T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MODERN DÜŞÜNCEDE İNSAN HAKLARI VE ÖTEKİ PROBLEMİ

Saren KARABIYIKLI
2501210984

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Nedim YILDIZ

İSTANBUL – 2023

ÖZ

MODERN DÜŞÜNCEDE İNSAN HAKLARI VE ÖTEKİ PROBLEMİ

SAREN KARABIYIKLI

İnsan hakları, öznesinin insan olması bakımından yüzlerce yıldır tartışılan bir kavram olarak varlığını sürdürmüş ve günümüz düşünce dünyasını şekillendirerek belirleyebilme özelliğini kendi içinde taşımıştır. İnsan hakları, insanın sahip olduğu 'hak' kavramına yapmış olduğu vurgu bakımından Antik Çağ'dan günümüze kadar farklı düşünceler içinde ele alınarak tartışmalara konu olmuştur.

Özellikle 'doğal hak' kavramının ele alınması ile birlikte insanların doğuştan sahip oldukları hakların mutlaklığı, bu tartışmaları şekillendiren ana etken niteliğindedir. Bu durumda da mutlaklığın korunmasına yönelik yapılan çalışmalarla insanların doğuştan sahip olduğu hakların her koşulda korunması sağlanmaya çalışılmıştır. On üçüncü yüzyıldan yirmi birinci yüzyıla kadar uzanan tarihsel süreç içerisinde insan haklarına yönelik onlarca antlaşma yapılmış ve bildiri yayınlanmış olsa da özellikle yirminci yüzyılda meydana gelen dünya savaşlarıyla birlikte Antik Çağ'dan itibaren şekillenerek Aydınlanma Dönemi'nde doruk noktasına ulaşan insan hakları teması özellikle iki dünya savaşı döneminde ve sonrasında görelik, ulus devlet, yurttaşlık, öteki ve şiddet temaları etrafında şekillenmiştir.

Giriş ve üç ana bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde Aydınlanma Dönemi'ndeki üç filozofun insan haklarına yönelik düşüncelerine yer verilmiştir. Bu filozoflar John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant'tır. Bahsedilen filozofların konu edinilmesi ile amaçlanan şey modern düşüncenin oluşumunu doğuran Aydınlanma Dönemi düşüncesinde insan haklarının ne türden belirlenimler doğrultusunda temellendirildiğinin gösterilmesidir. Bu nedenle John Locke'ta en başta eşitlik, özgürlük ve mülkiyet gibi temel insan haklarının hangi bağlamlar ile ele alındığı gösterilecektir. Jean-Jacques Rousseau'da negatif bir anlam taşıyan Aydınlanma Dönemi düşüncesinin insan haklarındaki rolü vurgulanarak siyasal toplumda insan ve hakların

konumu sorgulanacaktır. Diğer yandan Immanuel Kant'ın insan haklarına dair düşüncelerinin 'doğanın amacı' doğrultusunda konu edilerek onların evrensel olduğuna dair çıkarımına yer verilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Aydınlanma Dönemi'nin kendisinden doğan modern düşüncenin ne olduğu, insan haklarının evrenselliğine yapılan vurgu ile birlikte ele alınacaktır. Bu anlamda, modern düşüncenin gelişimi içerisinde insan haklarına dair en temel belirlenim olan modern siyasal iktidarın 'insan hakları' kavramına yönelik tutumu sorgulanarak 'öteki' olanın konumuna yer açılacaktır. Bahsedilen doğrultuda şiddet konusuna da değinilecektir. Bu anlamda ötekine karşı şiddet, modern siyasal iktidarın insan hakları konusundaki en yıkıcı araçlarından biri olarak konumlandırılacaktır. Modern siyasal iktidarın ve onun aracı olan şiddetin eleştirisi, bizzat bu yıkıcılığı yaşamış Hannah Arendt'in düşüncelerinden hareketle yapılacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise esas olarak Hannah Arendt'in insan haklarına ve 'öteki'ne dair düşünceleri yer almaktadır. Bu bölümde Birinci Dünya Savaşı ile birlikte ülkelerini terk eden milyonlarca insanın devletsiz kalmasıyla ortaya çıkan yurttaşlık ve hak ilişkisinin tartışılmasına yer verilerek bu ilişkiden doğan 'öteki' olanın konumu ulus-devlet bağlamında sorgulanacaktır. Ötekinin bu konumu, Aydınlanma Dönemi düşünürlerinde ortaya koyulan insan haklarının evrenselliğine dair düşünce ile çelişki içinde olduğundan insan haklarının Hannah Arendt'te soyut bir ideal olarak görünüm kazanması temellendirilmeye çalışılacaktır. Bu görünümün altında yatan nedenin gösterilmesi bakımından Arendt'in Adolf Eichmann'ın yargılanmasına yönelik düşünceleri de 'kötülüğün sıradanlığı' üzerinden değerlendirilecektir. Son olarak, ulus-devlet üzerinden gerçekleşen yurttaşlık ve hak ilişkisinin geldiği nokta, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin insan haklarına dair mutlaklığının yıkıldığı nokta olarak görünüm kazanmasıyla birlikte, bu yıkımın en temelden gerçekleştiği somut yerler olarak toplama ve ölüm kamplarının neliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Aydınlanma Dönemi Düşüncesi, Modern Düşünce, Şiddet, Modern Siyasal İktidar, Ulus-Devlet, Hannah Arendt, Öteki

ABSTRACT

HUMAN RIGHTS AND THE PROBLEM OF THE OTHER IN MODERN THOUGHT

SAREN KARABIYIKLI

Human rights has continued to exist as a concept that has been discussed for hundreds of years in terms of its subject being human beings, and it has carried within itself the ability to shape and determine today's world of thought. Human rights, in terms of its emphasis on the concept of 'right' that human beings have, has been the subject of discussions within different ideas from Ancient Age to the present day.

Especially with the concept of 'natural rights', the absoluteness of people's inherent rights is the main factor shaping these discussions. In this case, it has been tried to ensure the protection of people's innate rights under all circumstances with the efforts made to protect the absoluteness. Although there have been dozens of treaties and declarations on human rights in the historical process from the thirteenth century to the twenty-first century, the theme of human rights, which has been shaped since Antiquity and reached its peak in the Age of Enlightenment, especially with the world wars that took place in the twentieth century, has been shaped around the themes of relativism, nation-state, citizenship, the other and violence, especially during and after the two world wars.

In the first part of this study, which consists of an introduction and three main chapters, the ideas of three philosophers of the Age of Enlightenment on human rights are given. These philosophers are John Locke, Jean-Jacques Rousseau and Immanuel Kant. The aim of this study is to show what kind of determinations human rights are based on in the thought of the Age of Enlightenment, which led to the formation of modern thought. For this reason, the contexts in which basic human rights such as equality, freedom and property are addressed in John Locke will be shown. The role of the Age of Enlightenment thought, which has a negative meaning in Jean-Jacques Rousseau, in human rights will be emphasised and the position of human and rights in political society

will be questioned. On the other hand, Immanuel Kant's ideas on human rights will be discussed in line with the 'purpose of nature' and his inference that they are universal will be included.

In the second part of the study, the modern thought that emerged from the Age of Enlightenment will be discussed together with the emphasis on the universality of human rights. In this sense, the attitude of the modern political power, which is the most fundamental determination of human rights in the development of modern thought, towards the concept of ‘human rights’ will be questioned and the position of the ‘other’ will be opened. In the aforementioned direction, the issue of violence will also be addressed. In this sense, violence against the other will be positioned as one of the most destructive tools of modern political power on human rights. The criticism of modern political power and its instrument, violence, will be based on the thoughts of Hannah Arendt, who experienced this destructiveness herself.

In the third part of the study, Hannah Arendt's ideas on human rights and the 'other' are mainly discussed. In this section, the relationship between citizenship and rights that emerged with the statelessness of millions of people who left their countries with the First World War will be discussed and the position of the 'other' arising from this relationship will be questioned in the context of the nation-state. Since this position of the other is in contradiction with the idea of the universality of human rights put forward by Enlightenment thinkers, the appearance of human rights as an abstract ideal in Hannah Arendt will be tried to be justified. In order to show the reason underlying this appearance, Arendt's thoughts on the trial of Adolf Eichmann will be evaluated through the 'banality of evil'. Finally, as the point at which the relationship between citizenship and rights, which is realised through the nation-state, has come to the point where the absoluteness of the Age of Enlightenment thought on human rights is destroyed, the nature of concentration and death camps will be tried to be revealed as the concrete places where this destruction is most fundamentally realised.

Keywords: Human Rights, Age of Enlightenment Thought, Modern Thought, Violence, Modern Political Power, Nation-State, Hannah Arendt, The Other

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın planlamasında, araştırılmasında, oluşturulmasında desteğini benimle paylaşan, çalışmanın en üst noktaya gelebilmesi için değerli fikirlerini ve tecrübelerini benden esirgemeyen sayın danışman hocam Prof. Dr. Nedim YILDIZ'a teşekkürlerimi sunarım. Diğer yandan öğrenim hayatım boyunca benden desteklerini hiç esirgemeyen, her konuda yanımda olduklarını hissettiğim aileme ve sevgili Yaren'e teşekkürü bir borç bilirim.

SAREN KARABIYIKLI

İSTANBUL, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iv**

ÖNSÖZ ..... **vi**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
AYDINLANMA DÖNEMİ DÜŞÜNÜRLERİNDE İNSAN HAKLARI

1. 1. John Locke **11**

1.1.1. John Locke'ta Doğa Durumu 12

1.1.2. John Locke'ta Akıl Bağlamında İnsan Hakları 17

1.2. Jean-Jacques Rousseau **21**

1.2.1. Rousseau Açısından İnsan 23

1.2.2. Haklar Bakımından Rousseau Düşüncesi 29

1.3. Immanuel Kant **34**

1.3.1. Kant ve Tarihsel Gelişimi İçinde İnsan 35

1.3.2. Kant Düşüncesinde İnsan Haklarının Belirlenimi 40

İKİNCİ BÖLÜM
MODERN DÜŞÜNCEDE İNSAN HAKLARININ NELİĞİ VE ŞİDDET

2.1. Modern Düşüncenin Neliği ve İnsan Hakları Konusunda Getirdikleri **48**

2.2. Şiddet **58**

2.2.1. Hannah Arendt'te Şiddet ve Öteki 68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AYDINLANMA DÖNEMİ BAĞLAMINDA HANNAH ARENDT'İN MODERN DÖNEM İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ VE ÖTEKİNİN KONUMU

3.1. Modern Ulus-Devlet ve Hak Sorunu 84

3.2. Modern Kötülük Nedir? 106

3.3. İnsan Hakları İdealinin Sonu: Kamp Gerçeği.....121

SONUÇ.....131

KAYNAKÇA 138

GİRİŞ

Günümüzde sosyal, siyasal ve toplumsal konularda sıklıkla atıf yapılan 'insan hakları' kavramının kesin bir tanımı yapılamamaktadır. Denilebilir ki 'hak', insan hakları kavramının da öznesi olan 'insan'ın toplumsal hayatını sürdürebilmesi bakımından oluşan ihtiyaçlarına göre sürekli değişiklik gösteren bir kavramdır. Diğer bir deyişle insan hakları, insani ihtiyaçlardan türeyen bir kavramdır. Bu ihtiyaçlar ise insanın içinde bulunduğu topluma, kültüre, inanç ve düşünüşe göre değişiklik göstermektedir.

'İnsan hakları' denilince akla gelen ilk sorulardan biri 'insan'ın ne olduğudur. İnsan diğer canlılardan nasıl bir farklılığı içinde barındırır ki hak kavramının öznesi olagelmiştir? Genel olarak bu soruya verilen cevap, insanın akıl ve vicdan sahibi bir varlık olmasından ötürü diğer varlıklardan ayrılmasıyla alakalıdır. Diğer yandan bu soru, insanın değerinin ne olduğu ile de yakından ilişkilidir. İnsan, diğer varlıklar söz konusu olduğunda toplumsal bir bilinç varlığı olması bakımından özel bir durumdadır. Bu özel durum nedeniyle insan hakları kavramının öznesi insandır. İnsan, insan olmasının bilincinden ötürü haklara sahiptir. İnsanın 'insan' olması nedeniyle sahip olduğu hak ve özgürlükler devredilemez ve dokunulamazdır. Yukarıda da belirtildiği gibi hakların muhtevası zaman ve mekâna göre farklılık gösterse de tüm insanlığı kapsadığı kabul edildiğinden, evrensel olarak görülürler. Evrensel olduğu için de mutlaklığını koruması gerekir yani hak ve özgürlüklerin geri alınamazlığı söz konusudur.[1]

İnsan haklarının evrenselliği, dil, din, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim gibi insanlar arasındaki ilineksel olarak görülen hiçbir farklılığı dikkate almaksızın, her insan için doğuştan haklarını teslim etme vurgusudur. İnsan haklarının sahip olduğu evrensellik özelliğine paralel olarak haklar, evrensel yasalar, bildirgeler ve beyannameler tarafından da koruma altına alınmaya çalışılmıştır. Ancak yine de tüm bu çabalara yani yasalar, bildirgeler ve beyannamelere rağmen, insan haklarına dair daha önceki dönemlerde ortaya konulan ideal tasavvur özellikle yirminci yüzyıl başlarında büyük zarar görmüştür. Bunun nedeni, dönemin ulus-devlet kavrayışı doğrultusunda insanların yalnızca insan olmalarının haklara sahip olmaları için yeterli görülmemesidir. Döneme damgasını vuran Nazi Almanyası'nda insanlar Alman, Hıristiyan, sarı saçlı ve mavi gözlü, heteroseksüel,

[1] Nigel Ashford, **Özgür Toplumun İlkeleri**, Çev. Can Madenci, Ankara, Liberte Yayınları, 2009, s. 64.

fiziksel veya zihinsel bir engelleri yoksa diğer bir deyişle Yahudi, Roman, engelli ya da eşcinsel değillerse 'insan' haklarına sahip olarak görülmekteydi. Yukarıda bahsedilen sosyal farklılıklardan ortaya çıkan 'öteki'nin konumu tam da bu noktada kendini gösterir. Öteki, özellikle yirminci yüzyılda ulus-devletin modern siyasal iktidarlarının hâkim görüşlerine uymayan şeklinde kendini gösterendir. Hannah Arendt'in ulus-devlete dair düşünceleri ve öteki olanın ulus-devlet içindeki konumu ile bağlantılı olarak insan haklarının Aydınlanma düşüncesinde evrensel, mutlak ve geri alınamaz olması ile bu hakların modern siyasal iktidar ile bağlantısına ilişkin konu tezin ana noktasını oluşturacak olan konudur ve ileriki bölümlerde detaylıca ele alınacaktır.

İnsan, ulus-devletin yapısal anlayışı içinde araçsallaşmıştır. İnsan hakları kavramının öznesi olan insanın araçsallaşması, hakların da araçsallaşmasını veya yok edilmesini doğurmuştur. Bunun nedeni, ulus-devlet anlayışını doğuran zeminin kendisidir. Aydınlanma Dönemi düşüncesinden doğan modern düşüncede akıl ve bu doğrultuda bilgi, önceki dönemlerde olduğu gibi varlık olarak varlığından gelen bir değere sahip değildir. Çünkü bu dönemde gerçekleşen şeyler, aklın ve bilginin modern siyasal iktidarlar tarafından araçsallaştırılmasıdır. Bu araçsallaştırma, özellikle modern siyasal iktidarların yıkıcı bir aracı olarak tanımlanan şiddetin, siyasal alanın içine girmesiyle birlikte görünüm kazanır. Ulus-devletlerin modern siyasal iktidarları, kendi hâkim görüşleri doğrultusunda ortaya koydukları akıl ve bilgi anlayışlarını toprakları üzerinde yaşayan tüm insanlara karşı 'mutlak' şekilde zorunlu kıldığında iki türlü görünüm ortaya çıkar: Bir tarafta modern siyasal iktidarın hâkim görüşlerini şiddet yoluyla zorunlu olarak 'mutlak' kabul eden ve bu görüşleri uygulayarak onların -ve şiddetin- döngüsel olarak tekrarlanmasını sağlayan ulus-devletin ulusu varken diğer tarafta modern siyasal iktidarın şiddet yoluyla dayatıldığı hâkim görüşlerine uymayan ötekiler vardır. O halde araçsallaşmış bir ulus-devlet içinde, araçsallaştırılamamış ve modern siyasal iktidarın hâkim görüşlerine uymayan ötekiler için şiddet yolu ile insani varoluşlarının yok edilmesi söz konusudur. İnsani varoluşlarının yok edilmesi demek, ötekilerin insan haklarının, ilişkisel ve fiziksel varoluşlarının da yok edilmesi demektir. O halde insan hakları, modern ulus-devletin modern siyasal iktidarları tarafından araçsallaştırılarak yok edilen haklardır. O halde Aydınlanma Dönemi düşüncesinden gelen 'evrensel ve mutlak' olarak görülen insan haklarının bu konumu, ötekinin varlığı

ile birlikte modern dönemdeki ulus-devletlerin içinde somutluğunu yitirerek soyut bir görünüme dönüşür.

Tarihsel süreç içerisinde modern siyasal iktidarların uygulamaları nedeniyle 'herkes için' olmayan, sadece bu iktidarların hâkim görüşlerine uyan insanlar için kısmen geçerli olan insan haklarının korunmasına yönelik birtakım girişimler söz konusu olmuştur. Belirtilmelidir ki insan haklarının uluslararası yasalar, bildirgeler ve beyannameler ile koruma altına alınmaya çalışılması, bu hakların hak arayışları veya hak mücadeleleri sonucunda kazanılması ile ilişkilidir. O halde insan hakları, insanların hak arayışlarının ürünleri olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer yandan da bahsi geçen uygulamalar siyasi ve toplumsal erklerin bu hakları yok saymasını, pasifize etmesini veya engellemesini önlemeye çalışır. Uluslararası yasalar, bildirgeler ve beyannameler ile insan haklarının komisyonlarla ve mahkemelerce güvence altına alınmaya çalışılmasının en belirgin nedenlerinden biri İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan, 'insan' kavramına ve onuruna geri dönülmez zararlar veren soykırım gerçeğidir. Dünya bir kez daha aynı dehşeti yaşamasın diye Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 1948 yılında kabul ettiği İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, insan haklarının uluslararası kurumlarca ve devletlerce güvence altına alınmaya çalışılmasının en belirgin örneği olmakla birlikte insanlığın hak arayışına dair mücadelesinin tek örneği değildir.

'İnsan hakları' kavramının neliği yirminci yüzyılda ortaya koyulsa da 'hak' kavramı ve hak arayışının tarihçesi çok daha geriye gitmektedir. 'Doğal hak' kavramı, bu geriye gidişle görünürlük kazanır. Doğal hak kavramını açıklamadan önce, onunla ayrılmaz bir konumdaki doğal hukuk kavramını açıklamakta yarar vardır. Bunun nedeni de doğal hukuk kavramının, doğal hak kavramını oluşturmasıdır. Doğal hukuk kavramı Antik Dönem'den itibaren bugüne kadar değişme göstermiştir. Platon, Aristoteles, Cicero gibi düşünürler kavramın görünümünü ortaya koymuş, Thomas Aquinas ise kavramı sistematik bir şekle büründürmeye çalışmıştır. Rönesans ile birlikte Francesco Suárez, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau tarafından rasyonel bir temele oturtulmaya çalışılmıştır.[2] Doğal hukuk kavramının tek bir tanımını yapmak mümkün değildir. Bunun nedeni kavram üzerinde çok fazla çeşitlendirilme yapılmasıdır. Bu çeşitlendirmelerden biri, doğal hukuk içerisine girecek olan tüm

[2] Brian H. Bix, "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.6, S.2, 2004, s. 292.

temaların belirli bir amaca sahip olarak insan aklına hitap etmesiyle alakalıdır. Diğer yandan doğal hukuk tanımlamaları içerisine ahlaki ilkeler yüklenmesi de söz konusudur. Bu türden doğal hukuk anlayışları içerisinde ahlâk ilkelerinin doğa tarafından insana verilmesi veya insanın sırf insan olduğu için doğuştan ahlâk ilkelerine sahip olması gibi kavramsallaştırmalar da vardır.[3] Doğal hukuk kavramından ortaya çıkan doğal hak kavramı ise doğal hukuktan daha farklı bir gönderime sahiptir. Genel olarak kabul edilen görüşe göre, doğal hukuk kavramı normatif bir dünyayı varsaymakla birlikte bu normatifliğin oluşturduğu sistemi veya düzeni tüm insanlık için geçerli sayar. Doğal hak kavramı ise, toplumu bir bütün olarak görmeyi reddederek insanı 'birey' olarak ele alır ve özsel hakları olduğunu varsayar.[4] Aydınlanma Dönemi düşünürlerinde, insan haklarının ele alınması, 'doğal hak' kavramına ilişkin çıkarımlarla birlikte mümkün olmuştur. Buna göre örneğin John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant'ın düşüncelerinde 'doğal hak' anlayışından temellenen insan hakları, yirminci yüzyılda modern siyasal iktidar ve bir araç olarak kullanılan şiddet ile yıkıma uğramıştır. İnsan haklarının yirminci yüzyıldaki konumu, özellikle Hannah Arendt'in şiddet ve ulus-devlete ilişkin çıkarımlarıyla birlikte ele alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bundan önce, doğal hak kavramına kısaca değinmekte fayda vardır.

İnsan hakları, insanın doğumundan, siyasal toplumdan veya devletin oluşumundan çok daha önceleri var olan haklara tekabül etmekle birlikte, her türden kurumsallaşmış toplumsal olgunun da temelini oluşturması bakımından evrenseldir.[5] İnsan haklarının evrenselliği tam olarak burada ortaya çıkar: İnsan hakları, 'insanlık' toplumunun bir üyesi olan ve her bir insanı diğer insanlardan ayrıştıran tüm sıfatlardan arınmış 'insan' için geçerli olarak görülen haklardır. [6]

İnsan haklarının evrenselliğine dair vurgu ile birlikte uluslararası antlaşmalarla güvence altına alınması yirminci yüzyılda olsa da doğal hak kavramının sunduğu ihtiva ile birlikte kendisini çeşitli bildirge ve yasalarla gösteren insan hakları kavrayışları çok daha eskiye gitmektedir. Bu bildirge ve yasaların içeriklerine dair sorulacak sorular, tezin ana konusu olan 'ötekilik' sorunuyla da yakından ilişkilidir. Tarihsel süreç içerisinde

[3] **A.e.**, s. 296.
[4] **A.e.**, s. 302.
[5] Gert Verschraegen, "Human Rights and Modern Society: A Sociological Analysis from the Perspective of Systems Theory", **Journal of Law and Society**, C.29, S.2, 2002, s. 263.
[6] **A.e.**

yasal olarak ortaya konulan bildirgelerin yapmış olduğu evrensellik vurgusu, nasıl olmuştur da yirminci yüzyılda milyonlarca insanı bahsedilen 'evrensellik'in içine katmayarak 'öteki' olarak konumlandırmış ve yeryüzünün hiçbir toprağında evrenselliğin içine sokulmamıştır? Bu çalışmanın üçüncü kısmında, Hannah Arendt'in modern ulus-devletlere ve ortaya konulan 'insan hakları ideali'ne ilişkin eleştirisinin temel çıkış noktası bu sorudur. Bu tezde amaçlanan şeylerden biri, Aydınlanma Dönemi düşüncesinden doğan modern ulus-devletin tekelleşmiş siyasal iktidarının ve şiddetinin insan hakları üzerindeki etkilerinin ne olduğunun gösterilmesidir. Bu gösterimle birlikte asıl elde edilecek şey Arendt'te 'insan hakları'nın tekelleşmiş siyasal iktidar içinde kimlere teslim edilmediğinin 'öteki' kavramı içinde ortaya çıkarılmasıdır. Daha önce de bahsedildiği gibi Aydınlanma düşüncesinden itibaren 'mutlak' olarak nitelendirilen insan haklarının, özellikle 'kamp' gerçeğiyle tamamen soyutlaşmış ve artık mümkün olamayacağı tescillenmiş bir ideale dönüştüğünün ortaya konulmasıyla birlikte insan haklarının evrensellik vurgusunun, tekelleşmiş modern siyasal iktidarların hâkim görüşleri çerçevesinde göz ardı edildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak bu noktada, insan haklarının gelişim süreci içinde hangi tarihsel boyutlardan geçtiğinin incelenmesi faydalı olacaktır.

İnsan haklarına dair vurgunun ilk örneği olan **Magna Carta**, İngiltere kralı I. John'un siyasi otoritesine karşı gelinmesiyle birlikte 1215 yılında kabul edilerek insan haklarının temel bileşenlerini ortaya koymuştur. Mutlak siyasi otoritenin keyfi hüküm ve karar almasının önünü kapatan **Magna Carta**'da**,** aynı zamanda mutlak otorite olarak kralın da bir insan olduğu ve diğer insanların da tıpkı kendisi gibi doğal hak ve özgürlüklere sahip olduğu ve bu hak ile özgürlüklerin keyfi bir şekilde siyasi olarak kısıtlanamayacağı belirlenmiştir. O halde **Magna Carta**'nın önemi, insan hakları kavramını somut bir şekilde ortaya koyarak bu hakların siyasi kurumlar tarafından da tanındığını göstermesinden gelir. Diğer yandan bu antlaşma, dönemin mutlak otoritesi sayılan siyasal kurumun da doğal hak kavramından gelen doğal hukuka ve yasalara göre davranması gerektiğini ortaya koyması bakımından mutlak otoritelerin 'mutlaklık' zeminlerini sorgulamasını sağlamıştır. **Magna Carta**'nın ilk maddesinde İngiltere kilisesinin özgür olduğu bildirilir. Ancak sadece kilise değil, İngiltere'de tüm yaşayan insanların ve gelecek kuşakların da özgür olduğu yazar.[7] Madde 1'de geçen ibarelerden

[7] David Robertson, **A Dictionary of Human Rights**, London, Europa Publications, 2004, s. 236.

öyle anlaşılıyor ki İngiliz vatandaşlarının hak arayışları kilise ve siyasi otoritenin sınırlarının dışındadır. Diğer bir deyişle haklar, herhangi bir dünyevi kurumun müdahale alanı içerisinde değildir. Madde 13'te özellikle Londra'da bulunan insanların tüm hak ve özgürlüklerden yararlanacağı vurgulanırken, aynı zamanda bu hak ve özgürlüklerin tüm İngiltere'de geçerli olması gerektiğinden bahsedilir.[8] Madde 40'ta ise hakların ve adaletin hiçbir zaman reddedilmeyeceğine dair ibareler yer alır.[9] Madde 13 ve Madde 40'ta hak ve özgürlüklerin herkes için olması gerektiği ile evrensellik vurgusu yapılırken hiçbir hakkın devredilemez ve kısıtlanamaz olması gerektiği bildirilir.

İnsan haklarının yapısal bakımdan çok katmanlı olmasıyla ilgili olarak **Magna Carta** ile başlayan hak arayışı 1628'de **Petition of Rights** (Haklar Dilekçesi) ile devam etmiştir. Bu dilekçe ile birlikte **Magna Carta**'da elde edilen haklar, mutlak otorite sayılan krala tekrar hatırlatılarak insan haklarının yasalarla güvence altına alınabildiği ortaya koyulmak istenmiştir.[10] 1679 tarihinde ise **Habeas Corpus** ile yine siyasal otoritenin yasalara uymadan keyfi suçlamalar ile gözaltı veya hapis cezası verebilmesinin önü kapanmıştır.[11] Mutlakiyetçi yönetimlere karşı bir hak arayışı girişimi olan **Habeas Corpus'**un amacı hukukun üstünlüğünü gözeterek, insanların doğuştan sahip olduğu 'özgürlük' gibi hakların, hiçbir siyasal otorite tarafından kısıtlanamayacağını göstermektir. Bu açıdan **Habeas Corpus** hem siyasal otoriteyi hem de siyasal otoritenin hükmettiği halkı yasalar zemininde buluşturmak istemiştir. Bu durum bir anlamda siyasal otoritenin sarsılmaz mutlakiyetini kırma girişimidir. 1689 tarihli **Bill of Rights** (Haklar Bildirgesi) **Magna Carta** ve **Petition of Rights'**ın bir devamı niteliğindedir. Bunun nedeni de siyasal otoritenin keyfi hükümlerinin kısıtlanma girişiminde yatar. Üstelik sadece siyasal otoritenin kısıtlanması değil, anayasanın koruyucusu ve devam ettiricisi olan parlamentonun da güvence altına alınmak istenmesi bu bildirgenin en temel özelliklerindendir.[12] Söz konusu bildirgenin özellikle birinci ve dokuzuncu maddeleri parlamentonun siyasal otoriteye üstünlüğü ile birlikte konuşma ve düşünme özgürlüğünün önemini vurgulamaktadır. O halde **Bill of Rights** halktan oluşan parlamentonun siyasal iktidara karşı bulunduğu üst noktada, insanların hak ve

[8] **A.e.**, s. 238.
[9] **A.e.**, s. 240.
[10] Stephen James, **Universal Human Rights Origins and Development**, New York, LFB Scholarly Publishing LLC, 2007, s. 13.
[11] **A.e.**
[12] **A.e.**

özgürlüklerinin yasal kurumlarca da güvence altına alındığının bir göstergesidir. 1776 yılında kabul edilen Temel Haklar Virginia Bildirisi ise genel olarak insan haklarının en temel noktalarından olan düşünce ve ifade özgürlükleri gibi temel özgürlüklerin savunulmasını imler.[13] Bunların yanında, insanların doğuştan haklara sahip olduklarını, bu hakların devredilemez, sınırlandırılamaz ve vazgeçilemez olduğuna dair yapılan vurgu da dikkat çekmektedir. Aslında bu vurgu, doğal haklara yapılan vurgudur ve daha sonra yapılacak olan bildirgelere de bu bakımdan kaynaklık edecektir. Temel Haklar Virginia Bildirisi'nin kaynaklık ettiği bildirgelerden biri Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'dir. Bu bildirinin en önemli vurgusu eşitlik ile özgürlüğe dairdir.[14] İnsanların doğuştan eşit, özgür ve hak sahibi olduklarına ilişkin bu bildirge, doğal hak anlayışının en belirgin örneklerinden birini sunmaktadır. O halde insanların sahip olduğu doğal haklar olan eşitlik, özgürlük gibi temel haklar her türlü oluşumun üzerinde olduğu için bu oluşumların hâkim görüşleri veya otoriteleri tarafından da kısıtlanamaz. Temel Haklar Virginia Bildirisi'nin kaynaklık ettiği diğer bir bildiri ise 1789 tarihinde kabul edilen Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'dir. Örneğin Georg Jellinek'e göre Amerikan Bildirgeleri Fransız İnsan Hakları Bildirgesi ve 1791 Anayasası'nda etkili olmuştur. Jellinek, bunun nedenini de Amerikan Bildirgeleri'nin içeriğinin ve gönderimlerinin Fransa'da iyi bilindiği şeklinde açıklar. Örneğin Fransız Devrimi'nde önemli bir konumda bulunan Lafayette'nin Amerikan Bağımsızlık Hareketi'nden ve özellikle **Bill of Rights'**dan etkilendiğini yazar. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin çoğu maddesinin, Amerikan Bildirgelerinden alınması diğer bir etkilenimi gösterir.[15]

Mevcut siyasal otoriteyi de bağlayan bir referans noktası olması bakımından evrensel insan haklarına dair tartışmaların başlangıcı **Magna Carta** olarak kabul edilse de Fransa ve ABD'deki ilk insan hakları bildirileri yayınlanana kadar geçen sürede coğrafi keşiflerle birlikte uluslararası hukuk teorileri tartışılmaya başlanmıştır. Örneğin on altıncı yüzyılda yaşamış teolog ve hukukçu olan Francisco de Vitoria kolonyal bir güç olan İspanya ile yerliler arasında geçen hukuk ve hak ilişkilerini incelemiştir. Buna göre, kolonyal güç olarak İspanya, Papalık'ın 'ilahi hukuk' anlayışına dayanarak 'Hıristiyan' olmayan toprakları ele geçirmek istemiştir. Ele geçirilen yerlerde bulunan yerliler ise

[13] **A.e.**, s. 15.
[14] **A.e.**
[15] Birden Güngören Bulgan, **Georg Jellinek'in Hak ve Devlet Kuramı**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2022, s. 77.

kolonyal gücün adetine, geleneğine, dinine, ten rengine ve davranış kalıplarına uymadığı için, hakları da kısıtlı şekillerde belirlenmiştir. Vitoria bu anlayışa ve sisteme karşı çıkarak seküler bir anlayışa dayalı doğal hukuk sisteminin yerleşmesini istemiştir. Böylece doğal hukukla birlikte yerliler de insan oldukları için doğuştan sahip oldukları haklara uygulamalı olarak da tekrardan sahip olacaklardı.[16] Tıpkı tezin üçüncü bölümünde ele alınacak olan Arendt'in modern ulus-devlet ile insan hakları ikilemi sorusunda olduğu gibi bir soru burada da sorulabilir: Papalık'ın 'ilahi hukuk' anlayışına ve İspanya'nın hâkim görüşlerine uymayan yerliler, evrensel olarak ortaya konulmaya çalışılan 'insan hakları'nın öznesi olarak görülmemekte midir? Yerlilerin insan haklarının öznesi olarak görülmemeleri, onları 'mutlak öteki' mi kılmaktadır? Bu durum, daha on altıncı yüzyılda bile ulus-devlet sisteminin hâkim anlayışına dair içinde barındırdığı belirlenimlerle birlikte kullandığı araçları ve kendi varlığını göstermektedir. Bunlara rağmen, Vitoria'nın ilahi hukuk karşısında doğal hukuk anlayışını ve egemen olanın karşısında 'öteki' olanı savunması, kuşkusuz sözleşmelerin uluslararası anlamda geçerlilik kazanmasına dair giden uzun yolda önemli bir adımdır.

Bu noktada Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ele alınabilir. Aslında bildiri, tek ve en temel konu üstünde durmaktadır: Her insan, sadece bir 'insan' olarak, insan haklarından yararlanma hakkına sahiptir.[17] Bildirinin ilk maddesinde geçen tüm insanların hukuken özgür ve eşit olduklarına dair ibare, doğal haklar düşüncesini doğrudan yansıtır. İnsanların doğuştan sahip olduğu haklara ek olarak özgürlük hakkına vurgu yapılması, Temel Haklar Virginia Bildirisi'nin 'özgürlük' kıstasının kaynaklık ettiği bir belirlenimdir. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin üçüncü maddesinde geçtiği üzere egemenliğin sahibinin uluslar olduğu, dolayısıyla siyasi otoritelerin sahip olduğu gücün artık yitirilmesi söz konusudur. Egemenliğin ulusun iradesinde olması gerektiğine dair düşünce aynı zamanda bu bildirinin altıncı maddesinde geçen yasanın genel iradenin ifadesi olduğu, bütün vatandaşların kanun önünde eşit olması gibi ibareler ile yasaların siyasi otoriteler veya mutlakiyetçi rejimler için değil, doğrudan halkın haklarını korumak için oluşturulması fikri ile paraleldir. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin en önemli çıkarımlarından biri de madde on birde özetlenmiştir. Bu maddeye göre özgürlük, insanların doğuştan elde ettiği doğal ve temel haktır, hiçbir kurum, kuruluş

[16] Antony Anghie, "Francisci de Vitoria ve Uluslararası Hukukun Kolonyal Kökenleri", Çev. Umut Koloş, **Public and Private International Law Bulletin**, C.33, S.1, 2013, s. 277.
[17] Verschraegen, **a.g.e.**, s. 268.

veya otorite tarafından engellenemez. Bu bildirgenin isminde 'yurttaş' kelimesinden önce 'insan' kelimesi olması, insan haklarının evrenselliğine bir vurgudur. Evrensel insan hakları içinde eşitlik, özgürlük, mülkiyet, güvenlik, düşünce ve vicdan özgürlüğünün yasalarca güvence altına alınmasına dair yürürlüğe sokulan bildirge, kendinden önceki bildirgelerden ilham aldığı gibi, kendisinden sonraki bildirgelere de ilham ve düşünce kaynaklığı etmiştir. Burada belirtilmelidir ki her ne kadar Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin isminde 'insan' 'yurttaş'tan önce gelse de yirminci yüzyılda gerçekleşen her iki dünya savaşında ortaya çıkan görünüm şudur: Toprakları üzerinde yaşadıkları ulus-devletin ulusuna tam ve bütüncül şekilde ait olmayan milyonlarca insan, tezin üçüncü bölümünde de gösterileceği gibi, haksız kalmışlardır. Dolayısıyla, hakka sahip olunması için 'yurttaş' olunmasının gerekliliğine dair görüş, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde doğrudan olmasa da anlam bakımından ortaya çıkmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanılan soykırım ve insan onuruna yakışmayacak uygulamaların bir kez daha tekrarlanmasını önlemeyi amaçlayan ve konu edilen tüm bildirgelerin mirasçısı olan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, 1948 yılında Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilmiştir. Beyanname, İkinci Dünya Savaşı'nda insanların doğuştan gelen özelliklerinden dolayı (örneğin ırk, cinsel yönelim veya fiziksel/akılsal engeller) maruz kaldıkları vahşete ve şiddete karşıt olarak 'eşitlik' kavramını vurgulamaktadır. Dünya üzerinde hiç kimsenin ırk, dil, din, cinsiyet, cinsel yönelim gibi özelliklerinden ötürü ayrımcılığa ya da şiddete maruz kalmaması bu beyanname ile uluslararası boyutta engellenmeye çalışılmıştır. İnsan haklarının evrensel olduğunu bildiren bu beyanname, beyannameyi kabul eden tüm ülkeleri yasal olarak bağlamasa da Birleşmiş Milletler içerisinde yer alan her ülke bu beyannamede geçen maddeleri hayata geçirmekle yükümlüdür. Söz konusu maddeler, insanlığın temel hakları olup bu maddeleri hayata geçirmek devletlerin en asli görevlerindendir. Devletler, insan haklarını koruyup geliştirdikleri sürece uluslararası güvenilirliklerini ve geçerliliklerini sağlarlar.

BİRİNCİ BÖLÜM

AYDINLANMA DÖNEMİ DÜŞÜNÜRLERİNDE İNSAN HAKLARI

Aydınlanma Dönemi düşünürlerinde insan haklarına dair genel çıkarımlar, dönemin getirdiği gelişmelerden ve toplumsal oluşumlardan farklılık göstermez. İnsanın ne olduğu, hakların hangi bağlamda konumlandırıldığı, devletin oluşumu gibi düşünüşler, belirli bir tarihsel dönem üzerinden şekillendirilerek düşünürlerin kendi dönemlerine kadar getirilmektedir. Genel olarak tarihsel bağlamlarla ilişkilendirilen haklar eşitlik, özgürlük ve mülkiyet şeklinde konumlandırılmaktadır.

Belirli bir tarihsel dönemden kasıt, insanlığın 'insan' olarak konumlandırıldığı bir dönemdir. Diğer bir deyişle, devletin henüz oluşmadığı, insanların yaşamlarını belirli bir oluşumun kural ve yasak koymalarına göre yaşamadığı, bireysel şekilde kendi kurallarına göre hareket ettikleri doğal dönem, devlet ve hak ilişkisinin kökeni olarak görülür. Düşünürlere göre genel olarak bu dönemde insanları sınırlandırabilecek yasak, kural, kısıtlama gibi olgular var olmadığından ötürü, insanlar ufak bir anlaşmazlıkta dahi büyük çatışmalara gidebilir, hak gaspları olabilir ve insan yaşamında kaos hüküm sürebilir. İnsanlar bu kaostan ve hak gasplarından zarar görünce, yine insanlar tarafından devletin oluşumu belirli 'sözleşmeler' bağlamında gerçek kılınmış olur.

Söz konusu sözleşmeler, her düşünür tarafından farklı şekillerde yorumlanıyor olsa dahi genel kanı, sözleşmenin bağlayıcılığıdır. İnsanlar, sınırsız özgürlüğün getirdiği zararlardan ötürü birbirleriyle sözleşme imzalamıştır. Sözleşme hem devletin oluşumunu hem de hak gasplarını engellemek amacıyla her insanın doğuştan sahip olduğu hakların güvence altına alınmasını da sağlamış olur. Hak kavramı, her düşünüre göre farklılık gösterebilse de en temel hak olarak eşitlik, özgürlük, mülkiyet hakları olarak kategorilendirilebilir. Bahsedilen haklar genel olarak doğuştan sahip olunan haklardır. Diğer bir deyişle, insanın 'insan olmaklık'ından ötürü sahip olduğu haklardır. İnsanın, insan olduğu için doğuştan haklara sahip olması demek, hiçbir oluşum tarafından bu hakların yok edilememesi demektir. Özellikle devletin sözleşmeler bağlamında kurulduğu kabulünden sonra sahip olduğu güç ile hakları yok edebilmesine dair söylemler söz konusudur. Bu söylemlerin nedeni olarak da devleti oluşturan varlık olarak insanın doğasında bencillik, yükselme isteği gibi tutumları olduğu gösterilmiştir. Bu bağlamda

her düşünür, hak gasplarını bizzat devletin gerçekleştirmesini önlemek amacıyla devlete de sınırlandırma koyar. Böylece insanın sahip olduğu haklar, herhangi bir engellemeye maruz kalmadan ezeli ve ebedi bir şekilde, özsel olarak varlığını sürdürebilecektir.

Söz konusu tarihsel gelişim içerisinde hakların, devletin ve sınırlandırmaların oluşumu özellikle Aydınlanma Dönemi düşünürlerinde modernizmin kendinden gelen özellikleriyle birlikte ele alınmıştır. Bu bölümde, Aydınlanma Dönemi düşünürleri içerisinde bulunan John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve Immanuel Kant tarafından insan haklarına, insan haklarının hangi koşul ve bağlamlar içerisinde yer alarak sürdürüldüğüne ve gelecekte de sürdürüleceğine dair çıkarımlara yer verilerek genel şekilde Aydınlanma düşüncesinin çizgisi oluşturulmaya çalışılacaktır.

1. 1. John Locke

Düşünce tarihi açısından oldukça önemli bir yerde bulunan John Locke, kendisinden önce ortaya konulmuş düşünceleri sistemli bir halde insan, doğa durumu ve devlet konuları üstünde yoğunlaştırmış olup insanın toplumsal boyutunu da aynı temel üzerinde değerlendirmiştir. Modern düşüncenin oluşumuyla paralellik gösteren insan aklının öne çıkarılması ile birlikte modern düşünce ve yöntemler kullanılarak 'kendini yeniden yaratabilen insan faili'nin ortaya çıkmasına dair ideal, insanın varlık olarak varlık bakımından, salt insan olmasından kaynaklı sahip olduğu bir takım unsurları göstermektedir.[18] John Locke da bu unsurları bahsedilen ideali gerçekleştirmek için kullanmış olup varlık olarak insanın temel hak ve özgürlüklerini Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde belirlemiştir.

Özellikle **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme** ve **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme** isimli eserlerinde belirli türden siyasi topluma ve devlete dair görüşlerini belirten Locke, insanın temel hak ve özgürlüklerine de bu konular üzerinden değinmektedir. **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme** isimli eserinde Sir Robert Filmer'in monarşi ve patriyarkaya dair görüşleri ile köleliği eleştirirken, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme** isimli eserinde siyasal toplumun ve devletin kökenine inerek insan doğası ve sahip olduğu hakların temellendirmesini yapmaktadır. Locke'un her iki eserinde de karşı çıktığı şey, mutlak monarşilerin varlığıdır. Ona göre kralın veya prensin ilahi buyruk ile

[18] Charles Taylor, **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001, s. 159.

toplumun yöneticisi ve toplumun da bu yöneticiye göre 'köle' pozisyonunda bulunması doğru değildir. Dahası, böyle bir toplumsal düzen ve yönetimin devam etmesi, modern dönemde mümkün de değildir. Locke'a göre bu durumun en belirgin gösteriminden biri de insanların sahip olduğu hakların, belirli bir monarşinin tebaaları olmalarından değil, akıl sahibi 'insanlar' olmalarından kaynaklı olarak doğuştan sahip olmalarıyla ilişkilidir.[19] Dolayısıyla devlet, siyasal toplum üzerinde sınırsızca hükmeden bir oluşum değildir. Devlet, babanın çocukları üzerinde veya efendinin kölesi üzerinde sahip olduğu otorite gibi bir otoriteyi siyasal topluma uygulayamaz. Bunun nedeni de devletin, siyasal toplumun egemenliğinde, eşitlerin gönüllülüğü üzerine kurulmuş olmasında yatar. Locke bu şekilde bir düşünüş sergileyerek, döneminin getirdiği modern düşünceleri temellendirmekle kalmamış aynı zamanda siyasal toplumun gücünü ve sınırlarını egemenlik nosyonu üzerinden akılcı ele alış ile ortaya koymuştur.[20]

1.1.1. John Locke'ta Doğa Durumu

Locke'a göre doğa durumunda yaşayan insan, sahip olduğu doğal haklardan etkin bir şekilde yararlanamayan insandır. Tam da bu nedenle devlet temelli siyasal toplum kurulmuştur. Çünkü Locke'a göre devletin meşruiyeti, hakları ne ölçüde koruyup uyguladığıyla ilişkilidir. Locke'un devletin meşruiyetiyle ilgili bu çıkarımı, devletin insan haklarının koruyucusu zemininde konumlandırıldığının da bir göstergesidir.[21] Demek ki devlet ile birlikte kurulmuş bir siyasal toplumda, insan haklarının devlet tarafından teslim edilmesi gerekir. Diğer bir deyişle siyasal toplum, yukarıda bahsedilen ideal insan olan 'kendini yeniden yaratabilen insan faili'nin gerçekleşmesi için rasyonellik zemininde oluşturulması gereken toplumdur.[22]

John Locke **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme** isimli eserinde mutlak monarşilerin varlığına ve savunulmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre kurulacak olan tüm devlet modellerinin kökeninde mutlak monarşilerin yatması veya mutlak monarşiye dayalı siyasal sistemlerin olması demek, hiçbir insanın özgür doğmaması ve özgür

[19] W.T. Jones, **Hobbes to Hume: A History of Western Philosophy**, California, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1969, s. 266.
[20] Richard I. Aaron, **John Locke**, London, Oxford University Press, 1955, s. 271.
[21] Jack Donnelly, **Universal Human Rights in Theory and Practice**, Ithaca, London, Cornell University Press, 2013, s.
[22] Taylor, **Sources of the Self: The Making of the Modern Identitiy**, s. 161.

olmayacağı demektir.[23] Monarşiler, keyfi ve şiddeti elinde bulunduran nitelikte olan iktidarlar şeklinde tanımlanabilir. Daha sonra da açıklanacağı gibi, Locke'a göre devletin amacı kendisini oluşturan halkın her türlü güvenliğini sağlamaktır. Ancak monarşilerin böyle bir amaçları bulunmamaktadır. Dolayısıyla doğa durumundaki sınırsız özgürlüklerinden vazgeçerek siyasal toplumdaki 'devlet' kısıtlaması altına girmeyi kabul eden insanların isteği haklarının güvence altına alınması olduğu için, monarşi, insanları temsil edebilecek bir yönetim biçimi şeklinde gözükmemektedir. John Locke, monarşilere yönelik itirazlarını özellikle **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme** isimli eserinde yapar. Locke'a göre insanlar özgür doğar. Üstelik bu özgürlük siyasal toplumla gelmemiştir. Çünkü insanlar siyasal toplum kurulmadan önce, yani doğa durumunda bile özgür ve eşit bir yaşam sürmektelerdir. Bir bakıma doğa durumu tam olarak bu türden bir yaşama göndermede bulunur: Hakların sağladığı özgür yaşam, siyasal toplumdan çok daha önce varlığını göstermekte idi.[24] Diğer bir deyişle, doğa durumunda yaşayan insanlar, kendi eylemleri üzerinde tasarrufta bulunabilen, bir başkasının iradesine bağlı olmayan ve eşitlik içerisinde yaşayan insanlardır.[25] Doğa durumunda yaşayan insanların tabi olduğu tek bir şey vardır ki o da doğa yasasıdır. Doğa yasası içinde insanlar doğadan veya doğuştan gelen haklara sahiplerdir.[26] Doğa yasasına göre, doğa durumunda yaşayan herkesin aynı yetenekleri vardır ve bu durumda kimse bir diğerinden üstün değildir. O halde insanlar arasında ayrıştırıcı herhangi bir oluşum söz konusu olmadığı için kimse bir diğerinin canını ve malını tehlikeye atamadığı gibi aynı zamanda herkes, öteki herkesten de sorumludur.[27]

John Locke'a göre doğa durumu keyfi bir başına buyrukluk veya serbestlik durumu değil, akıl tarafından doğa yasasına uyulmaya zorlanan bir özgürlük durumudur.[28] Başka bir anlatımla doğa durumu, insanların vahşice yaşadığı bir düşmanlık durumunu değil, barış ve aklın hüküm sürdüğü, insanların birbirleriyle eşitlik zemininde

[23] John Locke, **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Kırlangıç Yayınevi, 2007, s. 13.
[24] Jones, **a.g.e.**, s. 267.
[25] John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2012, s. 10.
[26] Walter M. Simon, "John Locke: Philosophy and Political Theory", **The American Political Science Association**, C.45, S.2, 1951, s. 387.
[27] Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, s. 11.
[28] Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1991, s. 180.

yaşadığı bir durumu imler.[29] Bu noktada şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Eşit ve özgürlükçü yaşam hakkına sahip olunan doğa durumunda ne olmuştur da siyasal topluma geçiş yapılmıştır? Zira bakıldığında doğa durumunda yaşayan insan, kendi aklı tarafından doğanın buyruğu altında evrensel ve ahlaksal bir yaşam içinde yaşam sürmekle birlikte yaşama hakkı, köleliğe boyun eğmeme hakkı, mal ve mülk edinebilme gibi haklara da sahiptir.[30] Yukarıda sorulan soruyu yinelemekte fayda vardır: Doğa durumunda ne olmuştur da insanlar siyasal toplumu kurmuşlardır? Locke'a göre bu sorunun cevabı insan olmanın kendisinde yatar. Diğer yandan aklın tam olarak doğru bir şekilde kullanılmamasına dair bir durum da söz konusudur. Gasp, çatışma ve savaş kısacası insan yaşamına ve aklına göre hareket etmeye uygun olmayan türden davranışların doğa durumunda yaşanmamasına dair bir güvence yoktur.[31] Öyle ki doğa durumunda yaşayanlar arasında herhangi bir anlaşmazlık çıktığında doğa yasasının verdiği özgürlük ile kendi davalarında kendilerinin yargıcı olup taraflı karar verebilir, intikam ve hırsla hareket edebilir, cezalandırmada aşırılığa kaçabilir: "*Yeryüzünde aralarında yargıçlık yapma yetkisine sahip ortak bir yüksek makam olmaksızın akla göre birlikte yaşayan insanların durumu tam olarak doğa durumudur.*"[32] Bu anlamda siyasal iktidar, insanların taraflılığını ve şiddetini sınırlandırmak amacıyla kurulmuştur.[33] Görüldüğü gibi doğa durumunda sahip olunan yargılama ve cezalandırma yetkisi, siyasal topluma geçiş yapıldığında siyasal toplumun oluşturduğu devlete devredilir.[34] Bu bakımdan siyasal iktidarın hüküm sürdüğü toplum artık doğa durumundan çıkan siyasal toplumdur. Peki Locke bağlamında siyasal toplum ne anlama gelir? Locke için siyasal toplumun önemi, insanın sahip olduğu doğal hakların uygulama alanı olmasından gelir. Dolayısıyla onun önemi, hakların uygulanmasına yönelik yegâne oluşum olması ile ilişkilidir:

> "*Dolayısıyla, her bir kişinin doğa yasasını yürütme iktidarını terk etmesi ve bu iktidarını kamuya bırakması yoluyla belirli bir sayıdaki insanın bir toplum içinde birleştikleri her yerde ve sadece oralarda siyasal ya da sivil bir toplum vardır. Bu, doğa durumunda belirli bir sayıda insanın, yüksek bir yönetim altında tek bir halk,*

[29] Wm. A. Dunning, "The Political Philosophy of John Locke", **Political Science Quarterly**, C.20, S.2, 1905, s. 230.
[30] Copleston, **Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü**, s. 181.
[31] Aaron, **a.g.e.**, s. 276.
[32] Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, s. 18.
[33] **A.e.**, s. 15.
[34] Aaron, **a.g.e.**, s. 278.

bir siyasal bütün yaratmak amacıyla bir topluma girmeleriyle ya da birilerinin önceden kurulmuş bir topluma girmeleriyle ya da onunla bütünleşmesiyle olur."[35]

Bu noktada bir ayrım yapmakta fayda vardır: Siyasal toplum ve devlet, belirli bir zamanda ve yerde geçerli olan insanları ve onların haklarını vurgularken, doğa durumu tüm toplumların temelinde yer alır ve hakları barındırması bakımından da evrensel olma özelliği gösterir.[36] Tekrar belirtmekte fayda vardır ki insanlar özgürlüklerini siyasal toplumla kazanmamış, en başından beri özgür topluluklar oluşturmuşlardır. Bu özgürlük siyasal sözleşme ile hem kısıtlanmış hem de koruma altına alınmıştır.[37] Bu duruma örnek olarak yukarıda bahsedilen yargılama ve cezalandırma yetkisinin doğa durumunda kısıtlanarak, siyasal toplumda adaletli şekilde yargılanma ve cezalandırılma hakkına dönüşmesi verilebilir.

John Locke'a göre siyasi topluma geçiş siyasal sözleşme ile olur. Locke'un bahsettiği siyasal sözleşme, doğa durumu ile bağlantılıdır. Öyle ki doğada tüm insanlar eşitken siyasal toplumda yöneticiler ve yönetilenler vardır. Bu durum siyasal toplum ve doğa durumu arasında doğrusal bir ilişkiyi ortaya çıkarır: Doğa durumu, siyasal toplumun kurulmasını zorunlu kılar.[38] Diğer bir deyişle siyasal toplumun kökeninde doğa durumu vardır. Tıpkı siyasal toplumun kökeninde siyasal sözleşmenin olması gibi. O halde siyasal sözleşme, siyasi toplumun kurulmasının kaynağıdır. Siyasal sözleşmenin amacı, kendisini oluşturan toplumun temel hak ve özgürlüklerini korumaktır. Bu anlamda Locke, siyasal sözleşmenin amacı ile devletin amacını paralel görür. Devletin amacı da toplumun temel hak ve özgürlüklerini korumaktır ve bu koruma devletin varoluş amacıdır. Bu varoluş amacı doğrultusunda devlet, kendisini oluşturan ve egemenliği elinde tutan halka karşı adil, eşit ve ahlaki yaklaşmalı, tamamen tarafsız, dürüst ve aldığı kararlar doğrultusunda hesap verebilir olmalıdır.

Locke, insanın güvenli bir şekilde yaşamını sürdürebilmesi için siyasal iktidar olan devleti elzem olarak görür. Locke'a göre siyasal iktidarın tanımı şöyledir:

"*Bu durumda, siyasal iktidarı, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezasını ve dolayısıyla diğer bütün daha hafif cezaları da içeren yasalar yapma;*

[35] Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, s. 59.
[36] Jones, **a.g.e.**, s. 267.
[37] **A.e.**, s. 271.
[38] **A.e.**, s. 272.

