, s. 95.

161 Krş. Naimark: *Fires of Hatred*, ss. 14f. ve bölüm 5.

oldukları düşünüldü. Bu şablon, 1995 yazında, 250.000 Sırp Hırvatistan'dan kovulduğunda da kendini tekrarladı. Sırpların "kötü" oldukları düşünülüyordu ve akıbetleri için çok az gözyaşı döküldü.[162]

*Başkası*nın kötü olması, çoğu kez onunla savaşmak için gerekli iyi kötü her aracı kullanmanın yeterli sebebi olarak görülür. Ancak, "başkası"nın kötü olması "biz"im illa da iyi olduğumuz anlamına gelmez.[163] Her iki tarafın da kötü olması tümüyle ihtimal dâhilindedir. Basit ama hayati bir noktadır bu. "Başkası"nı kötü olarak tanımlamak için iyi bir nedenimiz olsa dahi, onların kötü olduğu gerçeğini onlarla savaşırken kullandığımız her aracın iyi olduğunun bir garantisi olarak kullanamayız. Elbette bu ikinci çıkarım pek yaygındır.

162 İster iki ülke arasında bir savaş ister iç çatışma olduğunu düşünün, bu sürgünler savaş suçuydu. Zorunlu sürgün 1949 Dördüncü Cenevre Sözleşmesi Madde 29'da yasaklanmıştır, bu yasak 1977'deki Protokol II'de iç çatışmaları içerecek şekilde genişletilmiştir.

163 Nuremberg Duruşmaları'nda Göring'in savunma stratejisi kısmen şu iddiaya dayanıyordu: Onu şimdi mahkeme önüne çıkaran savaşın galipleri de benzer cürümlerden suçluydu, hem Almanya'ya karşı savaşırken hem de daha önceki dönemdeki ulus inşa süreçlerinde aynı suçları işlemişlerdi. Üstelik Göring büyük ölçüde haklıydı: Birleşik Devletler'in varlığı tam da tüm bir halkın yok edilmesine dayanır; İngiltere'nin zenginleri insanlık dışı sömürgeciliğin ürünleriydi; Sovyetler Birliği en az Almanlar kadar totaliterdi; İkinci Dünya Savaşı boyunca Alman sivillerin bombalanması olağanüstü bir savaş suçu boyutlarına varmıştı; yine Japon sivillerin üzerine atom bombası atmak benzer şekilde suç olarak görülmelidir. Ocak 1943'te Kazablanka'da, Büyük Britanya ve Birleşik Devletler Alman sivillerin "moralini çökertmek" amacıyla ağır bir bombalama harekâtı planlayarak bunu hayata geçirdiler. İnsan hakları kavramına herhangi bir standart koymak istersek, bu olay Hiroşima ve Nagazaki'nin bombalanması kadar ağır bir ihlal olarak görülmelidir. Zira bu kavram savaşta sivillerin mümkün olabildiğince korunması gerektiğini karara bağlar. O halde Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Müttefiklerin, savaş çoktan bittiği halde yüz binlerce insanın ölümüne yol açan Almanya ablukasına ne demeli? Göring iddialarında kısmen haklıydı. Fakat onun içine düştüğü hata, bu olguların kendi suçunu hafifletiğine duyduğu inancı sürdürmesiydi. Göring'in suçu çok büyüktü fakat savaşın "fatihler"inden bazılarının da mahkemeye çıkarılması gerekirdi.

Yakın tarihten ünlü bir örnek, Usame bin Ladin'in kendisinin "iyi terörizmi" temsil ettiği şeklindeki iddiasıdır, zira Birleşik Devletler'in "kötü terörizmi"ne karşı savaşmaktadır.[164] İdealist kötü fail için, iyinin hizmetinde ötekine zarar vermek çoğu kez ahlaken sadece mübah olmakla kalmaz ayrıca buyurulan bir şeydir, çünkü başkası savaşılması gereken bir kötülüğü temsil eder. Bin Ladin'in buna inandığı çok açıktır. Mayıs 1998'de verdiği bir röportajda, tüm müttefikleriyle birlikte Amerikalı askerleri ve sivilleri öldürmenin her Müslümanın *görevi* olduğunu söyler. Bu iddiasını Birleşik Devletler'in mesela Hiroşima ve Nagazaki'de, erkek-kadın, yetişkin-çocuk demeden ve asker sivil ayrımı yapmadan verdiği zayiatları vurgulayarak gerekçelendirir. Bin Ladin, Birleşik Devletler'in ağır savaş suçlarından sorumlu olduğu konusunda haklı, çünkü Birleşik Devletler askeri ve sivil hedefler arasındaki farkı yok sayacak şekilde hareket edemez fakat bu, Bin Ladin'in kendisinin, Birleşik Devletler hükümetinin ve Amerika yaşam tarzının temsil ettiğine inandığı adaletsizliklere karşı çıkarken binlerce Amerikalının yaşamına kıymasını haklı göstermez. 11 Eylül'de terörist eylemlerin vahşeti, bu eylemlerin motivasyonunun iyi olduğu fikriyle bağdaşmaz. Böylesi araçlardan ne tür bir iyilik gelebilirdi ki? Sonuç yıkımdan başka bir şey olmadı. Masum binlerce insanı öldüren birinin yaptığı şeyin kötü olduğunu farketmesi gerektiğine inanmak tabiidir ama en temel ahlaki kavrayış bile ideolojik inancın karşısında dağılır. Dünya karmaşık bir yerdir, fakat kötülük üstüne teorilerde bu karmaşıklık sıklıkla tek bir ikili karşıtlığa indirgenir; dünya iyi ve kötü arasındaki metafizik dramadan biraz daha fazlası olur. Bir yanda iyilik, diğer yanda kötülük olunca başka alternatife yer kalmaz.

Din çoğu zaman, başka inançtan insanları kötü sayıp şeytanlaştırmaya iterek kutuplaşmalara yol açar. Zira kötülükle

164 Alouni: "Transcript."

savaşmak gerektiğinden, bu diğer inanç grupları zulmün meşru hedefi olarak görülür. Fail "iyi", kurban ise "kötü"dür. Haçlı seferleri bu fikrin açık bir örneğidir, fakat daha yakın tarihli örneklerden de bahsedebiliriz. 25 Şubat 1994'te, Baruch Goldstein, El Halil'de ibadet eden müslümanların üstüne ateş açarak toplamda 130 kişinin ölmesine veya yaralanmasına neden oldu. Goldstein, Müslümanların kötü olduğuna ve kendisinin iyiyi temsil ettiğine kaniydi, dahası birçok Yahudi yerleşimci eylemini destekleyerek onu bir kahraman olarak selamladı. Goldstein sayısız örnekten sadece biridir ve aynı şekilde Müslüman bir fail bulmak da zor olmazdı. Goldstein'ın gerçekleştirdiği eylem tipinin İncil'de açık bir emsali vardır. Mesela *Sayılar*'da, İsrailoğullarının Midyanlılara karşı savaşı hakkında bir açıklama vardır. Bize anlatıldığına göre, Musa askerlerinin Midyanlı erkekleri öldürüp kadınların ve çocukların yaşamalarına izin verdiklerini öğrenince çok sinirlenir. Bunun üzerine Musa, yeni doğmuş bebeğe kadar her (erkek) çocuğun, daha önce bir erkekle yatmış tüm kadınlarla birlikte katledilmesi emrini verir. Kadınların ve (kız çocuklarının) kalanı da köle olarak alınacaktır.[165] *Tekvin*'de Amaleklilere yapılan muameleyle ilgili benzer bir emir buluruz ama bu olayda bir fark vardır, o da hepsinin kökünün kurutulmasıdır: "Şimdi git Amaleklileri vur, onların her şeyini tamamen yok et. Hiçbirine acıma, kadını ve erkeği, çocuğu ve emzikteki bebeği, sığırı ve koyunu, deveyi ve eşeği, hepsini öldür."[166] İncil de buna benzer birçok bölüm içerir.[167]

Bu imhaların göze çarpan bir özelliği vardır: Saldırgan "asıl" kurban haline gelebilsin diye, saldırgan ile kurban arasındaki ilişki saldırganın gözünde tersyüz edilir. Suç, saldırgan olarak görülen ve sunulan kurbanın omuzlarına yüklenir. Arne Johan Vetlesen'in işaret ettiği gibi, bu tersyüz etme

165 Numbers 31:1–19., Sayılar 31:1-19.

166 1 Samuel 15:3., 1. Samuel 15:3.

167 Örnekler için bkz. Joshua 8:22ff., 10:28–40, 11:10–14.

işlemi yirminci yüzyıldaki her soykırımda mevcuttur.[168] Zira bu çoğunlukla, grup düşünüşünün içsel mantığından çıkar: İthamları destekleyecek bir şey olmasa da, ahlaken kötü özellikler ve pratikler sıklıkla "başka"ya atfedilir; bir gruba aidiyet hissi, kendi grubuyla diğer gruplar arasındaki karşıtlığa ilişkin yargılardan oluşur ve bu yargılara dayanır.[169] Yerliler beyaz sömürgecilere çoğunlukla, diğer özelliklerinin yanısıra, yamyam -çok nadir doğru çıkmış bir algıdır bu- "kötü" vahşiler olarak görünürdü, Afrikalıların beyaz sömürgecilere dair algısı da bundan pek farklı değildi. Birçoğu, beyaz adamın insan etini tuzladığını ve füme yaptığını, beyinlerden peynir, kandan kırmızı şarap yaptığını düşünüyordu. Hatta köle nakliye gemilerindeki mahkûmlar insan etinden yapıldığına inandıkları için yemek yemeyi reddettiklerinden ölüyorlardı.[170] Her iki taraf da diğerinin ahlaksızlığı, yozluğu konusunda hemfikirdi.

Bu farklılaştırma eğilimini açıklamanın en iyi yolu, Benedict Anderson'ın "hayali cemaat" kavramını hareket noktası olarak almaktır. Cemaatin *hayali* olmasının sebebi bir grubun çoğu üyesinin birbirleriyle asla bir temasının olmaması ve asla olmayacağıdır. Bununla birlikte, bir grup kimliği duygusuna sahiptirler; belli sayıda insan tarafından paylaşılan tek bir görünüş ya da özellik olarak bu kimlik, cemaatin temeli oluncaya kadar geliştirilmiştir.[171] Bir hususiyetler çokluğundan keyfi olarak seçilen bir tanesi, "biz" ve gezegende geriye kalan herkes arasında farklılaştırmayı teşvik ederek birdenbire özsel bir fark kurarken, "biz" ve "onlar" arasında bir şekilde ortak olan çok sayıda başka özellik aceleyle bir kenara konur. Örneğin, eski Yugoslavya'da herkesin elinde patlayan

168 Vetlesen: "Ondskap Bosnia," s. 96.

169 Ön yargının sosyal psikolojisine dair yetkin bir tartışma için bkz., Duckitt: *The Social Psychology of Prejudice.*

170 Krş. Hochschild: *King Leopold's Ghost*, s. 16.

171 Anderson: *Imagined Communities*, s. 6.

tarn da bu hayali cemaatler kavramıydı. Sadeleştirerek söylersek, her iki taraf da aynı dili konuşuyordu ve aynı "Slav" topluluğuna aitti. Bu toplulukları birbirine karşı birleştirebilenin hangi hususiyet olduğunu pekâlâ merak edebiliriz. Çatışma tarihsel ve dini farklılıklara dayandırıldı ama 1989'dan önce bunlar, sıradan Yugoslavyalıların çoğuna üzerine fazla kafa yorulacak şeyler gibi gelmiyordu. Demem o ki, farklılıklar aslında oldukça kısa bir zaman dilimi içinde *yaratıldı* fakat bunlar dostu düşman yapmaya ve bir grup insanı bir başka grup insanın üstüne saldırtmaya yetti.[172] Bir hayali cemaat bir başka hayali cemaate zulmetmeyi teşvik etti.

"Biz" ile "onlar"ı ayıran karakteristikler, farklı futbol takımlarını desteklemek denli abes olabiliyor. 1985'te Brüksel'in Heysel Stadyumu'nda, Juventus'la Liverpool'un karşı karşıya geldiği ve açık tribünde otuz sekiz kişinin öldüğü trajedi, biz/onlar ikiliğinin ne kadar da yıkıcı olabildiğini göstermiştir. Bunun başka örnekleri de vardır, sözgelimi 1969'da Honduras ve El Salvador arasında oynanan Dünya Kupası elemelerindeki iki maç savaş çıkmasına sebep oldu. Elbette, iki ülkenin hâlihazırda çatışmayla geçen uzun bir geçmişi vardı ama savaş yüz saat sürdü ve altı bin kişinin yaşamına mal oldu.[173] Ancak, spor odaklı çatışmaların en şiddetlilerinden biri, yedinci yüzyılda Konstantinopolis'te meydana geldi.[174] Konstantinopolis'teki büyük hipodrom iki tekerlekli araba yarışları için kullanılır ve arabalar birbirinden ayırt edilsin diye maviye ve yeşile boyanırdı. Taraftarlar çabucak kendilerini bu renklerle özdeşleştirmeye başlar ve bir çırpıda iki grup oluşurdu: Mavi grup ve yeşil grup. Bir süre sonra, bu bölünmeler dinsel ve politik eğilimlerle ilişkili hale geldi; bunun sebebi kısmen, Papa tarafından sapkın olarak kınanan

172 Krş. Naimark: *Fires of Hatred*, bölüm 5.

173 Kapuściński: *Soccer War*, ss. 157–85.

174 Krş. Gibbon: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Volume V*, ss. 66–72.

İmparator Anastasios'un yeşilleri desteklemesiydi. Sonuç olarak, tüm yeşiller sapkın görüldü. Yeşil ve mavi kamplar gitgide daha fanatik hale geldi, ta ki sonunda, Anastasios'un hükümdarlığının sonuna doğru, dinsel bir festival sırasında, yeşiller üç bin maviyi öldürene kadar. Anastasios'un yerine Justin, onun yerine de mavileri desteklemiş olan Justinianos geçti. Yeşiller ve maviler arasındaki gerilim devam etti ve 532 yılında, hipodromda 30.000 yeşilin öldürülmesiyle sonuçlanan büyük ayaklanmalar yaşandı.

Böylece "biz" ve "onlar" arasında algılanan farklılık son derece önemsiz ayrıntılara dayanabilir. Çoğu kez, Freud'un tabiriyle "minör farklılıkların narsisizmi" durumu yaşanır.[175] Freud'dan esinle, Michael Ignatieff, iki grup arasındaki husumetin derecesinin aralarındaki farklılığın derecesiyle ters orantılı olduğunu ileri sürer fakat bu tam olarak doğru değildir.[176] Farklılığın büyüklüğü ile husumetin büyüklük derecesi farklı olabilir. Alabildiğine küçük farklılıklar, dışarıdan bakan birine büsbütün yersiz görünecek kadar küçük farklılıklar yoğun bir nefret duygusu *yaratabilir* fakat biri diğerinin zorunlu sonucu değildir. Ancak yine de, çoğu zaman en önemsiz karakteristiklere dayanan, "biz" ve "onlar" arasındaki fark sistematik ayrımcılığa yol açabilir ve yol açmaktadır.[177] Kategorizasyonun temelini oluşturan nitelik *ah-*

175 Freud: *Civilization and Its Discontents*, s. 72.

176 Ignatieff: *The Warrior's Honor*, s. 50.

177 Ervin Staub (*The Roots of Evil*, s. 58) İngiltere'de yapılan bir deneyden bahseder: Bristol'dan otuz iki küçük erkek çocuğuna bir ekranda bir takım noktalar gösterilir, ardından da kaç tane nokta gördüklerini tahmin etmeleri istenir. Çocukların yarısına, noktaların sayısını fazla tahmin edenler grubuna ait oldukları söylenirken, diğer yarısına da karşıt grupta oldukları bildirilir. Bundan sonra, her çocuktan bir miktar parayı başka iki çocuğa paylaştırması istenir. Bu çocuklarla ilgili onlara verilen tek bilgi ise birinin ilk gruba, diğerinin ikinci gruba mensup olduğudur. Sadece buna dayanarak, çocuklar sistematik şekilde alıcılar arasında ayrımcılık yapar ve kendileriyle aynı kategoride olanlara daha çok para verirler. Grup dayanışması paranın dağıtılmasına hiçbir rasyonel temel sağlamaz fakat yine de ayrımcı davranışa yol açmaya yeterli olur.

laken alakalı bir nitelik olmasa dahi, ahlaki *sonuçlar* üretir. Yahudilerin yaşadığı zulüm gibi en aşırı olaylarda, ahlaki kategoriler genellikle bir bireyin kendi grubuna tatbik edilebilir olarak düşünülürken, diğer grup ahlak alanından dışlanır. Birbiriyle ilgili eşit durumlara eşit muamele edilmesi ve eşitsiz durumlara eşitsiz muamele edilmesi gerektiğini söyleyen klasik, Aristotelesçi ilke, grup dayanışması tarafından sistematik şekilde baltalanır.

Aristoteles'in ifadesini kullanırsak, insanlar politik hayvanlardır ve topluluk halinde yaşama eğilimindedirler.[178] Grup dayanışması temel bir insani gereksinim olarak görülür ama grup çok sıkı şekilde kaynaşmaya başladığında, grup içindeki bireyler bireysel olarak düşünmeyi bıraktıklarında ve bu yüzden grubun değerlerini, ideallerini ve eylemlerini sorgulamayı kestiklerinde bu dayanışma tehlikeli hale gelir. "Biz" ve "onlar" arasındaki fark sadakatle kurulduğunda, bireyler çoğu kez grubun değer ve yargılarını kendi değer ve yargılarının yerine geçirirler. Bireysel sorgulama ihtiyacı kaybolur ve kendi başına düşünmek gruba sadakatsizlik olarak bile görülebilir. Gruplar tehlikelidir, çünkü bir kitle vicdana sahip değildir, vicdan daima tek başına bireye aittir, bu nedenle bir grup içindeki bireyler ahlakın taleplerinden azade görünür.[179] Emerson kalabalığın nasıl kendisini akıldan bilerek mahrum ettiğini ve bu yüzden bir hayvana dönüştüğünü anlatır.[180] Grup kimliği bireysel, ahlaki sorgulamaya üstün gelir. Bireyselliğin teslimiyeti düşünme kapasitesinden feragat etmek demektir ve aynı şekilde bunun tersi de geçerlidir. Başkasını bir birey olarak tanımak için kendinizi bir birey olarak görmelisiniz, benliğin kişiliksizleşmesi başkasının da kişiliğinden soyutlanmasına götürür.

178 Aristotle: *Politics*, 1253a7ff .

179 Krş. Sofsky: *Traktat über die Gewalt*, s. 162.

180 Emerson: "Compensation," *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, s. 167.

William Blake, "Kimse düşmanında insanı göremez [...] Düşmanımı sevemem zira düşmanım bir insan değil, canavar ve şeytan."[181] Bir düşmanı bir birey olarak görmek zordur, çünkü "düşman" fikri ortak bir insanlık fikrinin yoluna dikilir. Bir başka *insanı* öldürmemelisiniz fakat başkası bir canavar olarak görüldüğünde, çoğu kez bu tehlikeyi yok etmenin kabul edilebilir olduğu düşünülür. İnsanlığı her bir insanda tanımak bu yüzden özseldir; daha doğrusu ideoloji yahut grup kimliği yüzünden bir kişinin insanlığını gözden kaçırmamak hayatidir. Tzvetan Todorov'un yazdığı gibi:

"Kendisi ve düşmanı arasında benzerlik görmeyen, tüm kötülüğün kendisinde değil başkasında olduğuna inanan biri trajik biçimde düşmanına benzemeye yazgılıdır. Fakat kendindeki kötülüğü tanıyarak, düşmanı gibi olduğunu keşfeden biri gerçekten farklıdır. Benzerliği görmeyi reddederek kötülüğü pekiştirir, kabul ederek azaltırız. Ne kadar farklı olduğumu düşünürsem, o kadar aynı kalır; ne kadar aynı olduğumu düşünürsem, o kadar farklı olurum..."[182]

Şiddete Yatkın Bireyler

İnsanları "iyi" ve "kötü" kategorilerine ayırma eğilimi grup şiddeti olaylarında barizdir fakat bu eğilim bireyler arasında da bulunabilir. Grup şiddetini anlamak bireysel şiddeti anlamaktan daha kolaydır, çünkü ilkinde suç grup içindeki baskıya, ortak bir amaca veya benzer bir şeye yıkılabilir ama bireysel şiddeti nasıl açıklayabiliriz? Bir bireyin saldırgan eğilimleri ve şiddete yatkınlığı için bir tehdit algısı veya düşük öz saygıyı sorumlu tutmak pek alışılmadık değildir[183] ama bunlar kesinlikle açık çıkarımlar da değildir. "Düşük öz

181 Blake: "Annotations in Lavater's Aphorisms on Man," *The Complete Poetry of William Blake* içinde, s. 589.

182 Todorov: *Facing the Extreme*, s. 200.

183 Bkz. örneğin May: *Power and Innocence*.

saygı" ile şiddetli davranış arasında kanıtlanmış herhangi bir bağlantı yoktur.[184] Spesifik bir hedef seçerek sonrasında fiziksel ve/veya psikolojik şiddete maruz bırakan kavgacı tip bir güvensizlik kompleksini zorunlu olarak karşılamıyor. Bilakis, bunlar çoğunlukla öz saygısı yüksek, kendinden oldukça emin insanlardır.[185] Belki onların benlik imgelerinin dengesiz olduğunu, bu yüzden başkaları üstünde tahakküm kurarak bunu desteklemeye çalıştıklarını söyleyebilirsiniz. Bir şey benlik imgelerini tehdit ederse, bu kişisel bir aşağılanma olarak yorumlanabilir ve saldırganlık o zaman *ters çevrilmiş aşağılanma* olarak tanımlanabilir. Aşağılanmanın sancısını çekmektense, buna sebep olduğuna inandıkları kişiyi hedef seçerler.

"Şiddet" kötü şöhretli müphem bir kavramdır. Bu kavrama kesin bir tanım vermek zordur.[186] Fiziksel şiddetin hiç olmazsa sınırlıdır: Kaba, acı verici ve doğrudan bedene

184 Bu probleme ilişkin okunmaya değer bir temalaştırma için bkz., Cruikshank: "Revolutions Within: Self-government and Self-esteem."

185 Krş. Berkowitz: *Aggression: Its Causes, Consequences, and Control*, ss. 143f. Ayrıca bkz. Baumeister: *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*, bölüm 5.

186 Genel anlamda söylersek, şiddetin üç farklı tanımını ayırt edebiliriz: (1) geniş, (2) dar ve (3) meşru-temelli. (1): Şiddetin geniş anlamı farklı fenomenler çokluğunu kuşatır, örneğin sosyal adalet. Geniş şiddet tanımları içinde en yaygın olanlarından biri Johan Galtung'un "yapısal şiddet" fikridir. Bu görüş, şiddetin, insanlar tam bedensel ve zihinsel potansiyellerinin farkına varamayacakları ölçüde etkilendiklerinde gerçekleştiğini ileri sürer (Galtung: "Violence, Peace and Peace Resarch," s. 168). Bu tanımdaki sorun, şiddetin sızmadığı bir insani yaşam alanı hayal etmeyi güçleştiriyor olmasıdır. Bu nedenle şiddet kavramı sulanmış hale gelir. (2): Şiddetin dar anlamları, sözcüğün genel kullanımıyla daha uyumludur ve tasarlayarak fiziksel ve hatta duygusal hasara yol açan insan edimlerine gönderim yapar. Galtung'un "bireysel şiddet" fikri bu kategoriye girer. (3): Üçüncü şiddet türü, meşru-temelli şiddet; şiddet kavramının, bir ülkenin yasalarınca meşru sayılmayan türde zarar verici kasti eylemlere mahsus olduğu yerde, (2)'nin ilkece daraltılmış bir versiyonudur. Bana kalırsa bu tanım sağduyuya aykırıdır ve verili bir edim, mesela bir polisin protestocuları dövmesi, sırf yasalarca geçerli olabilmesi yüzünden daha az şiddetli olmaz. İkinci seçeneğin en makul tanım olduğuna inanıyorum, o yüzden de aksi belirtilmedikçe, "şiddet" terimini dar anlamı içinde kullanacağım.

yöneliktir. Ted Honderich şiddeti, gücün anormal kullanımı olarak tanımlar.[187] Benim şiddet tanımım ise şu şekilde: Duyarlı bir varlığa iradesine rağmen acı ya da zarar verme niyeti. Ardından şu soru gündeme gelir: Bu neden gerçekleşir? Başka bir insana saldırmak için sayısız sebep bulabiliriz. Genellikle otokontrol bizi zapt eder fakat bazen bu kontrolü yitiririz. Benim vurgulamak istediğim ise kontrolü yitirmeyi *seçtiğimizdir*, yani kontrolü kaybetmek sanılanın aksine edilgen değil, etkin bir edimdir.[188] Bu fikir, kontrolünü "kaybeden" çoğu insanın aslında kendilerini tümüyle kaybetmedikleri, birisine ciddi şekilde zarar vermeden önce kendilerini durdurabildikleri gerçeğinde açıkça görülür. Normalde, bir kişi kimi adaletsizliklere maruz kaldığına inandığında öz denetimini yitirir. Şiddet sadece kaos değil, düzen de yaratır. Bir bakıma, şiddet kendine özgü biçimde kaostan düzen yaratma, kaybedilmiş dengeyi yeniden kurma girişimidir.

Tüm eylemler durumsaldır. Yani, bir fail tarafından önceden ölçülüp biçilmiş verili bir durumun bağlamı içinde yer alırlar. Şiddet suçları üstüne en aydınlatıcı çalışmalardan biri olan, Lonnie Athens'ın *Violent Criminal Acts and Actors* [*Şiddetli Suç Edimleri ve Failleri*], analizinin merkezine "durum"u koyar. Athens'ın çalışmasının ana fikri şudur: Şiddet eylemleri bilinçsiz motifler, içsel çatışmalar, anlık tutkular ve benzeri şeylerden kaynaklanıyormuş gibi anlaşılmamalıdır; bunun yerine kendi durumlarının şiddet gerektirdiğine hükmeden bireyler tarafından oluşturulan bilinçli olarak inşa edilmiş eylem stratejilerinin sonuçları olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, şiddet ansızın patlak veren, düşüncesizce yapılan bir şey değildir. Aksine, olaylara dair belirli bir yorumun, bir kararın sonucudur. Athens, şiddete götürmeye meyleden dört farklı yorum tipi ayırt eder:[189]

187 Honderich: *Violence for Equality*, s. 153.

188 Krş. Baumeister: *Evil: Inside Human Violence and Cruelty*, ss. 274f.

189 Athens: *Violent Criminal Acts and Actors Revisited*, ss. 32–41.

(1) Fiziksel Savunmacı: Bireyin, birinin onu veya başkalarını incitmesini önleyecek tek şeyin şiddet olduğuna inandığı aşama.

(2) Önleyici: Bir birey, kurbanın, kendisini gerçekleştirmek istediği eylemden alıkoymaya çalıştığına veya belki de kurbanın, yapmak istemediği bir şeyi kendisine zorla yaptırtmaya çalıştığına inanır. Birey, şiddeti, olmasını istediği şeyi mümkün kılacak tek araç olarak görür. Arzulanan eylem bir hırsızlık, tecavüz veya benzer bir şey de olabilir.

(3) Zararlı: Birey, kurbanın kötücül bir niyet taşıdığına ve kendisiyle alay etmeye veya onu aşağılamaya çalıştığına inanır. Şiddet bu kötü niyetliliğe gösterilmiş kabul edilebilir bir yanıt olarak ortaya çıkar.

(4) Önleyici-zararlı: Bu yorum tipleri (2) ile (3)'ün bir kombinasyonudur. Birey, kurbanın, kendisini belirli biçimde eylemekten alıkoyduğunu veya belirli biçimde eylemeye zorladığına inanır ve bu durum kurbanın kötü niyetliliğine atfedilebilir.

Athens, bu yargıların her biri için bir takım somut örnekler verir. Her olayda, fail kendisinin "iyi" kurbanın "kötü" olduğunu düşünür. Genel kural olarak, nedensiz şiddet tarifleri sadece ne yaşandığına ilişkin kurbanın anlatımlarında bulunabilir. Bir kurban "sebepsiz/tahriksiz yapılmış kötülük"ten bahsederken, fail genellikle daha önceki belirli bir tahrike işaret eder. Gerçekte, sözüm ona "sebepsiz kötülük" neredeyse daima karşılıklı saldırganlıkla beraber ortaya çıkar ve çoğu kez şiddetli sonuçtan hem faili hem de kurbanı sorumlu tutmak için neden bulunur. 159 katil üzerinde yapılan bir çalışma -hiçbir katilin başka bir suçla bağlantısı yoktur- çoğu vakada kurbanların saldırganca davrandığı ve

böylelikle ortaya çıkan trajik sonuçta payı olduğunu göstermiştir.[190] Bu çalışmanın ortaya koyduğu genel görünüm bir takım başka çalışmalar tarafından da desteklenmiştir: Hem failin hem de kurbanın anlatımları yanlıdır, zira fail meseleyi tarafsız bir tanığın tasvir edebileceğine nazaran daha iyi, kurbansa daha kötü olarak anlatma eğilimi gösterir. Kötülük yapanların birbirlerinin davranışlarını kötü olarak kabul ettiklerine çok nadir rastlanır. Diğer bir deyişle, kötülük failin kendi tahayyülünde neredeyse hiç bulunmazken, sadece kurbanın ve tanığın nazarında vardır. Dolayısıyla, bir kişinin kendi vicdanı bu konu hakkında güvenilir bir kaynak değildir.[191] Failin kendisinde olduğunu düşündüğü motiflerle kurbanın onu suçladıkları arasında çoğu kez muazzam bir fark olur. Fail çoğunlukla kendi motiflerini iyi bulurken, zira kurbanının "kötü" olduğuna hükmetmiştir, kurban ise failin motiflerini kayıtsız şartsız "kötü" diye yargılar.

Jack Katz, hırsızlık ve benzeri suçlarla bağlantılı olarak işlenen cinayetleri ve vurkaç olaylarını hariç tuttuktan sonra, tipik bir katilin belli bir *iyi* mefhumuyla harekete geçme eğiliminde olduğunu vurgular.[192] Katz, sadakatsiz davranarak, kişisel mülkiyete tecavüz ederek, birini ya da bir şeyi aşağılayarak, vs. iyiyi ya hiçe saydığını ya da ihlal ettiğini düşündükleri insanları öldürmüş faillerin, yani kendilerini iyinin temsilcileri olarak gören faillerin dosyalarından çok sayıda alıntı yapar. Katiller, olay sonrasında çoğu kez yaptıkları şeyin yanlış olduğunu fark etmelerine karşın, eylem anında kendi davranışlarını neredeyse hep haklı görürler. Bazı yorumlar diğerlerinden iyidir ve Athens'ın çalışması, çoğunlukla sadece bir yanlış yorumlama olayının şiddete yol açtığı, bazen de bir kişinin bir başkasına onun aslında sahip

190 Katz: *Seductions of Crime*, s. 19.

191 Bu fikre ilişkin güçlü bir tartışma için bkz., Emerson: "Experience," *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, s. 323.

192 Krş. Katz: *Seductions of Crime*, s. 12.

olmadığı motifler atfettiği gerçeğini hiç tartışmaz. Şiddet eylemlerine yol açan yorumlamalar çoğunlukla aşağıdaki zayıflıkların birinden mustariptir: (1) Failler tüm jestleri ve ifadeleri kişisel olarak kendilerine yönelmiş olarak yorumlarlar, oysa aslında bu çok nadir olur; (2) Failler, bir durumun, yalnızca duruma dair kendi yorumlarını destekleyecek yönleri üstünde dururken, bununla çelişen yönleri ihmal ederler; ve (3) Faillerin kendilerine has yorumu, iyi niyetlerin bile kötücül göründüğü sistematik bir çarpıtmaya yol açar. Bununla birlikte, Athens'ın çalışması bu yanlış yorumlamaların neden vuku bulduğuna ışık tutar. Yanıt failin benlik imgesine bağlanır: Bu imge, bir kişinin şiddete başvurup başvurmayacağı ve başvururs a ne kadar ileri gideceğini belirlemekteki hayati etkendir.[193] Şiddet içermeyen benlik imgesine sahip bireyler tipik olarak yalnızca ilk yorumlama bağlamı içinde şiddete başvururlar, oysa şiddet içeren benlik imgesine sahip insanlar ise, Athens'ın dört yorumunun hepsine dayanarak şiddete başvurma eğilimindedirler. Özetle, kendilerinin şiddete yatkın olduğunu düşünen insanlar, çok daha büyük ihtimalle verili bir durumun şiddet içeren bir karşılık gerektirdiğine karar verirler ve yine şiddete yatkın olduğunu düşünen insanların genellikle başkalarını şiddetli olmakla yargılamaları çok daha muhtemeldir. Kendimizi bilmenin başkalarını bilmemize de imkân verdiğini düşünmek istesek bile, gerçek şu ki, kendini bilmek nihayetinde benlikle sınırlıdır.

Athens'ın çalışmasındaki bir zayıflık, genellikle farklı yorumlamaları *dürüst* olarak değerlendirmesi ve bu yüzden verili bir yargının salt *mazeret* olarak işlediği durumları hesaba katmamasıdır. Diğer insanlara kötü davranmaktan gayet hoşlanan insanlar vardır. Saldırılarının herhangi bir kullanım değeri yoktur: Hiçbir ekonomik getiri sunmazlar, ne kendini savunma amacı taşırlar, ne de bir aşağılamaya tepkilidirler.

193 Athens: *Violent Criminal Acts and Actors Revisited*, bölüm 6 ve 7.

Davranışın kendisi adeta "eğlenceli"dir.[194] Yine de şiddet daima, kişinin davranışlarını sadece diğer insanlara değil, kendine de haklı göstermek için bir mazerete, bir izaha ihtiyaç duyar. Sokakta kazara birine çarptığımızda, çoğumuz çabucak özür dileriz. Gelgelelim bazı insanlar için bu, birini yumruklamak için iyi bir mazeret sunar. Bu yumruk bir saldırıya verilmiş bir tepki olmayıp, arzu olarak zaten mevcut bulunmaktadır; o ana kadar eksik olan tek şey bunu meşrulaştıracak bir mazerettir. Arzudan eyleme gidiş, eylemi meşrulaştıracak ve suçu karşı tarafın üstüne yıkmaya imkân verecek bir şey, bir rabıta gerektirir. Ne var ki tam bu noktada, önceden tartıştığımız sadizm kavramına yaklaşıyoruz.

194 Bkz. Katz: *Seductions of Crime*, "kavgacı" hakkındaki, bölüm 3.

Şimdiye kadar, tartışmamızı iyi ve kötü olarak algıladıkları şeylere karşı mücadele eden yahut bunlara uygun hareket eden faillerle sınırlamıştık. Araçsal kötü fail, kötülük nedir bilir ve amaç ister; ekonomik getiri olsun ister, kimi arzuların doyurulması, kendisi için iyi olan bir şeye ulaşmak istediğinden mahsus kötülük yapar. Aslında, şeytani kötülüğün araçsal kötülüğün bir çeşidi olduğunu da savunmuştum. Buna karşın, idealist kötü özne, iyiyi temsil ettiğine ve kurbanlarının kötü olduğuna inanır. Ancak, yine bazı failler de vardır ki, araçsal ve idealist kötülük tariflerine uymazlar. 1961'de Adolf Eichmann'ın duruşmasını izlediğinde Hannah Arendt'in gördüğü fail buydu. Arendt şöyle yazar:

"Fiillerinin tartışılmaz kötülüğünü daha derindeki köklere veya motiflere doğru izlemeyi imkansız kılan faildeki apaçık sığlık beni çarptı. Yaptıkları canavarcaydı ama fail -en azından şu anda yargılanan çok yetkili biriydi- oldukça sıradan, aleladeydi, ne şeytaniydi ne de korkunç. Katı ideolojik görüşlerden veya hususi kötü motiflerden hiç iz taşımıyordu ve hem mahkeme öncesi polis sorgusu ve duruşma sırasındaki tutumunda hem de geçmişteki davranışlarında saptanabilecek dikkate değer tek karakteristik bütünüyle olumsuz bir şeydi: Bu aptallık değildi ama *düşüncesizlikti*."[195]

"Asıl sorun, tam da Eichmann gibi onlarca insan olmasından, onlarcasının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu. Hukuk kurumlarımız ve yargılama usullerimizin ahlaki standartları açısından bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi; zira [...] bu yeni suçlu türü, yaptığı şeyin yanlış

195 Arendt: *The Life of the Mind: Thinking*, s. 4

olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkânsız hale getiren koşullarda suç işliyordu."[196]

Eichmann'ı kavramaktaki sorun, böyle korkunç suçlardan sorumlu birinde bulmayı beklediğiniz "şeytani" hususiyetlere sahip olmayışıydı. Çok fanatik birine benzemiyordu. Onda olduğunu varsayabileceğiniz klasik "kötü" karakteristikleri yoktu, doğrusu, pek de karakteri yok gibiydi. Arendt, kötülüğün sıradanlığı kavramını kişiliği olmayan bu kişiyi anlamaya çalışırken geliştirir.

Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramı çok tartışıldı fakat fikrin kendisi yine de bulanık ve büyük kısmı işlenmemiş haldedir. Görebildiğim kadarıyla, Eichmann üstüne tartışmalı kitabında bu ifade sadece üç kez geçer ve bunlardan biri başlıktadır.[197] *Zihnin Yaşamı*'nın birinci cildinin "Düşünmek" başlıklı giriş bölümünde bu fikir bir parça daha açıklığa kavuşturulur[198] ama yine çerçevesi oldukça belirsizdir. Arendt bu fikrin, kötülüğün doğası etrafında dönen tartışmaya teorik bir katkı yapmak niyetinde olmadığını vurgular[199] fakat sanmıyorum ki bu, fikrin kendisinin teorik gelişmeye yararlı olamayacağı anlamına gelsin. Sonuçta, son kırk beş yılda kötülükle ilgili çoğu felsefi çalışmada kendisine atıf yapılmıştır, böyle olduğu halde, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı "teorisi" hâlâ o kadar işlenmemiş ki konuyu aydınlatmak için başka kaynaklara döndüm. Dolayısıyla bu bölüm bir tek Arendt'le sınırlı olmayacak. Kuşkusuz Arendt, kötülüğün sıradanlığına ilişkin olarak, var olan tek kötülük biçiminin bu olduğunu asla kastetmek istememiştir; bu sadece bir biçimidir fakat modernite içinde merkezi bir yer işgal etmiş olduğu

196 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, s. 276. Türkçede, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*, Çev: Özge Çelik, Metis Yay., 2012, İstanbul, s. 281-282.

197 A.g.e., s. 252, 287, 288.

198 Arendt: *The Life of the Mind: Thinking*, ss. 3ff.

199 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, s. 285, 288; Arendt: *The Life of the Mind: Thinking*, s. 3.

da doğrudur. Arendt, tek bir bireyden, Adolf Eichmann'dan yola çıkmış olsa da, metninin daha geniş bir anlama oturmasını ve "yeni bir suç türünü" anlamamıza yardımcı olmasını istediğini ayrıca vurgular.[200] Bu suça dair daha temsil edici bir çerçeve oluşturmak için, Yahudi kırımlarının önde gelen diğer iki iştirakçisine atıfta bulunabiliriz: Auschwitz'i yöneten Rudolf Höss ile Sobibor ve Treblinka'yı yöneten Franz Stangl. Eichmann, Höss ve Stangl'ın üç farklı kişilik olduğu hemen göze çarpar fakat Yahudilerin imhası sırasında esasen aynı şekilde işlev görmüş ve sonrasında aynı mazeretlerin birçoğunu sunmuşlardır. Ayrıca, ilerledikçe diğer örneklere, bunlar arasında, Doğu Avrupa'daki katliamda yer alan piyade erlerine ve Vietnam Savaşı'ndaki Amerikan askerlerine daha yakından bakacağız.

Kötülük ve Aptallık

Arendt'in kötülüğün sıradanlığı fikrinde, kavram bütünüyle sekülerleşmiş şekilde anlaşılır. Aşkın hiçbir nitelikten eser yoktur. Arendt'in görüşü çoğunlukla kötülük teorilerindeki bir yenilik olarak düşünülür fakat tamamen benzersiz değildir. Sokrates ve Platon'a göre, kötülük yapanlar sadece iyiye dair içgörüden yoksun oldukları için suçlanabilirken, Aristoteles'e göre, kötü bir fail yalnızca neyin iyi olduğunu yanlış anlamış biridir. Sonraki dönemde benzer bakış açısına sahip birçok düşünür bulunabilir. François de La Rochefoucauld, birden fazla yerde, kötülük ve aptallık arasındaki bir bağlantı kurar,[201] yine Pascal, özellikle "yetersizliklerle dolu ve bunları kabul etmeye gönülsüz" olmayı kötülük olarak tanımlar, "çünkü bu kendini kasten kandırmak gibi ilave bir kötülüğe yol açar."[202] Baudelaire de kötülük ve aptallığı birbirine

200 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, s. 276.

