

HANNA'NIN KİMSESİZLİĞİ: OKUYUCU'YU HANNAH ARENDT'LE OKUMAK*

Dr. Duygu Türk

Ankara Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi
ORCID: 0000-0002-2563-5577

Dr. Özkan Ağaş

Ankara Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi
ORCID: 0000-0001-8483-8205



Öz

Bu çalışma, Hannah Arendt'in "kötülük" yorumu ile bir edebiyat eserini, Bernhard Schlink'in *Okuyucu (der Vorleser)* adlı romanını ilişkilendirmeyi amaçlıyor. Arendt'in Eichmann analizi ile Schlink'in sert eleştirilere maruz kalmasının temel nedeni olan Hanna karakteri arasındaki koşutluk çarpıcıdır. Arendt'in bir rejimi mümkün kılmış ve rejimin ürünü olmuş insan modelini ele alışımda yalnızlık deneyimlerine yaptığı vurgu ise, Hanna karakterini anlamak için daha fazla veri sunmaktadır. Her iki yazar için de, siyasal kötülüğün imkan bulduğu koşulları "anlamaya" dair gösterilecek çaba, benzer koşulların yeniden kendini göstermesine karşı mücadelenin bir parçası niteliğindedir.

Anahtar Sözcükler: Arendt, Schlink, Kötülüğün Sıradanlığı, *Okuyucu*, "Yalnızlık Üçlemesi"

Hanna's Loneliness: Reading The Reader with Hannah Arendt

Abstract

This study aims to associate Arendt's reading of "evil" with Bernhard Schlink's *The Reader*. There is a striking resemblance between Arendt's Eichmann and Schlink's Hanna, the character that paves the way for sharp criticism towards the novel. Beside that, Arendt's analysis of human experiences of loneliness may provide more data to understand Hanna. For both writers, the endeavor to "understand" the environment leading political evil to prosper is a part of the struggle against the repetition of similar circumstances.

Keywords: Arendt, Schlink, Banality of Evil, *The Reader*, "Trilogy of Loneliness"

* Makale geliş tarihi: 11.08.2017
Makale kabul tarihi: 10.10.2017

Hanna'nın Kimsesizliği: *Okuyucu*'yu Hannah Arendt'le Okumak

Giriş

Edebiyat klasiklerinin, derin bir sezgiyle felsefi meseleleri kavramak ve kendilerinden sonraki çağların teorik, politik önermelerini incelemek gibi bir meziyetleri olduğu malumdur. Çağlarını aşan klasiklerin yanı sıra, kendi çağının klasiği olabilmiş, teorinin soyut resimlerini ete kemiğe büründürebilmiş veya belirli bir toplumsallığa ait insanı düşünen, eyleyen bir varlık olarak canlandırabilmiş olan edebi eserlerin varlığından da söz edilebilir. Bernhard Schlink'in Almanca olarak 1995 yılında yayınlanmış romanı *Okuyucu*'nun (*der Vorleser*)¹ edebiyat klasikleri kulvarına yerleştirilebileceği söylenemez; bir dönemin insanını en iyi anlatan romanlardan biri olduğunu söylemek ise faşizme ilişkin politik analizin çeşitliliğini kat etmeyi gerektirir. Bununla birlikte, *Okuyucu*'nun her dönemin politik ve etik sorularını yirminci yüzyılın yaşattığı Nazizm "dehşet"inin gölgesinde gözden geçirir nitelikte, bu anlamda oldukça zengin bir metin olduğu tartışma götürmez. *Okuyucu*, her biri oldukça yüklü olan (utanç, suç, suçluluk duygusu, yüzleşme, geçmişle hesaplaşma, yargılama, adalet, hukuk, karar verme, karar verilemezlik, unutma ve bellek gibi) bir dizi tema etrafında örülmüş bir romandır ve bunca zor temanın kişisel ölçek ile toplumsal ölçeği içiçe geçirecek biçimde kurgulanmış olması, romanı konu edinen değerlendirmelerin taşıdığı çeşitliliğe elverecek biçimde öyküyü derinleştirir. Schlink'in yargıçlık da yapmış bir hukuk felsefesi profesörü olduğu düşünülürse, ele aldığı temaları felsefi ve politik literatürün temel tartışmalarıyla beslemiş olması şaşırtıcı bulunmayacaktır.² Dolayısıyla, *Okuyucu* psikanalizden dil çözümlemesine uzanan çeşitlilikte incelemelere konu edilmiş olsa da, metnin ekseninde yürütülen tartışmanın en temelde politik ve etik bir gündemle şekillenmesi kaçınılmazdır. Dikkat çekici olan, romana bu bağlamda yöneltilen itirazların radikalliğidir. Buna göre roman, baş karakterleri üzerinden Alman toplumunun tüm bir Nazizm geçmişini masumlaştırmakta, işlenen dehşet verici suçları bir biçimde aklamaktadır.

1 *Okuyucu*, Cemal Ener çevirisiyle İletişim Yayınları tarafından 1997'de Türkçe yayımlandı; 2015 yılında 11. baskısı yapıldı.

2 Nitekim, örneğin MacKinnon (2004: 179)'a göre roman, felsefi bir soruşturma; özgürlük ile sorumluluk, hukuk ile duygu ilişkisine dair bir inceleme olma özelliği de taşımaktadır.

İşte bu çalışma, Nazi dönemine ilişkin analizinde rejimin yarattığı/rejimi mümkün kılan insan modeline dair çözümlenmeleri çok benzer -ve daha ağır-eleştirileri üzerine çekmiş olan Hannah Arendt'in analizinin *Okuyucu*'ya ilişkin tartışmada anahtar işlevi görebileceği fikrinden hareket ediyor ve romanı malzeme yaparak Arendt'in düşünsel üretiminin çokça tartışılmış “kötülük” analizi ile büyük ölçüde geri planda kalmış bir çözümlenmesini, “yalnızlık üçlemesi” olarak adlandırılabilir olan sınıflandırmasını ilişkilendirmeyi amaçlıyor. Çalışma, Arendt'ten edindiği araçlarla romana dönüyor ve *Okuyucu* üzerine yapılmış değerlendirmelerde tartışmanın odağında olan Hanna karakterini ancak Hannah Arendt'in analizine dair bir fikrimiz olursa “anlamlandırabileceğimiz” iddiasını da temellendirmeyi hedefliyor.³

Okuyucu'nun Arendt'in “kötülüğün sıradanlığı” kavramıyla özdeşleşmiş olan analizini akla getirmesi şaşırtıcı değildir: Arendt'in analizini dayandırdığı Eichmann davası ile romanın merkezinde duran yargılama arasındaki benzerlik çarpıcı olduğu gibi, sanıkların işledikleri suçlara karşı “kayıtsızlık”larındaki ortaklaşma da dikkat çekicidir.⁴ Ne var ki “işlenen suça karşı kayıtsızlık” -veya Arendt'in terminolojisine tercüme edecek olursak, “düşünme kapasitesinden yoksunluk” veya “fikirsizlik”- tespiti; Arendt'in siyasal kötülüğü mümkün kılan koşullara dair analizini içermediği, “köksüzlük”, “kendiliksizlik”, “gereksizlik” gibi deneyimlerle ilişkilendirilmediği ölçüde anlaşılabilir kalmaktadır. Sözü edilen deneyimler, “yalnızlık üçlemesi”ndeki *kimsesizlik* kategorisini tanımlar. Dolayısıyla bu çalışma, *Okuyucu* üzerine yürütülmüş tartışmanın merkezinde duran Hanna karakterini anlamlandırabilmek için *kimsesizlik* kategorisini önererek, yalnızca literatürde gözden kaçmış bir çözümlenme aracını işaret etmeyi değil, aynı zamanda, kötülüğe hem muktedir hem kayıtsız olan insan modeli ile siyasal rejim arasında Arendt'in kurduğu bağlantıya da dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla, çalışmada öncelikle *Okuyucu*'ya ilişkin genel bir anlatı sunulmakta ve romanın üzerine yürütülmüş tartışma aktarılmaktadır. Devamında Schlink'in *Okuyucu*'da bir modelini kurduğu

3 Elbette bir tarafta siyaset felsefesinin zor tartışmalarını içeren metinlerle (Arendt), diğer tarafta ise yine çok katmanlı bir edebiyat metniyle (Schlink) meşgul olduğumuz unutulmamalı. Burada, söz konusu iki metin türünü herhangi bir sıradüzenine sokmadan ve aralarındaki mesafeyi de ihlal etmeden, romandaki Hanna karakteri üzerine Arendt'in kavramlarıyla düşünmeyi deneyeceğiz daha çok.

4 Her ne kadar birer “değini” olma niteliği taşısa da *Okuyucu* üzerine yapılmış değerlendirmelerde Arendt'in “kötülüğün sıradanlığı” kavramına yapılan göndermelere rastlamak mümkündür -bkz. Slabbert, 2009: 149; Savage, 2009, <http://www.mostlyfiction.com/world/schlink.htm>; Stone, 2009, <http://bostonreview.net/alan-stone-the-reader-condemned-%20nazi-germany>; Schickel, 2008, <http://content.time.com/time/arts/article/0,8599,1865533,00.html>.

Almanya'nın kendi geçmişiyle "yüzleşme" süreciyle eş zamanlı görülen Eichmann davası ve Arendt'in bu dava odağında sunduğu "kötülüğün sıradanlığı" analizi ele alınmaktadır. Sonrasında çalışma Arendt'in daha eski tarihli olan totalitarizmin kaynaklarını açıklama denemesine odaklanmakta, buradan edindiği araçlarla yeniden romana dönmekte ve Arendt'in teorik izleğini *Okuyucu*'yu çözümlemek için önermektedir.

Belirtilmeli ki ne Arendt'in açıklama çabasının vardığı sonuçların, ne de Schlink'in romanında işaret edilenin siyasal kötülüğü tüm veçheleriyle kavradığı veya kapsadığı öne sürülebilir. Bununla birlikte Arendt'in analizi ile Schlink'in romanını birlikte düşünmenin, siyasal kötülük üretmiş bir rejimin ihtiyaç duyduğu ve ürettiği insanın niteliklerine dair dikkate alınması gereken bir portre çizmeyi olanaklı kıldığı kuşkusuzdur. Öte yandan hem Arendt'in kötülük üretmiş bir rejimin hangi tarihsel koşullarda, ne gibi mekanizmalara ve ne tür insan deneyimlerine yaslanarak mümkün olabildiğini anlama çabasından; hem de bir romancı ve hukuk felsefecisi olarak Schlink'in geçmişi ağır siyasal suçlarla yüklü bir toplumun geçmişle ilişkilene biçimlerine yönelik düşünsel arayışından çıkarsanabilecek politik sonuçlar çarpıcıdır. Her iki ismin de sergilediği anlama çabası, benzer süreçlerin yinelenmesine karşı politik bir "uyanıklık" çağrısı olarak okunmaya açıktır. Çalışma, bu uyarının içeriğindeki ortaklaşmaya, yani siyasal kötülüğün karşısında kişisel ahlaktan çok kurumların işleyişinin hayati önem taşıdığı vurgusuna dikkati çekerek sonlanmaktadır.

1. *Okuyucu*: Hanna'nın Suçu, Sırrı ve Utancı

Okuyucu'nun olay örgüsünün aktığı katman, Michael Berg'in kendi yaşamını, yaşamını damgalayan bir "kaderi", geriye dönük olarak anlattığı - belki "itiraf" ettiği demek daha doğru- travmatik bir aşkın, bir bağlanmanın öyküsünden ibarettir: 15 yaşındaki Michael'ın, 36 yaşındaki Hanna Schmitz'le yaşadığı, altı ayın sonunda Hanna'nın birdenbire ortadan kaybolmasıyla "kesintiye uğrayan" bir aşk öyküsü. Fakat ikinci bölümüyle birlikte öykü, dönüp ilk bölümü de yeniden değerlendirmeyi gerektiren yeni bir boyut kazanmaktadır: Michael, yıllar sonra Hanna'yla, kendisinin "izleyicisi" olduğu bir mahkemede, SS görevlisi olarak toplama kampı tutsaklarının yaşadığı "dehşet" in sorumlularından biri olarak yargılanırken karşılaşır. Böylece öykü, Michael'ın Hanna'nın ortadan kayboluşundan türettiği sorumluluk ve suçluluk duygusunun yerini sorgulamaya bırakışına koşut biçimde, Alman toplumunun kendi geçmişiyle yüzleşmesinin, hesaplaşmasının bir parçasına, bu sürecin beraberinde getirdiği ağır, karmaşık duyguların bir dökümüne dönüşür. Söz konusu olan kuşağın Nazizmin öyle veya böyle bir parçası olduğu düşünülürse, sıradan bir yüzleşme beklenemez elbette: Hanna önce Auschwitz'de, sonra kadın mahkumların cephane üretiminde çalıştırıldığı daha küçük bir toplama

kampında gardiyanlık yapmıştır. Yargılama, çalışamayacak durumda olan mahkumların Auschwitz'e gönderilmek üzere "ayıklanması" ve savaşın son günlerinde, kampın boşaltılıp mahkumların yürütülerek tahliye edilmesi esnasında kapatıldıkları bir kilisenin bombalandığı gece olanlar üzerinedir. Kilise yanmış, sanıklar içi mahkumlarla dolu olan kilisenin kapılarını açmamışlardır. İçeriden iki kişi canlı çıkabilir yalnızca: bir kadın ve küçük kıızı. Bu küçük kız, yetişkin olduğunda tanıklığını kitaplaştırmıştır ve duruşma salonunda hazır bulunmaktadır -romanın sonunda yeniden sahneye çıkacak, önemli bir rol daha üstlenecektir.