> *topluluğun gücünü bu yasaların uygulanmasında ve devletin dış zararlara karşı savunulmasında kullanma ve bütün bunları kamu yararı için yapma hakkı olarak alıyorum.*"[39]

Locke için mülkiyet, devletin kurulmasının en önemli nedenidir ve mülkiyet, 'emek' kavramı ile ilişkilendirilerek açıklanabilir. Locke'a göre dünya üzerindeki her şey insanlar için ortak kullanıma açık olsa da bir insan, bireysel emeğini belirli türden bir nesneye aktardığında o nesne, emeğini aktaran bireyin özel mülkü haline gelmiş olur.[40] Örneğin, sahibi bulunmayan bir arazide çalışan kişi, emek vererek yetiştirdiği buğdayın sahibidir. Diğer bir anlamla arazi o kişinin değildir, ancak emeğini ortaya koyarak yetiştirdiği buğday onundur.[41] Doğa durumundan siyasal topluma geçiş de tam olarak bu noktada kendisini gösterir: Doğa durumunda bir kişi mal ve mülke sahip olabilir ancak sahip olunan her şey, her an öteki tarafından gasp edilebilir haldedir. Doğa durumunda insanlar her ne kadar özgürlük ve eşitlik gibi haklara sahip olsalar da bu durum insanların, ötekilerin özgürlüğüne, eşitliğine ve öteki haklarına saygı duyacağı anlamına gelmemektedir. O halde denilebilir ki Locke'a göre mülkiyetin korunmasına yönelik istek ve ihtiyaç, siyasal toplumu ve böylece devleti ortaya çıkarmıştır:

> "*Doğa durumunda insan bu tür bir hakka sahip olmasına rağmen, bu hakkın kullanımı oldukça belirsiz ve sürekli olarak başkalarının tecavüzüne maruzdur. Herkes diğeri kadar kral, her insan diğerinin eşiti olduğundan ve hakkaniyet ve adaletin kuvvetli gözleyicileri olmayanlar daha büyük bölümü oluşturduklarından, insanın bu durumda sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz, oldukça emniyetsizdir. Bu durum insanı, özgür olmakla birlikte korku ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar ve dolayısıyla insanın, benim genel olarak mülkiyet adıyla adlandırdığım, yaşamlarının, hürriyetlerinin ve servetlerinin karşılıklı korunması için önceden birleşmiş bulunan ya da birleşme fikrine sahip olan diğer insanlarla birlikte bir topluma katılmayı amaçlaması ve bunu istiyor olması nedensiz değildir.*"[42]

Daha önce de belirtildiği gibi Locke, insanların doğa durumundaki sınırsız özgürlüklerini devlet gibi bir siyasal belirlenimin kontrolüne tabi tutmalarının nedenini mülkiyetlerinin korunma altına alınmasındaki istekte yattığını belirtir. Bu istek öyle bir istektir ki insanlar sınırsız özgürlüklerini bir kenara bırakarak devlet gibi sınırları net şekilde çizilmiş bir

[39] Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, s. 8.
[40] Dunning, **a.g.e.**, s. 231.
[41] Copleston, **Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü**, s. 182.
[42] Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, s. 81.

belirlenim altına girmeyi kabul etmişlerdir. Bunun da nedeni siyasal toplumda yaşayan insanların mülkiyet, yaşam, eşitlik gibi hak ve özgürlüklerin güvence altına alınarak o toplum içinde yaşayan tüm insanların 'öteki' insanlara saygı duymasından ileri gelir.[43] İnsanlar, rahatlık, güvenlik ve barış içinde yaşamak için doğa durumundaki sınırsız özgürlüklerini, devletin sınırları dahiline alarak sınırlandırmışlardır. İnsanların, mülkiyetlerini korumak için sınırsız özgürlüklerini sınırlandırma isteklerinin altında yatan sebep, insanın kendi varoluşundan kaynaklanmaktadır. Bu varoluş, yukarıda da bahsedildiği gibi devletin varoluşuyla paraleldir.

1.1.2. John Locke'ta Akıl Bağlamında İnsan Hakları

Bir Aydınlanma Dönemi düşünürü olan Locke, siyasal toplumda 'akıl' unsurunu asla geri planda bırakmamıştır. Ona göre siyasal toplumun kurulmasının en önemli belirlenimi akıldır çünkü akıl sahibi bir varlık olan insan, hak ve özgürlüklerini en iyi şekilde koruyacak kurumları ve siyasal toplumu, siyasal sözleşme ile oluşturur. Siyasal sözleşmenin yapılmasındaki amaç siyasal toplumda yaşayacak olan bireylerin güvenliklerini temin etmesi gereken bir devletin ve o devlete bağlı toplumun oluşturulmasıdır. Diğer yandan da iki farklı yönün olması, kurulacak olan devletin gerçek sahibinin kim olduğunun unutulmaması gerektiğini gösterir. Çünkü devlet, siyasal toplum tarafından kurulur. Bu da şu anlama gelir: Yönetimin tarzı ne olursa olsun egemenlik, siyasal toplumun kendisinden kaynaklanmaktadır. Buna bağlı olarak siyasal toplumun kendisinden kaynaklanan siyasal yönetim, siyasal toplumun kendisi tarafından sınırlandırılır. Bu sınırlandırılma dahilinde olan şey ise, siyasal toplumun rızasıdır. Siyasal toplumun rızasına içrek olmayan siyasal yönetimin herhangi bir uygulaması, Locke bağlamında meşru sayılamaz.[44]

Locke'a göre siyasi toplumun ve devletin kurulması, insanların güven altında olmalarından kaynaklı olarak mutluluklarının da garanti altına alınmasıyla alakalı olduğu için en yüksek ahlaki davranışlardan biridir.[45] Bahsedilen yüksek ahlaki davranış ile birlikte aklını en iyi şekilde kullanan insan, haklarından yararlanan, özgür ve diğer insanlarla doğuştan eşit olduğunu bilen insandır. Bakıldığında söz konusu siyasal

[43] Copleston, **Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü**, s. 186.
[44] Timothy Stanton, "Authority and Freedom in the Interpretation of Locke's Political Theory", **Political Theory**, C.39, S.1, 2011, s. 7.
[45] Taylor, **a.g.e.**, s. 171.

sözleşme, toplumun tüm üyeleri arasında gerçekleşen bir sözleşme olduğu için, sözleşmenin doğasında eşitlik vardır.[46] Aslına bakılırsa eşitlik fikri, Locke için sadece siyasal toplumu imlemez. Locke için eşitlik, en başından beri kurguladığı ve herkesin doğuştan sahip olduğu hakların (örneğin yaşam, özgürlük ve mülkiyet) da temelinde yatmaktadır: Tüm insanlar eşit doğar ve kimse ötekine boyun eğemez.[47] Bunun nedeni de Locke için insanların birey olarak ahlaki varlıklar şeklinde konumlanmalarıdır. İnsanlar ahlaki olarak eşit oldukları için, eşit bir şekilde bazı haklarından vazgeçerek, kimseye boyun eğmemek için devleti kurmuşlardır. O halde Locke için eşitlik insanların kendilerini güvence altında tutmaları için hem ahlaki hem de akılsal olarak kullandıkları bir durumdur.

Bu durumda Locke için eşitliği devam ettirecek yegâne olgu akıldır. Ona göre 'akıl sahibi insan' demek, otonom insan demektir. Otonom insan, aklını kullanarak kendi hayatı, tercihleri, hakları ve bu haklar içinde hangilerini kullanıp hangilerini kullanmayacağına kendisinin karar verdiği insandır. İnsanı otonom bir varlık olarak tanımlayan Locke, mutluluğu da bu otonomiye bağlar. İnsanın, kendi mutluluğunu kendisi oluşturması, aklı ile mutluluğu elde etmeye çalışmasına dair olan Locke'un bu düşünceleri, toplumu tekil bir birey olan insana önceliği şeklinde görülebilir. Ancak bu tekil bir birey olarak insanı önemsemediği anlamına gelmez. Tam tersi, ona göre bir siyasi toplumda halkın egemenliği söz konusu ise de egemen olan halk bağımsız ve özgür bireylerin toplamından oluşan bir olgudur.[48] Ona göre insanlar tam da bağımsız bireyler olmalarından ötürü özgürdür. Ancak Locke'un aklını kullanan insanın özgür olacağına dair sürekli vurgu yapması yanlış anlamaların önünü açabilmektedir. Locke özgürlük ile bir insanın ne isterse onu yapabileceğini kastetmemektedir. Locke'un özgürlüğü, aklın ışığında oluşturulan siyasi sözleşmenin yasalarına uyma yükümlülüğüyle doğru orantılıdır. Bu durum, insanların doğuştan eşit olmasıyla da yakından ilgilidir. Bir kişi, sahip olduğu özgürlüğü, bir diğer kişinin özgürlüğünü kısıtlamak veya engellemek için kullanmamalıdır. Çünkü bu durum doğuştan gelen 'özgür olma' eşitliğini ve hakkını bozarak hak ihlaline yol açar. Bu durum sadece insanların diğer insanlar üzerindeki tahakkümü olarak değil, aynı zamanda siyasal yönetimin insanlar üzerindeki uygulamaları şeklinde de genişletilebilir. Bu şu demektir: Nasıl ki hiçbir insan, ötekinin

[46] Aaron, **a.g.e.**, s. 273.
[47] Jones, **a.g.e.**, s. 269.
[48] **A.e.**

üzerinde özgürlüğün engellenmesine dayalı bir tahakküm oluşturamazsa, hiçbir siyasal yönetim de insanlar üzerinde tahakküm kurmayı kendinde hak olarak göremez. Locke'a göre belirli bir siyasal yönetimin sınırlarında yaşayan insanlar her türlü özsel ve ilintisel özelliklerini var etmede ve gerçekleştirmekte özgürdür.[49] Bu durum, yasalarla koruma altındadır. Dolayısıyla hak ihlallerine yol açmamak için toplumsal akılla inşa edilen ve belirli sınırlar dahilinde olan siyasal yönetimin yasalarına uymak, Locke için hem bireysel hem de toplumsal olarak insanın en temel görevidir. Bu uyumla birlikte insan, hak ettiği mutluluğa da ulaşabilmektedir. Aksi takdirde bu durum bir çelişkiyi de içinde barındırıyor olacaktır.

John Locke'un, haklara ilişkin yaptığı vurgularda en çok önemsediği kavramlardan biri 'mülkiyet' kavramıdır. Mülkiyet kavramı da akıl ile ilişkili olarak okunabilir. Çünkü Locke için akıl ve onun kullanımı, insanın kendi yaşamındaki mutluluğu, huzuru ve refahı yakalayabilmesinin en önemli nedenidir.[50] Bu durumda insanların rahat yaşaması için, mutluluğa ulaşabilmesi için gerekli olan olguların başında mülkiyet gelmektedir. Diğer yandan mülkiyet, Locke için 'tanrı' kavramıyla da ilişkilidir. Tanrı, yeryüzünde yaşayan herkese, her şeyi eşit ve ortak vermiştir. O halde hiç kimse, bir diğerinin mülk hakkını gasp edecek şekilde kendi mülk hakkını uygulamaya koyamaz. Ona göre mülkiyet, bir önceki bölümde bahsedilen 'emek' kavramıyla açıklanabilir. Locke mülkiyeti doğal bir hak görür. Ona göre insanın kendi bedeni üzerinde hakkı varsa, bedeninden doğan emeğinin üzerinde de hakkı vardır. Bu da insanın bedeninden doğan emeğinin karıştığı tüm doğal nesneler üzerinde hakkı olduğu anlamına gelir.[51] İşte mülkiyet fikri de buradan doğmaktadır. Ona göre başkalarının emeklerini ve emeklerinden kaynaklanan doğal nesneler üzerindeki mülkiyetlerini tehdit etmeyen her mülk fikri, insan haklarına dairdir:

> "*Yeryüzü ve diğer bütün ast yaratıklar insanların tümüne ortaklaşa ait olmasına rağmen her insan yine de kendi kişisi üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bunda kişinin kendisinden başka hiç kimsenin hakkı yoktur. Kişinin bedeninin emeği ve ellerinin işi diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisinindir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, insan, emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi mülkiyeti haline getirir. Bu şey doğanın içine koyduğu ortaklaşa durumdan bu kişi tarafından çıkarıldığından, bu emekle bu şeye diğer insanların ortaklaşa hakkını dışlayan bir şeyler eklenmiştir. Bu emek emekçinin tartışılmaz mülkiyeti olduğundan, en azından başkaları için de*

[49] Stanton, **a.g.e.**, s. 15.
[50] Dunning, **a.g.e.**, s. 242.
[51] Jones, **a.g.e.**, s. 271.

yeterli miktar ve nitelikte ortaklaşa şeyin kaldığı yerde, emeğini bir kez katan dışında hiçbir insan bu şeye ilişkin bir hakka sahip olamaz."[52]

Görüldüğü gibi mülkiyet, Locke için insan yaşamının en tabii olgusudur. Özel mülkiyet de bu anlamda gereklidir. Bu gereklilik, kamusal mülklerin bazı kişilerce gasp edilmesi anlamına gelmemektedir. Tam tersine, burada Locke'un amacı özel mülkiyet konusu üzerinden siyasal toplumun mutluluğunun artacağının gösterilmesidir. Locke için egemenliği elinde bulunduran halk olarak siyasal toplumun mutluluğu, akıl nosyonuyla birleşince elde edilmesi en gerekli olan eylem şeklinde öne çıkarılmaktadır.

Yukarıda da bahsedildiği gibi, Locke, bir bütün olarak siyasal toplumun mutluluğunu amaç olarak görmektedir. O halde Locke'a göre bir toplumda bireylerden ziyade toplumun genelinin korunması daha elzemdir. Bunun nedeni genel aklın oluşturduğu siyasal sözleşmenin toplumun geneli için uygulanabilir olmasından kaynaklanır. Locke'un eşitlik ile kastettiği durum da tam olarak budur. Ona göre eşitlik denilen şey, ahlaki eşitliktir. Ahlaki eşitliğe sahip olan insan, kendi sınırlarıyla birlikte içinde bulunduğu siyasal toplumun sınırlarını ve değerlerini bilen insandır. Bu nedenle birey olarak insan sadece kendisinin değil, genel akılla oluşturulan siyasal toplumun iyiliği ve mutluluğu için yasalara uymalıdır. Yasalara uymayıp keyfi hareket ederek siyasal toplumun mutluluğunu, güvenliğini ve yaşam hakkını tehlikeye atan insanın durumu sadece 'bireysel çıkar peşinde olmak' ile açıklanamaz. Böyle bir insan, aynı zamanda aklını da kullanamayan insandır. Locke'a göre aklını kullanarak yasalara uyan insanlardan ziyade keyfi bir şekilde 'sınırsız özgürlüğü'nü kullanan insanların bulunduğu bir siyasal toplumda, kimse özgür değildir.[53] Ancak bu, daha önce de belirtildiği gibi, Locke'un bireyi önemsiz gördüğü anlamına gelmemektedir. Tam aksine o, bireyin kendi güvenliği ve haklarının eşit şekilde teslim edilmesi için yaptığı toplumsal sözleşmeye dayalı oluşumla bireyin devlet için değil, devletin birey için var olduğunu ortaya koymuştur.[54]

Devletin eşit şekilde hakları teslim etmesine dair belirlenen anlayış, yine akılla bağlantılı olarak okunabilir. Çünkü aklını kullanamayan insan, herkesin doğuştan sahip olduğu temel hakları tehlikeye atarak eşitliği ortadan kaldıran insandır. Bu, devletin

[52] Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme**, s. 24.
[53] **A.e.**, s. 88.
[54] Dunning, **a.g.e.**, s. 243.

siyasal otorite ve gücünü insanlar üzerinde uygulamasının bir örneği değil, tam aksine insanların temel hak ve özgürlüklerini herkes için eşit şekilde korunarak mutluluğun sağlandığı ve içinde ahlaki bireylerin yaşadığı bir devlet tahayyülü demektir. Bu devlet tahayyülünde bireylerin özgürlüğü ve haklarının korunması, siyasal yönetim olarak devletin varlık nedenidir.[55]

Locke düşüncesi içerisinde hakların konumu tekrar edilecek olunursa; ona göre eşitlik, özgürlük ve mülkiyetin yani en temel hakların da içinde bulunduğu tüm insan hakları, doğal haklar zemininde bulunan haklardır.[56] Bu haklar doğuştandır. Diğer bir deyişle değişemez, devredilemez ve dokunulamaz olan haklardır. Locke bu haklar içerisinde özellikle mülkiyet hakkına vurgu yapar çünkü ona göre mülkiyet, doğa durumundan çıkan ve siyasal toplum içine giren insanın mutluluğunun kaynağıdır. Bu mutluluk, sadece tek bir 'birey'in değil, toplumsal olanın mutluluğu olduğu için siyasal toplumun refahını artıran bir haktır. Ona göre mülkiyet, siyasal toplumun doğal olgusudur. Siyasal toplumun doğal olgusu ile birlikte hakların sağlanması, siyasal yönetim olarak devletin varoluşunun nedeni olmakla birlikte en asli görevidir.

1.2. Jean-Jacques Rousseau

Aydınlanma Dönemi düşünürlerinden olan Jean-Jacques Rousseau'nun topluma ve devlete ilişkin düşünceleri, dönemindeki düşüncelerden farklılık göstermektedir. Özellikle **Toplum Sözleşmesi** isimli eserinde sosyal ve kültürel olarak Aydınlanma Dönemi düşüncesinin, 'uygarlığı ilerletecek düşünceler dönemi' olarak addedilmesine karşı çıkmıştır.[57] Bahsedilen eserinin ilk cümlesi, Aydınlanma Dönemi düşüncesine dair görüşlerini açığa çıkarır: "*İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama, böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir.*"[58] Ona göre Aydınlanma düşüncesinin sunduğu insan figürü, hiçbir şekilde gerçekliği ve olanı yansıtmayan soyut bir tahakküm figürüdür.[59] Bunun nedeni Aydınlanma Dönemi'nde insan aklına ilişkin yüceltmeye doğrudan

[55] Stanton, **a.g.e.**, s. 17.
[56] Donnelly, **a.g.e.**, s. 66.
[57] David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998, s. 46.
[58] Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 4.
[59] Oskar Ewald, **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Gürsel Aytaç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 159.

katılmamasıdır. Özellikle Aydınlanma Dönemi'nin düşüncesinin 'sürekli ilerleme' fikri üzerine kurulup temsil edilmesi genel bir kanıyken Rousseau bu kanıya katılmamaktadır. Çünkü ona göre kontrolsüzce tüm toplumu etkisi altına almış olan 'ilerleme' fikri, en başta insan haklarını ve ahlaklı olmayı tehlikeye atan bir durumu temsil etmektedir.[60]

Rousseau'ya göre uygarlık, kusurlarla doludur. Bu kusurlar içinde sürekli ilerleme düşüncesi başat rol oynamaktadır. Ona göre toplum ilerledikçe, insanlık gerilemektedir. Rousseau **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni** isimli eserinde bu konuyu şöyle açıklar: "*... insan türü tarafından sergilenen gelişim, onu ilkel konumundan daha da uzağa sürükler; ne kadar çok keşif yaparsak kendimizi her şeyden en önemli keşfi yapma yöntemlerinden o kadar mahrum etmiş oluruz.*"[61] Rousseau'nun bu şekilde düşünmesinin nedeni, 'gelişme'ye bağlı olarak insanların artık insan değil, toplumun 'içinde' kalanlar olmasıdır. İnsan, sınırsız özgürlüğünü kaybettiği toplumun içinde kalmaya mecbur olan yurttaşlara dönüşmüştür. Bu durum aslında şu sorunun sorulmasını mümkün kılmaktadır: Birey, doğal durumda sahip olduğu sınırsız özgürlüğü nasıl kaybedip de bireyliğinden vazgeçmiştir? Rousseau'ya göre bunlar, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin insana, topluma ve tarihe dayattığı 'evrensel' zorunluluklardır. Fakat bunlar, onun için sorgulanmadan kabul edilebilir şeyler değildir. Özellikle kendisinden önceki ve çağdaşı olan doğal hukuka ve modern hukuka dair ortaya konulanlar ile toplum sözleşmelerine ait çıkarımlara yönelik eleştirel tutumu kendisini çağdaşlarından ayırmaktadır.[62] Kendisinden önceki kuramlarda sözleşmeler halk ve kral arasında olduğu için halk, krala sorgusuz sualsiz itaat etmek zorundadır. Üstelik kral ne yapıyorsa yapsın yani ister halka iyi davransın isterse zulmetsin, halk krala boyun eğmek zorundadır çünkü en baştan sözleşmeyi kabul etmişlerdir.[63] Rousseau, işte bu eşitsizlik ile birlikte insanların toplum sözleşmesiyle kaybettiklerini ve kazandıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Rousseau **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni** isimli eserinde, siyasal toplumdaki eşitsizliğin tarihsel sürecini konu alır. **Toplum Sözleşmesi** isimli eserinde insanın önceden ne olduğu, daha sonra ne olduğuyla alakalı geniş bir çıkarım yapmakla birlikte umudunu tamamen yitirmez ve hakların tam güvence altına alındığı bir siyasal

[60] Ellen Meiksins Wood, **Özgürlük ve Mülkiyet**, Çev. Oya Köymen, İstanbul, Yordam Kitap, 2016, s. 218.
[61] Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, Çev. Ertuğ Ergün, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2003, s. 20.
[62] Robert Wokler, **Rousseau**, New York, Oxford University Press, 2001, s. 45.
[63] Leo Damrosch, **Jean-Jacques Rousseau**, Çev. Özge Özköprülü, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 348.

toplumun portresini çizer. Rousseau, tahayyülündeki insanı, insanın sahip olduğu hakları ve insanın oluşturduğu toplumu, yeni bir egemenlik sistemi temelinde düşünür.

1.2.1. Rousseau Açısından İnsan

Bu dönemde insan aklının her şeye muktedir olabileceğine duyulan inanç ile birlikte gelişen teknik ve bilimsel ilerleme, Rousseau'ya göre insanlar arasında bir eşitsizliğe neden olmuştur. Aslına bakılırsa Rousseau'ya göre insanlar arasındaki eşitsizlik doğal/fiziksel eşitsizlik ve ahlaki/siyasi eşitsizlik olarak iki türlüdür. Doğal/fiziksel eşitsizlik beden sağlığı, zihin gibi insanın kendi elinde bulunmayan, doğuştan gelen fiziksel özellikleri ile alakalıdır. Ahlaki/siyasi eşitsizlik ise güçlünün zayıf olana üstün olduğu eşitsizliği imler.[64] Rousseau'nun asıl ilgilendiği şey de ahlaki/siyasi eşitsizliğin kendisidir: "*İnsan sosyal oldukça ve köleye dönüştükçe zayıflar, ürkek ve teslimiyetçi olur.*"[65] Bu ahlaki/siyasi eşitsizlik, modern dönemlerde kendisini teknikle gösterir. Tekniği elinde bulunduranların güçlü olduğu, tekniği elinde bulunduramayanların ise güçsüz olduğu bir toplum, güçlünün güçsüzü ezdiği ve doğrudan doğal hak olan 'eşitlik' hakkının ihlal edildiği bir toplumdur. Diğer bir deyişle, 'uygarlık' şeklinde insanlara zorunlu olarak sunulan Aydınlanma Dönemi düşüncesi, Rousseau için ahlakiliğin kaybolmaya başladığı ve kendisinin tüm düşün sisteminin en temelinde yer alan özgürlük ile eşitlik vurgusunun da tehlikede olduğu bir dönemi imler. Bahsedilen eşitsizlik, özellikle siyasal toplumda kendini gösterir. Çünkü Rousseau için siyasal toplum, eşitsizliğin ortaya çıktığı toplumdur.

Rousseau siyasal toplum öncesi olan doğa durumunu siyasal toplumun üstünlüğünü göstermek için değil, toplumun geldiği noktanın tarihsel süreç içindeki durumunu göstermek için konu edinir.[66] Dolayısıyla Rousseau'nun doğal yaşam olarak tarif ettiği yaşam soyut bir yaşam değil, insanlığın ilkel zamanlarını belirten bir yaşamdır. Ona göre bu yaşam iyi bir yaşamdır çünkü insanların sahip olduğu doğal hakların ihlaline neden olacak herhangi bir rasyonel belirlenim yoktur. O halde insanlar doğal yaşamda eşit ve özgürken siyasal toplumun rasyonel belirlenimler ışığında devamlı 'ilerlemesi' ile eşitsizliklere maruz kalmıştır. Böylece güçsüzün güçlünün otoritesi altına girmesiyle

[64] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, s. 27.
[65] **A.e.**, s. 36.
[66] Graeme Garrard, "Rousseau, Maistre, and the Counter-Enlightenment", **History of Political Thought**, C.15, S.1, 1994, s. 102.

kaybedilen özgürlük, hak ihlallerinin de kaynağı haline gelmiştir. Diğer yandan daha önce de belirtildiği gibi doğal yaşamdaki insanlar özgür, eşit ve henüz yozlaşmamıştır. Bu durumun nedeni doğal yaşamdaki insanların ahlaki varoluşlarından gelir ve Rousseau bu durumu şöyle açıklar:

> "*Ormanda amaçsızca gezinen ilkel insan, endüstri olmadan, dil olmadan ve evsiz barksız, savaşa ve onunla ilgili her şeye çok yabancıydı. Ne türdeşlerinin ihtiyacı için koştururdu ne de onlara zarar verme amacındaydı ve muhtemelen onları birbirinden ayıramazdı. Kendi kendine yetebilen ve çok az sayıda tutkusu olan bu insan, içinde bulunduğu şartlara uyanlar dışında duygu ya da bilgiye sahip değildi. Yalnızca gerçek ihtiyaçlarını hissederdi ve acilen dikkat göstermenin gereksiz olduğunu düşündüğü şeyleri umursamazdı. Zekası, kibrinden daha ileriye gitmedi. Kazayla bir icat yaptığında, bunu diğerlerine anlatmakta yetersizdi, ki kendi yavrularını bile tanımıyordu. Her zanaat, onu keşfedenle birlikte mutlaka yok olup giderdi; zira bu insanlar arasında bilgi paylaşımı ve eğitim yoktu ve nesiller, neredeyse hiçbir gelişim göstermeden takip ediyordu diğer nesilleri; hepsi aynı noktadan yaşamaya başlardı, ilk çağların barbarlığı sürer giderdi, tür giderek yaşlansa bile insan bir çocuk olarak kalırdı.*"[67]

Görüldüğü gibi Rousseau'ya göre doğa yaşamında yaşayan insan, herhangi bir teknik bilgiye veya alete sahip olmadığı için, bir diğer insana zarar veremeyen insandır. Dolayısıyla doğa durumunda güçlünün güçsüzü köleleştirmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bu durum, güçlünün kendi neslini devam ettirerek güçsüzler üzerinde kitlesel bir erk kurma olasılığını da ortadan kaldırdığı için nesiller boyunca aktarılan tek şeyin 'eşitlik' olması söz konusudur.

Diğer yandan ortak akılla kurulmuş siyasal toplumda insanlar bencil, çıkarcı ve açgözlü olup tahakküm sistemi içerisindedir. Bunun da nedeni sahip olduğu bilgi birikiminden gelen teknik ilerlemedir. O halde doğa durumunda herhangi bir rasyonel belirlenim içerisinde yaşamayan insan, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin zemininden inşa edilmiş olan siyasal toplumda güç, zenginlik ve statüye dair içerisinde eşitsizliğin her türlüsünün yaşandığı bir duruma girmeye zorlanmıştır. Halbuki Rousseau'nun tahayyülündeki toplumda 'herkesin hakkını alması'na dayalı bir eşitlik anlayışı vardır.[68] Modern siyasal toplumun içinde bir tarafta güçlü, bir tarafta güçsüzün olması veya bir tarafta zenginin, bir tarafta fakirin olması, 'eşitlik' anlayışına zıt bir durumu imler. Ancak bu durumun bir de farklı yönü vardır. Siyasal toplum bir takım kötü özelliklerle

[67] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, s. 60.
[68] George Kateb, "Aspects of Rousseau's Political Thought", **Political Science Quaterly**, C.76, S.4, 1961, s. 521.

kurulmuşsa da belirli türden bir uzlaşım zemini üzerinde de oluşmuştur.[69] Bu uzlaşım zemini de Rousseau'nun toplum sözleşmesinin en temel ilkesini ortaya koyar. Bu ilke, tüm bireylerin yasal ve ahlaki açıdan eşit olduğuna ilişkin ilkedir.[70] Bir yanda eşitlik ilkesinin toplum sözleşmesinin en temel ilkesi olması diğer yanda bu ilkeyi bozacak insanların toplumda var olmasıyla birlikte ikircikli bir durum ortaya çıkar: Rousseau'ya göre siyasal toplumda yaşayan insan iki türlüdür: İlkin toplumun içinde yaşayan bencil, hırslı, eşitliği bozmaya yönelik kötü insan ile sözleşmeye tamamen uyumlu ve bu uyumun sürmesine kendini adamış yurttaş.[71] Toplum içinde yaşayan bencil, hırslı ve eşitliği bozmaya yönelik kötü insan aynı zamanda sabırsız olduğu için kanunlar geçerli olana kadar kendisini olayların tek yargıcı, kendisine gelen zararların cezalandırıcısı olarak gördüğünden insanlar arasında uyumsuzluğun da kaynağıdır.[72] Bu tarzda bir ikilik içerisinde yurttaş olan iyi insan ise kendini ortaya koymayı sözleşme ile yapar. Rousseau'ya göre toplum sözleşmesine sadık kalan iyi yurttaş, bu sözleşmelerin yükümlülüklerine yerine getirdiği takdirde yaşam, eşitlik, özgürlük ve mülkiyet haklarını koruma altına alabilecek olan yurttaştır.[73] Rousseau'nun tahayyülündeki insan da tam olarak böylesi bir yurttaşı temsil eder.

Rousseau'nun belirttiği bu uzlaşım zemini Aydınlanma Dönemi'nde sıkça referans verilen toplumsal sözleşmenin kendisidir. Sözleşme, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin toplum ve devlet düşüncesine ilişkin temel kategoriyi tanımlar.[74] Yukarıda ele alınan soruyu tekrar sormakta fayda vardır: Ne olmuştur da insanlar bu türden bir sözleşmenin sonucunda kurulacak olan bencil bir siyasal topluma geçiş yapmak istemişlerdir? Çünkü daha önce de belirtildiği gibi siyasal toplum, doğal durumdan farklı olarak adaletsiz ve ahlaki çöküşün olduğu, eşitsizlik üzerine kurulmuş bir durumu temsil etmektedir. Böylesi bir topluma neden geçiş yapılmak istenmiştir? Bu sorunun cevabı, Locke bölümünde verilen cevapla benzerdir: İnsanlar, doğa durumunda sahip oldukları ile yaşamlarını idame ettiremez hale gelmişlerdir ve bu nedenle belirli türden uzlaşımlar ile hayatlarını

[69] Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Aydınlanma**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 107.
[70] Damrosch, **a.g.e.**, s. 350.
[71] Lucien Goldmann, **Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Emre Arslan, Ankara, Doruk Yayınları, 1999, s. 65.
[72] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, s. 72.
[73] Kateb, **a.g.e.**, s. 522.
[74] Goldmann, **a.g.e.**, s. 37.

devam etmelerini sağlayacak olan bir sözleşmeyi oluşturmuşlardır.[75] Sözleşme ile birlikte gerçekleşenler şunlardır:

> "*Doğal yaşama halinden toplum düzenine geçiş, insanda çok önemli bir değişiklik yapar: Davranışındaki içgüdünün yerine adaleti koyar, daha önce yoksun olduğu değer ölçüsünü verir ona. Ancak, ödevin sesi içtepilerin, hak da isteklerin yerini alınca, o güne kadar yalnız kendini düşünen insan başka ilkelere göre davranmak, eğilimlerini dinlemezden önce aklına başvurmak zorunda kalır. İnsan bu durumda doğadan sağladığı birçok üstünlüğü yitirse de, öylesine büyük yararlar elde eder, yetileri öylesine işleyip gelişir, düşünceleri açılır, duyguları soylulaşır, baştan başa ruhu öylesine yükselir ki, yeni durumun yarattığı kötülükler onu çoğu kez toplum öncesi durumdan da aşağı dereceye düşürmeseydi, kendini bu durumdan bütün çekip kurtaran anı durmadan kutlaması gerekirdi: O an ki, kendini akılsız ve gelişmiş bir hayvan durumundan çıkarıp akıllı bir varlık, bir insan haline sokmuştur.*"[76]

Rousseau'ya göre siyasal toplumda insanların sosyal, kültürel ve soydan gelen farklılıkları ne kadar artmışsa, eşitsizlik de o kadar artmıştır. Bu durum en başta toplumsal kurumların eşit olmaması ile alakalıdır. Eşitliğin tekrar sağlanması için Rousseau doğa durumunda insanların sahip olduklarını geri kazanmaları gerektiğini söyler.[77] Ancak burada bir yanlış anlamanın önüne geçilmesinde fayda vardır. Dikkat edilirse, Rousseau siyasal toplumdan, doğa durumuna geri dönüşü savunmamaktadır. O, her ne kadar Aydınlanma Dönemi'nin dayattığı 'sürekli ilerleme' düşüncesini reddetse de gelinen noktadan geriye dönüş olmayacağını bilir çünkü Rousseau'ya göre insan 'ileriye' doğru gittiğinde, geriye dönüşü olmayacağını da bilen bir varlıktır.[78] O halde yapılması gereken şey, insanın doğa durumunda sahip olup da siyasal toplumda sahip olamadıklarını, yitirdiklerini mümkün olduğunca geri almaya çalışmasıdır. Bu durum, insan haklarına ilişkin bir kazanım olarak da görülebilir.

İnsanın doğal yaşamda sahip olduğu en belirgin şey, sınırsız özgürlüktür. Doğal yaşamdaki bu sınırsız özgürlüğüyle insan, istediği her şey üzerinde sahiplenme hakkını da sınırsızca kullanabilmektedir. Doğal yaşamdaki sınırsız özgürlüğünü, siyasal toplumda belirli sınırlamalar dahilinde sürdüren insan için toplumsal sözleşmenin anlamı şudur: Doğa durumunda yaşayıp da arzularının kölesi olan insandan, yasalara uyarak sınırlı ama eşit bir özgürlüğe sahip olan insana geçiş. Farklı bir anlatımla, doğal

---

[75] Copleston, **Felsefe Tarihi: Aydınlanma.**, s. 107.
[76] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 18.
[77] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, s. 60.
[78] Ernst Cassirer, **Rousseau, Kant, Goethe**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 25.

yaşamdaki salt, sınırsız özgürlüğün yerini, toplumsal yaşamda sınırlı ancak ahlaki bir özgürlük alır.[79] Diğer bir deyişle, insan, oluşmasına bizzat katkıda bulunduğu sözleşmenin yasalarına itaat etmesi ile sadece kendisine itaat etmiş olduğu gibi, kendi mutluluğunu da bu itaat sonucunda kazanacaktır. Bu, Rousseau'ya göre siyasal toplumda yaşayan insanın yansımasıdır.[80] Farklı bir söylemle, siyasal toplumda yaşayan tüm yurttaşlar sadece kendi yasalarına itaat etmeyi kabul ettikleri için özgürlerdir.[81]

Tıpkı John Locke gibi, Jean-Jacques Rousseau da egemenliğin kaynağını, onu var eden halkta görür. Bireyler olarak insanlar, halkı yani egemenliği oluşturur. O halde halkı oluşturan her türden insan yasaya boyun eğmesi bakımından da aynı zamanda uyruktur.[82] Uyruk olarak insan tikel istek ve arzulara sahip olsa da bunları genel iradenin istekleriyle uyumlu hale getirmelidir ki siyasal toplumda bir kargaşa çıkmasın. Bu aslında halkın oluşturduğu egemenliğin bölünmezliği ve bütünlüğünü simgelemektedir.

Diğer yandan, Rousseau'ya göre siyasal toplumda belirli hakları elinde bulundurup 'sınırlı bir özgürlük'ün içinde bulunan insan için bu toplum bir tahakküm sistemidir. Rousseau'ya göre bu tahakküm sisteminin temelinde ekonomik ve siyasal gücü elinde bulunduran grup yatar. Böylesi bir grup ise eşitsiz sosyal sınıfların doğmasına sebep olmuştur. Bunun nedeni de güçlü insan topluluklarının sahip oldukları 'güç' ile öteki insanların temel hak ve özgürlükleri de kendilerine mal etmelerinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, güçlü insanlar sahip oldukları güç ile diğer insanların haklarına da sahip olduklarını düşünmektelerdir.[83] Ancak bu durum, 'öteki' insanların birlikte oluşturduğu toplumsal sözleşme ile geçerliliğini yitirmiştir: "*Madem hiçbir insanın, benzeri üstünde doğal bir yetkisi yoktur ve madem kaba güç bir hak yaratmaz, öyleyse insanlar arasında her çeşit haklı yetkenin temeli olarak, kala kala yalnız sözleşmeler kalıyor.*"[84]

O halde devlet, doğal yaşamda sınırsızca sahip olunan özgürlüğün yitirilmesinin bir göstergesidir. Devlet ve devleti yönetenler ile bu yöneticilerin iltimas gösterdiği toplumsal sınıflar, 'ötekiler' üzerinde tahakküm kurmaktan çekinmezler. Bu da toplumun büyük bir bölümünün köleleştirilmesine neden olmuştur. O halde temel haklardan olan

---

[79] Copleston, **Felsefe Tarihi: Aydınlanma**, s. 110.
[80] Pierre Bouretz, "Anarşizm", Çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, Haz. Philippe Raynaud, Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 58.
[81] Judith N. Shklar, "Jean-Jacques Rousseau and Equality", **Deadalus**, C.107, S.3, 1978, s. 16.
[82] Copleston, **Felsefe Tarihi: Aydınlanma**, s. 112.
[83] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 7.
[84] **A.e.**

özgürlük, böylesi bir medeni siyasal yönetimin elinde tehlikededir. Her ne kadar Rousseau için siyasal toplum bir tahakküm sistemini imlese de bireylerin bu topluma girmek için feda ettiklerini göz ardı etmez. Ona göre doğa durumunda yaşayan insanların sahip oldukları sınırsız özgürlük ve haklar, siyasal toplumun içinde başta sivil haklar olmak üzere, ahlaki haklar ve özgürlüklere dönüşmüştür.[85]

John Locke için doğa durumu güvensizlik durumudur. Bu doğa durumunda insan sahip oldukları üzerinde net ve kesin bir hak tanımlamasına sahip değildir. Nedeni ise her an herkesin, bir diğerinin malı üzerinde hak iddia etmesi ve herkesin kendi davasında yargıç olmasıdır. Sivil topluma geçilince, durum daha farklı bir noktaya giderek insanların hakları garanti altına alındı. Çünkü Locke'a göre toplumsal sözleşme ile kurulan devletin amacı, sivil toplumda yaşayan insanların can ve mal güvenliğini sağlayarak başta yaşam, eşitlik, mülkiyet ve özgürlük hakkı olmak üzere tüm hakları güvence altına almasıdır. Güvence altına alınmak, Locke için toplumsal sözleşme ile elde edilmiş önemli bir zaferdir. Ancak Rousseau böyle düşünmemektedir. Rousseau'nun özellikle özgürlük konusunda Locke ile ayrıştığı söylenebilir. Bunun nedeni Rousseau'ya göre doğa durumunda insanın fazlasıyla haklara ve özellikle özgürlüğe sahip olmasıdır. Ona göre insan doğa durumunda sahip olduğu özgürlüğün ve sınırsızlığın getirdiği mutluluğu, 'güvence' altına almak pahasına yitirmiştir. Bu, Rousseau için kazanılmış bir zafer değil, kaybedilmiş bir haktır:

> "*... evvelce özgür ve bağımsız olan insan şimdi, yeni ihtiyaçlarının katlanarak artması sonucunda, tüm tabiata ve özellikle diğerlerine boyun eğmek zorunda bırakıldı; her insan, başkalarının efendisi olurken bile, bir miktar köle haline geldi. Eğer zenginse, diğerlerinin hizmetine muhtaç kaldı; eğer yoksulsa, diğerlerinin yardımına ihtiyaç duydu. Orta halli olmak bile onu başkalarından bağımsız yaşayacak konuma getirmedi. Bu yüzden insan, daimi olarak diğer insanların onun kaderiyle ilgilenmeleri için uğraştı ve gerçekten olmasa bile en azından ona yardımcı olurken kendilerinin de çıkar sağlamasına çabaladı. Bazılarına karşı kurnaz ve aldatıcı, bazılarına otoriter ve acımasız davranmalıydı; itaatlerini sağlayacak kadar korkutamadığında, ihtiyaç duyduğu insanları kötüye kullanma ihtiyacı hissetti ve onlara faydalı olmak aklının ucundan geçmedi. Gerçek ihtiyaçlardan çok diğerlerine baskın çıkmaz arzusunun getirdiği doymak bilmez hırs, şahsi servet artırma açlığı, bir başkasına zarar verme gibi alçakla bir eğilimle ve hedeflerini güvenlice devam ettirmek gayesiyle yardımseverlik maskesi altına saklandığından dolayı çok tehlikeli olan gizli kıskançlıkla tüm insanları etkisi altına aldı. Kısacası bir taraftan çekişme ve rekabet, diğer taraftan çıkar çatışması ve bunlarla birlikte çekişen iki tarafın yerine göz koymuş gizli bir arzu ortaya çıktı.*

[85] West, **a.g.e.**, s. 49.

Bütün bu kötülükler, mal sahibi olmanın ilk etkileri ve artan eşitsizliği ayrılmaz bileşenidir."[86]

Görüldüğü üzere Rousseau için insan, modernleşme süreci içinde bilimsel ve teknik ilerleme ile mülkiyet edinerek başta en temel hak olan eşitliğin bozulmasına neden olmuştur. İnsan, eşitliğin bozguna uğratılmasıyla birlikte siyasal toplumun sözleşmeleri ve bağlamları içerisinde sınırlandırılmış, kontrol altına alınmış ve Rousseau'nun tabiriyle zincire vurulmuştur.

1.2.2. Haklar Bakımından Rousseau Düşüncesi

Rousseau'nun toplumun oluşmasına dair çizdiği portrede, her ne kadar insanı toplum sözleşmesini oluşturan genel iradenin bir parçası olarak gördüğü söylenilse de insanın sahip olduğu haklara dair vurgusuyla bir 'ben' problemini de gündeme getirdiğini söylemek olanaklıdır. Daha önce de bahsedildiği üzere, insanlar sahip olduklarını korumak amacıyla ortak bir zeminde buluşarak yani genel iradelerini ortaya koyarak toplum sözleşmesini ve böylece siyasal toplumu oluşturmuşlardır. Siyasal toplum, insanı sadece salt bir 'ben' veya 'insan' olarak değil, genel iradenin bir parçası olarak kodlar. Rousseau'nun insan hakları bakımından varmak istediği en üst noktalardan biri de bu durumda ortaya çıkar: O, insanın güçlünün, zenginin ve statü sahibinin boyunduruğu altından çıkarak birey olarak kendisini gerçek kılabilmesini, ancak haklarına sahip çıktığı ölçüde mümkün görür.

Rousseau'nun genel düşüncesinde haklara dair vurgu oldukça belirgindir. Bu hakların en belirginleri eşitlik, özgürlük ve yaşam hakkı şeklinde nitelendirilebilir. Özgürlük, Rousseau için insanın siyasal toplumda 'insan' olabilmesinin en önemli imkânlarındandır. Rousseau'ya göre ahlaki özgürlük, insanı insan yapan şeydir. İnsan, kendisinden başka hiçbir oluşuma ve insana itaat etmemeyi ahlaki özgürlüğüne borçlu olmakla birlikte siyasal toplumda bireyselliğini koruyabilmesini de bu özgürlüğe borçludur.[87]

Egemenliğin vücut bulmuş hali olan toplumun, siyasal topluma geçişte uygulamaya koyduğu toplumsal sözleşmenin en önemli sac ayağı eşitliktir. Eşitlik, sadece toplumsal sözleşmenin değil, aynı zamanda temel insan haklarının da en önemli

[86] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, s. 78.
[87] West, **a.g.e.**, s. 49.

bileşenidir. Rousseau'ya göre sözleşme, eşitlik ilkesine bağlıdır çünkü toplumsal sözleşme, genel iradenin altında bulunan tek tek bireylerin tamamının özgür ve eşit olmaları ile alakalıdır.[88]

Sivil ve medeni hakların başında gelen en önemli haklardan biri ise yaşama hakkıdır. Savaş durumu, yaşama hakkını tehlikeye atan durumlardan biridir. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, Rousseau'nun savaşı doğal yaşamda değil, siyasal toplumda gerçekleşen bir durum olarak görmesidir. Üstelik siyasal toplumda savaşı açan kişi, siyasal toplumun en başında bulunan kral ve onun doymak bilmeyen hırslarıdır. Kral bireysel olarak daha fazla zenginleşme isteğiyle devletin dirliğini bozarak halkını yoksullaştırabilir, mülkiyetlerini tehdit altında bırakabilir.[89] Rousseau, gücü elinde bulunduranların, geriye kalan 'ötekiler'in haklarını belirleyememesi gerektiğini söyler. Farklı bir anlatımla, güçlü olan, hakları da elinde bulunduran olmamalıdır.[90] Zira hak, ilintilerden bağımsız olarak insanlara doğuştan verilmiştir. Onun istediği şey siyasal toplumdaki insanların, kötücül, bencil ve zorba özelliklerini bir kenara bırakarak mutlu ve eşit bir şekilde sözleşmenin hükümleri kapsamında yaşamasıdır. Rousseau'nun siyasal toplum için ideal hedefi budur.[91]

Rousseau her ne kadar böylesi bir isteği içinde taşısa da siyasal toplumda yaşayan insanların ne kadar bencil ve kötü niyetli olabileceklerinin de farkındadır. O halde insanlar arasında kargaşa çıkması, mülkiyetlerini korumak isteyen insanlar arasında savaş durumu olması siyasal toplumun özünde yer alır. Bunun da nedeni siyasal toplumun kurulmasının altında yatan mülkiyet kavramıdır: "*Bir parça toprağı himayesine almış, "Bu benim" diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur.*"[92] İnsanın doğal yaşamda sahip olduğu sınırsız özgürlüğünü mülkiyetini korumak için ya da ihtiyaçlarını mülkiyetten hareketle karşılayabilmek için devlete teslim etmesi, sınırsız özgürlüğün de sınırlandığının bir göstergesidir. Rousseau'ya göre doğa durumunda insanlar bireysel olarak kendi ihtiyaçlarını sınırlı araçlarla yani bilimsel bilginin olmadığı dolayısıyla teknik bilginin de bulunmadığı araçlarla gerçekleştirirken herhangi bir özgürlük kısıtlaması yoktur ve bu

[88] Goldmann, **a.g.e.**, s. 38.
[89] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 8.
[90] Wokler, **a.g.e.**, s. 74.
[91] Damrosch, **a.g.e.**, s. 352.
[92] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, s. 64.

nedenle de insanlar mutludur. Ancak daha fazla ürün elde etme, daha fazla kazanç sağlama gibi hırslarla birlikte durum tersine dönmüş ve mülkiyet, insanın köleleşmesini doğurmuştur:

> "*Fakat insan, bir diğerinin yardımına koşmaya başladıktan; her bireye, iki kişilik erzak sağlamak avantajlı geldikten sonra; eşitlik ortadan kalktı, mülk kavramı ortaya çıktı, çalışma kaçınılmaz oldu, alın teriyle ıslanan engin ormanlar kölelik ve sefaletin ekinlerle birlikte filizlenip büyüdüğü tarlalara dönüştü.*"[93]

Peki sınırsız özgürlüğün, siyasal toplum içinde geldiği durum nedir? Rousseau için siyasal toplumun oluşturduğu toplumsal sözleşme, bir sınırlılık alanıdır. Dolayısıyla özgürlük de bu sınırlılık alanı içinde 'istemediğini yapmamak' şeklinde tanımlanır.[94] İstemediğini yapmamakta özgür olan insan, siyasal toplumda yaşayan insandır. Ancak yine de istediğini yapmamak konusunda özgür olan insan, siyasal toplumun oluşturduğu sözleşmeler dahilinde sınırlılığa tabidir. Bunun da nedeni, sınırlı mülkiyet için, sınırsız özgürlüğün yitirilmesidir. Diğer bir deyişle insan, özgürlüğünü yitirirken, mülkiyeti kazanmıştır. Rousseau'ya göre özgürlük insanların doğuştan sahip olduğu ve devredilemez olan hakların başında gelirken ortak akılla kurulan siyasal toplumdaki mülkiyet kazancı, özgürlüğün kısıtlanmasına neden olmuştur.[95]

Diğer yandan toplumsal sözleşme, mülkiyetlerini korumak isteyen insanları devlete bağımlı hale getirmiştir. Bu durum insanları 'sadece insan'lıktan çıkarırken aynı zamanda onları 'yurttaş' kılmıştır. Rousseau için toplumu oluşturacak olan yurttaşlar, eşit ve özgür olmakla birlikte, uğruna sınırsız özgürlüklerini bıraktıkları mülkiyet hakkına da sahip olmalılardır. Ancak bu mülkiyet hakkı, siyasal toplumda eşitliği bozacak şekilde tanımlanmamalıdır. Diğer bir deyişle, bir toplumu oluşturan insanlar birbirlerinden çok zengin veya çok fakir olmamalıdır. Rousseau'nun bu çıkarımı, mülkiyet bağlamında toplumun eşitliğinin sağlanması için önemlidir.[96] John Locke bağlamında mülkiyet hakkının öne çıkarılması, bu hakkın sivil toplum için vazgeçilemez bir olgu olmasından gelir. Bir bakıma Locke için özel mülkiyet, siyasal toplumun temelidir. Ancak Rousseau için mülkiyet, sahip olunan salt özgürlük ve hakların kaybedilişini simgeler. Rousseau için mülkiyetin güvence altına alınmasını sağlayan ve toplumsal sözleşme ile ortaya çıkan

---

[93] **A.e.**, s. 73.
[94] Shklar, **a.g.e.**, s. 17.
[95] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, 89.
[96] Goldmann, **a.g.e.**, s. 60.

devlet, insanların sınırlandırılmalarının nedenidir. Devletin girişimleriyle kurulan sivil toplum, aslında hakların güvence altına alınmasıyla değil, hakların kısıtlanmasıyla oluşmuş bir tahakküm sistemidir. Mülkiyet, Rousseau için bu tahakküm durumunun en temel sebeplerindendir.

Daha önce de bahsedildiği gibi, Rousseau'ya göre toplumsal sözleşmenin tarafı olan ve egemenliğin kaynağında bulunan insanlar, artık 'yurttaş'tır. Ona göre savaşlar veya düşmanlıklar da tam olarak bir devletin yurttaşı olmakla başlamaktadır: "*Çünkü insanlar o ilk bağımsızlıkları içinde yaşarken, aralarında barış ya da savaş hali kuracak kadar değişmez ilişkiler olmadığı için, birbirlerine doğal olarak düşman değildiler.*"[97] Görüldüğü gibi Rousseau için bir devletin yurttaşı olmak, o devlette yaşayan diğer yurttaşlarla devamlı çekişme içinde olmak demektir.[98] Bunun nedeni, yurttaşların kendi mal ve can güvenliğini sağlaması için sadece kendi çıkarını düşünmesinde yatar. Bu durum aynı zamanda ahlaki bozulmayı da beraberinde getirdiği gibi barış ve güvenliği sağlama amacıyla kurulmuş devletin topraklarında savaş durumunu da meydana getirir. Rousseau'ya göre tüm bunların kökeninde yine mülkiyet vardır. Ancak her ne kadar mülkiyet fikrinden kaynaklı çıkar çatışmaları yaşanabilecek olan bir toplum söz konusu olsa da toplumsal yasalara uyumlu bir toplumda insanın insana üstünlüğü, zorbalıkla veya güç yoluyla değildir. Bu üstünlük, insanların topluca oluşturduğu toplum sözleşmesinin yasalarından kaynaklanmaktadır.[99] Görüldüğü gibi Rousseau kullandığı her kavramın zeminine 'eşitlik' fikrini yerleştirmektedir.

Buraya kadar Rousseau'nun modern siyasal toplum için karamsar düşünceleri olduğu söylenebilir. Örneğin insanın kendi malı olmayan şeyleri kendi malı ilan etmesiyle birlikte doğan 'mülkiyet' kavramı büyük bir eşitsizliği de doğurmuştu. Bir tarlanın gelişmesi, ekin vermesi için çalışan çiftçi ile tarlayı kendi malı ilan eden tarla sahibinin arasında hiç kapanmayacak mülke bağlı bir eşitsizlik doğmuş ve çiftçinin köleleştirilmesi böylesi bir ortamda gerçek kılınmıştır.[100] Yine de bu derin eşitsizlik çerçevesi içinde Rousseau insanlıktan henüz ümidini kesmemiştir. Ona göre doğal yaşamdan siyasal toplum yaşamına geçen her insanda bazı değişiklikler söz konusu olmuştur. Buna örnek olarak içgüdü ile hareket etmek yerine adaleti ön plana koyarak değer ölçütlerine göre

[97] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 9.
[98] **A.e.**, s. 15.
[99] Wokler, **a.g.e.**, s. 74.
[100] Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, s. 76.

hareket etmek verilebilir. O halde siyasal toplumda yaşayan 'akıllı' insan, eğilimlerinden önce aklına başvuran insandır. Ancak aklını kullanarak oluşturduğu toplumsal sözleşme ile insan doğal özgürlüğünü ve mülkiyeti üzerindeki sınırsız hakkını kaybetmiştir.[101] Rousseau kendisinin yaşadığı döneme kadar yapılmış olup insanlığın ahlakını bozan, onları mülkiyetin zemininde köleleştiren, temel hakların ihlaline neden olan sözleşmelerin yerine yeni bir toplumsal sözleşme yapılması gerektiğini düşünür. Sözleşme, tüm insanların haklarını eşit şekilde tayin eden bir sözleşme olmalıdır.[102] Böylesi bir toplumsal sözleşmede, gücü elinde bulunduran erk değil, toplumsal sözleşmeyi yaratan yani egemenliği elinde bulunduran halk siyasal erk konumunda olmalıdır.[103] Bu durumda toplumsal sözleşmenin zemininde eşitlik vardır. Rousseau'nun ortaya koyduğu şey çiftçinin emeğine el koyan toplumsal bir düzenin rasyonelleştirilme çalışması değil, mutlak halk egemenliğine dayanan bir toplumsal sözleşmenin temelidir.[104] Bu toplumsal sözleşme ile birlikte insanlar hem iyi ahlaklı hem eşit hem de özgür olabilecektir. Bu özgürlük sadece eyleme serbestliği değil, aynı zamanda manevi bir özgürlüktür. Manevi özgürlük ise insanın kendi kendisine koyduğu yasalarda açığa çıkmaktadır.[105]

İnsanlar düşünmekten önce hisseden varlıklardır. Bu hissetme 'öteki olan' ile ilişkilendirilebilir çünkü 'öteki' olanı düşünebilmek için asıl olan şey eşitliktir. Rousseau'ya göre tek bir kişinin hak kaybı, herkesin hak kaybıdır.[106] Dolayısıyla Rousseau için esas hak, eşitliğin sağlanmasıdır. Ona göre eşitlik, kurgusal bir ideal değil, insanlık olarak toplumun üzerinde yükselmesi gereken şeydir.[107] Rousseau'nun tahayyülündeki toplum sadece kendisini oluşturan egemen olan halkı değil, aynı zamanda 'öteki' olanı da içine alacak olan, insanların önündeki her türlü engeli ortadan kaldıracak olan, toplumsal bölünmeleri yok edip herkesi eşit derecede 'yurttaş' kabul edecek olan toplumdur.[108] Rousseau'nun bu toplumda yaşayan insanlar için isteği, siyasal toplumun kendilerine sunduğu siyasal iyileştirmelerin ve iktisadi refahın aldatmacasına kanmadan

[101] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 18.
[102] Garrard, **a.g.e.,** s. 115.
[103] Ewald, **a.g.e.**, s. 170.
[104] Ellen Meiksins Wood, **a.g.e.**, s. 233.
[105] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 19.
[106] Kateb, **a.g.e.**, s. 534.
[107] Shklar, **a.g.e.**, s. 13.
[108] Jean Starobonski, **Özgürlüğün İcadı ve Aklın Amblemleri**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 83.

