**Hannah Arendt’in İstisnası[[1]](#footnote-1)**

Ayça Çubukçu[[2]](#footnote-2)

Çeviren: Öykü Tekten

**Özet:** Bu makale Hannah Arendt’in *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs’te* kitabının bir yakın okumasını sunmaktadır. Arendt’in bu metinde, Eichmann davasının yarattığı hukukî ve ahlakî güçlükleri, mütemadiyen ve hatta takıntılı bir şekilde, istisna ve kural arasındaki ilişki yoluyla değerlendirdiğini tartışmaktadır. İstisnanın analitik merceğinin, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nın basımından yaklaşık elli yıl sonra bile hâlâ yaygın olmayan bir bakış açısıyla ortaya koyduğu girift durumları daha iyi kavramamıza ve Arendt’in bu metindeki varsayımları, önermeleri ve çelişkilerini yeni yöntemlerle ele alabilmemize olanak sağladığını öne sürmektedir.

***Anahtar Sözcükler:*** *Arendt, istisna, hukuk, vicdan, insanlığa karşı suçlar, adalet paradigmaları*

Hannah Arendt 1970’te basılan *Şiddet Üzerine* adlı makalesinde, “sonu gelmeyen, anlamsız bir akademik özgünlük talebinin” birçok alanda “düpedüz bir münasebetsizliğe, bilinen bir söylemle çok daha az konuda daha çok şey bilmeye” (ss. 29-30) yol açtığını öne sürerek buna karşı çıkar. Arendt üzerine çalışmalar yapan akademisyenler bugün hâlâ bu özgünlük talebiyle yüzleşmeye devam etmektedirler, ki bu talep “Arendt çalışmaları” kapsamında on yıllardır biriken geniş bir literatür sayesinde daha da pekişmiştir.[[3]](#footnote-3) Peki Arendt’in çalışmaları, bu çalışmaların hedef ve uzantıları ile eğilimleri konusunda hâlâ özgün bir şeyler söylemek mümkün müdür? Yazılarının cazibesi ve geniş bilgisinin ince zekasıyla yazdıklarının yüzümüze bir tokat gibi inme eğilimi konusunda yapılabilecek başka bir şey kaldı mı? Belki de ne zaman yorumlama işine yeni baştan başlasak, Arendt'in en sevdiği şairlerden René Char’ın (1956) söylediği gibi “talihimizi tartmak için bir cesaret ölçeği” kullanmamız gerekiyor (s. 123). Aynı şekilde eğer felsefeci Seyla Benhabib’in (1988) belirttiği gibi böyle bir çaba “Arendt’e karşı Arendt’le” (ss. 29-51) düşünme cesaretini gerektiriyorsa, Arendt’in siyasî düşüncesinin nerelerde yeniden gözden geçirilmesi (Benhabib, 2003, ss. 198.9-51) ya da tamamen terk edilmesi gerektiğine açıklık kazandırmaya devam etmek durumundayız.

Ancak Arendt sadece bir “siyaset kuramcısı” olmadığından iş bu kadarla da bitmiyor.[[4]](#footnote-4) Irkçılık, emperyalizm, totalitarizm ve devrim üzerine yaptığı araştırmalar, çoğulculuğun önemi ve ahlakî yargının muammâsı üzerine derin düşünceleri ve daha fazlası Arendt’i siyaset, ahlâk, sosyal ve hatta hukuk kuramlarının kesiştiği bir alana yerleştirebilir.[[5]](#footnote-5) *Hatta* hukuk kuramı diyorum çünkü şaşırtıcı bir şekilde hukuk “Arendt çalışmalarında sürekli ve sistematik bir şekilde henüz incelenmeyen”[[6]](#footnote-6) bir konu olmaya devam etmektedir. Bu konuda muazzam bir tartışma alanı bulunmaktadır. Hukuk ve felsefe profesörü David Luban (2011), “1960 öncesi yazdıklarında hukuka ya da yasal kuruluşlara çok az ilgi göstermiş” (ss. 621-41, 621) olmasına rağmen, Arendt’i bir uluslararası ceza hukuku kuramcısı olarak görmemizi önermektedir. Richard Bernstein, “Arendt’in hukukun birtakım yönlerine değinmediği belli başlı bir kitabı ya da makalesinin neredeyse bulunmadığını” ve bu konudaki düşüncelerinin akademik çalışmalarda ihmal edilmiş olmasına rağmen, Arendt’in “esas itibariyle *tüm* yazdıklarının” bazı hukukî hususları konu edindiğini vurgulamaktadır. (Bernstein, Önsöz s. vi, özgün vurgu)

Arendt’in tüm eserlerinde hukuk üzerine nasıl bir düşünce sistemi izlediğini gözden geçirmek bu makalenin kapsamı dışında olsa da, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nın bir yakın okumasını sunarak, Arendt’in hukuk felsefesi (*jurisprudence*) meseleleriyle ilgili düşünsel çabalarına canlılık katan gerilimler üzerine odaklanacağım.[[7]](#footnote-7) Arendt, siyaset ve hukuk kuramcıları tarafından “istisna” kavramı üzerinden düşünce üretme yatkınlığı ile ilişkilendirilmiş —Kierkegaard, Schmitt, Benjamin veya Agamben gibi— belli başlı düşünürler arasına alınmamış olsa da, bu makalede Arendt’in de aslında bir istisnalar düşünürü olduğunun altını çiziyorum.[[8]](#footnote-8) Temel tartışma konum, Eichmann davasının yarattığı hukukî ve ahlakî güçlükleri Arendt’in mütemadiyen ve hatta takıntılı bir şekilde istisna ve kural arasındaki ilişki yoluyla değerlendirdiğidir. Dahası, istisnanın analitik merceğinin, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nın basımından yaklaşık elli yıl sonra bile hâlâ yaygın olmayan bir bakış açısıyla ortaya koyduğu girift durumları daha iyi kavramamıza ve Arendt’in bu metindeki varsayımları, önermeleri ve çelişkilerini yeni yöntemlerle ele alabilmemize olanak sağladığını öne sürmekteyim.

Bilindiği üzere Arendt, Eichmann davasının neden olduğu güçlükleri ele aldığı çalışmalarını sonraki dönemlerde de sürdürmüştür. Yasal ve ahlakî meseleleri aynı kefeye koymadan, ancak “her ikisi de muhakeme gücünü koşullu olarak gerektirdiği için birbirleriyle belli bir yakınlığı olduğu”[[9]](#footnote-9) (Arendt, 2003, s. 22) şeklinde bir ayrım yaparak söz konusu bu çalışmaları ahlâk felsefesi alanına taşımıştır. Bu makalede Arendt çalışmalarına bir katkı olarak sunduklarım eğer gerçekten sağlam bir temele dayanıyorsa, yani istisna ve kural arasındaki ilişkinin, Arendt’in *Kötülüğün Sıradanlığı*’ndaki düşünce “yapısında” bugüne kadar kabul görmüş hâlinden çok daha temel bir önemi varsa, o halde Arendt’in “insanın muhakeme gücünün oldukça gizemli doğasını” (Arendt, 2003a, s. 27) ve bilhassa “sınırda durumlarda işler bir ahlakî yapı”[[10]](#footnote-10) (Arendt, 2003b, s. 106) oluşturmak gibi çetrefilli meseleleri anlamak adına sürdürdüğü çabalarında istisnanın kavramsal örgüsünü nasıl harekete geçirdiğini de göz önünde bulundurmamız gerekecektir.

2003’te basılmış Arendt’in toplu makalelerinden oluşan *Responsibility and Judgment* (Sorumluluk ve Muhakeme)kitabının editörü Jerome Kohn giriş yazısında, “Arendt dışında o güne kadar kimsenin görmediği, anlamadığı ya da umursamadığı, tümüyle ezber bozan Eichmann’ın vicdanı meselesinin,” “bugüne kadar yazılan en tartışmalı kitaplardan biri”[[11]](#footnote-11) (Kohn, 2003c, s. xvi) olan *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda kaleme aldıklarının birçok kez yanlış anlaşılmasının altında yatan sebep olabileceğinden bahsetmektedir. Kitap hakkındaki kendi argümanıma bu ezber bozan meseleyi açımlayarak başlayacağım. Makalenin genel bir önizlemesi bakımından, ilk bölümde bir taraftan “bu tür bir vicdan” ve diğer taraftan hukuk ve hukukî olan arasında geleneksel olarak varsayılan rastlantısal durumu ele alırken, Arendt’in istisna ve kural arasındaki ilişkiyi nasıl kullandığını gösterebilmek adına onun gözüyle Eichmann’ın vicdanı meselesi üzerine eğiliyorum. Bunun akabinde, konuyu Arendt’in “normal” ve “yasadışı” (*criminal*) olarak açıkladığı iki tür yönetim biçimini farklı açılardan incelemek adına çizdiği iki ayrı normatif çerçevede genişletip, bu ayrımı da istisnanın kavramsal örgüsü aracılığıyla oluşturduğunu ileri sürüyorum.

Bir sonraki bölümde Arendt’in “Nihaî Çözüm ve soykırım” suçunun istisnaî durumuna dair ısrarı ve ona göre “tam da insan doğasını” ihlal eden bu suçun “özü” üzerinde durmaktayım. Devamında İsrail devletinin sergilediği istisnaî durumu Arendt’in nasıl yorumladığına bakıp, Eichmann’ın hayatı hakkında muhakeme yaparken Arendt’in Yahudi Hakları ve İnsan Hakları arasında yaşadığı bir tereddüt olduğunu ileri sürüyorum. İşlediği *insanlık* suçları yüzünden Eichmann’ın *ulusal* bir mahkemede yargılanmasını Arendt’in nasıl takdir ettiğinin özgün bir yorumunu sunmak adına tam da burada “emsal istisna” (*exemplary exception*) kavramını kullanıyorum. Akabinde, Arendt’in Nazi ve Yahudi mercilerinin paylaştığı “karşılıklı çıkarları” nasıl değerlendiği konusuna eleştirel bir bakış sunmaktayım. Bu iki mercinin asıl ortak paydasının egemen seçim (*sovereign selection*) olarak adlandırdığım duruma duyulan ve her iki taraf için de istisnanın araçlarıyla doyurulmuş bir arzu olduğunu öne sürmekteyim.

Hangi ilke temelinde ve hangi sonuçlarla bu ayrımın gerçekleştirilmiş olduğunu sorgulamak adına makalenin sonuç bölümü, bu iki tür yönetim biçimini — “normal” ve “yasadışı” — muhakeme ederken Arendt’in istisna ve kural arasındaki ilişkiyi sürekli ters yüz etmesi üzerine eleştirel bir bakış sunmaktadır. Bu denli normalize edici (ve doğrucu) bir ayrımcılık, “yasadışı yönetimlere” (*criminal regimes*) yönelik etik, yasal, siyasî ve askerî müdahalelerin heyulasını ortaya çıkarırken, bilhassa “Koruma Sorumluluğu doktrinini” (Çubukçu, 2013, ss. 40-58) desteklemeye eğilim gösterebilecek bugünün kozmopolit eleştirmenlerinin Hannah Arendt gibi istisnaî bir düşünürle şaşırtıcı bir ittifak kurabileceklerini öne sürüyorum.

**I. İkilem: İstisna Beklemek**

Otto Adolf Eichmann, Aralık 1939’da, Yahudi işlemleri ve tahliyelerinden sorumlu Reich Merkez Güvenlik Birimi IV D4 şubesinin başına getirilerek terfi edildi. 1942’de Üçüncü Reich’in üst düzey yetkililerinin Nihaî Çözüm için muhtelif yöntemleri tartıştığı Wannsee Konferansına katıldı. Yahudi Sorununa Nihaî Çözüm uygulamasına Ulaştırma Müdürü olarak atandı ve Yahudileri kamplara taşıyacak trenlerin sorunsuz çalışmasıyla görevlendirdi. Savaşın bitiminden yaklaşık on beş yıl sonra, “Yahudi halkına ve insanlığa karşı işlediği suçlar ve tüm Nazi Rejimi döneminde ve bilhassa İkinci Dünya Savaşı sırasında işlediği savaş suçları” ile (Arendt, 1963, s. 21) itham edilen Eichmann, 11 Nisan 1961’de Kudüs Bölge Mahkemesinde açılan davanın duruşmasına sanık olarak çıktı.

