

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

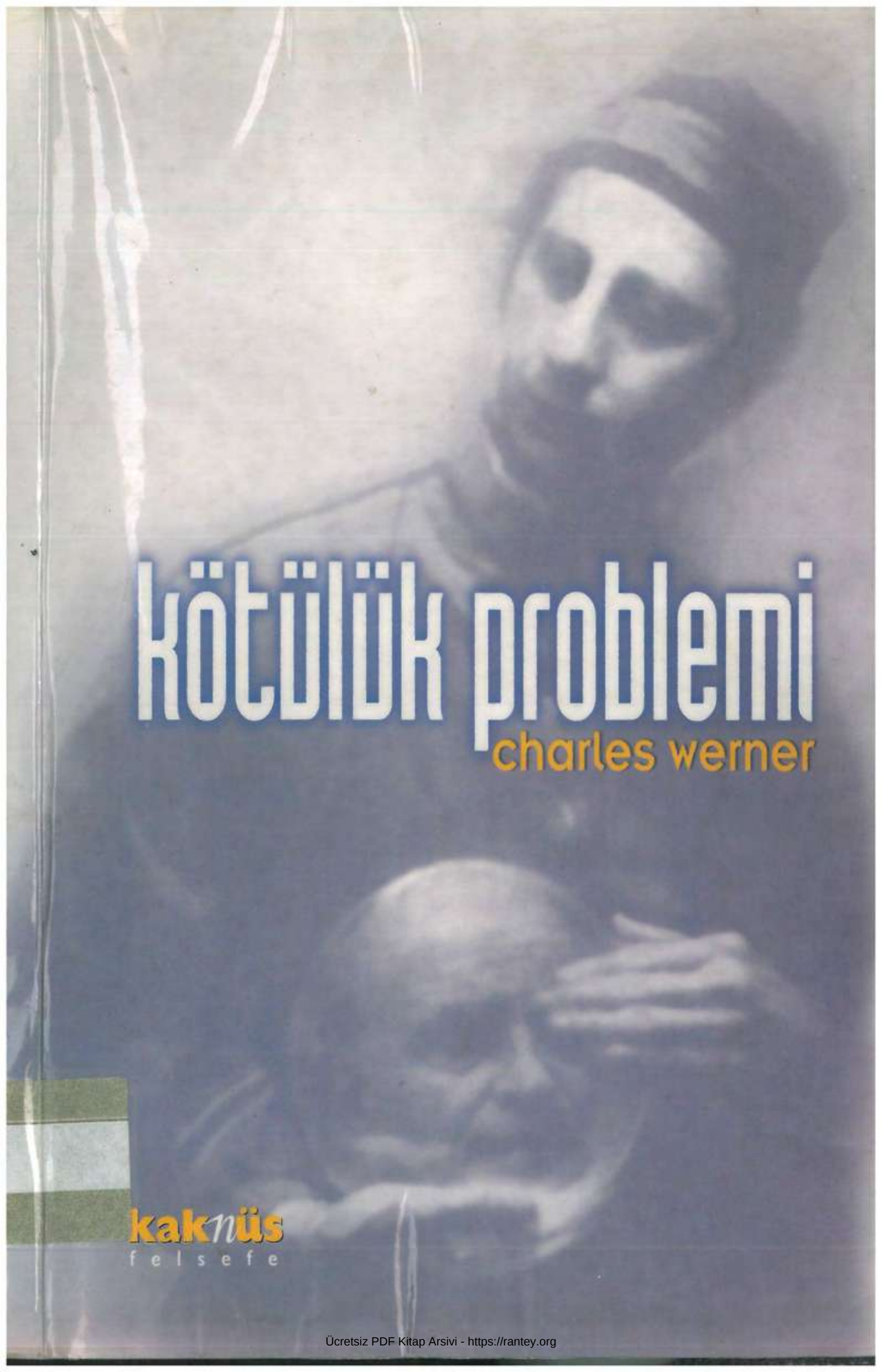
RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



kötölük problemi

charles werner

kaknüs
f e l s e f e

kaknüs yayınları: 86
felsefe serisi: 3

isbn: 975-6963-81-6

1. basım
haziran, 2000
istanbul

özgün adı: *das problem des bösen*
kitabın adı: *kötülük problemi*
yazarı: *charles werner*

türkçesi: sedat umran
redakte: seda darcan
teknik hazırlık: betül biliktü
kapak tasarımı: mustafa saldamlı
kapak ve iç baskı: tab ofset
cilt: dilek mücellit

kaknüs yayınları
kızkulesi kültür merkezi
selman ağa mah. selami ali efendi cad. no: 11 üsküdar, istanbul
tel: (0216) 341 08 65 - 492 59 75
fax: (0216) 334 61 48

KÖTÜLÜK PROBLƏMİ

CHARLES WERNER

İçindekiler

Önsöz	7
-------------	---

BİRİNCİ BÖLÜM **Mutlak İyimserlik: Spinoza**

Grek Felsefesinde İyimserlik: Heraklit ve Stoik Düşünürler.....	13
Spinoza'nın Öğretisi	17
Bu Öğretiye Karşı İtirazlar	21

İKİNCİ BÖLÜM **Leibniz'in ılımlı İyimserliği**

Leibniz'in Öğretisi	29
Bu Öğretiye Karşı İtirazlar	37

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM **Karamsarlık: Schopenhauer**

Budizm ve Schopenhauer'in Öğretisi	45
Bu Öğretiye Karşı İtirazlar	51
Eduard von Hartmann Tarafından Geliştirilen İyimserlik ve Kötümserlik Sentezi	55

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Radikal Dualizm: Platon ve Manikeistler

Zerdüştlük ve İlk Manikeizm.....	61
XIX. ve XX Yüzyıllarda Manikeizm: Stuart Mill, Wilfred Monod, H. G. Wells, African Spir, Emile Lasbax	67
Bu Öğretiye Karşı İtirazlar	75

BEŞİNCİ BÖLÜM
Hıristiyan Tanrıbiliminde İlk Günah

İbrani Geleneği ve İncil: Paulus ve Augustin	83
Reformistler ve Jansenistler: Rousseau ve Kant-Charles Secretan, Ernest Naville, Renouvier-Kierkegaard ve Karl Barth	89
Bu Öğretiye Karşı İtirazlar	99

ALTINCI BÖLÜM
Tanrısal Varlığın Karanlık Dibi:
Boehme ve Schelling

Boehme ve Schelling	105
Bu Öğretiye Karşı İtirazlar	109

SONUÇ
Kötünün İlkesi Olarak Arzu İlkesi

Evrenin Yaratılışı ve Kötünün Kökeni	113
Ahlakî Kötü ve Özgürlük.....	119

Kötülük problemi hemen her çağda sadece filozofları ve tanrıbilimcileri uğraştırmakla kalmamış, aynı zamanda varlıkların tabiatı, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve neye göre belirlendiği üzerine kafa yoran herkesi de meşgul etmiştir.

Felsefi sistemlerin ve dinlerin iddiası şu: Varlıklar salt yetkin bir ilkedен doğuyor ve bu ilke özünde (Essenz) iyiye işaret ediyor. Peki bu iddia gerçekse, "kötünün mevcudiyeti" nasıl açıklanmalıdır?

Nesnelerin ezeli kaynağının salt yetkinlik olduğuna ilişkin iddia, felsefenin en önemli iddiasıdır. Tanrıbilimde de durum böyledir.

Felsefenin kökenini eski Yunan'da arayacak olursak, "insani düşünüş"ün, evreni bir ruha tabi olarak algıladığı ve bu ruhun her yerde düzeni ve uyumu egemen kıldığı düşüncesiyle karşılaşırız.

Pisagor ve Heraklit'in öğretilerinde şekillendirdiği bu fikir, en belirgin ifadesini Anaxagoras'ın şu formülünde bulmuştur: "Bütün varlıklar ruh sayesinde düzene sokulmuştur." Bu sözün, gençlik yıllarında varlıkların sebeplerini düşünen Sokrat'ı derinden etkilediği bilinmektedir. Anaxagoras'ın etkisi altında kalan

Sokrat, sadece dünyanın yaratılışına müdahale eden değil, yaratılıştan sonra da dünyada etkin olup her şeyi olabilecek en iyi şekilde düzenleyen bir ruhun olduğu kanısına varmıştır.

Daha sonraları Platon, dünyanın salt yetkinlikten ortaya çıktığı düşüncesine bütün derinliğini kazandırmıştır. Platon'a göre, nesnelerin gerçek mevcudiyetinin sebebi kendilerinden kaynaklanan maddi öğelerden ibaret değildir; aksine mevcudiyetin gerçek sebebi, varlıkların sürekli benzemeye çalıştıkları örnek, ulaşmaya çalıştıkları idealdir. Bu idealin ezeli sebebini araştırırsak iyinin ruhun üzerinde ışık saçan bir parlaklıkla taht kurduğunu keşfederiz. Bizim gerçekleşmesi için çaba harcadığımız ideal, "iyi ve adaletli" olandır; Bu ilke dünyayı meydana getiren ve dünyanın tekrar etrafa yayması gereken ilkedir. Platon, başta gelen ilke olarak bütün varlıkların yaratıcısı olan mükemmelliği kabul etmiş ve böylece çağlar boyunca geçerliliğini koruyan ruh felsefesini kurmuştur.

Evrenin "iyi olan mutlak bir ilke"ye bağlı olduğunu savunan bu iddiayı dinlerin en yüce sözlü öğretileri de onaylamaktadır. İncil'in özlü ifadesi, canlı varlıkların, özellikle de insanın, salt yetkin bir varlıktan doğduğu ve bu en yüksek varlığın onları sevdiği ve onlara korumasını bahşettiği yolundadır. İsa, Tanrıyı "Baba" olarak zikretmekle, Tanrının yarattıklarına olan sevgisini belirtmek istemiştir. Tanrı bütün canlı varlıkları sever; herşeyden önce de insanoğlunun "ilahi babası" olması itibarıyla insanı... O, göğün kuşlarına ve tarlanın zambaklarına bile ihtimam gösterdiğine göre, biz insanlar için daha çok endişe duyar. Bu söylediklerimiz, İncil'in bize getirdiği müjdeli mesajdır: Babanın çocuklarına olan sevgisi.

Buna göre felsefe ve din uyum içinde evrenin Tanrı tarafından meydana getirildiğini iddia eder, bu Tanrının en yüksek mükemmellik ve sevgi olduğunu ileri sürer.

Bununla birlikte yadsınamaz bir olgu daha var: Fenalık ve kötülük de bu dünyadadır. Bütün olarak dünyanın içinde, tabiatla ve insandadır. Tabiatla bulunan canlı varlıklar acıya ve ölüme maruzdurlar. Onlar, acımasız bir mücadele içinde birbirleriyle savaşırlar ve karşılıklı olarak birbirlerini yerler. Biz, her yere nifak saçan şiddetli ve zorba bir gücün salıverildiğini görürüz. Kötülük ilk olarak insanlarda en yüksek düzeyine ulaşmıştır. İnsan haya-

tında acı ve ölüm en kalıcı şekilde hissedilir ve insanın dünyasında mücadele ve nifak en yüksek ölçüye varır. Böyle bir sahne karşısında kim gözlerini yumup şöyle diyebilir: "Hayır! Fenalık ve kötülük realite değildir."

İnsanda günah yani, ahlaki anlamda kötü olan da potansiyel olarak mevcuttur. Öyle ki, neredeyse insan tabiatında köklerini derinlere salmış ve insanı kötüye çeken karşı konulamaz bir içgüdü mevcuttur diyebiliriz.

Buradan bakılacak olursa şu soruyla karşılaşmamız kaçınılmazdır: Kötülüğün kökeni nerededir? Eğer dünyanın iyi salt yetkin bir ilkenin dışı vurumu olarak yaratıldığı doğruysa, bu durumda kötünün varlığı nasıl açıklanabilir? Öyle görünüyor ki, bu soruya yanıt verilemeyecektir. Kötünün mevcudiyetiyle, her türlü kavramanın üzerindeki zeki ve iyi bir ilkenin arasındaki çelişki, evet, çözümsüz bir çelişkidir. Böyle bir çelişkinin karşısında felsefe, acizliğini itirafa mecburdur ve bilgiye dair her olasılığa şüpheyile bakan öğreti olan kuşkuculuğa sığınmak zorundadır. Bu tutumu David Hume, "Din Üzerine Konuşmalar" isimli kitabında konuşmacılardan birine itiraf ettirmektedir. Kötülüğün varlığı geleneksel Tanrı anlayışıyla bağdaşmaz. Buna göre kötülüğün Tanrı'nın iradesiyle mevcudiyetini sürdürdüğü görüşü imkansızdır. Çünkü Tanrı, bütün algılayışların üzerinde "iyi"dir; öte yandan kötülüğün, Tanrının iradesine rağmen mevcut olması da düşünülemez, zira Tanrı'nın kudreti herşeyin üstündedir. Hume, yukarıdaki kısa, net ve belirleyici çıkarımların kesinliğinin hiç bir şekilde sarsılamayacağını söylemiştir.

Felsefe kuşkuculukta takılı kalmamalıdır. İnsanın bilincine sunulan sorunların gözlerinin içine bakmalı, bunları çözümlemeye çaba sarf etmelidir.

Gerçekten de felsefe bunu yapmıştır: Kötülük problemi üzerine derin derin düşünmüş ve çeşitli çözümler ileri sürmüştür. Büyük düşünürler tarafından ortaya konan bu çözümleri bu kitaptaki açıklamalarımızda incelemeye çalıştık. Bunun yanı sıra, öne sürülen çözümlemelere karşı geliştirilen düşüncelere de yer verdik. Araştırmamızın seyri bizi, belki de bu sorunun eksiksiz çözümlenemeyeceği fikrine sevk eder. Bu fikir bile bize en azından çözümün araştırılacağı yönü gösterecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Mutlak İyimserlik: Spinoza

Grek Felsefesinde İyimserlik: Heraklit ve Stoik Düşünürler

Kötünün var olması dinin ve felsefenin özündeki fikir ile uyuşmamaktadır; yani bütün nesnelerin salt yetkinlikten ortaya çıktığı fikri ile bağdaşmaz. Bu sebeple dünyada gördüklerimize rağmen, aslında sadece iyinin var olduğunu kabul etmeye itiliyoruz. Kötünün payını elden geldiğince sınırlandırmaya çaba harcamalı, hatta kötülüğün var olmadığını ve sadece bizim bir yanlışmamız olduğunu ortaya koymaya çalışmalıyız. Bu anlamda geliştirilen öğretiler, "iyimserlik" olarak adlandırılır.

Felsefi iyimserlik Grek düşüncesinin daha başında, Heraklit'in derin anlamlı eserlerinde görülmektedir. Heraklit, karşıtların karşılıklı ilintisinden söz etmekte ve iyi ile kötünün karşılıklı olarak birbirlerini şart koşup yok edilemez bir birlik oluşturduklarını ileri sürmektedir. Heraklit, "iyi ve kötü birdir" demiştir. Buna göre eğer biz, belirli şeyleri "kötü" diye reddedersek ve bunu yaparken "iyi" olanın farkında olmazsak kendimizi aldatmış oluruz. Oysa, kötü şeyler iyiyi gerçekleştiren ön şartlardır. Meseleye dar ve sınırlı olan insanın bakış açısından bakacak olursak haksızlık ve yanlışlık yapmış oluruz. Ama gerçek ve ebedi olandan yola çıkılarak bakıldığında herşey iyidir. İnsanların bazı şeyleri haklı, bazı şeyleri ise haksız olarak tanımlaması Tanrı için geçerli değildir. Tanrı için herşey güzel, iyi ve haklıdır.

Heraklit'in bu önermeleri, antik düşünüşte sağlam bir yerleri bulunan Stoik düşünürler tarafından daha da ileriye götürüldü.

Stoacı felsefenin temel idesi, aktif bir ilke olarak tanrısal aklın varlıkların içinde de var olduğudur. Platon ve Aristo, tanrısal olanın dünyanın öte yanında(aşkın) olduğunu kabul ettikleri halde, Stoik filozoflar Tanrı'yı dünyanın cevheri ile bir saymaktadırlar. Stoikler için Tanrı, herşeyi kapsayan tabiattan başkası değildir. Tanrısal yasa, evrenin bütün boyutlarını kapsar ve kader diye adlandırılan sebepleri ortaya çıkarır; ancak kader, ilahi takdir olarak nihai etkiye de sahiptir. Ve bu sayede dünya bağlamından mucizeli bir sanat eseri oluşur. İlahi takdir, işi gevşetmeksizin, bütün yaratıkların şifaya kavuşması için onlara göz kulak olur ve onları kusursuzca iyiye sevk eder. Şayet Tanrı'nın dünya-daki etkisi buysa, bu durumda "kötülük problemi" nasıl açıklığa kavuşturulmalıdır?

Stoik filozoflar, maddeyi fenanın ilkesi olarak belirten Platon ve Aristo'dan farklı olarak bu soruyu şöyle cevaplarlar: Madde kendi kendini belirleyemez. Dolayısıyla maddenin belirlemesi münhasıran etkin bir ilkeden kaynaklanır. Maddenin kendi kendine gerçekleştirebildiği bir hareketten, bir biçim vermeden söz edilemeyeceği için kötülüğü ya da fenayı ortaya çıkarttığı da söylenemez Madde hiçbir şeyin sebebi değildir, dolayısıyla fenalığın da sebebi olamaz.

Böylece Stoikler, Platon ve Aristo'dan uzaklaşırlar ve öğretisinde tezatların birbirine bağlı olduğu Heraklit'in idesine yönelirler. Onlara göre "iyi"nin "kötü" olmaksızın mevcudiyetini sürdürebileceği düşüncesi yanlıştır; çünkü "iyi", "kötü"nün karşıtıdır ve karşıtlıklar bir arada mevcut olmak zorundadır. Yani "iyi" ve "kötü" karşılıklı etkileşimleri sayesinde birbirlerini devam ettirirler. Adaletsizlik olmadan adaletin, ödlelik olmaksızın korkunun, aşırılıklar olmaksızın insanın nefesine gem vurabilmesinin ne anlamı olabilir? İyi ve kötü, mutluluk ve mutsuzluk sonuçta aynıdır. Denilebilir ki karşıtlıklar birbirlerine saçın perçemleri gibi bağlanmışlar ve birbirlerinden ayrı düşünülemezler. Eğer evrenden "kötülüğü" alırsak, kaçınılmaz olarak "iyiliği" de almış oluruz.

Belki meselenin en önemli yanı, bize "kötülük" olarak görülen şeyin aslında "görünürde kötülük" olduğu ve gerçekte ise büt-

tünün mükemmelleşmesine katkısının bulunduğu dair Stoiklerin öne sürdüğü görüştür. "Kötülük", bütüncül algılamamızdaki eksiklerimizde gizlidir. Bize "kötü" olarak kendini gösteren şey, aslında herşeyi kapsayan düzenin bir parçasıdır. Bu tıpkı komedilerdeki grotesk pasajlara benzer. Eserden bağımsız düşünüldüğünde bu pasajların hoşla giden bir yanının olmayacağı açıktır; ancak esere bir takım ek açıklamalar getirmesi açısından ilgiye layıktırlar. Kötülük tek başına düşünüldüğünde "yerilmeye müstahak" bir şeydir; ancak nesnelerin bütünü göz önüne alındığında yararlı bir olgu olarak belirir.

Maddenin belirlenemezliğinin ilkesi olarak Yunan idesi, iyimserliğin kendine mal ettiği bir düşünceyi daha içerir ki buna göre kötülük, kendi başına pozitif bir şey değil, tersine sadece iyinin mevcut olmasından ibarettir. Bu düşünce Platon'da net olarak ortaya çıkar. Bu düşünceyi yaratılışın hiçlikten(creatio ex nihilo) kaynaklandığını savunan Hristiyan felsefesi de destekler. Ancak şu kadarı söylenmelidir ki, Platon felsefesi maddenin Tanrı'nın yaratış eyleminden önce varolduğunu savunduğu halde, şimdiki Hristiyanlık felsefesi creatio ex nihilo kavramını tercih etmektedir. Buna göre Tanrı, mevcut olanın sebebidir. Tanrı, maddeyi olduğu kadar biçimi de mümkün merteye "iyi" olarak yaratmıştır. Tanrı, bütün varlıkları hiçten yaratmıştır. Bunun bir sonucu olarak varlıkların içinde var olan "kötülük", varlıkların içinden çıktığı hiçliğin bir işaretidir. Buna göre kötülük, varlıksız oluşturma, mevcut olmamaktır ve kötülük her türlü müsbet realitenin eksik olması, iyinin var olmamasından kaynaklanmaktadır.

Bununla birlikte felsefi iyimserliğin gelişimi adeta Yeniçağda gelişmiş, 17. ve 18. yüzyıllarda Spinoza ve Leibniz'in büyük felsefi sistemlerinde tepe noktalarına ulaşmıştır.

Genel olarak bakıldığında Leibniz, "iyimserliğin en önemli temsilcisi olarak çıkar karşımıza. Çünkü Leibniz'in Theodize'si felsefi iyimserliğin özetidir. Bu yüzden onun düşünsel içeriğini oluşturan formül "iyimserliğin asıl formülü olarak kabul edilir: Bu dünyanın, bütün "mümkün dünyalar" arasında en iyi dünya olarak görülebileceği formülü.

Yine de belirtilmelidir ki Leibniz'in iyimserliği "mutlak iyimserliği" temsil etmez. Leibniz, her ne kadar "kötülüğün" payını cüz'i olarak vurgulasa da, kötülüğün dünyadaki varlığını kabul

eder. O, "bizim dünyamız mükemmeldir" demek yerine, "bizim dünyamız Tanrı tarafından olabilecek dünyalar arasında en iyi dünya olarak seçilmiştir" demektedir.

Buna karşı Spinoza, aşağıdaki formülle ifade edilebilecek bir anlayışla "salt iyimserliği" temsil etmiştir: "Kötülük yoktur ve dünya mükemmeldir." Spinoza, *Kısa Risalesinde* şöyle demektedir: "Bütün varlıklar ve bütün eserler tabiatın içinde mevcuttur ve mükemmeldirler."

Bu sebeple biz, incelememize giriş olarak Spinoza'nın mutlak iyimserliğini konu alıyoruz.

Spinoza'nın Öğretisi

Spinoza'nın sis temi Tanrı idesine dayandırılmıştır. Ona göre Tanrı, tabiatı mutlak bir zorunlulukla meydana getirmiştir.

Tanrı tözdür, kendi içinde varlığını sürdüren ve ancak kendi içinde tasarlanıp ortaya çıkmış mutlak varlıktır. Töz, kendi içinde kuruludur ve onun mahiyeti varoluşunu içerir. Bu varoluş ebedidir; çünkü ebediyet, mutlak olarak konulmuş olan varoluşun kendinden başka bir şey değildir. Aynı sebeple "töz" sonsuzdur. Sonlu varoluş, içinde daima bir olumsuzlama barındırır. "Her'sınırlama bir yoksamadır."

Buna karşın töz "kendi kendinin evetlemesidir." İçinde hiçbir yoksamayı barındırmaz bu nedenle sonsuzdur. Tözün, sadece bir varlık tarzı olarak sonsuz olduğunu söylemek yeterli değildir, bütün varlık tarzlarına atfen sonsuzdur. Töz, sonsuz sayıda niteliğe(attributes) sahiptir ki, onlardan her biri ebedi varlığını ifade eder. Bu şekilde tanımlanan tözü Tanrı olarak adlandırırız. Başka bir ifade ile Tanrı, bütün tasarımları aşan mutlak bir varlıktır.

Nasıl ki Tanrı kendi varlığının nedeni ise, bizim varlığımızın da nedenidir. Spinoza, Tanrı'nın dışında ve Tanrı sayesinde varlığını sürdüren herşeyin "tözün modileri"(tarz ve şekilleri) oldu-

ğunu ve sonsuz sayıdaki modilerin, tözün içinden mutlak zorunlulukla ortaya çıktığını söylemektedir. Varlıklar, Tanrısal varlığın içinden tıpkı üçgenin mahiyetinden açılarının toplamının iki doğru açığı eşit olarak ortaya çıkması gibi çıkmaktadır. Buna göre tabiat, yani modilerin toplamı, Tanrı'nın kudretinin yayılması olarak görülür. Spinoza, Tanrının mahiyetinin özdeşliğini ve aynı zamanda farklılığını ifade etmek için "Natura naturans" (tabiatlaştıran tabiat) ve "natura naturata" (tabiatlaşmış tabiat) kavramlarından yararlanmaktadır. Natura naturans, Tanrının kendi içindeki kendidir. Ebedi ve sonsuz olan mahiyetinin iskandil edilemez olan derinliği ve yaratıcı gücü içindeki Tanrıdır. Natura naturata ise Tanrısal varlığın gelişimi, açılımıdır; nesnelerin toplamı, zorunlulukla salt varlığın içinden dışarıya akan modilerin sonsuzluğudur.

Varlıkların oluşmasına neden olan zorunluluğun gücü nedeniyle tabiatla rastlantısal hiçbir şey yoktur; reel varoluşundan sıyrılmış diyebileceğimiz hiçbir mümkün varlık mevcut değildir. Spinoza, rastlantısal kavramının bir bilgi ve tanıma hatasından ortaya çıktığını öğretmektedir. Varlığında hiçbir çelişki olmayan; ama bizim varoluşu üzerine kesin bilgi ile hiçbir şey dile getiremediğimiz bir şey rastlantısal ya da mümkün diye tanımlarız; çünkü biz onu meydana getiren bir sebebin mevcut olup olmadığını bilemeyiz. Eğer biz, sebepler zincirini bütünüyle tanısaydık rastlantısal dediğimizin doğrudan doğruya verilip verilmediği üzerine bir bilgimiz olurdu. Durum böyleyse o "mümkün olmayan bir şey" olmasa da zorunlu bir şeydir çünkü zorunlu olan ile mümkün olamayanın arasında hiç bir "ara kademe" yoktur; mevcudiyetini sürdürmeyen bir şey imkansızdır ve mevcudiyetini sürdüren her şey zorunludur.

Spinoza, kötülük problemini bu açıdan, yani varlıkların mutlak zorunluluğundan yola çıkarak ele almaktadır. Eğer tabiatın en yüksek derecede mükemmel olan Tanrısal varlığın dışı vurumu olarak algılanması doğruysa, kötülüğün tabiatdaki varlığı nasıl açıklanabilir? Gerçekte, "kötü" olan bir şey, rastlantısal olan bir şey gibi, algılamamızdaki yanılgıdan başka bir şey değildir.

İnsan hayalgücü ilkin varlıkların örnekleri olarak gözükten genel ideleri oluşturur. Biz, oluşturduğumuz idelerle varlıkların bağdaşmak zorunda olduklarını düşünürüz. Eğer bu bağdaşma

gerçekleşmezse varlıkların kötü olduğu gibi bir yargıya varırız. Ancak gerçekte bu genel ideler norm olarak işe yaramaz. Burada söz konusu olan karışık ideler, ruhi ve zihni fiksiyonlardır. Yalıtılmış bir varlık "iyi olan"ın kuralıyla bağdaşımli kalmak isterse, genel ideye göre yönlenebilir. Sadece ona uygun olan ve sayesinde mutlak mükemmel varlıkla bağlantı kurabildiği bir özlüğe göre yönlendir.

Her şeyden önce bilgimizi tahrif eden ve varlıkların yetkinliğini anlamamızı engelleyen bir ön yargı vardır. Bu ön yargı nihai amaca yönelik sebeplerdir (causa finale). Biz, Tanrı'nın belirli bir hedef gözeterek hareket ettiğini varsayabiliriz; hatta daha da ileri giderek bu hedefin bizzat kendimiz olduğunu iddia ederiz. Tanrı'nın her şeyi insana bakarak yaptığını sanırız. İyi ve kötü üzerine idelerimizin kaynağı budur. İnsanın beğendiği, hoşuna giden şeye "iyi", hoşuna gitmeyene ise "kötü" deriz. Neyse ki bizi bu kötü ön yargıdan kurtaran bir çaremiz vardır. Çaremiz hedeflerle ve amaçlarla uğraşmayan, tersine, sadece özlüklerle ve rakamların nitelikleriyle uğraşan matematiksel bir yöntemdir. Bu yöntem bize tabiatla her şeyin mutlak zorunlulukla ortaya çıktığını öğretir. Eğer biz bu düşünce tarafından aydınlatılırsak, tabiatdaki her şeyin tanrısal varlığın içinden mutlak bir zorunlulukla ortaya çıktığını ve Tanrı gibi yetkin olduğunu fark ederiz. Böylece alışlagelmiş olan "iyi" ve "kötü" kavramları geçerliliğini yitirir ve karşımızda sadece ebedi yetkinliği içinde tabiat kalır.

Hayalgücünün bakış açısından fena ve kötü mevcutmuş gibi görünür; ama eğer akılla tanırsak, her şeyin yetkin olduğunu anlarız. Bu sebepten Spinoza akılla tanımamız için bizi uyarmaktadır ve hayalgücü ile tanımamamızı salık vermektedir. Hayalgücü ile tanımak eksiktir ve isabetli değildir. Çünkü yanlış "tam olmayan tanıma"dan başka bir şey değildir. Buna karşın akılla tanıma, eksiksiz ve isabetlidir; gerçeği ele geçirmemizi sağlar. Hayalgücünün ortaya koyduğu bilgiye güvenecek olursak dış dünyadaki varlıklara tabi oluruz. Dış dünyadaki varlıklarla karşılaşma bizim şunu ya da bunu düşünmemize vesile olur. Bu durumda kendi etkinliğimiz gelişmez, bir güçsüzlüğe sürüklenir ve tutkularımızın kölesi oluruz. Deniz dalgaları gibi ileri geri sürüklenir ve misyonumuzu kaybederiz. Ama aklımızı yardıma çağırırsak, kendimizi bu zavallı kölelikten kurtarırız. Eğer akla uygun bilgiye yükselir-

sek, derinliğimizde bulunan özümüzün gücüyle kendimize özgü bir etkinlik geliştirebiliriz. Akılla tanıyan bir insanın yaşamı sevinç ve özgürlük içinde geçirilmiş bir yaşamdır.

Aklın hayatıyla yaşayan özgür bir insan güçlü bir davranış için kudretli bir içgüdüyle doludur. Dünyada yalnızca bütün varlıkların temelinde yatan her şeyi kapsayan kudreti tanır. Böyle bir kişi her türlü sınırlandırmadan kurtulmuştur ve kötü olanı tanımaz. Üstelik iyi ve kötü görece olduğundan, bu kişi iyi ve kötünün üzerine çıkmış, onları aşmıştır. Bu açıdan bakılarak denebilir ki, eğer insanlar özgür doğmuş olsalardı onların iyi ve kötü kavramları, özgür oldukları sürece mevcut olmayacaktı. Musa, bunu ilk insanın öyküsünü anlatırken ima etmişti: "Tanrı, özgür insana, bilgi ağacının meyvesini yasaklamıştır. Bakışı nesnelerin içine nüfuz eden özgür insan için varlık sınırsız olarak mutlu ebediyetten ibarettir." Özgür insan ölümü düşünmez ve onun bilgeliliği ölüm üzerine meditasyonda bulunmak değildir, tersine, hayat üzerine kafa yormaktır.

Bu Öğretiye Karşı İtirazlar

Biz böyle bir öğretinin muhteşemliğini kesinlikle takdir ve kabul etmeye mecburuz. Bütün çağlar boyunca Spinoza felsefesinin hayranlıkla karşılanan özelliği, bu düşünsel eserin mutlak olanı(Tanrı'yı) kavraması ve buna sımsıkı sarılmasıdır. Spinoza felsefesi her şeyin biricik ebedi bir varlığa tabi olduğu hususundaki güçlü düşünüş ile hayranlık uyandırıcıdır. Buna ek olarak, dünyaya egemen olan ve bölünmez bir bütün oluşturan vahdet idesi ve bize yönelttiği, bizi içimizden yakalayan uyarısı, kişisel çıkarlarımızdan uzaklaşmamız ve kendimizi dünyayı kuşatan düzenin halkaları olarak düşünmemiz için yaptığı uyarı bu hayranlığı pekiştirir.

Bunun yanı sıra Spinoza'da gördüğümüz mutlak iyimserlik ciddi engellerle karşılaşacaktır. Spinoza, kötülüğün sadece insanın hayalgücünde mevcut olduğu görüşündedir. Kötülüğün dünyadaki görüntüsünü aldatici bir yetenek olan hayalgücüne borçluyuzdur. Bu nedenle Spinoza, varlıkları ve olayları akılla tanımamızı, bilgi kaynağı olarak hayalgücünden uzak durmamızı öğütlemektedir.