201 La Rochefoucauld: *Maxims*, § 269 (s. 55) ve § 387 (s. 79).

202 Pascal: *Pensées*, s. 179.

bağlar: "Kötü olmanın asla bir mazereti olamaz, fakat kötü olduğunu bilmekte de bir meziyet vardır; telafisi en imkansız ayıplar ise aptallık yüzünden kötülük yapmaktan gelir."[203] Camus ise şöyle yazar: "Dünyada var olan kötülük daima cehaletten gelir ve eğer iyi niyetler anlayıştan yoksunsa, kötü niyetler kadar zararlı olabilir."[204]

Kötülüğün sıradanlığı nosyonu yanlış düşünme veya bilgi eksikliğinden çok hiç *düşünmemek* anlamına gelir. Mesela bu fikir Giacomo Leopardi'de daha barizdir:

"İhmal ve düşüncesizliğin sonsuz sayıda kötü ve acımasız davranışın sebebi olduğunu söyledi [...] insanlarda düşüncesizliğin acımasızlıktan, insaniyetsizlikten ve benzeri şeylerden çok daha yaygın olduğu ve doğuştan günahkârlığa atfedilen insan eylem ve davranışlarının asli bir parçasının aslında düşüncesizlikten geldiği kanısındaydı."[205]

Bana göre, bu bakış açısının en iyi tarif edildiği yer, Dietrich Bonhoeffer'in, Hitler'e suikast girişimine katıldığı için, Almanya'nın teslim olmasından hemen önce idam edildiği zamana kadar tutulduğu hapishanede yazdığı mektup ve hatıralarıdır. Hatıralarında, "Budalalık Üzerine" başlıklı bir pasaj bulunur, kötülük üstüne okuduğum hiçbir çalışmada atıf yapıldığını görmedim ve neredeyse tamamı alıntılanmayı hak ediyor:

"Budalalık iyiye kötüden daha tehlikeli bir düşmandır. Kötülüğe karşı çıkılabilir; maskesi düşürülüp, gerektiğinde güç kullanarak önlenebilir. Kötülük, hiçbir şey olmasa, insanları huzursuz ettiği için bile kendi yıkımının tohumlarını daima içinde taşır. Budalalık karşısında ise savunmasızız. Ne karşı çıkmak, ne güç kullanmak tesir eder ona; akıl yürütmek işe yaramaz; kişisel ön yargılarla çelişen olgular basitçe

203 Baudelaire: "The Counterfeit Coin," *Prose Poems* içinde, s. 74.

204 Camus: *The Plague*, s. 131.

205 Leopardi: "Memorable Sayings of Filippo Ottonieri" *Operette Morali* içinde, s. 307, 309.

kuşkulu kılınabilir –gerçekten de, budala bunları eleştirerek karşı koyabilir, bunlar inkâr edilemez şeylerse, küçük istisnalar olarak pekâlâ kenara itilebilirler. Demek ki, alçak birinden farklı olarak, budala halinden gayet memnundur; gerçekte ise, saldırganlaşması için fazla şey gerekmediğinden, kolayca tehlikeli hale gelebilir. O yüzden bir budalaya, bir alçaktan daha dikkatli yaklaşmak gerekir; bir budalayı, bir daha asla akıl yoluyla ikna etmeye çalışmamalıyız, zira bu hem yararsız hem de tehlikelidir.

Eğer budalalığı layıkıyla ele alacaksak, onun doğasını anlamaya çalışmalıyız. Şurası gerçek ki, budalalık akli olmaktan ziyade ahlaki bir kusurdur. Zihnen çevik ama budala insanlar olduğu gibi, zihni ağır işlediği halde budalalıklan epey uzak insanlar da vardır -karşılaştığımız özel durumların sonucunda yaptığımız epey şaşırtıcı bir keşif. Böylece, budalalığın muhtemelen doğuştan gelen bir kusur olmadığı, fakat insanların kendi kendilerini budala yerine koydukları veya başkalarının bunu yapmasına izin verdikleri muayyen koşullarda kazanılmış olduğu izlenimi ediniriz. Ayrıca bu kusurun çekingen ve münzevilerde, sosyalliğe yatkın veya mahkûm birey veya gruplarda olduğu kadar yaygın görülmediğini fark ederiz. O halde, budalalığın psikolojik olmaktan ziyade sosyolojik bir sorun olduğu ve tarihsel koşulların insanlar üzerinde işlediği özel bir biçim, belirli dışsal etmenlerin psikolojik bir yan ürünü olduğu ortaya çıkar. Daha yakından baktığımızda, politik ya da dinsel herhangi bir şiddete dayalı güç gösterisinin, insan türünün büyük kısmında bir budalalık patlamasına neden olduğunu görürüz; gerçekten de bu, psikolojik ve sosyolojik bir yasa gibi görünür: Birilerinin gücü, diğerlerinin budalalığına ihtiyaç duyar. Bu, belli başlı insani kapasitelerin, misal zihinsel kapasitelerin budanmış veya tahrip edilmiş olması değildir, daha ziyade gücün kabarışının, insanları bağımsız yargılama yetisinden mahrum bırakacak ve az çok bilinçsizce, kendileri için yeni bir gidişat tayin etmeye çalışmaktan

vazgeçirecek kadar ezici bir etki yapmasıdır. Budala birinin çoğu zaman inatçı olduğu gerçeği, bizi onun bağımsız olduğunu düşünmeye yöneltmemeli. Biri onunla konuştuğunda, adeta kişinin kendisiyle değil, etkisi altında kaldığı sloganlar, replikler ve benzeri şeylerle muhatap olduğunu hisseder. Büyülenir, körleştirilir, gerçek doğası suistimal ve istismar edilir. Pasif bir araç haline gelmesi yüzünden, budala, her kötülüğü yapabilirken, aynı zamanda bunun kötü olduğunu göremez. Burada insanlara onarılamaz hasarlar verebilen şeytanca bir istismar tehlikesi yatar."[206]

Budalalık üstüne bu pasajda, Bonhoeffer, Arendt'in yirmi yıl sonra "kötülüğün sıradanlığı" olarak adlandıracağı şeyi tarif eder. Eichmann "budala" biriydi; kişisel yargının ve düşünmenin aynı yok oluşunu, vaatlerin ve programların aynı gayri şahsi benimsenişini vs. Arendt'in Eichmann tasvirinde buluruz. Elbette, Bonhoeffer kötülük ve budalalığı birbirinden ayırt eder fakat onun ayrımı kötülüğün geleneksel, "şeytani" kavranışının bir sonucudur ve budala kişinin kötü fiiler işlediğini vurgular. Dahası, Bonhoeffer, kötü faili bir tür dışsal koşulların mağduru olarak kavrıyormuş görünür, bu ise Arendt'in fikrine hiç uymayan bir şeydir. Arendt "düşüncesizlik" üstüne yazar ve bunu "aptallık"tan ayırır,[207] oysa Bonhoeffer'in "budalalığı," Arendt'in düşüncesizliğiyle eş anlamlıdır. Belirtmeliyim ki, bu kitapta "aptallık" ve "düşüncesizliği" birbirinin yerine geçebilir şekilde kullanıyorum fakat "aptallık"la zekâ/idrak eksikliğini değil, daha çok bir *yargı* eksikliğini kastettiğimin altını çizmek isterim.

Radikal ve Sıradan Kötülük

Arendt'in sıradan kötülük nosyonu, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda tanımladığı radikal kötülük kavramının bir devamıdır.

206 Bonhoeffer: *Letters and Papers from Prison*, ss. 8f.
207 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, ss. 287f.

Ancak, Arendt'in radikal kötülük kavramı, Kant'ınkiyle çok fazla benzerlik taşımaz. Kant için radikal kötülük bilhassa insana ait bir şey iken, Arendt için tüm insanlığın, tüm bireyselliğin imhası demektir ve bireyselliğin bu imhası hem kurbanda hem de failde cereyan eder. Arendt'e göre, totaliter topluma niteliğini veren şey, tüm bireylerin ihmal edilebilir hale gelmesi ve her kişinin sırayla kurbanın ve saldırganın yerine geçebilmesidir.[208] Totaliter bir toplumda bireysel biriciklik önemsizdir ve herkes harcanabilirdir. Totalitarizm nihayetinde "bizzat insan doğasının dönüşümünü" icra eder.[209]

Bir bireyin lüzumsuz hale geldiği süreç üç aşamada gerçekleşir. İlk olarak, bireyin hukuki kişiliği yok edilir, yani bir birey veya grup seçilip ayrılarak sivil haklarından mahrum bırakılır.[210] Sonraki aşamada, birey ahlaki bir kişi olarak tasfiye edilir, çünkü vicdanın şüphe içinde olduğu gösterilmiş ve insani dayanışma çözülmüştür.[211] Sonunda, tüm bireyselliğin kökü tamamen kurutulur.[212] "Mevcut haliyle insan doğası bahis konusu olduğunda," bu insandışılaştırma Arendt'in radikal kötü diye adlandırdığı şeydir.[213] Arendtçi radikal kötülüğü geleneksel teorilerden büyük ölçüde ayıran, bu radikal kötünün açgözlülük, öz çıkar, hırs gibi insani motiflerle açıklanamaz olmasıdır.[214]

Bunun yerine, kurbanlar neredeyse değişmez bir *keyfiliğe* göre seçilirler.[215] Bu keyfilik özellikle 1930'lardaki Sovyet terörü sırasında ayyuka çıkmıştır. Sovyet tasfiyeleri, Nazi tasfiyelerinden farklı bir karakter taşır. Bolşeviklerin yıkıcı güçler tarafından sürekli tehdit altında olduğuna inanan bir

208 Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, s. 459.
209 A.g.e., s. 458.
210 A.g.e., ss. 447f.
211 A.g.e., ss. 451f.
212 A.g.e., ss. 453f.
213 A.g.e., s. 459.
214 A.g.e., s. ix, 459.
215 A.g.e., ss. 432f.

paranoya mantığıyla hareket eder.[216] Lenin, üke ve devrim düşmanları haricinde, proletarya diktatörlüğü altındaki kitlelere karşı güç kullanmaya gerek kalmayacağına inanıyordu. Nihayetinde rejim kitlelere *hizmet* için vardı. Gelgelelim kitleler Lenin ve Stalin'in olmalarını istedikleri gibi değildi; bu yüzden yeni rejimin tam da hizmet etmesi gereken işçilere ve köylülere karşı orantısız güç ve şiddet kullanıldı. Rusya Devrimi'nin hemen ardından, toplumun bir sınıfı seçip ayrılarak haklarından -hatta bazen yeme hakkından- mahrum edildi. 1918'e kadar, beş milyon insan çoktan bu kategoriye girmişti bile –devrimin radikal eşitlikçi bir ideoloji üstüne kurulduğunu düşününce, olayların bu şekilde gelişmesi, en hafif deyimle tuhaftır. 1932'den sonra, tüm Sovyet vatandaşlarının üstlerinde her daim kimlik kartı taşımaları gerekiyordu ve bu kimlik kartları, insanları sadece yaş ve cinsiyete göre değil, aynı zamanda toplumsal sınıf ve etnisiteye göre de sınıflandırıyordu. Stalin idaresindeki tasfiyeler genelde bilindiğinden daha etnik ve ırksal temelliydi: Bu durum bilhassa Kafkaslar ve Kırım'dan gelen gruplar söz konusu olduğunda geçerliydi, keza Asyalılar, Yahudiler vs. de buna dâhildir. Yine de, etnisite birçok kriter arasından sadece biriydi ve zaman ilerledikçe, gitgide daha fazla grup rejimin ölçütlerini karşılar oldu.

Terör 1937 ile 1938 arasında tavan yaptı, Stalin için bile şiddetin kontrolden çıkmış olduğu açıktı. Şiddetin baştaki amacı siyasal hâkimiyet yanılsaması yaratmaktı. İnfazcılara haftadan haftaya değişen keyfekeder seçilmiş tasfiye kotaları verildiği ve yine az çok keyfi seçilmiş insan gruplarıyla bu kotaları doldurabildikleri için bu tasfiyeler tümüyle akıldışı olarak tanımlanabilir. Bu gruplar, herhangi bir yerde

216 Stalin yönetimindeki tasfiyelere dair bir tartışma için bkz. Getty and Naumov: *The Road to Terror*. Bu çalışma, açıklamaların yanı sıra, ağırlıklı olarak Stalin idaresindeki Merkez Komite'den son zamanlarda açığa çıkan dâhili belgelerden oluşturulmuştur.

bulunan belirli uyrukta insanlardan tutun da Esperanto öğrencileri veya pul koleksiyoncuları gibi zararsız meraklılara kadar uzanabiliyordu.[217] Parti'nin, devletin ve Devrim'in tehlikeli düşmanlarını tanımlamak için kullanılan, bilhassa "Troçkist" gibi terimler, politik durum evrildikçe ve ittifaklar kaydıkça sürekli içerik değiştiriyor ve gerçek bir "Troçkist" olmak gittikçe daha az şey ifade ediyordu.[218] Ancak, düşmanın bir netlik içinde tanımlanamıyor olması, Merkez Komite'nin birçok üyesinin, bir düşmanın gerçekten var olup olmadığını sorgulamasına neden olmuş görünmez, bunun yerine, "düşman"ı seçme kıstası yalnızca daha da belirsizleşir ve dolayısıyla sadece bireysel bir "düşman"a değil, onun ailesine ve arkadaşlarına da uzanacak şekilde daha çok insana uygulanabilir hale gelir.

Totaliter bir toplumda, bir kişinin yaşamına yön verecek ilkeler artık bireyin aklından veya vicdanından gelmez, devlet tarafından dikte edilir. İyi ile kötü arasında ayrım yapmak artık bireysel vicdan konusu değil, devlet meselesidir. Gelgelelim, Arendt düşüncesizliğin sadece totaliter toplumlarda bulunmadığını, sözgelimi Vietnam Savaşı sırasında Amerikalı askeri danışmanlara da uyduğunu söyler.[219] Bu yüzden, onun düşünceleri, sadece totaliter toplumlara ilişkin tartışmadan daha geniş bir anlam ağına sahiptir. Arendt, modernitenin totalitarizmi olanaklı kılmış tüm veçhelerinin, söz konusu totaliter hükümetler devrildiğinde öylece ortadan kaybolmayacağını vurgular.[220] Politikanın ve ahlakın çözülmesiyle sonuçlanabilen, modernitenin kişiliksizleştirici yönleri, ayrıca hissizlik (*apathy*) durumuna da yol açar; bu gerçekleştiğinde, kişisel sorumluluk ve eleştirel düşünce tehdit altına girer ve bir şekilde yeniden tesis edilmelidir.

217 A.g.e., ss. 470–81, 518–21, 583.

218 A.g.e., ss. xiii, 272ff., 578.

219 Arendt: *Crises of the Republic*, s. 108.

220 Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, s. 460.

Radikal kötülük ile sıradan kötülük arasında kesin ilişkiyi saptamak zordur ve bildiğim kadarıyla, Arendt bize çalışmasının herhangi bir yerinde bu fikre dair sistematik bir tartışma sunmaz. Bu bağlamda, sıradan kötülük kuşkusuz belirli durumlarda yaygın olsa dahi, "sıradan" terimi, "normal" ya da "yaygın" anlamına gelmez. Çeşitli türden kötülükleri sıradan diye adlandırmak, yüzeysel demekle aynı şeydir. Ne var ki Arendt, sıradan kötülük hakkında yazdığında, daha önce radikal kötülük olarak tanımladığından çok da farklı bir şeyi tanımlamaya çalıştığını sanmıyorum. Aslında radikalizm kavramı, başlangıçta nitelendirmeye giriştiği fenomenler açısından yanlış yönlendirebilir. Daha önce belirttiğim üzere, "radikal", "kök" anlamına gelen Latince sözcük "*radix*"ten alınmıştır. Kötülüğün köklerinin olduğunu söylemek, derinliği olduğunu söylemektir fakat Arendt derinlikten *yoksun* bir şeyi karakterize etmeye çalışmıyor mu? Eichmann'ın sürekli klişelerle konuştuğunu bu kadar çok vurgulamasının nedeni budur. Klişeler yüzeyseldir ve bunları ağzından düşürmeyen insanlar bizde pek "derin" oldukları izlenimi bırakmazlar. Nitekim Arendt totaliter beyin yıkamanın amacının mutlak kanaat yaratmak değil, bunun yerine kanaat oluşturma, yani derinlemesine düşünme becerisini yok etmek olduğunu yazar.[221] Bu bağlamda, insanların, en azından Arendt'in eylem kavramından anladığı haliyle, *eylem* kabiliyetlerini yitirecek şekilde beyinlerinin yıkandığını da söyleyebiliriz. (Arendt, eyleme kabiliyetini "yeniden başlama" kabiliyeti olarak tanımlar.[222] Böyle bakıldığında, onun eylem kavramı Kant'ın kendiliğindenlik (*spontaneity*) olarak özgürlük fikrine oldukça benzer.) Bunun gibi, sıradan kötülük, kesinlikle radikal kötülüğün kapsamının genişletilmesi olarak tanımlanabilir; sadece, radikal kötülük fikri daha çok *sistemlerle* alakalıymış gibi görünürken, sıradan kötülük bireysel faillere ilişkindir.

221 A.g.e., s. 468.

222 Arendt: *Vita Activa*, bölüm 5.; *The Origins of Totalitarianism*, ss. 456f.

Belki de, Arendt'te "radikal kötülük" *politik olanın* yokluğuna dair politik bir kavram iken, "sıradan kötülük" *ahlaki olanın* yokluğuna dair ahlaki bir kavramdır. Sıradanlık bir eylemi değil, daha ziyade bir motivasyonu tanımlamaya yarar. Sorun şu ki, bir suçtan söz ettiğimizde, daha baştan *kötü iradenin*, belirli bir niyetin varolduğunu varsayarız hep. Ancak, Eichmann'ın kötü bir niyete sahip olduğunu kanıtlamak zordur. Aynı şey, Auschwitz ve Treblinka'nın kumandanları Höss ve Stangl için de geçerlidir.

Eichmann, Höss ve Stangl

Eichmann'ı tartışırken, hareket noktası olarak, Arendt'in ona karşı davayı belgeleyen -*Eichmann Kudüs'te* başlıklı kitapta toplanmış- yazılarını kullanacağım, ayrıca İsrail polisi tarafından tutulan sorgu kayıtlarına atıfta bulunacağım.[223] Arendt'in kitabının, geriye dönük yasalar sorunu gibi daha adli yanlarıyla fazla meşgul olmayacağım,[224] zira Eichmann'la daha çok bir *birey* olarak ilgileniyorum.[225]

Psikiyatristler Eichmann'ın bütünüyle normal olduğunu bildirdiler.[226] Eichmann, kendisine söz verildiğinde, cinayet işleyebilecek biri olmadığını, bir toplama kampını şahsen yönetmeye zorlanmış olsaydı, intihar etmiş olacağını iddia

223 İsrail polisi tarafından yapılmış sorgu kayıtlarından bir seçki şurada yayınlandı: Lang and Sibyll: *Eichmann Interrogated.*

224 Bu yönde bir tartışma için bkz. Rosenthal: *A Good Look at Evil*, ss. 163-80

225 Dahası, kendimi esasen Arendt'in Eichmann'a dair çıkardığı tabloyla sınırlıyorum. David Cesarani'nin kendi kitabında belirttiği gibi (*Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a Desk Murderer*), Arendt, duruşmadan sadece oldukça sınırlı bir zaman dilimini verir. Cesarani, Arendt'in Eichmann'a bakışında birçok hata bulur ve ben, Cesarani'nin daha güvenilir bir biyografi yazarı olduğunu düşünüyorum. Ne var ki bu bölüm, Eichmann'ın bütünlüklü bir tasvirinden çok Arendt'in düşüncesine hasredilmiştir, bu yüzden genel itibarıyla Arendt'in ona ilişkin yorumuna bağlı kaldım.

226 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, ss. 25f., 48f.

etti.[227] Eichmann, Yahudilere en başta katiyen acı çektirilmemesine rağmen, Alman askerlerinin Yahudilere yapmaya zorlandıkları şey yüzünden tek kelimeyle mahvolduklarından yakındı.[228] Şahsen, dedi, sinirleri Yahudilere yapılanlara tanık olacak "kadar sağlam değilmiş" ve ona -yani basit, normal bir ofis çalışanına- kampta yaptıklarını bu kadar doğrudan ve bu kadar vahşice betimlemelerinin Auschwitz'deki subayların gaddarlığı olduğunda ısrar eder.[229] Cinayetlere karışmadığını, sadece nakletme işinde görev aldığını tekrar tekrar vurgular.[230] Sorumluluk meselesine nasıl baktığı açık değildir. Bir noktada, sadece adli perspektiften bakıldığında suçlu olduğunu kabul eder ama ahlaki sorumluluk meselesinin üzerinde hiç durmaz.[231] Bir başka yerde ise, herhangi bir sorumluluk taşıdığını bile reddeder, zira kendisi sadece emirleri izlemiştir.[232] Fakat başka bir yerde de, bu sefer emirlere uyması *yüzünden* sorumlu olduğunu iddia eder.[233] Eichmann için sorumluluk meselesinin kolay olmadığı anlaşılabilir. Birbiriyle çelişen iki yükümlülükle karşı karşıya kalmıştır: emirlere uyma görevi ve bunlara karşı koyma görevi. Eichmann yanlış görevi takip etmeyi seçer ve bu emirlere itaat ederek, Max Weber'in tarifiyle uyumlu bir bürokrat olarak görevini tamamlar: "Bunu (emri) vicdanen rahat, sanki kendi inancı gereğince yapıyormuş gibi yerine getirmek onun onurudur."[234] Eichmann fiillerinin "kişisel karar" ihtiva etmediğini ama sadece üst makamlardan gelen emirleri

227 A.g.e., s. 92.
228 Lang and Sibyll: *Eichmann Interrogated*, s. 80.
229 A.g.e., 104.
230 A.g.e., ss. 96, 111, 118, 131. 197f.
231 A.g.e., s. 104.
232 A.g.e., s. 173.
233 A.g.e., s. 199.
234 Weber: "Politics as a Vocation" *Max Weber's Complete Writings* içinde, s. 173.

takip ettiğini söyler.[235] Görev yerini değiştirmeye çalışmak sanki hiç aklına gelmemiştir. Bilakis, mümkün tek seçeneğin emirleri uygulamak olduğuna içtenlikle inanmıştır. Weber'in tespit ettiği gibi: "Ferdi bürokrat işe koşulduğu aygıtlardan sıyrılamaz."[236] Bürokratların görevlerini işin içine kişisel *çıkarlarını* karıştırmadan yerine getiriyor olmaları meslekleri̇nde kişisel *ahlakın* bir etmen olmadığı yanılsamasını yaratır.[237] İşe kişisel çıkarların bulaşmasına izin vermemek, bir bireyin konumunu kendi çıkarlarını kollamak üzere kullanmaması gerektiği anlamına gelir; ancak bu gereklilik, hangi konumda olursa olsun, her failin yaptığı *her şeyde* kişisel sorumluluk taşıdığı gerçeğini değiştirmez. Müstakil bir birey olarak, bir insan gerçekten de, devlet memuru iken taşıdığı ahlaki perspektifle örtüşmeyen bir ahlak anlayışına sahip olabilir. Gelgelelim, hiçbir durumda kişisel sorumluluk *hükmünü yitirmez.*

Eichmann, yaptığı şeyi neden yaptığını açıklamak için Kant'ın ahlak felsefesine sığınarak kategorik imperatifi (buyruk) kendine ahlaki norm olarak benimsediğinde ısrar eder.[238] Sözüne inansak bile, Eichmann, Kant'ın ahlak felsefesinin pek de iyi bir temsilcisi değildir doğrusu. Bildiğimiz kadarıyla, Kant'ın etiği, *otonomi ilkesine* dayanır. Oysa Eichmann'ın yorumunda Kant etiği tamamen *heteronom*dur. Ona göre, ahlak yasaları bireysel bir failin rasyonel zihninden değil, Hitler tarafından bildirilen emirlerden kaynaklanır.[239] İster başka

235 Lang and Sibyll: *Eichmann Interrogated*, s. 144f, krş. ss. 157f., 197f., 208, 271f. Bu şekilde düşünüldüğünde, Eichmann, Max Weber'in, çalışmak kurtuluşun yolu olduğu için, onu kişisel hazzın üzerine çıkaran protestan kapitalistini hatırlatır. Weber'in kapitalisti, kurallarını asla durup düşünmediği bir sistemde kendini tümüyle mümkün en iyi işi yapmaya adar. Verili bir şey olarak sadece kuralları kabul eder.

236 Weber: "Bureaucracy" *From Max Weber* içinde, s. 228.

237 Krş. Nagel: *Mortal Questions*, s. 77.

238 Lang and Sibyll: *Eichmann Interrogated*, s. 288.

239 Krş. Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, s. 136.

bir kişiden, bir kurumdan yahut Tanrı'dan gelsin, bireysel failin dışında oluşturulan ahlak yasalarından oluşan katı heteronom bir etik büsbütün anti-Kantçıdır. Elbette, Kant hukuk felsefesinde bir kişinin kendi ülkesinin yasalarına mutlak biçimde uymakla yükümlü olduğunu ileri sürer fakat bu formülasyon yine de bu yasaların -kesinlikle Üçüncü İmparatorluk'un yasaları olmayan- ahlak ilkelerinde temellendirilmesini şart koşar. Mesela, Kant açıkça, bir bireyin kötü olduğu bariz bir buyruğa uymaması gerektiğini yazar.[240] Eichmann, Yahudileri yok etmenin kötü olduğunu biliyordur, çünkü kendisine "Yahudi sorununun çözümü" anlatıldığında içsel bir çatışma yaşadığını itiraf eder. Ne var ki, çok geçmeden endişelenmeyi bırakır, zira "bunu yapmaktan kurtulmanın" bir yolunu bulmuştur, Yahudileri gaz odalarına *kendi* elleriyle sokmak zorunda kalmayacaktır.[241]

Eichmann duruşmadaki son ifadesinde, bir canavar değil, aslında kurban olduğunda ısrar eder.[242] Bu noktaya nasıl vardığı hâlâ bir parça bulanıktır. Bir "safsata"ya yönelir ve görünen o ki, doğrudan içinde yer almadığı fiillerden, yani somut cinayetlerden dolayı suçlandığı sonucuna varmamızı ister. Polis sorgusu ve sonra mahkeme önündeki çapraz sorgulama boyunca benimsediği yaklaşımın devamıdır bu: Yani, Yahudilerin nakledilmesinde merkezi rolü olduğunu kabul etmek ama kendi elleriyle herhangi birini öldürdüğünü reddetmek. Duruşma boyunca en rahatsız göründüğü kısım, bir tanığın (mahkeme güvenilmez bularak dikkate almadı), Eichmann'ın küçük bir tahrik yüzünden bir Yahudiyi ölümüne dövdüğünü görmüş olduğuna yemin etmesiydi.[243] Eichmann, doğrudan içinde yer almadığı ve kendisinden çok

240 Kant: *Metaphysics of Morals in Practical Philosophy*, s. 505; Kant: *Religion*, s. 90n.

241 Lang and Sibyll: *Eichmann Interrogated*, s. 40f.

242 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, ss. 247f.

243 A.g.e., s. 109.

uzakta gerçekleşen fiillere iştirak etmekle haksız yere suçlandığına içtenlikle inanmıştı.

Eichmann kendini bir idealist olarak tanımlarken büyük ölçüde haklıydı.[244] İdealist *ve* düşüncesizdi. Hitler'in emirlerine koşulsuz itaat etmesi idealistçe fakat Yahudileri imha etmenin yanlış olduğu konusunda kafa yormayışı düşüncesizceydi. İdealizm ve aptallık bir paranın iki yüzü gibidir. "Düşünmeksizin verilen emirleri takip ettim."[245] Önde gelen çok sayıda insan "Yahudi sorununun çözümü"nü desteklediği için, Eichmann da çözümün doğru olması gerektiğinde karar kıldı ve bu yüzden, konuyla ilgili kendi başına fikir yürütmekten vazgeçip "Tüm suçlardan muaf hissettim" diyebildi.[246]

Arendt, Eichmann'ın *"ne yaptığını hiç fark etmediğini"* ileri sürer.[247] Bu, ne yaptığımızı bilmediğimiz iddiası oldukça ünlüdür.[248] Ancak bu, Arendt'in pozisyonunu tartışmaya açık hale getirir. Bir yandan, Eichmann'ın ne yaptığını bilmediğini ileri sürerken; diğer yandan ölüme mahkûm edildiğinde bu kararı desteklemiştir. Buna karşılık ben, Eichmann'ın ne yaptığının büyük ölçüde farkında olduğuna fakat başka kaygıların -kişisel kariyeri, lidere inancı- araya girmesine izin verdiğine inanıyorum. Arendt'e itirazım, Eichmann hakkında yazdıklarının yanlış olması değil, aksine özsel bir şeyi ortaya çıkardığına inanıyorum fakat fazla tek boyutlu olması. Elbette Arendt, Eichmann'ı tamamen kişiliksizleştirilmiş bir bürokrata indirgemede mesela Zygmunt Bauman kadar ileri gitmez. Arendt dikkatini, çok az bireysellik gösterebilmiş olsa da bir birey olarak Eichmann üzerinde yoğunlaştırırken, Bauman onu esasen bir çarkın pasif

244 Land and Sibyll: *Eichmann Interrogated*, s. 289.
245 A.g.e., s. 150, 157.
246 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, s. 114.
247 A.g.e., s. 287.
248 Krş. Luke 23:34; Acts 7:60.

dişlisinden hallice görür.[249] Bireyselliğin yokluğu Arendt'te merkezi odak haline gelirken, Bauman bu konuyu pek gündeme getirmez. Bir kişinin eylemleri ve sözleri yoluyla kim olduğunu, bireyselliğini açığa vurması Arendt'in felsefesinin özsel bileşenlerinden biridir. Eichmann'ın bir türlü göstermediği tam da bu bireysellik formudur. Kelimenin dar anlamıyla, Eichmann *eylemez*, sadece emirlere riayet eder. *Konuşmaz* ama sadece ağzını açar ve bir dizi klişenin dökülmesine izin verir. Bildiği tek dilin devlet memuru dili olduğunu kendisi dahi kabul eder.[250] Devlet memurunun dili, bireyleri kendileri adına düşünmenin zahmetli yükünden kurtaran klişeler ve sloganlarla dolu kişiliksizleşmiş bir dildir. Hiçbir şey bireyin kafa yormasını gerektirmez; bunun yerine, her şey yüzeysel, standart formüllerle karşılanabilir. Bireysel insanlar ve onların bireysel acıları da dâhil tüm tekillikler bu formüllerin yarattığı görünüşte kaybolur.

Arendt, Eichmann'ın motivasyonu olmadığını söylediğinde,[251] özsel bir şeyi gözden kaçırır, yani Eichmann'ın katıksız Hitlerci olduğunu. İdamından önce yaptığı son şey Almanya, Arjantin ve Avusturya'ya bağlılığını bildirmek olmuştu.[252] Arendt, bundan, Eichmann'ın slogan ve klişeleri kullanımının tipik bir örneği olarak söz eder fakat ben bunun Eichmann hakkında çok önemli bir şeyi doğruladığını düşünüyorum: Onun kendince tanımladığı idealizmini. Eichmann sadece ortalama bir bürokrat değildi, aynı zamanda ortalama bir fanatikti. Bunun ışığında, onun kötülüğü artık pek Arendt'in inanmamızı istediği kadar sıradan görünmez; "aptalca" kötülüğe ilaveten, artık idealist kötülük de bu denkleme girer. Her iki durumda da, onunki kesinlikle davasıyla

249 Bauman: *Modernity and the Holocaust*.

250 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, ss. 48f., 53; Arendt: *The Life of the Mind: Thinking*, s. 4.

251 Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, s. 287.

252 A.g.e., s. 252.

ilgili bencil olmayan bir şey barındıran bir kötülük biçimidir, her ne kadar Eichmann aynı zamanda inkâr edilemez biçimde bencil motiflerle hareket etmiş olsa bile. Öyle ki, Arendt'in "sıradan" diyerek Eichmann'a ilişkin çizdiği tablo bana kalırsa çok dardır. Kişisel bakış açısında antisemitizm sınırlı olsa da, çok güçlü bir ideolojik eğilimi, yani Führer'e ve anavatanına inancı vardı.

Benzer bir idealizm, en büyük toplama kampı Auschwitz'de komutanlık yapmış Rudolf Höss'de de mevcuttur. Kendisini "fanatik Nasyonel Sosyalist" olarak tanımlamış ve antisemit olduğunu ilan etmişti.[253] Savaştan bir yıl sonra Yahudileri imha etmenin yanlış olduğunu söylediğinde bunu, imhaları kötü ve ahlak dışı bulduğu için değil fakat Almanya bu sebeple kendini dünyanın öfkesinin hedefi haline getirdiği için söylemişti -ki gerçekte bu durum Yahudileri dünya hâkimiyeti amacını gerçekleştirmeye daha çok yaklaştırmış!

Savaştan hemen sonra Höss'ün hapishanede yazdığı otobiyografisini okuduğumuzda -aciz ama etkileyici bir nesir parçası- Eichmann'la birçok benzerlik göze çarpar. Höss belli ki Eichmann kadar zeki değil fakat düşüncesizlik diye anlaşılan aptallık bakımından denk görünürler. Höss kitabını yazarken, ne yaptığına dair herhangi bir fikri yokmuş gibi görünür. Çok sayıda cümle "Şimdi anlıyorum ki..." gibi ifadelerle başlasa bile, aslında hiç de öyle olmadığı okuyucular için kesinlikle açıktır. Garip belki ama ortaya Eichmann'dan daha fazla muamma çıkarmayı başarır. Primo Levi'nin, Höss'ün kitabına yazdığı girişte olduğu gibi, "kumandan bir canavar değildi fakat bu otobiyografi "kötülüklerle dolu"dur.[254] Höss, mahkûmlara işkence etmekten zevk alan SS subaylarından farklı olduğunu beyan eder.[255] Bu konuda çok haklıdır belki ama beyanı kendi rolünü anlamadığını gösterir: Bu subayları

253 Höss: *Commandant of Auschwitz*, s. 131.

254 Levi: "Introduction."

255 Höss: *Commandant of Auschwitz*, s. 67.

kötü olarak tanımlar[256] fakat böyle yapmakla kendi suçluluğunu görmezden gelir. Burada, her zaman olduğu gibi, "kötülük," kendine değil *başkalarına* uygulanan bir fikirdir. Bu askerleri, mahkûmlarını insan olarak görmeyi başaramadıkları için eleştirir[257] ancak bu kendisinin de yapmayı başaramadığı bir şeydir, aksi takdirde mesleğini icra edebilir durumda olmazdı. İşini yaparken mahkûmlar için "çok fazla duygudaşlık" beslediğini, böyle bir "zayıflığı"[258] olduğunu iddia eder fakat bu "duygudaşlık" ve "zayıflık" mahkûmların durumunu asla iyileştirmemiştir. Doğrusu, sözünü ettiği bu duygular pek de güvenilir görünmez. Eğer Höss, Auschwitz'deki faaliyetlerin gözetimini sürdürüp nihai sorumluluğu taşırken aynı zamanda mahkûmlarının insan olduklarını kabul ettiyse, o halde gerçekten de bir canavarmış. Ama bence durum büyük ihtimalle böyle değildi.

Eichmann'ın iddia ettiği gibi Kant'ın kategorik imperatifine (buyruk) uygun yaşamış olsa bile, Höss ahlaklı bir kişi olduğuna ve belirli ahlaki ayrımları muhafaza etmek için elinden geleni yaptığı konusuna büyük ağırlık verir -sözgelimi Yahudileri öldürmekte hiçbir sorun görmezken, bir asker olarak onları soymayı yanlış bulur. Bu ahlak görüşü Höss'ün icadı değildi, Yahudileri imha etmenin kişisel çıkar gütmediğini, ahlaki bir buyruk olduğunu savunan Himmler'den geliyordu. Höss, Himmler'in başta gelen ahlaki buyruğuna uyma sürecinde ara sıra işlenmiş olabilecek "gereksiz" gaddarlık ve tecavüz gibi şiddet eylemlerini tasvip etmez. Mahkûmlara hiç bir zaman *kötü muamele* etmediğinin altını çizer.[259] Belli ki bununla kastettiği, kendi elleriyle mahkûmları hiç dövmediği, kendi silahıyla onları hiç vurmadığı, Zyklon B tenekelerini gaz odalarına boşaltmadığıdır. Bununla birlikte, tarihteki

256 A.g.e., s. 71f.
257 A.g.e., s. 67.
258 A.g.e., ss. 80ff.
259 A.g.e., ss. 178f.

en büyük toplama kampını idare ediyordu ve bu kampın işleyişinden kesinlikle haberdardı. Kampta olan her şey onun nihai onayını gerektiriyordu. Höss hiç de pasif biri değildi, hatta kışlasını komuta etmekte muazzam girişkenlik gösterirdi. Mahkûmlar için ağır koşulları hafifletecek yeterli fırsatı varken o bunun yerine önceliği mümkün en "etkili" kampı yaratmaya verdi. Mahkûmları her türlü ahlaki terbiyeyi sürdürmenin neredeyse imkânsız olduğu koşullar içinde yaşamaya zorlamaktan bizzat kendisinin sorumlu olduğunu göz önünde bundurmaksızın, onları birbirlerine karşı ahlak dışı davranmakla dahi eleştirmiştir.[260] Doğal olarak, gardiyanların yanı sıra mahkûmlar arasında da daha iyi ve daha kötü insanlar vardı; ne mahkûmlar ne de gardiyanlar aynı ahlaki niteliklere sahip bireylerden oluşan tümüyle homojen gruplardan geliyordu. Nazi toplama kamplarında hapis kaldığı süre boyunca ahlaki terbiye hissini koruyabilmiş mahkûmlara çok sayıda örnek olsa da,[261] orada ahlakın bir öncelik olmadığı gerçektir, bu kadar ağır koşullar kaçınılmaz olarak tüm ahlaki değerlendirmeleri askıya alır. Bazı mahkûmların, kendi akranı diğer mahkûmlara yaptıkları gaddarlığın gardiyanlarınkinden hiç de aşağı kalmadığı bir başka gerçektir. Biri sırf mağdur olduğu için, zorunlu olarak iyi sayılamayacağını akılda tutmak önemlidir ama Höss'ün kendi mahkûmlarını davranışlarından ötürü yargılama hakkına sahip olmadığı da muhakkaktır. Höss, politik güdümlü cinayetten hapiste kaldığı altı yıla dair yaptığı ayrıntılı dökümde kendini güçlü şekilde akranı mahkûmlarla özdeşleştirir ve başında duran görevlileri ölçüsüz gaddarlıkları yüzünden eleştirir. Ne var ki, kendi durumuyla Auschwitz arasında asla açık bir kıyaslamaya girmez, çünkü hâlâ kampı bir mahkûmun gözünden görmekten acizdir.

260 A.g.e., s. 116.

261 Bu fikre dair iyi bir inceleme için bkz. Todorov: *Facing the Extreme.*

Otobiyografisinin büyük kısmı kampta kendi zamanına ilişkin şikâyetlere ayrılmıştır: Sınırlı kaynaklar, nitelikli iş gücü eksikliği, üstlerinden gelen düzensiz ve kafa karıştırıcı emirler, kısacası her bürokrattan beklenebilecek türden şikâyetler. Bütün bu işleyişin ortaya çıkardığı ahlaki sorular hiçbir şekilde görüşlerinde yer bulmaz. Hakikaten de Höss, Auschwitz'i mümkün olduğunca "etkili" kılma görevine "takmış" olduğunu ileri sürer.[262] Yükümlülüklerini harfiyen yerine getiren türde bir adam olmanın çok önemli olduğunu düşünmektedir.[263] Eichmann'la ortak noktalarından bir diğeri de budur fakat Eichmann'ın aksine Höss, kendisinin yapmaya hazır olmadığı hiçbir şeyi astlarından istemeyeceğini söyleyerek kendini emrindekilerle bir tutar.[264] Gazla ölümün silahlı ölümden moral açıdan çok daha iyi olduğuna inanıyordu, zira silah kullanmak, özellikle kadın ve çocukların infazının söz konusu olduğu yerlerde, SS askerleri arasında güçlü bir tepkiye yol açabilirdi.[265] Eichmann'da olduğu gibi Höss de, esasen kendi yoldaşı Alman askerleri için kaygılanır ama acı çeken mahkûmları asla bir nebze olsun dert etmez. Kısacası, yalnızca adamlarından yapmalarını beklediği şeyi yaptığını söyler: Lider'in emirlerini takip etmek. Astları için güzel bir örnek oluşturduğu ve uygularken hiç zayıflık göstermediği buyruk budur.[266] Höss, belki de otobiyografisinin en tüyler ürpertici pasajında şöyle yazar:

"O (Himmler), 1941 yazında toplu öldürme için bir yer hazırlama ve sonrasında bunu gerçekleştirme emrini şahsen verdiğinde, olayın büyüklüğünü yahut sonuçlarının neler olabileceğini hiç tahayyül edememiştim. Elbette, bu emir sıra dışı, canavarca bir şeydi. Ancak, bu kitlesel imha emrinin

262 Höss: *Commandant of Auschwitz*, s. 111.
263 A.g.e., s. 54.
264 A.g.e., s. 76.
265 A.g.e., s. 184.
266 A.g.e., ss. 152f.

ardındaki muhakeme bana doğru gibi göründü. O anda buna hiç kafa yormadım. Bir emir almıştım; bunu uygulamak zorundaydım. Yahudilerin kitlesel imhasının gerekli olup olmadığı konusunda bir kanaat oluşturmak için kendime müsaade edemezdim. O an için bu, düşünce tarzımın dışındaydı."[267]

Bu durum en uç sınırında sıradan kötülüktür: Saf düşüncesizlik, düşünmekle canını sıkmaya bile gönülsüzlük. Emrin "canavarca" olduğunu itiraf eder ama yine de bunu uygular, çünkü emirlere uyulmalıdır.