Duruşmanın amaçları gereğince, “uzmanlar onun cezaî yaptırıma engel teşkil edecek ahlakî ya da yasal bir durumunun olmadığını açık ve aksi kanıtlanamaz bir gerçek olarak” (Arendt, 1963, s. 26) ortaya koyarken yarım düzine psikiyatrist Eichmann’ın “normal” olduğu raporunu verdi. “Normal” olduğu onaylanan Eichmann kovuşturması boyunca vicdanının rahat olduğunu ve “ona verilen emirleri yerine getirmemiş olsaydı vicdan azabı yaşayacağını” (Arendt, 1963, s. 25) söyleyerek bunu teyit etti.

Hâkimler [Eichmann’a] inanmadılar; çünkü ne iradesiz ne beyni yıkanmış ne de müstehzi olan ortalama “normal” bir insanın da doğruyu yanlıştan tam olarak ayıracak kapasitesi olamayabileceğini biliyorlardı. Ancak ya bu olguyu kabul edemeyecek kadar iyiydiler ya da mesleklerinin temel esaslarının fazlasıyla bilincindeydiler. Ara sıra söylediği yalanlara dayanarak, Eichmann’ın yalancı olduğu sonucuna varmayı tercih ettiler, böylece davanın en önemli ahlakî ve yasal gerekçesini ıskaladılar. Dava dosyası, her “normal kişi” gibi bu sanığın da eylemlerinin suç unsuru teşkil ettiğinin bilincinde olduğu varsayımına dayalıydı ki “Nazi rejimi bünyesinde bir istisna” olmaması ölçüsünde, Eichmann gerçekten de normal bir insandı. Buna rağmen, Üçüncü Reich koşulları altında yalnızca “istisnaların” “normal” tepkiler vereceği beklenebilirdi. Meselenin bu yalın hakikati, hâkimler için ne çözebilecekleri ne de içinden çıkabilecekleri bir ikilem yarattı.

*Kötülüğün Sıradanlığı*’nda bir taraftan “vicdan” ve “hukuk,” diğer taraftan “istisna ve kural” arasındaki sıkıntılı ilişkiyi ele almaya çalışırken Arendt de bu ikilem arasında kalır.[[12]](#footnote-12) En nihayetinde, Eichmann’ın vicdanı meselesi Arendt’i görünüşte rahatsız edici bir sonuca götürür: Savaşın son yılında Nihaî Çözüm’ü (Arendt, 1963, s. 146) icra ederken Eichmann’ı uzlaşmaz bir tutum sergilemeye iten ve “muhtemelen konunun üzücü ve en rahatsız edici gerçeği Eichmann’ın fanatizmi değil, kendi vicdanıydı.”[[13]](#footnote-13)

Eichmann’ın vicdanı, “medenî ülkelerdeki hukukun” ve Kudüs’teki hâkimlerin farz ettikleri gibi, onu ölüm saçan görevlerini sonlandırmaya teşvik etmek yerine, bunları daha sıkı sıkıya benimsemesini salık vermişti. Böyle bir durum nasıl mümkün olabilirdi? Eichmann görevlerini canla başla yerine getirirken, ülkesinin yasalarına uymasını ve bunları istisnasız yapmasını talep eden vicdanını dinliyordu. “Yasalara saygılı bir vatandaş”ın bu uzlaşmaz tavrını yorumlayan Arendt, bu bağlamda Eichmann’ın “hiç şüphesiz” Kant’ın öne sürdüğü ilkeleri takip ettiği sonucuna varır: “Kanun kanundur, hiçbir istisna kabul etmez” (Arendt, 1963, s. 137).[[14]](#footnote-14)

Ancak Eichmann’ın vicdanı —onu ölüm saçan görevlerini sonlandırmaya değil, bunları daha sıkı sıkıya benimsemeye iten vicdanı— hakkında Arendt’in vardığı sonuç, eğer böyle bir vicdanın her kişide aynı şekilde evrensel olarak var olduğunu ve “iyi” bir özden geldiğini varsayarsak, tedirgin edicidir. Arendt, bunun görünüşte böyle olmadığını ileri sürer:

İnsanın doğal arzuları ve eğilimlerinin zaman zaman öldürmeye meyilli olmasına rağmen, tıpkı medenî ülkelerdeki hukukun vicdanî sesinin her kişiye “öldürmeyeceksin” dediğini varsaydığı gibi, katliamın düzenleyicilerinin cinayet işlemenin çoğu insanın normal arzularına ve eğilimlerine karşı olduğunu gayet iyi bilmelerine rağmen, Hitler’in ülkesindeki hukuk da vicdanî sesinin her kişiye “öldüreceksin” demesini talep etmiştir. (Arendt, 1963, s. 150)

Arendt’in oluşturduğu bu ayrışık şemadaki sorun, hukuk vicdanı hem varsaydığı hem de talep ettiği için, kendini varsayım ve talep üzerinden çift yönlü olarak ortaya koymasıdır. “Medenî ülkelerde” hukuk, vicdanının kişiye öldürmemesini söylediğini varsayarken, Arendt Nazi Almanyasında bu hukukun, vicdanının kişiye öldürmesini talep ettiği sonucuna varır. Eğer öyleyse, hukukun varsayımları ve talepleri, “medenî” ve “medenî olmayan ülkelerde” birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi gereken iki farklı düzene mi aittir? Yoksa, vicdan ile hukuk arasında varsayılan rastlantı, sorgulanacak küresel bir meselenin özü olarak mı ele alınmalıdır?

Bir şey açık gibi görünüyor: Ne hukuk ne de vicdanın, evrensel olarak tekil (ve “normal”) bir arzuya, bu arzu ne olursa olsun, ihtiyatla tekabül ettiği varsayılamaz. Ancak konu Nazi Almanyası olduğunda Arendt, “toplu kanıtlara dayanarak, insanın Almanya’da böylesi bir vicdanın ortadan kalkmış olduğu sonucuna varabileceğini” öne sürer (Arendt, 1963, s. 103) ve bu yüzden “böylesi bir vicdanın,” örneğin yaşatma arzusu gibi belirli bir arzuyu varsaydığı ya da talep ettiğini bilfiil iddia eder.[[15]](#footnote-15) Arendt bu bağlamda medenî ülkelerdeki hukukun varsayımlarını paylaşırken, Eichmann’ın vicdanı hakkında vardığı “üzücü ve çok rahatsız edici” sonuç tam da özünde bu “medenî” varsayımlara karşı çıkar. Bu nedenle, Eichmann’ın vicdanı meselesi, Arendt için bir ikilem, vicdan kavramı yoluyla düşünen bir hukuk felsefesine (*jurisprudence*) ilişkin çelişkilerini açıklayan bir gerilim yaratır.[[16]](#footnote-16)

Arendt’in “hukuk” ve “hukukî olan”ı[[17]](#footnote-17) değerlendirirken sergilediği aynı türden bir gerginlik, hatta bir çelişki vardır. Savaşın sonlarına doğru Himmler’in ona verdiği “öldürmeme” emrine Eichmann’ın itaat etmeme kararını Arendt’in nasıl yorumladığını düşünelim:

Führer'in *sözcükleri* ve sözlü resmî bildirileri ülkenin temel hukukuydu. Bu “yasal” çerçeve içinde, Hitler’in ağzından çıkan her bir kelimeye harfiyen ya da ruhen karşı çıkan her emir, tanımı gereği yasadışıydı. Bu nedenle, Eichmann’ın pozisyonu, normal yasal çerçevede hareket eden, hukuka uygun olanın sıradan deneyimine aykırı gelen emirleri yerine getirmeyi reddeden, bunu yasadışı olarak kabul eden ve sık sık sözü edilen askerle çok nahoş bir benzerlik gösteriyordu. (Arendt, 1963, s. 148)

Burada, Arendt’in Nazi Almanyasının “yasal” düzenini içine alan tırnak işaretlerinin imlediği nahoş gerçek, Himmler’in öldürmeme emrine itaat etmeme kararı verdiğinde, Eichmann’ın “normal”, yani “medenî” yasal çerçevede davranan bir vicdanî redçiyi andırmasıdır. Arendt’in rahatsızlığı, biçimde özdeş olmasına rağmen, özünde bu durumun “medenî ülkelerdeki hukukun” beklentilerinin tersine çevrilmesinden kaynaklanmaktadır. Formel bir dille konuşursak, Eichmann aslında Nazi Almanyasındaki hukukun beklentilerini yerine getirmiştir. Ancak bunu yaparken “medenî ülkelerdeki hukukun” temel varsayımlarını ve taleplerini büyük ölçüde ihlal etmiştir. Arendt için bu hukuk biçimini muhafaza etme (“normal” beklentilere aykırı olarak özünü ters yüz ederek) hukukun, yasal ve hukukî olanın arzu edilen, ahlakî açıdan iyi ve adil olana tekabül etmesi gerektiği varsayımını paylaşacak kadar temel bir sorun teşkil eder.

Aşağıda daha ayrıntılı olarak tartıştığım gibi, Arendt, “yasadışı ilkeler üzerine kurulmuş bir devlet” söz konusu olduğunda, kural ve istisna arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesini önererek bu sorunu çözmeye çalışır (Arendt, 1963, s. 291). Örneğin, “hâkim kuralın apaçık istisnaları olması nedeniyle Eichmann’ın Himmler’in bazı emirlerine itaat etmemesi veya tereddütle yerine getirmesinin aslında savunulabileceğini” (Arendt, 1963, s. 292) ileri sürerken, Arendt tek solukta Eichmann’ın bir vicdani redçiyle özdeşleşmesini kural ve istisna arasındaki ilişkinin *tersine çevrilmesi* olarak sunar: “Bir astın yerine getirdiği emrin yasadışılığını anlamak adına temel önemi olan istisna ve kural arasındaki ilişkinin Eichmann’ın eylemlerinde *tersine çevrildiğini* yeniden düşünmek zorundayız” (Arendt, 1963, s. 292, vurgu eklenmiştir). Arendt, genel olarak “normal yasal bir durumda” istisnayı yasadışı olanla ilişkilendirirken, Nazi Almanyası gibi “yasadışı rejim”lerde bunun tam tersinin, yani istisnanın hukuka uygun, ahlakî olarak iyi ve adil olarak ortaya çıktığı saptamasında bulunur. Arendt’in istisna ve kural arasındaki ilişkinin “tersine çevrilmesi” yoluyla Eichmann’ı bir vicdani retçiyle özdeşleşmiş olarak sunması bu normatif zemin üzerinde gerçekleşir.

Eğer bu Arendt’in hukuku “iyi” olanla özdeşleştirmesi ve hukukun “kötülükle” ilişkilendirilmiş adını temize çıkarma teşebbüsü değilse, bu normatif tersine çevirme nasıl açıklanabilir? Paradoksal olarak, böylesi bir hukuku kurtarma girişiminde Arendt’in, Nazi rejimini “yasadışı” olarak —büyük harflerle Yasadışı Prensipler üzerine kurulmuş bir rejim olarak—tanımlaması, bu rejimin kendisine yasal alanın *dışında* bir ilke bulması ölçüsünde başarılıdır ki Arendt aynı zamanda bu tanımlamada Nazi rejiminin yasallığını reddetmektedir.[[18]](#footnote-18) En nihayetinde, Arendt’in Nazi rejiminin “yasadışılığını” muhakeme etmesine zemin oluşturan şey pozitif hukuk değil, aksine pozitif hukukun alanı dışında hukuk ve hukukî olanın ayırt edilebilmesi ve suç ve suçluluğun muhakeme edilebilmesi gerektiği temel varsayımına dayalı ahlakî, yasal ve siyasî bir evrenselcilik ve sözü edilmeyen “doğal hukuktur.”[[19]](#footnote-19) Eichmann davasından birkaç yıl sonra Arendt, Hitler Almanyasının neredeyse bir gecede nasıl çöktüğünü anlatırken, sanki Nazi Almanyasının yasadışılığını muhakeme edişinin “temel yapısını” da anlatmaktadır: “Yanlışı doğrudan ayırmak için insanoğlunun kullandığı, kendini ve başkalarını muhakeme etmek ve savunmak adına yasanın himayesi altına alınmış, geçerliliği her aklı selim insan için ya ilahî ya da doğal kanunun bir parçası olarak aşikâr olması gereken az sayıda kural ve standartlar.” (Arendt, 2003b, s. 50)[[20]](#footnote-20) Böyle bir sarihlik göz önüne alındığında, istisnaları mı beklemeliyiz?