O halde soru şudur: Niçin hayalgüçüyle tanımaya tabiyiz? Bu durum aslında tabiatımızdaki bir eksiklik değil midir? Eğer du-

rum böyleyse tabiatımızın yetkin olduğu iddia edilemez. Spinoza, bu itirazı şöyle yanıtlamaya çalışmıştır: "Eğer Tanrı'nın insanları niçin sadece aklın onları sevk ve idare edeceği biçimde yaratmadığı sorulursa, şöyle cevap verebiliriz: Bunun sebebi bütün varlıklarda maddenin aynı istekle kendisini kullanmamıza izin vermesidir. Böylece yetkinliğin en yüksekten en alçağa doğru çeşitli dereceler şeklinde farklılaşması meydana gelir.

Böylesi bir yanıtı ne denebilir? Bu yanıtın, şaşırtıcı bir şekilde, Spinoza'nın öğretilerine ters düştüğü görülmektedir. Eğer her şey Tanrısal varlığın zorunlu ifadesi olduğu için yetkinse, bu yetkinlik mutlak olarak bütün tabiat için geçerli olmalıdır. Şayet varlıkların içindeki farklı kademelendirmeye iltifat ediliyorsa bu salt yetkinlik nasıl mümkün olmaktadır? Spinoza, böyle bir derecelendirmeyi kabulleniyorsa bu sorun nasıl çözümlenir? Nasıl olur da daha az ya da daha çok yetkin varlıklardan söz edilebilir? Bu durumda örneğin "bir üçgenin özünü oluşturan niteliklerinden bir kaç, üçgenin mahiyetini diğerlerine nazaran daha iyi dile getirmektedir" yargısı doğruluk kazanmaz mı? Bu durumda Spinoza, kendine özgü bir çelişki sayesinde varlıkların mutlak zorunlulukla ortaya çıktıkları varlığa az ya da çok ölçüde katıldığını varsayarak bir çelişkiyi kabul etmiş olacaktır.

Gerçekte Spinoza, diğer varlıkları Tanrı olarak kabul ettiğinden beri, bu varlıkların Tanrı'nın yetkinliğine sahip olduklarını iddia etmek gibi bir hakka sahip olamaz. Spinoza, yaratılmış olan tekil varlıkları veya canlıları -daha önce zikrettiğimiz üzere- tözün modileri olarak belirtmekte ve bu modileri "belirleyici özellikleri kendi güçleriyle varlıklarını sürdürememek olan şeyler" olarak tarif etmektedir. Bu modiler, varlığını tek başına ve mutlak olarak sürdüren töze tabidir. Bu, aynı zamanda, modilerin sonlu ve sınırlı varlıklar olduğu anlamına gelir. Ancak Spinoza, modileri sayısız ve sonsuz olarak da kabul etmektedir. Yine de "sonsuz modus" kavramı çelişkili bir kavramdır; zira reel modiler sonludur, ama sonlu varlık tabiatı gereği yetkinlikten uzaktır. Modiler, Tanrısal varlığın yetkinliğini, ona tekabül eden bir tarzda, temsil edemezler. Spinoza'nın bakış açısına göre, üçgenin nitelikleriyle yaptığı karşılaştırma, tözün asıl varlığını ifade eden niteliklere uygulanacak olursa doğrudur. Ne var ki bu karşılaştırma modilere uygulandığında isabetli değildir; çünkü modiler, Leib-

niz'in de söylediği gibi, sonlu ve kökenlerindeki yetkinsizlikle birlikte düşünülen varlıklardır. Şayet kendimizi çelişkiye kaptırmak istemiyorsak "Tanrının dışındaki varlıklar Tanrı gibi yetkin olmazlar" demeli ve içinde sonlu varlıkları barındırdığı için dünyada yetkinsizliğin mevcut olduğunu kabul etmeliyiz.

Buradan bakıldığında varlıkları tanıyışımızın niçin sadece akılla değil de, hayal gücüyle de gerçekleştiğinin sebebini anlamış oluruz. Zira, Spinoza'nın da dile getirdiği üzere, hayal gücüyle tanıma, tabiatımızdaki bir yetkinsizliği ifade eder. Spinoza, bunun için aklın içinde bir hayata yükselmemizi şart koşmaktadır. Onun bizden talep ettiği çaba, eğer biz "olmak mecburiyetinde olduğumuz şey" olsaydık, gereksiz bir çaba olacaktı.

Bu ilk tesbit bizi meselenin özüne vakıf olmamızı sağlayacak bir ikinci tesbite götürmektedir: Spinoza'nın iyimserliği "idealin reel olandan farklı olarak vurgulanması"na dayanmaktadır.

Spinoza'ya göre bunun için gerçekte her şey, denilebilir ki ne mevcutsa, Tanrısal tabiatın zorunluluğu ile varlığını sürdürmektedir. Herşey olması gereken şekildedir. Realitede var olan bir şey mevcudiyetini sürdürmeye mecburdur. İdeal olanla reel olan arasındaki ayrım, nihai sebebın ön yargısından kaynaklanmaktadır. Bir şeyin "iyi" olabilmesi için onun tabiatımızla bağdaşımli olması gerekmektedir. Amaca uygunluk idesi, ebedi zorunluluğu ve varlıkların ebedi yetkinliğini anlamamıza engel olmaktadır. Ama felsefede hiçbir şey, ideal olanın reel olanla bir sayılması kadar büyük bir karışıklık oluşturmaz. Fiilen var olan bir şey onun başından beri olmak zorunda olduğu şey değildir. En doğrusu, ideal bir yetkinlik ilkesinin çerçevesinde onun kendini aşması için kısıtlanmasıdır. Amaca uygunluğun, çoğu kez, naif ve ham olarak anlaşıldığını itiraf etmeliyiz. Yani amaca uygunluk, varlıkların insanın ihtiyaçlarına uyarlanması olarak kavranmaktadır. Daha iyi anlaşılması için diyebiliriz ki gaiyet sebebi idesi derin bir gerçeği içermektedir: Varlıklar, gerçek dünyanın öte yanında iynin çağrısına yönelmektedirler. Bu gerçek Platon tarafından keşfedilmiş ve o zamandan beri ebedi felsefenin bir parçası olmuştur (philosophia perennis). Felsefe eğer ideal ile realite arasındaki farkı ortadan kaldırsaydı, bu, kendi kendisini ortadan kaldırması ve yok etmesi anlamına gelecekti. En azından bir ahlak oluşturmak yeteneğinden ebediyyen vazgeçmiş olacaktı. Buna rağmen Spinoza'nın

felsefesi, bir ahlaki felsefe olmaktan daha başka birşey olmadığı iddiasında bulunmaktadır. Bu noktadan bakıldığında biz, bu büyük sistemde koca bir çelişki görürüz.

Spinoza, "iyi" ile "kötü" arasında hayalgücünün yanılgısından kaynaklanan bir yapay ayırım olduğunu açıklarsa, O'na tabi olmamız, onun izinden gitmemiz mümkün değildir. İyi ve kötünün aklın ışığında bir hiç olarak çözülüp yok olduğunu ileri sürdüğü sürece, biz, Spinoza'nın öğrencisi olamayız. Bunun tam tersine, durum şöyledir: İyi ve kötü zorunlu bir ayırımdır ve biz akılla yeteneklendirilmiş olduğumuz için bu ayırma elverişliyiz. Akıl ve zeka ile biz, varlıkların üzerine yükseliriz ve onları mutlak bir örnekle karşılaştırabiliriz. Akıl varlıkları bir hükme bağlar ve eğer onların içlerinde taşıdıkları yasa ile bağdaşmadıklarını görürse onları mahkum da eder. Ama bu yasa, aklın ideal bir ilkeden ortaya çıkmasından ve onun bütün varlıkların ölçüsü olmasından dolayı mevcuttur.

Spinoza'nın öğretisi, özgürlüğün bir yadsımasıdır. Spinoza, hayat tasvirinde aklın içinde "özgür insan"dan söz etmektedir. Sisteminin ilkeleri yine de ona, bunun için hiç bir hak vermemektedir. Bu ilkelere göre özgürlük sadece Tanrıya ait bir haktır ve insan iradesi özgür değildir. Ama felsefe, Tanrısal olana katılmamızı ön görmekte ve bizim özgürlüğümüzü de kapsamak mecburiyetindedir. Biz özgürüz ve özgürlüğümüzün gücüyle iyi ya da kötüyü seçeriz. Özgürlük, bizim istek içgüdümüzü, dışımızdaki objelerden soyutlar ve ahlaki bir yargıda bulunmamıza izin verir. Biz, varlıklardan bağımsız olur olmaz, onları iyi ya da kötü olarak bir hükme bağlarız. Bu söylediklerimiz Spinoza'nın söyledikleriyle önemli bir karşıtlık içermektedir. Spinoza şöyle demektedir: "Özgür insanın, özgürlüğü sayesinde iyi ve kötüyü tanıması mümkündür." Şayet biz özgür olmasaydık, Spinoza'nın bu vurgusuyla bizden talep ettiği ahlaki gücü kendimizde nasıl bulabilecektik?

Şu halde biz Spinoza'nın sisteminin içinde ciddi güçlükler barındırdığını söylemekte haklıyız. Spinoza, hayalgücü ve modiller üzerine olan kuramlarıyla, varlıkların içinde bir yetkinsizliğin var olduğunu itiraf etmektedir. Bu durum onun ana ilkesine aykırıdır. Ahlaki bir öğreti olma iddiasındaki öğretisi reel olandan farklı olan idealin yadsınmasına dayanmaktadır. Spinoza,

mutlak iyimserlik kuramını bu çelişki ve yoksamaların üzerine kurmuştur.

Bunun dışında, olgulara dikkatlice bakacak olursak, kendimizin ve dünyanın bize sunduğu tiyatronun hiç kimseyi kötünün gerçekten mevcut olmadığına ikna edebileceğini iddia edemeyiz. Mutlak iyimserlik, insan deneyimine aykırıdır. Bu teori, "kötülük problemi"ni bastırmakta, ama bir çözüme kavuşturmamaktadır.

Eğer, kötülüğün varolduğunu kabul eden "daha anlayışlı" ve varlıkların içinde rastlantısallığı, amaca uygunluğu ya da hedefe yönelikliği yadsımayan bir öğretiyeye yönelirsek daha isabetli hareket etmiş oluruz.

Spinoza'nın salt iyimserliğinden sonra, günümüzün "felsefi iyimserliği"nin temsilcisi olarak beliren Leibniz'in "ılımlı iyimserliği"ne geçeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

Leibniz'in Ilımlı İyimserliği

Leibniz'in Öğretisi

Theodize İlâhî Adalet, Leibniz'in ve felsefi iyimserliğin en önemli anıtıdır. Leibniz'in bu yapıtı yazmasında en büyük etken Pierre Bayle'nin *Dictionnaire Historique et Critique* adlı eseri, bu eserin Avrupa'da gördüğü rağbet ve dine karşı harekete geçirilen güçlü bir savaş makinesi olarak görülmesidir. Bayle, Tanrı'nın iyiliği ile kötülüğün mevcudiyeti arasında çözümlenemez bir çelişkinin var olduğunu açıklamıştı. Kitabı okuyan Prusya kraliçesi, Leibniz'den, bu çelişkiyi çözümlemesini rica etmişti. Leibniz, kraliçenin bu arzusunu yerine getirmek için *Theodize*'yi kaleme aldı. Daha önce de belirtildiği gibi, bu eser, iyimserliğin bir özeti, olarak görülebilir. Eser, Stoik filozofların, Auguistin'in ve Thomas de Aquino'nun idelerini özetlemekte ve onları Leibniz'in kendi ideleriyle desteklemektedir. *Theodize*'nin, genellikle, "kötülük problemi"nin çözümü konusunda yazılmış en yetkin felsefi çalışma olduğu söylenir.

Theodize'de Leibniz, şu teoriyi geliştirir: "Bu dünya, bütün olası dünyaların en iyisidir."

Bu formül, filozofun düşünce sisteminde şu anlama gelir: Spinoza'nın düşündüğünün aksine, yaratılan dünya geometrik bir

zorunluluğa tekabül etmez. Geometrik zorunluluğun ortaya koyduğu çelişki ilkesi sadece "mümkün" olan alanında geçerlidir. Spinoza'nın çalışmalarına rağmen mümkün reelden net bir şekilde ayırtılmalıdır. Mümkün olandan reel olana geçişi açıklamak için yeni bir ilkeyi devreye sokmak gerekmektedir ki bu ilke "yeter sebep ilkesi"dir. Ancak bu ilke sayesinde her nesnenin bir mevcudiyet sebebinin olduğunu açıklayabiliriz. Bu sebep, uyumun ve yetkinliğin de sebebidir. Bu demektir ki Spinoza tarafından reddedilen amaçlılık (finalite) tekrar ele alınmalıdır. Ayrıca geometrik zorunluk biricik zorunluk değildir ve onun dışında ahlaki zorunluk da vardır. Ahlaki zorunluk, eninde sonunda, varlıkların varoluşu üzerinde, en geniş anlamda sonucu etkiler.

Eğer biz "yeter sebep" ilkesini bütün halinde dünyaya ve yaratış sorununa uygularsak; bu takdirde şu ideyi elde ederiz: Sonsuz derecede bir çok dünyanın var olmasına rağmen, sadece bir tanesi mevcudiyetini sürdürebildiğinden, Tanrı'yı bir dünyayı diğerlerinin arasından seçmeye sevkeden yeterli bir sebep mevcut olmalıdır. Ve bu sebep bu gerçekleştirilen dünyanın yine de bütün olası dünyalar arasında en mükemmeli ve en iyisi olmasından ibarettir. Yaratıştan önce bu mümkün (olası) dünyalar Tanrı'nın aklında mevcuttu. Tanrı, düşüncesine bütün mümkün olanı dahil etmiştir. O mümkün dünyaları karşılaştırmış, birbirleriyle mukayese etmiş, sonsuz sayıda birleştirmeler meydana getirmiş ve sonunda bütün bu mümkün birleştirmelerin arasından en iyisini realite olarak belirlemiştir.

Tanrı tarafından böylece seçilmiş olan dünyanın yetkinliğini ifade etmek için Leibniz her şeyden önce üç noktayı vurgulamıştır. İlk olarak dünyamızın en büyük miktardaki özlülüğün ve imkânın reel insan varlığına dönüşebileceği kadar çok realiteyi içerdiğini zikretmiştir. Ayrıca çarelerin asgarisi ile azami sonuç sağlanmıştır. Leibniz bunu yardımcı araçların basitliğinin, etkilerinin, zenginliğiyle dengede tutulduğunu söylemek suretiyle ifade etmiştir. Ayrıca bütün varlıklar, birbirleriyle uyum içindedir ve birbirlerinin arasında mümkün olan biricik varlıklardır, bu demektir ki kendi kendilerine katlanabilmeye elverişlidirler. Yaratılan dünya en büyük çeşitliliği, en büyük düzenle içeren dünyadır.

Eğer dünyanın yetkinliği bakımından durum böyle ise, bu dünyanın içinde var olan kötülük nasıl açıklığa kavuşturulacak-

tır? Çünkü kötülük oradadır ve Leibniz onu yadsımayı düşünmemektedir. Leibniz bu kötülük ile hesaplaşmaya çalışmakta kötülüğün tabiatının kökenini göstermeye çaba harcamaktadır.

Kötülüğün kaynağı Leibniz'e göre yaratılanın özünde var olmalıdır; yani kötülük daha önce mümkün yani gizilgüçsel kuvvet durumunda Tanrı'nın kucağında mevcut olduğuna göre, orada aranmalıdır. Yaratılanın içinde kökensel olarak mükemmel olmayan, sınırlı bir şeyin mevcut olduğu düşünülmelidir, evet yaratılanın sınırlı oluşu onun özünün bir parçasıdır. Eğer bu sınırlandırmayı yaratılanda yok sayarsak, bu takdirde Tanrı, kötü olur ki bu anlamsızdır. Yaratılanın Tanrı'nın onu nihai olarak düşündüğü yukarıdaki ruh durumuna kadar sınırlılıkla var olduğunu düşünmek kaçınılmazdır ve işte bu kötülüğün kökenidir.

Leibniz bu arada bu yorumun tek Tanrı'ya muhalefet eden bir ilkenin mevcüdiyetini kabul eden Dualizmden kaçınılmasına izin verdiğini söyler. Leibniz'e göre eskiler fenayı maddeye mal ettiler, maddeyi yaratılmamış ve Tanrıdan bağımsız olarak kabul ettiler. Daha sonraları Manikeistler iki manevi ilkenin var olduğunu ileri sürdüler, bunların biri iyi diğeri kötü ilkesidir. Bu arada sadece adından kaynaklanan bir ilkenin bir kavramı karşılamada kullanılması, bir açıklama değildir, yani soğuğu soğuk olanın ilkesiyle ve kötülüğün kötülük ilkesiyle izahı doğru olmaz. Biz tersine, Tanrının her şeyin sebebi olduğunu kabul etmeye mecburuz. Bir başka deyişle kuşkusuz iki ilke vardır; ama her ikisi de zaten Tanrı'nın içindedir, yani onun akli ve iradesindedir. Tanrı mümkün olanı (potansiyel) içerir, mümkün olan da evvelen sınırlandırılmıştır. Tanrısal sağgörü kötü değildir ama Tanrı kavramından kötülüğün ilkesi ortaya çıkar. Tanrısal irade ise iyi ve en iyi olana yönelir.

Kötülük yaratılanın sınırlandırılmasından kaynaklandığından, kötülüğün müsbet bir realitesi yoktur, tersine aslında basit olarak bir yoksamadan ibarettir.

Kötülük iyi olana ilintisinde, zifiri karanlığın ışığa ilintisi gibidir. Eğer yaratılanların içinde fena ve kötü bir şey mevcutsa, bu takdirde bunun sebebi yaratılanların ezeli sınırlılığından kaynaklanan iyinin var olmamasıdır. Böylece aynı zamanda ve çelişkisiz olarak bir yaratılanın Tanrı'ya bağlılığını ve bu yaratılanın eyleminde kötünün mevcüdiyetini savunabiliriz. Yani eğer yaratılan

Tanrı'ya tabi ise, içinde müsbet olarak ne mevcutsa hepsinin, iyi ve yetkin olanın tümünün Tanrı tarafından ona verildiğini söylemiş oluruz. Ama eğer bu yaratılan eyleminde kusurlu olursa, bu onun kendi mahiyetinden kaynaklanır ve bu mahiyet onun sınırlılığıdır. Leibniz burada bir karşılaştırma kullanır. Bir ırmakta giden birbirine eşit olmayan yüklerle dolu birden çok gemi varsa-yalım. Şimdi en ağır yüklü olan gemilerin diğerlerinden daha yavaş seyrettiklerini tesbit edebiliriz. Maddenin doğal ataletinden dolayı bu böyledir. Şimdi biz ırmağın akıntısının gemilerin yerlerinden hareket ederek yol almalarının sebebi olduğunu söyleriz, ama onların daha yavaş yol almalarının sebebi bu değildir. Buna göre de Tanrı yaratılanın eyleminde yetkin olan herşeyin sebebi-dir, hatalarsa başlangıçtan beri kaçınılmaz olarak taşıdığı sınırlılığından ortaya çıkar.

Bununla kötülüğün derin kökeni gösterilmiştir ve artık kötülüğün yeryüzünde var olmadığına dair kendimizi inandıramayız. Tanrı'nın iradesi gizilgüçsel olanı (mümkün olanı) varoluşa dönüştürdüğünde, onunla kaçınılmaz olarak bağlantılı olan yetkin-sizliği ondan çekip alamamıştır. Tanrı iradesi, sadece kötünün payını olabilecek en cüz'i şekilde düzenler. Leibniz burada önceden cereyan eden (antezedentem) ile onu izleyen (konsekuent) irade arasındaki skolastik ayırımı tekrar kabul etmektedir. Önce gelen irade iyiye yönelir ve kötülüğü reddeder. Onu izleyen irade ama-ca yöneliktir ve sonucu etkileyicidir, sayesinde kötünün haklı bir ölçüde izin verildiği, her şeyi kapsayan bileşimden ortaya çıkar. Böylece iyinin mümkün merteye büyük bir toplamı oluşur. Tanrı önce gelen iradesinden iyiyi ister, onu izleyen iradesinden daha iyiyi ister. Realite haline getirilen dünya sadece her hangi bir şekilde mümkün olan sayıda iyiyi içerir ve bu dünyanın içindeki kötülük ancak iyinin şartı haline gelebileceği ölçüde var olabilir.

Varlıklar arasındaki bağlantıyı düşünersek, dünyada kötülüğün iyilik için bir koşul olduğuna ikna olabiliriz. Leibniz der ki, dünya bir okyanus gibi tek parçadan yapılmıştır. Her şey her şeyle bağlantılıdır ve her şey her şeye tabidir. Varlıkların en iyi planı bir kere seçilir, artık birşey değiştirilemez. Eğer dünyada ortaya çıkan en cüz'i kötülük mevcut olmasaydı, dünya bütününe bakıldığında Tanrı tarafından en iyisi olarak hesaplanan o dünya olmazdı. Hatta sınırlı sağgörümüz bile çok kere bir kötülüğün iyi

bir şeyin sebebi olduğunu farkeder. Bir komutan savaşta bazen bir yanlışlık yapar, ama bu yanlış sonra kendi lehine çevirir. Roma kiliselerinde büyük Paskalya gününde Ademin hatasının talihli bir hata olduğu, çünkü onun İsa gibi bir kurtarıcıyı ortaya çıkardığı tekrarlanır. Bir damla kötülük, iyiye karşı çok daha duyarlı olmayı sağlar ve denilebilir ki insan iyiyi ancak kötünden sonra tadabilir. Bir trajedi eğer biz onda ağlamak zorunda kalmazsak, tam anlamıyla bizim hoşumuza gitmez. Sağlık, ancak hastalıktan sonra doğru olarak takdir edilir. Gerçek bir stoik filozof olan Leibniz şunları yazıyor: "Gölgeler renkleri pekiştirir ve tam yerinde araya sokulmuş olan bir uyumsuzluk, uyumu vurgular."

Buna göre eğer yeryüzündeki iyi ve kötü üzerine bir yargıya varmak istersek, her şeyi göz önünde bulunduracak bir bakış açısı edinmeliyiz. Varlıkların yetkinliğini yadsıyan insanlar var olursa, onlar Tanrı'yı tek bir insanla uğraşan ve sadece onun mutluluğunu gözetten özel bir öğretmen gibi kabul etmiş olurlar. Ama Tanrı bütün dünyaya göz kulak olur. Bunun için Tanrı bize kötülük gibi görünen şeye bütünde iyi olan garanti edilsin diye belirli ölçüde izin verir. Biz, yerinde bir tabirle, dünyadan hiç bir şeyi tanımayız, ama Tanrı'nın bilgeliği ve iyiliği için ölçüler koymaya çalışırız.

Dünyanın varlıklar arasında büyük bir eşitsizliğe izin verdiği söylenebilir, oysa mümkün olan en iyisi olacak bir dünya aslında sadece en mükemmel varlıkları bağrında saklamalıydı, yani akıllı ve erdemli varlıkları içermeliydi. Bu kuşkusuz doğru bir görüştür. Akıl ve erdem yaratıkların en soylu nitelikleridir. Ama onlar Tanrı'nın eğilim göstermesine lâyık olan tek nitelikler değildir. Eğer yeryüzünde sadece akıllı yaratıklar mevcut olsaydı, bu dünya realitede olduğundan daha az mükemmel olurdu. Bununla birlikte ne denli soylu olursa olsun bir şeyi daima çoğaltmak gerçekten zavallılıktır. Hep aynı operanın ariyalarını söylememelidir. Çok çeşitlilik asla bir yetkinsizlik değildir, tersine iyi olan bir şeydir ve dünyanın zenginliğine bir katkıdır. Biz tekrar daha önce söylediklerimize dönüyoruz ve Tanrı tarafından seçilen dünyanın mümkün merteye en iyisi olduğunu belirtiyoruz, çünkü O en yüksek çeşitliliği en büyük düzenle birleştirmiştir. Böylece dünyada sadece iyi olan kötü olanı sayıca aşmakla kalmaz, tersine kötülüğün iynin çoğalmasına katkıda da bulunduğu iddia edilebilir. Leibniz

bu tartışmayı şu sözlerle bağlamaktadır: “Tanrı’nın da yaptığı gibi kötülüğe ödün vermek en büyük iyiliktir”.

Ama Leibniz şunu da belirtmektedir ki, şimdiye kadar sadece genel olarak kötülükten bahsettik, metafizik anlamda konuştuk. Buna göre kötülük sırf yetkinsizlikten ibarettir. Metafizik kötülükten maddi kötülüğü ayırabiliriz. Maddi kötülük acı çekmekten ibarettir. Ahlâki kötülük günahattan ibarettir. Acı söz konusu olursa Leibniz, her şeyden önce insanın acısı ve acı çekmesi söz konusudur, diye açıklamaktadır. Çünkü iç düşünümü olmayan hayvanlar acı çekmeyi insanlar kadar aynı güçte hissetmezler. Biz akılla donatılmış olan yaratıkların mutluluğunun Tanrının biricik hedefi olmadığını düşünmeliyiz. Tanrı için söz konusu olan bütün dünyanın iyiliğidir. Böylece acı, biz insanların net bir görüşe sahip olmadığı dünya düzenine mal olmaktadır. Acı çekmek tekrar tekrar iddia edildiği gibi o derece büyük değildir. Bedensel acıdan daha büyük olarak bedensel sağlık mevcuttur. Ayrıca beden acılarını, sancılarını yenebilecek olan yeterli dünyevi güçleri beslemekteyiz.

Bedensel kötülüğün kesin bir açıklamasını elde edebilmek için ahlâki kötülüğü ele almalıyız. Çünkü acı, günahın sonucudur. Biz kötüyü yaptığımız için kötülüğün acısını çekeriz. Bunun için diyebiliriz ki, günah işlemedikleri için hayvanlar insanların çektiği aynı acıyı çekmezler. İnsan, kendi günahından dolayı maruz kaldığı acıyı gönderen Tanrı’yı acı çektirmekle suçlayamaz. Bu yüzden, şimdi ahlâki kötünün tabiatını incelemeliyiz.

Ahlâki kötü yaratığın özgür iradesinden kaynaklanır. O özgür iradesini kötü kullanmıştır. Günah işlemiştir ve o zamandan beri günahın damgası altında bulunmaktadır. Tabiatıyla ahlâki kötünün ilk sebebini yaratıkların kökensel olan yetkinsizliğinde aramalıdır ve bu anlamda ahlâki kötü olan da metafizik fenalığa tabidir. Ama tek tek bakılırsa ahlâki kötünün kökeni yaratığın özgür iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanır. Ama şimdi biri itiraz ederek diyebilir ki: Tanrı’nın iyiliği yaratığın düşmesine izin vermemeliydi. Buna şöyle bir yanıt verilebilir: İnsanın ilk günahı (Adem ile Havanın işledikleri günah) varlıkların plânında vardı, Tanrı bu plânı en iyisi olarak takdir ve kabûl etmiştir. Burada da sadece insan kuşağını göz önünde bulundurmamalıdır tersine bütün dünyayı hesaba katmalıdır. Bunun dışında ahlâk

kötülüğün yaygınlığını abartmaktan kaçınmalıyız. Karşılaştırırsak dünyada insanların hayatında kötünden çok iyi vardır, tıpkı bir kentin içinde cezaevlerinden çok alışlagelmiş olan evlerin mevcut olması gibi.

Özetlersek diyebiliriz ki, maddi kötülük ahlâki kötülüğe tabidir ve ahlâki kötülük metafiziki kötülüğe bağlıdır. Kötülüğün kökü buna göre yaratıkların kökensel sınırlılığından ibarettir. Bunun dışında kötülük bir yoksamadan başkası değildir. Varlıkların hayatında iyinin bir ön şartı olduğu için kötülüğe izin verilmiştir. Tanrı dünyayı yarattığında en iyi plânı seçmiştir. Bu plânda en büyük çeşitlilik ve aynı zamanda en büyük düzen mevcuttur. Ayrıca en çok realite, en basit araçlarla en çok mutluluk ve iyilik yaratılanların tabiatına işlenmiştir.

Bu Öğretiye Karşı İtirazlar

Leibniz'in temsil ettiği iyimserliğin bir çok gerçeği barındığını hiç kimse yadsıyamaz. İyimserlik, salt yetkinlik idesine sınımsız sarılmak gibi bir fırsat sunmuştur ve salt yetkinlik dünyanın ezeli kaynağıdır. Bu açıdan iyimserlik, varlıkların uyumunu ve güzelliğini net bir ışık altına sokmaktadır. İyimserlik, iyi ve kötü hakkındaki yargımızın çoğu kez dar ve sınırlı bir bakış açısı oluşturduğunu söylerken haklıdır. Eğer biz görüşümüzü genişletirsek ve her şeyi kapsayan bir bakış açısına yükselebilirsek başka türlü bir yargıya varırız. Ayrıca iyimserlik bizim iyi için fena ve kötü olandan çok daha az duyarlı olduğumuzu ileri sürerse bunda hak-sızlık etmiş olmaz. İyi olan düpedüz kendiliğinden anlaşılır olarak görünmektedir. İyi kendi etkinlik gösterir ve biz ona özellikle dikkat etmeyiz. Buna karşı kötü bizi öfkeliendirir ve ruhumuzu derinden sarsar. Biz sağlıklı olduğumuz sürece sağlığın tadına varmayız. Hastalık bizim ne denli değerli bir nimete sağlıkta sahip olduğumuzu gösterir. Bu sebeplerden ötürü yeryüzünde olan iyinin asla tamamiyle farkına varamayız.

İyimserliğin meziyetleri ne derece büyük olursa olsun ve onun gerçeklik içeriği ne denli önemli olursa olsun, yine de onun

davasını iyi savunduğunu söyleyemeyiz iyimserliğin, yeryüzünde kötünün rolünü azaltmak için aşırıya kaçtığını belirtmeliyiz.

Leibniz'in öğretisinin Spinoza'nın öğretisiyle karşılaştırıldığında çok daha kapsamlı ve esnek bir öğreti olduğu ve onun gerçeğe önemli ölçüde yakınlaştığını kesinlikle söyleyebiliriz. Spinoza'nın kötülüğün mevcûdiyetini esasen yadsımasına rağmen, Leibniz kötülüğün dünyada mevcut olduğunu kabul etmektedir ve bunu izah etmeğe çalışmaktadır. Genel olarak denebilir ki, Leibniz'in Spinoza'nın sisteminde yaptığı iyileştirmeler çok doğrudur. Böylece Leibniz, mümkün olanın, rastlantısal olanın ve keza amaç uygunluk ve hedeflilik idesini tekrar ortaya atmakla haklı davranmıştır. Leibniz'in geometrik zorunluluk kavramı da muhakkak ki yüksek değerdedir, ama iyimserliğinin ana tezlerinin tıpkı Spinoza'nın öğretisinde olduğu gibi potansiyel zor bir durumda itirazlara yol açıp açmadığı da sorulabilir.

Tanrı tarafından yaratılan dünya, mümkün dünyalar arasında en iyisidir, bu gördüğümüz gibi Leibniz'in formülüdür ve biz onun ne anlama geldiğini öğrendik. Yaratılıştan önce varlıklar Tanrı'da potansiyel durumda mevcuttular. Tanrı bundan sonra birbirine karşıt olan bileşimlerin sonsuz sayısını ele aldı, bütün bunlardan en iyilerini seçti ve onları varoluşa uyarladı.

Bu öğreti varlıkların yaratılıştan önce Tanrı'nın içinde var oldukları idesine dayanıyor. Birbirinden farklı ama sonsuz sayıda çeşitli bileşimlere izin veren ifade imkanları Tanrı'da mevcuttur. Varlıklar da bu ifade imkanlarından doğmuştur. Ama varlıkların karşılıklı farklılıkları yaratışın bir sonucudur ve yaratışın ediminin önce gelen olarak kavranamaz. Eğer varlıkların yaratılıştan önce Tanrı'da var oldukları kabul edilirse, yine de burada sadece bir niteliksel çeşitliliğin söz konusu olduğu söylenebilir. dışsal anlamda birbirlerinin arasında birleşmelere izin veren çok sayıda ayrı ögenin varlığı söz konusu olamaz. Dünyamızın yaratılıştan daha önce küçük ayrıntılarına kadar hazırlandığını tasarlamak saçmadır. Aynı noktanın sonsuz sayıdaki diğer dünyalar için de geçerli olduğunu ileri sürmek anlamsızdır.

Bunun dışında, Leibniz Tanrı'nın en iyi bileşimi seçtiğini kabul etmektedir ve bu varlıkları bir çırpıda varoluşa geçirdiğini belirtmektedir. Onlar nasılsalar öyledirler demektir, tıpkı kapalı bir bütün gibi.