özgürlüğün en temel koşulunu, yani hiç kimsenin diğer bir insana bağımlı olmadan eşit bir şekilde yaşaması koşulunu yerine getirerek özgürlükten, eşitlikten ve yaşam haklarından vazgeçmemeleridir.[109] Bu toplumda devlet tahakkümüne veya bu tahakkümün oluşturacağı sınıflar arası eşitsizliğe yer olmayacaktır. Ahlaki anlamda adil, eşit ve özgürlüğün kısıtlanmadığı bir siyasal toplum Rousseau için oluşturulması gereken toplum düzenini yansıtmaktadır. Rousseau'nun talebinin varış noktası, insanın özgürlüğünün ilk başta sınırsız olup daha sonra da prangalara vurularak bu özgürlüğün sınırlandırılması ve bu sınırlandırmanın daha fazla özgürlüğü ve eşitliği barındıran bir toplumsal düzen yaratmasına yönelik sistemdir.[110] Rousseau'ya göre toplum, kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilen, bir başkasının hak ve özgürlüklerini kendi ahlakiliğinden ve adilliğinden ileri gelen yurttaşlık duygusuyla ölçebilen insanların oluşturması gereken bir düzeni temsil eder.[111]

1.3. Immanuel Kant

Immanuel Kant, bir Aydınlanma Dönemi düşünürü olarak, insanı, aklın ideal düzeni içerisinde kurgulamıştır. Bu kurgulama, insanı sadece 'aklını kullanabilen varlık' olarak değil aynı zamanda 'ahlaki' bir varlık olarak belirlemesine de neden olmuştur. Kant'ın insanı hem ahlaki hem de aklını kullanabilen varlık olarak kurgulaması, onun tarihe ilişkin görüşleriyle birlikte siyaset felsefesini de belirlemiştir. Kant, tıpkı insanın oluşumu gibi, tarihi oluşturan tüm olayları belirli bir rasyonel sürece ve akılsal belirlenime bağlamak istemiştir. Bununla da kalmayıp, tüm bu rasyonel süreci insanın 'insan olmaklık'ı ile birlikte tarihsel varoluşuyla ilintilemiştir.[112]

Ahlaki bir varlık olarak insan gelişmesini tamamlamamıştır. Onun gelişmesi, bir anlamda insanın tarihsel varoluşunu da tamamlama anlamındadır.[113] Bu düşüncelerine paralel olarak, Kant için tarihsel varoluşun tamamlaması, insanın bireysel olarak değil, tür olarak gerçekleştirebileceği ideal seviyedir. O halde birey olarak insan değil, tür olarak insanlığın gelişmesi bireysellik nezdinde değil, toplumsallık zemininde gerçekleşecektir. Kant'a göre kurulacak olan ideal bir siyasal toplumda, insan kendi tarihsel varoluşunu

[109] Ellen Meiksins Wood, **a.g.e.**, s. 236.
[110] Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 21.
[111] Kateb, **a.g.e.**, s. 525.
[112] Allen W. Wood, **Kant**, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 145.
[113] **A.e.**, s. 146.

gerçekleştirmekle yükümlüdür. Bu yükümlülük, insanın ahlaki bir varlık olmasından ileri gelir. Ahlaki insan, yasalara uyan insandır. Bu yasalar sadece siyasal otoritenin yasası değil, aynı zamanda ahlak yasasının buyruklarıdır: "*Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.*"[114] Bu noktada Kant, insanı sadece kendisini düşünen bir varlık olarak değil, aynı zamanda 'öteki'ni de önemseyen bir varlık olarak kurgulamıştır. Bahsedilen buyruk, Kant'ın, insanı 'insan' olduğu için değerli kıldığını gösterir. Kant'a göre insanı 'insan' olarak değerli kılan şey, onun ahlaki özne olmasıdır. Özgürlük, bu ahlakiliğin kendisinde şekillenir. Dolayısıyla Kant için ahlaklılık zemininde temellenen özgürlük, insanı araç değil kendi başına amaç kılan yegâne şeydir. Tam da bu yüzden Kant için insan tüm araçsal değerlerin dışında kalarak en üst değere sahip olan varlık şeklinde konumlandırılır.[115] Bu varlığın hak ve özgürlükleri de aynı şekilde onu belirleyen değerler şeklinde nitelendirilir.

1.3.1. Kant ve Tarihsel Gelişimi İçinde İnsan

Doğal hakların ne olduğunu kısaca tekrar etmekte fayda vardır. Doğal haklar en başta evrensel olan hakları imler ve tam da bu evrenselliği nedeniyle herhangi bir siyasi meşruiyetin sınırları içinde değildir. Diğer bir deyişle doğal haklar yukarıda da alıntısı yapılan Kant'ın ahlak yasası gibi evrensel ve zamansız olduğu için herhangi bir siyasal oluşumun ortadan kaldırabileceği haklar değildir. Dolayısıyla Kant'a göre insan hakları, tüm insanların gerçekleştirmesi gereken evrensel bir ideal şeklinde konumlanırken başta özgürlük, yaşama ve otonom olma hakkı bu ideal içinde yer alır.[116]

Kant, özgürlük ve yukarıda bahsedilen insanın tür olarak gelişmesine dair fikirlerini "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" isimli yazısında detaylıca aktarır. Buna göre doğa, belirli bir amaca doğru hareket etmektedir.[117] İnsan da akıllı ve bu açıdan da özgür bir varlık olarak doğanın amacına yönelik olarak ilerler. Bu noktada şunu belirtmek yerinde olacaktır: İnsan, doğanın ona biçtiği amaç uğrunda, aklıyla hareket eder. Diğer bir deyişle insan, sadece aklın koyduğu yasalara

[114] Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 35.
[115] Donnelly, **a.g.e.**, s. 127.
[116] Gunnar Beck, "Immanuel Kant's Theory of Rights", **Ratio Juris**, C.19, S.4, 2006, s. 373.
[117] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çev. Uluğ Nutku, **Yazko Felsefe Yazıları**, İstanbul, Yazko Yayınları, 1982, s. 117.

uymakla yükümlüdür ve sadece ona itaat eder. Aydınlanma, tam da böylesi bir durumu imler:

> "*Aydınlanma insanın kendi kendisini vesayete maruz bırakmaktan kurtulmasıdır. Vesayet bir insanın bir başka insanın nezareti olmaksızın kendi idrak kabiliyetini kullanamama iktidarsızlığıdır. Bu vesayet, vesayetin sebebi akıldan mahrumiyette değil, aklı bir başkasının nezareti olmadan kullanma karar ve cesaretinin yokluğunda, insanın kendi kendisini maruz bıraktığı bir vesayettir. Sapare aude! "Kendi aklını kullanma cesaretini göster!" aydınlanmanın düsturudur.*"[118]

Akla itaat ahlaki yükümlülükleri beraberinde getirdiği gibi, aynı zamanda itaat sonucunda gelinen nokta bakımından insanın iyiliğini gözetmektedir.[119] Bu noktada Rousseau'nun düşüncelerini hatırlamakta fayda vardır. Rousseau'ya göre doğa durumunda yer almayan insan aklı 'her şeye muktedir' olarak ele alındığında ortaya çıkan siyasal toplum, aslında bir tahakküm toplumudur. Bu toplumda bilim ve teknolojinin ilerlemesine bağlı olarak insanlara mutluluk vadedilmesine rağmen aslında insanlar haklarının kısıtlanmasıyla oluşturulan bir toplumda yaşamaya itilmiştir. Kant'a göre ise durum tersidir. Ona göre akıl, muktedir olabildiklerine muktedir olandır. Asıl önemli olan da budur. Doğanın kendisi bunu istemiş ve insanı tarihsel gelişim süreci içerisinde bu şekilde konumlandırmıştır. Doğanın amacına uygun olarak aklıyla ilerleyen insanın oluşturduğu toplum, insanın en yüksek mutluluğa sahip olacağı toplumdur ve bu toplum, ahlaki yükümlülükleri uyguladığı sürece sürekli ilerlemeyle gelişecek olan toplumdur.

Kant'a göre tarihsel gelişimi içerisinde insan doğanın belirlediği amaçlara uygun olarak ahlak buyruklarına uymakla yükümlüdür ve bu yükümlülüğü uygulayacak olan aklın kendisidir.[120] Diğer bir deyişle Kant'a göre doğanın rasyonel belirlenim olarak insanın önüne koyduğu ve gerçekleştirmesi gereken amacı oldukça açıktır: İnsanın sahip olduğu aklın en iyi şekilde kullanımı ile tür olarak insanlığın aydınlanmasının sağlanması. Bu amacın varacağı en ileri nokta ise, özgürlüğün insanın değişmez bir parçası olmasıdır.[121] Peki Kant'a göre özgürlüğün önemi nereden gelir? Kant'a göre özgürlük, kişinin aklını vesayetlerden sıyırarak rasyonel belirlenimle kullanabilmesine bağlıdır.[122]

---

[118] Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?", Çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, C.10, S.38-39, 2005, s. 225.
[119] Wolfgang Kersting, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 57.
[120] Beck, **a.g.e.**, s. 374.
[121] Allen W. Wood, **a.g.e.**, s. 148.
[122] Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 226.

O halde Kant'a göre nasıl ki doğa durumunda akıl sahibi olmayan varlıklar doğanın nedenselliğine göre yaşıyorsa, akıl sahibi varlıklar olarak insanlar da özgürlüğün belirlediği nedenselliğe göre yaşamalıdır:

> "*İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir. Özgürlüğün buraya getirilen açıklanması negatiftir, bundan dolayı neliğini görmeyi sağlama bakımından verimsizdir; ama bundan, özgürlüğün pozitif bir kavramı çıkar ki bu bir okadar zengin ve verimlidir. Nedensellik kavramı, 'neden' dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasasız değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu.*"[123]

Kant'a göre doğa, insana gereksiz hiçbir şey vermemiştir. Örneğin insanların kürkü, keskin dişleri ve pençeleri yoktur. Bunlar yerine insanın aklı vardır. Doğa insana akıl vererek onun iyi yaşamasını değil, iyi yaşamaya layık olması için aklını kullanmasını ve böylece yeteneklerini geliştirerek yetkinleşmesini istemiştir.[124] Doğa, insana her şeyi kendi aklıyla elde ettiğini ve başardığını hissettirir. Bunun nedeni insanın kendi yetkinliğini gerçekleştirerek tarihsel noktada gelebileceği en üst yerde, elde ettiklerini bir başkasından değil, sadece kendi akıl ve aklından gelen becerisiyle elde ettiğini göstermek istemesidir. Diğer yandan insan kendi aklını kullanarak gelebileceği en üst noktaya geldiğinde, insan burada sadece beceri veya fiziksel yetkinliğini değil aynı zamanda ahlaki yetkinliğini de elde eder.[125] O halde ahlaki yetkinliğin zemininde rasyonel yetkinlik bulunur. Doğa, insana tesadüfi olarak akıl vermemiştir. Doğa insana bilinçli bir şekilde aklını kullanabilme yeteneği vermiştir. Bununla birlikte insan hem bilişsel hem de fiziki olarak amaçları doğrultusunda pratik bir belirlenim içerisinde 'ilerleme' kaydetmiştir.[126] Yine de bunlar yeterli değildir çünkü Kant'a göre yetkinleşmenin tam olarak gerçekleşeceği zemin toplumun kendisidir, toplumsallıktır.

---

[123] Immanuel Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 65.
[124] Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 119.
[125] Becks, **a.g.e.**, s. 388.
[126] Allen W. Wood, **a.g.e.**, s. 149.

İnsan, sahip olduğu bireysel hırs, çıkar ve istekler gibi toplumu tehdit edebilecek nitelikler ile toplumda sorunlara yol açabilir. Fakat tüm bu niteliklere rağmen insanda bir toplumsallaşma eğilimi vardır. Bu toplumsallaşma eğilimi ile birlikte insan kendi yeteneklerini geliştirerek yetkinleşebilir. Kant, bu duruma toplumdışı toplumsallık anlamına gelen 'antagonizm' ismini vermiştir.[127] Toplumun içinde bir karşıtlığı imleyen antagonizm; hırs, istek, arzu gibi duyguların temelinde kendi başınalığı, rekabeti, bu rekabetle birlikte bireysel ilerlemeyi içinde barındırır. Antagonizmin bireysel yanıyla birlikte kültürel ilerlemenin de anahtarı olduğu söylenebilir. Öyle ki insanlar kendilerini öteki insanlardan üstün görme eğilimine sahiptir. Ancak güç ve mülkiyet edinme istekleri de vardır. Bu istekler, ötekilerden üstün olma eğilimine eklendiğinde insanlar onursal bir mevki, makam, iktidar elde etmek için sahip oldukları yetenekleri daha çok geliştirip kullanarak barbarlıktan, ilkellikten kültürel bir uzanıma doğru adım atmış olurlar. İşte bu kültürel uzanım, aydınlanmanın parıltısını içinde barındırır. Zira insan, aklı ile sahip olduklarını kullanma yetisini pratik olarak hayata geçirmiş olur. O halde Kant için antagonizm, aydınlanmanın anahtarı şeklinde temellenmiştir.[128] Kant'a göre antagonizmin imlediği şey yani insanın hırs ve arzularını kullanarak barbarlıktan kültüre geçmesi bir anlamda aynı insanın rasyonel doğasını gerçekleştirmesi için gerekli olan içsel gerilimleri de sunar.[129] Antagonizm, her ne kadar aydınlanmış bir toplumsallığın anahtarı şeklinde kurgulanmış olsa da içinde insanın toplumsallığından önce gelen, salt bir özgürlüğün kaotikliğini barındıran döneme ait bir kalıntı da vardır. Bu kalıntı nedeniyle, toplumsallığın içinde insanların saf bir arzu, istek ve hırsla kazanım elde etmeleri hor görülür. Ancak yine bu nedenle yani özgürlüğün kaotik kalıntıları nedeniyle insanlar elde ettikleri kazanımları, sınırlı belirlenimler dahilinde gelecek nesillere aktarmışlardır.[130]

Peki insan kendi yeteneklerini en iyi şekilde geliştirerek aydınlanma yolunda ilerlerken ne gibi sorunlarla karşılaşmıştır? Kant'a göre bu, evrensel adaletin sağlanmasına ilişkin bir sorundur. Evrensel adalet, sürekli çatışmalarla boğuşan toplumlarda değil, ötekilerin özgürlüğünü kısıtlamayacak şekilde olabilecek en fazla

[127] Patrick Riley, "Kant As A Theorist Of Peace Through International Federalism", **World Affairs**, C.136, S.2, 1973, s. 127.
[128] Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 121.
[129] Beck, **a.g.e.**, s. 386.
[130] Allen W. Wood, **a.g.e.**, s. 153.

şekilde özgürlüğü barındıran, diğer bir deyişle sürekli barışın hüküm sürdüğü toplumlarda bulunur. Kant'a göre böyle bir toplum, ancak tam adaletli bir yurttaşlar anayasası ile belirlenim kazanacaktır. Ancak böyle bir anayasa, insanlara keyfi özgürlük yerine adaletli ve ahlaklı özgürlük sunarak toplumda barışı sağlayabilir.[131] Zira bu anayasa insanın kendisini geliştirmesiyle elde ettiği toplumsallığın en somut örneklerinden olan siyasi devletin bir belirlenimidir: "*İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte -ve aynı amaçla dışta da-yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır.*"[132] Böyle bir anayasayı uygulayan siyasi devlet, aklın ilkelerine göre hareket edebilecek birbirine uyumlu bir toplumu da inşa etmiş olacaktır.[133] Farklı bir ifade edişle insanlar ancak siyasal belirlenim olarak devletin hukuki yapısı içinde tam yetkinliklerine ulaşarak haklarını koruma altına alacaklardır.[134] Ancak burada da bir sorun vardır: Siyasal belirlenim olarak devletin ortaya koyduğu anayasayı uygulayacak olan kişi veya kişiler de insandır ve onların da bireysel çıkar, hırs, istekleri ile anayasa keyfi uygulanabilir veya sekteye uğratılabilir.[135] O halde yapılması gereken şey anayasanın uygulanması için devletlerarası ilişkilerin kurulmasıdır. Zaten Kant'ın 'dışta da yetkin bir anayasa' ile kastettiği nokta budur. Ancak şunu da düşünmek gerekir ki doğanın uygulayacağı antagonizma, tıpkı insanlar gibi, devletlerin de birbirleriyle kuracakları ilişkilerde ortaya çıkabilir.[136] Savaş ve devrimler, devletlerarası antagonizmanın en belirgin örnekleridir. Kant'a göre savaş veya devrimler doğanın mutlak barış ve adalete ulaşılması için kullandığı araçlardandır. O halde Kant'a göre yapılması gereken şey açıktır: Tıpkı savaş gibi doğanın diğer araçlarının da kullanılması ile insanların tüm haklarının teslim ederek mutluluğu daim kılacak olan ideal halklar federasyonunun oluşturulması gereklidir. Federasyonda her devletin sahip olduğu iktidar bireysel güçten değil, federasyonun gücünden gelir. Halklar federasyonu, hukuksal ve ahlaksal bir yurttaşlar anayasasının en iyi şekilde düzenlenmesiyle meydana gelecektir. Kant'a göre doğanın amacı da tam

[131] Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 122.
[132] **A.e.**, s. 126.
[133] Allen W. Wood, **a.g.e.**, s. 154.
[134] Beck, **a.g.e.**, s. 389.
[135] Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 122.
[136] **A.e.**, s. 123.

olarak böyle bir federasyonun kurulmasıdır ki federasyonda bulunan devletler özgürlük ve eşitliği tüm dünyada egemen kılsın.[137]

Kant'ın bahsettiği özgürlük ve eşitliğin Locke ve Rousseau açısından karşılığına bakılacak olunursa; Locke, doğa durumunda garantisi olmayan mülkiyet, özgürlük gibi hakların, toplumsal sözleşme ile garanti altına alındığını ve bu hakların eşit şekilde bu sözleşme bağlamında uygulandığından bahseder. Rousseau, doğa durumunu sınırsız özgürlükler alanı olarak görür ve toplumsal sözleşme ile sınırsızlığın sınırlandığını, tahakküme dönüştüğünden bahseder. Ancak yine de Rousseau'ya göre hakların uygulanmasında sivil toplumun büyük bir payı vardır. Kant açısından ise doğanın amacı doğrultusunda insanın kendisini geliştirmesiyle birlikte insanlık ilerler. Bir bakıma insanlığın ilerlemesi, bir hak olarak özgürlüğün hangi boyutta teslim edilmiş olması ile alakalıdır.[138] Özgürlüğün bu temsili için Kant uluslararası geçerli olabilecek bir halklar federasyonunu öngörür. Halklar federasyonu, Locke ve Rousseau'daki 'toplum sözleşmesi' kavramından daha evrensel ve genel-geçer şekilde kurgulanmaktadır. Bu durumun altında yatan şey, federasyonun tüm insanlığı kapsamasıyla birlikte hakların tüm insanlar için teslim edilmesine dair düşüncedir.

1.3.2. Kant Düşüncesinde İnsan Haklarının Belirlenimi

En temel insan haklarından olan eşitlik ve özgürlüğü ön planda tutan Kant, her ne kadar "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" isimli eserinde savaşı, doğanın amacını uygulamak için bir araç olarak görse de **Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme** isimli eserinde sürekli ve sonsuz barışın hüküm sürdüğü bir evren tasavvuru oluşturmuştur. Bu evren tasavvurunda, akıllı varlık olarak insan kendisi ve türü için hep en iyisini istemelidir. En iyi şey de tür olarak insanın varlığını ebedi, iyi ve ahlaki şekilde sürdürmesidir. Bu, ancak akıllı varlık olarak insanın kuracağı ahlaki yasalarla mümkün olur. Diğer bir deyişle insan, ahlaki pratiklere nasıl akılla bağlı ise yasaya da ahlaki olarak bağlıdır ve bu bağın sebebi aklın rasyonel belirlenimidir.[139] Dolayısıyla insan, tür olarak insanlığın devam etmesi için oluşturduğu yasaya ahlaki anlamda bağlı ise, hiçbir amaç uğruna insanları öldürmeyi, boyunduruk altına almayı düşünmemelidir. Zira bu daha

[137] **A.e.**, s. 129.
[138] Heinz Heimsoeth, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993, s. 189.
[139] Riley, **a.g.e.**, s. 121.

sonra da açıklanacağı gibi, ahlaki olarak insanları amaç değil, araç olarak görmenin en belirgin örneğidir. İşte Kant da **Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme**'yi tam da ahlak yasasının getirdiği buyruklara uyulması taktirinde, gelecekte insanlığın eşitlik ve özgürlük zemininde yaşayacağını kanıtlamak adına kaleme almıştır. Onun amacı ahlaksal zeminden hareket eden evrensel bir özgürlük ve eşitlik yaratımıdır. Böylesi bir özgürlük ve eşitlik ortamında insan kendi aklını kullanarak oluşturduğu yasalara uyduğu sürece sadece kendisinin değil 'öteki' olanın da özgürleşmesini sağlayacaktır.[140]

Görüldüğü gibi Kant'ın politik felsefesi bağlamında insan haklarının temellendirmesi eşitlik ve özgürlük zemininde başlar. İleriki sayfalarda daha iyi açıklanmak üzere şunu söylemek bu kısımda yeterli olacaktır: Ona göre insanın yaşaması kendi rasyonelliği bağlamında ahlaki olarak özgür ve eşit bir yaşama tekabül eder. Bu özgür ve eşit yaşam içerisinde insan, sadece kendi ahlakiliğini değil, aynı zamanda içinde bulunduğu veya bulunmadığı toplumların da ahlakiliğini koruma altına alacaktır. Özgürlük, sadece tekil bireyler zemininde değil, dünya yurttaşlarının eşitliği zemininde söz konusu olacaktır. Bu da ancak ebedi barışın gerçekleşmesiyle mümkündür. O halde Kant'a göre özgürlük ve eşitlik gibi temel insan hakları, ancak yukarıda ele alınmış olan halklar federasyonu bağlamında güvence altına alındığında bu haklar evrensel olarak uygulanacaktır. Eşitlik ve özgürlük gibi temel insan haklarının uygulanması bağlamında tüm toplumlar ahlak yasalarına bağlı olacaktır. Bunun nedeni, doğanın insanların akıllarını kullandıkları sürece kendilerine sunduğu bu eşit ve özgür yaşamın içinde, ahlak yasalarına uyulması yükümlülüğüdür. İnsanlar, ahlak yasalarına uymalıdır ki özgürlük ve eşitlik gibi temel insan hakları evrensel boyutlarda tüm dünyada egemen kılınsın.

Kant için ebedi barışın gerçekleştirilmesi için yapılması gerekenlerden biri, savaşa neden olabilecek herhangi bir antlaşmanın yapılmamasıdır: "*İçinde gizlenmiş yeni bir harp vesilesi bulunan hiçbir antlaşma bir barış andlaşması sayılamaz.*"[141] Kant için bu madde önemlidir çünkü içinde silah olan herhangi bir durum savaşı ateşleyebileceği gibi savaşın devam etmesini sağlar. Savaş, barışın tam tersi bir olgu olduğu için herhangi bir silah bulundurma durumu, savaş meydana getirmenin de olasılığını içinde barındıran bir durumdur. Kant'a göre "*İster küçük ister büyük olsun, hiçbir bağımsız devlet diğer*

[140] Pierre Hassner, "Immanuel Kant: "Ahlak ve Politika İlişkisi"", Çev ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 86.
[141] Immanuel Kant, **Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme**, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960, s. 9.

herhangi bir devletin hakimiyeti altına tevarüs, mübadele, alım-satım veya hibe yollarıyla asla geçmemelidir."[142] Savaş, aklın belirlediği ve yurttaşların uymakla yükümlü olduğu her türden anlaşmaya karşıt olan bir kavramdır. Bu nedenle savaş ne bireysel olarak kişiler arasında ne de birden fazla devlet arasında olmalıdır. Doğa, ebedi barışa ulaşma yolunda insanların önüne birtakım engeller ve çatışmalar çıkarabilir. Savaş da bu tarzdan bir çatışmayı imler. Kant'a göre aklın rasyonel belirleniminde hareket edildiği sürece bu tarzdan çatışmalar yaşansa da sonu gelecek ve insanlar haklarının tamamen korunduğu ebedi bir barış düzeninin içine girecektir. Bu durum, Kant'ın insanlık için ulaşmaya çalıştığı bir idealdir.[143]

Bu ideal içinde Kant, eşitliğe önem verir. Eşitlik ise mülkiyet ile birlikte açıklanabilir. Zira insanlar gerek bireysel gerek toplumsal olarak mülk edinme isteklerinin önüne geçemeyebilir çünkü herkes, mülk edinme isteğinde ve bu isteği gerçekleştirmedeki eylemlerinde eşittir. Aklın yasalarına uyulmadığı sürece mülkiyet edinmedeki bu eşitlik, 'öteki' insana veya 'öteki' topluma savaş açılmasına neden olabilir.[144] O halde eşitliğin, Kant'ın insana dair çıkarımlarında hem savaşın hem barışın temelinde yattığı söylenilebilir. Bu noktada daha önce ele alınan düşünürlerin mülkiyet üzerine çıkarımlarına değinmekte fayda vardır. John Locke'a göre mülkiyet, doğa durumundan siyasal topluma geçişin nedenidir. Doğa durumunda, herkes kendi davasının yargıcı olabildiği ve konu mülkiyet olduğu için herkes ötekinin mülkünü güç kullanarak ele geçirebilir. Ancak siyasal toplumda böyle bir durumun olması mümkün değildir çünkü siyasal toplumda herkes, sadece kendi mülküne sahip olabilirken ötekinin mülkünü güç kullanarak ele geçiremez. Bu durum, hakların uygulayıcısı ve garantörü olan devlet tarafından güvence altına alınmıştır. Rousseau için ise mülkiyet, insanın zincire vurulmasının, tahakküm sisteminde yer almasının başlıca nedenidir. Çünkü mülkiyet, sınırsız özgürlüklerin sınırlandırıldığı siyasal topluma geçişin nedenidir. Rousseau'ya göre doğa durumunda mülkler korunamadığından, siyasal topluma geçiş yapıldı ve tam da bu nedenle özgürlüklerin sınırsızlığı yitirildi. Kant için ise mülkiyet bir özgürlüktür, haktır. Ancak bu hak evrensel barışın hüküm sürdüğü toplumlarda bir karmaşaya, savaşa ve ahlak yasalarının çiğnenmesine neden olmamalıdır. Ahlak yasalarına ve akla uyulduğu sürece, herkesin mülk edinme hakkı her zaman mevcuttur. O halde üç düşünür

[142] **A.e.**
[143] Riley, **a.g.e.**, s. 122.
[144] Kersting, **a.g.e.**, s. 67.

bağlamında mülkiyet konusu şu şekilde özetlenebilir: Locke için mülkiyet eşitliği, Rousseau için mülkiyet tahakküm sistemini, Kant için eşitlik, akıl ve ahlak yasaları mülkiyeti gerektirir.

Üzerinde kurulduğu toprak parçasının büyüklüğüne bağlı olmaksızın her devletin kendi varoluşunun değerlerini koruması gerektiğini, tıpkı insanın sahip olduğu öz değer gibi, ülkenin manevi değerlerinin de devredilemeyeceğini bildiren Kant için bu durumun aksi, bir ülkeyi eşya statüsüne indirgemek demektir.[145] Bahsedilen indirgeme, insanlar için de geçerlidir. "*Daimi ordular (miles perpetuus) zamanla ortadan tamamiyle kalkmalıdır.*"[146] maddesi ile birlikte Kant, orduların sadece barışı tehlikeye atmadığını, insanın sahip olduğu değeri de indirgediğini düşünür. Bir devletin sahip olduğu daimî ordu, öteki devletleri her zaman korkutarak onların da daimî ordu bulundurmalarına neden olur. Sürekli korku içinde olan devletler, giderek daimî ordularını genişletme çabasına girerler ve böylece sonu gelmez bir militarizm baş gösterir. Diğer yandan daimî ordular, sürekli barışın karşısında konumlanan unsurlardır. 'Asker' adı altında bulunan daimî ordu mensuplarının, insani değerlerini yitirerek devletlerin elinde birer savaş makinesine dönmesiyle eşya statüsüne indirgenmesine de yol açar. Bu durum Kant'ın insanın akıllı, eşit, özgür ve ahlaklı olmasına yönelik çıkarımlarıyla ters düşmektedir.[147] Ona göre herhangi bir siyasal veya militarist gücün müdahalede bulunmasını haklı kılabilecek tek bir neden vardır: Bir kişinin özgürlüğünün, diğer insanların özgürlüğünü tehdit etmesi. Bunun haricindeki siyasal ve militarist uygulamalar insanın aklı ve otonom varoluşuna ters düşen uygulamalardır.[148] Kant bağlamında denilebilir ki insanın 'insan' olarak kendi başına değerli olarak görülmemesi ve amaç olarak değil de ihtiyaçlara, isteklere ulaşmak için araç olarak görülmesi, insan haklarının cinsiyet, dil, din, ırk gibi ilineksel özelliklerden bağımsız olarak, evrensel şekilde algılanmasının da önündeki en büyük engeldir.

Kant'a göre tüm bunlara sebep olan şey doğal halin kendisidir. Doğal hal, barış halinin tam tersi niteliğindedir ve insan haklarını tehdit eder. Doğal halin yol açacağı tehlikelerin karşısında bir teminat gereklidir. Bu teminat ancak ve ancak hukuk düzeni içerisinde kendine yer bulur ve insanları güvence altına alır: "*Birbirleri üzerinde tesirleri*

[145] Kant, **Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme.**, s. 10.
[146] **A.e.**
[147] **A.e.**
[148] Beck, **a.g.e.**, s. 377.

olan insanlar herhangi bir medeni teşkilât içinde bulunmalıdırlar."[149] Kant'a göre insanların güvenliğini, eşitliğini ve özgürlüğünü sağlayacak hukuki teminat ancak anayasal cumhuriyettir:

> "*Aslî mukavele fikrinden doğmuş tek esas teşkilat olan cumhuriyetçi esas teşkilat, bir milletin bütün kanunlarına temel olmalıdır. Cumhuriyetçi esas teşkilat, ilkin, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından hürriyet; ikinci olarak, ayni zamanda tebaa olmaları bakımından, tek ve müşterek bir kanun koyucuya bağlılık; üçüncü, olarak da, tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları eşitlik prensiplerine dayanan tek düzendir. Bu esas teşkilat hukuk bakımından, bütün diğer esas teşkilatlara bir ilk temel vazifesini görecek tek düzendir.*"[150]

Kant'a göre cumhuriyetçi anayasa ile birlikte kurulacak olan devletlerarası bir federasyon, sadece tek bir devletin değil, tüm devletlerin vatandaşlarını özgür, eşit ve güvende kılacaktır. Cumhuriyetçi anayasa ahlaklı bir toplumun ve siyasetin var olduğu yerde gerçekleştirilir.[151] Cumhuriyetçi anayasanın hüküm sürdüğü an, doğanın amacının gerçekleştiği ve özgürlüğün de mutlakiyet kazandığı andır.[152] Kant'ın anayasal cumhuriyete dair görüşleri Aydınlanma Dönemi düşüncesinin evrenselliğiyle birleşir ve vazgeçilemez bir özgürlük ile eşitlik tahayyülü olarak öne çıkar. Agnes Heller'a göre bu durum özgürlüğün varoluşundan ileri gelir ve şöyle açıklanır:

> "*Her cumhuriyetin üzerinde temellendirileceği ezeli ebedi üç özgürlük ilkesi şunlardır: Bir toplumun üyeleri olarak bütün insanların özgürlüğü; uyruk olarak kişilerin eşitliği ve cumhuriyetin her bir üyesinin vatandaş olarak bağımsızlığı. Birinci ilkeyle Kant negatif (liberal) özgürlük kavramını, üçüncüsüyle pozitif (demokratik) özgürlük kavramını (politik bütünün her bir üyesinin yasamaya katılımı) ve nihayet ikincisiyle yasa karşısında eşitlik olarak özgürlüğü, yani haklar olarak özgürlükleri tesis eder. Bu liste politik özgürlüğün modern yorumlarını kapsar. Bu üç ilkenin hepsi de temellendirici bir karaktere sahiptir. Onlar herhangi bir anayasayı ifade etmez; daha ziyade bütün cumhuriyetlerin, kendi farklılıklarına kayıtsız üzerinde kurulacağı temelleri oluşturur. Çağdaş jargonu kullanırsak, bu üç ilke bir cumhuriyet inşa etmenin zeminini, yani uzlaşmayı ifade eder. Ezeli ve ebedi kelimesini kullanarak Kant bu üç özgürlük ilkesini kutsal bir düzenden devşirdiğini değil, akıldan türettiğini kasteder. Aklın yasaları ezeli ve ebedidir, çünkü onlar değişmeye tabî değildir.*"[153]

---

[149] Kant, **Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme**, s. 17.
[150] **A.e.**, s. 18.
[151] Hassner, **a.g.e.**, s. 85.
[152] Agnes Heller, "Kant'ın Politik Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk", Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 174.
[153] **A.e.**, s. 176.

Kant'a göre özgürlük, keyfi bir özgürlük değildir. Bu bakımdan devletler de keyfi bir özgürlüğe sahip olamaz. Yukarıda da bahsedilen devletlerarası ilişkilerde, devletlerin keyfi özgürlüklerini bir kenara bırakarak, federasyonun belirlediği anayasal düzenin belirlenimi içine girmeleri gerekir. Bu sadece bir devletin değil, federasyonun içinde bulunan tüm devletlerin vatandaşlarının güvenliklerini ve özgürlüklerini sağlayacak olan şeydir.[154] Kant'ın ortaya koyduğu şekliyle devletlerarası ilişkilerle kurulacak olan federasyon insanları özgür kılarken aynı zamanda ahlaklı da yapar. Kant için önemli olan şey, halklar federasyonunun gerçekleşmesi için sürekli çaba gösterilmesi ve bu çaba ile insanlar arasında ahlaki ve akli belirlenimleri zora sokacak hiçbir olayın gerçekleşmesine müsaade edilmemesidir. Bu durum insanın hem ahlaklılık hem de eşitlik zemininden hiç ayrılmamasıyla ve ahlak kurallarına bağlı olunmasıyla alakalıdır. Bakıldığında bu çıkarımlar, insanların 'insan' olarak değerli kılınmasıyla da yakından alakalıdır. Diğer bir anlatımla ahlaklılık, insanların araç olarak kullanıldığı, eşya statüsüne indirgendiği durumun tam tersidir. Anayasal düzen içerisinde ahlaklı insanlar akıllarını en yetkin şekilde kullanırlar ve böylece kendi başlarına amaç olarak varlıklarını sürdürürler. Bu durum, doğanın insanlık için biçtiği amacın kendisidir. Kant, tek başına bir devleti değil, devletler arasında yapılacak olan bir halklar federasyonunu öngörür. Ona göre bu halklar federasyonu, hak ve özgürlüklerin en üst teminatı olarak şekillenir. Bunun böyle olmasındaki neden, federasyonun evrensel ve genel-geçerliliğinden kaynaklanır. Söz konusu federasyonun kurgulanması, Locke ve Rousseau'nun 'toplumsal sözleşme'lerinden çok daha geniş ve evrensel bir alana tekabül etmektedir. Dolayısıyla Kant'ın, insan aklına yaptığı vurgu ve evrensellik, kendisini diğer iki düşünürün siyasal düşüncelerinden ayırır.

İnsanlık bu amaca ilerleyene dek üzerinde durduğu zemin eşitliktir. İnsan, sadece kendisinde bulunan çok özel bir şeye sahiptir ki bu da iyi iradedir. İyi irade ile birlikte insanlar ahlaksal varoluşlarını ortaya koyarak herkesin herkesle eşit olduğu, herkesin öteki olana saygı duyduğu ve diğerlerinden farklı olarak üstünlüğe sahip olmadığı fikrini evrensel olarak inşa etmelidir.[155] Kant'a göre insanın varlık olarak varlığının temelinde akılsallık ve ahlaksallık yattığı için, ötekinin de akılsallık ve ahlaksallığına saygı duyulması zorunludur. Bu zorunluluğa tabilik elbette ki 'ötekinin hakları' olarak da

[154] Kant, **Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme**, s. 25.
[155] Hassner, **a.g.e.**, s. 89.

yorumlanabilir.[156] Söz konusu bu yorum birçok kez belirtildiği gibi ancak ve ancak evrensel ve mutlak bir eşitlik fikriyle mümkün olur. Bu noktada, özgürlük de dikkate alınmalıdır. Kant'a göre varlığını ve 'insan' olmasını akla borçlu olan insan, aklın gösterdiği 'olması gereken'e ilerlemelidir.[157] Tam da bu 'olması gereken'e ilerleme içinde özgürlük, akıl sahibi varlıkların ulaşmaya çalıştığı en üst noktalardan biri olarak ortaya çıkar. Özgürlük, akıl sahibi insanların, ortak bir amaç uğruna kurdukları toplumun en temel özelliklerindendir. İnsanın, ahlaklılık bakımından kendine koyduğu yasalara uyması ile ilişkili olarak otonom bir varlık olduğu yukarıda belirtilmiştir. Kant'a göre otonomluk, tarihsel ve sosyal gelişmeler bağlamında insanların sahip olduğu bir özellik şeklinde konumlanır.[158] Bu haliyle otonomluk bir olanak gibi görülebilir. Diğer yandan otonom insan hem kendi koyduğu kurallara uyarak ahlaklılığını sürdürür hem de 'ötekileri' araç değil amaç olarak görerek kendisini belli eder. Bu bakımıyla otonomiye bağlı olan özgürlük de bir olanak gibi belirebilir. Ancak yine de özgürlük, gerçekleştirilmesi gerekendir ve insanların tam yetkinleşmesiyle elde edilebilecektir. Çünkü Kant için tam yetkinleşme demek, ahlaki anlamda insanları araç değil, amaç olarak görmek demektir. Belki de ebedi barışın anahtarı buradadır: Herkesin, ötekine sonsuz saygı duyması. Saygı, 'öteki' olanın da özgürlüğünü kullanabilmesini sağlamada kendisini gösterir.[159] Dolayısıyla özgürlüğün kendisini açığa vurduğu yer de tam olarak bu kısımdır: Özgürlük, eşitlikle birlikte ahlaklılığın temelidir, insanın ötekini amaç olarak görmesinin nedenidir çünkü özgürlük ahlaki yasaları gerektiriyorsa, eşitlik de evrensel yasaları gerektirir.[160] Bu evrensel yasa içinde 'öteki' olanın gözetilmesi söz konusudur.

[156] Heller, **a.g.e.**, s. 176.
[157] Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 183.
[158] Beck, **a.g.e.**, s. 373.
[159] Kant, "Aydınlanma Nedir?", s. 230.
[160] Kersting, **a.g.e.**, s. 71.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÜŞÜNCEDE İNSAN HAKLARININ NELİĞİ VE ŞİDDET

Modern düşüncenin oluşumuna dair düşünceler, üç büyük düşünür bağlamında bir önceki bölümde ele alınmıştır. Özellikle Aydınlanma Dönemi düşünürlerinde genel olarak vurgulanan haklar eşitlik, özgürlük ve mülkiyet hakları bağlamında temellendirilmekte olup bu hakların devlet tarafından güvence altına alınmasına dair genel bir kanı mevcuttur. Söz konusu bu kanı, Aydınlanma Dönemi'nin modern düşüncelerinde var olmuştur. Bu noktada sorulması gereken temel bir soru vardır: Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin ortaya koyduğu ve modern düşünüşün temel noktalarıyla şekillenerek 'evrensel' olduğu belirtilen insan haklarına dair çıkarımlar, ileriki dönemlerde, örneğin yirminci yüzyılda, hak gasplarını önlemiş, insan haklarını mutlak bir zemine oturtmuş ve yok edilemez şekilde var kılmış mıdır? Dahası bu var kılma, tüm insanlar için evrensel ve mutlak şekilde gerçekleşmiş midir?

Bu soruların cevabı 'evet' ise yirminci yüzyılda yaşanılan insan hakları ihlallerinin, soykırımların, kısıtlamaların ve yok saymaların temelinde ne yatmaktadır? Sorun modernliğin ortaya koyduğu düşünüşün kendinde midir yoksa uygulamalarda mıdır? Diğer bir deyişle modern düşüncenin gelişimi içerisinde ortaya çıkan oluşumlar ve sonuçlar, insan hakları ihlallerine mi yol açmıştır? Bu sorular, genel olarak modern düşünceye yönelik eleştirilerin de çıkış noktasıdır. Özellikle Immanuel Kant'ın ortaya koyduğu, insanın kendisini gerçekleştirmesine yönelik olan doğanın nihai amacı doğrultusunda meşru kılınan savaşlar; büyük sorunlara yol açmıştır. Aydınlanma Düşüncesi, savaşa ve şiddete ilişkin uygulamalar ile bunlara bağlı olarak soykırımlar ve yirminci yüzyılda yaşanan toplumsal çöküşler bağlamında büyük bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Söz konusu eleştiriler, sadece Immanuel Kant'a değil, Aydınlanma Dönemi'nin düşüncesine, diğer bir deyişle Aydınlanma'nın bir sonucu olan modern düşüncenin kendisine yöneltilmiştir.

Bu bölümde, söz konusu modern düşüncenin oluşumuna yönelik eleştirilere yer verilerek özellikle yirminci yüzyılda meydana gelen insan haklarına dair gaspların ve

soykırımların altındaki nedenler ortaya çıkarılmaya çalışılmak istenmiştir. Bununla birlikte şiddetin, modern düşünceden doğan modern siyasal iktidar ile bağlantısına değindiği ve şiddetin ne olmadığını ortaya koyduğu için Hannah Arendt'e ayrı bir kısımda yer verilmiştir.

2.1. Modern Düşüncenin Neliği ve İnsan Hakları Konusunda Getirdikleri

Modern düşünce, kökleri çok geriye dayansa da genel olarak kavramsallaştırmasını on yedinci yüzyılda bulmuş olan, felsefi düşünüş ile bugün dahi mevcut olan kurumsal ve toplumsal oluşumlara kaynaklık eden düşünce biçimidir. Modern düşüncenin geçmişte ve bugünde gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümler, önceki dönemlere göre çok daha etkilidir.[161] Bunun nedeni modern düşüncenin kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Bu düşünce biçiminin ne olduğu, hangi kurumsal ve toplumsal oluşumlara kaynaklık ettiğine bağlı olarak gerçekleştirilecek bir tanımlama veya bu tanımlamaya eşlik edecek eleştiri, bu düşüncenin net bir şekilde başladığı dönemden bugüne kadar geçirdiği dönüşümleri de göz önüne serecektir. Söz konusu değişim ve dönüşüm, modern düşüncenin ortaya çıktığı dönemde çizdiği olumlu portrenin aksine, yirminci yüzyılda gerçekleşen toplumsal felaketlere kaynaklık etmiştir. Bu noktada belirtilmelidir ki modern düşünce ile ilgili olarak sürekli 'toplumsallık'a vurgu yapılması söz konusudur. Marshall Berman, modernliğin çok boyutluluğuna ilişkin bir tanım yapmakla birlikte bu çok boyutluluğun kendisini farklılığa yer bırakmayarak 'tekçi' bir biçimde toplumun içinde, insanların yaşamında gösterdiğini belirtir:

> "*Modern hayatın girdabı birçok kaynaktan beslenegelmiştir: Fiziksel bilimlerde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiye teknolojiye dönüştüren, yeni insan ortamları yaratıp eskilerini yokeden, hayatın tüm temposunu hızlandıran, yeni tekelci iktidar ve sınıf mücadelesi biçimleri yaratan sanayileşme; minyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı kentleşme; dinamik bir gelişme içinde birbirinden çok farklı insanları ve toplumları birbirine bağlayan, kapsayan kitle iletişim sistemleri; yapı ve işleyiş açısından bürokratik diye tanımlanan, her an güçlerini daha da arttırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen ulus-devletler; siyasal ve ekonomik alandaki egemenlere karşı direnen, kendi hayatları üzerinde biraz olsun denetim sağlayabilmek için didinen insanların kitlesel*

[161] Anthony Giddens, **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994, s. 12.

toplumsal hareketleri; son olarak, tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren, keskin dalgalanmalar içindeki kapitalist dünya pazarı. Yirminci yüzyılda, bu girdabı doğuran ve onu sürekli bir oluş içinde yaşatan süreçler "modernleşme" diye adlandırılmıştır."[162]

Görüldüğü gibi modern düşünce ile ilgili olarak 'toplumsallık'a ya da insanların hayatlarını en dipten etkilediğine dair yapılan vurgular haksız değildir. Modern düşünce, hem 'ilerleme'yi, hem 'gelişme'yi hem de bu ilerleme ve gelişmenin sonuçlarından olacak olan çöküşü, soykırımı, hak ihlallerini toplumun temelinde ve insanın kendisinde gerçekleştirmiştir. Modern düşünceye yönelik toplumsallığa olan vurgu, kendisini Locke'un düşüncelerinde de göstermiştir. Örneğin Locke'a göre toplum, insanların doğuştan sahip oldukları doğal hakların devlet tarafından uygulanacağı zemin olarak konumlandırılmıştır. Diğer yandan Rousseau için toplum, hak ihlallerinin zemini olarak tanımlanır çünkü siyasal toplumun ortaya çıkışı, kendi başına en temel haklardan olan özgürlük hakkının yok edilmesi anlamını taşımaktadır. Modern düşüncenin kendi düşünürleri arasında da topluma veya insan haklarına yönelik ayrılıklar olması, modern düşüncenin eleştirisinin gerekliliğini gösterir. Bu anlamda modern düşüncenin eleştirisini sunmak, bir anlamda toplumda ve birey olarak insanda gerçekleşen değişimleri ve dönüşümleri görmeye yarar. İşte modern düşüncenin eleştirisi de böylesi felaketlerin gerçekleşmesinin altında yatan nedenleri ortaya koymak içindir.

Charles Taylor, modernliğin 'sıkıntıları' olduğundan bahseder. Özellikle bu sıkıntılar modern düşüncenin öne sürdüğü ilerleme, gelişme, süreklilik gibi kavram ve olgularla yakından bağlantılıdır:

"*Bu kitapta modernliğin bazı sıkıntılarından söz etmek istiyorum. Sıkıntıyla kastettiğim, uygarlığımızın "gelişirken", çağdaş kültürümüzün ve toplumun insanların kayıp ya da çöküş olarak yaşadığı yönler. İnsanlarda zaman zaman, son yıllarda ya da son 30-40 yılda -diyelim II. Dünya Savaşı'ndan ya da 1950'lerden bu yana- önemli bir çöküşün ortaya çıktığı hissi uyanıyor.*"[163]

Taylor'un bahsettiği sıkıntılar, tam da yukarıda belirtildiği gibi Aydınlanma Dönemi düşüncesinin ortaya koyduğu modern düşüncenin ileri sürdüğü 'gelişme', 'ilerleme', 'süreklilik' gibi olgularla alakalıdır. Aydınlanma düşüncesi, aklın

[162] Marshall Berman, **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 29.
[163] Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 9.

önderliğinde sunduğu 'hakikat'i, yerine hiçbir şey konulmayacak şekilde evrenselleştirirken, yıktığı dogmanın yerine bir başka dogma koymuştur. Bu dogma, insanı, toplumu, evreni aklın hakikati ile yola getirme dogmasıdır. Aydınlanma Dönemi'nin doğurduğu modern düşünceye göre akıl, siyasal ve toplumsal ilkelerin bir düzenleyicisi olarak mutluluğa, eşitlik ve adalete, hatta mülkiyete dahi ulaşmanın bir anahtarı şeklinde konumlanmıştır.[164] Örneğin hem Locke için hem de Kant için akıl, iyiliğin, mutluluğun ve tüm hakların sebebidir. Buna göre insan, kendi aklını kullanarak yaşam, eşitlik ve özgürlük gibi haklarını siyasal toplumun içinde elde etmektedir. Ancak buradaki asıl sorun şudur: Gerçekten de modern düşüncenin akıl bağlamında geldiği noktada tüm haklar teslim edilmiş midir? O halde Aydınlanma Dönemi'nin sunduğu modern düşüncenin aklını, iddialarını, dogmatikliğini, otoritesini ve sonuçlarını anlayabilmek için, Aydınlanma düşüncesinin ne olduğunu, hangi kavramsallaştırmalara sahip olduğunu bilmek, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin ne gibi zorluklar doğurduğunu da ortaya koymak için elzemdir.

Aydınlanma Dönemi düşüncesini doğuran, daha doğrusu ona kaynaklık eden toplumsal dönüşüm Rönesans'tır. Düşünürlerin bir kısmı Rönesans'ı, Orta Çağ'ın dogmatik tutumuna karşı insanı önceleyen, aklın önderliğinde 'karanlık'tan çıkışı sağlayan tarih devirlerinden bir tanesi olarak yorumlarken diğer yandan Aydınlanma'nın bir sonucu olan modern düşünceyi konu edinen pek çok düşünür tarafından eleştiriye tabi tutulmak bakımından da tanımlanmıştır. Örneğin Rene Guénon Rönesans'ı şöyle tanımlar: "*... her şeyi insancıl boyutlara indirgemek, üst düzeydeki ilkeleri hesaba katmamak, simgesel olarak ifade edilirse, yeryüzünü fethetmek bahanesiyle gökyüzünden yüz çevirmek...*"[165] Denilebilir ki Rönesans ile birlikte Orta Çağ Avrupası'nda hüküm süren Tanrı ve din merkezli evren ve toplum anlayışı yerine insanı önceleyen evren ve toplum anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus aklın kendi içinde gerçekleştirdiği dönüşümdür. Aklın kullanımı ile birlikte dogmatik veya geleneksel düşüncelerin rasyonel kavrayışlar yoluyla ele alınması fikri bu dönüşümün en belirgin özelliğidir. Bu nedenle Aydınlanma düşüncesinde geleneksel olanın bağlayıcılığından aklın rasyonel kullanımı ile çıkılarak evrensel bir zemin inşa

[164] Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 67.
[165] René Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, Verka Yayınları, 1999, s. 42.

etme isteği söz konusu olmuştur.[166] Bu türden bir istek içinde aklın dönüşümü, sadece evreni ve toplumu değil, aynı zamanda toplumu oluşturan bireyin evren ve toplum tasavvurunun da dönüşümünü gerektirmektedir: "*Akıl artık dinsel doktrin içindeki tartışmaların kendi başına anlamı olmadığını ileri süren ve bunlara çeşitli siyasal hiziplerin sloganları ya da propaganda malzemesi olarak bakan bilginlerin, devlet adamlarının ve hümanistlerin görüş açısının adıydı.*"[167] Rönesans'ın zeminini oluşturduğu birey olarak 'insan', böylesi bir dönüşümle birlikte Aydınlanma Dönemi içinde aklını en iyi şekilde kullanması gereken insandır.

Aslında Aydınlanma Dönemi düşüncesinin öne koyduğu temel fikir, bir önceki bölümde Kant'ın düşünceleriyle ele alınmıştır. Kant'ın düşüncesine göre insan, kendi aklını kullanarak her şeye muktedir olabilme gücünü içinde taşıyan bir canlıdır. Kant'ın bu düşüncesi, elbette ki doğaya hâkim olma, aklın alanına girmeyen her türden olguyu reddetme gibi düşünceleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle doğaya hâkim olma düşüncesinden kaynaklanan bilim ve teknolojideki gelişmeler bu türden düşüncelerin zeminin oluşturmuştur. Örneğin Max Horkheimer'a göre teknolojik ilerleme ve bilimsel aydınlanma, 'insanca varoluş'un, evrensel ve sistematik şekilde yok edilmesiyle açıklanabilir.[168] Elbette ki insanca varoluşun zarar görmesinin tek ve en temel sebepleri bilimsel ve teknolojik ilerleme değildir. Asıl neden, böylesi 'ilerleme'lerin veya bilimlerin, tek, değişmez evrensel olarak tüm insanlığın önüne ulaşılması gereken mutlak bir ideal olarak yerleştirilmesi ve bu mutlaklık doğrultusunda insani varoluşun farklılık ve çoğulluk zemininin yok edilmesidir.

Diğer bir deyişle Aydınlanma'nın kaynaklık ettiği modern düşünce, Avrupa'dan yayılan, Avrupa'ya özgü düşünsel temellerden oluşmasına ve bu temeller üzerinde yükselmesine rağmen, sahip olduğu insan, toplum, bilim ve doğa anlayışını tüm dünyaya biricik ve değişmez olarak yansıtır. Özellikle modern düşüncenin Avrupa'ya özgü düşünce biçiminden kaynaklanan akli yürütmelerin ve çıkarımların 'evrensellik' vurgusu ile dünyaya dayatılması söz konusudur. Ancak akıl, oluşumu itibariyle insana bağlıdır, aklın kullanımı insandan ayrı değildir. Akıllı insanın, doğup büyüdüğü yerden, ait olduğu dilden, dinden, kültürden, düşünme ve eyleme biçimlerinden yalıtılarak ele alınması pek mümkün görülmediği için sadece Avrupa'ya özgü olan aklın ortaya koyduğu tüm düşün

[166] Axel Honneth, "Enlightenment and Rationality", **The Journal of Philosophy**, C.84, S.11, 1987, s. 693.
[167] Horkheimer, **a.g.e.**, s. 62.
[168] **A.e.**, s. 167.

sistemlerinin, Avrupa dışındaki bir yere 'evrensel' olarak sunulduğunda ne kadar başarılı olabileceği tartışma konusudur.

Bu noktada şu soruları sormak mümkündür: Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu bu fikirler temelindeki modern düşünce, gerçekten de işe yaramış mıdır? Diğer bir deyişle, toplumda hiçbir sorun çıkmadan, insanın ve insanlığın sürekli kendini geliştiren akılcılığıyla birlikte insanlık toplumsal bir mutluluğa mı kavuşmuştur? Eğer böyle ise geçen yüzyılda ve bugün dahi gerçekleşen şiddet eylemlerinin varlığı nasıl açıklanabilir? Bauman'ın konuya ilişkin görüşleri şöyledir:

> "*Modern felsefenin ve genel modern bilimsel zihniyetin yasayıcı aklı, düşünürlerin bilinçli hedeflerinden bağımsız olarak, modern devletin belirlediği pratik görevlerle uyum içindeydi. Bu iki etkinlik birbirine gönderme yapıyor, birbirini güçlendiriyor, birbirinin itibar ve özgüvenini besliyordu. Sözde despot nasıl niyetlerinin evrensel geçerliğinin onaylanmasına gereksinim duyuyor idiyse, yasayıcı akıl da bu despotu, yürütücü rolü için eğitmekten, onu aydınlatmaktan vazgeçemiyordu*"[169]

Bauman'un bahsettiği söz konusu 'despot niyetler' aslında modern düşüncenin dayatmacı evrensellik vurgusuyla birlikte sürekli ilerleme fikri ile yakından bağlantılıdır. Aydınlanma düşüncesinde akıl, insan yaşamının gelişmesi için kendi başına bir amaç niteliğinde yerini almaktadır. Örneğin Locke için insan, aklını kullanabildiği ölçüde insandır. Aklını kullanabilmesi ile birlikte tüm hak ve özgürlüklerini garanti altına alması, insanın yaşama edimidir. Diğer yandan Kant'ın akıl bağlamında 'sürekli ilerleme'ye yaptığı vurgu ile birlikte görülüyor ki Aydınlanma düşüncesinde akıl, insanlığın gelişmesinin biricik koşulu şeklinde konumlanmıştır.