**II. İnsanlık Mertebesi: Emsal İstisna Hukuku**

Emsalsiz olan şey, kendini ilk kez, şimdiye kadar var olmuş olana bir istisna olarak ortaya çıkarır. Arendt’e göre, emsalsiz olanın istisnası, kendinden önce gelenle arasındaki radikal bir farka dayanır.[[21]](#footnote-21) Bu durum Arendt’in, “tamamiyle emsalsiz olanın yalnızca uygun emsallere ve standartlara göre yargılanabileceği yanılmasına” yol açan “laçkalaşmış kerteler” yoluyla emsalsiz olanla uğraşılamayacağını ileri sürmesinin zeminini oluşturur (Arendt, 1963, s. 135). Emsalsiz olanın onun ortaya ilk çıkışını açıklayacak yeterlilikten yoksun emsaller ve standartlar tarafından *yargılanamacağının* koşulları yerine getirildiğinde, emsalsiz olanın yaratıcı bir niteliği olmak durumundadır. Bu durum, onun özgün olgusallığını açıklamak için yeni bir yargı hukukunun yaratılmasına olanak sağlamasıdır. Bu bağlamda, Arendt için emsalsiz olan hem yıkıcı hem de yaratıcı bir niteliği içinde barındırır. Walter Benjamin’in belirlediği şiddeti oluşturan vasıfları yinelersek, emsalsiz olan eskiyi yok etme ve yeni bir hukuk ortaya çıkarma potansiyeline sahiptir (Benjamin, 1986). Şiddet bu haliyle daha kolay ayırt edilebilir olsa da emsalsiz olanın sosyal bir gerçek olarak ayırt ediciliğinin açıkça ifadelendirilmesi gerekmektedir. Yani, istisnaî özgünlüğünün ve kendinden önce var olan radikal farkının açıklanması gerekmektedir.

Hannah Arendt’in Eichmann davası üzerine yazdığı raporda açıkça ifade etmekte zorlandığı şey, diğer tüm tarihsel durumlarla ilişkisi noktasında Nihaî Çözümün istisnaî durumudur. “Hiç de sıradan olmayan bu suçun özü ve hiç de sıradan olmayan bu suçlunun mizacına” istinaden, Eichmann davasına onu sıradan olandan ayıran bir farkın damgasını vurduğu sonucuna varır. (Arendt, 1963, s. 246) Nihaî Çözüme ilişkin olarak ise, Auschwitz’in emsalsiz dehşetinin “farklı bir niteliği” olduğunu, siyasî ve yasal olarak “sadece ciddiyet derecesi açısından değil özünde de farklı” suçları içerdiğini ileri sürer. (Arendt, 1963, s. 267). Ancak bir suçun özünü ve bir suçlunun mizacını ne meydana getirir ki onun sıradan olandan farkı ortaya koyulabilsin?

Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda bu soruya doğrudan cevaplar vermemektedir. Bununla birlikte, Nazi rejimi tarafından işlenmiş “insanlığa karşı suçlar” kurulu tartışmasında, bu suçun “özünün” kavramsal bir tanımını açıklar.

Nazi rejimi, Alman halkının yalnızca Almanya’da tek bir Yahudiyi bile barındırmayacaklarını değil, tüm Yahudi halkının yeryüzünden silinmesini de istediklerini duyurduklarında, bu yeni suç, yani insanlığa karşı suç — “insan statüsüne karşı” ya da “insan doğasına karşı bir suç” anlamında—ortaya çıkmıştır. Her ikisi de uluslararası suç kabul edilse de, sınır dışı etme ve soykırım kesin çizgilerle birbirinden ayrılmalıdır; ilki diğer ülkelere karşı işlenen bir suçtur, ikincisi ise bizatihi insan çeşitliliğine karşı bir saldırıdır, yani bu olmadan “insanoğlu” veya “insanlık” kelimelerinin içini tamamen boşaltacak olan “insan statüsü”nün niteliklerinden birine karşı yapılan bir saldırıdır. (Arendt, 1963, s. 268-269)

Arendt, bu yeni suçu, yani insanlığa karşı suçu, karakterize eden şeyin tarihte ilk kez gerçekleşen, tüm bir halkı yeryüzünden silme kararlılığı olduğunu ima eder. Bu kararlılık esasında, farklılıklarıyla-özgül-bir-varoluşu olan (*particular-existence-in-difference*) bir halkı ortadan kaldırma arayışı içinde “insan çeşitliliğine bir saldırıyı” temsil eder. Açıkça görüldüğü gibi, Arendt için insan statüsü, en azından bu özgün formülasyonda, belirleyici yönü vazıh olan çok sayıda farklılıkla tanımlanmaktadır.[[22]](#footnote-22) Böylece “tam da insan doğasına” karşı işlenmiş bu suçun özü, suçluya veya suçun içeriğine değil, bu suçtan mağdur olana göre açıklanmıştır: Verili durumda bu, Yahudi halkı tarafından benimsenmiş insan statüsünün doğuştan gelen bir karakteristiği, yani insanî farklılıktır.

Bu anlayışla Arendt, soykırım ve toplu katliam suçunun esasen aynı olduğunu belirten “ortak yanılsamaya” karşı çıkar: “Bu modern, devletin istihdam ettiği toplu katiller, milyonlarca insanı öldürdükleri için değil, insanlık düzenini ihlal ettikleri için yargılanmak zorundadırlar” (Arendt, 1963, s. 272). Katliam eylemi, hatta toplu katliam bile sıradan bir eylemken (Arendt, 1963, s. 288), Nihaî Çözümde istisnaî olarak ortaya çıkan şey, insan statüsünün ve daha önce bozulmadığı varsayılan “insanlık düzeninin” ihlalidir. “Hukuk kitaplarında geçmeyen” (Arendt, 1963, s. 298) bir suçun emsalsiz ve yıkıcı özünü tanımlarken, Arendt Nihaî Çözüm kurulu, “çığır açan ve emsalsiz bir eylemi gerçekleştirme” olasılığını yaratan asıl gerçek olarak sunmaktadır (Arendt, 1963, s. 262). Bu eylemle açılan çığır hukuktur.

Arendt, “soykırım gibi daha önce bilinmeyen bir suçun bir anda ortaya çıkması halinde, adaletin kendisinin yeni bir hukuka göre yargılama talep edeceğini” ileri sürmektedir (Arendt, 1963, s. 254). Gerçekten de, Nihaî Çözümü takiben, uluslararası hukuk genelinde Nürnberg Uluslararası Askerî Ceza Mahkemesi Tüzüğü adı altında yeni bir kanun çıkarıldı; İsrail Devleti özelinde ise bu, 1950 tarihli Nazi ve Nazi İşbirlikçilerini Cezalandırma Kanunu idi. Arendt’in bu yasaların yeterliliği, “yani sadece daha önce bilinmeyen suçlara uygulanıp uygulanmadığı” (Arendt, 1963, s. 254) konusunda duyduğu sürekli endişe, hukukun insanlık suçlarını belirleyen özgül formülasyonuna yönelttiği eleştiride kendini açıkça göstermektedir. Müttefikleri insanlığa karşı suç kavramını oluşturmaya iten sebep Yahudi felaketiyken, Arendt buna neden olarak “Yahudilerin toplu katliamı, eğer bu Yahudiler Almanya’nın kendi vatandaşlarıysa, ancak insanlık mertebesi yoluyla gerçekleştirilebileceği içindi” gözleminde bulunur (Arendt, 1963, s. 258).[[23]](#footnote-23) Nürnberg’te “insanlık mertebesi” Almanya’nın kendi egemen hukukuna dayanarak ya da tam da bu hukukun bünyesinde Alman vatandaşlarına karşı işlenen suçlar aracılığıyla uluslararası yasal bir çerçevede harekete geçirilmiştir. Zira yargılanacak eylemler Almanya’nın ulusal hukuk çerçevesi içinde yasal olarak düşünüldüğünden, Alman hukukunun ele alınması gereken asıl sorun olduğu ima edilmiştir. Bu sebepten Müttefikler, ulusal hukuk ve egemenlik sınırlarını aşan yeni bir yasal ilke talep etmişlerdir.

Yine de, Arendt’e göre, Nürnberg Tüzüğü, ilk etapta yeni bir yasal ilkenin kurumsallaşmasını meşrulaştıran emsalsiz bir soykırım suçu meselesiyle baş edememiştir. Bu başarısızlık, Nürnberg Tüzüğü’nün “savaşın idaresiyle pek de ilgisi olmayan bu suçun [soykırım]… başka suçlarla ilişkilendirilmesi gerektiğini” (Arendt, 1963, s. 258) talep etmesi gerçeğinde apaçık ortadaydı. Başka bir deyişle, bu yeni suçun mahkeme tarafından emsali olanın alanına geri çekilmesi, Arendt’e göre, “Nürnberg Duruşması’nın adaletin yerine getirilmesini engelleyen” (Arendt, 1963, s. 258) bir başarısızlığıydı. Soykırım emsalsiz ve benzersizdi; daha önce genel olarak “insanlık dışı bir eylem” olarak bilinen veya tanımlanan hiçbir şeyle ilgili olamazdı ve bu suç da savaşta zafer elde etmek için yasadışı bir aşırılık olarak görülemezdi (Arendt, 1963, s. 257).  
 Nürnberg Duruşması’nda insanlık mertebesinin harekete geçirilmesinin ikinci bir nedeni daha vardı: İşlenen suçların tek bir ulusal yargı bünyesinde bölgesel olarak sınırlandırılamayacak suçlar olmaları. Bunlar, yüksek rütbelerinden dolayı bölgesel sınırlamalar olmaksızın hareket etmiş yetkililer tarafından işlenmişti (Arendt, 1963, s. 258). Ancak aynı zamanda, Nürnberg Tüzüğü’nün sınırlı yasal çerçevesinde, “Yahudilerin bölgesel dağılımı onlara karşı işlenen suçları ‘uluslararası’ bir sorun haline getirmişti” (Arendt, 1963, s. 259). Polonya ve Macaristan gibi vaktiyle Nazi işgali altında kalmış tüm bölgelerde, belirli ulus-ülkelere karşı belirli ulus-devlet bölgelerinde işlenmiş suçlar yüzünden Nazi ve Nazi işbirlikçilerini yargılayacak ulusal savaş-sonrası mahkemeleri kuruldu. Bununla birlikte, Yahudilere karşı işlenen suçların tek bir ulus-devletin bölgesel yargı yetkisinde ele alınması mümkün değildi. Arendt’e göre, İsrail Devleti kurulana ve hatta kurulduktan sonra da bu durum değişmedi.