Dünya yekpare bir dökümden ortaya çıkmıştır. Her şey birbiriyle bağlıdır, ve en küçük bir ayrıntı değiştirecek olursa, dünya dünya olmaktan çıkacaktır çünkü böyle değişime uğramış bir dünya, Tanrı tarafından en iyi olarak tanınmamıştır. Bunun için dünyanın donmuş zorunluğa tabi kılındığından başka birşey ileri sürebilirmiyiz? Leibniz, Spinoza'nın zorunluk idesine karşı itirazlarda bulunmuştur. Ama onun kendi öğretisi varlıkların üzerine en az Spinoza'ninkine kadar güçlü bir determinizmi egemen kılmaktadır. Dünyamızın tam şeklini bulmuş olarak Tanrı'nın aklında var olduğu doğru ise, eğer Tanrı'nın yaratıcı eylemi, bir değişiklik ortaya çıkmaksızın potansiyeli gerçeğe geçirmekten ibaretse dünyanın aynada yansıyan tablosu zorunluğun hazır ve kaçınılmaz bir tablosunu bize sunmuş olmuyor mu?

Buna rağmen Leibniz, kendini bu itiraza karşı savunmuştur. Her ne kadar her şeyin ebediyetten beri önceden belirlendiği kabul edilirse de, bu durumun zorunlulukla aynı şey olmadığını iddia etmiştir. Leibniz'in iddiası zorunlu olana ilişkin tanımlamasına dayanmaktadır. Zorunlu olan, karşıtının içinde çelişkiyi içerdiği şeydir. Dünyada ortaya çıkan varlıklar zorunlu değildirler, çünkü onlar karşıtı içinde hiç bir çelişkiyi barındırmaz. Ama diyebiliriz ki Leibniz'in tanımı, mantıksal türdendir ve sisteminin nesneleri kesin bir zorunluğa tabi kılmasını engelleyemez. Biz zorunluğun geometrik bir zorunluk olmadığını söyleyebiliriz; Ama en az zorunluluk kadar katı bir gerekircilik vardır. Ahlâki zorunluk Tanrı, mümkün dünyaların arasında en iyisi seçtiği dünyaya karar verdiği zaman ortaya çıkar. Ama eğer seçim bir kere yapılmışsa, varlıklar yerinden oynatılmaz bir determinizme bağlanmış olur.

Bunun için Leibniz Spinoza'ya karşı amaca yöneliklik idesini boşuna tekrar gündeme getirmiştir. Eğer Leibniz hedefe yönelikliği sadece olayların gidişatının önceden belirlendiği bir plânın seçimiyle sınırlandıрмаğa mecbur kalmışsa, bununla belirli bir mekanizmanın içine düşmüştür demektir. Çağımızda anlaşılan hedefe yöneliklikle amaçlılık kavramlarının, ters ön işaretleriyle bir mekanizma oluşturduğu belirtilmiştir. Dünyanın gelişiminin genel çizgisinin kabulü, kuşkusuz belirli anlamda bir tanrısal plana tekabül eder ve kesin olarak kabul edilebilir. Ama bu arada insan, varlıkların kendiliğindenliğini (Spontaneite) ve öz-

gürlüğünü muhafaza etmelidir. Düpedüz hedefe yönelikliğin ideisi bundan ibarettir. Varlıkların içinde kendisi sayesinde kendi kendisinin üzerine yükseldiği bir spontanite (kendiliğindenlik) mevcuttur. Ama Leibniz'in öğretisi kendiliğindenlikten bir nebze de olsa nasibini almamıştır. Biz burada önce mekanizmaya karşı baş kaldıran görünen bir felsefe ile karşı karşıyayız. Bu felsefe mekan olarak daha derin bir bölgeyi varlıkların belirleyici içeriği olarak ise, iş gören prensip ve gücü aradığı için mekanik görüşe karşı çıkmıştır. Felsefe varlıklarda tek bir özgürlük kıvılcımına bile yer vermeyen bir sistemle son bulmuştur.

Bu söylediklerimiz yeterli bir açıklıktadır. Leibniz'in, Spinoza'nın öğretileri mantıksal sonuca uygun bir Determinizme maruz kalmıştır. Yine de felsefede iyimserliğin varlıkların özgürlükleri pahasına oluşturulabilmesi tuhaftır. Biz önce belirttik ki iyimserliğin gerçeği her şeyi mutlak ilkeye atfen, yetkinliğin salt ilkesine atfen kendisine tabi olduğu o varlığa atfen düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Ama işte bu nokta, varlıkların iyinin çekim kuvvetine kapılabilecekleri bir doğallığa sahip olmaları gerektiğini gösteriyor. İyimserlik, özgürlüğü tanımazsa, kendi ilkesine yönelecektir. İşte ilk defa bu noktada, Leibniz'in iyimserliğini somut bir ifade olarak kendini ortaya koymaktadır.

Şimdi de, Leibniz'in diğer bir idesini ele alalım. Kötünün ve fenanın var olma ilkesi, varlıkların ezeli kısıtlanmasından kaynaklanır. Bu kısıtlamanın Tanrı'nın kendisinde, ilahi anlayışta yaratıştan önce var olduğu düşüncesi insana kabul edilmesi zor gelir. Bu ilahi kısıtlanma, varlıkların kısıtlanmasına şöyle bağlıdır: Her iki kısıtlanma da yaratışın bir sonucudur. Leibniz, kısıtlı olma özelliğinin yaratılanların doğal bir parçası olduğunu söylemekte haklıdır.

Ancak, yaratılanlar şu anki kısıtlanmalarıyla bile yaratıştan önce var olamazlardı. Yukarıdaki tesbiti yaptıktan sonra, kötünün ve fenanın yaratıkların kısıtlanmasından kaynaklandığını savunan öğretide doğruluk payı olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Fenalık, yaratışla beraber ortaya çıkar. Çünkü yaratış; varlıkları sonlu, kısıtlı, sınırlı ve birbirlerine sadece dış yönlerini gösteren biçimde ortaya koyar. Ama kötünün kökeninin varlıkların kısıtlanmışlığında olduğunu kabul edersek, kötülüğün negatif bir şey değil de sadece iyinin var olmama hali olduğunu söyleyebiliriz.

İşte Leibniz ve ondan önce de Hristiyan felsefesi kötülüğü böyle ortaya koyuyor. Peki, bu ide hakkında ne söyleyebiliriz? Bu düşünce kötülüğün kaynaklandığı aktif gücü kesinlikle hesaba katmıyor diyebiliriz. Leibniz'in teorisi doğru olsaydı, kötülüğün hiç bir pozitif gerçekliği ve belirli bir işlevi olmazdı. Bu öğretiye göre, kötülük tam bir uyuşukluğa mahkum edilmiştir. Ama gerçek hayatta gördüklerimiz bu çıkarımı kesinlikle doğrulamıyor. Kötülük ve fenalık güçlü bir etki ortaya koyar. Varlıklarını yadsıyamıyacağımız etkiler doğurur. Leibniz de bu noktayı görmüş ve açıklamaya çalışmıştır. Kötülüğün raslantı sonucu etki oluşturan işleri yaptığını söyler. Tıpkı borudaki suyun donma sonucu boruyu patlattığında soğukun bir güç ortaya koyması gibi. Gerçekte soğuk sadece gücün eksilmesi anlamına gelir. Aynı şekilde kötünün de eyleme girmesi rastlantı sonucudur. Bu açıklama bizi memnun etmekten uzaktır.

Aslında, kötü kendi içinde eylem ortaya koyabilecek güce sahiptir. Böylece birşeyin var olmaması veya eksiltilmesinin ötesinde bir şeydir. İyimserlik, kötünün ve fenanın korkunç gerçekliğini görmezden geliyor. Bu nedenle de, insanlığın acı veren deneyimi ile çelişiyor diyebiliriz.

XVIII. yüzyıldan beri Leibniz'in teorisinin çeşitli eleştirilere maruz kalmasına şaşmamak lazım. Çünkü, dünyanın olası dünyaların en iyisi olduğunu savunan formülü bütün düşünürlerce alaya alınmıştır.

Voltaire *Candide* adlı hiciv eserinde, Leibniz'in iyimserliğiyle dalga geçmiştir. Schopenhauer şöyle demiştir: Leibniz bu eseri görseydi, tezinin hiç beklemediği şekilde onaylandığını görürdü. Kötülük iyiliğin gerçekleşmesi için bir şarttır. Yani *Theodize* olmadan asla bir *Candide*'miz olmazdı.

Gerçekten de Schopenhauer Leibniz'in iyimserliğinin karşısında bir öğreti formüle edecektir. Felsefe, iyimserlik sarkacının sallandığı yönün tam tersi yönde, abartılı tepkisel bir tez ortaya koyar. Bu teze göre dünya, temelden, olası dünyaların en kötüsüdür. Schopenhauer'in adıyla özdeşleşen felsefi kötümserliği bir öğreti olarak ele almak istiyoruz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Karamsarlık: Schopenhauer

Budizm ve Schopenhauer'in Öğretisi

Schopenhauer'in öğretisi Hint felsefelerine ve dinine dayanır. O der ki, bu dünyanın yanılsamanın alanı, fani bir görüntü olduğunu ilk kez Hintli düşünürler göstermiştir. Dünya bize düşkünlükleri getirebilir. Hintli düşünürler aynı zamanda onlar, varlıkların temelinin arzu güdüsünden ve acıdan ibaret olduğunu anlamışlardır.

Budizm'de Hint düşüncesinin karamsarlığı ifadesini bulmuştur. Buna göre Budizmin temellendirici idesi, yeryüzündeki her bir varoluşla bağlantılı olan acı çekişin idesidir. Bu ide, nesnelerin oluşu, sonu gelmez bir akışı anlamına gelir. Yeryüzünde hiç bir şey devamlı değildir, hiç bir şey içinde devam etmenin güvenini taşımaz. Bütün varlıklar doğmanın, yaşlanmanın ve ölmenin zorunluluğuna tabidir. Burada doğanların hepsinin üstünde ölüm kanatlarını gererek süzülür. Hatta ölüm kötülüklerin, felâketlerin sonunu getirmez. Çünkü onu, yeni doğumlar izler. Biz içlerinde daima acıyla kuşatıldığımız sonsuz sayıda yeryüzü yaşamlarından geçeriz ve asla sona ermeyen yolculuk esnasında döktüğümüz gözyaşları denizdeki su damlalarından daha az sayıda değildir. Böylece yeryüzü yaşamının esası acıdır. Ama acının esası acaba nedir? Bu soruya Budizm şöyle yanıt verir: Onun esa-

sı susuzluk ve arzu içgüdüsüdür, yaşama susuzluğudur ve yaşamak için içimizdeki arzu ve güdüdür. Bu içgüdüden yaratılanlar ortaya çıkarılır ve onlar sonu gelmeksizin tekrar tekrar doğarlar. Arzu güdüsünün kudretiyle canlı varlıklar bir isme ve bir bedene bürünürler, yeryüzü yaşamının zincirinin halkasını oluştururlar ve boyunlarını acı çekmenin kaçınılmaz olan boyunduruğu altına sokarlar. Bu sebepten acıdan kurtuluş bizim için arzu güdüsünün bastırılmasından ortaya çıkar. Eğer biz arzudan vazgeçersek, yaşama susuzluğunu öldürürsek, bu takdirde acı çekmeyi engelleriz. Kim içinden arzu güdüsünün kesin olarak sürüp çıkarırsa, kişinin tekrar doğmak mecburiyetinde kalmasına, böyle bir zorunluluğa tabi olmasına gerek kalmaz. Arzu güdüsünün öldürülmesi bizi acıdan kurtarır ve Nirvana diye adlandırılan mutlu ruh durumuna götürür. Bu, katıksız bir hiçlik değildir, tersine barışın ve dinginliğin ruh durumudur ki, orada artık hiç bir acı mevcut değildir. İşte bu söylediklerimiz Schopenhauer'in kendisinden esinlendiği ve ona göre Karamsarlığın ünlü kaziyelerini geliştirdiği öğretileridir. Schopenhauer'e göre dünya, bizim onu mekânda ve zamanın içinde gördüğümüz gibi, gerçek realite değildir. O, aslında tasarım olarak dünyadır. Yani kendi kendisinin içinde mevcûdiyetini sürdüren değildir, tersine biçimlerle, mekân ve zaman ile belirlenen dünyadır ve düşünen süjeden kaynaklanır. Bu dünya oluş halindedir, o sürekli bir akışın içindedir, gelip geçen bir düştten daha devamlı değildir. Ama bu aldatıcı görünüşün altında, mahiyetin kendi içindeki öz bulunur. Bu öz o ebedi realitesi içindedir. Buna göre filozofun ödevi bize bu gizli bölgeye girmemizde yardımcı olmaktır. Metafizik ihtiyaç, insan ruhunun derinliklerinde kök salmıştır ve bu ihtiyaç, dünyanın en iç mahiyetini kavrayıncaya kadar insanın yakasını bırakmaz.

Her şeyin esasını oluşturan bu ilke iradedir. İrade nasıl tabiatımızın temeli, bedenimizin gizli özü ise, aynı zamanda bütün var olanın temelidir. Mutlak olan daima ve her yerde iradeden başkası değildir. Bu sebepten özel olarak insanın iradesi değildir söz konusu olan, tersine her şeyi kuşatan dünya iradesidir. Evet irade sadece insanda bulunmaz, tersine hayvanda da, bitkide de, hatta cansız tabiatda da mevcuttur. Her yerde ve eski kademelerdirmelerde yaşamaya yönelik dayanılmaz bir iç güdü olarak kendisini açığa vurur. Yaşamı istemek, bütün realitenin son temelidir.

Ama yaşamak iradesi kör güçtür ve aklı yoktur. Schopenhauer bu ideye, iradenin dünyaya tasarım olarak egemen olan biçimlerden bağımsız olmasının tesbitiyle ulaşmıştır. Bu şekiller mekândan, zamandan ve illiyetten bağımsızdır. Bu biçimler, Schopenhauer'in sebep ilkesi dediği şeyi oluştururlar, ki ona göre nesneler aralarında düzenli olarak birleşmişlerdir. Bununla birlikte irade sebep ilkesine tabi değildir; bu yüzden sebepsizdir. Buna göre iradenin hiç bir hedefi yoktur ve her hangi bir hedef koymaz kendine. Aklın asıl karakterinin hedef koymalara göre davrandığını düşünersek, bu takdirde diyebiliriz ki, irade akıldan yoksundur. Keza akıl dünyanın kökenine indirgenemez. Akıl en doğrusu gelişmenin çok geç ortaya çıkan bir sonucudur. Canlı varlığın besinini aradığı ve onu seçmek zorunda olduğu anda ortaya çıkar. Buna göre varlıkların başında akıl yoktur, çünkü varlıkların başı tam anlamıyla gerçeküstüdür.

Bundan hayatın bir felâket olduğu ve dünyanın esasında kötü olduğu anlaşılır. İyi olan nasıl olur da denilebilir ki başlangıçta var olan akılsızlıktan ortaya çıkabilsin? Schopenhauer der ki, Anaxagoras'ın yaptığı gibi yaparsak ve aklın içindeki nesnelerin kökenine bakarsak, dünyada uyumu bulmaya hazır oluruz. Ama başlangıçta aklın mevcûd olmadığını anlarsak, dünyada düzensizlik ve çelişkiler bulmaktan düş kırıklığına uğramayız. Böylece insan varlığının kökünde mevcut olan anlamsızlık da iradenin özünde kendi kendisiyle bölünmüş olmasıyla belirginleşmiştir. Bu şu şekilde olup biter, irade ile meydana getirilen canlı varlıklar karşılıklı olarak birbirleriyle acımasız bir mücadele yaparlar. Sonu gelmeyen bu acımasız mücadelede bireyler insafsızca feda edilirler. Tabiatın sadece türe ve türün devamına yönelik ilgisi vardır, buna karşı bireyler acıya ve ölüme terkedilirler.

Yaşamın esasının acı çekmek olduğunu tesbit edersek, eğer hayatın temeli irade ve arzu güdüsü ise, sonuç yine acı çekmek olur. Ama arzu güdüsü, bir şey noksan olduğundan ortaya çıkar ve bu noksan olanla tatmine ulaşmadığı sürece, acı çekmek haline gelir. Tatmin ya da doymuşluk yani, mutluluk sırf olumsuz olandır, yani acı çekmeye atfen kurtuluşa ulaşmaktır. Bunun için sahip olduğumuz sürece iyiyi takdir etmeyiz. Ancak neden sonra onu yitirdiğimizde, doğru olarak değerlendirmesini biliriz, çünkü denilebilir ki o, kendi içinde realiteye malik değildir.

Ama insan yaşamında genel olarak mevcut olan acı, en yüksek dereceye yükseltilmiştir. Canlı varlıkların gelişimi sırasında ne kadar yükseğe çıkarsak, acı çekmek de buna bağlı olarak, o derece artar. Ruhun inceltilmesiyle ve hissetmeye elverişlilikle artar. Tepe noktasına ulaşması insanda olur. İnsan varlığının tablosu aczin ve zavallılığın tablosudur. Buna sahip olduğumuzu sandığımız her şeyimizi bizden çekip alan gelip geçen zaman eklenir ve bizi kaçınılmaz olan çok korktuğumuz ölüme doğru götürür. İnsanın yaşamı çok melânkolik bir trajedidir. Bununla birlikte bu trajedi, bütün önemsiz ve gülünç olan ayrıntıları dikkate alırsak bir komedidir de. Kader, komik olanla acının ölçüsünü son radeye çıkartmak istemiştir. Kader her türlü acıyı hayatımızın içine yerleştirir, ama bize trajik bir tiyatro oyununun vekârını bırakmamaktadır, tersine bizi soytarı haline sokmaktadır.

Bu noktada iyimser görüşün saçmalığını görüyoruz. Schopenhaur der ki, iyimserliğin pişkin mümessilerinden birini alınız ve insanların maruz kaldıkları en dehşetli acıları onun karşısına çıkarınız, gözlerinin önüne getirtiniz, onu hastahanelerden, cezaevlerinden, ve savaş alanlarından geçirtiniz. O, bu takdirde mümkün dünyaların en iyisi dediği dünya üzerine bilgi sahibi olacaktır. Evet, biz bunun tersine iddia edebiliriz, bizimkinden daha kötü bir dünya mümkün değildir. Böylece mümkün sözcüğü söz konusu olanın düpedüz devam edebilmesidir. Eğer dünya bir nebzecek daha kötü olsaydı, bu takdirde mevcûdiyetini sürdüremiyecekti. Dolayısıyla dünyamız mümkün olan dünyaların en kötüsüdür. Hayır, iyimserlik sadece saçma bir öğreti değil, aynı zamanda bir habisliktir, insanlığın dile getirilemez acı çekişi karşısında zavalıca bir alay ediştir.

Bu gerçek, yani kötünün korkunç realitesi, Hristiyan dinince tanınmıştır. Schopenhauer, Hristiyanlık iyimser değildir, Hintlilerin dinlerinden daha iyimser değildir, demiştir. Adem'in işlediği günah dogması, insanlığın bütün olarak yanlış yoldan gitmesi demektir. O etin lezzetinden tatduğunda, bu yola girmiştir. Bu yaşamın onaylanmasıdır. Ama Hristiyanlık parmağını işlenen o ilk günahın üstüne koymakla yetinmemiştir. Hindistan'ın bilgeliliğiyle bağdaşımli olarak, ruhun kurtuluşunun araçlarına da işaret etmiştir. İnsan iradesinden vazgeçmelidir, hayata yönelik iradesinin zincirlerinden kendini kurtarmalıdır. İnsana uzun bir yolun so-

nunda kesin kurtuluşu kazandıracak olan ahlâklılığın mahiyeti bundan ibarettir. Ruhun kurtuluşuna götürececek olan ilk adımı insan bu arada sanat ile atmıştır. Schopenhauer'e göre sanat nesnelerin örnekleri olan idelerin görülmesine dayanır. İrade yaratıcı çabasında, ilkin idelerin dünyasını meydana getirir, mekânın ve zamanın üzerinde süzülen ebedi biçimlerin dünyasını kurar. Şimdi bu ideal dünyaya sanatın mucizesiyle geri gitmemiz elimizdedir. Eğer insan, duysal dünyanın üzerine, idelerin görülmesine yükselebilirse, bireyselliğinin sınırlarını aşar ve dünyanın saydam aynasını katıksız tanıyan özne olur. Bu sayede insan, iradesinin bağlarını çözer ve ışık saçan coşkusunun içinde kendini özgür olarak geliştirir, açar. Bu kurtuluş müzikte tepe noktasına varır, çünkü müzik bizi ideler dünyasının üstüne de yükseltir, mutlak olanın gizlerine kadar götürür ve nesnelerin içindeki bütün zilleti unutmamızı sağlar.

Bununla birlikte sanat, sadece bir ön oyundur. Son kurtuluş yalnızca ahlâklılıkla mümkün olur. Ahlâklılığın kökeni, insan ruhunda gizli olarak bulunan bir histir. O, canlı varlıkların vahdetinin hissidir, canlı varlıkların kendi aralarında tecrit olunmadıklarının, bireylerin dünyanın acılarında tecrit olunmadıklarının ve herkesin dünyanın acılarını kendisinininki olarak algılamasının güvenidir. Bundan, bizim başkalarının nezdinde acıları hissettiğimiz acıma duygusu doğar. Derin bir tecrübeye dayanan merhamet, ahlâklılığın gerçek ilkesidir. Merhamet her iki temel erdemi meydana getirir. Adalet ve yakınıni sevme (Caritas). Bu iki erdemden daha yüksek olanı muhakkak ki kutsallıktır. Kutsallık, hayat iradesinin reddedilmesidir. Çilekeş (asket) içindeki her türlü isteği öldürür, onu zaman zaman söndürtür ve bedeni sonuna kadar yaşatabilmek için sadece bir alevciğin ışıldamasına izin verir. Böylece ermiş ölmeden ölmüştür ve uzun zamandan beri beklenen (ölüm) gelirse, sadece son ve zayıf olan halkayı kapsar ve bundan sonra varlıkların kendisinin içinden asla dışarı çıkamayacağı, mutluluk hiçliğinin içine gireriz.

Bu Öğretiye Karşı İtirazlar

Eğer Schopenhauer'in Kötümserliğini bir yargıya bağlamayı denemek istersek, ilkin bu şahane öğreti karşısında duyduğumuz saygınlığı dile getirmeliyiz. Schopenhauer'in felsefesi realitenin derinlemesine hakkını veren bir metafiziktir. Schopenhauer varlıkların derin mahiyetini yani Mutlak'ı, yaşama iradesi ve arzu güdüsü olarak kavramıştır. Böylece, Mutlak olanın bir ögesi doğru olarak aydınlığa çıkarılmıştır. Varlıkların temelinin arzu güdüsü olduğuna ve dünyadaki bu arzu içgüdüsünün kör ve cezbedici bir güç olarak görüldüğüne inanıyoruz. Schopenhauer, bu noktaya sımsıkı sarılarak kötülüğün ilkesine işaret etmiştir. Fenayı ve kötüyü zayıf göstermek isteyen iyimserliğe karşı hayatın korkunç ve trajik yanına işaret etmiştir. Bundan, filozofun felsefesinin uyardığı ilgi ve heyecan anlaşılır onun felsefesi bütün çağların büyük felsefesi olarak kalacaktır.

Ancak Schopenhauer'in felsefesinde yatan gerçek tam olmayan bir gerçek olarak belirtilmelidir. Schopenhauer'in kavradığı gibi yaşama iradesi, tamamiyle mutlak olan değildir. Çünkü mutlak olan tamamiyle gerçek üstü değildir. Schopenhauer'in iradenin sebepsiz olduğuna dair tezi ifadenin iki anlamlılığına dayan-

maktadır. İrade sebepsizdir, çünkü o görünen dünyayı sevk ve idare eden biçimlerden, yani mekândan ve zamandan bağımsızdır. Bu biçimleri Schopenhauer "sebeplilkesi" olarak adlandırıyor. Bununla birlikte sebebin burada özel bir anlamı vardır ve biz bundan mutlak olanın, her türlü sebebe ve akla yabancı olduğunu çıkarma hakkına sahip değiliz. Duyular ya da görülür dünyanın üzerinde; duyuüstü, sırf aklı dünya durmaktadır ki, orada manevi olan akıl tam bir parlaklıkla ışıdamaktadır. Schopenhauer, Platonculuğun gerçeğini tamamiyle itiraf ve kabul etmektedir. Evet, idelerin dünyasını dünya iradesinin ilk dışa vurumu olarak kabul etmektedir. Ama bu dünya iradesi, aklı bir dünyanın meydana getirilmesiyle, eğer kendi içinde akıl mevcut değilse, nasıl kendini açığa vuracaktır? Bu aklı dünya bizim için sanatkarca, estetik seyirde katıksız aklın konusu anlamına gelmektedir. Doğrusu buna göre, sistemin nüvesinde, çok içte kendine özgü bir çelişki gizlidir. Bunun dışında Schopenhauer, dünya iradesinin birliğinin sözünü ettiğinde, canlı varlıkların bağdaşımını kabul ve itiraf etmektedir, ve onların karşılıklı intibaklarını onaylamaktadır. Ama böyle bir kapsayıcı uyum, akılla bir alış-veriş olmayan bir ilke-den ortaya çıkamaz. Ama Schopenhauer açıkça consensuz naturae'nin sözünü etmektedir (Tabiattaki Bağdaşım). Müzikteki uyumun da, sadece bir düzensizliği meydana çıkarabilecek olan gerçek-üstü dünya iradesinin ifadesi olarak kabul ediyoruz. Bütün bu çelişkiler bize Mutlak'ın hiç bir zaman aklı dışta bırakan bir şey olmadığını, tersine onun içinde, tabiatının özünü oluşturan bir ögesi olarak göstermektedir.

Ama ödün verirsek, bununla Schopenhauer'in Kötümserliğinin esası tahrip edilmiş olur. Çünkü onun öğretisi Mutlak'ın, ruha aykırı dünyayı, akılsızlığın içinde meydana getiren bir güç olduğu idesine dayanmaktadır. Ama bütün nesnelerin ilkesinde ruhun ve aklın saklı olduğunu kâbul edersek, Kötümserliğin temel bir darbede çöker.

Schopenhauer'in Leibniz'e karşı çıkardığı formüle, yani dünyanın mümkün dünyaların en kötüsü olduğu formülüne gelince, diyebiliriz ki, bunda bir anlam bulmak güçtür. Dünyanın mevcut kötülüklerine her hangi bir kötülük eklenecek olursa, dünyanın acıya katlanamayacağı ve bir hiç halinde mahvolacağı görüşü gerçekten tutarlı mıdır? Schopenhauer'in bu formülü kaprisli bi

doğaçlamadır; bu gibi doğaçlamalarla felsefe yapılamaz. Bu formülün abartılı karakterine rağmen aslında Kötümserliğin bir zayıflatılmasını ifade ettiğini burada tesbit edelim. Dünyanın kökten kötü ve çirkin olduğunu söylemek yerine, dünyanın yaşamasına izin verecek ölçüde bir yetkinliğe sahip olduğunu kabul eder. Bunun dışında, varlığa tekabül eden iyinin ve hiçliğe tekabül eden kötünün mevcut olması anlamına gelir bu düşünce. Ama Schopenhauer varlığı bir kötülük ve hiçliği bizim kendisine yönelik çaba harcadığımız hiçlik olarak gördüğüne göre, buna aykırı davranmakta, itiraz etmiş olmaktadır.

Bu son tesbit Schopenhauer'in çok güzel olan öğretisinin ahlaki kısmına götürmektedir. Bütün modern filozoflardan sadece Schopenhauer Hristiyan ahlâkından bir şeyler almıştır, bunu da merhamet, sevgi (caritas) ve iradeden vazgeçiş kavramlarını vurgulayarak yapmıştır. Bununla, büyük gerçekleri savunmaktadır. Ama sisteminin genel ruhu ahlaki sistemini bozmaktadır. Kuşkusuz bizim iradeden vazgeçmemiz, belirli bir anlamda doğrudur. Ama bu bizim Mutlak'tan vazgeçmemiz anlamına gelmez. Çünkü bu anlaşılmaz ve gayri mümkün olur. Biz ancak bu anlamda ben-cil iradeden vazgeçmeliyiz, özel eğilimlerimizi bir yana bırakmalıyız. Biz sınırlarımızdan kurtulmalıyız ki, arzu içgüdümüz, içimizdeki hırslı istek, sevgi olabilsin. Ama biz vazgeçmeyi öyle anlarsak, böyle kavrarsak, bu takdirde Schopenhauer'in demek istediği hiçliğe ulaşmayız, tersine daha geniş, daha kapsamlı, hatta sonunda ilerleyen bir içleşmeye, ebedi hayata varırız.

Eduard von Hartmann Tarafından Geliştirilen İyimserlik ve Kötümserlik Sentezi

İyimserliğin ve Kötümserliğin her ikisinin eksik birer öğreti oldukları belirgin hale geldiği andan itibaren onların barıştırılıp sentez haline getirilmesi gibi bir çalışma akla yatkın gelir. Buna ilişkin girişimi, Schopenhauer'ın öğrencisi (tilmizi) Eduard von Hartmann 1869'da yayımladığı *Bilinçsiz Olanın Felsefesi*'inde yaptı.

Hartmann, öğretisini Schopenhauer ve Hegel'in bir sentezi olarak tanımlamaktadır. Hegel'in Felsefesi, İyimserliğin bir biçimi diye tanımlanabilmiştir. Gerçek realite idedir, akli olandır; ussal olan her şey reeldir ve reel olan her şey ussaldır. Tarih Felsefesinde Hegel, aklın düşüncesinin dünyayı sevk ve idare ettiği ve dünya tarihinin akla uygun olarak seyrettiğini söylemiştir. Bu düşünce gerçek *Theodize*'dir, Tanrı'nın haklı kılınışdır. Hegel, ruhu tarihle ve realite ile barıştırabilecek, yani dünyada olup biten her şeyin sadece Tanrı olmadan olup bitemeyeceği değil, aynı zamanda herşeyin kendi özü gereği Tanrı'nın eseri olduğu kanaatini ileri sürmüştür.

Hegel ve Schopenhauer'ın birbirine aykırı ilkelerini birbirleriyle birleştirmek için Hartmann bilinçsiz olan diye adlandırığı Mutlak'ın kendi içinde iki öğeyi kapsadığını kabûl etmektedir. Birincisi mutlak iradedir, yani, mantık dışı, gerçek-üstü ilke. Bu ilke Schopenhauer tarafından işlenmiş ve ortaya çıkarılmıştır. İkinci

ci öge, mutlak ide, mantıksal ve akli ilkedir. Bu ilkeyi, Hegel ortaya atmıştır. Böylece dünyanın aynı zamanda iyi ve kötü olduğu anlaşılır hale gelmektedir. Eğer dünya mahiyetine göre ele alınırsa ve onun ide tarafından kurulduğu söylenirse, çok iyidir. Orada her şey mutlak bilgelige göre düzenlenmiştir. Ama eğer onu varoluşuna göre ele alırsak, iradenin takdirinde, yani onun akla yabancı olan bir ilkeye tabi olduğunu belirtirsek, o çok kötü bir dünyadır, hatta kötünden de daha kötüdür deriz.

İlk açıdan bakılırsa, dünyanın gelişimi kusursuz bir bilgelik tarafından sevk ve idare edilmektedir. Biz bu gerçeği insanlık tarihinde belirgin olarak görebiliriz. Tarih, denilebilir ki, ilerlemenin yasasına tabidir. Muhakkak ki bireyin hedefleri daima bencildir. Herkes yalnızca kendi çıkarlarını düşünür. Buna rağmen genel hayrı ortaya çıkıyorsa, bu muhakkak ki bireyin meziyeti değildir. Bireyin kötüyü istemesi ve iyiyi yapması ve tekil çıkarların şimdiki zamanda çarpışmasıyla her şeyin toplumun hayrına sonuçlanması mücizeli bir tiyatro oyunudur. Biz bu yüzden tarihin olaylarının ardında bir kudret gizli olduğunu kabul etmek mecburiyetindeyiz. Bu kudret bilinçsiz olandır. Modernlerin Rasyonalizmi (Akılcılığı), bireylerin bilinçli etkinliğini haklı görürse ve buna göre hareket etse de, sonucu etkileyen etkinlik, bilinçsiz yanımız tarafından icra edilir. Böylece bireyler bilinçsiz olanla özleminde bağlanmıştır.

