

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>

RICHARD J. BERNSTEIN

radikal kötölük

RICHARD J. BERNSTEIN

radikal KÖTÜLÜK

Bir Felsefi Sorgulama



VARLIK



VARLIK

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Richard J. Bernstein
•
RADİKAL KÖTÜLÜK

Doktorasını Yale Üniversitesi'nde yapmış olan Richard Bernstein, New York'taki New School for Social Research'te Vera List Profesörü olarak görev yapıyor. Amerikan pragmatizmi, toplumsal ve siyasi felsefe, eleştiri kuramı, Anglo-Amerikan felsefesiyle ilgili olan Bernstein'in diğer yapıtları şunlar: *John Dewey* (1966), *Praxis and Action* (1971), *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (1983), *Habermas and Modernity* (yay. haz., 1985), *Philosophical Profiles* (1986), *The New Constellation: The Ethical/Political Horizons of Modernity/ Postmodernity* (1991), *Hannah Arendt and the Jewish Question* (1996), *Frappe and the Legacy of Moses* (1998).

Varlık Yayınları, Sayı: 1092
Sertifika no: 10644
1. basım: 2010

Radical Evil: A Philosophical Interrogation

© Richard J. Bernstein, 2002

Tüm hakları saklıdır.

ISBN 978-975-434-395-3

Kapak tasarımı ve ofset hazırlık: Varlık Yayınları

Baskı: Kurtiş Matbaacılık

Topkapı Fatih İş Merkezi, İstanbul – Matbaa Sertifika No: 12992

VARLIK YAYINLARI A.Ş.

Piyerloti Cad. Ayberk Apt. 7-9 Çemberlitaş 34400 İstanbul

Tel: 212-516 20 04 - Faks: 212-516 20 05

e-posta: varlik@isbank.net.tr

Ücretsiz <http://www.varlik.com.tr>

RICHARD J. BERNSTEIN

radikal KÖTÜLÜK

BİR FELSEFİ SORGULAMA

Türkçesi:

Nil Erdoğan - Filiz Deniztekin



İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
Giriş	11
I. BÖLÜM: Kötülük, İstenç ve Özgürlük	
1 Radikal Kötülük: Kant Kendisiyle Savaş Halinde	21
2 Hegel: Ruhun İyileşmesi?	63
3 Schelling: Kötülüğün Metafiziği	99
İntermezzo	125
II. BÖLÜM: Kötülüğün Ahlak Psikolojisi	
4 Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde?	131
5 Freud: Kökü Kazınamaz Kötülük ve İkirciklik	167
III. BÖLÜM: Auschwitz'den Sonra	
Prolog	205
6 Levinas: Kötülük ve Teodisenin Cazibesi	209
7 Jonas: Yeni bir Sorumluluk Etiği	230
8 Arendt: Radikal Kötülük ve Kötülüğün Sıradanlığı	255
Sonuç	280
Notlar	294
Kaynakça	337
Dizin	345

Agnes'e

1950'lerin başında Chicago Üniversitesi'nde öğrenci olduğum yıllardan bu yana hep Sokratik bir felsefi sorgulama anlayışına sahip oldum. Demek istediğim, en derin felsefi karışıklıkların köklerinin gündelik deneyimlerimize uzandığına ve bu deneyimleri aydınlatmaya yardımcı olmaları gerektiğine inandım hep. Dönüp o korkunç yirminci yüzyıla baktığımızda, çok azımız kötülükten bahsetmekte tereddüt edecektir. Birçok insan yirminci yüzyılda tanıklık edilen kötülüklerin tarihte daha önce kayda geçmiş olan her şeyi aştığını düşünür. Çoğumuz bu uç olaylardan –soykırımlar, katliamlar, işkence, terörist saldırılar, acı veren nedensiz cezalar– kötülük diye bahsetmekte tereddüt etmeyiz. Radikal kötülük ile daha yaygın ahlak dışı davranış biçimleri arasında bir ayrım olduğunu sezgilerimizle hissederiz. Fakat durup düşündüğümüzde ve kötülükle neyi kastettiğimizi; bir insana, edime ya da olaya kötü derken gerçekte ne söylediğimizi sordüğümüzde, verdiğimiz cevaplar genellikle zayıf ve dağınıktır. Bir şeyi kötü olmakla suçlarken hissettiğimiz yoğun ahlaki öfke ile kötüyle ne kastettiğimizin kavramsal bir tanımını verme yeteneğimiz arasında bir dengesizlik vardır. Yirminci yüzyıldaki haliyle ahlak felsefesine döndüğümüzde de aradığımız yardımı bulamayız. Ahlak felsefecileri neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü, neyin haklı neyin haksız olduğundan rahatça bahsetseler de, kötülükten bahsederken o kadar rahat değildirler. “Kötülük” bizim gündelik deneyim ve söylemimizde hâlâ belirgin bir yere sahip olmakla birlikte, ahlak felsefecilerinin kelime dağarcığından çıkarılmış gibidir.

Bu araştırma –bu sorgulama dizisi– olguları kötü diye sınıflandırıp kınamaya hazır oluşumuz ile kötünün anlamına, türlerine, değişimlerine açıklık getirmek için kullanılacak entelektüel kaynakların bariz eksikliği arasındaki dengesizlikle ilgili karışıklıktan doğdu. Esas uya-

rı, yirminci yüzyılın kötülüklerinde neyin ayırt edici olduğu meselesiyle boğuşan az sayıdaki yirminci yüzyıl düşünürlerinden biri olan Hannah Arendt'in düşüncesi idi. Onun katkısı üzerine düşünmek, beni modern felsefe geleneğinden kötülük hakkında ne öğrenebileceğimizi sormaya yöneltti. Elinizdeki kitap bu soruyu yanıtlama amacıyla çıkılan entelektüel yolculuğun sonucudur. Giriş bölümünde, neden Kant'ın radikal kötülük anlayışıyla başladığımı ve bu sorgulamada odaklandığım belirli düşünürleri neden seçtiğimi açıklıyorum. Kitabın taslağı 11 Eylül 2001'den birkaç hafta önce tamamlandı. Fakat o berbat günde yaşanan olaylar, bu kitabın bazı ana iddialarını doğruluyor. Çok az insan o gün olanları kötü –hatta kötünün zamanımızdaki somut örneği– diye adlandırmakta tereddüt edecektir. Yine de, bu olayların uyandırdığı karmaşık duygulara ve tepkilere rağmen, onlara kötü derken ne kastedildiği son derece belirsizdir. Böyle kritik anlarda moda olan, çok popüler bir “kötü” retoriği mevcut. Bu retorik, aslında kötünün anlamı üzerine ciddi düşünceleri anlaşılmaz hale getirip, engelliyor. “Kötü”, düşünceyi susturmak ve anlamayı reddettiğimiz şeyi şeytanileştirmek için kullanılıyor.

Bu kitabı *Wissenschaftskolleg zu Berlin*'de akademi üyesi olarak geçirdiğim muhteşem bir yıl içinde (2000-2001) tamamladım. Bu Yüksek Çalışma Enstitüsü, akademik bir ütopya. Burada insanın düşünmesini ve araştırmasını kolaylaştırmak için her şey yapılıyor. Sadece insanın maddi ihtiyaçlarıyla ilgilenirken gösterilen ayrıntılı dikkat değil, tüm personelin olağanüstü karşılaması ve cömert ruhu da bu enstitüyü sıradışı bir çalışma yeri yapıyor. *Wissenschaftskolleg*'un sağladığı yararlarından biri de, geniş bir disiplin yelpazesinde çok çeşitli sorunlar üzerine çalışan akademi üyelerinin hiç de azımsanamayacak entelektüel teşviği ve işbirliğiydi. Yıl içinde birçok yeni dostluk oluştu. Fakat birlikte çalıştığım Dieter Henrich'in yararlı felsefi önerilerini ve sohbetlerini özellikle vurgulamak isterim. Berlin, bir kez daha büyük bir kozmopolit merkez olma sürecinden geçen heyecan verici bir şehir; belki de tarihsel varlığının en çok bilincinde olan dünya kentlerinden biri. Geçmiş, özellikle yirminci yüzyılın sıkıntılı geçmişi, şehrin sessizliklerinde ve yokluğunda bile hep canlı bir şekilde mevcut. Berlin, yirminci yüzyılın radikal kötülük cehennemini araştırmak için uygun bir yerdi.

Kitaptaki eril zamir kullanımı hakkında kısa bir açıklamada bulunmak istiyorum. Başlangıçta, cinsiyetçi dilden kaçınmaya yönelik yeni dilbilim stratejilerini benimsemeye çalıştım. Fakat açıkçası, bunların hiçbirisi üslupsal kullanıma elverişli görünmüyordu. Kitapta incelenen tüm büyük düşünürler, genel olarak insanlardan bahsederken eril ifadeler kullanıyor. Üslupsal nedenlerle –birkaç istisnaya rağmen– ben de bu pratiği izledim. “Radikal Kötülük: Kant Kendisiyle Savaş Hali” başlıklı bölüm, Maria Pia Lara’nın derlediği *Rethinking Evil*’de (Berkeley: University of California Press, 2001) yayımlanan bir tezin eski bir versiyonuna dayanıyor. “Levinas: Kötülük ve Teodisenin Cezası” başlıklı bölüm, Robert Bernasconi ve Simon Critchley’nin derlediği *The Cambridge Companion to Emmanuel Levinas*’da (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) yayımlanan daha önceki bir versiyonu temel alıyor.

Taslağı yayına hazırlamaktaki özeni ve gayreti için araştırma asistanım Laureen Park’a teşekkür etmek isterim. Taslağı duyarlılıkla ve mantıklı bir şekilde düzenleyen Jean van Altena’ya da minnettarım.

Son on iki yıl boyunca, New School Toplumsal Araştırma Lisansüstü Fakültesi’ndeki meslektaşlarımın ve öğrencilerimin teşviğinden yararlandım. Canlı, yoğun, dolu dolu bir felsefe topluluğumuz var. New School’da ders verirken yaşadığım keyfin ve entelektüel coşkunun başlıca kaynağı, felsefeye canlı bir tutkuyla bağlı olan meslektaşım Agnes Heller’le söyleşmek, tartışmak ve onun yakınında çalışmaktır. Bu kitap ona ithaf edilmiştir.

1945'te Nazi ölüm kampları boşaltılıp savaş yıllarında yaşananlar tüm dehşetiyle ortaya dökülmeye başladığında, Hannah Arendt şöyle bir açıklama yaptı: "Kötülük sorunu Avrupa'da savaş sonrası entelektüel yaşamın temel meselesi olacak."¹ Sonraları, (ilk kez 1942'de haberdar olduğu) imha kampları hakkındaki söylentilere ilk tepkisi sorulduğunda Arendt, sanki bir uçurum açılmış gibi olduğunu söyledi. "Orada, kabullenemeyeceğimiz şeyler oldu. Hiçbirimizin kabullenemeyeceği."² Pek çok kişi –özellikle kamplardan sağ çıkanlar– gibi, Arendt de kamplarda yaşananların, kötülüğün en uç ve radikal biçimi olduğunu düşünüyordu. "Auschwitz" tüm Shoah'ı özetleyen bir isme dönüştü ve yirminci yüzyılda patlak veren diğer kötülükleri simgeler hale geldi. Kamboçya'dan, Ruanda'dan, Bosna'dan da –çok farklı olmakla birlikte, ümitsizce anlamaya çalıştığımız ama kabullenemediğimiz tüyler ürpertici olayların sahneye konduğu isimlerden ve yerlerden– bahsebiliriz. Ancak zamanımızda, kötülüğün görünürlüğünde olağanüstü paradoksal bir şey var; bizi hissizleştirecek kadar ezici olabilen bir görünürlük bu. Andrew Delbanco keskin bir gözlemde bulunuyor: "Kültürümüzde, kötülüğün görünürlüğü ile onunla başa çıkmak için kullanabileceğimiz entelektüel kaynaklar arasında bir uçurum açıldı. Dehşet görüntüleri daha önce hiç bu kadar geniş bir alana yayılmamış ve –örgütlü ölüm kamplarından, önlenebilecek kıtlıklarda açlıktan ölen çocuklara dek– bu kadar korkutucu olmamıştı. [...] Kötülük repertuarı hiç bu kadar zengin olmamıştı. Ancak tepkilerimiz de hiç bu kadar zayıf olmamıştı."³ En acı verici, en ayrıntılı açıklamaların ve tanıklıkların ağırlığı altında ezildik; bununla birlikte, kötülüğü ele alan kavramsal söylem dağınık ve yetersizdi. Bir edimi, bir olayı ya da bir kişiyi kötü diye tanımlarken gerçekte ne kastederiz? Arendt'in bir zamanlar Karl Jaspers'a yazdıklarına çoğumuz katılacaktır: "Yaşlı halasını öldürmeye kalkışan bir adamla, eylemlerinin ekonomik faydala-

rını hiç düşünmeden [...] ceset üretecek fabrikalar inşa eden insanlar arasında bir fark vardır.”⁴ Ama bu fark nedir? Nasıl nitelenmelidir? *Radikal kötülükten* bahsederken tam olarak ne söyleriz?

Filozoflar ve siyaset kuramcıları adaletsizlik, insan hakları ihlalleri, neyin ahlaka aykırı ve etik dışı olduğu hakkında konuşurken, kötülükten bahsederken olduklarından çok daha rahattırlar. Teologlar ve din felsefecileri “kötülük sorunu” hakkında konuşurken, genellikle oldukça özgül bir şeyden bahsederler: kötülüğün görünümünün her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, iyiliksever bir Tanrı’ya olan inançla nasıl bağdaştırılacağı sorunu. Bu söylem bile uzmanlaşmış ve profesyonelleşmiş olup, sıradan insanların yaşanmış deneyimlerinden uzaktır. Bu literatürün büyük bölümünde, bildik kötülük örneklerinin bir tek-rarıyla karşılaşırız: Nazi dehşeti, kasti sadist edimler, keyfi cinayetler, onur kırıcı işkenceler, masumların çektiği korkunç acılar ve geleneksel Hristiyan günah kataloğu. Bu örnekler çoğu zaman, sanki sorunsuzmuşçasına ele alınır. Kötülük sorunu denen şeyin esas meselesi aslında kötünün ve çeşitlerinin nitelenmesi değildir. Daha çok, kötülüğün (nasıl tanımlanırsa tanımlansın), dini inançlar ve kanaatlerle nasıl bağdaştırılacağı sorunudur. Kötülük dili adeta çağdaş ahlaki ve etik söylemden çıkarılmış gibidir. Bunu çeşitli yollardan açıklamaya çalışabiliriz. Geleneksel dinsel ve teolojik söylemin insanların gündelik yaşamları üzerindeki etkisi kesinlikle azalmıştır. Geleneksel olarak, kötülük dinsel, özellikle Hristiyan kaygılarla yakından bağlantılıdır. Fakat bugün teodisenin yersiz olduğu duygusu egemendir. Teodiseyi geniş anlamda karşılaştığımız kötülüklere ve boş yere çekilen acılara bir “gerekçe” bulma çabası olarak düşünürsek, Emmanuel Levinas’la birlikte, artık “teodisenin bitimi”nden sonraki bir zamanda yaşamakta olduğumuzu söyleyebiliriz. “Yirminci yüzyılın tüm olaylarında köküne kadar habisliğiyle baş gösteren beyhude acının [*mal*] ortaya koyduğu felsefi sorun [...] dinselliğin ve insanın iyilik ahlakının teodisenin sona ermesinden sonra hâlâ korunabileceği duygusuyla ilgilidir.”⁵ Hayatının birkaç yılını bir savaş kampında Nazi esiri olarak geçirmiş ve ailesinin büyük bölümünü Auschwitz’de kaybetmiş olan Levinas, 1982’de şunları yazmıştır: “Bu, otuz yıl içinde iki dünya savaşına, sağ ve sol totalitarizme, Hitlerizme, Stalinizme, Hiroşima’ya, Gulag’a ve

Auschwitz ile Kamboçya soykırımlarına tanık olmuş bir yüzyıl. Bu, söz konusu barbar isimlerin ifade ettiği her şeyin akıllardan silinmeyen anısına son veren bir yüzyıl.”⁶ 1982’den bu yana yeni “barbar isimler” in listesi korkutucu bir hızla büyüdü.

Filozofların kötülük hakkında konuşmaktaki isteksizliğinin bir nedeni daha var. Popüler kültürümüzde gizli bir “kaba Manihaizm” akımı bulunuyor. Bununla, dünyanın iyi ve kötü güçlere bölünmesindeki rahatlığa gönderme yapıyorum. Kötülük (Nietzsche’nin daha önce bize öğrettiği gibi) kişinin nefret ettiği ve kınadığı, aşağılık ve alçak olarak kabul ettiği, şiddetle kökü kurutulması gereken her şeyi temsil eder oldu. Bu kaba Manihaizm fanatik ideolojilerde ölümcül biçimler alabiliyor. Bugün en ideolojik ve fanatik gruplar, kınadıkları ve yok etmek istedikleri şeyi tanımlarken hâlâ kötülük dilini kullanıyorlar.

Fakat kötülükle ilgili sorunlar dönüp dolaşıp zihnimize saplanıyor. Yepyeni kötülüklerin patlak vermesini ne önleyebileceğimize ne de öngörebileceğimize ilişkin kaygı giderek artıyor. Bu kötülöklere –bir şeyi kötü diye yaftaladığımızda tam olarak ne kastettiğimize– dair bir anlayış, kavramsal bir görüş kazanmaya ihtiyacımız var. Deneyimlenen şeyi ifade etmeye yetecek kadar derin, zengin ve ince bir söylemden yoksunuz. Araştırmamın arka planını da bu sorun –bu hissedilen zorluk– oluşturuyor.

Hannah Arendt ve Yahudi Meselesi üzerine yaptığım çalışma bu kitabı yazmama doğrudan vesile oldu. Arendt yirminci yüzyıla özgü kötölüklerde –totaliter rejimlerde örneklendiği haliyle– neyin ayırt edici olduğunu araştırmaya çalışan ve bunu dinsel ya da teolojik günah ve kötölük tanımlarına bel bağlamadan yapan az sayıdaki İkinci Dünya Savaşı sonrası düşünürlerinden biridir. Arendt üzerine çalışmamda, iki bölümü onun kötölük, radikal kötölük ve kötölüğün sıradanlığı ile ilgili araştırmalarına adadım.⁷ Bu bölümlerde –daha sonra bu çalışmada da göstereceğim gibi– Arendt’in sorgulamasında son derece içgörülü olduğunu öne sürdüm. Fakat Arendt, kavrayış sahibi olmasına karşın, (kendisinin de farkına vardığı gibi) kötölükle ilgili ortaya koyduğu birçok soruyu ele almamıştır. Özellikle onun *Totalitarizmin Kökenleri*’nde Kant hakkında yaptığı yorum sorgulamalarıma yol gösterdi. Arendt kendi radikal kötölük kavramını sunarken, Kant’ın –“radikal

kötülük" ifadesini türeten filozofun— "bizi tahakküm edici gerçekliğiyle karşı karşıya getiren ve bildiğimiz bütün standartları çökerten" bir olgunun varlığından şüphelenmiş olması gerektiğini söylüyordu. (Birinci bölümün başında tüm paragrafı alıntılıyorum.) Arendt'in radikal kötülükle ne kastettiğini daha sonra araştıracağım. Fakat bende ilgi ve merak uyandıran, Kant'a yapılan bu göndermeydi. Birçok kişinin en önemli modern ahlak felsefecisi olarak gördüğü Kant radikal kötülük ile ne kastediyordu? Kant'tan ve kötülüğün anlamını irdeleyen Kant sonrası düşünürlerden hâlâ ne öğrenebiliriz?

Kant'ın sorgulamam açısından önemli olmasının bir nedeni daha var. 1791'de, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in yayımlanmasından iki yıl önce Kant, "Tüm Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine"⁸ başlıklı, çok az bilinen ama son derece önemli bir deneme kaleme almıştı. Bu denemenin başlığı bile kendi başına anlamlıdır. Kant teodisenin bilimin işi değil, bir inanç meselesi olduğunu ilan eder. Teodise bir bilim, ya da *teorik bilgi* sağlayabilecek bir disiplin gibi düşünüldüğü takdirde *olanaksız* olacaktır. Dolayısıyla, tüm felsefi teodise girişimleri başarısız olmakla kalmaz; başarısız olmak *zorundadır*. Bir bilim olarak teodise, Tanrı hakkında (ne kadar kısmi ve sınırlı olursa olsun) teorik bir *bilgi* sahibi olabileceğimizi varsayar. Oysa Kant'ın tüm eleştirel felsefesi bu olasılığı sorgulamaya dayanır. Olası deneyimin sınırlarını aşan şey hakkında teorik bilgiye sahip olamayız. Bu iddia Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki şu ünlü ifadesinde özetlenmiştir: "Bu nedenle, *inanca* yer açmak için *bilgiyi* yadsımak gerektiğini anladım." Kant felsefi teodiseye açıkça başvurmaksızın kötülüğün sorgulanmasını başlatan modern filozoftur. Bu bakımdan Kant, kötülük anlayışımızdaki Kant sonrası değişimleri incelerken kullanmak istediğim yöntem açısından özellikle önemlidir. (Aslında, Kant'tan bu yana kötülük üzerine felsefi düşünceleri araştırdıkça, teodisenin hayaletinin hâlâ nasıl gölge ettiğini göreceğiz.)

Bu araştırmanın genel bir özetini sunmadan önce, benimsediğim yorumlayıcı duruşu netleştirmek istiyorum. Bu çalışma bir dizi *sorgulamadan*, bir dizi eleştirel diyalojik karşılaşmadan oluşuyor. Auschwitz'in gelenekten bir kopuşa ve kırılmaya işaret ettiği ve "Auschwitz'den sonra" hem kötülüğün hem de insan sorumluluğunun anlamını ye-

niden düşünmek zorunda olduğumuz konusunda Hannah Arendt, Hans Jonas, Emmanuel Levinas (ve Theodor Adorno dahil, daha pek çok kişi) ile hemfikirim. Yaşanan kopuşu hafife almamamız gerekse de, kötülüğün anlamını kavramaya çalışmış olan önceki düşünürleri sorgulayabilir ve onlardan ders alabiliriz. Ben bu modern geleneği çağdaş ufkumuzdan –ifadenin tüm tehlikeli ikircikliğine rağmen, “Auschwitz sonrası”ndan– bakarak sorguluyorum. Fakat baştan sona, kronoloji hatalarından kaçınıyorum. Auschwitz’den önce yaşamış düşünürlerden onu öngörmelerini beklemek haksızlık olurdu. Fakat kötülükle ilgili anlam arz eden konular üzerine düşünmemize yardımcı olup olamayacaklarını sormak kesinlikle kronolojik bir hata değildir. Bu düşünürlere, onlardan öğrenmeye çalışma ruhuyla yaklaşıyorum. Onların ayırt edici güçlerine karşı duyarlı olmaya, ama ayrıca onları eleştirel olarak ele almaya çalıştım. İncelediğim her bir düşünürden elde edilebilecek önemli kavrayışlar var, ama her birinin düşüncelerinde eleştirilmesi, hatta reddedilmesi gereken yönler de mevcut. Bu nedenle, Kant üzerine tartışırken, öncelikle onun kötülük ve radikal kötülükle kastettiğini düşündüğüm şeyi ve bu kavramların onun ahlak felsefesinde oynadığı rolü inceledim. Ardından, radikal kötülük hakkında söylediklerindeki çözülmemiş gerilimleri ve çelişkileri aydınlatmaya çalıştım. Kant’ın kendisiyle savaş halinde olduğunu iddia ediyorum. Ancak öncelikle ilgilendiğim şey Kant’ı eleştirmek değil. Kant’ın *neden* kendisiyle çelişir gibi görüldüğünü ve bunun onun ahlak felsefesine dair neyi açığa vurduğunu araştırıyorum. Bu düşünce çizgisini takip etmek bizi Kant’ın ahlak ve insan sorumluluğu hakkındaki en derin kavrayışlarının tam kalbine götürüyor.

Bu kitap üç bölümden oluşuyor. İlk bölümde Kant’ı, Hegel’i ve Schelling’i inceliyorum. İkinci bölümde Nietzsche’nin ve Freud’un düşünceleriyle ilgileniyorum. Üçüncü ve son bölümde ise hayatları Naziler yüzünden çarpıcı biçimde değişmiş, derinden etkilenmiş ve “Auschwitz’den sonra” kötülüğün ve insan sorumluluğunun anlamı ile boğuşmuş olan felsefecilerin düşüncesini inceliyorum. Bu felsefecileri aşağı yukarı kronolojik bir sırayla ele aldım, ama amacım kötülük üzerine bir modern düşünce tarihi kaleme almak olmadığı gibi, on sekizinci yüzyılın sonundan bu yana kötülük üzerine yazılanları gözden

geçirmek de değil. İnsanın ayrıntılı inceleme için neden belli figürleri seçip diğerlerini bir kenara bıraktığını gerekçelendirmek her zaman zordur. Bu kitabı yazarken, bana sık sık neden şu ya da bu filozofu incelemediğim soruldu. Temel meselem —çağdaş perspektifimizden kötülük üzerine biraz netlik arayışı— göz önüne alındığında, seçtiğim filozoflar devam eden kötülük söylemine katkıda bulunabilecekleri hayati unsurlara sahipler, hatalı olduklarını düşündüğümde bile.

Kant'la başlama nedenlerimi daha önce belirtmiştim. Kant insanın doğuştan gelen kötülük eğilimi olarak algıladığı şeyi adlandırmak için “radikal kötülük” deyimini yaratmıştır. Ardından Hegel ve Schelling sorgulaması geliyor, çünkü bu düşünürlerin her ikisinin de Kant'ın gölgesinde kalmasının yanı sıra, tüm felsefi projelerinin de Kantçı motiflerin benimsenmesi, cevaplandırılması ve eleştirilmesi olduğu söylenebilir. Bu, en çok kötülüğün doğasını ele alma tarzlarında açık bir hal alır. Hegel'in kötülük sorununu kendi ayırt edici diyalektik sonluluk ve sonsuzluk anlayışına ve Kant'ın sonlu ve sonsuz ilişkisini düşünme biçimiyle ilgili eleştirisine nasıl bağladığını göreceğiz. Hegel'in felsefesinde derin, sistematik belirsizlikler var. Kötülük insan gelişiminde ve Ruh'un gelişmesinde gerekli bir aşama olup çıkıyor; ama aynı zamanda bu kötülüğün zorunlu olarak kaldırılması (*Aufhebung*)* da söz konusu. Hegel'in kötülük hakkındaki yargısı şu ifadesinde özetleniyor: “Ruh'un yaraları iyileşir ve geride hiç iz kalmaz.”

Schelling, Anglo-Amerikan felsefeciler tarafından neredeyse hiç bilinmeyen ya da tartışılmayan bir filozoftur ve kıta felsefecileri arasında bile çoğu kez Kant ve Hegel arasında bir geçiş figürü gibi görülür. Ama burada, Schelling'in kötülük üzerine düşüncelerinin klasik felsefi kötülük yaklaşımlarından çok daha modern bir ahlaki kötülük psikolojisi yaklaşımı sunduğunu gösteriyorum. İyilik ve kötülük olasılığı insan özgürlüğünün ayrılmaz bir parçasıdır. Schelling, kötülüğün kaba gerçekliğini —diyalektik bir olumsuzlamaya karşı koyan kaba bir gerçeklik— hafifleten her kötülük açıklamasına şiddetle karşı çıkar. İnsan

(*) Kaldırma, yükseltme, daha sonra kullanılmak üzere saklama, koruma, yadsıyarak üstesinden gelme, bir tezde ikilik oluşturan unsurların ikisini de muhafaza ederek bir üst düzeye taşıma anlamına gelen Hegel kavramı. Metin içinde bu kavramı “kaldırma” ya da “yükseltme” olarak çevirdik (ç.n.).

kötülüğünü resmederken teolojik bir kelime dağarcığına bel bağlasa da, daha keskin bir ahlaki psikolojik kötülük analizine giden yolu açar. Böylelikle de, iki büyük modern ahlak psikoloğu, Nietzsche ve Freud arasında bir köprü kurar.

Nietzsche'yi ele alan birçok çalışma neredeyse sadece Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde sunduğu kötülüğün anlamına odaklanmaktadır. Nietzsche burada aristokrat soyluların iyi/fena değerlendirmesi ile ruhban sınıfının tepkisel iyi/kötü karşıtlığını kıyaslar. Bu karşıtlığı diyalektik olarak anladığımız zaman daha derin bir kavrayış kazanacağımızı iddia ediyorum. Nietzsche diyalektik bir ironisttir ve onun bakış açısından kötülük, analiz ettiği *hınç* ile yakından ilişkilidir. Birçok yorumcu Nietzsche ile Freud arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir. Oysa aralarında hem ince hem de derin farklar vardır. Freud filozofların psikolojik kavrayışlarına ilgi duymakla birlikte, felsefenin özerk bir disiplin olduğuna derin bir şüpheyle bakardı. Yine de, kötülük üzerine kapsamlı bir çalışmada Freud'un psikolojik belirsizliğin doğasına ilişkin temel iddialarının hesaba katılması gerektiğini ileri süreceğim.

Üçüncü Bölüm'de incelediğim üç düşünür aşağı yukarı çağdaştı ve üçü de Yahudiydi. Her biri –Emmanuel Levinas, Hans Jonas ve Hannah Arendt– Yahudi miraslarıyla güçlü bir şekilde özdeşleştirilmiş olsa da, Levinas ve Jonas için bir din olarak Musevilik, daha seküler yönelimli Arendt için olduğundan çok daha önemliydi. Her ikisi de Almanya'da doğmuş olan Jonas ve Arendt, 1920'lerin başında Heidegger'in öğrencisiyken tanışmışlardı. Birkaç yıl sonra Strasbourg'da üniversite öğrencisi olmak üzere Litvanya'daki büyük Yahudi öğrenim merkezinden ayrılan Levinas, Husserl ve Heidegger'le birlikte çalışmak için Freiburg'a gitti. 1930'larda Fransız vatandaşı olan Levinas'ın üstlendiği başlıca sorumluluk, fenomenolojiyi Fransa'ya tanıtmaktı. Her üçü de fenomenolojiden, özellikle de varoluşçu fenomenolojinin Heidegger'le birlikte aldığı yönden etkilenmişti. Bu düşünürler için "Yahudi" meseleleri her zaman önemli olsa da, felsefi görüşlerinin (ve Hannah Arendt örneğinde, siyasi düşüncesinin) Yahudilikle ilgilerinden bağımsız olarak yargılanması gerektiğini vurguluyorlardı. Özellikle Heidegger'in yirminci yüzyıl kötülüğüne ve bu kötülükteki insan sorumluluğuna cevap vermekteki başarısızlığının ışığında, bu düşü-

nürlerin tüm felsefi projeleri Heidegger'e bir tepki olarak görülebilir. Yirminci yüzyıl kötülüğüyle mücadeleleri, onların felsefi yönelimini şekillendirdi. Her biri farklı bir yol izlese de, toplu olarak, çağdaş kötülük söylemimizi zenginleştiriyorlar.

Sorgulamamı bir sorular dizisi ya da eleştirel diyalog olarak resmederken, amacımın yeni bir kötülük "kuramı" geliştirmek olmadığına en baştan açıklık getirmek isterim. Açıkçası, bir kötülük kuramı düşüncesinin mümkün olduğundan bile çok kuşkuluyum. Daha çok, bizim durumumuzun açık uçlu yorumbilgisel halkalardan biri olduğunu düşünüyorum – bir kapanışa ya da tamamlanışa karşı koyan bir halka. Hans Jonas'ın şu sözleriyle hemfikirim: "*malum*'un [kötünün] algılanması bizim için *bonum*'un [iyinin] algılanmasından çok daha kolaydır; *malum* daha doğrudan, daha zorlayıcı, düşünce ya da zevk farklılıklarına daha az bağlıdır, hepsinden önemlisi de, biz onu aramadan kendini ortaya koyar. Bir kötülük salt varlığıyla kendini bize dayatır."⁹ Fakat elbette kötülük olarak gördüğümüz şeyi deneyimlediğimizde bile, bu sadece bir soruşturmanın başlangıcıdır. O halde yapılması gereken –mümkün olduğunca– kötülükle ne kastettiğimize dair kavramsal bir anlayış geliştirmektir. Bu ise tam da kötülük açıklamalarında içgörülü, yanıltıcı, hatta yanlış bulduğumuz şeyleri sınıflandırmamızı gerektirir. Yorumbilimsel bir soruşturmada olduğu gibi, bu tür düşünüşte de bir ileri-geri hareket vardır, o sayede anlayışımızı genişletmeye, kendini bize dayatan kötülük olgusuna karşı sınamaya çalışırız. Bu sürecin bir sonu olduğuna ya da olabileceğine inanmıyorum; nihai bir dinlenme yerine vardığımızı düşünmekten her zaman kaçınmamız gerekir. Kötülüğün nihai bir kavrayışa direnen ve meydan okuyan bir yanı olduğunu ileri süreceğim. Levinas, kötülüğü yeterince sentez edilemeyecek bir aşırılık olarak nitelerken bunu vurgular. Levinas'ın "kötülüğün aşkınlığı" nı vurgularken benimsediği bu ayırt edici fenomenolojik tutum, "kötülük sadece bütünlenemez değildir, ayrıca bütünlenemizin bütünlenemezliğidir,"¹⁰ demesinde yatar. Fakat bunu kabul etsek bile, buradan kötülüğün birçok görünümüne dair anlayışımızı zenginleştiremeyeceğimiz sonucu çıkmaz. Bu zihniyetle, soruşturmalarımı bu yolculukta öğrendiklerimiz hakkında birkaç tezle sonlandıracağım.

I. BÖLÜM

Kötülük, İstenç ve Özgürlük

Radikal Kötülük: Kant Kendisiyle Savaş Halinde

“Radikal bir kötülüğü” idrak edemeyeceğimiz fikri tüm felsefi geleneğimize içkindir; bu hem Şeytan’ın kendisine bile kutsal bir köken ihsan eden Hristiyan teolojisi için, hem de onu hemen akla yakın saiklerle açıklanabilecek bir “sapkın hasta istenç” kavramıyla rasyonelleştirmekle birlikte, ona uygun bulduğu sözcükte en azından bu kötülüğün varlığından şüphelenmiş olması gereken tek filozof, Kant için geçerlidir. Bu nedenle, bizi ezici gerçekliğiyle karşı karşıya bırakan ve bildiğimiz bütün standartları çökerten bir olguyu anlamak için fiilen başvurabileceğimiz hiçbir şey yoktur. [...] Totaliter çözümler, ne zaman siyasal, toplumsal ya da ekonomik acıyı insana yakışır bir şekilde hafifletmek olanaksız görünse çıkagelen güçlü ayartıcılar olarak, totaliter rejimlerin çöküşünden sonra da varlıklarını sürdürebilirler.

Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kökenleri*

Gerçekten sanki bir uçurum açılmış gibiydi. [...] *Bu olmamalıydı.* Sadece kurban sayısı değil kastettiğim. Yöntemi, ceset üretimini vb. kastediyorum – o konuya girmeye gerek görmüyorum. Bu olmamalıydı. Orada, kabullenemeyeceğimiz şeyler oldu. Hiçbirimizin asla kabullenemeyeceği şeyler.

Hannah Arendt, “Geride Kalan Ne? Geride Kalan Dil”

Kant tartışmamı yönlendirmeye yardımcı oldukları için, Hannah Arendt’ten bu iki alıntıyla başladım. Birincisi *Totalitarizmin Kökenleri*’nin kapanış sözlerinden; ikincisi ise 1964’te televizyona verdiği, Nazi ölüm kamplarında olan biteni ilk keşfettiğinde yaşadığı şoku hatırladığı bir röportajdan alındı.¹ Kant’ın “radikal kötülük” (*radikal Böse*) ifadesini *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*’ta [Salt

Aklın Sınırları İçinde Din] kullanmasından beri, bu ifade bir büyülenme ve kafa karışıklığı kaynağı olageldi: büyülenme, çünkü Kant'ın geleneksel kötülük kavramlarımızı aşan bir kötülük türünün inceden inceye farkında olması birçok okuyucusuna (Arendt dahil) çarpıcı gelir; kafa karışıklığı, çünkü Kant'ın "radikal kötülük"le ne kastettiği, ya da bunun onun ahlak felsefesine nasıl uyduğu (ya da uymadığı) tam olarak açık değildir. "Radikal kötülük"ün Kant için anlamını, bunun önemini araştırdığı felsefi bağlamı ve radikal kötülüğün onun ahlak felsefesiyle nasıl bağlantılı olduğunu incelemek istiyorum. Arendt'in ileri sürdüğü gibi, Kant'ın geleneksel olarak kötülüğü anlama tarzımızı sorgulayan bir kötülük türünün varlığından kuşkulandığı doğru mu? Arendt'in iddia ettiği gibi, "onu hemen akla yakın saiklerle açıklanabilecek bir 'sapkın hasta istenç' kavramıyla rasyonelleştirdiği" doğru mu?

Kant'ın yirminci yüzyılın dehşetini öngörmüş olmasını beklemek kronolojik bir hata olur. Fakat Kant, hiç şüphesiz modern dünyada ahlak hakkında düşünme biçimimizi dönüştürmüş bir filozoftur. Ahlak kavramına birçok eleştiri getirilmiş olmasına rağmen, Kant sadece kendinden sonraki düşünürlere ilham vermiş değildir, bizler şimdi Kant'ın ahlak felsefesine duyulan ilginin canlanışına ve yeni sahiplenme biçimlerinin doğuşuna tanık olmaktayız. Bu nedenle, Kant'ın ahlak ve radikal kötülük üzerine düşüncelerinin yirminci yüzyılda tanıklık ettiğimiz kötülüğe dair kendi düşüncemizi yönlendirmeye yardımcı olup olamayacağını sormak son derece yerinde olur. Kant'a işte bu ruhla yaklaşıp onu bu ruhla sorguluyorum.

Birincil radikal kötülük analizi ve tartışması *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de² bulunabilir. Önsözdeki ilk cümleler, Kant'ın "ahlakın kendi adına dine hiç ihtiyacı yoktur," şeklindeki temel kanaatini yineler.

Ahlak, özgür olduğu için akli vasıtasıyla kendisini koşulsuz yasalara bağlayan özgür bir fail olarak insan kavramına dayalı olduğundan, ya görevini anlamak için kendisinin üzerindeki bir diğer Varlık fikrine, ya da görevini yapmak için yasanın kendisinden başka bir dürtüye ihtiyaç duyar. Eğer böyle bir ihtiyaca tâbi ise, bu en azından insanın kendi hatasıdır; ve eğer durum böyleyse, bu ihtiyaç kendisi dışında hiçbir şeyle

giderilemez: çünkü ondan ve onun özgürlüğünden kaynaklanmayan herhangi bir şey ahlakının yetersizliğini telafi edemez. Bu nedenle, ahlakın kendi adına dine hiç ihtiyacı yoktur (ister nesnel olarak istemek bakımından olsun, ister öznel olarak [eyleme] yeteneği bakımından); saf pratik akıl sayesinde, kendi kendine yeterlidir. (*Din* 3; 3)

Kant, ahlakın bağımsız olduğunu ileri sürmekle kalmaz; bu pasaja, insanların –ister görevlerini yapıp ahlak yasasına itaat etsinler, ister ahlak yasasına uygun davranmayı başaramasınlar– özgür ahlaki failer olarak yaptıklarından tam anlamıyla hesap sorulabilir ve bütünüyle sorumlu oldukları açıklık kazanır. Kant’ın radikal kötülükle ne kastettiğini anlamak istiyorsak, yapmamız gereken ilk iş onun kötülükle ne kastettiğini anlamaktır. Kant bize iyilik ve kötülük, “sadece istencin [*Willkür*] istenç özgürlüğünün kullanılması için yarattığı bir kuralda, yani bir ilkede yatıyor olmalıdır,” der (*Din* 17; 19). Bu son derece önemlidir, çünkü biraz sonra kötülüğün kaynağının ne doğal eğilimlerimiz ne de aklımız, sadece istencimiz olduğunu göreceğiz. Tıpkı Kant’ın iyiliğin birincil yeri olarak istence işaret etmesi gibi, kötülüğün birincil yeri de istençtir. Dolayısıyla, iyilik ve kötülüğün insan isteminin *ilkeleri* ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

Din’in Kant’ın ahlak felsefesindeki sıkıntı verici bir belirsizliği nasıl giderdiğini şimdiden görebiliriz. Bu, Kant’ın istenç anlayışıyla ilgilidir. *Groundwork*’te Kant istenci pratik akılla özdeşleştiriyor gibi görünür. Fakat bu tam bir özdeşleşme olsaydı, bir insanın ahlakdışı davranması ya da kötülük yapması nasıl mümkün olurdu? İstencin pratik akıl ile özdeşleştirilmesi, Kant henüz sağken genç çağdaşı Reinhold tarafından çoktan eleştirilmişti ve bu itiraz daha sonra birçok Kant eleştirmeni tarafından defalarca yinelendi.³ Fakat *Din*’de, Kant’ın daha karmaşık ve ince bir istem yetisi anlayışına sahip olduğu fazlasıyla açıktır. *Wille* ile *Willkür* arasında yaptığı ayrım buna işaret eder (ne yazık ki bu sözcüklerin ikisi de İngilizceye sıklıkla “will” [istenç] diye çevrilmektedir.⁴ Kant her zaman tutarlı olmasa da, genelde, istence alternatifler arasından seçim yapma kapasitesi olarak atıfta bulunduğu zaman, *Willkür* der. İnsanın *Willkür*’ü (vahşi hayvanların *Willkür*’ünden ayrı tutulduğunda) özgür ihtiyari seçim yetisidir. Ya da daha doğ-

rusu, sınırlandırılmamış özgür seçim, istem yetisinin o yönüyle ilgili-
dir. Kant'ın bize söylediği gibi, "istenç [*Willkür*] özgürlüğü tümüyle
benzersiz bir doğaya sahiptir, çünkü bir dürtü, *ancak birey onu ilkesine
dahil ettiği* (ona göre davranacağı genel kural haline getirdiği) sürece,
istenci [*Willkür*] bir eyleme taşıyabilir; bir dürtü, bu her ne olursa ol-
sun, ancak bu şekilde istencin [*Willkür*] mutlak kendiliğindenliği (yani
özgürlük) ile birlikte var olabilir." (*Din* 19; 23)⁵ Alternatifler arasından
seçim yapma kapasitesine verdiğimiz isim, *Willkür*, ne *doğası itibariyle*
iyi ne de *doğası itibariyle* kötüdür; daha ziyade, bizim iyi ya da kötü
ilkeleri seçmemizi sağlayan şeydir. *Din*'de *Wille*'nin (daha teknik, dar
anlamıyla) hiç rolü olmadığı açıktır; kararları o vermez. *Wille*, istenç
yetisinin salt rasyonel yönüne atıfta bulunur. Henry Allison meseleyi
özlü bir biçimde şöyle ifade eder: "Kant, *Wille* ve *Willkür* terimlerini,
benzer şekilde *Wille* olarak atıfta bulunduğu birleşik bir istenç yetisi-
nin sırasıyla yasama ve yürütme işlevlerini nitelemek için kullanır."⁶
John Silber da *Wille* ile *Willkür* ilişkisinin net bir tanımını verir.

Ancak *Willkür*'den farklı olarak, *Wille* kararlar almaz ya da ilkeler be-
nimsemez; eylemez. O daha ziyade, *Willkür*'deki güçlü ve hep mevcut
olan bir dürtünün kaynağıdır ve *Wille*, *Willkür* tarafından onun se-
çim ilkesine kabul edilecek kadar güçlü ise, "*Willkür*'ü belirleyebilir"
ve bu durumda "pratik aklın ta kendisidir." *Wille* aşkın özgürlüğün
önkoşul olarak gerektirdiği özerklik olasılığını ifade eder. *Wille*, *Will-
kür*'e, istencin özgürlüğünü sağlayabilecek ya da yadsıyabilecek olan
yönüne, özgürlük (ve koşul) yasasına uygun olarak istemde buluna-
rak özgür doğasını hayata geçirmeyi emretmek yoluyla, istencin kendi
kendini gerçekleştirme talebini temsil eder. *Wille* ile *Willkür* arasındaki
en önemli fark burada açıktır. *Willkür* aşkın özgürlüğün gerek özerk
gerekse bağımlı, olası gelişmelerini yaratmakta özgürken, *Wille* hiç de
özgür değildir. *Wille* daha ziyade özgürlük yasasıdır, istencin norma-
tif görünümüdür ki, norm olarak ne özgürdür ne de özgür değildir.
Eylem özgürlüğüne sahip olmayan *Wille* hiçbir zorlama ya da baskı
altında değildir. Aksine, kendi normatif rasyonel doğasının baskısını
Willkür'e uygular.⁷

Kant'ın *Wille* ile *Willkür* arasındaki bu çok önemli ayrımı neden yaptığını anlamak çok önemlidir. *Groundwork*'te kategorik buyruğu sunduğu zaman, tuhaf bir sonuçla karşı karşıya kalırız. Eğer istenç pratik akıl ile tamamen özdeşse, o zaman ahlaki bir karar verirken seçimin ne zaman işin içine girdiği belli değildir. Fakat Kant'ın ahlak tanımı, ahlak yasasınca dikte edilene itaat etmeyi ya da karşı çıkmayı özgürce seçme kapasitesine sahip failer olduğumuzu varsayar. Ahlaki sorumluluk bu kapasiteyi gerektirir. Seçme kapasitesi kayıtsız olduğumuz anlamına gelmez. Tam tersine, *Wille*'nin ahlak normu olarak –özgürlük yasası olarak– dikte ettiklerine tepki verdiğimiz sürece bağımsızdır. Ayrıca ahlak yasası, görevin gerektirdiklerini yapmamız için *yeterli* bir dürtü olabilir. Fakat Silber'in uygun şekilde vurguladığı gibi, bağımsız olmayan seçimler de yapabilmemiz gerekir. *Willkür* öyle belirlenmeyi seçmediği sürece, *Willkür*'ü hiçbir şey belirlemez. Bu anlamda, sonlu bir rasyonel fail olmak radikal olarak özgür olmaktır – yani, iyi ya da kötü ilkeleri seçebilecek bir fail olmaktır.

Kötü ilkeler

Peki ama kötü bir ilke tam olarak nedir? Bu soruyu doğrudan ele almadan önce, Kant'ın kötülüğün kaynağının doğal eğilimlerimiz olmadığı konusunda tam anlamıyla net olduğunu vurgulamak isterim. Kant doğal eğilimlerimizin varlığının nötr (ne iyi ne kötü) olduğunu bile söylemez; söylediği şey daha ziyade, doğal eğilimlerimizin aslında *iyi* olduğudur! (Ne anlamda iyi olduklarını daha sonra düşüneceğiz.) Kant şöyle der: “Doğal eğilimler, *kendi başlarına ele alındığında iyidir*, yani kınanacak bir yanıları yoktur, onları söküp atmayı istemekse hem nafiledir, hem de bunu yapmak zararlı olacak ve suçlanmayı hak edecektir. Bunun yerine, ehlileştirilebilir ve birbirleriyle çatışmak yerine, mutluluk denen bir bütünlük içinde uyumlu hale getirilebilirler.” (*Din* 51; 60)

Kant, kendisiyle ilgili sıklıkla çizilen karikatürü açıkça reddeder. Sözde insani kötülüğün kaynağının doğal eğilimlerimiz olduğunu iddia ettiği için sıklıkla, ama hatalı olarak eleştirilmiştir. Bu karikatür yanıltıcıdır, çünkü Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışında temel olan şeye –insanların, istem yetileri sayesinde, benimsedikleri iyi ve kötü il-

kelerden tümüyle sorumlu oldukları— gölge düşürür. *Bu bakımdan*, asli bir günah ya da kötülük olmadığı gibi, asli bir ahlaki iyilik de yoktur. Olumlu bir ifadeyle, tüm günahlar, ahlaksızlıklar ve erdemler (özgür) bir *Willkür*'den kaynaklanır. Kant için temel mesele her zaman, farklı ve bazen çatışan dürtülere nasıl tepki vermeyi seçtiğimizdir.

İnsan kendisini *bizzat*, ahlaki bir anlamda, ister iyi ister kötü, olduğu ya da olacağı şeye dönüştürmelidir ya da dönüştürmüştür. Her iki durum da özgür seçiminin [*Willkür*] bir sonucudur, çünkü aksi takdirde ondan sorumlu tutulamaz ve *ahlağın* iyi ya da kötü olamaz. İnsan iyi yaratılmıştır dendiğinde, bunun anlamı sadece şu olabilir: O iyilik için yaratılmıştır ve insandaki asli *öneğilim* iyidir; böylelikle mesele, fiilen zaten iyi olması değil, daha ziyade, bu öneğilimin beraberinde taşıdığı dürtüleri ilkesine uyarlayıp uyarlamadığına göre, iyi ya da kötü hale gelmeye kendisinin sebep olmasıdır (bu [edim] tamamen kendi özgür seçimine bırakılmalıdır). (*Din* 40; 48)

Yirmiyahu Yovel, Kant'ın amacına parmak basar: “Kant *Din*'de ısrarla, kötülüğün de özgürlükten kaynaklandığını belirtmiştir. Bu prensip, ahlak dışı davranırken nedensel olarak doğal eğilimler tarafından belirlendiğimiz görüşünü dışarıda bırakır ve kötülükten sorumlu olmayı mümkün kılar. Kötülüğü doğa üretmez; sadece özgür insan üretebilir.”⁸

Kant *Groundwork*'te, görevin doğasına ve ahlak yasasına açıklık getirmek için, doğal eğilimlerimizle ahlaki görevimiz arasında bir çatışma olduğu durumlara odaklanır. Verdiği ünlü (ve bazen yanıltıcı) örneklerde, ahlaka uygun hareket etmenin paradigmatik örneklerinin, sadece doğal olarak istediğimiz şeylerle görevimiz olarak kabul ettiğimiz, yapmamız gerekenler arasında açık bir uyumsuzluk olduğu zaman ortaya çıktığını ileri sürmeye eğilimlidir. Bu, bir diğer süregelen Kant karikatürünün kaynağıdır: sadece doğal eğilimlerimize *karşı* hareket ettiğimiz zaman tam anlamıyla ahlaklı oluruz. Ama burada da, *Din* bu karikatürü reddeder ve bu yanlış anlamayı gidermeye yardımcı olur. Kant'a göre, bir ilkenin iyi ya da kötü olduğunu belirlerken temel mesele, onun ahlak yasasını ya da doğal eğilimlerimizi izleme dürtüsünü “içerip içermediği” değildir. Mesele daha ziyade, bu dürtü-

lerin nasıl sıralandığıdır – hangi dürtünün birincil, hangisinin ikincil, yani *tâbi* olduğudur.

Dolayısıyla iyi bir insanla kötü bir insan arasındaki ayrım onların kendi ilkelerine uyarladığı dürtüler arasındaki farkta (ilkenin içeriğinde) yatıyor olamaz, bunun yerine, *tâbiyete* (ilkenin biçimine), yani *iki dürtüden hangisini diğerinin koşulu kıldığına* bağlı olmalıdır. Sonuç olarak insan (en iyisi bile), sadece dürtüleri ilkesine uyarlarken onların ahlaki sırasını tersine çevirmesi bakımından kötüdür. Gerçekte insan, ahlak yasasını özsevgi yasası ile birlikte benimser; fakat birbirleriyle eşit kalamayacaklarının, birinin üst koşul olarak diğerine tâbi kılınması gerektiğinin farkına vardığında, özsevgi dürtüsünü ve onun eğilimlerini ahlak yasasına itaatin koşulu yapar; ikincisiyse tam tersine, birincinin tatmininin *üst koşulu* olarak, istencin [*Willkür*] evrensel ilkesine tek dürtü olarak uyarlanmış olmalıdır. (*Din* 31-2; 38)

Allen Wood'un ifade ettiği gibi:

Sonlu rasyonel istemin *bütün* ilkeleri (ister iyi ister kötü olsunlar) *hem* ahlaki aklın, *hem de* mantıklı eğilimin dürtülerini içerir; her ilke, eğer sonlu bir rasyonel öznenin ona dayanarak hareket edeceği ilke olursa, bu dürtülerin ikisini de içinde barındırmalıdır, çünkü her iki dürtü de böyle bir öznenin eğilimlerine aittir. [...] İyi insanın ilkesi kötü insanınkinden sadece şu bakımdan farklılık gösterir: ikincisi eğilim dürtülerini görev dürtüleriyle koşullarken, ilki dürtülerin ahlaki sırasını tersine çevirir ve görevini sadece eğilimin izlenmesiyle tutarlı olması koşuluyla yapmayı bir kural haline getirir.⁹

Dolayısıyla, neyin ahlaken gerekli olduğuna dair sezgimle ve neyi doğal olarak yapmayı arzuladığımla bağdaşacak şekilde, ahlaki olarak hareket edebilirim, çoğunlukla ederim de. Doğal eğilimlerimi hüsrana uğratmam. Bir failin ahlaki değeri sadece benimsediği ilkede bu farklı dürtülerini nasıl sıralandığına bağlıdır. Fakat elbette, Kant'ın *Groundwork*'te zaten belirttiği gibi, birincil dürtümün aslında ne olduğu ve bir ilkenin benimsenmesini gerçek anlamda ahlaki bir dürtünün motive edip etmediği konusunda yanılabiliyorum.