Sobibor ve Treblinka'nın komutanı Franz Stangl'a geldiğimizde, başka bir kişilik tipiyle karşılaşırız, ya da daha doğrusu, gerçekten kişilik sahibi biriyle karşılaşırız. Höss, zihninde tek bir özgün düşünce olmayan, duygusal olarak ketlenmiş, askeri ikbal peşinde biri gibi görünürken ve Eichmann cehennemden çıkmış bir bürokrat gibiyken, Stangl nispeten iyi konuşan, hatta kimi zaman çekici birine benzer. 1970'te, mahkemesi sona erdikten sonra, Gitta Sereny, Stangl ile hapiste bir dizi mülakat yaptı. Aşağıdaki yorumlar Sereny'nin kitabı *Into that Darkness*'a dayanır. Höss ve Eichmann gibi, Stangl da şahsen asla başka bir insanı incitmediği gibi standart giriş niteliğinde mazeretler sunar fakat mülakatların belirli yerlerinde yalnızca düşünceli diye adlandırabileceğimiz bir ruh haline girmiş gibi görünse de hemen ardından tekrar yaptığı şeyin farkında değilmiş izlenimi verir. Sanki daima eylemlerini sorgulamanın kıyısındaymış da, sürekli bu içgörüden irkilip uzaklaşıyormuş gibidir. Kendi suçunu kabul eder[268] fakat sorumluluğunu üstlendiği şeyin boyutunu kavramış gibi görünmez. Bir suçun üstlenilmesi, yalnızca kişi neyden suçlandığını anlıyorsa geçerli olur; ne var ki, Treblinka'daki cinayetler o kadar geniş çaplıydı ki -yüz binlerce, belki bir milyonun üstünde insan ölmüştü- her-

267 A.g.e., s. 144.

268 Sereny: *Into that Darkness*, s. 39, 364.

hangi bir kişinin bu felaketin tam boyutunu kavraması pek mümkün değildir. Bu nedenle, Stangl'ın suçunu itiraf etmesindeki sorun bunun çok sınırlı olmasıdır. Gerçekte ne yaşandığını saklamaya çalışmasa bile, kendi sorumluluğunun nereye uzandığı konusunda hiç fikri olmadığı açıktır. Paradoksal olan ise, suçunu kabul ederken vicdanının temiz olduğunu söylemesidir.[269]

Stangl Treblinka'ya ilk varışını hatırlar, manzara Dante'nin *Inferno*'sundan fırlamış gibidir.[270] Fakat yine de orada kumandan olmayı seçer, inkâr etmediği bu gerçek şeytanın rolünü oynamayı seçmekle yaklaşık aynı şeydir. Ama burada başka bir paradoks daha ortaya çıkar: Bir yandan Stangl -belki biraz kerhen de olsa- özgürce şeytan rolünü seçer fakat diğer yandan alenen "şeytani" nitelikleri de yoktur. Başka insanların acı çekmesinden zevk alıyormuş gibi görünmez, buna karşın kendisini samimi bir gayretle işine verdiği de inkâr edilemez. Ancak bu gayret, Yahudilere duyulan nefretten değil, yalnızca güçlü bir iş ahlakından gelir.[271] Ve bu iş ahlakı bir şekilde diğer tüm ahlaki değerlendirmelerin önüne geçer.

Treblinka bir toplama kampı değil, imha kampıydı ve bunlardan en büyüğüydü. Bir toplama kampı ile imha kampı arasındaki fark genelde iyi bilinmez: Toplama kampları, Nazilerin düşmanları için inşa ettikleri salt çalışma amaçlı sayısız kamptan çok daha insanlık dışı koşulları olan aşırı çalışma kamplarıydı. Başlangıçta, çalışma kampları köle iş gücü kurumlarıydı ama koşullar, kampların varlığı süresince sistematik şekilde kötüleşti. Aynı zamanda vurgulamak gerekir ki, mahkûmlar gazla boğulmuş, silahla vurulmuş, açlığa mahkûm edilmiş, tükenmiş, tıbbi deneylerde kullanılmış, vs. olsalar bile, çok sınırlı sayıda insanın bir toplama kampında hayatta kalması *mümkün* olmuştu. İçinde bir imha merkezi

269 A.g.e., s. 364
270 A.g.e., s. 157.
271 A.g.e., s. 229.

de (Birkenau) bulunan Auschwitz'de bile, Yahudilerin yaklaşık beşte biri kurtuldu (Auschwitz'e gönderilen 950.000 Yahudiden yaklaşık 800.000'i öldürüldü), hatta Yahudi olmayanların daha büyük bir kısmı hayatta kalmayı başardı. Karşılaştırmak gerekirse, iki milyon insana mezar olan Polonya'daki beş imha kampından sadece seksen yedi kişi -ki bunlardan hiçbiri çocuk değildi- kurtuldu.[272] Ve Franz Stangl bu kamplardan en büyüğünü yönetiyordu.

Kurbanlar sistematik şekilde insandışılaştırıldı. Treblinka'ya varmadan önce, tuvalet, yemek, yahut suyun olmadığı sıkışık tren vagonlarında büyükbaş hayvanlar gibi taşınıyorlardı. Vardıktan sonra, erkekler, kadınlar ve çocuklar olarak gruplara ayrılıp soyularak, vücut aramasına tabi tutuluyorlardı, böylece askerler saklanmış değerli eşyaları, mücevherleri arıyorlardı; ardından tıraş edilip, en sonunda da gaz odalarına sokuluyorlardı. Stangl'a göre, bu aşağılayıcı sürecin amacı, askerlerin bu infazları gerçekleştirebilmelerine yetecek kadar mahkûmları insanlıklarından çıkarmaktı.[273] Bu insandışılaştırma süreci kendisini de etkilemiş: Yahudiler, ona bireyler gibi değil, taşınacak "yük" ve "çürüyen et yığını" gibi görünüyormuş.[274] Ölüme mahkûm olanlarla konuşmaktan kaçınırmış,[275] muhtemelen bu sayede onların yeniden bir ölçüde dokunulmazlığı olan bireylermiş gibi görünmelerinin önünü alıyordu.

Stangl, bunları nasıl yapabildi? Verilen emirleri yerine getirmek zorunda olduğunu, bunun kendini korumak için olduğunu defalarca kez söyler.[276] Bu iddia asılsızdır, tek bir Alman askeri dahi, kitlesel imhalarda yer almak istemediği için idam edilmiş değildir. Stangl, içinde yer almış olmak-

272 A.g.e., s. 100.
273 A.g.e., s. 101, 232.
274 A.g.e., s. 201.
275 A.g.e., s. 203.
276 A.g.e., s. 35, 55, 110, 113, 134, 164, 233.

tansa intihar etmiş olmalıydım, der,[277] oysa çok basitçe, yer almayı *reddetmiş* olmalıydı diyememiz için hiçbir neden yok. Kitle imha planları kendisine gösterildiği andan itibaren Yahudilere yapılanın bir suç olduğunu bildiğini söyler[278] fakat içinde yer almayı reddetmek veya etkin şekilde bu suça karşı çıkmak yerine, -nihayetinde geri çevrilmiş olan- bir tayin talebinde bulunmuş olmakla içini rahatlatır. Dolayısıyla, bu suça iştirak etmeyi seçmiştir. Birçok defa, yaptıkları için mazeret üretmeye çalışır, mesela polis akademisinde genç bir adamken, bir şeyin suç olarak görülebilmesi için karşılanması gereken dört şartı -bir özne (fail), bir nesne (mağdur), bir eylem ve bir niyet- öğrenmiş olduğunu ısrarla söyler. Hiçbir cinayetten suçlu olmadığını savunur, çünkü bu dördüncü şart asla yerine gelmemiştir –muhtemelen kendisinin Yahudilere karşı gerçek bir garezi olmadığı için.[279] Fakat işin aslını bildiği, suçunun ve suç ortaklığının farkında olduğu açıktır. Daha o zaman, "eylemlerini -kendi vicdanında- hesabını verebileceği şeylerle sınırlamayı" denemiştir.[280] Başka bir deyişle, düşünceyi eylemlerden o kadar soyutlamıştır ki yaptıklarının her biri, aslında kendini resmin tamamını görmekten kurtarmak amacıyla, haklılık kazanmış gibi görünmüştür.[281]

Daha önce bahsettiğimiz gibi, Stangl, bir Yahudi düşmanı değildi, fakat mahkûmlarına karşı kökleşmiş bir hor görüsü vardı. Bu hor görü, onların "ırkı" yüzünden değil, daha ziyade zayıflıkları yüzündendi:

"Bunun nefretle ilgisi yoktu. Çok zayıflardı; başlarına bir şey gelmesine, kendilerine her şeyin yapılmasına izin veriyorlardı. Ortak bir zeminin, iletişim imkânının olmadığı

277 A.g.e., s. 29, 364f.
278 A.g.e., s. 113.
279 A.g.e., s. 164.
280 A.g.e., s. 164.
281 A.g.e., s. 164.

insanlardı, horgörü bu şekilde doğdu. Nasıl öylece teslim olabildiklerini hiçbir zaman anlayamadım. Yakınlarda yaban sıçanlarıyla ilgili bir kitap okudum, her beş ya da altı yılda bir öylece denize dalıp ölen sıçanlar; bu bana Treblinka'yı hatırlattı."[282]

Stangl bunu 1971'de, Treblinka yıkıldıktan yirmi yedi yıl sonra söyler. Bir kişinin bu kadar uzun zaman sonra bu kadar az şey anlayabilmesi inanılır gibi değil. Mahkûmlarıyla iletişim kurmasının mümkün olmadığı iddiasına gelince, sadece onlarla konuşarak haksız olduğunu açıkça görebilirdi. Böyle olduğu halde, daha önce de belirttiğim gibi, bunlar Stangl'ın bilerek kaçındığı içgörülerdi. Harald Ofstad, "zayıflara karşı horgörü"nün Nazizmi anlamak için merkezi olduğunu öne sürmüştür,[283] Stangl bu görüşe açık bir örnek oluşturur. Hitler'in perspektifinden, Yahudiler merhameti hak etmez: "Kaderleri yok olmak olan varlıklara merhamet gösterilmemelidir."[284] Akıl yürütme şu şekildedir: Kader onları zayıf kılarak yok olmaya mahkûm eder ve zayıf oldukları *için* onları imha etmeye girişmek tamamen meşrudur. Zayıfın yaşam hakkı yoktur, zayıflık, dolayısıyla da zayıf ortadan kaldırılmalıdır.

Açıktır ki Stangl görevde kaldıkça daha da kirlenmiş, benzersiz bir suçun baş aktörü olduğunu kabul etmekten giderek uzaklaşmıştır. Söylediğine göre, bir süre sonra buna adeta alışmıştır.[285] Stangl bu kişilik değişimini neredeyse hiç fark etmez, öyle ki kendinde suça iştirak etmeyi reddedecek gücü

282 A.g.e., ss. 232f.

283 Ofstad: *Vår forakt for svakhet*.

284 *Hitler's Table Talk* 1941–1944, s. 396.

285 Sereny: *Into that Darkness*, s. 200. Seneca kötülüğün nasıl da artma eğiliminde olduğu ve bir kişinin kendi bıkkın, rutin kötülük biçimini geliştirebileceği hakkında önceden yazmıştı (Seneca: "On Anger" in *Dialogues and Essays*, ss. 29f). Bu alışkanlık korkunç bir hızla oturur. Auschwitz'de görevli olduğu süre boyunca bir günlük tutan SS doktoru Johann Paul Kremer, ilk geldiğinde yazdığı iki günlük kaydında orada gördüğü dehşeti ifade eder, ondan sonra, bir

bulamayan birinden neredeyse vicdansız birine dönüşmüştür. Alışma, uyum buradaki ana faktördür.[286] Her insanın sırf bilincinde olmadığı için bir türlü ayamadığı birçok alışkanlığı vardır. Oysa bu alışkanlıklar bilincinde olduğumuz şeyler için bir tür "perde arkası" oluşturur; normalde belli bir durum içinde aradığımız şeyleri belirlerler. Bu şekilde bakıldığında, alışkanlıkların algının olanaklarını yarattığını söyleyebiliriz, bunlar ayrıca anlama kapasitemizi de sınırlandırırlar, çünkü birçok fenomeni önemsiz bulup uzak tutmamızı sağlarlar. Böylece alışkanlıklar bir düşüncesizlik biçimi haline gelir ve Stangl'ın durumunda olduğu gibi, bariz şekilde tedrici bir ahlaki görüş kaybına yol açarlar.

Eichmann, Höss ve Stangl'ın "itiraflar"ının en çarpıcı yönlerinden biri, üçünün de inanılmaz derecede benmerkezci olduklarını açığa vurmasıdır. Adeta kurbanlarını hiç dert etmemişlerdir. İşlerine adanmışlıkları, kendi emeklerinin değerine duydukları açık inancı gösterir. O halde şunu sormalıyız: Böylesi canavarlıklarda herhangi bir değer bulmak mümkün müdür? Hitler'e göre, Nazilerin ırkları arındırma yükümlülüğü "en kutsal ödev"di, bu ifade imhaları meşrulaştırıyordu; ne var ki, günden güne işleyen soykırımdan sorumlu olanların çok azı, kendi yaptıklarını açıklamak için bu fikri kullanmışlardı.[287] Höss vakasında (Eichmann ve Stangl'dan farklı olarak) antisemitizm en önemlisi

daha bundan hiç bahsetmez. (Krş. Katz: *Ordinary People and Extraordinary Evil*, s. 50–60. Ayrıca bkz. Lifton: *The Nazi Doctors*.)

286 Hegel, alışkanlığı "ikinci doğa" olarak ele alır (Hegel: *The Encyclopaedia Logic*, § 410). Bana göre, bu fikir alışkanlıkla ilgili özsel bir şeye temas eder. *İçgüdüler* ve *alışkanlıklar* arasında ayrım yaparsak, içgüdüleri birinci doğamıza (doğuştan getirdiğimiz şeyler) ait olarak ve alışkanlıkları ikinci doğamıza (yaşarken öğrendiğimiz şeyler fakat o kadar güçlü içselleştirilir ki zorunluluk ve ivedilik bakımından saf içgüdülere benzerler) ait olarak tanımlayabiliriz. Birinci ve ikinci doğamız arasındaki fark, ilki doğuştanken ikincisinin değiştirilebilir olmasıdır.

287 Adolf Hitler: *Mein Kampf*, s. 402.

olmasa da önemli bir motiftir. Her üç adamda da kesinlikle kariyer hırsı -Stangl'ınki diğer ikisinden az olsa da- vardı fakat her birinin şahsi hırsı ile gayret ve hevesle giriştiği bu iş arasında muazzam uyumsuzluk aynen kalır. Stangl'ın çekinceleri olmasına karşın, üçü de Hitler'e son derece bağlıdır, bu yüzden de idealist oldukları düşünülebilir. Şu da açık ki, Eichmann ve Höss salt emirlere uymakla kalmayıp programı faal şekilde *desteklemişlerdir*. Gelgelelim, üçünde ortak olan taraf, kendi kişisel sorumluluklarına dair herhangi bir temel bilinçten yoksun gibi görünmeleridir –gerçi Stangl bu yönde küçük bir feraset parlaması göstermiştir. Himmler bireysel olarak SS askerlerinin yaptıklarından dolayı herhangi bir sorumluluk taşımadıklarını, sorumluluğun yalnızca kendisinin ve Hitler'in omuzlarında olduğunu ileri sürer fakat bireysel sorumluluk öyle basitçe devredilemez.

Bununla birlikte, Alman askerlerinin bağlılık yemini ederken, Alman anayasasına değil Hitler'in *şahsına* bağlılık sözü vermeleri gerekirdi, zira anayasa her halükârda Hitler'in kararlarıyla eş anlamlıydı. Führer prensibi, bir bireyin verilen emrin meşruiyetini sorgulama hakkı olmadığını buyurur; zira bu emir meşruluğunu Hitler'den alırdı. Esasında, bir emrin daha yüksek bir normla çelişmesi mümkün değildi, çünkü Lider'in iradesinden daha üstün bir norm yoktu. *Kavgam*'da, bireyin bütün uğruna sadece kendi kişisel *çıkarını* değil, "kişisel kanaatlerini" de bir kenara bırakması gerektiğini buluruz.[288] Kendi başına karar almak bir ihanet biçimidir.[289] Hukuki açıdan, emirlere uymak biricik yasal edimdi. Fakat Emerson'un işaret ettiği gibi "İyi insanlar yasalara çok sıkı

288 A.g.e., s. 297.

289 Burada, özellikle Stalin yönetiminde ortaya çıktığı haliyle komünizmle bir paralellik vardır. Führer prensibinin açık bir ifadesi olmamasına karşın, parti prensibi de benzer güçtedir. Bir bireyin tereddüt duymaksızın partiye boyun eğmesi beklenirdi ve bireysel düşünüme ve vicdana yer yoktu. (Krş. Getty ve Naumov: *The Road to Terror*.)

itaat etmemelidir."[290] Emirlere uymayı reddetmek, bu emirlerin temelini sarsmaya yardımcı olur. Bir emrin otoritesi ona uyulmasına dayanır, öyleyse emirlere uymayı reddeden birinin onların meşruiyetini reddettiği de savunulabilir. Bu yüzden, emirlere uymayı reddetmek potansiyel olarak güçlü bir silahtır. Bir emir tekrar edilmek zorunda kaldığı anda, şimdiden gücünden kaybetmiştir. Oysa Eichmann, Höss ve Stangl emirlere riayet etmenin *ahlaken* meşru tek edim olduğuna inanmış görünürler. Bu özellikle Eichmann'ın değindiği noktalarda açıktır. Ancak, üçünün de bu inançtan bağımsız işleyen bir ahlaki farkındalığa sahip olduklarını da farz edebiliriz. Kitlesel imhalarla ilgili planlar kendilerine anlatıldığında gösterdikleri ilk tepkiler bu gerçeği gösterir.[291] Fakat bu kişiye has ahlaki içgörü, başka hesaplar uğruna ahlaki farkındalıkla birlikte terk edilir.

Bu üç adam da yaşamlarının diğer alanlarında normal bir ahlaki farkındalığı korurlar. Robert J. Lifton, bir kişinin -örneğin biri kampta, diğeri kampın dışında olmak üzere- iki ayrı benliğinin olduğu "çiftleme/ikizleşme" fenomenine dikkat çeker.[292] Bu fikir, Höss ve Stangl'ın kampın dışında nispeten normal aile yaşantılarına devam ettikleri düşünüldüğünde, akla yatkın görünür. Ancak, her insanın tek bir ben-

290 Krş. Emerson: "Politics," *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson* içinde, s. 65

291 1943'te Himmler'in Posen'de yaptığı ünlü konuşma, Nazilerin kitle imhalarını kirli bir sır gibi gördüklerini belli eder. Bir yandan şeref ve ödeve yapılan vurgu, diğer yandan her zaman sessiz kalma zorunluluğu arasındaki karşıtlığı açığa vurur. Sır tutma zorunluluğu -belirli bir duruma ilişkin stratejik hesaplara göre değil ama *tüm zamanlarda*- bu fiillerin ahlak dışı olduğuna ilişkin bir farkındalığı da açığa vurur. Kant bir eylemin meşruiyetini değerlendirmek için kamusal bir ilke formüle eder: "Başka insanların haklarını etkilediği halde düsturları kamusallıkla bağdaşmayan eylemler adil değildir." (Kant: *Toward Perpetual Peace, Toward Perpetual Peace and Other Writings* içinde, s. 104.) Kant bu fikrin, bir eylemin hem ahlaki hem hukuki değerlendirilmesine uygun düştüğünü vurgular.

292 Lifton: *The Nazi Doctors*, s. 418–65.

liği olduğunu fakat bu benliğin, kampların içinde ve dışında, tüm davranışları sistematik olarak farklı yorumladığını söylemek yine aynı derecede mantıklı değil midir?

Normal İnsanlar ve Aşırı Kötülükler

En tüyler ürpertici fiiller, yalnız pratik bir sorunu çözmeye odaklanmış, herhangi bir sadist güdüye sahip olmayan insanlar tarafından gerçekleştirilmiştir.[293] Eichmann, Höss ve Stangl bu fikrin bariz örnekleridir. Tekrar etmek gerekirse, yukarıda bahsi geçen aptallık bir zekâ eksikliğini belirtmez. Örneğin, Wannsee Konferansı'nın on dört katılımcısından yarısı hukukçuydu ve *Einsatzgruppenführer*'in, yani doğudaki ölüm mangasının liderlerinin on beşinden altısı doktora derecesine sahipti.[294] Peki ya mahkûmlar üzerinde deneyler yürüten doktorlara ne demeli?[295] Sanki bu yapılanlar iyiye ve kötüye dair fikirlerin hiçbir geçerliliğinin olmadığı ahlaki bir boşlukta gerçekleşmiş gibidir.

Bu ahlaki boşluk insandışılaştırma süreci içinde kasten yaratılmıştır. Mahkûmları tıraş ederek, onları açlığa mahkûm ederek vs. bireysellik asgariye indirilmiş ve insanlar

293 Örneğin, Nazilerin krematoryumlarını inşa eden mühendisleri düşünebiliriz. Bu mühendislerden biri olan Martin Klettner, 1950'de hâlâ, Auschwitz'de geliştirilmesine yardım ettiği fırınlardan birine ara sıra patent almayı deniyordu. (Krş. Pressac: *Auschwitz: Technique and Operation of the Gas Chambers*, ss. 103, 105, 244.)

294 Krş. Glass: *Life Unworthy of Life*, ss. 88f.

295 Doktorlara ilişkin mükemmel bir çalışma için bkz. Lifton: *The Nazi Doctors*. Toplama kamplarındaki doktorlar Hipokrat yemini etmişlerdi ama görünen o ki, vicdanları biraz olsun sızlamadan bu yeminin tam karşıtı fiiller işlemişlerdi. Farklı organik maddeleri, hatta virüsleri ve bakterileri mahkûmlara enjekte etmişler, beyin dokusunu çıkarmışlar ve anestezi yapma derdine girmeden canlı insanlara organ nakletmişler, insanları basınç odalarına tıkmışlar, kaynamış ve buzlu suya atmışlardı, vs. Tepetaklak edilmiş bir Hipokrat yemini sahneleniyordu. Elbette, bu deneylerde yer almayı reddetmiş birkaç doktor vardı ve bunlardan hiçbiri herhangi bir şekilde cezalandırılmadı, sadece farklı işlere verildiler. Ama çoğunluk bu deneylere çok az itiraz etmiş gibi görünüyor.

birbirinden ayırt edilemeyen bir kitleye dönüştürülmüştür.[296] Auschwitz'de bulunan isimsiz bir günlükte şu satırları okuruz: "Bizler insan değiliz artık, hayvanlara da dönüşmedik; bizler sadece Almanya'da üretilmiş bazı acayip psiko-fiziksel ürünleriz."[297] Kamplarda, mesela mahkûmların intihar etmesinin önüne geçmek için epey zahmete girilmiştir. Bu biraz tuhaf gelebilir, zira konulan hedef zaten ölmeleriydi fakat intihar bireysel öznelliği önceden varsaydığı için sorun teşkil eden bir davranıştır. İntihar, kurbanın insani değeri olduğu fikrini güçlendirir, bu yüzden mahkûmlardan insan-olmayanlar olarak oluşturulmak istenen tabloyu tehdit eder. Naziler, Yahudilerin insan olmadıklarını ilan etmişti, askerlerin onları toplu halde imha etmelerini kolaylaştıracak bir fikirdi bu. O halde, Yahudilerin bizatihi pis olduklarını kanıtlamak için, onları kendi pisliklerinde yuvarlanmaya zorlamakta bir sorun yoktu -Bergen-Belsen'de, otuz bin kadın tek tuvaleti paylaşmıştı- fakat ortada daima tekrar insan gibi görünmeye başlamaları tehlikesi vardı. O halde bu insanlık mümkün her yolla bastırılmalıydı. Berel Lang'in iddiasına göre, öldürülmeden önce Yahudilerin maruz bırakıldığı insandışılaştırma süreçleri aslında onların Naziler tarafından hemcinsleri insanlar olarak tanındıklarını gösterir.[298] Sonuçta, Lang'e göre, Naziler *bilinçli* kötüler olarak görülmelidir, çünkü suçlarını büyük ölçüde kasıtlı işlemişlerdir. Hatta daha ileri giderek yaptıkları şeyleri kötü oldukları *için* yaptıklarını savunur.[299]

296 Auschwitz'de, mahkûmlar olabildiğince insandışılaştırılırken, büyük kısmı ayrıca kollarında dövmelenmiş bir numara taşımışlar ve bu numaralar isimlerinin yerini almıştır. Musa'nın Kanunları'nda dövme ve benzeri şeyler yasaklandığı için, dövmelerin ortodoks Yahudilere başka bir darbe indirdiğini de söyleyebiliriz (*Leviticus* 19:28, krş. *Deuteronomy* 14:1). Yine de, bunun kasten yapıldığından şüpheliyim ve mahkûmlara dövme yapmanın esas itibariyle insandışılaştırma ve diğer "lojistik" hesaplardan kaynaklandığına inanıyorum.

297 Aktaran Glass: *Life Unworthy of Life*, s. 27.

298 Lang: *Act and Idea in the Nazi Genocide*, s. 210.

299 A.g.e., s. 29, 56.

Sonuç olarak, Nazileri en aşırı formu içinde şeytani kötülüğün temsilcileri sayar fakat gördüğümüz üzere, bu itham faillerin çoğunluğuna uymaz.

Daniel Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners* (*Hitler'in Gönüllü Cellatları*) başlıklı kitabında, Nazileri genelde Yahudilere karşı duygusal açıdan nötr olarak sunduğu için Arendt'i eleştirir.[300] Ancak Arendt, kitle imhalarındaki her katılımcıyı değil, sadece bazılarını kasteder, yoksa imhalarda yer almış farklı faillerin farklı kötülük biçimlerini temsil ettiğine inanır. Goldhagen ise tüm failleri homojen olarak hesaba katar. Nitekim Goldhagen için ana unsur onların *Alman* olmasıdır. Norman G. Finkelstein ve Bettina Birn'in işaret ettiği gibi, Goldhagen'in düşüncelerinde bir yandan Alman antisemitizmine vurgu ile diğer yandan bireysel sorumluluk arasında kati bir gerilim vardır.[301] Yine de, bu iki öğe arasındaki ilişki Goldhagen tarafından hiç açıklanmaz. Goldhagen'in Alman antisemitizmine dair yetersiz ve ön yargılı tasvirinin sonuçta Finkelstein ve Birn tarafından bütünüyle çürütülmüş olduğu söylenebilir. Belgeler, savaş yıllarında bile çoğu Almanın Nazilerin antisemitizmini paylaşmadığını gösterir. Ve Naziler iktidara geldikten sonra antisemitizm güçlenmiş olsa bile, Alman halkının çoğunluğunda bilhassa güçlü değildir ve mesela *Kristallnacht* (Kristal Gece) sıradan Almanlar tarafından illa olumlu bir gelişme olarak görülmemiştir. Örneğin, aşağıda *Kristallnacht* üzerine resmi bir Nazi raporundan yapılan alıntıya bakınız:

"Bugün Almanya'da antisemitizmin esasen parti ve örgütleriyle sınırlı olduğu ve nüfus içinde antisemitizme dair en küçük bir farkındalığı olmayan ve her türlü empati imkanından yoksun belirli bir grup olduğu biliniyor.

300 Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners*, s. 493n43, 593n23.
301 Finkelstein ve Birn: *A Nation on Trial*.

Kristallnacht'tan sonraki günlerde bu insanlar vakit kaybetmeden Yahudi iş yerlerine koşmuştur... Kuşkusuz bu büyük ölçüde, antisemit bir halk, antisemit bir devlet olmamız yüzündendir, bununla birlikte devletin ve halkın içinde hayatın tüm alanlarında antisemitizm ifade bulmamış gibidir... Alman halkı içinde hâlâ zavallı Yahudilerden bahseden ve Alman halkının antisemit tutumlarından bir şey anlamayıp her fırsatta Yahudiler için araya giren *Spiessern* (küçük burjuva) gruplar vardır. Sadece liderliğin ve partinin antisemit olması yetmez."[302]

Yahudilere karşı fiziksel şiddet sıradan Almanlar tarafından alkışlanmamıştır fakat Yahudilerin sivil hakları üzerinde artan kısıtlamalar çok az protestoya neden olmuş, Yahudiler belirli pozisyonlardan çıkarıldığında, mal varlıklarına el konulduğunda ve buna benzer gelişmeler yaşandığında nispeten geniş bir kitle desteği görmüştür.[303] Bir bütün olarak Alman halkının içinde, Yahudilere yönelik canlı bir nefretten çok hissizlik ve ahlaki kayıtsızlık söz konusuydu. Hâlbuki Goldhagen, kitabında şunun gibi geniş genellemelere başvurur: "Her Alman sorgucu, yargıç ve cellâttı."[304] Böyle yaparak, Goldhagen Alman toplumunu şeytanlaştırır ve benzersiz bir "Alman acımasızlık kültürü"nden,[305] Almanların "şiddete genel yatkınlığı"ndan,[306] Almanların "genellikle gaddar ve öldürmeye meyilli oldukları"ndan,[307] vs. bahsedecek kadar ileri gider. Bununla birlikte, Goldhagen, Alman kültürünün benzersiz kitlesel imhalar düzenleyecek kadar acımasız olduğu yönündeki iddiasını destekleyecek kanıttan yoksundur. Goldhagen'in içine düştüğü bir diğer güçlük de şudur: Her

302 Aktaran Bauman: *Modernity and the Holocaust*, s. 75.
303 Bauman: ss. 109f., 165ff.
304 Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners*, s. 194.
305 A.g.e., s. 255.
306 A.g.e., s. 580n108.
307 A.g.e., s. 315.

failin düşüncesini biçimlendirmeye kadir benzersiz bir Alman kültürüne yaptığı vurgu ile bireysel sorumluluğu Holocaust çalışmalarında belirleyici bir faktör yapma amacı doğrudan karşıtlık içindedir. Bir fail basitçe kendi kültürünün bir ürünüyse, orada bireysel sorumluluğa dair bir tartışma yapılamaz. Sonuç olarak, Goldhagen'in açıklama çerçevesi, aksini iddia etmesine karşın bütünüyle tek nedenlidir.[308] Tartışmasındaki her şey, dönüp dolaşıp antisemitizmin Almanlara özgü aşırı bir biçimine bağlanır. Sonuç olarak, kollektif suç bireysel sorumluluğun yerini alır. Goldhagen'in Almanya'ya dair çizdiği tablodan hareket edersek, Nazilerin son seçimde neden oyların yüzde yüzünü değil de, sadece yüzde otuz üçünü aldıklarını sormamız gerekir. Ne var ki, James M. Glass gibi, Goldhagen'in bakış açısını destekleyen çok kişi vardır. Glass da benzer şekilde, Yahudilerin kitlesel imhalarını bilimsel şekilde -daha doğrusu, sözde bilimsel şekilde- doğrulanmış ve bir bütün olarak Alman toplumunda yayılmış antisemitizmin kültürel üretilmişliğine atfederek Holocaust'u tek nedene bağlı kalarak açıklar.[309] Goldhagen gibi Glass da, Alman halkının, Yahudi ırkının yok oluşunu görmek için derin bir arzu duyduğunu iddia eder.

Fakat bu tartışmadaki önemli bir faktör, Goldhagen'in iddiasının aksine, sokaktaki Alman'ın imhaların tüm boyutlarından bihaber gözükmesidir. Diğer taraftan, çalışma kampları o kadar yaygındı ki Almanların bunların varlığından habersiz olması da anlaşılır değildir. Yine de, çalışma kampları, toplama kampları ve imha kampları arasında kayda değer farklar olduğunu unutmamak gerekir. Çoğu Doğu Avrupa'da olmasına karşın on binin üzerinde çalışma kampı vardı ve ortalama bir yurttaşın bunları biliyor olması gerekirdi, zira tek bir örnek vermek gerekirse yalnız Berlin ve çevresindeki

308 A.g.e., ss. 416, 479.

309 Glass: *Life Unworthy of Life.*

bölgelerde bu kamplardan 645 tane vardı.[310] Almanların çalışma kamplarından haberi olsa da, toplama kampları çok daha kötüydü ve duvarların ardında neler yaşandığına dair çok daha az kamusal farkındalık vardı... Ayrıca belirtmek gerekir ki, imha kampları sıkı sıkıya korunan bir sırdı: Bunların her biri Polonya'da kurulmuştu ve yalnızca nispeten kısa bir zaman diliminde varoldular. İmha kamplarında sistematik gaz kullanımı ilk olarak 1942'nin ilkbahar ve yazında başladı ve bunların çoğu yalnızca bir buçuk yıldan daha az süre faaliyette kaldı. Dolayısıyla, sokaktaki Almanların bu kamplardan hiç haberi olmadığından kuşkulanmak için çok az neden var. Ne Goldhagen ne de Glass bu ayrımları gözetir, bunun yerine basitçe sıradan yurttaşların bu kamplardan haberdar olması gerektiğini varsayarlar. Ama bu basitçe teyit edilebilir bir iddia değildir.

Eric Johnson ve Karl-Heinz Reuband, ortak kitapları *What We Knew: Terror, Mass Murder, and Everyday Life in Nazi Germany* için, Hitler yönetimi altındaki Almanya'da yaşamış "normal" Almanlar ve Yahudiler arasında geniş ölçekli bir anket yaparak sıradan vatandaşların kamplardan tam olarak ne kadar haberdar olduğunu saptamaya çalıştılar.[311] Bu araştırma kitlesel imha haberlerinin 1942'nin ortasından itibaren görece yaygın olduğunu açığa çıkardı; Johnson ve Reuband halkın yaklaşık üçte birinin kitlesel imhalar gerçekleştirildiğini bildiğini tahmin ederler. Ancak, araştırmalarında çalışma kampı, toplama kampı ve imha kampı arasında ayrım da yapmadıkları için, bu bilginin gerçekte hangi ölçüde yaygın olduğunu belirlemek güçleşir. Yani, şu anda imhaların farkında olduklarına inananlar arasından kaçı o tarihte de bunlardan haberdardı acaba?

310 Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners*, ss. 170f.

311 Johnson and Reuband: *What We Knew. Terror, Mass Murder and Everyday Life in Nazi Germany.*

Her şeye rağmen, sıradan Almanın ülkesinde olup bitenler karşısındaki tepkisizliği faal bir nefretten çok kayıtsızlığa ve kendi esenliği için duyduğu kaygıya atfedilebilir. Ülke bir krizin içindeydi ve kriz zamanlarında insanlar kendilerini ve sahip olduklarını gözetmeye daha fazla meylederler. Dünya savaşları arasındaki dönemde, Almanya'nın ekonomik durgunluk, enflasyon, işsizlik, şiddet vakaları ve diğer suçlardaki artışlardan çektiğini hatırlamamız gerekir. Çoğu kişi, Ervin Staub'un "hedonistik hesaplama"[312] dediği şey temelinde hareket eder; yani kendi mevcut refahını, normal olarak gördüğü, sahip olması gerektiğine inandığı refah düzeyiyle kıyaslar. O zaman insanlar ne ölçüde başkalarına yardım etme zahmetine katlanmaları gerektiğini kestirmek için bu denklemin sonuçlarını kullanırlar. Eğer kendi refah algıları normalin altındaysa, diğerlerinin refah düzeyi kendilerininkinden düşük olsa bile onlara yardım etmeleri çok düşük bir ihtimaldir. Kendi refahlarının yerinde ve hatta bundan da iyi olduğuna inandıklarında ise, diğerlerine yardım etmek yeniden makul görünür. Elbette her durumda bu böyle işlemez, özellikle güçlü ahlaki etkenler çoğu kez kişisel rahatlık için duyulan bireysel kaygıya baskın çıkabilir. Fakat bu "hesaplama"nın ışığından bakıldığında, iki dünya savaşı arasındaki dönemde, ortalama bir Alman'ın kendi problemlerini Yahudilerinkinden daha ivedi bulması şaşırtıcı gelmeyebilir.

Götz Aly, Nazi Almanya'sını ancak, onu modern zamanların en "yağmacı devlet"i olarak gördüğümüz takdirde anlayabileceğimizi öne sürdüğü tartışmalı kitabı *Hitler's Beneficiaries*'de bu konuya hayli ışık tutar.[313] Alman halkının yüzde doksan beşinin, Nazilerin hem Yahudilerden hem de işgal ettikleri ülkelerden yağmaladıklarından faydalandığını ve bunun Almanya'da hükümetin sahip olduğu güçlü desteği

312 Staub: *The Roots of Evil*, s. 38

313 Aly: Beneficiaries: *Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State.*

açıkladığını iddia eder. Bu nedenle sıradan Alman, kendi refahını güvenceye almak için Yahudilerin haklarının ve mallarının gasp edilmesini gönüllü kabul etmiş bir katılımcı olarak görülebilir. Ama muhtemelen Aly'nin verdiği birçok rakamı gözden geçirmek gerekir, mesela Alman halkının yüzde doksan beşinin Hitler dönemindeki ekonomik zenginlikten istifade etmiş olması pek olası değildir. Yahudileri, zihinsel ve fiziksel engellileri, siyasi muhalifleri, vs. hesaba katmasak bile yüzde doksan beşe ulaşabileceğimiz kuşkuludur. Gerçi önemli olan da tam yüzdeler değildir. Üzerinde durulması gereken esas nokta, Almanların belirgin çoğunluğunun olup bitenden faydalanmış olduğudur.

Diğer ülkelerin işgaliyle gelen ticaret hesaba katılmasa bile, Yahudilerin yağmalanması, zorla çalıştırma, Alman parasının değerindeki yükselişle birlikte düşünüldüğünde, bunların tümü ortalama Almanın yaşam standardında dikkate değer bir artış anlamına gelir. Kısacası Aly, hükümetin yarattığı ekonomik gelişmeler sayesinde Hitler'in Almanların çoğu arasında popüler olduğunu ileri sürer. Belki de hükümetin halka kamu mallarıyla "rüşvet" verdiği söylenebilir. Sonuç olarak Aly, 1933-1945 yılları arasındaki Almanya'yı "tedarikçi diktatörlük"ün, yani "toplumsal refah"a sahip "düşünceli diktatörlük"ün olduğu bir yer olarak tarif eder. Nasyonel Sosyalistler'in sosyal politikaları hiç kuşku yok ki birçok insana çekici gelen bir dizi özelliğe sahipti: Büyük ölçekli silahlanmaya karşın vergiler arttırılmazdı, zira işgal edilen ülkelere kendi işgallerinin masrafı ödettirilirdi. Ortalama vatandaş zenginlerden hatırı sayılır miktarda az vergi öderdi. Aile ödenekleri başlatılmış, yeni evli çiftler uygun şekilde borçlanabilmişti. Emekli aylıkları çarpıcı şekilde artmış ve emeklilerin tümüne sağlık sigortası sağlanmıştı. Aly, Hitler'in Alman sosyal devletini icat etmese de radikal biçimde geliştirdiğini ileri sürer. Bu bağlamda bakıldığında, Hitler gerçekten de *halkın* Lider'i gibi görünür.

Ortaya çıkan bu manzara, "totaliter" okul olarak adlandırabileceğimiz gelenek tarafından sunulan resimle keskin bir karşıtlık içindedir. Bu düşünce geleneği hiç kuşkusuz Soğuk Savaş'ın bir ürünüdür ve de Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, bir dizi başka temayla birlikte geliştirilmiştir. Ampirik verilerden ziyade akıl yürütmeye dayanan bu çalışma, totaliter bir rejimin güya, gizli polis teşkilatının, vs. yarattığı kronik korkuyla yaşayan bir topluma uyguladığı terörle karakterize edilmesi anlamında, totalitarizmin kendisini sorunsallaştırır. Fakat yeni araştırmalar bu tabloyu bir hayli değiştirmiştir. Örneğin, Gestapo'nun kaynaklarının önceden düşünüldüğünden çok daha kısıtlı olduğu ve Alman halkının çoğunluğunun hükümetin müdahalesi olmadan gündelik rutinlerine kaldıkları yerden devam ettikleri açıktır. Nazi hükümetinin halk üstündeki denetimi baskıdan değil, sahip olduğu açık kitle desteğinden geliyordu. Ancak, bu destek *her şeyi* kapsamaz. Nasyonel Sosyalist rejimde Alman halkının neleri en önemli faktörler olarak gördüğü üzerine yapılan çalışmalarda, antisemitizmi sadece az sayıda insanın özellikle cazip bir faktör olarak andığı, işsizlik ve suçla mücadelenin ise oldukça baskın kaygılar olduğu görülmüştür.

Aly'nin analizi, baskıcı bir rejim ile "masum" bir halk arasında açık bir fark gözetmenin imkansız olduğunu gösterir. Aynı zamanda, Aly'nin varsayımları çok daha nüanslı ve makul olmasına ve Goldhagen'inkilerden daha iyi desteklenmesine karşın, onunla kısmen aynı ideolojik zemini paylaştığı da açıktır. Aly'nin kitabının işaret ettiği temel nokta, aslında Müttefik Devletlerin bombalaması başladıktan sonra daha fazla Yahudi sürgününün gerçekleşmiş olmasıdır, zira basit bir nedenle Alman siviller için daha fazla ev ve mobilya bulunması zorunlu hale gelmişti. Bu sürgünler bir sır değildi ve sürgünler ile "yeni" daireler arasındaki bağlantı herhalde Almanların gözünden kaçmış olamazdı. Bir ölçüde, aynısı Almanya'nın ekonomisi için de söylenebilir: Birçok insan,

Almanya'nın gönencinin bedelini *birilerinin* ödediğini fark etmiş olmalıdır. 1938, Aly'nin değerlendirmesinde belirleyici bir yıldır, çünkü vergi düzenlemeleri ve sosyal politikalarla birleşince askeri silahlanma Almanya'yı iflasın eşiğine kadar getirmişti. Bu sırada, Nazi ekonomistleri, Yahudi mallarına el konmasıyla ekonominin hızlıca onarılabileceğini hesapladılar. Başlangıçta bu plan sadece Alman Yahudilerine uygulandı ama bir süre sonra yeni bölgelerdeki Yahudileri de kapsayacak şekilde genişletildi. Hitler hükümetinin işgal edilmiş ülkelerden gelen malların ve köle emeğinin düzenli akışına çabucak bağımlı hale geldiği açıktır. Eğer hükümet askeri silahlanmayı ve sosyal politikaları birlikte yürütmek istiyorsa, yağmalayacak yeni bölgeler, sömürecek yeni kurbanlar bulmak zorundaydı. Bu bakımdan barış iflas anlamına gelecekti. Almanya ekonomisi işlemeye devam edecekse, yağma ve köle emeği zorunluydu.