Michael ile birlikte biz okuyucuların da birer izleyicisine dönüştüğü yargılama esnasında Hanna, tavırlarıyla diğer dört kadın sanıktan ayrışır: Mahkeme salonunda ne olup bittiğini kavrayamıyor gibidir, bir stratejisi yoktur, neyi söylese aleyhine veya lehine olacağını fark edemiyordur. Mahkumların "ayıklanmasının" gardiyanların hep beraber üstlendikleri bir "iş" olduğunu, mahkumların ölüme gönderildiklerini herkesin bildiğini sakınmasızca beyan eder: Mesele, yeni gelen mahkumlara yer açmak gibi teknik, basit bir hesap meselesidir. Hanna'nın anlatımı, yalnızca görevinin icap ettirdiğini, "yapılması gerekeni" yaptığını varsayan bir insanın anlatımıdır ki hakime yönelttiği soruyla, başka türlü davranılabileceğini o ana dek hiç düşünmediğini açık eder: "Siz olsaydınız ne yapardınız?" Hanna bu ifadeyi bir kez daha, kilisenin kapılarını neden açmadıkları sorusuna cevaben, görevlerinin mahkumların kaçmalarını engellemek, denetim ve kontrol sağlamak olduğunu söyledikten hemen sonra yineleyecektir.

Bu "stratejisiz" pozisyon, kilise kapısını neden "açamadıklarına" dair türlü bahaneler sıralamayı "akıl eden" diğer sanıkların Hanna'yı bir nevi "günah keçisi" yapmalarını kolaylaştırır ve nihayet Hanna, *yazamayacağı* bir raporu kaleme almış olduğunu, bir anlamda tüm olan bitenden sorumlu olduğunu "itiraf" eder. Hanna raporu yazmış olamaz, çünkü Michael'la birlikte parçaları birleştirince fark ederiz ki Hanna'nın okuma yazması yoktur: Michael'la ilişkilerinin esaslı bir parçası olarak kendisine kitap okutmasından yıllar önce, kamptaki bedence zayıf kızları geceleri odasına alıp kendisine kitap okumalarını sağlamıştır. Çalıştığı işlerde terfi etme sırası geldiğinde ortadan kaybolmasının nedeni de, mahkemede raporu yazdığını söylemesi de bundandır; Hanna okuma yazma bilmeyişini her ne pahasına olursa olsun gizlemeye çalışmaktadır.

"Utancın, kaçamak, soğuk, uzak, gizli kapaklı ve sahte, hatta yaralayıcı tavırların nedeni olabileceğini kendimden de biliyordum. Ama Hanna'nın okuyup yazmadığı için duyduğu utanç, mahkemede ve toplama kampındaki davranışlarının nedeni miydi? Okuma yazma bilmeyen bir insan olarak utanılacak bir duruma düşmekten korktuğu için mi, bir cani olarak daha utanç verici bir durumu yeğliyordu? (...) neden okuma

*yazma bilmemenin zararsız utancı değil de, cürümün korkunç utancı? (...)
Aptal mıydı yalnızca? Yoksa utanılacak bir duruma düşmemek için cani
olabilecek kadar kibirli ve hain miydi?” (Schlink, 2015: 115).*

Schlink, okuyucularına Michael ile birlikte yalnızca bu soruları değil, bu bilgiyle ne yapılması gerektiğini de sorgulatmak ister gibidir. Michael'ın, kendisi dahil tüm ev halkına birer “ev hayvanı gibi davrandığından kuşkulandığı” felsefe profesörü olan babası burada devreye girer -fakat sadece, birine arzusu hilafına yardım edilemeyeceğini söylemek için. Michael'ın ikileminin huzur vaat eden bir çözümünün olamayacağı açıktır: Michael ne Hanna'yı görmek ister ne de mahkeme başkanına durumu açıklamaya girişir; Hanna müebbetle cezalandırılır ve Michael unutmaya dener.

Kuşkusuz bu da mümkün değildir. Tam sekiz yıl sonra -bu kez okuyucuya bunun bir bağışlama mı, kabullenme mi, yoksa baş etme çabası mı olduğunu sordurarak- Hanna'yla iletişime geçmeden temas etmenin bir yolunu bulacaktır: Edebiyat klasiklerini okuyup kaydettiği teyp kasetlerini cezaevine göndermek. Roman burada bitmiyor, fakat topladığı tepkilere gerekçe olan çerçevenin ana hatlarını bu biçimde çizmek mümkündür.

2. Tepkiler: “Zalimden Kurban Yaratmak”

Schlink'in *Okuyucu*'su, yalnızca Almanya'da lise müfredatında kendine yer bulmakla kalmaz (Donahue, 2012: 249), özellikle sinemaya uyarlandıktan sonra dünya çapında bir okuyucu-izleyici kitlesine de ulaşır.⁵ Öyküye yöneltilen eleştiri ve tepkiler de bu popülerliğe eşlik eder. Holokostla ilintili her kurgusal anlatının bir tür estetikleştirme olduğu yönündeki, özel olarak Schlink'i hedeflemeyen genel eleştiri bir kenara bırakılacak olursa, *Okuyucu*'nun çektiği tepkilerin başında “zalimden kurban yaratma” itirazı gelir: Hanna okuma yazma bilmemekle kurbanlaştırılmış,⁶ mahkemede sırrını açık etmemesinin sonucunda bir kez daha kurbanlaştırılmıştır. Roman, hem Auschwitz'de bulunmuş bir SS görevlisini çekici bir kadın olarak resmetmekte ve mazlumlaştırmakta, hem de okuyucuyu zalime “sempati duyma”ya yöneltmektedir. Dahası, Michael üzerinden yine tüm Alman toplumunu masumlaştırmakta, aklamakta, temize çıkarmaktadır. Bu temel eleştirinin farklı düzeylerde ve çeşitli argümanlarla gerekçelendirildiğini belirtmek gerekir. Örneğin, romanın iki ana karakterinin ayrı ayrı “kurbanlaştırılarak”

5 Roman, *The Reader* adıyla 2008 yılında Stephen Daldry tarafından sinemaya uyarlanmıştır.

6 Özick, okuryazar olmayışının Hanna'yı “temize çıkardığını”, suçlarını akladığını öne sürer (akt. Roth, 2004: 176).

masumlaştırıldığına yönelik ayrıntılar,⁷ aralarındaki ilişkiyi Alman toplumunun “mikrokozmos”u olarak okuyabilmeye olanak tanıyan sembolik çözümlmelerle⁸ desteklenmektedir.⁹ Hanna karakterinde gerçekte Nazi

7 Bartov (2000: 30-31)'a göre, Hanna okuyazar olmadığı için ve mahkemede baş suçlu ilan edilerek; Michael ise içine doğduğu kuşağın kaderini yaşamakla ve Hanna'ya olan tutkusunun verdiği utanç nedeniyle ikişer defa kurbanlaştırılmaktadırlar. Bu tespite rağmen Bartov, geçmişin ağır suçunun mahkeme salonundakilere yayılan “uyuşma” haline zıt biçimde Hanna'nın romandaki “en doğal, fiziksel ve duygusal olarak en ‘sağlıklı’ karakter” olarak tasvir edildiği gibi anlaşılması zor bir sav da öne sürmektedir. Benzer biçimde Brazaitis (2004)'e göre de “sonradan bir canavar olduğu açığa çıkacak olan” Hanna karakteri, zalim olmak bir yana fazlasıyla pozitif nitelikler atfedilerek sempatikleştirilmekte, böylece tarihin en barbarca olaylarına karşı kayıtsızlık üretilmektedir. Ters yorumlara Roth (2004) ve Weisberg (2004)'te rastlıyoruz: Schlink'in Hanna karakteri “zalim” bir kişiliğe sahiptir; okuyucuda bir sempati veya şefkat uyandırması için bir sebep yoktur. Worthington (2011: 210, 218) da Hanna'nın cazibesinin Michael'ın gözünden anlatımın bir yansıması olduğuna ve eleştirmenlerin romanın karakteri ile romanın yazarını aynılaştırdıklarına dikkat çekiyor.

8 Hanna'nın yaşadığı bölgenin Almanya'nın geçmişini temsil ettiği (Metz, 2004: 302), Michael'ın yinelenen rüyasındaki “kör, sağır” binanın geçmişle özdeşleştirilerek “tümüyle suçlanamaz” imasını taşıdığı (Alison, 2004: 168), Hanna'nın tramvayda biletçi olarak “üniformalı” bir işte çalışmasının tesadüfi olmadığı (Stern, 2004: 204), ilk karşılaşmada Michael'ın “sarılık” [*jaundice*] hastası oluşunun -sözcük sarılığın yanı sıra “düşmanlık, haset” gibi anlamlar da taşımaktadır- Yahudilerin “sarı yıldızı”na gönderme yaptığı ve Hanna'nın sürekli yıkanmasının arınma ihtiyacını yansıttığı (Slabbert, 2009: 139) gibi yorumlar sıralanabilir.

9 Romanı “Almanya'nın faşizm tarafından *baştan çıkarılışının* bir alegorisi” olarak okuyan Metz (2004), genelde gözden kaçırılrsa da, Michael karakterinin ikili bir rol üstlendiğini düşünüyor: İkinci kuşağın temsilcisi olmak ve faşizmin/Hanna'nın büyüüne kapılan birinci kuşağın psikolojisini örneklemek. Buna göre, Michael'ın ruhsal serüveni Mitscherlich'lerin faillerin kolektif psikolojisine dair çözümlmelerindeki sıralamayı izlemektedir: Arzu nesnesi olan Hitler'e/Hanna'ya libidinal yatırım, böylece yaşanan özgüven artışı, itaatın veya teslimiyetin verdiği mazoşist haz, arzu nesnesinin ani kaybı ve kaybın yasını tutamama. Metz, Alman toplumunun faşizm ile ilişkisini bir “baştan çıkarılma” olarak, “15 yaşında bir çocuk olan Michael'ın istismar edilişi” örneği üzerinden öykülemenin Alman toplumunu masumlaştırdığını ve faşizmin “ayartıcı kötü” olarak feminenleştirildiğini öne sürüyor. Dolayısıyla, Metz'in yorumu *Okuyucu*'nun faşist geçmişe dair “tehlikeli” ve çelişik duyguları yansıttığı yönündedir. Öte yandan, Schlink'in bir metninde Mitscherlich'lerin yaklaşımını Alman hukukçularına uyarlaması dikkat çekicidir (bkz. Schlink, 2012: 107-108).

rejiminin tüm failleri özetleniyor ise romandaki sembolik anlatım yoğunluğunun doğuracağı soru açıktır: Okuryazar olmamak, neyi sembolize etmektedir -ahlaki bir körlüğü mü, olan bitenden habersiz olmanın beraberinde getirdiği bir özrü mü?¹⁰ Öte yandan, romandaki üçüncü karakter olarak Yahudi kadının fazlasıyla klişe yüklü resmedildiğine dönük tespitler, yazarın yalnızca Holokosta karşı kayıtsızlığı pekiştirmediği, aynı zamanda anti-semitizmi de yeniden ürettiği yönünde kimi suçlamalara sebep olmuştur.¹¹ Her durumda, tüm bu itirazlar, romanın yaşanan dehşeti küçümseyen, failleri “normalleştiren” bir işlev üstlendiği iddiasında ortaklaştırılabilir.¹² Dolayısıyla eleştirileri şöyle tercüme etmek mümkündür: *Okuyucu*, bir büyük kötülüğü *sıradanlaştırmakla* maluldür.

3. Schlink’in Zor Yanıtı: Anlamak ve Mahkum Etmek

Romanın yazarı acaba gerçekte neyi mesele edinmiştir? Kitabının ana temasına dair Schlink’in kendi anlatısı şöyledir: Almanya’da savaş sonrası

-
- 10 Okuryazar olmamanın, gerçekte Alman toplumunun sahip olduğu yüksek okuryazarlık seviyesiyle, sofistike bürokrasiyle ve Nazizmin iyi eğitilmiş önde gelen figürleriyle yarattığı tezatlığa çeşitli kereler dikkat çekilmiştir (Ozick’ten akt. Stern, 2004: 204). Okuryazar olmamak, ahlaki bir cehaletin metaforuna karşılık düşünüldüğünde Holokostu önemsizleştirmek olarak anlandırılmış (Freund, 2004: 601); Alman toplumunun genelinin Nazilerin işlediği suçları “bilmedikleri”nin imasına karşılık düşünüldüğünde ise mazeret üretmek olarak (La Capra’dan akt. Metz, 2004: 303) görülmüştür.
- 11 Alison (2004: 174-175) yorumcuların ilgisini pek çekmese de romandaki üçüncü karakter olan “isimsiz” Yahudi kadın ile Hanna arasında çarpıcı bir zıtlık inşa edildiğini ve böylece yazarın “gerçek kurbanı” dikkat çekici biçimde “güçlü” resmettiğini belirtir. Benzer biçimde Sheridan (2013) da “okuryazar olmayan, yoksul, temiz, emekçi” kadın olarak masumlaştırılan Hanna karşısında romanın “varlıklı Yahudi” stereotipini yeniden üreten ayrıntılarına dikkati çeker: Yahudi kadın tanıklığını kitaplaştırmış, New York’un zengin muhitinde ikamet etmektedir ve hiç de mağdur gibi resmedilmemektedir. Sheridan, yazarın kurban ve fail rollerini ters yüz ederek anti-semitizmi yeniden ürettiğini düşünür. Oysa Roth’a göre (2004: 170) Yahudi kadın karakter, Michael dışında Hanna’ya dair izlenimini duyduğumuz, dolayısıyla okuyucunun tespitine güvenebileceği tek kişidir.
- 12 Daha özgün bir noktadan hareket eden etkileyici bir eleştiri olarak Alison (2004)’un yorumunu anmak gerekir. Alison, Yunan tragedyalarına roman boyu yapılan göndermelere de dikkati çekerek, Schlink’in karakterlerinin “hem suçlu hem kurban” olma ikiliğini taşıdığını öne sürüyor. Dolayısıyla, *Okuyucu*’nun Alman toplumunun “başına gelenleri”, faillerin aynı zamanda kurbanı oldukları trajik bir kader gibi sunduğunu söylemiş de oluyor.