İyi bir ilke ile kötü bir ilke arasındaki farka ilişkin bu anlayış, ilkelerimizde ve edimlerimizde eğilimlerin rolüne dair süregelen yanlış

anlamayı açıklığa kavuşturursa da, bunun birtakım güçlü (Kant “sert” derdi) sonuçları vardır. *Groundwork*’teki, en avantajlı ve kârlı politika bu olduğu için dürüst numarası yapan esnaf örneğini düşünürsek, ilkesindeki sıralamada birincil dürtüsünün ahlaken gerekli olanı yapmak yerine kârını azamiye çıkarmak olacağını gayet iyi anlayabiliriz. Bu esnaf göreve uygun hareket edebilir, ama görev uğruna değil. Fakat daha zor bir örneği, birincil motivasyonu insan kardeşlerine duyduğu sempati olan kişiyi düşünün. Kant bize, “herhangi bir bencillik güdüsü ya da kibiri olmaksızın, neşe ve sevinç yaymakta bunu mümkün kılmış olan diğerlerinin memnuniyetinde bir iç tatmin bulacak kadar duygudaş yapıda” insanlar olduğunu söyler. Bu zeminde icra edilen eylemler her ne kadar “saygılı ve hoş”, “takdire ve teşvike layık” olsalar da, ahlaki değere işaret etmezler, çünkü görev uğruna yapılmamışlardır. Christine Korsgaard bu örneğin oldukça duyarlı ve zekice bir analizini sunmuştur.¹⁰ Kant’ın, kişinin davranışının “doğrudan tabiata dayalı olduğu (bir eylemi hoşuna gittiği için icra ettiği)” bu örneği, kişinin davranışının “dolaylı eyleme dayalı olduğu (bir eylemi bir amacın aracı olarak icra ettiği)”¹¹ esnaf örneğinden açıkça ayırdığını belirtir. Korsgaard, Kant’ın ne demek istediğini yorumlayarak, şunları yazar:

Dolayısıyla Kant duygudaş kişi ile saygılı kişi arasındaki farkın, ilkelinde yattığını söylediğinde aklındaki karışıklık şudur: hem duygudaş kişinin hem de saygılı kişinin amacı başkalarına yardım etmek olsa da, bu amacı farklı nedenlerle benimsemişlerdir. Duygudaş kişi yardım etmeyi zevkli bir şey olarak görür ve onu bu nedenle amaç edinir. Ahlaken değerli kişi yardım etmeyi gerekli ya da zorunlu bir şey olarak görür ve onu amaç edinmesinin nedeni budur.¹²

Her ne kadar Kant *Din*’de, sempati motivasyonu ile değil de görev uğruna hareket eden kişiye daha fazla ahlaki ağırlık vermesini bir başka nedenle açıklasa da, ben bunun tamamen doğru olduğunu düşünüyorum.

Korsgaard’ın yorumunu Kant’ın *Din*’de iyi ve kötü ilkeler için yaptığı analizle bir araya getirdiğimiz zaman doğacak sonucu düşünün. Korsgaard bize şunu söyler: “Görev farklı bir amaç değildir, bir

amacı benimsemenin farklı bir zeminidir. Dolayısıyla Kant'ın buradaki düşüncesi, duygudaş kişinin güdüsünün ahlaken değerli kişininkinden daha *sığ* olduğu söylenerek aktarılmaktadır: ikisi de yardım etmeyi sever, fakat yardım etmekle ilgili, yalnızca duygudaş kişinin ilgilenmediği *daha öte* bir harekete geçirici düşünce alanı mevcuttur.”¹³ Korsgaard'ın yorumlama önerisi son derece akla yakın olmakla birlikte, Kant'ın sertliğinin bir sonucunu gözardı eder. Kant “sadece duygudaş kişi”nin motivasyonunu açıklayarak, bu bireyin ahlaki yükümlülüğünün gerektirdiği şeyden çok sempatisine (doğal bir eğilim) öncelik verdiğini ortaya koyar. Bu ise Kant'ın *kötü bir ilke* olarak kabul ettiği şeyin paradigmasıdır. *Din*'de bu meseleyi bizzat açıkça anlatır.

İstencin [*Willkür*] *yasaya uygun* davranmasını sağlamak için yasanın kendisinden başka dürtüler (örneğin hırs, genel olarak özsevgi, evet, hatta sempati gibi müşfik bir içgüdü [*gutherziger Instinkt*]) gerekli olduğunda, bu nedenlerin yasayla çakışması sadece rastlantısaldır, çünkü bunlar aynı şekilde yasanın ihlalini de körükleyebilir. O halde, iyiliği bireyin tüm ahlaki değerine bakılarak takdir edilmesi gereken ilke böylelikle yasaya ters düşer, insan da, tüm iyi edimlerine rağmen, yine de kötüdür. (*Din* 26; 31)

İlkesinde (özbilinçli olarak) duygudaşlığa öncelik veren kişi ahlaki kişiden sadece “daha sığ” değildir; kötüdür de. Kötü bir ilkeyi benimsemektedir.¹⁴ Yine de Kant bu sonuca varmaktan kaçınmaz. *Din*'de, bu denli sert bir analizi onaylar. Bir kişiye kötü eylemlerde bulunduğu için değil, “bu eylemlerin doğası, onlara bakarak o kişide kötü ilkelerin varlığını gösterebileceğimiz türden olduğu için” kötü dediğimizi söyler (*Din* 16; 18). Ayrıca Kant şu özel ayrımı da kabul eder: “*İnsan (doğası itibariyle) ya ahlaken iyi, ya da ahlaken kötüdür*” (*Din* 17; 18). Kant'a göre, “deneyim aslında iki uç arasındaki orta alanı doğrular gibi görünse” de, “mümkün olduğu sürece ahlaken ortadaki bir şeyi kabul etmekten kaçınmak genel olarak etik açısından büyük önem taşır. [...] Bu katı düşünce tarzına meyilli olanlara genellikle *rigorist* denir (kınama amaçlı, ama aslında öven bir isim)” (*Din* 18; 21). Ahlak yasasını ilkesiyle bütünleştiren ve ona öncelik veren bir kimse, ahlaken iyidir; bunu yapmayan, ama diğer ahlaki olmayan dürtülere (sempati dahil)

öncelik veren bir kimse, ahlaken kötüdür. Kant, meselesini ikna edici şekilde ortaya koymak için de şunu ileri sürer: “Bir insan hem bazı açılardan ahlaken iyi, hem de diğer açılardan ahlaken kötü olamaz. Bir açıdan iyi olması ahlak yasasını ilkesiyle birleştirdiği anlamına gelir; dolayısıyla kendisi bir diğer açıdan kötüyken, ilkesi temelde tek ve evrensel olan ahlak yasasına, göreve itaate dayandığından evrensel olsaydı, aynı zamanda sadece tekil olurdu; fakat bu bir çelişkidir” (*Din* 20; 23). Allison, Kant’ın büyük ya/ya da’sının –sertliğinin– net bir açıklamasını yapar. Bize şunları söyler:

Yasaya saygının bir dürtü olduğu önermesiyle başlayan Kant’ın yürüttüğü mantığa göre, istenç özgürlüğü (*Willkür*) bir dürtünün sadece bir ilkeyle “birleştirildiği” takdirde istenci belirleyebilmesini gerektirdiğinden, bundan çıkan sonuç, kişinin onu dürtüsü kılmaktaki başarısızlığının, yani görev düşüncesini ya da yasaya saygıyı davranışı için yeterli motivasyon haline getirememesinin, alternatif bir eylem ilkesinin benimsenmesine dayalı olarak görülmesi gerektiğidir. Fakat alternatif bir ilkenin benimsenmesi yasadan bariz bir sapmayı içerdiğinden, böyle bir edim “kötü” olarak nitelendirilmelidir.¹⁵

Öyleyse, Kant’ın sert analiz mantığından hareketle, iyi huylu duygudaş (ilkesinde ahlak yasasına değil, sempati dürtüsüne öncelik veren) bir kişinin de, Hitler’in de, hatta (ilkelerinde muhtemelen ahlak yasasına saygıya öncelik vermemiş olan) Eichmann’ın da ahlaken kötü olduğu sonucundan kaçmanın yolu yok gibi görünür. Kant bu kişiler arasında farklılıklar olduğunu kesinlikle teslim ederdi. Resmi doktrinine rağmen o, böylesi farklılıkları kabul eder. Bununla birlikte, özel sert ayrımını –iyi ya da kötü– göz önüne alırsak, onları kötü olarak yargılamamız gerekir. Hepsininin ortak yönü “görev düşüncesini ya da yasaya saygıyı kendi davranışları için yeterli teşvik unsuru haline getirememeleri”dir.

Radikal kötülük

Buraya kadar, Kant’ın kötülükle ne kastettiği, özellikle ahlaken kötü bir ilkeyi neyin oluşturduğu sorusunu ele aldım; fakat henüz ra-

dikal kötülükle ilgili bir şey söylemedim. Kant'ın radikal kötülük anlayışı bize kötü ilkeler hakkında söylediklerini nasıl tamamlar? Daha genel olarak, bilmek istediğim şey radikal kötülüğün Kant'ın ahlak teorisi ile nasıl bağdaştığıdır.¹⁶

Kant neden (kariyerinde bu kadar geç bir dönemde) radikal kötülük kavramını ileri sürme ihtiyacı duydu? Bunun çeşitli nedenleri var. Hiç şüphe yok ki, Hristiyan inancının ahlaki rasyonel çekirdeği olarak gördüğü şeyi özütleyip korumak istiyordu. Fakat bence daha derin bir felsefi nedeni de var. İnsanların iyi ve kötü ilkelerinden ve fiillerinden sorumlu olduğu yönündeki ahlaki duruşundan taviz vermeyen Kant'ın insan doğası anlayışına göre, bizler ne meleğizdir ne de şeytan. Kant, ahlaken iyi doğup yozlaştığımız düşüncesinin yanı sıra, doğamız gereği ahlaken kötü, doğuştan günahkâr olduğumuz ve dolayısıyla fiilen günah işlemekten kaçamayacağımız fikrini de reddetmiştir. İnsan doğasının kendi başına ne ahlaken iyi, ne de ahlaken kötü olduğu görüşünün, insan tarihi ve ilerleme hakkındaki düşüncesi açısından da önemli sonuçları vardır. Kant ince bir çizgide yürümeye çalışır. Bir yandan, insanların o sayede insani mükemmelliğe ulaşabilecekleri (ve ulaşacakları) ahlaki ilerleme düşüncesine şüpheyle bakar. Öte yandan, insanlar kötülük eğiliminden –türlerinin doğasını oluşturan bir eğilimdir bu– asla kaçamamaları da, özgürlükleri sayesinde fiilen iyi olabildikleri sürece, tarihte ahlaki ilerleme olabilir. Kant'ın (sınırlı) ahlaki ve siyasi ilerlemeye olan inancı karanlık bir arka plana, gerçekçi bir “kötü insanlık” değerlendirmesine dayalı olarak kendini ortaya koyar. Bu bakımdan Kant, insani ilerlemeye dair daha naif ve iyimser bazı Aydınlanmacı görüşlerden (örneğin, Condorcet'ten) önemli ölçüde ayrılır. Kant'ın radikal kötülük anlayışındaki gerilimlerin ve sorunların birçoğunun izi, insanların doğaları gereği kötü oldukları iddiasını, bu kötülük eğilimine rağmen insanların (kötü olanların bile) ahlaken iyi hale gelebilecekleri iddiasıyla bağdaştırma çabasına kadar sürülebilir.

“Radikal” teriminin çarpıcı çağrışımlarına rağmen Kant belli bir *tür* kötülükten ya da kötü ilkeden bahsetmemektedir. Radikal kötülüğün “bizi ezici gerçekliğiyle karşı karşıya bırakan ve bildiğimiz bütün standartları çökerten”¹⁷ bir olgu olduğunu beyan eden Arendt'in dü-

şüncesine katılmazdı. Ayrıca Arendt'in "radikal kötülük tüm insanla-
nın eşit derecede gereksiz bir hal aldığı bir sistemle [totalitarizm] bağ-
lantılı olarak ortaya çıkmıştır,"¹⁸ diye iddia ederken kastettiğine ben-
zer bir şeyi kesinlikle kastetmemektedir. Peki ama Kant'ın kastettiği
nedir? Ve iştah kabartan bu kavramı neden ortaya atar? Bu sorunun
yanıtı karmaşıktır ve onu yanıtlamak için birkaç önemli ayrım yapma-
mız gerekir.

Analizimize bağlam oluşturmak için, önce kısaca Kant'ın Eleş-
tirel Felsefe'sinde fenomen ile numen arasında yaptığı keskin ayrım
üzerinde düşünmemiz gerekir. Kant'ın insan özgürlüğü anlayışında
çok merkezî olan bu ayrım özellikle can sıkıcıdır. Kant'ta, ikisi ara-
sında hiçbir etkileşimin olmadığı (ve olamayacağı) bir "iki-dünya"
teorisi ileri sürüyor gibi görünen birçok pasaj vardır. Eğer gerçekten
öyle olsaydı –eğer fenomen ve numen birbirinden "ontolojik olarak"
farklı olan iki dünyaya atıfta bulunsaydı– o zaman Kant'ın ahlak fel-
sesesinden mantıklı bir anlam çıkarmak hiç mümkün olmazdı. Yakın
geçmişte bir dizi duygudaş yorumcu, Kant'ı yorumlamanın (ve/veya
düzeltmenin) onun birbirinden tamamen farklı iki alan ya da dün-
ya arasında katı bir ontolojik ayrıma bağlı olmadığını gösterecek daha
uygun bir yolu olduğunu iddia etti. İlgili konulara çok farklı şekillerde
yaklaşılar da, Silber, Allison, Wood ve Korsgaard'ın da dahil olduğu
bu yorumcular iddialarını güçlü bir şekilde temellendiriyorlar. Silber'a
göre, "[Kant] her ne kadar iki alanın 'birbirinden bağımsız olarak ve
birbirine müdahale etmeden' var olduğunu ileri sürse de, bunların
eksiksiz etkileşimini varsaymaksızın ahlak sorunundan bahsetmeyi
olanaksız bulurdu. [...] Ahlaki yükümlülük deneyimi eksiksiz etkile-
şimin asal bir örneğidir. Eğer aynı insan (ve dolayısıyla aynı *Willkür*)
hem ahlaklı hem de doğal olmasaydı, her iki alanda da tam anlamıyla
ve eşzamanlı bir varlık göstermeseydi, ahlakî deneyim olanaksız olur-
du."¹⁹ Korsgaard ise iki-dünya teorisiyle ilgili karışıklıkların "Kant'ın
teorik akılla pratik akıllı ve bunların her birinin açıklama ve müzakere
alanlarını birbirinden ayırmasının radikal doğasını anlayamamak"tan
kaynaklandığını ileri sürer. Bu alanlar Kant'ın felsefesinin gerektirdiği
şekilde birbirinden ayrıldığında, sorumlulukla ilgili sorunlar ortadan
kalkar ve Kant'ın özgürlük teorisinin onu ontolojik bir ikiliğe götür-

mediğini görürüz.”²⁰ Bu yorumcular numen ile fenomen arasındaki ayırmadan doğan bütün sorunları gidermemiş olsalar da, bence Kant’ın uç bir ontolojik ikiliğe bağlı olmadığını ve hem özgür hem de doğal nedensellikte şartlanmış birleşik bir insan fail anlayışına sahip olduğunu başarıyla ortaya koyuyorlar.

Kant *Din*’de numen/fenomen ayrımını terk etmez, fakat bu ayrımın önemini hafifser. İkinci baskının önsözünde, şunları söyler:

Bu kitabı aslı içeriğiyle anlamak için, *Pratik Aklın Eleştirisi*’ne bulaşmadan, teorik eleştiriye ise hiç bulaşmadan, sadece ortak ahlak gerekmektedir. Örneğin, (meşruiyetlerine göre) göreve uygun *eylemlerdeki* beceri olarak erdem *virtus phaenomenon* diye adlandırıldığı ve (ahlakları nedeniyle) *görevden* doğan böylesi eylemlerdeki sürekli bir *eğilim* olarak, aynı erdem *virtus noumenon* diye adlandırıldığı zaman, bu ifadeler sadece okullarda kullanılır; meselenin kendisiyse, başka sözcüklerle de olsa, en yaygın çocuk derslerinde ve nasihatlerinde kapsanır ve kolayca anlaşılır. (*Din* 12-13; 15-16)

Kant’ın iki-dünya teorisine bağlı olmadığını görmenin bu kadar önemli olmasının nedeni, Kant’ın radikal kötülük analizinin, sadece fenomenal doğamızla (ya da numenal benliklerimizle) özdeşleştirilemeyecek bir “insan doğası”ndan bahsetmenin anlaşılabilir olduğunu varsaymasıdır.

“Doğa” ve “insan doğası”nın *Din*’deki kullanım şekli, bu terimlerin *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*’ndeki tipik kullanımından çarpıcı bir farklılık gösterir. İnsan doğası fenomenal ve ahlaki varlıklar olarak ne isek onu kapsar. Bu, örneğin Kant bize insan doğasında üç iyilik öneğilimi [*Anlagen*] olduğunu söylediğinde belirgin bir hal alır. Daha açık olmak gerekirse, bunlar “insanın sabit tabiatı ve kaderindeki [*Bestimmung*] üç ayırım ya da unsurdur: (1) *canlı* bir varlık olarak ele alındığında, insandaki *hayvanlık* öneğilimi; (2) canlı ve aynı zamanda *rasyonel* bir varlık olarak ele alındığında, insandaki *insanlık* öneğilimi; (3) rasyonel ve aynı zamanda *sorumlu* bir varlık olarak ele alındığında, insandaki *kişilik* öneğilimi” (*Din* 21; 25). Bu pasajda, Kant’ın “insan doğası”ndan (*der menschlichen Natur*) daha önce fenomen ve numen olarak sınıflandırdığı şeyi içine alacak şekilde bahsettiği son dere-

ce aşıktır. Kant burada “insan”dan bahsederken, birey olarak insana atıfta bulunmamaktadır. İnsan ırkı ya da türü olarak insana –ya da daha ziyade insanlara– gönderme yapmaktadır. Bize şöyle der: “Doğası itibariyle iyi ya da kötüdür’ dediğimiz insan tekil bir birey olarak değil (çünkü o zaman bir insan doğası itibariyle iyi, bir diğeri ise kötü olarak düşünülebilir), bütün ırk olarak anlaşılmalıdır” (Din, 21; 24-5). Kant’ın olumladığı şeyi yanlış yorumlamamaya dikkat etmeliyiz. Asli iyilik öneğilimindeki bu üç ayrımın *ahlağın* iyi olma öneğiliminin bileşenleri olduğunu düşünmeye yatkın olabiliriz. Bu yatkınlık, kişilik öneğiliminde özellikle güçlü olabilir, çünkü “*kendi başına istencin [Willkür] yeterli bir dürtüsü* olarak, ahlak yasasına saygı kapasitesidir” (Din, 23; 27). Fakat saygı kapasitesi bu kapasitenin *Willkür* tarafından *fiili* (ahlaki) *kullanımı* ile özdeşleştirilmemelidir. Bizler, insanoğulları olarak, ahlaken iyi olma öneğilimine sahip olabiliriz, ama *fiilen*, ancak özgür istencimizi (*Willkür*) kullanarak ahlaken iyi (ya da kötü) oluruz.

İnsan kendini *bizzat*, ahlaki anlamda, ister iyi ister kötü, olduğu ya da olacağı şeye dönüştürmelidir ya da dönüştürmüştür. Her iki durum da kendi özgür seçiminin [*Willkür*] bir sonucudur, çünkü aksi takdirde ondan sorumlu tutulamaz ve dolayısıyla *ahlağın* iyi ya da kötü olamazdı. İnsan iyi yaratılmıştır dendiğinde, bunun anlamı sadece şu olabilir: O iyilik için yaratılmıştır ve insandaki asli *öneğilim* iyidir; böylelikle mesele, esasen zaten iyi olması değil, daha ziyade, bu öneğilimin beraberinde taşıdığı dürtüleri ilkesine uyarlayıp uyarlamadığına göre, iyi ya da kötü hale gelmeye kendisinin sebep olmasıdır, (bu [edim] tamamen kendi özgür seçimine bırakılmalıdır). (Din 40; 48)

Fakat öyleyse, asli öneğilimin bir *iyi* ve *iyilik* öneğilimi olduğunu ne anlamda söyleyebiliriz? Wood, Kant’ın ne demek istediğine açıklık getirmeye yardımcı olur.

Bu öneğilimlerin hepsi, “insan doğasının olasılığına bağlı olmaları” anlamında, “insan doğası”na aittir. Bunlar, kendi başlarına “kınanacak bir mesele” sayılmamaları ve onlar vasıtasıyla insanın “iyilik için” yaratılmış olması anlamında, *iyiye* olan öneğilimlerdir. [...]

Hiçbir insan bu öneğilimlere sahip olması nedeniyle *fiilen* iyi ya da kötü değildir. Dolayısıyla insanın “doğası itibariyle” iyi ya da kötü olduğu söylenecekse, bu iyilik ya da kötülük insan doğasının olasılığına bağlı öneğilimlere dayalı olamaz. Ahlaken iyi ve kötü kavramının kendisi, daha ziyade insanın kendi kapasitelerini fiilen kullanmasıyla ilgilidir ve bu kapasiteleri bizatihi ahlaken iyi ya da kötü olarak görmemizi engeller.²¹

Kant sadece insanların ahlaken iyi olma eğilimine sahip olmakla birlikte, aslında doğuştan iyi olmadıklarını söyleseydi, daha net olurdu. İnsanlar ancak ahlak yasasını ilkeleriyle birleştirecek şekilde davranmayı özgürce seçmeleri durumunda ahlaken iyi olurlar.

Kant’ın radikal kötülükle ne kastettiğine dönmeden önce, ilk olarak tabiat (*Gesinnung*) ve eğilim (*Hang*) ile ne kastettiğine açıklık getirmemiz gerekir. Bu kavramlar, onun öneğilim (*Anlage*) diye adlandırdığı şeyle karıştırılmamalıdır.²² Silber’in iddiasına göre, “[*Gesinnung* kavramının] geliştirilmesi, *Din*’in Kant’ın etik teorisine yaptığı belki de en önemli tekil katkıdır, çünkü Kant *Willkür*’ün özgür kullanımındaki süreklilik ve sorumluluk ile ikircikli istem olasılığı kadar, karmaşık değerlendirmesinin temelini de onun aracılığıyla açıklar.”²³ Silber’in neden bu güçlü iddiayı ileri sürdüğünü anlayabiliriz. *Groundwork* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* temelinde, Kant’ın ahlaki failin sürekliliğini nasıl ele aldığı tümüyle açık değildir. Bunun nedeni kısmen, Kant’ın öncelikle ilkelerin ahlaki kararlar vermekteki rolüne odaklanmış olmasıdır. Fakat ilkeler benimseyen ve seçimler yapan birey, ayrı seçimlerin ve ilkelerin bir toplamından ibaret değildir. Sadece zamansız bir ‘numeral ben’ de değildir. Silber’in zekice belirttiği gibi, “Tabiat [*Gesinnung*] *Willkür*’ün dayanıklı yönüdür, özgür ifadesinin sürekliliği ve bütünlüğü açısından dikkate alınan *Willkür*’dür. *Willkür*’ün pek çok farklı ediminden çıkarılabilecek niyetin dayanıklı kalıbıdır ve bu edimlerin nihai saikini açığa vurur.” Silber şöyle devam eder: “Tabiatın [*Gesinnung*] sürekliliği, ahlaki öz-kimlik için esastır.”²⁴ Bu, *Gesinnung* kavramının gerçekleştirmesi istenilen işe, ayrıca Kant’ın ahlaki fail analizi için neden bu kadar elzem olduğuna açıklık getirmeye yardımcı olur.

Bu genel soyutlama düzeyinde kaldığımız sürece hiçbir sorunla karşılaşmayız. Fakat Kant’ın *Gesinnung* hakkında söylediklerinin ay-

rıntılarını daha yakından inceledikçe bu kavram daha sorunlu bir hal alır. Başlangıçta, Kant'ın nihayet Aristoteles'in uzun zaman önce benimsediği şeyin önemini kabullenme noktasına vardığını, Aristoteles'in *hexis* dediği, edinilmiş bir erdemli davranma tabiatına, doğru dürüst bir terbiye ve eğitim gerektiren bir tabiata çok yakın bir şeyi kastettiğini düşünebiliriz. Fakat Kant açıkça “bu tabiatın [*Gesinnung*] kendisi özgür seçim yoluyla [*Willkür*] benimsenmiş olmalıdır,” der (*Din* 20; 24). Bunun söylendiği pasaj daha da kafa karıştırıcıdır, çünkü Kant, bu tabiatın edinilmiş olmakla birlikte, “zaman içinde edinilmemiş” olduğunu söyler.

Doğuştan gelen doğal bir yapı olarak iyi ya da kötü bir tabiata [*Gesinnung*] sahip olmak, burada onu içinde barındıran insan tarafından edinilmediği, bu kişinin onun yaratıcısı olmadığı anlamına değil, daha ziyade o tabiatın zaman içinde edinilmediği (insanın *gençliğinden itibaren*, her zaman iyi ya da kötü olduğu) anlamına gelir. Tabiat, yani ilkelerin benimsenmesinin nihai öznel zemini, sadece tek olabilir ve özgürlüğün evrensel olarak her türlü kullanımı için geçerlidir. Fakat bu tabiatın kendisi özgür seçimle [*Willkür*] benimsenmiş olmalıdır, çünkü aksi takdirde itham edilemez. (*Din*, 20; 24)

Bu son derece kafa karıştırıcı, anlaşılması zor bir pasajdır ve ilerisi için onu aklımızda tutmamız gerekecek. Fakat tüm anlaşılmazlığına rağmen, Kant'ın “özgür seçimle benimsenen” iyi ya da kötü bir tabiat (*Gesinnung*) hakkında söylediklerinde hiçbir belirsizlik yoktur. Bir öneğilim (*Anlage*) ile bir tabiat (*Gesinnung*) arasındaki en anlamlı fark belki de budur; bir *Gesinnung* özgür seçimle benimsenir, oysa bir *Anlage* seçilmez; o, insan doğasının bir bileşenidir ve “insan doğasının olasılığı”na bağlıdır. *Gesinnung*'un bu özgürce seçilmiş karakteri nedeniyle bir eleştirmen, onun Aristoteles'in *hexis*'i ile Sartre'ın “*projet fondamental*”ının değişken bir birleşimi olduğunu ileri sürmüştür.²⁵ Kant bize tabiat “zaman içinde edinilmemiştir” ve (değiştirilmesi mümkün olsa bile) bu *Gesinnung* bizatihi bir ilke –bir bütün olarak görülen bir failin ahlaki yaşamını yönlendiren yüksek bir ilke– olarak düşünülmelidir dediğinde, *Gesinnung* kavramının alışıldık ya da geleneksel bir tabiat kavramından nasıl radikal olarak ayrıldığını görebiliriz.²⁶ Kant'ın bu

rada neredeyse tutarsız olduğu düşünölebilir. Bir kısır döngöye kapılmış gibi görünür; iyi ya da kötü bir tabiat (*Gesinnung*) özgür seçimle (*Willkür*) benimsenir, fakat *Willkür*’ün kendisi bu tabiatı gerektirir.

Bu sorunları hafife almadan, en azından Kant’ın söylemek istediklerine *yaklaşan* (ve fiilen söylediklerinin büyük kısmıyla bağdaşır nitelikte olan) bir *Gesinnung* tanımı yapabileceğimizi düşünüyorum. Şimdilik, numen/fenomen ayırımından ve “zaman içinde edinilmiş” ve edinilmemiş olandan doğan sorunları bir kenara bırakalım. İyi ve kötü tabiatlı kişileri sıklıkla birbirinden ayırırız. Zor ahlaki durumlarda güvenilebileceğimiz ya da doğru şeyi (ahlak yasasının gerektirdiğini) yapacağına inandığımız kişiler vardır. Bu kişiler, zor ahlaki durumlarla karşı karşıya kaldıklarında görevin gerektirdiğini yapacaklarına dair (yanılabılır) yargımıza temel oluşturan taahhütlerin, inançların, niyetlerin ve eylemlerin genel bir kalıbını gözler önüne serer. Ya da bu hususu Kant’ın tarzında ifade edersek, onlar iyi ilkeleri, ahlak yasasını içeren ve ona öncelik veren ilkeleri benimseyecektir. Elbette, amaçlarına ulaşmak için her şeyi yapabilecek ve görev uğruna harekete geçmekten kaçınabilecek kadar bencil ya da narsist kişiler de vardır. Bir kişinin karakteri ya da genel ahlaki karakteri ile benimsediğı özgül ilkeler ve icra ettiğı eylemler arasında bir ayırım yapmak zor değildir. Kişinin eylem modeli onun karakteri hakkında yargıda bulunmanın temeli olsa da, özgül seçimlerine şekil verenin bu karakter olduğunu kabul ederiz. Ahlaki karakter ile icra edilen özgül eylemler arasındaki ilişki ne salt nedenseldir, ne de salt mantıksal. İyi bir karaktere sahip kişi bazen karakterinin dışında davranabilir ve ahlak yasasını doğal eğilime tâbi kılan bir ilkeyi benimseyebilir. Ahlaken alçak biri de zaman zaman görevin gerektirdiğini yapabilir (hırsızların onuru).

Bu açıdan baktığımızda, böyle bir karakterin neden belirli ilkelerin benimsenmesinde öznel zemin olarak nitelenebileceğini anlayabiliriz. Çünkü böyle bir karakter, birtakım ahlak çatışması durumlarında benimsenen ilkeleri *şekillendirir*, ama onları (nedensel olarak) belirlemez. Tabiatımızdan ya da karakterimizden sorumlu olmamızın anlamını da anlayabiliriz. Bu, zaman içinde belli bir anda bu karakteri bizim “seçtiğimiz” anlamına gelmez. Bununla birlikte karakterimiz, verdiğimiz özgür ahlaki kararların ve benimsediğimiz ilkelerin bir so-

nucudur. Doğuştan ahlaken iyi ya da kötü değildir; yaptığımız seçimler sayesinde ahlaken iyi ya da kötü *oluruz*.

Daha da ileri giderek, bir kişinin kendisini iyi ilkeleri benimsemeye yönlendiren bir tabiat ya da karakter geliştirirken neden bir diğerinin kötü ilkeleri benimsediğini soracak olursak, bu kişilerin geçmişleri, toplumsal koşulları ve eğitimleri hakkında söyleyebileceğimiz çok şey vardır; fakat bu soruya nihai bir cevap veremeyiz: anlaşılmasa da bir durumdur bu. Çünkü böyle bir cevap insan özgürlüğünün *teorik* bir tanımını yapabilmemizi gerektirir. Bu ise tam da Eleştirel Felsefe'nin bize imkânsız olduğunu gösterdiği şeydir. Özgür bir seçimin anlaşılmasa da olduğunu iddia etmek –sanki prensipte, insanın yaptığı seçimleri neden yaptığına dair zorunlu ve yeterli nedenleri tanımlayabilmemiz gerekiyormuşçasına– onun gizemli olduğunu söylemek değildir; sadece seçimin *özgür* olduğunda ısrar etmektir. Sonuçta, bir kişi ahlak kurallarına uymayı seçerken bir diğerinin neden seçmediğini *bilemeyiz*. Yine de *pratik* açıdan, özgürlüğü kural haline getirip (ki bu gereklidir), ahlaki failerin iyi ve kötü ilkeleri özgürce seçme kapasitesine sahip olduğunu savunabiliriz. Bireysel seçimlerimizden ve genel ahlaki karakterimizden biz sorumluyuzdur.

Dahası, bu tabiat sabit ve değiştirilemez bir şey değildir. İyi bir insan kötüleşebilir, kötü bir insan da iyi bir hal alabilir. “Bu nedenle, yozlaşmış bir kalbe rağmen iyi bir istence (*Wille*) sahip bir insan için, uzaklaştığı iyiye geri dönme umudu hâlâ vardır.” (*Din* 39; 47) Bir *Gesinnung* “zaman içinde edinilmemiştir” şeklindeki, sezgilere bu denli aykırı görenen ifadeyi bile açıklığa kavuşturabiliriz. Zaman içinde edinilmenin *iki* farklı anlamını ayırt etmemiz gerekir. Kant, ahlaki bir kararın verildiği *zamanı* çoğunlukla belirlediğimiz gibi açık bir gerçeği kesinlikle inkâr etmemektedir. Kant'ın *Groundwork*'te verdiği bütün örnekler böyle bir zaman belirlemesini gerektirir. Ahlaki kararlarımızı somut durumlarda, belirli zaman ve yerlerde veririz. Örneğin *yarın*, ne yapmam gerektiğine dair bir seçimle karşı karşıya kalacağım korkunç bir ahlaki ikileme boğuşabilirim. Fakat zaman içinde meydana gelen bir şeyin daha *teknik* bir anlamı vardır ve bu, *İlk Eleştiri*'de Kant nedensellik analizini sunarken irdelenir. *Bu anlamda*, bir şeyin zaman içinde meydana geldiğini söylemek, onun nedensel olarak belirlendi-

ğini, dolayısıyla özgür olmadığını söylemektir. Kant bir *Gesinnung*'un zaman içinde edinilmediğini belirtirken, bize onun (doğal bir biçimde) nedensel olarak belirlenmediğini, daha ziyade özgürlüğümüzden kaynaklandığını söylemektedir.

Bu *Gesinnung* anlayışının, Kant'ın tartışmasının içerdiği bütün sorunları ve zorlukları giderdiğini ima etmek istemiyorum; fakat bu anlayış bir *Gesinnung* fikrinin akla yakınlığını, bir tabiat olmakla birlikte özgürce seçilmesinin anlamını ve böyle bir kavramın insan faile dair sağlam bir anlayış için neden o kadar önemli olduğunu göstermeye yardımcı olur. Ne var ki benim analizimde kaçınılamayacak *majör* bir zorluk var. İronik olarak, bu zorluk Kant'ın radikal kötülük kavramının en sıkıntılı özelliklerinden birine işaret ediyor. Eğer benim tanımım Kant'ın bir *Gesinnung* ile kastettiği şeye yaklaşıyorsa, o zaman *hem* iyi *hem* kötü tabiatlar veya karakterler için de geçerli olabilir. Kant çoğunlukla bizi iyi ve kötü karakterlerin olduğunu düşünmeye sevk edecek bir tarzda yazar. Fakat radikal kötülük kavramına açık bir şekilde döndüğünde ve onu bir eğilim (*Hang*) olarak betimlediğinde, iyi ve kötü karakterler arasındaki simetriyi gözardı eder. Çoğu zaman, sanki bir tabiat (*Gesinnung*) ile bir eğilim (*Hang*) arasında önemli bir fark yokmuş gibi yazar, ancak bir iyilik eğiliminden *asla* bahsetmez, sadece bir kötülük eğiliminden söz eder.²⁷ Bize açıkça, "insan doğası itibariyle kötüdür," der (gerçi bunun pek de düşündüğümüz anlama gelmediğini göreceğiz). Kant ısrarla, "insanı diğer olası rasyonel varlıklardan ayıran (iyi ya da kötü) tabiat [...] onda *doğuştan* olsa da [...] (eğer kötüyse) bunun için doğanın suçlanmaması ya da (eğer iyiye) bunun için doğanın övülmemesi gerektiğini, failin bizzat insan olduğunu her zaman savunacağız," der (*Din*, 17; 20). Kısacası, Kant'ın bir eğilim (*Hang*) olarak adlandırdığı şey bir tabiat (*Gesinnung*) ile özdeşleştirilemez, fakat Kant bu iki kavramı birbirinden ayıran şeye açıklık getirmeyi başaramaz. Sadece bir kötülük eğilimi (*Hang*) varken, insanların tabiatının (*Gesinnung*) neden iyi ya da kötü olabildiğini hiç açıklamaz.

Gesinnung tanımlamasında kesinlikle birçok belirsizlik ve zorluk olsa da, Kant'ın kendini neden bu zorluklara soktuğunu anlamaya başlayabiliriz. Bunlar onun ahlak teorisindeki en hayran olunası ve

merkezî özelliklerden birinden kaynaklanmaktadır. Birçok karikatürünün yapılmış olmasına rağmen Kant, kişilerin mizacının, geçmişinin, toplumsal koşullarının, ahlaki eğitiminin (hatta coğrafi yerinin) ahlaki karakterini ve seçimlerini etkilediğini kesinlikle kabul eder. Fakat Kant için temel mesele her zaman bireyin hesap sorulabilirliği ve sorumluluğudur. Ahlaki özgürlüğümüz dışsal olaylar ya da doğal eğilimlerimiz tarafından asla tehlikeye atılmaz. Yaptığımız bireysel ahlaki seçimlerden ve ahlaki karakterimizden sonuçta bir tek bizim sorumlu olduğumuzu ileri sürerek Kant'ın düşüncesini daha da etkili kılabiliriz. Kant, *Gesinnung*'u tarif etme biçiminin tuhaflığını da fark etmiş gibi görünür. Onu "ilkelerin benimsenmesinin nihai öznel zemini" olarak niteledikten sonra hemen şunu ekler: "Fakat bu benimsemenin öznel zemini ya da nedeni daha fazla bilinemez (gene de onu araştırmamız kaçınılmazdır)." (*Din* 20; 24)

Nihayet radikal kötülük kavramına açık bir şekilde dönebilecek durumdayız. "İnsan doğasındaki asli iyilik öneğilimi [*Anlage*] hakkında öğrendiklerimiz temelinde, en azından radikal kötülüğün ne olmadığını biliyoruz. Radikal kötülük hiçbir şekilde doğal eğilimlerle özdeşleştirilemez. Radikal kötülük olağandışı duysal doğamızla özdeşleştirilemez. Beden, ihtiyaçları ve arzularıyla, kötülüğün kaynağı değildir. Radikal kötülük insan aklının herhangi bir içsel kusuru ya da bozukluğuyla da özdeşleştirilemez. O sadece istenç bozukluğuyla ilgilidir. Kant'ın insan doğamıza içkin olan asli iyilik öneğiliminin (*Anlage*) üçüncü bölümüne ilişkin analizine dönerek, radikal kötülüğün anlamı ve Kant'ın neden bu kavramı sunduğu hakkında temel bir ipucu bulabiliriz. Kant'ın *kışılık* öneğilimi hakkında söylediklerini yeniden düşünelim.

Kışılık öneğilimi, *istencin* [*Willkür*] kendi içinde yeterli bir dürtüsü olarak ahlak yasasına saygı kapasitesidir. İçimizdeki ahlak yasasına temel oluşturan saygı kapasitesi böylece ahlaki his olur ve istencin [*Willkür*] harekete geçirici gücü olduğu sürece, kendi içinde ve kendi vasıtasıyla doğal öneğilimin bir ereğini oluşturmaz. Bu sadece özgür istenç [*Willkür*] böyle bir ahlaki hissi kendi ilkesiyle birleştirdiği zaman mümkün olduğundan, böyle bir istencin [*Willkür*] ayırıcı özelliği iyi karakterdir. Bu sonuncusu, özgür istencin [*Willkür*] her karakteri gibi, sade-

ce edinilebilecek bir şeydir; ancak onun olasılığı, doğamızda üzerine herhangi kötü bir şey aşılamanın kesinlikle olanaksız olduğu bir eğilimin varlığını gerektirir. Ahlak yasası fikrini, ondan ayıramaz olan saygıyla beraber, *bir kişilik eğilimi* diye adlandırmamız doğru olmaz; kişiliğin ta kendisidir o. [...] Fakat harekete geçirici bir güç olarak bu saygının ilkelerimize uyarlanması öznel zemini kişiliğimizin bir tamamlayıcısı gibidir ve dolayısıyla, yardımcı bir eğilimi diye adlandırılmayı hak ediyormuş gibi görünür. (*Din*, 22-3; 27).

Burada *Groundwork*'ten ya da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden çıkarmayacağımız hiçbir şaşırtıcı yenilik yok. Fakat eğer bu iyilik eğilimi insanlar olarak doğamızı oluşturan şeyse, bu eğilime her zaman uymadığımız; ahlaken yapmamız gerekeni her zaman yapmadığımız gerçeğini nasıl açıklayacağız? İnsanlar ahlak yasasını hiçe saymaya, kötü ilkeleri –ahlaki olmayan dürtülere öncelik veren ilkeleri– benimsemeye yatkındırlar. Kant, radikal kötülük kavramını sunarak bu yatkınlığı ya da eğilimi (*Hang*) izole etmeye çalışır. Fakat Kant eğilim (*Hang*) derken ne kasteder? Bize şunu söyler: “eğilimden (*propensio*), insan genelde ona eğilimli olduğu sürece, bir yatkınlık (alışıldık şiddetli arzu, *concupiscentia*) olasılığının öznel zeminini anlıyorum” (*Din* 23-4; 2). Peki bir eğilimi (*Hang*) bir eğilimden (*Anlage*) nasıl ayırt ederiz? “Bir eğilim bir eğilimden, aslında doğuştan gelebildiği halde, sadece bu şekilde temsil edilmemesinin *gerekli* olmasıyla ayırt edilir; çünkü (eğer iyiye) *edinilmiş* olarak, ya da (eğer kötüye) insanın *kendisi tarafından yol açılmış* olarak görülebilir” (*Din*, 24; 28-9). Kant'ın şaşırtıcı dipnotuna dönerek, ne kastettiği hakkında daha net bir fikir ediniriz. Bizi şöyle bilgilendirir:

Bir *eğilim* (*Hang*) aslında sadece, bir kez deneyimlendiğinde öznedeye ona *yatkınlık* yaratan bir hazzı şiddetle arzulama [...] *eğilimidir*. Bu yüzden bütün yabani insanlar sarhoş edici maddelere meyillidir; çünkü birçoğu sarhoş edici maddelerden bütünüyle bihaber olsa da, dolayısıyla böyle bir maddeye kesinlikle bir özlem duymasa da, sadece bir kez denemelerine izin verdiğinizde, içlerinde onun için neredeyse söndürülemez bir arzu uyanır. (*Din* 24; 28)²⁸

O halde “radikal kötülük” (Arendt’in ileri sürdüğü gibi) özel türde bir kötülüğe verilen ad değildir. “İdrak edemeyeceğimiz” bir kötülük biçimi de kesinlikle değildir. Aksine, onu açıkça idrak edebiliriz, işaret ettiği şey de görevin gerektirdiğini yapmama, ahlak yasasına uymama eğilimidir (*Hang*). Aslında, Kant’ın *Böse*’yi nitelendirmek için *radikal* sıfatını kullanmaktaki amacı, bu eğilimin insan doğasından, özellikle istencin (*Willkür*) yozlaşmasından *kaynaklandığına* işaret etmektir; *radikal*’in özgün, etimolojik anlamına başvurmaktadır. Kant’ın bundan daha öte bir şeyi kastettiği yönünde hiçbir kanıt yoktur.

Kant “kötülük kapasitesi”nin farklı derecelerini birbirinden ayırır, fakat bu derecelerin üçü de iyi ilkeleri benimseyememekle ilişkilidir.

İlk olarak, insan kalbinin benimsenen ilkelere genel riayetindeki zayıflığı, ya da bir başka deyişle, insan doğasının *zaafı*; ikinci olarak, ahlak dışı motive edici nedenleri ahlaki olanlarla karıştırma eğilimi (iyi niyetle ve iyi ilkeler altında yapıldığında bile), yani *katıksızlık*; üçüncü olarak, kötü ilkeleri benimseme eğilimi, yani insan doğasının ya da insan kalbinin *şerri* söz konusudur. (*Din* 24; 29)

“Şer”in kötülüğün tüyler ürpertici bir biçimi olduğunu düşünebiliriz. Kant’ın retoriği de kesinlikle kulağa böyle gelmesine neden olur.

Üçüncüsü: insan kalbinin *şerri* (*vitiositas, pravitas*), ya da dilerseniz, *yozaşmışlığı* (*corruptio*), istencin [*Willkür*] ahlaki olmayan dürtülerin lehine ahlak yasasından kaynaklananları yok sayan ilkelere eğilimidir. Bu, insan kalbinin *sapkınlığı* (*perversitas*) diye de adlandırılabilir, çünkü *özgür istencin* [*Willkür*] dürtüleri arasındaki etik [öncelik] sıralamasını tersine çevirir; ve onunla hukuken iyi (yani yasal) olanı yönlendirse de, düşünce tarzı böylelikle (ahlaki karakter söz konusu olduğu sürece) kökünden bozulur ve dolayısıyla, insan kötü diye adlandırılır.

Bu kötülük eğiliminin burada (davranış hususunda) genel olarak insanlara, hatta en iyi olanlarına da atfedildiği fark edilecektir; insan soyundaki kötülük eğiliminin evrensel olduğu ya da insan doğasına işlenmiş olduğu, ki aynı anlama gelir, ispatlanacaksa, durum bu olacaktır. (*Din* 25; 30)

Kant'ın kötülük kapasitesinin "üçüncü derecesi"ne ilişkin nitelemesini, daha önce tartıştığım duygudaş kişi örneğiyle ilintili olarak dikkatlice düşünelim. Böyle bir kişinin –bu ona gösterildiğinde bile– ilkeleri için birincil dürtü olarak ("ahlak yasasından doğan dürtüler" den çok) hemcinslerine sempati hislerine öncelik vermeye devam etmeyi bilinçli olarak seçtiğini varsayalım. Bu kişi, kalbi zaman zaman onu yanlış yola sürüklese de, aklından çok kalbine güvenmektedir. Ve Kant'ın yapabileceğimizi söylediği gibi, sempati dürtüsünden doğan davranışın "hukuken iyi" olduğunu varsayalım. O, görev uğruna değilse de, daima göreve uygun davranmaktadır. Kant'ın kötülük dereceleri sınıflandırmasını temel aldığımızda, böyle bir kişiyi *ahlaksız* olarak yargılamak zorunda kalırız. Muhtemelen kökünden bozuk bir düşünce yapısına sahiptir. Neden? Çünkü ahlaki bir ilkeyi benimsemesi gerekirken, Kant'ın ahlakdışı olarak gördüğü bir ilkeye öncelik vermektedir. Ve varsayıma göre, eylemleri ahlak yasasına uygun olsa da, bu sadece kazara ya da raslantısaldır. Fakat böyle bir kişinin ahlaksızlığın paradigması olduğuna hükmetmek, onu toplu cinayetler işleyen biriyle aynı kategoriye koymaktır –en azından, sergilenen kötülüğün derecesi bakımından– Kant'ın sertliğinin tuhaf bir sonucundan daha fazlasıdır; ahlaken sapkındır.

Fakat daha da büyük sorunlarla karşı karşıyayız. Kant'ın, "insanın doğasına işlenmiş" bir eğilim olarak radikal kötülük analizi, ahlak felsefesindeki çok önemli bir hususun anlaşılmasını (kolaylaştırmak yerine) bilfiil zorlaştırır. Eğilim (*Hang*) kavramının kendisi, nedensellik nosyonumuza asalak olan bir kavramdır. Bir eğilimin muhtemelen nedensel etkisi vardır. Bu yüzden, Kant'ın sarhoş edici maddelere özlem duyan ilkel bir halkla ilgili talihsiz örneğinde, böyle bir eğilimin ezici bir nedensel güce sahip olduğunu düşünürüz. Böyle bir özlem, mümkün olan en güçlü biçimde karşı konmadığı sürece, tatmin edilmek ister. Fakat kötülük eğilimi bu şekilde düşünülemez. O bizi ahlaken kötü olmaya "iten" ya da ayartan etkin bir nedensel güç değildir. Kötü ilkeleri *özgürce* benimsemediğimiz sürece, ahlaki bir kötülük yoktur. Böylesi ilkeleri benimseyen bir *Willkür*, kendisi dışında hiçbir şey tarafından nedensel olarak belirlenmez; özgürlüğümüzün kendiliğinden tezahürüdür. Az sayıda filozof gerçek özgürlüğün herhangi bir (do-

ğal) nedensel etki tarafından koşullanmamış olduğunu iddia etmekte Kant'ın olduğu kadar ısrarcıdır.²⁹

Sarhoş edici maddelere özlem duyma örneğinin yanıltıcı olduğu, çünkü bunun fiziksel bir eğilim olduğu ve Kant'ın bizzat fiziksel bir (doğal) eğilim ile ahlaki bir eğilim arasında keskin bir ayrım yaptığı şeklinde bir itiraz getirilebilir.

Her eğilim ya fizikseldir, yani doğal bir varlık olarak insanın istencine [*Willkür*] özgüdür, ya da ahlakidir, yani ahlaki bir varlık olarak istencine [*Willkür*] özgüdür. İlk anlamda, ahlaki bir kötülük eğilimi söz konusu değildir, çünkü böyle bir eğilimin özgürlükten kaynaklanması gerekir; özgürlüğün herhangi bir –iyi ya da kötü yönde– kullanımına yönelik fiziksel (duyusal dürtülere dayanan) bir eğilim ise çelişkilidir. Dolayısıyla bir kötülük eğilimi sadece istencin [*Willkür*] ahlaki kapasitesine içkin olabilir. Fakat bizim kendi *edimimiz* dışında hiçbir şey ahlaken kötü (yani itham edilebilir nitelikte) değildir. (*Din* 26; 31)

Kant, “tüm edimleri önceleyen istencin [*Willkür*] öznel bir zemi-ni olarak” ahlaki bir eğilim düşüncesinin bizatihi sorunlu bir kavram olduğunun farkındadır. Eğer böyle bir eğilim özgürlüğün kullanıl-masının sonucu ise, o zaman bu eğilimin kendisinin özgür istencin (*Willkür*) bir ediminden kaynaklanıyor olması gerekir. Amaca yönelik ve biraz zorlama görünmekle birlikte, Kant bu sorunu çözmek için iki “edim” anlamı sunar. İlk anlamda “edim”, *Willkür*'ün ilkeyi be-nimsemesinde aracı olan özgürlüğün kullanılmasına gönderme yapar. (Bu, Yövel'in “küresel ahlak stratejisi” dediği şeydir.) İkinci anlam, bu daha yüksek ilke temelinde icra edilen özel edimlere gönderme yapar. Fakat bu ayrımlar benim vurgulamak istediğim temel hususu değiştir-mez, aksine onu pekiştirirler. Sarhoş edici maddelere fiziksel eğilim ne evrenseldir ne de zorunlu; bir tür olarak insanlara ait bir eğilim de-ğildir. Kötü ilkelerin benimsenmesine yol açması bile gerekmez. Kişi bu ayartıcıya direnmek için özgür istencini (*Willkür*) kullanabilir. Eğer bir ahlaki kötülük eğilimi “özgürlükten kaynaklanıyor” ise, insan gerçek-ten böyle bir eğilimin olup olmadığını merak etmeye başlayabilir. Ne-den? Çünkü eğilim “özgürlükten kaynaklanıyor” ise, varlığı da “daha yüksek ilkenin istenç [*Willkür*] tarafından [...] benimsenmesine aracı

olan özgürlüğün kullanılmasına" bağlıdır (*Din* 26; 31). Fakat *Willkür*, ilkeleri özgürce seçme kapasitesidir. Yüksek ilkeyi, öznel belirleyici zemini seçmek, kendi başına *Willkür*'ün bir edimidir. Fakat *Willkür* herhangi bir fiziksel ya da ahlaki eğilim tarafından *koşullanmaz* ya da böyle bir eğilimden nedensel olarak *etkilenmez*.

Kant'ın sorununu biraz farklı bir açıdan bakarak inceleyebiliriz. Kant, bütünüyle bağdaşmaz olmasa da, ahlaki bir kötülük eğiliminin kendisini çürütüyor gibi görünen iki iddiada bulunur. İlk iddia, bu eğilimin kendisinin, daha yüksek ilkenin istenç (*Willkür*) tarafından benimsenmesini sağlayan özgürlüğün kullanılması olarak anlaşılan bir *edimin* sonucu olduğudur. İkincisi ise, özgür ahlaki failer olarak bizim, (özgürlüğümüzü kullanma yoluyla benimsediğimiz) bu sözde eğilime her zaman direnebilecek olmamızdır. Fakat eğer bu iddiaların ikisi de doğru ise, o zaman "ahlaki kötülük eğilimi" fikrinin kendisinden geriye ne kaldığını anlamak zorlaşır. Şu iddia (tutarsız olmasa da) son derece paradoksaldır: evrensel ve "adeta insanlığın kendisine kök salmış" bir ahlaki kötülük eğilimi vardır, ama bununla birlikte "neticede, ondan daima insanın kendisini sorumlu tutmamız gerekir" (*Din* 28; 33). Kant'ın iddia ettiği şey tamı tamına budur. Bunun "insanın doğasında bulunan (ama bizzat bizim sebep olduğumuz) doğuştan gelen *radikal kötülük*" dediğimiz şey olduğunu açık bir biçimde doğrular (*Din* 28; 33). Şöyle söyler: "Ne var ki sorumlu tutulduğumuz bir ahlaki karakterin [*Beschaffenheit*] kökenini zamanda aramamalıyız; gerçi bu karakterin olumsal varlığını *açıklamak* istiyorsak, bunu yapmamız kaçınılmazdır." (*Din*, 38; 46)

Okuyucular, Kant'ın eğilim (*Hang*) fikrini sunarken onun bir *olasılık* olduğunu vurguladığına dikkat çekerek, yaptığım Kant okumasına karşı çıkmak isteyebilirler. Kant şöyle der: "Eğilimden (*propensio*), bir yatkınlık olasılığının öznel zeminini anlıyorum [...]" (*Unter einem Hange* (*propensio*) *verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung*" (*Din*, 23; 28). Dolayısıyla, insan doğasına böyle bir eğilim atfetmekte ve insanların özgür seçim kapasitesine (*Willkür*) sahip olduğunu belirtmekte hiçbir bağdaşmazlık yoktur. Fakat benim Kant'ta gördüğüm zorluğun kaynağı bu değil. Olasılığı (*Möglichkeit*) vurgulamak bir eğilimi bir öneğilimden ayırmaz. Bir öneğilim (*Anlage*) aynı

zamanda “insan doğasının olasılığına bağlı”dır (*Din*, 23; 28). Temel sorun bu kötülük eğiliminin kökeni ya da kaynağıyla ilgilidir. Kant, bu eğilimin yaratıcısının biz olduğumuzda; *bizim* özgürlüğümüzü kullanmamızdan kaynaklandığında; “insanın *bizzat kendisinin*” ona sebep olduğunda ısrar eder (*Din*, 24; 29). Kabul etmesi o kadar zor olan da budur; yani, kötülük eğiliminin içkin ya da doğuştan (*angeboren*) olması, ama yine de ondan bir şekilde bizim sorumlu olmamızdır.