Bununla beraber, Aly'nin kitabı, ilk kurban olarak neden Yahudilerin seçildiği sorusuna ne yanıt verir, ne de vermeye çalışır. Aly'nin bahsettiği öğeler, Holocaust'un kendisini açıklamaktan ziyade Alman halkının Nazi hükümetine neden destek verdiğini izah etmek konusunda daha işlevseldir. Aly, içerdiği tüm zayıflıklara karşın aşırı yapısal bir görüşü temsil eder. Holocaust çalışmalarının çoğu antisemitizmin rolünü başlıca motive edici faktör olarak abartma eğilimi gösterseler de, Aly'nin tam karşıt uçta bulunduğu ve antisemitizmin önemini neredeyse hiç kabul etmediği ileri sürülebilir. Aly'nin anlatımında, Holocaust, başlıca motifi Alman ekonomisinin işleyişini sürdürmek olan neredeyse tamamen ekonomik bir müdahaleydi. Gelgelelim, salt ekonomik bir bakış açısından, kurbanların büyük çoğunluğunu oluşturan Doğu Avrupa Yahudilerinin katledilmesi bir zaman kaybı olurdu. Buradaki insanların çoğu oldukça yoksuldu ve ekonomik anlamda onlardan elde edilebilecek ya hiçbir şey yoktu ya da pek az şey vardı. Nazi toplumsal örgütlenmelerinin

uygulamacı yanından sorumlu askerler ve politik destekçiler arasında bile zayıf kalan antisemitizm ortalama Almanda da özellikle güçlü değildi belki ama bu suçların gerçekleştirilmesini planlayan ve emreden başlıca faillerin birçoğu için antisemitizmin önemli bir motivasyon kaynağı olması hâlâ dikkate değerdir.

Hiç şüphesiz, Alman halkının Yahudi zulmünü kabullenişi ahlaki olarak kınanmalıdır. Ancak bana kalırsa, öncelikle Yahudi imhalarına etkin şekilde katılmış olanlara yoğunlaşılmalıdır, zira böyle on binlerce insan söz konusudur: Zannediyorum yaklaşık yüz bin Alman. Aynı zamanda, bu insanların tümünün Holocaust'un tam kapsamından haberdar olmadığı dile getirilmelidir. Haliyle tren operatörlerinin tamamı zorla sürgünlerde yer aldığını inkâr etmiş olmalıdır... Yine de, büyük ihtimalle bunlardan çoğu, en kötü kamplarda koşulların ne kadar akıl almaz olduğunu hiç bilmiyordu. O halde şimdi cinayetlere doğrudan karışmış bir gruba odaklanalım: Polis Taburu 101.

Holocaust ile ilgili çalışmalarda çoğunlukla gaz odaları vurgulanır fakat gazla ölümler cinayetlerin "sadece" yüzde elli ila altmış arasındaki kısmından sorumludur. Kurbanların kalanı başka şekillerde, çoğunlukla da vurularak öldürülmüştür. Bu önemli bir noktadır, çünkü bu durum imhalarla ilgili bürokratikleşme, iş bölümü, teknolojikleşme, mesafe koyma gibi bir takım alışıldık açıklamaların yetersiz kalmasına yol açar. Kurbanlar yakın mesafeden vurulduklarında kampa büyük baş hayvanlar gibi getirilmiş "güruhlar" değil, hâlâ *insanlardı.* Bu cinayetleri sorgulamak için, Christopher Browning'in Polis Taburu 101[314] çalışma-

314 Browning: *Ordinary Men*. Browning'in çalışması, Goldhagen'in kaleme aldığı *Hitler's Willing Executioners* kitabında şiddetli biçimde eleştirilir fakat *Ordinary Men*'in 1998 edisyonundaki sonsözde Browning bu eleştiriye ikna edici bir yanıt verir. Bu alanda uzman değilim fakat Browning'in çalışmasını Goldhagen'inkinden daha cazip buluyorum, zira Browning'in iddiaları

sını hareket noktası olarak alacağım. Taburun kendisi Alman halkının ortalama profilinden çıkma yaklaşık beş yüz adamdan oluşuyordu, diğer bütün özel timler gibi Doğu'da görevlendirilmişti. Bu polisler bildiğiniz ortalama askerlerden değildi. Herhangi bir tehdit altında değillerdi ve hiç biri bir saldırıya kaşılık vermiyordu. Buna rağmen Polis Taburu 101, 1942 Temmuz'u ile 1943 Kasım'ı arasındaki dönemde en az 38.000 Yahudiyi silahla öldürüp, en az 45.000 Yahudiyi Treblinka'ya sürmüştü ve dolayısıyla an az 83.000 kişinin ölümünden sorumluydu.[315] Bunun anlamı, her askerin ortalama yetmiş altı Yahudiyi silahla vurduğu ve 166 ölümden de sorumlu olduğuydu. Dahası bu adamlardan hemen hiçbirinin daha önce çatışma deneyimi olmadığından, eylemleri de zalimliğe yatkınlık referansıyla açıklanamaz.[316] Bunlar ortalama adamlardı, göreve çağrılırken kendilerini bu tip bir fiile bilhassa uygun kılan herhangi bir özel kritere göre seçilmemişlerdi.

Browning'in çalışmasının en düşündürücü yönlerinden biri, Józefow'a ilk tayinlerinden önce, verilen görevleri gerçekleştiremeyeceklerini düşününenlere *geri çekilme* seçeneğinin sunulmuş olduğunu gösteren belgelerdir.[317] Böyle bir seçenek varken yalnızca birkaçı görevi reddetmişti ve aynı gün 1.500 Yahudi pazar yerinde öldürüldü. Askerlerin tepkileri farklılık gösterir. Bazıları, kurbanlarıyla yüz yüze kalana kadar neyin içinde olduklarını anlamamış görünür ve bu işten aflarını isterler. Bu kişiler, sonrasında pazar yerinden uzakta nöbet hizmetine atanırlar.[318] Diğer bir kısmı, birkaç Yahudiyi vurduktan sonra işten affını ister ve olayın

---

Goldhagen'ninkilerden daha iyi temellendirilmiş gibi görünüyor. Ayrıca Birn'ün Browning savunusu ve Goldhagen eleştirisi için bkz: Finkelstein and Birn: *A Nation on Trial*.

315 Browning: *Ordinary Men*, ss. 225f.

316 A.g.e., s. 161.

317 A.g.e., s. 57.

318 A.g.e., ss. 61f.

üzerinden kısa bir zaman geçtikten sonra, birkaçı pazar yerinden büsbütün uzak durmaya ve ortalarda görünmemeye çalışır. Daha bilinçli olan birkaçı hedefleri kasten ıskalar. Ancak polislerin çoğu nişan aldıklarını vurur ama koca taburdan *hiç kimse* bu katliamın ahlak dışı olduğunu söyleyerek karşı çıkmaz. Browning'e göre, Polis Taburu 101'deki adamlardan tahminen yüzde onu ila yirmisi infazlarda yer almayı reddetmiştir[319] fakat Daniel Goldhagen bu rakamın çok yüksek olduğuna inanır.[320] Tam rakamın kaç olduğunu bilmek güçtür fakat her iki yazarın derlediği bilgilere bakarsak, yüzde onun biraz altındaki sayıda kişinin bu görevi geri çevirdiğini varsaymak makul olur. Bence, tam rakam üzerindeki anlaşmazlık mühim değildir. Önemli olan, herhangi bir yaptırıma maruz kalmaksızın ayrılabilecekken -ki gerçekten de geri çekilme fırsatı kendilerine sunulmuştur- adamlardan ezici çoğunluğunun bu katliamda rol almayı seçmiş olmasıdır. Bahsettiğim üzere, tek bir Alman askerinin veya polisinin dahi bir Yahudiyi öldürmeyi reddettiği için idam edildiğini yahut hapse atıldığını gösteren herhangi bir kanıt yoktur. Çoğu asker, "hayır" deme imkânına sahip olduğunu fark etmiş olmalıdır ama neredeyse tamamı "evet" demeyi seçmiştir.

Polis Taburu 101'le ilgili idrak edilmesi en güç şeylerden biri, yapacakları bu seçim kişisel esenlikleri ve kariyerleri için kesinlikle hiçbir kötü sonuç doğurmayacağı halde daha fazla insanın katliamda yer almayı reddetmemiş olmasıdır. Hiç kimse katılmaya zorlanmamıştı. Hatta daha da anlaşılmazı, en başta yer almayı reddetmiş kişilerin sonradan kendi özgür iradeleriyle gönüllü olmalarıydı. Polis Taburu 101'deki insanlar katliam sırasında büyük bir coşku göstermiyor ya da bundan zevk alıyormuş gibi görünmüyordu, üstüne üstlük birçoğu iştirak ettikten sonra şiddetli depresyon geçiriyor[321]

319 A.g.e., s. 74.

320 Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners*, s. 553n68.

321 Browning: *Ordinary Men*, s. 214.

-kuşkusuz, bunun tam tersinin görüldüğü çok sayıda örnek de mevcuttur-[322] çoğunlukla toplu katliamın ardından fiziksel ve zihinsel olarak şiddetli rahatsızlık çekiyordu. O halde, tüm bunları neden yaptılar? Browning, bu konuda da ikna edici bir açıklama sunarak, polisleri harekete geçiren belirleyici faktörün antisemitizm olmadığını söyler,[323] nitekim bunların sadece yüzde yirmi beş ila otuz arasındaki bölümünü NSDAP üyesidir.[324]

Çoğu insan, ilk defa birini öldürdüğünde, hem fiziksel hem de zihinsel olarak oldukça rahatsızlık duyar fakat bu sıkıntının, davranışın her tekrarlanışında azaldığını biliyoruz. Polis Taburu 101'in birçok üyesi Józefow'daki toplu katliamlar sırasında ve katliamın ardından dehşete düşmüştür. Bu huzursuzluk kurbanlarla özdeşleşme derecesine bağlıdır. Ne var ki kurbanların sayısının büyüklüğü -Józefow'da 1.500, bir ay sonra Lomazy'de 1.700, vs.- onları hakiki bireylerden oluşan bir topluluk yerine homojen bir kitleye dönüştürmeye yardım etmiştir. Lomazy'deki ikinci vazifeleri gelmeden önce, polisler emirler konusunda zaten huzursuzluk belirtileri göstermeye başlamışlardı.[325] Çoğunun yaşadığı sıkıntı nispeten hızlı biçimde dağılmıştı, çünkü büyük ihtimalle kurbanlarla özdeşleşmenin tüm dayanakları kaybolmaya başlamıştı. Aslında tam da öldürme eyleminin kendisi "biz" ve "onlar" arasında derin bir uçurum olduğunu meydana çıkarmıştı. Polisler gaddarlaştılar. Bir vazife için gerçekte ihtiyaç olduğundan daha fazla adamın gönüllü olması olağan hale geldi ve "Yahudi avı"[326] üzerinden bir rekabet kültürü gelişti. Yahudi kadınları öldürmeye hâlâ bir parça gönülsüzlerdi fakat bu bile

322 Özellikle şok edici bir örnek, öldürmelerde herhangi bir rolü olmaması gereken, dışardan askeri birlikleri desteklemeye hazır Berlin'den bir gruptu. Yahudilerin vurulmasına iştirak etmek için müsaade istemiş ve olur almışlardır.

323 A.g.e., ss. 73, 150ff., 184.

324 A.g.e., s. 48.

325 A.g.e., ss. 85ff.

326 Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners*, s. 237.

aşılamayacak bir engel değildi. Gönülsüz olan az sayıda kişi daha da azalırken, "ateşli" katillerin sayısı arttı. Öte yandan en geniş grubu, ne reddeden ne de gönüllü olan ama verilen emirleri öylece uygulayan adamlar oluşturuyordu. Böyle bir vazifeyi yerine getirmeye mecbur bırakılmaları yüzünden, bu grubun genel anlamda kurbanlarından çok kendilerini düşünmüş olduklarını varsayabiliriz. Ve yine, her vazife sadece kendi kayıtsızlıklarını arttırmıştı. Ne kadar akıl almaz görünürse görünsün, bu adamlar yaptıkları şeyin kötü olup olmadığı üstüne hiç de kafa yormuşa benzemezler. Örneğin bir polis sonradan şunu söyler: "Doğrusunu söylemek gerekirse, o zamanlar bunun üstünde hiç durmadığımızı söylemeliyim. Ancak yıllar sonra hepimiz o zaman neler olduğunun gerçekten bilincine vardık."[327] Bu düşüncesizlik türünü kavramak Eichmann'ınkinden bile zordur. Eichmann suç mahalinden uzakta dururken, Tabur 101'in polisleri kendi kurbanlarıyla yüz yüze gelmişti.

Polisler sonradan korkak olarak görülmekten çekindiklerini, grubun bir parçası olmak istediklerini, vs. söylediler[328] fakat bu mazeretler kitlesel katliamlara katılımı açıklamak için fazlasıyla yetersiz görünüyor. Gelgelelim, bir polis burada gerçekten korkakça hareketin tetiği çekmek olduğunu anlatır, bu belki de hakikate daha yakındır: Nişan almak karşı koymaktan daha kolaydı.[329] Tabur 101'in adamları yoldaşlarıyla ilişkilerine ve bir gruba ait olma deneyimine kurbanlarının hayatlarından çok daha fazla kıymet biçti. Bu durum, hiçbir şekilde kabul edilebilir olmasa da, anlaşılırdır, zira bir kere kurbanların yaşanıları çok değersizdi.

Polis Taburu 101'deki Almanların Yahudilerden *nefret* etmesi Goldhagen'in, açıklaması için önemlidir ama gerçekten böyle miydi? Polislerden çok azı mülakatlarda bu tür

327 Aktaran Browning: *Ordinary Men*, s. 216.
328 A.g.e., s. 72.
329 A.g.e., s. 184.

duyguları dışa vurur. Normal bir savaş senaryosunda askerler düşmana çok nadiren nefret duyarlar; gruba sadakat husumetten çok daha önemli görünür.[330] Benzer şekilde, Polis Taburu 101'deki adamlar için sadakat antisemitizmden daha önemli olmuşa benziyor. Üstelik birçoğu davranışlarının kökeninde emir almış olmaktan ve bunlara uyma kararlılığından başka bir şey olmadığında ısrar eder. Goldhagen, Polis Taburu 101'deki adamların eylemlerinin sadece benzersiz Alman kültürüne bağlı olarak açıklanabileceğini düşünür. Bana kalırsa, bu varsayım yanlıştır. Bir diğer ünlü örneğe bakalım, yani 16 Mart 1968'deki My Lai katliamına. Yüzbaşı William L. Calley yaklaşık bir buçuk saat süren bu katliamın başlıca sorumlusuydu. O sırada, 507 masum insan öldürüldü, bunlar arasında 173 çocuk, 76 bebek vardı. Resmi tutanakta ise "128 düşman direnişçi çarpışmada öldürülmüştür" yazıyordu. Hâlbuki bir kere 128 değil, 507 kişi öldürülmüştü ve dahası bunlar çarpışma sırasında değil, savunmasız haldeyken katledilmişlerdi; son olarak, onlar düşman askerleri olmaları anlamında düşman direnişçiler değil, sıradan sivillerdi. Calley'e kalırsa, o yalnızca emirleri izliyor ve iyi bir askerden bekleneni yapıyordu. Kitlesel katliamından suçlandığında duyduklarına inanamadı:

"Anlayamadım. Ama düşünmeye devam ettim. Acaba yanlış bir şey yapmış olabilir miydim? Savaşın yanlış olduğunu biliyordum. Öldürmenin yanlış olduğunun da farkındaydım. Ama sonuçta bir savaşa gitmiştim. Öldürmüştüm, ama biliyordum –diğer bir milyon kişi de bunu yapmıştı. Oturdum, düşündüm ama meselenin ne olduğunu çözemedim.

330 İkinci Dünya Savaşı sırasında, piyade birliklerindeki askerlerden yüzde yirmi yedi ila otuz sekiz arasındaki bölümü nefretin öldürmede bir motivasyon olduğunu belirtirken, Amerika Hava Kuvvetleri'nin yüzde otuzun altında kalan bölümü düşmandan nefret ettiğini söylemiştir. Öte yandan, yüzde altmışı yoldaşlarına sadakatin en önemli faktör olduğunu beyan etmiştir. Daha uzun mesafelerden yürütülen sonraki savaşlarda bu iddia gittikçe baskın hale gelir. (Krş. Bourke: *An Intimate History of Killing*, ss. 157f.)

My Lai'deki insanları canlandırdım gözümde: Bir sürü ceset ama bu hiç canımı sıkmadı. Vietkongları bulmuş, yaklaşmış, yok etmiştim: O günkü görev buydu. Bence bu yanlış olamazdı, yoksa vicdan azabı çekiyor olurdum."[331]

"My Lai"nin yerine "Józefow"u ve "Vietkonglar"ın yerine de "Yahudiler"i koysak, bu konuşma Polis Taburu 101'deki askerlerden herhangi biri tarafından da yapılmış olabilirdi. Keza emirlere uyduklarını, düşmanın "yerini saptayıp, karşısına çıkarak onu yendiklerini," öldürmenin kötü olduğunu fakat savaşta olduklarını ileri sürer ve son fakat aynı derecede önemli bir iddiayla, onlara yanlış bir şey yaptıklarını fısıldayacak herhangi bir vicdan azabı çekmediklerini söylerlerdi. Calley, My Lai'deki katliamı bu şekilde yorumlarken yalnız değildir. O gün orada bulunan 105 askerden çoğu silahsız beş yüz sivili boğazlamakta bir beis görmemişti, zira onlar sadece emirleri izliyordu. Diğer on beş subay ve dokuz düşük rütbeli askere Calley'le birlikte soruşturma açıldı. Fakat yalnız Calley suçlu bulundu ve taammüden cinayetten ömür boyu hapis cezasına çarptırılmış olsa bile, üç yıllık ev hapsiyle paçayı kurtardı.

Sonrasında gerçekleşen imhalar My Lai'nin emsalsiz bir olay olmadığını gösterdi; Polis Taburu 101 ile Amerikan bölüğü arasındaki fark o kadar da büyük değildir. Bazı Amerikan askerleri katliamda yer almış olmaktan büyük tatmin duyduklarını, diğerleri ise pişmanlık ve huzursuzluk hissetmediklerini ifade etmiştir. Bir asker, Vietnamlı bir kadının gözlerinin içine baktıktan sonra katılmak istemediğini söyler: "İçimden bir ses bana yapmamamı söyledi [...] fakat herkes ateş etmeye başladığında, ben de ateşe başladım."[332] Polis Taburu 101'de de yaygın bir deneyimdi bu. Aslında, My Lai'de Józefow'dakiyle aynı şablonları buluruz: Küçük bir yüzdesi

331 Aktaran a.g.e., ss. 171f.

332 Aktaran a.g.e., s. 191

geri çevirir -hatta bazıları sivilleri korur ve çok sayıda hayat kurtarır- o esnada sayıca birazcık daha büyük bir grup insanlar yerine hayvanlara ateş eder veya tamamen kasti olarak hedefi ıskalar, diğerleri de bir kenarda saklanır. Ancak büyük çoğunluğu itiraz etmeden suça iştirak eder. Amerikan askerleri arasında, Vietnamlılara karşı yaygın hakiki bir nefret yoktu. Onlar sadece kendilerine söyleneni yaptılar. Calley, My Lai'de *kişisel olarak* hiç kimseyi öldürmediğinde, yalnızca ABD'yi temsil ettiğinde ısrar eder.[333] Polonya'daki polisler de aynı şeyi, yani bunda kişisel hiçbir yan olmadığını, sadece Lider'in isteğini gerçekleştirdiklerini söyleyebilirlerdi. Oysa elbette mesele kişiseldi. Calley ve adamları yaptıklarından *kişisel olarak* sorumluydu, onlar bu sorumluluğu *hissetmeseler* bile. Mahkemeye çıkarıldıklarında suçluluk hissetmediler, kendilerini daha ziyade mağdur olarak gördüler. O halde belli ki gerçek kurbanları için bir duygudaşlık hissetmiyorlardı. Calley'in kendi sorumluluğunun farkına hiç varmamış olması önemlidir fakat My Lai'de ne yaşandığını bilenler tarafından bu sorumluluğun hiç üstlenilmemesi akıl almazdır. Calley'in yargılanmasıyla ilgili en şok edici şeylerden biri de davanın sebep olduğu şiddetli protestolardı.[334] Ancak bu protestoların hedefi failler değil, bir askerin görevini yaptığı için mahkeme önüne çıkarılmasıydı. Calley suçlu bulunduğunda, Beyaz Saray bir günde 100.000 protesto mektubu aldı. Calley'ni destekleyen bir şarkı, "Yüzbaşı Calley'nin Savaş Marşı" bir haftada bir milyon kopya sattı. 1970'de, *Time* kapsamlı bir anket çalışması yaptı; mülakata katılan Amerikalılardan üçte ikisi My Lai'deki katliamdan duygusal olarak etkilenmediğini söyledi. Kendisine soru sorulanlardan sadece yüzde dokuzu Calley'ye dava açılmasını doğru bulduğunu söylerken, yüzde sekseni bunu yanlış

333 A.g.e., s. 226.

334 Calley'nin yargılanmasına karşı yapılan protestolarla ilgili bundan sonra verilen bilgiler şuradan alınmıştır: Bourke: *An Intimate History of Killing*, ss. 193f.

bulduğunu belirtti. Oysa bu Amerikalıların hepsi My Lai'de ne yaşandığını, yani beş yüzün üzerinde savunmasız insanın öldürülmüş olduğunu gayet iyi biliyordu.

Goldhagen'in ileri sürmüş olduğu gibi, tıpkı My Lai'deki olayların Vietnamlılara karşı yoğun bir nefrete işaret etmesi gibi, Polis Taburu 101'in eylemleri de yoğun bir antisemitizme bulanmış görünür. Şaşırtıcı biçimde Calley lehine oluşan kamuoyu davadan sonraki yıllarda bir dizi araştırmayı teşvik etti. Bu çalışmalarda Amerikalı sivillere ve askerlere şu sorular yöneltildi: Askerde olsanız ve aralarında yaşlıların, kadınların ve çocukların olduğu silahsız bir grup sivile ateş etmeniz emredilse, bu emre uyar mıydınız? Farklı bulgular arasında endişe verici bir benzerlik ortaya çıkar: Yaklaşık yüzde otuzu ateş açmayı reddedeceğini söylerken, elli ila altmış arasındaki bir yüzde bunu yapması emredildiği için ateş açacağı cevabını vermiştir.[335] Bu sorunun tümüyle hipotetik olduğunu ve mülakat sırasında reddedeceğini söylemenin, gerçek bir olayda bu tercihle baş başa kalındığında bunu yapmaktan daha kolay olduğunu dikkate aldığımızda, kaygı verici şekilde Polis Taburu 101'den Polonya'daki Yahudi kıyımına iştirak edenlerin rakamına yaklaşmış oluruz.

Başka bir örnekten daha bahsedelim. Bu seferki İsrail'den, İsrail birliklerinin 29 Ekim 1956'da Kafr Qasim'de gerçekleştirdiği katliamdan.[336] İsrail sınırı ile Ürdün arasındaki bölgede, o gün saat beşte sokağa çıkma yasağı ilan edildi ve sınır devriyesine yasağı ihlal edenleri vurma emri verildi. Sorun şu ki, işe gidip gelen tüm Filistinliler saat beşten sonra eve dönüyor olacaktı ve sokağa çıkma yasağından haberdar edilmemişlerdi. Sokağa çıkma yasağı emrini veren, İsrail sınır devriyesinden Binbaşı Shmuel Malinki, bu insanlar için hiçbir ayrıcalık yapılmayacağını özellikle söylemişti

335 A.g.e., ss. 195f.

336 Bu örnek şuradan alınmıştır: Conroy: *Unspeakable Acts, Ordinary People*, ss. 138f.

ama Filistinlileri durumun ciddiyetine sadece yaşanacak kayıpların ikna edeceğini de belirtmesi gerekirdi. Malinki'nin astları emirlerini itirazsız yerine getirdiler. Bir kamyon dolusu kadın durduruldu ve hayatlarının bağışlanması için yalvardıkları halde vuruldular. On beş bisikletli, bisikletlerinden inmeleri emredildikten sonra vuruldu, vs. Birkaç saat içinde, polis silahsız kırk yedi erkek, kadın ve çocuğu vurarak öldürdü. Peki, suçları neydi? İşten eve dönmek. Malinki ve adamlarından bazıları yargılandı ve uzun süre hapis cezasına çarptırıldılar fakat sonuçta mahkûmiyet süreleri düşürüldü ve nispeten kısa bir zaman sonra salındılar. İsrail sınır polisi, Calley'nin askerleri ve Polis Taburu 101'deki adamlar arasındaki fark nedir? Bana kalırsa pek de fark yoktur. Suçlarının boyutu bakımından ayrılıklar vardır, fakat motivasyon, işlev, vs. bakımından endişe verici derecede birbirlerine benzerler

Devam edip eski Yugoslavya'daki soykırım üzerinden başka bir karşılaştırma yapabiliriz; o dönemde askeri birlikler ve paramiliter gruplarla birlikte Sırp polisleri kasaba kasaba gezip, erkek ve çocukları kadınlardan ayırdılar, hepsini ahırlarda topladıktan sonra katlettiler ve cesetlerini imha ettiler. Bu polisler ve askerler de "normal insanlar"dı. Onlarla Polis Taburu 101 arasındaki en büyük fark Sırp birliklerinden bazılarının kurbanlarını önceden tanıyor olmasıydı. Savaş doğal olarak sadistlere ve nihayetinde yalnızca "heyecan" duyduklarından sırf *öldürmek için öldürmeye* güdümlü insanlara geniş fırsatlar sunar; öyle ki Bosna'daki savaş boyunca, zaman zaman kendi özgür iradeleriyle Sırp ölüm mangalarına katılmış Müslümanlar da vardı kesinlikle. Yine de bunlar katılanların yalnızca küçük bir yüzdesini oluşturur.

Tüm bu grupların ortak özelliği neydi? Söz konusu normalliğin kendisinden belki biraz fazlası. Eğer Hitler (ve Stalin, Mao, Pol Pot, vs.) yönetimi altında suçlara karışmış faillere bakarsak, su katılmadık sadistlerin, gerçekten şeytani

kötülüğün temsilcileri olarak tanımlanabileceklerin sayısının çok az olduğunu görürüz. Evet, toplama kamplarında epeyce sadist muhafız vardı -ve hatta bu sadistler gaddarlığın en aşırı ve yenilikçi biçimlerini tasarlamakta birbirleriyle yarışıyorlardı adeta-[337] fakat bunlar azınlıktaydı, hatta Himmler aslında böylelerinin görevden alınması emrini vermişti.[338] Toplama ve imha kamplarındaki muhafızların çoğunluğu devamlı askeri yükümlülüklere uygun olmadıkları için buralarda görevlendirilmişlerdi. Böyle bir tayin, sadistik eğilimler göstermeme şartının yanı sıra çok az kriter gerektiriyordu. Muhafızların büyük çoğunluğu kariyerist, idealist ama genelde eylemlerinin ahlaki tarafı üzerine durup düşünmeden yalnızca başkaları ne yapıyorsa onu yapan *konformistlerdi*. Aynısı, İkinci Dünya Savaşı'nda Japon esir kamplarındaki gardiyanlar için de geçerliydi.[339] En korkunç kötülükler canavarlar tarafından değil, bizden farklı olmayan insanlar tarafından yapılır.

Uyum (*conformity*) etkili bir güçtür. Ünlü bir psikoloji deneyinde, altı bireyden oluşan bir gruba bir çizgi gösterilir ve diğer üç çizgiden hangisinin ilki kadar uzun olduğunu söylemeleri istenir. Her grupta, beş kişiye yanlış çizgiyi seçmesi talimatı verilirken, altıncı kişi de deneyin konusu, bağımlı değişkeni olur. Deneye katılanların büyük kısmı, grubun kalanı bariz şekilde yanlış yanıtı verdiği halde aynı yanıtı vermekten geri durmaz.[340] Ancak bu çalışma bize, bireyleri yanlış bildikleri yanıtı onaylamaya götüren uyumun dışsal

337 Bkz. Katz: *Ordinary People and Extraordinary Evil*, s. 84–90.

338 Bkz Todorov: *Facing the Extreme*, s. 122.

339 Tokyo'da bir askeri mahkeme (1946-48) savaş esirlerinin maruz kaldığı aşırı zalimlik örneklerini ortaya çıkardı. Bir araştırma, başka hususların yanı sıra, tutsak Müttefik Kuvvetleri askerlerinin yüzde yirmi yedisinin Japonların gözetimi altında öldüklerini gösterdi; Almanya ve İtalya gözetimindeki askerlerle kıyaslandığında bu oran yüzde dörttür. (Krş. Robertson: *Crimes Against Humanity*, s. 223.)

340 Krş. Glover: *Humanity*, s. 294.

mı, yoksa içselleştirilmiş mi olduğunu, yani deneklerin grubun kalanıyla aynı fikirde olduklarını sadece *söyledikleri* mi, yoksa grubun geri kalanının inandığına gerçekten *inandıkları* mı konusunda bir şey anlatmaz. Bunu söylemek zordur ve aslında bir şeyi *söylemek* ile ona *inanmak* arasında çok fazla geçişkenlik yoktur belki de; öyle ki bir şeyi yeterince sık söyleyen biri zamanla buna gerçekten inanacaktır.

1960'da, Stanley Milgram ünlü bir deney yürüttü. Sıradan öğrencilere, denekler (bundan sonra "kurban" denilecek) bir soruya yanlış cevap verdiklerinde, onlara güçlü elektrik şokları uygulanması -ya da, daha doğrusu, uygulandığını sanmalarına- için izin verilir.[341] Sonraki yıllarda, Milgram deneyi bir dizi farklı şekilde tekrarlanır. Tüm öğrenciler deney başlamadan önce kırk beş voltluk bir deneme şoku alır. Öğrencilerin kurbanlarıyla hiçbir kişisel husumeti yoktur, dahası katılmamayı seçen bir öğrenci için de herhangi olumsuz bir sonuç doğmayacaktır. Herhangi bir eğitimden geçmedikleri, ayırdıkları zaman için ödeme almadıkları, davranışlarını etkileyebilecek bir tehdit ya da ceza olmadığı halde, her şeye rağmen öğrencilerin çoğunluğu kendilerine söyleneni yapar. Yüzde altmışı itaat ederek, "Tehlike: Şiddetli Şok" uyarısı taşıdığı halde 450 volta kadar çıkar. Kurbanlarını görmedikleri ya da duymadıkları zaman öğrencilerin neredeyse tamamı işbirliği yapar. Oysa kurbanlarını görebildikleri ve duyabildikleri zaman, yalnızca yüzde kırkı tam bir işbirliğine yanaşır. Öğrenciler kurbanlarının elini metal plakaya bizzat yerleştirdiğinde bu rakam yüzde otuza düşer. Emri otoriter olmayan birinden aldıklarında söyleneni hemen hemen hiç yapmazlar. Şok uygulamayıp, sadece soruları okumak ve cevapları değerlendirmekle kaldıklarında yüzde doksanın üzerinde öğrenci 450 volta kadar iştirak eder. Sonrasında, bu öğrenciler, fiilen butona basmadıkları için gerçekten sorumlu

341 Milgram: *Obedience to Authority.*

olmadıklarını söyleyerek kendilerini savundular. Grubun büyük çoğunluğu katılmayı reddetmiş olsaydı, kalanların neredeyse yüzde doksanı da onlara ayak uydururdu. Kadınların ve erkeklerin davranışı arasında belirgin bir fark olmadı. Öğrenciler durumla baş edebilmek için çeşitli yöntemler izledi: Bazıları, sanki manzaranın bütününü görmekten kaçınmaya çalışır gibi, prosedürdeki her basamağa özellikle tek tek odaklandı; bazıları kurbanlarının itirazlarını bastırabilmek için çok yüksek sesle konuştu, bazıları kurbanlarını görmemek için başka tarafa döndü, bazıları şokların aslında o kadar da kötü olmadığında diretti ve birçoğu kurbanlarının şoklanmayı hak edecek kadar ahmak olduğunu iddia etti. Sonuç görüşmesinde, öğrencilere gerçek deneklerin kendileri oldukları söylendiğinde, birçoğu yalnızca verilen emirleri izlediklerini, kendilerine kalmış olsaydı kurbanlara elektrik şoku vermeyeceklerini söyledi. Emirlere uyup uymamanın kendilerine kalmış olduğunu ise göz ardı ettiler.

Milgram'ın deneyinde, meselenin sadece bir yanını görürüz. Başkalarına acı verdiklerini düşünenlerden hiçbiri bunu yapma konusunda herhangi bir arzu duymuş görünmez. Sadece hissedilen bir otoriteye boyun eğmişlerdir. Ya deneklerden bazıları sahiden acı vermek istemişse? Milgram'ın deneyi bu olasılık hakkında hiçbir şey söylemez. Ancak, Robert A. Baron tarafından yapılan deney bu konuyu bir parça aydınlatır.[342] Bu vakada erkek üniversite öğrencilerinden oluşan denekler, deney başlamadan önce bir kişiyle tanıştırılırlar; bu kişi deneklerden bazılarını kasten sinir ederken diğerlerine normal davranır. Araştırmacılar tarafından görevlendirilen bu kişi, yanlış cevapların elektrik şoklarıyla cezalandırıldığı bir öğrenme deneyinde "kurban" olacaktır. Bu deney Milgram'ınkinden, deneklerden bazılarının kasten tahrik edilmiş olması ve hepsinin çok hafiften çok kuvvetliye doğru sıralanan

342 Baron: *Human Aggression*, ss. 260ff.

elektrik akımının şiddetini kontrol etmekten sorumlu olması bakımından farklılık gösterir. Ayrıca, deneklerden yarısı, sözüm ona kurbanların ne kadar acı hissettiğini gösteren "acı ölçer"i görebilecekleri şekilde yerleştirilirler. Acı ölçere erişemeyen deneklerin durumunda, tahrik edilmiş denekler normal deneklerden biraz daha kuvvetli bir şok vermiştir; oysa acı ölçerin görünür olduğu vakalarda, davranışlarda esaslı bir farklılık olur. Normal denekler -önceden tahrik edilmemiş olanlar- kurbanların acı çektiğini gördükleri anda akımı düşürmüşlerdir. Tahrik edilmiş denekler ise elektrik akımını *arttırmışlardır*. Sinir bozucu kişiye acı vermek istemişler ve onlara başarılı olduklarını söyleyen acı ölçerin kendisi güçlü bir motivasyon kaynağı olmuştur. Kesinlikle söylenmesi gerekir ki, deneklerin kurbanlarına verdiklerini sandıkları acı deney başlamadan önce yaşadıkları küçük provokasyonla tamamen orantısızdır. Elbette, bireylerin otoriteye boyun eğdikleri durumlarda, davranış esaslarının Milgram'ın iddiaları kadar kesin olmadığı gerçeği bir yana, bu deneyden kapsamlı sonuçlar çıkarılabileceğine inanmıyorum. Diğer bir deyişle, Milgram, bireylerin kim olduklarının, kendilerini nasıl bir durum içinde buldukları kadar belirleyici bir faktör olmadığı sonucuna varır.[343] Ancak, her iki faktör de kuşkusuz oldukça önemlidir. Milgram koşulları kişiliğin önüne taşımakla bireysel sorumluluğu hafife almış görünür. Oysa bir birey, ne tür bir insan haline gelmek istediği üzerine düşünme ve karar verme kapasitesine sahiptir, zaten sorumluluğun göstergesi olan şey de bu kapasitedir.

Buna karşın, bir bireyin kendini içinde bulabileceği çeşitli durumlara bir an yoğunlaşırsak, insanların -klasik anlamda kesinlikle kötü, yani sadist olarak tanımlanamayacak insanların- kötülüğü kabullenmesine neden olabilecek beş unsuru saptayabiliriz:

343 Milgram: *Obedience to Authority*, s. 205.

1. Sunuluş: Verili bir etkinliğin bir faile nasıl takdim edildiği çok önemlidir. Masum ve çaresiz insanlardan oluşan bir topluluğun kitlesel imhasına iştirak etmek ile sizi ve sevdiklerinizi yok etmekle tehdit eden güçlü bir düşmana karşı onları müdafaa etmek arasında büyük fark vardır... Fakat soykırım her iki şekilde de betimlenebilir. Örneğin Yahudilerin imhası gerçekleştirilirken olayın nasıl sunulduğu çok önemliydi. Kurbanlar parazit ve çöp olarak görüldüler. Bu benzetmeyi sürdürmenin kimi zaman zorluk yarattığı doğrudur, özellikle küçük çocuklar söz konusu olduğunda, fakat özellikle aşağıdaki diğer unsurlarla birlikte düşünüldüğünde kesinlikle imkânsız değildir.
2. Mesafe Koyma: Eylemleriniz ile bu eylemlerden etkilenen insanlar arasında mümkün en büyük uzaklığı oluşturma. Örneğin: Birisi bir ofiste bir karar verir ve sonuçları karar vericinin muhtemelen hiç uğramayacağı bir yerde, tümüyle farklı bir bölgede hissedilir.
3. İş bölümü: Bir failin, görevin sadece bir kısmını gerçekleştirmesi, bu yüzden de olayın tüm sonuçlarından kendini sorumlu hissetmemesi. Bu durum bilhassa Holocaust'ta aşikârdır. Burada işlenen tipik bir cinayeti şu şekilde özetleyebiliriz: Nazi liderleri Wannsee Konferans'ında bazı planlar hazırlarlar ve daha sonra bunlar yürürlüğe konur; bir polis bir Yahudiyi tutuklar; Eichmann'ın birimi nakliyeyi organize eder; tren makinistleri ve diğerleri taşımayı gerçekleştirir; mahkûmlar, Höss veya başkası tarafından idare edilen bir kampa varırlar; bu kampta her biri "emir almış" askerler vardır; bir mahkûm, bir diğer mahkûmu gaz odasına girmeye zorlar –ve işte bütün olay budur. Hiç kimse yaptıklarından sorumlu hissetmek zorunda değildir.

4. Tırmanma (Eskalasyon): Bireyin dünya görüşünde kökten değişiklik olmaması. Bunun yerine, azar azar bir dönüşüm gerçekleşir, birey her seferinde çözülmesi gereken bir problemle karşılaşır. Nispeten kısa bir zaman dilimi içinde, birey kendini, yola çıktığı değerlerden radikal şekilde farklı bir değerler dizisi içinde bulur –ve söz konusu değerlerin ne kadar kökten değiştiğinin farkında bile değildir.
5. Sosyalizasyon: Birey, bir zamanlar kınanacakmış gibi görünen eylemlerin birdenbire norm haline geldiği bir kültüre kazandırılır. Bu kültür içindeki tüm failler bu normu kabul ettiği için, bireysel itiraz tarihe karışır.

Bu unsurların tümü, önceden tartıştığımız kitlesel imhalara katılmış olanlar için geçerliydi. Fakat her ne kadar bu unsurlar, bu adamların ve kadınların yapmış oldukları şeyi neden yaptıklarını açıklamaya yardımcı olabilse de, mazeret olarak kullanılamazlar. Tüm insanlar, rütbesine, mevkisine bakılmaksızın, bir şeye iştirak edip etmemeyi seçmekte özgürdür; dolayısıyla katılmayı seçtikleri takdirde, *nasıl* katıldıklarını açıklayabilmelidirler. En uç koşullarda bile, insanlar henüz seçim yapma becerilerini korurlar. Maalesef, seçim çoğu kez iki kötü arasında olur –ve evet, bir fail daha az kötü olanı seçerek, daha büyüğüne bulaşmaktan kaçınabilir. Bununla birlikte, bu failler ehveni şeri yapmaktan yine de sorumludurlar. Toplama kampları, sadist muhafızlardan payına düşeni almıştır ama bir o kadar da, -muhtemelen mahkûmlarını hâlâ *insan* olarak hesaba kattıklarından- mahkûmların yaşamını kurtaran muhafızlar da görmüştür. Çoğunda, bu insani davranışlar gizli cereyan eder, çünkü bir kampın gayesi ve zihniyetiyle doğrudan çelişirler. Hatta en sadist muhafızlardan birkaçının yine mahkûmların hayatını

kurtarmak için harekete geçtiği bir takım örnekler biliyoruz. Primo Levi'nin yazdığı gibi, "Merhamet ve gaddarlık, aynı anda ve aynı kişide, tüm mantığa inat, birlikte var olabilir."[344] Toplama kamplarında görev yaptığı tüm zaman dilimi boyunca kabul edilmiş ahlaki standartlara görece uygun davranmış muhafızlar da vardı. Her muhafız bireysel karar alabilme becerisine sahip bir bireydi, habis olmak gibi bir yükümlülük altında değildi. Ne var ki, görece ahlaklı kalmak, kamp muhafızlarının *tamamının*, soykırımda yer aldıkları için suçlanabilecekleri gerçeğini hafifletmez. Bu sadece, bazılarının, kitlesel katliamlara, savaşın sonunda hâlâ bir parça ahlaklı kalmış görünebilecekleri şekilde iştirak ettikleri anlamına gelir.