kuşağın, “sevgi ve otorite figürü” olarak belledikleri ebeveynlerinin, hocalarının, hayranlık duydukları insanların korkunç suçlara karışmış olduklarını öğrenmeleri ve bu bilginin yarattığı karmaşık duygularla baş etme çabaları; öfke, suçlama, reddetme *ile* failerle çoktan kurdukları sevgi, saygı bağının getirdiği utanç, hayal kırıklığı, suçluluk duygusu arasındaki çözümsüz gerilimleri (Schlink ve Wachtel, 1999).¹³ Öyleyse romanın tüm bir Alman toplumunu aklamaktan önce, savaş yıllarında doğan, dolayısıyla doğrudan suça iştirak etmemiş olan bir kuşağın “masumiyetini” veri almadığını söylemek gerekir. Nitekim Schlink'in bir hukukçu olarak ürettiği metinler, yazarın tam da fail olmayan, bu nedenle de hukukun suçlu addetmeyeceği bir kolektivitenin taşıdığı “suç hissi”ni mesele edindiğini göstermektedir:

13 Savaş sonrası Almanya'sında geçmişin bu tekinsiz yükünün neden olduğu derin huzursuzlukla yeni kuşakların nasıl başettiğine dair soruların kolay bir yanıtı bulunmuyor elbette. Üstelik buradaki çok katmanlı ve derinlikli tartışmaya, söz konusu karanlık deneyimle başka başka şekillerde bağlanmış olan birden fazla kuşak bulunduğu gerçeğini de dahil etmek gerekir. Matthew G. Specter, özellikle Batı Almanya'nın savaş sonrası siyasal kültürünün dönüşümünde iki farklı kuşağın rol oynadığı konusunda bir uzlaşımın bulunduğu bahseder: 1900'den önce doğmuş, dolayısıyla hem 1. Dünya Savaşı hem de Weimar Cumhuriyeti deneyiminden geçmiş olan, Nazizm sonrasında ise yeni siyasal düzenin kurucusu olma sıfatını yükleneyecek olan kuşak bunlardan ilkidir (Konrad Adenauer ve Kurt Schumacher örneğin). İkincisi ise, 1938 ile 1946 yılları arasında doğmuş olan ve aynı anda hem kurulu düzene hem de ailelerinin, yakınlarının, öğretmenlerinin kendi Nazi geçmişleri hakkındaki suskunluklarına meydan okuyan 68 kuşağıdır (Joschka Fischer, Rudi Dutschke, Rainer Werner Fassbinder vd.). Fakat Specter, daima odakta yer almış bu iki kuşağın arasında bulunan, 1922 ile 1932 yılları arasında doğmuş, savaş yılları boyunca asker olmak için küçük, fakat Hitler Gençliği dahilindeki destek birliklerine alınmak içinse ne yazık ki yeteri kadar büyük olan üçüncü bir kuşağın giderek daha fazla dikkat uyandırdığına işaret eder. Almanca'da *Flakhelfer-Generation* adıyla anılan bu kuşak (genellikle uçaksavar birliklerine destekle görevlendirildikleri için bu adı almışlardır), 1945 yılının büyük kopuşuyla çarpılmış bir ara kuşaktır (Jürgen Habermas, Kurt Sontheimer, Niklas Luhmann, Ralf Dahrendorf, Günter Grass vd.) (Specter, 2010: 4-5). Habermas örneğin, bu kuşağın fertlerinden biri olarak, o yıllarda, önceki her şeyi silip süpüren bir yapılmayı nasıl da arzu ettiğinden söz eder (akt. Specter, 2010: 6). Bu ait olduğu dünyayı değil sadece, belki daha şiddetli bir sarsıcılıkla kendi kişisel hikayesini de kateden bir yapılmadır şüphesiz. Nitekim bu arzunun gerisinde, bir yanda mihlanmış bir şekilde radyodan dinlediği Nürnberg duruşmalarından (1945-1946) ilk defa öğrendiği Holokost gerçeği, diğer yanda ise büyük hayranlık duyduğu Martin Heidegger ve tez danışmanları olan Erich Rothacker ve Oskar Becker'in Nazi geçmişini öğrendiğinde yaşadığı büyük şok vardır (Specter, 2010: 6, 10).

“Suçun, davranışların birbirine geçerek dolandığı ağlarının kolları uzundur. Yalnızca fail değil, faille bir dayanışma birliği içinde olan ve fiilden sonra da olmaya devam eden herkes bu ağlara takılır (...) 1945’ten önce fail ve iştirakçi olmayan Almanlar, sonrasında failleri ve iştirakçilerini reddetmedikleri için suçlu olabilmişlerdir” (Schlink, 2012: 29, 31 -vurgu eklendi).

Schlink’e göre suçun, bu anlamda bir “trajedi” yarattığı da söylenebilir çünkü geçmişle mutlak bir hesaplaşma girişiminin, faillerin sayısının çokluğu karşısında etkisiz kalmak ile yeni suçlar yaratmak gibi ikili bir açmazı söz konusudur; yani bir kuşağın kendi içinde suç ortaklığından tümüyle azade olması pek mümkün değildir.¹⁴ Fakat suçun mirasını reddetmek, yani “trajik kader” ile bir anlamda “baş etmek”, Schlink’e göre, ikinci kuşak için kolaylıkla üstlenilebilir olmasa da, olasıdır. İkinci kuşak, kendi ebeveynlerinin fiillerini inkar etme, yüzleşmeden ve sorumluluktan kaçmak yerine, suçu öğrenmeyi ve reddetmeyi tercih edebilir, böylece “kendi kimliğini bulma ödevi”ni üstlenebilir (Schlink, 2012: 31-35).¹⁵ Denilebilir ki Schlink, *Okuyucu*’da izleri görüldüğü üzere, bu tür bir yüzleşmenin kibirli bir üstten bakışın suçlayarak rahatlayan, böylece kendisini koruyan bir tavırla değil (bkz. Schlink, 2015: 79-80, 148), “anlamayı ve mahkum etmeyi” aynı anda amaçlayan soğukkanlı bir mesafeyle mümkün olabileceğini anlatmaya çalışmaktadır. Ne var ki anlamak ve mahkum etmek, daimi bir gerilimle birlikte yaşamak anlamına da gelir ve bu, failleri “canavarlaştırmak”tan veya “şeytanlaştırmak”tan daha zordur (Schlink ve Wachtel, 1999).

Schlink’in sözünü ettiği yüzleşmenin zeminini oluşturan olgu -ve romanda yıllar sonra mahkeme salonunda yaşanan karşılaşmanın gerçeklikteki muadili- 1950’lerin sonundan 1960’lı yılların ortalarına dek peş peşe görülen

14 Schlink (2012: 79)’in ikinci kuşağın durumunu “trajik” bulduğu açıktır: “(...) suça bulaşmışlığın kaçınılmaz bir anı, deyim yerindeyse, trajik bir anı vardır”; ne var ki bu ifade failleri kapsamaz. Aksine, ikinci kuşağın durumunda, tam da kendi ebeveynleri olan failleri dışlamayı ve mahkum etmeyi pratik ve psikolojik olarak tam anlamıyla başaramayacak olmaktadır trajik olan.

15 Schlink, başlarına ne geleceğini gören fakat “idrak ettiklerini bilinç dışına iten”ler kadar, direnç gösteren kurbanların da varlığını işaret etmekte, “reddetme” veya direnme gereğinin, direnme ehliyetine sahip olan kurbanları da kapsadığını düşünmektedir. Öte yandan, direnme ve reddetme gereğindeki ortaklaşma, hem kurban hem faillerin “ikinci kuşağı” için daha belirgindir: “Kurbanların kendilerinin suçlu olabilecekleri fikrinin ağza alınması bile neredeyse mümkün değildir. Çektikleri acıların korkunçluğu, insanı, suçlarını saptamaktan alıkoyar. Ama sesli olarak söylenemeyen gerçek, çocuklarında görünür hale gelir.” Bu anlamda “kendi kimliğini bulma ödevi” kurbanların çocukları için de “kurbanlaştırılmış olma” mirasını reddetme biçiminde geçerlidir (Schlink, 2012: 34).

Auschwitz davalarıdır. Böylece Nürnberg yargılamalarından yıllar sonra Alman toplumu ilk kez nasyonal sosyalist rejimin faillerinin ve kurbanlarının anlatılarıyla karşılaşmış, savaştan sonra kamuda üst düzey görevlerine ve “olağan” yaşantılarına devam edebilen üst düzey SS görevlileri yargılanmıştır. Bu, Hannah Arendt'in Eichmann'ın yargılamasının Almanya'da yarattığı “Nazi suçlarının bulunması ve yargılanması konusunda eşi benzeri görülmemiş şevk” olarak anlattığı süreçtir: Gerçekte Alman halkının “katillerin ülke içinde elini kolunu sallayarak dolaşmasını önemsemedikleri” açıktır, fakat hükümet Eichmann'ın yargılanmasının “bütün dünyada tekrar Alman karşıtı bir duygu dalgası yaratmasından duyduğu endişe” ile tutuklamalara girişmiş, bir anlamda önlem almaya çalışmıştır (Arendt, 2009: 27).

Hannah Arendt'in, bu duruşmaların açtığı zeminde ikinci kuşak genç Almanların yakınları olan faillerle ve genel olarak toplumlarının yakın geçmişiyle giriştikleri hesaplaşmayı mesele edindiği pek söylenemez.¹⁶ Fakat hem Eichmann'ın yargılanmasını konu edinen *Kötülüğün Sıradanlığı* metninin, hem de savaştan hemen sonra kaleme aldığı *Totalitarizmin Kökenleri* metninin, Schlink'in işaret ettiği jestin en meşhur örneği olduğu öne sürülebilir: “anlamak ve mahkum etmek.”

4. Arendt'in Eichmann'la Hesabı: Sıradan Fikirsizliğin Sıradışı Dehşeti

Holokost'un 20. yüzyıl insanının yaşadığı ve yaşattığı büyük bir dehşet olduğu, kendisinden sonraki düşünsel üretimi kökünden belirlediği, dahası insan potansiyeline duyulan modern inancı derinden sarstığı bir çırpıda sıralanabilir. Yalnızca büyük sorularla, örneğin insanı insan yapanın ne olduğu, adaletin anlamı, başıslamanın imkanı gibi her zaman sorulmuş soruların tümüyle birden yeniden yüzleştirdiği için değil; aynı zamanda, daha önce verilmiş yanıtları büyük ölçüde geçersiz kılan bir zemin(sizlik) yarattığı için de radikal bir kırılmadır söz konusu olan. Nazizmin düşüncenin, anlamlandırmanın gücünü de enkaza çevirdiği çeşitli kereler dillendirilmiştir -Auschwitz'ten sonra “şiir yazılamayacağı” veya “felsefe yapılamayacağı” gibi. Arendt'in ise bu duyguya teslim olmayan, düşünme ve anlamlandırma yönündeki sürekli

16 “Yanlıı bir şey yapmadığı halde suçluluk duygusu hissetmek insanı tatmin eder: Ne soylu bir davranış ama!” Arendt, “Alman gençlerinin belini büken” suçluluk duygusunu “yapmacık” bulur -gerçekte hissedilmesi gereken, savaştan sonra itibarlı konumlarda bulunmaya devam eden suçlulara yönelik öfkedir. “Yapmacık” ifadesi, böylesi bir öfkenin beraberinde getireceği riskler yerine “soylu” bir suçluluk duygusuna sığınmanın konforunu ima etmektedir (Arendt, 2009: 256).

çabasını bir nevi sorumluluk gibi gören ayrıksı bir düşünür olduğunu söylemek gerekir. Henüz savaşın hemen ardından kaleme alınmış *Totalitarizmin Kaynakları*'ndan başlamak üzere, Arendt bize “başa gelenin nasıl mümkün olabildiğini”, hangi dinamiklerle beslendiğini anlatmaya çalışır. Bu çabanın daha fazla ses getiren ikinci büyük ürünü ise Arendt'in, üst düzey bir SS görevlisi olan Eichmann'ın yargılandığı davayı izleyerek geliştirdiği yorum, yani *Kötülüğün Sıradanlığı* metnidir.

Adolf Eichmann, Almanya'nın Avusturya'yı ilhak etmesinin ardından Avusturyalı Yahudilerin tehcirinin “organizasyonundan” sorumlu kişidir. Arendt'in bir “montaj bandı” gibi anlattığı söz konusu organizasyon, Yahudilerin tüm varlıklarını Reich topraklarında bırakarak pasaport edinmelerini sağlar. Polonya'nın işgaliyle birlikte Eichmann, bu kez, Yahudi gettolarından toplama kamplarına yolculuğu “organize” etmekle görevlendirilecektir -yani, trenlere maksimum sayıda insanın binmesini ve transferlerin belirli gün ve saatlerde gerçekleşmesini sağlamaktan sorumludur. Eichmann, yolcuların ölüme gönderildiğinin de, “nihai çözüm”ün ne anlama geldiğinin de bilgisine sahiptir. Savaştan sonra ortadan kaybolan Eichmann'ın 1960 yılında Arjantin'de İsrail gizli servisinde yakalanıp İsrail'e getirilmesinin büyük bir gürültü koparmasının sebebi de budur: Eichmann, üstlendiği görevler gereği önde gelen Yahudilerle doğrudan temas kuran en yetkili kişidir ve birçok Yahudi için tehciri ve soykırımı temsil eden “yüz”dür. Böylece Eichmann, Nazi rejiminin tüm kötülükleriyle özdeşleştirilecek ve yargılanması tüm olup bitenlerle hesaplaşma fırsatı olarak algılanacaktır. İşte Arendt'in üst başlığı “kötülüğün sıradanlığı” olan, Eichmann'ın kendisi ve yargılanması üzerinden geliştirdiği yorum, bu atmosferde oldukça ayrıksı bir duruşu örneklemiş ve bir öfke dalgası yaratmıştır.¹⁷

Bu ayrıksı yorumun, şiddetli tepkilere yol açan birkaç temel niteliğinin altını çizmek gerekir. Arendt analizine, duruşma öncesinde yaratılan atmosfere ve mahkemenin kuruluş biçimine yönelttiği itirazla başlar; duruşma salonunu bir “tiyatro salonuna”, davanın etrafında oluşturulan havayı bir “gösteriye, şova” benzetir. İsrail hükümetinin yargılamaya yaklaşım tarzına, yani “yargılananın Eichmann değil de, tüm bir anti-semitizm”miş, davanın konusu tarih boyu Yahudilere yaşatılmış tüm acıların gibi davranılmasına karşı alaycı