İnsanlığın ve dünyanın her ilerlemesi aslında dünyanın mahvolmasını hedef almıştır. Bu sebepten dünya kötüdür, eğer biz dünyayı artık özüne, mahiyetine atfen değil, tersine varoluşuna atfen düşünersek, o fenadır. Dünyanın varoluşu irade ile sebebendirilmiştir ve irade akıl olmadan vardır. Bu sebepten varoluş bir talihsizliktir ve hayat bir kahırdır. Hayat, özellikle insan yaşamı bir yanılsama bedeli ödenerek mümkündür. Bu yanılsamanın üç aşaması vardır: İlk aşamada yani Antikte (eski Lâtin ve Yunan uygarlığında) mutluluk bireyin yeryüzünde ulaşabileceği bir nimet olarak kavranmıştır. İkinci aşama, Hristiyanlık tarafından başlatılmıştır. Artık mutluluk ahrete kaydırılır ki ona birey, ölümden sonra ulaşır. Yeniçağda devreye giren, üçüncü aşamada mutluluk tekrar bu dünyada beklenir, ama artık şimdiki zamandaki insanlık için değil, tersine gelecekteki insanlık için umulur. Eğer insanlık yanılsamanın bu üç aşamasından geçmiş olursa, ça-

basının çılgınlığını anlayacaktır ve mutluluktan vazgeçecektir ve sadece hiçliğe yönelecektir. Eğer insanlık bütün olarak iradeyi mahvetmek kararını verirse, en yüksek rûhun kurtuluş eylemini gerçekleştirmiş olacaktır. Bu takdirde sonuç, mantıksal olan ilkenin gayrı mantıki ilkeye galip gelmesi olacaktır. Bilinçsiz olanda ide, iradenin hizmetçisidir. Ama dünyada ide, kendisi için belirli bir bağımsızlık kazanır kazanmaz istemenin akılsızlığını tanır ve mutluluğa yönelik çabanın saçmalığını anlar. O ândan itibaren o dünyayı en bilge kişilerin gittiği yolda sevk ve idare eder. Buna göre ide, dünyanın mümkün olan en iyi dünya olmasını sağlar ve sadece bu dünyanın rûhun selâmetine ulaşmasına yol açar. Hartmann'ın bu girişimine ne söylenebilir?

Schopenhauer ve Hegel'den bir sentez yapmak muhakkak ki iyi bir düşünceydi. Ayrıca mutlak olanın içinde Hegel'in gösterdiği akli ilkenin esasını görmek ve Schopenhauer'in gösterdiği irasyonel ilkeyi aramak da doğrudur. Ama Hartmann'ın başaramadığı şey bu ikisini bağdaştırmak olmuştur. Bir sentez yapmak yerine o bir yan yanalık, yani bir dipkoçanı pozisyonu sağlamıştır. Biz Hartmann'ın yaptığı gibi dünyanın mahiyetine göre esasında iyi olduğunu ve varoluşuna göre fena olduğunu kabul edemeyiz.

Hatta biz Hartmann'ın görüşünü paylaştık da, onun tarafından ortaya atılan ilkeleri onaylasak da ve o zemine uysak da, “Niçin dünya mahiyetine göre iyi olmalıdır?”, sorusu ile karşılaşırız. Dünyanın mahiyeti niçin mutlak'ı oluşturan iki öğeden sadece birisine tekabül etmektedir? Dünyanın mahiyeti, özü Mutlak'ın özünün dışı akmasıdır ve bununla gerçek-üstü öğeye olduğu kadar rasyonel öğeye de tekabül edecektir. Gerçekte durum şöyledir; tıpkı Schopenhauer'in yetkin olarak göstermiş olduğu üzere dünyada kör ve hoyrat, hırslı bir istek görülmektedir. Hartmann, dünyanın mahiyetine ve cerayan eden olayların seyrine göre düşünecek olursak en yüksek bilgelik tarafından sevk ve idare edildiğini iddia ederse, bu iddiası onun sistemiyle bağdaştırılmaz ve realite ile de uyuşmaz.

Diğer yanda dünyayı varoluşuna atfen ele alırsak niçin özünde kötü ve fena olmalıdır? Yine de mahiyet varoluştan ayrılmaz. Eğer dünya mahiyetinde tam anlamıyla iyi olsaydı, yine varoluşunda tam anlamıyla fena ve kötü olmayacaktı. Bunun dışında Hartmann dünyanın varoluşunun sadece gerçeküstü ilkeden kay-

naklandığını ve hiç bir tarzda rûhun ve sevginin bir edimini ifade etmediğini hangi hakla iddia etmektedir?

Bir kez daha belirtelim ki, dünyanın mahiyeti ve varoluşu arasında böyle soyut bir ayırım gözetmek düpedüz mümkün değildir. Dünyanın mahiyetini göz önünde tutarsak iyi olduğunu, varoluşundan sözedersek fena ve kötü olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Hartmann'ın öğretisi, İyimserlik ile Kötümserliği yanyana getirmektedir, ama bir sentezi başaramamaktadır.

Şu halde, ne İyimserlik, ne de Kötümserlik bu sorunun çözümlemesine götürür bizi; tabi bu öğretilerin belirli kısmı gerçekleri içerdiğini yadsımiyoruz. Bu yüzden şimdi, iyiyi ve kötüyü mevcut olarak kabûl eden ve onları iki ayrı ilke olarak açıklamak ve yorumlamak isteyen öğretilere yöneleceğiz.

Bunlar dualistik öğretilerdir. Onlar iki ilke kabûl ederler, iyinin ve kötünün ilkesini. Bu, ilkeler birbirine aykırı iki kudret olarak kavranır, birbirlerine karşı acımasız bir mücadeleyi sürdürürler.

Dualizm, insanın düşüncesinde iki ana biçim şeklinde kendini ifadelendirmiştir. Özellikle belirgin olan biçimi iki ezeli ilkeyi kabûl eden ve her ikisinin de aynı uzaklıkta kökenin içinde saklı olduğunu ileri süren radikal Dualizmdir.

Dualizmin bir başka çok önemli biçimi sadece iyinin ilkesini ezeli ilke olarak kabul etmekte ve bundan sonra kötünün ondan oluştuğunu açıklamaya çalışmaktadır. Dualizmin bu türü, ilk günah hakkındaki Hristiyan öğretisi tarafından temsil edilmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Radikal Dualizm: Platon ve Manikeistler

Zerdüştlük ve İlk Manikeizm

Radikal Dualizmin kökenini, Doğunun büyük dinlerinden İran dini, Zerdüştlük'de buluyoruz. Temel idesi iyinin ve kötünün yeryüzünde tutuştukları savaştır. Varlıklar birbirlerine aykırı iki ilkeye tabidirler. İyinin idesi Hürmüz (AhuraMazda) olup ışıkla canlandırılmıştır, kötünün idesiye Ehrimen (AngraMainyu) ile canlandırılmıştır, zifiri karanlığı temsil eder. Ahuramazda dünyayı yaratmıştır; ama onun yaratış eylemi Ehrimen tarafından engellenir, çünkü o tahrip eden ruhtur. Ehrimen'e karşı savaşında Ahuramazda iyinin ilâhları olan baş meleklerden yardım görür. Kötülüğe niyet eden ilâhlar ise Ehrimen'a destek verir. Bütün canlı varlıklar kesintisiz olarak birbirleriyle mücadele eden iki orduya bölünmüştür. Bütün dünyayı kapsayan bu savaş, insan rûhunda yankısını bulur. İnsan, kişiliğinin duyuüstü ögesiyle, yeryüzü hayatından önce iyi ve kötü için karar vermiştir ve onun bütün yazgısı bu karara bağlıdır. İyi ile kötü arasındaki mücadele, muhakkak ki ebediyen sürecektir. Çağların sonunda Hürmüz, Ehrimen üzerine zafer kazanacak ve iyi kötüye galip gelecektir. İnsanlarda iyi ile kötü arasında bir ayrılma cereyan edecektir. Ama kıyamet gününde, dünya yangını dünyayı arıttıktan sonra bütün insanlar Hürmüz'ün işareti altında barışacaktır.

Grek Felsefesinde Dualizm, önce Empodekles'in öğretisi ile temsil edilmiştir. Belki de, Sicilya'da doğan, Doğunun merkezi ve etkilerine açık bir Akdeniz adasından gelen Empedokles, Zerdüşterin konuşmaları sayesinde bu öğretiyi iştmişti. Empodokles, varlıkların birbirine aykırı olan, iki güce tabi olduğunu, yani, sevgiye ve nifaka bağlı olduğunu kabul etmektedir. Sevgi, öğeleri birleştirir, oysa nifak (bozuşukluk) onları birbirinden ayırmaya can atar. Bütün her şey, birbirleriyle sonsuz bir mücadeleye tutuşan bu iki gücün sonucudur.

Platon daha sonra grek felsefesinde Dualizmin büyük mümessili olmuştur. Dialoglarında bu konu üzerine düşüncelerini izliyebiliriz. Düşünceleri farklı biçimlerde görünürler, ama aynı kesinlikle ifade edilirler.

Devlet'de Platon sadece Tanrı'nın iyinin sebebi olduğunu açıklar. O der ki, Tanrı özünde iyidir. Kötünün değil, iyinin sebebidir. Buna göre Tanrı, genellikle inanıldığının aksine her şeyin sebebi değildir. İnsana bahşedilenin küçük bir kısmı için Tanrı sebeptir; çünkü iyi içimizde kötü ile karşılaştırılırsa çok cüz'üdür. İyi için Tanrı'dan başkası sorumlu değildir. Ama kötü için Tanrı'dan daha başka bir sebep aranmalıdır. Şairler aldanmaktalar ve bize felâketi Tanrılar'ın getirdiklerini söylediklerinde aldatmaktadırlar. Gerçekte durum şöyledir: Tanrı bütün varlıkların sebebi değildir, sadece iyi şeylerin sebebidir.

Platon aynı düşünceyi *Theatitet*'inde ifade etmektedir. Kötünün, yok olması mümkün değildir. Çünkü o zorunlu olarak iyinin bir karşıtı olarak mevcut olacaktır. Ama kötünün yuvası Tanrı'larda değil, burada, ölümlü olan alandadır. Bunun için biz mümkün merteye çabuk, bu dünyadan tekrar kaçmalıyız. Bu kaçışı Tanrı'ya giderek daha benzer olmak suretiyle, yani âdil ve kutsal olarak ve zihnin netliğiyle kuşatılmış olarak sağlayabiliriz. Bu diyalogda daha sonra Platon şunları da söylemektedir: Varlıkların iki modeli vardır. Biri tanrısaldir ve mutluluk getiricidir. Diğer Allahsız olandır (Atheos) ve kişiyi çok mutsuz edendir.

Devlet'inde Platon, mitsel şekliyle kendine özgü olan bir kuram geliştirmektedir. Tanrı evrenin seyrini kâh sevk ve idare etmekte ve ona dairemsi bir devinim sağlamakta, kâh evreni kendi gidişine bırakmaktadır. O zaman evren geri gitmeye başlar ve önceki gelişiminin aksi bir devinimin içinde devinir. Eğer bu zaman

gelirse, dünya baş kaldırıya ve düzensizliğe hedef olur. Ancak belirli bir süre sonra, barış ortaya çıkar ve evren önceki hareketine tekrar bürünür. Bunu yaparken iyi, model olarak yaratıcısının öğrettiğini düşünmekte ve kendini ona göre yönlendirmektedir. Ama giderek bu alıştırmada gevşer, durumu giderek daha da kötüleşir, sonunda Tanrı sevk ve idareyi tekrar eline alır. Ama bütün bu düzensizliğin sebebi yazgıdır ve dünyada doğuştan yer eden arzu içgüdüsüdür, ya da Platon'un dediği gibi dünyanın Tanrı araya girmeden önce ki ezeli durumunda mevcut olan cismani öğedir. Dünya Tanrıdan, diyebiliriz ki, bütün güzel olanı alır ve dünyanın ilk durumundan bütün fenalıklar ve âdil olmayan şeyler ortaya çıkar.

Tabiatıyla Platon *Timaio*'sunda da bu soruyu ele alır. Bu son döneminin büyük eseridir. Burada Platon, dünyanın Tanrı tarafından yaratılışını canlandırmak istemişti. Platon, Tanrı'nın cismani dünyayı manevi dünyanın güzel bir kopyası olarak nasıl oluşturduğunu ifade ettikten sonra, sadece ruhu meydana getirdiğini dile getirmek yeterli olmaz demiştir. En doğrusu, zorunluluğu da meydana getirdiğini söz konusu etmelidir. Buna göre dünya, ruhun ve zorunluluğun bir arada etkisinden ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz ruh zorunluluğa üstündür ve çoğu şeyleri mümkün merteye iyi olarak düzenlemeye zorunluluğu hazırlamıştır. Bununla birlikte eğer dünyayı eksiksiz olarak açıklamak ve yorumlamak istersek, bizim zorunluluk diye adlandırdığımız "oynak, yersiz yurtsuz zorunluluğu" da ele almalıyız. Bu karanlık sebebi Platon, bütün biçimlerin bürünebildikleri, kendi içinde kendine özgü bir misyon taşımayan bir madde olarak betimlemektedir. Nesnelerin sonradan içine girdikleri "yer", boş mekândır. Madde içinde belirli bir belirlemeyi taşımadığından tanımaktan kaçır ve bilgisi için ruha ve duyulara hiç bir tutanak sağlamaz. Sadace hünsa (iki cinsli) bir akıl, onun belirli bir türü tarafından kavranabilir. Dünyanın başlangıcında madde vahşi ve zorbamsı bir baş kaldırının sahnesiydi. Çünkü maddenin edindiği nitelikler birbirlerine karşı düzensiz bir baş kaldırının içinde bulunuyorlardı. Ancak sonra Tanrı, nesneleri, bu düzensizliğin ve karışıklığın içinden zorla çekip çıkardı ve bundan sonra dünyaya mümkün olan en büyük güzelliği ve en yüksek yetkinliği kazandırdı.

Platon son eseri, *Yasalar*'da bu Dualizmi daha belirgin bir tarzda ifade etmiştir. Dünya iki ruh tarafından sevk ve idare edilmektedir, bunlardan birisi iyinin ilkesi, ikincisi kötünün ve fena-nın ilkesidir. İlki akla göre davranır, ikincisi akılsız olarak hareket eder.

Platon'un, düşüncelerini büründürdüğü birbirini izleyen farklı şekillerde radikal bir Dualizme daima sadık kaldığını belirgin olarak görüyoruz. Nesnelerin birbirine muhalefet eden iki ayrı ilkeye bağlı olduğu inancı, asla bir kesintiye uğramamıştır. Tanrı, manevi ilke, iyi ve güzel olan her şeyin sebebidir. Ama Tanrıya karşı diğer türden bir karanlık ilke mevcuttur. Bu ilke körükörüne ve zorbaca hırslı bir isteyiştir. Düzensizliğe ve karışıklığa yol açmaktadır. *Yasalar*'ında ifadesini bulduğu Plato Dualizminin son versiyonunda, Zerdüşt'ün öğretisinden aldığı etki görülmektedir.

Zerdüşt'ün öğretisi milâdi olarak üçüncü yüzyılda bir yenilik yaşamıştır. Dünyada cesurca ve muhteşem bir gelişim gösteren yeni bir din doğmuştur. Bu Manikeizmdir.

Daha önce, ikinci yüzyılda, Dualizm kendine özgü bir biçimde Hristiyanlıktan ortaya çıkan bir tarıkatta görülmüştür. Sinoplu Marcion adındaki bir piskoposun oğlunun, Tevrat'la İncil arasındaki karşıtlık dikkatini çekmiştir. Marcion, iki Tanrılığın mevcut olduğunu iddia etmiştir. Tevratın Tanrısı, dünyayı yaratmış olan Tanrıdır. Ama en yüksek Tanrı değildir, çünkü onun eserinde çok sayıda yetkinsizlikler görülmektedir. Bunun bir ispatı, dünyayı tarumar eden vahşi hayvanlardır. Bu Tanrı'nın insanlara getirdiği yasa, "dişe diş kana kan" vahşi idesidir. Gerçek Tanrı, İncilin Tanrısıdır. O sevginin ve iyiliğin Tanrısıdır. Bu Tanrı dünyanın yaratılmasına katılmamıştır. Ama insanlara acımıştır ve onlara yahudi yasasını tebliğ eden İsa'yı yeryüzüne göndermiştir. İsa, bütün ruhları tenlerinden kurtulmaya çağırmıştır ve bu sayede eski Tanrı'nın boyunduruğunu üzerinden silkeleyip atmıştır.

Babil'de belirli bir bölgede, Marcion'un tilmizleri yayılmıştır. Aynı zamanda burada birden çok gnostik grup gelişmiştir. Ve bu çevrede Manikeizm teşekkül etmiştir. Mani adını taşıyan kurucusu, İran'ın kral ailesindendir. Bu yeni din, Zerdüşt dininin ve Gnostisizm denen öğretinin bir karışımıdır.

Manikeizm öğretisi, kötünün sorununu büsbütün ön plana çıkarır. Mani'nin öğrencilerinin, ustanın talimatının mücevheri

olarak belirttikleri özlü kuramı, iki töz kuramıdır. İnsan kendi içinde ve dünyanın başlangıcında ortaya çıkan, iki tözden, ışıktan ve zifiri karanlıktan oluşur. Işık, iyinin sebebidir; barışın ve uyumun ilkesidir, saf ve güzel olan her şeyin ezeli kaynağıdır. Zifiri karanlık, kötünün ve fenanın sebebidir; o bölünmenin ve düzensizliğin, bütün kirliliğin ve her türlü acı çekmenin ilkesidir. Her iki kudretin çarpışmasından dünya oluşmuştur, bize devasa bir hapisane gibi görünür. Işık onun içine tam anlamıyla nüfûz edemez, çünkü zifiri karanlık tarafından alıkonulur. İnsanın kahrı ve acizliği bundan gelir. İnsan rûhu ışığa akrabadır, ama o ruh karanlık bir vücûd tarafından hapsedilmiştir. Ama Tanrı, elçisini yeryüzüne göndermiştir. Bu elçi, ruhun selâmetinin yolunu göstermektedir. Bu yol çilekeşliktir, bedenın öldürölmeside ve tensel mevcudiyetini sürdürmekten vazgeçmesidir. Hâlâ hapiste tutuklu olan bütün ışık kurtulursa, âdillerin ruhları günüşe yükselirse her şeyi kapsayacak olan bir dünya yangınıyla dünyanın sonu gelecektir. Mani, bir dünya dini kurmak istemişti. Mani günümüze kadar gelen dinlerin mekânca sınırlandırıldığını açıklamıştır. Bir kısmı Doğuda kök salmış, diğerleri de Batıda tutunmuştur. Öğrencilerinin duyurdukları mesajın Doğuya ve Batıya yayılacağını söylemiştir. Bu umudu büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Manikeizm bin yıl devam etmiş ve dünyanın büyük bir kısmına yayılmıştır. Doğuya yayılarak, Türkistan ve Çin'de tutunmuştur. Batıda Kuzey Afrika'da yayılmıştır. Kartaca'da Augustin'in ruhunu yakalamıştır. Hristiyanlığa geçmeden önce Augustin dokuz yıl bu dine mensup kalmıştır. Manikeizm yayılmaya devam etmiştir. İspanya'ya ve Güney Fransaya girip, Katherer'in ya da Albigenser'in kudretli tarikatını doğurdu ki, bu tarikat 13. Yüzyılda tepe noktasına ulaşmıştır. Etkisi daha da ileriye gitti. Manikeizm radikal Dualizmi temsil ettiğı güçle insan rûhu üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur. Bu etki o derece ileri gitmiştir ki, Mani'nin Dualizmin asıl mümessili olarak anılmasına yol açmıştır. Yeniçağda radikal Dualizm taraftarlarını hemen hemen daima Manikeist adıyla adlandırmak âdet olmuştur.

XIX. ve XX. Yüzyılda Manikeizm: Stuart Mill, Wilfred Monod, H. G. Wells, African Spir, Emile Lasbax

Modern Manikeist'lerin çok sayıda olmadıklarını açıkça belirtmek gerekir. Augustin'den sonra Hristiyan Tanrıbilimi onun yolundan gitti Manikeizm'i dışladı. Felsefe de bu yargıya katıldı. Yeniçağın büyük filozofları, genel olarak, sadece Tanrı'yı kabul ettiler ve bu görüşten yola çıkarak kötünün sorununu çözümlemek istediler.

Manikeizm bundan sonra 19. ve 20. yüzyılda tekrar ortaya çıktı. Bazı düşünürler, dinlerin ve felsefelerin, kötünün ve fena'nın bütün tasarımlarını aşan bir derecede yetkin olan Tanrı'nın idesiyle barıştırılması çabalarının başarıya ulaşmadığı görüşünde idiler. Bunun için onlar yeniden radikal Dualizme döndüler.

Bu düşünürlerin ilki positivist İngiliz filozof John Stuart Mill'di. Ölümünden sonra Mill'in "*Din Üzerine Denemeler*" kitabı yayınlanmıştır. Özellikle ilk ve üçüncü denemesi bizim bağlamımızda ilginçtir. İlkini adı '*Tabiat*' dir, 1850 ve 1858 yılları arasında kaleme alınmıştır. Üçüncü makalesi '*Theismus*' başlıklıdır ve filozofun son yılı olan 1873'ün bir yapıtıdır. Bu eser belirli bir ölçüde filozofun düşünsel vasiyetini oluşturmaktadır.

Stuart Mill ilk denemesinde birçok büyük felsefe ekolü ana ilkesi olarak şu düsturu kabul etmiştir: *Tabiatı izlemelidir. Gün-*

müzde bile bir davranış tarzının tabiata uygun olduğu belirtilirse, elimizde güçlü bir dayanak var demektir. Bunun tersi durumunda, her hangi bir şey tabiata aykırı denirse derhal kötü bir imaj yaratır. Besbelli tabiatın davranışlarımız için bize bir örnek oluşturduğu ve bizim Tanrı ve kötü üzerine bir yargıda bulunabilmemiz için bir ölçüt sunduğu görüşü egemendir.

Ama Stuart Mill'e göre gerçek tabiat, insanlar tarafından şekli bozulduğundan, bize asla örnek olamaz. Kuşkusuz tabiat olaylarının kudreti ve muazzam kapsamı insanı şaşırtmaktadır, hatta bize onlara mesafeli bakmamızı sağlayan bir korku telkin etmektedir. Ama tabiat olayları bize adalet ve iyilik için hiç bir ölçü vermemektedirler. Tersine tabiatta caniyane ve tahripkâr, zorba bir güç görüyoruz. Buna dayanarak, iyinin hedeflerine ulaşmada kötüyü bir şart olarak gördüğünü söyleyebilir miyiz? Eğer biz bu noktayı kabul edersek, insanların tabiatın kudretlerini kendilerine yararlı kılmak için sarfettikleri bütün çabaları kötü olarak mülahaza etmeliyiz. Biz herhangi bir şekilde ulaşılacak bir hedefin bu derece dehşetengiz araçlarla ele geçirilmesini haklı kılabiliriz. Biz her hangi bir şekilde ulaşılacak bir hedefin bu derece dehşetengiz araçlarla ele geçirilmesini haklı kılabiliriz. Biz her hangi bir şekilde ulaşılacak bir hedefin bu derece dehşetengiz araçlarla ele geçirilmesini haklı kılabiliriz. Gerçekte iyi olan iyi olanı meydana getirmeye çaba harcar ve fena olan fena olana gayret eder.

Tanrıbilimciler bu sebepten dünyada mevcudiyetini sürdüren kötülüğe Tanrı'nın izin verdiğini açıklarlarsa, ormanda yanlış yoldadırlar. Daha büyük bir kötülükten kaçınmak için böyle davranırlarsa çıkmaz yoldadırlar demektir. Onların yanılması her şeyden önce, Tanrı'nın kudretini, iyiliğiyle uyumlandırmak istemelelidir. Eğer Tanrı her şeye kadir ise, eğer o her istediğini yapabilirse, o kötüyü, fenayı istemektedir. Hiç kimse bu kıyastan yakasını kurtaramaz. Biricik ahlâki yaratış kuramı şöyledir: İyinin ilkesi bir çırpıda ve mutlak tarzda kötünün kudretlerini alt edemez. Tanrı'nın kudreti sürekli olarak maddenin direnciyle sınırlandırılmış ve engellenmiştir. Bunu Platon daha önce anlamıştı. Tanrı insanın kesintisiz olarak kötünün kudretlerine karşı mücadele etmek azminden vazgeçmesini isteyememiştir. Bu mücadelede, Tanrı insana daima zafer kazanmasında yardımcı olma gücüne malik değildir. Ama Tanrı insanı öyle donatabilmiştir ki, bu mücadeleye gerekli güçle katlanması ve sürekli olarak artan bir başa-

nyı eline geçirmesi mümkün olmaktadır. İnsanın yükümlülüğü, Tanrıya bu mücadelesinde yardımcı olmaktır.

Aynı tezi Stuart Mill üçüncü denemesinde tekrar ele almıştır ve orada Tanrı'nın sıfatlarından bahsetmiştir. Mill bu denemesinde Tanrı'nın her şeye kadir olmadığını dünyadaki ilahi plânın bile gösterdiğini belirtmektedir. Gerçekten, bir plânın yapılması bir hedefe götürecek olan belirli araçların bulunması demektir. Ama eğer, hedefe ulaşmak için bir kelime yeterse neden yardım araçlarına başvursun? Biz dünyanın başlangıcının içyüzünü göremiyoruz ve her iki büyük dünya ögesininin, etkin ve edilgen gücün, enerjinin ve maddenin yaratılışını bilemiyoruz. Gücün ve maddenin Tanrı tarafından meydana getirildiğini kabul etmemiz için hiç bir sebep göremiyoruz. Bunun tersine hedeflerine ulaşması için Tanrı orada var olan madde ile yetinmek zorundadır. Çünkü madde ondan önce orada mevcuttu. Tanrı'nın madde ile sağladığı bağlantılar ve terkipler muhakkak ki çok büyük beceriyi ve dikkate değer bir icad rûhunu göstermektedir. Ama bütün maharet ve icad onun yoluna çıkacak olan engelleri hesaba katmak zorunda olan tanrısal gücün sınırlılığını ortaya koymaktadır.

Tanrı'nın her şeye kadir olduğu idesini bir yana bıraksak bile, yine de onun ahlâki sıfatlarını kriter olarak alabiliriz. Onlar onun iyiliği ve sonsuz adaletidir. Tanrı'nın iyiliğini ve sonsuz adaletini sonsuz kudretle uyumlu kılmak sorununun çözülmemesi olduğunu kabul edip artık onu çözümlemeye çaba harcamamalıyız. Eğer yaratıcı kudretin belirli şartlarla sınırlandırıldığına bakarak onunla yetinirsek, Tanrı'nın iyiliği ve adaleti istenildiği kadar büyük olur. Eserde bu iyiliğe ve adalete aykırı gelen her şey bu takdirde Tanrı'nın etkisini sınırlandırmış olan şartlara yüklenmelidir.

John Stuart Mill tarafından ortaya atılan fikir budur. Biz bu fikirden kendimizi uzak tutmaya mecburuz. Tanrı'nın her şeye kadir olarak kavranması ama kudretinin yeryüzünde mücadele ettiği kötü güçlerle sınırlandırılmış olması, içinde bulunduğumuz günlerde Fransız bir protestan tanrıbilimci tarafından tekrar ele alınmıştır ve ateşli bir inandırıcı güçle ifade edilmiştir. Burada söz konusu olan tanrıbilimci rahip ve tanrıbilim profesörü Wilfred Monod'dur.

Wilfred Monod, bu sorun üzerine düşüncelerini ilk kez 1904 yılında İsviçre'de verdiği bir konferansta, St. Croix'da Hristiyan

yüksek öğretim öğrencilerinin birliğinde ifade etmiştir. Bu konferansın ünvanı "*Bir Ateist*" ve alt başlığı "*Belirli bir Tanrı İdesinin Yenilmesi*" idi. Konferans metni 1906'da "*İnananlara ve Ateistlere*" adıyla yayınlanmıştır. Bu cild "*Tanrı Sorunu*" başlığını taşıyan tamlayıcı bir etüdü de içermektedir.

Ste. Croix'deki konferansında, Wilfred Monod ilkin atheist kalmış olan Jefferies adlı İngiliz bir yazarın eseri üzerine konuşmaktadır. Bu sebepten konferansın başlığı "*Bir Ateist*" olarak seçilmiştir, çünkü söz konusu yazar tabiatı ve insanda görülen kötünün karşısında çok iyi ve çok muktedir olan Tanrı kavramıyla tatmin olamamıştır. Bu açıklamalardan sonra Monod kendisinden yola çıkarak aşağıdaki ideyi geliştirmiştir. Dünyada mevcut fena ve kötü, bizi Tanrı'nın her şeye kadir olmadığı görüşüne zorlamaktadır. Şimdiki durumunda dünyayı sevk ve idareden sorumlu olan Tanrı'ya saygıyla tapamayız. Buna ilişkin olarak bize şöyle karşılık verilir: Tanrı kötülüğü istemez. Tanrı kötülüğü sadece bize müsaade eder. Ama Tanrı kötülüğe izin veriyorsa, onu isetmiş gibi olur ve sorun aynı kapıya çıkar. Buna karşı en azından kötülüğü engellemeyi denemektedir, diyemez miyiz? Bu bizim varsayımımızdır. Tanrı bunun için çalışmaktadır, ama daima başaramamaktadır. Böylece Tanrı'nın metafiziki alçaltılması ortaya çıkmaktadır, çünkü ondan her şeye kadir olan kudreti çekip alıyoruz, ama aynı zamanda Tanrı'nın ahlâki önemi büyük ölçüde artmaktadır, çünkü o iyilikten başkasını istememektedir. Tanrı, bize kendini sunan gerçek bir sırdır. Biz onun kökenlerine asla ulaşamayacağız. Biz Tanrıyı realiteyi değiştirmek girişimi diye adlandırıyoruz. O üzüntü veren bir girişimdir, sonsuz sayıdaki karşı saldırılara maruzdur, ama ilerlemeler yine de giderek belirgin hale gelmektedir. Tanrı'nın her şeye kadir olan kudretinin, nesnelerin başlangıcına ait olmasına inanmak bir yanılgıdır. En doğrusu, durum şöyledir: Tanrı ancak dünyanın sonunda her şeye kadir bir kudrete malik olacaktır. Tanrı "gelecek olan Tanrıdır".

"Tanrı Sorunu" üzerine bütünleyici etüdünde Wilfred Monod aşağıdaki hususu da eklemektedir: Biz Tanrı'nın mahiyetini tam tanımıyoruz, ve biz Tanrı'nın kendi içinde değerlendirildiğinde her şeye kadir olup olmadığını iddia edemeyiz. Ama bizim için Tanrı'nın soyut yaratılışı ve terkibi üzerine metafiziki bir muhakemede bulunmak söz konusu değildir. Kudretini gösterip gös-

termediğini tahkik etmek söz konusudur. Doğru bir gözlem, her şeye kadir bir Tanrı'ya ne doğada ne de tarihte rastlanmadığını gösterir. Yaratılışın aşamalı oluşu, yavaş çalışan, ağır engellere maruz kalıp bunlarla mücadele etmek zorunda kalan bir Tanrı tasarımına yol açar. Ama ölüm olgusuna, bütün canlı varlıklar maruzdurlar. Tanrı'nın bütün varlıklar üzerine mutlak egemenliği olduğunun kesin delilidir. Tarihte insanların özgür iradesi tanrısal kudretin sınırlandırılışını ifade etmektedir. İlerleme sadece uzun ve acıyla dolu dolaylı bir yolda cereyan etmektedirler. Tanrı'ya karşı, ruhun amaçlarını başarısızlığa uğratan günahın korkunç kudretini buluyoruz. Böylece olugular dünyada her şeye kadir olan bir Tanrı'nın eserini kabul etmemize engel olmaktadır. Ama daha da ileriye gidelim. Nesnelerin gözlemi belki de Theodize (Tanrı'nın haklı kınınışı) idesinin yenilmesine yol açacaktır. Wilfred Monod, Marcion'a uyuyor ve sevginin Tanrısı olan en yüksek Tanrı'nın, doğrudan doğruya yarattığı bir eseri olmadığını beyan ediyor. Ona göre dünya Tanrı'ya tabi olan bir dünya mimarı tarafından meydana getirilmiştir, ama belirli bir bağımsızlığı vardır. Buna göre dünya, belirli bir spontanite (kendini belirleme) ile donatılmıştır ki, bu tabiatın düzeninde, insan düzenindeki özgür iradeye tekabül etmektedir. Bir başka taraftan bakılırsa dünya, ruhun kurtuluşuna ilişkin, ruh tarafından duâ ile bağlantı kurmaya çağırılmıştır. Dua sevgi ve Tanrı'nın etkisinin yeryüzüne inmesini sağlayan güçtür. Bu Tanrı dünyayı yaratmamıştır, ama o insanları fenadan ve kötünden kurtarmayı istemektedir ve bunun için insanlığın işbirliğini talep etmektedir. Ölümünden aşağı yukarı on yıl önce, 1934'de Wilfred Monod fikirlerini devasa bir eserde geliştirmiştir ki bu eseri kuşkusuz Leibniz'in Theodizee'sinden beri yazılmış olan en kudretli eserdir. Bu devasa yapıt "İyinin Sorunu" başlığını taşımaktadır ve "Bir Theodize (İlâhi Adalet) Girişimi" ve "Bir Rahibin Günlüğü" alt başlığını içerir. Her biri bin sahifenin üzerinde olan üç cilt tutmaktadır. O gerçek bir Summa Theologie (Tanrıbilimin Özeti) sayılabilir ve öğretici bir anlatımdan daha çok şey sunmaktadır bize. Günlükte gerçeği arayan bir ruhun insanı içinden yakalayan iç dökmelemlerini içeren sayfalar buluyoruz, bu açıklamalar tutkulu bir iştiaqla ve en içten bir inanç gücüyle kaleme alınmıştır. Biz burada bir kaç sözle bu eserin genel yaklaşımını belirtmeliyiz.