Bazen, tek bir cümle içinde karşıt ve çelişkili gibi görünen iddialar bulabiliriz. *Din*’deki en ünlü (ve sık sık alıntılanan) pasajlardan birini ele alalım: “Bu kötülük *radikaldır*, çünkü bütün ilkelerin zeminini bozar; ayrıca doğal bir eğilim olarak, insani güçler tarafından kökü kurutulamaz, zira kökü sadece iyi ilkeler aracılığıyla kurutulabilir ve bütün ilkelerin öznel zemininin bozuk olduğu varsayıldığında bu gerçekleşemez [...]” (*Din* 32; 39). Cümle burada bitseydi, düz bir okuma bizi, istenç (*Willkür*) kendi kaynağında ya da kökünde bozuk olduğu için kötülüğün radikal olduğunu düşünmeye sevk ederdi. Bu gerçekten çok güçlü bir iddiadır ve rahatça Hıristiyanlıktaki ilk günah doktrininin seküler bir versiyonuna benzetilebilir. (Goethe’yi gücendirmiş gibi görünen radikal kötülük okuması budur.) Fakat Kant’ın cümleyi nasıl tamamladığına bakalım: “ancak aynı zamanda, üstesinden gelmenin mümkün olması gerekir, çünkü o, eylemleri özgür olan bir varlıkta, insanda bulunur.” [*gleichwohl aber muss er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird*] (*Din*, 32; 39)

Diyelim ki bu kökü kurutulamayan doğal eğilimin üstesinden gelmenin nasıl mümkün olacağını soruyoruz. Kant’ın cevabı, istencin (*Willkür*) özgür bir kullanımıyla *olacaktır*. Çünkü “eylemleri özgür olan bir varlık” özgürlüğünü bu şekilde sergiler. Fakat o zaman, cümlelerin ilk yarısında ifade edilenin aksine, radikal kötülüğün *bütün* ilkelerin zeminini bozduğu doğru olamaz. Eğer bozsaydı, iyi bir ilkeyi benimsemenin ya da istemenin, dolayısıyla radikal kötülüğün üstesinden gelmenin hiçbir imkânı olmazdı. Kant’ın cümlelerin ikinci yarısında ileri sürdüğü iddia, *Din*’de defalarca doğruladığı bir şeydir. Aslında, daha da güçlü bir iddiada bulunur. Tüm insanlar radikal olarak kötüdür –yani ahlaken kötü olmaya güçlü bir eğilimleri vardır– fakat sade-

ce bazı kişiler ahlaken kötü *hale gelir* ve ahlaken kötü bir tabiat ya da karakter geliştirirler. Fakat bu kötü kişiler bile yeniden doğabilir ve iyi bir hal alabilir. “Kalben bir değişim [...] görev onu gerektirdiğinden, mümkün olmalıdır.” (*Din*, 60; 70)

Bir *tür* olarak insanlar ile *münferit* insanlar arasında keskin bir ayırım yaparak Kant’ın yardımına koşabileceğimiz düşünülebilir. Hiç şüphe yok ki Kant, insanın doğası itibariyle kötü olduğunu ifade ederken insan türüne atıfta bulunmaktadır. Fakat türün kötülüğe bir eğilimi olduğunu belirtse de, bu eğilimin münferit kişilerin ahlaki karakterini belirlediğini söylememektedir. Bireyler yaptıkları özgür seçimler sayesinde iyi ya da kötü karakterler geliştirebilirler. Fakat türle bireyler arasındaki bu ayırım meseleye açıklık getirmeye pek yardımcı olmaz. Aksine, daha büyük zorluklara yol açar. Çünkü eğer kötülük eğilimi “özgürlükten kaynaklanıyor” ise ve bu eğilim insan türüne atfedilebilir ise, o zaman insan türünün *tür olarak* bu eğilimi özgürce seçtiğini söylememiz gerekirdi. Böyle bir tezin anlaşılır olduğu bile açık değildir.

Kant kendine neden böyle zorluklara ve paradokslara bulaşma iznini verir? Sanki ne yardan ne de serden vazgeçmek ister! Bir şekilde, vazgeçmez de. Ya da metaforu değiştirirsek, Kant kendisiyle savaş halindedir. Çünkü bir yandan, ahlak felsefesinin şu temel iddiasından asla ödün vermek istemez: insanlar sonlu rasyonel failer olarak özgürdürler, bu ise ahlaki seçimlerinden ve benimsedikleri ilkelerden *sadece* ve *bütünüyle* onların sorumlu olduğu anlamına gelir. Eğer ahlaken iyi ya da kötü hale geliyorsak, bu kendimizin yaptığı bir şeydir ve kendi özgür istencimizin (*Willkür*) bir sonucudur. Diğer yandan, Kant bütün insanların ahlaki kötülüğe doğuştan bir eğiliminin olduğunu da onaylamak ister. Ne yardan ne de serden vazgeçmek için, bu eğilimin insan doğasının dokusuna işlenmiş olmakla birlikte, özgürlüğümüzden kaynaklanan, bizim sorumlu olduğumuz bir eğilim olduğunu iddia etmeye sürüklenir. İlk başta en iyi olasılıkla son derece zoraki ve tuhaf bir duruş, en kötü olasılıkla da apaçık bir çelişki gibi görünen şeyin, aslında Kant’ın ahlak felsefesinin en dayanıklı ve en çekici özelliklerinden birini açığa vurduğunu daha sonra göstermek istiyorum.

Kant’ın radikal kötülük analizinin ayrıntılarına ne kadar odaklanırsak, bu kavram (Kant’ın insan kötülüğü hakkındaki retoriğine

rağmen) o kadar zararsız görünür.³⁰ Kant, “insan doğası itibariyle kötüdür” diye bariz biçimde dramatik bir iddiada bulunduktan sonra, sözlerine şöyle devam eder: “İnsan *kötüdür* sadece şu anlama gelebilir: insan ahlak yasasının bilincindedir fakat yine de ilkesinde ondan (arada bir) sapmayı benimsemiştir” (*Din*, 27; 33). Ama bunu bilmek için *Din*’e ya da özel bir radikal kötülük anlayışına ihtiyacımız var mı? *Groundwork* –aslında, Kant’ın ahlak felsefesi projesinin ta kendisi– yapmamız gerekeni her zaman yapmadığımız; sonlu rasyonel failer olarak birer kutsal istenç *olmadığımız* ve dolayısıyla ahlak yasasına her zaman uymadığımız düşüncesi üzerine kuruludur. Muhtemelen radikal kötülük kavramının sunumuyla amaçlanan, (pratik bir bakış açısından) ahlak yasasına uymaktan *neden* saptığımızı açıklamaktır. Her zaman ahlak yasasına uymayız, *çünkü* insanlar olarak, doğuştan gelen bir kötülük eğilimine sahibizdir. İstencimiz kökünden bozuktur. Fakat bu “*çünkü*” gerçekten herhangi bir şeyi açıklıyor mu? Herhangi bir kavramsal iş görüyor mu? Sanmıyorum. Çıplak özüne inildiğinde, bu sadece ahlak yasasının bilincinde olan insanların bazen (özgürce) ondan saptığı gerçeğini tekrar eder. Ayrıca, ne kadar güçlü olursa olsun, bu eğilime direnmek *her zaman* bizim elimizdedir. Kısacası, radikal kötülük –insanların evrensel bir özelliği olan sözde ahlaki kötülük eğilimi– hiçbir (pratik ya da teorik) açıklayıcı güce sahip değildir!

Kant’ın çok daha güçlü bir iddiada bulunmak istediğinden, insanın doğası itibariyle kötü olduğunu ileri sürerken insanlar hakkında gerçekten köklü bir şeyi gösterdiğini düşündüğünden hiç şüphe yok. Benim argümanım, Kant’ın *amaçladığı* ile söylediği şey arasında bir fark olduğu. Fiilen söylediklerini dikkatle incelediğimizde, kilit iddialarını nasıl nitelediğini gördüğümüzde, Kant’ın radikal kötülük kavramının içini bizzat boşalttığı sonucuna varmamak zordur.

Radikal kötülük kavramında karşılaştığımız zorlukların sonuna gelmedik henüz. Kant’a göre, radikal kötülük bir *tür* kavramıdır; insan doğasının kendi dokusuna işlenmiş bütün insanlar için evrensel olarak geçerlidir. Hepimizin “kötü bir kalbi” vardır. O halde radikal kötülük *bazı* insanların arızı bir özelliği değildir, hatta *bütün* insanların arızı bir özelliği de değildir. Peki ama böyle cüretkâr ve tartışmalı bir iddiada bulunmanın *gerekçesi* nedir? Eleştirel Felsefe’den çıkarma-

mız gereken bir ders varsa, o da gerçekten sentetik olan evrensel iddiaların deneyime başvurarak asla gerekçelendirilemeyeceğidir; onları gerekçelendirmek için bir “tümdengelim”e –bir kanıt– ihtiyaç vardır. Ancak Kant, sunumunda bu önemli aşamaya ulaştığında, insanların *evrensel* bir özelliği olarak radikal kötülüğün bir tür kanıtını ya da gerekçesini beklediğimizde, bu tür *hiçbir* kanıt gelmeyecektir. Kant’ın söylediği şudur: “İnsan *eylemlerine* dair deneyimin gözlerimizin önüne serdiği apaçık örnekler yığını dikkate alındığında, böyle bozuk bir eğilimin insanda gerçekten kök salmış olması gerektiğini resmen kanıtlamaya gerek yoktur.” (*Din* 28; 33-34) Kant bu iddiayı (şüpheli) antropolojik kanıtlara dayalı bazı ampirik gözlemlerle; “medeni insanlar” hakkındaki “melankolik” gözlemler ve ulus-devletlerin çirkin uluslararası davranışları üzerine nedensel yorumlarla sürdürür (*Din* 28-9; 34).³¹ Henry Allison burada karşılaştığımız ciddi sorunu gayet açık bir biçimde belirtir, hatta Kant’ın kendisinin yapamadığı şeyi yapmaya kalkışır: ahlaki kötülüğe evrensel bir eğilim olduğu iddiasını doğrulayacak önsel bir tümdengelim sunmak.

Kant sadece bir kötülük eğilimi olduğunda değil, bu eğilimin “insanlığın kendisine kök salmış”, dolayısıyla evrensel olduğunda da ısrar eder. Kant bu apaçık cüretkâr iddiayı neye dayanarak sunuyor diye sorabiliriz.

Kant’ın bu açık soruya resmi cevabı oldukça hayal kırıcıdır. [...] Kötülük eğiliminin evrenselliğinin “formel bir kanıtını” vermek yerine, sadece böyle bir kanıtın gerekliliğinin “insan *eylemleri* deneyiminin gözlerimizin önüne serdiği bariz örnekler yığını dikkate alındığında” ortadan kalktığını ileri sürer. Kısacası, onu sorunsuz bir ampirik genelleme olarak ele alıyor gibi görünür. Fakat açıkçası, kişi argüman hatırına Kant’ın oldukça seçici antropolojik kanıtlara başvurmasını kabul etse bile, bu kanıtın gösterebileceği şeyin en fazlası, kötülüğün yaygın olduğudur, kötülüğe evrensel bir eğilim olduğu değil. Üstelik Kant bu eğilimin sadece kişinin ilkelerinin nihai öznel zeminiyle alakalı olduğunda ve erdemli bir ampirik karakterle mükemmelen bağdaştığında ısrar ettiğinden, bu iddiayı neyin makul bir biçimde çürütebileceğini görmek zordur. Dolayısıyla, ampirik bir genelleme olarak tasarlandığı önerisini ciddiye almak da zordur.³²

Kant, insanın doğası itibariyle kötü olduğu yolundaki tartışmalı ve cüretkâr iddiasına asla bir *kanıt* vermez – hatta vermeye kalkışmaz bile.

Kant (*Saf Aklın Eleştirisi*'nde) “diyalektik bir yanılsama” olarak nitelendirdiği şeye kısıp kalmış gibi görünür. Böyle bir yanılsama, gerçek bilgiye sahip olduğumuzu ve bir şeyi açıklayabileceğimizi düşündüğümüz, ama aslında herhangi bir meşru bilgiye sahip olmadığımız ve olamayacağımız zaman doğar. İnsanların bazen iyi ilkeleri, bazen de kötü ilkeleri benimsediği gerçeğinden hareketle, neden her zaman ahlak yasasına uymadıklarını açıklamaya çalışırız. Bu başarısızlığı muhtemelen radikal kötülük doktrinine –insanlığımıza kök salmış olan ahlaki kötülük eğilimine– başvurarak *açıklarız*. Fakat bunun neden kötü ilkeleri benimsediğimizi, neden bazen bu ayartmaya yenik düştüğümüzü aydınlatmamızı ya da açıklamamızı sağlayabileceğini düşünmek bir yanılsamadır. Bu sözde açıklama anlamsız olup çıkar. Çünkü yaptığımız bireysel özgür seçimler hakkında, hatta ilkelerimizin nihai öznel zeminini neden seçtiğimiz hakkında hiçbir şey açıklamaz. İyi ya da kötü ilkeleri özgürce benimsemeyi *neden* seçtiğimizi sormak, *imkânsız* bir soru sormaktır. İmkânsız bir sorudur, çünkü nihayetinde “bizim için anlaşılmazdır.”

O halde, İnsan doğası itibariyle iyidir, ya da İnsan doğası itibariyle kötüdür dediğimizde, bu sadece insanın içinde, iyi ilkeleri ya da kötü ilkeleri (yani yasaya aykırı olanları) benimsemenin (bizim için anlaşılmaz olan [*uns unerforschlichen*]) nihai bir zemininin olduğu ve bir insan olarak, buna sahip olduğu; dolayısıyla da türünün özelliğini o yolla ifade ettiği anlamına gelir. (*Din* 17; 20)

Kant, nihai öznel zeminin benimsenmesinin anlaşılmaz olduğunu ikna edici bir şekilde izah etmek için aşağıdaki önemli dipnotu ilave eder:

Ahlaki ilkeleri benimsemenin nihai öznel zemininin anlaşılmaz oluşu aslında bundan, bu benimseme özgür olduğu için zemininin (örneğin, neden iyi bir ilkeyi değil de kötü bir ilkeyi seçtiğimin) herhangi bir doğal güdüde değil, her zaman yine bir ilkede aranmasının gerekli olma-

sından zaten açıkça bellidir. Şimdi, bu ilkenin de kendi zemini olması gerektiğinden ve ilkelerden ayrı olarak hiçbir *belirleyici* özgür seçim [*Willkür*] *zemini* kanıt olarak gösterilemeyeceğinden ya da gösterilmesi gerektiğinden, durmaksızın öznel belirleyici zeminler dizisine geri gönderiliriz, nihai zemine asla ulaşamayız. (*Din* 17-18; 20)

O halde görünüşe bakılırsa, radikal kötülük kavramı diyalektik bir yanılsamadır, çünkü ister ilkelerin nihai öznel zemininin seçilmesi, ister somut durumlarda belli ilkelerin seçilmesi söz konusu olsun, bizi açıklamamız mümkün olmayan bir şeyi –fiilen benimsediğimiz (iyi ya da kötü) ilkeleri neden özgürce benimsediğimizi– *açıklayabileceğimizi* düşünmeye yönelir.

Şeytani kötülük

Bu bölümde amacım, Kant'ın radikal kötülükle ne kastettiğini anlamaktı. Fakat sorgulama ruhuyla, Kant'ın ahlak ve radikal kötülük hakkındaki düşüncelerinin, “Auschwitz” sözcüğünün hatırlattığı kötülük ve soykırım dahil, yirminci yüzyılda patlak veren kötülük biçimlerini anlamamıza nasıl yardımcı olduğunu da incelemek istiyorum. John Silber, Kant'ın “Aristoteles'ten sonra etik üzerine yazan en önemli yazar” olduğunu ve “teorik yapıda olmakla kalmayıp, aynı zamanda insanın gündelik davranışlarına rehberlik etmek üzere tasarlanmış öğretileri öne sürmek”³³ istediğini söyler (ve birçok kişi onunla hemfikir olacaktır). Kant'ın “kötülük”, “bozulma” ve “sapkınlık” diline rağmen, kötülük ve radikal kötülük analizi hayal kırıklığına yol açar. Fakat Kant'ın görev üzerine kimi düşünceleri –özellikle bir vatandaşın egemen güce itaat etmeye yönelik mutlak görevi ve bir askerin üstünün emirlerine itaat etme görevi– hayal kırıklığına yol açmaktan da öte, son derece rahatsız edicidir.

Kudüs'teki duruşmasında davranışını haklı çıkarmak için Kant'ı (makul bir doğrulukla) alıntılayan Adolf Eichmann örneğini düşünelim.³⁴ Kategorik buyruğun bu sapkın kullanımı için insan onurunun büyük savunucusu olan Kant'ı kesinlikle suçlayamayız. Bununla birlikte, Silber'in işaret ettiği gibi, “Kant'ın aslında ahlaki kişinin onurunu başlı başına bir amaç olarak temel alan etik doktrininin, bir

soykırımcının aleni suç ortaklığını aklamak için kullanıldığını görmek çok çirkin gelebilir. Fakat bu, Kant uzmanlarını şaşırtmamalıdır, çünkü Kant'ın vatandaşın hükümdara karşı yükümlülüğü üzerine görüşleri Eichmann'ın durumunu kuvvetle destekler.”³⁵ Kant'ın resmi doktrini, herhangi bir yüksek yasamaya karşı koyma yasasının *mutlak* olduğudur. (Unutmayalım ki, Nazilerin tüm manipölasyonuna, yasa tanımazlığına ve şiddetine karşın, “Hitler yasal açıdan uygun bir şekilde Şansölye yapılmıştır.”³⁶) Eichmann'ın, *Führerprinzip*'i benimsemesini gerekçelendirmek için Kant'tan alıntılayabileceği birçok pasajdan sadece üçünü aktarmak istiyorum.

Yüksek yasama erkine karşı herhangi bir direniş, memnuniyetsiz öznelerin herhangi bir şekilde eyleme kışkırtılması, isyanla sonuçlanan herhangi bir başkaldırı – bunların tümü, bir toplumdaki en kötü, ceza-yı en çok hak eden suçlardır. Çünkü bunlar toplumun temellerine zarar verir. Ve bu yasak *mutlaktır*, o kadar kayıtsız şartsızdır ki, o yüksek erk ya da onun faili, devletin başı, asli sözleşmeyi bozmuş olsa dahi, hükümete salt şiddet yoluyla zorbaca yönetme yetkisi vererek öznenin gözünde yasama hakkını kaybetmiş olsa dahi, özne bu durumda bile direnme, şiddetle karşı koyma iznine sahip değildir.

Ayaklanma (*sedition*) hakkı yoktur, devrim (*rebellio*) hakkı da yoktur, hele devletin başı münferit bir kişi olduğu zaman, otoritesini kötüye kullandığı bahanesiyle ona karşı zor kullanma ya da onun canını alma hakkı hiç yoktur. [...] Yüksek otoritenin en tahammül edilemez kötüye kullanımına bile dayanmak halkın görevidir.³⁷

Bu nedenle üstlerinden emir alan bir memurun, vazife başındayken bu emrin uygunluğu ya da yararı hakkında alenen ince muhakemelerde bulunmaya kalkışması yıkıcı olacaktır; itaat etmesi şarttır.³⁸

İfadelerinin yanlış kullanılması ve çarpıtılması yüzünden Kant'ı yargılamak istemiyorum elbette. Onu Naziler tarafından gerçekleştirilen sistematik terör ve şiddeti öngörememiş olmakla eleştirmek de adil olmaz. Hiç kuşku yok ki Kant, insan onurunun bu büyük savunucusu, Nazileri suçlamak için bol bol gerekçe bulurdu. Bununla birlikte, Kant'ın ne kadar zorbaca olursa olsun “yüksek yasama erkine” karşı

herhangi bir direniş e itiraz etmekteki kararlılığı, hatta katılığı, bize en azından onun sertliğini, bu yasağın *mutlak* ve *kayıtsız şartsız* olduğu konusundaki ısrarını sorgulatmalıdır.³⁹

Eichmann meselesi bir askerin üstlerine itaat etme göreviyle alakalıdır, peki ama yüksek komutanın, Hitler'in kendisi için ne demeli? Kant'ın ahlak teorisi sonuçta emirleri vermekten sorumlu olan kişiye nasıl uygulanır? Kant'ın kötülük ve radikal kötülük anlayışı Hitler'in davranışını yargılamamıza yardımcı olur mu?⁴⁰ Hitler'in amaçları ve motivasyonlarıyla ilgili o karmaşık tarihsel tartışmayı irdeleyemem. Hitler'e esas olarak, Kant'ın henüz doğrudan ele almadığım kötülük anlayışı hakkında birtakım başka sorular da sormak amacıyla atıfta bulundum. Bunları sormak için, Kant'ın radikal kötülük analizinin bazı ayrıntılarına dönmemiz gerekiyor. Kant'ın *Din*'de, kötülüğün kaynağının ne duyusal doğamız ne de akıl melekemiz olduğuna tamamen açıklık getirdiğini hatırlayalım. Kötülüğün yeri istençtir – ya da daha doğrusu, istencin (*Willkür*) bozulmasıdır. Bu bakımdan Kant, Aziz Augustine'e kadar uzanan bir geleneğin içinde yer alır. Bir istenç (*Willkür*) edimiyle özgürce benimsediğimiz kötü ilkelerden bizler, sadece bizler sorumluyuzdur. Ünlü bir pasajda, Kant insanı “şeytani bir varlık” (*einem teuflischen Wesen*) olarak düşünme olasılığını kategorik olarak reddeder.

Dolayısıyla, insandaki ahlaki kötülüğün bir zeminini ararken [şunu görürüz ki] *duyusal doğa* çok az şey içerir, çünkü özgürlükten kaynaklanabilecek dürtüler yok edildiğinde, insan sadece bir *hayvana* indirgenir. Diğer yandan, ahlak yasasından muaf bir akıl, bir bakıma *habis bir akıl* (enikonu kötü bir istenç [*Wille*]) çok şey içerir, çünkü böylelikle yasaya muhalefetin kendisi bir dürtü olarak kurulacaktır (zira dürtülerin yokluğunda istenç [*Willkür*] belirlenemez), dolayısıyla da özne *şeytani* bir varlık olup çıkacaktır. Bu adlandırmaların hiçbirisi insan için geçerli değildir. (*Din* 30; 37)

Peki ama insanlar neden şeytani varlıklar olamaz? Ve “habis bir akıl” düşüncesi neden reddedilir? Kant bunu neden olanaksız olarak tamamen yadsır? Bu soruların cevaplarını aramak bizi Kant'ın ahlak felsefesinin tam kalbine ve onun radikal kötülük anlayışına götür-

rür. Kant'ın bu olasılıkları reddetmesinin nedenleri var. Bu reddi değerlendirilebilmek için önce Kant'ın nedenlerini anlamamız gerekiyor.

Kant esas olarak, bir tür olarak insanla, insan ırkıyla ilgilenir. Habis bir akıl insan doğasının *kurucusu* olsaydı, bir tür olarak insan, doğası itibariyle şeytani olsaydı, o zaman ahlak diye bir şey olmazdı. Bunun nedeni açıktır. Ahlak, özgürlüğü ve seçimi gerektirir. Habis aklın insan doğamızın *kurucusu* olduğu iddia edildiği takdirde, başka şekilde davranmamız mümkün olmaz. Bu, ahlaki bir failin istencini kullanarak, benimsediği ilkeleri özgürce seçme kapasitesine sahip olduğu anlamına gelir.

Peki, ya *kimi* insanların şeytani varlıklar olması olasılığı? Bir kez daha, bu eğer tüm insanların değil de bazılarının doğası itibariyle şeytani olduğu anlamına gelecek şekilde yorumlanırsa, aynı hususlar geçerli olur. Çünkü bu, bazı insanların aslında insan olmadıkları –iyi ve kötü ilkeler arasında seçim yapma kapasitesine sahip olmadıkları– anlamına gelecektir. Ancak doğuştan şeytani olmayan, ama şeytani *bir hal alan* –ahlak yasasına meydan okumayı özgürce ve tutarlı bir biçimde seçen– bir kişi örneğini düşünelim. Kant aşağıdaki satırlarda bu olasılığı ele alır:

İnsan (en kötüsü bile), hangi ilke altında olursa olsun, ahlak yasasını (ona itaat etmeyi bırakan) bir asi gibi reddetmez. Daha ziyade yasa, ahlaki öneğilimi nedeniyle karşı konulmaz bir şekilde kendini ona dayatır; aksi yönde işleyen başka bir dürtü olmadığı takdirde de, istencinin [*Willkür*] yeterli belirleyici zemini olarak yasayı yüksek ilkesi olarak benimseyecek, yani ahlaken iyi olacaktır. (*Din* 31; 37)

Fakat bu pasaj göze batacak kadar ikirciklidir; birbirinden dikkatle ayrılması gereken en az iki farklı yoruma açıktır. Bu ikircikliği ortaya koymak için, *Wille/Willkür* ayrımını yeniden gözden geçirmek yerinde olur. Kant *Din*'de, *Willkür*'ün özgür seçimler yapmak için kullandığımız istem melekesinin özelliği olduğunu vurgular. Ahlak yasasını ilkelermizim uyması gereken norm olarak kabul ettiğimizde bile, ahlak yasasının gerektirdiği şeyi yapma (ya da yapmama) kapasitesine sahibizdir. İyi ya da kötü ilkeleri seçme kapasitesine sahibizdir. *Wille*'nin

kendisi (dar, teknik anlamda) pratik akıldır; ahlak yasasıdır, yüksek ahlak normudur. *Wille/Willkür* ayrımı (bazen *Wille* olarak da atıfta bulunan) *birleşik* bir istem melekесinin içinde sunulur. Kısacası, *Willkür* olmadan *Wille* olmaz, *Wille* olmadan da (insani) *Willkür* olmaz. *Wille* ile *Willkür* birbirine bağımlıdır, ancak farklı işlevlerini ayırt edebiliriz. Allison aradaki farkı şu sözleriyle kesin olarak ortaya koyar: “Doğayısıyla, dar anlamıyla normu sağlayan *Wille*’dir ve bu norm ışığında seçim yapan da *Willkür*’dür.”⁴¹ Kant “yasa [...] kendini karşı konulmaz bir biçimde [insana] dayatır,” derken *nedensel* bir iddiada değil, *normatif* bir ahlaki iddiada bulunmaktadır; bizlerin (sonlu ahlaki faillerin), nesnel ahlak yasasını ilkelerimizin uyması gereken norm olarak kabul etmekten başka çaremiz olmadığını vurgulamaktadır. İster ona itaat etmeyi, ister etmemeyi seçelim, kategorik buyruğu onaylamaktan başka çaremiz yoktur. Bu anlamda, şunu ilan etmek tamamen doğru olur: “İnsan (en kötü olanı bile), hangi ilke altında olursa olsun, ahlak yasasını (ona itaat etmeyi bırakan) bir asinin tavrıyla reddetmez.” İnsan olmak, ahlak yasasının gerektirdiğini yapmayı seçip seçmediğine bakmaksızın, bu yasanın otoritesini *kabul eden* bir kişi olmaktır.⁴²

Yukarıda sunulan, Kant’ın insanın şeytani bir varlık olmasının olanaksızlığını belirttiği pasajdaki çok önemli ikircikliği artık görebiliriz. Kant’ın insanların bir *tür* olarak şeytani olmadığı ve bir kişinin ne kadar kötü olursa olsun ahlak yasasının otoritesini kabul etmekten kaçınamayacağı yolundaki iddiasını kabul etsek bile, bu, bir bireyin ahlak yasasını, ona meydan okumayı özgürce seçmek anlamında reddedip edemeyeceği hususunu ele almaz. Bunun sadece mümkün olmakla kalmayıp, aynı zamanda Kant’ın kendi *Willkür* analizinde mümkün olmasının *gerektiğini* ileri sürmek istiyorum. Bir bireyin şeytani bir kişi haline gelmesi mümkün olmalıdır. Bir bireyin, ahlak yasasının gerektirdiklerini sürekli olarak reddedeceği bir tabiatı (*Gesinnung*) özgürce benimseyecek şekilde ahlak yasasına meydan okuması ve onu reddetmesi mümkün olmalıdır. Söz konusu birey sürekli olarak kötü ilkeleri benimser. Bunun ahlaken kötü ve sapkın oluşuna hükmedilebilir, ama yine de bu sapkın bir *olasılıktır*.

İddia ettiğim şeyi tam anlamıyla ortaya koyabilmek için, Kant’ın bir insanın “şeytani bir varlık” haline gelmesi olasılığını reddetmesi-

ne Silber'in yönelttiği temel eleştiriyi irdelemek istiyorum. Silber'a göre, Kant'ın bireylerin ahlak yasasına sürekli olarak meydan okumaları olasılığını dikkate almayı reddetmesi, ahlak felsefesindeki temel bir zayıflığı açığa vurmaktadır. Silber'in, Kant'ın etiğinin Auschwitz'i açıklamaya uygun olmadığını iddia etmesinin ana nedeni budur.

Kant'ın etiği Auschwitz'in anlaşılmasına uygun değildir, çünkü Kant ahlak yasasının bilerek reddedilmesi olasılığını reddeder. Kant, kötü bir adamın bile kötülüğü salt kötülük adına isteyemeyeceğini savunur. Onun kötülüğü, Kant'a göre, sadece ahlak yasası ahlakdışı ama doğal olan eğilimleriyle çatıştığı zaman onu gözardı etme ya da ikincil kılma isteğinden ibarettir. Onun kötülüğü, özgür kişisel uygulamanın koşullarını doğal arzuya sahip bir varlık olarak uygulamak adına terk etmesinde ifade bulur. [...] [Kant'ın reddettiği şey] bir kişinin kötülük adına bilerek kötülük yapması olasılığıdır. Kant, özgürlüğün kullanılmasının rasyonelliğe bağlı bir güç, irrasyonel kötüye kullanılmasının ise sadece bir zayıflık olduğunda ısrar ederek, insan deneyiminin karşıt kanıtını dışarıda bırakan bir teori ileri sürmüştür.⁴³

Birkaç yorumcu Silber'in itirazı karşısında Kant'ı savunmaya çalışmıştır. Örneğin Allen Wood, Silber'in bu eleştirisinin daha eski bir versiyonunu ele alarak, şunları söyler: "Ancak bu, felsefi eleştirinin karakteristik bir hatasıdır: (hiç kimsenin tartışmadığı) 'olgular'a işaret ederek, kişinin gerçekleri ifade etme tarzının felsefi bir gerekçesini verebileceği varsayımı."⁴⁴ Felsefi iddiaların "olgular'a işaret ederek" nadiren çözüldüğü ve kritik meselenin sıklıkla sözde gerçeklerin bir yorumu olup çıktığı elbette doğrudur. Bununla birlikte, Wood'un Silber'in itirazını reddetmesi, iki nedenle bana biraz fazla yüzeysel geliyor. İlk olarak, Kant bizzat –gördüğümüz gibi– radikal kötülüğün evrenselliliğine ilişkin tezini "olgular'a işaret ederek" destekler. İkinci olarak, Silber'in "Kant'ın aksi yöndeki ısrarı, insanın yasayı hiçe sayarak reddetmekteki özgür gücü insan deneyiminin kökü kazılamaz gerçeğidir,"⁴⁵ derken kastettiği hiç de bu değildir. Silber, ampirik "gerçekler"e ve "deneyim"e, bu terimlerin fenomenal alana atfen *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kullanıldıkları sınırlı teknik anlama gönderme yapmamaktadır. Onları daha geniş anlamda, Kant'ın *Din*'de "insanların eylemlerine

ilişkin deneyim [*Erfahrung*]”den (*Din* 28; 34) bahsederken kullandığı anlamla tutarlı olacak şekilde kullanmaktadır. Silber’in iddiasına göre, ahlak yasasının gerektirdiği şeyi kabul etseler bile, ahlak yasasını bilerek ve sürekli reddeden kişiler vardır ve Kant bu olasılığa yeterli bir açıklama getirmez.⁴⁶

Silber söylemek istediğini biraz farklı bir biçimde ifade etseydi, daha sarıh olabilirdi. Bir birey kötü ilkeleri benimseyecek bir tabiatı (*Gesinnung*) –yüksek, kapsayıcı bir ilkeyi– seçerse onun kötü olduğuna hükmedilir. Bizler ilkeleri doğrudan “gözlemlemeyiz”; onların varlığını insanların icra ettiği eylemlere dayanarak anlarız. Böyle bir çıkarsama her zaman hatalı olabilir. Birisine bir ilke (hatta yüksek bir ilke) atfederken asla kesinkes emin olamayız. Fakat bu yanılma payına rağmen, eylemlerine dayanarak insanların kötü (ya da iyi) olduğuna hükmederiz. Bu anlamda, insanların eylemlerine ilişkin *deneyimimiz* onların kötü karakterleri hakkında yargıda bulunmamızın temelidir. O halde Silber, ahlaki deneyimimiz temelinde, bazı kişilerin şeytani olduğuna hükmettiğimizi söylemiş olabilir. Bu ise Kant’ın ele almayı başaramadığı bir olasılıktır.

Meselenin özüne –Silber’in Kant eleştirisinde söylemek istediği şeye– hâlâ gelmedik. Çünkü Silber bir tür olarak insanların şeytani olduğunu, ya da şeytani olmanın bir şekilde doğamızın temelini oluşturduğunu iddia etmemektedir. Hatta insanların ahlak yasasının otoritesini kabul etmesi gerektiğini de yadsımamaktadır. Aksine, Silber’in eleştirisi bu iddianın olumlanmasına dayanır. Silber daha çok, Kant’ın göz önüne alıyor gibi görünmediği bir şeyi, yani Kantçı terminolojiyi kullanarak ifade edersek, ahlak yasasına *meydan okumaya* yönelik birincil dürtülerini ilkelerine dahil eden bazı kişilerin (ve roman karakterlerinin) olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷

Kant’ın bu olasılığı açık bir biçimde ele almadığı konusunda Silber ile hemfikir olsam da, ironik olarak Kant’ın –*Din*’de geliştirilmiş haliyle– ahlak teorisi bu olasılığı etkili bir biçimde ele alabilir. Son derece aydınlatıcı bir dipnotta Kant şunları yazar:

Bir varlığın akla sahip olmasından, bu aklın sadece evrensel yasalar olarak ilerisi için saklanacak ilkelerinin uygunluğunu ortaya koymak

yoluyla istenci [*Willkür*] koşulsuz olarak belirlemeye muktedir hale geldiği, böylece kendi başına “pratik” olduğu sonucu kesinlikle çıkmaz; en azından bizim görebileceğimiz kadarıyla çıkmaz. Dünyadaki en rasyonel ölümlü varlık, yine de seçimini [*Willkür*] belirlemek için arzu nesnelerinden kaynaklanan belirli güdülere muhtaç kalabilir. Nitekim başlı başına bir güdü, hatta en yüksek güdü olduğunu ilan eden mutlak anlamda buyurucu ahlak yasası diye bir şeyin olasılığından hiç şüphe duymaksızın, en rasyonel düşüncesini sadece içindeki bu güdülerin en büyük toplamına değil, bu şekilde belirlenen amaca ulaşmanın araçlarıyla ilgili her şeye vakfedebilir. Bize içeriden verilmediyse, herhangi bir usamlama yoluyla asla onu istencimizi [*Willkür*] razı edecek şekilde arındırıp var etmemeliyiz; ancak bu yasa, hem istencimizin [*Willkür*] (özgürlüğümüzün) tüm diğer güdülerini tarafından belirlenmekten bağımsız olduğundan, hem de tüm eylemlerimizin sorumluluğunu taşıdığımızdan bizi haberdar eden tek yasadır. (*Din* 21; 25)

Kant'ın ifadesi bir parça tumturaklı olsa da, temel meselesi açıktır. Akıl bizleri ahlak yasasına uymaya heveslendirmekte kendi başına yeterli olmayabilir. İlkelerimizin evrensel yasa olarak korunmaya uygun olduğunu kabul edebiliriz, ama yine de henüz bu ilkeleri benimsemeye ve onlara göre hareket etmeye hevesli olmayabiliriz. “Dünyadaki en rasyonel ölümlü varlık, yine de seçimini belirlemek için [...] belli güdülere muhtaç kalabilir.” Elbette, yasaya olan saygımız ahlaki olarak hareket etmek için yeterli bir dürtü *olabilir*. Fakat *Willkür*'ümüz ahlak yasasına meydan okumayı seçebilir. Ahlak yasasının tanınması ahlaki davranmaya yönelik bir dürtü işlevi görebiliyorsa, her zaman bir karşı-dürtü de söz konusu olabilir. Sapkın olmayı seçebiliriz, şeytani olmayı seçebiliriz, ahlak yasasına meydan okumayı seçebiliriz. Bize böyle bir seçimin irrasyonel olduğu, “mutlak anlamda buyurucu ahlak yasası”nı tanımayı reddettiğimiz, özgürlüğümüzü hem kullanmamızda hem de yadsımamızda edimsel bir çelişkinin olduğu söylenebilir. Fakat buradan bunu *yapamayacağımız* sonucu çıkmaz! Aksine, böyle bir olasılık insan *Willkür*'ünün doğasına içkindir. *Willkür*'ün yapmayı seçebileceği şeyler üzerinde hiçbir içkin sınırlama yoktur; “radikal olarak özgür” üzdür.⁴⁸

Radikal özgür seçim [*Willkür*] meselesine biraz farklı bir açıdan yaklaşabiliriz. Kant, genellikle ilkelerin benimsenmesinde devreye giren dürtüleri iki türle sınırlar: ahlak yasasına uymaya yönelik ahlaki dürtü, bir de doğal eğilimlerimizden, arzularımızdan doğan ahlaki olmayan dürtüler. Hatta Kant, zaman zaman ahlaki olmayan tüm dürtüleri, “bütün ilkelerimizin prensibi olarak ele alındığında, kötülüğün kaynağı olan” özsevgi başlığı altında sınıflandırır (*Din*, 41; 49).⁴⁹ Ama neden dürtüleri bu iki türle sınırlandıralım? Kolayca “özsevgi”ye benzer hale getirilemeyecek başka dürtülerin olduğunu neden kabul etmeyelim? Bir dava ya da hareket uğruna kendilerini feda etmeye hazır olan fanatikleri ve teröristleri harekete geçiren dürtülerin özsevgi ile nasıl açıklanabileceğini görmek zordur. Yirminci yüzyılda (sırf bu yüzyılda da değil) yaşanan dehşetler, kötü eylemleri motive eden dürtülerin çeşitliliğine gözlerimizi açtı.⁵⁰ Kant bazen son derece soyut bir formel prensiple idare ediyormuş gibi görünür. Bir dürtü gerçekten ahlaki –yani ahlak yasasına saygılı– bir dürtü değilse, o zaman onu (şart koyucu kurala göre) özsevgi dürtüsü olarak sınıflandırmak *gerekir*.⁵¹ Buradaki güçlük, Kant’ın sınırlı ahlak psikolojisinden, kabul ettiği dürtü türlerinin dar aralığından kaynaklanmaktadır.⁵² Eğer gerçekten farklı kötülük türleri birbirinden ayırt edilecekse, o zaman kötü ilkelerin benimsenmesinde ve kötü eylemlerin icrasında devreye giren bütün dürtüler dikkate alınmalıdır. Hemcinslerine yönelik sempati hislerine öncelik verdikleri için yanlış yola sapmış olabilecek kişiler, (Eichmann gibi) “görev”lerini yerine getirmeye yönelik birincil dürtüleri kendi kariyerlerini ilerletmek gibi görünenler, ahlak yasasıyla alay edip ona meydan okuyanlar ve kötülük adına kötülük yapanlar arasında büyük farklar vardır. Kant’ın bu farklardan bihaber olduğunu iddia ediyor *değilim*. Bunları kabul ettiğini gösteren çok sayıda kanıt var. Ancak Kant’ın bunları açıklayacak ve aydınlatacak *kavramsal* kaynakları verip vermediğini sorguluyorum. *Bütün* kötü ilkelerin özsevgi prensibiyle belirlendiğini iddia etmek (özsevgiyi ne kadar geniş düşünürsek düşünelim), onu aydınlatmaktan çok karartır. *Ahlaken kötü, hatta şeytani olmak yönünde özgür seçim olmadığı sürece, hiçbir özgür seçim (Willkür) yoktur.*

Bu bölümü sona erdirirken, ilk başta beni bu analize yönlendirmiş olan soruya dönmek istiyorum: Kant'ın kötülük, özellikle de radikal kötülük hakkındaki düşüncelerinin yirminci yüzyılda tanık olduğumuz kötülükler üzerine düşünmemize rehberlik edip edemeyeceği. Bu sorunun cevabı karışıktır, çünkü Kant'ın düşüncelerinin güçlü ve zayıf yanlarını ayırt etmemiz gerekir. Kant, "radikal kötülük"ün akıl erdirmeyecek özel bir kötülük türünün adı olduğu konusunda Arendt'le hemfikir olmazdı. Kant'ın radikal kötülük kavramının, insanların ahlak yasasına itaatsizlik etme eğilimini (yatkinliğini) adlandırmanın bir yolu olmaktan biraz daha fazlası olduğunu ileri sürdüm. Kant'ın retoriği –"kötülük", "sapkınlık" ve "bozulma"ya yaptığı göndermeler– ile fiilen söyledikleri arasında çok büyük bir fark var. Kant'ın bir insanın şeytani ya da insanlık dışı olması (ya da o hale gelebilmesi) olasılığını açıkça reddetmesine karşın, *Willkür* anlayışının bazı bireylerin şeytani hale gelebilmesini gerektirdiğini ileri sürdüm; bu sonuç Kant'ın özgür seçim (*Willkür*) anlayışının *zorunlu* bir neticesidir.

Kant'ın kendisiyle savaş halinde olduğunu da iddia ettim ve bunu biraz daha ayrıntılı olarak açıklamak istiyorum. Kant'ın kendini bu zorluklara ve çıkmazlara *neden* soktuğunu anladığımızda, hem onun önemini hem de kötülük sorunuyla baş etme çabasını takdir etmeye başlarız. Kant'ın herhangi bir biçimde ödün vermeyi reddettiği önemli bir prensip vardır. Karşılaştığı zorlukların da, ahlak konusundaki derin içgörüsünün de kaynağı budur. İnsanlar, oldukları her şeyden, benimsedikleri ilkelerden, hatta ahlaki karakterlerinden ahlaken hesap sorulabilir durumda ve sorumludurlar. Kant, iyi ve kötü ilkeler arasında seçim yapmanın *her zaman* bizim gücümüz dahilinde olduğu ve bu seçimlerin sorumluluğunu taşıması gerekenin biz (sadece biz) olduğumuz prensibinden asla taviz vermez. Ahlaken kötü olanı seçmeye ya da istemeye *doğal nedenlerle mecbur bırakıldığımızı* söyleyebilmemizin hiçbir ahlaki bahanesi yoktur. İşte bu nedenle Kant, radikal kötülüğün güçlü bir eğilim ya da yatkinlik olduğunda, doğuştan olduğunda, kökü kazınamaz olduğunda ısrar etse de, bunu asla bizlerin kötü ilkeleri seçmeye ve kötülük yapmaya *nedensel olarak mecbur bırakıldığımızı* anlamına gelecek şekilde yorumlamaz. Bu eğilim insan doğamıza ne

denli derinlemesine kök salmış olursa olsun, Kant yaptığımız kötülükten bu eğilimin değil, özgür istencimizin (*Willkür*) sorumlu olduğunda ısrar eder. İşte bu nedenle, ne zaman onun bize istencimizin temelde yozlaşmış olduğunu, doğamız itibariyle kötü olduğumuzu, bu kötülüğün insanlığımızın dokusuna işlenmiş olduğunu söylediğini düşünsek, Kant yaptığımız şeyden bizim ve yalnızca bizim sorumlu olduğumuzu hatırlatarak, söylediklerini hemen hafifletir. *Willkür*'ümüzün radikal özgürlüğünden hiçbir kaçış yoktur. Radikal özgürlük de, seçimlerimizin, kararlarımızın ve eylemlerimizin tüm ahlaki sorumluluğunu taşımamız gerektiği anlamına gelir.

Kant'ın, kötülüğün yirminci yüzyıldaki birçok yüzünü ele almaya neden bu kadar uygun olduğunu artık görebiliriz. Kişisel sorumluluğun kaçınılmaz olduğunda tavizsiz ısrarı, ahlaki hatalarımız için türlü bahaneler bulma yönündeki yaygın eğilimlere karşıdır. Kant, bireysel sorumluluğun önemini azaltmaya çalışan çeşitli "işlevsel açıklamalar" a keskin bir biçimde karşı çıkacağı gibi, ahlaki faili artık bireysel sorumluluktan bahsetmenin anlam ifade etmeyeceği şekilde merkezden uzaklaştırma ya da ortadan kaldırma yönündeki modaya uygun çabalara da itiraz ederdi. Kant'ın özgürlük anlayışı –sadece öz-yasama ve ahlak yasasına itaatte tezahür eden özgürlük değil, bu ahlaki özgürlüğün gerektirdiği daha radikal seçim özgürlüğü (*Willkür*) de– uç durumlarda bireylerin eylemlerini değerlendirmemize olanak sağlar.

Bu bölümün başındaki, Hannah Arendt'in radikal kötülükten bahsettiği paragraflara dönelim. Totalitarizmi ve Auschwitz'in örnek oluşturduğu fenomeni anlama çabasında ortaya çıkan en can sıkıcı konulardan biri, sorumluluğun –sadece faillere, emirleri verenlere ve emirlere uyanlara değil– sözde seyircilere de devredilmesidir. İşin içinde herkesin aynı şekilde sorumlu olduğunu söylememiz gerekmez. Örneğin bir Hitler, bir Heydrich, bir Eichmann ile, Nazileri etkin ya da edilgen olarak destekleyen seyirciler arasında yapılacak önemli ahlaki ve hukuki farklar vardır. Kurbanlar bile çok ciddi seçimler yapmak zorunda kalmıştır. Bütün bir halkın *eşit derecede* sorumlu olduğunu söylemeyi gerektirecek kolektif bir sorumluluk görüşünü Kant asla onaylamazdı. Fakat bireylerin, kendiliğinden özgür seçim (*Willkür*)

kapasitesine sahip oldukları sürece, hesap sorulabilir ve sorumlu ahlaki failler olduklarında ısrar ederdi.⁵³

Son olarak, Kant'ın "ahlaki ilkelerin benimsenmesinin nihai öznel zemini"nin *anlaşılmaz* olduğu iddiasını yeniden ele almak istiyorum. Kant'ın *Din*'deki ilk denemesinin başında yer alan, "ahlaki ilkelerin benimsenmesinin nihai öznel zemininin anlaşılmaz" olduğunu iddia ettiği pasajı daha önce alıntılamıştım. Kant radikal kötülük üzerine denemesine bu iddiayla başlamakla kalmayıp, denemeyi "kalbin derinliklerinin (ilkelerinin ilk öznel zemininin) insan için anlaşılmaz" olduğunu yineleyerek bitirir (*Din* 46; 56). Bazı yorumcular bu anlaşılmazlık iddiasını bir sorun, ya da daha sert bir biçimde, bir "baha-ne" olarak görür. Bense onu, Kant'ın nihai entelektüel bütünlüğünün ve radikal özgürlüğümüze dair derin anlayışının bir göstergesi olarak algılıyorum. İnsanların yaptığı ahlaki seçimlerle karşı karşıya kalındığında, kişilerin yapmış oldukları seçimleri neden yaptıkları konusunda öğrenebileceğimiz çok şey vardır. Kant geçmişin, kültürel koşulların ve eğitimin ahlaki seçimleri etkileyebileceğinin tamamen farkındaydı. Fakat biz yine de, bir kişi iyi ilkeleri seçerken bir diğerinin neden kötü ilkeleri seçtiğini nihayetinde bilmek isteriz. Ya da Kant'ın terminolojisine bağlı kalırsak, "ahlaki ilkelerin nihai öznel zemini"ni nasıl açıklayacağımızı bilmek isteriz. Çünkü bu nihai öznel zeminin kendisi bir özgürlüğün kullanılmasının sonucu olmalıdır. Son tahlilde, bir kişi iyi olmayı seçerken bir diğerinin neden kötü olmayı seçtiğini açıklayamayız. Bunu açıklayabileceğimizi hayal etmek aslında istencimizin (*Willkür*) radikal olarak özgür olduğunu yadsımak olacaktır. O halde bu, bir çeşit yetersizlik olmak şöyle dursun, Kant'ın radikal özgür seçimimize (*Willkür*) ilişkin derin bir ahlaki hakikati kabul etme yoludur. İnsanlar yaptıkları seçimlerden sorumludurlar, ama *sonuçta*, yaptıkları ahlaki seçimleri neden yaptıklarını açıklayamayız; "ahlaki ilkeleri benimsemenin nihai öznel zemini"ni açıklayamayız – ister iyi ilkeler söz konusu olsun, ister kötü ilkeler. Bu sadece anlaşılmaz değildir; anlaşılmaz olmak *zorundadır*, çünkü özgür ve sorumlu bir kişi olmanın anlamı budur.

Hegel: Ruhun İyileşmesi?

Ruhun yaraları iyileşir ve geride hiçbir iz kalmaz.

Ruhun Fenomenolojisi

Olanlar oldu. Fakat bunların olması o kadar kolay kabul edilemiyor. İsyan ediyorum: geçmişime, tarihe ve anlaşılamayanı tarihin soğuk deposuna kaldıran ve böylece onu iğrenç bir şekilde tahrif eden bir şimdiye. Hiçbir şey iyileşmedi...

Jean Améry, Zihnin Sınırlarında

Hegel felsefe tarihindeki en sistematik olarak ikircikli filozoftur. Bu özellikle ironiktir, çünkü Hegel bilinecek tek bir birleşik hakikat olduğunu ve felsefenin de onun vasıtasıyla hakikatin tamamen kavranabileceği kavramsal bir disiplin olduğunu vurgular. Fakat ölümünden önce bile, öğrencileri ve eleştirmenleri arasında Hegel'in nasıl anlaşılacağı üzerine sert tartışmalar yaşanıyordu. Farklı tepkilere yol açan diğer birçok filozoftan farklı olarak, Hegel'e dair yorumlar fazlasıyla çelişkilidir. Bu, kendini en çok Hegel'in Tanrı ve din kavramlarında gösterir. Hegel bir teist, bir panteist midir, yoksa katıksız bir ateist mi? Hristiyan inancının savunucularından mıdır, yoksa onun en sert ve yıkıcı eleştirmenlerinden mi? Hegel için bunların hepsi iddia edilmiştir. Bu uç fikir ayrılığı sol, merkez ve sağ Hegelciler arasındaki tartışmalara özgüdür. Hegel hayattayken başlayan ve ölümünü izleyen on yıllarda şiddetlenen bu keskin fikir ayrılıkları bugüne kadar devam etmiştir.¹ İngilizcede Hegel üzerine *The Secret of Hegel* [Hegel'in Sırrı] adlı (1865) ilk kapsamlı çalışmayı kaleme almış olan James Stirling de, Hegel'in sırrının inancımızı, Tanrı'ya olan inancımızı, vahye dayalı din olarak Hristiyanlığa olan inancımızı yeniden canlandırmak oldu-

ğunu beyan etmiştir. Diğer yandan, Bruno Bauer'den başlayan, aralarında Alexander Kojève'nin ve daha yakın tarihte Robert Solomon'un da bulunduğu birçok yorumcu, Hegel'in aslında bir ateist olduğunu iddia etmiştir. Robert Solomon, Stirling'e gönderme yaparak, Hegel'in gerçek sırrının "temelde bir ateist" olması olduğunu açıklar.²

Ne var ki birbiriyle çelişen ve zıtlaşan Hegel yorumları, onun Tanrı, Hristiyanlık ve din kavramları ile sınırlı değildir. Bunlar Hegel felsefesinin her yönüne uzanır. Şu soru ortaya çıkar: Hegel'in birbiriyle bu kadar çelişen yorumları kendine çeken ve kışkırtan düşüncesi ne üzerinedir? Hegel'in kötülükle kastettiği şeyi ve kötülüğün onun felsefesi açısından önemini kavrayacaksak, bu soruyla önünde sonunda yüzleşmemiz gerekir. Başlangıç aşamasında, bu çelişkili yorumların kaynağının yüzeysel bir ifade belirsizliği ya da anlaşılmazlığı olmadığını söylemek istiyorum: çelişkili eğilimler Hegel'in diyalektik düşüncesinin en derin özelliklerindendir ve felsefesinin özüne iner.

En kesintisiz kötülük tartışmasını Hegel'in *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde buluruz. Din, Hristiyanlık ve Tanrı konuları, ilk yazılarından itibaren Hegel için merkezî önem taşısa da, din felsefesi —o zamanlar Almanya'da görece yeni olan bir konu— üzerine sadece Berlin döneminde açık dersler vermiştir. Berlin Üniversitesi'nde dört ders dizisi verdi (1821, 1824, 1827 ve 1831'de). Bu dersleri hiçbir zaman yayımlamadığı gibi, onlar üzerine bir kitap da yazmadı. Ancak son on yıllarda, Alman ve İngiliz Hegel editörlerinin titiz uzmanlığı sayesinde, artık bu derslerin güvenilir bir yeniden yapılandırılmış haline sahibiz.³ Bu dersler Hegel'in olgunluk yıllarında, *Ruh Fenomenolojisi*'ni ve *Mantık Bilimi*'ni yayımlamasının üzerinden uzun zaman geçtikten sonra verilmiştir. Temel ilgi alanı bir *bilgi*, "ezeli hakikat"le ilgili bir bilgi biçimi olarak dindir. 1827 tarihli derslerine şöyle başlar: "[din] insanları meşgul edebilecek en yüksek amaçtır; mutlak amaçtır."