Yahudiler kendilerine ait bir bölgeye, yani İsrail Devletine sahip olduklarında, Polonyalıların Polonya’da işlenen suçları yargılama hakları kadar, Yahudilerin de kendi halkına karşı işlenen suçlar üzerinde hüküm verme hakları olduğu gayet açıktı. Bölgesel yargılama ilkesi temelinde Kudüs davasına karşı yapılan tüm itirazlar aşırı derecede yasaldı. […] O dönemlerde hangi ülkenin vatandaşı olduklarına bakılmaksızın, Yahudilerin sırf Yahudi oldukları için öldürüldüğüne dair en ufak bir şüphe yoktur; ki Nazilerin, etnik kökenlerini inkâr etmeyi seçen ve belki de bir Fransız veya Alman olarak öldürülmeyi tercih eden birçok Yahudiyi öldürdüğü bir gerçekse de, suçluların niyet ve amacı dikkate alınırsa ancak adalet bu davalarda yerini bulabilir (Arendt, 1963, s. 259).

Arendt’in buradaki belirleyici argümanı ilk bakışta göründüğünden daha yaratıcıdır: Zira İsrail Devleti Yahudilerden oluşan ve sadece Yahudiler için kurulmuş bir devlet olduğu ve Naziler Yahudileri sırf Yahudi oldukları için öldürdüklerinden dolayı, İsrail Devleti kendi halkına işlenen suçları yargılama hakkına sahiptir. Ayrıca, İsrail “kendi halkına” karşı işlenen suçları (kendi vatandaşlarına karşı veya kendi topraklarında değilse bile) kendi egemenlik hakları bünyesinde, etnik Yahudilerin yerleşik bir ulus devleti olarak ulusal yargı yetkisini onaylayan kurala uygun halde istisnasız bir şekilde muamele görmek durumundadır. Ek olarak Naziler tarafından kurban edilmiş bazı Yahudiler İsrail’le özdeşleşmektense “etnik kökenlerini” inkâr etmeyi tercih etmiş olsalar dahi, (İsrail vatandaşı olamayacakları gerçeğinin yanı sıra), İsrail’in etnik / ulusal anayasası bu etnik / ulusal mağduriyetler konusunda hâlâ yargı yetkisi talep edebilirdi.

Aslına bakılırsa Arendt, İsrail devletinin bu bağlamda bölgesel yargı ilkesini yeniden tanımlamadığına hayıflanmaktadır. İsrail, Yahudi halkının “yüzyıllar boyunca dağılmış olduğu, eski topraklarını ele geçirmesinden önce yaşadığı kendine has ‘arada-kalmış bir yer’” ile bağlantılı olarak “bölgenin” “sadece coğrafî bir terim değil” değil politik bir alan olduğunu da açıklayabilirdi (Arendt, 1963, ss. 262-263). Ancak Arendt’i hayal kırıklığına uğratan şey, Kudüs’teki mahkemenin “İsrail devletinin kökenlerinin emsalsiz doğası da dâhil olmak üzere, emsalsiz olanın alanına [girmemesi]” ve bunun yerine “duruşmayı bir yığın emsalin içinde [boğması]” (Arendt, 1963, s. 263) olmuştur. Mahkeme, ulusal egemenliği aşkın olarak olumlayan uluslar yasasına uygun olarak bölgesel ilkeyi yeniden tanımlamamıştır —bu, İsrail devletinin bir Yahudi devleti olarak emsalsiz bir şekilde kurulması yoluyla zaten ve zımnen uygulanan bir yasaydı.

Eğer bu Arendt’in bölgesel yargı yetkisini yeniden tanımlaması ise, kendi insanlık mertebesi adına nasıl sonuçlar ortaya çıkar? *Kötülüğün Sıradanlığı*’nın giriş ve derkenarlardaki tartışmalarında, sırasıyla ulusa ve insanlığa dayanan iki adalet paradigmasını birbirine bağlamaya çalışır. “Mağdurlar Yahudiler olduğundan, bir Yahudi mahkemesinin hüküm vermesi doğru ve uygun olandı; ancak suç insanlığa karşı bir suç olduğundan, adaleti yerine getirmek adına uluslararası bir mahkemeye ihtiyaç duyuldu” (Arendt, 1963, s. 269). Bu iki formülasyonun görünür uyumluluğu istikrarsızdır ve temel bir gerilimi temsil eder. Birincisi, Arendt belirli *özel bir mağdur* temelinde bir “Yahudi mahkemesinin” hüküm vermesinin haklılığını ileri sürmektedir ki bu haklılığın nedeni, Yahudiliktir. İkincisi, “uluslararası bir mahkeme”nin haklılığını, *suçun evrenselliği* işlevi olarak ileri sürmektedir ki bu da “insanlık düzenine karşı olma” durumudur. Burada, Arendt’in ceza davaları üzerine, “suçun yalnızca mağdurlara karşı değil, esas olarak hukuku ihlâl edilen kamuya karşı işlendiğini” (Arendt, 1963, s. 261) ve “suçlu, eylemleriyle bir bütün olarak kamuyu ihlal ettiği ve ciddi biçimde tehlikeye attığından dolayı adalet önüne çıkarılmaktadır —nitekim sivil davalarda zarar tazminat alma hakkına sahip kişilere verilmiştir” (Arendt, 1963, s. 261) dediğini hatırlamakta yarar var. Eğer öyleyse, yeni soykırım suçunun “özünün” insanlık düzenini emsalsiz bir şekilde ihlal ettiğini de kesin bir ifadeyle ortaya koyan (Arendt, 1963, s. 272) Arendt’i, en azından prensipte, insanlık adına adaletin yerine getirilmesi için münhasır bir yetki ilan etmekten alıkoyan nedir? “Yahudi halkının bütünü üzerinden işlenen insanlığa karşı bir suçla,” hem “Yahudi” hem de “İnsan” eşit derecede hasar gördüğünden dolayı mı (Arendt, 1963, s. 269)? Ya da yasanın aynı gerçeğe istinaden hem Yahudi (İsrail’de) hem de İnsan (Nürnberg’de) adına ortaya çıktığı tarihi anda, bu gerçeğin hangi yasanın içine çekilmesi konusunda Arendt’in yaşadığı tereddütleri mi yansıtmaktadır? Hukuku ve hakları üstün gelmek zorunda olan birincil topluluk hangisidir: “Yahudi” mi “İnsan” mı?

Hannah Arendt’in emsalsiz “insanlığa karşı suça” ilişkin kendi argümanının mantığını kesin olarak sonuçlandırmakta yaşadığı tereddütün, emsalsiz olarak gördüğü bir başka olayla bağlantılı olarak okunması gerektiğini düşünüyorum: Bir Yahudi devleti olarak İsrail devletinin kurulması.

[“Eichmann neden uluslararası bir mahkemede yargılanmasın ki?”] sorusunu soranların, İsrail için davanın yegane emsalsiz özelliğinin (Kudüs’ün Romalılar tarafından yıkıldığı MS 70 yılından beri) ilk kez Yahudilerin kendi halklarına karşı işlenen suçlar hakkında hüküm verebilme gücüne sahip olması ve ilk kez himaye ve adalet için başkalarına ya da ihlal edilmiş insan hakları sözlüğüne başvurmak gereği duymaması olduğunu anlamadıkları da bir gerçektir —Yahudilerin çok iyi bildiği gibi, bu haklar kendi “makbul kimselerin haklarını” savunacak ve kendi kanunlarını uygulayacak güçten yoksun insanlar tarafından talep edilen haklardı. (Arendt, 1963, s. 271)

Arendt’e göre, tam da artık Yahudilerin kendilerine ait bir devleti olduğu için, “İnsan hakları” yerine “Yahudi hakları”nı talep etme olasılığı ilk kez etkili bir şekilde ortaya çıkmıştır. “İnsan hakları”nın uygulamadaki açmazlarından gayet haberdar olduğu düşünüldüğünde, belki de Arendt’in Yahudi Hakları ile İnsan Hakları arasında hüküm verme üzerine yaşadığı tereddüt, bilhassa Yahudilerin İnsan olarak haklarına son bir çözüm getirmesi adına bir Yahudi devletinin kurulmuş olması göz önüne alındığında sürpriz olmamalıdır. Formel bir tonla konuşan Arendt, “Yahudi halkına karşı işlenen suçun her şeyden önce insanlığa karşı bir suç olduğu argümanı ve buna dayalı olarak uluslararası bir mahkeme için önerilen geçerli teklifler, Eichmann’ın yargılandığı [Kudüs’teki] hukuk sistemiyle göze batan bir tezatlık içerisindeydi” (Arendt, 1963, s. 272). Dahası, Eichmann’ın yargılandığı İsrail’in 1950 tarihli yasasının “gerçekleri kapsamadığı” beyan edilseydi, böyle bir beyanın da “gerçekten doğru olacağını” kabul etmektedir (Arendt, 1963, s. 272). Bir taraftan Kudüs’teki mahkemenin iddia edilen geçerliliğini ve yetkisini geçersiz kılacağından ve bir taraftan da adaletin menfaati için Eichmann’ın “ortadan kaldırılması zorunluluğundan” dolayı Arendt’in bu bildirimsel kararı kendisinin yapmaya hazır olmadığı da ileri sürülebilir (Arendt, 1963, s. 277).

Çözüm olarak Arendt, Eichmann’ın bir Yahudi mahkemesi olarak Kudüs Mahkemesi tarafından yargılanmasını ummaktadır ki bu mahkeme Eichmann’ı insanlık adına öldürecektir. Arendt, mahkeme adına konuşuyormuş gibi yazarak Eichmann’a hitap etmektedir:

Ve tıpkı dünyayı Yahudi halkıyla ve diğer bir dizi ulusun insanlarıyla paylaşmak istememe politikasını destekleyip yürüttüğünüz gibi —sanki sen ve üstlerinin kimin bu dünyada yaşaması, kimin yaşamaması gerektiğini belirleme hakkınız varmış gibi— hiç kimseden, yani insan ırkının hiçbir üyesinden dünyayı sizinle paylaşmak istemesinin beklenemeyeceğini sonucuna vardık. Asılmanı gerektiren yegâne sebep budur (Arendt, 1963, s. 279).

Bu ifade üzerine düşünerek, Arendt’in Kudüs mahkemesinin Eichmann’ın hayatı hakkında bağımsız ve meşru bir karar vermesini onaylamasına rağmen, bu kararın insanlık adına verilmesi gerektiğinin, onun daha “ideal” bir uluslararası ceza hukuku savunuculuğuna paralel olduğunu belirtmek önemlidir. Aslında Arendt, insanlığa karşı işlenen suçlarla ilgili tüm davaların “bugün hâlâ ‘ideal’ olan bir standarda göre yargılanması gerektiğini” ve bu davaların başarısının ve başarısızlığının “bu yaklaşımın yalnızca uluslararası ceza hukuku yolunda geçerli bir emsal teşkil etmesi ölçüsünde yattığını” tartışmaktadır (Arendt, 1963, s. 273). Böyle bir ölçü göz önüne alındığında, Kudüs mahkemesi “insan statüsüne karşı bir suçu” yargılarken geçerli bir emsal oluşturdu mu? Eichmann davasının “yalnızca ve yalnızca adaletin menfaati için yapılması gerektiğini” (Arendt, 1963, s. 286) düşünen Arendt için Kudüs Mahkemesinin o dönem ‘ideal’ bir potansiyel olarak var olan uluslararası ceza hukukuna meşru bir istisna oluşturduğu ileri sürülebilir. Ayrıca Arendt’in ideal uluslararası ceza hukukuna ilişkin olarak Eichmann’ın Kudüs duruşması *emsal bir istisnaydı* —zira yalnızca cezayı değil, aynı zamanda emsal bir cezayı açıklamak zorunda olan, emsali ve istisnayı ayırt edilemez halde tesis eden bir duruşmadan bahsediyoruz.[[24]](#footnote-24) Bunu başka bir çerçevede sunarsak; Arendt tam da Eichmann davasının doğruluğunun muhakemesini yaparken, sanki istisnaî halde bir egemen gibi davranmakta ve kendi ‘ideal’ uluslararası hukukunun geçerliliğini askıya almaktadır ki bu da onunEichman davasının *istisnaî geçerliliğini reddetmeme kararıyla* bağlantılı bir durum olarak süreklilik arz etmektedir.