Tabiatın alanı ve ruhun alanı birbirinden tam anlamıyla farklıdır. Tabiatta gelişen hayat gücünü tanrısal olarak yüceltmek istersek, hayatın Tanrısı “Hayat gücü-Tanrı” ile, sevginin Tanrısı olan “İncilin Tanrı-babası” arasında bir ayrım gözetmeliyiz. Dünyanın en yüksek Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etsek de Tanrı’nın tabiata dolaysız olarak müdahale etmediğini, tersine bir dünya mimarının (Demiurg) araya sokulmasıyla etki ettiğini kabul etmeye mecburuz. Tabiat, dünyamızı misyonuna götürmek için çaba harcayan bir dünya mimarı (Demiurg) tarafından iyi niyetle sevk ve idare eder. Bu dünya mimarı bir yandan yaratıcı Tanrı ile temas halindedir, ama diğer yandan tahripkâr bir şeytan ile de bağlantı kurar. O yaratıcının eserini tamamlamaya gayret sarfeder ve tahrip edicinin etkinliğini engellemeye çalışır. Böylece Tanrı babayı dünyanın dışında duruyor olarak düşünürüz ve aynı zamanda gelişmenin anlamını tanırız. Bu anlam dünyanın iyiyi gerçekleştirmesinden ibarettir, bu iyi daha orada değildir, ama gelecektir. Günlerin sonunda sevgi ve ışık dünyanın içinde var olacaktır.

Bu sebepten kötünün sorununun yerini, iyinin sorunu almalıdır. Orada olan, mevcut olan ve doğrudan doğruya verilmiş olan kötüdür, fenadır. Muvakkaten, sadece sorun olarak var olan o şey henüz mevcut değildir, ama mevcut olacaktır, bu iyi olandır. Kötünün sorunu çözümlenemez. Biz kötünün köklerini şeytani bir kudretin derin zifiri karanlığının içine sarkıtan kökenlerden, bakışlarımızı uzaklaştırmalıyız. Bunun tersine ileriye, geleceğe bakmalıyız, ışığa, iyinin muzaffer yükselişine yönelmeliyiz. Wilfred Monod bunun için şöyle demektedir: Kötünün sorunu, ırsiyetin yüküyle çekilmiş olarak ağır aksak kaymaktadır, kökenlerin gecesine ve çözülemeyen soruların gecesine, aşağıya inmektedir. Bununla birlikte iyinin sorunu, yükselmekte yukarıya havalanmakta çırpın kanatlarıyla zifiri karanlığın üzerine zaferi kazancak olan bir netliğe doğru yol almaktadır.

John Stuart Mill’in ve Wilfred Monod’un öğretilerinin yakınına İngiliz yazarı H. G. Wells’in 1917’de *Tanrı Görünmez Kral* adlı kitabında geliştirdiği fikirler dahildir.

Bu yazara göre, geleneksel Hristiyanlığın yerine yeni din geçmektedir, o Tabiat Tanrısı ile insanın ruhunu kurtuluşa ulaştıran Tanrı arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Yaratıcı Tanrı olan Tabi-

at Tanrı'sı gerçek Tanrı değildir. Gerçek Tanrı yüreğimizin içindeki hidayete erdirici Tanrıdır. O sonludur ve sınırlıdır, yani her şeye kadir değildir. Biz tabiat Tanrı'sının karşısında mutlak bir çekinglilikle dururuz. Biz onun mahiyetini anlayamayız ve onunla, denilebilir ki, hiç bir alışverişimiz yoktur. Bununla birlikte insanın ruhunu hidayete erdiren Tanrının karşısında ona taparız. Tanrı'nın içimizde hayatın savaşında bize katıldığına inanırız ve insanlığı iyiye doğru götüreceğini biliriz. Bizim demin geliştirdiğimiz kuramlarda dünyanın Tanrı tarafından yaratılması idesine nüfuz edilmeye çalışılmıştır. Stuart Mill, Tanrının gücü olmadığını ve maddeyi yaratmadığını ve Tanrı dünyada kendini düşman güçlere karşı kabul ettirmeğe mecbur olduğunu söylemesine rağmen bu sorun tamamiyle hasır altı edilmiş değildir. Ama Wilfred Monod, biraz önce zikrettiğimiz eserlerinden birinde, en az birinde dünyanın Tanrı'nın değil, saniî kâinatın (Demiurg) eseri olduğunu kabul etmeye eğilimlidir. Aynı anlamda Wells'in iç düşüncümleri yorumlanabilir. Wells de Marcion'a uymaktadır. Daha köktenci bir kuram African Spir tarafından ortaya atılmıştır, o kayıtsız şartsız olarak dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını reddetmektedir. Onun bu düşüncesi, Fransızca yazılmış, ölümünden üç yıl önce 1887' de yayımlanmış olan ve *Felsefi Bir Eleştirel'in* *Eskizleri* başlığını taşıyan eserinde çok net olarak ileri sürülmüştür.

Eğer insan kendi üzerine düşünürse, -Spir öyle demektedir yargıda bulunmağa elverişli bir varlık olarak, tabiatı var olabilmek hakkına malik olmayan nesnelerin mevcut olduğunu fark eder. Tabiatın bir ürünü olan insana, tabiatı bir hükme bağlamak ve onu mahkûm etmek gibi kendine özgü yetenek nereden gelmektedir? Bunun tek mümkün izahı, insanın bütün tecrübeden bağımsız olarak kendisine göre nesneleri bir hükme bağladığı bir cetvel, bir norma sahip olduğudur. Bu norm aynı zamanda mantıksal ve ahlaksaldır. Bizim doğru ve yanlış üstüne karar verdiğimiz mantıksal norm, çelişki ilkesiyle ifadenir. Bizim iyi ve kötü üzerine karar verdiğimiz ahlâki norm kendi adına dünyada sürüyle mevcut olan adaletsizlikleri mahkûm ettiğimiz adaletin yasasıdır. Bizim malik olduğumuz bu yetenek bizim bir norma göre yargıda bulunduğumuz elverişliliklerdir. Tabiatın üstündedir, bizden ahlâki varlıklar oluşturur ve insan haysiyetimizi meydana getirir.

Nesneleri kendisine göre bir hükme bağladığımız böyle bir normun var olması tabiatla ahlâklılık arasında mutlak bir karşıtlığın mevcut olmasını şart koşar. Tabiat iyi ve doğru düstur ile bağdaşmaz. Tabiat normsuzdur, anormaldir. Muhakkak ki o normdan sapmasını gözlerden gizlemeye çalışır. Nesneler doğrunun olasılığının kendilerine sağladığı bir tebdili kıyafetin becerisiyle, onun yardımıyla mevcudiyetlerini sürdürürler. Ama onlar derinliklerinde buna rağmen doğruya yabancı kalırlar. Tabiat buna göre normsuz ya da anormal ise, aynı zamanda da izah edilemezdir. Dinin mülâhaza etmesidir. Tanrı'nın ruhumuza fıtraten vermiş olduğu ahlâki düsturun şart koştuğu mutlak yetkinlikten başkası değildir. Eğer biz ondan dünyanın yaratıcısını oluşturursak ki, yine de ahlâkî düstura tekabül etmez, bunun anlamı, tabiatını tahrif etmek demektir. Biz tabiatın, varoluşun içine nüfûz edilmez bir sır olduğunu kabul etmek zorundayız. Yaratış idesinden çözülerek ayrıltilmiş olan gerçek din, Tanrının fiziki dünyaya aykırı olan ahlâkî ilke olarak tanınmasıdır.

Son olarak Emile Lasbax tarafından bir doktora tezinde "Kötünün Sorunu" başlığı altında açıklanan diğer görüşleri de burada zikrederim. "Le probleme du Mal" adlı doktora tezi, 1919 yılında Lyon Üniversitesinin Felsefe Fakültesine tevdi edilmiştir. Dünya iki irade kudretinin, bir genişleme (imbisat) gücü olan yaşama iradesinin ve tecrid (kişiselleşme) gücü olan ölüm iradesinin mücadelesi olarak yorumlanmaya elverişlidir. Lasbax kişiselleşme ile her hangi bir şekilde uyuşabilecek her şeyi bu ölüm iradesiyle ilintili kılmaktadır. O bunu yaparken paradoks iddialara ulaşmaktadır. Hücre nüvesinin, sinir sisteminin ve beynin, aklın ve belleğin ölüm iradesinin ifadeleri olduğunu söylemektedir. Nesnelerin gidişi kendisi sayesinde canlı varlığın, kendini giderek kişilikten, bireysellikten, ona yönelik eğilimden kurtardığı bir gelişmedir demektir.

Dünyada birbiriyle savaşılan bu iki irade kudreti üzerine bu kuram, bizi iki dünya ruhunun Platonca idesine, iyi ve kötünün öğretisine geri götürmektedir. Biz bundan radikal Dualizmin yüz yıllar boyunca herşeyin çıkış noktası olan, ölüm ve dünyanın sonunu açıklayan karşıtlığı bulmak için o müthiş çabayı yitirmedini görüyoruz.

Bu Öğretiye Karşı İtirazlar

Köktenci Dualizm, sorunumuzu açık sözlü ve eksiksiz bir tarzda ortaya koyabilmektedir. Öyle ki iyinin ve kötünün payını bulup çıkarmak girişiminde bulunmaktadır. Böyle bir öğreti inu-hakkak ki içinde bir gerçeği barındırır ve biz bu bakımda aşağıdaki üç noktaya özellikle işaret edebiliriz:

Dualistik çözümleme, varlıkların kökeninde olan kötünün kaynağını ararsa kötünün her şeyi kapsayan varoluşunu anlaşılır kılmaktadır. O bu sayede tabiatı ki ve insanın içindeki kötü açıklığa kavuşturmaktadır. Eğer biz arzu içgüdüsünün ya da hırslı istemenin kavramını kullanmak istersek Platon, *Devlet*'de kötünün ilkesini belirtmek için kullanmıştı. Diyebiliriz ki, arzu içgüdüsünü her şeyi kapsayan, ruha aykırı olan gücü bulup çıkararak işlemek dualistçe kuramların meziyetidir. Burada vurgulanması gereken ikinci nokta dualistik çözümlemenin, fenalığı etkin ve müsbet bir güç olarak kabul etmesidir. Biz gördük ki, fenalık çoğu kez iyinin çekip alınması olarak gösterilmiştir. Ama bununla kötülük sayesinde geliştirilen etkinlik izah edilmiş olmaz. Ancak daha sonda dualistik kuramlar bu etkinliği anlaşılır kılmaktadır. Muhakkak ki sözünü ettiğimiz yazarlarda bir tereddüt tesbit edilebilir. Platon'un *Timaious*'unda, madde kendi etkinliğine elverişli ol-

mayan tam bir etkisiz eleman olarak düşünülür. Bununla birlikte Platon bir başka yerde madde de şiddetli ve icbar edici bir gücün ilkesini görmektedir. Platon'da ağır basan düşünce, bu arada kötüyü etkin (faal) olarak kabul etmesidir. Bu düşünce arzu içgüdü-sü ya da hırsla istemek kavramında ifadesini bulur. Devlet'te karışımıza çıkar. Aynı düşünce iyi ruha muhalefet eden fena ruhun kuramında da rastladığımız bir kavramdır. Buna göre genel olarak diyebiliriz ki, mülâhaza edilen öğretiler fenalığı faal bir güç olarak yorumlamak isterler ve böylece bu sorunu bütün keskinliği ile dile getirirler.

Bunun dışında dualist öğretiler iynin ilkesini kötünün ilkesiyle acımasızca bir savaşta göstererek insanları iynin ilkesiyle işbirliği yapmaya çağırmaktadır, herkesin bu mücadeleye yardımda bulunmasını istemektedir. Bu fikir Jonh Stuart Mill ve Wilfred Monod gibi düşünürlerde ortaya çıkar. Diğer öğretiler insanın etkisini hiçlerlerken, dualist öğretiler özgür irademizi bütün belirlenliğiyle vurgularlar ve bizim tanrısal olanla sürekli işbirliği yapabileceğimizi gösterirler.

Bu sözlerimizle radikal Dualizmin meziyetlerini kabul ve takdir ettik. Ama bu tutumumuz, Dualizmin tutumumuz olabileceğini söylememiz mi demektir?

Biz bu soruya hayır diye yanıt vermeliyiz. Modern düşünüş kuşkusuz Manikeizm neredeyse hemfikir olarak reddettiğinde doğru yoldan gitmiştir. Radikal Dualizm, felsefenin ve dinin temellendiricisi olan Tanrı'nın, nesnelerin biricik ilkesi olduğunu ileri süren iddiaya hiç bir yer vermez. Fenalık kökenini bir ilkede görürse, Tanrı artık bütün nesnelerin ilkesi olmaz, artık Mutlak sayılamaz. Ruh Dualizmde takılıp kalmamalıdır. O bıkıp usanmadan vahdeti aramayı sürdürmektedir. Felsefenin temelinde tıpkı dinin temelinde olduğu gibi vahdet bulunmaktadır, biricik mutlak ilkeye özlem duyulmaktadır ki o bütün canlı varlıklara şevk ve hayat kazandırmaktadır.

Radikal Dualizm vahdetin aranmasına yine de bir yer vermektedir. Bununla demek istiyoruz ki radikal Dualizmin kendisi mantıksal bir sonuca varacak şekilde alışveriş etmemektedir, mutlak Dualizm olarak görünmesi için buna gerek vardır. Eğer mutlak Dualizm denilince kendisine göre her iki ilkenin de eşit güçte ebedi devamlılık arz etmesi anlaşılırsa, buna göre bu mut-

lak Dualizm'in ciddi olarak temsil edilmesi olası değildir. Tanınmış olduğumuz öğretiler genellikle iynin kötü üzerine aşırı ağırlık arz ettiğini ve sonunda iynin zafer kazanacağını belirtmektedirler. Onlar her iki ilkeyi dünyanın başlangıcına yerleştirmektedirler, dünyanın sonuna değil ve bununla Dualizme sonuna kadar direnilemeyeceğini söylemektedirler. Bu arada Platon'un belirttiği şu noktayı, yani zorunluluk olarak adlandırdığı gücün manevi güç tarafından ikna olunmasına izin verdiğini düşünelim. Bu düşünce Dualizmin kendisini tamamiyle ayakta tutmak için ne derece çaba harcadığını göstermektedir.

Dualistik öğretilerin Tanrı'nın nesnelerin biricik ilkesi olduğu gerçeğine sıkı sıkı sarıldığını düşünürsek, onların yaratış sorununu yanıtızsız bırakmalarına şaşmamalıyız. Bu öğretilerden bir kaç Tanrının dünyayı yaratış ediminden önce var olan maddeden yarattığını kabul etmektedirler. Ama maddenin bizzat kendi gücüyle var olmasını sağlayan kudret nereden gelmektedir? Ya da madde tamamiyle edilgen olandır. Tıpkı Platon'nun *Timaies*'un bir yerinde kabul ettiği üzere, maddenin kendi hayatı yoktur ve hiç bir etki geliştiremez, şu halde hiçlikle eş tutulmalıdır. Stuart Mill de, o gücü ve maddeyi yaratılmamış olarak düşündüğüne göre, bu takdirde zorunlu olarak bu etkinliğin ilkesi de Tanrı'da bulunmaktadır. Ama maddenin bizzat kendi gücüyle bir etkinliğe sahip olduğu kabul edilirse ki, o esas itibarıyla Tanrı'dan bağımsızdır, maddenin mutlak olduğu ileri sürülmüş olunur. Bununla birlikte iki Mutlakın birden yanyana olması kabul edilemez. Hayır, madde hiç bir zaman kendi gücüyle varlığını sürdüremez. Mahiyet ve kudret olarak sahip olduğu her şeyi Tanrı'dan alır.

Platon ve John Stuart Mill gibi düşünürlerde bizim karşımıza çıkan güçlük bundan ibarettir. Diğer düşünürler daha radikal bir tez oluşturdular. Onlara göre, Tanrı sadece maddeyi değil hiç bir şeyi yaratmamıştır. O tabiatta var olan varlıkların bir tanesini bile yaratmamıştır. Biz bu tezi ilk şeklinde, canlı varlıkların en yüksek Tanrı'nın altında derecelendirilmiş, bir dünya mimarı (Demiurg) tarafından yaratıldığı düşüncesinde buluruz. Belirli bir ölçüde bu görüş Platon'da bulunmaktadır. O *Timaies*'da tabiatta belirli varlıkların en yüksek Tanrı'dan değil, tersine ikinci rütbeden tanrılar tarafından meydana getirildiğini kabul etmektedir. Marcion bundan daha da ileriye gitmiştir. O bütün yaratılışı gerçek ol-

mayan bir Tanrı'ya atfetmektedir. Ve bu ide yeniçağda tekrar rağbet görmüştür. Gördüğümüz üzere, Wilfred Monod'a göre yaratılış bütün olarak en yüksek Tanrıya tabi olan bir dünya mimarı (Demiurg) tarafından gerçekleştirilmiştir.. Bu düşünce daha keskin bir biçimde Wells tarafından dile getirilmiştir. Bunun için biz şunu söyleyebiliriz: Yaratıcı güç sadece Tanrı'da bulunur. Eğer bu yaratma yeteneği bir demiurga izafe edilirse, bu takdirde bu dünya mimarından (Demiurg) gerçek Tanrı ortaya çıkar. African Spir'de bu öğretilerin temelsizliği ortaya çıkmaktadır. O her hangi bir ikinci rütbede payeden bir ülûhiyeti araya sokmadan, tabiatın Tanrı'dan çıkmadığını, çünkü onun iyinin ve doğrunun normuyla bağdaşmadığını beyan etmektedir. Felsefe ve dinin asıl yanılgısı Tanrı'yı tabiatın yaratıcısı olarak kabul etmeleridir. Kendimizden yola çıkarak diyebiliriz ki biz bu aşırı görüşe muvafakat edemeyiz. Bir kere daha açıkça belirtilsin ki, Felsefe bütün nesnelerin Tanrı'ya bağlı olduğu görüşüne sımsıkı sarılmalıdır. Eğer Tanrı'ya yaratıcı yeteneği esirgersek, Tanrı'dan asıl mahiyetini koparıp almış oluruz.

Sözünü ettiğimiz öğretiler ve tabiatı Tanrı'dan bağımsız olarak gören öğretiler, tabiatın temelinden fena olduğu idesine dayanır. Bu idenin temelinin olmadığı kuşkusuzdur. Tabiatı canlı varlıkların mücadelesinin ezeli kaynağı olan bir güç egemendir. Ama tabiatı güçlerin bir arada etkisi, uyum ve güzellik de vardır. Bunu Spir de anlamak zorunda kalmıştır. O iyinin normu ile muhalefet içinde bulunan tabiatın bu sapmasını, tebdili kıyafetle gözlerden saklamaya can atar. Bu nesneler hoşla giden bir dış görünüş yardımıyla mevcudiyetlerini sürdürürler bununla onlar kendilerine iyinin görünümünü sağlarlar. Tabiatın normdan sözümona sapmasına rağmen iyinin çekiciliği için duyarlı olduğunu bundan daha başka türlü nasıl ifade edebiliriz? Bunun dışında tabiatın insanı da meydana getirmiş olduğuna dikkat etmeliyiz. İnsanda adaletin bir yasasının ortaya çıktığı doğru ise, bu yasa esas itibarıyla tabiatı yabancı olamaz. Bununla birlikte insan tabiatı "devlet içinde devlet" gibi değildir, tersine insan ve tabiat aynı mutlak ilkedен doğmuşlardır.

Bu anlamda felsefe, Tanrı'nın bütün nesnelerin yine de yaratıcısı olduğu gerçeğinin zeminini terk etmemelidir ve kötünün sorununun bu zeminden yola çıkılarak yorumlanması gerektiği

bilinmelidir. Bu besbelli öyle kolay bir ödev değildir. Ama biz güçlüklerin gözlerinin içine ürkmeden bakmak zorunda olduğumuza kaniyiz.

Wilfred Monod'un büyük eserinde dile getirilen öğretiyi ele alacak olursak, kötü sorununu iyi sorunuyla telafi edemeyeceğimizi söylemeğe mecburuz. O mevcuttur ve doğrudan doğruya verilmiştir. Ama iyi gelecektedir. Daha önce belirttik ki dünyada ve tabiatta kuşkusuz düzensizlik ve kötü güçler bulmak mümkündür, ama bunun yanında birlik ve ahenk de vardır. İyi de mevcuttur ve doğrudan doğruya verilmiştir. Kolaylıkla itiraf edebiliriz ki muhakkak ki iyiye yönelik bir gelişme de cereyan etmektedir. Ama iyi daha önce başlangıçtan beri oradadır, nesnelerin kökündedir. Kuşkusuz felsefe ve din, gelecek olan Tanrıya inancı, olacak olan Tanrı'yı reddedemez. Ama Tanrı'ya inancı yadsırsak her ikisi de kendiliğinden ortadan kalkacaktır ve yok olacaktır. Çünkü Tanrı ebediyetten beri oradadır. Eğer nesneler iyiye doğru çaba harcarsa, iyi gerçekleşir, çünkü onlar iyiden ortaya çıkarlar. Dünyanın misyonu bütün bölünme ve yarılmanın içinden geçerek başlangıçtaki birliği tekrar ortaya koymaktır.

Bunun dışında, alicenap bir ruhun Tanrı'nın iradesinin en korkunç olayların içlerine kadar kendini açığa vurduğunu ileri süren düşünceye isyan etmesini anlayışla karşılıyoruz. Kötünün şiddetli dışa vurumları, korkunç olan yanları vardır. Tanrının bu durumda niçin araya girmediğini insan düşünmeden edemez. Bu gibi hallerde etki eden şey tanrısal ilkeye büsbütün aykırı izlenimi uyandıran kör ve icbar edici bir güçtür. Ama bu zorunlu olarak iki ilke mevcuttur anlamına gelmez. Biz bu sorunun doğru bir çözümlemesini gösterebileceğimizi umut ediyoruz ve aynı zamanda kör gücün Tanrı tarafından bölünmesini ve mutlak ilkenin vahdetini anlaşılır kılabileceğimizi umuyoruz.

Burada Emile Lasbax'ın risalesi üzerine bir açıklamada bulunalım. Biz kişiliğin yolundan giden her şeyin kötü bir iradeyi, ölüm iradesini açığa vurduğunu ileri süren düşünceyi kabul edemeyiz. Bireyselleşmenin bu sıfatla yaşama iradesinin değil de ölüm iradesinin bir ifadesi olduğunu göremiyoruz. Bireyselleşme, varlıkların mevcudiyetinin bir şartı mıdır? Yine de tek tek varlıkların sınırlılıklarının içinde kalmadıkları, tersine her şeyi kapsayana (Mutlak'a) kendilerini açması gerektiği muhakkak ki doğru-

dur. Bu bizi ikinci bir noktaya götürmektedir: Lasbax'ın bireysel olanın yönüne eğilimli olduklarından ölüm iradesi olarak telâkki ettiği belirli açıklamaları, her şeyi kapsayanın (Tanrı) yönüne ait olduğu izlenimini vermektedir. Bu söylediklerimiz her şeyden önce akıl için geçerlidir. Akıl bir bireyselleşme eğilimi gösterdiğini hangi hakla iddia edebiliriz? Akıl bunun tersine tekil varlığın sınırlarını aşmak ve bütün dünyayı anlayarak kapsamak çabası değil midir? Akıl bütün canlı varlıkları uyumlu olarak birleştirme yeteneği değil midir? Emile Lasbax'ın eseri radikal Dualizmi tekrar sahneye çıkarmak için yazdığı göz kamaştırıcı bir girişimdir. Ama bu eseri onu başarıya ulaştırmış diye göremeyeceğimiz bir ölçüde çok sayıda paradoksları ve sakıncalı düşünceleri içermektedir.

Biz bununla radikal Dualizmin gerçek meziyetine rağmen kabul edilemez olduğu gibi bir sonucu ulaşıyoruz. Düşünüş Dualizmde durup kalmamalıdır, tersine direnilemez bir ölçüde vahdete çaba harcamaktadır. Daha önce bu çabanın radikal Dualizmin savunucularında da var olduğunu gördük. Ve bununla onların Dualizminin mutlak bir Dualizm olmadığını ispat ederler. Bizim mülâhaza ettiğimiz öğretiler, bir çelişkiyi içerirler. Ama Dualizm daha başka türlü kavranabilir. Kötünün ilkesinin mutlak olarak dünyanın başlangıcında var olmadığını, bir ara olayı ile ya da bir kaza ile sonradan ortaya çıktığını kabul edebiliriz. Kötünün ilkesi, Tanrı tarafından başlangıçta iyi olarak yaratılmış olan bir varlık olabilir. Ama Tanrı'dan bir tür başkaldırma ile kendini çözmüştür. Ve bu çözülüş, bu isyan bütün tabiatı sarsmıştır ve karmakarışık etmiştir. İşte bu hristiyan Tanrıbilimi tarafından ortaya atılan Dualizmdir. Şimdi ele alacağımız konu ilk günahın muhteşem öğretisidir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Hristiyanlık Tanrıbiliminde İlk Günah

İbrani Geleneği ve İncil: Paulus ve Augustin

İlk günah kavramının kökleri İbrani geleneğindedir. Tevratın başında Adem'in günahının öyküsü bulunmaktadır. Tanrı Adem'e iyi ve kötünün bilgi ağacının meyvesini yasaklamıştı. Bununla birlikte Adem, Havva tarafından baştan çıkarıldı, itaatini bozdu ve yasaklanmış olan meyveden yedi. Havva da, ayartıcı bir ruh tarafından baştan çıkarıldı. Bu ruh yılan şeklinde gösterilmiştir. İşlediği günahın cezası olarak insan cennetten kovuldu.

Buna göre insanın günahı, yaratılış öyküsünün anlattığı üzere, Tanrının emirleri karşısında itaatsizlik göstermesinden ibarettir. Daha doğrusu; insanın günahı, Tanrı'ya benzer olmak isteğinden ibarettir. Ama Tanrı, insanın kendisine eşit olmasını istemez. Bu yüzden, Tanrı, insana bilgi ağacının meyvesini yemesini yasaklamıştır. Ama yılan, kadına Tanrı sizin hangi gün onu yiyeceğinizi biliyor, gözleriniz yedikten sonra açılacaktır, Tanrı gibi olacaksınız ve iyinin ve kötünün ne olduğunu öğreneceksiniz, demiştir. Tanrı insanın bilginin ağacının meyvesini tattıktan sonra, hayat ağacından da yemesini engellemek istedi. Ve Tanrı şöyle dedi: “Bak, insan bizim gibi biri oldu ve iyi ile kötünün ne olduğunu biliyor. Ama şimdi artık o elini uzatmasın ve hayat ağacının meyvesini koparıp yemesin ve ebedi olmasın!”

Tanrı, insanın hayatın ağacından yemesini engellemek için, insanı cennetten kovdu. Buna göre insanın günahı kendisini Tanrı'ya benzer kılmak istemesidir, yani iyinin ve kötünün bilgisine sahip olup ebedi hayata kavuşmak istemesidir.

İncil Adem ve Havva'nın ilk günahından bahsetmez, etmez ama ayartıcı bir ruhun var olduğunu, kötünün ilkesi olarak kavrandığını ve Tanrı ile savaşmakta olduğunu kabul eder. İsa'nın nasıl çöle götürüldüğünü ve orada şeytan tarafından nasıl aldatıldığını görüyoruz. Aynı şekilde Vaterunser kötü ve ayartıcı bir ruha göndermede bulunmaktadır.* Bizi akıl çelmelere kaptırma, tersine ruhumuzu kötünden arıt!

Diğer yandan İncil söz olan İsa'nın dışı vurduğu şeytan olmayan bir takım kötü ruhlardan ve cinlerden bahseder. Bütün bunlar Doğu'nun etkisi altında oluşan, bilinçli olarak kötünün güçlerini iyinin güçlerinin karşısına çıkaran dualistik bir dünya görüşüne işaret etmektedir.

Ama İncil'in Tanrısı, yaratışın Tanrısı gibi gayretkeş bir Tanrı değildir. Bunun tersi olarak denir ki, İnsan, Tanrının oğlu olarak tanrısal yetkinliğe memur edilmiştir. "Siz gökteki babanızın yetkin olması gibi yetkin olmalısınız." Kuşkusuz biz İncil'de bilginin belirli bir parlaklığını buluyoruz, ama söz konusu olan kutsal kitapların bilginlerinin ve Farizyenlerin yani, yasanın okumuş bilginlerinin bilgisidir, gerçek ruhun bilgisi değil. Dünya yaratış tarihinin Tanrısı hayatın meyvesini toplamayı insana yasakladığı halde ve onun ebedi hayatı elde etmesini istemediği halde, İncil tövbe eden günahkâra ebedi hayata girişi açar. Tevratın gerçeğinin müthiş değişimini, Yakub'un çeşmesinde Samariterin'e söylenen şu görkemli sözler göstermektedir: "Bu sudan kim içerse tekrar susayacaktır. Ama benim ona vereceğim sudan içenler, içlerinde ebedi hayata, çağıldayarak akan bir su çeşmesi bulacaktır."

İlk günah sorunu tekrar Hristiyanlığın ilk Tanrıbilimcisi tarafından yani Paulus tarafından sorulmuştur. Herkes Römer mektubunda ilk insanın günahını ne müthiş bir güçle vurgulanmış olduğunu bilir, günahın sonucunun bütün insanlar için ölüm oldu-

* Pater noster, hristiyanların Fatiha'ya benzer duası.

ğu belirtilmiştir. Nasıl ki günah bir insan tarafından dünyaya gelmişse ölüm de bu yüzden bütün insanlara ulaşmıştır, çünkü onların hepsi de günah işlemişlerdir.... Birinin günahı yüzünden lânete mahkumiyet, bütün insanların üzerinde çökmüştür. Bununla birlikte burada baştan çıkaran bir ruha göndermede bulunulmaz, onun insanı baştan çıkardığı söylenmez. Peki bu nasıl mümkün oluyor? Aksi halde ibrani geleneğini izleyen Paulus şeytan ve ifritlerin (cinlerin) var olduğunu kabul ederken, yılanın rolünü yok sayar? Römer mektubundan ortaya çıktığı izlenimini uyandıran yanıt şudur: Paulus'un niyeti, Adem ile İsa arasında iki insan arasındaki koşutluğu göstermektir. İlki, günahın sebebi idi, ikincisi (İsa) ruhun günahlarından kurtuluşu. Bu koşutluğu tamamiyle açık olarak vurgulamak için, her iki karşılaştırma noktalarını muhafaza etmek suretiyle, yaratılış hikayesinin söz konusu ettiği kötü ruhu ilk insanlarda devreye sokmamıştır.

Ama diğer yandan Paulus ilk günah öğretisini tamamlamıştır, ve bunu da önceden belirlenmenin idesi ile (kaza ve kader ile) bütünlemiştir. Tanrı insanın günahına karşı önceden önlemler almıştır. Tanrı günahattan kurtarılacak olan belirli sayıda insanı seçmiştir. Bunlar affını yönelttiği seçilmişlerdi. Tanrının seçilmişlere karşı şefaati, İsa'nın kurban eyleminin aracılığıyla cereyan etmiştir. Yine de Paulus'un, bütün insanların ruhlarının sonunda kurtuluşa ermesini göz önünde tuttuğu söylenebilir. Paulus tarafından ana çizgileriyle taslağı yapılan kuram, bundan sonra bütün şahaneliğiyle Augustin tarafından ortaya atılmıştır. Augustin ilk günahın büyük kilise hocası, Tanrı tarafından bağışlamanın ve kaza ve kaderin kilise hocası olmuştur. Augustin, aynı zamanda da insanı tuzağına düşürmek isteyen ayartıcı ruh idesini tekrar bütünleyerek, öğretisine dahil etmiştir. Doğu Dualizminin etkisi hristiyan düşüncesinde giderek daha geçerli oldu. Bunun bir tortusunu dünyanın sonu üzerine yazılan literatürde görüyoruz. Orada şeytan muazzam kırmızı bir canavar görüntüsünde ortaya çıkar ve iyinin güçlerine karşı savaşı. Anımsadığımız gibi, Augustin Manikeizm'in güçlü ölçüde etkisine maruz kaldığından, kötünün ilkesi olarak kavradığı şeytana büyük bir alan bırakmaya eğilimliydi. Ama Augustin, Manikeizmin'in Dualizminden kaçınmak istiyordu ve bu sebeple, şeytanın kendindeki kötüyü izah etmek istiyordu, insanın düşüşünden önce gelen meleğin (şey-

tan) düşüşünü kabul etmek suretiyle bunu sağlamaya çalıştı. Onun "Tanrı Devletinde" eksiksiz bir sistemleştirme buluruz.