Modern dönem ve düşüncede ise akıl sadece 'akıl' değildir ya da sadece 'belirli' bir insana ait değildir. Alain Touraine'e göre modern düşüncenin tanımı tam da bu akılcılık bağlamında ele alınıp yapılmalıdır: "*Modernlik, akılcı düşüncenin keşfettiği ve kullandığı yasalarla yönetilen doğal bir dünyayla, içindeki iyilik tanımına ilişkin her tür aşkın ilkenin yok olup, yerini her insanoğlunun özgürlük ve sorumluluk hakkının aldığı biz Özne dünyasının giderek artan bir biçimde birbirinden ayrılmasıdır.*"[170] Bu ayrılma ile birlikte bir düşünüş ortaya konulduğunda aklın kurgulanması önceki dönemlere göre büyük bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Bu durumun altında yatan sebebe ilişkin

[169] Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 41.
[170] Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 74.

olarak da aklın öznel olarak değil, araçsal olarak kurgulanmasıyla birlikte dayatılan evrensellik vurgusu yatmaktadır. Aslında araçsallığa ilişkin ortaya konulan çıkarım, modern düşüncenin kendi temel argümanları ile de çelişki içindedir. Çünkü özellikle Locke ve Kant'ın aklı yüceltmesiyle birlikte aklın saikleri olan ilerleme, gelişim gibi olguların amaç değil, araç olarak kurgulanması söz konusudur. Bu da kendi içinde, modern düşüncenin bir çelişkisini gösterir. Diğer yandan akla yapılan bu vurgu, insanı 'birey' olmaktan çıkararak araçsallaşmış bir tahakküm sistemi içerisinde yer almasına neden olur.[171] Araçsallaşmış tahakküm sistemi içinde (bu sistemin içinde doğa üzerinde egemenlik kurulması da söz konusudur) insan, araçsallaşmış aklın gereklerini gerçekleştiren ve böylece diğer herkesle 'aynı' olan bir canlı kategorisine indirgenir: Tekil bir insana ait olan akıl araçsallaştığında, insanın kendisi de bir araç haline dönüşür.[172]

Bu durum, insanın insan olmaklığına dair varoluşuna ya da insan olmaklığından doğan farklılığına aykırı bir durumdur. Diğer yandan söz konusu araçsallaşmış aklın etkin ve vazgeçilmez olarak toplumun önüne sunulması ile birlikte sadece akıl değil, gündelik yaşamın kendisi ve bilgi de araçsallaşmıştır. Antik Yunan'dan başlayan 'kendinde bilgi' anlayışı, modern düşünce ile birlikte doğaya hâkim olma isteğinden hareketle gelişmiş olan bilim ve teknolojideki ilerlemelerle birlikte artık sadece bilgi değil, 'gelişimin' ve 'ilerleme'nin bir aracı olmuştur.[173] Bu dönemde bilgi, sadece modern düşünceye uygun 'maddi' bir belirlenimi ortaya çıkardığı sürece kıymetli olarak kabul edilmiştir. Modern düşünce sistemi içerisinde bilginin ve değerinin geçirdiği bu tarzda bir dönüşüm aslında modern düşüncenin yapısıyla paralellik gösterir. Öyle ki modern düşüncede 'geçerli', 'uygun', 'kabul edilebilir' olan bilgi önemlidir. Böylesi bir bilginin yapı bakımından ihtivası ise net, belirli, sınırlandırılmış, tahmin edilebilir gibi kavramlarla açıklanabilir.

Tıpkı, modern düşüncenin belirli türdün fikirleri dünyaya 'değişemez' nitelikte sunması ve evrensel kılmaya çalışması gibi.[174] Bilginin değeriyle alakalı söylenmesi gerekenler farklı bir şekilde aktarılırsa; modern dönemle birlikte bilgi, artık kendinden değerli ve sadece kendisine ulaşılmasının amaçlandığı bir olgu değil, modern düşüncenin amaçlarına giden yolda bir araç pozisyonunu almıştır:

---

[171] Honneth, **a.g.e.**, s. 696.
[172] Horkheimer, **a.g.e.**, s. 67.
[173] Guénon, **a.g.e.**, s. 128.
[174] Giddens, **Modernliğin Sonuçları.**, s. 41.

"*Düşünceler otomatikleştiği ve araçsallaştığı ölçüde, kendi başlarına anlamlı olarak görülmeleri de güçleşir. Eşya olarak, makine olarak görülürler. Dil, çağdaş toplumun dev üretim aygıtındaki gereçlerden biri, herhangi biridir artık. Bu aygıt içindeki bir işleme den düşmeyen her cümleyi anlamsız bulan sıradan insan gibi, çağdaş semantikçi de saf simgesel ve işlemsel cümlenin, yani saf anlamsız cümlenin bir anlamı olabileceğini düşünmektedir. Anlamın yerini, eşyanın ve olayların dünyasındaki işlev ya da etki almıştır. Sözcükler açıkça teknik olarak geçerli olasılıkların hesaplanması ya da başka pratik amaçlar için (bu pratik amaçlar içinde dinlenme bile olabilir) kullanılmadığında herhangi bir gizli satış amaçları olduğu düşünülmektedir, çünkü doğruluk kendi başına bir amaç sayılmamaktadır.*"[175]

Görüldüğü gibi, özellikle Locke ve Kant'ta amaç olarak akılla yani yaşamı idame ettirecek olan kurucu olgu ile ulaşılabilecek olan bilginin kendisi ve doğruluk gibi amaçlar, modern dönemde artık 'amaç' olarak görülmemektedir. Diğer bir deyişle modern düşünce ile birlikte araçsal aklın kullanımında bulunan araçsallaşmış bilgi ile elde edilmek istenilen şey artık kendinden değerli olan değildir; maksimum faydanın elde edilmesine yönelik gerçekleştirilecek olandır.[176]

Tekrar edilecek olunursa, Aydınlanma düşüncesinin sonuçlarından olan modern düşünce, evrensellik ve süreklilik vurgusu içerisinde insanı sürekli bir üretim-tüketim makinesine çevirir. Berman'a göre "*Modernlik makinalarca oluşturulmaktadır ve modern insanlar sadece mekanik kopyalardır.*"[177] İnsanların mekanik birer kopyaya veya üretim-tüketim nesnesine çevrilmesi ile birlikte doğaya egemen olma isteği gibi bir sonuç da belirir. Buna göre modern düşüncenin 'doğaya egemen olma' isteği bir nesneleştirme, araçsallaştırma kurgusudur. Bu kurguda başat rol oynayan modern bilim, insanlığı doğa ile kaynaştırmak veya doğa ile bir arada tutmak yerine, doğaya fiziksel olarak müdahale etme girişimlerine zemin olmuştur.[178] Diğer bir deyişle doğayı 'modern insan'a egemen kılma eylemlerine girişmiştir: "*Doğa, en iyi olasılıkla, araçsal akılcı oyuncular tarafından kullanılacak bir hammadde olarak görülür.*"[179] Araşsallaştırmaya ilişkin kurgu, sadece doğa üzerinden gerçekleştirilen bir kurgu değildir. Üstelik söz konusu araçsallaştırma sadece bilgi üzerinden de gerçekleştirilmemiştir. Modern düşüncede insan sadece 'insan' değil, üretip tükettiği, ilerlemeye ve sürekliliğe katkı sağladığı ve tüm bunları evrensel şekilde gerçekleştirdiği ölçüde 'toplumu oluşturan canlı' kategorisinde

[175] Horkheimer, **a.g.e.**, s. 68.
[176] Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, s. 13.
[177] Berman, **a.g.e.**, s. 46.
[178] Alex Callinicos, **Toplum Kuramı**, Çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 454.
[179] **A.e.**, s. 455.

tutulmaktadır. O halde doğanın egemenlik altına alınması ile birlikte insanın konumu da büyük bir değişim geçirmiştir: "*İnsanın doğayı boyunduruk altına almak çabalarının tarihi, insanın insanı boyunduruk altına almasının da tarihidir.*"[180] Bu durum bir yandan da insanı kendinden değerli bir canlı olarak değil, özellikleri nedeniyle değerli bir varlık olarak görüldüğünü akla getirir. Özellikle yirminci yüzyılda, 'modern' Almanya'da gerçekleşenler, insanların insan olmaları nedeniyle değil, Alman olmaları nedeniyle değerli olduklarının bir örneğini gözler önüne sermektedir.

Özsel insanın, araçsallaştırılarak özelliklerine göre değerlendirilmesi Aydınlanma düşüncesinin öne sürdüğü 'sürekli mutluluk', 'gelişim', 'ilerleme' gibi temel varsayımlarını önemsiz kılmıştır. Aydınlanma düşüncesinin öne sürdüğü evrensel özgürlük ve eşitlik fikri modern dönemde 'herkes' için geçerli olmamıştır. Bunun nedeni de Aydınlanma düşüncesinin ve modern düşüncenin temelinin dogmatikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu dogmatiklik içinde insanlar, artık sadece 'insan' değildir. Akıllarının ve akıllarını özsel olarak kullanamamanın sonucunda araçsallaştıkları için modern dönem insanı benliği yok edilen insandır:

> "*Eleştiriler ve toplumsal pratiklerin dönüşümü karşısında gerilemezden önce, ilkin Avrupa'da, sonra da Batılılaşmış dünyanın genelinde egemen olan bu klasik modernlik anlayışının ana izleği, ister bilimsel ve teknik aklın utkusu, ister bireylerin gereksinim ve isteklerine toplumun verdiği akılcı yanıtlarla olsun, toplumsal edimcinin yapıtlarıyla, ürettiğiyle özdeşleştirilmesidir. Modernist ideolojinin her şeyden önce Özne'nin ölümünü ilan etmesi işte bundan dolayıdır.*"[181]

Touraine'nin dediği 'öznenin ölümü', bir benlik yoksunluğudur. Bu benlik yoksunluğuna neden olup insanları araçsallaştıran en büyük kurumlardan biri de bir otorite aygıtı olarak merkeze kendisini yerleştiren modern siyasal iktidarın kendisidir: "*... Yahudi soykırımı ve Stalinizm gibi yirminci yüzyıl tarihinin büyük olaylarını izlerken totalitarizm imkânlarının modernliğin kurumsal parametreleri tarafından dışlanmaktan çok, onlar tarafından kapsandığını görebiliriz.*"[182] Modern düşüncenin parametreleri tarafından kapsanarak gerçekleştirilen benlik yoksunluğunun en belirgin örneklerinden biri Nazi Almanyası'dır. Nazi Almanyası, o güne dek dünyanın görüp görebileceği en 'modern' ülkelerden biri olmakla birlikte bilim, teknik ve teknolojide de oldukça 'ileri'

[180] Horkheimer, **a.g.e.**, s. 128.
[181] Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 45.
[182] Giddens, **Modernliğin Sonuçları.**, s. 15.

idi. Özellikle sahip oldukları askeri güç, oldukça ileri seviyededir. Fakat bu modern düzen içerisinde önemli bir sorun mevcuttur: Yukarıda da bahsedilen benliğin yok edilmesi sorunu. Benliğin yok edilmesi, Kant'ın insanın otonom bir varlık olmasına dair çıkarımına ters düşmektedir. Daha önce ele alındığı gibi Kant, insanın akıl sahibi bir varlık olarak aklını kullanmasına ve aklını kullanmasına bağlı olarak da ahlâk kurallarına sahip olmasına istinaden, insanı 'otonom' bir canlı olarak tanımlamıştır. Ancak burada açıkça görülüyor ki modern siyasal iktidarın amaçları doğrultusunda hareket eden, diğer bir deyişle özsel olarak aklını kullanamayan insanlar, Kant'ın 'modern çağ' için kurguladığı insandan çok farklı bir insan kimliğini temsil eder. Buna örnek olarak Yahudi arkadaşlara sahip olan Almanların, kendi arkadaşlarını kendileri gibi 'yurttaş' olarak görmeyip, 'düşman yabancılar' şeklinde görmeleri verilebilir.[183]

Diğer bir örnek olarak Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin paramiliter örgütü olan **Schutzstaffel (SS)** ordusunun içindeki askerlerin, engelli bireyleri Auschwitz gibi imha kamplarına göndermesi verilebilir.[184] Kant'ın 'insanların araç olarak değil, amaç olarak görülmesi'ne ilişkin ahlaki buyruğu, bu noktada çöküme uğramıştır. Çünkü modern siyasal iktidarın amaçları doğrultusunda yani 'tam' olmayan insanların 'temizlenmesi' ve toplumun 'saflaştırılması' amacına yönelik olarak askerlerin engelli bireyleri 'araç' olarak görmesi söz konusudur. Tüm bu olanların altında yatan sebep, diğer bir deyişle insanların benliklerinin yok edilerek bu tarzdan eylemleri gerçekleştirmelerinin altında yatan sebep modern düşüncenin temelinden yükselen ve yapı olarak otoriter bir tutuma sahip olan modern siyasal iktidarın kendisidir.

Özellikle Fransız Devrimi'nden sonra oluşmaya başlayan ulus-devletin 'tekçi', 'bütünlükçü' ve 'saf' yapısının dışında kalanlar, totaliter şiddet de dahil olmak üzere bir çok şiddet biçimine maruz kalmıştır.[185] Bu konu, çalışmanın ileriki bölümlerinde daha kapsamlı şekilde ele alınacak olmakla birlikte burada şunu söylemek yerinde olacaktır ki Aydınlanma düşüncesine dair eleştiriler tam olarak bu noktadan yükselir: Aydınlanma düşüncesinin şekillendiği olgu olan akıl, rasyonelleşmiş ve dolayısıyla kurumsallaşmış bir şiddetin zeminine yerleşip araç olarak kullanılmasıyla modern siyasal iktidarın elinde

[183] Hannah Arendt, "Biz Mülteciler", Çev. Erdem Üngür, (Çevrimiçi), https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-forum/2017/04/29/biz-multeciler, Erişim Tarihi: 1 Temmuz 2023.
[184] Michael Allen, "The Puzzle of Nazi Modernism: Modern Technology and Idealogical Consensus in an SS Factory at Auschwitz", **Technology and Culture**, C.37, S.3, 1996, s. 563.
[185] John Docker, "The Enlightenment and Genocide", **Journal of Narrative Theory**, C.33, S.3, 2003, s. 295.

büyük bir güç oluşturmuştur.[186] Modern siyasal iktidar, sahip olduğu otoriter tutum ve gücü ile içinde barındırdığı insanların benliklerini yok ederek kendisine itaat etmesini sağlamış, böylece dayattığı 'modern aklın' uygulamasını dogmatik bir şekilde gerçekleştirerek içinde barındırmadıklarını, yani ötekileri, sistematik şekilde yok etmiştir. Modern düşüncenin Batı'ya özgü olan 'hakikat'i böylece dünya savaşına, soykırıma ve yıkıma neden olmuştur.

Modern siyasal iktidar kendi yaratmış olduğu hâkim görülerini (bahsedilen hâkim görüşler içinde insan haklarının, toplum içinde bulunan insanların hangi kısmına ve ne şekilde teslim edileceğine dair görüşler de bulunmaktadır) yerleşik hale getirmek için, bu görüşlerin dışındaki tüm farklılaşma eğilimlerine karşıt olarak kendisini korumaya alır.[187] Bu koruma içinde araçsallaştırılmış aklın kendisi, modern düşüncenin ilerlemiş toplum ve teknolojisi ile birlikte hakikatin soykırıma dönüşümünün kendisi olmuştur. Aydınlanma düşünürlerinin ulaşmaya çalıştıkları en önemli noktalardan biri özgürlüktür. Örneğin Rousseau, kendi dönemine ters düşecek şekilde aklın dogmatik boyunduruğu altına girilmemesi gerektiğini, ulaşılması gereken şeyin eşitlik ve özgürlük olduğunu belirtmiştir. Locke ve Kant için ise özgürlük ve eşitlik, tüm insanlığın mutlak ve evrensel olarak akıl ile elde etmesi gereken en temel insan hakkıdır. Ancak gelinen noktada, eşitlik ve özgürlüğün somut haklar olarak değil, soyut 'ideal'ler olarak görüşmesi söz konusudur. Aydınlanma düşüncesinin ideali, insanlığın yükselmesinin idealidir. Fakat tarihsel açıdan öyle görülüyor ki modern dönemin insanları, kendi akılları tarafından ulaşmaya çalıştıkları ve doğuştan hakları olan özgürlük ve eşitliğin yerine soykırıma uğramış, sürülmüş ve yok sayılarak 'mutlak öteki' ilan edilmiştir.

Modern düşüncenin doğurduğu sonuçlara bakılacak olursa toplumsal bir yıkıma neden olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Çünkü modern düşünce ile ortaya çıkan şey şudur: "*... her şeyden önce, insanların hükümetinin yerini alacak olan şeylerin akılcı yönetiminin dramatik bir biçimde yanlış olması ve berrak olduğu, akılcı tercihler tarafından yönlendirildiği düşünülen toplumsal yaşamın aslında iktidarlar ve çatışmalarla dolu olduğunun ortaya çıkmasıdır...*"[188] Söz konusu iktidarlar, benliğin yok edilmesiyle birlikte edimsel gücü eline aldığında ortaya çıkan şey insan hakları

[186] Diane Fourny, "Literature of Violence or Literature on Violence? The French Enlightenment on Trial", **SubStance**, C.27, S.2, 1998, s. 53.
[187] Verschraegen, **a.g.e.**, s. 262.
[188] Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 46.

ihlallerinden başka bir şey değildir. Touraine'e göre modern düşüncenin sunduğu 'ilerleme', aslında aklın gösterdiği gelişmeyle özgürlüğün, mutluluğun, bireysel inançların yıkılmasının ilerlemesidir.[189] Peki ne olmuştur da Aydınlanma düşüncesinde mutlak olarak elde edileceğinin düşünüldüğü özgürlük, eşitlik, mutluluk gibi edimler yerine insanlık tahakküm sistemleri içerisinde baskılara, soykırımlara ve yok sayılmalara maruz kalmıştır? Bu sorunun cevabı, bir sonraki bölümde 'şiddet' ekseni üzerinden modern siyasal devlet ile ilişkili olarak verilmeye çalışılacaktır. Ancak şu noktada belirtilmelidir ki tüm bu yıkımlar yirminci yüzyılda modern düşünceye ve çözüm olarak öne sürdüğü kurum, kuruluş ve sistemlerine karşı kuşku ile yaklaşılmasına neden olmuş; modern düşünceye duyulan inanç ile güven, yerini sahip olunan tüm kavramsallaştırmaların eleştirisine bırakmıştır.

2.2. Şiddet

Modern siyasal iktidarla bağlantılı olarak kolektif şiddeti konu edinmek için gerekli olan belirlenimleri ortaya koymadan önce, kelimenin etimolojik kökenini incelemek yerinde olacaktır. 'Şiddet' kelimesi, Türkçeye Arapçadan geçmiş olup sert ve katı anlamlarına gelir. Fransızcadaki **violence** kelimesi de Türkçedeki anlamıyla birlikte bir kişiye kendi isteği dışında bir şey yapmak ya da yaptırmak, zorlama, acı çektirmek, duyguların kabaca ifade edilmesi gibi anlamları içinde barındırır. Bu anlamıyla şiddet kelimesi, iki yönlüdür: Bir tarafta eylemi imlerken, diğer yanda varoluşun doğal bir edimini imler.[190] Daha genel anlamı ile şiddet ötekinin iradesine veya arzusuna karşı herhangi bir kararı uygulamaya yönelik olan gayrimeşru bir güç kullanımıdır.[191] Bununla birlikte şiddet, kelimenin kendisinden gelen bir gücü de içinde barındırır. 'Şiddet' kelimesi, insanın üzerinde doğrudan duygulanım yaratan kelimelerden biridir. Bu duygulanım gücü, korkuyu, acımasızlığı ve iktidarı çağrıştırdığı için etkilidir.[192] Bununla birlikte şiddet kelimesi her zaman bir şeye veya bir canlıya karşı gerçekleştirilen güç kullanımına işaret ederken, şiddet olgusunu da yaratan doğal gücü ifade etmektedir.[193]

---

[189] **A.e.**, s. 24.
[190] Yves Michaud, **Şiddet**, Çev. Cem Muhtaroğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 5.
[191] Robert Paul Wolff, "On Violence", **The Journal of Philosophy**, C.66, S.19, 1969, s. 606.
[192] David Riches, "Şiddet Olgusu", Çev. Dilek Hattatoğlu, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, Haz. David Riches, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989, s. 10.
[193] Michaud, **a.g.e.**, s. 6.

Peki bu çalışma içinde şiddet konusunun ele alınmasının nedeni nedir? Şiddetin Aydınlanma düşüncesi veya modern düşüncesi ile ilgisi nedir? Çalışmanın bu kısmında, sorulan sorulara cevaplar verilmeye çalışılacaktır. Bunun için ilk olarak Giorgio Agamben'in "On The Limits Of Violence" isimli yazısında modern siyasal iktidarların şiddeti nasıl tanımladığına, hangi anlamlarda kullandıklarına dair çıkarımlarına bakmakta fayda vardır. Barındırdığı anlamlar ile birlikte görüldüğü üzere şiddet, içerisinde gücü barındırır. Bu güç karşıdakine fiziksel, psikolojik, cinsel, kolektif, ekonomik gibi kategorileri olan şiddet eylemleriyle yansıyabilir. Buna göre Agamben şiddeti belirli türlere ayırır. Bunlar: Eski bir toplumsal düzeni yeni bir toplumsal düzen için yıkan devrimci şiddet, mevcut siyasal iktidarın hâkim görüşlerini yansıtan yasanın şiddeti ve her türlü değişime karşı çıkan şiddet şeklindedir ve Agamben'e göre modern dönemde, özellikle yirminci yüzyılda Adolf Hitler ve Josef Stalin gibi isimlerin iktidarlarında kullanmaya çalıştıkları şiddet türü devrimci şiddettir.[194] Bakıldığında devrimci şiddetin kendisi, Kant'ın doğa, tarih ve insan kavrayışının zemininden yükselir. Çalışmanın birinci bölümünde ele alınmasına rağmen, Kant'ın doğa anlayışını bu noktada tekrar etmekte yarar vardır. Kant'a göre doğa, insanlığın ve tarihin ilerleyebilmesi, yani insanların ahlaki bakımdan en üst noktaya gelerek adil, mutlu ve hak bakımından eşit yaşayabilmesi için insanlığın önüne birtakım engeller çıkarmaktadır. Bu engellere örnek olarak savaşlar, devrimler, soykırımlar ve hatta doğal afetler verilebilir.

Kant için insanlığın en üst noktaya ulaşarak mutlu, adil ve ahlaki bir yaşam sürebilmesi, bu engellerin aşılmasına bağlıdır. Kant'ın, engellerin 'şiddet' yoluyla aşılması gerektiğine dair doğrudan bir çıkarımı bulunmasa da doğa, tarih ve insan kavrayışının altında engellerin 'şiddet' yolu ile aşılabileceğine dair bir noktayı da içinde barındırdığı söylenilebilir. İşte Agamben'in de bahsettiği nokta tam olarak budur: Modern dönemdeki modern siyasal iktidarlar, önlerinde 'engel' olarak gördükleri her türden belirlenimi, şiddet yoluyla kolayca çözebilir ve üstelik bunu 'insanlığın ilerlemesi' veya 'ari ırkın yaratılması' bahaneleri altında gerçekleştirebilir.

Nazi rejiminin veya Stalin'in Sovyet rejiminin yaptığı şey şudur: Şiddetin, 'üstün bir amaç'ı gerçekleştirmek için daha geniş bir alanın, siyasal alanın, içine yerleştirilmesi. Agamben'e göre hâkim görüşlerine uymayan her türden 'engel'i yok ederek 'üstün bir

[194] Giorgio Agamben, "On The Limits Of Violence", Çev. Elisabeth Fay, **Diacritics**, C.39, S.4, 2009, s. 106.

amaç'a, örneğin ari ırkın yaratılmasına hizmet eden modern siyasal iktidarların kullandığı şiddet bu anlamda meşrulaştırılamaz. Meşrulaştırılamadığı için de adil olamaz.[195] O halde Kant'ta geçen insanlığın üst noktaya ilerlemesi ile elde edilecek olan ahlakiliğin (bu ahlakiliğin içinde en temel insan haklarından olan eşitlik ve yaşam hakkı da vardır) sağlanabilmesi için engellerin yok edilmesi fikri, yirminci yüzyılda totaliter rejimler tarafından kullanılmış ve 'üst' veya 'ari' olarak görülmeyen, insanlığın ilerlemesinin önünde 'engel' olarak görülen her türden canlının şiddetin araç olarak kullanılması yolu ile yok edilmesini doğurmuştur. Dahası, Walter Benjamin'in şiddet eleştirisine göre, Kant'ın, insanlığın aklını kullandığında en üst ahlaki konuma geleceğine dair çıkarımı, şiddetin ancak ahlaki eylem ve ilişkilerin içine girmesiyle mümkün olur.[196] Bunun sonucunda görülmüştür ki engellerin ortadan kalkarak tarihsel süreç içinde tüm insanlığın elde edeceği insan haklarından olan yaşam ve eşitlik hakkı gibi temel haklar, aklın kullanımıyla belirlenim kazanan ahlaki eylem ve ilişkilerle birlikte, bahsedilen modern siyasal iktidarlar tarafından, milyonlarca insanın elinden alınmıştır.

Özetle, Aydınlanma Dönemi düşünürleri tarafından tarihin ve toplumun evrensel şekilde 'en iyi'yi ve mutluluğa ulaştıracağı; insanlığı dogmatik dinin ve otoriter siyasi yargılamanın kıskacından kurtaracağı, hakların da evrensel olarak teslim edeceğine ilişkin şekilde ele alınan akıl, ortadan kaldırmayı amaçladığı siyasi otoritenin şiddetini güçlendirmiştir.[197] Bu kısımda Benjamin'in **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** isimli eserinde bulunan devrimci şiddete ilişkin tanımlamalarını da ele almakta fayda vardır. Daha sonra açıklanacağı gibi, modern siyasal iktidar kendisinden başka bir tek işçi sınıfına şiddet kullanma edimini 'grev hakkı' olarak tanımıştır. Üstelik bu hak, modern siyasal iktidarın aracı olan yasa dolayısıyla belirlenmiş olmasına rağmen, meşru kılınmamıştır: "*... grev hakkında işçi sınıfına ne şiddet hakkı tanınmış, ne de işverenin dolaylı olarak uyguladığı varsayılan şiddetten kaçınma imkanı verilmiştir...*"[198] Ancak burada bir tutarsızlık söz konusudur ve Benjamin bu tutarsızlığı göstermek için devrimci genel grevi ve ortaya çıkabilecek şiddeti konu edinir. Ona göre modern siyasal iktidar ile insanların (bu noktada örgütlü işçi sınıfının) karşı karşıya geldiği en belirgin örneklerden biri devrimci genel

[195] **A.e.**
[196] Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", Çev. Ece G. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Haz. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 19.
[197] Fourny, **a.g.e.**, s. 43.
[198] Benjamin, **a.g.e.**, s. 24.

grevdir çünkü insanlar, kendilerine modern siyasal iktidarın aracı olan yasa tarafından verilen 'grev hakkı' olan insan hakkını kullanmak istediklerinde, bu istek şiddetle karşılanır. Modern siyasal iktidar kendi hâkim görüş ve çıkarlarına hizmet etmeyen her türlü isteği ve 'hak' arayışını, kendisine araç kıldığı yasa ile birlikte engelleme gücüne, şiddetine sahiptir. Bu şiddet, özellikle modern siyasal iktidarın kullandığı aygıtlardan olan militer güçlerle belirlenim kazanır. Yukarıda ele alındığı gibi militer güçler, aslında modern siyasal iktidarın amaçları doğrultusunda kullandığı 'benlikleri yok edilenler'e bir örnektir: "*Zorlama, şiddetin hukuksal amaçlara yönelik bir araç olarak kullanılmasında yatar çünkü yurttaşların yasalara tabi kılınması, hukuksal bir amaç oluşturur.*"[199] Benjamin'e göre bu durum, modern siyasal iktidar ve yasa arasında şiddetin net bir görünüm kazanmasının gösterimidir.

Agamben'e göre ise devrimci şiddet sadece mevcut siyasal iktidarı olumsuzlayan bir şiddet değildir, aksine o mevcut siyasal iktidarın 'engel' olarak gördüğü ve ilerlemesinin önünde duran tüm unsurları yok edebilecek bir şiddet türüdür. Dolayısıyla Agamben'e göre devrimci şiddet 'öteki' olanı olumsuzlar ve yok eder.[200] Benjamin'e göre ise devrimci genel grevin şiddeti, modern siyasal iktidarın şiddetini bozguna uğratabilecek bir şiddet olduğu için olumlanabilir. Ancak burada önemli bir nokta vardır: Devrimci genel grevin şiddetinin bu tarzda bir yıkıcılığa sahip olması, her an yeni bir modern siyasal iktidarı doğurup, totaliter bir duruma düşmesine de neden olabilir. Bu durum da yeniden insan hakları ihlallerine ve hiç bitmeyen bir şiddet döngüsüne sebebiyet verir. Agamben'in böylesi bir durum için öne sürdüğü örnek Stalin'in Sovyet rejimidir ve devrimci şiddeti tehlikeli veya 'ötekini yok eden' olarak tanımlamasının nedeni de bu yüzdendir. Bir önceki bölümde Rousseau'nun düşüncelerinden yola çıkılarak modern siyasal iktidarın elindeki araçların en yıkıcısı olan şiddetin, siyasal toplumda ne denli etkili olduğunu ve hakların en önde geleni olan eşitlik hakkının ihlaline yol açtığı belirtilmiştir.

Benjamin'in veya Agamben'in de burada benimsedikleri tutum, Rousseau'nun düşüncelerinden farklı değildir. Yurttaşlarının haklarını korumak adına kurulmuş olan devletin siyasal iktidarı, kendi hâkim görüşüne uygun olan insanın haklarını güvence

[199] **A.e.**, s. 26.
[200] Agamben, "On The Limits Of Violence", s. 107.

altına alabilirken, ötekini, yani kendi hâkim görüşüne uymayan insanın haklarını yok sayabilir.

Peki bu noktada şiddetin belirlenimi nedir? Benjamin'e göre şiddet amaçların içinde değil, araçların içinde bir araç olarak tanımlanmalıdır. İnsanlığın en iyi olana ve mutluluğa kısacası ahlaki olana ulaşması için gelişmesine bağlı olarak, gelişmenin önünde bulunan 'engeller'i kaldırmasını sağlayan, engellerin kaldırılmasını ahlaki olarak gerekli ve meşru sayılmasını sağlayan yasa, Benjamin için kabul edilebilir bir şey değildir çünkü ona göre şiddet 'ahlaki' amaçlara hizmet eden bir araç olsa dahi ne ahlaki ne de meşrudur. Dolayısıyla hiçbir yasa böylesi bir şiddeti 'ahlaki' olarak tanımlamamalıdır.[201] İnsan haklarının şiddete bağlı konumu da bu şekilde yorumlanabilir. Bakıldığında fiziksel, kolektif, psikolojik veya cinsel şekilde gerçekleşen şiddet, her anlamda ötekinin yaşam hakkına ve yaşam bütünlüğüne bir saldırı anlamına gelir. Örneğin fiziksel şiddet doğrudan ötekinin bedensel bütünlüğünü tehlikeye atan bir eylem olup hukuksal yaptırıma sahiptir. Kolektif şiddet ise örgütlü veya kendiliğinden ortaya çıkan, kitlesel bir gruba karşı gerçekleştirilen şiddet olup modern siyasal iktidarla bağlantılı şekilde okunabilir. Ancak asıl sorun tam olarak buradadır: Hangi şiddetin ahlaki ve hukuksal, hangi şiddetin zararlı olduğuna karar veren yasanın kendisinin konumu. Çünkü yasanın bu konumu, 'insan hakları' kavramı ile oldukça ilişkilidir. Bir önceki bölümde Aydınlanma Dönemi düşüncesinde akla otoriter ve mutlak bir şekilde bel bağlanmasıyla birlikte modern dönemde araçsallaşan akıl ve insan anlayışları gibi yasanın kendisi de araçsallaşmıştır.

Agamben'in de dediği gibi, mevcut siyasal iktidarın hâkim görüşlerini yansıtan yasanın şiddeti bu araçsallaşmanın en belirgin örneğidir. Tam da bu nedenle yani yasanın, modern siyasal iktidarın hâkim görüşlerine hizmet etmesinden dolayı araçsallaşması nedeniyle, modern dönemde büyük bir belirsizlik vardır. Bu belirsizlik, insan haklarını mutlak şekilde güvence altına alması gereken yasanın, bu güvence altına almayı modern siyasal iktidarın çıkarları doğrultusunda yaptığını, bu çıkarlar doğrultusunda da mutlak olarak güvence altına alınması gereken insan haklarının keyfi şekilde ihlal edilmesini, 'engel'lerin ortadan kaldırılmasının ahlaki gösterimini de içinde barındırır.

Bu çalışmanın bir sonraki kısmında tekelleşmiş modern siyasal iktidarların yapısına ve 'öteki'ne karşı gerçekleştirdikleri otoriter şiddet eylemleri, Hannah Arendt'in

[201] Benjamin, **a.g.e.**, s. 19.

şiddet eleştirilerinde detaylıca ele alınacaktır. Ancak bu noktada şunu belirtmek yerinde olacaktır: Şiddet, modern siyasal iktidarın vazgeçemediği bir araçtır. Giorgio Agamben özellikle bu konuya dikkat çeker ve Avrupa tarihinin şiddetin siyaset içinde olamayacağı üzerine kurulu olduğunu söyler. Halbuki ona göre şiddetin nerede başlayıp nerede bittiğine dair sınırlar, siyasal deneyimin içinde ayırt edilemeyecek kadar birleşmiştir ve tam da bu nedenle şiddet, siyasal olanın içinden dışlanamayacak konumdadır.[202] Modern siyasal iktidar, kendisini oluşturmak, korumak ve sürekli kılmak için şiddete başvurur.[203] Diğer bir deyişle, şiddet öyle bir olgudur ki, süreç içerisinde kendisini yeniden ve yeniden kurarak modern siyasal iktidarın devamlılığını sağlar: "*Bu süre, aynı zamanda şiddet araçlarına sahip olma ve onları konuşlandırma yetkisine sahip olanların ahlakî hesaplaşmalarından sıyrılması sürecini de kapsadı. Bu yüzden çağdaş medenileşme süreci, kendi bağrında planlı kitlesel vahşetin tohumlarını da taşımaktadır.*"[204]

Modern siyasal iktidar ve kolektif şiddet ilişkisi bağlamında şu da söylenebilir: Her iki oluşum da birbirlerini beslemektedir. Örneğin modern siyasal iktidar yeni şiddet türleri ve kategorileri ortaya koyarak şiddeti beslemekte, bahsedilen şiddet kategorileri de modern siyasal iktidarın isteklerini gerçekleştirmektedir. Bahsedilen bu istekler, Agamben ve Benjamin'de ortaya konulduğu gibi yasanın kendisi tarafından yapılır. Çünkü yasa, modern siyasal iktidarın çıkarları doğrultusunda araçsallaşmıştır. Dolayısıyla yasa, insan haklarını sağlamada adil ve ahlaki bir olgu olarak değil, araçsallaşması bakımından kendisini ve hizmet ettiği modern siyasal iktidarı koruyan bir araç şeklinde 'şiddet tekeli' olarak tanımlanır.[205] Bu karşılıklı ilişkide modern siyasal iktidar, şiddeti sürekli doyurarak otoritesini sağlamlaştırmakta ve sürekli kendisine, şiddet uygulayabileceği yeni alanlar bulmaktadır. Diğer bir deyişle, şiddet, modern siyasal iktidarın yerleşik siyasi güç isteklerine hizmet eden ve içinde 'zor'u barındıran bir araç konumundadır.[206] Yves Michaud modern siyasal iktidarın bu tepkilerini 'sindirme ve bastırma' olarak tanımlar. Buna göre: "*Sindirme ve bastırmanın şiddeti ve yoğunluğu, devletin iktidara tek başına sahip olduğunu vurgulamak istemesinden çok, egemenliğini kanıtlayabilmek isteği ile orantılıdır.*"[207] Modern siyasal iktidarın bu isteği, yukarıda da

[202] Agamben, "On The Limits Of Violence", s. 104.
[203] Michaud, **a.g.e.**, s. 23.
[204] John Keane, **Şiddetin Uzun Yüzyılı**, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998, s. 42.
[205] Benjamin, **a.g.e.**, s. 22.
[206] Wolff, **a.g.e.**, s. 613.
[207] Michaud, **a.g.e.**, s. 25.

ele alındığı gibi, iktidarını sürekli kılmak, vazgeçilmez olarak gösterme isteği ile paraleldir.

Bu noktada belirtmek gerekir ki şiddeti gerçekleştiren en önemli aktörlerden biri olan siyasal iktidar, şiddeti tek başına gerçekleştirmez. Modern siyasal iktidar, sahip olduğu şiddet aygıtlarıyla da şiddeti gerçekleştirebilir. Bu aygıtlardan biri yasadır. Benjamin'e göre modern siyasal iktidar sahip olduğu gücü yasadan alırken yasanın zeminine de şiddetin çıkarlar doğrultusunda meşrulaştırılmasını koyar. Benjamin için modern siyasal iktidar, bu meşrulaştırmayı yasa koruyucu şiddet ve yasa koyucu şiddet şeklinde iki türlü gerçekleştirir: "*Şiddetin her türlüsü araç olarak ya hukuk kurar ya da hukuku korur.*"[208] Tam da bu nedenle yasa, modern siyasal iktidar tarafından araçsallaşmış ve şiddet tekeli haline getirilmiş bir aygıttır. Modern siyasal iktidarın sahip olduğu diğer aygıtlar ise medya, iletişim kanalları, eğitim sistemi gibi araçlardır. Modern siyasal iktidar bir yandan sahip olduğu her türlü aygıt ile uygulamak istediği şiddeti rasyonelleştirirken bir yandan da meşru kılarak normalleştirmektedir:

> "*Hukuk devletinde, [devletin] şiddetin "yasa dışı" kabul edildiği olabildiğince geniş bir alan yaratmak olan hedefi ile buna ulaşmak için karşı konulmaz bir baskıyla sürekli olarak karşı şiddet uygulama zorunluluğu arasındaki gerilimin nasıl çözüldüğü bilinmektedir: Tüm şiddet araçlarının yetkisini akılcı ve tarafsız kabul edilen merkezi bir iktidar elinde toplamak ve bu şekilde onları "meşru" kılmaz. Diğer bir tabirle, tek ve aşkın bir noktada olması koşuluyla zıtları betimleyen bir "karşıtlık" mantığının devreye konmasıyla: Barış ve savaş, yasa ve yasadışı.*"[209]

Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Modern siyasal iktidar, sahip olduğu aygıtları tek başına harekete geçirmez. Bu aygıtlar, toplumda bir alıcı tarafından kullanılır. Diğer bir anlatımla, modern siyasal iktidar sahip olduğu aygıtlar ile toplumun belirli bir kesiminin benliğini yok eder. Benliği yok edilen bir kişi, önceki bölümde de aktarıldığı gibi, ötekine karşı şiddeti kendiliğinden veya modern siyasal iktidarın çıkarlarını yerine getiren araç olarak yasanın baskısı ile uygulayabilir:

> "*Bu türden şiddet, başka amaçların yanı sıra ilk uygulayıcıdan gelecek yeni şiddet edimlerini etkili (ve araççı) bir şekilde, onları atıl hale getirerek caydırırken, aynı zamanda da misillemede bulunan bireyin uzun vadedeki genel siyasi gücünün bir dışavurumudur. Bu bakımdan şiddet, nasıl araç hedeflere ulaşılması için doğal bir*

[208] Benjamin, **a.g.e.**, s. 29.
[209] Étienne Balibar, **Şiddet ve Medenilik**, Çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 22.

sosyal deneyim olabiliyorsa, dışavurum hedeflerinin gerçekleştirilmesi bakımından da aynı şey olabilir. Bireyler ya da gruplar her zaman için şiddeti en azından pratik bir siyasi avantajı güvence altına almanın bir aracı olarak hesaba katacakları için eğer kişiler kendilerini değerli siyasi müttefikler olarak göstermeyi düşünüyorlarsa, kendi kişisel şiddet yeteneklerini sergilemeleri önem taşır."[210]

Modern siyasal iktidar, sahip olduğu aygıtlar ile gerçekleştirmek istediği kolektif şiddeti rasyonelleştirerek toplum içine yedirir. Bu, Aydınlanma düşüncesinin getirdiği 'mutlak akıl' anlayışı ile bağlantılı olarak okunabilecek modern siyasal iktidarın tekçi ve bütünlükçü anlayışına uygun olan bir durumdur: Tekleştirme, saflaştırma, temizleme ve kontrol etme. Aslında bu durum, modern siyasal iktidarın kendisini bir 'aklama' edimidir: "*Medeniyet, çağdaş koşullarda, siyasal iktidarın kendi kendini kusursuzlaştırarak bürokratik planlamaya dönüştürmesi ve soykırıma girişmesi yönünde sürekli bir potansiyeli içinde barındırır…*"[211] Tekrar etmekte fayda vardır ki şiddet sadece devletin kendi varlığıyla değil, modern otoriter iktidarın etkisi altına aldığı insanlar tarafından da ötekilere karşı gerçekleştirilebilir. Aslında bu durum modern siyasal iktidarın sahip olduğu ideolojik görüşler nedeniyle aygıtları tarafından halka iletilip bizzat halk tarafından gerçekleştirilen kolektif şiddeti işaret eder. Örnek olarak bir önceki bölümde Nazi Almanyası'nın paramiliter örgütü olan **Schutzstaffel (SS)**'ın içindeki 'sıradan' askerlerin, sıradan insanlara uyguladığı şiddet verilmişti.

Şiddetin en önemli uygulayıcılarından olan modern siyasal iktidar, bu şiddeti uygulamakla birlikte insan hakları ihlallerine yol açmakta, bu ihlallerin en keskinini, en yok edicisini işlemektedir. Yok ettiği ve ettirdiği kişilerin en temel insan hakkı olan yaşam haklarını ellerinden almış olmakla birlikte, ötekilerin eşitlik ve özgürlük gibi doğuştan sahip oldukları temel hakları da yok etmektedir. Aydınlanma düşüncesinin 'akıl' tasarımı ile modern siyasal iktidarın elinde bir araç olarak bulunan şiddetin kendisi, 'öteki' olanın yok edilmesini, yerinden edilmesini ve daha genel olarak hak ihlallerine uğramasının varlığını temsil etmektedir.[212] Diğer bir hak ihlali ise modern siyasal iktidarın kullandığı aygıtlar ile şiddeti onlar üzerinden 'öteki' olana uygulattığı 'benlikleri yok edilenler'e karşı gerçekleşenlerdir. Benlikleri yok edilenler hem şiddeti ötekine karşı uygulamakta hem de şiddete maruz kalmaktadır. Maruz kaldıkları şiddet hak ihlali olarak ortaya çıkar. Benlikleri yok edilenler aslında hakları ellerinden alınanlardır. Ellerinden

[210] Riches, **a.g.e.**, s. 24.
[211] Keane, **a.g.e.**, s. 42.
[212] Fourny, **a.g.e.**, s. 54.

alınan haklar başta düşünce özgürlüğü, vicdani ret gibi haklardır. Kendi benlikleri ve düşünceleri doğrultusunda değil, modern siyasal iktidarın aygıtları tarafından kendilerine dayatılan 'tekleştirme' fikirlerini uygulayanlar, aslında farkında olmadan kendi haklarını yok edenlerdir. Öyle ki, benlikleri yok edilenler modern siyasal iktidar tarafından manipüle edilen insanlar değil, içerisinde hiçbir farklılığı barındırmayan katışıksız insan yığınlarıdır. Bu insan yığınları, çalışmanın sonraki kısımlarında da ele alınacağı gibi, kendi insansal varoluşları ile birlikte çoğulluklarını ortaya koymayı akıllarından dahi geçiremeyen 'düşünemeyen'lerdir.[213] Modern düşünce sistemi içerisinde hak kayıplarının dahi farkında olmayan bu insanlar, gerçekleştirdikleri şiddetin yükümlülüğünü, düşünemedikleri için almamakta ısrarcılardır.[214] Benlikleri yok edileneler, karşısındakinin insansal varoluşuna değil, kendisine modern siyasal iktidar tarafından dayatılan kurallara bağlı olandır. Bunun bir örneğini Jonathon Glover şöyle açıklar:

> *"Naziler, bu yöntemlerle kurbanlarının hiçbir ahlaki statüye sahip olmalarına izin vermediler. Kendilerini saygı duyulması gereken bir haysiyetin olmadığına ikna ettiler. Yıllar sonra, Treblinka'nın komutanı Franz Stangl'a "Madem onları her halükarda öldürecektiniz, öyleyse tüm bu aşağılamanın, bu zalimliğin sebebi neydi?" diye sorulduğunda, yanıtı, "Bu politikaları fiilen uygulayacakları şartlandırmak. Onların yaptıkları şeyleri yapabilmelerini mümkün kılmaktı," olmuştur."*[215]

Immanuel Kant'ın, Aydınlanma Dönemi'nin ve modern düşüncenin şiarı haline gelen ve 'Aydınlanma Nedir?' isimli yazısının ilk paragrafında geçirdiği ve bu yazıda da daha önce ele alınan 'aklını kullanma cesareti göster' desturu, gelinen noktada bir çelişkiyi doğurmuş gibi görünmektedir. Her insan hem doğuştan hem de haklar bakımından hukuk önünde eşit olmasına rağmen modern siyasal iktidarın şiddeti, insan haklarını engellemekle birlikte hak ihlallerine neden olmaktadır. Agamben, bu durumun açıklamasını, haklara dair vurguyu gizli tutarak, şiddeti; 'insanın anlık varoluşu'nu devamlı tehdit altında bırakan bir güç olarak görür.[216] Bu noktada Rousseau'yu da ele almakta fayda vardır. Rousseau'nun düşüncelerine göre insanların sahip oldukları sınırsız

---

[213] Simon Tormey, **Totalitarizm**, Çev. Abdullah Yılmaz, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 83.
[214] Réne Girard, **Şiddet ve Kutsal**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2003, s. 19.
[215] Jonathan Glover, **İnsanlık**, Çev. S. Ayla Okyayuz Yazal, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2003, s. 522.
[216] Agamben, "On The Limits Of Violence", s. 104.

ve mutlak haklar, modern düşünce ile siyasallaştırılmış toplumun kendisinde büyük bir yıkıma uğrar. Bu yıkımı şiddet ile ilişkilendirmek gereklidir. Rousseau'ya göre doğa durumundan ayrılarak siyasal topluma geçişle birlikte büyük bir kayıp olmuştur. Bu kayıp, hak kaybının kendisidir. Modern siyasal iktidar, kendi hâkim görüşlerini benimsemeyen modern toplumun tüm kesimlerine karşı şiddeti bir araç olarak elinde bulundurmakta ve gerektiğinde kullanabilmektedir. Bu durum, Aydınlanma Dönemi'nin sonucu olan modern düşüncenin 'aklın doğru kullanımıyla birlikte gelişecek olan teknikle birlikte insan haklarının temin edilmesiyle toplumsal mutluluğun ve iyiliğin yakalanması'na yönelik çıkarımı ile ters düşmektedir. Zira şiddet, bir araç olarak toplumun bir kesimine modern siyasal iktidarın hâkim görüşlerine uymadığı için ve onun isteği doğrultusunda uygulanabilmekteyken, bir kesimine modern siyasal iktidarın hâkim görüşlerine uygun olduğu için uygulanmamaktadır.

Modern siyasal iktidarın oluşumuyla birlikte siyasal toplumun tüm kesimi için temin edilecek hakların en başında gelen 'eşitlik' hakkı, en görülür şekilde şiddetin varlığıyla yıkıma uğramıştır. Şiddetin araç olarak siyasal toplumun bir kesimine uygulanması, şiddetsizliğe yönelik eşitliği yıkar. O halde Rousseau'nun modern siyasal iktidarın uygulanmasıyla birlikte toplumda sınırsız eşitliğin, özgürlüğün ve tüm hakların kısıtlanacağına yönelik argümanı, bu noktada doğruluk kazanmıştır.

Hak ihlallerinin önüne geçilmesi için yapılması gereken şey, insan haklarını her türlü iktidar, düşünce, ideoloji ve şiddet kavramından uzaklaştırarak, oluşturulmuş ve 'belirlenmiş' her türlü kurum ve kuruluşun üzerinde görmektir. Böylece 'insan hakları' kavramı içerisinden her türlü şiddet arındırılabilecektir. Diğer yandan insan haklarının, insanlık tarihinin merkezine yerleştirilmesi gereklidir ki insan hakları ihlallerine karşı temel bir zeminde yer alabilsin.[217] Ancak bu şekilde insan hakları bir döneme egemen olan modern siyasal iktidarın ideolojik olarak kullandığı aygıtlar tarafından şiddete ve ihlale maruz kalmadan insanlık tarihi boyunca güvence altına alınmış olacaktır.

Çalışmanın devamında, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanılan şiddete ilişkin olarak modern siyasal iktidarın şiddet aygıtları ile birlikte uyguladığı şiddetin neliğini ortaya koymak için, o şiddeti bizzat yaşamış olan Hannah Arendt'in modern siyasal iktidarın yapısı ile ilişkili olarak şiddeti tanımladığı kavram ve boyutlar ele alınacaktır.

[217] Balibar, **a.g.e.**, s. 23.

2.2.1. Hannah Arendt'te Şiddet ve Öteki

Hannah Arendt, Nazi Dönemi'nde yaşamış olup iktidar şiddetini birebir deneyimlemiş olan, yirminci yüzyılın en önemli düşünürlerindendir. Arendt'in düşüncelerinde şiddetin ne olduğunu veya şiddetin ne olmadığını, hangi alanda bulunmadığını göstermek aynı zamanda onun siyasal düşüncelerinin de hangi çerçevede şekillendiğini görmekle paralel ilerler. Arendt'in şiddete ilişkin görüşlerini görebilmek, aynı zamanda şiddetin hangi boyutlarda gün yüzüne çıktığının, hangi siyasal kavramlarla ilişkili olduğunun, hangi düşünsel geleneğin 'sınır'larında dolaştığının veya siyasal ideolojiler ya da modern siyasal iktidar tarafından kullanıldığının görülmesi ile de yakından alakalıdır.

Hannah Arendt'e göre insana dair eylemler yani insanın gerçekleştirebileceği insansal eylemler, siyasal eylem olup konuşma ve diyalogda kendini gösterir: "*Siyasi olmak, bir polis'te yaşamak, kararların zorun ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına geldi.*"[218] Bu anlamda şiddet, konuşma ve diyalog dışı olduğu için siyasal eylemin de dışında yer alır. Ona göre şiddet her türlü siyasal konunun dışında tutulmalıdır.[219] Aynı şekilde insanı insan yapan, eylemde bulunmasını sağlayan şey, insanın siyasal bir varlık olmasıdır. Demek ki insan, kendini ortaya koyarak bir şeylerin peşinden gitmeyi, iletişim kurmayı, amaçlarını gerçekleştirmeyi, kendisinin sahip olduğu siyasal varlığına borçludur. Arendt'e göre her insan eylemi, başka insanlarla, ötekilerle ilişkilidir. Eylemin gerçekleştirilmesinin aracı şiddet olsa dahi, her insan eylemi 'öteki' ile temasla mümkündür.[220] Demek ki şiddet de ortaya çıkmasına ilişkin tüm belirlenimlerinin ötesinde, insanın insana uyguladığı bir araç konumunda yer alır.

Arendt her ne kadar şiddeti, insanın siyasal eyleminin dışında tutsa da **Şiddet Üzerine** isimli eserinde, siyasal dışı olan bir konuyu, modern siyasal iktidar ile ilişkilendirerek ele almıştır. Söz konusu eserde şiddetin neliğini ortaya koyması bakımından şiddeti temellendirmiş olabileceğini kabul eden Arendt'in amacı, hiçbir zaman şiddeti yüceltmek ya da uygulama alanını genişletmek değildir. Onun istediği şey şiddetin her koşulda siyasal eylemin dışında bir araç olarak görülmesini sağlamak, alanını

[218] Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 44.
[219] Nilgün Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", **Birikim**, S.41, 1992, s. 60.
[220] Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 39.

sınırlandırmaktır.[221] Çünkü Arendt'e göre siyasal olan, içinde çoğulluğu, özgürlükle birlikte her türlü hakkı, öteki olanların birbirleriyle ilişkisel bağını imler. Bu bağ içinde şiddetin yeri olmamakla birlikte, insansal varoluşla da ilişkilendirilmemelidir.[222]

Arendt'in en başta karşı çıktığı şey 'iktidar', 'güç', 'kuvvet', 'otorite' ve 'şiddet' gibi sözcüklerin birbirleriyle karıştırılmasıdır. Ona göre tüm bu sözcükler farklı olguları imlerler. Arendt'e göre iktidar, uyum içinde eyleme kapasitesini simgelemekle birlikte tek bir kişinin değil, kolektif olanın iktidarıdır. Tek bir kişinin veya belirli bir grubun iktidarı 'tekelleşmiş iktidar' şeklinde tanımlanabilir. Bunun aksine kolektif olanın iktidarı, temsil ettiği ve çok daha geniş olan topluluğunun düşünceleri ile uyum içinde eyleyendir. Kuvvet ise bir 'şeye' içkin olarak bulunan nitelik şeklinde tanımlanabilir. Kuvvete sahip olan kişiye karşı kuvvetsiz olanların, kuvvetliyi yok etmeye duydukları istek ve hınç, kuvvetin kendisinden kaynaklanır. Güce bakıldığında o, gündelik dilde 'kaba güç' anlamını taşırken baskı aracı olarak kullanılan şiddet sözcüğüyle yakın anlamlıdır.[223]

Diğer yandan Arendt'e göre 'güç', gücü uygulayan kişinin bir amacı olduğunu ve gücü elinde bulunduran kişinin amacını gerçekleştirmek için 'öteki' olanı rasyonel şekilde zorlama, tehdit veya yönlendirerek ikna etme yoluyla bir araç olarak var kıldığını imler.[224] Otorite sözcüğü ise bu kelimelerin içinde belki de en dogmatik olanıdır çünkü otorite, herhangi bir araca ihtiyaç duymadan, kendisine doğrudan itaat edilmesine neden olur. Demek ki otorite sözcüğü bağımsız ve özgür düşünceyi yok eden bir anlama da sahiptir.[225] Otorite, her zaman kendisine itaat edilmesini istediği gibi iktidar veya şiddet ile karıştırılmaması gerekendir. Çünkü otorite, kendisine itaat edilirken dışardan bir şiddet aracını kullanmaz. Ancak bu otoritenin rasyonel bir gerekçelendirmesi olduğu anlamına gelmemelidir zira mantıksal bir argüman kurulduğunda "Ben neden itaat ediyorum?" diye sorulabilir. Bu da 'eşitlik' fikrini meydana getirebilir. Bu fikirlerle birlikte soru "Ben neden öteki ile eşit değilim?" şeklinde dönüşüme uğrayabilir. Ancak otorite, bunu asla istemez. Otorite, sadece kendisine itaat ister:

---

[221] Toker, **a.g.e.**, s. 62.
[222] Keith Breen, "A Critique of Hannah Arendt on the 'Political'", **Philosophy&Social Criticism**, C.33, S.3, 2007, s 354.
[223] Hannah Arendt, **Şiddet Üzerine**, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 50.
[224] Jürgen Habermas, "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı", Çev. Zeynep Çağlayan, **Cogito**, S.5, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 257.
[225] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 51.