İdeal uluslararası ceza hukukunun hizmet edeceği aynı adaletin menfaati adına, Arendt Eichmann’ın asılması, *hostis humani generis* (insanlık düşmanı) olarak asılması zorunluluğu çerçevesinde tartışmaktadır. Fakat aslında, Kudüs Mahkemesinin kararı, “‘Yahudi halkına karşı suç’ hariç” (Arendt, 1963, s. 245) Eichmann’a karşı emsalsiz soykırım suçuna dair hiçbir suçlamada bulunmadı. Çünkü Kudüs Mahkemesi soykırımın kategorik suçlamasını Yahudiler için istisnaî olarak tahsis etmiş ve örneğin Roma halkına karşı değil de yalnızca Yahudilere karşı işlenen suçları hesaba katmıştır. Arendt “bunu anlamak güç” notunu düşer (Arendt, 1963, s. 245). Anlaşılması zor olan, Kudüs Mahkemesinin kararının, Eichmann’ın yaptığı diğer her şeyi, yani “Yahudi olmayanlara karşı yaptığı eylemlerin tümünü insanlığa karşı suçlar olarak aynı kefeye koymasıdır” (Arendt, 1963, s. 245). Sonuç olarak, “Yahudi halkına karşı suç” olarak yöneltilen soykırım suçlaması yalnızca Yahudileri kapsarken, Eichmann’ın Yahudi olmayanlara karşı yaptığı eylemler “insanlığa karşı suçlar” olarak yargılanmaktaydı. Böyle bir yargıda, Yahudi olmak insanlığın negatif göstergesi haline gelmektedir: Yalnızca Yahudi olmayanla alakalı durumlar İnsanı ilgilendirmektedir. Böylece Yahudi, İnsanın en iyi haline örnek oluştururken, aynı kapasitede “Yahudi” kategorik olarak “İnsan”dan ayrı düşer. Gerçekten de emsal bir istisna!

**III. Egemen Seçim**

*Kötülüğün Sıradanlığı*’na yazdığı derkenarlarda Arendt, soykırıma daha uygun bir alternatif olarak “idarî katliam” kategorisini sunmaktadır (Arendt, 1963, s. 288). Daha önce bilinmeyen bir suç olarak tanımlanmış olmasına rağmen, soykırım kavramının iki düzeyde yetersiz olduğunu savunmaktadır. Birincisi, yüzyıllardır süren sömürgeciliğin birçok örneğinde olduğu gibi bir halkı tümüyle katletme girişimi emsalsiz bir durum değildir (Arendt, 1963, s. 288). İkincisi, soykırım kavramı, “bu tür hunharca eylemlerin yalnızca yabancı bir ulusa veya farklı bir ırka karşı işlenebileceği” önyargısını ortaya koymaktadır (Arendt, 1963, s. 288). Bu ikinci yetersizlik düzeyinde kritik olarak ortaya çıkan şey, imha sürecinde “seçim ilkesine” ilişkin bir kesinliktir:

Hitler’in toplu katliamlarına “tedavi edilemeyecek hastalara” “merhametli ölümler” bahşederek başladığı ve imha programını “genetik olarak hasar görmüş” Almanları (kalp ve akciğer hastaları) ortadan kaldırarak sonlandırmayı planladığı bilinen bir gerçektir. Ancak, bunun dışında, bu tür bir öldürme eyleminin herhangi bir gruba karşı yönlendirilebileceği açıktır, yani seçim prensibi sadece koşullu faktörlere bağlıdır. Çok da uzak olmayan bir geleceğin otomatik ekonomisinde, insanlar entelektüel zekası belirli bir seviyenin altında olan herkesi yok etmeye meyilli olabilir (Arendt, 1963, ss. 288-289).

Eğer insanlığa karşı suç teşkil eden şey farklılıklarıyla-özgül-bir-varoluşu ortadan kaldıracak “insan çeşitliliğine bir saldırı” (Arendt, 1963, s. 269) ise, Arendt böyle bir farkın özünün ve bu farkı taşıyan kişilerin aidiyetlerinin bu suçun kurulunu oluşturma sürecinde önemsiz olma olasılığını göz ardı etmemektedir. Yahudi sorununun Nihaî Çözümü meselesinde, ortadan kaldırılacak olan farklılık ırk temelli belirlenmiştir, ancak prensip olarak imha için başka herhangi bir nitelik de belirleyici olabilirdi. Fiziksel görünüm, hastalık, cürüm işlemiş olmak, delilik, cinsel yönelim ve siyasî veya dinî düşünce —kısaca herhangi bir “biyolojik” ve “sosyal” farklılık ölüm kamplarına yollanmaya sebep olabilirdi. Ayrıca, her bir kişi diğer insanlar ile kıyaslanamayan, benzersiz bir fark taşıyorsa, insan çeşitliliğine karşı bir suç olarak tanımlanan “insanlığa karşı suçun” seçilen farklılığın *niteliği* ve imha edilecek kişilerin *niceliği* ne olursa olsun işlendiği söylenebilir.

Buna rağmen bu olasılıkların yanında, tüm imha senaryolarında kalıcı olarak bulunan bir ilke var: Egemen seçim ilkesi. Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı’*nda “karanlık hikâyenin en zifiri bölümü” (Arendt, 1963, s. 117) üzerine yorumda bulunurken, Nazi yöneticileri ile Yahudi yetkililer arasındaki ölümcül iş birliğinde ısrar etmekte ve bu iş birliği olmadan Nihaî Çözümün toptan yürütülemeyeceğini öne sürmektedir (Arendt, 1963, s. 123-125). Kudüs Mahkemesi, bu iş birliğinin salt varlığına tanıklık edecek herhangi bir tanığı ifade vermeye çağırmadığı için Arendt, “neden kendi halkınızın yok edilmesinde ve en nihayetinde kendi yıkımınızda iş birliği yaptınız?” sorusunun gündeme gelme ihtimalinin hiç ortaya çıkmamasına hayıflanmaktadır (Arendt, 1963, s. 124). Bununla birlikte, Arendt’in kendi analizi, bu sorunun Nazi ve Yahudi yetkililer tarafından paylaşılan egemen seçimin ve dolayısıyla egemen gücün ortak amaçları noktasında bir cevap bulabileceği sonucuna varmaktadır.

Sonuçta, “ölüme gönderilen kişilerin isimlerinin belirlenmesinin, birkaç istisna dışında, Yahudi yönetiminin işi” (Arendt, 1963, s. 120) olduğu ve sadece ölüme değil, yaşama da karar vermekle vazifeli oldukları bir sır değildir. Ölüm ve yaşam adına karar vermede egemen seçimin gerekliliklerini uygulayanlar, İngiliz yönetimi altındaki Filistin’e yasadışı göçleri sağlamak adına tutsak Yahudiler arasından “uygun malzeme” seçmek için toplama kamplarına gelen Yahudi elçilerdi. Görevlerini yerine getirirken, “Filistin’den gelen bu Yahudiler Eichmann’ınkinden pek de farklı olmayan bir dil konuşuyordu” (Arendt, 1963, s. 61). Bu dil, bana göre, egemen seçimin ortak diliydi:

Muhtemelen onlar karşılıklı çıkarlar hakkında açıkça konuşan ilk Yahudiler arasındaydılar ve hiç şüphe yok ki toplama kamplarındaki Yahudiler arasından “genç Yahudi öncüleri seçme” izni verilen ilk kişilerdi. Tabii ki, gelecekte de devam edecek olan bu anlaşmanın netameli sonuçlarının farkında değildiler; ama onlar da bir şekilde mesele Yahudilerin hayatta kalmasını seçme meselesiyse, bu seçimi Yahudilerin kendilerinin yapması gerektiğine inanıyorlardı. Bu temel muhakeme hatası, Yahudilerin seçilmeyen çoğunluğunun kaçınılmaz olarak kendilerini iki düşmanla, yani Nazi yetkilileri ve Yahudi yetkililerle karşı karşıya bıraktığı bir duruma yol açmıştır (Arendt, 1963, s. 61).

Yahudi ve Nazi yetkilileri tarafından paylaşılan ortak çıkarların “netameli sonuçları” nelerdir? Naziler Yahudileri sırf Yahudi oldukları için imha etmeyi seçtiyse, Yahudi yetkililer de zaten seçilmiş olanlar arasında kimlerin bu ölüm dikte eden kanundan muaf tutulması gerektiğine karar vermek için bir başka egemen seçim uygulamışlardır. Bu düzenlemede, “Yahudilerin seçilmemiş çoğunluğunun” yüzleştiği bu iki düşmanın ortak noktası, (karşılıklı riayet edilen) egemen seçim arzusuydu. “İnsanlık” adına, Nazi yetkilileri kimin ölmesi gerektiğini; Yahudi “ulusu” adına, Yahudi yetkilileri kimin yaşaması gerektiğini seçmişlerdir. Tam da Yahudi halkının böylesi bir kararlılıkla ortadan kaldırılması sürecinde, Yahudi yetkililer kendi potansiyel “ulus inşaları”na ve buna bağlı olarak egemenlik uygulamalarına zaten başlamışlardı. Bu bağlamda, “mesele Yahudilerin hayatta kalmasını seçme meselesiyse, Yahudilerin bu seçimi kendilerinin yapması gerektiğini” öne süren ilke ile Arendt’in “mağdurlar Yahudiler olduğundan, bir Yahudi mahkemesinin hüküm vermesi doğru ve uygun olandı” (Arendt, 1963, s. 269) dediği prensibi birbirinden çok mu uzaktır?

Ne olursa olsun, Nazi ve Yahudi yetkilileri tarafından alternatif olarak Yahudilerin ölüm kalımına karar vermede kullanılan egemen seçim uygulaması, istisna ve kuralın “yapısı” içinde faaliyet göstermiştir. Üçüncü Reich’ta, kural ölümü dikte ettiğinde, yaşamın arkasında duran istisnaydı. Nazi yetkilileri tarafından belirlenen ve imhadan muafiyetleri dile getiren “ayrıcalıklı kategorileri” düşünün:

Ayrıcalıklı kategorilerin kabul edilmesi —Polonyalı Yahudilere karşı Alman Yahudileri, savaş gazilerine ve madalyalı Yahudilere karşı sıradan Yahudiler, ataları Alman topraklarında doğmuş olan ailelere karşı yakın zamanda vatandaşlığa alınmış olanlar, vb.— saygın Yahudi toplumunun ahlakî çöküşünün başlangıcı olmuştur. […] Bu duruma gözlerini yummak istemeyenler için, bunun başından beri “genel kuralın daha kolay sürdürülebilmesi için belirli istisnalara izin verilmesini sağlayan genel bir uygulama olduğu” açık olmalıdır […] Bu ayrıcalıklı kategorilerin kabulüyle ahlakî açıdan bu denli bir felakete yol açan şey, kendi şahsında bir “istisna” talep eden herkesin genel kuralı dolaylı olarak tanımasıdır. Fakat belli ki ayrıcalıklı muamele uygulanması istenebilecek “özel durumlarla” kendini meşgul eden Yahudi ve Yahudi olmayan bu “iyi adamlar” tarafından bu durum hiçbir şekilde idrak edilememiştir (Arendt, 1963, ss. 131-132).

Genel kurala bir istisna olarak tanımlanan ayrıcalıklı kategori durumu nedir? Arendt, Nazi Almanyasında istisna kategorilerinin kabul edilip harekete geçirilmesinin genel kuralın tanınması anlamına geldiğini ve saygın Yahudi toplumunun “ahlakî çöküşünün” başlangıç noktasına işaret ettiğini savunmaktadır. Fakat söz konusu istisna, ölüme izin çıkaran genel kuralın içinde yaşam değil de, yaşama izin veren genel kuralın içindeki ölümü belirtseydi, Arendt aynı ahlakî çöküş uyarısında bulunur muydu? Örneğin, “normal yasal bir rejim” kapsamında, siyasi bünye için yaşama izin veren genel kural dâhilinde ölümün bir istisna olarak yorumlanması düşünüldüğünde, ölüme izin çıkaran genel kural içerisinde yaşamın istisnaî bir talep olduğu “yasadışı rejimlerle” yapısal bir benzeşme ortaya çıkmaktadır.