Ezeli hakikatin ve ebedi erdemin alanıdır, düşüncenin bütün bilme-
celerinin, bütün çelişkilerin ve kalbin bütün kederlerinin çözülmek
üzere kendilerini göstermesi gereken alandır ve insan gerçekten in-
san olmasını sağlayan ebedi huzurun alanıdır. [...] İnsanların değer
verdikleri ve saygı duydukları her şey, gururlarının ve onurlarının bağlı

olduğunu düşündükleri her şey, bunların tümü nihai odak noktasını dinde, düşüncede ve Tanrı bilincinde, Tanrı duygusunda bulur. Tanrı her şeyin başı ve sonudur. Tanrı Rutsal merkezdir, her şeye hayat ve ilham verir. Dinin amacı kendi içindedir – ve bu amaç Tanrı’dır, çünkü din insan bilincinin Tanrı’yla olan bağıdır. (D 75-6)

Hemen şu soru ortaya çıkar: Bu Tanrı-merkezli din anlayışıyla felsefe arasındaki ilişki nedir? Hegel gayet sarihtr.

Şunu söylemek gerekir ki felsefenin içeriği, ihtiyacı ve çıkarı dininki ile tamamen ortaktır. Dinin amacı, felsefeninki gibi, ezeli hakikat, Tanrı, sadece Tanrı ve Tanrı’nın açıklanmasıdır. Felsefe, dini açıklarken sadece *kendini* açıklamaktadır, kendini açıklarken de sadece dini açıklamaktadır. Çünkü *düşünen* ruh bu amaca, hakikate nüfuz eden şeydir; hakikatten yararlanan ve öznel bilinci arındıran düşüncedir. Dolayısıyla din ve felsefe aynı yerde keşişir. (D 78-9)

Özellikle dinin felsefeyle ilişkisi üzerine geleneksel anlayışların arka planına ve Aydınlanma düşünürlerinin bu ilişki üzerine hararetili tartışmasına bakarak düşünüldüğünde, bunlar cüretkâr ve tartışmalı iddialardır. Eğer din ve felsefe “aynı yerde keşişiyorsa”, o zaman dinle felsefe, inançla bilgi arasında hiçbir nihai çatışma yok demektir. Hem din hem felsefe tarafından bilinen tek bir “ezeli hakikat” vardır. Ama o zaman, dinle felsefe arasındaki fark nedir? Fark sadece Tanrı’yla olan ilişkilerinin *şeklindedir*. Dinin aracı Hegel’in *Vorstellung* dediği (çoğunlukla “temsil” diye çevrilen) şeydir; felsefenin aracı ise spekülâtif düşünceyle (*Denken*) kavranan (çoğunlukla “kavram” ya da “nosyon” diye çevrilen) *Begriff*’tir. Din, felsefeyle özdeşleştirilmesi gerekse de, Tanrı ve ezeli hakikate dair bir bilgi kaynağıdır.⁴

Burada, derslerinin tam başında, Hegel’in dinin felsefeyle ilişkisine dair anlayışının derin belirsizlik kaynaklarından birini keşfederiz. Din ve felsefe (sanatla birlikte) Mutlak Ruh’un ifadeleridir. Dolayısıyla, dinin ve felsefenin *amacı* aynıdır – “ezeli hakikat”. Din ve felsefe ifşa ettikleri hakikat bakımından değil, sadece “Tanrı ile bağlantılarının özel niteliği” bakımından farklılık gösterirler. Fakat eğer bu böyleyse ve Hegel’in sık sık vurguladığı gibi, spekülâtif düşünce

(*Denken*) temsil (*Vorstellung*) bilgisinin üstün bir şekliyse, felsefenin tümüyle dinin yerini aldığını ilan etmenin cazibesini kolayca anlayabiliriz. Din yoluyla bilinip de felsefe yoluyla bilinemeyecek hiçbir şey yoktur. Hegel, Jacobi ile ilişkilendirdiği “önyargı”yı sert bir biçimde eleştirir, “dinsel olan anlaşılır kılındığında dinsel olmaktan çıkar” (i. 254). Hegel felsefenin dinin yerini aldığını belirtse de bu, dinin gereksiz olduğu anlamına gelmez. Spekülatif felsefe “hakikatin felsefi idraki”ni sağlar, ama “hiçbir şey onun amacından dini alaşağı etmek kadar uzak değildir” (i. 251). “Aksine, din tam da doğru, ama temsil biçimindeki içeriktir, felsefe ise maddi hakikati sunacak ilk şey değildir. İnsanlık hakikatin bilincine ya da idrakine ilk kez varmak için felsefeyi beklemek zorunda kalmamıştır” (i. 251).

Hıristiyan bir inanırın (ya da aşkın bir Tanrı’ya iman eden herhangi birinin) nihai olarak din yoluyla bilinip felsefe yoluyla kavramsal olarak idrak edilemeyecek hiçbir şeyin –Vahiy’in bile– olmadığı yolundaki ısrarından neden rahatsızlık duyabileceğini şimdiden anlayabiliriz. Felsefenin dinin yerini aldığını ileri sürmek isteyen bazı Hegel yorumcularının ve eleştirmenlerinin (Hegel’in aksi yöndeki iddialarına karşın) aynı zamanda felsefenin neden dinden tamamen feragat edebileceğini ileri sürdüklerini de anlayabiliriz. Eğer dinin ereği olan ezeli hakikati rasyonel ve felsefi olarak kavrayabiliyorsak, dine neden ihtiyaç duyalım? Dinin ve felsefenin bilişsel iddiaları arasındaki her açık çatışmada, neyin doğru olduğuna karar veren her zaman felsefe olacaktır.

Burada arka planda, Kant’ın zamanından beri Alman düşüncesine egemen olan din, inanç ve felsefeyle ilgili bir dizi tartışmalı mesele yatar. Hegel’in –sadece din üzerine derslerinde değil, söylediği ve yazdığı hemen her şeyde– her zaman Kant’ı ve (onun mirasını) göz önünde bulundurduğunu belirtmek abartılı olmaz. Hegel’in Kant’la ilişkisi son derece karmaşıktır. Hegel’in bakış açısından, kendi filozofça düşüncüsü Kant’ın içgörü ve ayrımlarıyla başlar. Hegel bunu yeri geldikçe açıklar. Fakat bu yinelenen ısrarda diyalektik bir ironi vardır, çünkü Hegel’in Kantçı projeyi “tamamlaması”, Kant’ın açık iddiaları ve belirtilmiş niyetleriyle düpedüz çelişen sonuçlara yol açar. Harold Bloom, şiir üzerine düşünürken, etki ve revizyonizm endişesi

üzerine kışkırtıcı bir teori geliştirmiştir. Bloom'a göre, güçlü şair ve düşünürler her zaman kendilerinden önce gelen devlerle savaşırlar. Yaratıcılıklarını ve özgünlüklerini bu şekilde ortaya koyarlar. "Revizyonizm [...] kendini *sadece savaşta* gözler önüne serer. Ruh kendini kavgacı olarak, diğer ruhlarla, öncekilerle ve nihayet kendisinin daha önceki her versiyonuyla üstünlük için yarış halinde resmeder."⁵ Bu yarışmacı bağlılık Hegel'in Kant'la ilişkisinin kendine has özelliğidir ve kötülük anlayışını şekillendirir. Hegel, Kant'ı metheder, aynı zamanda ona kıyasıya saldırır. Hegel'in kötülük anlayışının merkezinde, Kant'ın sonluluk (ve sonsuzluk) anlayışına –Kant'ın Eleştirel Felsefesi'nin tam da özüne– cepheden bir saldırı yer alır.

Hegel'le Kant arasındaki çatışma, bilgiyle inanç arasındaki ilişkiye dair farklı anlayışlarında ve dolayısıyla dinle felsefe arasındaki ilişkiye dair farklı kavrayışlarında kendini açıkça belli eder. Kant, teorik ve spekülâtif bir Tanrı bilgisinin olanaksızlığını kesin olarak ortaya koyduğunu düşünürdü. "Bundan dolayı *inanca* yer açmak için *bilgiyi* yadsımayı gerekli buldum."⁶ İnanç, insan bilgisinin sonlu sınırlarını "aşar". Kuramsal uslamlama yoluyla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğimizi ya da çürütebileceğimizi, ya da Tanrı'nın vasıfları hakkında teorik bir bilgiye ulaşabileceğimizi sanmak diyalektik bir yanılsamadır. Dogmatizm ve onun antitezi olan militan ateizm de aynı yanlış varsayımı paylaşır. Her ikisi de bilmemizin mümkün olmadığı şey hakkında gerçek bilgiye ulaşabileceğimizi varsayar. Tanrı'ya tek "erişim" pratik bir erişimdir – Tanrı, pratik aklın varsayımlarından biridir. Kant, neredeyse inanç ve bilgi anlayışını geliştirir geliştirmez, çeşitli bakış açılarından saldırıya uğramış ve eleştirilmiştir. Fakat Kant'ın çağdaşlarından ya da hemen ardından gelenlerden pek azı onun spekülâtif bir Tanrı bilgisinin olasılığı hakkındaki şüpheli argümanlarını sorgulamıştır – en azından, Hegel'e kadar bu yapılmamıştır. Hegel karakteristik olarak, bunun eleştiri-öncesi bir bakış açısına geri dönme değil, Kant'ın "ötesi"ne geçip ilerleme meselesi olduğunu ileri sürer. Kant'ın kendi öncülleriyle başlayarak, bu argümanları nihai sonuçlarına kadar usa vurmalyız. Kant'ın önemli hamlesinin sonuçlarını Kant'ın kendisinden daha dikkatli bir şekilde izlersek, gerçekliğin yeni bir olumlanmasına ve aslında spekülâtif bir din felsefesinin gereğine –yani "Tanrı" dediği-

miz ezeli hakikatin felsefi bir idrakine– ulaşıyoruz. Hegel bunu Kant’a ve spekülatif Tanrı bilgisinin olanaksız olduğunu düşünen herkese meydan okurcasına öne sürer.

Sonlu ve sonsuz

Hegel’in ikircikli iddialarını haklı çıkarmaya ve kötülük analizi için içerik oluşturmaya nasıl çalıştığını anlayabilmek için, felsefesindeki en merkezî ayrımı –sonlu ile sonsuz arasındaki ayrımı– incelememiz gerekiyor. Hegel sonlu ile sonsuzun anlamını ve bunların birbiriyle diyalektik ilişkisini *Mantık Bilimi*’nde irdeler. “Fena” ya da “sahte” sonsuz (*schlechte Unendliche*) ile “gerçek” sonsuz (*wahrhafte Unendliche*) arasındaki o çok önemli ayrımı burada yapar.⁷ Din Dersleri’nde, *Mantık Bilimi*’nin sonuçlarına dayanarak sonlu ve sonsuza dair daha teklifsiz ve açık bir tartışma başlatır.

Hegel tartışmasına popüler bir sonluluk anlayışıyla başlar. “İnsanlardan sonlu diye bahsederken, sonluluğun üç biçimde ortaya çıktığı göz önüne alınacaktır: birincisi, genel olarak *duyguların* sonluluğu, ikincisi, *düşünce*deki sonluluk, üçüncüsü ise, *ruhta ve ruh için* [bulunduğu] haliyle sonluluk biçimi.” (i. 289)

“İnsan sonludur” dediğimizde bu, benim bir insan olarak bir başkasıyla ilişki halinde olduğum anlamına gelir; bir başkası, bağlarımın olduğu, kendimin bir negatifi vardır ve bir başkasıyla aramdaki bu bağ benim sonluluğumu ya da kendi tarafımda bir bağımlılığı oluşturur; karşılıklı olarak birbirimizi dışlar ve birbirimize karşı bağımsızca davranırız. Bu bir dışlama oluşturur. Duygu bilincine sahip bir varlık olarak böylelikle münhasır ve dışlanan olurum; tüm canlılar münhasır ve dolayısıyla dışlanmıştır – hepsi tekildir. (i. 289)

Bu ilk sonluluk nitelemesinde, Hegel hem bağımlılığı hem de münhasırlığı vurgular. Sonluluk, tekil bir varlıkla onun ötekisi –benim tam anlamıyla ötemde ve dışımda olan bir şey– arasında bir ayrım olduğunu varsayar. Böylece, doğal bir varlık olarak, “benim dışımda olana çeşit çeşit ihtiyacım, onunla birçok farklı türden ilişkim, çokyönlü pratik ve teorik ilişkilerim vardır. Bütün bu ihtiyaçlar içerikleri bakı-

mından sınırlıdır; bağımlı ya da sonludur” (i. 289-90). Örneğin (açlık ve susuzluk gibi) ihtiyaçları ve arzuları olan sonlu bir yaratık olarak, bunların tatmini için kendi dışımda bir şeye bağımlıyım. Bunlar giderildiğinde, “sonlu tatminler” yaşarım; fakat hayatta olduğum sürece, her zaman giderilecek yeni ve başka ihtiyaçlar, arzular olacaktır. Bu sonluluk duygusunda anlaşılmaz ya da gizemli bir yan olduğunu sanmıyorum; bu duygu sonlu bir yaratık olmanın ne anlama geldiğine dair genel, olağan bir anlayışı yansıtır. Ayrıca Hegel de, sağduyulu bir bakış açısından, bunun insan sonluluğundan bahsetmenin son derece uygun bir yolu olduğunu kesinlikle yadsımamaktadır.

Sonluluğun ikinci biçimi düşünceden doğar. Bizler sadece iştahları, ihtiyaçları ve arzuları olan doğal yaratıklar değiliz. Aynı zamanda, düşünen varlıklarız. Hegel için “düşünce”, Kant’ın anlayışla (*Verstand*) ilişkilendirdiği bilişsel ve yargısal kapasitelere aşağı yukarı tekabül eden, özel anlamlı bir kelimedir.⁸ “Ne var ki düşüncenin bakış açısı, sonlunun kendini devam ettirdiği düzeydir, sonluluk ve sonsuzluk antitezinin daimi olduğu düzeydir; bu ikisinin bağlantısı da, düşüncenin bakış açısıdır ve ikisi birlikte antitez oluşturur” (i. 291). Dolayısıyla sonluluk –düşüncenin bakış açısından– sonlu ile sonsuz arasındaki karşıtlığa dayalı açık bir ayrım yapmayı gerektirir. Sonsuz, sonlunun ötesinde olan ve onu ister istemez aşan şeydir. Hegel, dinin karakteristiği olan Tanrı temsiline (*Vorstellung*) başvurmak ile ne kastettiğini anlatır. Hristiyan Tanrısı sonsuz bir varlık, yarattığı sonlu varlıkları sonsuz kez aşan üstün bir varlık olarak resmedilir.

Tanrı burada tam olarak sonsuz demektir, burada sadece böyle, sonlunun ötekisi olarak, onun ötesi olarak tanımlanır. Tanrı olduğu ölçüde, ben yokumdur; Tanrı bana dokunduğu ölçüde, sonlu ortadan kaybolur. Bu şekilde Tanrı, mutlak gibi görünen bir antitezle tanımlanır. Sonlu sadece sonsuzun ötekisi olarak tanımlandığına göre, sonlunun sonsuzu bilemeyeceği ya da ona ulaşamayacağı, onu kavrayamayacağı ya da algılayamayacağı söylenir. Tanrı bir ötedir, ona erişemeyiz. (i. 283)

İster inançlı olalım ister inançsız, bunun Tanrı’yı yarattıklarından ayırt etmenin genel bir yolu olduğunu kabul edebiliriz. Karşıtlığa da-

yalı bu temel ayrıma benzer bir şey Hegel'den önceki filozof ve teologların (hepsi değilse de) çoğu için esastı. Ayrıca sonlu ile sonsuzu karşılaştırmanın bu yolu, Kant'ın felsefesinde kesinlikle merkezidir. Hegel, sonlu ile sonsuz ilişkisinin bu algılanma biçimine itiraz eder ve çok daha şaşırtıcı bir iddiada bulunur. Üzerinde etraflıca düşündüğümüzde, bunun *kendisiyle çelişen* bir iddia olduğunu göreceğiz.

Geleneksel Hristiyan inanırların Hegel'in cüretkârlığından neden tedirgin olacağını anlayabiliriz. Bu antitezi sorgulanarak, Tanrı'nın yarattıklarını sonsuz kez aşp aşmadığını sorgulamaktır. Fakat Hegel için, sonlu olanla sonsuz olan arasındaki ilişkiyi anlamanın bu geleneksel (ve Kantçı) yöntemi tümüyle yetersizdir. Açıkça belirtildiği üzere –Hegelci deyişle– *yanlıştır*. Sonluyla sonsuz arasındaki ilişkiye dair bu yanlış anlayış çok daha büyük bir önem taşır. Yapısal olarak bu, Kant'ın tüm insan bilgisini ve ahlakını algılama yoludur. Bizler hem duyarlığımız hem de anlayışımız tarafından sınırlandırılan sonlu insanlarız. Kant'a göre, bile*bileceğimizden* daha fazla *düşünebiliriz*, fakat sonsuzu, koşulsuzu, aşkını –tüm insan sonluluğunun ötesinde olanı– *bilemeyiz*. Kendimizi bilgi ve deneyimin sınırları dahilinde olanla sınırlandırmayı başaramazsak, karşıtlık ve çelişkiler uçurumuna düşeriz. Bu karşıtlık ve çelişkiler aklın karanlığa gömülmesine yol açar ve esaslı bir eleştiri gerektirir.

Hegel, Kant'ın ve takipçilerinin kategorik “gerekli”yi algılama şeklinde aynı “mantık”ın –aynı muhakemenin– iş başında olduğunu düşünür. *Mantık Bilimi*'nde, tam da sonluyla sonsuz arasındaki diyalektik ilişkiyi tartıştığı bölümde, “gerekli” (*das Sollen*) hakkında bir görüş sunar. Hegel'in şunları yazarken Kant'ı ve takipçilerini düşündüğü açıktır: “‘Gerekli’, son zamanlarda özellikle ahlakla bağlantılı olarak felsefede ve genel olarak metafizikte de, kendi-içinde ya da kendisiyle ilişkinin, *belirlenmişlik* ya da sınırla özdeşliğine dair nihai ve mutlak kavram olarak büyük bir rol oynamıştır” (SL 133). Hegel bunu açık bir şekilde aşkınlık ve sonsuzla ilişkilendirerek şunu ilave eder: “Gerekli” de sonluluğun aşkınlığı, yani sonsuzluk başlar. Gerekli, daha öte gelişmede kendini sonsuzluğa ilerleme denilen olanaksızlığa uygun olarak gözler önüne serer” (SL 134). Ondan bir *önyargı* diye bahsederken, Kant (ve Fichte) ile mücadelesi açık bir hal alır. Sonluluğunun

aşılamayacak sınırları olduğunu iddia etmek “bir şeyin bir sınır olarak belirlenmiş olmasının, sınırın çoktan aşıldığı anlamına geldiğinden bihaber olmak”tır. (SL 134). Gerekliyi algılamamanın bu (Kantçı) yolu sadece gereklinin *sonlu* bir aşımıdır. Fena ya da sahte sonsuzdur. “Kant’ın ve Fichte’nin felsefesi, gerekli olanı Aklın çelişkilerinin en yüksek çözülme noktası olarak açıklar; oysa gerçek şu ki, gerekli sadece sonluya ve böylelikle çelişkiye tutunan bakış açısıdır” (SL 136).

Hegel’in şunları yazarken bizi nereye yönelttiğini (ya da kendisinin tercih edeceği şekilde söylersek, gerçek düşüncenin bizi ister istemez nereye yönelttiğini) görebiliriz: “Şimdi hemen [sonluyla sonsuz arasındaki] antitezin doğru olup olmadığını, yani iki tarafın ayrılıp, varlığını birbirinden ayrı olarak sürdürüp sürdürmediğini sormamız gerekir. Bu bakımdan, daha önce söylendiği üzere sonluyu sonlu olarak öne sürersek, zaten onun ötesine geçmiş oluruz” (i. 293). Sonluyla sonsuz arasına çekilecek bir sınır vardır, fakat bu sabit bir ontolojik ya da epistemolojik ikilik değildir. Hegel’in bu noktayı ifade etme tarzı, ayırım olmadığı anlaşılan bir ayırımla karşı karşıya kaldığımızı söylemektir. Sonsuzu sonludan farklı, onun negatifi ve ondan dışlanmış bir şey gibi resmettiğimizde, aslında onu sonlu bir şey gibi resmetmiş oluruz!

Eğer bilinç kendini bu şekilde sonlu olarak tanımlarsa ve tam bir alçakgönüllülükle “Bensonluyum, sonsuz ötede yatıyor,” derse, o zaman bu ben, bütün alçakgönüllülüğüyle, bizim zaten üretmiş olduğumuz düşünceyi üretir: sonsuz sadece silinip giden bir şeydir, kendi içinde ve kendi adına varlığa sahip bir şey değil, yalnızca benim tarafımdan öne sürülen bir düşüncedir. Bu öteyi üreten ben’dir; sonlu ile sonsuz eşit derecede benim ürünümdür ve ben her ikisinin de üzerinde dururum, ikisi de benim içimde yok olur. Ben bu tanımın efendisi ve ustasıyım: onu ben ortaya koyarım. Benim içimde ve benim kanalımla yok olurlar. [...] Ben öncelikle dışarıda bir ötenin içine yerleştirdiğim olumlamayım; ve sonsuz önce benim aracılığımla varlık kazanır. Ben olumsuzlamanın olumsuzlamasıyım, antitez ben’in içinde yok olur; ben onların ikisini de hiçliğe götüren düşünceyim. (i. 295)

Başlangıçta, buradaki muhakemenin biraz yüzeysel olduğunu; el çabukluğuna benzer bir şeyin söz konusu olduğunu hissedebiliriz. Hegel, en yalın terimleriyle ifade edildiğinde, sonluyla sonsuz arasındaki ayrımın katı bir ontolojik ayrım olarak algılanmasında kökünden yanlış bir şey olduğunu ileri sürer. Sonsuzu sonlunun ötesindeki ve dışındaki olarak düşünmek, onu “fena” ya da “sahte” sonsuz olarak algılamaktır – yani onu sonlu kavramlara bağımlı (asalak) olacak şekilde düşünmektir. (Hegel’in sonluyu ilk kez tanımlarken, onun bağımlılığını ve müphemhasırlığını vurguladığını hatırlayın.) Hegel’in bu pasajdaki diyalektik düşünce tarzında çok karakteristik bir yan da vardır. Başlangıçta alçakgönüllülük gibi görünen şey (pasajın sonunda) aşırı kibir olup çıkar. Sadece retorik bir mecaz değildir bu; diyalektik tersyüz etme mantığının da bir göstergesidir.⁹ Sonluyu doğru kavradığımızda (*begreifen*), onun kendi kendine hareket eden gerçek sonsuz toplamda sadece bir moment olduğunu fark ederiz, tıpkı gerçek sonluyu kavradığımızda, onun daima iptal edilen (*aufgehoben*) sonlu momentlerinin toplamından başka bir şey olmadığını fark ettiğimiz gibi. Bu, gerçek sonsuzun sonluya içkin (*an sich*) olduğu anlamına gelir. O, sonlunun “ötesinde” – yani sonludan tamamen farklı bir şey değildir. Kendimizi doğal ya da duyumsal varoluşun bakış açısıyla, ya da anlayış (*Verstand*) düzeyiyle sınırlandırdığımız sürece, bu hakikati kavramayız. Bu bakış açılarının ötesine, ruhun (*Geist*) ve aklın (*Vernunft*) “daha yüksek bakış açısı”na geçmemiz gerekir. “Daha yüksek bakış açısı söz konusu olduğunda, bu –*akılda* sonlunun sonsuza– bakış açısı ya da onunla ilişkisidir. Birincisi doğal ilişkiydi, ikincisi *düşünce*de varlığını sürdürdü, üçüncüsü ise şimdi, *akılda* varlığını sürdürüdür” (i. 301). Bu, “tam anlamıyla diyalektik” bir geçiştir.

İnsanın bakış açısından bu, belli bir sonlu varlık olarak tekilliğimden ve öznelliğimden feragat etmem demektir. Yalnızca doğal ya da düşünen bir varlık değil, aynı zamanda evrensel düşünceye (*Denken*) muktedir *tinsel* bir varlık olduğumu anlamaya başlarım. Hegel doğal, hatta düşünceli bir insani bakış açısından, böyle bir iddianın saçma ya da karmakarışık görüldüğünü gayet iyi bilir. Ayrıca kanıtlamaya yönelik bir çaba harcamaksızın böyle bir iddiada bulunmanın hiçbir rasyonel inandırıcılık taşımadığının kesinlikle farkındadır. *Ruhun Fe-*

nomenolojisi'nin giriş bölümünde şöyle der: "Tek bir çıplak güvence ancak bir diğeri kadar değerlidir."¹⁰ Hegel, *Fenomenoloji*'sine "doğal bilinçlilik" açısından bakarak başlar. Kendi iddialarını ve kendi öz-anlayışını eksiksiz bir ciddiyetle ele almak kaçınılmaz olarak bir tersine dönmeye yol açar ve böylelikle sadece duyusal ve düşünen varlıklar değil, esas olarak evrensel düşünceye (*Denken*) muktedir *tinsel* varlıklar olduğumuzun farkına varırız. *Dini Dersleri*'nde benzer bir diyalektik hareketi Hegel'in şu sözlerinde görürüz:

Ben gerçekten de o iptal edilmiş [*aufgehoben*] belirli öznellik olmalıyım; dolayısıyla kendi içinde ve kendi adına gerçek varlık olan, benim için gerçekten doğru sayılan, benim için ortaya konmuş olumlayıcı olarak kabul edilen *nesnel* bir şeyi; içinde bu ben olarak olumsuzlandığım, fakat aynı zamanda içinde özgür olarak barındığım ve özgürlüğümün onun tarafından sürdürüldüğü bir şeyi tanımam gerekir. Bu, benim evrensel olarak belirlendiğim ve sürdürüldüğüm anlamına gelir ve genel olarak sadece kendim için evrensel sayılırım. Fakat bu artık genel olarak *düşünen aklın* [*denkende Vernunft*] bakış açısından başka bir şey değildir ve *dinin kendisi* bu etkinliktir, bu etkinliğin içindeki düşünen akıldır. *Felsefe* de düşünen akıldır, aradaki tek fark felsefede dini oluşturan etkinlik aynı anda *düşünce* [*Denken*] biçiminde ortaya çıkarırken, dinin, deyim yerindeyse naif biçimde düşünen akıl olarak, daha çok *temsil* [*Vorstellung*] modunda varlığını sürdürmesidir. (i. 302)

Hegel'in burada söylediklerini yanlış yorumlamamak için dikkatli olmamız gerekiyor. Hegel hakkındaki yaygın bir eleştiri ve şikâyet, bireyselliği ve tekilliği (özellikle insanlarla ilgili olarak) soyut evrenselliğe *feda etmesidir*. Hegel'in sürekli "feda", "feragat" ve "vazgeçme" dilini kullandığına şüphe yok. Fakat bu dilin diyalektik gücünü takdir etmemiz gerekir. Hegel tüm soyut olumsuzlama ve soyut evrensellik biçimlerini sert şekilde eleştirir. Soyut olumsuzlamayla soyut evrensellik arasında çok önemli bir ayrım yapar.¹¹ Birincisi olumsuzlananın eksiksiz bir reddini gerektirirken, ikincisi olumsuzlanana muhafaza edip onun doğruluğunu ortaya çıkarır. Sonludan gerçek sonsuza geçişi sağlayan, kesin olumsuzlama *etkinliği* ya da hareketidir. Ayrıca bu

diyalektik hareket soyut (sahte) evrensellikten, tamamen somut, kesin (gerçek) evrenselliğe doğru ilerler.

Hegel'in temel meselesini Hegelci olmayan bir deyişle ifade edebiliriz. Birinci şahıs bakış açısından, doğal bir sonlu duyumsal varlıktan başka bir şey olmadığım kanaatiyle başlarım. Bunda ısrar ederek, diğer her şeyin benim "dışında" ve benden farklı olduğunu ilan ederim. Daha bariz ve kesin ne olabilir ki? Fakat tam olarak ne demek istediğimi ne kadar özenli bir şekilde ifade edip savunursam, bu ilk kesinliğin yanlış olduğunun ve benim bu sınırlı tekil sonlu varlıktan daha fazlası olduğumun o kadar farkına varmaya başlarım. Anlayışa (*Verstand*) muktedir, düşünen bir varlık olduğumu da fark etmeye başlarım. Aslında bu doğru olmasaydı, sonlu bir duyumsal varlıktan başka bir şey olmadığımı iddia ederken ne demek istediğimi bile söyleyemezdim. Fakat bu düşünceli duruş da sınırlıdır. Düşünmeye ve kavramsal olarak "ezeli hakikat"i idrak etmeye muktedir tinsel bir varlık olduğumun –bir anlamda ruhla (*Geist*) özdeş olduğumun– farkına varırım. (Elbette, bu diyalektik hareket birçok ara adımı içeren uzun, zor bir süreçtir.) Bu harekete her zaman direnirim. Sadece doğal bir yaratık değil, aynı zamanda saf düşünceye muktedir tinsel bir varlık olduğumun söylenmesi bana saçma gelir. Ama ne kadar inatla reddedersem, kendi tekilliğimin ve özelliğimin ötesine geçme ihtiyacını o kadar çok hissederim. Başlangıçta çok bariz ve kesin görünende ne kadar ısrar edersem, bunun asılsızlığının o kadar farkına varırım. Bu, kesinlikten (*Gewissheit*) hakikate (*Wahrheit*) doğru hareket olarak betimlenir. Evet, tekil bir varlık olarak kendimi feda ederim; sonlu bireyselliğimden feragat ederim. Fakat bu, tam bir inkâra ve boşluğa götüren bir hareket değildir. Aksine, gerçekte ne olduğumun farkına varmamı sağlayan diyalektik sürecin ta kendisidir. Sonluluğun (kendi öznel sonluluğum da dahil) gerçek hakikati, gerçek sonsuzdur.

Yine de, sonluluğumla gerçek sonlu arasında nihai bir özdeşlik ve birlik olduğunu iddia etmek küstahlık gibi görünür. Hegel'in gerçek sonsuzlukla ne kastettiğini kavradığımızda, bu cüretkâr görünen iddiayla ne kastettiği daha açık bir hal alır. *Fenomenoloji*'de sunduğu sonsuzluk kavramı bu konuya açıklık getirmeye yardımcı olabilir. Hegel şöyle der: "Bu temel sonsuzluk, ya da mutlak [Kavram], yaşamın te-

mel özü, dünyanın ruhu, evrensel kan diye adlandırılabilir, herhangi bir farklılık onun her yerde oluşunu ne aksatır ne de kesintiye uğratar, aksine her farklılık gibi, farklılıkların azli de, bizzat odur; kendi içinde nabızı atar ama hareket etmez, içten içe titreşir, yine de hareketsizdir. [...] *Kendini bölmenin ve kendiyle özdeş hale gelmenin farklı momentleri de dolayısıyla aynı şekilde, sadece bu kendini azletme hareketidir*” (PS 100-1). Hegel’in sonsuzlukla kastettiği şeyin modeli özbilinciştir (*Selbstbewusstsein*). Bunu şöyle betimler: “Kendimi kendimden ayırırım ve bunu yaparken, kendimden ayrılanın [benden] değişik olmadığını doğrudan farkındayım. Ben, aynı varlık, kendimi kendimden kovarım; fakat benden ayrı, ya da bana benzemeyen olarak farz edilen şey doğrudan doğruya, böyle ayrılmış olmakla, benim için bir ayırım değildir” (PS 102).

Peki ama sonlu ile gerçek sonsuz arasındaki diyalektik ilişkiye dair bu iddiaların dinle ve Tanrı anlayışımızla ne ilgisi var? Hegel gayet sarihdir.

Sonlu o halde Tanrı’nın doğasındaki sonsuzun asli bir momentidir; dolayısıyla, Tanrı’nın kendisini sonlandıran, kendi içindeki belirlenimleri öne süren varlığın ta kendisi olduğu söylenebilir. Tanrı bir dünya yaratır, yani bir dünya ister, bir dünya düşünür ve kendisini belirler – onun [kendisinin] dışında belirlenecek hiçbir şey yoktur; yani o kendisini belirler, kendisi için kendisinin karşısına bir başkasını öne sürer ki Tanrı olsun ve dünya olsun – onlar ikidir. Bu ilişkide Tanrı’nın kendisi bir diğer sonlunun karşısında sonlu olarak tutulur, fakat gerçek şu ki bu dünya sadece onun kendisine hâkim olduğu bir görünümdür. Sonluluk momenti olmadığında, hiçbir yaşam, hiçbir öznellik, hiçbir yaşayan Tanrı da olmaz. Tanrı yaratır, o faaldir: ayırt edici olan burada yatar ve ayrımla birlikte sonluluk momenti öne sürülür. Ne var ki sonlunun varlığı bir kez daha iptal edilmelidir. Bu görüşte iki tür sonsuzluk vardır, gerçek sonsuz ve anlayışın salt fena sonsuzu. Dolayısıyla sonlu, ilahi yaşamın bir momentidir. (i. 307-8)

Bu pasaj, sonlu ile sonsuzun –Heideggerci bir ifadeyle– eşit derecede ilksel [*equiprimordial*] doğasını ve karşılıklı bağımlılığını netleştirir. Hegel, sonluyu sonsuzun (Tanrı) karşısında kötülemek şöyle dur-

sun, sonluluk momentinin ne kadar asli olduğunu beyan etmektedir. (“Sonluluk momenti olmadığına hiçbir yaşam, hiçbir öznellik, hiçbir yaşayan Tanrı da olmaz.”) Hegel, Tanrı ile dünya arasında ayırım yapmaya uygun bir yerin olduğunu da kabul eder. Sonsuz anlayışında, onu sonlu (yaratılmış) olanın karşısına yerleştiren içkin bir hakikat vardır. Ama en önemli nokta, bu ayırımı ontolojik bir ayırıcı çizgi halinde cisimleştirmememiz gerektiğidir. Sonlunun ilahi yaşamda, ya da ezeli hakikatte bir *moment* olduğunu teslim etmemiz gerekir, aynı şekilde, sonsuzun kendisinin, belirlenimlerinde kendini ister istemez sonlandıran olarak anlaşılmadığı sürece, sadece boş, çıplak bir soyutlama olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Kısacası, Hegel’i hem ileriye hem de geriye doğru –sonlunun açısından ve gerçek sonsuzun açısından– “okuyabiliriz.” Sonlunun (özellikle benim kendi sonluluğumun) açısından bakarak, şunu mutlaka idrak etmem gerekir ki gerçek sonsuz ben neysem ona içkindir ve kendimi tam anlamıyla gerçekleştirdiğim zaman gerçek sonsuzla özdeş olurum. Fakat bunu başka türlü de okuyabiliriz. Sonsuzun kendisi, daima kendilerinin yerine bir başkasını geçiren sonlu momentlerinin toplam tezahüründen başka bir şey değildir. Klasik terimlerle ifade edersek, aşkınlık ile içkinlik arasında ontolojik bir ayırıcı çizgi yoktur.

Bu, Hegel’in sistematik ikircikliğinin ince bir örneğidir. Tanrı’nın sonlu tezahürlerinin toplamından başka bir şey olmadığını vurgularsak, Hegel’i bir tür panteist olarak yorumlamanın temelini görürüz. Tanrı ile dünya arasında hiçbir ayırımın olmadığını vurgularsak, onun aslında bir ateist olduğunu iddia etmenin temelini görürüz, çünkü dünyanın dışında ve karşısında duran bir Tanrı yoktur. Kimi solcu Hegelcilerin, ruhun (*Geist*) “aslında” Hegel’in tam anlamıyla gerçeğe dönüştürülmüş bir insanlığa (*Menschlichkeit*) gönderme yapma şeklinden ibaret olduğunu neden iddia ettiklerini de anlayabiliriz. Onların iddiasına göre, eğer ontolojik bir aşkınlık yoksa, “Tanrı” insanların düşünce ve eylemlerine tamamen içkin hale geliyorsa, o zaman son tahlilde, imleyen “Tanrı”yı tümüyle bir kenara bırakıp kendimizi insanlığa gönderme yapmakla sınırlandırabiliriz. Aynı şekilde, eğer inanç yoluyla bize ifşa edilen hakikat ile, düşünmek (*Denken*) ve akıl (*Vernunft*) yoluyla öğrenebileceklerimiz arasında nihai bir fark yoksa, o

zaman tüm sözde dinsel hakikat iddialarının akıl yoluyla olumlanması gerekir. Fakat bu böyleyse, Hegel'in zaman zaman aksini iddia etmesine rağmen, layığıyla son temyiz mahkememiz haline gelen de akıl (*Vernunft*), sadece akıldır. Bu birbiriyle çelişen okumalar sadece uygun metinlere başvurularak çözülemez, çünkü konu her zaman dönüp dolayıp bu metinleri nasıl okuduğumuza ya da yorumladığımıza gelecektir. Şüphesiz, Hegel bu çelişkili yorumların tek taraflı olduğunu iddia ederdi – yorumcularının çoğu bunu iddia etmiştir. Ama ben bunun meseleyi hallettiğini düşünmüyorum. Sistematik ikirciklik, Hegel'in çelişkili momentleri özbilinçli olarak tek bir bütün içinde kapsamaya çalışan diyalektik düşünce tarzının özündedir.

Gerçek sonsuzun sonluya zaten içkin olduğunu kavradığımızda, "kendimizi sonluyla sonsuz arasındaki antitezin kötü ruhundan kurtarıyoruz" – bize "sonlunun sonsuzu kavramak istemesi küstahlıktır" (i. 309) dediğinde salıverilen kötü ruhtan. Hegel düşüncesinde bu aşamaya vardığında, Tanrı hakkında gerçek bir *bilgiden* feragat etmenin Hristiyan tevazusunun bir işareti olduğunu iddia edenlere karşı iğnелейici polemigine gem vurmaz.

Ne kötü ruh ama! Tanrı'nın müspet doğasını bilmeyi istemek sanki haddini bilmezlikmiş gibi. Böylesi tanımlarla, bu sonlu ve sonsuz antiteziyle ilgili gerçek durumun ne olduğunu anlamak yoluyla bu kötü ruhu kesinkes başımızdan atmak zorundayız.

Müspet Tanrı bilgisine aykırı olan diğer biçimse, sonluyu kendisi için sürdüren, onun boş gururunu itiraf eden, ama yine de bu kabul edilmiş boş gururu alıkoyup onu mutlak kılan öznel vefasızlıktır.

Kendi kendini muhafaza eden öznelliğin bu boş gururunu, bu ben'i, başımızı içeriğe, önümüzdeki meseleye gömüp onda kendimizi gördüğümüzde içimizden çıkarıp atarız, çünkü o zaman bu boş gurur konusunda samimiyizdir; kendi içinde ve kendisi için olan varlığı idrak edip tanıyınca, ondan vazgeçeriz. (i. 310)

Sonluyla gerçek sonsuz arasındaki ilişki diyalektiktir. Dolayısıyla, sonlu gerçek sonsuzda hem olumsuzlanır, hem olumlanır, hem de iptal edilir. 1827 derslerinde Hegel, diyalektik açıklamasına ilişkin özlü bir beyanda bulunur.

Gerçek geçiş değişime, daimi başkalaşıma dayalı değildir. Tersine, *sonlunun gerçek etekisi sonsuzdur* ve bu, sonlunun çıplak olumsuzlaşması değildir, olumlayıcıdır, olmaktır. Buradaki oldukça basit düşünce budur işte. Bu olumlayıcı sure ruhumuzun surecidir; ruhumuzun içinde kendini bilinçsizce meydana getirir; fakat felsefe onun bilincine varmaktadır. Kendimizi Tanrı'ya yükselttiğimizde, aynı şeyin olması-na sebebiyet veririz. Dolayısıyla sonsuzun kendisi ilk başta sonlu ya da olumsuz bir şeydir. İkinci [moment] onun olumlayıcı bir şey olmasıdır. Farklı belirlenimlerden geçerken bir ilerleme olur ve bu hiçbir surette harici bir ilerleme değildir, aksine, zorunluluğun ta kendisidir. Bu zorunluluk ruhumuzun işidir. (L 171)

Kötölük ve sonluluk

Hegel kötölüğü o açıdan bakarak betimlediği için, sonlu ile sonsuz diyalektiğinin taslağını çıkarmak gerekiyordu. Fakat Hegel'in kötölük tartişmasına dönmeden önce durup, vardığı sonuçların Kant'ın ruhu ve yazdıklarıyla ne kadar taban tabana zıt olduğu üzerinde düşünmek istiyorum. Kant'ın Eleştirel Felsefesi, sonlu ile sonsuz arasında keskin, katı bir ayırım olduğunu varsayar ve bu ayrıma dayanır. Kant'ın felsefi ayrımlarının çoğu –anlayış (*Verstand*) ile akıl (*Vernunft*), fenomen ile numen, koşullu ile koşulsuz, bilgi ile inanç dahil– sonlu ile sonsuz arasındaki ayrımla ilişkilendirilebilir. Kant'ın tüm eleştirel projesi, gerçekten sonsuz ve koşulsuz olandan ayırt edilmesi gereken, sınırlı, sonlu bir rasyonel varlık olmanın ne anlama geldiği üzerine bir tefekkür olarak görülebilir. Fakat eğer Hegel haklıysa, Kant asla fena ya da sahte sonsuzun otesine geçmez. Onun felsefesi, bu haliyle, sadece radikal olarak eksikli değil, yanlıştır da, bizi çözülmemiş çelişkilerle yüz yüze bırakır. Kant, kendi eleştirel iğgörlerinin kaçınılmaz sonuçlarını göremez. Karşıtlıklarına (bunları giderme iddialarına rağmen) saplanıp kalır ve “*her şeyin içsel olarak çelişkili*” (SL 439) olduğunu –bu yasanın hakikati ifade ettiğini– fark edemez. Bu, her kendi kendine hareketin prensibidir. “Dolayısıyla, bir şey ancak kendi içinde çelişki taşıdığı surece canlıdır ve dahası, kendi içindeki çelişkiyi alıkoyma ve ona katlanma gücüdür” (SL 440). Kant, “spekülatif düşünce”nin, gerçek felsefenin gerecinin, “sadece düşncenin çelişkiye ve onun içinde

kendi özüne sımsıkı tutunduğu gerçeğinden ibaret” (SL 440) olduğunu anlayamaz, ya da Hegel onun anlayamadığını iddia eder. Eğer “revizyon”, Harold Bloom’un tanımladığı gibi, kişinin tinsel seleflerinin üstünlüğüyle “yarışması”ndan ve çekişmesinden ibaretse, o zaman Hegel’in Kant’la mücadelesi bu çekişmenin bir örneğidir.

Peki ama Hegel’in sahte sonsuzla gerçek sonsuz arasında yaptığı ayrımın kötülükle ilişkisi tam olarak nedir? Hegel’in “Belirlenmiş Din” tartışmasına – *Din Felsefesi Üzerine Dersler*’de belli başlı tarihsel dinleri tartıştığı bölüm– döndüğümüzde, önemli bir ipucu buluruz. Hegel burada “Şark ikiliği”ne gönderme yapar. Bu, birbirine zıt iki temel ilke olduğunu savunan ikiliktir: “iyilik diyarı ve kötülük diyarı”. “İyi aslında gerçek ve güçlü olandır, fakat kötüyle çatışma halindedir, bu nedenle kötülük onun karşısında durur ve mutlak bir prensip olarak sebat eder. Kötülük kesinlikle altedilmeli, dengelenmelidir; fakat olması gereken olmaz. ‘Gerekli’, kendini etkili kılamayan bir güçtür, bu zayıflık ya da acizliktir” (D 300-1). Fakat Hegel’e göre, böyle bir ikilik –diğer birçok, daha sönük ikilik biçimlerinin kalbinde yatan bir ikilik– tümüyle kabul edilmezdir. Hegelci terminolojide, bu temel ikilik yanlıştır ve bertaraf edilmesi gerekir.

Din ve felsefe bir bütün olarak bu ikilik üstünde döner. Bu –eksiksiz evrenselliğiyle kavranan ayrım– dinin ve felsefenin ilgi alanıdır. Düşünce halinde bu antitez, ona özgü olan evrenselliğe ulaşır. İkilik bugün bile bir [düşünce] biçim[i]dir; fakat bugün ondan bahsederken, daha zayıf ve kırılğan biçimde bahsediyoruz. Sonsuzu ne zaman özerk olarak, sonsuzla sonlunun birbirine karşı duracağı, sonsuzun sonluda hiç payı olmayacağı ve sonlunun sonsuza geçemeyeceği şekilde düşünsek –bu antitezleri kendimize [dürüstçe] belirtecek düşünceden ya da yürekten yoksun olmamız dışında– elimizde Ahriman ve Ormazd’ın, ya da Maniheizm’in antiteziyle aynı ikilik olur. *En geniş anlamda, kendini sonlu ve özerk olarak, sonsuzun ya da evrenselin karşısında ve böylece onunla çatışma halinde sürdüren sonlu, kötü olandır.* (L 301, vurgu bana ait)

Bu çarpıcı bir iddiadır ve son derece tartışmalıdır. Kışkırtıcı sonuçlarını ele alalım. İyi ve kötü ikiliği, sadece diğerlerinin içinde temel bir

ikilik değildir. Hegel *bütün* felsefi ikiliklerin bu köklü iyi ve kötü antitezinin “daha zayıf” yansımaları olduğunu ileri sürer. Ayrıca din ve felsefenin bir bütün olarak bu temel ikiliği başlattığına dair büyük bir iddiada bulunur. Kötülük, sonlu ve sahte sonsuz antitezine gönderme yapılarak tanımlanmaktadır. Bu noktada, pek çok soru doğar. Hegel kötülüğü neden bu şekilde tanımlar? Bu kötülük tanımı daha geleneksel ve dini kötülük anlayışlarına nasıl bağlanır? Eğer sonluyla sahte sonsuz arasındaki bu sahte karşıtlık kötülüğü tanımlıyorsa, bu, kötülüğün gerçek sonsuzda iptal edildiği anlamına mı gelir? Gündelik hayatımızda karşılaştığımız sıradan kötülük örneklerine döndüğümüzde, bu kötülük anlayışının sonuçları nelerdir? Bunları (ve yakından ilişkili soruları) yanıtlamak için kötülüğün anlamını daha fazla irdelememiz gerekiyor.

Hegel’in *Din Felsefesi Üzerine Dersler*’i din kavramı üzerine bir tartışmayla sınırlı değildir, tarihsel dinlerin doğruluğunu (ve yanlışlığını) ortaya çıkarmaya çalışır ve Hegel’in “mükemmel din” (*vollendete Religion*) –yani Hristiyanlık– dediği şeyle sonuçlanır.¹² Hristiyanlık tartışması bağlamında Hegel, Tekvin’de anlatıldığı haliyle Düşüş hikâyesinin karakteristik ve (son derece seçici) yorumunu geliştirir. 1827 derslerinde bu tartışmayı sunarken, Hegel ilk önce “doğal insanlık” dediği şeyi dikkate alır, insanların doğal durumuna ilişkin iki karşıt görüşü gözden geçirir: “insanlık doğası itibariyle iyidir” ve “insanlık doğası itibariyle kötüdür.” Hegel’in başlangıç noktası, Kant’ın *Din*’de bu karşıt iddialar üzerine tartışmasını anımsatır.

Bu noktada, ansızın iki karşıt tanımla karşı karşıya kalırız. İlki, *insanlığın doğası itibariyle iyi olduğudur*. İnsanlığın evrensel, tözel özü iyidir; kendi içinde parçalanmış olmak şöyle dursun, özü ya da tasarımı, doğası itibariyle uyumlu ve kendisiyle barışıktır. İkinci betimleme bunun karşıtıdır: *insanlık doğası itibariyle kötüdür* – yani doğal, tözel görünümü kötüdür. Bunlar harici düşüncenin başlangıcından beri bizim için var olan antitezlerdir: bazen bir görüş revaçtadır, bazen diğeri. Ayrıca şunu da eklemek gerekir ki, bu sadece *bizim* durumu görme şeklimiz değildir; insanlar [genel olarak] kendilerine ilişkin, nasıl oluştuklarına ve tanımlarının ne olduğuna dair bu bilgiye sahiptirler. (D 438)

Tahmin edebileceğimiz gibi, bu iddiaların her ikisinin de –soyut iddialar olarak ifade edildiğinde– yanlış olduğu ortaya çıkar. Eğer insanlara “doğaları itibariyle”, kendilerinin tam anlamıyla bilincine varmalarından önceki doğal halleriyle atıfta bulunmak istiyorsak, o zaman insanlık doğası itibariyle ne iyidir ne de kötü. Hegel, biliş ya da bilgi (*Erkenntnis*) olmadan, iyyinin ya da kötünün de olmadığını onaylar. Sadece tinsel bir varlık böyle bir bilgiye sahip olabilir. Ancak, insanlığın *zımnen* iyi olduğunu söyleyebiliriz. “İnsanlığın iyi olduğunu söylemek [gerçekten] önemlidir: insanlar esasen ruh ve rasyonelliktir, Tanrı’nın imgesinde ve onun izinden yaratılırlar [Tekv. 1: 26-7]. Tanrı iyidir ve insanlar ruhen Tanrı’nın aynasıdır; onlar da *zımnen* iyidir” (D 438). Fakat insanların *zımnen* iyi olduğunu söylemek onların *fiilen* iyi olduğunu söylemek değildir. Onlar henüz kendi içlerinde ve kendileri için (*anundfürsichsein*) iyi değildirler; henüz olmaları gerektiği gibi değildirler. Bu doğal durumda üstesinden gelmesi gereken bir eksiklik ya da yetersizlik vardır. Fakat insanlar derhal öteki tarafa geçip iyi olmazlar. Bu gelişmede gerekli bir aşama, yarıma (*Entzweiung*) ya da kırılma aşamasıdır. “İnsanların doğaları itibariyle iyi olduğu doğrudur; fakat bununla kişi sadece tek taraflı bir şey söylemiş olur. İnsanlığın içinde yarılmayı ilk kez oluşturan da, bu doğal insanlık durumunun ötesine, onun *zımni* varlığının ötesine geçiştir; yarılmayı öne süren budur.” (D 439)

“İnsanlık doğası itibariyle kötüdür” demenin temelini şimdi görebiliriz. Bu, doğal bir halde kalmaya devam ettiği sürece, insanlığın kötü olduğu anlamına gelir. “İnsanlık sadece doğaya uygun olarak var olduğu zaman [*nur nach der Natur ist*] kötüdür” (D 440). Bu ifadede açıklık getirilmesi gereken bir ikirciklik var. Özbilinçli olarak tinselleşme *yolundaki* doğal insanlık durumuna atıfta bulunabiliriz. Bu açıdan bakıldığında, bu doğal durumda özü itibariyle kötü bir şey yoktur; aksine, *zımnen* iyidir. Fakat eğer insanlar bu doğal durumda kalmak *istiyorlarsa*, o zaman kötüdürler. Hegel buna şu sözlerle açıklık getirir: “Tutkularına ve içgüdülerine uyan ve arzu alanında kalan, yasası doğal doğrudanlık olan kişi, doğal insandır. Aynı zamanda, doğal haldeki bir insan, isteyen bir insandır ve doğal istencin içeriği sadece içgüdü ve eğilim olduğu için de, bu kişi kötüdür” (D 440). Hegel iddiasını Kant’tan

farklı bir şekilde formüle etse de, doğal tutkularımız ve eğilimlerimizde özü itibariyle kötü bir şeyin olmadığı konusunda Kant'la esasen hem-fikirdir. Kant gibi Hegel de kötülüğün sadece *istemek* ile doğduğunu onaylar. *Dünya Tarihi Felsefesi üzerine Dersler*'de Hegel şöyle der:

İnsanın yüce ve mutlak kaderinin alameti farikası budur – iyi ve kötünün ne olduğunu bilmesi ve birini ya da diğerini seçenin onun istenci olması. Kısacası insan, kötülüğün yanı sıra iyilikten, ayrıca sadece şu ya da bu özel durumdan ve hem çevresindeki hem de içindeki her şeyden değil, bireysel özgürlüğüne içkin olan iyi ve kötünden de sorumlu tutulabilir.¹³

“İnsanlık doğası itibariyle iyi midir, yoksa kötü mü?” diye sormakta kökünden yanıltıcı bir şey vardır.

İnsanlığın doğası itibariyle sadece iyi mi, yoksa sadece kötü mü olduğunu sormak yanıltıcıdır. Bu, soruyu sormanın yanlış bir yoludur. Aynı şekilde, insanlığın eşit derecede hem iyi hem kötü olduğunu söylemek yüzeyseldir. Zımnen, tasarımına göre, insan iyidir; fakat bu zımnilik bir tek taraflılıktır ve tek taraflılık, asıl öznenin, asıl “bu”nun sadece doğal bir istenç olmasıyla belirginleşir. Böylece her ikisi de, hem iyi hem kötü öne sürülmüş olur, ama esasen her birinin diğerini gerektireceği şekilde, çelişkili olarak. Sadece biri [mevcut] değildir, aksine, bu birbirine karşıt olma ilişkisi içinde ikisine de sahibizdir. (D 441-2)¹⁴

Hegel, Kutsal Kitap'taki Düşüş öyküsünün yorumunu bu arka plana dayanarak yapar. Hegel dinin *bilişsel* boyutunu vurgular; din, her ne kadar temsille (*Vorstellung*) sınırlı olsa da, temelde bir bilgi (*Erkenntnis*) biçimidir. Hegel duygunun (*Gefühl*) ve dindarlığın (*Andacht*) rolünü ele alırken bile, öncelikle bunların bilişsel niteliğiyle ilgilenir.¹⁵ “İnsanlar,” der, “bilis yoluyla kötü olurlar, ya da Kutsal Kitap'ta temsil edildiği haliyle, iyi ve kötü bilgisinin ağacından yemişlerdir. [Tekv. 3: 5-6] Bu öykü vasıtasıyla bilis, zekâ ve teorik kapasite istençle daha yakın ilişkiye girer ve kötülüğün doğası daha kesin bir ifade bulur.” (iii. 205)

İçinde kötülüğün yer aldığı antitezi ilk öne süren bilıştır. Hayvanlar, taşlar ve bitkiler kötü değildir: kötülük ilk önce kırılma ya da yarılmaya alanı içinde ortaya çıkar; harici doğaya karşı, fakat aynı zamanda kavram ya da rasyonel istenç anlamında, özünde evrensel olan nesnel [gerçekliğe] karşı kendim-için-olmak bilincidir. Bu ayrım sayesinde ilk kez kendim için var olurum, kötülük de işte buradadır. Soyut olarak, kötü olmak (rasyonel, yasalar, ruhun belirlenimleri olan) evrenselle bağlarımı kesecek şekilde kendimi tekilleştirmem demektir. (iii. 206)

Hegel “kötü olmak evrenselle bağlarımı kesecek şekilde kendimi tekilleştirmem demektir” dediğinde, kötülüğün sonlu bir varlık olarak kendimle, benim üstümde ve karşımda duran sonsuz arasındaki karşıtlıkta doğduğu düşüncesini yinelemektedir. Fakat burada son derece önemli bir şey ilave eder. Bu kendini tekilleştirme, bu (“içinde kötülüğün yattığı”) yarılmaya, ben’in gelişmesinde, doğal halinden tam anlamıyla insan olmaya, tinsel durumuna doğru gelişmesinde zorunlu bir aşamadır.