"*Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite dışardan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir. Öte yandan otorite, eşitliği önvarsayan ve bir temellendirme süreci içinde işleyen iknaya da benzemez. Argümanlara başvurulduğu yerde, otorite askıya alınmış demektir. İkna sürecinde varolan eşitlikçi yapı, her zaman hiyerarşik olagelmiş otoriter yapıyla taban tabana zıttır. Şu halde otoritenin bir tanımı yapılacak olsa, bu tanımın herm argümana dayanan iknayla hem de güce dayanan zorlamayla karşıtlık içinde olması gerekir.*"[226]

Sıra şiddete geldiğinde, Arendt, yirminci yüzyılı şiddetin yüzyılı olarak tanımlar: "*Şiddet araçlarının teknik gelişimi artık öyle bir noktaya geldi ki, hiçbir siyasal amaç, insan aklının sınırları içinde, bu araçların yıkıcı potansiyeline denk değildir; ne de silahlı çatışmalarda bu araçların fiilen kullanımını haklı kılabilir.*"[227] Demek ki şiddet, araçlarıyla birlikte var olan bir olgudur. Sadece yapılan alıntı ile birlikte Arendt'in düşüncelerinde modern düşünceye olan eleştirilerini okumak mümkündür. Onun, yirminci yüzyılı şiddet yüzyılı olarak tanımlamasının nedeni, bu yüzyılda ortaya çıkan şiddetin doğrudan siyasal alanda kendini göstermesidir. Daha önceleri şiddet, savaşlarla kendisini ortaya koyarken, daha sonraları gerçekleşen devrimlerle birlikte kısmen, yirminci yüzyılda ise doğrudan modern siyasal iktidarın amaçlarını gerçekleştiren bir araç faktörü olarak kendisini siyasal alanda göstermiştir.[228] Arendt'in modern düşünceye dair eleştirisi, şiddetin kendisini doğrudan siyasal alanın içine yerleştirmesinden gelir.

Şiddeti, siyasal iktidarların çevresinden uzakta tutmak, siyasal iktidar ile şiddetin hiçbir ilişkisi yokmuş gibi davranmak ne tarihsel açıdan ne de siyasal açıdan doğru gözükmemektedir. Böylesi bir tutum aynı zamanda şiddetin ne olduğunun, hangi bağlamlarda var olabildiğinin, hangi koşullarda arttığının anlanmasına yönelik araştırmaların da önünde büyük bir engeldir. Buna göre şiddet, çalışmanın daha önceki bölümünde de ortaya konulduğu gibi modern siyasal iktidarların araç olarak merkezinde yer alan bir olgudur ve içinde şiddeti barındıran tekelleşmiş siyasal iktidarlara ilişkin örnek olarak verilen rejimler Nazi ve Sovyet rejimleridir. Buna göre şiddet, tekelleşmiş siyasal iktidarın hükmünün görünen yüzü olarak kendini gösterir ve bu nedenle de amaca hizmet eden bir araç şeklinde merkezde konumlanır.[229] Aslında durumun böyle olmasının

[226] Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, s. 129.
[227] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 9.
[228] Toker, **a.g.e.**, s. 61.
[229] Hannah Arendt, **Devrim Üzerine**, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 82.

önemli bir nedeni de teknik gelişmedir. Özellikle modern düşünce, teknik gelişimle birlikte sadece insanlığın iyileşmesine, gelişmesine ve ilerlemesine katkıda bulunmamıştır. Teknik gelişme aynı zamanda şiddet aygıtları olarak silah sanayisinin ve savaş için kullanılan mekanizmaların da gelişmesine sebep olmuştur: "*... teknik ve makinelerin görünüşte direnilmesi olanaksız artış ve yayılışı, belli sınıfları işsizlikle tehdit etmekten ziyade, tüm bir ulusun, dahası tüm insanlığın bizatihi varoluşunu tehdit etmektedir.*"[230] Arendt'in korkusu da tam olarak budur: Aklın araçsal kullanımı, şiddete dönüşebilecek araçları, şiddet aygıtlarını siyasal yaşamın merkezine yerleştirebilecek bir güce sahiptir.[231] Aslında bahsedilen şiddet aygıtları sadece mekanik silahlar değildir. Teknoloji ve bilimin ilerlemesiyle birlikte tüm insanlığı tehdit eden önemli bir durumun göstergesi olan nükleer ve biyolojik silahlar, modern siyasal iktidarın sahip olduğu şiddet araçlarına birer örnektir. Arendt'e göre bunlar, çoğulluğa, yaşama, insan haklarına ve özgürlüğe karşı tehdit oldukları için siyaset alanının içinde olmaması gereken şiddet unsurlarıdır:

> "*Askeri araçların amaçlı-rasyonel kullanımı, cisimlerin üretilmesi ya da doğanın dönüştürülmesini sağlayan araçların kullanımıyla aynı yapıdaymış gibi göründüğü için Arendt, stratejik eylemi araçsal eylemle bir tutar. Bu yüzden stratejik eylemin hem araçsal olduğunu, hem de şiddet içerdiği ve bu tip eylemlerin siyaset alanına dahil olamayacağını vurgular.*"[232]

O halde nükleer veya biyolojik silahlar gibi araçların siyasal alanın içinde kullanımına dair herhangi bir rasyonel amaç yoktur. Diğer bir deyişle, olağan seyrinde giden siyasal ilişkilerin şiddetin otoritesi altına girmesi herhangi bir rasyonel tutum ile gerekçelendirilemez.[233] Zira bu şiddet türlerini kullanan modern siyasal iktidarın amacı rasyonelliği ve düzeni sağlamak değildir. Amaç, kendisinden olmayana yani 'öteki olan'a şiddeti dayatmak, şiddeti bir araç olarak kullanarak iktidarı tekelleştirmektir. Diğer yandan nükleer ve biyolojik silahlar, belirlenmiş ya da sınır kapılarıyla korunan bir toprak parçasına karşı uygulandığında, şiddet sadece bu toprak parçası içinde sınırlı kalmamaktadır. Sınırlardan bağımsız olan insani ilişkisellik ve çoğulluk yitirildiğinde, insanlar kendi tarafları için öteki olanı 'düşman' şeklinde konumlandırarak şiddet

[230] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 23.
[231] Breen, **a.g.e.**, s 349.
[232] Habermas, **a.g.e.**, s. 264.
[233] Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 12.

araçlarını kullanabilirler ki Arendt bu duruma 'modern savaşlar' adını verir.[234] O halde modern savaşların gösterdiği şey, şiddetin sınırlanmış toprak parçasını aşabilme yetisidir. Bu durum aslında aşağıda da ele alınacak olan 'iktidarın sınırsızlığı'na ilişkin örneklerden biridir:

> "*Bilimde ilerlemenin insanlığın ilerlemesiyle (bu her ne anlama gelirse gelsin) denk olmadığı bir nokraya gelmiş olmamız bir yana, bilimsel ilerleme insanlığın sonunu telaffuz edebilir hale gelmiştir. Tıpkı akademik alanda daha fazla ilerlemenin bu alanı anlamlı kılan ne varsa yıkıma uğratmasının pekâlâ mümkün olması gibi. Başka bir deyişle ilerleme, salıverdiğimiz, felakete yol açıcı nitelikteki hızlı değişim süreçlerini değerlendirmek açısından bir ölçüt değeri taşıyamaz artık.*"[235]

Arendt, insan aklının şiddet aygıtlarını kabul etmemesi gerektiğini bildirirken söz konusu aygıtların yaydığı şiddetten bizzat zarar görmüş bir birey olarak, belki de gelecek için bir temennide bulunmaktadır. Ona göre toplum, şiddet içeren her türlü araçsallaşmış kurumdan arınmalıdır. Çünkü şiddetle başlayan her örgütlenme, şiddetle devam eden bir kurumsallığı doğurur. Dolayısıyla onun temennisi, şiddetsiz bir başlangıca sahip olabilecek toplumdur yani şiddet araçlarından arınmış bir siyasal alandır.[236] Çünkü ona göre şiddet, siyasal olanın içinde bulunmaması gereken, arkaik bir eylemdir: "*... şiddet, kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir.*"[237] Arendt'in temennisinin altında yatan şey, şiddetin iktidardan, güçten ve kuvvetten daha farklı bir yapıya sahip olduğuna ilişkin bir çıkarımdır. Bu noktada toplumun modern siyasal iktidarın amaçları doğrultusunda uygulanan şiddete itaat etmemesi gerektiğini belirtir Arendt. Ona göre insan, bir kişinin veya belli bir grubun tekelinde bulunan iktidara değil, yasaya itaat etmelidir ve Arendt'in bahsettiği yasa, modern siyasal iktidarlardan önce ortaya konulmuş ve yönerge niteliğindeki yasadır: "*Onlarda mutsuzlukla hâlâ itaatten söz ediyordu -yasalara itaatten, insana değil.*"[238] Ancak şunu da belirtmek yerinde olacaktır ki Arendt'e göre şiddetin mutlak hüküm sürdüğü yerde, yasalar sessizleşir. Tam da bu sessizleşme dolayısıyla şiddet siyasal olanın içindeymiş gibi görünür.[239] Ancak durum böyle değildir çünkü ona

---

[234] Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 246.
[235] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. naz37.
[236] Christopher J. Finlay, "Hannah Arendt's Critique Of Violence", **Thesis Eleven**, S.97, 2009, s. 36.
[237] Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 51.
[238] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 47.
[239] Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 21.

göre şiddetin hüküm sürdüğü bir siyasal iktidar, 'olması gereken' bir siyasal iktidar değildir, tekelleşmiş siyasal iktidardır. Bu durumda yapılması gereken şey şiddete boyun eğmemek için olması gereken siyasalın yasalarına uymak, onları korumaktır. Olması gereken siyasalın yasalarına uymak, insan haklarını güvence altına alabilecek ender eylemlerden biridir.

Arendt'e göre tekelleşmiş modern siyasal iktidarın uyguladığı şiddetin ortaya çıkması için araçların bizzat kullanılması gerekir ancak bu araçlar belirli bir amaç doğrultusunda kullanılır. Örneğin Nazilerin kullandığı ve o güne kadar görülmemiş derecede modern ve teknolojik araçlarla uyguladıkları şiddetin amacı dünya çapında bir Alman İmparatorluk'u kurmak ve bu imparatorlukta yaşayanların saf Alman ırkından oluşmasını sağlamaktır. Ancak Arendt gelecek için temennide bulunurken amaçların belirsizliğinden de bahseder.[240] Bu belirsizlik aynı zamanda araçların kullanımını da etkileyecektir. O halde sorulması gereken soru şudur: Arendt, şiddetsiz bir gelecek tahayyülü mü oluşturmak istiyordu? Bu sorunun cevabı, Arendt'in siyasal alanın içinden şiddetin tamamen arındırılmasına yönelik çıkarımları ile olumlanabilir ancak Arendt düşüncesinde asıl önemli olan şey yerel ve uluslararası boyuttaki şiddetin türlerinin, örneğin savaşın kaynağının ne olduğunun ortaya çıkarılması ve bu tarzdan yıkıcı şiddetlerin, insan varlığına aykırı eylemlerin tekrarlanmamasının yolunu göstermektir. Ona göre savaşların son bulmamasının nedeni, iktidar ilişkilerinde vuku bulan 'sınırsızlık'tır.[241] Modern düşünce insan yaşamına, insan aklına, arzu ve isteklerine, yapabileceklerine sınır getirmiştir ancak bir tek tekelleşmiş iktidarın kendisinden gelen kuvvetini sınırlayamamıştır. Bu durum, özellikle on dokuzuncu yüzyıldaki ilerlemenin 'sınırsız' olması gerektiğine ilişkin iman boyutundaki inançla bir çelişki içindedir.[242] Artık ilerleme sadece gelişim, insanlığın elde edeceği mutluluk ve zenginlik, akıl çağı gibi saiklerle açıklanabilecek boyutta değildir.

Hannah Arendt'e göre şiddet aygıtlarına sahip ve bunu kullanmaktan çekinmeyen modern siyasal iktidar fethedilmiş, tekelleşmiş iktidardır. Böyle bir iktidar bir kişinin veya bir grubun tekelinde hüküm süren, zora ve şiddete başvuran iktidar olup Arendt'in şiddete ilişkin çözümlemelerinde itiraz ettiği temel nokta da bu kısımla alakalıdır: Şiddetin, tekelleşmiş iktidar tarafından sıradanlaştırılması. Ona göre tarihsel gelişim

[240] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 10.
[241] **A.e.**, s. 12.
[242] **A.e.**, s. 35.

süreci içerisinde şiddet insan ilişkilerinde öylesine merkezi ve temel bir yerdedir ki onun yapısını incelemek dahi gerekli görülmemiştir. Bu gerekli görülmemenin altında yatan sebep ise şiddetin, siyasal veya iktisadi süreklilik içeren her sürece dahil olmasıdır.[243] Ona göre şiddet, iktidar ilişkileri içerisinde aksi mümkün değilmişçesine yerleşen bir zorunluluk olarak ortaya çıkar: "*Şiddet, iktidarın en çok göze batan dışavurumundan daha fazla bir şey değildir.*"[244] O halde şiddetin modern dönemde ortaya çıkması, ancak tekelleşmiş modern siyasal iktidarın kurumları, kuralları ve yapılanmasıyla mümkün gibi görünmektedir. Söz konusu bu yapılanma içerisinde şiddetin görünümü, daha önceden de belirtildiği gibi modern siyasal iktidarın otoritesini sağlama alması için kullandığı en temel araçlarından biri haline gelmesiyle olur. Bu durumun önemli sebeplerinden biri, modern siyasal iktidarın tekelleşmiş yapısıdır. Bu yapı, otoriter yapıdır. Otoriter siyasal iktidar içerisinde bir keyfilik hâkimdir. Keyfilikten kasıt anayasanın yasalarına uymamaktır. Bu uymama, bir anlamda yasaları feshetme ile eşanlamlıdır. Özellikle Arendt'in karşı çıktığı nokta, otoriter olan tekelleşmiş modern siyasal iktidarların, gerçekleştirdiği şiddeti ve anayasa reddini 'tarih'in ve 'doğa'nın yasalarına uymak için yaptıklarını belirtmeleridir. Bu tür söylemler özellikle Nazi ve Sovyet rejimlerinde sıkça dile getirilmektedir:

> " *"Yasadışı" olmak şöyle dursun, pozitif hukukun nihai meşruiyetini aldığı otorite kaynaklarına kadar inmesi; keyfilik şöyle dursun, bu insanüstü güçlere gelmiş geçmiş tüm yönetimlerden daha fazla boyun eğmesi ve tüm iktidarı tek bir adamın yararına elinde tutmak şöyle dursun, herkesin hayati acil çıkarlarını, tarihin ve doğanın yasaları olduğunu farz ettiği şeyin icra edilmesine kurban etmeye dünden hazır olması, totaliter yönetimin korkunç, yine de görünüşte çözümsüz olan iddiasıdır. Pozitif hukuka meydan okuması, kaynakların kendilerinden ilham alarak, sıradan yasaya uygunluğu yok edebilen yüksek bir meşruiyet biçimi olmasını sağlar.*"[245]

Bu durum aslında totaliter modern siyasal iktidarların kendilerine boyun eğmeyen, kendi ideolojilerine uymayan her türden canlıya düşman kesilmelerine neden olmuştur. Böyle bir tekelleşmiş siyasal iktidar içinde 'öteki' olana yer yoktur. Çünkü itaat etmeyen herkes bir anlamda 'öteki' olandır ve şiddet araçlarınca şiddete maruz kalmaları sıradandır. Oysa Arendt'e göre siyasal olanın yapması gereken şey insanların ötekilerle birlikte yaşamasını

---

[243] **A.e.**, s. 15.
[244] **A.e.**, s. 41.
[245] Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/3,** Çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 286.

sağlamak, 'katıksız insan birlikteliği'ni yani daha önce de kullanıldığı şekli ile 'insan ilişkiselliği'ni inşa etmek olmalıdır.[246]

Ancak bu noktada belirtilmelidir ki Arendt, bir ülkenin tekelleşmiş iktidarının ortaya koyduğu şiddete karşı o ülkede yaşayan insanların tamamen boyun eğdiğini, kabullendiğini düşünmez. Çünkü şiddete boyun eğmek demek, aslında onun keyfileştirilmesinin mutlak şekilde sıradanlaşması demektir. Bu durum yukarıda 'şiddetin sıradanlığı' olarak tanımlanmıştı. Bakıldığında modern siyasal iktidarı tekelleşmiş iktidar yapan, iktidarı oluşturan kurumların kullanılabilme sınırlarıdır. İnsanlar, modern siyasal iktidarın kurum ve kuruluşlarına güven duymadıkları sürece, iktidarın koyduğu kurallara da uyum sağlayarak itaat etme gibi zorunlulukları benimsemezler. İşte bu, Arendt'e göre modern siyasal iktidarın tüm yapılarıyla birlikte çözülmesini meydana getirecek sürecin ilk adımıdır.[247]

İnsan kolektif bir şekilde değil de bireysel olarak ele alınırsa Arendt'in şiddete karşı düşünceleri oldukça nettir: 'Medeni', 'modern', 'uygar' insanlar, şiddete başvurmazlar. Zira bu, modern düşüncenin ve özellikle Immanuel Kant'ın 'doğanın amacına uygun olarak insanın kendisini en yetkin hale getirmesi' tezinin tam tersi niteliğindedir çünkü Arendt'e göre insan, şiddetle kendisini en yetkin hale getirmek bir yana dursun, yaşamsal varoluş içinde dahi şiddete başvurmamalıdır. Dolayısıyla şiddet, böyle bir anlamı yani 'yetkin olma'yı içinde barındıramaz. Bu durum, modern düşüncenin iddia ettiği ilerlemiş, gelişmiş ve mutlu bir toplum tahayyülü ile zıtlık içindedir: "*Her eylem gibi şiddet pratiği de dünyayı değiştirir; ama en olası değişim, daha şiddetli bir dünya doğrultusundadır.*"[248] Dolayısıyla şiddete dayalı eylemler, hareketler ve araçlar, şiddetle kurulu bir dünyanın içerisinde döngüsel olarak kendini yeniden üretecektir, tıpkı Benjamin'in söylediği gibi.

İster kolektif ister bireysel olsun, şiddet sadece insanlığı değil, aynı zamanda modern siyasal iktidarı da çözer, ancak yeniden iktidar kuramaz. Arendt'e göre Rousseau ulusu aynı istençle güdülenen tek bir yapı ve kimliğini kaybetmeden istediği zaman yönünü değiştirebilen tek bir birey olarak düşünerek, antlaşmaların sadece ulus-devletin çıkarına ve modern siyasal iktidarın isteklerine göre şekillendiğini söylemiştir. Bu nedenle Rousseau, devrimlerin kaçınılmaz bir istikrarsızlığa, inançsızlığa ve şiddete

[246] Breen, **a.g.e.**, s. 349.
[247] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 47.
[248] **A.e.**, s. 90.

neden olduğunu belirtmiştir.[249] Bu noktada Arendt, Rousseau ile ulus-devlete dair düşüncesinde belli bir noktada buluşurken, devrimler konusunda tam olarak aynı düşünceleri paylaşmaz. Ona göre iktidarın çözülmeye başladığı yerde, devrimlerin gerçekleşmesi mümkündür. Modern siyasal iktidarın sahip olduğu şiddete karşı insanların saygısı, güveni ve inancı kalmadığında gelecek çözülmelere veya şiddete karşı, insanlar da şiddetle veya şiddet içermeyen şekilde karşılık verebilir. Arendt'e göre "*Bazen şiddet, ılımlılığın sesini duyurabilmek için tek yoldur!*"[250] Bu duruma karşı Arendt'in verdiği örnek Fransa'da hükümete karşı öğrencilerin ayaklanmalarıdır. Fakat burada önemli bir nokta vardır ki tüm şiddet araçlarını elinde bulunduran tekelleşmiş modern siyasal iktidara karşı öğrenciler kısmen şiddetsiz ve zararsız eylemler gerçekleştirerek modern siyasal iktidarı alaşağı etmeyi başarabilmişlerdir.[251] Söz konusu örnek, 'şiddetli' modern siyasal iktidarın şiddetsizliğe karşı çözülmesinin örneğidir. Aslında böyle bir çözülmenin nedeni, uyum içinde ve çoğulluk ilkesine bağlı olan örgütlenmenin anlamında yatar. Arendt bu örnekteki gibi şiddet kullanımlarına 'makul şiddet' ismini verir ve amacı tekelleşmiş modern siyasal iktidarların şiddet araçlarına karşı çoğulcu ve ortak bir insan eylemliliğini inşa etmektir.[252] Bu da gösteriyor ki, Arendt için şiddet, içinde 'zor'u barındıran herhangi bir eylem olmadığı ve ulaşmak istediği şey adil amaçlar olduğu sürece 'makul' şekilde kabul edilebilir niteliktedir. Şiddet, her ne kadar çoğulculuğun rol oynadığı ve adil amaçlara gitme yolunda 'makul' bir araç olarak kullanılsa da yani bu anlamıyla şiddet özgürlüklerin, insan haklarının ve insansal varoluşun tehlikeye girdiği tekelleşmiş modern siyasal iktidarlara karşı bir siyasal eylem olsa dahi Arendt yine de her türlü şiddetin daha fazla şiddete yol açacağını ve siyasal alanın dışında tutulması gerektiğini düşünür.[253]

Modern dünya içerisinde geleneksel ve yerleşik otoritelerin barınması -örneğin tiranlık gibi- pek olası değildir.[254] Ancak şiddet araçlarının kontrolüne sahip olan tekelleşmiş modern siyasal iktidarın sahip olduğu otoriter tutum, geleneksel otoritelerden farklıdır. Bunun nedeni de bahsedilen modern siyasal iktidarın şiddet araçlarının tekeli olmasından kaynaklanır. Tam da bu noktada şiddet ile otorite arasındaki ayrım gün

[249] Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 98.
[250] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 88.
[251] **A.e.**, s. 55.
[252] Breen, **a.g.e.**, s. 350.
[253] Finlay, **a.g.e.**, s. 29.
[254] Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, s. 137.

yüzüne çıkar: Şiddet ile otorite bir değildir.[255] Çünkü şiddet, kendisini doğuran iktidardan araçsallığını alır. O, iktidarın amaçlarına hizmet eden bir araçtır ve devrim, iç veya uluslararası savaş gibi türleri vardır. Ancak otorite şiddet araçlarına sahip değildir, o, zor olmadan itaat ister. Şiddet araçlarına sahip olan modern siyasal iktidarın örgütsüz tekelliğine karşın örgütlü ama şiddet araçlarına sahip olmayan ve çoğulluğu içinde barındıran öğrenci hareketi, bu şiddetin karşısında başarılı olmuştur. O halde Arendt'in gelecek tahayyülüne ilişkin olarak şiddete karşı durmanın anahtarlarından biri uyumlu ve çoğulcu bir örgütlülük olabilir. Aslına bakılırsa Arendt için 'olması gereken' iktidar, hiçbir zaman bir kişinin tekelinde değil, her zaman kolektif örgütlenmede kendisini bulur. Bu durum, iktidar olmanın çoğulcu yapısından kaynaklanır. Ancak bu uyumlu örgütlülük içerisinde şiddete yer olmamalıdır. Çünkü daha önce de bahsedildiği gibi, siyasal olanın içinde şiddetin yeri yoktur. Arendt'e göre siyasal iktidarın içine şiddet girdiğinde, iktidarı tekelleştirir. Bu tekelleşme sonucunda yasalar, yukarıda da bahsedildiği gibi, sessizleşir ve yerini 'tek' hükümdarın şiddetine bırakır. Böylesi bir şiddet, çoğunluğun iktidarını tekelleştirmiş tek bir kişinin şiddetidir.[256] Bakıldığında bu iktidar içinde 'öteki' olana yer yoktur. Çünkü öteki olan, hükümdarın tekliğine karşı çoğulluğu imleyen bir ilişkiselliktir. Söz konusu çoğulluk, John Locke'un siyasal toplumu için de geçerlidir. Locke'a göre bir siyasal toplum, haklarının tamamen teslim edildiği özgür insanlardan oluşmalıdır. Bu özgür toplumun bireylerinin oluşturduğu çoğulcu ve ortak bir yasa olmalıdır ve bu yasa, tüm hakların sorgusuz şekilde korunacağı bir yasa olmalıdır. İnsanlar, bu yasaya, bireysel olarak haklarının korunması nedeniyle uymaktalardır.[257] Arendt için de yurttaşların içinde yaşadığı ve olması gereken siyasal iktidar çoğulcu iken, tekelleşmiş siyasal iktidar şiddet araçlarıyla çoğulluğu içinde barındırmaz. 'Olması gereken siyasal iktidar' ile tekelleşmiş iktidarın anlamları biraz daha açılacak olursa; Arendt için bir siyasal iktidar çoğulluğu önceleyen, bu nedenle de karşılıklılığa ve ilişkiselliğe dayanan, farklılıktan ve çoğulculuktan gelen yasaların hükmü altında görev yapan ve meşruluğu da tam olarak buradan gelen iktidardır. Tekelleşmiş iktidar ise bunun tam tersi olarak karşılılıkların ya da ilişkiselliğin bulunmadığı, içerisinde zorbalığın ve şiddetin bulunduğu iktidardır.[258] Dolayısıyla olması gereken iktidarda insanlar 'öteki' olanı bir tehdit olarak değil,

[255] **A.e.**, s. 141.
[256] Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 201.
[257] **A.e.**, s. 226.
[258] **A.e.**, s. 244.

çoğulluğu imleyen yasanın bir değeri olarak görür. Tekelleşmiş iktidarın şiddeti ise çoğulluğu ortadan kaldırdığı için insanlar arasındaki farklılığı kısacası 'öteki'yi yok eder.

Bu durum, yurttaşlar arasındaki 'aynılık'a, farklı bir anlatımla daha önce bu çalışmada ele alınan 'benlikleri yok edilenler'e neden olur. Habermas'ın aktardığına göre Arendt için bir toplumda bulunan farklılığın, çoğulluğun yok edilmesiyle meydana gelen aynılığın inşa edilmesi, benlikleri yok edilenlerle birlikte birbirleriyle ilişkiselliği kesilmiş, tecrit edilmiş, dışlanmış insanların ve sonu gelmez 'öteki' grupların oluşumuna neden olmuştur.[259] Dolayısıyla içerisinde şiddet barındıran herhangi bir siyasal oluşum, çoğulluğu, farklılığı ve insanların insan olmaklığını tehdit eder. Bu da önceki bölümde ele alınan Benjamin'in çıkarımı ile uyumludur: Şiddetin varlığı, amaçların haklılığını bozar. Her ne kadar amaçlar haklı olsa dahi, bu amaçların gerçekleştirilmesinde kullanılan yol şiddet ise, haklılık sona erer. Çünkü şiddet, insanların insan olmaklığını tehdit eder. Arendt için de durum böyledir: Amaçlar varlıkları bakımından haklı olsalar dahi, bahsedilen siyasal örgütlülük içerisinde araç bakımından şiddet yer alıyorsa, amaçlar haklı çıkarılamaz:

> "*İnsanlar nerede biraraya gelip uyum içinde eylemde bulunsalar, orada iktidar ortaya çıkar. Ama iktidar, meşruiyetini bu birararaya gelişin doğuracağı eylemden değil, bizatihi başlangıçtaki bu biraraya gelişten alır. Meşruiyet, sorgulandığında temelini geçmişe oturtur. Haklılaştırma ya da gerekçelendirme edimiyse, gelecekte yatan bir ereğe ilişkindir. Şiddet gerekçelerini göstererek haklılaştırılabilir, ama hiçbir zaman meşru olmayacaktır. Şiddetin gerekçeleri, niyetlenilen amaç geleceğe kaydırıldıkça inandırıcılığını yitirir. Kimse meşru müdafaa amacıyla gerçekleştirildiğinde şiddeti sorgulamaz. Çünkü şiddet yalnızca açık değil, aynı zamanda mevcuttur ve aracı haklı kılan amaç hemen orada durmaktadır.*"[260]

Bu durum tekelleşmiş iktidarın kuramsal yapısı içerisinde şiddetle birlikteliğini gösterir. Arendt'in bu çıkarımı, Benjamin'in iktidar ve şiddetin birbirini döngüsel olarak yeniden doğurmasıyla benzerdir. Arendt'e göre hem tekelleşmiş iktidar hem de şiddet neredeyse birlikte ortaya çıkabilir olanlardır. Ancak burada önemli bir nokta belirtilmelidir ki şiddet ile modern siyasal iktidar birbirlerinin aynısı iki olgu değildir. İktidar başlı başına bir amaç iken, şiddet amacın aracıdır. Örneğin tekelleşmiş modern siyasal iktidar kendisini tehlike içinde gördüğünde karşısında bulunan güce savaş açabilir veya iktidarın karşısında bulunan güç, yeni bir siyasal iktidar istediği için devrim gerçekleştirebilir.

[259] Habermas, **a.g.e.**, s. 261.
[260] Arendt, **Şiddet Üzerine,** s. 58.

Horkheimer'a göre bu durumun en belirgin örneklerinden biri, Almanya'da kendilerinin 'saf Alman ırkı'ndan oluştuğunu iddia eden **Volfsgemeinschaft** isimli halk topluluğun, bir zaman sonra sadece şiddet ile kendisini ayakta tutmaya, ötekine karşı gösterdiği şiddet ile kendisini var kılmaya çalışmasıdır.[261] Horkheimer bunu liberalizmin faşizme dönmesi olarak yorumlasa da mutlak tekelleşmiş iktidarın içinde yok edilmeye çalışılan ötekine karşı gösterilen şiddetin somut bir tezahürüdür. Dolayısıyla şiddetin alt tezahürleri olan devrim veya savaş, şiddetin alt tezahürleri olan araç konumundalardır:

> "*Devrimler ve savaşlar, şiddet alanının dışında düşünülemezler ve bu, onları diğer bütün siyasi olgulardan ayrı tutmaya yeter, Savaşların kolayca devrimlere dönüşmelerinin ve devrimlerin de savaşları doğurmaya yönelik bu kaygı verici eğilimin içinde olmalarının bir nedeni, ikisinin de ortak paydasında şiddetin yatıyor olmasıdır. Bunu inkâr etmek zordur. Öyle ki Birinci Dünya Savaşı'nda dozu kaçan şiddet, ona eşlik edecek bir devrim geleneğinin yokluğuna ve daha öncesinde hiçbir devrimin yaşanmamış olmasına rağmen, aslında devrimlere yol açacak denli büyüktü.*"[262]

O halde tekelleşmiş modern siyasal iktidar şiddetin örgütlenmesi yoluyla kurulabilirken, şiddetle bir değildir. Çünkü tekelleşmiş modern siyasalın özünde var olan 'olması gereken' iktidar, sesli ve çoğulluğu içinde barındıran 'kendinde bir amaç' şeklinde nitelenir. Oysaki şiddet sessiz ve tekçidir: "*Halis şiddet, suskunluktur ve işte bu nedenle yalnızca şiddet asla "büyük" olamaz.*"[263] Şiddetin bu tekçiliğinden gelen özelliğiyle siyasal olanın ana koşulu olan çoğullukla içsel bir ilişkisi bulunmayan bir araç konumundadır.[264] Şiddet, siyasal toplumda olumlu herhangi bir eylemin, yeni ve adil örgütlenmelerin karşısında durarak insan haklarını ve özgürlükleri her an tehlikeye atabilecek bir araç olup amacı bahsedilen eylemlerin veya hakların iyileştirilmesi ya da 'ehlileştirilme'si değil, yok edilmesidir.[265]

Diğer yandan sadece şiddet, bir siyasal iktidarı ayakta tutmaya yeterli olmadığı gibi onun çözülmesini de sağlayabilir. Bu bakımdan tekelleşmiş iktidarın olduğu yerde şiddet varsa, şiddetin kullanımı bahsedilen tekelleşmiş iktidarı bozguna uğratabilir, çözülmesine sebep olabilir.[266] Diğer bir anlatımla, iktidarın olmadığı noktada, şiddet baş

---

[261] Horkheimer, **a.g.e.**, s. 67.
[262] Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 20.
[263] Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 44.
[264] Breen, **a.g.e.**, s. 349.
[265] Finlay, **a.g.e.**, s. 40.
[266] Arendt, **Şiddet Üzerine**, s. 62.

gösterebilir. Bu anlamda salt şiddet, salt 'iktidar aracı' olarak tanımlanamaz. Zira şiddet, modern siyasal iktidarı yıkabilecek bir olgu olup yeni bir siyasal iktidarı inşa edebilecek durumda değildir, sadece yeni bir siyasal iktidarın oluşmasına neden olabilecek yolları inşa edebilir. Yukarıdaki alıntıda Arendt, tam da bu nedenden ötürü şiddete 'büyük' dememiştir. Farklı bir anlatımla şiddet, tekelleşmiş modern siyasal iktidarı yıktığı anda, en baştaki iktidar yapılanması da ters yüz olmuş olacaktır: Tekelleşmiş modern siyasal iktidarın, kendi amaçları uğruna yaratıp kullandığı şiddet araçları ile arasındaki amaç-araç ilişkisi, şiddetin iktidarı yıkmasıyla birlikte tersine dönmüş olur. Çünkü şiddet, hizmetine girdiği amaçları körü körüne takip edebilecek yapıda bir araç değildir ve tam da bu nedenle kendisini kullanan amaçları yıkarak yeni amaçlar oluşmasına neden olabilecek pozisyonlar yaratma eğilimindedir.[267] Bunun diğer bir anlatımı da şöyledir: Şiddet, insan değerleri de dahil olmak üzere, kendisini oluşturan tüm değerleri sahip olduğu yetiyle birlikte araçsallaştırır. Kendisi bir araç olan şiddet, sahip olduğu yetinin gücüyle amacı araç kılabilir, kendisini de amaç konumuna getirmeye çalışabilir. Ancak bu ters yüz edişte dikkat edilmesi gereken bir şey vardır ki şiddet, tekrardan siyasal bir iktidar oluşturamaz. Çünkü şiddet ile 'olması gereken' siyasal iktidar birbirlerine zıttır ve şiddet, iktidarı doğuramaz.[268]

Arendt'e göre şiddet, hiçbir şekilde kendisini, varlık olarak siyasal alanın içinde bulmamalıdır. Çünkü şiddet, varlık olarak varlığı nedeniyle ihlallere sebep olur. Bu ihlallerin en başında hak ihlalleri gelir. Örnek olarak şiddet, kendi içinde ölümü barındırır. Ölüm, yaşamanın zıttı olduğu için, tekelleşmiş modern siyasal iktidar tarafından bir araç olarak kullanılan şiddet, uyguladığı kişinin en başta yaşam hakkını ihlal eder. Diğer yandan modern siyasal iktidarın hâkim politik görüşüne uymayanları 'öteki' olarak etiketleyerek şiddet araçlarıyla şiddete maruz bırakması, yaşam hakkının ihlali ile birlikte eşitlik hakkını da engeller. Eşitlik hakkının olmadığı bir dünyada özgürlüğün olması söz konusu değildir. Kant, insanlığın ilerleyerek en yetkin hale gelmesi için doğanın, insanlığın önüne belirli engeller koyduğundan bahsetmektedir. Bu engeller aşıldığında, 'akıllı' insan ahlaki olarak da en yetkin hale ulaşacak, eşit ve mutlu bir yaşam sürecektir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır: Kant'a göre ilerleme, tekil

[267] Finlay, **a.g.e.**, s. 29.
[268] Breen, **a.g.e.**, s. 357.

bireyin değil, türün ilerlemesidir. Bu türün ilerlemesi bağlamında tekil insanın nasıl bir yaşam süreceği, türe kıyasla önemli değildir:

> "*... Aydınlanma Çağı'nın "ilerleme" dediği şeyle ilgilidir. İlerleme, türün ilerlemesidir ve bu itibarla da bireylere pek bir faydası yoktur. Ama bir bütün olarak tarihteki ve bir bütün olarak insanlık açısından ilerleme düşüncesi, ("Evrensel [Genel] Bir Tarih Düşüncesi" başlığında bizzat görüleceği gibi) tikelin umursanmaması ve dikkatimizin, tikelin ancak onun bağlamında bir anlam taşıdığı "evrensel"e, yani mevcudiyeti için tikelin gerekli olduğu bütüne odaklanması anlamına gelir.*"[269]

Arendt'e göre tekelleşmiş modern siyasal iktidarların gerçekleştirdikleri şiddet eylemleri tam olarak bunu yapar: Kendi evrensellikleri için tikeli (burada ötekileri, yani Yahudileri kapsamaktadır) feda etmek. Nazi Almayası ve Naziler, ilerlemek ve gelişmek adına kendi evrensellik anlayışları doğrultusunda 'engel' olarak gördükleri altı milyon Yahudi insanı, bu evrensellik anlayışına feda edilebilecek tekil ötekiler olarak görmüşlerdir. Bilimsel ve teknolojik gelişimle birlikte elinde sınırsız şiddet araçları bulunan siyasal iktidar, öteki olan tekil bireyi fiziksel olarak yok etmekle kalmayıp, hakların anlamsızlaşmasına da neden olmuştur: Tekil ötekilerin hakları, evrenselin içinde tamamen önemsizleşmiştir. Dolayısıyla şiddet sadece modern siyasal iktidarın kendisini değil, aynı zamanda hakların varlığını da dönüştürerek yok etmeye muktedir bir olgu olarak görünüm kazanmıştır.

[269] Hannah Arendt, **Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler**, Çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, Der. Ronald Beiner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019, s. 69.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AYDINLANMA DÖNEMİ BAĞLAMINDA HANNAH ARENDT'İN MODERN DÖNEM İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ VE ÖTEKİNİN KONUMU

Hannah Arendt, 14 Ekim 1906 yılında Königsberg'de ikamet eden Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Gençlik dönemlerinde politika ile yakından ilgilenen Arendt, on sekiz yaşındayken Rudolf Bultmann, Nicolai Hartmann ve Martin Heidegger ile çalışmak üzere Marburg'a gitmiş, özellikle Heidegger'in düşüncelerinden etkilenmiştir. Daha sonra Heidelberg'te Karl Jaspers ile çalışmaya başlamış ve Jaspers'in danışmanlığında **The Concept of Love in Augustine (**Augustinus'ta Aşk Kavramı) isimli tezini yazmıştır. Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno gibi isimlerin oluşturduğu ve Marksist düşüncelerin ön planda olduğu Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ndeki felsefi ve politik tartışmalarla ilgilenen Arendt, Nazi düşüncesinin ve siyasal hareketinin hız kazanmasıyla birlikte Berlin'e gitmiş ve burada hem Alman hem de Yahudi olmanın ne demek olduğuna ilişkin kendi içinde yaşadığı çatışmaları akademik bir yazıya dökmüştür. Berlin'de yaşayan zengin bir Yahudi ailesinin kızı olan Rachel Varnhagen'in biyografisi olan **Rachel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman** (Rachel Varnhagen: Yahudi Bir Kadının Yaşamı) isimli eserini 1932-1933 yılları arasında tamamlamıştır. Antisemitizm ve Nazi politikalarının Yahudi kimliğini tehdit ettiği bir dönemde Alman ve Yahudi kimliğiyle, on sekizinci yüzyılda Almanya'da yaşayan bir Yahudi kadının yaşamını kaleme almak, elbette ki Arendt'in kendi kimliği üzerindeki muğlaklıkların modern siyasal iktidarın hâkim görüşleriyle olan çatışmasını da gün yüzüne çıkarmıştır. 1933 yılında Prusya Devlet Kütüphanesi'nde antisemitizm üzerine araştırmaları ve çalışmaları gerekçe gösterilerek tutuklanmış ve sekiz gün sorgulanmıştır. Almanya'da hem Yahudi hem de Alman kimliği ile varlığını devam ettiremeyeceğine karar veren Arendt, Fransa'ya gitmiş ve karşılıklı etkileşim içine girdiği Walter Benjamin gibi isimlerle tanışmıştır. 1941 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmiş ve 1975 yılında New York'ta vefat etmiştir.

Arendt, kendi yaşam öyküsünden hareketle insan haklarının mutlaklığı ve muğlaklığı, modern ulus-devlet, siyasal iktidarların aracı olarak şiddetin neliği gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre insan hakları, Aydınlanma Dönemi'nin modern düşüncesinde, örneğin Locke, Rousseau, Kant gibi düşünürlerde, mutlak şekilde ele alınmıştır. İnsan hakları, bu düşünürlerde bir mutlak olarak konumlandırılırken ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla ve ulus-devletlerin araç olarak kullandığı şiddetin tezahürüyle birlikte önlenemez, engellenemez ve hiçbir yere ait edilemez olan milyonlarca insanın, 'posa'nın, ötekinin görünümüyle, Arendt için, soyut bir idealden daha fazlası değildir. Diğer bir deyişle insan hakları, evsiz, yurtsuz, devletsiz kalmış, öteki olan insanların varlığıyla mutlak olarak temin edilmesi gibi somut bir var olmayı değil, belirli hâkim görüşlere uygun olanlar için geçerli olacak soyut bir ideali temsil eder. Bunun en belirgin örneği ise Nazi subayı ve bir savaş suçlusu olan Adolf Eichmann'ın Kudüs'te yargılanmasıdır. Eichmann'ın yargılanma davasına katılan Arendt'in gözlemleri şunu ortaya çıkarmıştır: Ulus-devletin modern siyasal iktidarına ilişkin hâkim görüşlerle birlikte insanlar, insan haklarını, onun öznesi ve varlığı olan insan için değil, bu görüşlere uyan insanlar için temin edilmesini normalleştirmiş, sıradanlaştırmıştır. Sıradanlaşma, Eichmann'ın sıradan bir insan olmasıyla paraleldir. Bu durum, hâkim görüşe uymayan her türden canlının en başta yaşam hakkı olmak üzere tüm haklarını ellerinden alarak onları ölüm kamplarına hapsedilmesiyle en üst noktaya ulaşmıştır. Arendt'e göre kamplar, modern düşüncenin ortaya koyduğu insan hakları idealine ilişkin inancın yok olduğu mekânlardır. İnsan haklarının öznesi olan insanların, insanlıklarının ellerinden alındıkları yerler olarak kamplarda hiçbir hakkın temin edilmemesi, bu insanların artık varoluşları bakımından 'insan' dahi görülmediklerine ilişkin en büyük kanıttır. Dolayısıyla Arendt için insan olarak bile görülmeyenlerin en başta yaşam hakkı olmak üzere haklarının temin edilmesini beklemek, tıpkı insan haklarının kendisi gibi soyut bir idealden fazlası değildir ve bu soyut ideale paralel olarak insanların 'mutlak öteki' olarak ele alınması söz konusudur.

Tezin bu bölümünde yukarıda bahsedilenleri daha iyi göstermek açısından modern ulus-devlet ve hakların temin edilmesi, Nazi siyasal iktidarında ortaya konulmuş hak kavramına ilişkin belirlenimlerle birlikte Eichmann'ın yargılanması ve son olarak kamp gerçeği ile birlikte insan haklarının geldiği nokta belirtilmeye çalışılacaktır.

3.1. Modern Ulus-Devlet ve Hak Sorunu

Çalışmanın bu bölümünde ilk önce Arendt'in **İnsanlık Durumu** isimli eserinde ele aldığı ve üç temel insani etkinlik olarak kavramsallaştırdığı emek, iş ve eylemi açıklamakta fayda vardır:

> "*Emek; büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içersinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayatî zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik [yaşam] sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir. İş; insanî varoluşun, türün sürekli yinelenegelen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telâfî edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, "yapay" bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi, bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır. Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan'ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. İnsanlık durumunun bütün bu saydığımız yanları siyaset ile belli ölçülerde rabıtalı olmakla birlikte, bütün siyasî hayatın koşulunu özellikle bu çoğulluk durumu oluşturmaktadır -sadece conditio sine qua non [olmazsa olmaz] değil, ama conditio per quam'dır da [onu olanaklı kılan ya da ancak onunla olanaklı olduğu koşul].*"[270]

Arendt'in bu kavramsallaştırmalarına göre emek, insanın kendi insanlığının ve özünün farkında olmadan nesneler üretmesi, günlük yaşamın içinde bu nesnelerle hayatını idame ettirmesi anlamındadır. İş ise insanın kendi özünün farkına varmaya başladığı, bu farkına varma ile kendi insanlığını yansıtan nesneleri yaratmayı imler. Eylem, emeğin ve işin üstünde yer alan, insanın insanlığının, benliğinin, var oluşunun ve çoğulluğunun yansıtıldığı yaşamsal olan dünyevilik olmakla birlikte insanlar arası ilişkiselliğin zeminidir. Tam da bu yaşamsal olan dünyeviliğin içinde insan kendini, farklı olanı, ötekini ve çoğulluğu kısacası tekelleşmemiş olan her şeyi deneyimleyebilir.[271] Arendt'in çoğulluğa dair vurgusu, çalışmanın ileriki kısımlarında ele alınacak olsa da bu noktada şu çıkarımı yapmak mümkündür: Arendt'e göre çoğulluk, insani varoluşun temelidir.

Konu edilen kavramsallaştırmalarla birlikte ele alınması gereken önemli sorular vardır: Önceki bölümlerde ele alınan Aydınlanma düşüncesi ve doğurduğu modern düşüncenin, Hannah Arendt'in ulus-devlet anlayışı ile ilişkisi nedir? Ulus-devlet anlayışının insan hakları ile ilişkisi nedir? Daha önemlisi, ulus-devlet anlayışı neden Arendt bağlamında 'öteki' grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur? Bu sorular

[270] Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 18.
[271] Tormey, **a.g.e.**, s. 89.

bağlamında söylenilebilir ki Aydınlanma düşüncesinde aklın yüceltilmesi, bilgi ve teknolojik gelişimle birlikte aklın, bilginin ve insanın araçsallaşmasına neden olmuştur. Bu araçsallaşma içinde Arendt'in insanların da birer araç olarak kullanılarak tekelleşmiş siyasal iktidarın şiddetine maruz kaldığı belirtilmiştir. Aslında Arendt'e göre tekelleşmiş siyasal iktidarların genel özelliği, ulus-devlet olmalarıdır. Çünkü 'tekelleşmiş iktidar' olarak tanımlanan siyasal iktidarlar da tam olarak tekçi ve çoğulluğu içinde barındırmayan siyasal iktidarlar oldukları için ulus-devlet bu tanıma oldukça uymaktadır. 1789'da gerçekleşen Fransız İhtilali'nden sonra ortaya çıkan ulus-devlet modelinde, insanların haklara sahip olma hakkı da gün yüzüne çıkmıştır. Ancak bu 'hakka sahip olma hakkı' ancak ve ancak ortak milliyetler sayesinde insanlara teslim edilmeye çalışılmıştır. Diğer bir deyişle, modern ulus-devlet, kendi hâkim görüşleri altına girenlerin her şeyden önce birleşmiş yani tek olmalarını, ortak bir kimlikle ahlaki olarak birbirine bağlı tek bir halk bütünlüğü oluşturmasını, içinde tekliği barındırmasını ister. Bunun kökeninde Aydınlanma düşüncesinin mutlak ve tekçi akıl anlayışı ve ahlaki buyrukları vardır. Bu tekleştirici anlayış, ulusun birliğini, bu birlik içinde olan 'yurttaşlar' ve birlik dışında kalan 'öteki'ler şeklinde ayırarak öteki olanların günlük hayattan dışlanmasına, zulüm görmesine ya da toplama kamplarında öldürülmelerine neden olur.[272] Halbuki, Immanuel Kant hiçbir insanın tek başına yaşayamayacağını, sadece maddi ihtiyaçları için değil, zihin yetilerinin de karşılanıp gelişmesi için topluma ihtiyaç duyulduğundan bahseder.[273] O halde Kant için de insanın gelişimi ve insan olmaklığı sadece kendisine değil, toplum içinde olan, toplum içinde yaşayıp o toplumu oluşturan ötekine bağlıdır. Arendt için de durum böyledir: İnsan, yaşadığı yer yüzü topraklarında her zaman öteki ile yani bir başkası ile ilişkisellik içinde yaşamakta olup bu yaşama edimi, insan olmanın koşuludur.[274] Dolayısıyla öteki olan, düşünmenin, yaşamanın, var olmanın bir koşulu şeklinde Arendt'in düşüncelerinde şekillenir. Bu koşullara rağmen modern ulus-devletin doğuşu, ötekilere totaliter şiddet de dahil olmak üzere birçok şiddet türünü yaşatmıştır. Aydınlanma ve modern düşünce ile birlikte aklın tekçi kullanımı, her alanda kendisine yer bulan bir tekleşmeye gitmiştir. Aslına bakılırsa bu kullanım Immanuel Kant'ın aklın belli sınırlar içinde kullanımı ile gerçekleşecek olan dünyaya dair ideali ile yakından

[272] Docker, **a.g.e.**, s. 295.
[273] Hannah Arendt, **Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler**, s. 47.
[274] Hans-Helmuth Gander, "Dünya, Politika ve Otorite Sorunu", Çev. Ersel Kayaoğlu, **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt**, Haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 59.

alakalıdır. Kant, insanlığın aklını kullanmasıyla birlikte içinde savaşın veya şiddetin bulunmadığı, tüm insanların 'tek' bir halklar federasyonu içinde yaşayacağını öngörmüştür. Ulus-devlet anlayışı da bu tekçi bağlamdan bağımsız değildir. Ancak burada Kant'ın öngörmediği önemli bir nokta ortaya çıkmıştır: Çoğulluğu içinde barındırmayan tekçi anlayış tek bir federasyonu değil, onlarca ulus-devleti yaratmıştır. Her ulus-devlet, kendi hâkim görüşünü 'tek' olarak yansıtarak kendi ulusunu oluşturmuş ve bu ulusun dışında kalanları 'öteki' olarak konumlandırmıştır. Birinci Dünya Savaşı ve bu savaştan sonra kurulan onlarca yeni ulus-devlette, öteki olan, kendi içinde çoğulluğu barındırmasından ötürü sürülerek Arendt'in 'posalar' dediği insanların ortaya çıkması söz konusu olmuştur.

Bu duruma ele alan Horkheimer'a göre Aydınlanma düşüncesinde aklın kendi başına bir amaç olması yani aklın kendi başına bir amaç olarak ele alınmasıyla birlikte insanın iyi yaşamasını sağlayacak olan özgürlük, mutluluk gibi şeylerin elde edilmeye çalışılması, modern dönemde gelişen teknoloji, doğanın araçsallaşarak insanın hükmüne sokulması gibi uygulamalarla, insan, kendinden olmayan 'öteki' üzerinde de tıpkı bilim veya doğada yaptığı gibi tahakküm kurmak istemiştir. Aynı zamanda Aydınlanma düşüncesinin öne sürdüğü mutluluk, özgürlük gibi idealler, modern dönemde tekçi araçsal aklın kullanılmasıyla ötekinin mutluluğunun, özgürlüğünün ve haklarının engellenmesine yol açmıştır. Çünkü doğa ve bilim gibi insanlar da araçsallaşmış ve tekleşmiş akıl tarafından rasyonalize bir tahakküm sistemi içinde 'tekelleşmiş' modern siyasal iktidarın isteklerine göre şekillendirilmiştir. Horkheimer bu durumu 'faşizm' olarak tanımlar ve doğa ile aklın araçsallaşmasının şeytani bir birleşmesi şeklinde ele alır.[275] Görülen o ki Arendt de ulus-devlet anlayışını böyle bir kavramsallaştırma içinde ele almış ve bu kavramsallaşma içinde ötekini tekelleşmiş siyasal iktidarın parçaladığı 'öteki'ler yani posalar olarak tanımlamıştır.

Hannah Arendt'in Yahudi soykırımına dair yorumlarda karşı çıktığı en temel şey, Nazi politikalarının 'tesadüf' olarak lanse edilmesidir. Arendt'e göre Nazi politikalarının gerçekleştirdikleri şeyler; örneğin ırkçılığa bağlı olan antisemitizm gibi düşünceler, soykırım, yersizlik, yurtsuzluk, kısacası 'öteki olmak', tesadüfi değildir. Tüm bunlar, ulus-devlet anlayışının getirdikleriyle ilişkili olarak okunabilecek şeylerdir:

[275] Horkheimer, **a.g.e.**, s. 141.

> "*Alelacele yapılan bu açıklamalardan biri, antisemitizmi taşkın bir milliyetçilik ve buna bağlı olarak patlak veren yabancı korkusundan (xenofobi) doğan galeyanlarla özdeşleştirmek olmuştur. Ne yazık ki gerçek şudur: Modern antisemitizm, geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine koşut olarak yükselmiş ve tam olarak Avrupa ulus-devletler sistemi ile onun kararsız güçler dengesinin çatırdadığı bir dönemde doruk noktasına varmıştır.*"[276]

Ulus-devletin bu konu üzerinde getirilerinin en belirgin örneklerinden biri 7 Nisan 1933'te Almanya'da yürürlüğe sokulan **Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums** (Devlet Memurluğu Mesleğinin İhyasına Dair Yasa) olarak ele alınabilir. Bu yasaya göre insanlar 'ari ırk kökenli' veya 'ari ırk kökenli olmayan' şeklinde ayrıştırılarak, devlet memurluğunda sadece ari ırk kökenli insanların çalışmaları yasallaştırılmıştır.[277] Alman Yahudileri için ötekileştirmenin başlamasına ilişkin en belirgin özellik de aslında bu noktadan sonra ortaya çıkmıştır. Bu yasa, sadece devlet kurumlarını değil, toplumsal yaşamın da Yahudilerden 'arındırılma'sını beraberinde getirmiştir. Diğer bir deyişle Alman Yahudilerinin geleneklerinde bulunan ve vakıf oldukları konulardan el çektirilmeleri söz konusu olmuştur. Buna örnek olarak, Alman Yahudilerinin Alman bankalarından 'arındırılmış' olmaları gösterilebilir. Alman Yahudileri çok uzun yıllar maliye alanında kamusal işlerde bulunmuş bir topluluk olarak nitelense de ötekileştirme o kadar hızlı meydana gelmiştir ki Adolf Hitler iktidara geldiğinde, bahsedilen kamu işlerinden veya bankalardan 'arındırılacak' Yahudi neredeyse bulamamıştır.[278] Diğer yandan 15 Eylül 1935 yılında yürürlüğe sokulan ve iki aşamalı olan Nürnberg Yasaları ile insanlar 'Aryan soyundan gelen' veya 'Aryan soyundan gelmeyen' olarak tasnif edilmiştir. Aryan, bilhassa Yahudi anne ve babadan meydana gelmeyen, soyunda Yahudi biri bulunmayan, Yahudi dinine mensup olmayan ari Almanlar olarak tanımlanmıştır.[279] Bu tanımlamayla birlikte gelen netlik, sınırlılık ve aynılık, ulus-devletin hangi belirlenimler ile birlikte var olduğunu ve varlığını sürdürdüğünü de ortaya koyar. Nürnberg Yasalarının diğer bir aşaması olan **das Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre** (Alman Kanını ve Şerefini Koruma Kanunu) ile Alman kanını veya soyunu 'temiz' tutmak amacıyla Yahudilerin

---

[276] Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/1**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 20.
[277] "Law fort he Restoration of the Professional Civil Service (April 7, 1933", (Çevrimiçi), https://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1520, Erişim Tarihi: 6 Temmuz 2023.
[278] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/1**, s. 22.
[279] Nathan Stoltzfus, "Societal Influences on the Promulgation and Enforcement of the Nuremberg Laws", **Soundings: An Interdisciplinary Journal**, C.94, S.3, 2011, s. 383.