Augustin'e göre, Tanrı'nın dünyanın yaratışında yaptığı ilk eylem, meleklerin yaratılması idi. Bütün melekler iyi varlıklar olarak yaratılmıştı, yine de başlangıçtan itibaren tanrısal ışığın içinde kalanlarla, düşecek melekler arasında bir ayırım bulunuyordu. Ve gerçekten öyle de oldu. Bir kaç melek başlarında şeytan olmak üzere yaratıcıya karşı çıktılar. Onların günahı bizzat Tanrı'nın üzerine yükselmek olan kibirlerinden ibaretti. Günahkâr melekler dünyanın derinliğine atıldılar, onlar orada kıyamet gününe ve kesin mahkûmiyetlerine kadar kalmak zorundadırlar. Böylece iyi ve fena meleklerin ayrılması gerçekleşti. Meleklerden iki toplum vardır. Bir kısmı Tanrıyı severler, diğerleri ise kendilerini severler. Bir kısmı gökte oturur, diğerleri dünyanın en alt bölgelerinde hapis tutulurlar. Bu karşıtlığın içinde her iki insani topluluğunun rekabeti mevcuttu. Çünkü meleklerin gökten düşmesini, insanların düşmesi izlemiştir. Tanrı melekleri yarattıktan sonra içinde bütün insan kuşağının kökeni bulunan insanı, ilk insanı yaratmıştır. Tanrı insanı kendi tasvirine göre yaratmıştır, ona ussal bir ruh vermiştir ki bu insani bütün hayvanların üstüne yükseltmiştir. Başlangıçta insan cennette mutlu yaşıyordu. Ama ilk olarak Tanrı'dan yüz çeviren kibrin meleği, insanı baştan çıkarmak için gelmiştir. Bunun için yilandan yararlanmıştır, yılan yardımıyla kadına baştan çıkarıcı konuşmalar yöneltmiştir. Yılan kadını baştan çıkarmıştır ve kadın da erkeği ayartmıştır. Böylece baştan çıkarma ortaya çıkmıştır ve ilk insanın düşmesi cereyan etmiştir.

Bununla birlikte aynen şu söylenebilir: Baştan çıkarmadan önce, bizzat ondan önce kötü bir niyet mevcuttu. Eğer insanın iradesi yerinden oynatılamaz olan iyinin sevilmesinde sapasağlam sabit kalaydı, bu takdirde ayartıcı onun üzerine bir güç sahibi olamazdı. Eğer daha önce kötü bir niyet mevcut olmasaydı, kötü eylem (baştan çıkma) gerçekleştirilemezdi. Ama kötü niyetin başlangıcı herhangi bir başka yerde aranmalıdır. Kibirde ve haddini bilmemekte aranacağı yerde, ruhu, Tanrı'ya yüz çevirmek ve kendini beğenir kılmak için delâletin yoluna sokan sahte bir büyüklüğün isteğinde görülmelidir. İnsanın günahı için ceza ölümdü, sadece bedenın ölümü değil, ruhun ölümüydü, yani ruhun bede-

nin tekrar dirilmesinden sonra katlanacağı sonsuz acı idi. İnsanın günahı yine de Tanrı'nın ebedi plânlarını değiştirememiştir. Başlangıçtan itibaren Tanrı insanı, kuşkusuz herkes günahkârdır, iki eşit olmayan kısma ayırmıştır: Lânete mahkûm olanların büyük yığınına, ki onlar haklı cezadan asla kurtulamazlar, ve ruhları kurtuluşa erişecek olan seçilmişlerin küçük sayısına bölünmüştür. Tanrı'nın bu seçimi kaza ve kaderdir ve Tanrı'nın bağışlaması ile cereyan eder. Kaderde Tanrı'nın şefahati kendini açığa vurur. Kader tamamıyla Tanrı'nın cömertliğine bağlıdır ve hiç bir insani meziyete dayanmaz. Bize bahşedilen Tanrının lütfu bizim irade-mize üstün gelir. Biz iyi niyette olduğumuz için bize bahşedilmez, tersine Tanrı'nın lütfuna mazhar olduğumuz için iyi niyetimiz vardır. Tanrı'nın her şeye kadir kudreti ile en sertleşmiş olan yürek direnemeksizin değiştirilebilir, öyle ki o andan itibaren sadece iyi eylemlerde bulunabilir.

Seçilmişlerle lanetliler arasındaki derine inen ayrım her iki insan topluluğunun karşıtlığına yol açar. Lanetliler ahalisinden oluşan yeryüzü devleti (civites hominum), ve Tanrı Devletinin (Civitas Dei) arasındaki karşıtlıktır bu. İki sevgi gücü bu iki devleti kurmuştur: Kişinin kendine olan sevgisi, ki o Tanrıyı hakir görmeğe kadar ileri gider ve Tanrı sevgisi, yani Tanrı devleti. Bütün insanlığın tarihi her iki devletin savaşından başkası değildir. Kıyamette, seçilmişler, lanete mahkûm olanlardan ayrılacaktır. Bunlar ebediyen alevlerin içinde yanacaklardır. Buna karşı seçilmişler, ebedi mutluluğu tadacaklardır; onlar saydam bir netliğin içinde Tanrı ile yüzyüze gelecekler.

Reformistler ve Jansenistler: Rousseau ve Kant-Charles Secretan, Ernest Naville, Renouvier -Kierkegaard ve Karl Barth

Paulus'un ve Augustin'in öğretileri Ortaçağ'dan sonra reformistler tarafından tekrar ele alınmıştır. Reformistler felsefelerinin temelini insanın ilk günahı idesine dayandırdılar.

Günahkârlık hissi Luther'in ruhunda reformun ilkesidir. İnsanın Tanrı'dan ayrılsa içine düşeceği korku ve insanın kendi gücüyle kendini kurtaramayacağı kanaati, ruhunun kurtuluşunu ilahi yardımdan beklemeye mecbur olması, bu yardımın insana bahşedilir olması, Luther'in savunduğu görüştür. Bu düşünce Luther'in inanç ile eserlerin arasında gözettiği ayrımın esasını teşkil eder. Sadece inançla insan haklı kılınır, eserleri ile değil. Ruhumuzun selameti bize ancak inançtan bahşedilir. Onun sayesinde biz günahkârlığımızı ve tam anlamıyla güçsüzlüğümüzü anlarız ve bu sebepten tanrısal şefaatin kucağında bir sığınak buluruz ve seçilmişlere dahil olmanın umudunu taşırız. Tanrı seçilmişleri rahmetiyle ebedi mutluluk için önceden belirler.

İnançla eserler arasındaki bu temel ayrım, Luther'i özgürlük sorununa götürür. Luther, özgürlüğün insan hayatının özü olduğunu ve dinsel hayatın özgürlüğün en yüksek ifadesi olduğunu anlamıştır. Bu kanaatine dayanarak Luther, 1520'de Roma ile arası açılmadan önce *Hristiyan İnsanın Özgürlüğü Üzerine* adlı kü-

çük kitabını yayınlatmış, Papa Leo X'a göndermiştir, ve bu risale-
nin hristiyan hayatının özü olduğu notunu düşmüştür. Ama eser-
de özgürlük ağır bir tehlikeye maruzmuş gibi gösterilmiştir. Lut-
her insanın etkinliğine, eylemine neredeyse hiç bir etki atfetme-
miştir ve her şeyi insanı büsbütün Tanrı'nın eline veren inanca in-
dirgemiştir. Bu gibi özel hal ve şartların altında acaba özgürlük
gerçekten mevcut olabilir mi? Bunun üzerine Erasmus tarafın-
dan, 1524 tarihinde yayınlanan özgür irade üzerine yazılmış risa-
leyle, bu konu tartışmaya açılmıştır. Bu eserinde Erasmus, Tanrı-
'nın her şeye kadir olan kudretini insanın özgür kararıyla barıştır-
maya çalışmıştır. Luther sıkıştırıldığını görmüş ve *De serve arbit-
ri* risalesiyle yanıt vermiştir. Bu eserde birden aşırı uca giderek net
olarak insanın özgürlüğünü tamamiyle yadsımıştır. İnsanın irade-
si Tanrı ile şeytan arasında tıpkı iki süvari arasındaki at gibi dur-
maktadır. Eğer Tanrı atın semerine binerse, insanın iradesi Tan-
rı'nın sürdüğü yoldan gider. Eğer şeytan semere atlarsa, şeytanın
istediği olur ve irade şeytanın istediği yola girer. Irade kendi ken-
disinin gücüyle hiç bir şeyi başaramaz. O iki süvariden birisinin
yakınına gelemez, hareketsiz olarak ikisi arasındaki konumunu
korur. Sadece süvariler, onu ele geçirmek için mücadele ederler.

Calvin'in *Institutio christiana* adlı, protestan öğretisinin en net
ve eksiksiz anlatımında, ilk günah itaatsizliğin bir edimi olarak
tasvir edilmiştir. Tanrı Adem'e kötünün ve iyinin bilgisinin ağa-
cındaki meyveye dokunmasını yasaklamıştı. İnsanın Tanrı'nın
emirlerine, seve seve boyun eğeceğini göstermesi için, bir itaat sı-
navıydı bu buyruk. İtaatsizlik, sadakatsizlik günahın kökleridir ve
bundan küstahlık, kibir ve nankörlük ortaya çıkmıştır. Adem'in
manevi hayatı, yaratıcı ile birleşmiş olarak kalması için belirlen-
mişti ve bunun anlamı Tanrıdan ayrılması için ruhunun ölümü
demekti. Bu manevi ölüm, daha sonra Adem'in bütün nesline ya-
yılmıştır. Bütün dünyayı bir tek insanın hatası yüzünden suçlu
kılmak insanın sağ duyusuna aykırıdır diye bir itiraz ileri sürüle-
mez mi? Adem, insan tabiatının sadece babası değildir. Soyu ve
köküdür de. "Nasıl ki çürümüş bir kök sadece çürük dalları mey-
dana çıkarabilirse ve böylece çürümeyi daha sonra daha küçük
dallara ve onda büyüyen yapraklara iletirse, benzer şekilde
Adem'in oğulları da babalarının yüzünden onun kusuruna bulaş-
mışlardır ve bu durum onların soyundaki kirlenmenin sebebidir."

Calvin'e göre, insanın bozulması özünde tabiatına ait bir şey değildir, tersine normalden sapan bir olayla ortaya çıkmıştır ve bu anormal olay Adem'in günahıdır.

Böylece Manikeist'lerin yanlışlığı çürütülür, onlar bozulmanın insanın özünde olduğu tasarımına rağbet ediyorlardı. İnsanın Tanrı'dan başkası tarafından yaratılmadığını söyliyerek daha da ileri gittiler. Calvin de insanın özgürlüğünü haklı kılmak hususunda Luther'den daha hevesli olmamıştır. O tersine insanın Adem'in düşüşünden sonra özgürlüğünü yitirdiğini savunmaktadır. İrademiz, şimdiki durumunda özgür değildir. İyiye yönelik doğal arzu, hiç bir zaman kendi içinde özgürlük demek değildir. Çünkü biz böyle bir arzuya hayvanlarda da rastlıyoruz. Özgürlüğün sözünü edebilmek için insan, iyiyi doğrudan doğruya akılla tanımalı, seçmeli ve izlemelidir. Ama irademiz buna elverişli değildir. İnsanın şimdiki durumu "günahın köleliğinin içinde" olduğundan iradesi özgür olmaktan çok uzaktır, tersine zincirlerle bağlıdır. Tanrı'nın rahmetinin yardımı olmaksızın o ancak kötünün yönünde hareket edebilir. 17. Yüzyılda Augustin'in insanın günaha düşkünlüğü öğretisi Jansenizm tarafından temsil edilir. Jansenizmi Protestanlıkla bağdaştırmak mümkündür. Haklı olarak 'Augustin' diye ünvanlandırılan ünlü kitabında Jansenius, Adem ve Havva'dan kalma ilk günahı, insanın ilk günahını tasvir etmiştir. Bunu yaparken ağırlığı günahın özgür iradenin bir ediminden oluştuğu noktasına kaydırmıştır. Gunahtan önce Adem'in içinde kötü bir ihtirası yoktu. O iradesinin özgür seçimiyle düşmüştür. Bu irade, Tanrıya itaatini feshetmeye karar vermiştir. Buna göre, iradesini berbat eden, ihtiras değildir, tersine ihtiras iradeyi bozmuştur. Kötü için karar alan saf irade insanda kötülük yapma isteği uyandırmıştır. Böylece ilk insanın muazzam sorumluluğu belli olmaktadır: Özgür iradesinin bağımsız edimiyle, ancak Tanrı'nın rahmetiyle tekrar sağlığa kavuşturulabilecek olan insani tabiatını bozmuştur. Jansenizm'in Port-Royal manastırı tarafından kabul edildiği bilinmektedir.

Port-Royal manastırının önemli bir müdürü olan katolik papazı Saint-Cran, Jahsenius'la dostluk kurmuştu; bir çok yılı birlikte geçirmiş, Augustin'i incelemek için uzun yıllar bir araya gelmişlerdir. Bu sebepten Jansenius'un eseri Port-Royal tarafından hemen kabul edildi. Augustin'in düşünceleriyle bezenmiş bu or-

tamda Pascal'ın parlak dehası doğmuştur. Port-Royal'ı ilk ziyaretinden beri onun düşüncüsüyle Augustin'in düşüncüsü arasında paralellik ortaya çıktı. "Entretien avec M.de Saci" eserinde bu yakınlaşmayı görürüz. Pascal hayatının sonuna kadar, Augustin'in ilk günah ve insanın ahlâkının bozulması üzerine öğretisine sadık kalmıştır. Bu husus Pascal'ın *Düşünceler* adlı eserinde benzersiz bir güçle ifadesini bulmuştur. Pascal ayrıca, günahın geçmişten gelecek kuşaklara intikal edişinin bir sır olduğunu kabul etmektedir. Biz bütün insanlığın ilk günah yüzünden ahlâken bozukluğa maruz kalmasını anlayamıyoruz. Bütün sırlardan daha kavranılamaz olan bu sır olmaksızın biz kendimize anlaşılmaz oluruz. Bu uçurumun içinde bizim insan varlığımızın düğümünün bütün dolaşıklıkları ve karışıklıkları oluşmaktadır, öyle ki sır ne kadar anlaşılmaz olsa da, sır çözülmezse bu defa insan anlaşılmaz olacaktır.

İslahata ilişkin düşünüş, 18. yüzyılda aydınlanmanın felsefesine karşı ve akla tapınmaya karşı yaşanan hayata tepki uyandırmıştır. Calvin'in yeni dinin karargâhını kurduğu kentin bir vatan-daşı Jean-Jacques Rousseau, bilimin insana iyiyi ve mutluluğu getireceği idesi ile mücadele etmiştir. İnsanın aklın ve uygarlığın ilerlemesiyle kendi tabiatını kötüye döndürdüğü doğrudur. Eğer insanın eseri bir yana bırakılırsa, dünyada her şey iyidir. İnsan iyi ve özgür yaratılmıştır ve o kendini küstah bilgiye verdikten sonra özgürlüğünü kötüye kullanmıştır. Böylece, onun suçu yüzünden kötülük dünyaya girmiştir. Rousseau gibi Kant da Reformasyonun ruhunu tamamiyle kendine mal etmişti. Kant, Rousseau'dan üstelik etkilenmiştir. Annesinden gelen bir etki olarak daha sonra öğretmenlerinin etkisiyle zühdiye (Pietismus) adı altında, Luterciliğin derin izlenimlerini ruhuna sindirmiştir. Bu sebepten insanın ilk günahı idesini de öğretisinde belirgin olarak ifade-lendirilmiştir. Günah üzerine görüşünü, dine adanmış eserde tes-bit etmiş, "Sadece Aklın Sınırları İçinde Din" adını verdiği bu eserinde dile getirmiştir.

Tecrübelerimizle doğrulanmış olarak gördüğümüz gibi, insanın içinde kötüye bir eğilimin olduğunu gösterdikten sonra Kant, kötünün ne insanın şehvaniyetinden, ne de akıldan ortaya çıktığını söylemiştir. Duyuların doğal eğilimlerini ele alırsak onları fena saymak sapıklık olur, ayrıca bu doğal eğilimler için sorumlu

değiliz. Ama eğer akıldan, kötünün bir ilkesini oluşturursak, Kant'a göre, bu temelden yanlış ve saçmadır, çünkü bu yüzden insan şeytani bir varlık haline gelir. Hayır, kötünün kökeni ne duylarda, ne de akıldadır, akıl ile duylar arasında sağlanan belirli bir ilintidedir. İnsanın iradesi, hareket gücünü aklın yasasından ve aynı zamanda duylardan kaynaklanan bencillikten almaktadır. Normal seyrinde aklın yasasına duyların eğiliminden daha fazla ağırlık izafe edilir. Ama eğer bu düzen yıkılırsa, yani eğer bencillik aklın yasası üzerine egemenliğini kazanırsa, kötülük gerçekleşir. Buna göre kötünün kaynağı insanın eğilimidir ki insanın bencilliğini ahlâkî yasanın üzerine çıkarmasına vesile olur. Böyle bir eğilimin insanda mevcut olması kötencil bir kötünün mevcut olduğuna bir işarettir ki o bütün insani tabiatı bozar. Bu köktenci kötünün kronolojik kökeninin hangisi olduğunu sormanın bir değeri yoktur. Çünkü zamanın yasasına tabi olmayan özgürlüğün bir ediminden ortaya çıkar. Kötünün akla uygun gelen kökeni bizim için nüfuz edilemez bir sır olarak kalmaktadır. Kötü sadece ahlâken kötü bir ezeli sebebe bağlanabilir ve bununla birlikte insan varlığının başlangıçtaki sebebi iyiye yönelik bir yaradılıştan ibarettir. Buna göre kötünün kökeni kavranamaz. Kant şöyle diyor: kutsal kitabı yorumlamak istersek diyebiliriz ki kötü daha önce mevcuttu, muhakkak ki insanın içinde değil, insandan daha yüksek olan bir manevi varlıktadır. Ama bununla kötünün başlangıcı bir bilmece olarak ortaya konulmuştur. Çünkü -öyle sorulabilir -kötü o ruhun içine nereden gelmiştir? Aynı zamanda insan, kendinin baştan çıkarılmasına izin veren bir varlık olarak kötüye kapılmıştır. Buna göre insan temelden ahlâken bozulmamıştır, tersine iyiye geri dönmenin umudunu açık tutmaktadır. Buna göre bir iyiye dönüş, bir iç yenilenişi mümkündür. Özgürlüğün bir edimiyle içimizde aklın duylara egemenliğini tekrar sağlayabiliriz.

Bu geri dönüş, zamanın seyrinde, eğer biz iyinin anlamında yolumuzdan şaşırmadan çaba harcarsak ve böylece ilerlememizin sonucu yenilenen insandan, Tanrı'nın hoşuna gidecek bir varlık yapabilirsek gerçekleşecektir. Kant'dan sonra çeşitli düşünürler 19. Yüzyılda protestanlık çerçevesinde ilk günah kuramını temsil ettiler. Biz bunlardan özellikle ikisinden, İsviçre'nin Latin bölgesinden gelen Charles Secretan ve Ernest Naville'den bahsedeceğiz.

Özgürlüğün *Felsefesi* adlı 1894'da yayımlanan eserinde Secretan şöyle diyor: "yaratılan (insan), aslında kendi iradesini Tanrı'nın iradesiyle birleştirmelidir." Ama insan bunun aksine, iradesini Tanrı'ninkinden ayırmıştır. Böylece insanın düşüşü ortaya çıkmıştır, özgür iradesinden doğan bir düşüştür bu. Bu halin gerçekten olup bittiği olgularla belgelenmiştir. Şimdiki dünyada kötü, bireylerin iradesine biçimsel olarak empoze olmaktadır ve kötünün sonuçları bireylerin iradesinden bağımsız olarak bireylerin üzerinde bir yük gibi durmaktadır. Yaratılanın düşüşü, insanı mahvoluşa sürüklemektedir. Bununla birlikte yaratış kendini mutlak olarak mahvedecek kadar ileri gitmemektedir. Çünkü insanın esasını teşkil eden irade ebedi bir iradedir. İnsanlık tarihi iyinin ve kötünün savaşıdır ve bu savaş herşeye rağmen iyinin kötü üzerine yavaş yavaş ilerleyen bir zaferiyle sonuçlanacaktır. Çünkü Tanrının amacı başlangıçtaki düzeni İsa'nın kurban eyleminde tekrar kurmaktır.

Ernest Naville sorunuza yönelik *Kötünün Sorunu* adlı bir kitap kaleme almıştır. Kitap 1867/68 tarihinde Cenovada ve Lozan'da vermiş olduğu konferansların bir toplamıdır. Naville eserinde, kötünün ne basit olarak iyi ne de mevcut olmayan iyi olmadığını belirler. Kötü aslında realitenin mahiyetine uygun olanıdır ve bu sıfatla iyinin karşıtıdır. Kötü düzensizliktir ve evrenin uyumunda bir karışıklıktır. Bu düzensizlik nereden kaynaklanıyor? Akli en iyi tatmin edici olan açıklama, insanlığın düşüşü üzerine olan hristiyan öğretisinde mevcuttur. İnsanlığın başlangıcında bulunan eylem yasaya karşı ayaklanan bir eylemdir. Bu başkaldırının sonucu olarak insanda iki mizaç vardır: Tanrı'dan kaynaklanan iyi mizaç ve günahtan kaynaklanan kötü mizaç söz konusudur burada. Eğer her türlü baştan çıkarma bir yana bırakılırsa, günah kendi içinde anlaşılamaz. Ancak baştan çıkarma insanın dışında olan bir şey değildir, tersine içte özgürlükle bağlantılıdır. Özgürlükte insan için kendi kendisine yasayı öngörmek gibi bir baştan çıkarma mevcuttur, bu arada insan Tanrı'nın buyruğunu ileten yasayı bir kenara iter.

Secretan'ın ve Ernest Naville'le ilkiyle ilginç bir yazışmada bulunmuş olan ve Fransa'da Kant'ın takipçisi kabul edilen Charles Renouvier bağdaştırılabilir. Uzun meslek hayatının sonuna doğru, Renouvier kötünün sorunuyla yakından ilgilenmiştir. Öğ-

rencisi Louis Prat tarafından toplanmış olan *Son Tartışmalarının-da* (Dreniers entretiens) şöyle demektedir: Bir düşünür için hayat, eğer kötünün sorununu çözümlemeye istek duyarsa, ilginç olabilir. Kötünün sorununu çözümlemek için Renouvier, geniş, bir evrenbilimi hazırlamıştır. (Kosmogonie). Bu öğretini kesin ifade-sini ölüm yılı olan 1903'de *Personalismus* başlığı altında yayımlanan son eserinde bulmuştur.

Bu kitapta Renovier, Tanrı'yı bir yaratıcı kişilik olarak kavramıştır ve Tanrı'nın yarattığı dünyanın başlangıçta yetkin olduğunu beyan etmiştir. İlk insanlık adalette ve mutlulukta yaşayan toplumdu. Ama insan adaletsizliğe kapıldı ve onun günahı evrenin bütün dengesini bozdu. Başlangıçta mevcut olan dünyanın tahribinden şimdiki dünyanın çıktığı alacakaranlık oluşmuştur, içinde barış yerine savaş vardır. Ama güneş alacakaranlığa tekrar nüfuz edecektir ve başlangıçtaki durumu tekrar sağlayacak olan yeni bir yaratış doğacaktır. Bundan sonra, insandaki ve tabiattaki uyuma tekrar kavuşacağız. İnsan kötünden kesinkes uzaklaşmış olacaktır ve adalet ebediyen egemen olacaktır. 19. Yüzyılda Refermasyonun ruhu olan önemli bir olay meydana gelmiştir. Bu fenomen Danimarkalı şair Sören Kierkegaard'ın eseridir. Aklın mutlak kudretini duyuran Hegel'in sistemine karşılık olarak, bu eser kaleme alınmıştır. Luther ve Paulus'dan esinlenmiş olan ve ilk günah idesini ön plâna çıkaran bir öğretiyi içermektedir. Hegel'in sistemiyle parlak bir şekilde temsil edilmiş olan spekulatif rasyonel felsefeye karşı muhalefet olarak, Kierkegaard bir varoluşsal felsefe ortaya koymak istemiştir, yani canlı kişiliği somut varoluşu içinde betimleyen bir felsefe kurmayı amaçlamıştır. Günahı altında acı çeken ve bu günahı kurtulmak isteyen bireye uygun bir felsefeye yöneltmek istemiştir.

İnsanın günah karşısında hisettiği endişe Kierkegaard'ın öğretisinin ana kavramıdır. Bu kavram üzerine 1844'te yayınlanan, *Endişe Kavramı* adlı ilginç eserini kaleme almıştır.

Korku, Kierkegaard'a göre muktedir olmanın imkânını, mümkün olandan reel olana geçişi belirtmektedir. Dolayısıyla, korkunun özgürlük imkânı olduğu söylenebilir. Evet, bunu daha belirgin olarak ifade edersek diyebiliriz ki korku özgürlük karşısında duyulan başdönmesidir. Böyle kavranırsa, korku günaha götüren ilk, ön şarttır. Günah içinde mümkün olanın realitesiyle

radikal bir bağlamsızlık, niteliksel bir sıçramayı içerir. Bunu Psikoloji açıklayamaz.

Endişenin günaha olan ilintisindeki gerçek adlandırılışı, sadece Yahudilikte karşımıza çıkmıştır. Putperestlikte bu anlam bulanıktır. Bunu Kierkegaard aşağıdaki şekilde anlamaktadır. Korku, kesin olarak konturları çizilmiş olan bir konu değildir. Endişe, korkudan farklıdır. Korku, daima belirli olan bir şeye ilintilidir, oysa endişe düşün belirsizliğiyle içimizde yükselir. Endişenin konusu hiçtir. O bir hiçliktir. Putperestlikte hiçlik endişenin konusudur. Endişenin konusu olan bu hiçlik putperestlikte yorumu kehanetle yapılan kaderdir. Ancak daha sonra Yahudilikte, endişenin hiçliği günah olarak kavranır, karşısında kurban bir kefareti aracı olarak kullanılır. Ama İbraniler de kurban tekrarlanmak suretiyle önemini yitirir. Ancak daha sonra Hristiyanlıkta kurban ruhun kurtuluşunun en yüksek aşamasına varmak olan kesin anlamına kavuşur. Böylece o tekrarlanmaz. Endişe, sayesinde insanın günahı yeneceği ve ruhunun kurtuluşa ulaşabileceği bir araçtır.

Bir insan endişeyi bütün derinliğiyle hissederse, o derece insani büyüklüğü vardır.

Endişe, insan ruhunu bütün sonlu şeylerden çözer ve onu inanca, yani sonsuzca olanın kesinliğine yükseltir. Buradan bakılırsa Kierkegaard, tanrısal olanın aşkınlığını belirgin olarak insani olanın karışısına çıkarmıştır ve vurgulamıştır. Tanrı ile insan arasında temele kadar inen bir ayrım mevcuttur. Gerçek, insana sadece bir vahiy ile bildirilebilir. Bu vahiy acının içinde cereyan eder. Çünkü burada söz konusu olan, mutlak yeni bir öğenin tabiata yabancı olan insani tabiatının içine sokulmasıdır.

Kierkegaard'ın düşüncüsü, günümüzde dialektik olarak adlandırılan yeni protestan tanrıbiliminin oluşmasında katkıda bulunmuştur. Bu akımın en önemli temsilcisi Karl Barth'dır. Karl Barth'ın eseri, aşkınlığın bir teyididir, tanrısal olanla insani olan arasında mutlak aşkınlığın bir teyididir. Tanrısal olanla insani olan arasında ki mutlak farkı vurgulamada bir çabadır. Buradan bakılırsa, ilk günah kavramı bütün gücüyle yeniden ortaya çıkarılmalıdır. İlk 1918 yılında yayımlanan Paulus'un, Römer mektubunu açıklamasına ilişkin temellendirici eserinde, Karl Barth'ın görüşü aşağıdaki gibi açıklanmıştır:

İlk günah (Adem ile Hava'nın günahı) zamansal olanın içinde tarihi bir olay olarak kavranmamalıdır, o tarihin öte yanında ve zamanın ötesinde olup bitmiştir. İnsanın Tanrı ile doğrudan doğruya birliğinin içinden çıkması, düşüşü söz konusu olmaktadır. İlk günah manevi bağlantının kopmasıdır. Bu bağlantıyla yaratıcı, yaratılanla (insanla) birleşmiştir. Adem'in günahı, günahın ilk olarak ortaya çıkmasıdır, ama onun sebebi değildir. Adem ilk olarak bizim hepimizin yaptığını yapmıştır bu sebepten bütün hepimizin üzerindeki gölgede adı kalmıştır. Ama günah Adem'in hatasından öncedir. İlk günahın kökü Tanrı ile dünya, Tanrı ile insan arasındaki birliği parçalayan zamanüstü bir haldir.

Karl Barth kendi tarzına göre bu karşıtlığı tekrar ele aldı, bu karşıtlık daha önce Paulus tarafından Adem ile İsa arasında vurgulanmıştı. Adem adıyla, muhakkak sürette zamanlılık yasasına tabi olan insanın değil, tersine ilk günah sebebi olan Adem ile ruhun kurtuluşunun sebebi olan İsa arasında bir karşıtlık ortaya çıkar. Ama bu karşıtlıkta her iki kavram gerçek bir eşit ağırlık oluşturmaz. İlk kavram olumsuzdur ve ikincisinin kavramı olumludur. Biz Adem'in hayattan ölüme düşmesini sadece İsa'nın mirasına atfen ölümden hayata girmesi olarak kavrayabiliriz. Adem kendi kendisinin içinde mevcut değildir. O sadece İsa tarafından yenilmek için mevcuttur. O İsa'nın ışığında yaşayan bir gölgedir. Adem'in ilk günah fenomeni, insandan bir lanete mahkum olanı oluşturan tanrısal kaderi açığa vurur. Ama insanın bu cennetten kovuluşu lanete mahkum oluşunu tıpkı ışığın gölgeyi kendine çekişi gibi, insanın İsa'da ebediyen seçilmesi takip eder.

Bu Öğretiye Karşı İtirazlar

İlk günah öğretisinin, havari Paulus'dan zamanımıza kadar nasıl korunduğunu ve bu öğretinin hristiyan Tanrıbiliminin ilk ve son sözü olarak geçerli olabileceğini gördük. Öğretinin uzun yıllardır devam ettirilmesi ve filozoflarla tanrıbilimcilerin konu hakkında görüşbirliğine varmaları bu konuda inceleme yapan bizleri oldukça etkiliyor. Acaba kötülük probleminin çözümü bu öğretilerde mi diye düşünmeden edemiyoruz. Şimdi bu soruya bir yanıt vermeğe çalışacağız. İlk günah öğretisinin bizi radikal Dualizmden korumak gibi bir meziyeti olduğu kabul edilsin. Dualizmle ortak noktası kötüyü etkin ve olumlu bir kudret olarak görmektir. Buna karşı o kötünün ilkesini mutlak olarak en başta gelen şey sayan görüşü kabul etmemektedir. Tersine iynin ilkesinden önce gelen bir başka ilk ilkenin var olmayacağı fikrini tekrar canlandırmaktadır. Biz radikal Dualizmin kusurunun, vahdet ihtiyacının hakkını verememekten kaynaklanmakta olduğunu söylemiştik ki bu düşünce bütün felsefenin ve dinin esasını oluşturmaktadır. İlk günah öğretisi kuşkusuz belirli ölçüde Dualizmi muhafaza etmektedir. Ama kötünün korkunç realitesine rağmen dünyanın başlangıcında mevcut olmadığını duyurmaktadır. Bunun dışında ilk günah öğretisi insanda ortaya çıkan ahlâksal kötünün mahiyetini zikretmek gibi bir meziyete sahiptir. Bu öğreti, insanın Tanrı'ya itaatsizlik gösterdiği için günah işlediğini vurgulamak ve insanın kendini Tanrıdan ayırdığını belirtmek suretiyle eğer Tanrı ile tekrar barışacaksa ancak bundan sonra ruhunun kurtuluşa erişeceğini bildirmektedir. Böyle demekle bu öğreti derin bir gerçeği dile getirmektedir. Ama tanrıbilimciler ve tanrıbilimden esinlenen filozoflar tarafından temsil edilen ilk günah öğretisine karşı ağır itirazlar yapılmaktadır. Bunlara şimdi değineceğiz.