Ayırma –içsel yarılmaya olarak kendini ayırma– teması, Hegel’in bütün felsefesinde yankılanır. Hegel’in “umutsuzluğa giden anayol”dan bahsettiği *Ruhun Fenomenolojisi*’nin baskın teması da budur. Dolayısıyla, bu kötülük kaynağında hiçbir şey kazara ya da salt tesadüfi değildir. “Kaynağı ruh olduğuna göre, insanlık aslında kendisi-için-olmak antitezine doğru ilerlemek zorundadır. [...] Bu ayrılmada kendisi-için-olmak öne sürülür ve kötülük kendine yer edinir; bütün yanlışların kaynağı buradadır, ama aynı zamanda uzlaşmanın nihai kaynağı da bu noktadadır. Hastalığı yaratan odur, aynı zamanda sağlığın da kaynağıdır” (iii. 206). Bu, yarılmaya ve kendini ayırma olarak kötülük patlamasının sadece insanlığın gelişmesinde zorunlu bir aşama olmadığı anlamına gelir; bu kendini ayırmada zaten bir uzlaşma beklentisi, kötülüğün kaldırılması vardır. Kendini ayırma sadece kötülüğe yol açmaz; kötülüğün altilmesi ve kaldırılması için gereklidir de. Bunu yalnızca tesadüfi bir tarihsel hareket olarak düşünmemeliyiz; uzlaşma bu kendini ayırmaya *her zaman zaten* içkindir. Bu diyalektik gelişme, sonludan gerçek sonsuza doğru hareket hakkında zaten öğrenmiş olduklarımıza paraleldir. Gerçek sonsuz bizim sonluluğumuza zaten içkindir, fakat gerçek sonsuzluğun farkına varabilmek için yarılmaya

aşamasından (sahte sonsuz) geçmemiz gerekir. Kötülük patlaması ve gerçekleşen nihai uzlaşma bu diyalektik harekete sadece “paralel” değildir; onlar *bu* diyalektik hareketin kendisidir.

Hegel’in *Din Dersleri*’nin –ve aslında bütün sisteminin– neden bir teodise olarak okunabileceğini anlayabiliriz. Teodisesinin temel saikini, o yolla kötülük gibi görünen şeyi bir (Hıristiyan) Tanrı’nın gerçekliğiyle bir araya getirebileceğimiz bir kötülük açıklaması yapma arzusu olarak düşünürsek, bu tam da Hegel’in yapmak iddiasında bulunduğu şeydir. İnsan gereğince deşifre edildiğinde, Hegel’in gerçekten (Kojève’in iddia ettiği gibi) bir a-teist olduğunu düşünsek bile, elimizde hâlâ, her ne kadar seküler de olsa, kötülüğün insanlığın aşamalı gelişmesinde zorunlu bir diyalektik hareket olarak anlaşılıp gerektendirildiği bir teodise vardır.

Âdem’in Düşüşü

Hegel’in Kutsal Kitap’taki Düşüş öyküsüne ilişkin yorumuna dönelim. Derslerinin temeli olan bu elyazması metinde, Hegel öykünün öne çıkan bazı özelliklerinin yanı sıra, bu “en mükemmel tutarlılık zinciri”nde görülen birtakım bariz tutarsızlıklara da işaret eder. (a) Âdem’in herhangi bir ağacın meyvesini yemesi değil, iyi ve kötü bilgisi ağacının meyvesini yemesi yasaklanmıştır. Hegel öykünün ana noktasının bu olduğunu belirtir, çünkü “bu herhangi bir ağaç ve sıradan bir meyve meselesi değildir; iyi ve kötü [anırtması] bizi hemen bambaşka bir alana götürür. Bunlar, bir elmayı yemek gibi bir şey olmayıp, ruhun mutlak, asli karakteristikleridir” (iii. 105). (b) Her ne kadar iyi ve kötü bilgisi ağacından yemek yasak olsa da, “bu bilgi ruhun doğasını oluşturan şeydir – aksi takdirde insan bir hayvan olur” (iii. 105). (c) Yılan, bu bilginin Âdem’i Tanrı gibi yapacağını vaat eder. Bu, kötülüğün ayartıcılığıdır. Fakat sonra, yılanın vaat ettiği şey Tanrı tarafından söylenir: “İşte, Âdem iyiyi ve kötüyü bilmekle bizden biri gibi oldu’ (Tekv. 3: 22). Burada tam da bilginin –yani genel olarak iyi ve kötüye dair özgül bilginin– insanlıkta ilahi olanı teşkil ettiği bizzat Tanrı’nın ağzından söylenmektedir” (iii. 105). Hegel (“bu en mükemmel tutarlılık zinciri”nde) çelişkili olarak gördüğü şeyi değerlendirir, çünkü ruh bu yolla gelişir ve kendisinin farkına varır. Hegel şöyle der: “Tıpkı bu

bilgi[yi edinme] gerekliliğinin çelişkili olması gibi, bilginin kendisi de şu olgular nedeniyle çelişkili görünür: (d) cezanın bu bilgi yüzünden çekilmesi ve fiziksel zorunluluk –{ve sonluluğun zorunlu bir sonucu [olan] ölümlülük}– şeklini alacak olması. {(e) Ve [ölümlülüğün] de ceza gibi [görülecek] olmaması: ‘Hayat ağacından da yemesin diye [...]’ [bkz. Tekv. 3: 22]” (iii. 105).

Bu, Düşüş öyküsünün son derece taraflı bir okumasıdır.¹⁶ Hegel bu öyküye kendi kategorilerini dayatmakla eleştirilebilir. Fakat Kutsal Kitap’ın diline özgü temsil (*Vorstellung*) ile spekülatif felsefeye özgü kavramsal düşünüş arasında yaptığı ayrımla tutarlı olarak, Hegel şöyle der: “Genel olarak, şunu görmek gerekir ki derin bir spekülatif içerik, imgeler ve salt temsiller halinde gerçek ve doğru biçimiyle resmedilemez, dolayısıyla da esasen çelişki olmaksızın böyle resmedilemez” (iii. 105). Kutsal Kitap’taki Düşüş öyküsünün temsil ettiği hakikati kavrayan sadece spekülatif düşüncedir.

Bu öykünün derin içgörüsü, insanlığın ezeli tarihinin, bilinçli olmanın da içinde yer almasıdır: (a) asli ilahi fikir, [tanrı] imge[si]; (b) bilincin, iyi ve kötü bilgisinin {ve aynı zamanda sorumluluğun} ortaya çıkışı; (c) hem olmaması gereken, yani bilgi olarak kalmaması gereken bir şey olarak, hem de insanlığın ilahi olmasındaki araç olarak [iyi ve kötü bilgisi]. Bilgi yarayı, yani kendini iyileştirir. (iii. 106)

Hegel’in Düşüş’ü “insanlığın ezeli tarihi” olarak tanımlaması, kötülüğe ve kötülüğün kaldırılmasına yine bir başka bakış açısı getirir. Hegel’in bilgiyi (*Erkenntnis*), yarıma ya da kırılmayı (*Entzweiung*) ve kötülüğü (*Böse*) birbirine nasıl bağladığını gördük. *Dersler*’in İngilizce baskısının editörü Peter Hodgson, bunların ilişkisi hakkında net bir açıklama yapar.

Bilişsel bilgi (*Erkenntnis*) bir yargı ya da asal bölme (*Ur-Teil*) edimi gerektirir; dolayısıyla ikiye ayrılmanın, yarılmanın, kırılmanın (*Entzweiung*) içinde doğar. [...] Bu yarıma ya da yabancılaşma (*Entfremdung*) –bu sözcükler birbirinin oldukça benzeridir– kendi içinde tam anlamıyla kötü değildir, daha ziyade sırf bilinç olduğu ve idrak ettiği, fakat sonlu olarak idrak ettiği, yani nihayetle bilme edimlerine öne

sürülen bölünmelerin üstesinden gelmekten aciz olduğu için, sonlu ruhun içsel koşuludur. Kötülüğün ise *önkoşulu* ya da *vesilesidir*, çünkü kötülük ayrılık halinin bilinçli ya da kasti gerçekleştirilmesini, ruhun derinliklerinden yalıtılmış olarak yaşama seçimini, kişinin kendisini hem evrensel hem de özel olandan koparmasını, dolaysız arzuların tatmin edilmesini, “doğaya göre” (*nach der Natur*) var olmayı gerektirir. Ancak kendini yarma ya da kendini yabancılaştırma sadece kötülüğe değil, yabancılaşma Yahudilik dininin kederiyle (*Schmerz*) ve Yunan-Roma kültürünün sefaleti ya da mutsuzluğuyla ilişkili olduğunda görülebilecek uzlaşma ihtiyacına da yol açar. (L 65)

Hodgson, Hegel’in kötülük açıklamasına ilişkin anlayışımıza ince ama son derece önemli bir noktayı ekler. Yargının yarılması (*Entzweigung*) kendi başına (özünde) kötü değildir. Daha ziyade, kötülüğün aslında bu ayrılık halinde kalma, sonluyla sonsuz arasındaki kırılmada ısrar etme, “ruhun derinliklerinden yalıtılmış olarak yaşama”¹⁷ yönündeki *bilinçli* ya da kasti seçimden kaynaklanması anlamında, kötülüğün *önkoşulu* ya da *vesilesidir*.

Dersler’de Hegel bize kendini koparmanın ve kendini yabancılaştırmanın kötülüğe ve uzlaşma ihtiyacına yol açtığını söyler. Kendini yabancılaştırma iki biçim alır. “Bir yandan, bu haliyle kötülüğün antitezidir, kötü olanın insanlığın kendisi olmasıdır: bu, *Tanrı karşısında antitezdir*. Diğer yandan da *dünya karşısında antitezdir*, insanlığın dünyadan bir kopukluk hali içinde var olmasıdır: bu, mutsuzluk ya da ıstıraptır, öteki taraftan görülen yarılmadır” (D 447). Hegel, ilk biçimi keder (*Schmerz*) ikincisini ise mutsuzluk (*Unglück*) diye adlandırır. Bu kendini yabancılaştırma analizinin arka planında *Ruhun Feonemolojisi*’ndeki ünlü “Mutsuz Bilinç” tartışması vardır. Mutsuz bilinç sadece özbilincin gelişmesinde bir aşamanın (*Gestalt*) adı değildir. *Fenomenoloji*’de ve aslında Hegel’in bütün yazılarında yinelenen bir motiftir. Stephen Crites bu noktayı canlı bir biçimde vurgular:

Mutsuz bilincin özellikle bazı kişilerin ya da tanımlanabilir bir topluluğun, ya da kuşağın, ya da tarihsel dönemin kederi olmadığı çok geçmeden açıklık kazanır. Mutsuz bilinç, ruh doğarken her zaman ve her yerde ortaya çıkan evrensel bir özbilinçli yaşam krizidir. Bu mutsuz-

luk, ruhu doğuran bilinçli yaşamın doğum sancısıdır. Tarihsel olarak bir değil, birçok kez çekilir. Aslında bu, tarihsel bir olgu olmaktan çok, özbilinçli tarihsel yaşamın birçok farklı biçim altında beliren önkoşuludur. Her insan, her kültür bu mutsuzluğun en azından karanlık bir anısını ya da ufukta ona dair karanlık bir önseziyi veya ikisini birden muhafaza eder.¹⁸

Dersler'de Hegel bu acılı kendini ayırma deneyimini kötülükle ilişkilendirir.

İnsanlar, varlıklarının en derininde bir çelişki olduklarının içten içe bilincindedirler, bundan dolayı kendileriyle ilgili sonsuz bir *keder* duyarlar. Keder sadece olması gerekene karşı, bir olumlayıcıya karşı muhalefetin olduğu yerde mevcuttur. Artık kendi başına bir olumlayıcı olmayanda hiçbir çelişki, hiçbir keder de yoktur. Keder tam da olumlayıcıdaki olumsuzluk unsurudur, bu ise olumlayıcının kendi içinde kendisiyle çelişkili ve yaralı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu keder tek bir kötülük momentidir. Kötülük salt kendi adına bir soyutlamadır; sadece iyinin antitezidir ve öznenin bütünlüğünde mevcut olduğu için, özne yarıktır ve bu yarıma sonsuz kederdir. Eğer iyilik bilinci, sonsuz iyilik talebi, benzer şekilde öznenin kendisinde, onun en derin varlığında mevcut değilse, o zaman hiçbir keder de mevcut değildir ve kötülüğün kendisi sadece boş bir hiçliktir, çünkü o sadece bu antitezdedir. (D 447-8)

İyi ve kötü diyalektik olarak birbiriyle ilintilidir; kötü olmadan iyi, iyi olmadan da kötü olmaz. İyilik bilinci olmadan, “kötülüğün kendisi sadece boş bir hiçliktir”; fakat kötülük bilinci olmadan, iyilik de boş bir hiçlik olur. İyiyle kötünün diyalektik karşıtlığı olmadığında, hiçbir keder olmaz. Ve bu keder deneyimi (*Erfahrung*) olmadığında, insanlar yalnızca hayvan olurlar. Ruh asla doğmaz. Ruh, bütün yaraları hiçbir iz bırakmadan iyileştirebilir, fakat kötülük ruhun gerçeğe dönüştürülmesinde *zorunlu* bir aşamadır. Dahası, bu uç noktadaki sonsuz keder sadece bir özbilinç birliğini değil (aksi takdirde kendini ayırma anlaşılmaz olurdu), bir Tanrı birliğini, son olarak da bir Tanrı ve özbilinç birliğini –özdeşliğini– de gerektirir. Gerçek sonsuz budur.¹⁹

Kötülük ve keder, ancak iyi olan ya da Tanrı, *tek* Tanrı olarak, saf, tinsel bir Tanrı olarak bilindiği zaman sonsuz olabilir. Olumsuz, ancak iyi olan bu saf birlik olduğu zaman, sadece *tek* Tanrı'ya inandığımız zaman ve sadece böyle bir inançla bağlantılı olarak kötülüğün bu belirlenimine doğru ilerleyebilir ve ilerlemelidir, olumsuzlama da bu evrenselliğe doğru ilerleyebilir. Bu yarılmanın bir tarafı bu şekilde, insanlığın Tanrı'nın saf, tinsel birliğine yükselmesi yoluyla açıklık kazanır. Bu keder ve bu bilinç, insanlığın kendisinin ve benzer şekilde kötülüğün, olumsuz yarılma hareketine soğurulmasının [*Vertiefung*] koşuludur. Bu, nesnel, içsel bir kötülüğe soğurulmadır; olumlayıcı türde bir içsel soğurulma, Tanrı'nın saf birliğine soğurulmadır. (D 448)

Kötülüğün gerekliliği ve gerekçelendirilmesi?

Hegel'in iyi ve kötüye dair diyalektik açıklamasında hem görkemli hem de son derece yetersiz olan bir şey vardır. Sistematik felsefesinin tüm emelleri göz önüne alındığında, Hegel kötülüğün kaynağına ve kaldırılmasına zarif bir açıklama getirmiştir. Kötülüğün varlığını her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve iyiliksever bir Tanrı'nın varlığı ile bağdaştırmanın hiçbir yolu yok gibi görüldüğünden, kötülük sorununa getirilen birçok geleneksel "çözüm" olumlu bir şey olarak kötülük olgusunu yadsımak zorundadır. Tanrı'nın sonsuz derecede iyi olduğunu söylersek –ki iyiliğin gerçek standardı budur– nihayetle kötülüğün ontolojik gerçekliğini reddetmemiz gerekir. Klasik olarak, Aziz Augustine'den beri, özgür istencimizin kötüye kullanılmasından kaynaklanan kötülükten Tanrı'nın sorumlu olmadığı iddia edilmiştir. Tanrı insanlara bu büyük özgür istenç hediyesini vermiştir; bizler Tanrı'nın imgesinde istenç sahibi varlıklar olarak yaratılırız. Eğer insanlar bu özgür istenci kötüye kullanmayı seçiyorlarsa, böyle davranmanın sorumluluğunu da onların taşıması gerekir. İnsanların günahları için Tanrı'yı suçlamak küfürdür. Fakat özellikle Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten olduğunu da iddia ettiğimiz zaman, bu "çözüm"ün de kendi karışıklıkları ve çıkmazları olur. Eğer Tanrı bizim yaratıcımızsa ve gerçekten her şeyi bilense, dolayısıyla insanların özgür istençleriyle ne yapacaklarını biliyorsa, kötü edimlerde bulunan bir yaratığı yaratmaktan sorumlu olmadığını söyleyebilir miyiz? Burada,

bu tür karışıklıkları gidermek için benimsenmiş olan çeşitli stratejileri takip etmekle ilgilenmiyorum.²⁰ Daha çok, Hegel'in insanlığı, Tanrı'yı ve onların birbirleriyle ilişkilerini kökünden farklı bir şekilde anlaması nedeniyle, bu geleneksel açmazların altını oyduğunu vurgulamak istiyorum. Bu açmazlar sadece iyi ve kötü antitezini sabit, katı bir ikilik olarak düşündüğümüz zaman baş gösterir. Fakat Hegel'e göre, iyi ve kötü dinamik olarak ve diyalektik olarak birbiriyle ilintilidir. Kötü olmadan iyi olmaz, iyi olmadan da kötü olmaz. Bu, sonlu insanlar için olduğu kadar, sonsuz olan Tanrı için de geçerlidir. Bu karşıtlığı bir tür gizli ikilik gibi düşünmemeliyiz. Bu daha çok, (insanlık ve Tanrı ikiliği dahil) tüm ikilik biçimlerinin reddedilmesidir. İster sonlu insanların tinsel yolculuklarındaki gelişimine, ister sonsuz bir Tanrı haline gelmeye odaklanalım, kötülüğün tezahürü, kötülüğün reddedildiği sonsuz bir *Geist*'in somut gerçeklik kazanması için *gereklidir*. İnsanlarda kötülüğün koşulu kendini ayırma ya da içsel yarılma, insanlar doğal bir koşuldan tam anlamıyla insani bir koşula geçişi bu şekilde yaparlar. Fakat sonsuz bir Ruh olarak Tanrı'nın sadece kendini ayırma yoluyla aşikâr hale geldiğini de söyleyebiliriz. Tanrı'yla insanlar arasındaki fark, (*bazı*) insanların çıkmaza girmeleridir; sonlu ve sonsuz arasındaki ayrımı somutlaştırmalarıdır; bu ayrımı kasten kapatılmaz bir uçuruma dönüştürmeleridir. Bu sahte ikiliğin ötesine geçmeyi inatla reddetmeleridir. "Sonluluk, anlayışın en inatçı kategorisidir" (SL 129). Hegel, bu sonlu ile sahte sonsuzun somutlaştırılmasına boyun eğmenin derin cazibesinin kesinlikle farkındadır. *Ruhun Feenomolojisi*'nde girilen bu yolculuğu "umutsuzluğa giden anayol" diye tarif ederken, insanların bu kendini ayırmanın acısını ve kederini nasıl defalarca yaşadıklarını ve onu somutlaştırmaya nasıl ayartıldıklarını doğrulamaktadır. Bundan dolayı Jean Hippolyte, klasik yorumunda, mutsuz bilinci ele alan bölümü irdelemeye "Mutsuz bilinç *Fenomenoloji*'nin ana temasıdır,"²¹ diyerek başlar.

Fakat bu umutsuzluğun ve kederin derinliklerinde, yükseltme ve uzlaşma vaadi de mevcuttur. Burada "vaat"ten bahsetmek bile, bir vaadi ancak gelecekte gerçekleştirilebilecek bir şey olarak düşünürsek, yanıltıcı olabilir.²² "Diyalektik hareketin" dili, bu hareketi basit bir geçici ardışıklık gibi düşündüğümüz takdirde, bizi yanıltabilir. Kötülüğün

kaldırılmasında devreye giren uzlaşma, kendini ayırmanın kederinde zaten önceden varsayılmıştır. Hegel kötülüğü "örtbas ediyor" değildir. İyi ve kötü eşit derecede ilkseldir.

Hegel'in diyalektik düşüncesinin bu asli özelliğini anlamaktaki (ne yazık ki çok yaygın olan) başarısızlık, en kaba Hegel çarpıtmalarına ve karikatürlerine yol açar. İronik olarak Hegel'in, kendisini yanlış okumanın ve karikatürize etmenin neden bu kadar büyük bir cazibe arz ettiğine bile bir açıklaması vardır. Eğer tek tip olumsuzlama olarak soyut bir olumsuzlama kavramına ve gerçekte sahte arasındaki sabit bir katı karşıtlığa inatla bağlı kalırsak, o zaman kötülüğün kaldırılmasının kötülüğün toptan yok edilmesi anlamına geldiğini düşünürüz. Fakat kaldırma (*Aufhebung*), kaldırılanı iptal ya da yok etmez; kaldırılan, değişmiş bir biçimde de olsa, her zaman muhafaza edilir. Bu anlamda, kötülük asla tamamen yok edilmez (ya da edilemez).

Hegel'in felsefesinin sistematik ikircikliğine dair ilk gözlemlerime dönmek istiyorum, çünkü bu ikircikliğin iyi ve kötünün diyalektik ilişkisini yorumlamakta doğrudan sonuçları vardır. Hegel, felsefesini bir teodise olarak resmetmekte tereddüt etmez. *Dünya Tarihi Felsefesi Üzerine Dersler*'de şunları söyler:

Araştırma[mız] bir teodise, Tanrı'nın yöntemlerinin bir gerekçelendirilmesi olarak görülebilir (Leibniz'in kendi metafizik tarzında, ama o zamanlar henüz soyut ve belirsiz olan kategorileri kullanarak yapmaya kalkıştığı gibi). Bu, kötülüğün varlığı dahil, dünyanın bütün illetlerini idrak etmemizi sağlamalıdır ki, düşünen ruh varoluşun olumsuz yönleriyle yine uzlaşabilsin; kötülüğün genel toplamıyla da dünya tarihinde karşılaşırız. [...]

Az önce tarif edilen türde bir uzlaşma ancak tarihin, olumsuzun ikincil bir konuma indirgenip bütünüyle aşıldığı olumlayıcı yanına dair bir bilgi vasıtasıyla sağlanabilir. Bir başka deyişle, her şeyden önce dünyanın nihai tasarımının ne olduğunu bilmemiz, ikinci olarak da bu tasarımın gerçekleştirildiğini ve kötülüğün onun yanında bir eşitlik konumunu korumayı başaramadığını görmemiz gerekir.²³

Teodiseye ve Tanrı'ya yapılan bu açık göndermeye rağmen sağ, merkez ve sol Hegelciler arasındaki çekişmenin neden Hegel'in ölü-

münden bile önce patlak verdiğini anlamak zor değildir. Hegel'in sistematik ikircikliği insancıl, hatta ateist bir yoruma çanak tutar. İnsanlık ile Tanrı'nın (nihai) özdeşliğini vurgulayan Hegel'dir. Sonluyla sonsuz, içkinle aşkın arasındaki herhangi bir ikili karşıtlığa her zaman meydan okuyan Hegel'dir. İnançla akıl arasında hiçbir nihai çatışma olmadığını ve dinle felsefenin aynı ezeli hakikati açığa vurduğunu bize söyleyen Hegel'dir. Fakat birçok Ortodoks Hristiyan inanırın Hegel'e ihtiyatla yaklaşmasına yol açan da bu iddialardır, çünkü onlar Tanrı'nın aşkınlığını ve bütün insan sonluluğunun son kertede ötesinde oluşunu kendi inançlarının temeli olarak görürler. Başlangıçta adanmış bir Hegel müridi olan Ludwig Feuerbach'ın nasıl olup da onun en sert eleştirmenlerden biri haline gelerek, Hristiyanlığın özüne dair insancıl, antropolojik bir yorum geliştirdiğini gayet iyi anlayabiliriz. Hegel'de "Tanrı bahsi"nin önemsiz olduğu, Hegel'in gerçek "sırrı"nın ezoterik ateist hümanizmi olduğu sonucuna varılsa bile, bu durum iyi ve kötünün diyalektik açıklamasında kayda değer bir değişikliğe yol açmaz. Hegel'in anlatısını, Mutlak Ruh'un tam olarak gerçeğe dönüştüğü kendini ayırma yoluyla Tanrı'nın kendisini gerçekleştirmesinin öyküsü olarak okumak yerine, insanlığın (*Menschlichkeit*) aşamalı olarak kendini geliştirme öyküsü olarak okuruz. Ama bu okumaların her ikisinde de aynı "mantık" iş başındadır. Kötülüğün bu gelişmede –kötülüğün kaldırıldığı (*aufgehoben*) bir gelişmede– gerekli bir moment olduğu anlaşılır.

Buraya kadar Hegel'in iyi ve kötüye dair diyalektik açıklamasının anlamını irdelemeye, onu yaygın çarpıtmalardan ve karikatürlerden korumaya, öğretisinin özgünlüğünü ve gücünü vurgulamaya çalıştım. Fakat aynı zamanda, nefes kesici heybetine rağmen, açıklamasının ciddi anlamda yetersiz olduğunu ve pek çok sorun doğurduğunu da gösterdim. Eleştirmeye *Din Felsefesi Üzerine Dersler* metni üzerine bir gözlemle başlamak istiyorum. Kötülüğün örnekleri hakkında süregelen bir tartışmaya ne Hegel'in kendi elyazması metninde, ne de *Dersler*'in yeniden yapılandırılmasının temeli olan öğrencilerine ait ders notlarında rastlarız. Buna en yaklaştığımız yer Kutsal Kitap'taki Düşüş öyküsüne ilişkin açıklamasıdır. Fakat Hegel burada, daha önce belirttiğimiz gibi, öykünün kendi felsefesi tarafından şekillendirilen

ve desteklenen yönlerinin altını çizerek. Kötülük, sonlu ile sahte sonsuz arasındaki soyut ayrımın inatçı, kasti somutlaştırılmasından doğar. Benmerkezci bireylerin evrensel olan her şeye, anlık bencil çıkarlarını aşan her şeye karşı kendilerini hazırlama yöntemlerine odaklanarak, kötülüğün ne anlama geldiğinin bazı somut ayrıntılarını tamamlatabiliriz. Bu bakımdan, Kant'a karşı polemigine rağmen, Hegel'in ahlaki kötülük anlayışı Kant'inkinden o kadar da farklı değildir. Nesnel olarak evrensel karşı olan, (Kant'ın "özsevgi diye adlandırdığı) bireysel bencilliğin *kasten* ileri sürülmesidir. Fakat kötülüğün türleri ve somut tezahürleri üzerine herhangi bir tartışmanın yetersizliği bizi durdurur. Hegel farklı dinlere ilişkin çok sayıda somut tarihsel örneği ele almaktan çekinmez, o halde dikkatini kötülüğün somut tarihsel biçimlerine yönelmemesinin nedeni nedir?

Hegel'i savunan bir kişi bunun ciddi bir eksiklik olmadığını belirterek karşılık verebilir. Felsefe ampirik betimlemeyle karıştırılmamalıdır. Felsefenin amacı iyi ve kötünün ne olduğunu anlamak için ihtiyaç duyulan kategorileri sağlamaktır. *Dersler*'de din kavramını, dinin tarihsel belirlenimlerini ve nihai hakikatini ele alırız. Fakat ben böyle bir cevabı biraz fazla üstünkörü buluyorum. Neticede, felsefi bir soruşturmanın amacı var olanı anlamamızı sağlamaktır, bu anlayış ise esaslı ayrımlar yapma yeteneğini gerektirir. Dolayısıyla –Hegelci nedenlerle bile olsa– bir iyi ve kötü kavramının, fenomenal olarak, iyi ve kötü olarak kabul ettiklerimizi sınıflandırmamızı sağlayıp sağlamadığını sormak her zaman adil olacaktır. Bu, felsefi bir açıklamanın yaygın olarak kötü diye kabul ettiğimiz şeyleri anlamlandırmakla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Fakat Aristoteles'in uzun zaman önce gözlemlediği, Hegel'in de yeniden doğruladığı gibi, felsefenin görevi fenomenleri anlamak ve açıklamaktır – onları örtbas etmek değil. Fakat Hegel'in kötülüğe dair diyalektik analizinin yirminci yüzyılda ortaya çıkan kötülükleri –Auschwitz'i, Ruanda'daki soykırımı, birçok aşağılama örneğini, sadist davranışları, fanatik terör saldırılarını ve her gün tanık olduğumuz haksız olarak çektirilen insan ıstırabını– anlamlandırmamıza nasıl yardım edebileceğini ciddi biçimde kavramaya kalkıştığımızda, bunları sonlu ve sahte sonsuz antitezinin somutlaştırılmasının örnekleri olarak sınıflandırmak zoraki ve yapmacık görünür.

William Desmond diyalektik düşüncenin sınırlarını keskin bir ifadeyle belirtir.

Felsefi düşüncenin sona ermesini ya da kesilmesini mi öneriyorum? [Kötülükle ilgili] mesele, felsefeyi daha öte bir düşüncüyü imkânsız kılacak kadar afallatıp felce mi uğrattıyor? Hiç de değil. Her ne kadar kötülük ve bağışlama, diyalektik düşünceye göre felsefenin asla tümüyle kapsayamayacağı ötekiler olsa da, meselenin özü şudur: felsefe, aslında, bu dik kafalı ötekileri dikkate almayı asla bırakamaz. Amaç bu ötekileri dikkate almayı bırakmak değildir, ama diyalektik istenç bizi sadece buraya getirir. Diyalektik felsefe, düşüncesini aşan bir sınıra varır. Bizse o aşırılığı ve o sınırı düşünmeye çalışmaktan başka bir şey yapamayız. Zihni uyutmayan bir düşünce karışıklığı baş gösterir.²⁴

Somut örneklerle başvurmak felsefi bir meseleyi nadiren halleder, çünkü bu fenomenleri nasıl yorumlayacağımız sorusu her zaman ortaya atılabilir. Bununla birlikte, Hegel'in karmaşık kötülük analizi ile dünyadaki kötülük deneyimimiz arasındaki uçurum, Hegel'in yorumunun yeterliliğine ilişkin temel felsefi sorular doğurur. Hegel'in en büyük gücü gibi görünen şeyde, en ciddi eksikliği apaçık bir hal alır. Bunu, dolaylı olduğu düşünülebilecek, ama aslında bizi Hegel'in felsefesinin kalbine götürecek bir şekilde ortaya koymak istiyorum.

Jean Hippolyte'in, *Fenomenoloji* üzerine klasik yorumunda kötülük, günah ve bağışlamanın ilişkisi hakkında söylediklerine bakalım. *Fenomenoloji*'de yer alan ve bu bölümün başındaki alıntının kaynağı olan ünlü pasajı aktarır: "Ruhun yaraları iz bırakmadan iyileşir. Olgular ölümsüz değildir, ama ruh onları kendi içine çeker, ya niyet ya da onun Dasein* unsurunda [görülen] olumsuzluğu ve sınırı olarak da, olgularda mevcut olan özgüllük görünümü hemen ortadan kaybolur."²⁵ Bu pasaj üzerine yorumunda, Hippolyte şunları yazar:

İnsan gelişiminin arz ettiği ve *Fenomenoloji*'nin izini sürdüğü uzun hatalar tarihinin tamamı aslında bir çöküştür, ama bu çöküşün mutlaka ta kendisinin bir parçası olduğunu, toplam hakikatin bir momentini olduğunu öğrenmemiz gerekir. Mutlak ben bu olumsuzluk olmaksız-

(*) Harfiyen "orada olmak" anlamına gelen bu sözcük, felsefede insan varlığı anlamına gelir (ç.n.).

zın ifade edilemez: o sadece bir “hayır”a “hayır” demek yoluyla, sadece zorunlu bir olumsuzlamayı altetmek yoluyla mutlak bir “evet”tir. Birlik ancak sürekli çatışma ve devamlı baskın çıkma yoluyla gerçekleştirilebilir.²⁶

Hippolyte, Josiah Royce’un *Modern İdealizm Üzerine Dersler*’indeki zekice gözlemini de alıntılar: “Ruhun gerçek yaşamı bu baskınlığa bağlıdır, her zaman sınırlar dahilinde olan günah bilincine değil [...] her zaman aşkın olan bir öte bilincine de değil, bunların yerine günahların bağışlanması, karşı çıkma yoluyla bir uzlaşma bilincine dayanır.”²⁷ Bu yorumlar *Fenomeoloji* için yapılmıştır, ama *Din Felsefesi Üzerine Dersler* için de eşit derecede geçerlidir. Hippolyte, aynı temel düşüncenin *Dersler*’de daha keskin bir biçimde ifade edildiğine dikkat çeker.

Herkesin olduğu gibi kalacağı yolundaki belirlenim, sonluluk alanında yer alır. Adam kötülük yapmıştır, bu nedenle kötüdür, kötülük onun vasfı olarak kendi içindedir. Fakat ahlakta ve daha da çok dinde, ruhun özgür, bizzat olumlayıcı olduğu bilinir, dolayısıyla insanın içindeki kötülüğe kadar uzanan sınır, ruhun sonsuzluğu için bir hiçliktir. Ruh şeyleri, olmuş şeylerin olmamış olacağı şekilde yönetebilir. Eylem gerçekten akılda kalır, fakat ruh kendini ondan kurtarır – sonlu, genel anlamda kötü olan, olumsuzlanır.²⁸

Bu pasajda derinden etkileyici (ve son derece Hristiyan) bir yan var. Bu, nihai uzlaşmanın ve Hristiyan kurtuluşunun görkemli bir olumlamasıdır. Ayrıca, bu birleşme ve uzlaşma arzusunu Hegel’in kendi yaşam deneyimleriyle ve modernitenin en ciddi krizi olduğunu düşündüğü şeyle ilişkilendirebiliriz. Jürgen Habermas bize şöyle der: “Bir birleşme felsefesine yönelik güdülerin izi, genç Hegel’in kriz deneyimlerine kadar sürülebilir. Aklın, parçalara ayrılmış bir çağın olumlu unsurlarına karşı uzlaşma gücü olarak öne çıkarılması gerektiği inancının ardında bu deneyimler vardır.”²⁹ “Felsefi karşıtlıkları –doğa ve ruh, duyarlılık ve anlayış, anlayış ve akıl, teorik ve pratik akıl, yargı ve hayalgücü, ben ve ben olmayan, sonlu ve sonsuz, bilgi ve

inanç— eleştirmek yoluyla, yaşamın kendi yarılma krizine tepki vermek ister.”³⁰

Ancak o kadar sıkıntılı ve kabul edilemez olan, Hegel’in düşüncesinin tam da bu özelliğidir. Hegel sadece Ruh’un (*Geist*) kendini iyileştirdiğini iddia etmiş olsaydı, kötülük karşısında tepki vermenin ve bir bakıma kötülüğü altetmeyi başarmanın her zaman mümkün olduğunu kastettiğini düşünebilirdik. Fakat Ruh’un kendini iyileştirdiği ve *geride hiçbir iz kalmadığı* kabul edilemeyecek kadar uç bir iddiadır. Çünkü bu, son tahlilde, Auschwitz’in örnek oluşturduğu kötülük dahil, kötülüğün varlığını gerekçelendirebileceğimizi —hatta bunu yapmamız gerektiğini— varsayar. (Daha sonra, bu diyalektik hamleyi yapmanın mutlak reddinin, Levinas’ı kötülük sorununun, “Auschwitz’den sonra”, “teodisenin bitimi”nden sonra doğan bir sorun olduğunu iddia etmeye sevk ettiğini göreceğiz.³¹) İyiyle kötünün bu diyalektik *uzlaşması* hakkında, Hegel’in çağdaşı Schelling ile başlayıp, Nietzsche ve Freud ile devam eden ve Arendt, Jonas, Levinas gibi düşünürlerle doruğa ulaşan aralıksız bir eleştiri söz konusudur.³²

Ruh’un geride hiçbir iz kalmadan iyileştiği doğru mudur? Bazı sol Hegelcilerin önerdiği gibi, Hegel’in “Ruh”tan (*Geist*) her bahsedişinde, ruh yerine insanlık (*Menschlichkeit*) terimini koymamız gerektiğini düşünsek bile, bu soru ortadan kalkmaz. Aynı soru bir başka şekilde de sorulur. İnsanlığın aşamalı gelişmesinde bütün kötülüklerin kaldırıldığı (ya da kaldırılabilceği) doğru mudur? Hegel kırılmaları, yarılmaları ve ayrılmaları sürekli vurgulamaktadır. Bunların bir bireyin hayatında ve bir halkın hayatında ne kadar şiddetli ve acı verici olabileceğinin tamamen farkındadır. Fakat bu “kırılmalar”da tüm ısrarına karşın, bize onların, kaldırmanın daima yürürlükte olduğu büyük bir diyalektik süreçteki “momentler” ya da “aşamalar” olduğunu da sürekli söylemektedir. Fakat bu doğru mudur? Kaldırmaya direnecek kadar uç, radikal olan şiddetli kırılmalar ve kalıcı yarılmalar yok mudur? Yirminci yüzyılın en uç, en radikal kötülük örneği olarak Auschwitz’in, bizi Hegel’e karşı çıkmaya zorladığı itiraz budur işte. Ruh’un ya da insanlığın diyalektik gelişmesinde Auschwitz’in zorunlu bir moment olarak yorumlanabileceğini düşünmekte kof, neredeyse itici bir yan vardır. Burada gerçekten diyalektik düşüncenin *sınırlarına* dayanı-

rız. Bu kötülük herhangi bir Hegelci anlayışa ve uzlaşmaya kesinkes *direnir*. William Desmond “yaşanmış haliyle kötülüğün gerçekliği ile düşünce olarak kötülük kavramı arasında bir *uçurum* vardır” derken buna işaret eder. “Yaşanmış ya da yapılmış haliyle kötülük ile rasyonel gerekliliğin yapısını resmettiği söylenen haliyle kötülük arasında bir *orantısızlık* vardır. Varlık ve düşünce –Parmenides’in *noein* ile *esti*’nin aynılığına dair söylediklerine ve bunun Plotinus ile Hegel dahil, başkaları tarafından da yinelenmiş olmasına rağmen– burada aynı değildir. Varlık ile anlayış arasında diyalektik olmayan bir fark vardır.”³³

Yönelttiğim soru Hegel’in felsefesinin tam kalbine gidiyor. Bu soru –sanki felsefesinin geri kalanından ayrılıp çıkarılabilirmiş gibi– onun iyi ve kötüye ilişkin diyalektik anlayışıyla sınırlı değil. Sonludan sahte sonsuz yoluyla gerçek sonsuza doğru diyalektik hareket anlayışı, Hegel’in kötülük sorununa tüm yaklaşımını şekillendirir. Bu hareketi kavrayabilmek için, Hegel’in soyut olumsuzlama ile belirli olumsuzlama arasındaki farka dair açıklamasını, sonluyla gerçek sonsuzun özdeşliğini ve hakikatin bu bütün olduğu iddiasını anlamamız (ve kabul etmemiz) gerekir. İyi ve kötü diyalektiği hakkında eleştirel sorular yöneltmek de, Hegel’in felsefesindeki en temel ayrımlar ve temalar hakkında eleştirel sorular yöneltmektir.³⁴

Hegel Hegel’e Karşı

Hegel’in iyi ve kötüye ilişkin diyalektik açıklamasını artık kabul edemeyiz. Deneyimlediğimiz boşluklar, kırılmalar ve kopmalar, Hegel için temel olan kaldırma ve uzlaşma türüne inanmamıza izin veremeyecek kadar derin ve aşılmazdır. Fakat ben, Hegel’i toptan reddetmekten kaçınmamız gerektiğini de düşünüyorum. Hegel’den alıp sahiplenebileceğimiz son derece önemli bir şey var. Kimi zaman, hâlâ hayati ve anlamlı olanı öne çıkarabilmek için, kendisine *karşı* bir filozofla *birlikte* düşünmemiz gerekiyor. Bir açıdan okunduğunda, Hegel bir geleneğin, temel itkisi kötülük hakkında iyilikle uzlaştırılabilecek şekilde bir açıklama yapmak olan ve dini terimlerle kötülüğü tümüyle iyiliksever bir Tanrı’nın varlığıyla bağdaştırmak anlamına gelen bir geleneğin sonunda yer alır. Hegel kötülük sorununa son derece özgün bir çözüm sunar. Ancak kötülüğün bu diyalektik gelişme esnasında

dönüştürüldüğünü de ileri sürer. Özgünlüğüne rağmen Hegel, (kendisinin de onayladığı gibi) hâlâ geleneksel teodise projesinin sınırları içinde kalır. İnsan sonluluğunda her zaman zaten içkin olan gerçek sonsuzluğun hayata geçirilmesinde kötülüğün nasıl zorunlu bir diyaletik moment olup çıktığını göstererek, kötülüğün varlığını gerekçelendirmekle ilgilenir.

Fakat Hegel'i okumanın ya da sahiplenmenin bir başka yolu da var. Hegel için kötülüğün salt ya da münhasıran dini bir mesele olmadığını kabul etmeliyiz. Kötülük kendini ahlak, etik ve siyaset alanında açığa vurur. İnsan hayatının her yönünde kötülük içeren ayrılmalar, kırılmalar ve yarılmalar yaşarız. Somut kötülüklerin varlığı önümüze her zaman bir zorluk çıkarır. Hegel bu yarılmaları ontolojik ya da somut hale getirmeyi reddeder. Kötülüğün üstesinden gelinemeyecek kadar köklü ve söküp atılamaz olduğu yolundaki bir önermeyi desteklemeyi reddeder. Hegel'i, geliştirdiğimiz etik ve siyasi kurumlarda karşılaştığımız kötülüğe göğüs germek, sadece soyut değil somut yollarla da üstesinden gelmeye çalışmak görevini (*Aufgabe*) bize veriyormuş gibi okuyabiliriz, birçok kişi onu böyle okumuştur. Hegel bizzat, kötülüğün tamamen sökölüp atılabileceğini asla iddia etmez. Kötülük yeni kisveler ve yeni biçimler altında daima patlak vermektedir. Tarihte bütün kötülükleri kaldırmanın sözünü bile etmenin anlam ifade edeceği bir aşamaya varabileceğimizi düşünmek (alçaltıcı anlamda) ütopiktir; fakat kendini ortaya koyduğu haliyle kötülüğü kabul etmeyi, karşısında güçsüz kalacağımız şekilde onu cisimleştirmeyi reddetmek Hegelci mantığa kesinlikle uygundur. Bu kötülüğe göğüs germe *Aufgabe*'sinden bahsetmenin Hegel'in kesin ifadeleriyle her zaman bağdaşmayacak şekilde konuşmak olduğunun tümüyle farkındayım.³⁵ Hegel'e karşı Hegel'le birlikte düşünmek derken kastettiğim şey de bu. Hegel insani karşılaşmalarda kötülükle mücadeleyle, tarihsel konumlanmışlığımızın en derin karakteristiği olan mücadeleyi her zaman bizzat vurgulamaktadır.

Eğer Hegel'i tersinden okursak, o zaman somut kötülüklerin üstesinden gelme görevinden bahsetmek anlamlı olur; bu görevin bir sonunun olamayacağını fark etsek bile. Bu sadece soyut bir "-meli -malı" meselesi olmayıp, toplumsal ve siyasal kurumların somut dönüşümü-

nü gerektirir. Tinsel yolumuzu “umutsuzluğa giden anayol” olarak betimleyen Hegel, kötülük karşısında donakalan ve güçsüz durmaktan, birçok kisve altında beliren kötülükle mücadele etmekteki başarısızlıktan doğan umutsuzluğa karşı akıl verir.

Bir başka bağlamda, Hegel’in büyük *Aufhebung* metaforunun –kırılmaları ve ayrılmaları uzlaştırmaya yönelik ana kavramının– yerine, Walter Benjamin ve Theodor Adorno’nun kullandığı şekliyle takımyıldız ve enerji alanı metaforlarını koymamız gerektiğini ileri sürmüştüm.³⁶ Bu alternatifler birliğe, uyuma, birleşmeye, bütünlüğe ve bütünselliğe değer biçen, doruğuna ulaşmış bir *Aufhebung* fikrinin kendisine meydan okur. Bunlar Hegel felsefesini canlandırıp şekillendiren temeldeki aşamalı ereksellik ve ilahi kader gibi güçlü bir akımı tartışmalı hale getirir. Bu alternatifler üstesinden gelinemeyecek, uzlaştıramayacak (ve kendimizle bağdaştıramayacağımız) kırılmaların ve kötülüklerin varlığını kabul etmemiz gerektiğini ima eder. Adorno’nun zorla yaptırılmış uzlaşma diye zekice betimlediği şeye direnmemiz gerekir. *Kalıcı* izler bırakan yaralar vardır. Kaldırılamayacak kötülükler vardır. Kötülüklerin yepyeni biçimlerde patlak verdiğini kabul edebilir, aynı zamanda bu kötülüklerle savaşım üstesinden gelmek için mücadele edebiliriz. İster Ruh’un (*Geist*) diliyle ister insanlığınkiyle (*Menschlichkeit*) konuşuyor olalım, tinsel yolculuğumuzu en doğru şekilde tanımlayan görev (*Aufgabe*) budur – yani gerçek insanlığımızı kazanmaktır.

Schelling: Kötülüğün Metafiziği

Savaş olmayan yerde hayat da yoktur.

İnsan Özgürlüğüne Dair

Kant'ın radikal kötülük kavramını soruşturmaya devam ederken, onun ahlak felsefesinde, özellikle kötü ilkelerin benimsenmesinde özgürlüğün rolüne dair anlayışıyla ilgili, derin (çözülmemiş) bir gerilim dikkatimi çekti. Kant'a göre, ahlak yasasına uyduğumuzda, kategorik buyruğun gerektirdiğini yaptığımızda, iyi ilkeleri (nesnel ahlak yasasıyla uyumlu ilkeleri) benimsediğimizde ve bunlara göre hareket ettiğimizde, tamamen ve gerçekten özgür oluruz. Teorik özgürlük bilgisini kazanamamak da, insan özgürlüğünü önkoşul olarak kabul edebiliriz ve *etmeliyiz* de. Kendiliğindenlik olarak özgürlük bir tür "geçici olmayan" nedenselliklerdir, ama doğal (geçici) nedenselliklerle özdeşleştirilmemelidir. Kant'ın resmi konumunun ve ahlak felsefesinin başlıca mirası budur. Fakat hikâye bundan ibaret değildir (olamaz da). Özgürlük sadece kendimize ahlak yasasını vermemizden ibaret olsaydı, yapmamız gerekeni her zaman yapmamamız olasılığını (ve hakiyatını) açıklayamazdık. Kant, kendine has entelektüel bütünlüğüyle *Wille/Willkür* ayrımını ileri sürerken, bu sorunu doğrudan ele almaya çalışır. Özgürlüğün en az iki farklı ana anlamı ayırt edilmelidir: ilki, kendimize ahlak yasasını verdiğimiz zaman, *Wille*'nin normlarının gerektirdiğini yaptığımız zaman elde ettiğimiz özgürlük; ikincisi ise ahlak yasasının gerektirdiği şeye uymayı –ya da uymamayı– seçme (*Willkür*) özgürlüğü. İstem yetisinin bu iki yönü karşılıklı bağımlıdır; birbirini gerektirir. İyi ve kötü ilkeler arasında seçim yapma kapasitesi olmadan, ahlak –hatta ahlak olasılığı da– olmaz. Fakat seçimlerimiz sadece keyfi olsaydı, uymamız gereken bir evrensel norm olduğunu kabul edemeseydik, ahlak yine olmazdı. İyi ve kötü ilkeler arasındaki

fark ilkelerimizde ahlaki ya da ahlakdışı dürtülere öncelik vermemize bağlı olsa da, benimseyeceğimiz ilkeleri seçmekte –radikal olarak– özgürüzdür. Bu, kayıtsız olduğumuz anlamına gelmez. Ahlak yasasına saygı, iyi ilkeleri benimsemek için *yeterli* bir rasyonel dürtüdür. *Willle*’nin gerektirdiği şeyin normatif gücünü kabul edebilir ve ahlak yasasına uymayı özgürce seçebiliriz (*Willkür*).

Radikal kötülük kavramının sunumuyla amaçlanan, yapmamız gerekeni neden her zaman yapmadığımızı açıklamaktır. İnsan doğası itibariyle kötüdür. Bu, Kant’ın “kötü kalp”, insan ırkında kötü ilkeleri benimsemeye doğuştan bir eğilim (*Hang*) diye adlandırdığı şeydir. Bu eğilimden biz sorumluyuzdur. “[*Willkür*’ün] öznel bir belirlenim zeminini” olarak anlaşılan kötülük eğilimi, “özgürlüğün kullanılması”dır (*Din* 26). Fakat insan doğasının dokusuna işlenmiş olsa bile, bu eğilime karşı koyabiliriz. Kant’ı sıkıştırıp, neden bazı insanların sürekli iyi ilkeleri, bazılarının ise kötü ilkeleri seçtiğini, neden bazı kişilerin ahlaken iyi, bazılarının ise kötü olduğunu sorarsak, bize bunun (nihai olarak) “anlaşılmaz” olduğu söylenir. Rasyonel ahlaki failer olarak ilkeli davranabiliriz; fakat Kant iyi ve kötü ilkeler arasında koşulsuz seçim yapma yeteneğimizi vurguladıkça, neden bazı kişilerin iyi, bazılarının ise kötü olduğu meselesi daha da anlaşılmaz bir hal alır.

Kant’ın doğrudan halefleri arasında yer alan Schelling, Kant’ın düşüncesinin devinimini en derinden kavrayan filozoftur.¹ “Gerçek ve hayati özgürlük anlayışı, özgürlüğün bir iyi ve kötü olasılığı olduğudur,” (*HF* 26; 25) diyen ve insan özgürlüğünün özünü (*das Wesen der menschlichen Freiheit*) anlamak için “kötülük sorunu” ile doğrudan yüzleşmemiz gerektiğinde ısrar eden kişidir. Schelling’in özgürlük üzerine 1809 tarihli bilimsel çalışmasının, “kötülüğün gerçekliği”ni (*die Realität des Bösen*) kabul etmemiz gerektiğini (*HF* 26; 25) doğruladığı için özellikle kışkırtıcı olduğu düşünülür. Schelling, kötülüğün pozitif ontolojik statüden yoksun olduğunu iddia ederek, kötülüğü bir varlık ya da iyilik yoksunluğu olarak kavrayan ve kötülüğün gerçekliğini inkâr eden Batı’nın baskın felsefi ve teolojik geleneğinden ayrılır. İzi Platon’a kadar sürülebilen ve Leibniz’de doruğuna ulaşmış olan bir eğilimdir bu. Fakat bu eğilimin izleri Kant’ta ve Hegel’de de bulunabilir. Schelling bu geleneğe uymayı reddetmekle kalmayıp, onunla

alay eder ve en çarpıcı biçimde yüzleşilmesi gereken zorluğu açıkça belirtir.

Bu, bütün özgürlük öğretisinde her zaman hissedilen ve yalnızca şu ya da bu sistem için değil, hepsi için geçerli olan en temel zorluktur. Hiç şüphesiz içkinlik kavramı için en çarpıcı biçimde geçerlidir, çünkü gerçek kötülük ya kabul edilir, ki bu durumda kötülüğün kendisini sonsuz Öz'e ya da Asal İstenç'e dahil etmek ve böylece her bakımdan mükemmel bir Varlık anlayışını altüst etmek kaçınılmazdır; ya da kötülüğün gerçekliği öyle veya böyle inkâr edilmelidir, ki bu durumda gerçek özgürlük kavrayışı da yok olur. (HF 26; 25)²

Heidegger, Schelling'in *Untersuchungen*'inde ortaya çıkan farklı özgürlük kavramlarını ayırt etmeye yardımcı olur. İlk beş kavram Kant'la sıkı sıkıya paralellik gösterir: "1) kendini başlatma yeteneği olarak özgürlük; 2) hiçbir şeye mecbur olmamak olarak özgürlük, -den özgürlük (negatif özgürlük); 3) kendini *libertas determinationis*'e bağlamak olarak özgürlük, *için* özgürlük (pozitif özgürlük); 4) duygular üzerinde kontrol olarak özgürlük (uygunsuz özgürlük); 5) kişinin kendi asli yasası uyarınca özbelirlenim olarak özgürlük (uygun özgürlük), formel özgürlük kavramı. Bu, önceki belirlenimlerin hepsini içine alır" (ST 88; 104). Altıncı ve yedinci özgürlük kavramlarında (özellikle Schelling tarafından yorumlandığı haliyle) onun ayırt edici katkısını ve Kant'ın ötesine geçişi görürüz: 6) "İnsanın özgürlüğü iyi ve kötü yeteneğidir" (ST 97; 117); son olarak da, 7) "eğer kötülük yeteneği olarak özgürlüğün Tanrı'dan bağımsız bir kökünün olması gerekiyorsa ve diğer yandan, eğer Tanrı varlıkların biricik kökü olmaya devam edecekse, o zaman bu Tanrı'dan bağımsız kötülüğün zemini sadece Tanrı'da olabilir. Tanrı'da, Tanrı'nın kendisinin 'olmadığı' bir şeyin olması gerekir. Tanrı daha ilksel olarak düşünülmelidir" (ST 103; 124). Bu son kavrayış hem şaşırtıcı hem ikirciklidir. Soruşturmam onun ne anlama geldiğini açıklamaya yönelik.