17 Arendt (2009: 287), kitabı henüz yayınlanmadan manipülatif ve örgütlü bir kampanya ile karşı kaşıya kaldığını söyler; Young-Bruehl (2012: 543)'e göre “kitaba karşı savaş” açılmıştır. Berkday (2011: 78-80)'ın ifadesiyle, Nazizmin yarattığı dehşete dair “belagatli sözler söylemek” yerine tarihsel hakikati “düşünme ve anlama” çabasına girişmesi Arendt'in, “ırkına ihanet eden bir döne”k olarak nitelendirilip yakın dostları tarafından dahi “aforoz” edilmesiyle sonuçlanmıştır.

bir dile başvurur. Yargılamanın -Nürnberg duruşmalarında olduğu gibi- “insanlığa karşı işlenmiş suçlar” üzerinden yürütülmesiyle yetinilmeyip “Yahudi halkına karşı işlenmiş suçlar” kategorisine başvurulmasına; uluslararası hukuka göre değil, Yahudi hukukuna göre yürütülecek olmasına keskin eleştiriler yöneltir (Arendt, 2009: 14-20). Bununla yakından ilintili olan ikinci itirazı, siyonizmin kabullerine dairdir: Yahudileri tüm bir tarihin “istisnai kurbanı” olarak gören teolojik referanslar, gerçekte kendi zıttıyla aynı noktaya varmaktadır. Zira, tarihin ezeli ve ebedi bir anti-semitizmle şekillendiği öne sürüldüğünde, örneğin Hitler’i -veya Eichmann’ı- tarihin piyonu olarak, “zalim” rolü oynamak üzere seçilmiş bir “kurban” olarak görmekten alıkoyan ne kalacaktır? (Arendt, 2009: 30). Arendt’in siyonist-teolojik kurgunun anti-semitist çizgiyle aynılaşabilmesindeki ironiyi işaret edişi, kendisine yöneltilen tepkilerin bir diğer gerekçesidir.

Analiz, Eichmann’ın yargılanma sürecine paralel olarak olgusal bir anlatıyı ve olgulara ilişkin eleştirel değerlendirmeleri içerir. En çok tepki çeken noktalardan birisi de budur: Arendt’in eleştirel anlatısı, tehcir ve toplama kamplarına transfer süreçlerinde, Yahudi cemaatlerin örgütlenmeleri olan konseylerin oynadığı “uyumlu” role ilişkin keskin değinilerde bulunur; itibarlı ve zengin Yahudilerin sahip olduğu “pazarlık şansı”na karşın yoksul Yahudilerin seçeneksizliğine dikkat çeker (2009: 139-141). Buna göre, Yahudi örgütlerinin önde gelenleri ile Eichmann ve diğerleri arasındaki “uyum”, kıyıma uğrayan kurban sayısını çok artırmıştır. Arendt, Yahudilerin örgütsüz olsalardı veya kendi örgütlerinin talimatlarına uymasalardı başka seçeneklere yönelebileceklerini de belirtir ve Yahudi konseylerinden bağımsızlaşmış, kaçıp saklanmış veya partizanlara katılmış Yahudilerin hayatta kalma oranlarının daha yüksek olduğuna ilişkin veriler paylaşır (2009: 125-133). Arendt’in “karanlık hikayenin en karanlık kısmı” dediği bu anlatı; kurbanları suçlu göstermekle, “Yahudileri kendilerini öldürtmekle suçlamak”la ve hatta kendi halkından nefret etmekle itham edilmesinin de sebebidir (Young-Bruehl, 2012).

Peki ya fail? Eichmann’a dair analizi, elbette, Arendt’e yöneltilen temel suçlamaya, yani kurbanları suçlu gibi gösterirken gerçek suçluları akladığı iddiasının temel gerekçesidir. Zira Arendt karşısında, büyük bir kötülük yapmayı planlamış, buna niyet etmiş, yarattığı sonuçların ne anlama geldiğinin farkında olan birini görmez. Eichmann bir şeytan veya cani değil, aksine vasat, yani fazlasıyla normal, “fikirsiz” biridir; ezberden ve tutarsızca konuşan, kendi aleyhine olacak şeyleri sırf böbürlenmek için sıralayan ve dolayısıyla kurnaz da olmayan, klişe laflara sığınan biri. Eichmann, ifadelerinde bir taraftan kendi rolünü ve önemini abartmakta, abartılmasından da gururlanmakta ve fakat kitlesel kıyımlardan dolayı suçluluk veya sorumluluk da hissetmemektedir. Daima “yasalara bağlı bir vatandaş” olarak, yaptığının “yalnızca görevini ve emirleri yerine getirmek” olduğunda ısrarlıdır ve gerçekten de yaşamını

şekillendiren temel itki “terfi” etmek, kariyerinde “yükselmek” olmuştur. Yahudilere nefret duymadığı ve kimseyi öldürmediğine göre, kitlesel kıyımdan da sorumlu olmadığına iknadır; tek suçu “itaat erdemi”ne sahip oluşudur -yani, yöneticilerin ve itaatkarlığının “kurbanı” olmuştur (Arendt, 2009: 57-59, 252-253). İşte Arendt’in “korkunç” bulduğu şey, ne yaptığını bilen fakat kavrayamayan, sonuçlarının vahametini ölçemeyen, emirlere sıradan bir görevmiş gibi itaat ederek olağan-dışı, dehşet verici sonuçlar yaratan bu vasatlıktır. “Fikre ve zikre direnen kötülüğün sıradanlığı”, doğru ile yanlış ayırt edebilme kapasitesini ortadan kaldıran, yani düşünme ve yargı yetisini iptal eden bir rejimin “normal”ini anlatır. Dolayısıyla kötülüğün sıradanlığı yakıştırmayı, “dehşeti sıradanlaştırmak” gibi bir eğilim taşımaz -tam aksine, büyük kötülükler yaratmak için istisnai bir canı olmanın gerekmediğini işaret eder ki asıl dehşet verici olan da budur:

*“Asıl sorun tam da Eichmann gibi onlarca insanın olmasından, onlarcasının ne sapık ne de sadist olmasından; ne yazık ki hepsinin eskiden de, şimdi de dehşet verici bir biçimde normal olmasından kaynaklanıyordu. Hukuk kurumlarımız ve yargılama usullerimizin ahlaki standartları açısından bu normallik, yapılan bütün kötülüklerin toplamından daha dehşet vericiydi; zira -Nürnberg’de davalıların ve avukatlarının tekrar tekrar söylediği gibi- aslında **hostis generis humani** [tüm insanlığın düşmanı] olan bu yeni suç türü, yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlamasını veya hissetmesini neredeyse imkansız hale getiren koşullarda suç işliyordu” (Arendt, 2009: 281-282).*

5. Koşullar: “Gereksiz” Hayatların İcadı

Arendt, failleri yaptıklarının yanlışlığını fark etmekten alıkoyan bu “koşulları” anlamayı ve açıklamayı, sonrasında yine çok eleştiri toplamış olan *Totalitarizmin Kaynakları* metninde, yani Eichmann’a ilişkin yorumundan önce, denemiştir. Oldukça ayrıntılı ve çok boyutlu bir anlatı sunan metnin Önsöz’ünde “yüzyılımızın omuzlarımıza yıktığı yük her ne ise onu incelemek ve bilinçle taşımak” anlamında bir “kavrama” çabasına giriştiğini; bu “yük”ün mekanizmalarını çözmenin mümkün olduğunu varsaymak gerektiğini beyan eder. Metin eleştirilenlerce fazlasıyla dağınık, seçmeci, tarihsel olarak “üstünkörü” bulunur; “totalitarizm” kavramının soğuk savaş döneminin ideolojik atmosferiyle fazlaca yüklü olduğu kabul edilir.¹⁸ Bu haklı eleştiriler

18 Canovan (2007: 26, 36-37), Arendt’in “totalitarizm”i, hakim kullanımdan farklı olarak “katı, tekbiçimli, donuk” bir politik sistem olarak değil; “insani olan her şeyi düzleyen bir kasırga” gibi kaotik, yıkıcı bir hareket olarak teorize ettiğine dikkati çeker: Arendt için totalitarizm insani kapasiteleri, kalıcı her tür kurumu ve politik

bir tarafa, Arendt'in hemen tüm örneklerini Nazizmden türettiği çerçevesinin, güncelliğini koruyan iki önemli katkı içerdiği öne sürülebilir. İlki, Nazizme nasıl bir tarihsel sürecin, hangi koşulların zemin sunduğuna, rejimin hangi mekanizmalarla işletildiğine dair anlatısı ise, ikincisi rejimin dayandığı ve ürettiği insan modeline ilişkin çözümlemesidir.

Arendt'in iki ana başlık, anti-semitizm ve emperyalizm, altında topladığı tarihsel dinamikler, Nazizmin deyim yerindeyse “alet edavati”nın bir dökümü, “yaptıklarını nasıl yapabildiler?” sorusunun bir yanıtıdır: Yahudi nefretinin yaygınlaşması; emperyalizmin bürokratik aygıtı ve onun iş yapma biçimi olarak kararnamelerin yasaların üzerine çıkışı; ırkçılığın kolonilerde olağan bir yönetme aracı haline gelişi; “ortak insanlık” mefhumuna olanak tanımayan “völkisch milliyetçiliğin” yaygınlaşması; Birinci Dünya Savaşı sonrasında ulus-devletler sisteminin dağılışıyla birlikte “devletsiz” insanların ortaya çıkışı, yaşanan mülteci akını ve bu insanların ikamet sorununun kamplar yoluyla çözülmesi; mülteci sorununun hızla polisiyeleşmesiyle birlikte polisin bağımsız bir otorite haline gelmesi ve statüsünün yükselişi... Tüm bu dinamikler, savaşı ve kitlesel imhaları mümkün kılan “gelişkinlikte” örgüt ve mekanizmalar ile yalnız Almanya'da değil tüm Avrupa'da yaygınlaşmış olan uygulama ve fikirleri işaret eder.¹⁹ Arendt'in devredilemez olmakla tanımlanan insan

alanı ortadan kaldıran bir fenomendir ve bu yaklaşım Nazizm örneğinde doğrulanmıştır.

19 Örneğin Yahudi nefreti, özellikle Yahudi finans sermayesinin bir nefret unsuruna dönüşmesinden; servet sahibi ve fakat topluma hiçbir katkısı olmayan “asalak, lüzumsuz, fazlasıyla güçlü Yahudi” imajından beslenmiştir. Ulus-devletler sisteminde “ayrıcılık” statüye sahip olan Yahudi toplulukları, sistemin çöküşüyle birlikte özellikle “ayaktakımı” arasında yaygınlaşan anti-semitizmin hedefi haline gelmiştir (Arendt, 2010: 21-22, 33, 52-55, 196). Emperyalizm, “burjuvanın yurttaş karşı zaferi”ni ilan etmesini sağlamıştır. Arendt'in “despotizmin kanunsuzluk mirası” olarak tanımladığı bürokratik aygıt, “kararname ile yönetim” pratiğini olağanlaştırmış, böylece iktidar yasamanın uygulayıcısı değil kaynağı olma işlevini üstlenmiştir. Hukuk devletinde olağan-dışı addedilen bu durumun olağanlaşması ile “Führer'in sözünün yasa bellenmesi” arasında pek az mesafe vardır. Savaş sonrası yaşanan mülteci akınıyla birlikte polisin bağımsız bir otorite haline gelişi ise Nazilerin ilhak ettikleri ülkelerde SS ile yerli polisin işbirliği yapabilmesini kolaylaştırmıştır. Mülteci ve göçmen akınının doğurduğu “devletsiz insanlar”, ait oldukları siyasal birlikle birlikte “haklara sahip olma haklarından” da yoksun kaldıklarında, “lüzumsuz” insan kitlesine dönüşmüş; “yeryüzünün posası” addedilmişlerdir. Yahudiler, Naziler tarafından devletsizleştirildiklerinde kimsenin garipseyip itiraz etmeyişinde bu “anomalinin” kanıksanmış olmasının payı olsa gerektir (Arendt, 2011: 215-218, 255-256, 289, 303-304). Dolayısıyla, Villa (2007: 3-4)'nın dikkat çektiği üzere Arendt, totalitarizmi bir sapma olarak değil, “modern

haklarının paradoksal biçimde yitirilmesine ilişkin önemli tespitlerini de içeren bu çerçevede; mülteci ve göçmen meselesi, yürütme erkinin sürekli güçlenmesi, olağan-üstü halin süreklileştirilmesi gibi bugün dünya genelinde geçerli olan eğilimlerle birlikte düşünüldüğünde, dikkat çekici ölçüde günceldir. Arendt'in "insan özünün yıkımı" addettiği bir rejimin varoluş koşullarını ve araçlarını hangi olgulardan devşirdiğini açık etme girişiminin, yaşanması muhtemel benzer süreçler karşısında "uyanık" olma sorumluluğunu da işaret ettiğini söylemek gerekir.