Direnme Olarak Düşünme

Tartışmakta olduğumuz belirli bir kötülük biçimine düşüncesizlik yol açtığı için düşünmenin karşıt bir güç gibi davranabileceğini farz etmek mantıklıdır. Bu nedenle Arendt, düşünme kapasitemiz ile iyiyi kötüden ayırma kapasitemiz arasındaki ilişkiyi ve durup düşünmenin bizi fiilen kötülük yapmaktan uzak tutmaya yardımcı olup olmadığını inceleme işini üstüne alır. Daha önce Eichmann'ın, kelimenin tam manasıyla *eylemediğini* fakat sadece emirlere uyduğunu, aynı şekilde *konuşmadığını*, sadece bitmek bilmeyen bir dizi klişeyi tekrarlayıp durduğunu vurgulamıştım. Bir adım öteye gidip, onun kendi durumunu ne düşündüğünü ne de değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Eichmann, düşüncesizliğin harfi harfine bir yargı *eksikliği* olduğunun kanıtıydı. Sanki Eichmann'ın yargı kapasitesi işlemiyordu. Sonuçta, bu yargı eksikliği sıradan kötülüğün ta kendisidir. Tüm bu unsurlar -eylem, konuşma, düşünme ve yargı- birbirine bağlıdır. Arendt'e göre, düşünme, alışkanlıkların ve kuralların altını oyan

344 Levi: *The Drowned and the Saved*, s. 56.

olumlu "yıkıcı" bir etkinliktir, bu yüzden eyleme yöneltmeye muktedirdir: "Tüm düşünüş bir *dur*-ve-düşün talep eder."[345] Düşünmek etkinliklerimizi sekteye uğratır ve günlük yaşamımızın tam karakteristiği olan sürtünmesiz işlevsellikten bizi koparır. Bu düşünme biçimini "refleksiyon" olarak da adlandırabiliriz. Refleksiyon sırasında kendimizle eylemlerimiz arasına belirli bir mesafe koyarız.

"Düşünme görünmeyenlerle, mevcut olmayan şeylerin temsilleriyle uğraşır; yargılamak ya da hüküm vermek daima el altındaki şeylerle ve tikellerle ilgilidir. Fakat bu ikisi birbiriyle ilişkilidir, vicdan ve bilincin ilişkili olması gibi."[346] Düşünme açıkça yargıya bağlıdır. Düşünmenin dünyadaki ilk gerçekleşmesi oluşmakta olan yargılardır ama bu yargılar ancak düşünce tarafından meydana getirilirse oluşturulabilir. Düşünmenin amacı, verili düşüncenin başlangıç noktası olan dünyaya geri dönmektir; bu amaç, düşünmenin eleştirel olması gerektiğine işaret eder –ve eleştirel olmak, ayrım yapma becerisini kullanmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, düşünmenin amacı soyut bilgi üretmek değil, daha çok bize, tıpkı iyi kötü arasındaki ayrım gibi, ayrımlar yapma, yargılama becerisi kazandırmaktır. Arendt'in yazdıklarına göre, eğer ayrım yapma becerisi en başından düşünme becerisine bağlıysa -buna inanmak için iyi nedenlerimiz var- o halde biz, gerçekten de insanlardan düşünmelerini *talep* edebiliriz.[347]

Fakat düşünmek gerçekte ne anlama geliyor? Arendt, bu soruya yanıt verirken, düşünme için üç düstur koyutlayan Kant'a yaklaşır:

"Bunlar: 1) Kendi başına düşünmek; 2) Düşünmede kendimizi diğer herkesin yerine koymak; 3) Daima tutarlı şekilde

345 Arendt: *Life of the Mind*: Thinking, s. 78.
346 A.g.e., s. 193.
347 A.g.e., s. 13.

düşünmek. İlki *ön yargısız* düşüncenin; ikincisi *genişletilmiş* düşüncenin; üçüncüsü *ardışık* düşüncenin düsturudur. Birincisi, asla *edilgen* olmayan bir aklın düsturudur. Bu edilgenliğe ve dolayısıyla aklın heteronomisine eğilim *ön yargı* olarak adlandırılır [...] Zihnin ikinci düsturuna gelince [...] bir insan, kendi yargısının öznel özel koşullarına -ki daha birçok koşul da bu yolla sınırlanır- itibar etmez de evrensel bir bakış açısından/duruş noktasından bunu derinlikli düşünürse (ki evrensel bakış açısını yalnızca kendisini başkalarının bakış açısına yerleştirerek tayin edebilir) bu, *genişletilmiş* düşünceye sahip bir insanı gösterir. Üçüncü düstur, yani ardışık/tutarlı düşünce düsturu erişilmesi en güç olandır. Buna yalnızca önceki iki düsturun bileşimiyle ve bunlara daimi riayet alışkanlık haline geldikten sonra erişilebilir."[348]

Eichmann, Höss ve Stangl hepsinden kalırlar: (1) Kendi başlarına düşünmez, emirlere uyarlar; (2) Kendilerini hiç kimsenin yerine koymaz, kitle imhalarının bir mahkûmun gözünden nasıl görünebileceği üzerine asla kafa yormazlar; (3) Birbiriyle tutarlı şekilde düşünmezler -ve bu hata yukarıda anılan hususların bir sonucudur- çünkü kendi başlarına düşünmezler. Sonuç resmin bütününü görememeleridir. Ne düşündükleri, doğrudan düşünmeleri emredilen şeyden doğar ve bu anbean değişebilir. Düşünme söz konusu olduğunda, hepsi kendilerini yetersizlikten suçlu kıldılar. Kant'ın Aydınlanma için öngördüğü ideali muhafaza edemediler:

"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinden değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu

348 Kant: *Critique of Judgment*, § 40, ss. 102f. Türkçesi için bkz. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, İdea, 2006, çev. Aziz yardımlı, s. 161, 162.

ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. *Sapere aude*! Kendi aklını kullanma cesareti göster! sözü artık Aydınlanmanın parolasıdır."[349]

Eichmann, Höss ve Stangl kendi anlama yetilerini kullanmadıkları, kendi başlarına düşünme cesareti göstermedikleri, bunun yerine sadece emirlere uydukları için suçludurlar. Üstelik emirlere uymayı *seçmiş* oldukları için suçludurlar. Bu suç, yalnızca Eichmann'a, Höss'e ve Stangl'a değil, aynı zamanda Polis Taburu 101'deki adamlara, Calley'in birliklerine ve diğer onlarcasına da aittir. Bu hepimizin potansiyel olarak taşıdığı bir suçtur, bu yüzden eski Aydınlanma projesi hâlâ önemli ve anlamlıdır. Aydınlanmanın bakış açısından, kötülük bağımsız, etkin bir güç değil, daha ziyade bir aydınlanma eksikliğiydi; bu nedenle kötülük cehaletin üstesinden gelinerek alt edilebilirdi. Bu fikir, kötülüğün bilgisizlikten doğduğunu savunan Sokratik-Platonik anlayışla belli bir yakınlık taşır –ve ben şimdi dönüp benzer bir görüşü destekliyorsam, bunun sebebi, başka bir seçenek görmememdir. Adorno, Auschwitz'in ortaya çıkardığı ilkeye muhalif tek gücün *otonomi* olduğunu savunur: "refleksiyonun, öz-belirlenimin, işbirliği yapmamanın kudreti."[350] Bu da diğerleri kadar iyi bir aydınlanma görüşüdür ve belki de sıradan kötülüğün tek karşıtıdır. Otonomi ilkesi, emirlere öylece uymak yerine bireyin kendi başına düşünmesini ve kendi vicdanını dinlemesini talep eden ahlaki bir ilkedir.

Arendt, düşünce ve vicdan arasında, daha doğrusu düşüncesizlik ile vicdan eksikliği arasında önemli bir bağlantı

349 Kant: "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" *Toward Perpetual Peace and Other Writings* içinde, s. 17. Türkçede, "Aydınlanma Nedir"(1784), Çev: Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları, 1983.

350 Adorno: "Education After Auschwitz" *Can One Live After Auschwitz?* içinde, s. 23.

olduğunu gösterir[351] -bu fikrin en iyi temsilcileri Eichmann, Höss ve Stangl örnekleridir. Gelgelelim, vicdanla sadece suçluluk hissi duyabilmeyi kastetmiyorum. (Bildiğim kadarıyla, vicdana dair ilk kavrayışı Euripedes formüle etmişti: "Korkunç şeyler yaptığımı biliyorum."[352]) Suçluluk, bir eylem henüz gerçekleştiriliyorken nadiren hissedilir; ama yalnızca sonradan, birey yaptığı şeyin yanlış olduğunu düşünmeye başladığında, her şeye karşın, bu suçluluk hissi gelecekte aynı türden eylemlerin önüne geçebilir.[353] Bir birey kendi kötülüğünü kabul edecekse, vicdan azabı çekebilmek zorunludur. Bu yüzden vicdan azabı, ahlaken kendini tanımanın bir ifadesidir.

Michael Gelven, bir bireyin kötü bir şey yaptığını fark etmesi durumunda verdiği üç muhtemel tepkiden bahseder:[354]

1. *Nasıl bu kadar aptal olabildim*? Bu tepki, "dürüst" bilgisizlikle işlenmiş bir fiilden sonra gelmez, asansör boşluğunda bir çocuk olduğunu bilmeden asansörü çalıştırmak gibi ya da aynaları kontrol etmediğiniz için dikkatsizlikten arabayla birini ezmek gibi. Bunun yerine, daha iyi bilmeniz *gereken* ve eyleminizin üstünde yeterince dikkatli durmadığınız için *suçlu* olduğunuz bir durumdur.
2. *Neden bu yanlışa karşı koymadım*? Bu tepki tipik insani zayıflıklardan daha fazlasını imleyen kimi şeylere verilir. Bir yere kadar yanılabilir olduğumuzu kabul ederiz fakat bu durumda, bir kişiyi, her şeye rağmen yanlış olduğu anlaşılan bazı eylemlerin ve olayların

351 Krş. Arendt: *Life of the Mind: Thinking*, s. 5, 191.

352 Euripedes: *Orestes and Other Plays*, s. 59, dize 396.

353 Ted Bundy, kesinlikle kendi vicdanıyla çok fazla sorunu olmayan biridir, suçluluk kavramını eleştirir, bunun "çok sağlıksız" bir toplumsal denetim mekanizması olduğuna inanır (Hare: *Without Conscience*, s. 41) Bundy'nin kaç kadını öldürdüğü belirsizdir, en son on yediydi, ama muhtemelen bundan fazladır. Bundy, suçluluk hissedebilmiş olsaydı kuşkusuz toplumun çok daha "sağlıklı" bir unsuru olurdu.

354 Gelven: *The Risk of Being*, s. 22–37.

ortaya çıkmasına müsaade etmeye götüren, zayıflığın kabul edilemez bir biçimi olmuştur.

3. *Nasıl bu hale gelebildim*? Kendini suçlamanın en ciddi biçimidir, zira burada, ahlaki karakterimizden utanmakla kalmayıp, *tiksinecek* kadar *yozlaşmışlığa* veya *ahlaksızlığa* kendimizi bıraktığımızı fark ederiz.

Bu tepkiler kendini-tanımaya giden basamaklardır. Eichmann, Höss ve Stangl, hepsi (3)'e varmış olmalıydı ama hiçbiri varmadı. Höss (1)'e bile ulaşamadı; Eichmann (1)'de çakılıp kaldı; Stangl ise (1) ve (2)'yi dışa vurmuştur, hatta ifadesinde birçok kez (3)'ün sınırında gezdiği görülür –kanımca, her şeye rağmen diğer ikisinden daha olumlu bir izlenim bırakmasının bir nedeni budur. Bu üç adam kendini-tanımanın üçüncü düzeyine varmış olsalardı, onları affetmesek bile, anlamanın bazı dayanakları olurdu, çünkü kendilerini yargılayarak, en başta kitlesel imhalara katılmak suretiyle terk ettikleri ahlaki topluluğa katılmak için bir adım atmış olurlardı. Kendilerinden tiksinmeleri, her şeye karşın, hâlâ bizden biri olduklarını gösterirdi. Bu elbette, aldıkları cezayı hak etmemiş oldukları anlamına gelmez –fakat vicdanı bu korkunç suçlarla sızlayan birini anlamamız ilkin onun kendisini anlamasını gerektirir. Birinin kendi ahlaki çürümüşlüğünü kabul etmesi, onun kendi insanlığından biraz manayı muhafaza ettiğini, ahlaken tümüyle çöl olmadığını gösterir. Kurmacadan bir örneğe başvurarak, bazı gerçek insanlara dayanarak oluşturulmuş bir karaktere, Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'ndeki Kurtz'a bakalım. Kurtz'un asıl amacı yerlileri uygarlaştırmaktır, yani kendinde kötü olmayan bir hevesi vardır. Ancak, zamanla yozlaşır ve sonunda yerlilerin tümüyle yok edilmeleri gerektiğine inanır: "Tüm vahşileri yok edin!"[355] İçindeki değişimin ne zaman gerçekleştiğini bilmek

355 Conrad: *Heart of Darkness*, s. 87.

imkânsızdır, çünkü zamanın belirli bir anında olup bitmez –söz konusu olan daha çok, tedrici bir alışma ve gaddarlığın adet halini almasıyla sonuçlanan bir tahrifattır. Kurtz en sonunda bunun farkına varır ve son sözleri –"Dehşet! Dehşet!"[356] olur. Bu son sözler, kendini dönüşmeye bıraktığı halden duyduğu dehşetin bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Böylece Kurtz, ölmeden önce yeniden ahlaki topluluğa katılır.

356 A.g.e., s. 111.

İnsani kötülüğün farklı türlerine dair tartışmamızdan nasıl bir sonuç çıkarabiliriz? Esasen, sadece şunu: İnsanlar iyi *veya* kötüden ziyade, iyi *ve* kötü olarak görülmelidirler. Alexander Soljenitsin, iyiyi kötüden ayıran çizginin, farklı gruplar, yani uluslar, sınıflar veya politik partiler arasından değil, "her insanın dosdoğru kalbinden geçerek" çizildiğini yazar.[357] Kötülük hepimizde bulunan bir imkândır, çünkü hepimiz özgür, ahlaki varlıklarız. Kötülük, iyilik gibi, ortak insanlığımızın bir parçasıdır. Bunu söylemek her insanın *aynı* iyi ve kötü karışımına sahip olduğu anlamına gelmez –meselenin bu olmadığı açıktır. Bazı insanlar diğerlerinden daha kötüdür. Ancak her birimizin gerek iyilik gerek kötülük yapması yine ihtimal dâhilindedir. En önemli soru, bu ihtimalin eylemlerimizde nasıl gerçeğe dönüştüğüdür.

Bir kişinin kötülük yapmak için kimi farklı motiflere sahip olabileceği ya da hiçbir motife sahip olmayabileceği de açıktır. Akla en az yatkın motif şeytani olandır, yani bir eylem sırf kötü olduğu *için* kötülük yapmaktır. Fakat insanlar gerçekten de, öznel bir iyiye ulaşmak için kötü şeyler yaparlar, zira bu şeylerin doğasının tamamen farkındadırlar. Kant'ın radikal kötülük teorisiyle ilgili çekincelerime karşın, araçsal kötülük üzerine en ikna edici açıklamayı bize yine de onun sağladığını düşünüyorum. Ancak, Kant'ın teorisi başka formlara uygulanabilirliği açısından kısıtlıdır. Gerek bir failin nesnel iyi olarak gördüğü şey yüzünden harekete geçtiği idealist kötülük, gerekse iyi ve kötü arasındaki ayrım üzerine neredeyse hiç düşünemeyen aptalca kötülük olarak adlandırdığım türleri açıklayamaz.

357 Solzhenitsyn: *The Gulag Archipelago*, ss. 615f.

Hiçbirimiz kötülükten muaf değiliz. Hepimiz, daha önce belirtilen biçimlerden birinde bir şekilde kötülük yapmışızdır. Çoğumuz bunu sadece küçük çapta yapmışızdır fakat hepimiz çok daha büyük ölçekte kötülüğe bulaşmış da olabilirdik. Kötü insanlar yalnızca "diğerleri" değil, aynı zamanda bizlerizdir. Kendimi bildiğim kadarıyla, Eichmann, Höss, Stangl veya Polis Taburu 101'deki adamların yaptığını yapamayacağımdan bugün oldukça eminim ama farkettim ki, belirli koşullar altında kalmış olsam, onların yaptığını yapmış da olabilirdim. Benim "doğam"da, onların yerinde olsam, aynı şekilde davranan biri olup çıkmayacağımı garanti eden hiçbir şey yok. Odo Marquard'ın belirttiği gibi, biz insanlar niyetlerden çok rastlantıların eseriyiz. İnsanların, kendilerinin ve kaderlerinin mutlak efendileri olduğunu düşünmek hatadır. Bizzat "ben," büyük ölçüde şans eseriyim: Nerede ve ne zaman doğduğum, aradaki zamanda nelerden etkinlendiğim, vs tesadüfe bağlıdır. Bir kişinin yaşamını baştan sona *belirlenmiş* olarak görebiliriz fakat yaşamlarımızı belirleyen şeyleri değiştirme kabiliyetine sahip olduğumuzu da kabul etmeliyiz. Öyleyse insanları hem belirlenmiş hem de belirleyen olarak tanımlayabiliriz. İnsanlar kim oldukları ve kim olmaları gerektiği üstüne düşünebilirler ve kim olacaklarını seçme kabiliyetine sahiptirler. Çevremiz, hareket alanımızı sınırlasa da, bizi kati surette belirlemez. İnsanlar özgürdür, bu da daima farklı şekilde davranabildikleri anlamına gelir... Ve farklı şekilde davranabildikleri için, ahlaki bir dille, eylemleri için övülebilir ya da suçlanabilirler. Örneğin Nazi kitle imhalarında yer almış herkes *farklı şekilde davranabilirdi*, temel mesele de zaten budur.

İnsanı doğuştan kötü olarak tanımlamak cazip gelebilir. Stig Sæterbakken şöyle yazmıştı:

"Gerçekten düşününce, hepimiz aşağılık herifleriz. Hepimizin faşist ve katil olmamasının tek nedeni, şükür ki, hiçbir zaman koşulların uygun olmayışıdır. Belirli koşullar altında,

her insan bir başka insana işkence yapabilir. Görmezden gelemeyeceğimiz bir gerçektir bu. Ama elbette bunu bilmezlikten gelebiliriz ve geliriz de, içimizden her biri, her birimiz kendi ikiyüzlü usulümüzce yaparız bunu. Eğer ortada gerçekten alınacak gerçek ahlaki bir pozisyon kaldıysa, bu, en gerektiği anda ahlakın varlığını bile asla hatırlamadığımızı itiraf etmektir."[358]

Gelgelelim, her insan belirli koşullar altında bir başka insana gerçekten işkence yapabilseydi bile, her insanın bunu mutlaka yapacağı anlamına gelmez bu. Ahlak, çok önemli anlarda *tüm* insanların görmezden geldiği bir şey değildir ve en kıymete bindiği anda hepimiz başarısız olmaya mahkûm değiliz. Belki çoğunluk başaramaz ama *herkes* değil. Üstelik, başaranlar ile başaramayanlar arasında özsel hiçbir fark olması mümkün değilken, Sæterbakken'in iddiası açıkça tek boyutludur. Yüz yüze olduğumuz sorun, eylemlerimizin, en gerektiği anda henüz *belirlenmemiş* olmasıdır. Verili bir durumda ne yapacağımızı, yani fiilen yapmaya başlamadan önce bilemeyiz. Hepimiz başarısız olmaya mahkûmsak, elimizde çabalamaya değer bir şey kalmaz: Bari büsbütün vazgeçelim. Fakat mesele bu değil ki –hâlâ kötülüğe karşı koyma gücünü bulmayı, doğru şeyi yapmayı umut edebiliriz. Ve bu umudun kendisi -bu kesin *bildiğimiz* bir şey değil, sadece bir umut- zamanı geldiğinde doğru seçimi yapmak için bize yardım edebilir.

İnsanlar yanılabilirler. Başarısız olurlar. Paul Ricœur şöyle yazar: "İnsan için yanılabilir derken ne kastedilir? Esasen şu: Ahlaki kötülük *ihtimalinin* doğuştan insanın bünyesinde olduğu."[359] İnsan olmak kötülük yapma imkânına sahip olmaktır fakat bu sadece bir imkân olduğu, zorunluluk taşımadığı için, "insanın bünyesi"ne yapılan referans bir *mazeret* ola-

358 Sæterbakken: *Det onde øye*, s. 20.
359 Ricœur: *Fallible Man*, s. 133.

rak işleyemez. Olsa olsa, *açıklamanın* yalnızca bir parçası olabilir. Ricœur, kötülüğün imkânı ile gerçekliği arasındaki boşluğun, yanılabilirliğin salt antropolojik tanımıyla etik tanımı arasındaki benzer bir boşlukta yansıdığını ileri sürer.[360] Etik ve antropoloji arasında herhangi bir çelişki yoktur fakat biri diğerinin sonucu olarak ortaya çıkmaz. Antropoloji etiğe hareket edebileceği bir alan bırakır; hepimizin kötülük yapabileceğinden, yanılabileceğinden söz ederken, etik başarısızlığımız için bizi suçlar –çünkü her şeye rağmen, pekâlâ kötülük *yapmamış* olabilirdik.

Her insan bir noktada hata yapar. Saf masumiyet başarısızlıkla sonuçlanmayan yanılabilirlik olurdu[361] fakat bu masumiyet hali, fiilen ulaşabileceğimiz bir şey değil, sadece bir idealdir. Yalnız suçlu olabilenler aynı zamanda masum olabilir. Daha açık söylersek, küçük bir çocuk masum olamaz, çünkü ahlaken başarısız olamaz. Masumiyet, ahlaki yargıya ait olmakla birlikte saf formu içinde asla bulunamayan bir haldir. Saf suçluluk ve saf masumiyet idealleştirmelerdir ve biz bu ikisi arasında kalırız. Hepimiz suçlu ve hepimiz masumuz, farklı derecelerde olsa bile. Dinsel anlamda, hepimizin günahkâr olduğunu söyleyebiliriz.[362] Hepimiz günahkârız –ilk günahın kurbanları olduğumuz için değil, kendimizi günaha soktuğumuz için.

360 A.g.e., s. 142.

361 A.g.e., s. 144.

362 Pascal şöyle yazar: "Sadece iki tür insan vardır: Kendilerinin günahkar olduğuna inanan dürüst insanlar; ve kendilerinin dürüst olduğuna inanan diğerleri, yani günahkarlar."(Pascal: *Penseés*, s. 194.)

III
KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Bu bölüme "Kötülük Problemi" başlığını vermemiz, teodiseye ve kötülüğün nasıl "varlığa geldiği" problemine bir dönüşün işareti değil. Bunun yerine, kötülük problemini *pratik* bir problem olarak tartışacağım. Kötülüğü etkisiz kılmak, onun dünyaya nasıl geldiğini açıklamaktan çok daha önemlidir. Kötülük, bizi sadece düşünen varlıklar olarak değil, *failler* olarak da uğraştıran bir sorundur. Bu yüzden kötülük problemi, felsefi çözüm isteyen felsefi bir problem değildir. Amacımız, kötülüğün varlığını kabullenmemizi sağlayacak incelikli bir akıl yürütme hattı bulmak olmamalıdır. Nihayetinde kötülüğün var olması, metafizik alanda, ahlaki ve politik bakımdan olduğu kadar büyük güçlük teşkil etmez.

Felsefede praksisten imtina etme, fikirler dünyasına odaklanıp eylem dünyasını ihmal etme temayülü vardır. Bu uyumsuzluk, Aristoteles'in temaşa hayatını (*bios theoretikos*) pratik ve politik hayatın (*bios politicos*) üstüne koyma iddiasında görülür.[1] Bu fikrin muhtemel bir sonucu, felsefenin dış dünyayı değiştirme fırsatını kaçırmasıdır, çünkü artık tüm önemli fikirler -kötülük fikri dâhil- içsel düşünüm dünyasına aittir. Bu düşünce, Marcus Aurelius tarafından açıkça formüle edilir: "Sizin kötülüğünüz çevrenizdeki herhangi bir değişim ve dönüşümden [...] meydana gelmez. Peki ya neyden gelir? Kötülük hakkında yargıya varan parçanızdan. Bunun yargınızı şekillendirmesine izin vermeyin, her şey iyi olsun."[2] Aurelius'un etiği, başkalarının kötülüğüne değil, münhasıran kendinizinkine odaklanmanız gerektiğini ileri süren benmerkezci bir etiktir.[3]

Bu Stoacı ideal felsefe tarihinde çok defa ortaya çıkar. Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'da önerdiği "geçici ahlak" şu dört noktayı içerir: (1) Ülkenin geleneklerine ve yasalarına itaat etmek, (2) Eylemlerinin arkasında durmak, (3) Talihten ziyade kendinin efendisi olmak, ve (4) Kendini tümüyle çalışmaya ve hakikati aramaya adamak.[4] Bohemya Prensesi Elizabeth'e yazdığı bir mektupta, bu fikri öteye taşır ve iyi bir yaşam için, *Yöntem Üzerine Konuşma*'daki üç ahlak kuralına karşılık gelen üç kural çıkarır: (1) Aklımızı ne yapmamız veya ne yapmamamız gerektiğini keşfetmek için kullanmak, (2) Aklın buyruklarını yerine getirirken kararlı

1 Aristotle: *Nicomachean Ethics*, kitap 10.7–8.
2 Aurelius: *Meditations*, kitap IV. 39, s. 30.
3 A.g.e., kitap VII. 71, s. 194.
4 Descartes: *The Philosophical Writings of Descartes*, 1: s. 122ff.

olmak ve (3) Dışsal iyi bizim kontrolümüzün ötesinde olduğu için kendimizi değiştirmek. Bu üç kuralı bir dördüncüsüyle irtibatlandırır, yani aklın doğru kullanımının mutluluğa götürdüğüne ve bu yüzden kendimizi aklı anlamak için çalışmaya adamamız gerektiğine.[5] Bu ahlak görüşü, en iyi hayatın temaşa hayatı olduğunu telkin eder. Dünyayı değiştirmek mümkün olmadığı için, bir kişinin değişimi kendi içinde aramaktan başka yapabileceği bir şey yoktur.

Wittgenstein, Descartesçılığa karşı olmasına rağmen benzer sonuçlara varır. Ona göre, tüm ahlak anlayışları bireye yöneliktir, bu bakımdan Paul Engelmann'ın belirttikleri aydınlatıcıdır:

"Wittgenstein bende, beklenmedik şekilde, genç kuşakların birçok üyesi gibi, doğru bildiklerinin ışığında, olduğu haliyle dünya ile olması gereken arasındaki uyumsuzluktan keskin acı duyan fakat aynı zamanda bu uyumsuzluğun kaynağını dışarıdan çok kendi içinde aramaya meyleden bir kişiyle karşılaştı."[6]

Engelmann daha ileride, "sürekli bu uyumsuzluğun yalnız kendi içinde yattığına inanan bir kişinin, dış gerçeklerdeki değişimlerin gerekli ve zorunlu olabileceği inancını reddetmesi gerekir" diye yazar.[7] Bu fikre uygun olarak, genç Wittgenstein, tek başına iradeyle dünyanın durumunu değiştiremeyeceğini, bu bakımdan bütünüyle güçsüz olduğunu yazar: "Ancak hadiseler üzerindeki etkimi reddederek kendimi dünyadan bağımsız kılabilirim –ve böylelikle bir anlamda onun efendisi olabilirim."[8] Hayatın sorunlarına çözüm getirmek bireysel olarak dünyayı değiştirme sorumluluğundan vazgeçmekte yatar. Bu tevekkülün "ahlaki ödülü" mutluluktur, çünkü mutlu olanlar, kendilerini dünyayla bir uyum içine

5 A.g.e., 3: ss. 257f.

6 Engelmann: *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, s. 74

7 A.g.e., s. 79.

8 Wittgenstein: *Notebooks* 1914–1916, 11.6.16 tarihli.

sokmakta başarılı olmuştur.[9] Mutlu hayat, temaşa hayatıdır: "Mutlu olunan tek hayat dünyanın rahatlıklarından feragat edebildiğin hayattır."[10] Yeniden, salt temaşa hayatının, *bios theoretikos*'un iyi hayat olduğu ve dünyanın iniş çıkışlarından bir tür kaçışı temsil ettiği inancını buluruz. Ne var ki, bu bakış açısı, bir bireyin öyle bir defada tümüyle benimseyebileceği bir fikir değildir: Bir insan sadece, pratikten vazgeçip kendini sırf teorik olana adayarak mutlu olabilir.[11] Wittgenstein, felsefeyi dünyadan ve dolayısıyla dünyayı değiştirme iddiasından koparır; böylece felsefeyi yeniden, dünyayı değil, sadece kendisini değiştirebilen bir disipline indirgemiş olur. Buna uygun olarak, 1944'te, daha geç dönemlerinde Wittgenstein şöyle yazar: "Kendinde devrim yapabilen bir insan devrimci olur."[12] Gördüğümüz gibi, geç Wittgenstein'ın "her şeyi olduğu gibi bırakan"[13] bir disiplin olarak felsefe kavrayışı yaşamının çoğunda çalışmalarını biçimlendirmiştir: "Huzur bulmuş düşünceler. İşte felsefe yapan birinin özlemini çektiği şey."[14] Erken ve geç dönem Wittgenstein'ın, aynı temel (ve bu anlamda Kartezyen) felsefi fikri, yani felsefenin dünyayı değiştirmeye yardım etmesi gerektiği inancıyla bağdaşmayan bir fikri paylaştığı görülür.

Stoacılık gerçekten de, Aurelius'un açıkça salık verdiği türden bir tutuma yöneltir: Buna göre, başka insanların kötülüğüne müsamaha göstermemiz gerekir.[15] Ne var ki, bu da sayısız ihmal suçuna götürür ve kötülüğün dünyada serbest kalmasına izin verir. Pavlus kötülüğe *izin verenlerle* kötülük *yapanları* aynı kefeye koyar.[16] Ancak, ortada kötülükle

9 A.g.e., 8.7.16 tarihli.
10 A.g.e., 13.8.16 tarihli.
11 A.g.e., 13.8.16 tarihli.
12 Wittgenstein: *Culture and Value*, s. 45e.
13 Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, § 124.
14 Wittgenstein: *Culture and Value*, s. 43e.
15 Aurelius: *Meditations*, kitap VII. 26, s. 60.
16 Romans 1:32.

savaşmayı gerektirecek gerçek bir neden olmadığı sonucuna da varabiliriz. "Kötülüğün kendine aykırılığı böyledir," der, Pascal, "özündeki habislik" kendini mahvetmeye götürür.[17] Pascal'ın kullandığı örnek yalandır. Bir yalan, sadece hakikat olarak sunulursa mümkün olur ve bu yüzden yalan, özünde bir çelişki taşır –fakat özsel bir çelişkiye sahip olmak kendi kendine yıkıcı olmakla aynı şey değildir. Hakikat yerleşik olarak kaldığı sürece -yani yalan söyleme edimi kural değil, istisna olarak kaldığı sürece- yalan işlemeye devam edecektir. Bu yüzden, kötülüğün kendi kendini yok edeceğini söyleyemeyiz. Kötülükle etkin şekilde savaşılmalıdır ve onun, kendi kendini yok etmesini bekleyemeyiz.

Bana kalırsa, bu nedenle felsefi düşünüm, saf düşünümden praksise, yani eyleme doğru kaydırılmalıdır. Kant tüm ilgilerin nihayetinde pratik olduğunu iddia eder;[18] insan ırkı, der, "tamamen *etkin* bir varoluşa" sahiptir;[19] ve bu *etkinliğin* amaçlarını ve belirleyici olanakları saptamak ister. Kant ayrıca, "yetilerimizin tüm işlevleri pratiğin konusu olmalıdır ve amaçlarında onunla birleşmelidir," der.[20] Diğer bir deyişle, teorik felsefe pratiğin emrine verilmelidir.[21] Fakat Kant, bu ilkenin felsefeyle sınırlı olmadığına inanır: Sıradan insanlar, iyi ve kötü arasında ayrım yapmalarına ve bundan çıkardıkları sonuçlara uygun davranmalarına olanak veren yetilere sahiptir. Problem şu ki, bu içgörü oldukça kolay şekilde bir kenara itilir.

Agnes Heller, Kant'ın kategorik imperatifini (buyruk) şu şekilde yeniden formüle eder: Bir kişi diğer herkesin acısını

17 Pascal: *Provincial Letters*, s. 249.

18 Kant: *Critique of Practical Reason*, s. 238.

19 Kant: *The Conflict of the Faculties*, s. 288.

20 Kant: *Critique of Judgment*, § 3, s. 39.

21 Kant bir okul/ekol olarak felsefe ile felsefenin dünyayla ilgisi arasında ayrım yapar. Dahası, Kant felsefi gayretlerine kendi uğruna işleyen akademik felsefe olarak girişmemiştir (Kant: *Logic*, ss. 27f., krş. *Critique of Pure Reason*, s. A838f./B866f.).

dindirmek sanki kendi davranışlarına bağlıymış gibi eylemelidir.[22] Gelgelelim, bir insanın hemen gözlerimizin önünde acı çektiğini görüp de yine istifimizi bozmamanın bizim için ihtimal dâhilinde olduğunu hepimiz biliyoruz. Bunun *nasıl* mümkün olduğunu anlamak zor olabilir, çünkü duygudaşlık önceden bir tür yakınlığı varsayar. Duygudaşlığın ayrıca muhakemeye dayanan bir yönü de vardır: *Kim için* duygudaşlık hissetmemizin yerinde olduğunu düşünüyorsak, hislerimiz ona yönelir. Duygudaşlık biz ve diğerleri arasındaki duvarları yıkar –belli bir bağlamda, birisi için duygudaşlık hissetmek, kendimizi onların yerine koyduğumuz, "onlarla bir olduğumuz" anlamına gelir. Birinin acısını paylaştığımızda, anlayış gösterdiğimizde, oldukça samimi bir ilişki içine gireriz; o halde soru şuna döner: Acı çeken bu kişi yakınlaşmak istediğim biri mi? Bu noktada insanlar oldukça farklı görüşlere meyleder. Bazıları için, duygudaşlık bütün yeryüzüne uzanmalıdır –şahsen ben, bu muazzam büyüklüğü hiç de kavrayamıyorum; bazıları için ise, bu duygudaşlık insanları bütünüyle denklemin dışında bırakarak salt hayvanları kapsar; yine başkaları için, duygudaşlık, yalnızca belirli türden bir insan topluluğuna yöneliktir. Bu "duygudaş gruplar" herhangi bir hiyerarşi içinde var olmazlar, şöyle ki; hayvanlara duygudaşlık gösteren insanlar, bunu zorunlu olarak tüm insanlara göstermez –sözgelimi ilk doğa koruma alanlarını tesis etmiş ve modern çevrecilik hareketinin kurucuları olarak görülebilecek Naziler, insan ırkının oldukça büyük bir kısmı için kesinlikle duygudaşlık hissetmiyorlardı. Fakat açıkçası duygudaşlığımızın nesnesi için 'buna *değer*' diye düşünmenin önemli olduğunu hissederiz. Antik Yunan'ın her tipik yurttaşı gibi Aristoteles için de bir köleye duygudaşlık

22 Heller: "The Legacy of Marxian Ethics," s. 140.

beslemek pek uygunsuz olurdu, çünkü köle böyle bir karşılığa değmezdi.[23] Birleşik Devletler'de kölelik dönemi boyunca Afro-Amerikalılar hususunda beyaz adam ve kadınlar için de aynısı söylenebilirdi. Bir SS askeri için, bir Yahudi veya çingeneye ya da Arkan Kaplanları'nın bir üyesi için Bosnalı bir Müslümana duygudaşlık hissetmek de yanlış olurdu vs. İnsanların duygudaşlık hissetmek için (antikiteden bu yana filozofların ve diğerlerinin söylediği gibi) doğal bir kabiliyetleri olduğu ihtimalini dışlamıyorum fakat bu kabiliyetin kategorizasyon yoluyla etkin şekilde ketlendiğini söyleyeceğim. "Biz" ve "onlar" arasındaki ayrım duygudaşlığın yıkamayacağı duvarlar yaratır. Höss, Stangl ve onlar gibi diğerleri tutsaklarının acı çektiğini pekâlâ biliyorlardı fakat bu acı önemsiz bulunup ciddiye alınmadı. Acı çekmenin insanca bir yanı vardı fakat onlar bunun düzeltici bir rol oynamasına müsaade etmediler.

Hume, zamanda ve mekânda yakınlığın duygudaşlıkta önemli rol oynadığını öne sürer[24] ve bu büyük ölçüde doğrudur. Örneğin, 1990'larda, Angola'da koşullar çok daha kötü olmasına karşın, Bosna'daki kurbanlar için Angola'dakilerden çok daha fazla duygudaşlık gösterdik. Yine de yakınlık her zaman tek başına yeterli değildir. Çoğu insan, her gün gördükleri evsiz kadın ve erkekler için ya pek az duygudaşlık gösterir ya da hiç göstermez. Hume şöyle yazar: "Her insani mahlûk kendimize benzer, hayal gücüyle çalışır ve bu sayede başka nesnelere göre bir üstünlüğe sahiptir."[25] Hayal

23 Bir kişi sadece kendi adına var olduğunda özgürdür, bir başkası adına değil, diye iddia eder Aristoteles. (*Metaphysics*, 982b25, s. 9.) Maalesef, Aristoteles bu ilkenin tüm insanlara uygulandığını kabul etmemiş ve bazı insanların köle olarak doğduklarını düşünmüştür. Köleler, diğer insanlar gibi özgürlüğe uyumlu değildirler: Bireysel *praksis* sahibi olmayıp kendi sahiplerinin *praksisi* için araçtırlar.

24 Hume: *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, s. 229.

25 Hume: *A Treatise of Human Nature*, s. 408.

gücünü çalıştırmak duygudaşlık için bir gerekliliktir. Yani, acı çeken bir kişiyle duygudaşlık kurabilmem için önce onunla kendim arasında bir benzerlik olduğunu düşünmek zorundayım. Hume, bu yüzden, bize en çok benzeyen insanlarla duygudaşlık kurduğumuzu iddia eder,[26] ancak bunu tümüyle doğru kabul edemeyiz. Daha önce, Freud'un "minör farklılıklar narsisizmi"[27] fikrine dikkat çekmiştim. Örneğin, Kuzey İrlanda'da Katolikler ile Protestanlar arasındaki ilişkiyi ele alalım. Artık bugün bu iki topluluğun birbiriyle, yeryüzündeki diğer gruplarla olduğundan daha fazla ortak noktası var fakat bu benzerlik, karşıt gruplara mensup oldukları hissiyle baltalanıyor; sonuç, aralarında çoğu zaman ya çok az duygudaşlık olması ya da hiç olmamasıdır. Hümanizm, insanca hissetmenin önündeki bu engelleri kaldırma girişiminden başka nedir ki? Duygudaşlık, bireylerin, başka bir insanın acısıyla kendisininki arasında özsel bir bağ kurmasını gerektirir fakat bu bağ zaten bireyin kurbanla özdeşleşmesi gerektiğine işaret eder.

Hâlihazırda damgalanmış yahut daha düşük statüdeymiş gibi görülen bir topluluk -yani bir bireyin kendisini güçlü şekilde özdeşleştiremeyeceği gruplar- adaletsizliğe uğradığında, adaletsizliğin uzun süre bu grupla sınırlı kalmayacağı, zamanla toplumun her düzeyini saracağı büyük bir ihtimal olarak önümüzde durur. Eğer işkence veya buna benzer bir şey toplumun en alt basamaklarındakilere uygulandığında insan bu durumu kabullenirse, bu kötülük kaçınılmaz şekilde tüm toplumsal katmanlara yayılır. Bu bakımdan, duygudaşlık için saf benmerkezcil bir argüman şöyle bir şey olurdu: Er geç seni de vuracak adaletsizliklere göz yummaya bu kadar hazır olmamalısın. Mesela işkence yayılma eğilimi

26 A.g.e., ss. 401ff.

27 Freud: *Civilization and its Discontents*, s. 74.

gösterir.[28] Roma hukuku işkenceyi ilkin suça karışan kölelerle sınırlamıştı, bir süre sonra bu sınırlama suça *tanık* olmuş köleleri de kapsayacak şekilde genişletildi fakat en sonunda özgür insanlara da işkence yapılır oldu. Nihayetinde, pek de ciddi suç oluşturmayan vakalarda bile işkence yaygın hale geldi.[29] Roma hukukunun çoğu Avrupa ülkesinde norm

---

28 İşkence binlerce yıldır alabildiğine yaygın bir şey olmuştur. Babillilerin ve Yahudilerin eski metinlerinde bahsi geçmez fakat hem Asurlular hem de Mısırlılar işkenceden faydalanmışlardır. Bu uygulama Yunanlıların ve Romalıların günlük yaşamlarının da bir parçasıydı. Örneğin, Aristofanes'in komedisi *Kurbağalar*'da, çok sayıda işkence şeklinin tarifi vardır. Sonrasında işkence, Engizisyon için sadece meşru bir pratik değil, bir kişiyi Şeytan'ın pençesinden kurtarmaya yönelik kutsal bir uygulama haline geldi. Doğrusu on sekizinci yüzyıl sonlarına kadar, işkence çoğu Avrupa ülkesinde yaygın bir pratikti. Prusya, 1754'te, işkenceyi yasaklayan ilk ulus oldu ve çoğu Avrupa ülkesi de hızla bunu izledi. (Yaklaşık yüzyıl sonra, İsviçre bu çoğunluğa katılan son ülke oldu.) Ne var ki, Uluslararası Af Örgütü, 1973'te işkenceye karşı başlattıkları mücadeleden bu yana işkencenin Avrupa'da hemen hemen hiç yok olmadığını ortaya koymuştur.