Yaşam ve ölüme karar veren egemen seçimlerin resmî aidiyetinin belirlenebilmesi halinde egemen seçim aracı olarak istisna nasıl değerlendirilmelidir? Nazi rejimi tarafından “yasallığın dışa dönük görüntüsünün” (Arendt, 1963, s. 149) idaresine ilişkin gözlemleriyle bir arada düşünüldüğünde, Nazi yöneticilerinin “en azından istisna yaratmaları istenerek, zaman zaman bunu yerine getirerek ve böylece minnettarlık kazanarak, muhaliflerini yaptıkları eylemlerin meşruiyetine inandırdıklarını hissetmiş olmalıdırlar” (Arendt, 1963, s. 132) yorumunda bulunan Arendt belli bir yanıta dair ipuçları vermektedir. Bununla birlikte, bu tür formülasyonlarda istisna, kendinden farklı olan bir hedefi mümkün kılan “nötr” fonksiyonuyla eşitlenmektedir. Sıklıkla (ve Arendt burada bir geleneğe dâhildir), istisna “nötr” araçlar olarak ele alındığında bunun eleştirisi istisnanın amaçlarının normatif bir değerlendirmesini sunacaktır. Alternatif bir değerlendirme, istisna eleştirisini “araçlar” alanında saptayabilir ve egemen seçimlerin oluşturduğu kuvvet alanı boyunca paralellikler gözetebilir.[[25]](#footnote-25) Bu alanda, Arendt’in özel durumlar müdafaası yapan Yahudi önde gelenlerinin “gayri ihtiyari suça ortak olduğunu” (Arendt, 1963, s. 132) ve “tabii ki… [Nazilerle yaptıkları] bu anlaşmanın netameli sonuçlarının farkında olmayan” (Arendt, 1963, s. 61) Filistin'den gelen Yahudi elçileri hakkındaki iddiası, en iyi ihtimalle bu karanlık hikâyenin en zifiri bölümüne —ki egemen seçimin istisnaî araçları bir amaç olarak düşünülürse daha da karanlık görünecek bir bölüme— iyimser bir ışık tutmaktadır.

**IV. Son Savunma**

Kudüs’te mahkeme önüne çıkması olasılığını yaratan yasadışı bir eylem olarak, Eichmann’ın İsrail gizli servis örgütü tarafından Arjantin’den kaçırılması üzerine düşünürken, Arendt bu uluslararası hukuk ihlali için nükteli bir gerekçe sunmaktadır:

Ne yazık ki bu, tüm Eichmann davasında neredeyse emsalsiz olan yegane özellikti ve muhakkak ki geçerli bir emsal olma konusunda en az hak iddia edecek olandı. (Yarın bazı Afrika devletleri ajanlarını Mississippi’ye gönderip oradaki ırkçı hareketin liderlerinden birini kaçırsa ne diyeceğiz? Gana ya da Kongo’daki bir mahkemenin Eichmann davasını emsal göstermesi durumunda ne cevap vereceğiz?) Bu kaçırma eyleminin gerekçesi, suçun emsalsiz olması ve bir Yahudi devletinin ortaya çıkmasıydı. Üstelik Eichmann’ın gerçekten adalet önüne çıkması talep edilmişse, bunun adına geçerli bir alternatif neredeyse bulunmadığı için önemli hafifletici koşullar bulunmaktaydı. […] Kısacası, yasal alan adam kaçırma dışında bir alternatif sunmamıştır. Adaletin, yalnızca adaletin hukukun temeli olduğuna inananlar, emsaller olduğundan değil, aksine uluslararası hukukun yetersiz koşulları sebebiyle ihtiyaç duyulmuş, umutsuz, emsalsiz, emsal-teşkil-etmeyen-bir-durum olarak bu kaçırma eylemini kınamaya meyilli olacaklardır (Arendt, 1963, ss. 264-265).

Arendt bu gerekçesinde, Eichmann’ın işlediği suçun emsalsizliğini, İsrail devletinin ortaya çıkmasını ve “yasal alanda” adam kaçırma dışında bir alternatifin bulunmamasını sebep olarak göstermektedir. Ancak her şeyden önce en çarpıcı olan şey, adam kaçırmanın haklı amacına verdiği önceliktir: Uluslararası hukuku ihlal etse bile, İsrail’in kullandığı araçları meşrulaştıran onun haklı amacı, yani Eichmann’ı adalete teslim etmektir. Adaletin hukukun temeli olduğu ve İsrail’in bu eylemi gerçekleştirmedeki tek menfaatinin adalet olduğunu varsayarsak, İsrail *zarurî* veparadoksal olarak adaleti yerine getirmek adına yasaları çiğnemiştir. Peki ya başkaları, diyelim ki Afrika devletleri, böyle yasadışı bir eylemi tekrar etseler, Eichmann’ın kaçırılmasını emsal olarak gösterseler, bunun meşru mantığını kullansalar ve eylemlerinin adaletin menfaati adına olduğunu iddia etseler ne olur? Yanıt olarak Arendt, İsrail’in bu eylemini “emsal-teşkil-etmeyen-bir-durum” olarak tanımlamak konusunda ihtiyatlı davranmaktadır. Aynı zamanda, zaruri olarak ortaya çıkmış bu eylemin emsal teşkil etme hakkı olmayan umutsuz ve yasadışı bir eylem olduğunu edimsel olarak iddia etmesinin yanında bu tanımlamayı “mühürleyecek” bir ilkeye atıfta bulunmamaktadır. Yine de zaruret, belirli bir eylemin emsal teşkil etme “hakkını” ortadan kaldıran bir ilke olarak öne sürülebilir mi?

Arendt için, bu sorunun cevabı *raison d’ètat* mantığında başka bir olumlu yanıt bulmakta ve aynı zamanda bunun zaruret ilkesine hitap ettiğini de gözlemlemektedir. *Raison d’ètat* mantığı bir devletin “iktidarı korumak ve böylece mevcut yasal düzenin devamını sağlamak” adına işlediği “devlet suçlarını” meşrulaştırmaktadır (Arendt, 1963, s. 291). Arendt’e göre, “normal” bir politik ve hukukî sistemde, “bu tür suçlar kurala bir istisna olarak ortaya çıkar ve cezaî yaptırıma tabi değildir… çünkü devletin varlığı tehlike altındadır ve hiçbir dış siyasî varlık bir devletin varlığını inkâr etmek veya kendini nasıl koruyacağını salık verme hakkına sahip değildir” (Arendt, 1963, s. 291). Ancak yasadışı rejimlerde bunun tersi söz konusudur. “Normal yasal bir rejimde” yasadışı devlet eylemleri zaruretten doğan istisnaî tavizler iken, Arendt “yasadışı ilkeler üzerine kurulmuş bir devlette” “bu durumun tersine çevrildiği” sonucuna varır: Yasadışı rejimlerde, “yasadışı olmayan bir eylem (Himmler’in 1944 yazının sonlarında Yahudilerin sınır dışı edilmesini durdurma emri gibi) gerçeklik tarafından empoze edilen zarurete dair bir taviz haline gelmektedir” (Arendt, 1963, s. 291). Bu nedenle, zaruret Normal Rejimlerde istisnaî bir yasadışılığı —bir dış siyasî varlık tarafından ne muhakeme edilebilir ne de hakkında salık verilebilir bir yasadışılığı— dikte ederken, Yasadışı Rejimlerde zaruretin dikte ettiği şey istisnaî bir yasallıktır.

Arendt’in oluşturduğu bu iki farklı düzende (Normal ve Yasadışı) istisna ve kural arasındaki ilişkiyi tersyüz etmesi bir dizi istisnaî soru sormasına imkân vermektedir. Bununla birlikte, bu ilk formülasyonlarından yarım yüzyıl sonra, bu soruların özgünlüğü bir şekilde normun içinde kaybolmuş gibi görünmektedir:

Burada şu soru ortaya çıkıyor: Böyle bir varlığın [yasadışı rejim] egemenliğinin doğası nedir? Uluslararası hukukun sağladığı eşitliği (*par in parem non habet jurisdictionem*) ihlal etmemiş midir? “*Par in parem*”egemenliğin araç gereçleri dışında başka bir şey belirtir mi? Yoksa esaslı bir eşitliği veya benzerliği mi ima eder? Suç ve şiddetin istisna ve sınırda durumlar olduğu bir devlet düzenine uygulanan aynı ilkeyi, suçun yasal ve kural olduğu siyasî bir düzene uygulayabilir miyiz? (Arendt, 1963, ss. 291-292)

*Par in parem non habet jurisdictionem* ilkesi egemen bir devletin bir diğeri adına karar veremeyeceğini dikte ederken (Arendt, 1963, s. 290), burada Arendt bu ilkenin askıya alınabileceği bir kriterin belirlenmesiyle ilgilenmektedir. Bütün devletler *raison d’ètat* tarafından meşrulaştırılmış “devlet suçları” işlediğine göre —ki Arendt’in problematize etmeye değil ama uzlaşmaya gönüllü olduğu bir gerçek bu— devlet suçları komisyonu *par in parem non habet jurisdictionem* ilkesini askıya almak için yeterli bir koşul oluşturamamaktadır. Aksi takdirde, “devlet suçları” komisyonu devlet egemenliğinin imtiyazlarını ortadan kaldırma kriteri olarak ele alındığında, “normal yasal rejimler” bile dış siyasî varlıklar tarafından (Arendt’in sorunlu bir şekilde verdiği Mississippi’ye müdahale eden Afrika devletleri örneğinde olduğu gibi) muhakeme ve müdahaleye açık hale geleceklerdir.

Öte yandan, eğer *par in parem non habet jurisdictionem* ilkesinin formel benzerliklerinin ötesinde, tüm egemen devletler arasındaki esaslı bir benzerlik olarak okunması lüzumunda “dış politik varlıklara” herhangi verili bir devlet üzerinde *esaslı bir farklılık* temeline dayalı muhakeme (veya müdahale) hakkı doğacaktır. Bu kadar esaslı bir fark neye dayanmaktadır? Bugün, iç ve dış muhakemeler arasındaki ayrımın önemi tartışıldığında, “dış” muhakeme ve müdahalenin gerekçesi olarak sunulan en müşterek fark, “haydut devletleri” sınır olarak tayin eden, belirli bir devletin bünyesindeki demokrasi ve insan hakları seviyesi ile ilgilidir. Bununla birlikte, Arendt için, devlet egemenliğinin imtiyazlarını ortadan kaldırma kriteri olarak hizmet etmesi gereken kritik esaslı fark oldukça hususî ve ayrıca soyuttur: *Par in parem non habet jurisdictionem* ilkesi tarafından sunulan eşitliğe değer görülmemeyi sağlayan durum verili bir devlette var olan *yasadışılığın istisna kabul etmez yasallığıdır*.

Ahlakî yargının doğası ve hatta olasılığının sorgulandığı bir tarihsel süreçte, Arendt’in vargısı paradoksal değil midir? Eğer “ne iradesiz ne beyni yıkanmış ne de müstehzi olan ortalama ‘normal’ bir insanın da doğruyu yanlıştan tam olarak ayıracak kapasitesi olamayabileceğini kabul etmek” (Arendt, 1963, s. 26) zorundaysak, Normal olanı Yasadışı olandan ayırma işinde kime güvenebiliriz? Belirli bir siyasî düzende yasadışılığın yasal olduğunu ve bu yasal yasadışılığın “istisnaî” olup olmadığını kim muhakeme edebilir? Kısacası, büyük harfle yazılmış bir Yasadışılığı kim, gerektiğinde pozitif hukuka rağmen, tanımlamalı veya tanımlayabilir ve bu nasıl gerçekleştirebilir? Eichmann davasıyla ortaya atılan bu tür sorulara Arendt, medenî / normal sistemler ile medeniyetsiz / yasadışı olanlar arasındaki ayrım yoluyla “yapılandırılmış” sorunlu bir yasal ve ahlakî evrenselcilik içinde yanıtlar sunabilmektedir.