Tüm bunlarla birlikte, Arendt "yüzyılımızın omuzlarımıza yıktığı yük"ün, onu mümkün kılan koşulların ötesine geçen, tümüyle yeni bir yönetim biçimine denk düştüğü konusunda katidir. "Toplumsal, hukuki ve siyasal tüm gelenekleri tahrip eden" ve "bildiğimiz tüm siyasal baskı biçimlerinden esastan farklı olan" yeni yönetim biçimi, yani totalitarizm, kendi haklılığını doğanın veya tarihin yasalarını hayata geçirmek iddiasına dayandırıyor, gücünü de kitle desteğine borçludur. Diğer bir ifadeyle, totaliter yönetime evrilen hareket, varlığını, sınıflı toplumun çözülmesiyle ortaya çıkan "örgütsüz, umutsuz, hoşnutsuz, işsiz" yığınlar; "harcanabilecek", "gereksiz" hayatların bolluğuna borçludur. Kitle insanını tanımlayan temel nitelik, Arendt (2014: 35-37, 283-285)'e göre, "kendiliksizlik" veya "kendi benliğine kayıtsızlık" olarak çevrilebilir olan *selflessness*'dir. Arendt'in anlatımından kendiliksiz insanın totaliter rejimin hem malzemesi, hem de üretimi olduğunu çıkarsamak mümkündür: Rejimin ideal öznesi, yani "olgu ile kurgu; doğru ile yanlış arasında kendileri için artık bir ayırımın varolmadığı insan", totaliter rejimin iki temel aracına, yani terör ve ideolojinin etkisine karşı herhangi bir koruması kalmamış olan insandır. Kendiliksizlikte görülen yoksunluk, böylece hem totaliter yönetimin işleyişini olanaklı kılar ve hem de aynı işleyiş bir kendilik inşasının koşullarını mutlak olarak imkansızlaştırır. Öyleyse nedir tam olarak kendiliksiz olmak? Arendt bu eksik fakat aynı zamanda "tehlikeli" insanı bir kez de hangi deneyime denk düştüğü üzerinden açıklamaya çalışır. "Yalnızlık üçlemesi" olarak adlandırılabilir olan ayrıştırma girişimi de buna denk düşer.

6. "Yalnızlık Üçlemesi": İnsanlık Durumundan Eksiltmeler

Arendt'in yalnızlık deneyimleri arasında yaptığı ayırım, her bir kategori "insanlık durumu"ndan *eksiltmeler* olarak düşünüldüğünde aydınlanır. Diğer bir ifadeyle, üç farklı yalnızlık deneyiminin adı olarak "izole olmak" [*isolation*

Avrupa tarihi ve kültürü içindeki bir dizi olay ve eğilimin" mümkün kıldığı bir fenomen olarak görür.

-Türkçe çeviride “tecrit”), “kimsesizlik” [*loneliness* -Türkçe çeviride “terk edilmişlik”] ve “kendi kendine olmak” [*solitude* -Türkçe çeviride “yalnızlık”], insani faaliyet alanlarından yoksunluğun biçimlerine denk düşer.²⁰

Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda Platon'dan Augustinus'a uzanan felsefe geleneği içindeki adlandırmaları izleyerek geliştirdiği yorumu, insani faaliyetlerin temel alanlarında yapılan iki ayrıştırmaya dayanır. İlk ayırım, düşünürün tefekkür yaşamı olan *vita contemplativa* ile faal yaşama karşılık gelen *vita activa* arasında; ikinci ayırım, bu kez *vita activa*'nın içerdiği üç farklı insani faaliyet olan emek, iş ve eylem alanları arasındadır. İşte “kendi kendine olmak” [*solitude*] anlamındaki yalnızlık, düşünmek için gerek şarttır, bu nedenle de filozofun “çalışma koşulu ve yaşam biçimi” olarak kabul edilegelmiştir. Fakat düşünmenin gereksindiği bu türden bir yalnızlık, insanın kendi içinde sürdürdüğü bir diyalogu, yani aslında başkalarının varlığını içerir. Diğer bir ifadeyle, insan “kendi kendine” kaldığında düşünür fakat bu, “bir-içinde-iki” olmayı, başka pozisyon ve argümanların farkındalığını ve çoğul kanaatlerin ölçülüp tartılmasıyla varılacak olan bir tutarlılaşma sürecini kapsar.

Dolayısıyla kendi kendine olmak, insanın dış dünyayla bağlantısını tümüyle kopartmasına zorunlu olarak denk düşmez. Yine de Arendt, yani *vita activa*'nın *düşünürü*, riski görür: Düşünmenin koşulu olarak kendi kendine olmayı hem olumlar, hem de başkalarıyla kurulan ve eylemde bulunulan bir dünyanın faal yaşamından mutlak yoksunluğun nihai olarak düşünme edimini de felce uğratacağını ısrarla yineler. Çünkü “bir-içinde-iki” olma halinin belirsizliğini, şüphe içindeki tutarsızlığını gidererek “kendini” yeniden bütünlemenin yolu, dostların dolayımından geçer. Düşünürün yaşamındaki “dostlar”ın, diğer düşünürler -yani öncelikle kitaplar, diğer düşünürlerin eserleri- olduğunu düşünmek mümkündür; buradaki risk, “hayal edilen” dostların düşünürün zihninde yaşaması, yani varlıklarının güvencesinin olmamasıdır. Faal bir yaşamdaki “dostlar” ise, hem politik hem sosyal anlamda düşünülmelidir: İnsan, politik varoluşunu gerçekleştireceği alanda ancak eşit ve özgür olan “diğerleriyle”, yani politik anlamda dostları olan yurttaşlarıyla birlikte eyleyebilir; kendi dünyası olan sosyalliği de ancak dostlarının varlığı sayesinde anlam üretebilir. Açık ki “kendilik” inşası, Arendt için, bu iki alanın birlikteliği sayesinde mümkündür ve daima başkalarının varlığını gerektirir;

20 Bu çalışmada, (Türkçe'ye “yalnızlık” olarak çevrilmesine rağmen) düşünürün yalnızlığı anlamında *solitud*'u “kendi kendine olmak” tabiriyle karşılamanın tercih edilmesi, Arendt'in düşünme sürecini “kendi kendine konuşmak” olarak anlamlandırışını daha iyi yansıttığı gerekçesiyledir. Benzer biçimde, (Türkçe çeviride “terk edilmişlik” diye karşılanan) *loneliness* için “kimsesizlik” seçeneği, Arendt “kendisi dahil kimsesi olmamak”, yani kendilik bilincinden de yoksun kalmak gibi ağır bir hali işaret ettiği için tercih edilmiştir.

yani, insan “kendi”ni başkalarıyla birlikte inşa eder. İşte yalnızlık halleri arasında “izole olma” hali, bu anlamda “eylem”in koşullarının eksiltilmesine, yani politik-kamusal alandan yoksun bırakılmaya karşılık gelir. Arendt için “eylem”, insanların birlikte ürettikleri bir kudrettir, dolayısıyla politik bağlardan yoksun insanın izole olma hali aynı zamanda kudretsizliktir. Yine de izolasyonun kudretsiz kıldığı kişi, üretme kapasitesini koruyabilir ve sosyal bağlara sahip olabilir. İnsani faaliyetler düzleminde “iş”e denk düşecek biçimde, bir dünya inşa etmek veya kendini bir dünyaya ait hissedebilmek bu ilişkisellik sayesinde hala mümkündür. Tüm bu ilişkilendirmelerden yoksunlaşma, yani *dünyasızlaşma* ise, “beşeri deneyimlerin en radikal ve çaresiz[lerinden biri]” olarak yalnızlığın “kimsesizlik” haline denk düşer. Kimsesiz insan, yurttaşlıkla mümkün olan politik varoluştan da, *homo faber*’in yarattığı anlam dünyasından da eksiltilmiş bir *animal laborans*’tan fazlası değildir (Arendt, 2014: 306-315). Fakat “gereksiz” bir *animal laborans*:

“[kimsesizlik] sanayi devriminin başlangıcından beri modern kitlelerin laneti olmuş, geçen yüzyılın sonunda emperyalizmin yükselişiyle ve zamanımızdaysa siyasal kurumlar ile toplumsal geleneklerin yıkılışıyla şiddetlenmiş köksüzlük [uprootedness] ve gereksizlikle [superfluosness] de yakından bağlantılıdır. Köksüz olmak, dünyada başkalarının tanıdığı ve güvence altına aldığı hiçbir yeri olmamak demektir; gereksiz olmak ise hiç dünyaya ait olmamak demektir.” (Arendt, 2014: 309).

Öyleyse, kimsesizliği bir toplumsal fenomen haline getiren şey, Arendt’in anlatımında, Nazizmin kendini var edebildiği koşulların bütüncül etkisidir. Benzer biçimde, Nazizme verilen kitlesel destek de ancak kitle insanının “kendiliksiz” veya “kendisi dahil kimsesi olmayan” niteliğiyle anlaşılabilir. Bu anlamda kimsesiz olmak, açık ki insanın çevresindekilerin fiziksel yokluğunu değil, insanın “anlam” üretebildiği ilişkilendirmelerden yoksunluğunu anlatır -ki bu ilişkisizlik, hem deneyimleme hem de düşünme yetisinin koşulunu ortadan kaldıran bir eksikliktir:

“[Kimsesizliği] böylesine katlanılmaz kılan şey, kendi kendine olmakta farkına varılabilecek ama ancak eşitlerimin güvenilir ve sağlam dostluğunda kimliğini pekiştirebilen öz-benliğin yitirilmesidir. Bu durumda insan, düşüncelerinin ortağı olarak bizzat kendisine olan özgüvenini ve deneyimlerin gerçekleşmesi için zorunlu olan dünyaya yönelik temel güvenini kaybeder. Düşünce ve deneyim kapasiteleri olan benlik ve dünya, aynı anda kaybolurlar” (Arendt, 2014: 312).

Kimsesiz insanı hem Nazizmin ideolojik araçlarına tümüyle açık, hem diğer insanlara karşı tümüyle kayıtsız bırakan ve tahripkar kılan nitelikler de buradan kaynaklanır: “Olgu ile kurgu (yani deneyimin gerçekliği) ve doğru ile yanlış (yani düşüncenin ölçütleri) arasında kendileri için bir ayrımın olmadığı

insanlar” (2014: 306), rejimin inşa ettiği *işleyen anlamsız dünyaların* failleri olurlar -Eichmann'ın söylediği üzere, “erdemleri” itaatkarlık olan failler.²¹

7. Kötülük, Fikirsizlik, Sorumsuzluk

Arendt'in tüm düşünsel üretimine damgasını vurmuş olan anlama ve açıklama çabasındaki ısrar, *Totalitarizmin Kaynakları* metninin de genel karakterini biçimlendirir -bir bölüm hariç: Toplama kampı. Naziler toplama kampının mucidi değillerdir, fakat kampın alabileceği en uç form Naziler eliyle şekillenmiştir: “içindeki tüm yaşamın olası en büyük işkenceyi yapmak üzere (...) sistematik bir biçimde düzenlendiği” Nazi toplama (ve imha) kampları, *topyekün tahakküm deneyinin* laboratuvarlarıdır. Arendt bu “deneyi” daha önce deneyimlenmemiş, benzersiz, kavranamaz, aktarılamaz veya karşılaştırılamaz olma gibi sıfatlarla anar; “rasyonelleştirmeler yoluyla makul açıklamalar getirme” eğilimini “liberal tuzak” addederek olumsuzlar (Arendt, 2009: 248-257). Toplama kampında yaşananlar, ölüm ile yaşamın aynı derecede engellendiği, “fiziksel olarak insanı yok etmeden ruhunun yok edildiği”, kurbanların kampın işleyişine ortak edilerek suça ortak edildiği ve böylece ahlaki kişiliğin de imha edildiği mekanlardır. Beşeri haysiyeti yok etmek üzere “tasarlanmış” olan, insanların “kuklalaşarak” bireyselliklerini yitirdikleri kamp, yalnız yaşamı değil “varoluşu imha eder”. Tüm bu nedenlerle, Arendt toplama kampında karşımıza çıkanın, cinayet işlemekteki “sınırlı kötülük”ten farklı olarak, daha önce bilinmeyen bir “radikal kötülük” olduğunu söyler (Arendt, 2009: 254, 268-273).

“Radikal kötülük”, kişisel çıkar, hırs, hınç, iktidar arzusu veya korkaklık ile açıklanabilir olmayan, bilinen tüm normları yıkan ve o nedenle de “affedilemez, cezalandırılmaz, öcü alınmaz” bir fenomendir. Arendt bununla birlikte “fark edilebilir” gördüğü yönleri de sıralar. Bunlar, “radikal kötülüğün,

21 Ne Arendt'in anlattığı deneyimin ne de bu deneyimi mümkün kılmış koşulların Nazizme özgülenebileceğinin altını çizmek, hem analizinin karakterini hem de taşıdığı “uyarıyı” anlamak açısından önemlidir. Arendt'in kalıcı, süreklilik taşıyan şeylerin ve ilişkilerin bütününe verdiği ad olarak “dünya”, bu nitelikleri nedeniyle “anlam” üretebilmenin, diğerleriyle ilişkilenebilmenin, yani “ortak”lığımızın koşuludur; bu koşulun ortadan kalkması anlamında “dünyasızlaşma” ise, beraberinde getirdiği tüm tehlikelerle birlikte, modern döneme içkin olgusal bir eğilimdir (Berktaş, 2016: 148-158). Dolayısıyla “fikirsizliğin kitleselleşmesi”, yalnızca Nazizme özgü değil, “itaatin itirazı boğduğu ve itiraz hakkının aşındığı her demokraside” tespit edilebilecek bir tehlikedir (Sezer, 2017: 122-123). Bu anlamda Arendt'in analizini “örgütlü yalan” üzerinden günümüze uyarlayan bir çalışma için bkz. Berktaş, 2016.

içindeki tüm insanların eşit oranda gereksizleştiği bir sistemle bağlantılı olarak ortaya çıkmış olduğu”; kurulan örgütlü ve mekanik sistemin faillerin “sorumluluk duygusu”nu hafiflettiği ve imha programının “ortalama, normal” insanlar tarafından yürütüldüğüdür (Arendt, 2009: 272, 280-281).