İşkence yöntemleri daha belirsiz biçimlere bürünmüş olsa bile en basit gibi görünenleri dahi aynı miktarda acıya sebep olabilir. Birini sistematik olarak dövebilirsiniz. Mahkûmları uykudan ve yemekten mahrum edebilir veya uzun süreler ayağa dikebilirsiniz ki bu da aynı yoğunlukta kas ağrısıyla sonuçlanır. Ayrıca kurbanlarınızı utandırabilirsiniz, mesela sorgucunun sümüğünü yemeye zorlayabilir yahut başlarına kadın iç çamaşırı geçirtebilirsiniz. Ondan sonra, mahkûmları zihinsel olarak çökertmek için farklı yöntemler kullanılabilir –örneğin onlara idam edileceklerini düşündürtebilirsiniz. Bu yöntemler, Ortaçağdaki işkence yöntemleri kadar gösterişli değildir fakat onlar kadar etkili olabilirler. Üstelik, ardında çok az bedensel iz bırakırlar. İşkence, BM Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin 5. Maddesinin ve Uluslararası Kişisel ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin 7. Maddesinin ihlalidir. Ayrıca 1984'teki BM İşkenceye Karşı Sözleşme'si de her tür işkence kullanımını yasaklar ve işkenceyi, kurbandan bilgi almak, onu aşağılamak, cezalandırmak için (kanuni cezaların dışında) bir kişiye bilinçli olarak ciddi fiziksel ve zihinsel zarar veren her tür edim şeklinde tanımlar. Yüz on dokuz ülke sözleşmeye taraf olmuştur ve tümü kendi ülke sınırları içinde işkence yapan herkesi cezalandırmayı vaat etmiştir. Ancak sorun şu ki, işkenceyi yaygın şekilde kullanmış ve kullanan ülkeler sözleşmeye ya taraf değildir ya da İşkenceye Karşı Komite'nin sürmekte olan girişimleriyle işbirliği yapmayı açıkça geri çeviriyorlar.

29 Krş. Conroy: *Unspeakable Acts, Ordinary People*, ss. 27f.

haline geldiği Ortaçağ'da bu şablon tekrarlandı. 1250 yılı civarı, işkence yapma yetkisi olanlar için katı kısıtlamalar getirildi –örneğin; görgü tanıklarına, çocuklara, yaşlılara, hamile kadınlara, şövalyelere, soylulara, krallara ve büyük oranda rahiplere işkence yapamazdınız. Ne var ki, bu kısıtlamalar bir kaç yüzyıl sonra yeniden ortadan kalktı ve sonunda genel itibarıyla herkes resmi işkencenin kurbanı olabildi.[30] Aynı gelişmeyi modern toplumumuzda da görürüz fakat ilerleme temposu çok daha hızlıdır; "kıyıdaki gruplar"la başlayan işkence nispeten kısa bir süreç içinde neredeyse tüm toplumu etkiler. Kötülük yavaştan başlar –çoğu soykırım aşırı şiddet eylemleriyle başlamaz fakat tam da başlangıç safhalarında çok az direnişle karşılaştığı için böyle muazzam boyutlara varır. Sözgelimi Nazi imhalarında gördüğümüz durum tam olarak böyleydi. Holocaust'un gelişini haber veren Yahudi karşıtı yasalara ve zorla sürgünlere Alman halkı baştan karşı çıkmış olsaydı, belki bu felaket hiç yaşanmayabilirdi. Alman halkının -Goldhagen'in savunduğunun aksine- Yahudilerin bu raddede imha ediliyor olduklarından haberi yoktuysa bile, bizatihi insan haklarının ağır bir ihlali olan bu sürgünlere karşı çıkma yükümlülüğü vardı.

Aslında bazı küçük protesto gösterileri yapılmıştı ve bu gösterilerden bazı sonuçlar alınmıştı: Alman halkı, liderlerinin yaptığı her şeye müsamaha göstermedi. Nazilerin ilk ötenazi programı zihinsel ve fiziksel engellileri hedef almıştı ve Alman halkı neler döndüğünü fark ettiği anda güçlü şekilde tepki göstermişti. Geniş protestolar programın iptal edilmesini sağlamıştı –itiraf edildiği üzere, 70.000 kişi yaşamını çoktan kaybettikten sonra. Bir başka olayda, Yahudi kocalarının hapsedilmesine karşı Alman kadınları Berlin'de üç gün boyunca gösteri yaptı ve bu sayede 6.000 Yahudi erkek

30 A.g.e., ss. 20f.

serbest bırakıldı.[31] Yani, protestolar sonuç verdi. Ancak, genel olarak Almanya'da Yahudilerin sürgün edilmesine karşı büyük protestolar olmadı. Bulgaristan'da ise, o kadar büyük protestolar oldu ki Yahudilerin hapsedilmesine hemen son verildi. Buna karşın, diğer ülkelerin Yahudilerin imhası karşısındaki pasifliği, imhaların sonuçta o kadar da kötü olmadığı fikrinin kuvvetlenmesine yardım etti –Kasım 1942'de, Himmler, İngiliz ve Amerikalıların Yahudi soykırımında kendileriyle aynı tarafta olduklarına sahiden inandığını yazmıştı.[32] Ne var ki, savaş başladığında Müttefik Devletler'in fiilen yapabilecekleri çok fazla şey kalmamıştı;[33] yine de, savaştaki pratik engellere rağmen (mesela Auschwitz'in çok geç olmadan bombalanmasının imkânsız olması gibi ki bu, Yahudi örgütleri tarafından bile reddedilmiş bir seçenekti.) Müttefik Devletler, ne yapıldığından haberleri olduğuna, bunun bütünüyle kabul edilemez bulunduğuna ve sorumluların mutlaka adalet önüne getirileceğine dair bir uyarı işareti vermeliydiler. Bu yapılmış olsaydı belki hiçbir şey değişmezdi ya da belki de imha kamplarının daha önceden kaldırılması sağlanabilirdi. Bunu sadece hayal ederek bile bizzat Alman halkının kitlesel gösteriler yoluyla kendi hükümetleri üzerinde baskı kurarak durumu ne kadar etkileyebileceğini anlayabiliriz. Bu tarz gösterilerin neden yapılmadığıyla ilgili en bilinen açıklama, sıradan Almanların sürgünleri kendilerini doğrudan etkileyen bir şey olarak görmedikleri ve bu yüzden buna kayıtsız kaldıklarıdır. Bu da bize, ortalama Alman yurttaşlarının, rejimin dayattığı "Alman" ve "Yahudi" arasındaki ayrımı zaten kabul etmiş olduğunu gösterir fa-

31 Goldhagen: *Hitler's Willing Executioners*, s. 119.

32 Staub: *The Roots of Evil*, s. 158.

33 Müttefik Devletlerin Yahudileri ihmal ettikleri, yoksa imha kamplarından çok sayıda Yahudiyi kurtarmış olabilecekleri şeklindeki alışıldık varsayıma karşın, William D. Rubenstein (*The Myth of Rescue: Why the Democracies Could Not Have Save More Jews from the Nazis*) bunun pratik olarak mümkün olmadığını ayrıntılarıyla göstermiştir.

kat Goldhagen'in iddia ettiği gibi, Alman halkının etkin şekilde antisemitist olduğunu kanıtlamaz. Ne olursa olsun bu durum, "normal" Almanların sürgünler karşısında ahlaken yalnızca kınanacak şekilde tanımlanabilir bir kayıtsızlık hissettiklerini gösterir.

Tanıklık müdahil olma yükümlülüğü getirir. Bu, hukuksal olarak zorunlu bir ödev olmasa da her halükarda ahlaki bir ödevdir. Bir kişi, bir adaletsizliği önleme fırsatına sahipken bunu yapmadıysa, o zaman o kişi suçun bir kısmını paylaşmış olur. Ne var ki, kişisel rahatımıza gösterdiğimiz büyük özen -dikkat edin güvenlik değil, rahatlık- bir kurbanın iyiliği için, hadi geçtim iyiliğini bizzat varlığı için dahi duyduğumuz endişeyi gölgeleme eğilimine sahiptir. İhmal suçları/günahları, en kötü günah türü değildir belki ama kesinlikle en yaygın olanlarındandır. Birçok cinayetin görgü tanıkları vardır fakat bu tanıkların trajik sonuçları önlemeye çalıştıkları çok nadir görülür.[34]

Bu husus bizi bir başka gerçeğe götürür: Müdahil olma fırsatına sahip insan sayısı arttıkça, tek tek bireylerin bunu yapmak için hissettiği kişisel sorumluluk o oranda azalır. Sorumluluğun dağılması prensibi, 1968'de John Darley ve Bibb Latané tarafından, olayı dışarıdan seyredenlerin ihtiyaç içindeki mağdurlara çoğu kez neden yardım etmeyi başaramadıklarını açıklamak için ortaya atılmıştı.[35] Çalışmaları için başlangıç noktası, 1963'te New York'ta, Kitty Genovese'nin bir saatten fazla ölümüne dövüldüğü ünlü olaydı. Saldırıyı gören veya duyan kırk kişiden hiçbiri ne kadının yardımına koşmuş ne de polisi aramıştı. Kentlerde yaşayan insanların birbirlerine tamamen kayıtsız oldukları şeklindeki bilindik açıklamanın aksine Darley ve Latané, olayda *çok fazla* görgü tanığının olmasının insanları duruma müdahale et-

34 Katz: *Seductions of Crime*, s. 20.

35 Darley and Latané: "Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility."

mekte herhangi bir kişisel sorumlulukları olmadığı hissine sürüklediğini öne sürerler. Sonraki deneysel çalışmalar bu hipotezi güçlendirmiştir; bir grubun üyesine nazaran bir bireyin ihtiyaç halindeki bir kişiye yardım etme ihtimalinin çok daha yüksek olduğunu göstermiştir.

Olayı seyredenler, hem münferit şiddet vakalarında hem de ulusal ölçekte işlenen suçlarda bir olayın sonuçları üzerinde bir hayli etkide bulunabilirler. Belçika Kongosu'nda işlenen suçlardan dünyayı haberdar etmek için yıllarca mücadele eden Edmund Dene Morel bunun örneğidir. Yaşananların günün birinde son bulmasına yardımı olmuştu.[36] Demokratik rejimlerde yaşayan bizlerin tetikte olması gerekir. Demokratik bir sistemde, sessiz kalan yurttaşlar örtük şekilde rıza göstermiş olurlar. Kamusal protesto fırsatına sahip olup da bundan geri duranlar, karşı koymayarak rıza göstermiş olurlar.[37] Yani, seyirciler, katılımcılar haline gelerek bir durumu somut olarak etkileyebilirler. Bu katılım, sadece fiziksel şiddet kullanarak veya yaptırım uygulayarak müdahale etme anlamı taşımaz. Bir olayın ahlaki statüsünü belirlemeye ve yeniden tanımlamaya yardım etmek de müdahil olmak kadar önemlidir. Belirli eylemlerin belirli biçimlerde anlaşılması gerektiğini ve söz konusu faillerin yaptıkları şeye son vermeleri gerektiğini savunmalıyız. Katılımcı haline gelen tanıklar ahlaki mutabakatı kırabilmeli ve ahlaken kabul edilemez bir şeyin gerçekleşmekte olduğu yönündeki farkındalığı arttırabilmelidirler. Katılımcı tanıklık, uyuyan vicdanımızı uyandırmaya yardımcı olabilir ve dolayısıyla kurbanı ahlaki topluluğa/ortaklığa yeniden dâhil edebilir. Dahası, çoğu fail eylemlerini -tercihen olaydan önce ama yine fiilen yaptıktan sonra da- meşrulaştırma ihtiyacı hisseder;[38] öyle

36 Krş. Hochschild: *King Leopold's Ghost*.

37 Krş. Arendt: *Crises of the Republic*, s. 88.

38 Beklenenin aksine, kapsamlı bir araştırma, insanların genel olarak tasarlanmış eylemlerden çok tasarlanmamış eylemler konusunda daha belirgin bir suçluluk

ki, ön yargıyla her daim mücadele etmek oldukça önemlidir, çünkü bu, gerekçelendirme stratejilerine dayanan ön yargının meşruiyetini ortadan kaldırmaya yardımcı olur.

Kötü eylemlerin haklı çıkarılması genellikle aşağıdaki iki unsurdan birinden ya da her ikisinden birden gelir: (1) Bir kişi veya bir grup, bana veya başkalarına o kadar ciddi bir tehdit oluşturur ki onlara zarar verilmeli veya ortadan kaldırılmalıdırlar, (2) Bir kişi veya bir grubun sahip olduğu bir karakteristik veya zayıflıktan ötürü, onlara dokunulmaz hakları olan insanlarmış gibi davranmaya gerek görülmez. Bir başka deyişle, korku ve hor görme kötülüğün başlıca iki kaynağıdır. Ancak tanıklar, korku ve/veya hor görmenin gerçek dayanakları olmadığının ifşa edilmesi adına bu manzarayı değiştirmeye çalışabilirler.

Tanımlayıcı olgular ve normatif değerler birbirinden tümüyle bağımsız değildirler. Normatif düşünceler bir duruma ilişkin yorumumuzu etkilerler ve "olgu" olarak gördüğümüz şeylerin ise normatif değerlendirmeler üzerinde sonuçları olur. Belirli türden bir durumun yanlış olduğuna çok nadir *çıkarsama* yaparak varırız. Örneğin, birini istismar etmenin yanlış olduğunu doğrudan *biliriz*. İstismar kavramı bu fiilin yanlış olduğu bilgisiyle yan yana anılır, fakat istismarın yanlış olduğunun bilinci sadece istismar vakaları olarak gördüğümüz durumlar söz konusu olduğunda yürürlüktedir. Olayı seyredenler bir olayın nasıl yorumlanacağını tespit etmeye çalışarak belirleyici bir rol oynayabilirler. Bu durum bilhassa soykırım vakalarında geçerlidir. Kimi ülkeler,

hissine sahip olduklarını göstermiştir. (McGraw: "Guilt Following Transgression: An Attribution of Responsibility Approach.") Bunun izahı, tasarlanmış eylemlerin, hayata geçirilmeden önce zaten gerekçelendirilmiş görülmesidir ve bu yüzden, fail suçluluk hissetme ihtiyacı duymaz, tasarlanmamış eylemler ise olay sonrasında haklı gösterilmese de olur. Elbette, failler olaydan sonra yaptıklarını sıkça rasyonalize etmeye ve dolayısıyla kendilerini aşağılanmaktan kurtarmaya çalışırlar.

Bosna ve Ruanda'da yaşananları "soykırım" olarak adlandırmaktan kaçındılar, çünkü bu, müdahale etmek konusunda ahlaki, politik ve hukuki sorumlulukları olduğu anlamına gelecekti. Müdahale sakıncalı bulunmuştu ve bu yüzden söz konusu ülkeler soykırım gerçekleştiğini -bunun anlamı, dünya topluluğunun sorumluluk düzeyinde, 1948 Cenevre Sözleşmesi'ne uymayı gerektirmesiydi- kabul etmeye zorlandılar. Kendi parlamentolarımıza harekete geçmeleri için baskı yapmak konusunda benzer bir sorumluluk taşıyoruz.

Bana kalırsa, müdahale için başlıca neden şudur: Kurbanların, kendilerine yapılanların yanlış olduğunun kabul edilmesine ve eğer mümkünse, bu yanlışın düzeltildiğini görmeye hakları vardır. Aynı zamanda, faillerin de ahlaki topluluğun üyeleri olarak kabul görmeye hakları vardır ve bu üyelik, işledikleri suçlar yüzünden adalet önüne getirileceklerini varsayar. Bu cezalandırma unsurunun, yani suçun failini adaletin karşısına çıkarmanın, cezanın yaratabileceği bireysel ve toplumsal başka muhtemel etkilerden çok daha önemli olduğunu düşünüyorum. Başka deyişle, adalet fikrini faydacı değerlendirmelerin üstünde tutuyorum.[39]

39 Suçluları neden cezalandırırız? Tipik şekilde iki açıklama ileri süreriz: (1) Önleyici (2) Cezalandırıcı. En çağdaş cezalandırma teorileri ilkine doğru eğilim gösterir ama bana kalırsa, ceza verme daha ciddi bir şey, geniş kapsamlı önleyicilikten çok daha tözsel bir şey olmalıdır. Diğer yandan, bir kurbanın intikam istemesini anlaşılabilir bulurken, intikama dair düşüncelerin ceza vermeyi meşru kılması gerektiğini düşünmüyorum. Adalet kaygısıyla hareket eden cezalandırma ile saf intikam arasında özsel bir fark olduğunu aklımızda tutmalıyız: (1) Cezalandırma bir kötülüğün "karşılığı" iken, intikam acı çektirmeye dayanır; (2) Cezalandırma, elde edilebilir "ödeşme"nin miktarına sınırlar koyarken, intikam asla orantılı olmaz ve artma eğilimi taşır; (3) İntikam kişiseldir fakat ceza verme yoluyla "karşılanmış" olan şeyin bu kadar kişisel imalara sahip olması gerekmez ve (4) İntikam bir başkasının acı çektiğini görmekten kişisel tatmin duymak anlamına gelir –yani, intikamda, ceza vermede (ideal bir cezada) olmayan duygusal bir yan bulunur. Elbette, intikam ile cezalandırma arasında ayrım yapmanın her zaman kolay olmadığını ifade etmek gerekir fakat bu, ikisi arasındaki ayrıma özen göstermemek gerektiği anlamına gelmez. Hegel, belki de en saf tazmin edici ceza

Uluslararası savaş suçları mahkemelerinin amacı, bütün bir halkı şeytanlaştırmaktan ziyade işlenen suçlardan *bireyleri* sorumlu tutmaktır. Bu mahkemeler kolektif suçtan çok bireysel suçu tayin etmek için vardır.[40] Bütün bir topluluğu şeytanlaştırmak "biz" ve "onlar" arasındaki karşıtlığı tahkim etmektir ve daha önce tartıştığımız gibi, masum insanların eziyet görmesini bilahare meşrulaştırır. Bununla birlikte, uluslararası savaş suçları mahkemeleri, uluslararası hukukun temel bir ilkesiyle çelişir; 1648'deki Vestfalya Barış Antlaşması zamanından kalma bu ilke, uluslararası hukukun, bir ulusun toprakları bir başkası tarafından ihlal edilmediği sürece, her biri "kendi iç işlerini yöneten" egemen ulusların çıkarlarını yansıtmasıdır. Başka bir ülkenin askerlerini, görevlilerini, liderlerini mahkemeye çıkararak egemen devlet ilkesi ihlal edilir, zira böyle yaparak onları bir devletin temsilcileri olmaktan çıkarıp bireyler düzeyine indirgiyoruz.

---

gerekçelendirmesini sunmuştur: Bir suçun daima cezalandırılması gerektiğini söyler, çünkü suç, adaletin ihlalidir ve üstelik, cezalandırmanın olası türn faydalı sonuçları (örneğin, önleyici etkileri) tesadüfi olaylardır ve meşruiyetiyle tamamen ilgisizdir (*Philosophy of Right*, § 99f.). Hegel bu fikri, bir suçlunun cezalandırılması gerektiğinde ısrar ederek oldukça güçlü ifade eder, zira bir başkasının hakkını çiğneyerek, suçlu kişi kendi haklarının çiğnenmesini kabul etmiş olur. Cezalandırma olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Suçlunun olumsuz eylemi, kendisini o ayarda olumsuz bir eyleme maruz bırakarak ilga edilmelidir. Tercihen, bu süreç suçu hükümsüz kılmalı ve suçluya yeni bir etik zemin sağlamalıdır.

40 Bu tarz savaş suçları mahkemelerinin meşruiyeti ve işleviyle ilgili olarak bir takım hukuksal, politik ve ahlaki sorunlar mevcuttur. Bu sorunlara dair titiz bir tartışma için bkz. Nino: *Radical Evil on Trial*.

Ne var ki, hâlihazırda suç işlendikten sonra failleri mahkemeye çıkarmakla yetinmekten fazlasını yapmamız gerektiği pekâlâ ileri sürülebilir. Şiddet olaylarını ilk ortaya çıktığı anda durdurmak için şiddet kullanarak müdahil olmak da gerekebilir. Peygamber Mika, insanlar, "kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını da bağcı bıçağı yapacaklar,"[41] diye yazarken, Peygamber Yoel, "Saban demirlerinizden kılıç, bağcı bıçaklarınızdan mızrak yapın,"[42] diye yazar. Çoğu zaman Mika'yı izlemeliyiz fakat herkesin Mika'yı takip etmediği bir dünyada, bazen Yoel'i izlemek zorunda kalırız. Max Weber'in nihai amaçlar etiği ile sorumluluk etiği arasındaki ayrımını kullanırsak, sorumluluk etiği bize bazen Yoel'i izlememiz gerektiğini anlatırken, nihai amaçlar etiğinin bizi genellikle Mika'yı takip etmek üzere teşvik ettiğini söyleyebiliriz. Weber, nihai amaçlar etiğinin, kötülüğe şiddet yoluyla karşı koyulmaması gerektiğini söylediği yerde, sorumluluk etiğinin, "Kötülüğe zor kullanarak da olsa direnmek zorundasınız, aksi halde yayılmasından sorumlu olursunuz," dediğini yazar.[43] Weber bu fikri detaylandırır:

"Açıkça anlamak zorundayız ki, ahlaki odaklı tüm eylemler birbiriyle uzlaşmaz şekilde karşıt olan, bütünüyle farklı iki ilkeyi izleyebilir: Bir "nihai amaçlar" etiği ya da bir "sorumluluk" etiği. Bu demek değil ki nihai amaçlar etiği sorumsuzlukla veya sorumluluk etiği inançsızlıkla özdeştir. Elbette bundan kimsenin şüphesi olmasa gerek. Fakat nihai amaçlar etiğinin düsturuna uygun eylemek –dinsel terimlerle söylersek:

41 Micah 4:3. Türkçede, Mika: 4:3.

42 Joel 3:10. Türkçede, Yoel: 3:10.

43 Weber: "Politics as Vocation" *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations* içinde, s. 197.

"Hristiyan doğru şeyi yapar ve akıbeti Tanrı'nın ellerine bırakır" *ile* sorumluluk etiğine uygun eylemek: Birinin, eylemlerinin (öngörülebilir) *sonuçlarından* sorumlu olması gerektiği arasında son derece derin bir karşıtlık vardır."[44]

Benzer bir nihai amaçlar etiği sadece Yeni Ahit'te bulunmaz,[45] aynı zamanda Eski Ahit'te de epey temsil bulunur.[46] Bu fikir kısaca, doğru bildiğiniz yolda kalıp, kalanı Tanrı'ya bırakmanız anlamına gelir. Kant, belki de bu bakış açısının modern zamanlardaki en açık temsilcisidir. Ona göre, bir bireyin ahlaki sorumluluğu öylesine mutlak bir değere sahiptir ki, mesela, başka birinin hayatını kurtarmak için dahi olsa yalan söylememeniz gerekir.[47] Münhasır bir nihai amaçlar etiği edinmek en güvenli yol gibi görünür, çünkü en azından, muntazam bir ahlaki duruşu daima koruduğunuzu -yalnızca koşulların kurbanı olduğunuzu- iddia edebilirsiniz. Çoğu kez en kolay yol, vicdanımızı, yani bir kişinin, davranışlarına yön vermek için yaşarken geliştirdiği kuralları öylece dinlemektir. Lakin en kolay yol her zaman en iyisi olmaz. Kafa rahatlığını ve temiz bir vicdanı başkalarının acılarının daima üstünde tutmak iyi bir şey midir? Cevabın hayır olduğuna inanıyorum. Nihai amaçlar etiği ve sorumluluk etiği karşılıklı olarak birbirini dışlamaktansa tamamlar ve kimi zaman nihai amaçlar etiği sorumluluk adına askıya alınabilmelidir. Ancak önümüzdeki sorun yanılabilir olmamızdır ve haksızca başkalarının hayatında acıya, meşrulaştırılamaz bir acıya yol açarak kötülük yapmamızdır. Bu yüzden, Weber şöyle yazar:

"Dünyada hiçbir etik gerçekten kaçamaz: Birçok vakada "iyi" sonuçlara varmak, etik olarak belirsiz ya da en azından

44 A.g.e., s. 198.

45 Özellikle bkz. Matthew 5:39: "Kötü birine direnmeyin." Ayrıca bkz. Romans 12: 21.

46 Özellikle bkz. Psalms 37.

47 Immanuel Kant: "On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns."

riskli araçları ve kötü yan etkilerin olanağını, hatta ihtimalini kabul etme zorunluluğuyla bağlantılıdır. Yine dünyada hiçbir etik, etik açıdan iyi bir amacın ne zaman ve ne ölçüde etik açıdan riskli araçları ve istenmeyen sonuçları "haklı çıkaracağını" öngöremez."[48]

Nihai amaçlar etiğini askıya almanın ne zaman uygun olduğunu ve özellikle de askıya alındığı *zaman* hangi araçların savunulabilir olduğunu bize yanılmaz biçimde söyleyecek hiçbir "ahlaki algoritma"[49] yoktur. Kendi ahlaki yargımıza güvenmek dışında bir şeyimiz yok... Ve kimi zaman bu yargı da yeterli gelmez, sonra bir kişi çıkıp, başlangıçta niyeti ne kadar iyi olursa olsun, kötülüğün temsilcisi haline gelebilir. Genel bir kural olarak belirtmek isteseydim, bir nihai amaçlar etiğinin, kimi iyi idealleri hayata geçirmek için değil, sadece başka bir kötülüğü önlemek için askıya alınabilir olduğunu ileri sürerdim. Bu da, yirminci yüzyıldaki totaliter rejimlerde nasıl açığa çıktığını gördüğümüz idealist kötülüğü sınırlardı. Bunun yanı sıra kimi kötülükler, o kadar aşırı karakter taşır ki her türlü aracı meşrulaştırırlar. Ancak yine de diğer tüm makul seçenekler evvela sınanmalıdır.

Bir nihai amaçlar etiği ve bir sorumluluk etiği kimi durumlarda, örneğin, insan haklarının statüsüne ilişkin olarak farklı değerler edinebilir. İnsan hakları baskı altındaki insanlara onların iradelerine rağmen dayatılan bir şey değildir. Toplum bu hakları arzularken, muhalefet bunlara direnç gösteren liderlerden gelir.[50] İnsan hakları kavramı şiddet, eziyet ve baskı deneyimine karşı normatif bir yanıt olarak doğmuştur. Bu haklar sadece insanlar *için* değil fakat aynı zamanda insanlar *tarafından* yaratılmıştır, yani tarihin ürünüdürler

48 Weber: "Politics as Vocation" *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations* içinde, s. 199.

49 "Ahlaki algoritma" fikri ve bunun var olmadığıyla ilgili olarak bkz. O'Neill: *Constructions of Reason.*

50 Krş. Robertson: *Crimes Against Humanity*, s. 440.

ve doğası gereği gözden geçirilip düzeltilmeye açıktırlar. Bununla beraber, gündelik praksiste bu hakların mutlak sayılmaları -başka bir iyiye ulaşmayı veya gerçekleşmesi muhtemel bir kötülüğü engellemeyi güçleştirdiklerinde bile saygı gösterilmesi- gerektiğine inanıyorum. Yalnızca daha hayati olduğunu düşündüğümüz başka haklarla çatışma içine girmeleri halinde, kapsamlı bir değerlendirmeden sonra hükümsüz kılınmalıdırlar.

Bir sorumluluk etiği, bana göre, *zayıf sonuçsalcılık* (*consequentialism*) şeklinde geliştirilmelidir.[51] Güçlü ile zayıf sonuçsalcılık arasındaki fark, güçlü olanın, *her* vakada olası en iyi sonuçlar dizisinin toplamını azami kılmakla yükümlü olduğumuzu ileri sürmesine karşın, zayıf olanın, sonuçları doğru olanı yapmaktan bağımsız hiçbir vaka olmadığını ileri sürmesidir.[52] Çoğu olayda, zayıf sonuçsalcılar, nihai amaçlar etiği ile hemfikirdirler fakat sonuçların, mesela bireysel haklar için duyduğumuz kaygıdan daha ağır bastığı olaylar da olabileceğini ileri sürerler.

Bu görüş, insan haklarını savunmanın sonuçlarının oldukça olumsuz olabileceği bir olayda, ortada bilhassa acil bir gerekçe varken, insan haklarının, kendisinden ilkece sapılabilir, sınırlanmamış bir yükümlülük olarak anlaşılması gerektiğine işaret eder. Asıl mesele insan haklarından *ne zaman* ve *ne ölçüde* sapılabileceğidir. Kanaatimce, bir bireyin veya bir ulusun güvenliğine karşı *spesifik* bir tehdit söz konusu olmalıdır. Bunun anlamı, insan haklarından uzaklaşılacak her olayın tekil olarak gerekçelendirilmesi gerektiğidir. İnsan haklarının kanuni, genel istisnalarından söz edilemez, çünkü bu durum, haklarımızın hükümsüz ve boş olduğunu beyan etmekle aynı şey olurdu. Ne yazık ki, Bush yönetiminin "teröre karşı savaş" söyleminin işe yaramadığını ve büyük

51 "Zayıf sonuçsalcılık" üzerine bir tartışma için, bkz. Barry: *Liberty and Justice*, s. 40–77.

52 A.g.e., s. 76.

ölçüde insan haklarının gayrimeşru ilgasıyla sonuçlandığını söylemek gerekir.

Birçok vakada, hangi eylem rotasının en az kötülüğe yol açacağının anlaşılması zor olur. Bu vakalarda ve eylemlerimizin sonuçlarının bütünüyle belirsiz olduğu vakalarda, genelleştirerek söylersek, inanç etiğine dayanan bir yargıda bulunmak zorundayızdır. Fakat iki kötülük arasında açık bir seçim imkânımız olduğunu düşündüğümüzde ve bunlardan biri diğerinden bariz biçimde daha kötüyse, daha az kötü olanı seçmemiz gerekir. Kimi zaman, bir kişinin haklarını çiğnemek, eğer bu bir felaketin önüne geçecekse, doğru karar olabilir. "Ellerimizi kirletmenin" paradoksu, bazen doğru bir şey yapmak için yanlış bir şeyi yapmayı zorunlu bulmamızdır. İki kötülükten az olanını seçmek, başlı başına kınanmayı gerektirmez –ama aynı zamanda, daha az kötü olandan da yine ahlaken sorumlu olacağımızın ve ortaya çıkan yanlışları elimizden geldiğince gidermek zorunda olacağımızın farkında olmalıyız.

Tüm eylemler az çok istikrarsız bir zeminde meydana gelir. Eylemlerimizi kuşatan tüm koşullara ve olası sonuçlara dair eksiksiz bir bakışa hiçbir zaman sahip değilizdir. En iyi niyetler bile dehşet verici sonuçlara götürebilir. Kontrolümüz dışındaki koşullara ve seçimlere dayanarak hiç fark etmeden kendimizi bir başka insana korkunç şekilde kötülüğümüz dokunurken bulabiliriz. Her durumda neyin doğru olduğunu söyleyecek bir nihai amaçlar etiğine işaret edebileceğimiz şaşmaz bir örnek yoktur, çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi, elimizde herhangi bir ahlaki algoritma yoktur. Evrenselleştirme denemeleri -belirli bir eylemin bütün insanlar tarafından destek bulup bulamayacağını tasavvur etmek- bizi iyi yönlere sevk edebilir fakat bu girişimler şaşmaz değildir, zira zorunlu olarak, bariz şekilde tamamen kabul edilebilir ve çıkar sağlayan eylemleri konunun dışında tutarlarken açıkça böyle olmayan eylemleri de buna dâhil ederler.

Bu nokta Hegel'in, Kant'ın kategorik buyruklarına yönelttiği eleştiride -yani, bu derece soyut bir formalizm, her düsturun genel bir yasaya dönüştürülebilmesiyle sonuçlanır- açıkça ifade edilir.[53] Buna ilaveten, evrenselleştirme bize yalnızca bireysel vakalarla ilişkisi belirsiz kalan genel kurallar verebilir. Bu yüzden Hegel, kategorik imperatif (buyruk) toplum ve bireyin ayrılığını gerektirdiği ve sadece toplum ahlaki yargıları onaylayabildiği için, bu türden bir etiğin kişisel tutumlarımızla gerçek bir ilgi kurmadığını, zira günlük hayatta genellemelerle değil, somut durumlarla karşılaştığımızı savunur. Kategorik imperatif (buyruk) bireysel durumlara uygulanabilir olmadığı için, bireysel her duruma dışsal kalır. Sonuç olarak, bireysel bir durum genel bir şeyden soyutlandığında, anlaşılamaz bir şey halini alır.[54] Etik yargılar genel insani etkileşim bağlamı içinde yer almalı ve dolayısıyla "ortak zemin"de üretilmelidir. Sofokles'in *Antigone*'sinde, Aimon, babası Kreon'dan *monos fronein* yapmamasını, yani, durumu başkalarıyla tartışmadan pratik bilgelik denilen şeyi icra etmemesini ister.[55] *Monos fronein*'den yüz çevirmek, ilk demokratik ilkeyi selamlamaktır: Ahlaki ve politik sorunlar kamusal bir forumda görülmelidir; zira bu tartışmalarda, kötülüğün üstesinden gelmek için kimi zaman şiddetin zorunlu olduğunda karar kılarız.

53 Hegel: *Natural Law* s. 79. Krş. Hegel: *Philosophy of Right*, § 135.

54 Hegel: *Natural Law*, s. 80.

55 Krş. Castoriadis: *Philosophy, Politics, Autonomy*, s. 120. Antigone referansı için, dize 707ff.

Nihai amaçlar etiğinin normalde bir kişinin şiddete başvurmaması gerektiğini belirttiği yerde sorumluluk etiği bunu gerektirebilir –ve şiddet, ister liberal demokrasi ister diktatörlük hakkında konuşuyor olalım, hiçbir politik rejimde asla bir seçenek olmaktan çıkmaz. Şiddet normaldir. Politik arenada asıl mesele, şiddet ile şiddetsizlik arasında değil, meşru şiddet ile gayri meşru şiddet arasındadır. Liberal toplumlar şiddeti liberal değerleri korumak için kullanır. Dolayısıyla liberal demokrasilerle şiddet arasında bir zıtlık değil, daha ziyade açık bir uyumluluk vardır. Sonuç olarak mesele, şiddetin desteklenmesi veya ona karşı olunması değil, *ne türden bir şiddetin* destekleneceği veya içinde yer almak isteneceğidir. Elbette, politik şiddeti sırf şiddetin kendisi uğruna destekleyen insanlar da vardır; örneğin Georges Sorel, şiddeti yalnızca *uygulanabilir* bulmaz veya diğer tüm seçenekler tükendiğinde başvurmaya mecbur kalınabilecek talihsiz bir alternatif olarak da görmez; şiddetin ahlaken bizatihi kendinde yüksek bir değer taşıdığını düşünür: Şiddet karakter inşa eder ve proletaryayı bir araya getirir.[56] Frantz Fanon da, baskı altındakiler için, şiddetin -araçsal değerine ilaveten- özsel bir değeri olduğuna inanır, çünkü şiddet bir onur kaynağıdır ve "pozitif, biçimlendirici özelliklere" sahiptir.[57] Fanon'un kitabına yazdığı önsözde Sartre, bu şiddet yaklaşımını destekler ve hatta Fanon'un görüşlerini daha ileri taşır. Ne var ki, burada politik şiddetin özünde değer taşıdığını düşünen bu teoriler üstünde durmayacağım, bunun yerine şiddetin yalnızca araçsal veçhelerine odaklanacağım.

56 Sorel: *Reflections on Violence.*

57 Fanon: *The Wretched of the Earth*, s. 50.

Pasifizm genelde sanıldığından daha fazla olayda, çoğu zaman savunulabilir bir pozisyon ortaya koyar fakat şiddet, başka bir şiddetin ve adaletsizliğin frenlenmesinin zorunlu olduğu olaylarda ahlaki bir buyruk olup çıkabilir. Şiddet, her toplumun bir gerçeğidir ve şiddet kullanmayı reddetsem bile, onu yine dolaylı yoldan, yani şiddet başkalarını etkilediğinde, bu suçta pay sahibi olarak destekliyor olabilirim. Şiddet kullanmanın ahlaki bir buyruk haline gelebileceği fikri, şiddeti mümkün olabildiğince azaltma arzusuyla kesinlikle bağdaşır fakat bu, pasifizmin kıymeti olmadığı anlamına gelmez. Demokrasi ve pasifizm birbirine bağlıdır. Pasifizm, şiddetin demokratik bir toplumun kamçısı olduğunu kabul eder, çünkü şiddet, bir bireyin veya topluluğun var olma ve gelişme hakkının ki bu hak demokrasinin özüdür, kasıtlı olarak fiziksel bir inkârıdır.[58] Sorun şu ki, söylemiş olduğum gibi, pratikte, bir demokrasinin tam da varlığı şiddeti varsayar. Daima diğer insanları şiddete maruz bırakan veya farklı biçimlerde onların haklarını çiğneyen adaletsiz insanlar veya gruplar olacaktır, eğer bir demokrasi var olacaksa, bu insanlar yasal olarak baskılanmalı ve bu yasal baskıya karşı geldikleri takdirde, belki kendileri de şiddete maruz bırakılmalıdırlar.[59] Ayrıca demokrasiler, asla bütünüyle bir dengeye oturmazlar. Çeşitli çıkarları olan ve hepsinin toplumu bu çıkarlara göre belirlemeye ve kontrol etmeye çalıştığı bireyleri ve grupları ihtiva eder. Bu farklılıkların kendilerini şiddetsiz yollarla dışa vurabileceği, işlerliği olan kamusal bir forum olmalıdır. İki ya da daha fazla birey veya grup farklı fikirlere ve/veya çıkarlara sahip olduklarında ihtilaf ortaya çıkar. Bu ihtilaf sürdürülebilir değilse, ortada üç ihtimal kalır: (1) Taraflar farklılıkları tartışır ve uzlaşırlar, (2) Üçüncü bir taraf, örneğin bir mahkeme, davayı üstlenir, bir eylem planı tayin eder ve bunu uygular yahut (3) Taraflar

58 Krş. Keane: *Reflections on Violence*, s. 88.

59 A.g.e., s. 90.

şiddete başvurur. İdealizmdeki problem -kaldı ki, bu en küçük problem de değildir- (1) ve (2)'nin çoğu zaman kabul edilemez seçeneklermiş gibi görülmesidir. İdealistler kendi düşünme biçimlerine göre iyi üzerinde tekel kurarlar, tam ve sarih bir zaferden başka her şey, korkunç bir kötülüğün sürmesine izin vermekle aynı şey sayılır. Dolayısıyla, onlar için kabul edilebilir tek seçenek (3)'tür. Modern, demokratik toplumlarda, tarafların farklılıklarını bu şekilde çözmelerine müsaade edilmez: Bizzat devlet şiddet tekelini elinde tutar.[60] Max Weber'in yazdığı üzere: "Şimdinin özgül niteliği, başka teşekkül ve bireylerin fiziksel güç kullanma hakkına yalnızca devletin kendisi buna izin verdiği ölçüde imtiyazlı olmalarıdır. Devlet, güç kullanma "hakkı"nın yegâne kaynağı olarak görülür."[61]

Şiddeti yalnız araçsal olarak düşündüğümüzde güç kullanmak arzu edilen amacı yerine getirdiği sürece rasyonel olur. Ancak bunu kabul etsek bile, henüz şiddet için araçsal bir gerekçeye ulaşmamış oluruz ve *tözsel* bir gerekçe, amacın kendisinin rasyonelleştirilmesini ve meşrulaştırılmasını gerektirirdi. Arendt, şiddetin dünyayı değiştirdiğini ve çoğu kez sadece daha şiddet dolu bir yer haline getirdiği tespitinde bulunur.[62] Bu yüzden şiddet yalnızca, seçenekleri iyice

60 Şiddet üzerindeki tekelin gelişimi konusunda, bkz. Elias: *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*.

61 Weber: "Politics as Vocation" *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations* içinde, s. 156.

62 Arendt: *Crisis of the Republic*, s. 177. Arendt, güç ve şiddeti keskin şekilde birbirinden ayırır. Güç popüler desteği imler, hâlbuki şiddet genellikle böyle bir destek yokluğunda ortaya çıkar. Arendt'e göre, tanımı gereği güç belirli bir gruba aittir fakat şiddet tek bir bireyde vücuda gelir. Bu ikisinin çoğu kez birbirine bağlı olduğunu kabul eder fakat ayrımda da ısrar eder, çünkü özsel soru, her bireysel şiddet olayının arkasında yatanın ne *türden* bir güç olduğudur (A.g.e., s. 146). Politik şiddet bakımından özsel soru, şiddetin ardında *meşru* seçmen grubu/iktidar tabanı olup olmadığıdır. Hatta iktidar tabanı ile şiddetin düzeyi arasında ters orantılı bir ilişki olduğunu bile söyleyebiliriz. 1930'lardaki Sovyet terörü bunun örneğidir: Merkez Komite'ye göre, istedikleri kadar halk

tartıp söz konusu amaca erişmek için -bu amaç, şiddet kullanımını meşrulaştırmaya yetecek kadar önemli olduğu sürece- şiddetin en iyi araç olduğuna karar verdikten sonra kullanılmalıdır. Bana kalırsa, politik şiddet yalnızca, dünyadaki şiddetin miktarını azaltmaya ve özgür, şiddetsiz, demokratik ve çoğulcu bir toplumu sürdürmeye yardımcı olduğu takdirde iyidir. Politik şiddet, aksine yol açtığında ise kötüdür.