Esasen bu, liberal-demokratik rejimleri tanımlamak için dönüşümlü olarak “normal”, “yasal” ve “medenî” terimlerini kullanan ve kendi kurduğu bağımsız sistemlerin ayrıcalıklı muamelesini savunurken istisna ve kural arasındaki (tersine çevrilebilir) ilişkiyi harekete geçiren bir evrenselciliktir. Böyle bir savunuculuk elbette uluslararası hukukun sömürge tarihi içinde ne istisnaî ne de emsalsiz bir şeydir. Ondokuzuncu yüzyılda, uluslararası avukatlar sömürgecilik bağlamında egemeni egemen olmayan veya yarı egemen varlıklardan ayırt etmek için “medeniyet standardı” geliştirmişlerdir (Anghie, 2006). Yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda, Arendt dışında pek çok kuramcı, egemenlik statülerinin uluslararası toplum tarafından onaylanması adına devletlerin uyması gereken evrensel standartları belirlemişlerdir. Bu tür normalleştirici ayrımcılıklar etik, siyasî, yasal ve askerî müdahalelerin heyulasını ortaya çıkarırken, bilhassa “Koruma Sorumluluğu doktrinini” (Bkz. Çubukçu, XII (2013), ss. 40–58) desteklemeye meyilli günümüz yorumcuları Hannah Arendt gibi istisnaî bir düşünürle cidden şaşırtıcı bir ittifak kurabilirler.

Arendt’in vicdan ve hukuk arasındaki ilişki üzerine düşünceleri, Eichmann’ın hayatı hakkında muhakeme sürecinde Yahudi Hakları ve İnsan Hakları arasında yaşadığı tereddüt, Yahudi ve Nazi yetkilileri tarafından konuşulan ortak dilin eleştirisi, kendi özgün “insanlığa karşı suç” tanımı, yani bunların hepsi ve daha fazlası *Kötülüğün Sıradanlığı*’nı etkili bir tarihsel, felsefî ve hukukî metin haline getirmektedir. Fakat Arendt’in ideal uluslararası ceza hukukunun bugünkü uygulanışı ölçüsünde, insanlık adına hüküm verme —ve öldürme— konusunda bu uygulamanın temsil ettiği “ilerlemeyi” sorgulamak çok daha hayatî bir önem taşımaktadır.

**Teşekkür Bölümü**

Son birkaç yıl boyunca, birçok arkadaş ve meslektaş bu makaleye emek vermiştir. Bilhassa, ilk taslaklara sundukları eleştirel yorumları için Anthony Alessandrini, Gil Anidjar, Talal Asad, Stefanos Geroulanos ve Biju Mathew’e ve metnin son haline Siddhartha Deb ile birlikte katkıda bulunan anonim yorumcuya teşekkür etmek istiyorum. Çeviriye sunduğu değerli katkılarından dolayı Selim Temo’ya da sonsuz teşekkürler.

**KAYNAKÇA**

Agamben, G. (1998).  *Homo Sacer: Sovereignty and the Bare Life,* Stanford, CA: Stanford University Press.

Anghie, A. (2006). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law,* Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, H. ([1963] 1964). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Press.

Arendt, H. (1970). *On Violence*, New York: Harcourt.

Arendt, H. (1973). The Origins of Totalitarianism. Harcourt Publishers Ltd College Publishers

Arendt, H. (1978). The Life of The Mind. M. McCarthy (Der.), *Giriş,* içinde (ss. 3-16), Orlando, FL: Harcourt.

Arendt, H*.* (1998).  *An Introduction*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Arendt, H. (2003a). “Personal Responsibility Under Dictatorship”, J. Kohn (Der.), *Responsibility and Judgment.* New York: Schocken Books, 2003a, s. 22.-27,

Arendt, H. (2003b). Some Questions of Moral Philosophy, J. Kohn (Der.) *Responsibility and Judgment,* içinde (s. 106) New York: Schocken Books.

Arendt, H. (2003c). Responsibility and Judgment. J. Kohn (Der.), *Giriş* içinde (s. xvi), New York: Schocken Books.

Arendt, H. 1990 [1963]). *On Revolution.* London: Penguin Books.

Baehr, P. (2010). *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Benhabib, S. (1988). Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought, *Political Theory*, XVI (I), Şubat, 1988, ss. 29-51.

Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Oxford: Rowman & Littlefield, ss. 193-198.9-51.

Benhabib, S. (2006).  *Another Cosmopolitanism,* Oxford: Oxford University Press, s. 20

Benhabib, S. (2009). International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin, Goldoni ve McCorkindale (Der.), *Hannah Arendt and the Law,* içinde (s. 191-214, s. 210-212).

Benjamin, W. (1986). *Critique of Violence*, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*, New York: Schocken Books, s. 278

Bernstein, R. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press, ss. 154-79.

Bowring, F. (2011). *Hannah Arendt: A Critical Introduction.* London: Pluto Press.

Breen, K. (2012). Law Beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law, M. Goldini ve C. McCorkindale (Der.) *Hannah Arendt and the Law*, ss. 16–34.

Calhoun, C. ve McGowan J. (1997). *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, “Önsöz”, içinde (ss. 1-24). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Char, R. ve Waking H. (1956). *Poems and Prose*. (J. Mathews, Çev.) New York: Random House, s. 123.

Christodoulidis, E. ve Schaap, A. (2012). “Arendt’s Constitutional Question. M. Goldoni ve C. McCorkindale (Der.), *Hannah Arendt and the Law* içinde (ss. 101-116). Oxford: Hart Publishing.

Çubukçu, A. (2013). The Responsibility to Protect: Libya and the Problem of Transnational Solidarity, *Journal of Human Rights*, XII, ss. 40–58

Çubukçu, A. (2013). The Responsibility to Protect: Libya and the Problem of Transnational Solidarity,” *Journal of Human Rights*, XII, ss. 40–58.

David Luban, (2011). Hannah Arendt as a Theorist of International Criminal Law, *Georgetown Law Faculty Publications and Other Works, 619,* s. 26

Goldoni, M. ve McCorkindale, C. (2012). Hannah Arendt and the Law. R. Bernstein, *Önsöz*, içinde (s. vi), Oxford: Hart Publishing.

Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary,* Cambridge University Press ss. 224–5.

Kalyvas, A. (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, New York: Cambridge University Press, ss. 187-291.

Katep, G. (2000). “Political Action: Its Nature and Consequences,” D. Villa (Der.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press s. 130-148, s. 142

Lindahl, H. (2006). Give and Take: Arendt and the *Nomos* of the Political Community, *Sage Journals*, XXII.

Luban, D. (2011). “Hannah Arendt as a Theorist of International Criminal Law,” *International Criminal Law Review* XI, ss. 621-41, 621.

Mack, M. (2009). Holocaust and Hannah Arendt’s Critique of Philosophy: Eichmann in Jerusalem, *New German Critique* 106, XXXVI (I), ss. 54.

Passerin d’Entrèves, M. (1994).  *The Political Philosophy of Hannah Arendt.* New York: Routledge, s. 1

Stone, J. (1954). *Legal Controls of International Conflict*, New York: Rinehart.

Taminiaux, J. (2010). Athens and Rome, Dana Villa (Der.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 174.

Vetlesen, A.J. (2001). Hannah Arendt on Conscience and Evil”, *Philosophy and Social Criticism*, XXVII (V), ss. 1-33,17.

Villa, D. (1999). *Politics, Philosophy, and Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 45.

Waldron, J. (2000). Arendt’s Constitutional Politics. D. Villa (Der.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* içinde (ss. 201-219). Cambridge: Cambridge University Press.

1. Bu makale İngilizce aslından çevrilmiştir.

   Çubukçu, A. (2019). On the Exception of Hannah Arendt. *Law, Culture and the Humanities*. 15(3). 684-704. DOI: 10.1177 / 1743872115588442. [journals.sagepub.com/home/lch](https://journals.sagepub.com/home/lch). Makalenin yeniden kullanım yönergeleri: [sagepub.com/journals-permissions](https://uk.sagepub.com/en-gb/journals-permissions) [↑](#footnote-ref-1)
2. Doçent Doktor, İnsan Hakları Araştırma Merkezi, Londra Ekonomi ve Siyaset Bilimi Okulu

   [↑](#footnote-ref-2)
3. Craig Calhoun ve John McGowan, 1950’lerden 1996’ya kadarki süreçte Arendt’in Amerikan akademisindeki istikrarsız şöhreti hakkında bilgilendirici bir çerçeve sunmaktadırlar. (Calhoun ve McGowan, 1997, ss. 1-24). Buna karşın, John McGowan’ın *Hannah Arendt (1998): An Introduction* kitabının “Arendt çalışmaları olarak bilinen ve hızla büyüyen bir sektöre” önemli bir katkı sunduğunu belirten destekleyici bir açıklamanın olduğuna dikkat çekmekte fayda var.

   [↑](#footnote-ref-3)
4. İngilizce yazan pek çok akademisyen Arendt’i bir siyaset kuramcısı ya da felsefeci olarak görmektedir. Maurizio Passerin d’Entrèves (1994) gibi birçoğu hemen Arendt’in “liberalizm, muhafazakarlık ve sosyalizmin geleneksel kategorilerine göre tanımlanamayacağını” (s. 1) not düşseler de (Arendt üzerine çalışma yapan akademisyenler, Arendt’in sosyal kuram ve sosyal bilimlerle ilgili düşüncelerini, belki de bu alanlara yönelttiği amansız eleştirileri nedeniyle, incelemeye daha az eğilimlidirler. (Bkz. Baehr,2010).

   [↑](#footnote-ref-4)
5. Son dönemlerde yapılmış ve Arendt’in düşüncesini sosyal kuramla karşılıklı bir diyaloğa oturtan bir çalışma için, (bkz. Bowring, 2011). *On Revolution* (1990 [1963]) kitabındaArendt’in sosyal ve siyasî olan arasında yaptığı keskin ayrımın net bir anlatımı için, (bkz. Christodoulidis ve Schaap, 2012, ss. 101-116). [↑](#footnote-ref-5)
6. Saygın bir Arendt uzmanı olan Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Law* kitabının 2012’deki baskısının önsözünde şu gözlemde bulunur: “Arendt çalışmalarında sürekli ve sistematik bir şekilde henüz incelenmeyen bir konu var: onun hukuk, hukuk felsefesi (*jurisprudence*) ve anayasa yapımı üzerine düşünceleri.” Richard Bernstein, “Önsöz”, (Goldoni ve McCorkindale 2012, s. vi). Arendt’in anayasa yapımı üzerine düşüncelerinin hukuk üzerine düşüncelerinden daha fazla ilgi görmesi ayrıca dikkate değerdir. Arendt ve anayasa yapımı hakkında, bilhassa (bkz. Waldron, 2000, ss. 201-219; Kalyvas, 2008 ss. 187-291).

   [↑](#footnote-ref-6)
7. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. (New York: Penguin Press, [1963] 1964). Bundan sonra, bu metnin sayfa numaralarına yapılan tüm atıflar parantez içinde verilecektir.

   [↑](#footnote-ref-7)
8. Akademisyenler, Arendt’in devrim, anayasa yapımı, siyasî eylem ve özgürlük mefhumlarının giriftliğine dair yaptığı “sıradışı olan” vurgusunun altını çizerek Arendt düşüncesinde istisna kavramının bazı yönlerini ele almaktadırlar. (Örneğin, bkz. Kalyvas, *2008,* ss. 187-291). Kalyvas, okuyucularını “sıradışı olanla istisnanın, yani aslî olan ile aciliyetlerin, fazlasıyla içe içe geçirilmiş durumuna” (s. 3) karşı uyarırken, bu makale boyunca kullandığım istisnanın kavramsal örgüsü “aciliyetler” ile sınırlı değildir. Bunun yerine, istisna kategorisini norm, kural, hukuk, sıradan olanla ve emsalsiz olan tarihle ilişkisinde kapsamlı bir şekilde kullanmaktayım.