Dolayısıyla *Totalitarizmin Kaynakları*’ndaki “radikal kötülük” teması, Arendt’in kavranabilir, açıklanabilir olanın ötesinde gördüğüne verdiği addır: Toplama kampında cisimleşen kötülük, hem ürettiği dehşetin aşırılığı, sınırsızlığı nedeniyle, hem de bir nedenle bağlantılandırılıp açıklanabilir olmayışı nedeniyle kavranamazdır.²² İşte “kötülüğün sıradanlığı” saptaması ile değişen, bu “kavranamazlık” vurgusunun yerini “kötülüğün ne derin ne şeytani olduğu” kabulüne bırakmasıdır: “Aşırı” kötülüğün varlığı şüphe götürmese de kötülük, insan algısını aşan bir derinliğe -veya metafizik bir kaynağa- sahip değildir (Young-Bruehl, 2012: 567; Coşkun, 2017: 200). Yani, Arendt “kötülüğün sıradanlığı” tespitiyle kavranamaz, açıklanamaz olanın, bir anlamda “büyüsünü” bozar:²³

“Bizim burada ilgilendiğimiz, din ve edebiyatın kabullenmeye çalıştığı kötücüllük [wickedness] değil kötülük [evil]; günahla ve edebiyatta olumsuz kahramanlar haline gelen, haset ve hınçla eylemde bulunan büyük kötü adamlarla değil, kötücül olmayan “herkes”le ilgileniyoruz, zira onun (kötülük yapmak için) özel sebepleri yoktur ve bu nedenle sonsuz kötülüğe kabildir (...)” (Arendt, 2017: 178).

22 Arendt “radikal kötülük” tabirini Kant’tan esinle kullanmış olsa da, Oranlı, Kant’ın “radikal” sıfatını, “kaynağının insana içkin olması” anlamında, yani Arendt’in yüklediğinden farklı bir anlamda kullandığına dikkati çeker; Kant’taki “kavranamazlık” vurgusu ise, insanın tercihte bulunma özgürlüğünün, yani doğal belirlenimin ötesinde ahlaklı bir varlık olabilmesinin gerektirdiği “açıklık” ile ilintilidir (Oranlı, 2017: 219-221).

23 Aslında Arendt, bu noktada hocası Karl Jaspers’ı izlemektedir. Jaspers’a göre, Nürnberg duruşmalarının en önemli sonuçlarından biri, faillerin “sıradanlığını” açığa çıkarmış olmasıdır (Fine, 2000: 295; Oranlı, 2017: 223). Jaspers, Arendt’in henüz “radikal kötülük” teması zemininde düşündüğü bir dönemde yazdığı mektupta Nazilerin fiillerinin esas niteliğinin, “topyekün sıradanlıklar ve yavan aleladelikler” olduğunu belirtir. Dahası, “bütün cürümlerin de ötesine geçen bir suç” olarak değerlendirilmenin beraberinde getirdiği “şeytani bir azamet” atfına karşı Arendt’i uyarır: “Ben her tür mit ve efsane imasını korkutucu buluyorum ve açık seçik ifade edilmeyen her şey böyle bir ima içeriyor” (Jaspers ve Arendt, 2017: 153). Arendt daha sonra hocasına “şeytani azamet fikrine tehlikeli derecede yaklaştığının farkına vardığını” ve “dehşet verici olanı mitleştirme dürtüsüne karşı savaşmak” gerektiğini yazacaktır (alıntılayan Fine, 2000: 296-297).

“Kötülüğün sıradanlığı” ifadesinde karşılığını bulan bu açıklama girişimi, Neiman (2006: 313-314)’a göre Auschwitz ile sembolleşen “çağdaş kötülüğü” anlamada en önemli katkıdır: Çağdaş kötülük, niyetlerden bağımsız olarak, “en eşi görülmedik suçlar[ın], en sıradan insanlarca işlenebilir” olduğunu örneklemiştir.

“(…) ayırt edici tek özelliği belki de aşırı yüzeyselliği olan failin özel bir kötücüllüğüne, patolojisine veya ideolojik görüşüne dayandırmayacağımız, devasa ölçekte gerçekleştirdiği kötülükleri kast ediyorum. Söz konusu eylemler ne kadar canavarca olursa olsun, fail ne bir canavardı ne de bir iblis, (...) şahsına münhasır tek özellik aptallık değil, tuhaf ve oldukça özgün bir düşünme kabiliyetsizliği” (Arendt, 2017: 156).

“Düşünme kabiliyetsizliği aptallık değildir, son derece zeki insanlarda da rastlanır buna, nedeni de kötücüllük değildir, sırf şu yüzden ki hem düşüncesizlik hem aptallık kötücüllükten daha sık rastlanan fenomenlerdir. Sorun tam da şurada: Kötücul bir kalp, ki nispeten nadir bir fenomendir, büyük bir kötülüğe neden olmak için zorunlu değildir” (Arendt, 2017: 160-161).

Benhabib (2007: 74) Arendt’in “sıradanlık” tabirini, failin eylemlerini veya eylemlerin gerisindeki ilkeleri değil, bizzat faili, failin “zihin ve karakterini” niteleyecek biçimde kullandığını belirtir. Neiman (2006: 312)’a göre, Arendt’e yöneltilmiş öfkenin nedeni tam olarak buradan kaynaklanır: Kant’tan hareketle “ahlaki yasayı çiğnemeye yönelik hesaplanmış arzu”yu, kasti eylemi, eylemin ardındaki “niyet”i esas alan modern kötülük kavrayışına karşı Arendt, Eichmann’a şeytani bir niyet atfetmemiş ve bu, kötülüğü de yok saydığı biçiminde algılanmıştır. Oysa Arendt’in Eichmann örneğinde yaptığının, ne kötülüğün dehşetini küçümsemek ne de failleri suçtan ve sorumluluktan kurtarmak olmadığı açıktır. Aslında tıpkı Schlink’in *Okuyucu*’su için geçerli olduğu gibi demek gerekir; çünkü romana yöneltilen eleştirilerin de ortak noktası, Hanna’nın okuma yazma bilmemekte sembolleşen “eksikliğinin” büyük bir kötülük yaratmaya “yetmeyeceği” ve bu eksiklikle malul failin yeterince suçlu olamayacağı varsayımdır. Unutulan nokta, “büyük bir kötülüğün”, aynı zamanda örgütlü ve koşulları elbirliğiyle inşa edilmiş bir atmosferin ürünü olduğu; bununla birlikte, içinde bulunulan “koşullara” vurgunun tekil faileri suçlu olmaktan kurtaracak biçimde yorumlanamayacağıdır.

Bu noktadan hareketle, Neiman’ın önemli tespitine birkaç unsur eklemek gerekir. Kötülüğün sıradanlığı ifadesinde özetlenen yaklaşım; dehşet verici suçlara karışmış, büyük kötülüklerin faili olmuş insanların “canavar, insanlık-dışı mahluk” olduklarını varsaymak -ve böylece insan topluluğunun geri kalanını herhangi bir ortaklaşmadan kurtarmak- eğiliminin rahatlatıcılığına,

kuşkusuz, taşımaz. Dolayısıyla Arendt'in yaptığı, her ne kadar dünyanın "kötücül" insanlarla dolu olmadığını içeren bir "iyimserlik" taşıyor olsa da (Neiman, 2006: 344), her insanın kötülük üreten bir rejimin parçası olabileceğine yönelik rahatsız edici iması açıkça daha baskındır. Çünkü gerçekte, faillerin caniliğinden daha büyük bir tehdidi işaret etmektedir: Benzer koşullar altında bulunan insanların, başka türlü davranma sorumluluğundan elbette söz edilebilir ve fakat başka türlü davranacaklarının bir garantisi yoktur. Düşünme kapasitesini felce uğratmış, gerçeklik ile kurgu arasındaki farkları tümüyle silikleştirmiş bir rejimde insanların basit doğruları-yanlışları ayırt etmeleri beklenemez: "Üçüncü Reich koşulları altında sadece "istisnaların" "normal" tepkiler göstermesi beklenebilirdi" (Arendt, 2009: 37). Şöyle de söylenebilir: Belirli politik koşullardaki insanların "vicdanlarına" seslenerek "doğru" tavırlar almalarını beklemek boşunadır; Arendt'e göre politik değil tümüyle kişisel bir kategori olan "vicdan", düşünme kapasitesinin bir uzantısıdır ve düşünmenin koşullarıyla birlikte vicdan da ortadan kalkmaktadır (Arendt, 2001b: 85-88; Bernstein, 2007: 281).²⁴

24 Vicdan, Arendt'e göre, kişinin kendi benliğine duyduğu ilginin uzantısı, benliğinin bütünlüğünü koruma çabasıdır ve apolitik bir kategori oluşu iki unsura referansla gerekçelendirilebilir. Vicdan kişiye, kendi benliğini korumak adına "aşmaması gereken sınırları" telkin eder -kişi, bir suçluyla "aynı bedende" yaşamaya katlanamayacağı için, örneğin, cinayet işlemez. Ne var ki bu sınır genelleştirilebilir olmaktan uzak, subjektiftir: "Benim kaldıramayacağım bir şey, bir başkasında en küçük bir vicdani rahatsızlık yaratmayabilir." Nitekim kişinin düşünme pratiğinin yani kendi içinde yürüttüğü "sessiz diyalog"un bir uzantısı olarak kendi davranışlarına -kendi kendine- getirdiği bir sınır işlevi üstlenen "katı laik vicdan" ile ilahi bir buyruğa itaat eden, yani inanca dayanan vicdan arasında "devasa fark vardır" (Arendt, 2001b: 88-90). Fakat daha ciddi problem, çizdiği sınır değişse de vicdanın her durumda, kişinin kendi benliğine ilgi duymasını, "mesele etme"yi, "yaptıklarını değerlendirme alışkanlığını" gerektirmesidir ve bu "zahmete" her insanın katlanacağını varsaymak için bir gerekçe yoktur. Dolayısıyla vicdan, Arendt için, "ortaklaştırılabilir" olmaktan uzak, kişisel ve değişken bir nitelik taşıdığı ölçüde politik olmaktan da uzaktır. Öte yandan, vicdani bir saikle "yapmayı reddetmek", suça dayalı bir rejimde *iyi insanların* "yoktan varolur gibi ortaya çıkmaları"ni da beraberinde getirebilir; bu çıkış, kişisel-ahlaki düzeyde kalabileceği gibi "bir dizi insanın vicdani olarak aynı kanaate ulaşip kamuoyuna gitmeye ve seslerini duyurmaya karar ver[meleriyle]" politik zemine de taşınabilir. Arendt (2001b: 90-91)'e göre bu durumda "vicdan mahkemesi önünde karşılaştırılan şey kamuoyunun düşüncesinin bir parçası haline gel[ir]". Diğer bir deyişle vicdanın, politik bir eylemin zemini olabilmesi ancak salt vicdani olmaktan çıkıp ortak kanaat halini almasıyla mümkündür. Denilebilir ki Arendt, politikanın koşullarının var olduğu durumlarda vicdani politika-öncesi bir kategori olarak görmekte; politikanın koşullarının kalktığı "zor zamanlarda" ise -deyim yerindeyse-

Fakat bu, ne “kimsesizlik” halinin ne de bu halin sonucu olarak düşünme kapasitesinden yoksunluğun, içinde bulunulan koşullara referansla anlayış gösterilmesi gereken mağduriyetler olarak düşünülebileceği anlamına gelir. Arendt, kuşkusuz, rejimin bir parçası olmayı reddetme anlamında “kişisel sorumluluk” gösteren “istisnaları” olumlamış, buna karşılık dahil olmanın “itaat” etme zorunluluğu olarak açıklanmasını eleştirmiştir.²⁵ Yani, düşünme yoksunluğu insanı daha az suçlu yapmaz; aksine, örgütlü bir yapı ve o yapının işleyişini sağlayan insanların desteği olmaksızın “iyi ya da kötü hiçbir şeyin sonuçlandırılmayacağı”, dolayısıyla “suç ortaklığı”nın varlığı açıktır. Bu anlamda itaat, “destek vermek” demektir (Arendt, 2001a: 186-187). Arendt'in Eichmann hakkında verilmesi gereken hükmü bir “yargıç” diliyle gerekçelendirilmesinde de, “zorunlu koşullar” vurgusunun failer için taşıyabileceği özü açıkça reddettiği izlenebilir: Koşullara vurgu, faili aklamaz; dahil olanın

güvenilmez bulmaktadır: Vicdan, düşünme pratiğinin bir uzantısı olarak kişiyi suç işlemekten alıkoyabileceği gibi, düşünme kapasitesini askıya alan bir işlev üstlenip suç üreten bir itaat ilişkisine zemin de sunabilir. Eichmann'ın Kant'ı anarken, gerçekte, ahlak yasasının buyurduğu “akıl yürütmeyi” “Führer'in iradesi” ile ikame etme eğilimini örneklediğine ilişkin *Kötülüğün Sıradanlığı*'ndaki değini (Arendt, 2009: 143-144), bu ikinci durumun bir örneği olarak okunabilir (krş. Başkır ve Erdem, 2012: 70-72, 77).

- 25 *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Alman çavuş Anton Schmidt'i “dipsiz karanlığın içindeki ani ışık patlaması” olarak anmasında olduğu gibi, Arendt, kendi hayatını riske atarak yaratılan kişisel istisnaları, “bu gezegenin insanların yaşamasına uygun bir yer olarak kalması”nı sağlayacak değerde görür (Arendt, 2009: 237-239). Öte yandan, aynı metinde daha çarpıcı olan örnek Danimarka'nın Nazilerin Yahudiler üzerinde tasarrufta bulunma taleplerini reddetmelerine ilişkindir: Danimarka, “sarı yıldız” uygulamasından başlamak üzere “cinayet bürokrasisi için son derece önemli olan başlangıç hamlelerini” yapmayı reddetmiş ve bu direnç, hayat kurtarıcı olduğu gibi, Danimarka'daki Nazi yetkilileri üzerinde de Berlin'den gelen emirlerin “doğallığını” sarsan bir etki yaratmıştır. Arendt (2009: 178-182)'e göre bunu mümkün kılan, Danimarka hükümetinin diğer Avrupa ülkelerinde rastlanmayan kararlılığıdır. Denilebilir ki Arendt için Danimarka, siyasal kötülüğün örgütlü yapısına karşı politik bir kararlılıkla gösterilen direncin, suç ortaklığını reddetmenin ötesinde, “atmosferi bozan” yani gidişatı engelleyen bir etki yaratma gücü taşıdığını örneklemesi açısından hayattır. Berktaş (2016: 176)'ın altını çizdiği üzere, buradaki mesele Danimarka örneğinin olgusal olarak gerçeği birebir yansıttığından çok, “Arendt'in merakını” anlatma çabasıdır.

bunu, yerinde kim olsa aynı şekilde davranmaya mecbur kalacağı “çarkın dişlisi” teorisiyle meşrulaştırma hakkı yoktur (Arendt, 2009: 283-284).²⁶

8. Yargı Kapasitesinin Sonu: “Siz olsaydınız ne yapardınız?”

Hanna'nın duruşma esnasında yargıca iki kez yönelttiği soru cümlesi, “Siz olsaydınız ne yapardınız?”, Günther Anders'in *Auschwitz-Birkenau'daki Sonderkommando* adlı şiirinin ilk ve son dizesidir aynı zamanda. “Sonderkommando” toplama ve imha kamplarındaki işleyişte görevlendirilerek suça ortak edilmiş olan mahkumlara verilen addır. Şiir, Eichmann davası esnasında yazılmıştır ve “sonderkommando”lar hakkında “yargıda bulunmanın” çıkmazını anlatır.²⁷ Öyleyse, aynı soru bir fail tarafından yöneltildiğinde ne düşünülmelidir: “Siz olsaydınız ne yapardınız?” sorusunun kurbanlar için taşıdığı “koşulların zorunluluğu” vurgusu, failer için de geçerli midir?