Tüm ülkelerin şiddet kullanımını düzenleyen iç hukukları vardır. Daha tartışmalı olan ise hâlâ *başka* ülkelere karşı, özellikle bu ülkelerin kendi sınırları içindeki meseleleri ilgilendirdiği zaman şiddetin kullanılıp kullanılmayacağını

---

desteğine sahip olmadıkları açıktı ve bu yüzden tüm kesimlerin tehditi altında oldukları sonucunu çıkarmışlardı. Kesinlikle hiçbir tehdit oluşturmayan insanları -mesela, küçük, önemsiz kasabalardaki öğrencileri bile- tutuklamanın zorunlu olduğunu düşünen bir hükümet güvenlikten yoksundur. Bu eylemlerin suçlanabilmeleri, iktidar tabanının zayıf olduğu, hükümetin bir bütün olarak halktan yeterince desteği almadığı şeklindeki örtük kabule dayanır. Dolayısıyla şiddet güç adına bir telafidir. Elbette, iktidara destek zayıf olmuş olabilir fakat 1932'den sonra örgütlü, yerel bir muhalefetin varlığına inanmayı gerektirecek hiçbir neden yoktur (krş. Getty and Naumov: *The Road to Terror*, s. 574). Bolşevikler iç düşmanlar tarafından tehdit altında olmadıkları gerçeğine rağmen, Parti kendini gittikçe daha fazla tehdit altında hissetti ve alınan tüm önlemleri "savunma amaçlı" olarak gördü. Keşke Bolşevikler, Machiavelli'nin savunduğu daha mütevazı şiddet kullanımını izlemiş olsalardı; yani, sert ama kısa süreli. Totaliter şiddet neredeyse istisnasız "düşük yoğunluklu şiddet kullanımı"dır. Ama yine de, Arendt'in perspektifinden, Machiavelli'nin modeli her halükarda çalışmaz. Şiddetin mümkün en geniş kitle desteğine sahip olması arzulanır, çünkü bu durum şiddetin boyutunu azaltır. Ancak, kitle desteği ne kadar zayıf olursa şiddetin artma eğilimi o kadar güçlenir ve şiddetteki bu artış sadece kitle desteğinin daha da fazla altını oyar –netice itibarıyla, katıksız teröre doğru bir adım daha yaklaşmış oluruz. Terör etrafında yapılandırılmış bir hükümetin gücü zayıftır ama daima şiddete yönelme eğilimindedir ve bu tip bir şiddet hükümete hiç güç kazandırmazken, kendi altını bile oyabilir (Arendt: *Crises of the Republic*, s. 155; cf. *Vita Activa*, s. 187). Terör üstüne kurulmuş hükümetlere göre, şiddetin doğasında bir değer vardır. Yani şiddet, daha geniş kitle desteğinden yararlanan hükümetlerde sahip olduğu araçsal karakterini yitirir. Arendt, böylece, iktidara istikrar kazandırmak yerine, şiddetin tipik şekilde daha fazla şiddete yol açtığı sonucuna varır.

değerlendirmektir. Bu sorun soykırım vakalarıyla sınırlandırılamaz, ancak soykırım yine de açık emsal teşkil eden vakadır. "Soykırım"ın nispeten yeni bir kavram olduğunu hatırlamak gerekir. 1944'te, Rafael Lemkin tarafından Nazilerin kitle imhalarını tanımlamak için bulunmuş bir sözcüktür. O zamanlar Lemkin, meydana gelen bu olayı açıklamak için "toplu katliam"ın uygun, yeterli bir terim olduğunu düşünmemişti. O gün bugündür soykırım kavramı, kötülük kavrayışımızda merkezi hale geldi. Birçok insan, muazzam miktarda acıya sebep olduğu için tüm kötülüklerin en büyüğünün soykırım olduğunu ileri sürer. Diğer tüm kötülük biçimleri soykırımda içerilmiş gibi görünür ve pek çok sayıda insan bunun kurbanı olmuştur. 1990'larda, "etnik temizlik" ifadesi de yaygınlaştı ama "soykırım" ile "etnik temizlik" arasındaki kesin benzerlikleri ve farklılıkları saptamak zordur, bunun sebebi özellikle ikinci ifadenin, üzerinde anlaşmaya varılmış müşterek bir tanımının olmamasıdır.[63] Hâlbuki Soykırım Suçunu Önleme ve Cezalandırmaya Dair Sözleşme'nin II. Madde'si "soykırımı"ı şöyle tanımlar:

"Bu sözleşme bakımından, ulusal, etnik, ırksal veya dinsel bir grubu, kısmen veya tamamen ortadan kaldırmak amacıyla işlenen aşağıdaki fiillerden herhangi biri, soykırım suçunu oluşturur.

a) Gruba mensup olanların öldürülmesi;
b) Grubun mensuplarına ciddi surette bedensel veya zihinsel zarar verilmesi;
c) Grubun bütünüyle veya kısmen, fiziksel varlığını ortadan kaldıracağı hesaplanarak yaşam şartlarını kasten değiştirmek;

63 "Soykırım" ve "etnik temizlik" arasındaki ilişkiye dair iyi bir tartışma için, bkz. Naimark: *Fires of Hatred*, ss. 2ff.

d) Grup içinde doğumları engellemek amacıyla tedbirler almak;
e) Gruba mensup çocukları zorla bir başka gruba nakletmek."[64]

Bu hususlardan her biri soykırım olarak nitelenir, fakat normal kullanımda, soykırım esasen alt alta sıralanan a, b ve c maddelerindeki fiillere bağlanır. Sözleşmenin I. Madde'si bakımından, ülkeler soykırımı önlemek ve cezalandırmakla yükümlüdür. Gelgelelim, BM sözleşmesindeki Madde 2(4), bir başka ülkenin topraklarına insani müdahaleyi yasaklar ve Madde 2(7) ek olarak, BM'yi bir ülkenin iç işlerine karışmaktan men eder. Bu kuralların tek genel istisnası uluslararası toplumun güvenliğini ve özgürlüğünü tehdit eden bir suçtur. Bu nedenle, BM sözleşmesinin, Soykırım Sözleşmesi'nin gerektirdiği şeyi yerine getirmekten, yani bir ülke kendi topraklarında soykırım yaparken ona müdahalede bulunmaktan men ettiği sonucuna varılabilir. Fakat soykırım, uluslararası toplumun güvenliğini ve özgürlüğünü tehdit eden bir suç olarak yorumlanmalıdır. Benim bundan anladığım, BM sözleşmesi ülkelere, bir başka ülke soykırım planlıyor veya gerçekleştiriyorken iç işlerine karışma *hakkı* verirken, Soykırım Sözleşmesi ülkelere bu tarz bir müdahalede bulunma *görevi* yükler.

Mevcut eğilimlerin sunduğu göstergelere göre hüküm verecek olursak, bugün geniş ölçekli çatışmaların birçoğu iç savaşlar olduğu için, insani müdahale ihtiyacının gittikçe artması kaçınılmazdır. Edmund Burke şöyle yazar: "İç savaşlar insanların tutum ve davranışlarının en derinlerine saplanır. Politika yapmalarını geçersiz kılar; ahlaklarını bozar; eşitliğe ve adalete dair sahip olduğumuz doğal uyum ve hevesi bile

64 "Convention on the Prevention and Punishment . . ." Soykırım Suçunu Önleme ve Cezalandırmaya Dair Sözleşme.

saptırır."[65] "Normal" savaşlar yeterince korkunçtur fakat taraflar -en azından bir ölçüde- verili bir kurallar dizisine, bilhassa sürecin en berbat yönlerini sınırlamak üzere Cenevre Sözleşmesince belirlenen hükümlere uyma eğilimdedir. Ancak bugün, savaşlar ülkeler *arasında* olmaktan çok ülkeler *içinde* çıkıyor ve iç çatışmalarda savaş kurallarına kayda değer şekilde uyulmuyor.[66] BM ve geleneksel uluslararası hukuk, ülkeler arasındaki ihtilaflar üzerine inşa edilmiştir ve Sadako Ogata'nın ileri sürdüğü gibi, henüz iç çatışmalara müdahale için uygun, uluslararası araçlar geliştirmedik.[67] Ne var ki, çoğu olayda, bu çatışmalar yalnızca uluslararası müdahale yoluyla durdurulabiliyor ve sivil halkın iyiliği için hepimiz -taraflardan hiçbiri bunu istemese dahi- müdahil olma yükümlülüğünün altında olduğumuzu hissetmeliyiz. Tüm savaşlar, sivil halkı fiilen savaşanlardan çok daha fazla etkiler fakat bu zayiat, iç çatışmalarda daha da muazzam düzeylere varır. 1977 Cenevre Sözleşmesi'ne ek protokollerde sivil halka dönük saldırıların açıkça yasaklanmasına karşın, bu kural sık sık çiğnenir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, askerden daha fazla sayıda sivil savaşta hayatını kaybetmiştir. UNICEF'in tahminlerine göre, 1945'den itibaren savaşta ölenlerin yüzde doksanı sivildi ve gelecekte her bir askere karşılık yüz sivilin ölmesi bekleniyor.[68] Bu şekilde bakıldığında, savaş öncelikle askerler arasında değil, *askerler ile siviller* arasında olup biten bir şeydir. Bu nokta, savaşlarda tecavüzün yaygın kullanımını belki bir parça aydınlatabilir.[69] Bosna'da, 60.000 civarında kadının tecavüze uğradığı tahmin ediliyor. Ancak,

65 Aktaran Keane: *Reflections on Violence*, s. 157.

66 Bu probleme ilişkin bir tartışma için, bkz. Ignatieff: *The Warrior's Honor*, s. 18, 109–63. Ayrıca bkz. William Shawcross: *Deliver Us From Evil*.

67 Ogata: "Peace, Security and Humanitarian Action," s. 275.

68 Krş. Seifert: "The Second Front."

69 Bundan sonra savaşta tecavüz konusunda belirtilenlerin çoğu Seifert'in adı geçen eserine dayanır.

bu yalnızca Sırpların işlediği bir suç değildi. Yugoslavya'nın her yanından Sırplar, Hırvatlar, Müslümanlar ürkütücü boyutlarda tecavüz suçuna bulaştı. Medyada bu tecavüzler, bu tarz çatışmalardaki yeni bir gelişme olarak sunuldu. Oysaki tecavüzün yaygın kullanılan askeri bir pratik olduğu söylenebilir. Sadece birkaç rakama göz atalım: Japonlar 1937'de Nankin'i ele geçirdiğinde yaklaşık 20.000 kadın tecavüze uğradı; İkinci Dünya Savaşı sırasında Kore'de, 100.000 ila 200.000 arasında kadın Japonlar tarafından esir alınıp kamplara gönderildi ve orada defalarca kez tecavüze ve başka cinsel işkencelere maruz kaldı. 1971'de Bangladeş'te 200.000 civarında kadına tecavüz edildi. Sadece Berlin ve civar bölgelerde, 1945'te Rusların şehre yaklaşıp girmesiyle muhtemelen bir milyona ulaşan sayıda kadın tecavüze uğradı. Yaklaşık 5.000 kadın, Kuveyt'in işgali sırasında Iraklı birlikler tarafından tecavüze uğradı. Tecavüz marjinal bir fenomen değildir, savaşın sistematik bir karakteristiği olarak görülmelidir. Carl von Clausewitz, istilanın amacının istila edilen ülkeyi fethetmek ya da düşman ordusuna karşı savaşı kazanmak yerine yaygın biçimde zarar vermek olduğunun altını çizer.[70] Savaşta söz konusu olan, bir ordunun yok edilmesinden çok bir kültürün yok edilmesidir.[71] Kadınlara yaygın tecavüz bu tabloyla örtüşür, çünkü savaş zamanı aileleri ve toplumu bir arada tutan büyük ölçüde kadınlardır. Kadınlara ağır saldırılar bütün kültürün dengesini bozar ve çözülmesine yol açar; kadınlara tecavüz etmek, bütün bir topluma sembolik olarak tecavüz etmektir.[72] Tecavüz, kültürün "kirletilmesi" için kullanılır –hem 1945'te, Berlin'e girdiklerinde Ruslar, hem de Bosna'da Sırplar tarafından kullanılan bir ifadeydi bu. Yugoslavya'da tecavüz kampları kuruldu, Boşnak ve Sırp liderlerden lojistik ve ekonomik yardım sağlandı. Bu durum,

70 Clausewitz: *On War*, ss. 127f.

71 Krş. Scarry: *The Body in Pain*, s. 61.

72 Seifert: "The Second Front," s. 150.

tecavüzün savaştaki tipik temsilinden, yani salt gözü dönmüş bireysel askerlerden çok, devlet nezdinde yapılmış bir girişim olduğunu açıkça gösterir. Bosna'da gördüğümüz üzere, askeri birlikler kente girdiğinde alışıldık hareket tarzı, ilkin kültürel nesneleri yok etmek, örneğin tarihsel anıtlar, kiliseler ve camiler -1977 Cenevre Sözleşmesi'nin ek protokollerinden Madde 53 tarafından açıkça yasaklanmıştır- ardından entelektüelleri, örneğin ayriyeten yerel kültürü bir arada tutma işlevi gören rahipleri ve öğretmenleri tutuklamak ve çoğu kez idam etmek, son olarak da kadınları cinsel saldırıya maruz bırakmaktır. Tecavüz, politik bir zeminde gerçekleştirildiği zaman insanlığa karşı bir suçtur. Önceleri bu durum yeterince dikkat çekmemişti ama 22 Şubat 2001'de Lahey'deki savaş suçları mahkemesi üç Bosnalı Sırbı insanlığa karşı suçtan mahkûm edince gerçek bir dönüm noktası oldu. Çok sayıda cinsel saldırıyla suçlandılar ve bunlar arasında on iki yaşında bir kız çocuğuna tecavüz de vardı.

Küreselleşme ahlaki dünyayı değiştiriyor ve sorumluluğumuz daha önce hiç olmadığı kadar artıyor. Bundan böyle yeryüzünde sorumluluk alanımızın dışında kalan bir yer kalmadı. Dolayısıyla, Thomas Mann'ın "militan hümanizm" olarak adlandırdığı tavrı mı benimsemeliyiz?[73] Benim inancım benimsemekten yana. Bununla birlikte, politika çoğu kez daha küçük kötülüklerin üstesinden gelmeye çalışırken daha büyüklerine yol açar –özellikle yirminci yüzyıldan sonra ve son dönemlerdeki "teröre karşı savaş" anlayışı bunu bize yeterince göstermiş olsa gerek. Adorno'nun, aşma edimlerinin daima aşılmakta olan şeyden daha kötü olduğu yolundaki iddiası bu yüzden bütünüyle mantıksız değildir.[74] Ancak harfi harfine alınırsa, bu ifade oldukça abartılıdır, politik ve ahlaki bakımdan da savunulamazdır. Adorno'nun bu fikrinde

73 Mann: *Diaries* 1919–1939, 13 Ağustos, 1936 tarihli.

74 Adorno: *Negative Dialectics*, s. 380.

hakikat payı olsaydı, tek stratejimiz, dünyadaki tüm kötülükle basitçe barışmak olurdu. Bunun yerine, kötülüğü alt etmeye çalışmalıyız –her yenilginin olası bir felaket olduğu gerçeğinin de gayet farkında olarak. Kötülük, karşısında tarafsız kalamayacağımız bir şeydir; koşullar gerektirdiğinde -belki askeri güç dahi kullanarak- müdahale etme yükümlülüğümüz vardır.

Uluslararası siyaset hakkındaki teorilerde gördüğümüz haliyle klasik realizm, anlamlı tek failin bireyler değil, uluslar olduğunu, dış politikanın ulusal çıkarlarca belirlenmesi gerektiğini, etik kaygıların yersiz, kabul edilemez ve hatta uluslararası ilişkilere doğrudan zararlı olduğunu ileri sürer.[75] Modern dönemlerde -yani, 1648'deki Vestfalya Barış Antlaşması'ndan sonra- bu realizm, İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren tedrici bir yumuşama gerçekleşmiş olmasına karşın hemen hemen evrensel hale geldi. Diğer bir deyişle, Nürmberg Duruşmaları'ndan bu yana, uluslararası ilişkiler bireysel ve etik değerlendirmelere artan bir önem atfetmiştir ve aynı şekilde tek bir ülkenin iç özerkliği veya egemenliği esası üzerinde gittikçe keskinleşen sınırlamalar buluruz. Bu gelişmeyi olumlu görüyorum. Elbette, ülkelerin egemenliğinin zayıflaması, bunların yerini bir dünya hükümetinin almasıyla sonuçlanmamalıdır, zira bu, Kant'ın önceden işaret ettiği gibi, küresel bir despotluğun gelişmesine ya da tek bir dünya ulusunun bitmeyen iç çekişmelerle dağılmasına yol açabilirdi.[76] Ülkeler kendi egemenliğini elinde tutmalıdır fakat belirli bir ülkedeki bireylerin hayatının söz konusu olduğu yerde sınırlar bu egemenliğin nereye kadar uzanabileceğine istinaden saptanmalıdır. Bu sınırlamaların konmasında kısmen insan hakları kavramı etkili olmuştur. Son elli yılda bu anlayış uluslararası hukukta gitgide daha merkezi

75 Krş. Morgenthau: *Politics among Nations.*

76 Kant: *Toward Perpetual Peace, Toward Perpetual Peace and Other Writings* içinde, ss. 91f. Ayrıca bkz. Rawls: *The Law of Peoples*, s. 36.

bir yer edinmiş ve bir ülkenin iç özerkliğinin nereye kadar uzanacağının yanı sıra, bir savaşın nasıl yürütülebileceğine dair ilkesel sınırları da büyük ölçüde belirlemiştir.[77] İnsan haklarının, bölgesel anlamda destek görsün ya da görmesin, evrensel olarak bağlayıcı olduğu düşünülür. İnsan haklarının herhangi bir ihlali kınanmalıdır –daha ciddi durumlarda yaptırım uygulanmalı, en kötülerinde ise müdahalede bulunulmalıdır.

Modern "hümanitaryan" savaş, gerçekte, *haklı savaş* konusundaki Hristiyan öğretiye bir dönüştür. Augustinus'tan Michael Walzer'e[78] uzanan, belki de en önemli, klasik teorisyenini Hugo Grotius'ta bulan bir gelenektir bu.[79] Augustinus'a göre savaş, barış uğruna yapılır.[80] Haklı savaş *negatif* adalet ile ilgilidir; yani, bir iyiye ulaşmak yerine bir kötüyü sınırlamak için yürütülür. Bu husus özellikle Grotius'un görüşlerinde açıktır. Bu gelenek, savaşı önlenmesi gereken bir kötülük olarak görür ve dolayısıyla bir savaşı "haklı" olarak adlandırmak için katı şartlar öne sürer. Bu şartlar, üç başlıca noktaya ayrılabilir:

(1) *Jus ad bellum* –savaşa girmenin meşruluğu.

(2) *Jus in bello* –savaştaki araçların meşruluğu.

(3) *Jus post bellum* –savaşa son vermenin meşruluğu.

Bu bağlamda, yalnızca (1) ve (2)'yi tartışacağım. (1)'in şartları geleneksel olarak şu şekildedir:

(1) Yasal dayanaklar: Bir ülke yalnızca, kendini savunmak, masum insanları korumak ya da uluslararası hukukun ihlalini cezalandırmak gibi yasal dayanakları olursa savaşa girebilir.

77 Krş. Rawls: *The Law of Peoples*, § 10.

78 Walzer: *Just and Unjust Wars*.

79 Bu geleneğe dair iyi bir genel değerlendirme için, bkz. Johnson: *The Just War Tradition and the Restraint of War*.

80 Augustine: *City of God*, kitap XIX. 11–13.

(2) Doğru niyetler: Bir ülke yasal dayanaklara sahip olmakla kalmayıp, savaşa yalnız bu sebeplerle girmelidir; yani, bu dayanakları harekete geçiren hakiki faktörler olduğu ispatlanmalıdır.

(3) Savaş, ülkelerin yasal otoriteleri tarafından kamusal olarak beyan edilmelidir.

(4) Savaş, tüm (makul) barışçıl olanaklar tükendikten sonra son çare olmalıdır.

(5) Savaşın meşru bir amaca erişmekle sonuçlanacağını varsaymak akla yatkın olmalıdır.

(6) Savaş, önlenebileceğinden daha fazla acıya ve can kaybına yol açmamalıdır.

Geleneksel olarak (2) için gerekli şartlar şunlardır: Yalnızca savaşa doğrudan dâhil hedeflerin vurulması için, hedefler arasında ayrım gözetilmelidir; amaca erişmek için tam olarak gerekenden daha fazla şiddet kullanılamaz; tecavüz, işkence, kitle imha silahları, biyolojik ve kimyasal silahlar, vs. gibi doğası gereği kötü olan araçlar kullanılamaz. Bugün, *jus in bello* için gerekli şartlar, 1949'te yapılmış dört Cenevre Sözleşmesi'nde ve 1977'deki iki ek protokolde maddeler halinde belirlenir.

Haklı savaş tezi üzerine klasik teoriler üstteki tüm şartların karşılanmasını talep eder, bu yüzden bunların *hepsini* karşılamayan bir savaş kötüdür. Ne var ki, çoğu savaş, bu gerekliliklerin çoğunu karşılamakta fena halde yetersiz kalmışa benziyor. Örneğin, Birleşik Devletler'in Vietnam'daki savaşına bakarsak, *jus ad bellum* ve *jus in bello*'nun gerektirdiği şartlardan *bir tanesinin* bile karşılanmadığına inanmak için nedenimiz var. Çok daha tartışmalı bir örnek, NATO'nun Kosova'da yürüttüğü savaştır. Bildiğim kadarıyla, NATO *jus in bello* için gerekli şartları karşılıyordu, çünkü Cenevre Sözleşmesi'ne usül bakımından açık bir ihlal olmadığı

ispatlanmıştı -15.000 feet yükseklikten bombalama stratejisi gerekenden fazla sayıda sivilin acı çekmesine yol açmış olsa bile.[81] Diğer yandan, *jus ad bellum*'un başlangıç şartlarının karşılandığı da kuşkuludur.

İnsani müdahalenin, haklı savaşlar için gerekli kriterleri karşılamasını talep edebiliriz fakat ne olursa olsun, haklı savaşların varlığında ve koşullar gerektirdiğinde savaşa girmemenin ahlaka aykırı olabileceğinde ısrar etmeyi sürdüreceğim. Örneğin, Ruanda, affedilemez büyüklükte bir ihmal suçudur. Daha olaylar başlamadan önce, bir soykırımın gerçekleşeceği o kadar barizdi ki. Buna rağmen, Birleşik Devletler ve diğer ülkeler, bu yapılanları soykırım olarak kınayıncaya kadar katliam aylarca sürdü. Söylediğim gibi, olayların adını doğru şekilde koymak, 1948 Cenevre Sözleşmesi uyarınca dünya topluluğunu harekete geçmeye zorlayacağı için tereddüt ettiler. Sonuçta, yüz gün içinde 800.000 insan katletildi ve bu, önceki soykırımların hepsinden daha büyük hızla gerçekleşti. Bunu önlemek için adım atmamış olmak bizatihi suçtur. BM'nin tarafsız kalmakla fazla meşgul olduğundan soykırıma müdahale etmeyi ihmal ettiği çok sayıda vaka bulunuyor, çünkü böyle bir müdahale taraf tutmak anlamına gelecekti. Ancak bir grup, bir başka grubu, bütün bir halkı sürgün yahut imha etmeye kalktığında tarafsız kalmanın bedeli ödenemeyecek kadar ağır olur.

---

81 Askeri yargıçlar bombalanan her bir hedefi ele aldılar (krş. Ignatieff: *Virtual War*, s. 197–201.) Yolunda gitmeyen şeyler de oldu -örneğin, Çin büyükelçiliğinin, sivillerle dolu bir trenin, bir mülteci kafilesinin, bir Sırp bakımevinin, vs. bombalanması gibi- fakat NATO, çoğunlukla, geçerli ve geçersiz hedefleri biribirinden ayırmak konusunda elinden geleni yapmış görünüyor. Tek bir olayda, Belgrad'da bir televizyon istasyonunda on ila on beş arasında sivilin öldüğü olayda bu istasyonun gri bölge olduğu anlaşılıyor fakat istasyon askeri amaçlarla da kullanılmıştır ve bu yüzden geçerli bir bombalama hedefi olarak görülebilir. Buna karşın, bu kadar uzak mesafeden bombalamanın -Birleşik Devletler'in geçen yüzyılda çok sayıda savaşta kullandığı bir strateji- kaçınılmaz şekilde sivil halktan daha fazla kayba yol açtığı anda meşruiyeti kuşkulu hale gelir.

"İnsani müdahale"nin formel, hukuksal bir tanımı yoktur ama bu temel düşünce hattı bir ülkenin veya bir ülkeler topluluğunun, bir başka ülkenin insanlarını, salt iç çatışma olarak tanımlanabilecek bir tehdit altında olup olmadıklarına bakılmaksızın, koruma amaçlı bu ülkeye müdahale etme hakkı ve hatta görevi olduğunu imler. 22 Nisan 1999'da, Chicago'da önemli bir konuşma yapan Büyük Britanya Başbakanı Tony Blair, Kosova'daki NATO birliklerinin, egemen devlet anlayışıyla insan hakları arasındaki dengeyi değiştirdiğini söyledi.[82] Bu müdahale, NATO için bir emsal oluşturdu ve insani kaygıların ulusal egemenlikten daha yüksek bir önceliğe sahip olduğunu kabul ettirdi. Bir hafta sonra Jürgen Habermas, Kosova'ya müdahalenin, 1648'deki Vestfalya Barışı'ndan bu yana varlığını sürdüren klasik uluslararası hukuktan bir uzaklaşmayı, büyük bir topluluk olarak tasavvur edilen bir dünya için kozmopolit bir hukuka doğru gidişi temsil ettiğini yazdı[83] –ki bu konuda haklıydı. Fakat insani nedenlerle savaşa girildiğinde, savaşın yürütülmesi gereken yöntemle ilgili daha katı şartlar gündeme gelir. 15.000 feet yüksekten bombalama stratejisi, sivil halkta yol açtığı tüm tahribatla birlikte, *jus in bello*'yla illaki doğrudan çelişmezse bile, yine de tartışmaya son derece açıktır. NATO'nun burada risksiz bir savaş gütme amacı, NATO askerlerinin hayatının, kurtarmaya çalıştığı insanlarınkinden daha kıymetli olduğu varsayımı üzerinde işler ve bu tutum, insan haklarının tüm insanların hayatlarının eşit değerde olduğu anlamına geldiğini düşünürsek, bu hakların müdahale için gerekçe oluşturduğu yerde sorunludur.[84] İnsani bir müdahale onurlandırıcı olacaksa, insani ilkelere uygun yürütülmelidir ve evrensel eşitlik de bunlardan biridir. Jean Baudrillard, hayatı riske atmaktaki isteksizliğin hayatı yok etme arzusundan

82 Krş. Ignatieff: *Virtual War*, s. 72.
83 Habermas: "Bestiality and Humanity."
84 Krş. Kahn: "War and Sacrifice in Kosovo."

daha kötü olduğunu yazar, çünkü bu isteksizlik, uğruna feda etmeyi gerektirecek kadar anlamlı hiçbir şey olmadığını ima eder.[85] Hiçbir şeyi riske atmaya gönüllü değilsek, değerlerimizle otantik bir ilişki kurduğumuz da söylenemez.

Kendimize sormamız gereken ivedi soru, bireylerin, ulusal güvenliği bir kenara koymaya yetecek kadar önemli haklara sahip olup olmadıklarıdır. Bana kalırsa, yanıt evettir. Uluslararası toplum, mevcut durum gerektirdiğinde askeri birlikleri göndermeye istekli olmalıdır ve bu birlikler zorbalıkların karşısında olmalıdır. 1995 Haziran'ında, yedi sekiz bin civarında erkek öldürülür, 23.000 kadın, çocuk ve yaşlı sürgün edilirken BM birliklerinin pasif şekilde bekleyip izlediği Srebrenitsa'nın tekrarı bir daha asla yaşanmamalıdır. Toplu katliam karşısında tarafsız kalınamaz ve askerler, bu vahşeti durdurmaya çalışırken ölmek için hazır olmalıdır. Salt bir müdahil olmama stratejisi, kötülüğün bir engelle karşılaşmadan hayat bulmasına izin vermek anlamına gelir.

Küreselleşmenin etik sonuçları vardır ve sorumluluğumuz herhangi bir ülkenin sınırında ortadan kalkmaz. Gördüğümüz gibi, bu sorumluluk, dünyaya daha fazla kötülük saçma riski taşımasına rağmen şiddete başvurmamızı gerektirebilir.

85 Baudrillard: *The Perfect Crime*, s. 141.

Bana göre, ahlak *sui generis*, kendine has'tır; yani, "iyi"yi, "kötü"yü ve diğer ahlaki fikirleri kendinde ahlakilik taşımayan olgular bakımından tanımlayamayız. Aslında böyle bir tanıma ihtiyaç duymasak da ahlakı önceden verili bir şey olarak düşünebiliriz. Kötülük problemini incelerkenki görevimiz yeni bir ahlak dizgesi yaratmak değil -zaten nereden başlayacaktık ki?- ama daha ziyade, hâlihazırda sahip olduğumuz ahlakın taşıdığı değer ve anlam üzerinde ısrar etmektir. Bu ahlak kuralları bizi açık yükümlülükler altına sokar ve hangi teorik bakış açısına yerleştiğimizden bağımsız, insani değere saygı göstermek, acı çekmesini önlemek, vs. gibi bir görevimiz olduğu muhakkaktır. İnsan haklarının temellerini pekâlâ tartışabiliriz fakat insanların öldürülmemesi, sakatlanmaması, işkence görmemesi gerektiğini anlamak için gerçekten ne kadar nedene ihtiyacımız var ki? Hepimiz acı çekmenin ne olduğunu biliriz ve diğer insanların ne hissetmiş olabileceğini -en azından kısmen- hayal edebiliriz. Hak kavramının idrak ve icra edilmesinin, epistemolojik ve metafizik bir sorun olmaktan çok pratik ve toplumsal bir görev olduğunu söyleyen John Rawls'a katılıyorum.[86] Hak kavramının "doğru" olup olmadığı, böyle bir kavramın, toplumsal ve siyasal kurumlarımızın özgürlük ve refah için en iyi hizmeti nasıl sunabileceği konusunda mantıksal bir tartışmanın temelini oluşturup oluşturamayacağından daha önemli değildir.

Politik arenada, bu yüzden, pragmatistler idealistlerden daha yeğdir. Politikayı toplum mühendisliğinin bir biçimi olarak görebiliriz. Mesela, Karl Popper, toplumsal gelişim modeli olarak toplum mühendisliğinin ütopik ve parçalı türleri

86 Rawls: "Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 518.

arasında ayrım yapar.[87] Onun tanımına göre, ütopik toplum mühendisliği, toplumun bir anda hep birden değiştiğini görmek ister –mevcut toplum, tedrici iyileştirmelerin kurtaramayacağı sefil bir haldeymiş gibi düşünülür. Yeniye yol açmak için eskinin ortadan kaldırılması gerekir.

Ne var ki, ütopyalar ve cennetler, melekler ve azizlerin mekânıdır –ve biz insanlar bu kategorilerden herhangi birine ait değiliz. İnsanlar, önceden bahsedildiği gibi, yanılmaya yatkındırlar ve yanılırlar. Yanılabilirliğe ek olarak, insan hayatı bir değerler çoğulluğu tarafından, yalnız birbiriyle benzeşmez olmayan, çoğu zaman da bağdaşmaz olan amaçların kovalanmasıyla karakterize edilir. Çünkü insanlar farklı değer ve ideallere sahiptir ve her toplum bunların bir harcını ihtiva eder. Bu bakımdan, gerçek bir ütopya sadece kitlesel boyunduruk yoluyla gerçekleştirilebilir. Ütopya, tüm ihtilafların son bulduğunu önceden varsayar, çünkü bütün toplum mutlak şekilde herkes tarafından paylaşılan bir iyi yaşam anlayışına göre düzenlenir.

Bu nedenle ütopyalar, gerek yanılabilirliği gerekse çoğulculuğu içerdikleri takdirde varlıklarını sürdüremezler. Bir ütopya modelini gerçekleştirmeye çalışmaktansa, belirli ahlaki gerekliliklerin karşılanmasını baştan varsaymak koşuluyla, iyi yaşama dair birbirinden farklı ve belki de bağdaşmaz mefhumlara sahip bireyler ve gruplar için barışçıl şekilde paylaşılan bir varoluşu teşvik etmeye çalışmalıyız. Popper'in şu yazdıklarını tümüyle destekliyorum: "Soyut iyileri gerçekleştirmekten çok somut kötüleri ortadan kaldırmak için çalışın. Politik araçlarla mutluluğu kurmaya çalışmaktansa somut sefaletleri gidermeyi amaçlayın."[88]

87 Popper: *The Open Society and Its Enemies. Volume One: The Spell of Plato*, bölüm. 9.

88 Popper: *Conjectures and Refutations*, s. 361.

Ütopyacı toplum mühendisliğinin karşıtını, yani parçalı toplum mühendisliğini benimseyenlerin de idealleri olabilir fakat her zaman bu idealleri gözden geçirmeye, bu idealleri gerçekleştirmenin insani bedelinin yüksek olduğunu gördüklerinde ise bundan ödün vermeye hazırdırlar. Ütopyacı mühendisler arasında tavize yer yoktur. Yani içinde insanların gelişip büyüyebileceği durmadan ilerleyen bir toplum amacı öylesine cezbedici olur ki bunu gerçekleştirmek adına ödenemeyecek hiçbir bedel yokmuş gibi görülür. Popper'in ayrıca belirttiği gibi: Yeryüzünde cenneti var etmeye çalışanlar, onu yalnızca cehenneme çevirmekte başarılı olurlar.

Başka bir deyişle, büyük kurucu vizyonları hayata geçirmeye çalışmaktan ziyade kötülükleri olumsuzlayıcı şekilde, negatif bir yöntemle yol almalıyız. Yoksullukla, hastalıkla, ayrımcılıkla, işkenceyle, vs. mücadele ederek daha fazla somut iyilik yapılabilir. Doğrusu, insanlar arasında neyin iyi olduğundansa neyin kötü olduğu konusunda daha az fikir farklılıkları vardır; etiğin pozitif yanından çok negatif yanları üzerinde ise daha büyük fikir birliği vardır. Bu nedenle, alınacak etik ve meta-etik pozisyonlardan bağımsız olarak da kötülüğün teşhisine ve kötülükle savaşılması gerektiği üzerindeki uzlaşıma büyük ölçüde varılabilir. Stuart Hampshire'ın ileri sürdüğü gibi: "İnsani deneyimin büyük kötülüklerinde ne gizemli, ne 'öznel', ne de kültüre bağlı hiçbir şey yoktur; her çağda ve yazılı her tarihte, her trajedi ve kurmacada yeniden doğrulanıp durur: Cinayet ve hayatın yıkımı, hapsetme, köleleştirme, açlık, yoksulluk, fiziksel acı ve işkence, evsizlik, dostsuzluk."[89] Bize, bu kötülüklerin kötü olduğunu söyleyecek bir teoriye ihtiyacımız yok ve yine bu kötülüklerin aslında kötü olmadığı sonuca varan her teori de yanlış olacaktır. Defaatle söylediğim gibi, bu kötülüklerle savaşılmalıdır. Bildiğimiz her ahlaki tutumun ardındaki temel

89 Hampshire: *Innocence and Experience*, s. 90.

ön varsayım budur ve her politik konum için de bu olmalıdır. Farklı iyi mefhumları, kötülüğe karşı mücadelede farklı önceliklere yöneltebilse de, tüm insanlar bir konuda uzlaşırlar: Bu kötülüklere ve bunun gibi başka nicelerine karşı koyulmalıdır. Artık önemli olan sonunda bunu yapmaktır.

SONUÇ

Kötülük sadece teorik değil, son derece pratik bir problemdir. Tüm o sayısız teorik kör noktalarımız, bizi yalnızca basit bir içgörüye varmaktan alıkoymaya hizmet eder: Kötülük öncelikle teolojinin, doğa bilimlerinin, sosyal bilimlerin, hatta felsefenin konusu dahi değildir; ahlaki ve politik alanda karşılanması gereken somut bir sorundur. Kötülüğü, bize dışsal, soyut bir kavram olarak düşündüğümüz sürece anlayamaz ve onunla savaşamayız.

Teoloji ve bilhassa teodiseler; iyi, yüce bir Tanrı fikrini kurtarmaya çalışırlar fakat bu girişim çoğunlukla kötülüğün gerçek hayattaki varlığını anlamada başarısızlıkla sonuçlanır. İlahi bir perspektiften her şey "fiilen" iyi olduğu ya da iyiye dönüştürüleceği için, kötülüğün gerçekliği örtbas edilir. Ne var ki, bizim işimiz kötülüğün varlığını sadece *kabullenmek* değildir. Diğer şeylerin yanında, teodiselerin bizzat kendilerinin kötü olduklarına inanmamın nedeni budur. Bizi pasif şekilde kötülüğün varlığını kabul etmeye götürürler.

En önemli soru, "Kötülük nedir?" değil, "Neden kötülük yaparız?"dır. Yanıt, bir takım farklı nedenlerle kötülük yaptığımız ve hepimizin çeşitli motiflere sahip olduğudur ama 'kötü olduğu *için*' kötülük yaparız şeklindeki gerekçenin bunlar arasında olmadığından emin olabiliriz. Bu "saf" kötülük formu, yani "şeytani" kötülük, bir mit sayılıp bırakılmalıdır. Böyle olduğu halde, şeytani kötülük çoğu kez kötülüğün temel formu olarak görülür. Ancak kötülüğü bu bakımdan düşünmekteki sorun, fenomeni bizim dışımızda görünür kılmasıdır: Zira kim kendisini şeytan olarak görür ki? O halde, şeytani kötülüğe odaklanmaktaki sorun teorik değil, pratiktir.

Her birimizin kötülük yapma kapasitesine sahip olduğunun fark edilmesini önler.

Daha da önemlisi, sıklıkla kötülük yaparız, bunun kötülük olduğunun gayet farkında olarak, çünkü öznel bir iyiyi gerçekleştirmeye çalışırız. Araçsal kötü failler iyi ve kötü arasındaki farkı anlarlar, kendi çıkarları lehine iyiyi bir kenara koyarlar. Gelgelelim, kötü fiillerimizden bazılarını sadece araçsal kötülük açıklayabilir. Faillerin nesnel bir iyi *fikri* tarafından motive edildiği idealist kötülüğü ve daha en başından eylemlerinin iyi ya da kötü olup olmadığını düşünemeyen aptal kötülüğü de dikkate almalıyız. Lakin istisnasız hepimiz kötüyüz. Daha önce belirtilen biçimlerden birinde hepimiz kötülük yapmışızdır, yaptıklarımızın kötü olduğunu her zaman bilmesek de. Çoğumuz, yalnızca ufak çapta kötülük yapmışızdır fakat yine hepimiz çok daha büyük ölçekte kötülük yapmış da olabilirdik. Kötü olanlar sadece "başkaları" değildir. Kötü olanlar *bizleriz*.

Bizim temel sorunumuz gereğinden fazla saldırganlık değildir. Bunun yerine, bir refleksiyon eksikliğidir. Bu eksiklik, insanları, kendi hemcinslerine yapılacak hayal edilebilir en çılgın saldırıları kabul etmeye ve hatta bunlara iştirak etmeye götürür. Cinayetlerde ve saldırılarda motive edici bir faktör olmak bakımından saf benlikçilik daha "yüksek" bir amaca özverili, düşüncesiz bir teslimiyetten çok daha az belirleyicidir. Ne var ki, sade kayıtsızlık bile çok daha fazla mağdurla sonuçlanır ve bir tek gözden uzak olanlar değil, gönülden uzak olanlar için de. Üstelik, kayıtsızlık şiddet suçlarının faktörlerinden biri olmakla kalmaz, 1.2 milyar insanın aşırı sefalet koşullarında yaşamını sürdürdüğü ve benzer şekilde her yıl birkaç milyon insanın açlıktan öldüğü gerçeğine de katkıda bulunur. Dünyadaki kötülük, başımızdan geçen doğal felaketlerle birlikte bireylerin birbirlerine karşı işledikleri

haksız fiillerin toplamından ibaret değildir. Kötülük ayrıca toplumsal kurumlarda da bulunabilir. Gerçekten de, bu perspektiften, yapısal kötülük hakkında konuşmaya başlanabilir. John Rawls'un "adalet normu," ekonomik ve sosyal farklılıkların, en kötü durumda olan en büyük faydayı alacak şekilde düzenlenmesi gerektiğini öne sürer.[1] Bana kalırsa, bu ilke, sadece tikel toplumların organizasyonu için değil, küresel olarak da uygulanmalıdır. Rawls, bu tarz bir ifade kullanacak kadar ileri gitmez[2] fakat adil bir toplumun diğer toplumlara Batı siyasetinin bugün için imkân verdiğinden çok daha fazla yardım etmesi gerektiğinde hemfikirdir. Kötülük sadece her şeyi kuşatan bir problem olmaktan ziyade bir somut problemler çokluğudur, yani düşünmeye ve anlamaya kabiliyetli özgür, etkin varlıklar olarak kimliğimizin teste tabi tutulduğu bütün durumlardır. Nihayetinde, her şey ne *yapmaya* karar verdiğimize bağlıdır.