Gerçek kötülük ile somut özgürlük ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır. Kötülüğün gerçekliğini inkâr edersek, özgürlüğün gerçekliğini de inkâr etmek zorunda kalırız. Schelling, özgürlüğün tüm felsefenin en temel ilkesi olduğu şeklindeki Kantçı tezi genişletir. Fakat özgürlük,

kötülüğün gerçekliğinin kabulünü gerektirir. Dolayısıyla Schelling'in insan özgürlüğü üzerine bilimsel çalışmasını aynı zamanda "bir kötülük metafiziği" olarak betimleyebiliriz (ST 98; 118). Heidegger'in ifade ettiği gibi, kötülük "insanın özgür *olmasının* bir yoludur" (*eine Weise des Frei-sein des Menschen*) (ST 106; 128). Adeta Hristiyan inanırlar için kabul edilemez bir sonuca, kötülüğün gerçekliğini "sonsuz Öz"e –yani Tanrı'ya– atfetmeye yönlendiriliriz. Bu neredeyse bütün teodiselerin –Aziz Augustine'den Leibniz'e dek– kaçınmaya çalıştığı sonuçtur. Ayrıca kötülüğün "gerçekdışı" kabul edilmiş olmasının ana nedenlerinden biridir.³

Schelling'in bu sorunla son derece özgün yüzleşme yolunu takip etmeden önce, Schelling'le Hegel arasındaki karmaşık kişisel ve felsefi ilişkiye kısaca değinmemiz gerekiyor. Çıplak gerçekler görece açık. Schelling ve Hegel, gençliklerinde birbirlerinin yakın dostu ve entelektüel ahabıydı. Schelling Hegel'den beş yaş küçüktü. On beş yaşındayken Tübingen Üniversitesi'ne kaydoldu, burada Hegel ve Hölderlin'le aynı çevreyi paylaştı. 1798'de, yirmi üç yaşındayken, Schelling bir öğretim üyesi olmak üzere Jena'ya çağrıldı ve 1801'de Schelling'in güçlü desteğiyle Hegel, Jena'da *Privatdozent* oldu. Bu ilk dönemde, Schelling ve Hegel bir felsefi dergiyi birlikte yayına hazırladılar. Schelling'le Hegel arasındaki sıcak ilişkiler, Hegel'in 1807'de Schelling'in Mutlak hakkındaki anlayışını dolaylı olarak ama sertçe eleştirdiği *Ruh'un Fenomenolojisi*'sinin yayımlanmasına kadar devam etti. Daha sonra Schelling, özellikle Hegel'in şöhreti kendisine gölge düşürünce, Hegel'e saldırarak fikirlerini çalmakla suçladı. Son ironi ise, Hegel'in 1831'deki vefatından on yıl sonra, Schelling Berlin Üniversitesi'nde Hegel'in kürsüsüne atandığında yaşandı. Schelling felsefe kariyerinin (derslerine Kierkegaard'ın ve bazı genç Hegelcilerin devam ettiği) bu son döneminde, Hegel'in "negatif felsefe"sini eleştirerek, kendi "pozitif felsefe"sinin onun yerine geçmesi gerektiğini ileri sürdü.

Ardından tarih Schelling'e kötü davrandı. Bunun nedeni kısmen, Schelling'in felsefi duruşlarını sürekli değiştiriyor gibi görünmesiydi. Schelling uzmanları sonu gelmez bir şekilde, "kaç sayıda Schelling" olduğunu ya da Schelling'in kaç "gelişim aşaması"ndan geçtiğini tar-

tışıp durmuşlardır.⁴ Ayrıca teosofi ve *Naturphilosophie* üzerine yabanıl, spekülatif fikirlerinin bir kısmı artık ciddi felsefi ilgiye değer görülmemektedir. Schelling esasen, Hegel'in başlattığı Alman İdealizmi'nin gelişmesinde bir geçiş figürü olarak anlaşılmıştır. Hegel, Schelling'i böyle görmüştür ve bu hâlâ hâkim ortodoksidir. Fakat bu olumsuz değerlendirmenin değişmeye başladığını gösteren işaretler vardır. Heidegger, 1936'daki derslerinde, Schelling'in tezinin felsefi önemini ön çıkarmakta tereddüt etmez. "Schelling, bütün bu Alman felsefesi çağının gerçek anlamda yaratıcı ve en cesur düşünürüdür," der. "O kadar yaratıcı ve cesurdur ki, Alman İdealizmi'ni tam içinden alıp temel pozisyonunun ötesine taşır" (ST 4; 4). Dieter Henrich ve Manfred Frank dahil pek çok Alman İdealizmi uzmanı, Schelling'in içgörülerıyla postyapısalcılık ve postmodernlik üzerine yakın tarihli tartışmaların merkezindeki meseleleri sezinleyen özgün bir düşünür olduğunu ileri sürmüştür. Bu yeni Schelling değerlendirmesinin çok daha geniş bir uluslararası entelektüel etki yarattığının işaretleri bile vardır.⁵ Bu "yeni" Schelling'in yeniden keşfi, Hegel'in iyi ve kötü tanımına dair benim kendi eleştirilerimle doğrudan ilgilidir. Hegel'in kötü tanımının, sonludan, sahte sonsuz aracılığıyla kötülüğün kaldırılmasını sağlayacak şekilde gerçek sonsuza diyalektik geçiş anlayışına dayandığını ileri sürdüm. Bu diyalektik hareketi sorgulayıp, Hegel'in kati olumsuzlama anlayışını ve kaldırma (*Aufhebung*) kavramını eleştirirken, Hegel'in kötülük anlayışının doğruluğunu da sorgulamış oluruz. Bunlar tam da Schelling'in, Hegel'in "negatif felsefe"sine yönelik son eleştirisinin merkezindeki meselelerdir.⁶

Schelling'le Hegel'in ilişkisi hakkındaki tartışmaların iniş-çıkışlarını izlemek her ne kadar sürükleyici olsa da, Schelling'in kötülük sorunuyla yüzleşmesinin özgünlüğünü ve önemini gözler önüne sermek için, kendimi onun 1809 tarihli bilimsel çalışmasının bir inceleme-siyle sınırlamak istiyorum. Ana tezimi önceden anlatmam gerekirse, Schelling'i Hegel'e giden yolda bir geçiş figürü olarak değil, kötülük sorununa ilişkin anlayışımızı *dönüştürmekte* bir geçiş figürü olarak görüyorum. Geriye dönük bir açıdan bakıldığında, Schelling belli bir teodise geleneğini sona erdirir. Bu, esas olarak kötülüğü "gerektelen-dirmek"le ve kötülüğün varlığının Tanrı'nın varlığına duyulan dini bir

inançla nasıl bağdaştırılabileceğini göstermekle ilgili gelenektir. Fakat ileriye dönük bir açıdan bakıldığında, Schelling bu gelenekle bağlarını koparır ve kötülükle ilgili yeni türde psikolojik sorular –Nietzsche ve Freud için merkezî olan sorular– sormanın önünü açar.

Gerçek kötülük

Schelling'in "gerçek kötülük"ü örtbas etme girişimlerine ilişkin eleştirisine geri dönelim. Polemik becerisi ve ustalığıyla Schelling, Hristiyan Tanrı'nın varlığını kötülükle bağdaştırmaya yönelik bu girişimleri –kötülüğün gerçekdışı, bir iyilik yoksunluğu ya da bir şekilde daha büyük bir iyiliğin görünümü ya da momenti olduğunu göstermeye çalışan girişimleri– gözden geçirir. *Actus purissimus* olarak "bütün hafifletilmiş Tanrı anlayışlarını ve daha önceki felsefenin ileri sürdüğü benzer kavramları" eleştirir (HF 30; 28). Kötülüğün kaynağının Tanrı'da bulunmadığını iddia edebileceğimiz düşüncesinin yanlışlığını gözler önüne serer. Aziz Augustine'in yaptığı gibi, insanlara özgür istenci Tanrı hediye etmiş olsa da insanların bu hediyeyi kötüye kullanmasından Tanrı'nın sorumlu olmadığını iddia etmek bir "kurnazlık"tır; çünkü bu iddia gerçek "özgürlüğün bir kötülük gücü olduğunu" teslim edemez (HF 28; 27). Fakat Schelling, Maniheizm'i ve aslına bakılırsa eşit derecede ilksel iki güçle, iyi ve kötünün gücüyle ilgili herhangi bir metafizik, ikilikçi anlayışı da eleştirir. "İnsan kendini ikilikçiliğin kollarına atmaya yatkın olabilir. Ne var ki bu sistem, aslında birbirinden mutlak olarak farklı ve karşılıklı bağımlı iki prensipten oluşan bir doktrin gibi düşünülecek olursa, sadece kendi kendini yıkan bir sistemdir ve aklın umutsuzluğudur" (HF 28; 27). Schelling, Aziz Augustine'den Hegel'e kadar, Maniheizm'i reddetmekle kalmayıp, dehşet içinde kendini ondan geri çekmiş olan Hristiyan dinbilimciler ve filozoflarla hemfikiridir. Ayrıca Schelling'e göre,

insan sadece dünyadaki yaratıklarla Tanrı'nın özdeşliğini değil, aralarındaki her bağlantıyı da yok etmek isteseydi ve bunların şu anki varlığını, dolayısıyla dünyanın varlığını Tanrı'dan bir geri çekilme olarak görmeyi dileseydi bile, zorluk sadece bir nokta geri itilmiş ama ortadan kaldırılmamış olurdu. *Çünkü Tanrı'dan kaynaklanmış olmaları için, şey-*

lerin zaten şu ya da bu şekilde Tanrı'da bulunmuş olmaları gerekir. (HF 28-9; 27, vurgu bana ait)

Schelling kendisini (ve bizi) bir çıkmaza sürüklüyor gibi görünebilir. Bize insanların özgür olduğunu ve özgürlüğün “iyi ve kötü olasılığı” olduğunu söyler. Ayrıca kötülük gerçektir ve olmayan bir şey ya da yoksunluk olarak örtbas edilemez. Kötülüğün kökenini ararken, metafizik bir iyi ve kötü ikiliğine başvuramayız. Görünüşe bakılırsa, kötülüğün kaynağının tüm varlıkların kaynağında, Tanrı'da yattığı sonucuna kaçınılmaz bir biçimde sürüklenmekteyiz. Fakat Tanrı gerçekten tamamen iyilikseverse, iyilik standardının ve kaynağının ta kendisiyse, o zaman onun (daha öte bir vasıf olmaksızın) kötülüğün kaynağı olduğunu doğrulamak kâfırce bir çelişkidir. İyiliksever ve şefkatli bir Tanrı kötülüğün gerçekliğinin *kökeni* nasıl olabilir? Peki kötülüğün ve insan özgürlüğünün kökenini nasıl açıklayacağız? Schelling'in özgürlük üzerine bilimsel çalışmasında değindiği temel sorun budur. Heidegger, Schelling'in karşı karşıya olduğu zorluk hakkında özlü bir beyanda bulunur. “Fakat kötülük yeteneği olarak özgürlüğün Tanrı'dan bağımsız bir kökünün olması gerekiyorsa ve öte yandan Tanrı bütün varlıkların tek ve biricik kaynağı olarak kalacaksa, o zaman kötülüğün Tanrı'dan bağımsız zemini sadece Tanrı'da olabilir. Tanrı'da, Tanrı'nın kendisinin ‘olmadığı’ bir şey olmalıdır. Tanrı'nın daha ilksel olarak düşünülmesi gerekir” (ST 103; 124). Schelling bu sorunla pençeleşirken, düşüncesinin hareketini izleyelim. Schelling özgürlüğün her sistematik felsefe anlayışının merkezinde yer aldığını doğruladığı için, onun sorgulama yöntemini yeniden inşa ederken bir dizi yanyolu takip etmek zorunda kalacağım. Schelling'in ne kadar içgörülü olduğunu ve bizi Kant'la Hegel'in ötesine nasıl götürdüğünü göstermek istiyorum.

Sırada, sorgulamamızı yönlendirecek iki uyarıcı işaret var. Schelling'in bilimsel çalışmasının başlığı “insan özgürlüğünün özü”nden (*das Wesen der menschlichen Freiheit*) bahseder. Fakat Schelling dikkatini sadece *insan* özgürlüğüne yöneltmez. Önce özgürlüğü daha genel bir anlamda anlamaya ve varlığını geri kalanı ile (Tanrı dahil) nasıl ilintili olduğunu görmeye çalışır. İnsan özgürlüğünde neyin ayırt edici olduğunu ancak bu daha geniş metafizik

bağlamda anlayabiliriz. İkinci uyarıcı işaret, Alman idealizminin diliyle (ve Schelling'in onu benimseyip, ötesine geçme girişimiyle) ilgili. İdealizmin kelime dağarcığı –“Mutlak”, “Zemin”, “Ruh” vb.– bizden uzak olduğu gibi, bizler ondan büyük ölçüde şüphe duyar hale geldik. Dahası, bir *Naturphilosophie*, artık doğal bilimler felsefesinin alanı olarak gördüğümüz şeyle özdeşleştirilmeyen bir doğa felsefesi fikrinin kendisi, ciddiye almaktansa bir kenara atılması gereken eski moda bir “romantik” kavram gibi gelebilir bize. Dolayısıyla Schelling'in düşüncesini muğlak, modası geçmiş, fantastik ve çağdaş “ciddi” felsefi sorgulamayla alakasız diye reddetmek çok kolaydır. Düşüncesinde ve dilinde karşılaşılabilecek gerçek güçlükleri azımsamaksızın, yine de böyle bir ilgisiz tavrın ciddi bir hata olacağını düşünüyorum; çünkü özgürlük, sorumluluk ve kötülük üzerine kendi düşüncelerimiz açısından Schelling'den öğrenebileceğimiz çok şey var. Ona yaklaşırken, söylediği şeyi ve nedenini anlamak için, yorumbilimsel bir cömertliğe ve duyarlılığa ihtiyaç duyarız. İddialarının geçerliliğine dair yargılarımızı parantez içine ya da askıya almaya (en azından başlangıçta) razı olmamız gerekir.

Buraya kadar Schelling'in kötülük ve özgürlük ile ne kastettiği hakkında sadece bulanık ve soyut bir fikir edindik. Kötülüğün “gerçekliği” ile ne kastettiği bile açık değil. Tam “bütün özgürlük doktrinindeki en derin zorluk”la ilgili itiraza karşılık vermesini bekleyebileceğimiz sırada, ilgisiz bir sapma gibi görünen şeyin peşinden gidiyor. Schelling bize, özgürlük ve kötülüğe dair yeterli bir değerlendirmenin “gerçek bir doğa felsefesinin temel prensipleri”ne dayandırılması gerektiğini söyler (HF 31; 29). Hem gizemli hem de son derece soyut olan bir yorumda, şöyle der: “Zamanımızın Doğa Felsefesi önce bilim alanında, var olduğu haliyle Varlık ile, varoluşun tek {zemini} olduğu haliyle Varlık arasındaki ayrımı kabul ettirdi” (HF 31; 29-30). Schelling bilimsel çalışmasının bu noktasında neden “Doğa Felsefesi”ni öne sürer ve bu muğlak ifade ne anlama gelir?

Schelling önzözünde, Kant'ın Alman İdealizmi'nde çok belirgin bir rol oynayan, doğa ile ruh arasındaki, fenomenal doğa alanı ile numenal özgürlük alanının ikili karşıtlığına kadar izi sürülebilecek ayrım gönderme yapar.⁷ Kant'ın çok sayıdaki birincil ardılı gibi, Schelling

de bu ikili karşıtlıktan ciddi ölçüde hoşnutsuzdur ve üstesinden gelmeye çalışır. Nitekim şunu ilan eder: “Bu yaygın eksiklik –doğanın kendisi için var olmayışı ve canlı bir temelden yoksun oluşu– (Descartes vasıtasıyla) kurulduğu günden beri bütün Avrupa felsefesinde mevcuttur” (HF 30; 28-9). Schelling, Kant’ın (özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki Kant’ın) ölü bir mekanik sistem, yaşam ya da ruh prensibinden mahrum bir sistem olarak külliye yetersiz bir doğa anlayışı geliştirdiğini ileri sürer. Diğer Alman İdealistleri’nde (Hegel dahil) olduğu gibi, Schelling’in düşüncesindeki temel itki de ikiliklerin –ister ontolojik olsun, ister metafizik ya da epistemolojik– üstesinden gelme çabasıdır. Daha zengin, daha hayati, organik bir doğa anlayışını –Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ndeki iddialarından yolunu ayıran bir anlayışı– savunur. Schelling, içinde doğa ile ruh arasında hiçbir nihai ayrımın olmadığı *farklılaştırılmış* bir monizm geliştirmeye çalışır. Bu farklılaştırılmış monizm indirgeyici olmayan, zenginleştirilmiş bir natüralizm, ya da somut olarak cisimleştirilmiş bir idealizm olarak da nitelendirilebilir.⁸ Schelling bu daha yüksek sistemi, bu daha yüksek birliği “daha yüksek gerçekçilik” (*höherer Realismus*) diye adlandırır. Bilimsel çalışmasına bir panteizm tartışması ile başlamasının bir nedeni de budur. On sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başında, Almanya’da panteizm hakkında, panteizmin ne anlama geldiği, ne gerektirdiği ve kimin panteist olup kimin olmadığı hakkında sert bir tartışma ortalığı kasıp kavurmuştur. Dönemin hemen hemen her filozofu güncel meselelerde bir tavır alma zorunluluğu hissetmiştir. Schelling, panteizmi yorumlamanın bir yolu (doğru yolu) olduğunu, bu yolun özgürlükle bağdaşmakla kalmayıp, onu *gerektirdiğini* de göstermek ister. Kısacası, panteizm –doğru şekilde anlaşıldığında– doğaya ve özgürlüğe, öze ve özneye adil davranan sistematik bir felsefedir.⁹

Zemin ve varoluş

Fakat Schelling’in *Naturphilosophie*’sine, “daha yüksek gerçekçilik”ine açılan bu parantez, yukarıda alıntılanan, zeminle varoluşu birbirinden ayırdığı gizemli yorumu anlamamıza nasıl yardımcı olur? Şunu unutmamamız gerekir ki, Schelling ontolojik ya da metafizik bir ikilik içeren bir önermeden kaçınmak istemekle birlikte, (somut-

laştırılmaması gereken) önemli ayrımlar yapmamız gerektiğini iddia eder. Zemin (*Grund*) ve varoluş (*Existenz*), Varlık'taki (*Wesen*) birincil ve asli ayrımlardır.¹⁰ Doğa felsefesi bu ayrımın önemini ve evrenselliğini ortaya koymuştur. Schelling bu ayrımı Tanrı'nın varlığına uygular. "Tanrı'nın önünde ya da dışında hiçbir şey olmadığından, Tanrı varoluşunun zeminini kendi içinde taşıyor olmalıdır. [...] Tanrı'nın [kendi içinde] taşıdığı varoluşunun bu zemini, o var olduğu sürece, mutlak addedilen Tanrı değildir" (*HF* 32; 30). Öyleyse zeminle varoluş arasındaki bu ayrımı nasıl anlamalıyız? Schelling zeminle varoluş arasındaki ilişkiyi aydınlatmak için aşağıdaki analogiyi sunduğunda, ilk kayda değer ipucumuza ulaşırız (ve Schelling'in neden *Naturphilosophie* tartışmasını öne sürdüğünü anlarız).

Analoji yoluyla, bu ilişki doğadaki yerçekimine ve ışığa atfen anlaşılabilir. Yerçekimi ışığın ezeli karanlık temeli olarak ondan önce gelir ki bu temelin kendisi *gerçek* değildir ve (gerçekten var olan) ışık belirdiğinde, karanlığın içine kaçar. Yerçekimini tutan mührü ışık bile tamamen kırmaz. [...] Ayrıca bu, [yerçekiminin ışıktan] önce gelişiyile bağlantılı olarak, ne zaman içinde öncelik, ne de öz bakımından öncelik olarak düşünölmelidir. Her şeyin, oradan geldiği çevrimin içinde üretildiğini, birine yol açan şeyin, sırası geldiğinde, onun tarafından üretildiğini söylemek bir çelişki değildir. Burada bir birinci ve sonuncu yoktur, her şey diğer her şeyi içerdiğinden, hiçbir şey "öteki" değildir ve yine de hiçbir varlık ötekisiz değildir. Tanrı kendisini varoluşunun bir iç {zemininde} taşır ki zemin de bu ölçüde, varoluşu bakımından ondan önce gelir, ama benzer şekilde, Tanrı {zeminden} önce gelir çünkü eğer Tanrı gerçekten var olmasaydı, bu {zemin} de aslında olmazdı. (*HF* 32-3; 31)

Schelling'in "dinamik fizik"ini desteklemeksizin, bu analoginin anafikrini onaylayabiliriz. Her ne kadar ışık olmadan yerçekimi ve yerçekimi olmadan ışık olmasa da, bunların arasında bir ayrım yapabiliriz. Ayrıca yerçekimi ile ışık arasındaki ayrım "salt" kavramsal bir ayrım değildir. Yerçekimi, gerçekten varolan ışığın zemini olan "ezeli karanlık temel" olarak ele alınır. Aynı şekilde, Tanrı'yla ilgili olarak da, varlığının zeminini gerçek varoluşundan ayırabiliriz (bunların

Tanrı'daki asli *birliğini* kabul etsek bile). Yerçekimi ile ışık arasındaki buradaki kabaca açıklanan analogi, zeminle varoluşun anlamına ve ilişkisine açıklık getirmekte ilk hazırlık adımıdır. Schelling'in kendisi de bunun farkındadır. Aslında, onun açıklama yöntemi, ne demek istediğini açıkça belirtmek için başka analogiler ve metaforlar sunarak ilerlemektir.¹¹

Bu Varlığı (Tanrı) "insani bir bakış açısından yakınımıza" taşımak istiyorsak, "şunu söylebiliriz":

O ezeli Bir'in kendisini doğurmak için duyduğu özlemdir. Bu, Bir'in kendisi değil, onunla birlikte ezeli olandır. Bu özlem Tanrı'yı, yani akıl sır ermez birliği doğurmaya yöneliktir, ama bu ölçüde, henüz kendi birliğine sahip değildir. Bu nedenle, kendi içine bakıldığında, o aynı zamanda istençtir: ama içinde hiçbir anlayışın olmadığı, dolayısıyla bağımsız ve eksiksiz bir istenç değil, çünkü anlayış aslında istemekteki istençtir. [...] Kendi içine ve kendisi için bakılan özlemin özünden bahsediyoruz, ondan doğmuş daha yüksek prensip tarafından uzun zaman önce bastırılmış olsa da, algısal olarak değil, sadece tinsel olarak, yani düşüncelerimizle kavrayabilecek olsak da, onu açıkça görmemiz gerekir. (HF 34; 32)¹²

Başlangıçta kulağa çok garip ve fantastik gelen şey, Schelling'in Tanrı, insanlar ve tüm doğa dahil, bütün varlıkların özünde yattığını düşündüğü ontolojik bir "ikili prensibi" ayırdığını fark ettiğimizde, daha anlaşılır ve berrak bir hal alır. Schelling'in ikili prensibi ile Nietzsche'nin Dionysosçu ve Apolloncu ikili prensibi arasında benzerlikler vardır. Schelling şunları söylediğinde bu daha da berraklaşır: "Şimdi seyrettiğimiz haliyle dünya tümüyle kural, düzen ve biçimdir: fakat asi [*das Regellos*] sanki yeniden hamle yapacakmış gibi daima derinliklerde yatar, düzen ve biçim de hiçbir yerde özgünmüş gibi görünmez, sanki başlangıçta asi olan düzene sokulmuş gibidir" (HF 34; 32). Tanrı'nın dışındaki varlıklarda ışık, düzen ve biçim prensibi, asi olana asla tümüyle egemen olmaz ya da boyun eğdirmez.

Sadece Nietzsche'yle değil, Freud'la da benzerlikler görebiliriz. Bilinç ve rasyonellik bu "ilksel özlem"den, bu bilinçdışı özlem kaynağından doğar. "İnsan ana rahminde şekillenir; berrak düşünceler de

sadece anlamsızlığın karanlığından (duygudan, özlemiden, anlayışın yüce anasından) doğar” (HF 35; 33). Schelling’in “ikili prensip”i için klasik kaynaklara da dönebiliriz. Schelling bu ilksel özlemi betimlerken açıkça Platon’dan bahseder. “Bu başat özlem, kabaran, dalgalı bir deniz gibi, beklenti içinde hareket eder, Platon’un ‘madde’sine benzer şekilde, karanlık, belirsiz bir yasayı izler, sebat edebilecek herhangi bir şeyi kendi başına şekillendirmekten acizdir” (HF 35; 33).

Bu ikili prensibin Tanrı’ya uygulanmasına dönerek, Schelling şunları yazar: “Bu akla aykırı olandan, gerçek anlamda akıl [*Verstand*] doğar. Öncesindeki bu kasvet olmasaydı, yaratılışın hiçbir gerçekliği olmazdı; karanlık onun gerekli mirasıdır. Sadece Tanrı –Varolan’ın kendisi– saf ışıktaki ikamet eder; çünkü bir tek o kendi kendine doğmuştur” (HF 34; 32). O halde Tanrı, bir zemin ve varoluş birliğidir; kendi kendine doğmuş olan tek varlık odur. Bu soruşturmanın sonuna yaklaştığında, Schelling bu önemli ayrımı ileri sürmenin meşruluğuyla ilgili soruyu açıkça sorar.

İşte burada nihayet tüm soruşturmanın en yüksek noktasına ulaşıyoruz. Soru uzun zamandır işitilmekte: {zemin} olduğu haliyle varlık ile, var olduğu haliyle varlık arasındaki bu ilk ayrımla elde edilecek olan nedir? Zira ya bu ikisinin ortak bir zemini yoktur –ki bu durumda mutlak ikilikten yana olduğumuzu ilan etmemiz gerekir– ya da böyle bir ortak zemin vardır –bu durumda da, son tahlilde, ikisi yeniden kesişir. Bu durumda elimizde, bütün karşıtlarda tek varlıkla, ışık ile karanlığın, iyi ile kötünün mutlak özdeşliği ve düşünceyle ilgili her sistemin mutlaka başına gelen, bu sistemin de bir süredir suçlandığı bütün tutarsız sonuçlar vardır. (HF 87; 77-8)

Schelling’in ustalığı, hassas sistematik dengesinde örneklenir. “Daha yüksek gerçeklik”inde Schelling iki uçtan kaçınmaya çalışır: mutlak ikilik ve farklılaşmamış homojen bir monizm. Schelling’in *via media*’sı [orta yol] insan özgürlüğünü iyi ve kötünün gücü olarak anlamak açısından önemlidir. Mutlak bir iyi ve kötü ikiliğinin olduğu (Maniheizm’i böyle anlar) sonucunun yanı sıra, kötülüğün gerçekliğini reddederek iyi ile kötüyü uzlaştıran sözde çözümlerden de kaçınmak ister. Schelling, sisteminin anlaşılabilirliğinin “her {zeminin} önünde

ve her varoluşun önünde, yani her ikiliğin önünde bir varlığın olması” nı gerektirdiğini kabul eder. Bunu “ilk zemin” ya da “zemicsiz” (*Ung-rund*) diye adlandırır. “Bütün antitezlerden önce geldiğinden, bunlar onun içinde ayırt edilebilir ya da herhangi bir şekilde mevcut olamazlar” (HF 87; 77-8). Bu, onun kayıtsızlık (*Indifferenz*) dediği şeydir. “Kayıtsızlık bir antitez ürünü değildir, antitezler de örtük bir biçimde onun içinde yer almazlar; bütün antitezlerden ayrı, içinde bütün ayrımların parçalandığı eşsiz bir varlıktır. Onların var olmayışından başka bir hiçbir o, bundan dolayı da yüklemelerin yokluğu haricinde, hiç ya da varlık-olmayan oluşu dışında hiçbir yükleme sahip değildir” (HF 87; 78). “Dolayısıyla, bu ne/ne de’den, ya da kayıtsızlıktan, ikilik hemen öne fırlar (ki bazen karşıtlıktan oldukça farklıdır [...]) ve kayıtsızlık *olmadan*, yani zemicsiz *olmadan*, ilkelerin ikikatlılığı da olmaz” (HF 88; 78).¹³

Tanrı’nın varlığı daimidir. Dolayısıyla, Tanrı’da bir zemin ve varoluş birliği vardır. Yine de, Tanrı’nın varoluş zemini bilfiil varoluşundan “önce gelir” diyebiliriz. Heidegger bu zor konuya açıklık getirir.

Varolan Tanrı olarak Tanrı, mutlak Tanrı’dır, ya da bizzat kendisi olarak Tanrı’dır – kısacası: Tanrı’nın kendisidir. Varoluşunun zemini olarak düşünülen Tanrı henüz gerçek anlamda bizzat kendisi olarak Tanrı değil“dir”. Ama yine de, Tanrı onun zemini“dir”. Zeminin Tanrı’dan ayrı tutulan, ama henüz Tanrı’nın “dışında” olmayan olduğu doğrudur. Tanrı’daki zemin, Tanrı’daki, Tanrı’nın bizzat tam anlamıyla kendisi değil, daha ziyade kendiliği için zemin olandır. (ST 109-10; 131)

Bu noktada okuyucu –duygudaş bir okuyucu bile– umutsuzluk içinde vazgeçmek isteyebilir. Schelling’in sunduğu zeminle varoluş arasındaki ayrım, işkence edici bir ayrım gibi görünebilir. İnsan Schelling’in dengeleme ediminin ve Heidegger’in yorumunun, Carnap’ın ve diğer mantıklı pozitivistlerin neden bu tür metafizik spekülasyona sırt çevirip bunun sadece yanlış değil, anlamsız da olduğunu ilan ettiklerini gösteren iyi örnekler olduğunu düşünebilir. Ancak biraz hayal gücüyle, Schelling’in anafikrini kavrayabileceğimize inanıyorum (geçerliliğini sorgulamak istesek bile). Schelling her ne kadar Tanrı’nın –Mutlak olarak– bir birlik olduğunu onaylasa da, bu,

Tanrı'nın varlığının farklı veçhelerini ayıramayacak olduğumuz anlamına gelmez. Sonuçta bu, Tanrı'nın sıfatlarını da ayıran ve varlığının mutlak birliğini ortaya koyan teodise geleneği –özellikle Hristiyan teodise geleneği– açısından her zaman geçerli olmuştur. Ateistler bile varlığını yadsıdıkları sözde Tanrı'nın farklı sıfatlarını ya da veçhelerini birbirinden ayırmakta hiç zorluk çekmezler. Tanrı'da, zemini –yani karanlık prensibi– varoluşu –yani ışık prensibi– tarafından gerçek varoluşu içinde dönüştürülür. Bu ayrımı Tanrı'nın kendini ifşa etmesine bile bağlayabiliriz. “Salt” zemin olarak, Tanrı “henüz” kendini ifşa etmemiştir. Fakat Tanrı kendini ifşa ettiği zaman, ancak ve ancak o zaman tam gerçekliğiyle var olur.¹⁴ Bir adım daha atıp, Tanrı ile insanlar arasındaki birbirine bağımlı ilişkiyi de kavrayabiliriz. Tanrı kendini ifşa etmek için insanlara *ihtiyaç duyar*. Heidegger, Schelling'in ne demek istediğine açıklık getirir:

Dolayısıyla, Tanrı'nın en derinindeki merkezinden kaynaklanmasına ve kendi yolundaki Ruh olmasına rağmen, yine de her şeyde ondan ayrı kalan ve bireysel olan bir şeyin bulunması gerekir. Fakat bu varlık insandır. Tanrı'nın ifşa edilebilmesi için insanın olması gerekir. İnsan olmadığında bir Tanrı nedir ki? Mutlak tekdüzeliğin mutlak biçimi. Tanrı olmadığında insan nedir? Zararsız biçimindeki katıksız delilik. Tanrı'nın “var olması” için insanın olması gerekir. Temelde ve genel olarak ifade edildiğinde bu, Tanrı'yı var olan Ruh olarak mümkün kılmak için, yani insanı mümkün kılmak için, Varlık'ın doğası ve Tanrı'nın doğasıyla orantılı belli koşulların yerine getirilmesi gerektiği anlamına gelir. Fakat o zaman bu, var olan Tanrı'nın ifşa edilmesi olasılığının koşullarının, aynı zamanda iyi ve kötü melekesi olasılığının, yani insan özgürlüğünün de koşulları olduğu, insanın o özgürlük içinde ve o sıfatla varlığına sahip olduğu anlamına gelir. Kötülük olasılığını kanıtlamak, insanın nasıl olması gerektiğini ve insanın olmasının ne anlama geldiğini göstermek demektir. Bunun ardından, kötülüğün zemininin insan olmanın zemininden farksız olduğu açık bir hal alır. (ST 119; 143)¹⁵

Schelling, Tanrı'nın tamamen kendi kendine yeterli olduğunun düşünüldüğü felsefe ve teodise geleneğinden ayrılır. Aksine, Tanrı'nın

kendini ifşa edebilmek ve gerçekten var olabilmek için yarattıklarına (özellikle de insanlara) ihtiyacı vardır. Kendini ifşa etmek Tanrı'nın tesadüfî değil, asli bir ayırt edici özelliğidir. Tanrı ile yaratılmış insanlar arasındaki ilişkiyi tasavvur etmenin bu yolu Schelling'in özgürlük anlayışını doğrudan etkiler. Buraya kadar açıkladıklarımıza dayanarak, Schelling'in sisteminin "Tanrı-merkezli" olduğu düşünülebilir. Bu doğru olsa da, gereğince değerlendirilmediği takdirde yanıltıcı olacaktır. Tanrı ile insanların ilişkisini tersine çevirebiliriz. Çünkü insanlar Tanrı'nın yaratısının ve ifşasının merkezinde yer alırlar. İnsanlar Tanrı'nın kendini ifşa etmesi için gerekli olmakla kalmayıp, özel bir sorumluluk yükü de taşırlar. Özgürlük *ancak* insanlar aracılığıyla iyi ve kötünün gücü haline gelir. "Kendiliğin ve öz-istencin karanlık prensibi eğer ışık yoluyla bir insana tamamen nüfuz etmiş ve onunla bir olmuşsa, o zaman Tanrı, sonsuz sevgi olarak ya da gerçek anlamda var olan olarak, onun içindeki güçlerin bağlantı noktasıdır. Ama eğer bu iki prensip çatışma halindeyse, o zaman Tanrı'nın oturması gereken yerde bir başka ruh oturur" (HF 68; 61). Bu, sadece insanların içinde ve onlar vasıtasıyla harekete geçebilen kötü ruhtur. Žižek, Schelling'in "Tanrı merkezli" sisteminin aynı zamanda insan merkezli olduğunun altını kuvvetlice çizer. "Schelling radikal olarak 'insanmerkezli'dir: tüm doğa, hatta evren, İyi ile Kötü arasındaki savaşta, insanın etik mücadelesinin sahnesi olarak işlev görmek için yaratılmıştır."¹⁶ İnsanların Tanrı'ya ihtiyacı vardır, ama Tanrı'nın özel bir sorumluluk taşıyan insanlara ihtiyacının olduğunu söylemek de bir o kadar doğrudur.¹⁷ Schelling'in zeminle varoluşun birliği, karanlık ve ışık prensiplerinin birliği üzerine düşüncelerinin, insan özgürlüğüne içki* n olan kötülüğün gerçekliğini kavramamızı nasıl sağlayacağını artık tahmin edebiliriz. İnsanlarda, Tanrı'da bulunan birlik çöker; varlığın zemini olan karanlık, asi prensip, ışık prensibini bastırır.

Öz-istenç ve karanlık prensibi

İnsanlıktaki kötülüğün kökenine açıklık getirmek için, Tanrı'nın yaratısı ve ifşası anlatısına devam etmemiz gerekiyor. "Yaratım süreci sadece bir iç başkalaşımdan ya da başlangıçta karanlık prensibi olanın ışığında ifşadan oluşur" (HF 38; 35). Fakat bu "karanlık prensibi"

insanlarda nasıl tezahür eder? “Karanlık prensibi, derinliklerden çekildiği ve karanlık olduğu sürece, yaratıkların öz-istencidir, ama *öz-istenç*, ışıkla birliği tamamlamaya henüz çalışmadığı sürece onu anlayış prensibi olarak kavrayamaz, bir *özlem* ya da arzudur, yani *kör istenç*” (HF 38; 35, vurgu bana ait). Schelling’in “öz-istenç”i Kant’ın “özsevgi”sinden daha karanlık ve çok daha asidir. Bu sapkın öz-istenç, insanlardaki kötülüğün kaynağıdır –“evrensel istenç olarak aklın karşısında” duran bir öz-istençtir. “En dipsiz merkezin bu ışığa yükselişi, insan haricinde, bize görünebilen hiçbir canlıda vuku bulmaz. İnsanda karanlık prensibinin tüm gücü mevcuttur ve ışığın tüm gücü de onun içindedir” (HF 38; 35).

İnsanlardaki kötülüğün kökeni anlatısında canalcı aşamaya ulaştık. (Tanrı’nın yarattığı tüm canlılar arasında) sadece insanlar Tanrı’da ayrılmaz olanı –zemin ve varoluş prensiplerini– *ayırabilir* ve *tersine çevirebilir*. “Şimdi, her iki prensibin [karanlık ve ışık] özdeşliği, insanda da Tanrı’da olduğu gibi ayrılmaz olsaydı, o zaman hiçbir farklılık olmazdı – yani Tanrı ruh olarak ifşa edilmezdi. Bundan dolayı, Tanrı’da ayrılmaz olan bu birlik insanda ayrışır olmalıdır –iyi ve kötü olasılığını da bu oluşturur” (HF 39; 36). İnsanlarda ve sadece insanlarda, iki istenç –iyi istenci ve kötü istenci– arasında bir çarpışma, bir çatışma vardır. “Ve tıpkı iyiye yönelik bir heves olduğu gibi, kötüye yönelik bir istek de vardır” (HF 48; 44). İnsanlarda ayırt edici olan budur, insan özgürlüğünün esası da budur.¹⁸ Kötülük, her ne kadar izi Tanrı’nın varlık zeminine kadar sürülebilse de, sadece yaratılmış varlıklarda, özellikle insanlarda ortaya çıkabilir. Aslına bakılırsa, Tanrı’da hiçbir prensip ikiliği yoktur – sadece Tanrı’nın yarattıklarında açığa çıkan bir *potansiyel* ikilik vardır. Zemin ve varoluş, karanlık ve ışık, ancak bağımsız ve ayrılabilir olduğunda *prensip* haline gelir. Bir tek insanlar “güçlerin sonsuz bağlantı noktasını kasten kesebilir.” Schelling, Franz Baader’in şu iddiasını destekleyerek taşı gediğine koyar: “İnsandaki bozukluk sadece hayvanlığa kadar gidebilseydi iyi olurdu, ama ne yazık ki insan hayvanların sadece üstünde ya da aşağısında durabiliyor” (HF 49; 45).

Schelling’in insani duruma ilişkin anlayışının karmaşıklığını ve inceliğini açığa çıkarmak için, ilk başta muğlak ve kafa karıştırıcı gibi

görünen bir iddiayı yeniden ele almak istiyorum: “Doğanın derinliklerinden doğan ve o yolla insanın Tanrı’dan ayrıldığı prensip, ondaki kendiliktir; ama ideal prensiple birliği nedeniyle bu, ruha dönüşür.” (HF 39; 37) İnsanlar doğal varlıklardır, ama sadece doğal varlık değildirler. Schelling’in natüralizm versiyonuna uygun olarak, insanların tinsel bir boyutu da dışa vuran doğal varlıklar olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Kötülük, karanlık ve ışıktan oluşan iki bağımsız prensibin tersine çevrilmesinden ibaret değildir. Daha çok, karanlık prensibinin ışık prensibinin üzerine bilinçli (tinsel) yükselişidir. Heidegger’in söylediği gibi, “Kötülük asli gerçekliğine ancak Ruh’ta, kendilik olarak kendisini Tanrı’dan en uzağa ve Tanrı’nın karşısına koyabilen ve varlığın tamamını kendisi için talep edebilen yaratığın Ruh’unda kavuşur” (ST 177; 214-15).¹⁹ Žižek ise şöyle der: “Ruh’un, fiilen var olan Ruh kavramına içkin olan bu ‘egoist’ sapkınlığı, Schelling’in *Kant’ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din*’deki ‘radikal kötülük’ kavramının radikalleşmesi ile ulaştığı Kötülük anlayışının çekirdeğini oluşturur.”²⁰ “İnsan öz-bilinç olarak ortaya çıktığında, kendisini benmerkezci bir varlık, diğer tüm varlıkları kendi benlik davasının bir aracına, salt sahip çıkılıp sömürülecek nesnelere indirgeyen bir özne yerine koyar.”²¹

Devam etmeden önce durup, Schelling’in kendine özgü kötülük anlayışı üzerine düşünelim. Schelling, Hristiyan teodiselere her zaman kabul edilemez görünmüş olan şeyi beyan edebilir. Tanrı, kötülük gerçekliğinin kökenidir. Fakat çok özel bir anlamda kökendir. İnsanlarda kötülüğün kaynağı *haline gelen* şey Tanrı’nın varlık zemini, potansiyel olarak bağımsız karanlık prensibidir. Bu, insanlar bilinçli tinsel varlıklar olarak bu karanlık prensibi özgür bir öz-istenç edimi ile yüceltip, Tanrı’da birleşik ve ayrılmaz olanı şiddetle tersine çevirdikleri zaman ortaya çıkar. Bunun sonucunda, Tanrı’da *aslen* kötü olmayan, insanlarda kötülüğün kaynağı haline gelir. Daha önce, Schelling’in kötülüğün gerçekliğini yadsımaya çalışan geleneksel teodiselere karşı tartışmalı saldırısına rağmen, teodisenin hayaletinden kaçmadığını ileri sürmüş olmamın nedeni budur. Shelling şunu da beyan eder: “Her şeyin ilk nedeni asla kendi içinde kötü olamaz.” (HF 51; 47)

Şimdi Schelling’in, kötülüğün Kant ya da Hegel tarafından ya gözardı edilmiş, ya da yeterince vurgulanmamış özelliklerinin altını

nasıl çizdiğini gösterebiliriz. Schelling, radikal kötülük anlayışında Kant'tan çok daha radikaldir. Çünkü Schelling bu etkin kötülük eğiliminin derinliğini ve gücünü anlamlandırabilir.

Bundan dolayı, başlangıçtan itibaren etkin olmayıp, sadece {zemin} in tepkimesi yoluyla Tanrı'nın ifşasında uyandırılmış olsa da, aslında hiçbir zaman gerçeklik kazanmamasına rağmen sürekli ona doğru çabalasa da, *evrensel* kötülük vardır. Ancak kötülüğü evrensel yapısıyla kavradıktan sonra insandaki iyi ve kötüyü de idrak etmek mümkün olur. (HF 58; 52)

Schelling'in *Naturphilosophie*'sinin insan doğasındaki kötülüğe ilişkin tanımı ile nasıl alakalı olduğunu artık görebiliriz. Kant, doğal nedensellik ile özgürlük arasındaki boşluğu kapatmak için çaba harcamasına rağmen, asla doğa ile özgürlük arasında süreklilik olduğunu öne sürecek kadar ileri gitmez. Sözde kötülük eğiliminin üzerimizde nasıl güçlü bir *nedensel* etki yaratabildiğine açıklık getirmez. Oysa Schelling'de böyle bir boşluk yoktur; doğa ile ruh arasında, ya da nedensel zorunluluk ile özgürlük arasında hiçbir boşluk yoktur. Schelling'in bilimsel çalışmasının önsözünde, “[doğa ile ruh arasındaki] bu eski karşıtlığın kökü yerinden oynatılmıştır” ve “daha sağlam bir içgörünün aşılması daha iyi anlayışa doğru genel ilerlemeye güvenle emanet edilebilir,” (HF 3; 4) dediğini hatırlayın. Schelling, kötülüğün gücü –asla tamamen başa çıkılamayacak ve sürekli yenilenen bir kuvvetle daima patlak verebilecek bir güç– hakkında çok daha netameli bir kavrayışı resmeder.

Schelling'in *Untersuchungen*'i Hegel'le ilgili eleştirisini özenle hazırlamasından uzun zaman önce yayımlanmış olsa da, Hegel'e yönelttiği itirazların kaynağını bulabiliriz. Karanlık prensibi asla tamamen denetlenemez, asla tamamen kaldırılamaz (*aufgehoben*). Schelling “Ruh'un yaraları iyileşir ve geride hiçbir iz kalmaz” fikrini reddeder. Hegel'in aksine, tam da insan özbilinçli *tinsel* bir varlık olduğu için kötülüğün var olduğunda; insan öz-istençli tinsel bir varlık olarak zemin ve varoluş prensiplerini tersyüz ettiği zaman kötülüğün gerçek bir hal aldığına ısrar eder. Sadece tinsel bir varlık bunu başarabi-

lir. Schelling metaforlardan ve analogilerden yararlandığında sıklıkla aydınlatıcılığının zirvesine ulaşır. Kötülüğün cazibesine kapılan bir kişiyi “yüksek, sarp bir zirvede başı dönen [ve] sanki onu hızla düşmeye davet eden gizemli bir sesi, ya da eski masaldaki gibi, sirenlerin denizcileri girdaba çekmek için derinlerden gelen karşı konulmaz şarkısını duyan” biri gibi betimlediğinde (HF 59; 53), kötülüğün gücünü canlı bir şekilde hissederiz.

Sapkın bir öz-istenç kötü bir prensibi, doğal eğilimlere aykırı olduğunda bile etkileyebilir. Žižek bu noktaya etkili bir biçimde parmak basar: “Kötülük o sıfatla sonlulukta, sonsuz bir Tanrı’ya göre yetersizliğinde bulunmaz –ancak Sonsuz’la yeniden birleşen sonlu bir canlıda ortaya çıkabilir– yani Sonlu ile Sonsuz’un birliği, sonlu ama özgür varlık sıfatıyla insanda yeniden kurulduğu zaman. O halde kötülük sorunu şu şekilde yeniden ifade edilebilir: Zemin’le Varoluş’un sahate birliği nasıl mümkün olur?”²² Kötülük “*aslında tikellik değil, onun Evrensel olanla hatalı, ‘sapkın’ birliği*; aslında ‘egoizm’ değil, karşıtının kisvesi altındaki egoizm” olup çıkar. Bunu resmetmek için aşağıdaki örneği verir:

Siyasi bir özne (Parti, vb.) Devlet’in ya da Ulus’un evrensel çıkarını temsil ettiğini iddia ettiğinde –elbette sadece kendi dar iktidar arayışında hedeflerini takip etmekle suçlanan muhaliflerinin aksine– söylemsel uzamı yapılandırır, böylelikle ona –bu tikel siyasi özneye– yapılan her saldırı *eo ipso* [sırf bu nedenle] Ulus’un kendisine yapılan bir saldırı olur. ‘Kötülük’, en temel biçiminde, Tikel ile Evrensel arasındaki böyle bir ‘kısa devre’dir, sözcüklerimin ve eylemlerimin doğrudan doğruya büyük Öteki’nin (Ulus, Kültür, Devlet, Tanrı) sözcükleri ve eylemleri olduğuna böyle bir inanma cüretidir, Tikel ile Evrensel arasındaki düzgün ilişkiyi ‘tersyüz eden’ bir cürettir: kendimi doğrudan doğruya ‘İnsanlığın görevlisi’ (ya da Ulus veya Kültür’ün görevlisi) ilan ettiğimde, yaptığımı iddia ettiğim şeyin tam tersini etkili bir şekilde hayata geçiririm –yani atıfta bulunduğum Evrensel boyutu (İnsanlık, Ulus, Devlet) kendi tikelliğime indiririm, çünkü İnsanlığın içeriğine hükmeden benim tikel bakış açımdır. Bundan dolayı, ‘ne kadar katıksızsan, o kadar kirlisin’in cehennem döngüsüne yakalanırım: edimlerimi haklı çıkarmak için Evrensel’e ne kadar gönderme yapar-

sam, onu o kadar etkili bir şekilde kendi benlik davamın bir aracına indirgemiş olurum.²³

Schelling'e göre, bu aşırı "öz-istenç coşkunuğu"ndan doğan tehlikeli bir kadiri mutlaklık yanılması –zeminle varoluşun Tanrı'daki kutsal bağlantı noktasına başkaldıran ve Tanrı'ya rakip olmaya çalışan bir yanılma– söz konusudur.

Fakat kötülüğün tam da bu öz-istenç coşkunuğu olduğu bundan anlaşılır. Kendini {evrensel} istenç, ayrıca tikel ve canlı istenç kılmak için doğaüstü statüsünü terk eden istenç, aynı zamanda, prensiplerin ilişkisini tersine çevirmeye, {zemini} nedenden üstün tutmaya ve sadece merkez için aldığı o ruhu merkezin dışında ve canlıya karşı kullanmaya çalışır, bu ise kendi içinde ve dışında düzensizliğe yol açar. İnsanın istenci yaşayan güçlerin bir bağlantı noktası gibi görülebilir; evrensel istencin içindeki birliğine bağlı kaldığı sürece, bu güçler ilahi ölçüleri ve dengeleri içinde kalırlar. Fakat öz-istenç kendi durağı olan merkezden hareket eder etmez, güçlerin bağlantı noktası da ayrışır; onun yerine sadece tikel bir istenç hükmeder ki o da artık aralarındaki güçleri önceden olduğu gibi birleştiremez, ama bu nedenle, artık ayrı olan güçlerden –her bir güç aynı zamanda bir takıntı ve tutku olduğu için– bir dolu asi arzu ve tutkudan özel ve özgün bir yaşam oluşturma-ya ya da meydana getirmeye çalışmak zorundadır. (HF 41; 37-8)

İnsanlar zemin ve varoluş, karanlık ve ışık prensiplerini tersine çevirmeyi özgürce seçip, bu prensipleri yanlış ve sapkın bir biçimde birleştirdikleri zaman, kötülük gerçek bir hal alır. Bu, kadiri mutlaklık kuruntusudur, çünkü insanlar "ilahi ölçü ve denge"yi kendi içlerinde yeniden üretmeyi denemek yerine, Tanrı'yla rekabet etmeye çalışırlar.

Schelling'e farklı bir açıdan yaklaşarak, kötülüğün niteliği konusunda ne kadar içgörülü olduğunu göstermek istiyorum. Daha önce, Schelling'in *Naturphilosophie*'sinin onun kötülük analiziyle alakalı olduğunu, çünkü kötülüğe yatkınlığın nedensel etkisini anlamlandırmamızı sağladığını ileri sürmüştüm. Schelling, Kant'ın hiçbir zaman tam olarak çözüme kavuşturmadığı doğa ile ruh arasındaki ayrılığın, nedensel gereklilik ile özgürlük arasındaki bölünmenin üstesinden

gelmeye çalışır. Kant'ın amacı ne olursa olsun, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki doğa nitelemesi, doğanın modern çağda böylesine yaygın bir biçimde teknolojik olarak aşağılanmasıya katkıda bulunmuştur. Doğa kendi içinde herhangi bir içsel ahlaki değerden ya da saygınlıktan yoksundur, çünkü ahlaki değer ve saygınlık sadece özgür rasyonel faillere, kendi içlerinde birer araç olan varlıklara atfedilebilir.

Vittorio Hösle, Schelling'in doğa anlayışının ekoloji ve çevreyle ilgili felsefi konuları ele almak açısından son derece verimli olduğunu gösterir. Schelling teknolojik ya da araçsal bir doğa anlayışını sertçe eleştirmiştir. Doğanın sistemi özgürlüğü içerir; dolayısıyla doğadaki her şey içsel saygınlığa sahiptir. Bununla birlikte insanlar, doğal hayvani egoizmleri yüceltilip "tinselleştirilerek" doğayı sömürmeye yönelik bir prensibe dönüştürülebileceğinden, doğanın geri kalanı için ciddi bir tehdit oluştururlar.²⁴ Žižek, Hösle'nin tartışmasına dayanarak, doğanın insanlar tarafından aşağılanıp sömürülmesinin kötülükle nasıl doğrudan ilişkili olduğunu gösterir. "İyi ve Kötü, Zemin ile Varoluş birliğinin kipleridir." Schelling'in zeminle varoluş arasında ayrım yaparken gizliden gizliye yeni bir ontolojik ikilik biçimini öne sürdüğü yolundaki yanıltıcı çıkarsamanın önüne geçmek için bu noktanın üstünde durur.