Bu soruya Arendt'ten türetilebilecek yanıtın olumsuz olduğu açıktır. Schlink'in “siz olsaydınız” ifadesini Hanna'nın diline yerleştirilmesinin ise, faillerin “ikinci kuşağa yönelttiği”, dolayısıyla benzer koşullarda kendilerini hayal etmelerini talep eden (Slabbert, 2009: 150) bir ifade olduğu söylenebilir bile, bunun bir “anlayış gösterme” çağrısı olduğu şüphelidir.²⁸ Aslında, faillerin sadece görevini yapan insanlar olduğu kabulü, romanda, “toplama kampına giden yolda” karşımıza çıkan “mercedes şoförü”nün kayıtsızlığıyla temsil edilir ve bu kayıtsızlığın fail olmakla taşıdığı yakınlığın yüze vurulmasıyla karşılık bulur.²⁹

26 Arendt (2001a: 177-178) aynı nedenle, suçun faille olan kişisel bağı görünmez kılarak sorumluluğu bulanıklaştırdığını düşündüğü “kolektif suç” kavrayışını da eleştirmektedir.

27 Şiirin tamamı için bkz. Gideon Greif (2005), *We Wept Without Tears: Testimonies of the Jewish Sonderkommando From Auschwitz*, Yale University Press.

28 Soru, bir kuşağın kendi kendine yönelttiği bir soru olarak da değerlendirilebilir - fakat, benzer koşullarda başka türlü davranabilmeye bir tür hazırlık yapmak amacıyla: “Kişinin kendisine ben kendim geçmişte şu ya da bu durumda olsaydım ne yapardım diye sorarak ileride gerçekleşebilecek durumlara karşı kendisini hazırlaması gerekliydi” (Schlink, 2012: 114).

29 Schlink bu kayıtsızlığın hukuki yansımaları, “tutarlı ve kararlı biçimde ceza takiplerinin yapılması ve mahkumiyet kararlarının verilmesi” gereğinin yerine getirilmemesinin yarattığı “suça bulaşmışlık”ta görür: “Nazi Almanyası'ndaki faillerin toplumdan dışlanmamış, kovuşturulup mahkum edilmemiş, aksine hoşgörülle karşılanmış ve itibar görmüş olmaları, makamlarında tutulmaya devam edilmiş ve kariyerlerinde ilerlemelerine izin verilmiş olması, ebeveyn ve öğretmen

“Siz olsaydınız ne yapardınız?” ifadesi romanda retorik değil, hakiki bir sorudur ve Hanna'nın dilinde, “düşünme kabiliyetsizliği”nin kristalize olduğu bir itiraf cümlesi haline geldiğini söylemek daha açıklayıcıdır. Schlink'in çizdiği Hanna portresi, Arendt'in “kimsesiz” kategorisinin edebi örneği gibidir. Hanna'nın geçmişten getirdiği herhangi bir bağ ve bilgi yoktur; tramvay biletçisi olarak çalışmanın dışında bir sosyallığından de söz edilemez; “köksüzlüğü” ve onu “bu dünyaya ait” kılacak herhangi bir anlamlı ilişkiden yoksun “gereksizliği” açıktır. Kısa süreliğine hayatına giren “Michael ve kitapları” dışında Hanna'nın kimsesinin olmadığı, mahkemede ve cezaevinde geçirdiği yıllar boyunca kimsenin kendisiyle iletişim kurmamış olmasıyla bir kez daha işaretlenmiştir.³⁰ Yani Hanna kelimenin düz anlamıyla kimsesizdir ve okuma-yazma bilmemek, açıkça, bu kimsesizliği mutlaklaştıran bir metaforudur.³¹ Diğer bir ifadeyle, Hanna ne sosyal dünyada ne de okuyarak edinebileceği iç dünyasında “ilişkilenebilir”: Hem anlam üretebilecek ilişkilerden, hem de “kendi kendine olma” haline eşlik eden bir düşünme pratiğine, yani bir iç muhakemeye, içsel bir diyaloga el verecek araçlardan yoksundur. Tüm bunların eksikliğinde, geriye salt, sonuçlarına tam bir kayıtsızlıkla, üstlendiği “görev”in gereğini yerine getirmek kalır. Hanna'nın sorusu, Michael'ın gözünden kaçmadığı üzere, ne yaptığını ve daha önemlisi, başka türlü davranılabileceğini daha önce hiç düşünmemiş birinin şaşkınlığını taşımaktadır (Schlink, 2015: 98). Fakat Hanna'nın “fikirsizliğinin” belki de en çarpıcı göstergesi, Michael'ın anlam veremediği “utancıdır”: “Okuma yazma bilmeyen bir insan olarak utanılacak bir duruma düşmekten korktuğu için mi, bir canı olarak daha utanç verici bir durumu yeğliyordu?” Gerçekte Hanna'nın “bir canı olarak görülmekten utanç duyduğu”na dair herhangi bir işaret olduğu şüphelidir. Durum daha çok, sorumlusu olduğu fiiller ile sonuçları arasındaki bağı hiç kurmamış bir insanın, durumunu kavrayamama halini yansıtır gibidir. Arendt'in Eichmann için söylediği gibi, düşünme eksikliğinin bir yüzü

olarak toplumda kabul görmeleri, failerin ve onların çocuklarının kuşağının Nazi Almanyası cürüm ve suçlarına bulaşmalarına neden olmuştur” (Schlink, 2012: 79).

30 Hanna on sekiz yıllık cezasının son günlerinde Michael'la kendisi hakkında ilk kez konuşurken şunları söyler: “Beni zaten kimsenin anlamadığını, kim olduğumu ve beni şunu ya da bunu yapmaya iten şeyin ne olduğunu kimsenin bilmediğini hissedirdim hep” (Schlink, 2015: 171).

31 Schlink (Schlink ve Wachtel, 2009), okuryazar olmamanın “ahlaki cehalet”in metaforu olduğunu beyan eder -ki kimsesizliğin, düşünme yetisinin yitimi sonucu varacağı nokta budur, zira Arendt için “ahlak”, doğrudan düşünebilme yetisinin işletilmesine, bu sayede tutarlılaştırılan “kendilik” haline sadakate denk düşer: “Kendime karşı dürüst olmalıyım. Onunla yaşayamayacağım, hatırlamaya dayanamayacağım hiçbir şey yapmamalıyım” (Young-Bruehl, 2012: 39-40).

“başkasının gözünden bakamama, başkalarının bakış açısına göre düşünememe” ise (Arendt, 2009: 59); okuma-yazma bilmemekten duyduğu utancın diğer her şeye baskın gelişi, Hanna'nın düşünme eksikliğinin en büyük kanıtı olsa gerektir.³² Fakat öte yandan, Hanna'nın utancının kendisi, başkalarının bakışını hesap etmenin bir göstergesi değilse nedir?

“Utanch” duygusu kuşkusuz, Hanna'nın okuma-yazma bilmemekten ve Michael'ın bir suçluya duyduğu bağdan duydukları utanch biçiminde, romanın ana temalarından biridir. Schlink'in bu yolla, Primo Levi'nin ve Günther Anders'in toplama kampından sağ çıkabilen tutukluların taşıdığı utanch duygusunu yeni bir “etik” temel olarak işaret edişleriyle (Parussa, 2008: 95-99) diyaloga girdiği de söylenebilir. Ne var ki Hanna'nın -duyduğundan emin olduğumuz- utancının, Levi'nin varsaydığı gibi yaşananların tekrarlanmasını önleyebilecek bir bilince evrilebileceği tartışmaya açıktır: Utancın, Hanna'da tam da bu “fikri” uyandırmanın engeli olarak işlev gördüğü söylenebileceği gibi, Schlink'in Hanna karakterine “utanch” dolayısıyla bir “umut ışığını” yerleştirdiği de öne sürülebilir.³³ Bu “umut ışığını”, Arendt'in yalnızlığın halleri arasında varsaydığı geçişkenlik ile birlikte düşünmek de mümkündür. Arendt (2014: 311)'e göre, tıpkı kendi kendine olmanın zamanla kimsesizliğe dönüşebilecek olması gibi, kimsesizlikten çıkış da imkan dahilindedir: “[Kimsesiz bir insanın], kendisini bulma ve yalnızlık diyalogu üzerine düşünmeye başlama şansı her zaman olmuştur.” Cezaevindeki yalıtılmışlık düşünülürse Hanna için bunun tek yolunun “tefekkür yaşamı”nı deneyimlemek olacağı söylenebilir; cezaevinde geçirdiği uzun yıllardan sonra okuma yazma

32 Schlink'in, Michael ile ilişkisinde açığa çıkan kimi başka örneklemelerle de Hanna'nın fikirsizliğinin altını çizdiği söylenebilir: Hanna, Michael'ın yaşını fark edemez; Michael'a hiçbir şey sormaz ve anlatmaz; dolayısıyla hakiki bir ilgi de göstermez -Michael yıllar sonra Hanna ile ilişkilerinde yaşadıkları “ortak bir dünya kurma” zorluğunu anacaktır.

33 Benzer biçimde, mahkeme salonunda Hanna'nın “stratejisiz” tavrı ile diğer mahkumların Hanna'ya karşı giriştikleri “örgütlü kötülük” arasındaki açığı da Schlink'in Hanna karakterini genel olarak Alman toplumundan ayıştırdığı şekilde yorumlanmaya açıktır. Dahası, toplama kampındaki mahkumları kendisine “okuyucu” olarak seçmesi, Hanna'nın diğerlerinden farklı, yani tüm fikirsizliğine rağmen dünyayla ilişkilene arayışı/ihtiyacı içinde olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Kuşkusuz Hanna'nın dünyayla ilişkilene hevesi en açık olarak – “ortak bir dünya kurma”daki zorluğa rağmen- Michael'da cisimleşir: Michael hem bizzat varlığı, hem bir “okuyucu” vasfıyla, Hanna'ya “başkalarının bakış açılarına göre düşünme”yi deneyimleme fırsatı sunmuştur. Hanna'nın cezaevine girdikten ancak yıllar sonra okuma-yazma öğrenmesi de, Michael onunla bir kez daha (“incelmiş burjuva kültürüne duyulan büyük bir güven” ile seçtiği -Schlink, 2015: 160) kitapları okuyarak temas ettiğinde mümkün olacaktır.

öğrenmesi ve öncelikle toplama kampları hakkında okumak istemesi, hücrelerdeki kitapların *-Kötülüğün Sıradanlığı* dahil olmak üzere- kamplara dair incelemelerden, tanık anlatılarından oluşması, bunların tümü, Hanna'nın düşünme eksikliğini onardığı biçiminde yorumlanmaya açıktır. Dahası, diğer mahkumlarla “dostça” ilişkiler kurduğu, diğerlerinin ona “akıl danıştığı”, verdiği “kararları” benimsedikleri gibi ayrıntılar da Hanna'nın “düşünme” ve tekil durumlara uyarılma anlamında “yargı” kapasitesini (Arendt, 2017: 179) işletebildiğinin iması olarak okunabilir. Ne var ki Hanna'nın “kendisinden hesap sormaya gelen ölümler” ile baş edip edemediği, suçunun farkına varıp varmadığı tartışmalıdır. Örneğin, tahliyesinden hemen önce intihar etmesinin nedeni, Arendt'in “bir katille aynı bedende yaşamamak için kötülük etmeyi reddetmek” biçiminde özetlediği “katı laik vicdan”ının harekete geçmesinin mi sonucudur? (Arendt, 2001b: 88-90).

Yargıyı romandaki Yahudi tanık kadın verir: Hanna'nın cezaevinde çalışarak biriktirdiği paranın kendisine iletilmesi yönündeki vasiyetini, “günahlarının affedilmesi talebi” olduğu gerekçesiyle reddeder (Schlink, 2015: 184-185). İma edilen, Hanna'nın “neler yaptığını bildiği” yönünde bir emarenin yokluğudur. Bu “nesnel” tavır,³⁴ okuma-yazma bilmenin -Arendt'in de özenle işaret ettiği üzere- düşünme yetisini işletmeyi kuşkusuz garanti edemeyeceği yönünde bir uyarı olarak görülebilir.³⁵ Schlink'in yazdığı son, farklı

34 Schlink'in Yahudi kadını “fazla güçlü, mağdur olmayan” biçiminde resmedişine yöneltilen eleştiriler ironik fakat öğreticidir (bkz. dipnot 9). Kadın, hem kamplarda fail ve kurbanları saran, hem de duruşma salonunda bulunan herkesi saran “uyuşmuşluk” halinin dışında, “gözleme ve çözümlene yetisini yitirmemiş” olmakla nitelendirilir; “soğukkanlı” ve “dürüst”tür; tanıklığını aktardığı kitap, kurbanları “sevimli” göstererek “özdeşleşmeye” izin vermeyen bir mesafeden seslenmektedir (Schlink, 2015: 103-104). Tüm bunlar, Schlink'in “kurban olma mirasının reddi” dediği tavrı özetler niteliktedir ve romandaki kadın ile Arendt arasında çarpıcı bir benzerlik vardır: Arendt de *Kötülüğün Sıradanlığı*'ni yazdıktan sonra, uğradığı protesto dalgasına ve kendisine yöneltilen “kibirli, duygusuz, ruhsuz, halkıyla duygusal bağ kuramayan” eleştirilerine rağmen, nihayet “iyileştğini” düşünmüş ve sağlıklı değerlendirme yapabilmek için duygusal bağlardan uzaklaşabilmekten memnuniyet duyduğunu aktarmıştır (aktaran Young-Bruehl, 2012: 509). Susan Neiman (2006: 347) da, Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı*'ndaki “alaycı” dilinin, özdeşleşmeyi engellemek adına bilinçli bir tercih olduğunu düşünür.