   [↑](#footnote-ref-8)
9. Eichmann davasının Arendt'in sonraki süreçteki düşünceleri ve düşünmenin kendisi gibi “zihinsel faaliyetlerle meşguliyeti” üzerindeki önemi için, (bkz. Arendt’in kendi önsözü, “Giriş” Mary McCarthy (ed.), 1978, ss. 3-16). [↑](#footnote-ref-9)
10. Muhtemelen, istisnanın kavramsal örgüsü Arendt’in daha önce *The Origins of Totalitarianism*’de sunduğu argümanların da hem biçim hem de içeriğine temel oluşturmaktadır. Bilhassa, Arendt’in azınlık anlaşmaları üzerindeki düşüncelerini, (tamamiyle değilse bile) öncelikle ulusal çoğunluğun hayatını önemsemesi beklenen devletlerin bünyesinde azınlıkların istisnaî statüsünün kurulmasına yardım ettiklerinin bir eleştrisi olarak okumak mümkündür. Azınlık anlaşmaları, devletin ulus tarafından gasp edilmesinin dışa vurumunda ve normalleştirilmesinde etkili oldu ki bu Arendt’e göre ciddi bir sorun teşkil etmekteydi.

    [↑](#footnote-ref-10)
11. Alıntının ikinci kısmı, bu sayfadaki ilk dipnottan alınmıştır.

    [↑](#footnote-ref-11)
12. *Kötülüğün Sırandanlığı*’ndan birkaç yıl sonra, Arendt, vicdan fenomeninin antik çağda bilinmemesine rağmen, “İnsanda Tanrı’nın sesini duyan bir organ olarak keşfedildi ve daha sonra seküler felsefe tarafından meşruiyeti müphem bir halde ele alındı” gözleminde bulunur. (Arendt, 2003b, s. 107). Doğrusu, Arendt’in Eichmann davası hakkındaki gözlemleri bizi, yasal ve ahlakî bir kavram olarak vicdanın “meşruiyetini” sorgulamaya teşvik etmelidir.

    [↑](#footnote-ref-12)
13. *Kötülüğün Sırandanlığı’*nınen ferasetli yorumlarından bazılarının, Richard Bernstein’in “Evil, Thinking, and Judging” makalesinde sundukları da dahil olmak üzere, Arendt’in bu çarpıcı iddiasından bahsetmemesi dikkat çekicidir. (Bkz. Bernstein, 1996, ss. 154-79). Öte yandan, söz konusu ifadeyi tartışan akademisyenler bunun geçerliliği konusunda anlaşmazlık yaşamaktadır. Örneğin, felsefeci Arne Johan Vetlesen, Eichmann’ın uzlaşmaz tutumunu vicdanına bağlayarak Arendt’in “kendisiyle çeliştiğini” ileri sürer. Keskin bir ifadeyle, “Arendt’in kendi mantığına uygun düşünürsek, Eichmann’da olduğunu varsaymamız gereken şey, vicdan *yokluğudur*” der (özgün vurgu). (Bkz. Vetlesen, XXVII (V), ss. 1-33,17). Arendt’in Eichmann’ın vicdanı meselesi hakkında yaşadığı kendi ikilemlerini açıklayamayacak olduğundan Vetlesen’in iddiasını kabul etmenin zor olduğunu düşünüyorum. Benim yorumum Dana Villa’nınkine daha yakın durmaktadır: Buradaki sorun Eichmann’ın vicdan yokluğu değil, “Eichmann’ın vicdanının beklenen şekilde işlememiş olmasıdır.” (Villa, 1999, s. 45).

    [↑](#footnote-ref-13)
14. Eichmann’ın “kaba Kantçılığının,” Arendt’in bir zamanlar Kant’ın ahlakî felsefesini “insanlık dışı” olarak adlandırdığı durumla nasıl ilişkili olduğuna dair bir yorum için, (bkz. Mack, XXXVI (I), s. 54).

    [↑](#footnote-ref-14)
15. Eichmann davasından birkaç yıl sonra, Arendt bir kez daha “son süreçteki deneyimlerimizle kendi varoluşu şaibeli hale gelen vicdan meselesi”nden bahseder. (Bkz. Arendt, 2003b, s. 107). Benim buradaki savunum, Arendt için vicdanın *kendi varoluşu* beklentilerin ve “geleneğimizin” varsayımlarının aksine, herkese “öldürmeyeceksin” demek konusunda *başarısız olduğu* için şaibeli hale gelmiştir.

    [↑](#footnote-ref-15)
16. David Luban’ın öne sürdüğü gibi, Arendt’in Eichmann’ın “açık bir vicdan sesinden yoksun olduğunu” düşünmediğini bir kez daha ve bunu destekleyen birçok yorumun aksine vurgulamak önemlidir. (Bkz. Luban, 2011, s. 26). Tam tersine, yukarıda tartışıldığı gibi, Arendt, muhtemelen Eichmann’ın kendi vicdanının onu ölüm saçan görevlerini yerine getirmesine teşvik ettiğini ve bunun “üzücü ve oldukça rahatsız edici” olduğu sonucuna varır. Bu bulgu, Arendt’in “vicdan” ekseninde kurulmuş bir hukuk felsefesinin (*jurisprudence*) bu riskli terminolojisine karşı itirazları ile tutarlıdır. Arendt, tam da Luban’ın yukarıda belirttiği pasajda, bunu çok net bir şekilde ortaya koyar: “Açık bir vicdan sesine sırt dayamak ... sadece akla daha fazla soru getirmekle kalmaz, yüzyılımızın temel ahlakî, yasal ve siyasî fenomenlerini dikkate almayı bile isteye reddetmek anlamına gelir” (Arendt, 1963, s. 148). [↑](#footnote-ref-16)
17. Aşağıda incelediğim gerilimler kısmen, bazen pozitif hukuka atıfta bulunan ve bazen de “her insanın içinde sözüm ona aynı sesle konuşan hukuku” işaret eden “hukuk” ve “yasal” kelimelerinin müphemliğinden kaynaklanmaktadır (Arendt, *1963,* s. 148). Ancak bunun tam tersi de geçerlidir: Bu kavramların muğlaklığı Arendt’in bunları “kullanması” ile mümkün olmu [↑](#footnote-ref-17)
18. Dolayısıyla, Arendt’in her şeyi anlatır nitelikteki oksimoronu, “suçun yasal olduğu” rejimlerden bahsetmesidir. (Bkz. Arendt, 1963, s. 292). Aslında, tüm kitap bu sözde oksimoronik terminolojinin varyasyonları ile doludur.

    [↑](#footnote-ref-18)
19. Arendt’in hukuk kavramı üzerine düşüncesi üzerine yakın zamanda yapılan akademik çalışmalarda, Yunan hukuk kavramı *nomos* ile Roma hukuk kavramı *lex*’in görece önemi konusunda hatırı sayılır bir fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bazı akademisyenler Arendt’in Roma hukuk anlayışına daha fazla itibar gösterdiğini savunmaktadır. (Bkz. bilhassa Taminiaux, 2010, s. 174). Diğerleri ise *nomos*’un Arendt’in temel hukuk anlayışı olduğunu tartışmaktadır. Örneğin, Lindahl’ın titizlikle yazılmış makalesine bakınız: “Give and Take: Arendt and the *Nomos* of the Political Community”, XXII (2006). Bu akademik fikir ayrılığına mükemmel bir genel bakış için bakınız: Keith Breen, “Law Beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law”, Hannah Arendt and the Law, ss. 16–34. Ancak Breen bu tartışmayı değerlendirirken, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda Arendt’in hukuk meselesine yaklaşımına esas itibariyle yer vermemiştir.

    [↑](#footnote-ref-19)
20. Benhabib’in Arendt’in düşünce sisteminde belirlediği “normatif boşluğun”, en azından *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda, doğal hukukun ahlakî evrenselciliğinin “temel yapısı” ile ilişkili olabileceğine inanıyorum. (Bkz. Benhabib, 2003, s. 193). Yine de Benhabib’in başka bir yerde belirttiği gibi, Arendt’in doğal hukuku “kabul etmediği” sonucuna varamıyorum çünkü bu makalede de açıklamaya çalıştığım gibi, Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda doğal hukuka inanır gibi yazmaktadır. (Bkz. Benhabib, 2006, s. 20). Aslında, Arendt The *Origins of Totalitarianism*’in ilk taslaklarında, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda sık sık “normal yasal düzen” olarak adlandırdığı duruma karşılık gelebilecek bir “hukukî devlet yönetimi” tanımı sunar: “Hukukî devlet yönetimi ile kastettiğim, pozitif yasaların değişmez *ius naturale* [doğal hukuk yasaları] ya da Tanrının ebedî emirlerini doğru ve yanlışın standartlarına çevirip uygulayacak bir siyasî bünyedir. Yalnızca bu standartlarda ve her ülkenin pozitif yasaları bünyesinde *ius naturale* ya da Tanrı Emirleri tam gerçekliklerine ulaşırlar” (Arendt, 1951 s. 464).

    [↑](#footnote-ref-20)
21. Arendt’in emsalsiz olana yüklediği önem, siyasî eylemi yeni ve sıradışı bir şey başlatma ve bulma kapasitesi olarak değerlendirmesiyle yakın bir ilişkiye sahiptir. (Bkz. Katep, 2000, s. 130-148, s. 142). Ancak, Kalyvas’ın şu argümanını göz önünde tutmakta fayda var: “Şüphesiz [Arendt] bazen sıradışı politikaların tayin edici karakteristik yapılarını tanımlamak adına ‘bütünüyle yeni’ ve ‘mutlak yenilik’ gibi yanıltıcı ifadeler kullanmıştır. Böylece topyekün yeni başlangıçları onayladığı izlenimini vermiştir.” Fakat aslında onun derin felsefî düşünceleri kuvvetli bir biçimde “mutlak başlangıçların absürtlüğünü” işaret etmektedir. (Kalyvas, 2008*,* s. 224–5)

    [↑](#footnote-ref-21)
22. Literatüre sunduğu önemli bir katkıda Benhabib, Soykırım Sözleşmesi’nin ana taslağını çıkaran Raphael Lemkin ve Arendt’in “grup değerini” nasıl farklı bir şekilde anladıklarını karşılaştırmaktadır. Benhabib’e göre Arendt için “grup verili değil, oluşturulmuştur; keşfedilmez, fakat insan birliğinin yaratıcı eylemleriyle inşa edilip ihya edilir.” Arendt’e göre “grubun iradeci kavramına” atıfta bulunan bu muhafazakâr yorum, onun eylem ve çoğunluk üzerine felsefeleriyle tutarlı olsa da, onun “gelenek” ve “halk” (bilhassa Yahudi halkı) anlayışının Benhabib’in iddia ettiği kadar “iradeci” olduğuna inanmak pek kolay değildir. Bu nedenle Benhabib’in, Arendt’in Lemkin’in grup kavramının kültürelciliğinden “kaçtığı” iddiası tamamen ikna edici gelmemektedir. (Bkz. Benhabib, 2009, s. 191-214; Goldoni ve McCorkindale (eds), 2012*,* s. 210-212).

    [↑](#footnote-ref-22)
23. Arendt burada Julius Stone’dan alıntı yapmaktadır. (Bkz. Stone, 1954)

    [↑](#footnote-ref-23)
24. “Emsal ceza” ve “emsal istisna” kavramlarını Giorgio Agamben’den ödünç aldım. (Agamben, 1998, s. 23)

    [↑](#footnote-ref-24)
25. İstisnanın bu alternatif değerlendirmesi, Benjamin’in şiddetin uygun bir eleştirisinin sadece “araçlar alanı dâhilinde” etki edebileceği ısrarından esinlenmiştir. (Benjamin, 1986, s. 278). [↑](#footnote-ref-25)