Alman kanından gelenler veya Alman kanına akraba olanlar ile evlenmeleri veya evlilik dışı ilişki kurmaları yasaklanmıştır.[280] Bu yasaklama ile birlikte Almanya Yahudileri sadece kamusal ve kültürel alanlardan uzakta tutulmak istenmemiştir, aynı zamanda yeni Alman Yahudilerinin doğmasının da önüne geçilmek istenmiştir. Bu durum, 'ötekiler' için yaşam hakkının lağvedilmesi olarak netlik kazanır. Bu noktada tezin birinci bölümüne dönmekte yarar vardır. Arendt, devlete ilişkin tanımı şöyle yapar: "*Ulus devlet tarafından zaptedilen devlet, önünde diğer bütün bireylerin eğilmek zorunda olduğu en üstün birey haline geldi.*"[281] Arendt'in bu tanımında ulus-devlet anlayışı bağlamında oluşturulan belirlenimin devleti ele geçirdiğini ve o devletin içinde yaşayan her insanın, ulus-devlete ve onun sahip olduğu tüm uygulamalara boyun eğmek zorunda kaldığına yönelik bir anlam vardır. Locke'un devlete ilişkin tanımlamalarına bakıldığında, ona göre devlet, doğa durumunda yaşayan ve insan hakları güvende olmayan insanların, haklarını sağlamak için kurulmuş olan siyasal bir uygulama olarak belirir. Locke'a göre insanlar ortak akıl ile devleti kurmuşlarsa, ulus-devletin hâkim görüşlerine uymayan 'öteki'ler neden o devleti oluşturan insanlar olarak sayılmamaktalardır? Modern dönemde öteki olanın da hakları teslim edilmeyecekse doğa durumundan çıkılarak kurulan siyasal uygulama olan devletin var olma amacı nedir? Bu soruların ortaya çıkarak modern düşüncenin mutlak olarak belirttiği ideallerin soyutluğu, yirminci yüzyıldaki uygulamalarda örneğin Nürnberg Yasaları'nda netlik kazanır. Nurnberg Yasaları, Rousseau'nun, siyasal toplumu ve devleti haksızlıkların, hak kayıplarının zemini olarak görmesini haklı çıkaran yasalar olarak yorumlanabilir. Çünkü modern düşüncenin insan haklarına ilişkin ortaya koyduğu idealin soyutluğu Nürnberg Yasaları ile gösterilebilir. Bu yasalarla birlikte insanlar resmi olarak Alman ırkından olan 'tam vatandaşlar' ve Yahudi olan 'siyasal haklardan mahrum vatandaşlar' olarak ikiye ayrılmıştır. Yahudiler ile Yahudi olmayan vatandaşlar arasında çizilmiş bu keskin sınır, aslında varlığı bakımından 'insan olan'a da çizilmiş keskin bir sınırı teşkil etmektedir.[282] Bu noktada şu soruların sorulması gereklidir: İnsanlar, belirli bir ülkenin vatandaşı oldukları ölçüde mi insan haklarına sahiptir? İnsan hakları her türden belirlenim üzerinde, yani insanın 'insan'

[280] **A.e.**

[281] Hannah Arendt, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954**, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014, s. 302.

[282] Giorgio Agamben, "Biz Mülteciler", Çev. Emre Koyuncu, (Çevrimiçi), https://isyananarsi.blogspot.com/2012/02/biz-multeciler.html, Erişim Tarihi: 2 Temmuz 2023.

olduğu için sahip olduğu haklar ise ulus-devletin hâkim görüşlerine uymayan ve 'ari olmayan' olarak nitelendirilen, bu nedenle de ulus sayılmayan ötekiler, insan olarak görülmemekte midir? Daha doğrusu ne olmuştur da insan hakları, öznesi olduğu insanın kendisiyle değil de ulus-devletin yurttaşı olmakla ilişkilendirilmiştir? Arendt'in bu soruya cevabı, ulus-devletin kendi iminde yatmaktadır:

> *"Ulusçuluk, esas itibariyle, devletin ulus tarafından zaptını gösterir. Ulusal devletin anlamı budur. On dokuzuncu yüzyıla ait bir yaklaşım olarak ulusla devletin özdeşleştirilmesi fikri iki değişik sonuç doğurmuştur: bir yanda, yasal bir kurum olarak devlet insanların haklarını korumak zorunda olduğunu bildirmiştir; öte yanda, devletin ulusla özdeşleştirilmesi yurttaşın ulusal olanla özdeşleştirilmesini imlemiş ve böylelikle insan haklarının yurttaş haklarıyla ya da ulusal haklarla karıştırılması sonucunu doğurmuştur."*[283]

Çalışmanın ikinci bölümünde de ele alındığı gibi, Arendt'e göre modern siyasal iktidarın sınırlı belirlenimlerine uymayan her türden düşünce ve bireyler, bahsedilen iktidarın araçları doğrultusunda uygulanan şiddet ile ortadan kaldırılmaktadır. Bahsedilen belirlenimler, sınırlamalar, ulus-devletin yapısı ile oldukça yakından ilişkili olduğundan, bu ilişkiyi ortaya koymak için ulus-devletin ve özellikle ulusun ne olduğuna ilişkin tanımına gerek vardır. Anthony Giddens'a göre ulusun tanımı şöyledir: "*"Ulus" ile hem dahili devlet ve hem de diğer devletler tarafından tepkisel olarak gözetilen, üniter bir yönetime konu olan ve açıkça belirlenmiş bir bölge içerisinde varolan bir ortaklığı kastediyorum.*"[284] Bu söylem ulus-devletin konumlandırılması anlamında ele alındığında ise bir ulusu oluşturan, o ulusa hâkim kimliğini ve adını verenlerin dışındakiler, modern siyasal iktidarın temsilcisi olan ulus-devletin aygıtları tarafından yok edilebilmektedir: "*Yahudilere, yani düşüncelerine ve eylemlerine bakmaksızın belli ortak özelliklere sahip bir grup insana karşı tam bir terörün uygulandığı Nazi Almanya'sında durum buydu.*"[285] Bu noktada ulus-devletin de ne anlama geldiğini ortaya koymak gerekir. Giddens'a göre ulus-devlet sınırları net ve belirli şekillerde çizilen bir güç-kabıdır ve bu güç-kabının tarihsel süreç içinde ait olduğu dönem modern çağdır.[286] Dikkat edilirse Yahudi karşıtlığı olarak tanımlanabilecek antisemitizm, Yahudilerin bir bütün olarak varlıklarının, ulus-

[283] Hannah Arendt, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954**, s. 301.
[284] Anthony Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2008, s. 159.
[285] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/1**, s. 25.
[286] Giddens, **Ulus Devlet ve Şiddet**, s. 164.

devleti oluşturan bütünlüğün varlığıyla çatışma oluşturacak şekilde konumlandırılmasıyla yükselmiştir.[287] Demek ki güç-kabının içinde, o sınıra dahil olanlar dışında hiçbir varlığa yer yoktur. Yahudilerin varlığı, bunun en belirgin örneğidir. Arendt'e göre Yahudiler 'gayrı ulusal' bir unsur olarak, ulus-devletin içinde yer alanlardır.[288] Bu durum 'ötekiler' anlamında da genişletilebilir. Daha açık belirtmek gerekirse, ötekilik; herhangi bir bireyin, grubun ya da topluluğun, ulus-devletin hâkim görüşleri veya bütünsel varlığı ile bir çatışma içerisine girdiğinde ortaya çıkan ve bahsedilen bireyin, grubun ya da topluluğun dışlanmasına yönelik bir tanımlama şeklinde kendisini gösterir. Nazi Almanyası'nda ulus-devletin vücut bulduğu modern siyasal iktidar olarak Nazilerin uyguladığı şiddet, sadece Yahudilere değil aslında tüm öteki olana uygulanan şiddettir. Arendt'in 'modern antisemitizm' olarak tanımladığı ve özellikle yirminci yüzyılda doruk noktasına ulaşan şey, aslında ulus-devlet iktidarının fiziki ve psikolojik şiddeti olarak görünmektedir. Bu fiziki ve psikolojik şiddet içinde antisemitizmin öznesi olan Yahudiler, ulus-devletin modern siyasal iktidarının amaçlarını gerçekleştirmek için işlerine koştukları 'ulus-olmayan-ulus-dışı' şeklinde tanımlanabilen bir topluluktur:

> "*Dünyanın her yerine yayılmış ve her yerde, her zaman rastlanabilir olmalarıyla Yahudiler bir uluslar-arası ulus, bir ulus olmayan ulustu. Her yerde, ulusluk ölçütünün mutlak ve nihai bir otoritesiyle belirlenen bireysel özkimliğin ve toplumsal ortak çıkarların göreceliğini ve sınırlarını sürekli anımsatan kişiler oldu. Onlar her ulusun içinde "iç düşman"dırlar. Ulus sınırları onları tanımlamaya yetmeyecek kadar dardı; ulusal gelenek ufukları onların kimliğini görmeye yetmeyecek kadar kısaydı. Yahudiler yalnızca bir başka ulustan farklı değildiler; bir başka yabancıdan da farklıydılar.*"[289]

Demek ki ulus-devlet içinde uluslar, kültürleriyle birlikte özsel olarak sahip oldukları kimlikle ilişkilendirilen topluluklardır. Bu sınırları ve kapsamları, gönderimleri belirli olan kimlik içinde yer almayan Yahudiler, tıpkı diğer 'öteki posalar' gibi, ulus-olmayan-ulus-dışı şeklinde nitelendirilerek yersiz ve yurtsuzluğa, köksüzlüğe bırakılmıştır. Bunun anlamını Arendt "Biz Mülteciler" isimli yazısında şöyle açıklar:

> "*Evimizi kaybettik, yani günlük yaşamın aşinalığını. İşimizi kaybettik, yani bu dünyada bir işe yaradığımıza dair inancı. Dilimizi kaybettik, tepkilerin doğallığını,*

---

[287] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/1**, s. 63.
[288] **A.e.**, s. 51.
[289] Zygmunt Bauman, **Modernite ve Holocaust**, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1997, s. 78.

jestlerin basitliğini, duyguların serbestçe dışavurumunu. Akrabalarımızı Polonya gettolarında bıraktık ve en iyi arkadaşlarımız toplama kamplarında öldürüldü, ve bu özel yaşamlarımızın parçalanması anlamına geliyor."[290]

Bu noktada oluşabilecek yanlış anlamaları önlemek gereklidir. Arendt, 'öteki' olanların yersizlik ve yurtsuzluğunun bu denli görünür olmasını doğrudan Nazi Almanyası'na bağlamaz. 'Avrupa halklarının çöküşü' olarak da nitelendirilebilecek bu yersizlik ve yurtsuzluk halinin başlangıcını Birinci Dünya Savaşı olarak görür. Arendt'e göre Birinci Dünya Savaşı, hiçbir şeyin engelleyemeyeceği zincirleme bir çöküşe neden olmuştur. Buna örnek olarak enflasyonun yıkıma uğrattığı mülk sahipleri, sadece işçi sınıfı ile sınırlı olmayan ve uluslararası boyutlara ulaşmış işsizlik, iç savaşlar ve hiçbir yerde asimile olmayıp hiçbir toprak parçasının kabul etmediği göçmen gruplar verilebilir. Burada sorulması gereken önemli bir soru vardır: 'Hiçbir yerde asimile olmayıp, hiçbir toprak parçasının kabul etmediği göçmen gruplar' kimlerdir? Bu grupların tanımı, Arendt için tek bir kelime ile anlatılabilir: Posa. Arendt'e göre posalar, yersiz, yurtsuz, devletsiz, bu yüzden de haksız olanların kendisidir. Posalar, ötekilerdir, istenmeyenlerdir:

"*Tedirgin bir barışın hakim olduğu [bin dokuz yüz] yirmili yıllarda başlayan ve yayılan iç savaşlar bütün öncekilerden daha kanlı ve vahşi olmakla kalmadı, din savaşlarındaki daha mutlu seleflerinden farklı olarak, hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan göçmen gruplar yarattı. Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar.*"[291]

Yeryüzünün posası olan bu ötekiler, ulus-devletlerin totaliter politikaları nedeniyle ulusal haklardan yoksun bırakılmış olan, doğuştan sahip oldukları hakların uygulanacağına ilişkin garantiyi herhangi bir devletin vermediği istenmeyenlerdir. Arendt, bu istenmeyenlere mülteci denilmesine karşı çıkar. Çünkü ona göre mülteci, gerçekleştirmiş olduğu bir eylem veya sahip olduğu politik düşünce nedeniyle iltica etmiş olanları tanımlayan bir sözcüktür. Ancak özellikle Nazi Almanyası'nda, istenmeyen olan posalar ne hukuku tehlikeye atacak bir eylem ne de radikal bir politik düşünceye sahiptirler. Arendt'e göre istenmeyenler, ulus-devlete kendi düşüncelerinde dahi karşı gelmeyi hayal

[290] Arendt, "Biz Mülteciler".
[291] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 256.

edemeyenlerdir.[292] Tam da bu nedenle Arendt, kendisine ve kendi gibi olan binlerce insana 'mülteci' değil, 'posa' demiştir. Üstelik Nazi Almanyası'nda bu 'istenmeyenler'in büyük bir çoğunluğunu oluşturan Yahudilerin, sadece ulus-devlet olan Almanya'da değil, dünyanın hiçbir yerinde istenmemesi için önemli propagandalar dahi yapılmıştır. Örneğin, Nazi propagandalarında bir devletin kapı dışarı ettiği bir kimseyi, hiçbir devletin istemeyeceğini, topraklarına kabul etse dahi kendi yurttaşlarının bu kimseden rahatsız olacağını ve iç karmaşaya varana dek ulus-devlet içinde sorunlar çıkacağına dair yaygın görüşler ve söylemler hâkimdi.[293]

Peki hiçbir ulus-devletin istemediği, daha da vahimi ulus-devletin kendi ulusundan kovduğu posaların hakları ne olacaktı? Daha önce de belirtildiği gibi, Aydınlanma Dönemi düşüncesinde insanın doğuştan gelen, insan olmaklığından gelen hakları vardı. Bu haklar en başta yaşam, eşitlik, özgürlük gibi haklardı. Locke ve Kant'ın ortaya koyduğu gibi insanın doğuştan gelen hakları yani insan olmaklıklarından gelen hakları, sadece ulus-devletin ulusu için değil, ötekiler için de temin edilmeyecekse devletin varlığına ilişkin Aydınlanma Dönemi düşüncesinin argümanı çökmeyecek midir? Arendt'in asimile edilmeyen ve hiçbir yerde istenmeyen ötekileri için hak sağlanamayacaksa modern siyasal iktidar, insanlar arasındaki en büyük haklardan olan eşitlik hakkını yok saymıyor mudur? Bakıldığında Arendt'in devlete ilişkin tanımlamalarından biri şöyledir: "*Devletin asıl işlevi bütün hakları koruyan hukuksal bir düzenin kurulmasıdır.*"[294] Ancak Aydınlanma Dönemi'nin devlet anlayışı Birinci Dünya Savaşı ile birlikte hiçbir yerde istenmeyen ve İkinci Dünya Savaşı'nın öncesinde doğup büyüdükleri topraklardan, modern siyasal iktidarın hâkim görüşlerine uymamaları nedeniyle 'yurttaş' sayılmadıkları için sürülmüş olan, gündelik yaşamın içinde dahi istenmeyen ötekiler tarafından bozguna uğratılmıştır:

> "*Bir zamanlar insanların özen gösterdiği birileriyken, arkadaşlar tarafından seviliyorduk ve hatta ev sahipleri tarafından kirasını düzenli öder diye biliniyorduk. Bir zamanlar yiyeceğimizi satın alıp, istenmediğimiz söylenmeksizin metroda seyahat edebiliyorduk. Gazeteciler bizi izleyip, süt ve ekmek alırken herkesin ortasında rahatsız edici olmayı bırakmamızı söylemeye başladıklarında birazcık histerikleştik. Başka türlü nasıl yapılır bilmiyoruz; zaten hayatımızın her anında kim olduğumuz, hangi pasaporta sahip olduğumuz, doğum sertifikalarımızın nerede doldurulduğu ve Hitler'in bizi sevmediği anlaşılmasın diye lanet derecede dikkatli*

[292] Arendt, "Biz Mülteciler".
[293] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 259.
[294] Arendt, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954**, s. 303.

davranıyoruz. Yiyeceğini satın alırken politik düşünmen gereken bir dünyaya uyum sağlayabilmek için elimizden geleni yapıyoruz."[295]

Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin 'ulus-devlet' anlayışına uymayan ötekiler için gündelik hayat Arendt'in anlattığı gibi geçerken, İkinci Dünya Savaşı ile birlikte kamplarda ölüme terk edilen milyonlarca insanın haklarını temin edecek bir devletin olmaması modern düşüncenin ulus-devletini çöküntüye uğratmaktadır.

Tekrar edilecek olunursa, Birinci Dünya Savaşı'nda ülkelerinin parçalanmasıyla birlikte ülkesiz kalanlar veya Nazi Almanyası'nda ırklarından ötürü kapı dışarı edilenler ya da toplama kamplarında ölüme mahkum edilenler için, insanın insan olmaklığından kaynaklı hakların idame ettirildiği söylenilebilir mi? Özellikle Fransız İhtilali ile başlayan insan haklarına vurgu ile birlikte Aydınlanma Dönemi düşüncesinde doruğuna ulaşan insan hakları ideali, posalarla birlikte yani yersiz, yurtsuz ve haksız kalan insanların varlığıyla birlikte çökmüştür: "*Tam da "insan hakları" ibaresi, bütün ilgili taraflar - mazlumlar, zalimler ve onları seyredenler- için, umutsuz bir idealizmin ya da eblehçe beceriksiz bir ikiyüzlülüğün kanıtı haline geldi.*"[296]

Yersiz, yurtsuz, haksız olan bu gruplar nasıl doğmuştur? Bu soru, aynı zamanda ulus-devletin neliğini de ortaya çıkaran bir soru olarak ortada durmaktadır. Arendt'e göre ulus-devlet sisteminin totaliter tavırlarıyla insana ve insan yaşamına karşı takındığı acımasız ve kategorik tavırla birlikte, insanlar ulussuz, devletsiz şekilde görülmüştür. Ulus-devletin takındığı bu tavır aynı zamanda insanları insan olmaklıklarından ötürü sahip oldukları haklardan, diğer bir deyişle 'hakka sahip olma hakkı'ndan menetmiştir.[297] Bakıldığında 'hakka sahip olma hakkı'nın anlamı dahi, birtakım belirlenimlerle şekillenir:

"*…"haklar" terimi, hakları kullanmaya yetkili olan kişi, bu yükümlülüğün üzerlerine bir ödev yüklediği diğer kişiler ve bu haklara ilişkin taleplerin korunması ve büyük çoğunlukla devlet ve onun organları gibi yerleşik yasal kurumlar yoluyla uygulanması arasında üç cepheli bir ilişki ortaya koyar.*"[298]

---

[295] Arendt, "Biz Mülteciler".
[296] Arendt, **Totatitarizmin Kaynakları/2**, s. 259.
[297] Seyla Benhabib, **Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, Çev. Berna Akkıyal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 60.
[298] **A.e.**, s. 67.

Bu anlamda haklara sahip olma hakkı, belirli kategorik özellikler karşılandığında insanlara verilen bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra meydana gelen enflasyon, işsizlik ve göçmen gruplarından bahsedilmiştir. Arendt'e göre özellikle yersiz, yurtsuz ve haklara sahip olma haklarından bile yoksun olan göçmen grupların oluşumunda en etkili etmenlerden biri barış antlaşmalarıdır. Özellikle Doğu ve Güney Avrupa'da ulus-devletlerin oluşturulması adına yapılan barış antlaşmalarının amacı, 'azınlık' olarak lanse edilen grupların haklarını garanti altına almaktır. Barış antlaşmaları ile birlikte çok sayıda halk (örneğin Slovaklar, Hırvatlar, Slovenler gibi) tek bir ulusun halkları olmak adına birleştirilmiştir.[299] Ancak birleştirilen halkların dışında kalan azınlıklar, hep 'öteki' olarak ulus-devletlerin içinde belirsiz bir konumda yer aldılar.

Farklı bir anlatıma başvurulacak olunursa, Seyla Benhabib'in aktardığına göre, Rus İmparatorluğu, Osmanlı İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu gibi çok uluslu imparatorlukların yıkılmasıyla birlikte, bu imparatorluklarda yaşayan ve homojenlik göstermeyen uluslar, Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda, Doğu Avrupa'da, özellikle Polonya, Avusturya, Bulgaristan, Çekoslovakya, Yugoslavya gibi bölgelerde ulus-devlet kurmuşlardır. Daha önce, çok uluslu imparatorluklar içinde yaşayan ve birbirleriyle kültürel, dinsel, dilsel homojenlik göstermeyen bu grupların kurdukları ulus-devlet içinde azınlıkların varlığı da söz konusudur. Bu konu, yeni kurulmuş ulus-devletler için önemlidir. Zira her azınlık, yabancı veya öteki, yeni kurulan devletler için bir 'tehlike'yi de beraberinde getirmektedir. Bunun üzerine dönemin Amerika Birleşik Devletleri Başkanı olan Woodrow Wilson, kendi devletine müttefik olan devletler ile Polonya Azınlık Anlaşması'nı imzalamıştır. Bu antlaşma ile Polonya nüfusunun neredeyse yarısını oluşturan Yahudiler, Ruslar, Almanlar, Litvanyalılar ve öteki azınlık gruplarının hakları güvence altına alınmak istenmiştir. Polonya Azınlık Anlaşması, azınlıkların haklarının korunmasına yönelik ortaya atılan adımların devamını getirmiş ve yaklaşık on üç antlaşma daha imzalanmıştır. Her ne kadar azınlıkların haklarının korunmasına yönelik bu gibi uygulamalar ortaya atılmışsa da bu hakların ne olduğuna, hangi devletler tarafından ne şekilde korunacağına yönelik büyük bir muğlaklık ve belirsizlik söz konusu olmuştur. Bunun da nedeni imzalanan antlaşmaların sadece

[299] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 261.

Amerika Birleşik Devletleri'ne müttefik olan devletler arasında imzalanmasıdır.[300] O halde Amerika Birleşik Devletleri'ne müttefik olmayan ülkelerde, azınlıkların hakları geçerli olmayacak mıdır? Veya bu ülkelerde azınlıklar haklara sahip olma hakkını dahi elde edemeyecekler midir? Bu durum, yapılan barış ve azınlık antlaşmalarının evrensel olarak geçerliliği ile önemli bir tezatlığı kendi içinde barındırmaktadır. Diğer yandan Amerika Birleşik Devletleri'nin müttefiki olan Büyük Britanya, İtalya, Fransa gibi ülkeler kabul ettikleri azınlık antlaşmalarının kendi sınırlı topraklarında değil, mağlup ettikleri ülkelerin topraklarında uygulanması gerektiğinde karar kılarak, azınlıkların haklarını kendi topraklarında güvence altına almayı reddetmişlerdir.[301] Haklara sahip olma hakkı başta olmak üzere en temel ve vazgeçilmez insan haklarının konumuna dair böylesi bir belirsizlik içinde kalan azınlık gruplarının bu tarzdan pratik siyasal uygulamalara ilişkin sorgulamaları kaçınılmaz olmuştur. Catherine Mills'e göre Arendt azınlık antlaşmalarını zemin alarak ulus-devletin hak konusundaki görüşlerini ortaya çıkarmıştır:

> "*Azınlık Antlaşmalarına tabi kılınan Yugoslavya ve Polonya gibi yeni oluşturulan (ve halihazırda var olan bazı) devletlerde azınlıkların antlaşmalarla yönetilmesi ve korunması gerekir; fakat Arendt'e göre antlaşma, bir devletin toprağında birlikte yaşayan uyrukların durumuyla başa çıkmakta tümüyle yetersizdir. Dahası ulus devlet sistemine yasal bir istisna getirerek, "sadece ulusun üyelerinin yurttaş olabileceği, sadece aynı ulusal kökenden gelen insanların yasal kurumların tam korumasından yararlanabilecekleri, farklı milliyetlerden insanların kökenlerinden kopup tamamen asimile olmalarına kadar ya da asimile olmamışlarsa ayrıca istisnai bir yasaya ihtiyaçlar duydukları" gerçeğini açıkça ortaya çıkarmıştır.*"[302]

Tüm bu belirlenimler ışığında azınlık grupların şu soruyu sormaları muhtemeldir: "Ulus-devletin topraklarında yer alan ama o ulustan sayılmayan ben, haklarımı güvence altına alacak barış ve azınlık antlaşmalarına ne kadar güvenebilirim? Ben, beni ulusu saymayan bu devletin topraklarında ne zamana kadar ve hangi koşullarda yaşayabilirim?" Bu sorularla birlikte, yukarıda Arendt'in de bahsettiği göçmen gruplar, tüm Avrupa'ya yayılmaya başlamıştır.

Bu durumu farklı bir anlatımla ele almak mümkündür. Buna göre Fransız İhtilali'nin İnsan Hakları Bildirisi ile birlikte hakların ulusal egemenlikle ilişkili olmasına dair vurgu, daha sonra sayısız göçmen gruplara dönüşecek olan azınlıkların haklarını

---

[300] Benhabib, **a.g.e.**, s. 63.
[301] **A.e.**
[302] Catherine Mills, **Biyopolitika Düşünürler ve Temalar**, Çev. Mert Karbay, İstanbul, NotaBene Yayınları, 2021, s. 91.

belirsiz bir konumda bırakmaktadır. Diğer bir anlatımla, yaşadıkları ulus-devletin kimliğini barındırmayan azınlık gruplarının haklarını kim koruyacaktır? Çünkü barış antlaşmaları, bu konuya oldukça yüzeysel bakmıştır. Ancak azınlıkların hakları ve sorunları, yüzeysel şekilde ele alınamayacak kadar fazladır. Arendt'e göre bu sorunları çözme işi Milletler Cemiyeti'ne bırakılmıştır. Ancak çok sürmeden anlaşıldı ki Milletler Cemiyeti'ni oluşturanlar da ulus-devletlerin başında yer kişilerdir. Bu anlamda Milletler Cemiyeti'nin azınlıklar için bir çözümü vardır: Ulus-devlete olan görevlerini icra ederek asimile olmaları veya bulundukları yerden gitmeleri.[303]

Aslında Milletler Cemiyeti'nin bu çözümü, Avrupa ulus-devletlerinde önemli bir farkındalığa da neden olarak bir kabul etmeyi beraberinde getirmiştir:

> "*Azınlıklar daha önce de vardı, fakat kalıcı bir kurum olarak azınlık [statüsü], milyonlarca insanın normal yasal korumanın dışında yaşadığının ve temel hakları için söz konusu ülkenin dışındaki bir yapıdan gelecek ek garantiye ihtiyaç duyduklarının kabul edilmesi ile, bu halin geçici değil, kalıcı bir modus vivendi sağlamak için anlaşmalar gerektirecek [kadar daimi olduğu] varsayımı, Avrupa tarihi için, bu ölçekte, tamamen yeni şeylerdi.*"[304]

Bu kabul etme ile birlikte ulus-devletlerin azınlıklara karşı bakış açıları da belli oldu. Ulus-devlet içinde yaşayan azınlıklar, her ne kadar o devlete ekonomik veya kültürel katkı sağlasalar da veya ulus-devletin hâkim politikalarına maruz kalsalar da onlar 'öteki' olanlardır. Modern ulus-devlet, egemenliğini icra edebilecek ve yürütecek olan hukuksal çerçeveyi ve buna bağlı olarak hukukun üstünlüğünü ve hakların mutlaklığını, sadece kendi ulusuna sağlamıştır.[305] Kendi ulusundan olmayan öteki için ise ne hukukun ne de hakların üstünlüğü söz konusudur. Ulus-devlet için haklar da özgürlükler de sadece kendi ulusuna doğrudan sağlanabilir olup ötekiler için ise 'hak', ideal hayalden başka bir şey değildir. Ulus-devlet içinde azınlıkların haklarının uygulanması için dışardan gelecek olan 'ek garantiye' ihtiyaç duyulması bile, hakların ötekiler için ideal bir hayalden ibaret olduğunu doğrular niteliktedir.

İçinde bulundukları ulus-devletin kendilerine verdiği görevleri yerine getirerek asimile olamayanları 'devletsiz halklar' olarak tanımlar Arendt: "*Olgusal bakımdan çok daha direngen ve sonuçları açısından çok daha uzun erimli olan devletsizlik, çağdaş*

---

[303] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 265.
[304] **A.e.**, s. 268.
[305] Benhabib, **a.g.e.**, s. 64.

tarihin en yeni kitlesel görüngüsü ve devletsiz kişilerin oluşturduğu durmadan büyüyen yeni bir halkın varlığıyla çağdaş siyasi yaşamdaki en semptomatik grubu oluşturmaktaydı."[306] Aslında buradaki asıl sorun bu kişilerin devletlerini kaybetmeleri değildir, asimile olamadıkları için kendilerine haklarını sağlayacak olan hiçbir devlet bulamamalarıdır.[307] İşte antlaşmalarla ve ulus-devletlerin kendi içlerinde yersiz yurtsuzların sorununu çözmek için uyguladıkları politikalarla bu semptomatik grubun durumlarının çözülmesi planlanmıştır. Ulus-devletlerin politikalarıyla sundukları seçeneklerin altında, aslında Arendt'in 'devletsizlik' olarak nitelendirdiği halin geçici bir durum gibi görüldüğü gerçeği yatmaktadır. Ulus-devletin devletsizlik halini geçici bir durum olarak görmesinin altında yatan şey asimilasyonla ya da geri gönderme ile 'devletsiz' diye bir varlığın kalmayacağına dair bir düşüncenin ulus-devlet içinde ortaya çıkmasıdır. Ancak yersizlik ve yurtsuzluk, devletsizlik, haksızlık, muhtaç edilmekten ortaya çıkan muhtaç olma durumu ne geçici ne de sonludur. Ulus-devletler bu devletsiz kalan insanları yurtlarına geri gönderdiklerinde, sorunun çözüleceğini düşünmüşlerse de Arendt'e göre yanılmışlardır çünkü insanlar (ya da topluluklar) bir kez devletsiz oldu mu, 'devletli'ye dönüştürülmeleri artık çok zordur. Üstelik kendi 'anavatanları' içerisinde devletsiz kalmaya zorlanan insanların sayısı da azımsanmayacak kadar fazladır. Bu durum, ulus-devletin, kendi devleti içinde yaşayan ve kendi devletine adını veren insanları nasıl gördüğüyle yakından alakalıdır. Ulus-devletler, kendi devletinin içinde yaşayan ve kendisini oluşturan insanları birey olarak değil, ulusunun öznesi olarak görür: "*Modernliğin belli bir döneminde ulus, Öznenin siyasal betisi olmuştur. Modernlik Öznenin belli bir tarihsellik düzeyini içeren tüm öteki betileri gibi bu betisini de doğrudan anlatmış, aynı zamanda da nesnelleştirmiş ve toplumsal düzenin üsttoplumsal bir güvencesine dönüştürmüştür.*"[308] Bakıldığında, Arendt yirminci yüzyılda yaşanılanların yani kendi çağının sorunlarının kökeninde de ulus-devletin oluşumunda da sorunu modernlikte bulur. Ona göre modernlik, sadece sorunların kaynağı değil, aynı zamanda dünyanın, insanlığın ve insan varoluşunun da kaybıdır.[309] Bu kayboluşun zemini olan ulus-devlet içindeki insan, modernliğin getirdiği tekçilik ile değerlendirilen ve 'sadece

[306] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 271.
[307] Mills, **a.g.e.**, s. 93.
[308] Alain Touraine, **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011, s. 271.
[309] Maurizio Passerin D'Entréves, **The Political Philosophy of Hannah Arendt**, New York, Routledge, 1994, s. 139.

insan olan' değildir. Diğer bir deyişle ulus-devlet içinde insan sadece insan değildir, ulusun öznesi olarak ulus-olmayan-ulus-dışılardan, ötekilerden ve haksızlardan da ayrı bir konumda durandır.

Ulus-devletlerin, ulus-olmayan-ulus-dışılar için gerçekleştirmeye çalıştıkları ilk uygulamanın asimilasyon olduğu belirtilmiştir. Arendt'e göre asimilasyonun ne olmadığı açıktır: "*Asimilasyon, doğmuş bulunduğumuz ülkeye ve dillerini konuşmuş bulunduğumuz insanlara gereken uyumun sağlanması anlamına gelmiyor.*"[310] Asimilasyon, tam da bu durumun tersini imleyen bir olgudur. Bakıldığında asimilasyonun etimolojik kökeninde 'benzetme' anlamı yattığı görülebilir. Kelime, ilk olarak biyolojik anlamda kullanılmış olup bir organizmanın çevresindekileri kendi ihtiyaç ve taleplerine tabi ederek çevresindekileri kendi ihtiyaç ve taleplerine göre dönüşmeye ve değişmeye zorunlu kılarak gerçekleştirilen yağmacı, tek yönlü ve aynılığa dayalı eylemleri ifade etmektedir:

> "*Kavram, kendisinden farklı bir şeye kendi özelliklerini aşılayan, ona kendi biçimini dayatan ve bunu da kendi insiyatifiyle ve kendi amacı için yapan (yaşamını sürdürebilmesi için bunu yapmak zorunda olan) canlı ve etken bir bünye imgesiyle birlikte, öteki varlığın biçim ve özellikleri radikal bir değişim geçirirken "asimile eden" bünyenin kimliğinin korunduğu ve gerçekten de sadece -emilme yoluyla- sabit kaldığı bir süreç imgesini akla getiriyordu.*"[311]

Bauman'ın asimilasyon kelimesinin kökenine dair ortaya koyduğu tanımlama, biyolojik belirlenimden yola çıkarak toplumsal belirlenime uygulandığında, ulus-devletin sadece ötekiler üzerinde değil, diğer uluslar üzerinde de gerçekleştirdiği eylemlerine karşılık gelmektedir. Bunun nedeni de baştan aşağıya modern bir yapı olan ulus-devletin özsel yapısından kaynaklanmaktadır. Ulus-devletler, içinde tek bir ulusun ismiyle tanımlanan, bu tek ulus üzerinden kimliğini inşa eden, tek ulusun haklarını güvence altına alan bir oluşum özelliği sergiler. Dolayısıyla kendi özünden gelen bir 'tekçi', 'bütünlükçü', 'ayrışma'ya ve 'ayrılık'a izin vermeyen bir yapıya sahiptir çünkü ulus-devlet için geçerli olan şey 'aynılık'ın kendisidir. Bu aslında ulus-devletin tekelleşmiş modern siyasal iktidarının amaçları ile de doğru orantılı olarak ele alınabilecek bir durumdur. Tekelleşmiş modern siyasal iktidarın istediği tek şey, bütünüyle 'aynılık'a dayanan bir öznenin inşasıdır ve bu inşa için de insan farklılığının, bireyselliğinin, çoğulluğunun

[310] Arendt, "Biz Mülteciler".
[311] Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 139.

ortadan kaldırılması gereklidir.[312] Tam da bu noktada farklılığın, farklı olmanın Arendt bağlamında vurgulanması söz konusudur. Arendt'e göre ancak çoğulluğun ve bu çoğulluktan gelen farklılığın ilişkiselliği ile insan kendi farklılığından ortaya çıkan özelliklerini, doğuştan veya diğer insanlar ile birlikte yaşamasından gelen haklarını koruma altına alabilir.[313] Çünkü Arendt için başta haklara sahip olma hakkı ile birlikte tüm haklar, insanları öteki insanlardan farklı kılan veya doğuştan gelen haklar olarak tüm kurumsallaşmış oluşumların üzerinde konumlanır ve konumlanmalıdır.[314] Ancak ulus-devletlerin aynılığa dayanan yapısı içinde bu durumun hayata geçirilerek üstün şekilde konumlandırılması mümkün değildir. Söz konusu yapı içinde ulus-devleti oluşturmayan diğer tüm ötekiler, ulus-olmayan-ulus-dışılar, kısacası 'ayrı' olanlar ulus-devlet tarafından uygulanacak siyasal ve şiddet politikalarıyla 'aynı' olanlara indirgenmek istenmektedir. Ulus-devleti oluşturan 'aynı' ulusun hakları yasal güvenceler ile değişmez ve indirgenemez kılınırken, ulus-olmayan-ulus-dışıların, ötekilerin hakları ancak asimilasyon sonucunda sadece değerlendirilmeye alınabilmektedir. Bu noktada önemli bir durum belirir: Ayrılıklarından, farklılıklarından kısacası kendi öz kimliklerinden vazgeçmeye zorlanarak haklarının güvence altına alınmasına ilişkin değerlendirmeye tabi tutulacak her ötekinin, en başta yaşam ve kendilik hakları ihmal edilmektedir. Üstelik bu değerlendirme sadece hakları üzerinden değil insan olmaklıkları bakımdan kendileri üzerinden yapıldığı için, değerlendirilmeye tabii tutulan her insan, artık 'insan olma' kimliğini de yitirmektedir. Bunun nedeni, öteki olanların, ulus-devleti oluşturan ulusun kimliğini taşıyıp taşımayan nesnelere dönüştürülmesinde yatar. İnsanlar artık sadece insan değil, taşıdıkları değerler üzerinden değerlendirilen nesnelere dönüştürülmüş olanlardır.[315] Bahsi geçen asimilasyonla birlikte insanlar, en temel haklarıyla birlikte kimliklerini de kaybetmiş olan ötekilerdir.

İnsanların belli sayıda gruplar halinde devletsiz, yersiz ve yurtsuz kalmalarıyla ortaya çıkan en önemli şey, insanların doğuştan sahip olduğu haklardan mahrum bırakılmalarıdır. Çünkü haklara sahip olacaklar, devletsiz, yersiz ve yurtsuz olanlar değil; ulus-devleti oluşturan ulusun özneleri, kimliklileridir. Ama bu kimliklilerin de haklarının

[312] Tormey, **a.g.e.**, s. 79.
[313] Gander, **a.g.e.**, s. 63.
[314] Benhabib, **a.g.e.**, s. 69.
[315] Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, s. 142.

güvence altına alınmasının bir şartı vardır ki o da ulus-devletin kendilerine dayattığı ödevleri kabul etmektir:

> "*Yurttaşlık bireyi yurttaşa, yani devletin yasalarını ve gereksinimlerini kabul eden ve ancak ödevlerini yerine getirdiği ölçüde, başka bir deyişle ortak yararlılığa, genel çıkara katkıda bulunduğu ölçüde birtakım haklar elde edebilen bir varlığa indirger; ama aynı zamanda siyasal erkin meşruluğunu halk egemenliği dışında başka bir temelden alamayacağını da kesinler.*"[316]

Bu anlamda devletsizler, herhangi bir ulus-devlet içinde asimile olamayanlar, herhangi bir ulus-devletin topraklarına kabul edilmeyenler veya herhangi bir ulus-devletin topraklarına kabul edilip de bahsedilen ulus-devletin istek ve çıkarlarına uyum sağlayamayanlar olarak insan haklarından mahrum kalmışlardır. Devletsizlerin mahrum bırakıldığı hakların başında barınma hakkı gelir. Arendt'ın barınma hakkı olarak ele aldığı kavram ilticadır. Ona göre iltica insan haklarının içinde önde gelen haklardan biri olmasına rağmen ulus-devletlerin çıkarları doğrultusunda sağlanan bir hak değildir:

> "*... barınma [iltica] hakkının devletin uluslararası haklarıyla çeliştiği ve anakroniklik olduğu düşünülmekteydi. O nedenle yazılı yasalarda yeri yoktu-ne bir anayasa ne uluslararası bir anlaşmada; Milletler Cemiyeti Sözleşmesi'nde bile fazla sözü edilmemektedir. Bu bakımdan [iltica hakkı] İnsan Hakları'nın yazgısını paylaşmaktadır; İnsan Hakları da, hiçbir zaman bir yasa haline gelememiş, ancak normal yasal kurumların yeterli olmadığı tekil ayrıksı durumlarda bir başvuru [mercii] olarak oldukça muğlak bir varlık kazanmıştır.*"[317]

Arendt'in barınma hakkı olarak ele aldığı iltica hakkının sözleşmelerde neden yer almadığını ortaya koyması önemlidir. Buna göre, iltica hakkı, bir ulus-devletten, bir başka ulus-devlete girmek demektir. Sığınma anlamını içinde barındırdığı için iltica etmek isteyen kişinin ait olduğu ulus-devlette kendisinin o ulustan dışlandığı belirlenimini de içinde barındırır. Arendt'in 'çelişki' olarak bu durumu açıklamasının sebebi budur. Bir ulus-devlet, kendisinden olmayanı, ötekiyi asimile etmek istediği gibi onu başka bir ulus-devlete de gönderebilir. Ancak bu iltica hakkının yasallaşması anlamını taşımamaktadır. Zira iltica hakkının yasallaşması demek, iltica eden, bir başka ulus-devlete sığınan kişinin sahip olduğu haklarının, sığındığı ulus-devlet içindeki vatandaşlar gibi sorgusuz ve sualsiz uygulanmasının gerçekleştirilmesi demektir. Ancak bu durum, hiçbir ulus-

[316] Touraine, **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, s. 271.
[317] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 277.

devletin çıkarına gelmez. Çünkü her zaman için öteki, ulus-devletin hâkim görüşleri ve vatandaşları için bir uyumsuzluğu veya çatışmayı kendi içinde barındırandır. O halde iltica hakkının yasallaşması demek, ötekinin yasal olması demektir. İşte ulus-devletlerin tıpkı insan haklarının tamamında olduğu gibi iltica hakkını da muğlak bırakmasının sebebi budur. Diğer yandan iltica, bir yerden başka bir yere gitmek, başka bir yere sığınmak anlamlarına da gelir. Fakat dikkat edilmesi gereken bir şey vardır ki devletsiz, haksız ve öteki olanların gidecek, sığınacak yerleri yoktur. Çünkü onlar, zaten gidecek bir yerleri olmadığı için devletsiz, haksız ve öteki olanlardır. Bu şu demektir: Öteki olanlar, insanlıklarını yitirmiş olanlardır çünkü Arendt'e göre ancak öteki olanlar yani her türlü siyasal zeminden dışlanarak haklarından mahrum edilenler insanlıklarını yitirebilenlerdir.[318] Bu, doğrudan ötekilerin ulus-devlet içindeki konumlarıyla ilişkilidir. Bauman, Yahudiler özelinde devletsizlerin bu durumunu şöyle açıklar: "*Uluslar ve ulus devletlerle tıka basa dolmuş bir dünya, ulusal olmayan boşluklardan nefret eder. Yahudiler böylesi bir boşluktaydı: Böylesi bir boşluktu onlar.*"[319] Ötekilerin boşluğu, haksız bırakılmalarından gelen bir boşluk olduğu gibi, hiçbir ulus-devletin doldurmak istemeyeceği türden de bir boşluktur.

İltica hakkının yasallaşamamasının diğer bir sebebi, açık şekilde hiçbir ulus-devletin devletsizleri istememesidir. Asimile olmayan devletsizler, ulus-devletler için büyük bir tehlikedir çünkü onlar kendi milliyetlerine bağlı olan ötekilerdir:

> "*Avrupalı hükümetlerin bu süreçte en çok korktukları şey, yeni devletsizlerin milli kimliklerine artık belirsiz ya da kuşkulu (de nationalité indéterminée) denemeyecek olmasıydı. Yurttaşlıklarını reddetseler de, köklerinin ait olduğu ülkeyle artık hiçbir ilişkileri ya da bağlılıkları kalmamış olsa da ve milliyetlerini [uluslararası camia tarafından] her bakımdan tanınmış gözle görülür bir siyasi yönetimle özdeşleştirmeseler de, milliyetleriyle olan güçlü bağlarını muhafaza etmekteydiler. Üzerinde yaşadıkları topraklara derin kökler salmamış ve devletle ilişkileri ya da sadakat bağları olmayan ayrı ulusal gruplar ve azınlıklar, sadece Doğu'nun bir özelliği olmaktan çıkmış, mülteciler ve devletsiz kişiler olarak çoktan Batı'nın eski ulus-devletlerine sızmışlardı.*"[320]

[318] Thomas Dürr, "Gereksizlik. Arendt'in Dışlanma Üzerine Düşünceleri", Çev. Ersel Kayaoğlu, **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt**, Haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 159.
[319] Bauman, **Modernite ve Holocaust**, s. 79.
[320] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 281.

Asimile olmamaktan kasıt tam da budur. Ulus-devletin hiçbir belirlenimine bağlı olmasa da devletsizler kendi milliyetlerine bağlı olanlardır. Bu yüzden ulus-devletlerin onlar üzerinde 'asimile etmek' olarak gördüğü ilk seçeneğin uygulanamayacağı ortaya çıkmıştır. Ancak burada daha önemli bir sonuç da meydana çıkar: Devletsizlerin gönderilebilecekleri hiçbir ülke kalmamıştır. Çünkü hiçbir ulus-devlet, asimile olmayan ve başka yere de gönderilemeyen devletsizleri kabul etmemekte ısrarcıdır. Bu noktada Benhabib'in mülteci, azınlık, uyruksuz ve yersiz-yurtsuz arasında yaptığı ayrımı ele almakta fayda vardır:

> "*Kişi zulüm gördüğünde, sınır dışı edildiğinde ve vatanı olan topraklardan sürüldüğünde mülteci konumuna gelir. İktidardaki politik çoğunluk, belli grupların sözde "homojen" halka dahil olmadıklarını ilan ettiği takdirde kişi azınlık hâline gelir. Kişinin şimdiye dek koruması altında bulunduğu devlet bu korumayı kaldırdığı ve ayrıca sunduğu evrakları hükümsüz kıldığı takdirde kişi uyruksuz bir yaşam sürdürecektir. Mülteci, azınlık ya da uyruksuz olarak nitelenmiş bir kişi, kendisini üyeliğe kabul edecek bir devlet bulmadığı ve durumu, hiçbiri kendisine ikamet edeceği bir yer sunmaya gönüllü olmayan ülkeler arasında sıkışıp kalmış biçimde, belirsizliğini koruduğu sürece, yersiz-yurtsuz olacaktır.*"[321]

Arendt bu durumu 'devletsizin sınır dışı edilemez olması' olarak açıklamaktadır. Ne sınır dışı edilebilen ne de içinde olduğu ulus-devletin hukuk çerçevesi içindeki yasalarına bağlı olabilen devletsiz, modern siyasal iktidarın amaçlarını gerçekleştirmek için kullandığı şiddet aygıtı olan polis gücünün eline bırakılmıştır.[322] Asimile olmayan, hiçbir ulus-devlet istemediği için hiçbir yere gönderilemeyen ve bulundukları ulus-devletin hukuki yasalarına da bağlı olmayan devletsizler için şiddet, kaçınılmaz bir son olarak göze çarpmaktadır. Bunun nedeni, ötekilerin haklarının güvence altına alınmasını sağlamayan ulus-devlet yasalarının, ötekileri 'kontrol etmek' militer güce başvurmasıdır. Örneğin Nazi Almayası'nın paramiliter örgütü olan **Schutzstaffel (SS)**'ın ortaya çıkmasının altında yatan neden de budur.

Arendt'e göre insan haklarının evrensel ve mutlak şekilde uygulanmamasının nedeni, bu hakların herhangi bir yasal güvence altına alınmamış olmasından gelir. Eğer aksi olsaydı, Nazi Almanyası'nda insanlar en başta siyasi daha sonra da doğal haklarını kaybederek posalaştırılmazlardı.[323] Her ne kadar Locke, Rousseau ve Kant'a göre

[321] Benhabib, **a.g.e.**, s. 65.
[322] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 282.
[323] D'Entréves, **a.g.e.**, s. 145.

devletin kurulma amacı insan haklarını her koşulda güvence altına almak olsa da Yahudilerin, eşcinsellerin, engellilerin, Romanların ölüm ve toplama kamplarında yaşadıkları veya doğup büyüdükleri ülkeden sırf o ülkenin 'ulus'undan sayılmadıkları için sürülmeleri, en başta yaşam hakkı olmak üzere eşitlik, özgürlük gibi haklarla birlikte var olma haklarının da ihlal edildiğini gösterir. Aydınlanma düşüncesi ile birlikte gelen insan haklarının devredilemez ve indirgenemez olmasından kaynaklı olarak, bu haklara sahip olan öznenin, her türden otoritenin üzerinde görüldüğüne dair olan genel görüşle birlikte 'hak' kavramı da her türden yasallaştırmanın ötesinde görülmüştür. Bu bir anlamda şu demektir: İnsan, her türden olgudan (devletten, yasalardan vb.) bağımsız olarak kendinden değerli bir varlıktır. Zaten bu kendinden değerliliğinden ötürü yani insanın, insan olmaklığından ötürü hakları vardır. Ancak bu biçimde yorumlanan insan hakları, teorik bir insan hakları kavramsallaştırmasını ortaya koyar. Bu zeminden yükselen insan da somut değil, ancak soyut, ideal bir insanı yansıtır. Bunun nedeni, yirminci yüzyılda ortaya çıkan savaş, soykırım, otoriter eylemlerle birlikte insan haklarının her türden kurumun üzerinde görülmesine dair inancın yitirilmesidir. Bu inancın yitirilmesiyle birlikte görülmüştür ki Aydınlanma Dönemi düşüncesinde, örneğin Locke'ta, tüm siyasal oluşumların insan haklarını evrensel olarak teslim etmesi gerektiğine dair çıkarım, ulus-devletlerin varlığıyla bir tahayyül olarak kalmıştır. Agamben'e göre Arendt, insan haklarını ve bu hakların gelecekteki durumunu modern ulus-devlete bağlarken ulus-devletlerin sonu geldiğinde insan haklarının da işlevsiz kalacağını söylediğinde haksız değildir.[324] İnsan haklarının soyut bir ideal olarak görünüm kazanmasına dair kavramsallaştırma, Arendt'in içinde bulunduğu durumdan ayrı düşünülemez. Ona göre ulus-devletin gerçekleştirdiği tekçi, bütüncü, ayrımsız kısacası homojen bir ulus yaratma düşüncesiyle birlikte ortaya çıkan insanların ötekileştirilmesine dair yurtsuzluk, devletsizlik ve haksızlık, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde de bahsedildiği gibi insan haklarının değişmez, indirgenemez ve evrensel olduğuna ilişkin idealle çelişki içindedir. Evrensel ve somut olarak ortaya konulduğuna inanılan insan hakları, ulus-devletin gerçekleştirdiği 'arındırma', 'temizleme', 'tekleştirme', ayrılığa yer bırakmama gibi eylemlerle soyut ve ideal olana dönüştürülerek ötekiliği somutlaştırmıştır. Örneğin **Reichsführer-SS** yani **SS**'in lideri konumunda bulunan Heinrich Himmler, Polonya'nın tüm nüfusunun 'ırksal açıdan değerli' hale

[324] Agamben, "Biz Mülteciler".

gelene kadar 'temizlenmesi' gerektiğini önermiştir.[325] Irksal açıdan değerli olmayanlar, temizlenecek olan somut ve mutlak ötekilerdir.

İdeal ve soyut olan her türden hayal, İkinci Dünya Savaşı'nda 'somut' bir şekilde yıkılmıştır. İnsan haklarına ve bu hakların öznesi olan insana dair olan soyut ideal, İkinci Dünya Savaşı'nın soykırım gerçeğiyle tamamen 'somut' insana ve yok edilen haklarında somutlaşmıştır. Buna örnek olarak Kant'ın halklar federasyonuna ilişkin düşünceleri verilebilir. Kant, sadece belirli bir ulus için değil, tüm uluslar için gerçekleşeceğini düşündüğü, içerisinde savaşın olmadığı, hakların teslim edildiği bir 'halklar federasyonu'na yönelik çıkarımlarını, aklın gerekliliği olarak yorumlamış ve modern dönemde gerçekleşeceğini düşünmüştür. Ancak hiçbir toprak parçası üstünde istenmeyen posaların varlığıyla Kant'ın insan haklarına ve şiddetsizliğe dair ideali de çökmüş olur. İnsan haklarının ideal olduğuna ilişkin somutlaşma ile birlikte görüldü ki insan hakları tüm olguların üzerinde olan, devredilemez ve indirgenemez nitelikte değildir. İnsan, ancak belirli türden sınırlılıklar içinde haklara sahiptir. Bu 'belirli türden sınırlılıklar', ulus-devlet olarak tanımlanabilir. O halde her iki dünya savaşında da ortaya konulduğu gibi insan, ancak ve ancak ulus-devlet içinde, o ulus-devletin insan haklarını hangi koşullarda uygulayacağına dair belirlenimlerine uyduğu sürece haklara sahiptir. Bu da hakların 'devredilemez' veya 'indirgenemez' özelliği ile açık bir çelişki barındırmaktadır. İnsan, doğuştan sahip olduğu hakların uygulanmasını ulus-devlete bıraktığı ölçüde, artık haklar ne devredilemez ne de indirgenemezdir. Diğer bir deyişle, bahsedilen haklar, insanın varlık olarak varlığından değil, sahip olduğu özelliklerle uygulanabilir niteliktedir. Ulus-devletin yurttaşlıktan çıkardığı, 'öteki' olarak kabul ettiği her türden insan, yurtsuz olduğu için haksızdır: "*Vatandaşlık haklarının yitirilmesi bu nedenle tüm insan hakları anlaşmalarına karşıt olarak, politik açıdan insan haklarının hepsinin birden yitirilmesine eşit değerdeydi.*"[326] Ulus-devlet içinde hakka sahip olmak, hukuki çerçeve içinde varlık olmak demektir. O halde ulus-devletten kovulan insanlar, hukuki çerçeveye dahil olmadığı için 'evrensel' olması gereken haklara da sahip olamayanlardır:

> "*Arendt, insanın bütün sıfatlarının ötesinde bir insan olarak var olduğu varsayımına dayanan İnsan Hakları kavramının, bu kavramı ortaya atmış kişilerin kendilerini, insan olma sıfatı dışında bütün diğer özel niteliklerini ve bağlantılarını yitirmiş*

[325] Mark Mazower, **Karanlık Kıta Avrupa'nın 20. Yüzyılı**, Çev. Mehmet Moralı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 194.
[326] Benhabib, **a.g.e.**, s. 60.

insanların karşılarında buldukları ilk anda yerle bir olduğunu belirtir. Ulus-devlet sisteminde, güya kutsal ve insanın elinden alınamayacak olan hakların, şayet bir devlete tabi bir vatandaşın hakları değil ise, tamamıyla korunmasız olduğu görülür."[327]

Arendt'e göre insan, artık sınırları belirlenmiş bir toprak parçası içinde değilse yani herhangi bir ulus-devletin himayesi altında değilse, haklara sahip değildir. Dahası, yukarıda da belirtildiği gibi o insan bile değildir, posadır: "*Azınlıklar gibi devletsizler de, ulusal hakları yitirmenin insan haklarını yitirmekle özdeş olduğuna, birincisinin kaçınılmaz olarak ikincisini gerektirdiğine kaniydiler.*"[328] Posalar, yersiz, yurtsuz, devletsiz ve haksız varlıklara dönüştürüldüklerinde, insan haklarının somut varlığının yitirilmesi söz konusudur.[329] Söz konusu ideal içinde sınırları ve netliği belirli olan hiçbir yere ait olmayan ötekilerin hakları, hiçbir zaman gerçekliğe dönüşmeyecek hayalden ibarettir.