35 Schlink bir söyleşide şöyle söylüyor: “Okumak sizi ahlaklı ve iyi bir insan yapmaz, ama ufkunuzu genişletir, ahlaki ufkunuzu genişletmek için bir fırsat sunar. Yine de elbette bunun bir garantisi yoktur. Hanna'nın okumaya başlayarak iyi bir insan olduğunu hiç kast etmedim. Cephe ilerisinde Yahudileri, Lehler, Rusları öldüren Einsatzgruppen'in büyük bir oranının akademik olduğunu hepimiz biliyoruz”

anlamlandırmalara açıktır ve bu haliyle, olgusal düzeyden türetililecek bir karamsarlığı, insani kapasitelere güven duyma ihtiyacını ve kişisel düzeyin yetersizliğine dair politik bir imayı aynı anda içerir gibidir.

Sonuç

Açık ki ne Arendt'in ne de Schlink'in teorik ve edebi üretimlerinin "kötülük" meselesini tümüyle çözdüğü ve tüm veçheleriyle açıkladığı iddia edilebilir, fakat siyasal kötülük üretmiş bir rejimin dayandığı ve ürettiği insan modelini "anlayabilmek" için sergilenmiş önemli çabalara denk düştükleri de kuşkusuzdur. Bu ortak çabanın gerisinde, büyük bir siyasal kötülüğü, sebep olduğu derin travma nedeniyle "dokunulmaz, açıklanamaz, düşünülemez" görmeyi reddetme cesareti yatar. Dahası Arendt'in ve Schlink'in geçmişteki siyasal suçları irdelene konusunda paylaştıkları cesaretin ürünleri, salt birer teorik veya edebi katkı olmanın ötesinde, bugünün ve geleceğin politik atmosferine dair önemli sonuçlar türetmeye de elveren niteliktedirler.

Bu çalışmanın, ele aldığı yazarlardan çıkarsadığı sonuç odur ki siyasal kötülüğü mümkün kılmış mekanizmaları ve dayandığı insan modelini anlama çabası, aynı zamanda muhtemel yinelemelere karşı tetikte olmayı amaçlayan politik bir tavrıdır. Arendt'in bir büyük siyasal kötülüğün nasıl mümkün olabileceğine dair analizi, gidişatı etkileyecek farklı politik tavırların daima imkan dahilinde olduğu fikrini de içinde barındırır. Başka türlü söylersek, Arendt'in yaklaşımından türetililecek olan belki de en derin rahatsızlık, geçmişte de her şeyin başka türlü olabileceği ve bu büyük kötülüğe giden yolun taşlarını döşemenin de "reddedilebileceğini" açığa vurması olsa gerektir. Bunu, düne dair eleştirel bir tutum ve aynı zamanda bugüne ve geleceğe yönelik bir uyarı olarak görmek mümkündür. Zira Arendt'e göre, "aşırı nüfus ile ekonomik bakımdan gereksiz ve toplumsal açıdan köksüz insan kitleleri sorunlarına en süratli yanıt olduklarını kanıtlamış yok etme fabrikaları", insanların içinde bulunduğu sefalet koşullarının giderilemez görüldüğü her an güçlü bir ihtimal olarak varlık gösterebilecektir (Arendt, 2014: 282). "Karanlık hikaye"yi mümkün kılmış "koşullar"a vurgu bu nedenle hayatidir; "Tarihsel ve siyasal açıdan yaşayan cesetlerin zihinsel olarak hazırlanması, çılgınca kitlesel ceset üretiminden önce gel[miştir]" (Arendt, 2014: 260-261). Bir kez sözü edilen koşullar doğduğunda, Arendt "normal" ve "vicdanlı" tepkiler verecek insanların varlığının istisnaileşeceği konusunda nettir. Kuşkusuz bu durumda da kişisel sorumluluk varlığını korur; ne var ki yapılabilir olan sınırlıdır.

(Schlink ve Davis, 2009). Arendt'in Kant'tan edinerek izlediği ayrıştırma da eklenebilir: Bilmek ve düşünmek iki farklı şeydir (Arendt, 2017: 159).

Tıpkı Arendt gibi Schlink de kötülük üreten bir siyasal rejim altında kişisel sorumluluğun söz konusu olduğunu -özel olarak “cesaretin” gerekliliğini- kabul etmekle birlikte, siyasal kötülük karşısında ahlaki tutuma çağrı yapmayı “geçmişin yanlış mirası” addeder: “Bireysel ahlak, kurumların bir parçasıdır (...) Doğru işleyen kurumlarda ahlaksal olan kendiliğinden anlaşılır” (Schlink, 2012: 115). Dolayısıyla Schlink için de esas mesele, salt kişisel ve ahlaki kategorilere indirgenebilir olmaktan uzaktır -aslında ilişki daha çok tersinden geçerlidir:

“Geçmişin açıkça gösterdiği (...) şey, bireysel ahlakın ilgili kurumların yokluğu halinde büsbütün çaresiz kalacağıdır; bireysel ahlakın bünyelerinde tanındığını bilebileceği, başvurabileceği, güvenebileceği kurumların yokluğunda... Partiler, sendikalar ve birlikler, kiliseler ve dernekler, üniversiteler, okullar, mahkemeler bir kere tek elden kontrol edilmeye başladıktan sonra, muhalif ahlaka kalan yalnızca riskli ve kahramanca bir jestle kendini korumaktır” (Schlink, 2012: 114).

Diğer bir ifadeyle, kendilerini var edecek, cesaretlendirecek ve en önemlisi gidişatı reddetmeye dönük etkili edimlerini mümkün kılacak kurumların yokluğunda insanlar, siyasal kötülüğü mahkum eden anlamlı jestler üretebilirler ve fakat yaratacağı yıkımın önüne geçemezler. Bir kez daha Arendt'in terminolojisine tercüme ederek söylersek, kamusalılığı mümkün kılan mekanizmaların eksikliği politik varoluşu, ait olunacak bir dünyanın eksikliği ise düşünebilmeyi imkan dışı kılar; bu olanaklardan yoksunluk anlamında *kimsesizliği* “her şeyin mümkün olduğu” bir siyasal rejimin dayanağı, faili ve ürünü kılan da budur. Dolayısıyla sorun, Arendt'in bir kez ortaya çıktıktan sonra kendini yineleme tehlikesini daimi gördüğü bir siyasal kötülüğün, istisnai insanların “kendi benliklerinin bütünlüğünü korumak” adına, yani kişisel bir kaygıyla, sergiledikleri vicdani tavırlar yoluyla “önlenebilir” olamayacağındadır; öyleyse mesele, sözü edilen koşulların hiç oluşmamasına ve “koşulların teşvik edilmesi ve çok daha önemlisi sessizce onanması” yönündeki tavırlara yönelik daimi bir uyanıklık, engelleyici önlemler alma zorunluluğudur.

Kaynakça

- Alison, Jane (2006), “The Third Victim in Bernhard Schlink's *der Vorleser*”, *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 81 (2): 163-178.
- Arendt, Hannah (2001a), “Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk”, *Sivil İtaatsizlik* içinde (İstanbul: Ayrıntı) (Çev. Yakup Coşar).
- Arendt, Hannah (2001b), “Sivil İtaatsizlik”, *Sivil İtaatsizlik* içinde (İstanbul: Ayrıntı) (Çev. Yakup Coşar).

- Arendt, Hannah (2009), *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* (İstanbul: Metis) (Çev. Özge Çelik).
- Arendt, Hannah (2010), *Totalitarizmin Kaynakları: Antisemitizm* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Bahadır Sina Şener).
- Arendt, Hannah (2011), *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Bahadır Sina Şener).
- Arendt, Hannah (2014), *Totalitarizmin Kaynakları: Totalitarizm* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. İsmail Serin).
- Arendt, Hannah (2017), "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler", (Çev. Oğuz Tecimen), *Cogito*, 86: 156-179.
- Bartov, Omer (2000), "Germany as Victim", *New German Critique*, 80: 29-40.
- Başkır, Ünsal Doğan ve Erdiç Erdem (2012), "Sivil İtaatsizlik Eylemi Olarak Türkiye'de Vicdani Ret: Bir Yurttaşlık Talebi", *Toplum ve Bilim*, 124: 61-84.
- Benhabib, Seyla (2007), "Arendt's Eichmann in Jerusalem", Villa, Dana (Der.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (New York: Cambridge University Press).
- Berktaş, Fatmagül (2011), "Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te", Fatmagül Berktaş, *Politikanın Çağrısı* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları): 77-84.
- Berktaş, Fatmagül (2016), "Dünyaya Minnet Duymak", Berktaş, Fatmagül (Der.), *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı* (İstanbul: Metis): 148-192.
- Bernstein, Richard J. (2007), "Arendt on Thinking", Villa, Dana (Der.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (New York: Cambridge University Press).
- Brazaitis, Kristina (2004), "What Would You Have Done? The Dilemma of the Reader", *Journal of Genocide Research*, 6 (4): 583-599.
- Canovan, Margaret (2007), "Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment", Villa, Dana (Der.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (New York: Cambridge University Press).
- Coşkun, Berrak (2017), "Hannah Arendt'te 'Radikal Kötülük' Problemi", *Cogito*, 86.
- Donahue, William C. (2012), "Taking Jewish Cover: A Reply to Bernhard Schlink", *The German Quarterly*, 85 (3): 249-252.
- Fine, Robert (2000), "Crimes Against Humanity: Hannah Arendt and the Nuremberg Debates", *European Journal of Social Theory*, 3 (3): 293-311.
- Freund, Lucy D. (2004), "A Psychoanalytic Reading of The Reader", *Psychoanalytic Psychology*, 21 (4): 601-608.
- Jaspers, Karl ve Hannah Arendt (2017), "Arendt-Jaspers Mektuplaşması" (Çev. Yasin Sofuoğlu), *Cogito*, sayı 86.
- MacKinnon, John E. (2004), "Law and Tenderness in Bernhard Schlink's *The Reader*", *Law and Literature*, 16 (2): 179-201.
- Metz, Joseph (2004), "Truth is a Woman: Post-Holocaust Narrative, Postmodernism and the Gender of Fascism in Bernhard Schlink's *Der Vorleser*", *The German Quarterly*, 77 (3): 300-323.
- Neiman, Susan (2006), *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif bir Felsefe Tarihi* (İstanbul: Ayrıntı) (Çev. Ayhan Sargüney).
- Oranlı, İmge (2017), "Kötülük ve Terör: Kant'tan Arendt'e 'Kavranamazlık' Mefhumu", *Cogito*, 86.

- Parussa, Sergio (2008), "The Shame of the Survivor: Judaism and Textual Memory in Primo Levi, Günther Anders and Franz Kafka" *Journal of Modern Jewish Studies*, 7 (1): 91-106.
- Roth, Jeffrey I. (2004), "Reading and Misreading The Reader" *Law and Literature*, 16 (2): 163-177.
- Schlink, Bernhard (2012), *Geçmişe İlişkin Suç ve Bugünkü Hukuk* (Ankara: Dost Kitabevi) (Çev. Reyda Ergün).
- Schlink, Bernhard (2015), *Okuyucu* (İstanbul: İletişim Yayınları) (Çev. Cemal Ener).
- Schlink, Bernhard ve Eleanor Wachtel (1999), "Bernhard Schlink Interviewed by Eleanor Wachtel", *Queen's Quarterly*, 106 (4).
- Schlink, Bernhard ve Susan Davis (2009), "An Interview with Bernhard Schlink" https://cardozo.yu.edu/life/2009_fall/interview/ (25.05.2017).
- Sezer, Devrim (2017), "İtiraz, Tartışma, Demokrasi: Arendt'te Yargı Yetisinin Etik ve Politik Önemi", Gülenç Kurtul ve Özlem Duva (Der.), *Yargıya Felsefeyle Bakmak* (İstanbul: YKY): 107-135.
- Sheridan, Ruth (2013), "Sympathy with the Perpetrators: Examining the Appropriation of Schlink's *Der Vorleser* in the Film *The Reader*", *Australian Journal of Jewish Studies*, 27: 119-138.
- Slabbert, Melodie N. (2009), "Memory, History and Guilt in Bernhard Schlink's *Der Vorleser*", *Fundamina*, 15 (2): 136-158.
- Specter, Matthew G. (2010) *Habermas: An Intellectual Biography* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stern, Daniel (2004), "Some Notes toward a Response to *The Reader*" *Law and Literature*, 16 (2): 203-205.
- Villa, Dana R. (2007), "Introduction: The Development of Arendt's Political Thought", Villa, Dana (Der.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (New York: Cambridge University Press).
- Weisberg, Richard H. (2004), "A Sympathy That Does Not Condone: Notes in Summation on Schlink's *The Reader*" *Law and Literature*, 16 (2): 229-235.
- Worthington, Kim (2011), "Suturing the Wound: Derrida's *On Forgiveness* and Schlink's *The Reader*", *Comparative Literature*, 63 (2): 203-224.
- Young-Bruehl, Elisabeth (2012), *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla* (İstanbul: İletişim) (Çev. Ali Selman).