Dolayısıyla ilk günah öğretisi insanın özgürlüğünün yoksanmasını içermektedir. Bununla birlikte özgürlük, insanda kendini açığa vurduğu üzere ruhun önemli bir yanıdır. Özgürlük, eylemimizin özellikle tanrısal olana yönelik çabamızın kökencil ve sürükleyici gücüdür ve öyle kalacaktır. Eğer bağışlama idesinden anlamı bulandıran tüm ideleri çözecek olursak, bağışlamanın özgürlükle bağdaşabileceğini görürüz. Tanrının bağışlaması aksine, özgürlüğü ilahi bağışlamanın ve tabiatın buluştuğu temas noktası olarak şart koşar.

İnsanın ilk günahı öğretisinin, insanı içinde bulunduğu durumda, temelden ahlâken bozduğu ve onun elinden özgürlüğü aldığı noktasından bakılırsa, bu öğretinin, insanı ve Tanrı'yı birleştiren bağı kestiği ve İncil'in ana düşüncesinden vazgeçtiği anlaşılr. Çünkü hristiyanlığın ilk düşüncesi, Tanrı ile insanın birleşmesidir. Ama bu ide insanî alanlara ulaşır ulaşmaz, yadsınmış ve tanrısal olan, insanın dışında varmış gibi kavranmıştır. Kuşkusuz Paulus ve onun tilmizleri insanın kendi kendisinin üzerine ve kendi güçlerine yöneldiğinde iyiyi yapacak yeterlilikte olmadığı ve dolayısıyla Tanrı'yla birleşeceği inancından, her şeyi beklemesinin gerektiğini ileri sürmek suretiyle hristiyanlığın gerçeğini duyurmuştu. Ama bu gerçeği canlandırmak için soyut bir insan düşündüler. Bu insan Tanrı'dan tamamen ayrılmıştır ve sadece dıştan gelen, keyfi bir yardımı eline geçirebilir. Buradan itibaren insan, tanrısal olana katılmanın dışına çıkarılmıştır ve tam anlamıyla kötü bir varlık olarak görünmüştür.

Bununla birlikte gerçekte insan, tabiatı içinde geldiği ışığın kaynağından bir kıvılcım saklamıştır. Tanrısal ruhla birleşmesi tamamıyla kesintiye uğramamıştır. Bütün kusurlarına rağmen insan, iyiye yönelik bir çabada bulunmaya elverişlidir ve ilk günahın kuramcıları bunu kabul etmektedirler. İnsanı iyiyi yapması için uyardıklarında ortaya çıkan bir çelişkiye rağmen bu fikre katılırlar. Ama havari Paulus'un, ahlâki hayat üzerine verdiği mucizevi vaaz, içimize sindirmeye yetenekli değilsen ya da ihtiyacı olmayan seçilmişlere yönelikse ne işe yarar? İlk günah, Tanrı'nın bağışlaması ve kader öğretisi insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi büsbütün dıştan kavradığından, İsa'nın hayatını anlatan kitaplarda mevcut olan düşünüşün tuhaf bir bozulmasını ifade etmektedir.

Özetliyerek diyebiliriz ki, ilk günah öğretisi eğer insanı Tanrı'dan ayrılmış ve özgürlüğünü yitirmiş olarak gösterirse insanın canlı realitesi içinde hakkını vermemektedir. Şunu bir kez daha belirtelim ki, insan tanrısal olana katılır ve onun görkemli ayrıcalığı olan özgürlüğü yok sayarsak insan yaşayamaz. Bu durumda asıl mahiyeti ondan çekilip alınmış olur.

Sadece insana atfen olmayan kötünün sorununu dikkate alırsak, yani sorunu bütün kapsamı içinde düşünürsek, ilk günah öğretisinin, sorunun eksiksiz çözümlemesini sağlamadığını kabul etmeye mecbur kalırız. O sadece ahlâken kötüye, insanda ortaya çıkan kötüye yaslanmaktadır ve tabiattaki fenalığı atlamaktadır. Düşünürlerin yaptığıının aksine tabiatın tamamıyla fena olduğunu iddia etmek istemiyoruz. Yine de, tabiatla -insanın dışında- bir zorunluluğun, körükörüne ve acımasızca yaşamak istemenin var olduğunu yadsıyamayız. Hayvanların dünyası bütün canlı varlıklar arasında bir tiyatro oyunu sahnelemektedir. Orada kötülüğü açıklamak için hayvanın da günah işlediğini söyleyebilir miyiz? Bu husus, Descartes'in hayvanları makine olarak gösteren öğretisi üzerine konuştuğunda -muhakkak ki şaka kabilinden- Malebranehe tarafından sorulmuştur. Malebranehe orada şöyle diyor: Herkes hayvanların suçsuz olduğu görüşünü paylaşır. Buna göre onlar acı duyarlarsa, biz adil ve her şeye kadir olan Tanrı'nın suçsuz yaratıkların acıya maruz kalmasına izin verdiğini düşünmek mecburiyetinde kalırız. Ya da hayvanların yasaklanmış samanı yediği görüşünde olacağız. Ama eğer hayvanın ilk günahı işlediğini kabul etmek istemezsek, tabiattaki fenalığın insanın ilk işlediği günahla izah edilmesi mümkün olmaz. Eğer evrenin içinden etkisini sürdüren insanı dünyayı kapsayan gücün sahibi olarak kabul edersek, insanın onuruna aşırı derecede önem verilmiş olur.

Eğer Augustin'in görüşüne katılarak insanın ilk günahı işlemesine bir meleğin düşüşü sebep gösterilirse, kötülük sorununu açıklamadaki güçlük azalır. O zaman bir meleğin düşüşünün tabiatla sonuçlar doğurup doğurmayacağını eni konu düşünmemiz gerekir. Bu açıdan bakılırsa -buna Doğu Dualizminin etkisi de eklenmiştir- şeytan, iyinin kudretine karşı çıkan dünyayı kuşatan kötünün kudreti olarak kavranır.

Peki ama bu dünyayı kapsayan kötünün kudretini nasıl kavramalıyız? Şeytan denince ondan ne anlayacağız? Öyle görünüyor ki biz iki görüşten sadece birini kabul etmek durumundayız. Ya şeytan ezelden beri kötünün ilkesidir diyeceğiz. Ama biz bununla Manikeezim'e geri düşmüş oluruz ki, onu Augustin yenmeğe çalışmıştı. Augustin başlangıçta iyi olan bir meleğin düşüşünden bahsetmişti. Ya da şeytan tanrısal tabiatın bir ögesinin simgesidir diyeceğiz ve yaratışla birlikte dünyaya inen ilk günahı da kabul edeceğiz. Bu son ide belirli öğretilerde geliştirilmiştir ki onların gözden geçirilmesi belki de bizi sorumuzun çözümlemesine yardımcı olabilir.

ALTINCI BÖLÜM
Tanrısal Varlığın Karanlık Dibi:
Boehme ve Schelling

Boehme ve Schelling

Kötünün ve fenanın ilkesine temel olan ide, tanrısal olanın doğasında karanlık bir ögenin olduğu düşüncesidir. Bu ide ilk kez 17. yüzyılın başında Görlitz'li bir ayakkabıcı olan Jacob Boehme tarafından geliştirilmiştir. Boehme'nin eseri, reform sürecinin etkisiyle ortaya çıkan ilk eserdir. Bu son derece önemli nokta üzerine Boehme, 1612 tarihinde yayımladığı ilk eseri *Aurora* da düşüncelerini açıklamıştır. Fakat onun bu fikirleri yedi yıl sonra basılan ikinci yapıtında *Tanrısal Varlığın Üç İlkesi*'nde karşımıza çıkmaktadır.

Bu düşünceler aşağı yukarı şöyle ifade edilebilir: Tanrı kendinden bütün varlıkların ortaya çıktığı varlıktır. O bütün nesnelerin ilkesidir. Buna göre bize dünyada fena olarak görünen şeyin kökeni Tanrı'nın içinde olmalıdır. Bunu anlamak için, tanrısal varlığın esası karanlık ve içi dışına çıkmış, altüst edilmiş olan bir güç, korkunç bir öfke kudretidir. Buna göre Tanrı öfkelenen Tanrı diye adlandırılır. Eğer Tanrı bu şiddetli gücü içinde barındırmıyorsa, hareketin ve hayatın her şeyi kapsayan sebebi olmazdı. Çünkü alıkonmuş hiddet, hayatın ve bütün hareketliliğin ezeli sebebidir. Buna göre tanrısal ilkede, kötünün kendi içinden dışarıya doğurduğu ilke bulunmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'da bu

karanlık kudret kötü bir şeyi doğurmaz, çünkü o ruhun ışığı tarafından yenilir ve ebedi bir sevince dönüştürülerek nurlandırılır. Jakob Boehme'nin yapıtı daha sonra son derece parlak bir gelişme gösteren Alman felsefesine öncülük etmiştir. Alman felsefesinin, gelişiminin bütün seyri içinde, bakışı sürekli kötünün sorununa yönelttiğini söylemekle abartmış olmayız. Bu sorunun Leibniz'de, Kant'da ve Schopenhauer'de ne denli önemli bir yer tuttuğunu gördük. Schopenhauer bu yaşama iradesinin Mutlakı oluşturan iki kudretten biri olduğunu fark etmemiştir. Bu arada Schopenhauer'den önce 19. Yüzyılda diğer bir filozof karşımıza çıkar: Kötünün sorunu hakkında *İnsanın Özgürlüğünün Mahiyeti Üzerine* adlı eserinde fikir beyan eden Schelling'in 1809'da yayımlanan bu eser, ilkinden sonuncusuna kadar Schelling tarafından temsil edilen felsefenin seyrini oluşturur. Bu eserin Schelling'in düşüncesünün tepe noktasını oluşturduğunu iddia edebiliriz.

Schelling'e göre, gerçekten var olan varlık ile varoluşun esasını oluşturan varlık arasında bir ayrım yapmalıdır. Bu ayrımı biz Tanrıda görüyoruz. Tanrısal varoluşun esası Tanrı'nın kendi değildir, ruh olarak Tanrı değildir. Bu ondan ayrılamaz olan ama yine de farklı olan Tanrı'nın "tabiatıdır". Ezelden beri Tanrı kavramının dayandığı bu esasın ne olduğunu belirtmeye çalışırsak, ruha ve akla yönelik karanlık bir çaba harcama, hırsla bir istek, bir özlem olarak tasarlayabiliriz.

Tanrısal varoluşun bu esası, nesnelerin de varoluşunun esasıdır. Sürekli olarak ve daima yeniden oluşun içinde bulunan nesneler, Tanrı'nın kendi içinde var olamazlar: onlar tanrısal ruhun karanlık temeliyle bağlantılıdır. Bu sebepten onlar, kökenlerinin bir izini içlerinde saklamışlardır. Dünyada ilk bakışta her şeyin düzen ve uyum olduğunu kabul edebiliriz. Ama nesnelerin temelinde her an yeniden dünyanın içine çökebilecek olan düzensizlik bulunmaktadır. Düzenin başlangıçtan itibaren orada var olmadığını kuşkusuz hissederiz, ama düzen ,başlangıçta düzensiz olan bir varlığın içine sokulmuştur diyebiliriz. Her şeyin temelinde hırsla istemek arzu içgüdü, Platon'un maddesi mevcuttur. Bu hırslı istek, karmakarışık hareket eder ve körükörüne etrafta yayılır, tıpkı dalgalar tarafından altüst edilen bir deniz gibi.

Buradan hareket ederek, insan tabiatının gizini (sır) anlayabiliriz. Bütün yaratılmış varlıklar gibi insan, varoluşun karanlık te-

melinden çıkmıştır. Bu sebepten Tanrıdan ayrılmıştır ve körü körüne hırsla istemekten başka bir şey olmayan kendi iradesine sahiptir. İnsanın ayrıcalığı, karanlık ilkeyi her şeye rağmen ışıkla değiştirebilmektir ve insanın kendi iradesi eğer o ruhla aydınlatılırsa her şeyi kapsayan bir irade haline gelebilir. Bütün canlı varlıklar, bu yüce kurtuluş (ruhun kurtuluşu) için çaba harcarlar. Ancak daha sonra insanın içinde ruhun vahyi olan kelime dile getirilmiştir.

İnsanın büyüklüğü konusunda bir de madalyonun öbür yüzü vardır. Aslında bir mucize ile birleştirilmiş görünen her iki ilkenin arasında bir bölünme cereyan edebilir. Tanrı'da her iki prensibin bölünmez bütünlüğü söz konusudur. İnsanda ise kişisel irade, her şeyi kapsayan irade (külli irade)den ayrılabilir. Ve bu takdirde kişi anlamsız bir başkaldırı olur. Bu durumda kötü ortaya çıkar. Kötü ihtimali ruhu yadsıyan Ben'in ihtimalidir. Kötü, varlığın üzerine çıkarılır. Ruha en alt temel olarak yararlı olması gereken arzu içgüdüğü kendini mutlak ilke haline getirir ve ruha karşı baş kaldırır. Schelling burada Leibniz'in kötüye yönelttiği yorumun ne derece yetersiz olduğunu göstermişti. Bunu da kötünün, iyinin mevcut olmamasından ibaret olduğunu ileri sürmekle yapmıştır. Sadece kötünün insanın içinde mevcudiyetini sürdürmesi, ki o insan yaratıkların en yetkinidir, kötünün onun karşısının sırf var olmamasıyla sebeplendirilemeyeceğini göstermektedir. Hristiyan öğretisinde şeytan hiç bir zaman varlıkların en sınırlandırılmışı değildir, tersine en az sınırlandırılmış olanıdır. Leibniz'in idesine göre, müsbet bir varlığın karşısına sadece var olmayan bir kavram çıkarılamaz. Ama bu karşılaştırmayı bir başka tarzda da kavramak mümkündür. Müsbet olan düzendir, birliktir. Ona karşı duran düzensizliktir, çözülüdür. Doğmatik felsefe, artık sadece soyut kavramları sonsuz olarak ve sonlu olarak düşünmektedir. Ama sonlu olan, kötü olan değildir. Kötünün tabiatını anlayabilmek için kişi ruh haline gelen Ben kavramına yükselebilmelidir. Ama Ben, ruhu tekrar yadsımaya da elverişlidir.

Bir başka yanılgı kötünün şehvaniyette (cismaniyette), sırf hayvansal olanda var olduğunu ileri sürmekten kaynaklanmaktadır. Ama gerçekte kötü hayvanlarda asla mevcut değildir. Kötü ancak insanda ortaya çıkar, çünkü sadece insan, ancak insanda ortaya çıkan vahdeti parçalayabilir. Bu sebepten, haklı olarak insanın, hayvanın üzerinde, ya da altında olduğu söylenmiştir.

Kötünün sadece insanda mevcut olduğu olgusu bizi özgürlük sorununa götürmektedir. Kötüyü izah edebilmek için, varoluşun karanlık temeline seslenmek yeterli değildir. İnsanın özgür eylemini de araya sokmalıdır. Özgür eylem sayesinde insan, vahdetle bağlantısını keserek zifiri karanlığa ışıktan önce tercih tanımıştır. Varoluşun karanlık temeli yaratılmışı sadece baştan çıkmaya sevkeder. İnsanın iyi için ya da kötü için karar vermesi kendi seçimine bırakılmıştır. Böylece kötünün sorunu, özgürlüğün sorunu haline gelir.

Özgürlük kavramında Schelling, manen Kant'a tabidir. O özgürlük kuramının anlaşılır olacağı bir alana kaydırılmasının Kant'ın hizmeti olduğu görüşündedir. Özgür irade eylemi, insanın özünden ortaya çıkar, tıpkı bu özün zamanın üzerinde var olması gibi. İnsan, olaylar dünyasının üzerinde duran özgürlüğü sayesinde yaratışın başlangıcından beri iyi ya da kötü için karar vermiştir. İlk günah insanın, ezelden beri her şeyi kapsayana, özel olanı yeğlemesinden ibarettir. Bu insan varlığımızın seyri içinde, zaman içinde ifadesine kavuşan radikal kötüdür. İnsan, bu arada iyiye olan açıklığını muhafaza etmiştir. Vicdanının sesi, onun içinde tekrar tekrar kendini duyurmaktadır. Bir fikir değiştirme mümkündür, böylece insan ruhla tekrar barışır. Barışmasını mümkün kılan bir fikir değişimi olabilir. Ama kötünün tabiatını bütünlüğü içinde kavramak için kötünün iyyinin zorunlu şartı olduğunu anlamalıdır. Nesneler, kişilik yasasınca taşınırlar. Her canlı varlık, kendisine direnen gücü şart koşar ve ancak bu direncin aracıyla o kendi reel var oluşuna yükselir, bu demektir ki kişisel varoluşuna ulaşır. Tanrı bile bu şarttan masun değildir, tersine o da kendi içinde karşıtını, varoluşunun karanlık temelini bulur, ama Tanrı bunu tamamiyle değiştirir, öyle ki içinden dışarıya zafer kazanmış nur yansır. Tanrı bununla mutlak kişiliği yaratır. Dolayısıyla kötünün güçleri, iyiyi meydana çıkarmak için daima zorunludur. Tanrı da içinde kör güçlerin isyanını bastıramaz, aksi halde kendi ebedi hayatının şartını bastırmış olurdu. Kötünün mevcut olmaması için Tanrı'nın mevcut olmaması gerekirdi.

Bu Öğretiye Karşı İtirazlar

Bizim Boehme ve Schelling'in öğretilerinde gördüğümüz en önemli husus tanrısal varlığın karmaşıklığı idesidir. Yani Tanrı'da ışığın ve sevginin ilkesi dışında karanlık ve zorbaca bir kudretin mevcut olduğu idesidir. Bu ide kötünün kökenidir. Biz bu ideyi tesbit etmeliyiz, çünkü kuşkusuz derin bir gerçeği içermektedir. Eğer Jakob Boehme'nin bunu ilk kez ifade ettiğini düşünürsek, Görlitz'li filozof ayakkabıcının, sorununuzun çözümü için ne derece önemli bir katkıda bulunduğunu takdir ederiz.

Bu arada şunu belirtmeliyiz: Boehme idesinin kapsamını, erimini ve bütün menzilin Adem'in ilk günahına dayandırır. Ama bunu yaparken, ilk günahın, yaratış anında tanrısal ruhun her iki ögesi arasında cereyan eden bölünmenin mitsel anlatımı olduğunun bilincinde olmamıştır. Böylece Boehme'nin düşüncüsü efsane-nin dokusunda örülmüş olarak kalmakta ve katıksız bir gerçeğe ulaşamamaktadır.

Buna karşı Schelling, Boehme'den çok daha filozofça hareket etmektedir. Schelling'in eserinin yüksek değerinin de kabul ve takdir edilmesi gerekir. Ama o ilkesini mantıksal sonuçlara bağlayamamıştır. Sonuç olarak Schelling'in ilkesiyle tabiat ve insanın içinde var olan kötünün kapsayıcı realitesi yorumlanabilir. Ama

Schelling, kötünün sadece insanda görüleceğini ve tabiatı mevcut olmadığını beyan etmektedir. Bununla birlikte tüm nesnelerin, içlerinde zorbalığın ilkesini barındırdığını kabul etmektedir ki bu tanrısal ruhun esasını oluşturmaktadır. Schelling tabiatı varoluşun karanlık temelini, tabiatı yetkinliğe sürükleyen ışıklı ilkedan ayrı olduğunu kabul etmektedir. Bunun anlamı, bizim de tabiatı karanlık ve kötü bir kudret olarak mevcut olmamız demek değil midir?

Schelling eserinin bir yerinde, haklı olarak, yılanın iğrenç şeklinin, kötü ruhun vücut bulması olarak yorumladıklarını söylemekle bunu bizzat itiraf etmiş bulunmaktadır. Evet, kötü tabiatı mevcuttur ve Schelling bunu yorumlamak için araçlar bulabilirdi. Schelling'in kötüyü sadece insanda geçerli kılmaya çalışarak, öğretisini tutarsız hale getirmesi şaşırtıcıdır.

Kuşkusuz, kötünün insanda özel bir biçimde ortaya çıktığı, yani ahlâksal kötü ya da günah olarak ortaya çıktığı doğrudur. Biz burada Schelling tarafından doğru bir tesbitle kötünün sorunuyla birleştirilen özgürlük sorununu karşımızda buluyoruz. Ama özgürlük kuramı, Schelling'de Kant'ın öğretisine yapılan itirazları uyandırmaktadır. Kant'ı örnek olarak Schelling insan varlığımızın devamı esnasında, zaman içinde ifadesine kavuşan irade özgürlüğünün tek bir eylemini kabul etmektedir. Ama irade özgürlüğü, tekrar kendisiyle barıştırılmaz olan bir Determinizme (Gerekircilik) dönüşmektedir. İnsanda ortaya çıkan kötünün özel tabiatını açıklamak için Kant'ın özgürlük ve zaman arasında belirttiği çelişkiyi yenecek bir özgürlük kuramı geliştirmeliyiz. Böyle bir özgürlük kuramı, ahlâksal kötünün kökeninin özgürlüğümüzde yattığını açığa çıkarmalı. Ama aynı zamanda gerçek ve eksiksiz özgürlüğün iyiden daha başkasını ortaya çıkaramayacağını belirtmelidir. Bütün bu düşünceler, sorununuzun çözömlenmesi yolunda bir ışık yakabilmiştir ve biz şimdi bu çözümü kelimelere dökme girişimine geçeceğiz.

SONUÇ

Kötünün İlkesi Olarak Arzu İlkesi

Evrenin Yaratılışı ve Kötünün Kökeni

Sorunumuzun çözümlenmesi için, dünyada kötünün ilkesi olarak ortaya çıkan şeyin Tanrı'da var olan bir öğeden kaynaklandığını kabul etmemiz gerektiğini anlamış bulunuyoruz. Bu öğe arzu içgüdüsüdür, hırslı istemektir. Arzu içgüdüsü bütün canlı varlıkların organik esasıdır. Aristo'nun düşüncesinin aksine, Tanrı katıksız akıl, katıksız ruh değildir. Ayrıca Aristo, Tanrıdan canlı bir varlık gibi bahsetmiş ve tanrısal hayatı ebedi mutluluğun hayatı olarak betimlemiştir. Hayattan bahsedecek olursak, arzu içgüdüsünün hayat için bir ön koşul olduğunu söyleyebiliriz. Mutluluğun ön koşulu ise yine arzu içgüdüsü ve bu içgüdünün tatmin edilebilmesidir. Tanrı arzu içgüdüsüne sahip olduğu için canlı bir varlıktır. Bu yüzden Tanrı, her şeyin üzerinde bulunan bu etkinliğini geliştirir.

Tanrı'nın katıksız ruh olmadığı, tersine derinde yatan bir ilkeyi de kapsadığı ve tanrısal tabiatın karmaşık olduğu, teslis kavramında gördüğümüz doğru bir idedir. Bu ide Hristiyan tanrıbilimi tarafından düşünülmüştür. Eğer biz bu tanrıbilimsel kavrama aynı değerde bir felsefi kavramı ortaya atacak olursak diyebiliriz ki, tanrısal varlığın esası, sayesinde Tanrı'nın hareketin ve hayatın ilkesi olarak ortaya çıktığı arzu içgüdüsüdür. Bu temele dayanarak ruh, akıl ve ebedi idelerin dünyası, yani gerçeğin alanı, âdaletin, güzelliğin âlemi ortaya çıkar. Sonunda, ruh sayesinde değişen ar-

zu içgüdü, Tanrı'yı yaratıcı güç olarak oluşturan sevgi olarak görünür. Gerçekten de durum budur: Tanrı içinde arzu içgüdü-
nün gücünü taşıdığından dolayı yaratıcıdır. Tanrı'daki arzu içgü-
düsü muhakkak ki sevginin yüceliğine yükseltilmiştir. Katıksız
ruh, katıksız akıl hiç bir şey yaratamazdı. Sadece sevgi yaratıcı bir
güçtür. Hatta yaratılmış olan canlı varlıklarda da sevgi yaratıcı bir
güçtür. Bununla birlikte Tanrı'da sevgi mutlak tarzda yaratıcı bir
şeydir. Bu sebeple tanrısal hayat sevincin içinde cereyan eder,
çünkü kendi kendisinin içinden kendisinden başka olan varlık-
lar doğurur. Tanrı, bu canlı varlıklara yönelik olarak ebedi sevgi-
sini etkin kılar. Bu sayede Tanrı, kendi tabiatını bütünler. Tanrı,
yaratış ve yaratılan dünya olmaksızın bildiğimiz Tanrı olmayacak,
yalnızlığın içinde aydınlatacaktı. İçinden çok sayıda canlı varlığı
çıkararak korlu alev olmayacaktı. Tanrı bütün canlı varlıkların,
kendi azametini katılmasını istemektedir.

Yaratılan canlı varlıklar, sonlu ve sınırlı türdendir. Bu sebep-
ten yaratılana, yaratıcının yetkinliğini izafe etmek anlamsızdır.
Zaten özleri nedeniyle, yaratılan canlı varlıklar sınırlılıkla malûl-
durlar. Başlangıçtan beri mevcut olan bu yetkinsizlik yüzünden
onlar önce kendi kendileri olarak ve kendi tabiatı yüzünden çıp-
laklaşıp ve tabiatlarını yitirirler. Onlar biçimsiz bir madde olarak
kalmaya mahkûm olurlar. Sırf bir fitrat olarak mevcudiyetlerini
sürdürürler, ihtimal halinde var oluşlar olarak kalırlar ve benlik-
lerini gerçekleştiremezler, ancak tedricen uzun bir gelişim süreci
sonunda yetkinliklerine ulaşırlar. Bu gelişim oluştur ve bu oluş
yaratılan dünyanın asıl yasasıdır. Ama oluşun ilkesi, canlı varlık-
ların tabi oldukları madde yani arzu içgüdüdür, tanrısal varlık-
nın maddi çıkış noktası ve temelidir. Ancak bu arzu içgüdü, Tanrı'da daima yenilenen süreç sayesinde ruh tarafından olgun-
luğa ulaştırılır ve yetkinleştirilir, oysa yaratılan canlı varlıklarda
arzu içgüdü ruhtan ayrılmıştır. Yaratış edimi tanrısal varlığın
yozlaşan değişimine neden olduğu izlenimini uyandırmaktadır.
Tanrısal tabiatın esası olan karanlık temelin yerini, ışıklı kısım
alır. Madde biçimden çözülür, reel olan ideal olandan kopar. Tan-
rı'da ruhtan kaynaklanıp nüfuz eden arzu içgüdü sevgidir; ar-
zu içgüdü'nün ruhtan ayrı görüldüğü yaratılmış dünyada ar-
zu içgüdü kendi kendisine terkedilir ve zorbaca gücüyle ser-
best bırakılır.

Aynı zamanda, yaratıkların ortaya çıkışı, arzu içgüdüsünün kendi içinde bölünmesini sağlar. Artık mekânın içinde sadece dış yanlarını gösteren canlı varlıkların çoğunluğu, arzu içgüdüsünün kendi kendisine karşı çıkmasını ve kendisinin hasmı olmasını sağlar. Reel olana kendilerinin dışında malik olan yaratılmış varlıklarda, arzu iç güdüsü dıştaki bir cismi izler ve dünyayı hoyratça fethetmeye başlayan tedirgin edici bir araştırma olarak kendini açığa vurur. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak, canlı varlıklar mekânda birbiriyle çarpışır, birbirlerine acı verirler ve karşılıklı kavgaya tutuşurlar, çünkü her birisi bütün dünyaya tek başına sahip olmak ister. Bunun için Heraklit, savaşın bütün nesnelerin babası olduğunu söylemiştir.

Böylece canlı varlıkların farklı olarak şekillenmesiyle arzu içgüdüsü kabarmaya başlar ve dünyada şiddetli bir tarzda harekete geçer. O zamana kadar deniz yönünde dingin ve görkemle akan bir ırmağın, kaya tarafından alıkonulduğunu görmesiyle çok sayıda kola ayrılması ve bundan sonra suların kudurmuş bir öfkeyle baş kaldırıp tekrar geri çekilmesi gibi, arzu içgüdüsü de yaratış ediminde binlerce parçaya bölünmüştür. Ruha ulaşması için harekete geçen çabası birden engellenmiş gibi görünür ve her şeyi tarumar eden vahşi bir ırmak gibi dünyaya karışıp geldiği yerde ikilik yaratır.

Dünyanın meydana gelmesindeki etken arzu içgüdüsünden başkası değildir. Arzu içgüdüsü devasa kaosun sürükleyici gücüdür, madde cırlıçıplak ve hareketsiz olarak dururken böyle bir oluşum cereyan etmiştir. Daha sonra denizin fırtınadaki dalgaları gibi elementar güçler gelişigüzel kudurmuşcasına atılırlar, anlaşılamaz bir karışıklığın içinde kabarır. Daha sonra hayatın ilk biçimleri şekillendiğinde ve geliştiğinde muazzam dev yaratıklar ortaya çıkartan yine o arzu içgüdüsüdür. Biz şimdi bu devasa yaratıkların kalıntılarını görebiliyoruz. Arzu içgüdüsü kaplanın ve köpek balıklarının iğrenç ve korkunç dişlerini oluşturdu. Engerek yılanını yarattı ve canlı varlıkları, birbirlerini yemeleri için harekete geçirdi. Ve daha da sonra dünyaya insan geldiğinde arzu içgüdüsü yüzünden çıkan karmakarışıklık en üst düzeye erişti, insandan hemcinslerine karşı bir kurt yaptı ve insanlığın bütün tarihi üzerine kana bulaşmış bir eşarp gibi gerilen savaşları başlattı.

Felsefenin şimdiye kadar, dünyadaki arzu içgüdüsünün korkunç zorba gücünü kavrayamadığını itiraf etmeliyiz. Felsefe çoğunlukla bu kudret karşısında gözlerini yummuştur. Oysa bu kudret bütün varlığın temelindedir. Felsefe nesnelerde daima ruhu görmüştür. Sadece az sayıda düşünür durumu daha net görebildiler. Idealizmin kurucusu olan Platon, ruhu gerçek ilke olarak ortaya atan bu filozof kör bir arzu içgüdüsünün, zorba bir gücün mevcudiyetini tesbit etti ve onu "tedirgin olarak serseriyane gezin bir sebep" olarak adlandırdı. Modern felsefede Schopenhauer, yaşama iradesinin canlı varlıkları birbirine karşı kışkırtan irrasyonel bir güç olduğunu gösterdi. Ancak bu iki büyük filozof öğretilerini tam anlamıyla yerleştiremediler. Platon Dualizmde takılıp kaldı: tedirgin olarak serseriyane gezinen, Tanrı tarafından icad edilmemiş olan maddeden kaynaklanıyor dedi. Buna karşı biz Dualizmin yenilmesi ve karanlık ilkenini kökenini Tanrı'nın içinde aramamız gerektiği görüşündeyiz. Schopenhauer kendi bakımından yaşama iradesini bütünlük olarak mutlak olan şeklinde kavradı. Bunun için denebilir ki yaşama iradesi mutlak olanın sadece bir ögesidir. Böylece Platon ve Schopenhauer birbirine aykırı olan bir yanılgıya kapıldılar. Platon, Tanrı'nın kendi tabiatından kaynaklandığını anlayamadı. Arzu içgüdüsünü mutlak olarak gösteren Schopenhauer ise arzu içgüdüsünün tanrısal tabiatın sadece bir ögesi olduğunu göremedi. Bu öge dünyada çözülmüş olarak ortaya çıkmaktadır. Arzu içgüdüsünün kendini çözümü, meleğin düşüşü idesinde ifade edilmiştir. Düşen melek, tanrısal özlülüğe ait olan ama dünyanın içinde kendi kendisine terkedilmek üzere ortaya çıkan arzu içgüdüsünden başkası değildir. Meleğin düşüşü ya da ilk günah ortaya çıkabilecek olan, herhangi bir olay değildir. Bunlar yaratışın zorunlu sonucudur. Yaratılıştan kopma ve bölünme gerçekleşmek mecburiyetinde kalmıştır ki bunu tanrıbilim, meleğin isyanı olarak canlandırmıştır.