Bahsedilen kesinlik, netlik ve sınırlarla siyasal harita üzerinde yeri belirlenmiş olan ulus-devletlerden bahsedilmektedir. Bu ulus-devletlerin kapısı, içinde belirsizliği, kendi ulusundan olmayan müphemleri, düzenin tam karşısında bulunan düzensizliği temsil eden varlıklara kapalıdır. Üstelik bu tek bir ulus-devlet için değil, tüm dünyada adeta boşluk bırakmamacasına konumlanmış ulus-devletler için geçerlidir. Böylesi bir dünya kurgusu içinde ne ötekilere yer vardır ne de haklarına: "*Onlar şeffaflık için döğüşen, dünyanın bulanıklığı, kesinlik için yanıp tutuşan dünyanın muğlaklığıydılar.*"[330] Bu bulanıklık ve muğlaklık içinde, evrensel, genel geçer ve indirgenemez şekilde belirli olan 'insan hakları'nın uygulanmasını beklemek de insan haklarının değişmez şekilde uygulanmasını beklemek kadar beyhudedir. Arendt'in, ötekilere, devletsiz, yersiz ve yurtsuzlara 'haksızlar' şeklinde tanım getirmesinin nedeni de budur.

Bu anlamda Arendt'e göre devletsizlerin eşanlamlısı, 'haksızlar'dır. Ona göre bu haksızlar, haksız olma yolunda ilerlerken ilk önce yurtlarını yitirerek kendilerine ait bir topluluk kurabilecekleri toprak parçası olduğuna dair ümitlerini de kaybettiler. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi, hiçbir ulus-devlet, devletsizleri istememiştir. Ulus-devletlerin devletsizleri istememeleri ile birlikte devletsizler, siyasi ve 'yasal' yönetimlerin korumalarını da yitirmiş oldular. Devletsiz, siyasi ve yasal yönetimin

[327] Agamben, "Biz Mülteciler".
[328] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 296.
[329] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/3**, s. 261.
[330] Bauman, **Modernite ve Holocaust**, s. 83.

kendisini istememesi ile birlikte, yasal olmaktan da çıktıkları için artık haksızlar devletsiz hem de yasa dışı olanlardır.[331] Tüm bunlar yirminci yüzyılın şiddetinde ortaya şunu koymuştur: İnsan hakları diye bir ideal yoktur; hak, sadece ulus-devlet içinde yaşayan ulusun, yurttaşın hakkıdır. Arendt'e göre bu durum bir felakettir:

> "*Hak-sızların içinde bulunduğu felâket, yaşamak, özgür olmak ve mutluluğu aramak hakkından ya da yasalar karşısında eşit olmak ve düşünce özgürlüğü haklarından yoksun olduklarından değil -bütün bunlar belli verileri topluluklar içerisinde sorunları çözmek üzere tasarlanmış formüllerdir-, her ne türden olursa olsun artık herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından kaynaklanmaktadır. Kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın varolmamasıdır; ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek istememesidir. Onların yaşama hakkı, oldukça uzun bir sürecin ancak son evresinde tehlike altındadır; yaşamları, ancak tam anlamıyla "lüzumsuz" olmaya devam ederlerse, kimse onlara "sahip çıkmazsa" tehlikede olabilir. Naziler bile Yahudileri yok etmeye, ilkin onları bütün yasal durumlarından (ikinci sınıf yurttaşlık statüsünden) arındırıp ve onları gettolara ve toplama kamplarına kapatarak dünyayla bağlarını kesmek suretiyle yok etmeye başladılar; gaz odalarını çalıştırmadan önce zemini dikkatle yoklayarak, hiçbir ülkenin bu insanlara sahip çıkmayacağından emin olduktan sonra harekete geçtiler. Mesele şuradadır: haklardan tamamen yoksunluk durumu, yaşama hakkına meydan okunduktan sonra yaratılmıştır.*"[332]

Devletsizler, yersizler, yurtsuzlar ve haksızlar için sorun, görüldüğü gibi temel insan hakları olan yaşama, eşitlik, özgürlük gibi hakların ihlal edilmesi değildir. Sorun, bu hakları evrensel ve mutlak şekilde koruma altına alacak yasal belirlenimlerin olmamasıdır. Böyle bir yasal güvencenin eksikliği halinde meydana gelen şey, ezilmeye bile layık görülmeyenlerin varlığıdır. Kimse posaları ezmek istemez, çünkü onlar zaten çoktan ezilmişlerdir.

3.2. Modern Kötülük Nedir?

Hannah Arendt, 1961 yılında, Nazi soykırım suçlusu olan Adolf Eichmann'ın yargılandığı davayı yerinde incelemek için Kudüs'e gitmiştir. Burada Eichmann'ın yargılanmasına ilişkin tanık olduklarını daha sonra **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te** isimli eserinde aktarmıştır. Richard J. Bernstein'a göre Arendt'in kötülük üzerine düşüncelerinin çıkış noktası, modern siyasal iktidarın kendi

[331] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/2**, s. 299.
[332] **A.e.**, s. 303.

totalitarizmini uyguladıkları yerler olarak kamplardır.[333] Eichmann da bu kamplara milyonlarca insanın sistematik olarak hapsedilmesinin sorumlusu olarak yargılanmaktadır. Arendt, kötülük sorununu modern siyasal iktidarın totaliter yapısıyla ilişkilendirdiğini **Totalitarizmin Kaynakları/1** eserinde de şöyle belirtmiştir: "*Ve totalitarizmin son evrelerinde mutlak (mutlak, çünkü bunun insanın anlayabileceği güdülerden çıkarsanması olanaksızdır) bir kötülüğün boy gösterdiği doğru olduğu kadar, onsuz Kötülük'ün radikal doğasını asla tam olarak bilemeyeceğimiz doğrudur.*"[334] **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te** isimli eserinde genel olarak kötülüğün ne olduğunu yine modern siyasal iktidarla ilişkili olarak ortaya koymaya çalışırken birbiriyle çelişik durumları da tüm yanlış anlaşılmalara rağmen kanıtlamak ister: "*Eichmann in Jerusalem, Adolf Eichmann'ın değil, onu içeren bir dünyanın savunmasıdır.*"[335]

Adolf Eichmann, yirminci yüzyılın en önemli olayları arasında yer almış olan Yahudilere yönelik soykırımın mimarlarından biri olarak nitelendirilebilir. Bunun nedeni, Adolf Hitler'e sunmuş olduğu Yahudilere yönelik olan 'nihai çözüm'üdür. Bu çözümde Yahudiler, kamplara götürülerek tamamen ortadan kaldırılmak istenmiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminde Nazi Almanyası'nın çöküşüyle birlikte Eichmann Arjantin'e kaçmıştır. Yeni kurulmuş olan İsrail Devleti'nin başbakanı Ben-Gurion, 1960 yılında Eichmann'ın Arjantin'de İsrail teşkilatı tarafından yakalanarak Kudüs'e, İsrail Devleti'ne getirilmesini ve Eichmann'ın Kudüs Bölge Mahkemesi'nde yargılanmasını sağlamıştır. Ancak burada önemli bir nokta vardır. Hannah Arendt'e göre **Beth Hamishpath**'da (Adalet Evi) yargılanan şey yanlış anlaşılmıştır. Ona göre "*Yargılanan, bu adamın yaptıkları; Yahudilerin çektiği acılar, Almanlar ya da insanlık, hatta antisemitizm ya da ırkçılık bile değildi.*"[336] Buradan anlaşılıyor ki Eichmann'ın yargılandığı şey 'insanlığa karşı işlenen suç'lar ya da 'insan haklarının yok edilemezliği' değildir. Kudüs'te Eichmann'ın yargılandığı suç, 'sadece' Yahudilere karşı yapılanlardır; eşcinsellere, engellilere, Romanlar'a yani diğer tüm ötekilere yapılanlar değildir. Bunun açık bir

[333] Richard J. Bernstein, **Radikal Kötülük**, Çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, İstanbul, Varlık Yayınları, 2010, s. 255.
[334] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/1**, s. 12.
[335] Susan Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük**, Çev. Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 344.
[336] Hannah Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, Çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 15.

göstergesi olarak İsrail Devleti'ni temsilen duruşma salonunda bulunan Gideon Hausner'ın, Eichmann'ın insanlığa karşı işlediği suçları araştıracak uluslararası bir mahkemeye şiddetle karşı çıkması ve Yahudilere karşı işlenen suçların yargılanması işini sadece Yahudilerin yapması gerektiğine karşı duyduğu inanç olarak ortaya konulabilir. Üstelik bu inanç, Hausner'in kendisinde değil, Arendt'in anlattığına göre İsrail'de bulunan hemen herkesin ortak bir inancı olarak belirtilebilir.[337] Diğer bir gösterge ise İsrail Devleti'nin başbakanı Ben-Gurion'un, duruşma başlamadan önce, bu duruşmadan çıkarılacak dersleri duyurmasında ortaya çıkar: Dünyanın bütün uluslarına Nazilerin milyonlarca insanı sırf Yahudi oldukları için ve bir milyon bebeği de sırf Yahudi bebekler olarak dünyaya geldikleri için öldürdüklerini göstermek.[338] Burada öldürülenlerin 'insan' olarak değil, 'Yahudi' olarak özneleştirilmesi önemlidir. Bu durum, yeni kurulmuş da olsa İsrail'in de bir ulus-devlet olduğu gerçeğiyle oldukça paralel şekildedir. Ancak unutulmamalıdır ki toplama kamplarında öldürülenler arasında sadece Yahudiler değil, hastalar, engelliler, eşcinseller ve Romanlar da vardır. Eichmann'ın ve soykırıma uzaktan ya da yakından karışan herkesin işlediği suç, altı milyon Yahudinin ölümüne neden olsa da bu suç aslında insanlığa karşı işlenen bir suçtur ve bu suç sadece Yahudiler ile sınırlandırılmamalıdır.[339]

Eichmann özelinde Nazi politikasını yargılamanın o dönem için oldukça güç olduğunu belirtmekte fayda vardır. Çünkü Arendt'e göre mahkeme salonlarında kişinin sahip olduğu düşünceler değil, somut şekilde gerçekleştirdiği eylemler yargılanmaktadır.[340] Ancak yine de gerçekleştirilen kötülük, hukuki anlamda yargılanmalı ve 'insan hakları' bağlamında sorgulanmalıdır. Arendt'in istediği de tam olarak böylesi bir kötülüğün sorgulanması, ortaya çıkarılması ve önüne geçilmesidir. Dolayısıyla Eichmann, işlediği soykırım suçlarından yargılanmak istendiğinde, kendisinin avukatı olan Robert Servatius, savunmasını şu dayanaklara göre yapmak istemiştir: Eichmann, dönemin Nazi hukuk sistemine göre yanlış bir şey yapmamış ve yaptıklarını da üzerinde başka hiçbir devletin yetkiye sahip olmadığı 'hükümet tasarrufları' adı altına gerçekleştirmiştir.[341] Eichmann ise avukatından daha farklı bir yol

[337] **A.e.**, s. 17.
[338] **A.e.**, s. 20.
[339] Bernstein, **a.g.e.**, s. 270.
[340] Arendt, "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", Çev. Yakup Coşar, **Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 174.
[341] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 32.

izleyerek ilerlemeyi tercih etmiştir. Eichmann'ın belirttiğine göre, kendisi Yahudilerin öldürülmesiyle alakası olmayan, hayatı boyunca Yahudi veya Yahudi olmayan kimseyi öldürmemiş ya da öldürme emri vermemiş birisidir. Onun suçu, kendisinin de 'insanlık tarihinin en büyük suçlarından' diye ilan ettiği soykırıma yardım yataklık ederek sebebiyet vermiş olmasından kaynaklı olan suçtur. Bu durum, Eichmann'ı Arendt'in gözünde eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmeyen, kötülüğü ve suçu hep 'bir üst çark'a atmasına rağmen kendisini bu üst çarkın ufak dişlisi olmaktan alıkoyamayan küçük, sıradan bir kötü yapar:

> *"Kudüs'te Eichmann-Davası'nı izlerken, mahkeme salonunda görülen bir davanın en büyük avantajının, insanın çarkın dişlisi olma safsatasının saçmalığını fark etmesi ve tüm bu sorunları farklı bir bakış açısından görmeye zorlanması olduğunu hissettim. Savunmanın bu doğrultuda argümanlar sunacağı aşikârdı; Eichmann ufak bir dişliden başka bir şey değildi, -sanığın böyle düşünüyor olması pek de muhtemeldi ve belli ölçüde de böyle davrandı-. Ancak iddia makamının, ondan bütün zamanların en büyük -Hitler'den bile daha kötü ve daha önemli- canisini yaratmaya çalışması tuhaf ve beklenmedik bir çabaydı. Yargıçlar ise doğru ve makul olanı yaptılar: Bu yaklaşımı, eğer ve fakat sorularını sormadan reddettiler; benim düşüncem de bu doğrultudaydı. Çünkü, hâkimlerin de açıklamaya çalıştıkları gibi, duruşma salonunda bir sistem, tarihsel bir eğilim, Antisemitizm gibi herhangi bir "izm" değil, bir insan yargılanır. Ve de sanık tesadüfen bir yöneticiyse, tam da bu yüzden, yani yönetici de bir insan olduğu için ve sadece bu özelliğinden dolayı mahkeme önünde bulunmaktadır. Sonuç olarak, mahkemenin sanığa sorusu, "Siz, şu isimli, şu doğum tarihli, şurada doğmuş, yani herhangi başka biriyle karıştırılamayacak, hüviyeti belli bir birey olarak, suçlandığınız eylemleri yaptınız mı? Yanıtınız evet ise, neden?" biçimindedir. Sanığın, "Bunları yapan, birey olarak ben değildim; benim kendi insiyatifimle bir şeyler yapmaya ne irademne de gücüm vardı; ben çarkın, yeri bir başkasıyla doldurulması mümkün basit bir dişlisiydim; benim yerimde olan herkes aynı şeyi yapardı; benim bugün mahkeme önünde olmam sadece bir rastlantıdır" biçimindeki yanıtı özle ilgili olmadığı gerekçesiyle değerlendirilmeye alınmaz. Çünkü eğer yanıt: "Ben değil, benim sadece dişlisi olduğum sistem bunu yaptı" biçimindeyse, derhal ikinci soru gelir: "Peki siz neden böyle bir dişli oldunuz ya da o koşullar altında böyle bir dişli olarak kaldınız?" Sanığın, bir sistemin temsilcisi olarak suçluluğu ya da suçsuzluğu araştırılmaya kalkışılsa, ortaya sonuçta zavallı bir günah keçisinden başka bir şey çıkmazdı."*[342]

Ancak, bir soykırım suçlusunun, soykırıma uğrattığı halkın evinde yargılanmasını gerektiğini düşünen mahkeme, elbette ki Eichmann'ın iddialarını ciddiye almamıştır. Eichmann'ın bedensel ve ruhsal durumun kontrol etmek amaçlı birçok psikiyatrist, İsrail Devleti tarafından görevlendirilmiş ve kendisine 'gayet normal' raporu verilmiştir. Ancak İsrail Devleti'ni temsil eden Gideon Hausner, bu psikiyatrislerin, Eichmann için 'çok

[342] Arendt, "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", s. 174.

tehlikeli, doymak bilmez bir öldürme dürtüsünü saplantı haline getirmiş bir insan', 'sapık, sadist bir kişilik' gibi söylemler içeren rapor verdiklerini iddia etmiştir. Arendt'e göre bu iddia gerçekliği yansıtan türden bir iddia değildir. Ona göre Eichmann sapık, sadist, öldürme dürtüsüyle yaşayan korkunç bir canavar veya Yahudilerden hastalık derecesinde nefret eden bir antisemitist değildir.[343] Bu durumda şu sonuç çıkar: Arendt'e göre Eichmann, ne canavar, ne sadist bir hasta ne de kana susamış bir yaratıktır. Eichmann, tıpkı psikiyatristlerin de belirttiği gibi 'sıradan' ve 'gayet normal' bir insandır.

Eichmann bu normalliğini göstermek, canavar olmadığını kanıtlamak için Yahudilere yönelik ilk çözümünün gayet 'insancıl' olduğunu belirtmiştir. Bu insancıl çözüm, Yahudileri kendi ülkelerinden, doğdukları yerden, kültürlerinden, geleneklerinden ve dillerinden sürmektir. Eichmann'a göre bu sürgün, Filistin'e olabilirken bir antlaşma dahi oluşturulmuştur: **Ha'avarah** yani Transfer Antlaşması. Eichmann, sürgüne dair düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

> "*Yahudileri muarız olarak görüyordum; dolayısıyla bu duruma her iki taraf için de kabul edilebilir, adil bir çözüm bulmak gerekiyordu… Benim öngördüğüm çözüm Yahudilerin ayaklarının altına sağlam bir toprak vermekti; böylece kendileri ait bir yerleri, toprakları olacaktı. Bu çözüm için zevkle çalışıyordum. Bu çözüme ulaşmak için memnuniyetle, zevkle işbirliği yaptım; çünkü bu çözüm bizzat Yahudi halkı içinden çıkan hareketlerin onayladığı çözümdü ve ben de Yahudi meselesine en uygun çözümün bu olduğunu düşünüyordum.*"[344]

Eichmann'ın Yahudiler için bulduğu ve onları 'kurtaracak' yönteme ilişkin Kudüs Bölge Mahkemesi'nde yaptığı savunmada, bu davranışını 'yüzbinlerce Yahudinin hayatını kurtarmak' olarak yorumlamıştır. Yurtlarından atılan yurtsuzlara kapılarını açacak bir devlet az bulunduğundan, Eichmann, Yahudilerin gidebileceği devleti bulması nedeniyle de iyi bir insan olduğunu kanıtlamak istemiştir. Ne de olsa Eichmann "*... artık hem "Yahudi meselesi", Yahudi örgütler ve Siyonist partiler konusunda uzman hem de göç ve tahliye konularında "otorite", insanları bir yerden bir yere taşıma işinde "usta" sayılıyordu.*"[345] Yahudileri Filistin'e sürme fikrinden sonra, Yahudilerin altına sağlam bir toprak verme isteğinin yeni rotası, o dönemler bir Fransız adası olan Madagaskar oldu. Sadece Nazi Almanyası değil, aynı zamanda Fransa'nın ve Polonya'nın da kendi

[343] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 36.
[344] **A.e.**, s. 67.
[345] **A.e.**, s. 75.

vatandaşları olan on binlerce Yahudi insanı bu adaya göndermek istediği kayıtlara geçmiştir.[346] Ancak Yahudileri Madagaskar'a gönderme isteğinin bir 'hayal' olduğu ortaya çıkmıştır. Arendt'e göre bu durumun nedeni, Avrupa'da yaşayan tüm Yahudilerin sürgün edilmesine ve devletsiz dolayısıyla da haksız bırakılmasına bile tenezzül edilmemesidir:

> "*Madagaskar planı, Batı Avrupa'nın bütün Yahudilerini fiziksel olarak imha etmeye yönelik hazırlıkların ilerleyişini gizlemek için yapıldı (Polonyalı Yahudilerin imhası için bir kılıf uydurmaya bile gerek duyulmadı!); ne kadar uğraşırsa uğraşsın her zaman Führer'in bir adım gerisinde kaldığını hisseden eğitimli antisemitler ordusu açısından faydası, meseleyle ilgilenen herkesin en temel fikirlerden birini, Yahudilerin Avrupa'nın tamamından tahliye edilmesinden başka hiçbir şeyin işe yaramayacağını anlaması oldu – ne özel yasalar ne "disimilasyon" ne de gettolar yeterli olacaktı. Bir sene sonra, Madagaskar projesi "kullanışsız" ilan edildiğinde, herkes psikolojik açıdan, daha doğrusu mantıken bir sonraki adıma hazırdı: "Tahliye" için toprak olmadığına göre, geriye kalan tek "çözüm" imhaydı.*"[347]

Sürgün, Nazi Almanyası'nın Yahudilere dair 'sorun'unu çözemediğinde geriye tek bir şey kalmıştı: Onları fiziksel olarak yok etmek. Arendt, Yahudilerin imhası için kullanılan kelimelerin 'nihai çözüm', 'tahliye' ve 'özel muamele' olduğunu söyler.[348] 'Nihai çözüm' denilen soykırım düşüncesi, Nazi Almanyası'nda o denli sıradandır ki insanları bir ölüm kampı olan Treblinka'ya götürecek tren ve tren istasyonu bile, tıpkı Almanya'da bulunan diğer tren istasyonları gibidir.[349] Bu durum sadece soykırımı normalleştirmek değil aynı zamanda ulus-devletin kendi ulusunun da soykırımı ussal bir zeminde temellendirmesinin yolunu açmıştır. Buna örnek olarak Eichmann'ın durumu normalleştirmesi verilebilir. Eichmann, Yahudilerden nefret eden ve kana susamış bir canavar olmadığı halde, binlerce Yahudinin nihai çözüm için kamplara sürülmesine ve ölümüne sebep olmuş 'sıradan bir insan' olarak varlığını, yargılandığı ve öldüğü son güne kadar devam ettirmiş biridir. Tüm bunları yapabilmesindeki saik, soykırıma karşı kimsenin sesini çıkarmaması, bu durumun olağan, sıradan şekilde toplum ve Nazi subayları tarafından içselleştirilmesidir ki bunun en iyi örneği, Eichmann'ın emirlere itaat etmenin, ahlaki olarak zorunlu olduğuna dair savunmasıdır.[350] Kötülüğün içselleştirilmesi, milyonlarca

---

[346] **A.e.**, s. 86.
[347] **A.e.**
[348] **A.e.**, s. 94.
[349] **A.e.**, s. 98.
[350] Glover, **a.g.e.**, s. 510.

insanın ölümünden sorumlu olmak değil, emirlere itaat etmekle olmuştur. Bu duruma farklı bir örnek daha verilebilir: Nazi Almanyası'nda kötülük o denli sıradandır ki bu sıradanlık içinde toplama kamplarındaki insanlar Nazilerin paramiliter örgütü olan **SS**'e karşı direnmeyi bile akıllarından geçirmediler. Bu sıradanlık içinde insanlar kendilerinin önemsiz, değersiz, insan bile sayılmayacak üçüncü sınıftan varlık olduklarına inandırılarak bu inandırılmayı içselleştirmişlerdir ki ölüm odalarına arkalarından biri itmeden gidebilmektelerdir. Çünkü bu insanlara göre ölümden çok daha kötü şeyler vardır ve **SS**'ler bu ölümden kötü şeyleri kendi uluslarından olmayanlara yapmaktan çekinecek yapıda olan insanlar değillerdir. Bu durum, insanların, insan olmaklıklarını ellerinden alan, insani ilişkiselliği yok eden bir durumdur.

Bernstein'in aktardığına göre, Arendt ile Karl Jaspers arasında 1951 yılında geçen bir mektup diyaloğunda, Arendt kötülüğün 'insanları insanlar olarak gereksiz kılmak' ile yakından ilişkili olduğunu belirtmiştir.[351] Bununla birlikte öyle görülüyor ki modern siyasal iktidarın ulus-devleti ile ilişkilendirilebilecek olan kötülük, insanların kendi ötekiliğinin, kendileri tarafından geri dönülemez şekilde içselleştirildiğinin bir göstergesidir. Kötülüğün sıradanlığına ve maruz kalan tüm toplumlar tarafından içselleştirildiğine son bir örnek, yine Arendt'in kitabından verilebilir: Ona göre Naziler, nihai çözümü, Yahudilerin özelinde tüm ötekilerin toplumdan dışlanmasını tek başlarına yapmamışlar, normalleştirmemişlerdir. Yahudi Konseyi'nde görev alan liderlerin, Naziler ile iş birlikleri olmuş ve binlerce Yahudinin ölümüne dolaylı, ötekileştirilmelerine ise doğrudan sebep oldukları söylenebilir. Sarı yıldız amblemlerini dağıtmak, Yahudilerin sahip oldukları tüm zenginlikleri ve iş gücünü kendi bünyelerine almak ve Yahudileri Naziler'e teslim etmek gibi işlemler, bahsedilen Yahudi Konseyi tarafından düzenlenmiştir. Yahudi Konseyi sadece bunları yapmamış, binlerce Yahudinin hayatını kurtarmıştır. Ancak yüz binlercesini feda ederek.[352] Konseyin hayatını kurtardığı Yahudiler, onların cemaatinden tanıdık isimlerken, gaz odalarında zehirlenerek ölen yüzbinlerce Yahudi, konsey için 'öteki' olandır. Öldürülen Yahudilerin kaderi, öteki toplum içinde 'öteki' olmaktır. Bu durum, kötülüğün sıradanlığının, insan benliğinde yarattığı 'ötekiliğin' en 'sıradan' halidir. Claudia Card'a göre bu, kişinin benliğinde vuku bulan bir kimlik kaybı olduğu için kişinin varoluşunda da ciddi şekilde anlam kaybına

[351] Bernstein, **a.g.e.**, s. 258.
[352] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 126.

neden olmaktadır. Buna örnek olarak daha önce de ele alınan Nürnberg Yasaları verilebilir. Card'ın belirttiğine göre Nürnberg Yasaları, Naziler'in daha sonra gerçekleştirecekleri soykırıma bir hazırlık değil, doğrudan soykırımın sac ayağını oluşturan bir sürece tekabül eder. Örneğin bahsedilen süreç içerisinde Hıristiyanlık'ı kabul etmiş veya annesi ile babası ya da büyükannesi ile büyükbabası önceden Hıristiyanlık'a geçmiş bir Yahudi, koruma altında olduğunu düşünürken ulus-devlet içinde durum böyle değildir çünkü dini ne olursa olsun, bir kişi, ulus-devletin ulusunun mutlak değerlerini taşımıyorsa, o 'öteki' olana tekabül eden bir canlı kategorisinde değerlendirilir. Bakıldığında Hıristiyanlık'a geçmiş bir Yahudi, toplumsal kimliğini de yani varoluşsal anlamını da kaybettiği için fiziksel olarak yakalanıp öldürülmesi herhangi bir farklılığı içinde barındırmayacaktır.[353] Bu durum bireysel olarak değil, bir topluluk nezdinde düşünülürse ortaya tıpkı nihai çözüm ile fiziksel ortadan kaldırılmak istenilen bir 'öteki topluluk' çıkmaktadır. Bu noktada nihai çözüm için 'fiziksel' olarak ortadan kaldırılma şeklindeki tanım özellikle seçilmiştir. Çünkü tıpkı Card'ın da dediği gibi bu insanlar varlıklarına dair anlamı çok önceden yitirmişlerdir.

Soykırım "*İnsanların yaptıkları, yapabilecekleri, hatta yapmaya muktedir oldukları şeylere değil, kim olduklarına bakarak hedef alır. (Bir yorumcuya göre soykırım, insanları kim olduklarına bile bakmaksızın, ne olduklarına dayanarak öldürür.)*"[354] şeklinde tanımlanabilir. Bu noktada asıl sorun, Eichmann özelinde tüm Naziler'e ilişkindir ve bu sorun, Kudüs Bölge Mahkemesi tarafından da dile getirilmiştir: İnsanları sırf Yahudi oldukları için (çünkü onların neliği, kimliği Yahudi olmalarıdır) toplama kamplarına sürdükleri, gaz odalarında veya kurşuna dizerek öldürdükleri için vicdan azabı çekiyorlar mıdır? Ancak bu soru ahlaki anlamda cevaplanabilecek bir sorudur. Bu soru ile birlikte iki soru daha ortaya çıkmaktadır: Eichmann, emirlere itaat etmediğinde öldürüleceğini bildiği için mi Yahudileri ölüm kampına sürmüştür? Diğer bir soru da 'nihai çözüm' gerçekleştiğinde, bu gerçekleşmeden doğan sonuçlarının, daha ağır sonuçlara yol açmaması için çalışılmış mıdır? Bu sorular, aynı zamanda Arendt'in "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler" isimli yazısında sorduğu temel sorularla da yakından ilişkilidir. Arendt şu soruyu sorar: Hiçbir gerekçe olmadan sadece kötülük

[353] Claudia Card, "Soykırım ve Toplumsal Ölüm", Çev. Erdem Gökyaran, **Cogito**, S.86, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 88.
[354] **A.e.**, s. 99.

yapmak için kötülük yapmak mümkün müdür?[355] Arendt'e göre her iki sorunun da cevabı açıktır. Hiçbir **SS** subayı, infazla ilişkili olayı reddettiği için cezalandırılmamış veya öldürülmemiştir. Dahası, bir subay, istemediği bir göreve atandığı zaman, görev yerini değiştirerek bu atamadan kurtulabilme imkânına da sahiptir. Bu belirlenim, ikinci sorunun cevabını da açıklamaya yardımcı olur. Eichmann, doğrudan ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalmadığı gibi, her zaman gururla ifade ettiği gibi 'görevini' icra etmiş, üstlerinin verdiği her türden vazifeye itaat ederek 'ahlaki' olanın gerektirdiği gibi davranmıştır. O halde Eichmann, hiçbir olayın daha ağır sonuçlara neden olmaması için çalışmamış, aksine olayın kendisini ağırlaştırmıştır.[356] Aslında bu durum, her şeyin 'farkında' olunmasıyla doğrudan bağlantılıdır. 'Nihai çözüm'ü ortaya koyarak uygulanmasını bekleyenler, sıradan insanlardır. **SS**, 'nihai çözüm' sürecinde cinayetten zevk alanları, sadistleri ve Yahudilerden nefret edenleri kullanmaktan kaçınmaya çalışmış, acımasız şekilde gelişen nefret duygusuyla öldürme, bu nihai çözümde, sanıldığından çok daha az yer etmiştir.[357] Buna örnek olarak **Reichsführer** rütbeli ve 'nihai çözüm'ün baş mimarı olan Heinrich Himmler, **Einsatzgruppen** (Hareket Birlikleri) komutanlarına ve üst düzey **SS** ve polis liderlerine yaptığı bir konuşma verilebilir. Konuşmada nihai çözümü uygulayabilmeleri için sorumlu kişilerden 'insanüstü bir biçimde insanlık dışı' şeklinde hareket etmelerini beklediklerini bildirerek bunun bizzat farkında olduğunu söylemiştir. İnsanlara 'insanlık dışı' şekilde davranarak yapmaya çalıştıkları şey, bir anlamda insanları artık insan olmayacakları bir şeye dönüştürmek, insanları insan olmaklıklarından etmektir.[358] İnsanlara insanlık dışı davranılmasının diğer bir yolu da insanlık dışı addedilen insanları mutlak bir öteki olarak göstermektir. Daha önce de bahsedildiği gibi, ulus-devlet, kendi ulus anlayışına bağlı olarak, kendi ulusunun içinde görmeyen insanları 'mutlak öteki' olarak etiketleyerek, bu mutlak ötekilerin insani varoluşlarını görmezden gelme eğilimindelerdir. Bu ayrımın içinde kalan veya insanlara insanlık dışı davranacak olan kişinin ait olduğu kategorinin dışında kalan insanlar artık sadece insan değil, insanlık dışı davranılacak olan 'şey' veya mutlak öteki olarak tanımlanabilir. Örneğin **SS Untersturmführer** rütbeli bir Nazi olan

[355] Hannah Arendt, "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler", Çev. Oğuz Tecimen, **Cogito**, S.86, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 157.
[356] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 101.
[357] Neiman, **a.g.e.**, s. 311.
[358] Bernstein, **a.g.e.**, s. 363.

Max Taubner, 1943 yılında, Ukrayna'da bulunan Yahudileri 'izinsiz' vurduğu için **SS** Polis Yüksek Mahkemesi tarafından yargılanmıştır. Savunmasında, Yahudilerin tamamen yok edilmesi gerektiğini, ölen hiçbir Yahudinin kayıp sayılmayacağını söylemiştir. İnsanların, 'insan' olarak yok sayılması, Taubner'in savunmasında somut bir şekilde gerçeklik kazanır.[359] Yahudilerin öldürülmesi, kimseye haksızlık yapılmadığına ilişkin genel bir kabulün sıradanlığını içerir.[360]

Arendt'in konu edindiği kötülük burada ortaya çıkar: İnsanlara, insanüstü bir biçimde insanlık dışı davranacak olan kişiler, sadist veya cani katiller değillerdir, onlar görevlerini uygulayarak rütbelerini yükseltmek isteyenlerdir. Tıpkı, Eichmann gibi.

İnsanlara insanlık dışı davranarak onları 'insan olmaklık'larından çıkarmak, büyük bir kötülüktür. Bu kötülük, insanları insan olarak gereksiz kılmakla aynı hattan ilerler. Bu, insanın hiçbir otorite veya üst kurum tarafından kontrol edilemezliğini, öngörülemezliğini, zapt edilemezliğini yıkan bir sonuçtur. İnsanların tekelleşmiş modern siyasal iktidar tarafından araçsallaştırılmasının çok ötesinde olan şeyleştirilme veya insanlıklarından edilme şöyle açıklanabilir: "*Bit ve diğer zararlı haşereler de hastalık taşırlar. Yahudileri pisliğe, hastalık taşıyan yaratıklara veya hastalığın kendisine benzetmek, çok yaygın bir Nazi yöntemiydi. Yahudiler bir yerden sürülüp atıldıklarında, o yere "Judenrein" denirdi: Yahudilerden temizlenmiş.*"[361] Ulus-devlet olarak Nazilerin yaptığı tam olarak budur: Kendinden olmayan insanların, insanlığını yok sayarak mutlak ötekileştirilmesi. Bu mutlak ötekileştirme, mutlak bir kötülüğe ve daha sonra da alışkanlığa evrilerek kötülüğün tüm Nazi ulusu kimliğinde sıradanlaşması şeklinde de yorumlanabilir. Mutlak ötekileştirme, yeni bir düzenin kurulmaya çalışılması şeklinde görünürlük kazanır. Bu yeni düzen içinde öteki olana yer yoktur ve ötekinin 'temizlenme'si için geliştirilen programlarda, Eichmann'ın savunmasında bahsettiği 'tesadüf'lüğe yer olmadığı gibi her şey 'tek' bir akıldan çıkan sistem içinde ilerlemiştir. Eichmann gibileri, işlerinde yükselmek istedikleri için de bu sistemin yürümesini sağlayan küçük, sıradan kötülerdir:

> "*Bu emirler ne plansız ve programsızdı ne de rasgele birtakım cürümlerin işlenmesi için verilmişti. Tersine, "yeni düzenin" kurulması için büyük bir özenle ve çok katı*

[359] Mazower, **a.g.e.**, s. 202.
[360] Dürr, **a.g.e.**, s. 159.
[361] Glover, **a.g.e.**, s. 516.

bir biçimde uygulanmıştı. Ve bu yeni düzen, tam da kelimenin ifade ettiği gibi, sadece korkunçluk anlamında yeni değil, aynı zamanda ve de özellikle bir düzendi."[362]

İnsanın şeyleştirilmesi, aslında o insanın bütünsel varlığının yok edilmesi anlamına gelse de içinde daha büyük bir kötülüğü barındırır. Bu kötülük de insanın, insanları şeyleştirmenin normalliğini içselleştirmesi olarak kendini gösterir:

"*Katillerin böyle düşübmeleri önemliydi, zira doğuştan sadist veya cani değillerdi; bilakis, yaptığı şeyden fiziksel bir zevk alanlardan sistematik bir biçimde kurtulmaya çalışıyorlardı. Einsatzgruppen Silahlı SS'ten, suç sicili Alman Ordusu'nun başka herhangi bir biriminden uzun olmayan bir askeri birimden; bu birliklerin komutanları da yüksek öğrenim görmüş seçkin SS'ler arasından, Heydrich tarafından seçilmişti. Dolayısıyla, asıl mevzu bu adamların vicdan azabından nasıl kurtulacağı değil, fiziksel acıyla karşılaşan bütün normal insanları etkileyen o hayvani merhamet duygusunu nasıl aşacağıydı. Anlaşılan kendisi bu içgüdüsel tepkilerden yana bayağı dertli olan Himmler'in numarası çok basit ve muhtemelen de çok etkiliydi: İnsanın bu içgüdüleri kendine çevirir gibi yapıp dışındaki bir şeye yöneltmesinden ibaretti. Böylece katiller, "İnsanlara ne korkunç şeyler yaptım!" demek yerine, "Görevlerimi yerine getirirken ne korkunç şeyler görmek zorunda kaldım, bu görevin omuzlarıma yüklediği yük nasıl da ağır!" diyebiliyorlardı.*"[363]

Eichmann'ın da savunması tam olarak bu konu üstünden ilerlemektedir. O, verdiği ifadelere göre sadece görevini yerine getiren, sadece üstlerinin emirlerine değil, aynı zamanda yasalara da uyan vatandaştır: "*Eichmann, işini iyi yaparak üstlerini memnun etme arzusundan daha kötü bir niyetle hareket etmemişti.*"[364] Bahsedilen arzu ile hareket ettiği ve uyduğu emir ve yasalar, sadece **Führer** rütbeli Adolf Hitler'in olsalar dahi bu durum böyledir:

"*Mahkeme salonundaki insanlar arasında, pek de parlak olmayan zihinsel yetileriyle, bu nosyonlara meydan okumak için ileri atılacak en kişi hiç şüphe yok ki Eichmann'dı. Çünkü yasalara bağlı bir vatandaşın görevi olarak gördüğü şeyleri yapmış, ayrıca emirlere göre hareket etmişti –"yasalar çerçevesinde kalmaya" her zaman çok dikkat ederdi- kafası artık iyice karışmış ve sonunda körü körüne itaatin veya kendi tabiriyle Kadavergehorsam'ın, "ölü yıkayıcının elindeki ölü gibi itaatkâr olmanın" bir erdemlerini bir kusurlarını vurgulayıp durur olmuştu.*"[365]

Eichmann, vermiş olduğu ifadesinde Immanuel Kant'ın kategorik buyruklarına göre yaşamını sürdürmeye çalıştığını ifade etmiş ve 'iradesinin ilkesinin her zaman genel

[362] Arendt, "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", s. 179.
[363] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 114.
[364] Neiman, **a.g.e.**, 312.
[365] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 142.

yasaların ilkesi haline gelebilecek şekilde olması gerektiğini' kastettiğini belirtmiştir. Daha sonra 'nihai çözüm'ün uygulayıcısı olarak görevlendirildikten sonra Kant'ın kategorik buyruklarına göre davranmayı bıraktığını da belirtmiştir. Ancak Eichmann, nihai çözümün bir uygulayıcısı ve insanları ölüme sürgün etmiş yüksek rütbeli bir Nazi subayı olarak yargılanmıştır. Çünkü en büyük suçlar, suçlu olabileceğine dair işaret taşımayan insanlar tarafından da işlenebilecek potansiyelde olup hem suçun hem de kötülüğün olağanlığını gözler önüne serer.[366] Arendt'e göre, Eichmann'ın yaptığı ve Kant'ın buyruklarına dayandırdığı savunmanın altı boştur. Bunun da nedeni, Kant'ın buyrukları ortaya koyarken temel aldığı 'aklını kullan' şiarıyla ilişkilidir. Arendt'e göre Kant, hiçbir zaman körü körüne itaati veya düşünmeden eylemeyi kategorileştirmemiş, aksine insanın aklını kullanarak 'ortak iyi'ye ulaşmasını buyurmuştur. Dahası Nazi Almanyası'nda uygulanan eylemler ortak iyi için değil, Hitler için iyi olan şeklinde uygulanır olmuştur. Dolayısıyla Kant'ın buyruğu 'bir başkasının hoşuna gidecek şekilde eyle' anlamında kullanılmamalıdır. Arendt'in aktardığına göre Kant, aklını kullanmamayı 'aptallık' olarak görmekte ve bu aptallığın nedeninin de 'kötücül bir kalp' olduğunu belirtmektedir. O halde aklını kullanmak bağlamında ele alınabilecek olan düşünmek, Kant için kötülüğün önüne geçilebilecek bir koşulu öncülemektedir.[367] Ancak diğer yandan, Kant'ın ahlaken kötü insanın, iyi bir yurttaş olabileceğine dair çıkarımı da mevcuttur.[368] Yani bir insan kişisel olarak kötülük yapabilir ama bunu evrensel olarak gerçekleştirmemelidir. Arendt'e göre bu durum, Kant'ın buyruklarından kolayca anlaşılabilir:

> "*Meselenin özü basittir. Kant'ın kendi deyişiyle: Belli bir yalanı isteyebilirim, ama "yalan söylemenin evrensel bir yasa olmasını hiçbir surette isteyemem. Zira böyle bir yasa altında söz vermek diye bir şey olamaz." Veya çalmak isteyebilirim, ama hırsızlığın evrensel bir yasa olmasını isteyemem; çünkü böyle bir yasa altında mülkiyet diye bir şey olmayacaktır. Kant için kötü kişi, kötülüğü isteyen kişi değil, kendisine istisna tanıyan kişidir; zira kötülüğü istemek, Kant'a göre, zaten imkânsızdır. Bu yüzden buradaki "şeytan soyu" olağan anlamda şeytanları değil, kendilerini "gizlice muaf tutma eğiliminde olan" kişileri ifade eder. Önemli husus, bunun gizlice yapılmasıdır: Bunu kamuya açık bir şekilde yapamazlar çünkü o zaman açıkça ortak çıkara karşı durmuş olurlar -ve söz konusu halk bir şeytan soyu olsa bile, halkın düşmanı haline gelirler. Ahlâktan farklı olarak, siyasette her şey "kamusal davranışlara" bağlıdır.*"[369]

---

[366] Neiman, **a.g.e.**, s. 348.
[367] Arendt, "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler", s. 161.
[368] Arendt, **Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler**, s. 56.
[369] **A.e.**, s. 57.

Bakıldığında Eichmann'ın Kant'ın buyruklarını öne sürmesi, Arendt'e göre bu büyük bir çarpıtmadır çünkü Kant için geçerli olan şey insanın kendi aklını kullanarak hukukun ilkeleri olabilecek ve olması gereken ilkeleri bulmaktır. Bu olabilecek ve olması gereken ilkeler, birinin hoşuna gidecek ve ona sorgusuz itaat edecek şekilde gerçekleştirdiği eylemler değil, insanın özgür iradesiyle ortaya koyduğu eylemleri yansıtan ilkelerdir. Eichmann, kişisel olarak kötü bir insan olabilir ancak kötülüğü evrensel olarak yani kendinden farklı olan, öteki olan için istemeseydi, ancak o zaman 'iyi bir yurttaş' sayılabilirdi. Ancak Eichmann, milyonlarca Yahudinin ölümüne, yani kendisinden farklı olanın öldürülmesine bizzat izin vermiş biri olarak yargılandı. Dolayısıyla bu durum, Eichmann'ı, Kant'ın 'ahlaken kötü ancak yurttaş olarak iyi' kategorisine sokmamaktadır. Aslında Eichmann'ın Kant'ın belirlenimini kendisine uyarlamasıyla ortaya çıkan şey şudur: Akıl, Hitler'in iradesi şeklinde ortaya koyulanları gerçekleştirendir: "*Yasalara bağlı olmak insanın salt yasalara uyması anlamına değil, uyduğu yasaları kendisi koymuş gibi hareket etmesi anlamına da gelir.*"[370] Arendt'e göre Eichmann'ın yaptıkları ne Kant'ın buyruklarından ne de onun bir canavar olmasından kaynaklıdır. Ona göre Eichmann aptal değildir, sadece fikirsizdir. O, yaptıklarına dair hiçbir fikri olmayan, 'sıradan' bir fikirsizdir. Bu fikirsizliğinin altında yatan şey ise, onun binlerce insanı ölüm kamplarına göndermedeki saiklerinin doğrudan habis, şeytani ya da canavarca olduğu anlamına gelmediğidir.[371] Bu durumu Arendt şöyle açıklar:

> "*Kitabın başlığıyla ilgili sahici bir tartışma başlayacağını da düşünebilirim; çünkü kötülüğün sıradanlığı derken, sadece gerçeklere sıkı sıkı bağlı bir düzeyi kastediyorum, duruşmada hemen göze çarpan bir fenomene dikkat çekiyorum. Eichmann ne Iago'ydı ne de Macbeth ve III. Richard gibi bir "cani" olmasıysa neredeyse imkânsızdı. Terfi etmek için gösterdiği olağanüstü gayreti bir yana bırakırsak, onu harekete geçiren hemen hemen hiçbir şey yoktu. Bu gayret de kendi başına kriminal değildi elbette; bir üstünün yerine geçmek için asla onu öldürmeye kalkmazdı. Eichmann sadece, gündelik dilde söyleyecek olursak, ne yaptığını hiç fark etmemişti.*"[372]

Arendt'e göre asıl kötülüğün olduğu yer tam da burasıdır. Ona göre soykırım gibi, ulus-devletin modern siyasal iktidarı tarafından emredilen 'soykırım' gibi insan varoluşuna

[370] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 144.
[371] Bernstein, **a.g.e.**, s. 272.
[372] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 292.

aykırı suçlar gerçekleştirilmek istendiğinde, insan sahip olduğu akılla bu yargıya varmalıdır. Bu akılla yargıya varmak, doğruyu ve yanlışı birbirinden ayırt edebilme yetisidir, Kant'ın bahsettiği 'akıl' tam da bu akıldır ve insanı 'otonom bir varlık' olarak ele almasının nedeni budur. Kant'a göre otonom bir varlık olarak insan, kendi aklını kullanarak eylediğinde, iyiyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebilecek olan insandır ve bu insan, bir diğer insanı araç olarak kullanamaz çünkü Arendt'e göre Nazi politikasının uyguladığı soykırım ve 'mutlak ötekileştirme' politikaları, insanın araçsallaştırılmasının da çok ötesinde, onların insani varlıklarının yok edilmesi anlamına gelir:

> "*Kıyafetlerinde sarı bir yıldız işlemesinin mecbur tutulmasıyla Yahudiler, farklı kılınmışlardı. Bu, onları normal insani haklardan mahrum bırakıyordu. Viyana'da takma vacağı (Birinci Dünya Savaşı'nın neden olduğu bir özürdü) olan bir Yahudi, buzlu kaldırımda kayıp düşmüştü. Üç saat süreyle geçenlerden yardım istedi, fakat kimse ona bir el vermedi. Kendi kendine kalkmaya çalışırken bileğini kırdı.*"[373]

Bu durum, Kant'ın aklın gelişimiyle birlikte insanların en yüksek ahlaki düzeye gelmelerini sağlayacak olan ve 'insanları araç değil, amaç olarak görme'ye ilişkin buyruğuyla tezat şekilde olan bir durumdur. Aynı şekilde Kant'ın ortaya koyduğu otonom insan aklına aykırı olan bir şeyi kişisel istekleri yüzünden yapmayı kabul eden insan değildir:

> "*Saygın toplumun tamamı öyle veya böyle Hitler'e karşı koyamadığından, vicdanı yönlendiren toplumsal davranışı ve dini emirleri –"Öldürmeyeceksin!"- belirleyen ahlaki kaideler neredeyse yok olup gitmişti. Hâlâ doğruyu yanlıştan ayırabilen bir avuç insan aslında sadece kendi yargısına göre hareket etti ve bunu serbestçe yaptı; uyacakları, karşılaştıkları özel durumları sınıflandırabilecekleri kurallar yoktu. Bir olay meydana geldiği anda karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural yoktu.*"[374]

Arendt'in bahsettiği emsalsizlik, o güne dek dünyanın hiç görmediği bir soykırım gerçeğidir. Soykırımı gerçekleştirmek için üstünden emir alan ve bunu 'görev' addederek normalleştiren insan ne aklına ne de düşünme yetisine başvurmuş insandır. Dolayısıyla Arendt'e göre böyle birinin yani Eichmann'ın, Kant'ın akla dayalı buyruklarını öne sürmesi ile yaptıklarını ussallaştırmaya dayalı çabaları, yine kendisinin fikirsizliğini gösteren bir işarettir. "*Eichmann ruhunu sattı. Arendt'in iddiası, böylesi bir eylemin*

[373] Glover, **a.g.e.**, s. 514.
[374] Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te**, s. 299.

önemsiz olduğu değil, ruhların genellikle kelepir fiyatlardan gittiğiydi. Otuz miskal, bürokratik bir hiyerarşide başka bir kademe -insanların önemli olan her şeye ihanet etmeye hazır oldukları şeyler, dehşetli önemsizdir."[375] Bu fikirsizlik, kötülüğün sıradanlığını oluşturan ve temellendiren bir yapıyı kendi içinde barındırır. Arendt'e göre Eichmann'ın fikirsizliği ya da farkında olamayışı, onun insanlığına vurguyu da beraberinde getirir. Aslına bakılırsa bu vurgu, Arendt'in ortaya koymak istediği temellendirmesinin yanlış anlaşılmasına, eleştirilmesine, 'kendi halkına sırt çeviren' olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Oysaki Arendt ne kendi halkına sırt çevirmiştir ne de Eichmann'ı aklamaya çalışmıştır. O, sadece kötülüğün altındaki saikleri gün yüzüne çıkartmak isteyen biridir:

> "*Arendt'e göre Eichmann'ı harekete geçiren ne kör antisemitizm, ne sadistçe nefret, ne de derin ideolojik görüşlerdi. Kariyerini ilerletmek, üstlerini memnun etmek, işini iyi ve verimli bir biçimde yapabildiğini kanıtlamak gibi en alelade ve küçük düşüncelerle garekete geçimişti. Bu anlamda, saikleri hem sıradan hem de tümüyle insancaydı.*"[376]

Aslında Arendt'in Eichmann'ın insancıl saiklerle binlerce Yahudi'yi ölüme götürmesini anlatmaya çalışmasına dair ortaya koyduklarının yanlış anlaşılması oldukça anlaşılabilir türdendir. Zira Bernstein'a göre Eichmann'ın yaptıklarını yapan birinin içinde canavarca bir yaratıkla eylediğini, bu şekilde olması gerektiğini düşünmek daha kolay ve zahmetsizdir. Zor olan ise Arendt'in ortaya koyduklarını sadece Nazi Almanyası bağlamında değil, modern düşüncenin doğuşuyla birlikte tüm dünyayı etkisi altına alan modern siyasal iktidarın ulus-devlet düşüncesi içinde değerlendirmektir. Arendt, bu düşünce içinde tüm insanlığa göstermiştir ki en sıradan, en normal, en fikirsiz insan bile insanlığa karşı geri döndürülemez suçlar işleyebilir, insanca isteklerden ötürü soykırımı gerçekleştirebilir.[377] Arendt'e göre diktatörlük dönemlerinde iki türlü insan vardır. İlki, diktatör ve onun araçlarıyla iş birliği yapmayı reddeden kişilerdir. Bu kişiler, iş birliği yapmayı reddetmişlerdir çünkü Hitler'in 'öldür' emrini yerine getirdiklerinde bir katil ile yani kendileriyle yaşamayı kaldıramayacaklarına hüküm getirerek 'öteki'ni öldürmeyi reddetmişlerdir.[378] İkinci türden insanlar ise Eichmann gibi olan insanlardır. Bu insanlar

---

[375] Neiman, **a.g.e.**, s. 345.
[376] Bernstein, **a.g.e.**, s. 274.
[377] **A.e.**
[378] Arendt, "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", s. 181.

kendilerini 'büyük bir çarkın küçük dişlisi' olarak tanımlayarak gerçekleştirdikleri ya da gerçekleşmesine dair emir verdikleri eylemlerin sorumluluğunu almayan, yaptıklarını 'emre itaat' olarak yorumlayan insanlardır.[379] Kant'ın 'kendi aklını kullan' buyruğunun aksine, tekelleşmiş siyasal iktidarın en tepesinde bulunan kişinin 'tekçi' aklına uyan kişiler, Arendt'e göre düşünemeyen, düşünme yetisinde yoksun olanlardır. Diğer bir deyişle bu insanlar insani isteklerinin peşinden giderek iyiyi kötüden ayırmamış, vicdanının sesini tamamen bastırmış, 'mutlak öteki'nin insan dışılaştırılmasına hiç ses çıkarmamıştır. Arendt'in bu durumu yani Eichmann'ın 'devasa ölçekte gerçekleştirdiği kötülükleri' bağladığı yer tam da burasıdır yani Eichmann'ın düşünme kabiliyetinden yoksunluğudur.[380]

Ancak burada önemli bir sorunu göz ardı etmemek gerekir. Kant'a göre insan, antagonizma ile ilerleyebilen canlıdır. Antagonizma, toplumdışı toplumsallık olarak tanımlandığında, insanlar kendi kişisel hırs ve çıkarları nedeniyle toplum içinde hem çatışmaya hem de bu çatışmadan doğacak olan rekabetle ilerlemeye muktedir olabilirler. Eichmann, kendi çıkarları için yani işinde üstlerinin emirlerini gerçekleştirerek işinde yükselmek için milyonlarca insanın ölümünden sorumlu olmayı kendi aklı doğrultusunda gerçekleştirmiş biridir. O halde Kant'ın felsefi düşüncelerine hiçbir şekilde uymadığını söylemek, mümkün görünmemektedir.

3.3. İnsan Hakları İdealinin Sonu: Kamp Gerçeği

Hannah Arendt'in bir önceki bölümde kötülüğün sıradanlığına ilişkin olan çıkarımlarından meydana gelen sonuç şudur: Aydınlanma Dönemi düşünürlerinde ortaya çıkan insan haklarının mutlak ve evrensel olduğuna dayalı düşünce, yirminci yüzyılda milyonlarca insanın soykırıma uğramasıyla somutluğunu yitirmiş, soyut bir ideal olarak görünüm kazanmıştır. Diğer yandan modern düşüncenin öne sürdüğü bilimsel ve teknolojik ilerleme, mutlaklık, evrensellik gibi saiklerin de yirminci yüzyılda ne gibi sonuçlara yol açtığı, milyonlarca insanın ölümüyle ortaya çıkmıştır. Aydınlanma düşüncesi ile birlikte insanın kendi kaderini tayin etme, kendi yaşantısı üzerinde tasarrufta bulunma ve özgürce eyleyebilme hakları, evrensel olarak tüm insanların sahip olduğu haklar olarak şekillenerek insanların, sosyal statüleriyle değil, kendi var oluşlarından

[379] **A.e.**, s. 177.
[380] Arendt, "Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler", s. 156.

gelen insan olma özelliğiyle bu haklara sahip oldukları vurgulanmıştır.[381] Peki Aydınlanma Dönemi'nin bu düşüncesi ne gibi bir dönüşüme uğradı ve Arendt'in 'şiddet yüzyılı' olarak tanımladığı yirminci yüzyılda, insanların, örneğin Yahudilerin, kendi kaderlerini belirleyebilme, kendi yaşantıları üzerinde tasarrufta bulunabilme ve özgürce eyleme haklarının yanında yaşam hakları bile ellerinden alındı? Aydınlanma düşüncesinin doğrudan böyle bir hak mahrumiyetine sebep olduğu söylenemese de bu düşüncenin sonucunda insanlar 'mutlak öteki' ilan edilmişlerdir. Agnes Heller'a göre haklar, özgürlük, eşitlik, yaşama gibi değerlerin somutlaştırılmasının kurumsallaşmış biçimleridir. Aydınlanma Dönemi düşünürlerinde, örneğin bu çalışmada ele alınan Locke, Rousseau ve Kant gibi düşünürlerde insanların doğuştan özgür olduğuna dair çıkarımlar bulunur. Ancak yirminci yüzyılın Nazi Almanyası'nda Yahudi bebeklerin özgür olarak doğduğu söylenemez. Heller'a göre özgür doğmayanlar, özgür doğanlardan farklı olarak 'özgürlük'ün ne anlama geldiğini negatif bir anlamda deneyimlemiş olanlardır. Diğer bir deyişle, evrensel özgürlük iddiasında bulunanların durumu, evrensel özgürlüğe somut olarak sahip olmayanlar tarafından belirlenmiştir.[382] Tam da bu durum evrensel nitelemelerin soyutluğunu gösterir. Bir tarafta sahip olma hakkının 'hak' üzerinden belirlenimi varken bir tarafta sahip olma hakkının 'hak yokluğu' üzerinden var olmama durumu vardır. O halde Aydınlanma düşüncesindeki evrensel hak iddiaları ve bunları somutlaştırma çabaları, hakların 'hak yokluk'u üzerinden var olmaması ile soyutlaşır. Bu durumda kamplar, insan haklarının evrenselliğine dair somutluğunun yitirilerek soyut bir ideal olarak görünüm kazanmasının en büyük nedeni ve kanıtı olan mekânlar şeklinde konumlanır.