Kötülüğün olmadığı bir insani dünya tahayyül edebilir miyiz? Kötülük bizzat *insani* olduğu için, böyle bir şeyin düşünülebilir olduğundan ciddi şekilde kuşkuluyum. Bu dünyada, hepimiz kötülüğün kurbanları olabiliriz, aynı zamanda başkalarına kötülük de yapabiliriz. Bunun için çok sayıda neden var, ahlaki mahlûklar olmamız ve dolayısıyla dünyada gördüğümüz her şeyi iyi ve kötü şeklinde ayırmaya meyletmemiz bu nedenlerin en küçüğü değildir –bizi tehdit eden ya da zarar veren ne olursa kötü olarak damgalanır. Dünyayı yaşanabilir bir yer yapmak isteriz ve bu yüzden kötülüğü nasıl kontrol altına alabileceğimizi düşünürüz. Kötülük için daima tetikte oluruz ve yakın bir tehdit olduğunda, çoğu zaman çıkıp ondan önce davranmaya çalışırız. Kötülüğü belirli bir yere toplarız ki onunla savaşabilelim ve çoğu zaman

1 Rawls: *A Theory of Justice*, s. 98.
2 Rawls: *The Law of Peoples*, § 16.

"doğru" bir amaç için savaş verdiğimizden iyi insanlar olduğumuzu tasavvur ederiz.

Hümanizm, insanların hayvani doğalarının üstesinden gelmeleri gerektiği fikri üstüne kuruldu. Kısacası, *homo humanus* (kültürel insan) *homo barbarus* (barbar insan)'un hakkından gelmeliydi. Fakat *homo humanus*, *homo barbarus*'tan daha az mı barbardır? Bana öyle görünüyor ki, *homo humanus* hiçbir zaman hayvani doğasının tamamen üstesinden gelmedi, sadece barbarlık için yeni yollar icat etti.

Belki de artık, bizzat insanlığın tüm kötülüğün kökeni olduğunu söyleyebiliriz. Hayvanlar kötü olamaz, yalnızca biz olabiliriz. Kötülüğün müsebbibiyle ilgili sorunun kısa yanıtı, Aydınlanmanın ve hümanizmin başka sanık bulma yönündeki çabalarına karşın, şu olmayı sürdürür: Kötülük, insanlar özgür olduğu için vardır. Özgür olmak, ahlaki faillerin zorunlu olarak hem iyi hem de kötü oldukları anlamına gelir. Ancak bu, hepimizin aynı ölçüde iyi ve kötü olduğu anlamına gelmez. Ve yine dünyadaki kötülük *miktarının* daima aynı kalacağı anlamına da kesinlikle gelmez.

O halde çözüm nedir? En tehlikeli yanıt, dünyadaki "kötü güçleri" bir yerde kıstırıp imha ettiğimiz takdirde, kötülüğün bir çırpıda kökünü kurutabileceğimiz inancıdır. Ne var ki bu durumda, Alexander Soljenitsin'in, iyi ve kötüyü ayıran çizginin farklı grupların -ulusların, sınıfların, veya siyasal partilerin- arasından geçmediği, fakat "her insanın tam kalbinden geçtiği" şeklindeki tespitini göz ardı etmiş oluruz. Şahsen, kötülük problemi için gördüğüm tek çözüm Aydınlanma düşüncesinin, hümanist projenin bekâsıdır. Bu çözüm, dünyadaki kötülüğü kökten kurutmasa bile en azından bize onun sınırlandırılabileceği umudunu verir.

KAYNAKÇA

Adams, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God.* Cornell University Press, Ithaca 1999.

Adams, Marilyn McCord and Robert Merrihew Adams, eds. *The Problem of Evil.* Oxford University Press, Oxford 1990.

Adorno, Teodor W. "Education After Auschwitz," in Rolf Tiedemann, ed.: *Can One Live After Auschwitz?* Trans. Rodney Livingstone, et. al. Stanford University Press, Stanford 2003.

—. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life.* Trans. E. F. N. Jephcott. Verso, New York 2005.

—. *Negative Dialectics.* Trans. E. B. Ashton. Seabury Press, New York 1979.

Airaksinen, Timo. *The Philosophy of the Marquis de Sade.* Routledge, New York 1995.

Alford, C. Fred. *What Evil Means to Us.* Cornell University Press, Ithaca 1997.

Allison, Henry E. *Kant's Theory of Freedom.* Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Alouni, Tayseer. "Transcript of Bin Laden's October Interview." CNN. 16 Nov. 2009 <http://archives.cnn.com/2002/WORLD/asiapcf/south/02/05/binladen.transcript/index.html>.

Aly, Götz. *Hitler's Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State.* Trans. Jefferson Chase. Metropolitan Books, New York 2006.

Amis, Martin. *London Fields.* Penguin, Harmondsworth 1990.

Andersen, Hans Christian. "The Snow Queen," in Jackie Wullschläger, ed.: *Hans Christian Andersen: Fairy Tales.* Trans. Tiina Nunnally. Penguin, New York 2004.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* Verso, New York 1991.

Anderson-Gold, Sharon. "Kant's Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition." *Idealistic Studies* 14, 1984.

Anissimov, Myrian. *Primo Levi: Tragedy of an Optimist*. Trans. Steve Cox. Aurum Press, London 1998.

Aquinas, Thomas. *Summa Teologica*. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Benziger Bros., New York 1948.

Arendt, Hannah. *Crises of the Republic*. Harcourt Brace, New York 1972.

—.*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin, Harmondsworth 1994.

—. *The Life of the Mind*. Harcourt Brace, New York 1977.

—. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace, New York 1979.

—. Vita Activa, in Peter Baehr, ed.: *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, New York 2000.

Aristotle. *Metaphysics*. Trans. Hugh Lawson-Tancred. Penguin, New York 1998.

—. *The Nicomachean Ethics*. Trans. David Ross. Oxford University Press, New York 1998.

—. *The Politics*. Trans. T. A. Sinclair. Penguin, New York 1992.

Athens, Lonnie. *Violent Criminal Acts and Actors Revisited*. University of Illinois Press, Urbana 1997.

Augustine. *The City of God against the Pagans*. Trans. R. W. Dyson. Cambridge University Press, Cambridge 1998.

—. *Confessions*. Trans. Henry Chadwick. Oxford University Press, New York 1991. 284

—. *The Essential Augustine*, Vernon J. Burke, ed. Hacket Publishing Company, Indianapolis 1981.

Aurelius, Marcus. *Meditations*. Trans. R. B. Rutherford. Oxford University Press, New York 1998.

Barker, Kenneth L, ed. NIV Bible. Zondervan, Grand Rapids 2002.

Baron, Robert A. *Human Aggression*. Plenum Press, New York 1977.

Barry, Brian. *Liberty and Justice*. Clarendon Press, Oxford 1991.

Bataille, Georges. *Literature and Evil*. Trans. Alastair Hamilton. Marion Boyars, London 1997.

Baudelaire, Charles. *Baudelaire: Poems*. Trans. Richard Howard. Alfred A. Knopf, New York 1993.

—. *The Prose Poems and La Fanfarlo*. Trans. Rosemary Lloyd. The Oxford University Press, New York 2001.

Baudrillard, Jean. *Fatal Strategies*. Trans. Jim Fleming. Semiotext(e), New York 1990.

—. *The Perfect Crime*. Trans. Chris Turner. Verso, London 1996.

—. *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. Trans. James Benedict. Verso, New York 1993.

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press, Ithaca 2000.

Baumeister, Roy F. *Evil: Inside Human Cruelty and Violence*. W. H. Freeman and Company, New York 1999.

Becker, Ernest. *Escape from Evil*. The Free Press, New York 1975.

Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction," in Hannah Arendt, ed.: *Illuminations: Essays and Reflections*. Trans. Harry Zohn. Harcourt Brace, New York 1968.

Berkowitz, Leonard. *Aggression: Its Causes, Consequences, and Control*. McGraw-Hill, New York 1993.

Bjørnvig, Thorkild. *Den æstetiske idiosynkrasi*. Cappelen, Oslo 1960. (Quotation trans. Kerri A. Pierce.)

Blake, William. *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Doubleday, New York 1988.

Blumenthal, David R. "Theodicy: Dissonance in Theory and Practice," in Hermann Häring and David Tracy, eds.: *The Fascination of Evil*. SCM Press, London 1998.

Boethius. *Consolation of Philosophy*. Trans. Joel C. Relihan. Hackett, Indianapolis 2001.

Bohrer, Karl Heinz. *Nach der Natur: Über Politik und Ästhetik*. Hanser, München 1988.

Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison: The Enlarged Edition*. Trans. Reginald Fuller, Frank Clark, et. al. Simon & Schuster, New York 1997.

Boom, Allan. "Introduction," in Jean-Jacques Rousseau: *Emile, or On Education.* Trans. Allan Bloom. Basic Books, New York 1979.

Bourke, Joanna. *An Intimate History of Killing: Face-to-Face Killing in Twentieth-Century Warfare.* Granta Books, London 1999.

Brecher, Bob. "Understanding the Holocaust. The Uniqueness Debate." *Radical Philosophy* 96, 1999.

Breidert, Wolfgang, ed. *Die Erschütterung der vollkommenen Welt: Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel der europäischer Zeitgenossen.* Wissenschaftliche Buchgesellscha , Darmstadt 1994.

Browning, Christopher R. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland.* HarperCollins, New York 1998.

Calvin, Jean. *The Institutes of the Christian Religion,* in Mark Larrimore, ed.: *The Problem of Evil: A Reader.* Blackwell, Oxford 2001.

Camus, Albert. *The Plague.* Trans. Stuart Gilbert. Vintage Books, New York 1991.

Castoriadis, Corneslis. *Philosophy, Politics, Autonomy.* Oxford University Press, Oxford 1991.

Cenkner, William, ed. *Evil and the Response of World Religion.* Paragon House, St. Paul 1997.

Cesarini, David. *Becoming Eichmann: Rethinking the Life, Crimes, and Trial of a "Desk Murderer."* Da Capo Press, Cambridge MA 2006.

Cioran, E. M. *Drawn and Quartered.* Trans. Richard Howard. Arcade Publishing, New York 1998.

—. *On the Heights of Despair.* Trans. I. Zarifopol-Johnston. University of Chicago Press, Chicago 1992.

Clausewitz, Carl von. *On War.* Penguin, Harmondsworth 1982.

Cohn, Norman. *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom.* University of Chicago Press, Chicago 2000.

Conrad, Joseph. *Heart of Darkness. Penguin, Harmondsworth* 1985.

Conroy, John. *Unspeakable Acts, Ordinary People: The Dynamics of Torture. Knopf, New York 2000.*

"Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide." Human Rights Web. 16 Nov. 2009 <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html>.

Courtois, Stéphane, Nicholas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Paczkowski, Karel Bartošek, and Jean Louis Margolin. *The Black Book of Communism.* Trans. Jonathan Murphy and Mark Kramer. Harvard University Press, Cambridge MA 1999.

Cruikshank, Barbara. "Revolutions Within: Self-Government and Self-Esteem," in Andrew Barry et al., eds.: *Foucault and Political Reason: Liberalism, NeoLiberalism and Rationalities of Government.* University of Chicago Press, Chicago 1996.

Darley, John M. and Bibb Latané. "Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility." *Journal of Personality and Social Psychology* 8, 1968.

Davenport-Hines, Richard. *Gothic: 400 years of Excess, Horror, Evil and Ruin.* Fourth Estate, London 1998.

Davidson, Donald: "How is Weakness of the Will Possible?", in *Essays on Actions and Events.* Clarendon Press, Oxford 1982.

Delbanco, Andrew. *The Death of Satan: How Americans Have Lost the Sense of Evil.* Farrar, Straus and Giroux, New York 1995.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*, in *Meditations and Other Metaphysical Writings.* Trans. Desmond M. Clark. Penguin, New York 1998.

—. *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1. Trans. by John Cottingham, Robert Stootho , and Dugald Murdoch. Cambridge University Press, Cambridge 1999.

—. *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3. Trans. by John Cottingham, Robert Stootho , and Dugald Murdoch. Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Dostoevsky, Fyodor. *The Brothers Karamasov.* Trans. Andrew R. MacAndrew. Bantam Books, New York 2003.

—. "Environment," in *A Writer's Diary: Volume 1, 1873–1876.* Trans. Kenneth Lantz. Northwestern University Press, Evanston, 1994.

—. "Pushkin (A Sketch)," in *A Writer's Diary: Volume 2, 1877–1881*. Trans. Kenneth Lantz. Northwestern University Press, Evanston 2000.

—. *Selected Letters of Fyodor Dostoevsky*. Trans. Andrew R. MacAndres. Joseph Frank and David I. Goldstein, eds. Rutgers University Press, New Brunswick 1987.

Duckitt, John. *The Social Psychology of Prejudice*. Praeger Publishers, Westport CT 1992.

Elias, Norbert. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Trans. Edmund Jephcott. Blackwell Publishers Ltd., Oxford 2000.

Emerson, Ralph Waldo. *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*. The Modern Library, New York 2000.

Engelmann, Paul. *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, B. F. McGuinness, ed. Blackwell, Oxford 1967.

Euripides. *Orestes and Other Plays*. Trans. Robin Water eld. Oxford University Press, New York 2001.

Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. Trans. Richard Philcox. Grove, New York 2004.

Ferry, Luc. *Man Made God: The Meaning of Life*. Trans. David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago 2002.

Finkelstein, Norman G. and Bettina Birn. *A Nation on Trial: The Goldhagen Thesis and Historical Truth*. Henry Holt and Company, New York 1998.

Forges, Alison des. *Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda*. Human Rights Watch, New York 1999.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Trans. and ed. James Strachey. W. W. Norton & Company, New York 1989.

Gaita, Raimond. *A Common Humanity: Thinking About Love and Truth and Justice*. Routledge, New York 2000.

Galtung, Johan. "Violence, Peace and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6:3, 1969.

Gauchet, Marcel. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Trans. Oscar Burge. Princeton University Press, Princeton NJ 1997.

Gelven, Michael. *The Risk of Being: What It Means to Be Good and Bad*. Pennsylvania State University Press, University Park PA 1997.

Genet, Jean. *The Thief's Journal*. Trans. B. Frechtman. Olympia Press, Paris 2008.

Getty, J. Arch and Oleg V. Naumov. *The Road to Terror: Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932–39*. Yale University Press, New Haven 1999.

Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Volume V: Justinian and the Roman Law*. The Folio Society, London 1998.

Gillespie, Michael Allan. *Nihilism Before Nietzsche*. University of Chicago Press, Chicago 1998.

Glass, James M. *"Life Unworthy of Life": Racial Phobia and Mass Murder in Hitler's Germany*. Basic Books, New York 1997.

Glover, Jonathan. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. Yale University Press, New Haven 2000.

Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethe's Faust*. Trans. Walter Kaufmann. Anchor Books, New York 1990.

Goldhagen, Daniel Jonah. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Abacus, London 1999.

Gourevitch, Philip. *We Wish to Inform You at Tomorrow We Will Be Killed With Our Families: Stories from Rwanda*. Farrar, Strauss and Giroux, New York 1998.

Grant, Ruth W. *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. University of Chicago Press, Chicago 1997.

Griffn, David. *God, Power and Evil*. Westminster Press, Philadelphia 1976.

Gutman, Roy and David Rie , eds. *Crimes of War: What the Public Should Know*. W. W. Norton & Company, New York 1999.

Habermas, Jürgen. "Bestiality and Humanity: A War on the Border Between Legaity and Morality." *Constellations* 6:3, 1999.

Hampshire, Stuart. *Innocence and Experience*. Harvard University Press, Cambridge MA 1989.

Hamsun, Knut: *Fra det ubevidste Sjæleliv*. Gyldendal, Oslo 1994. (Quotation trans. Kerri A. Pierce.) 290

Hare, Robert D. *Without Conscience: The Disturbing World of the Psychopaths among Us*, Guilford Press, London 1999.

Häring, Hermann and David Tracy, eds. *The Fascination of Evil*. SCM Press, London 1998.

Harris, Thomas. *The Silence of the Lambs*. St. Martin's Press, New York 1988.

Hegel, G. W. F. *The Encyclopaedia Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*. Trans. T. F. Geraets, et. al. Hackett, Indianapolis, 1991.

—. *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art, Volume I*. Trans. T. M. Knox. Oxford University Press, Oxford 1998.

—. *Natural Law*. Trans. T.M. Knox. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1975.

—. *The Philosophy of History*. Trans. J. Sibree. Dover Publications, New York 2004.

—. *Philosophy of Right*. Trans. S. W. Dyde. Dover Publications, Mineola, 2005.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Harper & Row, New York 1962.

—. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans. Parvis Ernad and Kenneth Maly. Indiana University Press, Bloomington 1989.

—. *Feldweg-Gespräche, Gesamtausgabe Band 77*. Klostermann, Frankfurt a. M. 1989.

—. *Hölderlins Hymne "Andenken," Gesamtausgabe Band 52*. Klostermann, Frankfurt a. M. 1982.

—. *Hölderlin's Hymn "The Ister."* Trans. William McNeill and Julia Davis. Indiana University Press, Bloomington 1996.

Heller, Agnes. "The Legacy of Marxian Ethics," in A. Heller & F. Feher, eds.: *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*. New Brunswick 1987.

Heraclitus. *Fragments*. Trans. Brooks Haxton. Penguin, New York 2003.

Herder, Johann Gottfried. *Another Philosophy of History for the Education of Mankind*. Trans. Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin. Hackett, Indianapolis 2004.

Hick, John. *Evil and the God of Love*. Harper and Row, New York 1978.

Hitler, Adolf. *Hitler's Table Talk 1941–1944. His Private Conversations*. Trans. Norman Cameron and R. H. Stevens. Enigma Books, New York 2000.

—. *Mein Kampf*. Trans. Ralph Manheim. Houghton Mifflin, New York 1999.

Hobbes, Thomas. *De Cive*. Clarendon Press, Oxford 1983.

—. *Leviathan*. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Hochschild, Adam. *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*. Papermac, London 2000.

Hollander, Paul. "Revisiting the 'Banality of Evil': Political Violence in Communist Systems," in Partisan Review 1, 1997.

Honderich, Ted. Violence for Equality: Inquiries in Political Philosophy. Penguin, Harmondsworth 1980.

Höss, Rudolf. *Commandant of Auschwitz: The Autobiography of Rudolf Höss*. Trans. Constantine Fitzgibbon. Phoenix Press, London 2000.

Howard-Snyder, Daniel, ed. *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, Bloomington 1996.

Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and* Concerning the Principles of Morals. Clarendon Press, Oxford 1989.

—. *A Treatise of Human Nature*. Penguin, Harmondsworth 1984.

Ignatieff, Michael. *Virtual War: Kosovo and Beyond*. Vintage, London 2001.

—. *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience*. Henry Holt and Company, New York 1997.

Irlenborn, Bernd. *Der Ingrimm des Aufruhrs: Heidegger und das Problem des Bösen.* Passagen Verlag, Vienna 2000.

Jaspers, Karl. *Von der Wahrheit.* Piper, Munich 1947.

Johnson, Eric and Karl-Heinz Reuband. *What We Knew. Terror, Mass Murder and Everyday Life in Nazi Germany.* John Murray, London 2005.

Johnson, James T. *The Just War Tradition and the Restraint of War. Princeton University Press, Princeton NJ 1981.*

Kahn, Paul W. *"War and Sacrifice in Kosovo," Philosophy and Public Policy 19:2/3, 1999.*

Kant, Immanuel. *"An Answer to the Question: What is Enlightenment?"* Trans. David L. Colclasure, in Pauline Kleingeld, ed.: *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History.* Yale University Press, New Haven, 2006.

—. *Anthropology from a Pragmatic Point of View. Trans. Robert B. Louden, in Gunter Zöller and Robert B. Louden, eds.: Anthropology, History, and Education.* Cambridge University Press, Cambridge 2007.

—. *The Conflict of the Faculties.* Trans. Mary J. Gregor and Robert Anchor, in Paul Guyer and Allen W. Wood, eds.: Religion and Rational Theology. Cambridge University Press, Cambridge 2005.

—. *"Conjectural Beginning of Human History."* Trans. David L. Colclasure. In Pauline Kleingeld, ed.: Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History. Yale University Press, New Haven 2006.

—. *Critique of Judgment.* Trans. J. H. Bernard. Dover Publications, Mineola 2005.

—. *Critique of Practical Reason.* Trans. Mary J. Gregor. In Allen W. Wood, ed.: *Practical Philosophy.* Cambridge University Press, Cambridge 1996.

—. *Critique of Pure Reason.* Ed. and trans. Marcus Weigelt. Penguin, New York 2007.

—. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals.* Trans. Thomas K. Abbott. In Allen W. Wood, ed.: *Basic Writings of Kant.* The Modern Library, New York 2001.

—. "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective." Trans. David L. Colclasure. In Pauline Kleingeld, ed.: *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History.* Yale University Press, New Haven 2006.

—. *Lectures on Ethics.* Trans. Peter Heath. J. B. Schneewind, ed. Cambridge University Press, Cambridge 2001.

—. *Lectures on Pedagogy.* Trans. Robert B. Louden. In Gunter Zöller and Robert B. Louden, eds.: *Anthropology, History, and Education.* Cambridge University Press, Cambridge 2007.

—. *Logic.* Trans. Robert S. Hartman and Wolfgang Schwarz. Dover Publications, New York 1988.

—. *Metaphysics of Morals.* Trans. Mary J. Gregor. In Allen W. Wood, ed.: *Practical Philosophy.* Cambridge University Press, Cambridge 1996.

—. "On the Common Saying: is May be True in Theory, But It Does Not Apply in Praxis." Trans. N. S. Nisbet, in H. S. Reiss, ed.: *Political Writings.* Cambridge University Press, Cambridge 1991.

—. "On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy." Trans. George di Giovanni. In Paul Guyer and Allen W. Wood, eds.: Religion and Rational Theology. Cambridge University Press, Cambridge 2005.

—. "On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns." Trans. James W. Ellington. In *Ethical Philosophy.* Hackett, Indianapolis 1994.

—. *Reflexionen zur Anthropologie.* In Kants gesammelte Schriften, bind XIV, Preußischen Akademie der Wissenscha en ed. de Gruyter, Berlin 1902.

—. *Reflexionen zur Metaphysik.* In *Kants gesammelte Schriften,* bind XIV, Preußischen Akademie der Wissenscha en ed. de Gruyter, Berlin 1902.

—. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Trans. Teodore M. Greene and Hoyt H. Hudson. HarperCollins, New York 2008.

—. "Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind." Trans. N. S. Nisbet. In H. S. Reiss, ed.: *Political Writ*ings. Cambridge University Press, Cambridge 1991.

—. *Toward Perpetual Peace*. Trans. David L. Colclasure. In Pauline Kleingeld, ed.: Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History. Yale University Press, New Haven 2006.

—. *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* , i *Kants gesammelte Schriften*, bind XXIII, Preußischen Akademie der Wissenscha en ed. de Gruyter, Berlin 1902.

Kapuściński, Ryszard. *The Soccer War*. Trans. William Brand. Vintage Books. New York 1992.

Katz, Fred E. *Ordinary People and Extraordinary Evil: A Report on the Beguilings of Evil*. State University of New York Press, Albany 1993.

Katz, Jack. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil. Basic Books, New York 1988.*

Keane, John. *Reflections on Violence*. Verso, New York 1996.

Keats, John. "To George and Georgina Keats, February 14 to May 8, 1819," in Mark Larrimore, ed.: *The Problem of Evil: A Reader*. Blackwell, Oxford 2001.

Kekes, John. *Facing Evil*. Princeton University Press, Princeton NJ 1990.

Kittsteiner, Heinz Dieter. "Die Abscha ung des Teufels im 18. Jahrundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen," in Alexander Schuller und Wolfgang von Rahden, eds. *Die andere Kraft: Zur Renaissance des Bösen*. Akademie Verlag, Berlin 1993.

Koselleck, Reinhard. "Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe," in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979.

Lacroix, Michel. *Das Böse*. Trans. Thomas Laugstien. BLT, Bergisch Gladbach 1999.

Lactantius. *The Wrath of God*. Trans. Sister Mary Frances McDonald, in Mark

Larrimore, ed.: *The Problem of Evil: A Reader*. Blackwell, Oxford 2001.

Lang, Berel. *Act and Idea in the Nazi Genocide.* University of Chicago Press, Chicago 1990.

Lang, Jochen von and Claus Sibyll, eds. *Eichmann Interrogated: Transcripts from the Archives of the Israeli Police.* Da Capo Press, New York 1999.

Lautréamont, Comte de. *Maldoror and Poems.* Trans. Paul Knight. Penguin, New York, 1978.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil.* Trans. E. M. Huggard. Open Court, Chicago 1985.

Leopardi, Giacomo. *The Canti with a Selection of His Prose.* Trans. J. G. Nichols. Routledge, New York 2003.

—. "Memorable Sayings of Filippo Ottonieri." Trans. Giovanni Ceccetti, in *Operette Morali: Essays and Dialogues.* University of California Press, Berkeley 1982.

Lerner, M. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion.* Plenum Press, New York 1980.

Levi, Primo. *The Drowned and the Saved.* Trans. Raymond Rosenthal. Vintage, New York 1989.

—. "Introduction." Trans. Joachim Neugroschel, in Rudolf Höss: *Commandant of Auschwitz: The Autobiography of Rudolf Höss.* Phoenix Press, London 2000.

Levinas, Emmanuel. *Humanism of the Other.* Trans. Nidra Poller. University of Illinois Press, Urbana 2006.

—. *Of God Who Comes to Mind.* Trans. Bettina Bergo. Stanford University Press, Stanford 1998.

—. "Useless Suffering." Trans. Richard Cohen, in Mark Larrimore, ed.: *The Problem of Evil: A Reader.* Blackwell, Oxford 2001.

Leyhausen, Paul et. al. *Krieg oder Frieden.* Piper, Munich 1970.

Lifton, Robert J. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide.* Basic Books, New York 1986.

Lissman, Konrad Paul, ed. *Fascination des Bösen: Über die Abgründe des Menschlichen.* Paul Zsolnay Verlag, Vienna 1997.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Trans. Geo Bennington and Brian Massumi. Manchester University Press, Manchester 1984.

Machiavelli, Niccolò. *Discourses.* Trans. Peter Bondenella and Mark Muse. Penguin, Harmondsworth 1979.

Mackie, John. *"Evil and Omnipotence,"* in Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, eds.: The Problem of Evil. *Oxford University Press, New York 1990.*

Mann, Thomas. *Diaries 1918–1939.* Trans. C. Winston and R. Winston. Hermann Kesten, ed. André Deutsch, London 1983.

—. "The Problem of Freedom: An Address to the Undergraduates and Faculty of Rutgers University at Convocation on April the 28th, 1939." Rutgers University Press, New Brunswick, 1939.

Marquard, Odo. *In Defense of the Accidental: Philosophical Studies.* Trans. Robert M. Wallace. Oxford University Press, New York 1991.

Masters, Brian. *The Evil That Men Do.* Doubleday, London 1996. May, Rollo. *Power and Innocence: A Search for the Sources of Violence.* Norton, New York 1972.

McGinn, Bernard. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil.* Columbia University Press, New York 2000.

McGinn, Colin. *Ethics, Evil, and Fiction.* Clarendon Press, Oxford 1997.

McGraw, Kathleen M. "Guilt Following Transgression: An Attribution of Responsibility Approach." Journal of Personality and Social Psychology 53, 1987.

Melville, Herman. *Billy Budd and Other Stories.* Penguin, New York 1986.

Midgley, Mary. *Wickedness: A Philosophical Essay.* Routledge, New York 2001.

Milgram, Stanley. *Obedience to Authority: An Experimental View.* Harper & Row, New York 1974.

Mill, John Stuart. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* in Mark Larrimore, ed.: *The Problem of Evil: A Reader, Blackwell, Oxford 2001.*

Milton, John. *Paradise Lost,* Penguin, London 2000.

Montaigne, Michel de. *"On Cruelty," in The Essays: A Selection.* Trans. M.A. Screech. Penguin, New York 2003. 298

Morgenthau, Hans. "Love and Power," in *Commentary* 33, 1962.

—. *Politics among Nations.* Knopf, New York 1948.

Morris, David B. "The Plot of Suffering: AIDS and Evil," in Jennifer L. Geddes, ed.: Evil After Postmodernism. Routledge, Lon-New York 2001.

Nagel, Tomas. *Mortal Questions.* Cambridge University Press, Cambridge 1979.

Naimark, Norman *M. Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe.* Harvard University Press, Cambridge MA 2001.

Nancy, Jean-Luc. *The Experience of Freedom.* Trans. Bridget McDonald. Stanford University Press, Stanford 1993.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil.* Trans. Walter Kaufmann. Vintage Books, New York 1989.

—. *Nachgelassene Fragmente 1884–1885,* in *Kritische Studienausgabe,* Bd. 11, dtv/de Gruyter, Berlin 1988.

—. *Nachgelassene Fragmente 1885–1887,* in *Kritische Studienausgabe,* Bd. 12, dtv/de Gruyter, Berlin 1988.

—. *On the Genealogy of Morals.* Trans. Douglas Smith. Oxford University Press, New York 1996.

—. *Thus Spoke Zarathustra.* Trans. R. J. Hollingdale. Penguin, New York, 2003.

—. Writings from the Late Notebooks. Trans. Kate Sturge. Rüdiger Bittner, ed. Cambridge University Press, New York 2003.

Nino, Carlos Santiago. *Radical Evil on Trial.* Yale University Press, New Haven 1996.

Norris, Joel. *Serial Killers. The Growing Menace.* Doubleday, New York 1988.

Novalis. Notes for a Romantic Encyclopaedia. Trans. David W. Wood. State University of New York Press, Albany 2007.

—. *Schriften, Band 2, Das Philosophisch-theoretische Werk.* Wissenschaftliche Buchgesellscha , Darmstadt 1999.

Ofstad, Harald. *Our Contempt for Weakness: Nazi Norms and Values—and Our Own.* Trans. C. von Sydow. Almquist & Wiksell International, Stockholm 1989.

Ogata, Sadako. "Peace, Security and Humanitarian Action," in Frank J. Lechner and John Boli, eds.: *The Globalization Reader*, Blackwell, Oxford 2000.

O'Neill, Onora. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy.* Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Oppenheimer, Paul. *Evil and the Demonic: A New Theory of Monstrous Behaviour.* New York University Press, New York 1996.

Pakenham, Thomas. *The Scramble for Africa: The White Man's Conquest of the Dark Continent from 1876–1912.* Random House, New York 1991.

Parkin, David, ed. *The Anthropology of Evil. Blackwell,* Oxford 1985.

Pascal, Blaise. *Penseés and Other Writings.* Trans. Honor Levi. Oxford University Press, New York, 1999.

—. *The Provincial Letters. Trans. Thomas M'Crie. BiblioBazaar,* Charleston 2009.

Pauen, Michael. *Pessimismus: Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler.* Akademie Verlag, Berlin 1997.

Plack, Arno. *Die Gesellschaft und Das Böse: Eine Kritik der herrschenden Moral.* Fischer, Frankfurt a. M. 1991.

Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity.* Oxford University Press, Oxford 1974.

Plato. *Gorgias.* Trans. Robin Water eld. Oxford University Press, New York 1994.

—. *Meno and Other Dialogues.* Trans. Robin Water eld. Oxford University Press, Oxford 2005.

—. *Philebus.* Trans. Dorothea Frede. Hackett, Indianapolis 1993.

—. *Protagoras.* Trans. C. C. W. Taylor. Oxford University Press, Oxford 2002.

—. *The Republic.* Trans. G. M. A. Grube. Hackett, Indianapolis 1992.

—. *Timaeus*. Trans. Peter Kalkavage. Focus Publishing, Newburyport 2001.

Plotinus. *The Enneads*. Trans. Stephen MacKenna. Paul Brunton, New York 1992.

Poe, Edgar Allen. *The Complete Illustrated Stories and Poems*. Chancellor Press, London 1994.

Pope, Alexander. *The Poems of Alexander Pope*. John Butt, ed. Yale University Press, New Haven 1963.

Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations*. Routledge, London 1989.
—. *The Open Society and Its Enemies. Volume One: The Spell of Plato*. Routledge, London 2005.

Portmann, John. *When Bad Things Happen to Other People*. Routledge, New York 2000.

Pressac, Jean-Claude. Auschwitz: Technique and Operation of the Gas *Chambers*. The Holocaust History Project. 16 Nov. 2009 <http:// www.holocaust-history.org/auschwitz/pressac/technique-and- operation/pressac0005.shtml>.

Pseudo-Dionysius. *On the Divine Names*. Trans. John D. Jones, in Mark Larrimore, ed.: *The Problem of Evil: A Reader*. Blackwell, Oxford 2001.

Rapp, Friedrich. *Fortschritt: Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.

Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory," in *Journal* of Philosophy 77:9, 1980.

—. *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge MA 1999.

—. *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1971. ,

Ricœur, Paul. *The Conflict of Interpretations*. Don Ihde, ed. Northwestern University Press, Evanston 1974.

—. *Fallible Man*. Trans. Charles A. Kelbley. Fordham University Press, New York 2000.

—. *The Symbolism of Evil*. Trans. Emerson Buchanan. Beacon Press, Boston 1969.

Robertson, Geofrey. *Crimes Against Humanity: The Struggle for Global Justice.*Penguin, Harmondsworth 2000.

Rochefoucauld, François de La. *Maxims.* Trans. Leonard Tancock. Penguin, New York 1959.

Rosenbaum, Ron. *Explaining Hitler: The Search for the Origins of His Evil.* HarperCollins, New York 1999.

Rosenkranz, Karl. *Ästhetik des Häßlichen.* Reclam, Leipzig 1990.

Rosenthal, Abigail L. *A Good Look at Evil.* Temple University Press, Philadelphia 1987.

Rousseau, Jean-Jacques. *A Discourse on Inequality.* Trans. Maurice Cranston. Penguin, New York 1984.

—. *Emile, or On Education.* Trans. Allan Bloom. Basic Books, New York 1979.

—. "Letter from J.-J. Rousseau to Mr. de Voltaire, August 18, 1756." Trans. Judith R. Bush, Roger D. Masters, Christopher Kelly, and Terence Marshall. In Mark Larrimore, ed.: *The Problem of Evil: A Reader.* Blackwell, Oxford 2001.

—. *Reveries of a Solitary Walker.* Trans. Peter France. Penguin, New York, 1979.

Rowe, William L. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism," in Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, eds.: *The Problem of Evil.* Oxford University Press, New York 1990.

Rubenstein, William D. *The Myth of Rescue: Why the Democracies Could Not Have Saved More Jews from the Nazis.* Routledge, New York 1997.

Russell, Jeffrey Burton. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity.* Cornell University Press, Ithaca 1977.

—. Lucifer: The Devil in the Middle Ages. Cornell University Press, Ithaca 1984.

—. Mephistopheles: e Devil in the Modern World. Cornell University Press, Ithaca 1986.

—. *The Prince of Darkness: Radical Evil and Power of Good in History.* Cornell University Press, Ithaka/London 1988.

—. *Satan: The Early Christian Tradition.* Cornell University Press, Ithaca 1981.

Sade, Donatien-Alphonse-François de. *Justine, Philosophy in the Bedroom and other writings.* Trans. Richard Seaver and Austryn Wainhouse. Gröve Press, New York 1965.

Sæterbakken, Stig. *Det onde øye.* Cappelen, Oslo 2001. (Quotation trans. Kerri A. Pierce.)

Sartre, Jean-Paul. *Baudelaire.* Trans. Martin Turnell. New Directions, New York 1967.

Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and the Unmaking of the World.* Oxford University Press, New York 1985.

Schelling, F. W. J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom.* Trans. Jeff Love and Johannes Schmidt. State University of New York, Albany 2006.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political.* Trans. George Schwab. University of Chicago Press, Chicago 1996.

Schopenhauer, Arthur. *On the Basis of Morality.* Trans. Arthur Brodrick Bullock. McMillan, New York 1915.

—. *Parerga and Paralipomena: Volume II.* Trans. E. F. J. Payne. Oxford University Press, Oxford 1974.

—. *The World as Will and Representation: Volume I.* Trans. E. F. J. Payne. Dover Publications, Mineola 1966.

—. *The World as Will and Representation: Volume. II.* Trans. E. F. J. Payne. Dover Publications, Mineola 1966.

Schrader, Wolfgang H. *Ethik und Anthropologie in der englischen Afklärung: Der Wandel der moral-sense-Theorie von Schaftesbury bis Hume.* Felix Meiner, Hamburg 1984.

Schuller, Alexander and Wolfgang von Rahden, eds. *Die andere Kraft: Zur Renaissance des Bösen.* Akademie Verlag, Berlin 1993.

Seifert, Ruth. "The Second Front: The Logic of Sexual Violence in Wars," in Manfred B. Steger and Nancy S. Lind, eds.: *Violence and Its Alternatives: An Interdisciplinary Reader.* Macmillan, London 1999.

Seneca, Lucius Annaeus. *Dialogues and Essays*. Trans. John Davie. Oxford University Press, New York 2007.

Sereny, Gitta. *Into that Darkness: An Examination of Conscience*. Vintage Books, New York 1983.

Shakespeare, William. *Hamlet*, Sylvan Barnet, ed. New American Library, New York 1998.

Shawcross, William. *Deliver Us From Evil: Peacekeepers, Warlords and a World of Endless Conflict*. Simon & Schuster, New York 2000.

Smith, Adam. *The Wealth of Nations*. The Modern Library, New York 2000.

Sofsky, Wolfgang. *Traktat über die Gewalt*, Fischer. Frankfurt a. M. 1996. 304

Solzhenitsyn, Alexander. *The Gulag Archipelago*. Trans. Thomas P. Whitney. Harper and Row, New York 1975.

Sorel, Georges. *Reflections on Violence*. Jeremy Jennings, ed. Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Spinoza, Baruch. *The Ethics and Selected Letters*. Trans. Samuel Shirley. Hackett, Indianapolis 1982.

Staub, Ervin. *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge University Press, Cambridge 1989.

Stump, Eleonore. "Knowledge, Freedom, and the Problem of Evil," in Michael L. Peterson, ed.: *The Problem of Evil: Selected Readings*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992.

Svendsen, Lars. *The Philosophy of Boredom*. Trans. John Irons. Reaktion Books, London 2005.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Clarendon Press, Ox ford 1991.

—. "Natural Evil," in Michael L. Peterson, ed.: *The Problem of Evil: Selected Readings*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992.

Todorov, Tzvetan. *Facing the Extreme: Moral Life in the Concentration Camps*. Trans. Arthur Denner and Abigail Pollack. Phoenix Press, London 2000.

Trevor-Roper, Hugh. *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Penguin, New York, 1969.

Vetlesen, Arne Johan. "Ondskap i Bosnia," in *Norsk filosofisk tidsskrift* 1/2, 1997.

Voltaire, François-Marie Arouet de. *Candide, or Optimism.* Trans. Theo Cuffe. London, Penguin 2005.

Walzer, Michael. *Just and Unjust Wars.* Basic Books, New York 1977. Watson, Lyall. *Dark Nature: A Natural History of Evil.* HarperCollins, New York 1995.

—. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills. Routledge, London 2001.

Weber, Max. *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations.* Trans. Gordon C. Wells. John Dreijmanis, ed. Algora Publishing, New York 2008.

Weil, Simone. *Gravity and Grace.* Trans. Emma Crawford and Mario von der Ruhr. Routledge, New York 2008.

—. "The Power of Words." Trans. Richard Rees, in Siân Miles, ed.: *Simone Weil: An Anthology.* Grove Press, New York 1986.

Wittgenstein, Ludwig. *Culture and Value.* Trans. Peter Winch. The University of Chicago Press, Chicago 1984.

—. *Notebooks 1914–1916: 2nd Edition.* Trans. G. E. M. Anscombe. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, eds. University of Chicago Press, Chicago 1979.

—. *Philosophical Investigations: 2nd Edition.* Trans. G. E. M. Anscombe. R. Rhees and G. E. M. Anscombe, eds. Blackwell Publishers, Malden 1999.

Xenophon. *The Memorabilia.* Trans. H. G. Dakyns. BiblioBazaar, Charleston 2007.

LARS SVENDSEN

kötülüğün felsefesi

Filmlerde, siyasi demeçlerde ve haber bültenlerinde "kötülük" gündelik gerçekliğimizin parçası bir sözcük haline geldi. Yalnızlık, korku, özgürlük gibi kavramların felsefi ve tarihsel izini sürdüğü önceki eserleri övgüyle karşılanan yazar Lars Svendsen, Kötülüğün Felsefesi'nde, yaşanmış gerçek cinayet ve katliamlardan filmler ve romanlara, en büyük kötülük saydığı İkinci Dünya Savaşı ve Holocaust'a değin kötülük kavramını faillerin ve mağdurların bakış açısından etraflıca inceliyor. Yazar, düşünürler ve filozoflar eşliğinde güncelliğini koruyan bir sorunun peşine düşer: "Kötülük hakkında nasıl konuşacağız?"

Kötülükten bahsederken kullandığımız kelime dağarcığını yitirdik. Bu yüzden Kötülüğün Felsefesi, bu sorunun güncelliği etrafında kötülüğe ilişkin bireysel ve toplumsal deneyimleri düşünebilmenin ufkunu yeniden belirlemeye çalışırken, kötülüğü çağdaş yaşamın olağan bir yüzü olarak; ahlaki, politik ve en çok da pratik içerikleriyle birlikte ele alıyor.

Kötülük ahlaki bir mesele olmayı sürdürüyor ve kötü eylemler söz konusu olduğunda hepimiz bunların hem suçlusu hem de kurbanıyız. "Kötü olan normal olandır." derken normalin ne olduğunu da belirtir Svendsen: "Dünyadaki tüm kötülüğün tek açıklaması biziz; az çok terbiye almış, saygın, normal insanlar." O halde ahlaki bir sorun uygulamaya ilişkin talebi de beraberinde getirir. "Kötülük ne meşrulaştırılmalı ne de sözde açıklamalarla savuşturulmalıdır. Yapmamız gereken kötülükle mücadele etmektir."

redingot

www.redingotkitap.com
/redingotkitap
@redingotkitap
/redingotkitap



ISBN 978-605-67271-9-1

9 786056 727191