Schelling'in tezi burada çok daha inceliklidir: hem İyi hem de Kötü, Zemin'le Varoluş birliğinin kipleridir; *Kötülük durumunda, bu birlik yanlıştır, tersine çevrilmiştir* – nasıl mı? Günümüzdeki ekolojik krizi hatırlamak yeterli olur: buna olanak sağlayan, insanın ayrık doğasıdır – insanın aynı zamanda canlı bir organizma (ve bu sıfatla, doğanın bir parçası) ve tinsel bir varlık (bu sıfatla da, doğanın üstüne yükselmiş) oluşudur. Eğer insan bu ikisinden sadece biri olsaydı, kriz yaşanmazdı: doğanın parçası olarak insan, çevresiyle sembiyoz halinde yaşayan bir organizma, diğer hayvanları ve bitkileri sömüren, ama tam da bu nedenle doğanın döngüsüne dahil edilmiş ve ona köklü bir tehdit oluşturamayacak bir yırtıcı olurdu; tinsel bir varlık olarak, doğaya maddi sömürü amacıyla etkin biçimde müdahale etme gereği duymaksızın, onunla düşünceli anlayışa dayalı bir ilişki kurardı. İnsanın varoluşunu bu kadar patlamaya hazır kılan, *bu iki özelliğin birleşimidir*: insanın doğayı tahakküm altına alma, onu kendi amaçları için kullanma arzu-

sunda, 'normal' hayvani egoizm –düşman bir çevrede hayatta kalma mücadelesi veren doğal-canlı bir organizmanın tutumu– 'kendi kendini aydınlatmış', bu sıfatla öne sürülmüş, Ruh'un gücüne yükseltilmiş ve o yolla şiddetlendirilmiş, artık hayatta kalma amacına hizmet etmeyip kendi içinde bir amaca dönüşen bir mutlak tahakküm eğilimi içinde evrenselleştirilmiştir. Bu, Kötülük'ün gerçek 'sapkınlığı'dır; onda 'normal' hayvani egoizm 'tinselleştirilmiştir', kendini Sözcük ortamında dışavurur – artık anlaşılabilir bir itkidenden değil, nihayet 'kendini bulmuş' olan bir İstenç'ten bahsediyoruz.²⁵

Hayvani egoizmin bu *tinselleştirilmiş* istence dönüşümünde –bu mutlak tahakkümde– tüyler ürpertici ve ürkütücü bir yan vardır, çünkü "insanaltı ırklar"ın soykırımını meşrulaştıran, bu tinselleştirilmiş istençten "istencin zaferi"ne doğru atılan "küçük bir adım"dır sadece.

Kötülüğün ahlak psikolojisi

Schelling'in bu düşünceleri, sisteminin ne bakımdan hem antropomorfik (hatta insanmerkezli) hem de radikal biçimde anti-antropomorfik olduğunu daha iyi anlamamızı sağlar. Bir filozofun düşüncesinin antropomorfik ya da insanmerkezli olduğu belirtildiğinde, bu çoğu zaman negatif bir eleştiri olarak söylenir. Heidegger'in şu soruyu sorarak yaptığı uyarının son derece yerinde olduğunu düşünüyorum: "Aslında bundan, her şeyden *önce* insanın kim olduğu sorusunu sormak gerektiği sonucu çıkmaz mı?" (ST 163; 197).²⁶ İnsanlara sadece Tanrı'nın kendisini ifşa etmesi için gerek duyulmaz; onlar Schelling'in sisteminde özel bir yere ve sorumluluğa sahiptir. İyi ile kötü arasındaki savaş sadece insanlarda yaşanır. Kant gibi, Schelling de son tahlilde, neden bazı insanların kötülük yapmayı, bazılarının ise iyilik yapmayı seçtiğinin açıklanamaz olduğunu belirtir. "[K]ötülük her zaman insanın kendi seçimi olarak kalır; {zemin} aslında kötülüğe yol açamaz ve her yaratık kendi suçunda başarısızlığa uğrar. Fakat iyi ve kötüye ilişkin kararın nasıl olup da tekil insana verildiği, işte bu hâlâ tümüyle karanlıktır" (HF 59; 53-4). Bilimsel çalışmasının ("insan özgürlüğünün özü"nden bahseden) başlığına karşın, Schelling'in çok daha geniş, metafizik bir özgürlük anlayışını araştırdığını aklımızdan çı-

karmamalıyız. Schelling öncelikle insan özgürlüğünü daha kapsamlı bir kozmolojik ve metafizik sisteme yerleştirmekle ilgilidir. Zemin ile varoluş arasındaki evrensel ayrım bütün varlıklara uygulanabilir. Heidegger, Schelling'in bilimsel çalışmasını bir "kötülük metafiziği" (ST 104; 125) diye nitelendirmekte haklıdır. Ama burada yine bir başka açıdan, Schelling'in sistematik yaklaşımı anti-insanmerkezli ve anti-antropomorfiktir. Tüm sisteminin amacı, doğanın geri kalanına tahakküm etmeye çalışan narsistik bir öz-istencin insanmerkezli "tinsel" yükselişine olabildiğince en güçlü şekilde karşı çıkmaktır.

Sonuca varırken, Schelling'in düşüncesindeki bazı ana aşamaları gözden geçirmek ve henüz gelmemiş olanı öngörmek istiyorum. Schelling bilimsel çalışmasına çeşitli panteizm yorumlarını inceleyerek başlar. Bunu yapmaktaki amacı, panteizmi özgürlükle bağdaşacak şekilde anlamanın bir yolu olduğunu göstermektir. Panteizm kaderciliği gerektirmez. Felsefi sistem talebi ile özgürlük arasında içsel bir çelişki yoktur. Bir özgürlük sistemi mevcuttur. Schelling daha sonra özgürlük ile kötülük arasındaki girift bağlantıya odaklanır. Kötülük olmadan insan özgürlüğü olmaz. Özgürlük iyinin ve kötünün gücüdür. Kötülüğün gerçekliğini yadsımaya yönelik tüm girişimler tatmin edici olmayan kaytarmalardır. Kötülüğün gerçekliğini yadsımak özgürlüğün gerçekliğini yadsımak demektir. Ve özgürlük, yeterli bir felsefi sistemin en temel prensibidir. Ama o zaman, kötülüğün kaynağını ya da olasılığını, Tanrı'nın özünde kötü olduğunu ya da metafizik bir iyi ve kötü ikiliği olduğunu iddia etmeksizin nasıl açıklayacağımız sorusu başgösterir. Schelling bunu açıklamak için, zeminle varoluş arasındaki ayrımı—doğa felsefesinden (*Naturphilosophie*) türetilmiş, Tanrı dahil bütün varlıklara uygulanabilir olan bir ayrımı—ileri sürer. Bu ayrımı Tanrı'ya uyguladığımızda, Tanrı'da asli, uyumlu bir zemin ve varoluş, bir karanlık ve ışık birliği olduğunu öğreniriz, gerçi Tanrı'da varoluş zemininin *fiilen* varoluşunu öncelediğini de söyleyebiliriz. Bu zemin, Tanrı'nın kendisini yaratısı içinde ve onun vasıtasıyla ifşa etme özlemiyle özdeşleştirilir. İnsani bir bakış açısından, Tanrı'da onun fiilen varoluşunu önceleyen zemin "ezeli Bir'in kendisini doğurmak için duyduğu özlemdir. [...] Ezeli bir edim olan kendini ifşa etmenin ardından, dünya şimdi seyrettiğimiz haliyle tamamen kural,

düzen ve biçimdir; ama asi sanki yeniden patlak verecekmişçesine hep derinliklerde yatar” (HF 34; 31-2). İnsanlarda (Tanrı’da ayrılmaz bir birlik olarak var olan) karanlık ve ışıktan oluşan iki *potansiyel* prensip birbirinden ayrılabilir ve bunların birliği tersyüz edilip saptırılabilir. İnsanlar Tanrı’da bulunan gerçek birliğe ve uyuma *öykünebilirler*. Fakat karanlık prensibini ışık prensibinin üstüne yükseltip yanlış bir birlik de *kurabilirler*. Bu yolla ilahi düzene şiddetle başkaldırırlar. İyi de, kötü de, özgür olmanın yollarıdır. Kötülük kişinin tikel, kendine özgü, narsistik istencini evrensel istençten üstün tutmasıdır – ya da daha doğrusu, kişinin tikel istencinin evrensel istençle özdeş olduğuna inanarak kendini aldatmasıyla ilgilidir. Kötülük, kişinin her şeye gücünün yettiği –Tanrı’ya rakip olduğu– yanılsamasıyla ilgilidir.

Schelling kötülük eğiliminin ayartıcılığı, gücü ve nedensel etkililiği hakkında Kant’ta ya da Hegel’de bulduğumuzdan çok daha somut ve zorlayıcı bir açıklama sunar. Radikal kötülük –köke inen kötülük– asi, bilinçsiz, kaotik ve her zaman tehdit edici olan kozmolojik karanlık prensibine dayalıdır, insanların asla tamamen hâkim olamayacağı ya da kontrol altına alamayacağı bir prensiptir bu. İnsan yaşamının büyük draması iyi ile kötü arasındaki çatışmadır. Ama insanlar kötünün ayartmasına direnmeyi özgürce seçebilirler. Bu bakımdan Schelling, Kant ile temelde hemfikirdir. İnsanlar eylemlerinden, bunlar ister iyi olsun ister kötü, bizzat sorumludurlar. “İnsanın varlığı esasen onun *kendisi eylemidir*” (HF 63; 57). Schelling son tahlilde, bir insanın iyiyi ya da kötüyü neden seçtiği sorusunu yanıtlayamayacağımız hususunda da Kant’la hemfikirdir. Bu anlaşılmazdır. Bir Schelling (ya da Kant) eleştirisi olmaktan çok, radikal sınırlandırılmamış istencin (*Willkür*) neyi kapsadığına dair dürüst bir ifadedir. Ayrıca Schelling, tam anlamıyla insan olmak için iyi ile kötü arasındaki savaşa tutkuyla ve yoğun bir biçimde katılmamız gerektiğini vurgular. “Etkinleştirilmiş kendilik yaşamın yoğunluğu için gereklidir; o olmadığında topyekûn ölüm olur, iyilik uyuklar; çünkü savaşın olmadığı yerde hayat da olmaz” (HF 80; 71). Schelling’in şu sözlerinde, Alman Romantizminin izlerinin yanı sıra Nietzsche ve Freud’u da öncelediğini görebiliriz:

İçinde kötülük malzemesi ya da gücü bulunmayan bir kimse, iyilikten de acizdir. [...] Negatif ahlakımızın savaş açtığı tutkuların her biri, ona tekabül eden erdemle ortak bir kökü olan güçlerdir. Her nefretin özü sevgidir ve en şiddetli öfkede, en derin merkezinde saldırıya uğramış ve tahrik edilmiş sükûnetten başka görünen bir şey yoktur. (HF 81; 72)

Schelling, karanlık tutkular dahil, inşani tutku ve duyguların gücüne ilişkin büyük bir farkındalık sergilemekle birlikte, kesinlikle irrasjonalist değildir. İnsan kişiliğinde hassas bir dengenin olmasını ister.

Sadece kişilikte hayat vardır ve tüm kişilik, aynı zamanda bilginin de temeli olması gereken karanlık bir temele dayanır. Fakat bu derinlerde barınanı, orada saklı ve salt potansiyel olanı bir tek akıl ortaya çıkarıp gerçekliğe yükseltebilir. [...] Hayatta fiilen sadece dinç akla güvendiğimiz, özellikle duygularını her zaman açığa vuranların bütün gerçek sevecenliğini gözden kaçırdığımız gibi, hakikati ve bilgiyi değerlendirdiğimiz yerde de, salt duygu noktasına ulaşmış olan kendilik güvenimizi kazanamaz. Duygular, derinlerde kaldıkları zaman görkemlidir, gün ışığına çıkıp öze dönüşmeyi ve hükmetmeyi diledikleri zaman değil. (HF 95-6; 85)

Schelling lanetlenmiş ve zaman zaman onurlandırılmış, ama felsefi anlayışları nadiren dikkatle incelenmiş bir filozoftur. Yirminci yüzyılın Anglo-Amerikan felsefe dünyasında neredeyse bütünüyle gözardı edilmiştir.²⁷ Schelling, içgörülerini, projeleri ve önermeleri, ayrıntılı analizler yapma ve özenle adım adım tartışma çabalarını çoğu zaman geride bırakan düşünürlerdendir. Ancak ben –teolojik iddialarından kuşku duymaya devam etsek bile– Schelling’in kötülüğün gerçekliği ve gücü konusunda ne kadar içgörülü olduğunu göstermeye çalıştım. O, kötülüğü bir yoksunluk olarak açıklayıp “hasıraltı etmeyi” ya da kötülüğün daha yüksek bir birlik içinde yükseltilebileceğini (*aufgehoben*) savunmayı reddeden az sayıdaki modern düşünürlerden biridir. Bu gerçeklikten, ya da kötülüğün yeni kisveler altında patlak verebileceği yollardan asla kaçamayız. Schelling’in kötülüğü kendini ilahlaştıran, her şeye gücü yetme kuruntusuna sahip olan ve kendini evrensel is-

tencin ifadesi olarak gören sapkın bir öz-istencin “tinselleştirilmiş” bir öne sürülüşü olarak kavraması, yirminci yüzyıl totalitarizmi ve terörizmine ilişkin bir anlayış için özellikle yerindedir. Totalitarizm sonrası bir dünyada bile, kendi tikel öz-istençlerinin evrensel olduğunu iddia ederek onu başkalarına dayatabileceklerini düşünenlerin baştan çıkarıcılığına tanık oluyoruz.

Schelling üzerine tartışmamın başında, onu iki bakış açısından görebileceğimizi ileri sürmüştüm. Kant ve Hegel gibi, o da hâlâ teodise hayaletinin pençesindedir. Amaçlarından biri de, kötülüğün gerçekliğini adil ve iyi bir Tanrı ile bağdaştırabileceğimizi göstermektir. Zeminle varoluşun Tanrı’da nasıl uyum içinde birleştiğini, insanlarda ise sapkınca tersine çevrildiğini anladığımızda, Tanrı’nın özünde kötü olmadığını idrak ederiz. Tanrı’ya sadece insanlarda kötülüğün kaynağına *dönüşen* karanlık zemini atfedebiliriz. Bu şekilde okunduğunda, Schelling belli bir teodise geleneğini sona erdiren bir düşünür olarak yorumlanabilir.

Fakat Schelling’i ileriye dönük bir bakış açısından, kendisinden sonra gelenleri önceleyen biri olarak da okuyabiliriz. Schelling’in özgünlüğü, daha zengin, daha karmaşık ve daha sağlam bir ahlak psikolojisine yer açmasına dayanır – Nietzsche’nin ve Freud’un incelenmesi için başlangıç yerine dönüşen bir açıdır bu. Schelling, insanların ruhunda yaşanan şiddetli savaş hakkında derin bir içgörüyü sahiptir. İnsan yaşamını şekillendiren asi, karanlık, bilinçdışı kuvvetlerin gücünü idrak eder. İnsani tehlikelerimiz ve beklenmedik durumumuz nedeniyle bu bilinçdışı kuvvetlere asla tamamen hâkim olamayacağımızı anlar. Asi tutkularımız üzerinde tam şeffaflık, denge ve kontrol sağlayabileceğimizi düşünerek kendini kandıran her türlü felsefi ya da rasyonel idealden kuşku duyar. İnsan aklının biçim ve iyi düzenlenmiş kural talebiyle kırılgan olduğunu teslim eder. Asla kaderimizin tam efendisi olamayız, ancak kötülük karşısında asla tamamen aciz de değildir. İnsani durum, iyi ile kötü arasında daimi bir mücadelenin olduğu bir durumdur. Schelling, Nietzsche’nin ve Freud’un çok daha büyük bir ustalıkla geliştirdikleri şeyi öngörmekten daha fazlasını yapar; kötülüğü sorgulamanın yeni yollarına bir alan açar.

İntermezzo

II. Bölüm'e geçmeden önce durup, buraya kadar öğrendiklerimizi kısaca gözden geçirmek istiyorum. Güçlü çağrışımları olan "radikal kötülük" ifadesini türeten kişi olduğu için, bu çalışmaya Kant'la başladım. Onunla birlikte, bir teodise sorunu olarak algılanan geleneksel "kötülük sorunu" modern bilinç üzerindeki etkisini kaybetmeye yüz tutmuştur. Kant'ın, Hegel'in ya da Schelling'in bu sorunla uğraşmayı asla tamamen bırakmadıklarını gördük. Buna rağmen, onların asıl amacı kötülüğün iyiliksever bir Tanrı'ya duyulan inançla nasıl bağdaştırılabileceğini göstermekten çok, kötülüğün felsefi bir açıklamasını yapmaktı. Bu üç düşünür arasında benzerliklerin yanı sıra çarpıcı farklar da vardır. İstencin doğasına ilişkin anlayışlarında farklılık gösterse de, her biri insanların kötü eylemlerinin açıklanmasında *istencin* rolünü değişik şekillerde vurgular. Doğal eğilimlerimiz, tutkularımız ve arzularımız kendi içlerinde kötü değildir. Beden ve duyusal doğamız kötülüğün kaynağı değildir. Kötülüğü yozlaşmış bir insan aklına başvurarak açıklayamayız. Kötülük sapkın bir istence, özgürce seçtiğimiz tepkilere ve kararlara atfen açıklanmalıdır. Bu düşünce silsilesinin bir sonucu, ahlaki kötülüğün varlığı konusunda insan sorumluluğunun ve hesap sorulabilirliğinin vurgulanmasıdır.

Kant'ın ahlak felsefesinin, özgürlüğün (en az) iki temel anlamı arasında bir ayrım yapmayı gerektirdiğini ileri sürdüm: pratik rasyonel failer olarak, onun vasıtasıyla kendimize ahlak yasasını verdiğimiz ve ahlak ilkelerini benimsediğimiz öz-yasama olarak özgürlük, bir de iyi ya da kötü ilkeleri benimsemeyi ve izlemeyi seçme yeteneği, *Willkür* olarak özgürlük. Kant'ın insan doğasında kök salmış evrensel bir eğilim (*Hang*) olarak radikal kötülük anlayışını eleştirdim. Benim Kant eleştirim böyle bir eğilim fikrinden çok, onun bu fikri geliştirme ve savunma yoluna bir itirazdır. Açık niyetlerine ve kötülük hakkındaki çar-

pıcı retoriğine karşı, Kant'ın radikal kötülük anlayışı son derece şüphelidir (ve karışıktır). Fakat Kant'ın kötülük üzerine düşüncelerinde en önemli ya da belirgin olan şey bu değildir. Kant'ın *neden* kendisiyle savaş halinde olduğunu, bize insanın doğası itibarıyla kötü olduğunu ama bu yatkınlığın özgürlüğümüzden kaynaklandığını söylerken kategorik olarak ileri sürdüğü şeyi neden bu kadar sert bir biçimde nitelendirdiğini anlamaya çalıştım. Kant, yaptığımız kötülükten bizim, yalnızca bizim sorumlu olduğumuz yolundaki temel tezinden asla ödün vermez ya da onu zayıflatmaz. Bu kötülük eğilimi bizi ne kadar baştan çıkarabilirse çıkarsın, ne kadar yozlaşabilirsek yozlaşalım, kötülüğe direnmek ve iyi ilkeleri benimsemek *daima* bizim elimizdedir. Son olarak, şu ısrarından dolayı Kant'a hayranım: istencin (*Willkür*) sapkınlığının, “düşük dürtüleri o sayede, yani kötülüğe yatkınlık sayesinde ilkeleri arasında yükseltmesi bizim için anlaşılmaz kalır” (*Din* 38; 46). Bu, radikal olarak özgür olduğumuz için anlaşılmazdır. Bir bireyin neden iyi ya da kötü bir ilkeyi seçtiğini açıklamayı deneyebiliriz, ama *sonuçta* bu seçimin tam bir açıklamasını yapamayız; yani özgür seçimlerimizi açıklayacak gerekli ve yeterli koşulları belirleyemeyiz. Özellikle III. Bölüm'de, sorumluluğun anlamının günümüzde kötülükle ilgili söylemde nasıl ana tema haline geldiğini göreceğiz.

Hegel Kant'ı temel alır ve onu sert bir şekilde eleştirir. Hegel'in felsefesinin özünde sistematik bir ikirciklik vardır. Fakat Hegel'in, Kant'ın felsefesinin (ahlak felsefesi dahil) tam da temeli olarak gördüğü şeyi reddetmesinde hiçbir ikirciklik yoktur. Çok açık bir ifadeyle, Kant'ın bütün felsefesinin sonlu ile Hegel'in sahte sonsuz (*schlechte Unendliche*) dediği şey arasındaki *yanlış* bir karşıtlığa dayalı olduğunu iddia eder. Kant'ın başarısızlığı, bu yanlış antitezin ötesine, sonlunun yükseltildiği (*aufgehoben*) gerçek sonsuza geçmek *zorunda* olduğumuzu kabul edememesidir. Kötülük, bu yanlış antitezin ötesine geçmeyi sapkınca reddeden *azimli*, “inatçı sonsuz”un sonucudur. Hegel'in kati olumsuzlama kavrayışının ve diyalektik hareket anlayışının tüm sistematik cazibesine rağmen, Ruh'un yaraları iyileşir ve *geride hiç iz kalmaz* şeklindeki Hegelci iddiada son derece yetersiz ve yanıltıcı bir yan vardır. Ruh yanlış olan sonlu ve sahte sonsuz antitezinin ötesine geçtiğinde, kötülüğün kendisi de (yok edilmemekle birlikte) dönüşü-

me uğrar. Uzlaşma ve kurtuluş sadece mümkün değil, aynı zamanda *gereklidir*, çünkü bunlar kötülüğün tezahürüne zaten her zaman içkindir (*an sich*). Kötülüğün tam bir kavrayışa ayak direyen yirminci yüzyıldaki değişimlerine ilişkin deneyimlerimizin ışığında, Hegel'in anlatısını artık kabul edemeyiz. Diyalektik düşüncenin sınırlarına tanık olduk. Yepyeni kötülük biçimlerinin patlak vermesinde o kadar derin boşluklar ve çatlaklar var ki, bunların "tinsel" dönüşümünden ve ortadan kaldırılmasından bahsetmek neredeyse müstehcen oluyor.

İronik olarak, Hegel'in tüm özgünlüğüne rağmen, "kötülük sorunu"na getirdiği çözüm çok gelenekseldir. Hegel kendi felsefesini açık bir biçimde, kötülüğü Mutlak Ruh'un varlığında zorunlu bir aşama olarak görmeye başladığımız bir teodise olarak nitelendirir. Ancak ben, Hegel'e *karşı* Hegel'le *birlikte* düşünebileceğimizi de iddia ettim. Hegel'i, kötülüğü cisimleştirmenin, onu ontolojik ya da varoluşsal olarak sabit bir şey gibi görmenin baştan çıkarıcılığına karşı çok güçlü argümanlar sunan biri olarak yorumlayabiliriz. Felsefesinin tarihsel ve siyasal boyutlarını vurguladığımızda, kötülüğün inatçı sürekliliğinin karşımıza bir zorluk, ya da görev (*Aufgabe*) çıkardığı açıklık kazanır. Kötülüğe göğüs gerip onu bertaraf etmek yönünde *rasyonel* bir talep vardır. Hegel, insanın özünde iyi olduğuna ilişkin duygusal inancın yanı sıra, insanın özünde kötü olduğu öğretisine de aynı tutkuyla karşı çıkar. Hegel'in, kötülüğün varlığının bir tür temel ontolojik veri olduğunu reddeden (başta Marx olmak üzere) daha sonraki birçok düşünüre ilham vermiş olmasına şaşmamalıyız.

Hegel'i inceledikten sonra Schelling'i ele aldım, çünkü Schelling'in felsefesini Hegel'e bir geçiş olarak yorumlayan yerleşik gelenekten ayrılmak ve ona karşı çıkmak istiyorum. Böyle bir yorum Schelling'in kötülük söylemine yaptığı son derece özgün katkıyı belirsizleştirip çarpıtır. İlk bakışta, Schelling'in insan özgürlüğü üzerine –panteizm, *Naturphilosophie* ve Alman İdealizmi dilinde demlendirilmiş– monografisi bize oldukça uzak görünür. Ama Schelling'e yorumbilimsel duyarlılıkla yaklaşırsak, kötülük konusunda ne kadar içgörülü olduğunu ve kötülükle ilgili yeni sorulara nasıl yer açtığını görürüz. Schelling kötülüğün gerçekliğini yadsımayı reddeder ve onun insan doğasına içkin olduğunu düşünür. İyi ve kötünün içimizde yaşanan savaşı hak-

kında canlı bir sezgiye sahiptir. Schelling radikal kötülük, kötülük eğiliminin gücü ve nedensel etkililiği üzerine daha sağlam bir açıklama yapar. Bu eğilimin *bilinçdışı* boyutunu kavrar ve insanların varlığımızın temelini oluşturan karanlık güçler üzerinde tam bir kontrol sağlayabileceği düşüncesine meydan okur. Ancak Schelling bu kötü eğilimi yüceltmez ve kesinlikle bir irrasyonalist değildir. İnsanların her şeye güçlerinin yeteceği inancına ve Tanrı ile rekabet edip doğayı ve diğer insanları tümüyle tahakküm altına alabilecekleri inancına ne ölçüde kapılabileceklerini kavrar. Schelling'le ilgili bana en önemli gelen şey, kötülüğün ahlak psikolojisinin araştırılmasına giden yolu hazırlamasıdır. Bu ahlak psikolojisini takip etmek için Nietzsche'ye ve Freud'a dönmemiz gerekiyor.

II. BÖLÜM

Kötülüğün Ahlak Psikolojisi

Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde?

İnsanı *hınç* duygusundan daha hızlı yakıp yıkan bir şey yoktur. Öfke, marazi kınlganlık, aciz intikam hırısı, intikam susuzluğu, herhangi bir duyguya zehir katma – hiçbir tepki tükenmişler için daha zararlı olamaz. [...] *Hınç* hastalâr için *par excellence* yasaklanmış olandır –onlara özgü şerdir– ne yazık ki aynı zamanda en doğal eğilimleridir.

Ecce Homo

Nietzsche'nin ahlak eleştirisinden kötülük hakkında ne öğrenebiliriz? Basit ve dolaysız bir soru bu, ama cevabı karmaşık ve onun düşüncesindeki birçok yanyolu araştırmayı gerektirecek. İlk olarak, Nietzsche'nin "ahlak eleştirisi" ile ne kastettiğini ve bunun soybilim anlayışı ile nasıl bağlantılı olduğunu kavramamız gerekiyor. İkinci olarak, Nietzsche'nin ahlak eleştirisi, iyi ve kötü değerlerinin ve bu değer yöneliminin iyi ve kötünün ikili karşıtlığına tepki olarak nasıl ortaya çıktığının yakından incelenmesini gerektiriyor. Son olarak da, Nietzsche'nin "İyinin ve Kötünün Ötesinde"n bahsederken ne demek istediğini anlamamız gerekiyor.

Ahlakın Soykütüğü Üzerine'nin alt başlığı "Bir Polemik"tir (*Eine Streitschrift*), bunu "Son Kitabım İyinin ve Kötünün Ötesinde'nin Devamı, Bütünleyici ve Açıklayıcı Olması İçin" sözleri takip eder.¹ *Soykütük* tam da "İyinin ve Kötünün Ötesinde" ifadesi üzerine bir tefsir ve yorum gibi okunabilir. *Soykütük*'ün önsözünde, Nietzsche tefsir ile ne demek istediğini ve böyle bir tefsirin ne gerektirdiğini açıklar.

Gereğince tasdik edilip şekillendirilmiş bir aforizma salt okunmakla "deşifre" edilmiş olmaz; aksine, insan onu yorumlamaya o zaman

başlamalıdır, bu bir tefsir sanatını gerektirir. Bu kitaptaki üçüncü denemede, böyle bir durumda “tefsir” olarak gördüğüm şeye bir örnek verdim – bu denemeye bir aforizma eklenmiştir, denemenin kendisi onun üzerine bir yorumdur. Kişi okumayı bu şekilde bir *sanat* gibi gerçekleştirecekse, her şeyden önce gereken bir şey vardır, bugünlerde iyiden iyiye unutulmuş olan bir şey –bu yüzden de yazılarımın “okunabilir” olması biraz zaman alacaktır– kişinin hiçbir şekilde “modern insan” *değil*, neredeyse bir inek olmasını gerektiren bir şey: *geviş getirme*. (S 23; 267-8)

Bu bölümde irdeleyip savunmak istediğim hipotez, *Soykütük*’ün “İyinin ve Kötünün Ötesinde” deyişinin anlamı üzerine bir geviş getirme olarak okunması gerektiğidir. Belki de bize çok tanıdık geldiği için bu ifade sarsıcı değerini yitirmiştir. *Soykütük* üzerine birçok yorum, Nietzsche’nin ilk denemesinde ileri sürdüğü keskin karşıtlıklarla ilgilidir: “İyi ve Kötü”, “İyi ve Fena”. Ancak Nietzsche bu karşıtlıkların anlamını ve soykütüğünü derinlemesine araştırmakla kalmayıp, aralarındaki *çatışmayı* da ele alır. Bu çatışmayı ciddiye aldığımızda, Nietzsche’nin kötülük –modern insanı tehdit eden kötülük– ile ne demek istediği hakkında daha derin ve daha ince bir anlayışa ulaşacağımızı umuyorum. Kötülüğün *hınç* ile nasıl özetlendiğini göreceğiz.

Peki ama şu masum görünen “ötesinde” (*Jenseits*) terimi için ne demeli? Nietzsche ilk denemesinin sonunda bir dizi soru yöneltirken, bu terimin anlamı hakkında ipuçları verir.

Onun amacı neydi? Tüm ideal çatışmalarının en büyüğü sonsuza dek *ad acta* [arşive kaldırılmış] değil mi? Ya da sadece ertelenmedi mi, süresiz olarak ertelenmedi mi?

Eski ateşin çok daha uzun bir hazırlığın ardından bir gün çok daha korkunç bir şekilde alevlenmesi gerekmez mi? Dahası: kişinin onu vargüçüyle arzulaması gerekmez mi? hatta istemesi? hatta teşvik etmesi?

Bu noktada, okurlarım gibi, kendi düşünce zinciri üzerine düşünmeye ve onun peşinden gitmeye başlayan bir kimse, bunu hemen sona erdirmeyecektir – *amacımın*, son kitabım *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin başlığında yazılı tehlikeli sloganın amacının uzun süredir alabildiğine

açık olduğu göz önüne alınırsa, bu benim için yeterli bir sona erdirmenedenidir. – Bunun anlamı, en azından “İyinin ve Fenanın Ötesinde” değildir. (S 55; 302)

Nietzsche’nin amacı nedir? Şu tehlikeli “İyinin ve Kötünün Ötesinde” sloganının amacı nedir? Nietzsche’nin *Ecce Homo*’da “öte” hakkında söylediklerini düşündüğümüzde, bu sorular daha da kafa karıştırıcıdır.² Nietzsche orada “öte” fikrinin kendisiyle açıkça alay eder. “Neden Bu Kadar Zekiyim” bölümünde üstüne basarak şöyle der: “‘Tanrı’, ‘ruhun ölümsüzlüğü’, ‘kurtuluş’, ‘öte’ – istisnasız, dikkatimi ya da zamanımı hiç vermediğim kavramlar; çocukken bile” (EH 236). Ve bir kez daha, “İnsanoğlunun bugüne kadar ciddi olarak göz önünde bulundurduğu şey gerçeklikler bile değil, salt hayaller –daha doğrusu, hasta doğaların en derin anlamda zararlı olan içgüdülerinin yol açtığı *yalanlar* olmuştur – şu kavramların tümü, ‘Tanrı’, ‘ruh’, ‘erdem’, ‘günah,’ ‘öte’, ‘hakikat’, ‘sonsuz yaşam’” (EH 256).

“İyinin ve Kötünün Ötesinde”de ortaya çıktığı haliyle “öte”nin bir yorumunu yapacaksak, ilk işimiz “İyi ve Fena” ile “İyi ve Kötü” karşıtlığını irdelemektir. Nietzsche’nin anlatısının anahatları o kadar sık tekrarlanmıştır ki, neyi neden söylediğini gözden kaçırmak çok kolaydır. Bununla birlikte, bu anlatının inceliklerini ve karışıklıklarını açıklığa kavuşturmadan önce, Nietzsche’nin iddialarının anlaşılır bir açıklaması ile başlamak istiyorum.

İyi ve kötüye karşı iyi ve fena

Ahlaki ayrımların kökenini faydalarına dayanarak açıklamaya çalışmış olan İngiliz psikologların yanlış ahlak soykütüğünün aksine, Nietzsche (iyi/fena karşıtlığında) iyinin kökeninin “soylu, güçlü, yüksek mevkili ve yüce gönüllü olan, tüm alçak, fesat, bayağı ve avamlardan farklı olarak, kendilerinin ve eylemlerinin iyi olduğunu, yani birinci sınıf olduğunu düşünen ve kendilerini öyle kabul ettirenler”de baş gösterdiğini iddia eder. “Onlar değerler yaratma ve değerlere isim tütetme hakkını ilk kez bu *mesafe patosu* üzerinden elde ettiler” (S 26; 273). Bu aristokrat soylular kendilerine ve ayırt edici etkinliklerine atıfta bulunmak için “iyi” ifadesini kullandılar. İlk önce değerler ya-

ratma hakkını elde ettiler. “Fena” bu soylu özelliklerden yoksun olanlara; ayrıca iyiden farklı, daha aşağı olanlara atfen kullanıldı. Modern “yararlılık”, “bencil” ya da “bencil olmayan” kavramlarının bu iyi/fena karşıtlığı ile hiç ilgisi yoktu. Bu kategorileri aristokrat soylu ve avam karşıtlığına dönerek okumak anakronistiktir – ya da Nietzsche’nin deyişiyle, “tarihsel olmayan” bir okumadır. Tam tersine, Nietzsche şunları yazar:

Doğru yolu işaret eden tabela benim için şu soruydu: “iyi”nin karşılığı olarak çeşitli dillerde türetilmiş adlandırmaların gerçek etimolojik anlamı neydi? Hepsinin *aynı kavramsal dönüşüme* geri götürdüğünü – toplumsal anlamda “soylu”nun, “aristokrat”ın her yerde, “aristokrat ruhlu”, “soylu”, “yüksek düzeyde bir ruha sahip,” “ayrıcalıklı bir ruha sahip” anlamında “iyi”nin gelişmesinde ister istemez temel kavram olduğunu keşfettim: “sıradan”ın, “avam”ın, “adi”nin en sonunda “fena” kavramına dönüştüğü diğer gelişme ile her zaman paralel olan bir gelişme.” (S 27-8; 275)

Bu aristokrat insanlar kendilerine dürüst, cesur, güçlü ve soylu derler. Onlar kendilerini karışık ve pis olanlardan ayıran saf insanlardır. Nietzsche okuyucularını bu sıfatları salt sembolik olarak yorumlamamaları için uyarır. “‘Saf insan’ başından beri sadece yıkanan, cilt hastalığına yol açan belli gıdaları kendisine yasaklayan, alt tabakadan pis kadınlarla yatmayan, kandan tiksinen bir adamdır – fazlası değil, hemen hemen hiç değil!” (S 32; 279).

Eğer bu durum kendini devam ettirseydi, iyi/kötünün çelişen değerleri belki de hiç ortaya çıkmazdı. Bu son karşıtlık iyi/fena karşıtlığına *tepki* olarak yaratılmıştır. Nietzsche’nin anlatısının açığa çıkardığı gibi, bir başka birey sınıfının doğduğunu keşfederiz: ruhban aristokratlar. Sağlıklı asaletten farklı olarak, “bu ruhban aristokratlarda ve içlerinde hüküm sürüp onları eylemden uzaklaştıran ve düşünceye dalmakla duygusal patlamalar arasında gidip gelen alışkanlıklarında, değişmez sonucu tüm zamanların din adamlarının yakalandığı bağırsak hastalığı ve nörasteni gibi görünen alışkanlıklarda *sağlıksız* bir yan vardır” (G 32; 279). (Nietzsche, *Soykütük*’te baştan sona, psikolojik mizaçların ve etik değerlendirmelerin bedensel ve fizyolojik temelini vurgular.)

Peki ama bu ruhban değerlendirme tarzı şövalyece, aristokrat tarzdan dallanıp onun karşısına nasıl dönüşmüştür? Nietzsche bunu çeşitli yollardan açıklar. Ruhban sınıfı ile savaşçı sınıf arasında şiddetli, kıskanç bir karşıtlık gelişir. İş savaşa geldiğinde, ruhban sınıfı aristokrat soyluların dengi değildir. Din adamları fiziksel ve psikolojik olarak kudretsizdir.

Gayet iyi bilindiği gibi, din adamları *en kötü düşmanlardır* [*die bösesten Feinde*] – peki ama neden? Çünkü onlar en kudretsiz olanlardır. Kudretsizlikleri yüzünden, içlerindeki kin korkunç ve tekinsiz oranlarda büyür, kinin en manevi ve zehirli türü haline gelir. Dünya tarihindeki en büyük kinciler her zaman din adamları olagelmıştır; keza en maharetli [*Geistreich*] kinciler de: ruhbanca intikamcılık ruhuyla kıyaslandığında, ruhun diğer türleri neredeyse hiç dikkate alınmaz. Kudretsizlerin ona kattığı ruh olmasaydı, dünya tarihi büsbütün aptal bir şey olurdu. (G 33; 280-1)

Nietzsche, kudretsizlerin ona kattığı ruh olmasaydı dünya tarihi büsbütün aptal bir şey (*dumme Sache*) olurdu şeklindeki görünüşte ters iddia ile ne kasteder? (Bu ve diğer benzeri görüşlerin benim yorumum açısından ne kadar hayati olduğunu göreceğiz.) Bu başlangıç aşamasında sadece bunun, Nietzsche'nin Yahudilere tamı tamına ruhban halk diye ilk kez atıfta bulunduğu yer olduğunu belirtmek istiyorum. Onlar büyük kincilerin, yeni bir değer sistemi yaratan kincilerin “yaratıcılığının” birincil örneğidir.³

Yeryüzünde “soylular”a, “güçlüler”e , “efendiler”e, “hükümdarlar”a karşı yapılanların tümü, *Yahudiler*’in onlara karşı yaptıklarıyla kıyaslandığında solda sıfır kalır; Yahudiler, düşmanlarına ve fatihlerine karşı çıkarken, nihayetinde düşmanlarının değerlerini radikal olarak yeniden değerlendirmekten, yani *en manevi intikamdan* başka hiçbir şeyle tatmin olmayan bu ruhban halk. Çünkü ruhban bir halka, en derinlerde bastırılmış ruhban intikamcılığını ete kemiğe büründüren bir halka uygun olan yalnızca buydu. Aristokratik değer denklemini (iyi = soylu = güçlü = güzel = mutlu = Tanrı’nın sevdiği) tüyler ürpertici bir kararlılıkla tersyüz etmeye ve bu tersyüz etmeye dışleriyle,

en dipsiz nefretin (kudretsizlerin nefreti) dişleriyle asılıp, şunları söylemeye cüret eden Yahudilerdi: “sadece reziller iyidir; sadece yoksullar, güçsüzler, düşükler iyidir; sadece acı çekenler, muhtaçlar, hastalar, çirkinler dindardır, bir tek onlar Tanrı tarafından kutsanır, kutsanmışlık sadece onlar içindir – ve siz, güçlüler ve soylular, sizler tam tersine kötü, zalim, şehevi, ağgözlü, sonsuza dek tanrısız olanlarsınız; ve sonsuza dek kutsanmamış, melun ve lanetli olacaksınız!” (S 33-4; 281)

(Yeni Ahit’in bir parodisi ile sona eren) bu pasaj Nietzsche’nin polemiğinin ana hedefinin sadece Yahudiler değil, Yahudi-Hıristiyan geleneği olduğuna açıklık getirir. “Yahudilere özgü bu yeniden değerlendirmeyi *kimin* miras aldığı bilinir” (S 34; 281). Bu bölümün, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin 195. bölümüne atıfta bulunan sonucu bunu netleştirir.

Yahudiler –Tacitus’un ve bütün kadim dünyanın söylediği gibi, “kölelik için doğmuş” bir halk, kendilerinin söylediği ve inandığı gibi “halklar arasından seçilmiş halk”– Yahudiler, değerleri tersyüz etmek gibi mucizevi bir başarının üstesinden geldiler, yeryüzündeki yaşam bu sayede birkaç bin yıl boyunca yeni ve tehlikeli bir çekicilik kazandı: onların peygamberleri “zengin”, “tanrısız”, “kötü”, “şiddetli” ve “kösnül” olanı kaynaştırıp birleştirdi ve “dünya” sözcüğünü ilk kez bir aşağılama olarak kullandı. Değerlerin bu tersyüz edilişi (“yoksul” sözcüğünün “kutsal” ve “dost” ile eşanlamlı kullanılması dahil) Yahudi halkının önemini oluşturur: onlar ahlakta köle ayaklanmasının başlangıcını işaret ederler. (BGE 108; 118-19)

Özetle, tarihin akışında büyük bir tersine dönüş yaşandı. “Asli” iyi ve kötü değerleri tersine çevrildi. Ruhban kincilerin büyük “yaratıcı” edimi, durumu aristokrat soyluların aleyhine çevirmek –onları ve eylemlerini kötü diye kınamak ve intikam peşindeki kincilerin, güçsüzlerin ve zayıfların gerçek iyiler olduğunu iddia etmek– oldu. “İsrail, intikam duygusu ve bütün değerleri yeniden değerlendirmesiyle, diğer değerlerin tümünü, *daha soylu* ideallerin tümünü şimdiye dek defalarca altetti” (S 35; 283). Nietzsche iyinin ve kötünün iyiyi ve fenayı altetmesine ilişkin anlatısını abartılı bir şekilde sonlandırır.

Bu mücadelenin bütün insanlık tarihine kazınmış sembolü, “Judea’ya karşı Roma, Roma’ya karşı Judea”dır – Şimdiye dek *bu* mücadeleden, *bu* meseleden, *bu* amansız ikilemden daha büyük bir olay yaşanmamıştır. [...]

Şu anda hangisi kazanmış bulunuyor, Roma mı Judea mı? Ama hiç şüphe yok: bugün bizatihi Roma’da, sadece Roma’da da değil, yer-yüzünün neredeyse yarısında, insanın evcilleştiği ya da evcilleşmeyi arzuladığı yerlerde, sanki onlar bütün en yüksek değerlerin timsaliymişçesine kime boyun eğildiğini düşünün: *üç Yahudi adama*, bilindiği üzere, *bir Yahudi kadına* (Nasıralı İsa, balıkçı Peter, kilimci Paul ve daha önce bahsi geçen, İsa’nın Meryem adındaki annesi). Bu çok dikkat çekici: Roma hiç şüphesiz yenilmiştir. (S 52-3; 300-1)

İki değer dizisi (iyi/kötüye karşı iyi/fena) arasındaki savaşın bu ilk taslağını tamamlamak için, *Soykütük*’teki en önemli kavram ve Nietzsche’nin kötülenekastettiğini anlamak açısından önemli kavram olup çıkacak şeyin –*hıncın*– sunuluşuna dikkat çekmek istiyorum.⁴ Nietzsche onuncu bölüme şöyle başlar:

Ahlakta köle ayaklanması, *hıncın* bizatihi yaratıcı bir hal alıp değerleri doğurmasıyla başlar: gerçek tepkisi, eylem tepkisi yadsınmış olan ve kendilerini hayali bir intikamla telafi eden doğaların *hıncı*. Her soylu ahlak kendisinin muzaffer bir onayından gelişirken, köle ahlakı daha en başından “dışarıda olan”a, “farklı olan”a, “kendisi olmayan”a Hayır der, *bu* Hayır onun yaratıcı eylemidir. Değeri öne süren gözün tersine çevrilmesi –kişinin bakışını tekrar kendisine yöneltmek yerine dışarıya yöneltme *ihtiyacı*– *hıncın* özünü oluşturur: köle ahlakının var olmak için her zaman ilk önce düşman bir dış dünyaya ihtiyacı vardır; fizyolojik bir deyişle, hareket etmek için dış uyancıya ihtiyacı vardır – eylemi temelde tepkidir. (S 36-7; 284-5)

Nietzsche’nin ironisine rağmen, bu ayaklanmayı “yaratıcı” diye nitelendirdiğine dikkat edelim. Daha sonra, Nietzsche’nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi ile ne demek istediğini incelerken, böyle bir yeniden değerlendirme konusunda verdiği tek “tarihsel” örneğin köle ayaklanması olduğunu unutmamalıyız.

Nietzsche'nin iyi/fena ve iyi/kötü ayrımlarının kökenlerine ve bu rakip değer yönelimleri arasındaki savaşa ilişkin açıklamasını sunar-ken, onun kendi sözcüklerine bağlı kaldım. Ama bu taslak önemli bir açıdan yanıltıcıdır ve Nietzsche'nin amacının ciddi bir yanlış yorumuna yol açabilir. Görünüşe bakılırsa iyi/fena ayrımının tamamen olumlu, iyi/kötü ayrımının ise tamamen olumsuz olarak ele alındığı bir dizi katı karşıtlıkla karşı karşıyayız. Nietzsche'nin köle ayaklanmasının, Judea'nın Roma'ya karşı zaferinin tam bir felaket olduğuna işaret ettiğini düşünebiliriz. Ne var ki böyle bir yorum derinden kusurlu olur; çünkü Nietzsche'nin üstün bir diyalektikçi ve diyalektik bir ironist olduğunu hesaba katmaz. Nietzsche'nin iyi/fenanın iyi/kötüye karşı savaşına ilişkin tanımının anlamını ortaya çıkarmak için, geri adım atıp geviş getirmeliyiz. Nietzsche *Soykütük*'te ne yapmaktadır? Hatta "soykütük"le gerçekte ne kastetmektedir? Bu terimin amacı nedir ve Nietzsche bu amacı nasıl gerçekleştirir? Bu soruları yanıtlamak için, başa –sadece ilk denemenin başına değil, Nietzsche'nin kışkırtıcı, yoğun önsözüne de– geri dönmemiz gerekiyor.

Diyalektik ironist

Nietzsche önsöze şu sözlerle başlar: "Bizler, biz bilgili insanlar kendimiz için bilinmeziz – hem de haklı nedenlerle. Kendimizi hiç aramadık –kendimizi *bulmamız* nasıl mümkün olabilirdi ki?" (S 15; 259). Bu iddia kendi başına özellikle çarpıcı değildir. Sokrates'ten başlayarak birçok filozof, kendimizden bihaber olduğumuzu iddia etmiştir. Ama Nietzsche çok daha radikal ve paradoksal bir iddiada bulunur. "Dolayısıyla kendimize ister istemez yabancıyızdır [*notwendig fremd*], kendimizi anlamayız, kendimizi yanlış anlamak *zorunda* kalırız, bize göre 'Herkes kendisinden en uzaktadır' yasası tüm sonsuzluk için geçerlidir – kendimiz hakkında 'bilgili insanlar' değilizdir" (S 15; 25-9). Nietzsche, kendimize *ister istemez* yabancı olduğumuzu, kendimizi yanlış anlamakla kalmayıp, yanlış anlamak *zorunda* kaldığımızı kesin olarak belirten (son olmasa da) ilk büyük filozoftur. Bu neden böyledir? Nietzsche önsözde bu soruyu açık olarak yanıtlamaz (yine de bu önsözü ardından gelenlerin ışığında yeniden okuduğumuzda, yanıtın orada zaten bulunduğunu göreceğiz). Nietzsche yeni türde bir soru

yönelterek devam eder. İnsanların iyi ve kötü değer yargılarını hangi koşullar altında geliştirdiklerini sormakla kalmaz; bu ayrımın *değerini* de araştırmak ister.

Neyse ki teolojik önyargıyı ahlaki önyargıdan ayırmayı erken öğrendim ve kötülüğün kökenini dünyanın *ardında* aramayı bıraktım. Belli bir tarihsel ve filolojik eğitim, genel olarak psikolojik sorular konusunda doğuştan gelen bir beğeni titizliğiyle birleşerek, çok geçmeden sorunumu bir başka soruna dönüştürdü: insan hangi koşullar altında bu iyi ve kötü değer yargılarını geliştirmiştir? *ve bunların kendileri hangi değere sahiptir?* Bunlar şimdiye kadar insan zenginliğini engellemiş mi, yoksa artırmış mıdır? Bunlar acının, yoksulluğun ve yaşamın yozlaşmasının bir işareti midir? Yoksa içlerinde açığa çıkan, tam tersine, yaşamın bolluğu, gücü ve istenci, cesareti, kesinliği, geleceği midir? (S 17; 261-2)⁵

Nietzsche'nin talep ettiği –ihtiyaç duyulan– şey bir ahlak eleştirisi-
dir, iyi ve kötü değerlerinin *değerinin* sorgulandığı bir eleştiri, bunların
hangi koşullarda ve durumlarda doğup evrildiklerini ortaya koyan bir
eleştiridir. Ne var ki durup geviş getirdiğimizde, bu yeni talebin son
derece paradoksal olduğunu görürüz. Bu talebin yarattığı kafa karışıklıkları,
Nietzsche yorumcuları arasındaki en hararetli ve tartışmalı
anlaşmazlıkların bir kısmının merkezindedir. Nietzsche ahlaki değer-
lerin eleştirisi ile ne demek ister? Eleştiri anlabiliminin kendisi, böyle
bir eleştiri getirebilmemiz için bir standart, bir ölçüt, temel bir norm
talep ediyor gibidir. Ama derken –özellikle filozoflar açısından– bir
eleştiri getirmeye yönelik bu varsayılan standardın ya da normun statüsüyle ilgili soru ortaya çıkarır. Filozof bu standardı *gereğcelendirmenin* mümkün olup olmadığını bilmek ister. Gereğcelendirmek ile kastettiği de, böyle bir standardı benimsemenin nedenlerinin –haklı nedenlerinin– olup olmadığıdır. Haklı nedenler yoksa, eleştirinin keyfi, dolayısıyla geçersiz olduğunu düşünür. Bu düşünce çizgisi, özellikle filozoflara öyle makul ve aşikâr görünür ki, bir alternatifi hayal etmek bile zor gelir. Ancak Nietzsche ahlak eleştirisini böyle bir temellendirme arayışından sakınmakla kalmayıp, ahlakın rasyonel bir temeline

yönelik arayışla alay eder. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de şunları yazar:

Bütün filozoflarımız, gülme isteği uyandıran ağır bir ciddiyetle, ahlak çalışmasına yaklaşır yaklaşmaz kendilerinden çok daha yüce, mağrur ve ağırbaşlı bir şey talep ettiler: ahlaka *rasyonel bir temel* [*die Begründung der Moral*] oluşturmak istediler – ve bugüne kadar her filozof böyle bir temel attığına inandı. (BGE 9; 107)

Nietzsche'yi eleştirenlerin birçoğunun saldırıya geçmeye –onun kendine işaret eden bir paradoksa ya da edimsel bir çelişkiye yakalandığını iddia etmeye– ve istemeden, kendi kendini mağlup eden bir görecelik tuzağına düştüğünü söylemeye hazır olduğu nokta budur işte. Fakat Nietzsche bunların tam da kendisine yöneltilecek türde itirazlar olduğunun pekala farkındadır. Ve göstermek istediğim gibi, tam da bu açık itirazların yöneltildiği bakış açısını sorgulayıp ona karşı çıkararak iğnelerini köreltir. Bu nedenle, bence bu eleştirilerin hiçbirisi hedefine ulaşmamıştır. İddiamı desteklemek için, konuyla ilgili birkaç soru yöneltmek istiyorum.

Soykütük'te *Nietzsche ne yapar?* Daha önce buna genel bir cevap vermiştim. Kendini bir ahlak eleştirisine –iyi ile kötü arasındaki ayrımımızı, ahlaki önyargılarımızı gözler önüne sermeye yönelik bir eleştiriye– kaptırır. Neden bunları eleştirir? Çünkü bunlar modernitede –özellikle modern Avrupa'da– hüküm süren ana değerlerdir. Şimdi, görece açık görünse de, bunun önemli bir sonucu vardır. Nietzsche'nin asıl ilgilendiği şey ahlak tarihinin “nesnel” ya da “yansız” diyebileceğimiz bir açıklaması değildir. “Tarihsel” malzemeyi, bilinçli olarak özel bir polemik amacıyla –bu ahlakın, *bizim* ahlakımızın özündeki “iki-yüzlü yalan” olarak ele aldığı şeyi açığa vurmak amacıyla– kullanır. İlk denemesini iyi/fena ve iyi/kötü değerlerinin doğuşunun adil ve doğru bir tarihsel açıklamasını yapma iddiası olarak (yanlış) okuduğumuz takdirde, kesinlikle bunun çok kötü bir hata olduğu hükmüne varırız. Nietzsche iddialı genellemelerini gerekçelendirmek için pek az kanıt sunar. Kökenlere dair öyküsü daha çok kendisinin yarattığı bir kurmaca ya da mit gibi görünür. Köle ayaklanması üzerine açıklama-

sının kendi başına “soylu bir yalan” olduğunu bile beyan edebilir. Ama bu “soylu yalan”ın –bu kurmacanın– amacı bizi ahlakımızı sorgulamaya, “ahlaki önyargılarımız” hakkında sorulmamış, hatta hasıraltı edilip bastırılmış türde sorular yöneltmeye zorlamaktır. Nietzsche’nin polemiği, evrensel ahlak olduğunu sandığımız şeyin tarihsel olarak tesadüf eseri olduğunu ve bizatihi *hınç* tarafından güdümlenen tepkisel, negatif bir ahlak olduğunu göstermeyi amaçlar. Eğer Nietzsche’nin yaptığı şey buysa, eğer amacı özbilinçli ve kasti olarak polemiğe dayalıysa, eğer soylu bir yalan icat etmek için tarihsel malzemeyi özgürce kullanıyorsa, o zaman soykütükle ne kastettiğini ve soykütüğün bu göreve nasıl katkıda bulunduğunu araştırmamız gerekir.

Soykütük nedir? Bu soruya yeterli bir cevap vermek için Nietzsche’nin “On the Uses and Disadvantages of the History for Life”⁶ [Tarihin Yaşama Faydaları ve Zararları Üzerine] başlıklı ünlü denemesini dikkatlice analiz etmemiz gerekir. Tarihin değeri üzerine bir tefekkür olan bu denemede Nietzsche, üç meşhur tarih türünü anahatlarıyla özetler: anıtsal, antik ve eleştirel. Anıtsal tarih aşağı ve önemsiz olana karşı çıkmaya yönelik etik bir güdü tarafından yönetilir. Antik tarih (en iyi ihtimalle) bir halkın ya da ulusun geçmişine saygı duymayı öğretir. Eleştirel tarih de geçmişin beklenmedik olaylarını, geçmişte sergilenen şiddeti ve zayıflıkları acımasızca gözler önüne serer.⁷ Her üç biçim de kullanılabilir ve suistimal edilebilir. Bunlar daha yüksek, yaşamı iyileştiren etkinlikleri destekleyebilir ya da yaratıcı eylemi felce uğratarak böylelikle insan yaşamının yozlaşmasına katkıda bulunabilir.