Arendt'e göre Aydınlanma Dönemi'nin modern düşüncelerinde yer alan bütünsellik, kamplarda tam olarak gerçekleştirilmeye çalışılan şey ile paralellik gösterir:

> "*İnsanların sayısız çoğulluk ve farklılığını sanki tüm insanlık yalnızca tek bir bireymiş gibi örgütlemeye çabalayan topyekün tahakküm ancak, tek tek her bir kişi değişmez bir tepki kimliğine indirgenebilirse olanaklıdır; böylece bu tepki demetlerinden her biri rastgele bir başkasıyla değiştirilebilir. Sorun, varolmayan bir şeyi yani tek "özgürlüğü" öteki hayvanlar gibi "türün korunmasından" ibaret olacak bir insan cinsi üretmektedir.*"[383]

[381] Verschraegen, **a.g.e.**, s. 265.
[382] Heller, **a.g.e.**, s. 353.
[383] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/3**, s. 245.

Arendt'e göre kampların insanlara dair yaptığı şey şudur: Topyekün tahakküm. İnsanlar, kendilerinden farklı olanla, öteki ile yani çoğullukla ilişki içinde bulunmaları engellendiği için insan olmaklıkları ellerinden alınmıştır. Topyekün tahakküm ise bu durumun fiziki olarak yok edildiğinin göstergesidir.[384] İnsanlar, fiziki olarak da insan olmaklıklarını yitirmiştir. Bununla birlikte insanların insan olarak gereksiz kılınmasından gelen mutlak bir ötekilik söz konusudur. Kamplar, modern siyasal iktidarın gerçekleştirdiği, hayal gücünün dahi kavrayamayacağı bir dehşete, cehenneme tekabül eder.[385] Topyekün tahakküm ile birlikte insanların çoğulluğunu ve farklılığını yok eden modern siyasal iktidarın tahakküm mekânı olan kamplar, ulus-devletin kendi hâkim anlayışına uygun olan 'kimlik'i yani kendi ulus-devletini oluşturacak olan ulusun özelliklerini tüm insanlara dayatarak yekpare bir canlıyı oluşturmak için inşa ettiği mâkanlardır. Arendt, bu canlıyı, her an modern siyasal iktidar tarafından kendi ulusunun korunması adına katledilebilir bir 'hayvan bile olmayan' olarak görür. Toplama ve ölüm kamplarında, hayvan bile olmayan canlı, sadece kimliğini değil, aynı zamanda insan olmaklığını da kaybeder.[386] Kamplarda yaşayan insanlar, öldürülmelerinden çok daha önce öldürülmüşler, adeta yaşayan ölüler olarak insanlıklarını kaybetmişlerdir.[387] Bunun nedeni, Arendt'in 'eylem' tanımında gizlidir. Daha önce de açıklandığı gibi, Arendt'e göre eylem, içinde insani ilişkiselliğin barındırıldığı ve insani var olmaklığın dünyeviliğidir. Kamplar, tam olarak bu dünyevi var olmaklığı yok ettiği için tahakküm mekânlarıdır. Çünkü fiziksel şiddetten çok, bedenleri, ruhları, kültürleri ve tarihleri üzerinden 'kanıtlanan' mutlak iktidar ve şiddet, kampta yaşayan insanların insanlıklarını çoktan yitirmelerine neden olmuştur.[388] Tıpkı yaşayacak bir toprak parçası bulamadığında haklarını kaybeden 'öteki' gibi, insan olmaklığını yitiren canlı da haklarını kaybeden canlıdır. O halde ulus-devletin modern siyasal iktidarı için öteki, 'öteki' olandır. İster sınır kapılarından çıkarılmaya çalışılsın, isterse kamplarda ölüme götürülsün, ötekinin hakları bahsedilen siyasal iktidarın toprakları içinde idame ettirilemez şekildedir. İdame ettirilemeyen hakların en başında da yaşama hakkı ile birlikte düşünce hakkı gelir.

[384] Dürr, **a.g.e.**, s. 163.
[385] Bernstein, **a.g.e.**, s. 260.
[386] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/3**, s. 246.
[387] Fatmagül Berktay, **Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016, s. 75.
[388] Wolfgang Sofsky, **The Order of Terror: The Concentration Camp**, Çev. William Templer, New Jersey, Princeton University Press, 1997, s. 220.

Örneğin 1930'lu yıllarda Sovyetler Birliği'nde Josef Stalin'in siyasal iktidarına karşı olan yani iktidar için 'öteki' olanın yaşamını idame ettirebilmesi için ona 'bahşedilen' tek yer kamptır. Sovyet kuvvetlerinin, Doğu Polonya'da 1939-1941 yılları arasında gerçekleştirdikleri eylemler yani 'zorla yerleştirme'ler, yüz binlerce insanın katledilmesine neden olmuştur. Kızıl Ordu'nun gerçekleştirdiği bu katliamlarda ölen insanların sayısı, bahsedilen tarihler arasında Nazilerin katlettiği insanların sayısından daha fazladır. Ancak Naziler, mutlak ötekinin 'nihai çözüm' ile ortadan kaldırılması için gerçekleştirdikleri 'mutlak temizlik ve yok etme savaşı'nda, Sovyetler'i geride bırakmıştır.[389] Kamplar, 1936'dan önce de varlardı ancak bu tarihten önce buraya zorla yerleştirilenler genel olarak rejime muhalif olan ve rejimin 'düşman' olarak gördüğü insanlardı. 1936'dan sonra ise kamplara atılacak muhalif kalmadığından yani ülke siyasi anlamda pasifize edildiğinden muhaliflerin yerini eşcinseller, görev suçu işleyen çalışanlar ve Yahudiler aldı. Kamplara götürülenler, politik herhangi bir kanaatleri ve eylemleri yokken var olmaları nedeniyle kamp gerçeğiyle yüz yüze gelenlerdir.[390] Bu durum, kampların gerekliliğine ilişkin yapılan savunmalarla paraleldir. Öyle ki özellikle Nazi modern siyasal iktidarında kamplar, İkinci Dünya Savaşı'nda ari Alman ulusunun savaşı kazanabilmesi için gerekli görülen, içinde sadece bu ulusa 'düşman' olan ötekilerin bulunduğu mekânlar olarak savunulmuş ve kampların 'faydacı' özelliği bilerek öne çıkarılmıştır. Arendt'e göre bu durum tamamen gerçek dışıdır. Kamplar, iddia edildiği gibi savaşın kazanılmasına yönelik faydacı bir işleve sahip değildir. Aksine sadece masumların cezalandırıldığı ve bütünüyle boyun eğmiş bir 'mutlak öteki kitlesi' yaratmanın mekânsal karşılığıdır.[391]

Topyekün tahakküm üç aşamada gerçekleşir: İlki, insanın tüzel haklarının (buna insan hakları da dahildir) elinden alınmasıyla tüzel insanın öldürülmesidir. Buna örnek olarak binlerce insanın ulus-devletin ulusunun dışına çıkartılarak devletsiz bırakılması verilebilir. Devletsiz ve dolayısıyla haksız bırakılan herkes, ulus-devletin düşmanı şeklinde etiketlenerek kamplara atılabilir.[392] Tüzel insanın yok edilmesi demek, modern siyasal iktidarın hâkim görüşüne uymayan tüm insanların başta yaşam hakkı olmak üzere tüm haklarının tehlikeye atılması demektir. Dolayısıyla kamplara atılan insanlar zaten

[389] Mazower, **a.g.e.**, s. 191.
[390] Arendt, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954**, s. 337.
[391] **A.e.**, s. 331.
[392] Bernstein, **a.g.e.**, s. 261.

tüzel insanlığından ve haklarından mahrum bırakılmış insanlar oldukları için, kamplarda da insan haklarına dair herhangi bir kırıntının varlığından söz etmek imkansızdır. Diğer yandan tüzel insanın öldürülmesi, modern siyasal iktidarın sistematik olarak mutlaklaşmasının önündeki en büyük nedendir. Farklı bir deyişle ahlaki insanın öldürülmesi, mutlakiyetin sistematikleştirilmesi demektir. Bu durum da sistematikleşmiş mutlakiyet uygulaması olan modern siyasal iktidarın uygulayabileceği eylemlerin hiçbirinde sorumluluk ve suçluluk hissetmemesi, keyfi şekilde iktidarını devam ettirmesi demektir. Bu keyfilik içinde insan haklarını uygulamaya yönelik hiçbir girişim, dolayısıyla mümkün değildir: "*Hukuksal öznenin bir izi korunabildiği sürece, sınırsız güç kullanımına yol kapanır.*"[393] Topyekün tahakkümün ikinci aşaması insani dayanışmanın bütün yollarını bozmakla ahlaki insanın öldürülmesidir. Bunun örneği olarak Mills, kamplara hapsedilenlerin, gaz odalarında öldürülen insanların cesetlerini toplamaya gönüllü olmasını verir. Zalim ile zulüm gören arasındaki ayrımın buharlaşması, söz konusu insani dayanışmanın ve dolayısıyla insanın ahlakiliğini öldürür.[394] Üçüncüsü ise yukarıda da bahsedildiği gibi insani bireyselliğin, farklılığın yok edilmesi yani insanı insan olarak gereksiz kılmakla gerçekleştirilen, insan olarak insanın öldürülmesidir.[395] Başta yaşam hakkı olmak üzere her hakkı elinden alınan, bununla da kalınmayıp vicdanı da yok edilen insan, kendi varlık olarak varlığını, varlığının insaniliğini, insani ilişkiselliğini de kaybetmiş olur. İnsanların ölüm kamplarına hayvan taşıma vagonlarında boşluk kalmayacak şekilde taşınması, kafalarının istekleri dışında tıraş edilerek herkesin birbirine benzetilmesi ve insani farklılığın dış görünüş bağlamında da yok edilmesi, bir dilim ekmek için saatlerce çalıştırılması gibi uygulamalarla yapılmak istenen de tam olarak budur: İnsanın, insan olarak yok edilmesidir.[396]

Hannah Arendt'e göre kamplar, ulus-devletin modern siyasal iktidarının kendi tahakküm sistemini temellendirdiği ve 'topyekün tahakküm' olarak lanse edilen, insanın en başta sahip olduğu hakları olmak üzere insanlığını yitirdiği yerler şeklinde konumlandırılır. Bu konumlandırma ile birlikte topyekün tahakkümün görünümü bir önceki bölümde Adolf Eichmann'ın Immanuel Kant'ın ahlaka ilişkin buyruklarını ortaya koyduğu anlayışa dair yaptığı savunma ile tezatlık içermektedir. Kant'ın ahlâk

[393] Berktay, **a.g.e.**, s. 99.
[394] Mills, **a.g.e.**, s. 98.
[395] Bernstein, **a.g.e.**, s. 262.
[396] Berktay, **a.g.e.**, s. 103.

buyruklarının en başında gelen 'insanları araç olarak değil, amaç olarak görmek' buyruğu, topyekün tahakkümün uygulandığı kamplarla çelişmektedir. Arendt'e göre Adolf Eichmann'ın da üyesi olup üst düzey 'memuru' olduğu Nazi partisinin oluşturduğu kamplar, insanın amaç olarak değil, araç olarak görüldüğünün en belirgin örneğidir.[397] Ulus-devletin modern siyasal iktidarı olan Nazi partisinin, kendi amaçları doğrultusunda uygulamaları olan kamplar, insanların amaç uğruna feda edilen 'öteki'ler olduğunu gösterir. Bu ötekiler, en başta yaşam hakkı olmak üzere hiçbir hakka sahip olmayan hatta insan bile olmayanlardır. Bu noktada tezin birinci bölümünde ele alınan Rousseau'nun düşüncelerini hatırlamakta fayda vardır. Rousseau modern düşünceye ilişkin diğer Aydınlanma Dönemi düşünürleri kadar pozitif yaklaşmayan ve bu düşünceye eleştiri getiren bir düşünürdür. Rousseau, doğa durumunda insanların sınırsız hak ve özgürlüklerinin olduğunu, siyasal topluma geçişle birlikte insan haklarının kapsamının kısıtlandığını ve siyasal iktidar tarafından gerektiğinde engellenebilir olduğundan söz etmiştir. Bu durumda Rousseau'nun modern siyasal iktidara yönelik eleştirilerinin haklı çıktığından söz edilebilir. Çünkü insan haklarının soyut idealler olarak konumlanmasının, modern siyasal iktidar tarafından kısıtlandığının en belirgin yerleri kamplar olarak belirim gösterir.

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: İnsan bile olmayan bu ötekilerin hakları ellerinden alınmış olsa dahi, hakkın 'hak olarak varlığı' devam etmektedir. Giriş bölümünde de değinildiği gibi, hakların hayata geçirilmesi engellenebilse de onların en azından varoluş düzeyinde yok edilmesi mümkün değildir. Hakların bu durumu, aynı şekilde ötekiler için de geçerlidir. Her ne kadar ötekiler, fiziksel olarak kamplarda yok edilmeye çalışılsalar da onların varoluşlarını yok etmek imkansızdır.[398]

Hannah Arendt kampları modern düşüncenin ölümden sonraki yaşama ilişkin çıkarımlarına benzetir:

> "*Toplama kampları her biri gayet uygun bir şekilde Batı dünyasının ölümden sonraki hayata dair üç temel anlayışına denk düşen üç tipe ayrılabilir: Ölüler Diyarı, Araf, Cehennem. Bir zamanlar totaliter olmayan ülkelerde bile popüler olmuş Ölüler Diyarı, mülteciler, devletsiz insanlar, asosyal ve işsiz olanlar gibi istenmeyen her türden unsura karşı bir mesafe almaya yarayan görece daha ılımlı kamp biçimlerine denk düşer; gereksiz ve rahatsız edici hale getirilmiş kişilerin kamplarından başka bir şey olmayan bu transfer kampları savaştan sonra da ayakta kaldı. Araf,*

[397] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/3**, s. 248.
[398] **A.e.**, s. 253.

> *bakımsızlık ile kaotik zorunlu çalışmanın birbirine karıştığı Sovyetler Birliği'ndeki çalışma kampları tarafından temsil edilir. Kelimenin tam anlamıyla Cehennem ise, içindeki tüm yaşamın olası en büyük işkenceyi yapmak üzere adamakıllı ve sistematik bir biçimde düzenlendiği, Naziler tarafından mükemmelleştirilmiş kamplarda cisimleşmiştir.*"[399]

Görüldüğü gibi, Arendt'e göre toplama kampları, modern siyasal devlet tarafından tüm öteki olanların götürüldüğü nihai durak olarak tanımlanır. Bu nihai durak içerisinde Naziler'in toplama kampları ise 'mükemmel' olmaları bakımından ayrılır. Bu mükemmellik, kampların modern düşüncenin tüm sistematikliğinden yani akılcılıkla birlikte tüm hesaplanmaların yapılarak olasılığa yer bırakılmadan, mutlak bir kontrol edilebilirlik içindeki sistematikliği barındırmalarından gelir. Bununla birlikte kamplarda yoğun şekilde gerçekleşen tutsakların çalıştırılması, zamanın mükemmel hesaplanması ile elde edilecek maksimum verimin ve ürünün ortaya çıkmasına neden olarak insanların adeta makine gibi çalıştırıldığı ve öldürüldüğü 'sistematikliğin mükemmelliği' halindeki mekânlar şekline gelmiştir.[400] Bauman'a göre de kamplarda milyonlarca insanın yok edilmesi şeklinde tanımlanan 'Yahudi soykırımı' ve bunun karşılığı olan **Holocaust** modernizme karşı olan hiçbir şeyle çatışmaz, tam da modernizmin saikleriyle (örneğin akılcılık, sistematiklik, teknolojik gelişme vb.) paralel ilerleyen bir dehşettir.[401] Arendt'e göre de kampların varlığı tam olarak böyledir: "*Tüm bu olup bitenler hunharca ve canice, ama bütünüyle rasyonel gözüküyordu.*"[402] Bu dehşet, modernizmin bileşenlerinden meydana geldiği için Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin de üstünde durduğu rasyonelizmle birlikte modern yirminci yüzyılın dünyasında sıradan, olağan ve normaldir:

> "*Gerçekte Holocaust'u oluşturan her "bileşen" -onu mümkün kılan şeylerin hepsi- normaldi; ama bu "normal", bildik anlamda, çok önceleri tam olarak tanımlanmış, açıklanmış ve üzerinde uzlaşılmış büyük bir fenomenler sınıfından bir başka örnek anlamında değil de (tersine, Holocaust deneyimi yeni ve bilinmedikti); uygarlığımız, onu yönlendiren ruh, onun öncelikleri, onun yapısında var olan dünya görüşü hakkında bildiğimiz her şeyle tam bir birlikteliğin korunması anlamında -ve insan mutluluğunu kusursuz bir toplumda süedürmek için elverişli yollar anlamında- bir "normal"di.*"[403]

[399] **A.e.**, s. 257.
[400] Sofsky, **a.g.e.**, s. 190.
[401] Bauman, **Modernite ve Holocaust**, s. 26.
[402] Arendt, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954**, s. 333.
[403] Bauman, **Modernite ve Holocaust**, s. 26.

O halde ortaya çıkıyor ki modernizmin saiklerine bağlı olan Nazilerin mutlak normalliğinden gelen sistematikliği, mutlak ötekilerin oluşumuna neden olmuştur:

> "*Cehennem ile Arafın, tam burada yeryüzünde imal edilebileceği, hatta bunların ebediyen sürecek gölgelerinin en modern yıkım ve terapi teknikleriyle inşa edilebileceği apaçık hale gelir. Bu insanlara göre (bunların sayıları herhangi bü yük bir kentte kabul etmek isteyeceğimizden çok daha fazladır) totaliter cehennem yalnızca, insanın kudretinin şimdiye dek düşünmeye cesaret edebildiğinden daha büyük olduğunu ve insanın bu şeytanca fantezileri göğü başına yıkmadan ya da dünyayı ortadan kaldırmadan gerçekleştirebileceğini kanıtlar.*"[404]

Arendt'e göre toplama kamplarına ilişkin sorulması gereken en temel soru şudur: Buraya gönderilen ötekiler, hangi suçu işlemişlerdir de böylesine bir 'cehennem' ile cezalandırılmışlardır? Cevap ise bu insanların mutlak öteki olmalarında yatar. Bu mutlak ötekilik, Arendt'in belirttiğine göre, Sovyetler Birliği'nde ya da Nazi Almayası'nda olduğu gibi modern siyasal iktidarın hâkim anlayışıyla alakalıdır. Ulus-devletin modern siyasal iktidarı, kendi ulusu için 'yararlı' olanı yapma peşindedir. Arendt bu uygulamalara **volksnuttzen** der. Türkçeye 'faydalı olan şey' şeklinde çevrilebilir.[405] Ulus-devletin modern siyasal iktidarının ulusu için faydalı olan bu uygulamalar, insanları toplama kamplarında insanlık dışı canlılar haline getirirken, bunun gerçekleştirilmesi özel olarak tasarlanmış sistematik bir imhayı içinde barındırır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, tüm bu olup bitenlerin faydacılığa yönelik rasyonel bir açıklama şeklinde sunulması Arendt'e göre olup biten dehşetin gerçekliğiyle bağdaşmaz. Burada dikkat edilmesi gereken şey insanlık dışı canlılar haline getirilen insanların, zalim suçlular veya anormal insanlar olmamalarıdır. Bu insanlar, tekelleşmiş modern siyasal iktidarın ulus-devlet anlayışına uygun olmayan insanlardır. Bu nedenle, bahsedilen iktidarın ölümcül uygulamalarına maruz kalan ötekiler, hayvandan veya hayvandan daha aşağı varlıklar olarak görüldüler. Bu insan dışılaştırmanın somut uygulamaları, sistematik bir şekilde kamplara giden trenlerde başlamaktadır. Örneğin Glover'ın aktardığına göre kampa giden bir tren yolculuğu günlerce sürebilmekteydi ve insanların ihtiyaçlarını gidermeleri için nadiren mola verilirdi. Mola verildiğinde ise insanların buldukları her noktada ihtiyaçlarını gidermeleri, **SS** muhafızları ve diğer Alman yolcular tarafından çok gülünç karşılanmakla birlikte, bu durumdaki insanların 'hayvan' ya da insan dışı yaratıklar

[404] Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları/3**, s. 259.
[405] **A.e.**, s. 268.

olduğunun ulus-devlet içindeki ulus tarafından benimsenmesi söz konusu olmuştur.[406] Toplama kamplarına götürülen insanların, 'hayvandan daha aşağı varlıklar' olarak görülmesi, Nazi Almanyası'nda sıradan bir durumdur. Aynı şekilde, tıpkı toplama kamplarındaki dehşeti yaşatanların, gaz odalarında gaz verme işlemini gerçekleştirenlerin de gayet normal, sıradan insan olmaları gibi. Bir önceki kısımda ele alındığı gibi kamplarda bulunan **SS** subayları da Eichmann gibi sıradan insanlardır:

> "*SS muhafızlarına gelince, onların canilerden, sadistlerden ve yarı deli kişilerden oluşan negatif bir elit olduğu yolundaki nosyonu -toplama kampı görevine gönüllü yazılan eski SA'lar için büyük ölçüde geçerli olan bir nosyondur bu- ne yazık ki bir kenara atmak durumundayız. Eldeki bütün kanıtlar sorumlu konumdaki bütün SS'lerin tamamen normal insanlardan oluştuğunu gösteriyor; bu kişiler her türlü fantastik ilke göz önüne alınarak seçilmekteydi, ama bu ilkelerden hiçbiri zalim ya da sadist adamların özellikle seçilmesini öngörmüyordu.*"[407]

Bahsedilen ilkeler, modern düşüncenin ilkeleriyle eş olduğundan mutlak rasyonel düşüncenin insanları uğrattığı dönüşüm ortadadır. Sıradan insanlar tarafından nesneye dönüştürülmüş varlıkların mekânı olarak kamplar, rasyonel aklın doruk noktası iken rasyonel akıldan oluşan insan haklarına dair idealin de çöküş noktasıdır. Çünkü nesneye dönüştürülmüş hiçbir varlığın haklarından söz etmek mümkün değildir. Kamplarda yaşayan veya öldürülen insanların bireysel yaşamları ve insansal varoluşlarının içinde barındırdığı çoğulluğa dair izlerin silinmesi bir yana, bu insanlar öteki insanlar ile ilişki içinde oldukları ilişkisellik zeminini de yitirmişlerdir. Arendt, bu yüzden toplama kamplarını cansız insanların yaşadığı yer olarak tarif eder.[408] Diğer yandan bu imhanın nedeni onların suçlu olmaları değil, varlıkları, varoluşları nedeniyledir. Varoluşları nedeniyle insan bile olmayan canlılara dönüştürülen bu ötekiler için ölümün kendisi yani yok edilmenin, imha edilmenin kendisi de anlamsızlaşır. Bu durum da yaşam ile ölüm arasındaki farkı ortadan kaldıran en temel durumdur. Yaşama hakkına sahip olan insanların 'mutlak öteki' olarak, Arendt'in 'yeryüzünün cehennemi' dediği kamplara kapatılması ile birlikte ölüm ve yaşam arasındaki fark yitirilmiştir. Örneğin Arendt'e göre toplama kamplarına getirilen insanlar zaten 'ölü' olan canlılardır.[409] Dolayısıyla kamp içinde ölmüş olmakla ya da yaşayan ama yaşam hakkı dahil hiçbir hakka sahip olmayan

---

[406] Glover, **a.g.e.**, s. 521.
[407] Arendt, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954**, s. 339.
[408] Tormey, **a.g.e.**, s. 81.
[409] **A.e.**, s. 335.

hatta hayvan dahi sayılmayan varlıklar olarak yaşamayı devam ettirmek arasında hiçbir fark yoktur. Bauman'ın deyimiyle, kamplarda gerçekleştirilen 'modern' soykırım, bir amaca hizmet eden soykırımdır. Buradaki amaç, modern siyasal iktidarın hâkim görüşlerine uymayan mutlak ötekilerin yok edilmesidir.[410] Bu noktada, mutlak ötekilerin hem yaratılıp hem de imha edildiği mekân olan kamplarda insan haklarından bahsedilmesi olanaksızdır. İnsan hakları sadece Aydınlanma Dönemi'nde soyut bir ideal olarak kendisini göstermiş, modern düşüncenin oluşumuyla birlikte meydana gelen ulus-devletlerin içinde soyut idealliğini bile yitirmiştir. Arendt'in kampları 'yeryüzünün cehennemi' olarak tanımlamasıyla birlikte insan haklarının soyut bir ideal şeklinde görülmesi dahi son bulmuştur.

[410] Bauman, **Modernite ve Holocaust**, s. 124.

SONUÇ

Aydınlanma Dönemi düşünürlerince doğal haklar zemin alınarak ortaya konulan ‘evrensel insan hakları’, yirminci yüzyıldaki toplumsal olaylarda ‘soyut ideal’ olarak dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşüm, Aydınlanma Dönemi’nden yirminci yüzyıla kadar geçen sürede sadece insan haklarını değil, insanı da değişime uğratmıştır. Gelinen noktada, insan haklarının öznesi olan insan, ‘sadece insan’ değildir. Bir tarafta tüm insan haklarından ve insani var oluştan mahrum edilmiş ‘öteki’ler, bir tarafta ise ulus-devletin tekelleşmiş modern siyasal iktidarın benliğini yok ettiği ‘yurttaş insan’ları vardır. Hannah Arendt bağlamında bu durum, yani yirminci yüzyılda insanın öznesi olması gereken ‘insan hakları’nın herkes için geçerli olmadığı durumu, insan haklarının somut bir görünümde olmadığını ve insani var oluşun her zaman tehlikede olabileceğinin göstergesidir.

Peki Aydınlanma Dönemi düşüncesinin insan haklarına dair çıkarımları nelerdi? Bu evrensellik nasıl ‘herkes için’ olarak tanımlanmıştır? Aydınlanma Düşüncesi’nde insan hakları, insanın doğuştan sahip olduğu haklar şeklinde tanımlanmıştır. Örneğin John Locke, insan hakları kavramını doğa durumundan başlatan bir düşünürdür. Ona göre haklar, siyasal toplumdan ve devletin kurulmasından çok daha önce var olan şeylerdir. Çünkü insan hakları, insanın ‘insan’ olduğu için sahip olduğu doğuştan haklar olduğu için, siyasal toplumun veya devletin kurulmasıyla ilişkili değildir. Ona göre siyasal toplum ya da devlet, ancak ve ancak bir araçtır. Bu araç, amacın varlığını devam ettirmek için aklın zemininden hareketle kurulmuştur. O halde Locke için siyasal toplumla birlikte devlet, ancak ve ancak insanın doğuştan sahip olduğu hakları koruma altına alması ve herkese, eşit şekilde bu hakları teslim etmesi gerektiği için vardır. Locke’un siyasal toplumu ve devleti bir araç olarak görmesi, yirminci yüzyılın ulus-devlet anlayışı ile çelişki içindedir. Locke’a göre devlet, insan aklı tarafından kurulmuş bir örgütlenme olarak, ancak ve ancak insanların haklarını evrensel şekilde güvence altına alması ve bu hakları teslim etmesi dahilinde varlığını sürdürebilirken, Aydınlanma düşüncesinin bir sonucu olan modern ulus-devlet içinde durum çok daha farklıdır. Çünkü ulus-devlet içinde insanlar kendi akıllarını kullanarak değil, ulus-devletin aklı tarafından yönetilenlerdir. Bu da ulus-devlet içinde yaşayan insanları ‘amaç’ olarak görülmesini engeller. Dolayısıyla insanlar haklarının teslim edilmesini beklerken, her an ‘öteki’

şeklinde ulus-olmayan-ulus-dışı olarak kategorize edilebilerek haklarının teslim edilmesi bir yana, insani var oluşları yok edilebilir. Jean-Jacques Rousseau ise Aydınlanma Dönemi düşüncesinin genel anlayışından daha farklı düşünerek tam olarak modern ulus-devletin karakterini ortaya koymaya çalışır. Rousseau'ya göre insanlar doğa durumunda eşit, özgür ve mutluyken; siyasal toplumda güçlünün güçsüzü ezdiği bir köleleştirme sistemi içine girmişlerdir. Doğa durumundan siyasal topluma geçişin 'rasyonel ilerleme' şeklinde tanımlanması Rousseau için büyük bir sorundur çünkü ona göre insanlar doğa durumundan siyasal topluma geçişte rasyonel bir ilerlemeye değil, sınırsız özgürlüklerin ve hakların yitimine maruz kalmışlardır. Peki insan bunu neden yapmıştır? Kendi sınırsız özgürlük ve haklarının sınırlanmasına rağmen siyasal topluma giren insanların bu davranışlarının nedeni, tıpkı Locke'un çıkarımı gibidir: Sınırsız özgürlük içinde her insanın her istediğini yapabilmesinden doğabilecek hak gasplarının önüne geçilmesi. Rousseau'ya göre insanlar, doğa durumundaki hak gasplarına maruz kalmamak için toplumsal bir sözleşme ile siyasal topluma geçiş yaparak burada hak ile özgürlüklerinin modern-ulus devlet tarafından sınırlandırılmasına izin vermiştir. Rousseau için ulus-devlet, kendisini oluşturan insanların değil, sadece kendi isteklerinin peşinden giden, kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden, üstelik istediği zaman istediği kişiye ölümcül silahlarla saldırabilecek olan bir örgüt olmakla birlikte insanların arasındaki eşitsizliğin ve köleleştirilmenin de en büyük nedenidir. Arendt, Rousseau ile benzer düşünceleri paylaşır. Arendt'e göre de modern ulus-devletlerin sahip olduğu tekelleşmiş siyasal iktidarlar, insanlar üzerinde doğuştan gelen eşitlik ve özgürlük gibi hakları sadece sınırlandırmakla kalmaz, aynı zamanda yok eder. Üstelik bunu 'kendi ulusu' için yapar. Kendi çıkarları ve isteği doğrultusunda her canlıyı 'öteki olan' şeklinde bir konuma indirerek yaşam haklarını tehlikeye atar. Çünkü ulus-devletin sahip olduğu bu tekçi anlayış, sadece insan haklarının sınırlandırılmasına ya da bu hakların kayıplarına neden olmaz, aynı zamanda yok edilemez bir 'öteki olan'ı da yaratır. Immanuel Kant bu noktada Rousseau gibi olumsuz bir zeminde durmaz. Ona göre insan, aklını kullanabildiği ölçüde insandır ve haklarını ancak rasyonel bir kullanım içinde elde edebilecek olandır. Kant'a göre doğa, insana kendisiyle birlikte türünü geliştirebilmesi için akıl vermiştir ve bu nedenle de insan, aklını kullanabileceği ölçüde gelişecektir. İnsan, kendi aklını kullanabileceği ölçüde özgür, eşit ve otonom bir canlı olacaktır. Söz konusu gelişim içinde insanlar ahlaki olarak en üst noktaya ulaşacaklardır çünkü ancak bu üst noktada

insanlar, öteki insanı araç değil, amaç olarak görerek mutluluğu, eşitliği ve özgürlüğü elde edebileceklerdir. Kant, tam da bu noktada yani insanların mutlak şekilde mutlu, eşit ve özgür olduğu noktada 'halklar federasyonu' kurularak mutlaklığın evrensel şekilde sağlanacağından bahsetmiştir. Nazi Almanyası, o güne kadar insanlığın gördüğü en üstün teknolojik gelişmeye sahiptir. Arendt'e göre Nazi Almanyası'nın teknolojik seviyesi, tekelleşmiş bir siyasal iktidarın sahip olduğu şiddet araçlarının bir dışavurumudur. Bu şiddet araçlarının rasyonel kullanımı bağlamında gerçekleştirilen eylemler, Kant'ın öne sürdüğü 'insanlığın, aklın kullanımı ile gelinebilecek en üst noktaya ulaşması' çıkarımı ile çelişir. Çünkü Kant, ancak aklın kullanımı ile insanların araç değil, amaç olarak görüleceğinden bahsetmiştir. Ama Nazi Almanyası'nda yani modern bir ulus-devletin tekelleşmiş siyasal iktidarında, o ulusu oluşturan insanlar dahi amaç değil, araç olarak görülmüştür. Bunun da nedeni, Rousseau'nun ve Arendt'in dediği gibi, ulus-devletin sadece kendi çıkarına ilişkin olan varlığında yatar. İnsanların araç olarak değil, amaç olarak görülmelerine giden yoldaki 'antagonizma' kavramı bu noktada önemlidir. Antagonizma, kişisel çıkarların ve isteklerin doğrultusunda insanlığın ilerlemesini konu alan bir kavramdır. Modern dönemde bu kavrama uygun olanlar, örneğin Eichmann gibiler, kendi çıkar ve istekleri (işlerinden yükselme, yüksek rütbelere ulaşma gibi) doğrultusunda soykırıma neden olmuştur. Burada söz konusu olan şey söz konusu kişisel istek ve hırslarının peşinden giden insanların en yüksek iyiye, mutluluğa ve ahlakiliğe sahip olarak kendilerinden değerli 'amaç' pozisyonuna gelmeleri değil, tekelleşmiş modern siyasal iktidarın çıkarları doğrultusunda kullanılan araç olmalarıdır. İnsan ve insan hakları da bu araçsallaştırmadan payına düşeni almıştır.

Aydınlanma Dönemi düşüncesi, modern düşünceyi doğurmuştur. Bu anlamda modern düşüncenin belirli özelliklerinden söz etmek mümkündür. Bu dönemde bilimsel ve teknolojik ilerlemeler çok hızlı şekilde değişip gelişmiştir. Asıl sorun, insanın konumunun, bu ilerleme ve gelişme karşısında ne gibi dönüşümlere uğramasındadır. Kant, ilerlemiş bir halklar federasyonu içinde en yüksek ahlaki konuma ulaşıldığında insanların araç değil, amaç olarak görüleceğinden söz eder. Ancak modern düşüncenin neliğiyle birlikte, durumun böyle bir sonucu doğurmadığı ortaya çıkmıştır. Tam tersine, aklın ilerlemesiyle birlikte sadece insanlar değil, aynı zamanda ilerleyen akıl da araçsallaşmıştır. Bu araçsallaşmayı gerçekleştiren, Aydınlanma düşüncesinden doğan ulus-devletin kendisidir. Özellikle ulus-devlet sahip olduğu araçların rasyonel kullanımı

sonucu bu araçsallaştırmayı gerçek kılmıştır. İnsan hakları da aklın ve insanların araç kılınmasıyla birlikte araçsallaştırılmıştır. Modern ulus-devletlerin sahip olduğu en yıkıcı araçlardan biri olan şiddet, özellikle bahsi geçen araçsallaştırmada etkili olmuştur. Çünkü şiddet, modern ulus-devletlerin amaçlarını gerçekleştirmek için elinde bulundurduğu bir araç olarak gerek aklı gerekse insanları araçsallaştıran bir olgudur. Arendt'e göre şiddet, siyasal alanın içinde olmaması gerekendir. Bunun nedeni ise şiddetin, siyasal olanın içindeki insani var oluşu, çoğulluğu ve farklılığı tehdit etmesidir. Rousseau, siyasal iktidarların kendi çıkarlarına göre hareket ettiğinden bahsetmiştir. Arendt'e göre tekelleşmiş siyasal iktidarlar ellerinde bulundurdukları ve araç olarak kullandıkları şiddeti insanlara doğrulttuklarında, iki farklı duruma neden olurlar: Bir yandan kendi uluslarının dışında tuttukları ulus-olmayan-ulus-dışı ötekilerin insani çoğulluğunun ve farklılığın tehlike altına girmesine, diğer yandan kendi uluslarının araçsallaşmasına. Kendi uluslarının araçsallaşması, yukarıda 'benlikleri yok edilenler' şeklinde ele alınmıştır. Benlikleri yok edilenler, modern ulus-devletin tekelleşmiş siyasal iktidarlarının elinde kendi akıllarını ve ahlaki yetilerini kullanmaktan aciz hale gelen ve ulus-devletin çıkarları doğrultusunda elinde bulundurduğu araçlardır. Arendt'in bahsettiği çoğulluk ve farklılık, tekçiliğin ve aynılığın karşısında durur. Ancak modern ulus-devletlerin tekelleşmiş siyasal iktidarının istediği şey bu çoğulluk değildir. Arendt'e göre insan, çoğulluğu ve farklılığı yitirdiğinde, insani var oluşunu; siyasal alanın içine şiddetin karışmasıyla da insanlığını yitirir. Ötekiler ile benlikleri yok edilenler, tekelleşmiş modern siyasal iktidarlar tarafından hak kaybına uğramış iki gruptan fazlası değillerdir.

Arendt'e göre çoğulluk ve farklılık, içinde insani ilişkiselliğin bulunduğu bir var olma tahayyülüdür. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra kurulan yeni modern ulus-devletler, kendi uluslarından saymadıkları milyonlarca insanı, ötekiyi yani Arendt'in deyimiyle 'posa'yı, kendi uluslarından, dışarıda tutarak sürmüş, topraklarında çoğulluğun barınmasına izin vermemiştir. Arendt, sürülmüş olan milyonlarca posanın varlığında, insan haklarının da sürüldüğünü söyler. Asimile olamayan, belirli bir ülkenin kabul etmediği insan toplulukları olarak ötekiler, insan haklarını yitirmiş olanlardır. Bu yitime ile birlikte açığa çıkmıştır ki insan hakları, sadece bir ulus-devletin toprağında yaşayan ve o ulus-devletin ulusundan sayılan insanlar içindir. Nazi Almanyası, bu durumun en önemli örneğidir. Nazi Almanyası'nda ari Alman ırkından olmayan insanlar (Alman kimliğine sahip oldukları halde) toplumsal ve siyasal yaşamın varlığından dışlanmış,

sürülmüş ve nihai mekânları olan toplama kamplarına kapatılarak öldürülmüştür. Nazi Almanyası'nda sadece fiziksel ölüm değil, aynı zamanda insani var oluşun ilişkisellik zeminindeki çoğulluğu da öldürülmüştür. Eichmann, böylesi bir ölüdür. Eichmann, tekelleşmiş modern siyasal iktidarın kendi çıkarları doğrultusunda kullandığı bir araç olarak ilişkiselliğin yıkımı sonucunda ortaya çıkmış benliği yok edilenlerden biridir. Arendt, tam da bu nedenden ötürü Eichmann'ı 'düşünemeyen' olarak tanımlar. Eichmann çoğulluğun, farklılığın ve ötekileştirilmenin ne demek olduğunu düşünemeyen, sıradan bir kötüdür.

Kötülüğe dair en belirgin mekânlar, kamplardır. Kamplar, içinde çoğulluğu ve farklılığı barındıranların, modern ulus-devlet tarafından zorunlu olarak gönderildikleri, insani var oluşun ve insani ilişkiselliğin yok edildiği mekânlardır. Yani kamplar sadece insan bedenlerini değil, insani olan her şeyin yok edildiği yerlerdir. Arendt'e göre, insan, eylemin içinde kendisini, insanlığının eşsiz varoluşunu bulur. Kamplar, bu eşsiz var oluşun yıkıldığı yerlerdir. İnsani varoluşun olmadığı bir yerde, insan haklarından bahsetmek de olanaksızlaşır. Locke'ta, Rousseau'da ve Kant'ta temellenen evrensel insan hakları, her türlü kurumsallaşmanın ötesinde görülürken, rasyonel araçsallığın en üst düzeyde olduğu ve insani var oluşun yıkıldığı kamplarda bulunamaz. Çünkü kamplarda yaratılan şey 'mutlak öteki'nin kendisinde 'yok edilen' insanlık ve haklarıdır. O halde Aydınlanma düşüncesinden doğan ulus-devletin modern siyasal iktidarının yarattığı mekânlar olarak kamplarda, özellikle Aydınlanma düşüncesinde 'evrensel' ve 'mutlak' olarak nitelendirilen insan haklarının, insani farklılığın, çoğulluğun ve ilişkiselliğin yok edilerek 'mutlak öteki' olanın yaratılması ve bu mutlak ötekinin insani var oluşunun da yok edilmesi ile birlikte 'evrensel insan hakları'nın soyut bir ideal olarak belirlenim kazanması söz konusudur.

Günümüzde insan haklarına dair tutum hangi boyuttadır? Nazi Almanyası'nda meydana gelen insanlığın ve insan haklarının yok edilişi gibi bir vahşetin bir kez daha yaşanmaması için Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 1948 yılında kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nde tüm insanların özgür, değer ve hak bakımından eşit olduğu bildirilirken, yaşama, özgürlük ve güvenlik haklarının 'herkes'in hakkı olduğu belirtilir. Bu bakımdan İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin 'evrensel insan hakları' düşüncesine bir geri dönüşü içinde barındırır. Söz konusu bildirge ile birlikte insanlar ırk, din, dil, düşünce, cinsiyet ve cinsel yönelim gibi

farklılıklar nedeniyle hak kaybına uğramayacaktır. Peki durum gerçekten de böyle mi olmuştur? Birleşmiş Milletler'in dışında kalan ülkelerin insanları için de bahsedilen bildirge aynı şekilde uygulamaya sokulmuş mudur? Birleşmiş Milletler'e dahil olan ülkelerde yaşayan insanların mutlak şekilde haklarının güvence altında olduğu söylenebilir mi? Örneğin 1992-1995 yılları arasında Bosna Savaşı'nın iki tarafı olan Bosna-Hersek ile Sırbistan, Birleşmiş Milletler'e üye olan ülkelerdir. Ancak Bosna Savaşı sırasında, Birleşmiş Milletler'in askeri gücü savaşın gerçekleştiği bölgede bulunmuş olmasına rağmen binlerce insan, insan haklarından mahrum bırakılmış ve öldürülmüştür. Diğer yandan 1945 yılında yürürlüğe giren Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın ikinci maddesinin dördüncü fıkrasında, Birleşmiş Milletler'e üye olan ülkelerin, uluslararası ilişkilerinde herhangi bir devletin toprak bütünlüğüne veya siyasal bağımsızlığına karşı, Birleşmiş Milletler'in 'amaçları' ile bağdaşmayacak şekilde şiddet kullanmamaları gerektiğinden bahsedilir. Buradaki sorun, Birleşmiş Milletler'in amaçları bağlamında şiddetin meşru kılınmasına yönelik ibarelerdir. Amerika Birleşik Devletleri, Birleşmiş Milletler üyesi olarak Vietnam, Irak ve Afganistan gibi ülkeleri işgal etmiştir. Askeri güç kullanımı ile, Amerika Birleşik Devletleri'ne özgü olan ve kendileri için vazgeçilmez olarak gördükleri değerlerin aktarımını tekçi ve başka türlüsü mümkün olmayacak şekilde şiddet yoluyla bahsi geçen ülkelere dayatmaya çalışmıştır. Amerika Birleşik Devletleri, bahsi geçen ülkelerin en başta toprak bütünlüğünü, daha sonra ise siyasal bağımsızlıklarını tehdit etmiştir. Bu haliyle, işgal edilen topraklarda, yerel halkın özgürlük hakkından bahsetmek mümkün müdür?

1945 ve 1948'de yapılan antlaşmalar, çoğulluğun, farklılığın ve tam da bu nedenle insan haklarının yok edildiği Nazi Almanyası'nda gerçekleşenlerin bir kez daha yaşanmaması için yürürlüğe sokulan antlaşmalardır. Bu antlaşmalar, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin evrensel olarak nitelenen insan haklarına bir geri dönüşü temsil etmektedir. Ancak, Arendt'e göre Birinci Dünya Savaşı'nda yıkılan ulus-devlet anlayışının İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden görünüm kazanmasıyla birlikte, güçlü ulus-devletlerin, güçsüz ulus-devletler üzerinde uyguladığı işgaller ve ihlaller, İkinci Dünya Savaşı esnasındaki tekçi anlayışların bir tekrarı niteliğindedir. Dolayısıyla günümüzde de insan hakları, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin 'evrensel ve mutlak' şekilde tanımladığı gibi değil; modern ulus-devletlerin kendi çıkarlarına göre oluşturulan 'haklar' şeklinde görülebilir ki ulus-devletler tıpkı Nazi Almanyası'nda olduğu gibi insan

haklarının kimin için olduğuna karar vermeye devam etmektedir. Bu bakımdan ‘evrensel’ insan hakları, içinde çoğulluğu, farklılığı ve insani ilişkiden doğan insani var oluşu barındıran ‘öteki’nin sahip olmadığı haklar şeklinde tanımlanabilirliği nedeniyle de somut idealler olarak varlığını devam ettirir.

KAYNAKÇA

Aaron, Richard I.: **John Locke**, London, Oxford University Press, 1955.

Agamben, Giorgio: "Biz Mülteciler", Çev. Emre Koyuncu, (Çevrimiçi), https://isyananarsi.blogspot.com/2012/02/biz-multeciler.html, Erişim Tarihi: 2 Temmuz 2023.

"On The Limits Of Violence", Çev. Elisabeth Fay, **Diacritics**, C.39, S.4, 2009, s. 103-111.

Allen, Michael: "The Puzzle of Nazi Modernism: Modern Technology and Idealogical Consensus in an SS Factory at Auschwitz", **Technology and Culture**, C.37, S.3, 1999, s. 527-571.

Anghie, Antony: "Francisci de Vitoria ve Uluslararası Hukukun Kolonyal Kökenleri", Çev. Umut Koloş, **Public and Private International Bulletin**, C.33, S.1,2013, s.273-294.

Arendt, Hannah: "Biz Mülteciler", Çev. Erdem Üngür, (Çevrimiçi), https://www.gazeteduvar.com.tr/dünya-forum/2017/04/29/biz-multeciler, Erişim Tarihi: 1 Temmuz 2023.

Devrim Üzerine, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

"Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", Çev. Yakup Coşar, **Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997, s. 172-183.

"Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler", Çev. Oğuz Tecimen, **Cogito**, S.86, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 156-179.

Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.

Geçmişle Gelecek Arasında, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

İnsanlık Durumu, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler, Çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, Der. Ronald Beiner, İstanbul, İletişim Yayınları, 2019.

Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te, Çev. Özge Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Şiddet Üzerine, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Totalitarizmin Kaynakları/1, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Totalitarizmin Kaynakları/2, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Totalitarizmin Kaynakları/3, Çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Ashford, Nigel: **Özgür Toplumun İlkeleri**, Çev. Can Madenci, Ankara, Liberte Yayınları, 2009.

Balibar, Étienne: **Şiddet ve Medenilik**, Çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

Bauman, Zygmunt: **Modernite ve Holocaust**, Çev. Süha Sertabiboğlu, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1997.

Modernlik ve Müphemlik, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003.

Beck, Gunnar: "Immanuel Kant's Theory of Rights", **Ratio Juris**, C.19, S.4, 2006, s. 371-401.

Benhabib, Seyla: **Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar**, Çev. Berna Akkıyal, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Benjamin, Walter: "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", Çev. Ece G. Çelebi, **Şiddetin Eleştirisi Üzerine**, Haz. Aykut Çelebi, İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 19-42.

Berktay, Fatmagül: **Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

Berman, Marshall: **Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

Bernstein, Richard J.: **Radikal Kötülük**, Çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, İstanbul, Varlık Yayınları, 2010.

Bix, Brian H.: "Doğal Hukuk: Modern Gelenek", Çev. Ertuğrul Uzun, **Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.6, S.2, 2004, s. 291-344.

Bouretz, Pierre: "Anarşizm", Çev. İsmail Yerguz, **Siyaset Felsefesi Sözlüğü**, Haz. Philippe Raynaud, Stephane Rials, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 58-63.

Breen, Keith: "A Critique of Hannah Arendt on the 'Political'", **Philosophy&Social Criticism**, C.33, S.3, 2007, s. 343-372.

Callinicos, Alex: **Toplum Kuramı**, Çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

Card, Claudia: "Soykırım ve Toplumsal Ölüm", Çev. Erdem Gökyaran, **Cogito**, S.86, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 86-108.

Cassirer, Ernst: **Rousseau, Kant, Goethe**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Copleston, Frederick: **Felsefe Tarihi: Aydınlanma**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004.

Felsefe Tarihi: İngiliz Görgücülüğü, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1991.

Damrosch, Leo: **Jean-Jacques Rousseau**, Çev. Özge Özköprülü, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

D'Entréves, Maurizio Passerin: **The Political Philosophy of Hannah Arendt**, New York, Routledge, 1994.

Docker, John: "The Enlightenment and Genocide", **Journal of Narrative Theory**, C.33, S.3, 2003, s. 292-314.

Donnelly, Jack: **Universal Human Rights in Theory and Practice**, Ithaca, London, Cornell University Press, 2013.

Dunning, Wm. A.: "The Political Philosophy of John Locke", **Political Science Quaterly**, C.20, S.2, 1905, s. 223-245.

Dürr, Thomas: "Gereksizlik. Arendt'in Dışlanma Üzerine Düşünceleri", Çev. Ersel Kayaoğlu, **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt**, Haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 136-185
.

Ewald, Oskar: **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Gürsel Aytaç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2010.

Finlay, Christopher J.: "Hannah Arendt's Critique Of Violence", **Thesis Eleven**, S.97, 2009, s. 26-45.

Fourny, Diane: "Literature of Violence or Literature on Violence? The French Enlightenment on Trial", **SubStance**, C.27, s.2, 1998, s. 43-60.

Gander, Hans-Helmuth: "Dünya, Politika ve Otorite Sorunu", Çev. Ersel Kayaoğlu, **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt**, Haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009, s. 56-83.

Garrard, Graeme: "Rousseau, Maistre, and the Counter-Enlightenment", **History of Political Thought**, C.15,
S.1, 1994, s. 97-120.

Giddens, Anthony: **Modernliğin Sonuçları**, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994.

Ulus Devlet ve Şiddet, Çev. Cumhur Atay, İstanbul, Kalkedon Yayınları, 2008.

Girard, Réne: **Şiddet ve Kutsal**, Çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Kanat Kitap, 2003.

Glover, Jonathan: **İnsanlık**, Çev. S. Ayla Okyayuz Yazal, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2003.

Goldmann, Lucien: **Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Emre Arslan, Ankara, Doruk Yayınları, 1999.

Guénon, René: **Modern Dünyanın Bunalımı**, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, Verka Yayınları, 1999.

Güngören Bulgan, Birden: **Georg Jellinek'in Hak ve Devlet Kuramı**, İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2022.

Habermas, Jürgen: "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı", Çev. Zeynep Çağlayan, **Cogito**, S.5, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 257-268.

Hassner, Pierre: "Immanuel Kant: "Ahlak ve Politika İlişkisi"", Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 81-124.

Heimsoeth, Heinz: **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1993.

Heller, Agnes: "Kant'ın Politik Felsefesinde Özgürlük ve Mülkiyet", Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 171-187.

Honneth, Axel: "Enlightenment and Rationality", **The Journal of Philosophy**, C.84, S.11, 1987, s. 692-699.

Horkheimer, Max: **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1998.

James, Stephen: **Universal Human Rights Origins and Development**, New York, LFB Scholarly Publishing LLC, 2007.

Jones, W. T.: **Hobbes to Hume: A History of Western Philosophy**, California, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1969.

Kant, Immanuel: **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

"Aydınlanma Nedir?", Çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, C.10, S.38-39, 2005, s. 225-230.

"Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çev. Uluğ Nutku, **Yazko Felsefe Yazıları**, İstanbul, Yazko Yayınları, 1982, s. 117-129.

Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme, Çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.

Pratik Aklın Eleştirisi, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Kateb, George: "Aspects of Rousseau's Political Thought", **Political Science Quaterly**, C.76, S.4, 1961, s. 519-543.

Keane, John: **Şiddetin Uzun Yüzyılı**, Çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.

Kersting, Wolfgang: "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", Çev. ve Der. Hakan Çörekçioğlu, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 57-79.

"Law fort he Restoration of the Professional Civil Service (April 7, 1933", (Çevrimiçi), https://ghdi.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1520, Erişim Tarihi: 6 Temmuz 2023.

Locke, John: **Hükümet Üzerine Birinci İnceleme**, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Kırlangıç Yayınevi, 2007.

Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, Çev. Fahri Bakırcı, Ankara, Ebabil Yayınları, 2012.

Mazower, Mark: **Karanlık Kıta Avrupa'nın 20. Yüzyılı**, Çev. Mehmet Moralı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Michaud, Yves: **Şiddet**, Çev. Cem Muhtaroğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

Mills, Catherine: **Biyopolitika Düşünürler ve Temalar**, Çev. Mert Karbay, İstanbul, NotaBene Yayınları, 2021.

Neiman, Susan: **Modern Düşüncede Kötülük**, Çev. Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.

Riches, David: "Şiddet Olgusu", Çev. Dilek Hattatoğlu, **Antropolojik Açıdan Şiddet**, Haz. David Riches, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1989, s. 10-41.

Riley, Patrick: "Kant As A Theorist Of Peace Through International Federalism", **World Affairs**, C.136, S.2, 1973, s. 121-151.

Robertson, David: **A Dictionary of Human Rights**, London, Europa Publications, 2004.

Rousseau, Jean-Jacques: **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni**, Çev. Ertuğ Ergün, Ankara, Yeryüzü Yayınevi, 2003.

Toplum Sözleşmesi, Çev. Vedat Günyol, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Shklar, Judith N.: "Jean-Jacques Rousseau and Equality", **Deadalus**, C.107, S.3, 1978, s. 13-25.

Simon, Walter M.: "John Locke: Philosophy and Political Theory", **The American Political Science Association**, C.45, S.2, 1951, s. 386-399.

Sofsky, Wolfgang: **The Order of Terror: The Concentration Camp**, Çev. William Templer, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

Stanton, Timothy: "Authority and Freedom in the Interpretation of Locke's Political Theory", **Political Theory**, C.39, S.1, 2011, s. 6-30.

Starobonski, Jean: **Özgürlüğün İcadı ve Aklın Amblemleri**, Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.

Stoltzfus, Nathan: "Societal Influences on the Promulgation and Enforcement of the Nuremberg Laws", **Soundings: An Interdisciplinary Journal**, C.94, S.3, 2011, s. 375-391.

Taylor, Charles: **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.

Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.

Toker, Nilgün: "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", **Birikim**, S.41, 1992, s. 60-70.

Tormey, Simon: **Totalitarizm**, Çev. Abdullah Yılmaz, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1992.

Touraine, Alain: **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Modernliğin Eleştirisi, Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Verschraegen, Gert: "Human Rights and Modern Society: A Sociological Analysis From the Perspective of Systems Theory", **Journal of Law and Society**, C.29, S.2, 2002, s. 258-281.

West, David: **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998.

Wokler, Robert: **Rousseau**, New York, Oxford University Press, 2001.

Wolff, Robert Paul: "On Violence", **The Journal of Philosophy**, C.66, S.19, 1969, s. 601-616.

Wood, Allen W.: **Kant**, Çev. Aliye Kovanlıkaya Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2009.

Wood, Ellen Meiksins: **Özgürlük ve Mülkiyet**, Çev. Oya Köymen, İstanbul, Yordam Kitap, 2016.