Bununla birlikte burada söz konusu olan kopuş başlangıçtaki birliği yok etmemiştir. Dünyanın başlangıcında maddenin, sadece çıplaklığıyla var olduğu doğru ise, ruh yaratışı kuşatmaktan kendini alamamıştır. Bu tekvin bilimin anlatımında çok belirgin olarak görülür. Kutsal kitap mucizeli diliyle şöyle demiş: "Dünya ıssız ve boştu derinliğin üzerinde zifiri karanlık egemendi". Sonra şöyle sürdürmüştür: "Tanrı'nın ruhu suların üzerinde süzülür-

yordu". Bu demektir ki, ruh maddenin üzerine yükselmişti ve ona biçimlerin bütün güzelliğini vaad etmişti. Arzu içgüdüğü bu mücadelede rağmen, ruha karşı karanlık hissedilen bir içgüdü göstermekten geri kalmamıştır. İdeal tekrar tekrar reel olanı büyüünün içine çekmiştir. Ruhun egemenliği altında nesneler uyumun yasalarına göre düzenlenir. Uzun ve acı veren bir gelişmeden sonra ruh da insanın içinde yer edindi ve sevgi bir gün mücizeli bir şekilde aydınlatan ışık gibi yeryüzüne indi. Nesneler bütün ayrılmaların ve bütün talihsizliğin içinden geçerek yine de yetkinliğin ya da nurlandırılışın durumuna götürülecektir. Bundan sonra birlik tekrar gerçekleşecek, görülür ve hissedilir hale gelecektir. Tanrısal tözelliğin bütünlüğü, gönülleri fethedecek olan bir parlaklıkta kendini gösterecektir.

Dünyanın bu gelişimi, bu yavaş yavaş oluş zamanının içinde cereyan edecektir. Zaman, arzu içgüdüğüünün ifadesidir, çünkü içgüdüğüünün hedefi zamanın dışındadır. Yaratış, canlı varlıkların hareketini ortaya çıkararak zamanı oluşturdu. Yaratılışla çözülemez olarak birleşmiş olan ilk günah, ebediyetten zamanın içine geçişte bir aşamadır. Ebedi hayat, arzu içgüdüğüüne sürekli olarak, doyumun bahşedildiği hayattır. Ebedi hayat, arzu içgüdüğüünün ruhtan itibaren kesintisiz olarak soylulaştığı, nurlandığı ve bu sayede katıksız sevgi olduğu Tanrı'nın hayatıdır. Kendisinden başkasına bağlı olmayan, içinde bütün realiteye sahip olan en yüksek varlığın hayatıdır. Buna karşı zaman, içinde arzu içgüdüğüünün nesnesinden ayrılmış olarak tatmini tedirginlikle aradığı gerçeklik canlı varlıkların dışında bir yerdedir. İşte zaman, canlı varlıkların kendilerinde var olmayan bir şeyi ateşli bir şekilde aradığı bir hayattır. Ama onlar, kazandıkları zenginlikleri, simgesel olarak da olsa muhafaza edemezler. Ama bütün bunlara rağmen zaman yine de ebediyet tarafından sarıp sarmalanır. Hayatımızın seyrinde alışlagelmiş insan varlığımızın yüzeyinde hareket ederiz. Ama her an özgürlük sayesinde daha derin bir bölgeye girmemiz mümkündür.

Ahlâkî Kötü ve Özgürlük

Eğer ortaya koyduğumuz düşünceler doğru ise, biz Leibniz'in metafiziki kötü diye adlandırdığı şeyi esas çizgileriyle betimlemiş bulunuyoruz.

Leibnez'e göre bu metafiziki kötü başlangıçtan beri yaratılanların mevcut sınırlılığından meydana gelir. Leibniz'in yaratılanların muhakkak surette sınırlılığını, canlı varlıkların yaratıştan önce mümkün durumunda var olduklarını söylemekle çok ileri gittiğini yukarıda gösterdik. Bununla birlikte Leibniz, yaratılanın varlığında sınırlı olduğunu kabul ettiği için haklıdır. Leibniz'in idesi yine de tamamlanmamış olarak kalmıştır. Yani o Tanrı'da kötüyü ortaya çıkaran ilkeyi anlamak istemiştir ve arzu içgüdüsünün tanrısal tabiatın entegre edici bir parçası olduğunu kavramamıştır. Sadece tahrik gücü Tanrı'da ruh sayesinde en yüksek yetkinliğe ulaştırılmıştır, oysa bu yetkinlik yaratılan varlıklarda ruhtan ayrılmıştır, bunu Leibniz dikkate almamıştır. Canlı varlıkların sınırlılığı, arzu içgüdüsünün onlarda temel ve mecbur edici bir güç haline gelmesine yol açmıştır. Leibniz, bu arzu içgüdüsüne ve onun korkunç zorba gücüne tam hakkını vermemiştir, çünkü kötünün, basitçe iyinin mevcut olmayışı olduğunu düşünmüştür. Bu sebepten gerçeğin aşağıdaki şekilde formüle edileceğine inan-

maktayız: Metafiziki kötü, yaratışın bir sonucudur ve arzu içgüdüleriyle ruh arasındaki bölünmeden ortaya çıkmaktadır. Buna göre kötü, arzu içgüdüleriyle ruh arasındaki kopukluktur. Arzu içgüdüğü kendi haline terkedilir ve dünyanın üzerine hiddetten kudurmuş güç olarak salıverilir.

Metafiziki kötünden ayrı olarak Leibniz, maddi fenalığı yani acıyı ve ahlâkî kötünün, yani günahın mevcudiyetini kabul etmektedir. Biz fiziki fenalık üzerine açıklamalarımızı kısa keseceğiz ve şunları söyleyeceğiz: Maddi fenalık, metafiziki fenalıktan ortaya çıkmaktadır. Canlı varlıkların özünün bir parçası olarak onlara ait olan sınırlılık yüzünden, varlıklar doğum ve ölüm yasasına tabidirler. Onlar tek hücreli bir çekirdek varlık olarak, doğarlar. Bundan sonra büyümenin ve gelişmenin zorunluluğuna bağlıdır. Bu sayede kendilerini gerçekleştirebilirler. Ama büyümelerini, kaçınılmaz olarak ölümle sonuçlanan bir solup sararma ve ölüme yaklaşma izler. Bu gelişmenin seyri içinde canlı varlıklar hastalıklar diye adlandırılan zararlı etkilere açıktır ve kesin-tisiz olarak acıya maruz kalırlar. Her zaman mümkün olan çözölme kendini acıyla belli eder. Arzu içgüdüünün kökeninde bir uçurumla ayrılması acının bir kaynağıdır. Schopenhauer'in sandığının aksine hırslı istemenin bizzat acı olması yüzünden değildir. Tersine acı ancak hırslı isteme nesnesine ulaşmazsa ortaya çıkar. Bunun dışında birbirlerine sadece dışlarını gösteren canlı varlıkların birbirlerini incitmesi ve birinin diğerini yaralaması kaçınılmaz olur. Sınırlı olan ve bütün evreni kendinin dışında bulan canlı varlık her ân dış dünyanın keskin etkisi yüzünden, davranma yeteneğinde gücünün azalması tehlikesine maruzdur. Buna göre canlı varlıkların bütün hayatı zorunlu olarak acının eşlik etmesine maruzdur. Maddi fenalık acıdan, hastalıktan ve ölümden oluşur ve canlı varlıkların mevcudiyetlerinde bir koşul haline gelmiştir. Maddi fenalık daha da şiddetli olarak ölümden açığa çıkar. Bir ceset gördüğünde sarsılmayan erişkin bir insan var olabilir mi? Biraz önce sonsuz olana ulaşmak için, çaba harcayan bir canlı eylemini ortaya koyarken, şimdi hareketsiz ve soğuk bir vücutla yatıyorsa, bu durumda dehşete düşmemek mümkün değildir. Burada aklın karşısında şaşırıldığı ve endişelendiği bir giz mevcut değil midir? Bununla birlikte, ölümün yaratılmış olan canlı varlıklarda ortaya çıkan hayatın bütünleyici bir parçası olduğunu

göz önünde tutmaya mecburuz. Bu varlıklar, evet kaçınılmaz olarak sınırlanmışlardır ve bunun için son bulmak zorundadırlar. Doğum ve ölüm dünya bütünü'nün bağlamında var olan doğa olaylarıdır. Ölümde bizim için, canlı varlıkların kendi güçleriyle bir hiç olduklarının işareti ilintilidir. Sadece Tanrı'nın mevcudiyetini sürdürmek hakkı vardır. Canlı varlıklar kendilerine bahşedilen Tanrının bir lütfuyla mevcudiyetlerini sürdürürler. Onların varlık ve davranış bakımından malik oldukları her şey Tanrı tarafından sağlanır. Ölümle tekrar kendilerine özgü olan hiçliğe ulaşırlar. Ölüm Tanrısız insanı gösterir. Bu sebepten biz kendimiz sayesinde ve kendimiz için yaşamamalıyız, tersine Tanrı sayesinde ve Tanrı için yaşamalıyız gibi bir öğretiyi çıkarırız ki bunu da bütün kalbimizle o en yüksek varlıkla birleşerek sağlayabiliriz. En yüksek varlık bizim doğmamıza ön ayak olmuştur ve hareketlerimiz ve hayatımız onda temellendirilmiştir. Bundan sonra her şeye kadir olan Tanrı'nın bağışlamasının bizi terketmeyeceğini, tersine bizi öldükten sonra dirilteceğini, Tanrının ışığına ve ebedi görkemine katılabileceğimizi umut edebiliriz.

Bu düşünce bizi sadece insanda ortaya çıkan ahlâki kötüyeye götürür. Burada kötünün sorunu ile birlikte özgürlük sorunu da karışımıza çıkar.

Eğer insan ile hayvan arasındaki farkı belirlemeye çalışırsak, hayvanda arzu içgüdüsünün objelerin cazibesinden çözülemeyeceğini tesbit ederiz. Bu gibi uyarılar doğrudan doğruya dış dünyada mevcuttur. Buna göre hayvanı belirleyen şey, onun reel olana tabi olmasıdır. Nesnelerin hayvan üzerine bir tür etki uyguladığı izlenimi mevcuttur. Buna karşı insanda arzu içgüdüsünün nesnenin cazibesinden kendini kurtardığı görülür. Bu sebepten insan genel ideleri oluşturmaya elverişlidir ve konuşmaya yeteneklidir. Hayvanın konuşamaması onun Descartes'in zannettiği gibi bir makine olduğu anlamına gelmez, sadece hayvanın nesnelere özelliklerinden dolayı tabi olduğu, kendini onlardan uzak tutma imkânına malik olmadığı, kendini onlardan çözemediği anlamına gelir. O çözüm soyutlamaya izin verir. İnsan hayatının en özlü ilkesi özgürlüğüdür, yani arzu içgüdüsünün dışındaki objelere bağlı olmamasıdır. İnsan özgürlük ile donatılmış bulunduğundan akılla ve ruhla da donatılmıştır. Bunun için şunu belirtelim ki akılın insana izafe edilmesiyle hayvanın belirli bir derecede akla sa-

hip olmadığı söylenmek istenmez. Aklın hayvanda var olduğu bellidir. Ama aklın hayvandaki belirtilerinin gözlemlenmesiyle bizim biraz önce ifade ettiğimiz ideyi teyit etmemiz mümkündür. Hayvanların aklı üzerinde yapılan araştırmalarda, çağımızın psikolojisi aklın "fonksiyonel" bir tanımını seçmiştir. Eduard Claparee aklı şöyle tanımlar: Akıl yeni bir duruma intibak etmek yeteneğidir. Bu noktadan bakarsak aklı taşıyanın, bir objenin uyarısı karşısında kendini tutması ya da geri çekebilmesi ile kayıtlıdır. Aşağı derecedeki hayvanlarda bu imkân yerinde bir tabirle mevcut değildir. Canlı varlıkların hiyerarşisinde ne kadar yükseğe çıkılırsa bu nokta o derece belirgin hale gelir. Bu husus bir başka tarzda da açıklanabilir: aklın, hırsla isteyen arzu içgüdüsünün dış dünyanın objelerine bağımlı olmaktan belirli bir çözülmesidir denemez mi? Hayvanda bu çözülme sadece sınırı dar tutulmuş olan bir alanda mevcuttur. Ancak insanda kesin bir dereceye ulaşır ve konuşmayı, dili ortaya koyar. Burada bu yetenek, bu çözülme elverişliliği özgürlük adını alır.

Ama bu özgürlüğün ilk aşamasıdır. Gerçek özgürlük insanda ruh ve sevgi sayesinde canlı varlıkların birliğini yakalarsa ve bunu isterse ancak o zaman ortaya çıkar. İnsan, kendini özgürlüğe götüren ilk adımıyla kendini dış dünyadan çözmüştür; o kendi Ben'i ile onu kuşatan her şey arasında bir fark gözetmiştir. O tabiatta devlet içinde bir devlet olarak kendini açığa vurmuştur. İnsan ikinci adımıyla daha yüksek bir düzeyde tabiatla birliğini tekrar sağlamıştır. Ruhun ışığının içinde hırsla isteyen arzu içgüdüsü sevgi haline gelmiş ve bütün ayırıcı etkenleri yenmiştir. İnsanın tercih edilen mevkii özgürlük sayesinde sevginin içindeki hayata yükselebilmesiyle ifadesini bulmuştur. O bununla yaratışın dahilinde arzu içgüdüsüyle ruh arasındaki birliği tekrar sağlayabilir. Bu birlik insanın dünyaya girmesiyle parçalanmıştır, ama Tanrı'da ebediyen mevcuttur ve gerçekleştirilmiştir. Gerçek özgürlük sayesinde arzu içgüdüsü dış dünyanın her türlü uyarısından kendini tamamiyle bağımsız kılmıştır. Özgür eylem mutlak bir spontaniteyi (kendiliğindenliği) açığa vurmaktadır ve bu ruhun mutlak kudretidir. Bunun için özgürlük zamanın içindeki akıştan değil daha yüce bir kaynaktan gelmektedir. Ebediyetin içinde arzu içgüdüsünün ideal objesiyle bağlı olduğu ve bunun için daima yetkin bir tatmine malik olduğunu yukarıda söylemedik mi? Kant

buna göre, özgürlüğün zamandan daha yüksek olan bir bölgeden geldiğini söylemekte haksız değildi. Ama onun yanılgısı, özgürlüğün zamanın akışı içinde gerçekleştirilemeyeceğini belirtmesinden ibarettir. Gerçekte durum şudur: özgürlük ile zaman arasında temelde bir ayrılık yoktur. Özgürlük zamanın seyrinin içine nüfuz eder; o bütün tabiata egemen olan ve ona hakkaniyet ve iyiliğin yasasını yükleyen olayları tabiatın içine sokar.

Ancak daha sonra özgürlük sayesinde insan ruhunda tutkuların isyanı yatıştırılır. Tutkular, arzu içgüdüsünün dışımızdaki objelerin bizi tahrik eden etkileriyle şekillendirdiği değişik formlardır. Descartes'in ruhun tutkuları üzerine etüdünde bütün tutkularını arzu içgüdüsünün şartı olarak gören öğretisi Spinoza tarafından tamamlanmıştır. Descartes'in öğretisinin ana hatası Descartes ve Spinoza'da da rastlanan -tutkuları net olmayan algılara indirgemesidir. Hayır tutkuların temeli, arzu içgüdüsüdür, başka bir şeye indirgenemez. Arzu içgüdüsünün algıya indirgenmesi görüşü tamamiyle yanlıştır. Bunun aksine algı, arzu içgüdüsüne dayanır. Çünkü arzu içgüdüsü canlı varlıkların bütün dünyayı kendilerine mal etmelerine vesile olur. Buna göre tutkular arzu içgüdüsüne dayanır ve faal bir gücü içerirler. Tutku, kavramın anlamına yakışan bir isimlendirmedir. Hayatın içeriğini kendi içinde bulamayan canlı varlık, dış dünyaya bağlı olduğunu hisseder. Canlı varlığın dış dünyaya bağımlılığı tutkularda ifade bulur. Özgürlük insanı bu uşaklıktan kurtarır ve onu tutkularına egemen kılar. Bundan sonra insan artık öfke ve korku değil ruh tarafından sevk ve idare edilir. Bu ana kadar arzu içgüdüsü nesnelerin tutsağıydı: şimdi o nesnelerin üzerinde süzülür ve sarsılmaksızın iyiye yönelik çaba harcar.

Özgürlüğün bu karakteri, yani onun tutkuların baştan çıkarıcılığına karşı bir direniş sağlaması, Bergson'un bu ayrıntı dışında son derece parlak ve üstelik çok derin kuramında özgürlüğün yeterli derecede irdelenmediği izlenimini uyandırır. Bu 'filozofun 'Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Denemeler' adlı eserinde dile getirdiği öğretisi özgürlüğü insan bilincinin özlü belirteci olarak gösterdiği için olumludur. Bu öğreti bunun dışında bilincin iç hayatını tam bir süreklilik olarak izah etmiş, saatlerimizin ölçtüğü reel zaman soyut zamandan farklı görülmelidir demiştir ki, bununla Kant'ın özgürlük ve zaman arasında koy-

luğu karışıklığı ortadan kaldırmıştır. Tam bir süreklilikten zaman inlaşırsa, yukarıda açıkladığımız gibi, özgürlüğün zamandan farklı bir kaynağı olduğu görüşünü paylaşabiliriz. Bizim söylemek istediğimiz yine de şudur: Acaba özgürlüğün bilinç durumu bütün ruhumuza egemen olur olmaz mı özgürlük ortaya çıkar? Bergson psikolojinin, ruhu ya bir zaaf ya da bir kin ile belirlenmiş olarak göstermekle aldandığını iddia etmektedir. Belirli bir derinliğe malik olduğunu şart koşarsak, bu hisler bütün ruhu ifade eder. Bu sebepten ruhun bu hislerden birisinin etkisi altında belirlendiğini söylersek, bu demektir ki o aslında kendi kendisini belirlemektedir, başka bir ifade ile diyebiliriz ki o özgürdür. Bu gerçekten doğru mudur? Tersine durum şöyledir: Ruhumuzda yuvalanmış olan kin tarafından belirlenmiş olarak direnmeksizin sürükleniriz. Bu görüş yine de özgür olarak davrandığımız görüşünden daha olasıdır. Bergson'un öğretisi olgunun tam hakkını vermemektedir; özgürlüğün bizi dış dünyadan bağımsız kılmasını ve bununla bizi tutkularımızdan kurtarmasını tam izaha kavuşturmamaktadır.

Özgürlük ruhun tutkuları üzerine nasıl emrederse, bizi nesnelere egemen olan düşmanlığın üzerine de yükseltmektedir. Özgürlük, içinde her şeyi kapsayan bir ilkeyi barındırmaktadır ki o bütün canlı varlıkların uyumunu sağlamaktadır. Bu nokta üzerinde Bergson'un öğretisi eksik bilgi vermektedir. Bu kurama göre özgürlük her bir bireyin kökensel karakteriyle de bağdaşımli olacaktır, oysa canlı varlıkların kendi aralarında bağlantısı sadece bilinç yüzeyinde cereyan etmektedir. Biz hiç bir zaman bireysel karakterimizin kökenselliğini kuşkulu kılamayız. Ama özgürlük bizi içimize kapatmaktan farklı bir şey yapar. Özgürlük bizim sınırlarımızı parçalamamıza yardımcı olmaktadır ve yaşayan her şeyle birleşmemizi sağlamaktadır. Özgürlük arzu içgüdüsünün dış dünya karşısında bağımsızlığını sağlamak suretiyle insana bir hedef vermektedir ki bu hedef hepsinin ortak hedefidir. Savaşlarla paramparça edilen insan devletinin üzerinde en barışçı Tanrı devleti inşa edilir. Eğer bir insan özgürlüğün için de yaşarsa, kendisi için eline geçirmeyi hırsıyla istediği çıkarı diğer insanlar içinde isteyecektir. Özgürlük en derin özünde alicenaplık, cömertliktir. Sayesinde ruhlar birleştirilir ve ideal yetkinliğe karşı oy birlikli bir hareket olarak bir araya getirilir.

Özgürlüğün içinde saklı olan öge içimizde kişilik diye adlandırılan şeyi ortaya çıkarır. Ama bununla kişiliğin klâsik öğretinin demek istediğinin aksine münhasıran ruha dayandırıldığı söylenmek istenmez. Kişilik ruh olarak daha derin bir temeli genektir, o aklı şart koşar. O arzu içgüdüsünün gücünü şart koşar. Eğer ruhu kendi kendisine indirgemek istersek ve tam bir anlama olarak kavrarsak, bu takdirde o gerçek bir kişiliği oluşturamaz. Kişilik bir içgüdüyü şart koşar. Bu içgüdünün kör ve yönlendirici olmasına gerek yoktur, çünkü o özgürlük sayesinde aydınlatılmıştır. O bu takdirde canlı varlıkların birliğini sağlamak için çaba harcayan bir güçtür. İnsan, ruhuyla mevcut birliği anlar. Kişilik faal bir ögeyi ruha ekler. İnsan kişilik olarak varlığa hükümlü birliğe ulaşmak üzere çaba sarfeder. Kişilik insanın içinde yaratıcı güç olarak etki eden dünya birliğidir. Ancak onun sayesinde insan gerçek anlamda bütün nesnelerin ölçütü olur.

Bu özgürlüğün mahiyetidir. O arzu içgüdüsünü kurtarır ve onu dış dünyadan bağımsız kılar. Ve bu kurtarış insanı hayvandan ayırır ve ona düşünme ve konuşma yeteneğini verir. Daha yüksek bir aşamada özgürlük ruhun içindeki hayatı sağlar ve sevgideki hayatı ortaya çıkarır. Bu sayede kuşkusuz canlı varlıkların karşısında saygınlık muhafaza edilir, her yere bir uyum yayılır.

Buradan bakıldığında ahlâken kötünün durumu ve onun özgürlüğe ilintisi nasıldır?

İnsan özgürlüğün ilk aşamasında kalırsa, özgürlüğünü ve ruhunu vahşi arzu içgüdüsünün emrine verirse ahlâken kötü olan ortaya çıkar. Bu yüzden insan diğer canlı varlıklarla savaşın içine çekilir. İnsan bu durumda ruhla donatılmamış olan diğer varlıklarda görülen aynı güç tarafından sevk edilir. Özgürlüğün içinden oluşmuş olan insan ruhu bu takdirde özgürlüğü yadsır, şiddet ve beceriklilikle güçlü bir çoğalma sağlayan zorba bir içgüdüyle ittifak kurar. Bununla ahlâksal düzenin dolaylı bir tersdüz edilişi cereyan eder. Aksi halde her yerde durum şöyledir: arzu içgüdüğü ruha yönelik çaba harcar, çünkü ruh, yetkinleşmesinde yardımcı olabilir. Bu çaba Tanrıda en yüksek derecede yetkin olarak gerçekleşmiştir, tabiatta da bu çabanın izlerine rastlanabilir. Çünkü arzu içgüdüğü türler geliştirmek suretiyle belirgin olarak göstermeksizin ruha ulaşmaya çalışır. Sadece insanda ruh zorlayıcı arzu içgüdüsünün emrine verilmiştir.

Böylece kötünün insan hayatında özel bir şiddette kendini açığa vurması durumu ortaya çıkar. Tabiatla korkunç olayların mevcut olduğu kuşkusuz doğrudur. Bir canlı varlık diğerini yutar ve hayvanlar dünyasında bizi altüst eden dramlar yaşarız. Buna rağmen kötü ancak insanda, bu ruhla donatılmış olan canlı varlıkta isyanımızı uyandıran biçimlere bürünür. İnsanın kötülüğü bazen gerçekten şeytani bir görünüm arz eder, o vahşi bir zorbalık ya da inceltilmiş bir vahşilik olarak kendini açığa vurabilir. Kötü bu hallerde bütün çirkinliği içinde kendini gösterir, şiddetle tanrısal iyiliğe karşı çıkar.

Şimdi artık buradan bakıldığında bizi sıkıştıran soruya, yani olayların hangi ölçüde Tanrı'nın iradesini yansıttığı sorusuna bir yanıt verebiliriz. Daha önce Wilfred Monod'un eserinin incelenmesinde gördüğümüz gibi Tanrı'nın elini belirli olaylarda görmemizin mümkün olmadığını itiraf etmeye mecburuz. Özellikle insanın kötülüğünün iğrençlikler haline geldiği olaylarda bunu görmezlikten gelemeyiz. Bu gibi olaylar, cürümler, Tanrı'dan gelmez. Tanrı'nın onları istemediği doğru değildir, ama Tanrı'nın bunlara izin verdiğini iddia etmek ileri gitmek olur. Bu gibi hallerde harekete geçen güç, tanrısal düzene aykırı olan zorbaca ve yozlaşmış olan bir güçtür. Yine de, bu gücün kökenini Tanrı'dan esasında çok ayrı olan ezeli bir ilkede aramalıdır diyemeyiz. Tarafımızdan kaba saba çizgileriyle geliştirilmiş olan kurama göre bu gücün ezeli kaynağı, Tanrı'nın kendi içinde aranmalıdır. Muhakkak ki bu kaynak katıksız sevgiden başkası değildir. Ancak yaratışla bu güç tanrısal ruhtan çözülmüş ve korkunç bir tarzda dünyanın içinde saliverilmiş görünüyor. Öyle ki bu güç kendini ortaya çıkaran ilkeye karşı bile çıkabilir. Dünyanın meydana çıkardığı kötü eylemler artık Tanrı tarafından istenilen eylemler olarak kabul edilemez. Ama bütün diğer olaylar, insanın kötülüğünün bu şekilde araya girmediği tüm olaylar diyebiliriz ki her hangi bir tarzda tekrar dünya düzeninin içine geri döner. Dindar ruhlar insanların başından geçebilecek olayların ve hatta en çok acı uyandıranların karşısında Tanrı'nın insana sırt çevirmemesi düşüncesinde en büyük avuntuyu boşuna bulmamıştır. Her ne kadar felsefe bu inancı açıklamak imkânını bulamamışsa da, dindar insanlar yine de şunu düşüncüyü sürdüreceklerdir: onlar her şeyin, hatta en üzüntü verici olanının bile kökensel sevginin bir kudreti

tarafından kendilerine tahsis edildiğini ve bu kudretin onları kendi ışıklarına memur ettiğini kabul edeceklerdir.

Bu arada ahlâkî kötünün ortaya çıkması için arzu içgüdüsünün kendi şiddetli zorbalığı içinde salıverilmesinin ve kötülüğünün harekete geçirilmesinin gerekli olduğunu söyleyemeyiz. Bunun tersine, ahlâkî kötüyü genel anlamda belirgin kılan husus, bireyin kendini mutlak bir amaca yöneltmesidir. Özgürlüğü olmadığından, hayvan dış nesnelere arzu içgüdüsüyle sevk edilir ve kendini bütün nesnelerin merkezi olarak kavrayacak kadar kendine güvenmez. Ama insan özgürlüğü sayesinde benlik bilinci ile donatılmış, elverişli kılınmıştır. O bütün dış nesnelerden farklı olarak kendi Ben'ine çok fazla önem vermektedir. Ve kendi kendisini özel varoluşu içinde mutlak hedef olarak kavramaya eğilimlidir. Ahlâkî kötü eğer insan kendi özünü özgürlüğün her şeyi kapsayan hayatına açacağına kendi içine kapanıp, kendini bütün dünyanın üstünde görürse ortaya çıkar. İnsanın bencilliğini kibrini ya da insanı tuzağına düşüren yükselme hırsını o Tanrı'ya borçlu olduğu itaatini esirgemeyi doğru bir tesbitte bütün kötünün kökü olarak belirtmişlerdir. İnsan gerçek özgürlüğü sayesinde Tanrı ile birleşir. Ama eğer insan bencil hedeflerini izlerse, o kendini Tanrıdan ayırmış olur. O kendi Ben'ini Tanrı'ya yeğlemiş olur. Biz bununla insanın tanrısal misyonundan uzak kalmasına cennetten kovulmasına yol açan günahı işlemiş oluyoruz.

Biz şimdi ahlâkî kötünün ne ölçüde özgürlüğe bağlı olduğunu anlıyoruz. Eğer insan özgürlükle donatılmış olmasaydı, bu takdirde onun kendini dış dünyasından çözmek ve kendi kendisinin bilincinde olmak gibi bir elverişliliği var olmayacaktı. Kendini değerlendirip kendi kendisine mutlak bir değer atfetmek yeteneği var olmayacaktı.

Hayvan özgür olmadığından, günaha da tabi tutulmamıştır. Ama insanın kabahati, içindeki özgürlüğü tam bir gelişmeye ulaştıramamasından kaynaklanır. Gerçek özgürlüğe erişmesi insanın misyonudur, ruh ve sevgiyle iç içe hayata kavuşması onun misyonudur. Bu özgürlük sadece iyinin sebebi olabilir. Eğer insanın tam özgürlüğüne sahip olarak onu kötüye kullanmak tehlikesine maruz kalıp, özgür bir davranış sayesinde kötüyü ortaya çıkarabileceği söylenirse bu bir aldatmadır. Augustin demiştir ki:

Siz ne istiyorsanız seviniz ve yapınız. Keza aynı şekilde şöyle denebilir: Özgür ol ve ne istersen onu yap! Gerçek özgürlük daima iyidir. O bize sadece yetkin ve mutlulandırıcı hayatı açabilir.

Biz sanatın sihirli aynasından hayatın nasıl olması gerektiğini hissederiz, onda kötünün hiç bir yeri olmamalıdır. İnsan yeryüzünde görüldüğünden beri özgürlük ilkesi kekeleyen ilk girişimlerini sanat alanında yapmıştır. Çağ öncesinin mağaralarına çizdiği resimler insanı hayvandan ayıran uçurum derinliğindeki farkı göstermektedir. İnsan, objelerin kendi üzerine uyguladığı büyüden uzaktır ve onları kendi içinden tanrısal bir oyunun türü olarak (sanat) tekrar meydana çıkarır ki bu kendi kendisinin içinden ortaya çıkarış aynı zamanda bir yaratıştır. Eğer güzelliğe erişilmişse, arzu içgüdüğü büyük bir keyifle güzelliğin içinde istirahat çekilir. Zaman akışını kesintiye uğratar ve kötü artık mevcut olmaz.

Ama sanat denen mucizede görüldüğü gibi, sevgi arzu içgüdüğünün en yetkin biçiminde gizlidir. Platon sevgiyi ölümsüzlüğe yönelik arzu içgüdüğü olarak anlamakla bunu en iyi biçimde kavramıştır. Bu arzu içgüdüğü bizi dünyevi ilgilerin üzerine yükseltir ve hristiyanlık bunu çok daha derin bir tarzda bize göstermiştir. Eğer özgürlük sayesinde dönüşen arzu içgüdüğü sevgi olarak görünürse, kendini sevincin ve ebedi hayatın içinde geliştirir. Bu takdirde bütün ayrılıklar kaybolur ve kötü kesinkes ortadan kalkar. Canlı varlıklar en yüksek varlığa, yalıtılmış olan varoluşlarının kurbanını sunarlar. Dünya yetkin birliğine ulaşarak olgunluğuna kavuşmuştur. Tanrı tam bir yetkinlikle bütün nesnelerin içinde her şey olarak tecelli eder.

charles werner

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Dünyada kötünün ilkesi olarak ortaya çıkan şeyin Tanrı'da var olan bir ögeden kaynaklandığını kabul etmek gerek. Bu öge bütün canlı varlıkların organik esası olan arzu içgüdüsüdür -muhakkak ki bu içgüdü Tanrı'da sevginin yüceliğine yükseltilmiştir.-

Tanrı içinde arzu içgüdüsünün gücünü taşıdığından dolayı yaratıcıdır ve dünyanın meydana gelmesindeki etken, arzu içgüdüsünden başkası değildir. Arzu içgüdüsü devasa kaosu sürükleyici gücüdür, madde çırılçıklak ve hareketsizken böyle bir oluşum cereyan etmiştir. Arzu içgüdüsü kaplanın ve köpekbalıklarının iğrenç ve korkunç dişlerini oluşturdu. Engerek yılanını yarattı ve canlı varlıkları, birbirlerini yemeleri için harekete geçirdi. Ve daha da sonra; dünyaya insan geldiğinde arzu içgüdüsü yüzünden çıkan karmaşa en üst düzeye ulaştı; o insandan hemcinslerine karşı bir kurt yaptı ve insanlığın bütün tarihi üzerine kana bulaşmış bir eşarp gibi gerilen savaşları başlattı.

Günümüzde kötülüğü korkunç bir gerçek olarak bizzat yaşıyoruz. Ama bu gerçeği bir de düşünce süzgecinden geçirmemiz gerekiyor. İsviçreli felsefe profesörü Charles Werner'in bu eseri bütün bu sorulara cevap veriyor. Antik çağların filozofları Heraklit, Anaxagoras, Eflatun, Aristo ve stoacılar'dan başlayıp Spinoza'dan Kral Barth'a kadar önde gelen düşünürlerin kötülük probleminde yaklaşımlarını değerlendiriyor. Ayrıca Hristiyan düşüncesinde Manikerler, Augustin ve Gnostiklerden itibaren kötülük probleminin ilk günah kavramı çerçevesinde nasıl ele alındığını da gösteriyor.

Son bölümde yazar kötülük problemini çözmeyi hedefleyen kendi bakış açısını ortaya koyuyor.

Filozofların ve Batılı Teologların insanlık sorunla düşündüğünü sade bir dille ele alıyor.

kaknüs

ISBN 975-6963-81-6



9 799756 963813

www.kitapyurdu.com

KONYA İL HALK OKUMA SALONU