“Gerçek tarihçi” (*der echte Historiker*), daha yüksek bir yaşam biçimini desteklemek için çeşitli tarih türlerini nasıl harmanlayıp kullanacağını bilen nadide insandır. Bu gerçek tarihin değeri “görüleceği üzere bildik, belki de alelade bir temayı, gündelik bir melodiyi alıp üzerine yaratıcı çeşitlemeler bestelemeye, onu büyötmeye, yükseltmeye, kapsamlı bir sembol olacak şekilde yükseltmeye ve böylece özgün temada derin, güçlü ve güzel olan bütün bir dünyayı açığa çıkarmaya dayanır” (UD 93). Peter Berkowitz gerçek tarihçinin bu sanatsal görevinin özlü bir tanımını yapar.

Gerçek tarihçi hem bilgilidir, hem de kapsamlı sanat kurgusu evrensel bilgisine dayalı olan bir yaratıcıdır. “Evrensel olarak bilineni eritip daha önce hiç duyulmamış bir şeye dönüştürme [*umzuprägen*] ve evrensel olanı, sadelik derinliğin içinde, derinlik de sadeliğin içinde kaybolacak kadar sade ve derin bir şekilde ifade etme gücüne sahip olmalıdır” (UD 6, s. 94)

Büyük ve asil deneyimleri olan zengin, “büyük tarihçiler”, tarihleri aracılığıyla “geçmişin büyük ve asil şeylerini” yeniden keşfeder, gerektiği gibi yorumlar ve güzel bir biçimde ifade ederler. (UD 6, s. 94)⁸

Gerçek tarihçi, geçmiş şimdiki zamanın ihtiyaçlarına hizmet etmesi ve geleceğe yön vermesi için yaratıcı bir biçimde yeniden şekillendirir. Soykütük anıtsal, eleştirel ve antik tarihi, yaşam biçimlerini geliştirmek amacıyla yaratıcı bir şekilde nasıl harmanlayacağını bilen gerçek tarihçi tarafından icra edilen *sanattır*. Nietzsche’nin *Soykütük*’ünde icra ettiği sanat da budur. Geçmişteki bir soyluluğun ve şanın imgelerini çağrıştıırken anıtsal tarihle ilgilenmektedir; iyi/fena, soylu/aşağı gibi değer terimlerinin etimolojik anlamlarını araştırmak için filoloji bilgisini kullanırken antik tarihten yararlanmaktadır; köle ayaklanmasındaki şiddeti, zalimliği ve güçsüzlüğü açığa vururken de, eleştirel tarihten faydalanmaktadır. Böyle bir soykütük “serbest şiirin icadına benzer” (UD 70). Dolayısıyla, Nietzsche’nin iyi/fena ve iyi/kötü değerlerinin kökenlerine ilişkin anlatısının bir kurmaca olduğunu iddia etmek onu eleştirmek değildir; daha çok, Nietzsche’nin niyetini ve hedefini yeniden ifade etmektir. Ayrıca soykütüğünün zamansallığını fark etmek de çok önemlidir. Bu tam olarak geçmişle ilgili değildir, esasen şimdiki zamanla ve gelecekteki olasılıklarla alakalıdır. (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*’nin altbaşlığı “Bir Gelecek Felsefesine Prelüd”tür (*Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*). Mevcut ahlakımızın eleştirisi, ona içkin olan olasılıkları sezinleyip üstesinden gelmek (*überwindung*) niyetiyle icra edilir. Ancak “gerekçelendirme” hayaleti yakamızı bırakmaz. Nietzsche’nin anlatısının “şiirsel bir kurmaca”, şimdiki eleştirmek ve gelecekteki olasılıkları deşmek amacıyla farklı “tarih” türlerinin yaratıcı bir harmanlanması olduğunu kabul etsek bile, yine de onu nasıl yargılayacağımızı, eleştirel etkililiğini nasıl belirleyeceğimizi bil-

mek isteriz. Bu yüzden tekrar Nietzsche'nin mevcut ahlakımıza dair eleştirisini nasıl "gerekçelendirdiği" sorusuna yönlendiriliriz.

Bu soruyu yanıtlamak için Nietzsche'nin aristokratik iyi/fena ayırımına bir tepki olarak iyi/kötü karşıtlığının kökenine ilişkin anlatısının anlaşılır bir açıklamasına dönmemiz gerekiyor. Bu iki değerlendirme dizisi arasındaki karşıtlık ilk bakışta o denli aykırı görünür ki, Nietzsche'nin şövalyece aristokratik değerlendirme düzenini su götürmez şekilde övdüğünü ve tepkisel iyi/kötü ahlakını kayıtsız şartsız kınadığını düşünebiliriz. Ama daha yakından baktığımızda, değerlendirmesinin daha karmaşık ve diyalektik olduğunu görürüz. Ruhban aristokrasi kavramını ilk kez ileri sürerken bize şöyle der: "ancak şunu eklemek adil olacaktır ki, *temelinde tehlikeli* olan bu varoluş biçiminin, bu ruhbanca biçimin toprağı üzerinde insan ilk defa *ilginç bir hayvan* haline gelmiş, daha yüksek bir anlamda insan ruhu sadece burada *derinlik* kazanmış ve *kötüleşmiştir* – ve insan bugüne kadar diğer yaratıklardan bu iki bakımdan üstün olmuştur!" (S 33; 280). İtaliy yazılmış sözcükler Nietzsche'ye aittir ve onun retorik sözlüğünde bunların hepsi olumlu bir şekilde değerlendirilir. Hepsi hayatı zenginleştirir. Ya da bir kez daha, daha önce alıntılanan bir pasajda, "güçsüzlerin ona sunduğu ruh olmasaydı, insan tarihi büsbütün aptal bir şey olurdu" (S 33; 281). Nietzsche köle ayaklanmasını başlatan Yahudilerin nefretini nitelendirirken, onu "düşünceler yaratmaya ve değerleri tersine çevirmeye muktedir, benzeri yeryüzünde daha önce hiç var olmamış, en derin ve en yüce nefret türü" diye tanımlar (S 34; 282).

Nietzsche sadece soylu aristokratların değerlerini övüp, tepkisel ruhbanların değerlerini kınıyor değildir. Katıksız soyluların mitsel tarihine bir tür nostaljik geri dönüşü savunuyor da değildir kesinlikle. Onun soykütüğü *diyalektiktir* – çok belirgin bir anlamda diyalektiktir. Nietzsche'nin diyalektik düşünme biçimi metafizikçilerin "önyargısı" ile tam bir tezat oluşturur. "Metafizikçilerin temel inancı *karşıt değerlere duyulan inançtır*." (İKÖ 10; 10)⁹ İyi ve kötü ahlakına dair eleştirisinin amacı, bu ahlakın hem *tehlikelerini* hem de *yaratıcı* olasılıklarını açığa çıkarmaktır. Nietzsche her üç denemede de okurlarını, karşıtının –bugüne dek zafer kazanmış ve egemen olmuş köle ahlakının– küllerinden (en azından birkaç üstün bireye göre) hâlâ yükseliyor

olabilecek daha yüce, daha yaratıcı, yaşamı olumlayan etiğin olasılığını bir an için görebilecekleri noktaya ustaca taşır.¹⁰ Nietzsche'nin "öte-"sinin tam anlamını da kavrayabiliriz. Bu öte, iyi ve kötü ahlakının altedilişidir (*überwindung*) – ancak iyi ve kötü ahlakını tüm gücü, yoğunluğu ve tehlikesi ile *deneyimleyip* onun içinden ve ötesine geçerek mümkün olan bir altediştir. Bu öte –karşıt sıfatlarla ifade edecek olursak– *içkin* bir ötedir, aşkın bir öte değil. Nietzsche *Ecce Homo*'da bize bir öte kavramına asla dikkatini ya da zamanını vermediğini söylerken, aşkın bir öteye atıfta bulunmaktadır. Ama Nietzsche'nin *Soykütük*'ünün amacı tam da iyi ve kötü ahlakının toprağında yetiştirebilecek daha yüksek, yaşamı onaylayan bir etiğin olasılığını başlatmaktır.

Nietzsche'nin yaşamı olumlayan diye tanımladığı şeye daha yüksek bir değerlendirme getirmenin temeli nedir? "Gerekçelendirme" sorusu geri gelip yakamıza yapışır. Nietzsche üstü kapalı ya da açık olarak, betimlediği rakip düzenleri sürekli değerlendirmektedir. Kullandığı dil, *kendi* değer yargılarını gizler. Nietzsche, kendisinininki dahil, herhangi bir ahlak eleştirisinin rasyonel temelini altını oyarken, kendisini eleştirenlerin onu itham ettiği gibi edimsel bir çelişkiye düşmez mi? Nietzsche'nin bu tuzağa –felsefecilerin onu kısırmaya can attığı bir tuzak– düştüğünü sanmıyorum. Aksine, bizi "gerekçelendirme" sorusunu bir kenara bırakmaya –başlangıçta son derece makul görünen şeyi reddetmeye– teşvik eder. Bunu göstermek için, Richard Rorty'nin "ironist" tanımlamasında ileri sürdüğü kimi ayrımları sahiplenip biraz değiştirmek istiyorum.¹¹

Rorty "ironist" ile ne demek istediğini açıklamak için "nihai bir kelime dağarcığı" fikrini ileri sürer. Nihai bir kelime dağarcığı "dostlarımızı övgümüzü, düşmanlarımıza nefretimizi, uzun vadeli projelerimizi, kendimizle ilgili en derin şüphelerimizi ve en yüksek hayallerimizi ifade ettiğimiz sözcükler"den oluşur. Böyle bir kelime dağarcığı nihai değildir, çünkü katı bir rasyonel temele dayanır; ama "bu sözcüklerin değerinden şüphe duyulursa, kullanıcılarının" bu sözcükleri savunacakları "döngüsel-olmayan kanıt niteliğinde hiçbir yardım kaynağına sahip olmaması" anlamında rasyonel. Rorty nihai kelime dağarcığının iki özelliğini ayırt eder. Bu dağarcık "'doğru', 'iyi', 'haklı' ve 'güzel' gibi ince, esnek ve her yerde karşılaşılan" sözcüklerden oluşur. Fakat

“daha kalın, daha katı, daha yerel terimler” çok daha önemlidir.¹² Bu ayrımı Nietzsche’ye uygularsak, onun daha kalın terimleri “sağlıklı”, “yaşamı iyileştiren” ve “yaşamı onaylayan”ı içine alır. Rorty daha sonra ironist için üç koşul belirler. Nietzsche muhtemelen ilk ikisini reddedecek olsa da, (doğru yorumlandığı zaman) üçüncüsünü kabul ederdi.¹³ Ironist, felsefe yaparken “kendi kelime dağarcığının gerçekliğe diğerlerinden daha yakın olduğunu, kendisi dışında bir güçle temas halinde olduğunu düşünmez.” Ironist “kelime dağarcıkları arasındaki seçimi, ne nötr ve evrensel bir meta-dağarcık içinde, ne de geçmiş görünüşlerden gerçeğe yol açma çabasıyla, sadece eskiye karşı yeniden yana tavır alarak yapılmış olarak”¹⁴ görür. Eğer bu üçüncü koşul belirgin bir Nietzsche tınısına sahipse, nedeni Rorty’nin onu Nietzsche’den türetmiş olmasıdır.

İroninin karşıtı sağduyudur – yani yaygın inanışları, bunlar sanki apaçıkmiş gibi, gerçek bir eleştirel düşünce olmaksızın kabul etmektir. İyi ve kötü köle ahlakı taraftarlarının kendi ahlaklarını değerlendirme yöntemi budur. Kendi değer şemalarının evrensel olduğunu düşünürler. Herhangi bir makul insanın (yani iyi bir Hıristiyanın) inandığı şey budur. Nietzsche’nin ahlak eleştirisi, iyi ve kötü ahlakının evrensel olduğu, *tek* gerçek ahlak olduğu yolundaki kendi kendini kandırma yanılsamasını açığa vurmaya yöneliktir. Ayrıca hayli makul görünen iyi/kötü ahlakının *hınç* üzerine kurulu olduğunu da göstermek ister.

Peki ama sağduyuya ciddi olarak karşı çıkıldığında ne olur? Rorty’ye göre, ilk savunma hattı “Sokrates’in yolundan gitmek”tir. “‘X nedir?’ sorusu artık sadece x-liğe dair örnek durumlar üretilerek yanıtlanamayacak şekilde sorulmaktadır. Bu nedenle bir tanıma, bir öze ihtiyaç duyulabilir.”¹⁵ Rorty, nihai kelime dağarcığına rasyonel bir temel bulmanın mümkün olduğunu düşünen felsefeciyeye “metafizikçi” damgasını vurur.

Metafizikçi “İçkin doğa (örneğin adaletin, bilimin, bilginin, Varlık’ın, inancın, ahlakın, felsefenin içkin doğası) nedir?” sorusunu görünürdeki değeriyle ele alan kişidir. Bir terimin kendi kelime dağarcığında bulunmasının, onun gerçek öze *sahip* bir şeye gönderme yapmasını sağladığını varsayar. Metafizikçi sağduyuya hâlâ bağlıdır, sağduyusuy-

la, belli bir nihai kelime dağarcığının kullanımını kapsayan klişeleri, özellikle de birçok geçici görünüşün ardında bulunacak tek bir daimi gerçeklik olduğunu söyleyen klişeyi sorgulamaz.¹⁶

Bu metafizikçi tanımı, Nietzsche'nin filozofun çileci ideale nasıl örnek oluşturduğunu gösterdiği, *Soykütük*'ün üçüncü denemesindeki filozof nitelendirmesine yakındır. Fakat metafizikçinin ya da filozofun nihai kelime dağarcığını sağlam nedenlerle temellendirebileceğini düşünerek kendini kandırdığı kabul edilse bile, "ironist" nihai kelime dağarcığını nasıl "gerekçelendirir"? Mesele şu ki ironist bunu *yapmaz* – hatta yapıyormuş gibi de davranmaz. Bu hileyi becerebileceklerini düşünenlere güler. Böyle bir temellendirme arayışı metafizik konfor arayışıdır. Peki alternatifi nedir? Nietzsche tüm değerleri düzleyip hafifletirecek türdeki değer göreliliğini reddedebilir; ama bu sonuçtan nasıl kaçınır? Metafizikçi/filozof, temel kanılarını sağlam nedenlerle gerekçelendirmeyen, hatta bunun *mümkün* olduğunu bile düşünmeyen birinin görelilikçi olduğu cevabını yapıştıracaktır. Rorty bizzat bunu vurgular.

Metafizikçi bu tür sözlere "görelî" diyerek ve hangi dilin kullanıldığına değil, neyin doğru olduğunun önem taşıdığına ısrar ederek cevap verir. Metafizikçiler insanların doğaları gereği bilmek istediğini düşünürler. Miras aldıkları kelime dağarcığının, sağduyularının, onlara insanlarla "gerçeklik" arasındaki ilişki şeklinde bir bilgi resmini ve bu ilişkiye girme ihtiyacına ve görevine sahip olduğumuz fikrini vermesi nedeniyle böyle düşünürler. Bu bize ayrıca der ki, "gerçeklik" layığıyla istendiğinde, nihai kelime dağarcığımızın ne olması gerektiğini belirlememize yardımcı olacaktır. Bu nedenle metafizikçiler, bu dünyada, keşfetmenin bizim görevimiz olduğu ve kendi keşiflerine yardımcı olmaya hazır durumda gerçek özler bulunduğuna inanırlar.¹⁷

Rorty'nin metafizikçi/filozof hakkında söylediklerinin içeriğine ve tonuna bakarak, Nietzsche onun gerçek bir mürit olduğunu düşünebilirdi!

Peki ama nihai kelime dağarcığının statüsüyle ilgili olarak kendisine meydan okunması durumunda, ironistin elindeki başvuru kaynağı

nedir? Yaşamı onaylayan değerleri övüp yaşamı yozlaştıran değerleri kınamanın dayanağının ne olduğunu sormaya başladığımızda, Nietzsche'nin başvuru kaynağı nedir? Rorty alternatif "yeniden tanımlama" etiketini yapıştırır. Yeniden tanımlama –öykü anlatımı, canlı örnekler, yaratıcı kurmacalar ve mitler dahil– çeşitli retorik, şiirsel ve mecazi araçları kapsar, bunların hepsi özel bir kelime dağarcığını, dünyayı mümkün olduğunca çekici ve ikna edici olarak görmenin bir yolu haline getirmek için kullanılır. Rorty'nin tercih ettiği ironist tipi, Harold Bloom'un ifadesini kullanırsak, "güçlü şair"dir – algılamanın, hissetmenin ve değerlendirmenin şaşırtacak kadar yeni yaratıcı biçimlerini icat etmek için "normal" tanımın yerleşik, köreltici yollarını yarıp geçecek yaratıcı hayal gücü yeteneğine sahip biri.¹⁸ Nietzsche ahlak eleştirisini rasyonel nedenlere ya da metafizik temellere başvurarak gerekçelendirmez; yaratıcı yeniden tanımlamayla, yeni olasılıklar –sadece güçlü şairlerin yaratabileceği olasılıklar– geliştirerek "gerekçelendirir". "Gerekçelendirir"i kasten tırnak içine alıyorum, çünkü metafizikçi/filozofun standartlarına göre bu kesinlikle gerekçelendirme değildir. Çok görelidir. Ama bu standart itirazın akla yakınlığı da, kişinin nihai kelime dağarcığını gerekçelendirecek döngüsel olmayan bir argüman sunarak onu temellendirmesinin mümkün olduğunu düşündürür. Nietzsche'nin ve Rorty'nin karşı çıktıkları şey budur. Metafizikçinin kendi kendini kandıran yanılsaması budur. Metafizikçi yeniden tanımlamadan "daha iyi", "daha sağlam", "daha dayanıklı" bir şeyin olduğunu düşünür. Ama yoktur – ya da Nietzsche ve Rorty olmadığını iddia ederler.

Nietzsche'yi iki aşamalı bir stratejiye bağlı olarak yorumlayabiliriz (gerçi bu stratejiler sıklıkla birlikte harmanlanmıştır). İlk aşama temellendirme, rasyonel yargılama ve sağlam temeller arayışı hakkındaki geleneksel felsefi anlayışları sorgulamayı içerir. Nietzsche bunun mümkün olduğu önermesini bile alaya alır ve "güler." Şüphesiz bunun "bilgi", "gerçeklik" ve "ahlak" hakkındaki kendi çarpıcı iddiaları için de bir o kadar geçerli olduğunu teslim edecek kadar kurnaz ve bilgilidir. Felsefenin kalbinde yatan rasyonel temeller hakkında kendi kendini kandırıcı *önyargıyı* açığa vurmak ister. Stratejisinin bu yönü, bu kurmacayı yok etmeye yöneliktir. Ama Nietzsche daha da radikaldir.

İkinci aşama, metafizikçi/filozofun düşüncesinde bu denli büyük bir rol oynayan örtük ya/ya da'ya meydan okumaktır. Çünkü metafizikçi sadece iki alternatif olduğuna inanır: "ciddi" rasyonel temellendirme, ya da kendi kendini engelleyen görelilik. Önyargıların en korkunç olanıdır bu – ve felsefeyi sürekli salınım halinde tutar.¹⁹ Bu düşünme biçiminin yerini, yaratıcı ve şiirsel yeniden tanımlamadan daha temel hiçbir şey olmadığının açık kabulü almalıdır. Ya da Nietzsche'nin kendi kelime dağarcığını kullanırsak, hangi kurguların yaratıcı ve yaşamı iyileştirici, hangilerinin yıkıcı ve tehlikeli bir biçimde kendi kendini kandırıcı olduğunu göstermek için, kişinin çok sayıda tarz ve bakış açısı icat edip bunları denemesi gerekir. Nietzsche'nin ahlak eleştirisi hakkında sorulacak doğru soru onun güvenli bir "rasyonel temel"e dayanıp dayanmadığı *değil*, açık ve net ayrıntılarıyla, ahlaki klişelerde saklı ve kabuk bağlamış olanı açığa çıkarmamızı –yani *farklı bir biçimde bilmemizi ve görmemizi* – sağlayıp sağlamadığıdır.

Nietzsche'yi bu şekilde yorumlamak onun "perspektivizm" ve "biçimsel çoğulculuk" denen özelliklerini konumlandırmaya yardımcı olur.²⁰ Yakın geçmişte, Nietzsche'nin "perspektivizm"i hakkında (leh-te ve aleyhte) pek çok tartışma yaşandı. Nietzsche'nin esas olarak birçok çağdaş felsefecinin zihnine saplanan epistemolojik konulara bir katkıda bulunmakla ilgilendiğini ileri sürme eğiliminde olduğu için bu tartışmada aşırı ve çarpık bir yan var. Nietzsche'nin perspektifle ilgili en açık, en güçlü ifadelerinden biri *Soykütük*'te görülür. Bu pasaj, Nietzsche'nin ahlak eleştirisini ve kötülük üzerine düşüncelerini anlamak açısından çok uygun olduğu için, onu uzun uzun alıntılamak istiyorum.

Ama tam da bilgi arayışında olduğumuz için, alışıldık perspektiflerin ve değerlendirmelerin azimle tersine çevrilmesine nankörlük etmeyelim, ruh onlar sayesinde bu kadar uzun zamandır bariz bir haşarılık ve beyhudelikle kendine karşı galeyana gelmiştir: bu yolla bir kereliğine farklı görmek, farklı görmeyi *istemek*, aklın gelecekteki "nesnelliği"ne yönelik azımsanmayacak bir disiplin ve hazırlıktır – nesnellik (anlam-sız bir saçmalık olan) "ilgisizce seyretme" olarak değil, *çeşitli* perspektifleri ve duygusal yorumları bilginin hizmetine nasıl sokacağını öğ-

renebilmek için kişinin Lehte ve Aleyhtelerini *denetleme* ve onlardan kurtulma yeteneği olarak anlaşılır.

Bundan böyle, aziz filozoflarım, “saf, istençsiz, acısız, zamansız bir bilen özne”yi öne süren o eski tehlikeli kavramsal kurmacaya karşı tette olalım; “saf akıl”, “mutlak tinsellik”, “kendi içinde bilgi” gibi çelişkili kavramların kıskaçlarından korunalım: bunlar daima tamamen düşünülemez olan bir gözü, görmenin sadece onlar vasıtasıyla bir şeyi görmeye dönüştüğü etkin ve yorumlayan güçlerin içinde yer almadığının varsayıldığı, belli bir yöne çevrilmemiş bir gözü düşünmemizi gerektirir. Gören bir *tek* perspektif, “bilen” bir *tek* perspektif vardır; ve bir şey hakkında *ne kadar çok* duygunun konuşmasına izin verirsek, bir şeyi gözlemlemek için ne kadar çok gözü, farklı gözleri kullanabilirsek, bu şeye dair “anlayışımız”, “nesnelliğimiz” o kadar eksiksiz olur. Fakat istenci bütünüyle yok etmek, buna muktedir olduğumuzu varsayarak her bir duyguyu askıya almak – akli *hadım* etmekten başka ne anlama gelir ki bu? (S 119; 382-3)

Bu zengin pasajda vurgulamak istediğim birkaç nokta var. Başlama şeklini ele alalım, “Ama tam da bilgi arayışında olduğumuz için.” Nietzsche bilgi olasılığını kesinlikle yadsımıyor; onu kategorik olarak onaylıyor. Ayrıca, *doğru* olduğunu düşündüğü bir dizi iddiada bulunuyor. “Zamansız bir bilen özne” ve “saf akıl” olasılığını yadsıyor. “Aşkın” bilgi olasılığına ise meydan okuyor. Eğer onayladığı şeyi ciddiye almasaydık, Nietzsche’nin güçlü iddialarıyla alay ederdik. Aslında, Nietzsche’nin perspektif hakkındaki iddiaları da (“Gören bir tek perspektif, ‘bilen’ bir tek perspektif vardır”), savlarının doğruluğuna bağlıdır. “Bir şeyi gözlemlemek için ne kadar çok gözü, farklı gözleri kullanabilirsek, bu şeye dair ‘anlayışımız’, ‘nesnelliğimiz’ o kadar eksiksiz olur,” dediğinde de, “nesnellik” fikrini sorgulamıyor, “nesnellik”in ne demek olduğuna dair daha *yeterli* bir kavrama dikkat çekiyor. Nietzsche’nin iğneleyici eleştirileri yanlış, yanıltıcı ve zararlı bilgi, hakikat ve nesnellik anlayışları olarak gördüğü şeye yönelik. Tüm hiyerarşi, değer ve yargı duygumuzu kaybedeceğimiz türden bir “görelilik”i kesinlikle savunmuyor.²¹

Nietzsche’nin ahlak eleştirisini nitelendirmek için, Rorty’nin “yeniden tanımlama” ifadesini kullandım; ama bu tabir Nietzsche’nin

dilinin zenginliğini, canlılığını ve gücünü ifade etmek için belki de çok hafif kalıyor. Nietzsche'yi bir diğer şair/filozofla, Nietzsche'nin karışık duygular beslediği Platonik Sokrates ile kıyaslamak daha aydınlatıcı olur. Nietzsche'nin amansız Sokrates eleştirisinde bir tutarlılık vardır. Sokrates'i hep özlerin ve rasyonel doğrulamanın peşinde olan, Greklerin eski tanrılarının yerine yeni *logos* tanrısını getirmeye çalışan felsefi soruşturma türünü başlatan kişi olarak resmeder. Homeros'la, trajedicilerle ve şairlerle savaş halindeki Platonik Sokrates'tir bu. Ama Platonik diyalogların *bir başka*, yıkıcı okuması daha vardır. Tam Sokrates'in kesin "rasyonel açıklama" yapmasını beklediğimiz noktalarda, bize mitler, alegoriler, benzetmeler ve metaforlar sunulur. (*Devlet*'teki merkezi bölümleri ya da *Phaedrus*'ta mitin oynadığı rolü düşünün.) Bu mitler ve kurmacalar Sokrates'in ileri sürdüğü etkisiz savlardan çok daha fazla ikna gücüne sahiptir. Bu şiirsel araçların baştan çıkarıcı cazibesine rağmen, Platonik Sokrates bize sürekli, bunların sadece kestirimler olduğunu, rasyonel bir açıklama yoluyla nihayet kavranabilecek olandan sonra geldiklerini söyler. Görünen o ki *mitos* "daha yüksek" bir *logos*'a tâbi kılınacaktır. Bu, Nietzsche'nin o kadar amansızca eleştirdiği Sokrates'tir. Fakat kendi kahramanca çekişmesinde, Platonik Sokrates ile *mücadelesinde*, Nietzsche çarpıcı bir tersine çevirmeyi gerçekleştirmeye –*mitosun logosa* kurnazca galip geldiğini göstermeye– çalışır. Sokrates'in gevşek, ikna edici olmayan savlarını unuttuktan uzun süre sonra, öykülerinin ve mitlerinin gücünü, verimliliğini ve anlamlılığını hatırlarız. Bu ise Nietzsche'nin hayran olduğu ironik, oyuncu, yıkıcı Sokrates'tir. Bu ruhla da, Nietzsche'nin kendine has yaratıcı *mitos* kullanımı, ahlak eleştirisini "gerekçelendirmek" için kullanılır. Nietzsche, metafizikçinin temel inancından –karşıt değerlere olan inancından– sakındığı için diyalektik bir ironisttir. Tam tersine o, bir şeyin nasıl karşıtıdan kaynaklandığını göstermeye çalışır. Nietzsche'nin ahlak eleştirisi "daha yüksek bir etik" in kendi karşıtıdan –iyi/kötü ahlakından– nasıl doğabileceğini göstermeyi amaçlar. Şimdi daha ayrıntılı olarak incelememiz gereken şey, bu diyalektik geçiş, iyinin ve kötünün *ötesine* bu harekettir.

İyi/fena etiğine tepki olarak iyi/kötünün kökeni üzerine yaptığım açıklamaya dönelim. Başlangıçta, “kötü”nün sadece aristokrat soyluların iyi olarak algıladıkları her şeyi adlandırmak ve kınamak için ruhban sınıfı tarafından icat edilmiş bir ifade olduğunu düşünebiliriz. Ama mesele bu kadar basit değil. Nietzsche’nin ruhban sınıfına ilişkin tartışmasını ilk kez ileri sürdüğü pasajı daha önce alıntılamıştım: “Gayet iyi bilindiği gibi, din adamları en kötü düşmanlardır – peki ama neden? Çünkü onlar en kudretsiz olanlardır. Kudretsizlikleri yüzünden içlerindeki kin korkunç ve tekinsiz oranlarda büyür, kinin en manevi ve zehirli türü haline gelir” (S 33; 280). Oysa din adamlarının dilinde “kötü”, aristokrat soyluların iyi olarak algıladıkları şeyi adlandırmak için kullanılır. Nietzsche’nin bakış açısından “*en kötü düşmanlar*” din adamlarıdır. Nietzsche’nin –ya da daha doğrusu, *Soykütük*’ün anlatıcısının– (ruhbanlara kötü derken) “kötü” ile kastettiği şey, din adamlarının aristokrat soylulara kötü diye lanet okurken kastettiği şeyden oldukça farklıdır. O halde, Nietzsche’nin kötü dediği ruhban sınıfının ayırıcı özelliği nedir? “Kudretsizlik”e ve “kin”in büyümesine yaptığı göndermeler *hınç* tartışmasını önceden haber verir, Nietzsche’nin *hıncı* ele alışı diyalektiktir. O zehirli bir tehlikedir, ama “yaratıcı bir hal alır ve değerleri doğurur.” *Hıncın* gücü hafife alınamaz, çünkü kudretsizler bu güç sayesinde soylu aristokrasiyi altederler.

Soylu insan kendisine olan güveniyle ve açıklık içinde yaşarken [...], *hınçlı* insan kendisine karşı ne doğru, ne naif, ne dürüst, ne de açıktır. Onun ruhu *yan bakar*; ruhu saklı yerleri, gizli yolları ve arka kapıları sever, örtük olan her şey *kendi* dünyası, *kendi* güvenliği, *kendi* ferahlığı olarak onu baştan çıkarır; nasıl sessiz kalacağını, nasıl unutmayacağını, nasıl bekleyeceğini, nasıl geçici olarak kendini küçümseyeceğini ve mütevazı olacağını bilir. Böyle *hınçlı* insanlardan oluşan bir ırk eninde sonunda soylu bir ırktan *daha zeği* hale gelmek zorundadır. (S 38; 286)²²

Nietzsche “*hınçlı* insan”ı esas olarak köle ayaklanmasını başlatan din adamlarıyla özdeşleştirse de, bunun daha genel bir psikolojik feno-

men olduğunu kabul eder. Soylular bile geçici olarak *hınç* duyabilirler. “*Hıncın* kendisi, soylu insanda ortaya çıktığı takdirde, kendini anlık tepki olarak harcayıp tüketir, dolayısıyla da zehirlemez; öte yandan, zayıf ve kudretsizlerde kaçınılmaz olarak belirttiği sayısız durumda, hiç ortaya çıkamaz. (S 39; 287).

Nietzsche ikinci denemesi “‘Suçluluk’, ‘Vicdan Azabı’ ve Benzerleri”nde *hıncın* psikolojik dinamiklerini araştırır. Bu denemeye “*vaatlerde bulunma hakkına sahip* bir hayvan doğurmak” için ne gerektiğini irdeleyerek başlar (S 57; 307). Bu, “hazırlık işi olarak, kişinin önce insanları belli bir ölçüde gerekli, birörnek, benzerler arasında benzer, düzenli ve dolayısıyla hesaplanabilir *kılmasını* gerektirir” (S 58-9; 309). Suçluluk bilinci ancak insanın cebren, sorumlu olan bir hayvan *kılınmasının* ardından olası bir hal alır. Bu bilinç, eskiden alacaklı ile borçlu arasındaki harici akit ilişkisi olan şeyin içselleşmesidir. Bu soykütük açıklamasına göre, “ahlaki kavramsal ‘suçluluk’, ‘vicdan’, ‘görev’, ‘görevin kutsallığı’ dünyasının kökeni” (S 65; 316) yasal zorunluluklar alanındaydı. Burada kabataslak özetlenen gelişim, harici (yasal) zorunluluklardan, bu zorunlulukların ahlaki vicdan formunda *içselleştirilmesine* doğrudur. Bu, yasal borçlardan (*Schulden*) ahlaki suça (*Schuld*) doğru bir harekettir. Nietzsche’nin (Freud’u açık bir biçimde önceleyen) *hınç* analizinin en çarpıcı özelliği bu içselleştirme (*Verinnerlichung*) hipotezidir.

Kendini dışarı boşaltmayan bütün içgüdüler *içeri döner* – insanın *içselleştirmesi* dediğim şey de budur: insan sonradan “ruh”u olduğu söylenen şeyi ilk kez böyle geliştirmiştir. Başlangıçta iki zar arasında gerilmişçesine ince olan bütün iç dünya, dışarı boşalmasının *engellendiği* ölçüde kendini büyütüp uzattı, derinlik, genişlik ve yükseklik kazandı. Siyasi örgütlenmenin eski özgürlük içgüdülerine karşı kendisini koruduğu bu korkunç siperler –cezalar bu siperlere aittir– vahşi, özgür, sinsice dolaşan insanın bütün o içgüdülerinin geriye, *insanın kendi aleyhine* dönmesine neden oldu. Düşmanlık, zulüm, eziyet etmekten, saldırmaktan, değişimden, yıkımdan duyulan keyif – bunların tümü, böylesi içgüdülere sahip olanların aleyhine döndü: “Vicdan azabı”nın kökeni *budur* işte. (S 84-5; 338-9)²³

Nietzsche'nin düşüncesinin diyalektik yapısı "vicdan azabı"nı analiz edişinde canlı bir biçimde resmedilir. Vicdan azabı betimlemesinde Nietzsche iğneleyicidir, ama aynı zamanda insanın gelişiminde oynadığı *yapıcı* rolü de işaret eder.

Dış düşmanların ve dirençlerin yokluğundan ve geleneğin baskıcı darlığına ve aşırı titizliğine zorla hapsedilmiş olmasından dolayı kendini sabırsızca parçalamış, kendine zulmetmiş, acı çekirmiş, saldırmış ve kötü davranmış olan insan; biri onu "evcilleştirmeye" çalıştıkça kafesinin demirlerine sürtünerek kendini yaralamış olan bu hayvan; yüzünü bir maceraya, bir işkence odasına, belirsiz ve tehlikeli bir vahşiliğe çevirmeye mecbur kalmış, vahşi olana duyduğu özlemle işkence çekmiş bu yoksun yaratık – bu aptal, bu özlem dolu ve umutsuz mahkûm, "vicdan azabı"nın mucidi oldu. Ama böylece insanlığın henüz iyileşmediği en ağır ve tekinsiz hastalık, insanın *insandan, kendisinden* duyduğu ıstırap başladı –sanki yeni varoluş çevrelerine ve koşullarına bir sıçrama ve dalma, o güne dek gücünün, neşesinin ve korkunçluğunun dayalı olduğu eski içgüdülere karşı bir savaş ilanı gibi– hayvan geçmişinden zorla kopuşunun sonucuydu bu. (S 85; 339)

Şimdi, görünüşe bakılırsa Nietzsche insanı, "vicdan azabı"nın mucidini, sanki ölümcül derecede hastaymış, asla bitmeyen bir kendinden nefret etme, kendini parçalama ve kendine işkence etme döngüsüne yakalanmış gibi resmediyor. Ama Nietzsche'nin "parçalamış", "zulmetmiş," "zorla kopuş" gibi etkin fiil biçimlerini kullanması, burada koşulsuz kınamadan daha fazla bir şeyler olduğu konusunda bizi uarmalı. Tam da bir sonraki paragrafta Nietzsche buna açıklık getirir:

Hemen ekleyelim, diğer yandan, yeryüzünde kendi aleyhine dönmüş, kendine karşı tavır almış bir hayvan ruhunun varlığı o kadar yeni, derin, duyulmamış, gizemli, aykırı ve *bir geleceğe gebeydi ki*, dünyanın görünümü esaslı bir şekilde değişti. Aslında, bu şekilde başlamış olan ve henüz sonu görünmeyen gösteriye hakkını vermek için ilahi izleyicilere gerek vardı – gülünç bir gezegende anlamsızca gözlerden uzak oynanamayacak kadar incelikli, harikulade, paradoksal bir gösteri! Bundan böyle Heraklitus'un "büyük çocuğu"nun, adı ister Zeus olsun

ister şans, zar oyunundaki en beklenmedik ve en heyecan verici şanslı atışlara insan da *dahil oldu*, sanki onunla birlikte bir şey kendini ilan edip hazırlıyormuşçasına, bir ilgiye, bir gerilime, bir umuda, neredeyse bir kesinliğe neden oluyor, sanki insan bir hedef değil de sadece bir yol, bir epizot, bir köprü, büyük bir vaatmişçesine. (S 85; 339-40)

Metafizikçinin “karşıt değerlere inanç” tuzağına yakalanacak olursak, yukarıdaki iddialar baştan aşağı kafa karıştırıcı görünebilir. Ancak Nietzsche’nin diyalektik düşünüşü, *hıncın* ve “vicdan azabı”nın *iki uçlu* olduğuna açıklık getirir. *Hıncın* irinlenmeye bırakılırsa, tehlikeli bir zehir halini alır ve *bütün* değerlendirmelerin altını oyacak türde bir nihilizme yol açar. Ama Nietzsche’nin tanımladığı hastalık “*bir geleceğe gebe*”dir. Vicdan azabı bir hastalıktır, “ama gebelik gibi bir hastalıktır” (S 88; 343). Bu hastalığın çatlakları içinde, “sanki bir şey kendini ilan ediyor ve hazırlıyormuşçasına”, “büyük bir vaat,” bir umut, bir köprü de vardır. Nietzsche henüz onun ne olduğunu bize söylemez, ama iyinin ve kötünün *ötesinde*, *hıncın* kendini altetmesi olduğu gitgide açıklık kazanmaktadır.

İşte bu noktada *Soykütük*’ün estetik tutarlılığı ve ironik diyalektik gücü iyice belirginleşir. Önsöze geri dönersek (ve yeniden okursak)-, Nietzsche’nin düşüncesinin yönünü –zeki okurlarını nereye yönlendirdiğini– zaten işaret etmiş olduğunu görürüz. İyi ve kötü ahlakı en büyük tehlikedir (*Gefahr*). Başboş bırakılırsa, Avrupa kültürünün en netameli semptomuna –*Zerdüşt*’te resmedildiği haliyle “son insan”ın zaferiyle sergilenen türde nihilizme– yol açması kaçınılmazdır. Bu, Nietzsche’nin en nefret ettiği ve korktuğu şeydir ve karşı çıkılmadan bırakıldığı takdirde, “Avrupa kültürü”ne özgü modernitenin en olası sonucudur. *Soykütük*’ün merkezindeki en temel savaş, iyi/fena etiği ile iyi/kötü ahlakı arasındaki savaş değildir. *Nietzsche’nin “son insan”ın nihilizmine karşı hararetli savaşıdır*. Ahlak iki uçludur, bu yüzden de ona diyalektik olarak yaklaşılması gerekir. Ahlak bir *istenci* ifade ettiği sürece –bu istenç bir hiçlik istenci olup çıksa bile– aynı zamanda bir gebelik, bir vaat ve bir umut olan bir hastalıktır. Daha belirgin olarak, nihilizmi altetme vaadidir. Önsözde ilan edilen tema budur, Nietzsche’nin

son denemesinin son bölümünde açıkça onayladığı şey de budur. Ama bu büyük sonu ikinci denemede zaten öngörmüştür.

Biz modern insanlar bin yılın vicdan deneyinin ve kendine yapılan işkencenin vârisleriyiz: bu bizim en uzun süredir alıştırmasını yaptığımız şey, belki de bizim ayırt edici sanatımız ve her halükârda içinde damıtılmış bir tat edindiğimiz inceliğimizdir. İnsan çok uzun zaman boyunca doğal eğilimlerine “kem gözle” baktığından, bunlar en sonunda onun “vicdan azabı”ndan ayrılmaz bir hal almıştır. Tam tersi bir çaba *kendi içinde* mümkün olacaktır –ama kimin gücü buna yetebilir– yani vicdan azabını *doğal olmayan* bütün eğilimlere, öteye, sezgiye, içgüdüye, doğaya, hayvana aykırı olana duyulan bütün o özlemlere, kısacası bugüne kadar yaşama hepten düşman olan bütün ideallere ve dünyaya kara çalan ideallere bağlama gücüne kim sahiptir? Bugün insan *böylesi* umutlar ve taleplerle kime dönmelidir? (S 95; 351)

Nietzsche modern insana karşı bu sert eleştirinin sarsıcı ve ağır olduğunun farkındadır. Fakat bu abartılı eleştiri yeni bir ideal oluşturma olasılığına yol açmak için gereklidir. “Ama hiç yeterince sordunuz mu kendinize, yeryüzünde oluşan *her* idealin kaç mal olduğunu?” (S 95; 351). Son bir soru daha kalır geriye: Yeni bir ideal gerçekten mümkün müdür? Her yere yayılmış yerleşik iyi ve kötü ahlakını altetmek, iyinin ve kötünün *ötesinde* olanı tasavvur etmek gerçekten mümkün müdür? “İyi haber”in diğer kaynağını, *Yeni Ahit*’i taklit eden ve art niyetle parodisini yapan bir pasajda Nietzsche şunu ilan eder:

Bugün bu mümkün mü hiç – Ama bir gün, bu çürüyen, kendinden şüphe duyan bugünden daha güçlü bir çağda, büyük sevgi ve hor-görüyle dolu o *kurtarıcı* adam, zorlayıcı gücünün bir uzaklığa ya da bir öteye dayanmasına izin vermeyeceği o yaratıcı ruh, yalnızlığı –bu yalnızlık sadece gerçekliğe çekilmesi, batması, nüfuz etmesi olduğu halde– halk tarafından sanki gerçeklikten bir kaçışmış gibi yanlış anlaşılan o adam bize gelmeli ki, bir gün yeniden ışığa çıktığında, bu gerçekliğin *kurtuluşunu* gerçekleştirebilsin: bugüne kadar egemen olan idealin ona ettiği lanetten kurtuluşunu. Bizi sadece bugüne kadar egemen olan idealden değil, ayrıca ondan doğması mecbur olandan, bü-

yük bulantıdan, hiçlik istencinden, nihilizmden de kurtaracak olan bu geleceğin adamı; istenci yeniden özgürleştirip amacını yeryüzüne ve hiçliğe geri veren öğlen vaktinin ve büyük kararın bu çan vuruşu – *bir gün gelmek zorunda*. (S 96; 352)

İyinin ve kötünün ötesinde

Soykütük, bu “tehlikeli slogan”ın – “İyinin ve Kötünün Ötesinde” nin– anlamı üzerine bir yorum ve geviş getirme olarak okunmalıdır. *Soykütük*’teki denemelerin her biri ahlakın diyalektik eleştirisine katkıda bulunur. Birbirini izleyen her denemeyle birlikte, bu slogana dair anlayışımız daha da derinleşir. Bu üç deneme, perspektife oturarak bilme sanatında, farklı biçimde görme sanatında yapılan deneylerdir. Her deneme Nietzsche’nin “şüphe yorumbilimi”ni derinleştirir, ahlakımızın temelindeki şeyleri fark edip eleştirebilmemizi sağlayacak şekilde maskeleri düşürür.²⁴ Birinci deneme, iyi ve kötü ahlakının kökenine ilişkin ilk açıklamayı yapar. İkinci deneme bu ahlakın psikolojik koşullarının ve dinamiklerinin derinine inerek, *hıncın* rolüne ve vicdan azabının biçimlenmesine odaklanır. Üçüncü deneme çileci ideallerin, iyi ve kötü ahlakının savunucuları tarafından ortaya konup örneklenen ideallerin anlamını irdeler. Bu üçüncü deneme, çileci ideallerin yönettiği karakter tiplerinin bir resim galerisidir, ama ana hedefi, din adamlarından üstün olduklarını düşünen (yani kendilerini kandıran) o filozoflar ve âlimlerdir. Onlar da *hınçtan* doğan hastalığı sergilerler, ama seküler bir biçimde. Peki ama bu çileci ideal herhangi bir *işleve* hizmet eder mi? Bu uç noktada kendini parçalamanın gerçekleştirdiği herhangi bir *amaç* var mıdır?

Bu yaşam düşmanı türün gelişimini ve refahını defalarca teşvik eden birinci dereceden bir zorunluluk olmalıdır bu – kendisiyle çelişen böyle bir türün soyunun tükenmemesi aslında *hayatın kendi çıkarına* olmalıdır. Çünkü çileci yaşam kendisiyle çelişir: burada yaşamdaki bir şeye değil, yaşamın kendisine, yaşamın en derin, en güçlü ve en temel koşullarına hükmetmek isteyen doymak bilmez bir içgüdüden ve güç istencinden kaynaklanan eşsiz bir *hınç* hüküm sürer; burada güç kuyularını tıkmak için güç kullanmaya yönelik bir girişimde

bulunulmuştur; burada fizyolojik sağlığa yan gözle bakılır, özellikle de bu sağlığın, güzellik ve neşenin dış ifadesine; diğer yandan hasta yapılı olmaktan, çürümekten, acıdan, talihsizlikten, çirkinlikten, gönüllü mahrumiyetten, kendini küçük düşürmekten, kendini kırbaçlamaktan, kendini feda etmekten haz alınır ve bunlarda haz *aranır*. Bunların tümü son derece paradoksaldır: uyumsuz olmak *isteyen*, bu acıdan *zevk alan*, hatta kendi varsayımı olan fizyolojik hayat kapasitesi ne kadar *azalır*sa kendinden o kadar emin ve muzaffer olan bir uyumsuzlukla karşı karşıyayız. (S 117-18, 381)

Bu paradoksal, kendisiyle çelişen, kendini yırtan fenomen en kötü şey değildir; yine de *gücün* sapkın bir biçimidir. Nihai bozulma, istencin, kendisine karşı dönmüş bir istencin bu sapkın biçimi yok olup git-tiği zaman baş gösterir – içinde artık korkunun değil, sadece bulantı ve acımanın olduğu bir nihilizmin felaketini dağıtır.²⁵ “En korkutucu, di-ğ er felaketlerden daha feci bir etkisi olan şey, insanın derin korku değil derin *bulantı*, ayrıca büyük korku değil büyük *acıma* hissi uyandırma-sıdır. Bu ikisi bir gün birleşecek olursa, en tekinsiz canavarlardan birini peydahlamaları kaçınılmazdır: insanın ‘son istenci’ni, hiçlik istencini, nihilizmi” (S 122; 386). Nietzsche uyarısını dile getirir: bu anlamsız nihilizm en büyük felaket olmakla kalmayacaktır, Avrupa kültürünün en muhtemel kaderidir o. Nietzsche’nin yaşamın sağlıklı olumlanması ile hasta sürüye bakan çileci din adamlarının kendisiyle çelişen yırtılması arasındaki abartılı karşıtlığı, üçüncü denemesinde neredeyse sağır edici bir kreşendoya ulaşır.

Nietzsche’nin finalini daha önce göstermiştim. Üçüncü deneme-sinin son bölümü sadece “Çileci ideallerin anlamı nedir?” sorusuna verilen doğrudan bir yanıt değil, ayrıca *Soykütük*’teki üç edimin ya da hareketin de büyük finalidir – ilk iki denemenin motiflerini birleştiren ve bizi Nietzsche’nin önsöz/girişine geri götüren bir bitiş kreşendosu-dur. Şimdi, bu finali tümüyle alıntılarla ve paragraf paragraf yorum-layarak bunu ayrıntılı biçimde göstermek istiyorum.²⁶

Çileci ideal dışında, insanın, insan *hayvan*ın şimdiye kadar hiçbir an-lamı yoktu. Yeryüzündeki varlığı hiçbir amaç taşıymıyordu: “neden in-san?” cevapsız bir soruydu, insan ve yeryüzü *istenci* yoktu; her büyük

insan kaderinin ardında, daha da büyük bir nakarat olarak “boşuna!” sesi çınlıyordu. Çileci ideal tam da *bu* anlama gelir: bir şeyin *ekşik* olduğu, insanın korkutucu bir *boşlukla* kuşatıldığı – kendisini nasıl haklı çıkaracağını, açıklayacağını, onaylayacağını bilmediği, kendi anlamıyla ilgili sorundan dolayı acı çektiği anlamına. Başka türlü de acı çekiyordu, o her şeyden önce hasta bir hayvandı; ama onun sorunu acının kendisi değil, “*neden* acı çekiyorum?” sorusuna hiçbir cevabının olmamasıydı. (S 162; 429)

Çileci idealin anlamını –yani saklı, *gizil* anlamını– nihayet kavrayabiliriz. Nietzsche’nin yorumu, şüphe yorumbilimindeki deneyi, şimdiye dek saklanmış olanı ortaya koyar. Çileci idealler insan acısına *anlam* verme işlevini görmüştür; “korkutucu bir *boşluk*” karşısında insana bir hedef, acıya katlanmak için umutsuzca ihtiyaç duyduğu bir şey sağlamıştır. Çünkü insana katlanılmaz gelen acı çekmek değil, *anlamsız* acı çekmektir. Çileci idealler acı çekmeyi “gerekçelendirme”ye hizmet eden tepkisel “icatlar”dır. Bu açılış paragrafında –ve aslında final bölümünün tamamında– çarpıcı olan, burada aristokrat soylulardan ve onların iyi/fena’etiğinden hiç bahsedilmemesidir. Nietzsche altın bir çağa nostaljik bir geri dönüşü savunmamaktadır. Bu, *Soykütük*’ün neredeyse her sayfasında aşikâr olan istikametın zamansallığını –geleceğe işareti– çarpıttırdı. Nietzsche’nin ana hedefi, ana amacı, onun ötesine geçmek, bizi *gelecekteki* yeni olasılıklara açmak adına *şimdiki* ahlakın bir eleştirisidir.

Hayvanların en cesuru, acı çekmeye en alışkını olan insan aslında acı çekmeyi reddetmez; acıyı arzular, hatta onu arayıp bulur, yeter ki kendisine acı çekmenin bir *anlamı*, bir amacı gösterilsin. Acının kendisi değil, acının anlamsızlığı insanlığa edilmiş lanetti o güne dek –*ve çileci ideal insana anlam sundu!* O güne kadar sunulan tek anlamdı bu; herhangi bir anlam hiç anlam olmamasından iyidir; çileci ideal o güne kadar “*faute de mieux*” *par excellence*’dı* her bakımdan. Onun içinde açı çekmek *yorumlandı*; muazzam boşluk dolmuş görünüyordu; her türlü intihar niteliğindeki nihilizme kapı kapanmıştı. Bu yorum –hiç

(*) Fr. “Daha iyisi olmadığından” mükemmel (ç.n.).

şüphe yok ki– beraberinde yeni acılar getirdi, daha derin, daha içsel, daha zehirli, hayatı daha fazla mahveden acılar: tüm acıyı *suçluluk* perspektifinin altına yerleştirdi. (S 162; 429)

Bu paragraf Nietzsche’ye diyalektik bir düşünür olarak yaklaşmanın neden bu kadar önemli olduğunu ve onun neden “karşıt değerlere inanan” o metafizikçilerden biri olmadığını gösteriyor. Nietzsche, ironik olarak, eleştirdiği şeyin *olumlu* katkısını da ortaya çıkarır. Bu pasaj Nietzsche’nin tehlikeye (*Gefahr*) –hem *tehdit* hem *fırsat* olarak tehlikeye– sık sık yaptığı göndermelerin ikili anlamını dışa vuruyor. Mevcut ahlakımızı, *hınca* dayalı bir ahlakı, onun nasıl “yaratıcı” bir güce dönüştüğünü –insanı “intihar niteliğindeki nihilizm”den nasıl koruduğunu– görmediğimiz sürece anlayamayız. İnsan acıya anlam verebildiği ve onu yorumlayabildiği sürece –kendine zarar veren bir yorum söz konusu olsa bile– bu acıya dayanabilir. Ruhban sınıfının yaptığı şey budur; *onların* değerleri yeniden değerlendirmesinin yaptığı şey budur. Şimdiye kadar, sıkı bir yargıcın icadı olan Yahudi-Hristiyan Tanrı, dinsel çileci idealin temeli, insanın elindeki *tek* uygulanabilir yorum taslağıydı. Bu taslak insanı intihar niteliğindeki nihilizmden korudu.

İnsanın “hayvanların en cesuru” olduğu iddiası, Nietzsche’nin insan görüntüsü karşısında duyduğu bulantıya yaptığı birçok göndermeyle çelişkili görünebilir. Ama burada gerçek anlamda bir çelişki yoktur. Nietzsche insanın dönüştüğü evcil hayvanı hor görür ve “son insan”ın zaferine karşı uyarıda bulunur. Fakat aynı zamanda, gelecekteki bir olasılığı –insanın (en azından birkaç nadir ruhun) hâlâ olabileceği şeye ilişkin bir ideali– soysuzlaşmış bir insanlığın “kurtarıcıları”nı da öngörür.

Ancak bütün bunlara rağmen – insan böylece *korunmuştu*, bir anlama sahipti, bundan böyle rüzgârla uçan bir yaprak, anlamsız bir oyuncak –“anlam-sız olan”– değildi, artık bir şey *isteyebilirdi*; başlangıçta ne amaçla, neden, neyle istediği önemli değildi: *istencin kendisi korunmuştu*. (S 162; 429)

İronik olarak, din adamlarının her zaman iddia ettiği şey budur – onların ve (onların Tanrılarının) insanı *korumuş* olduğu. Nietzsche bunu tartışmaz. Onlar haklıdır, kesinlikle haklıdır! Aslında, yaptıkları büyük olumlu katkı *istenci* korumuş olmaktır – istenç olmasaydı, iyi ve kötü ahlakını altetmenin hiçbir olasılığı olmazdı. Ama şimdi bu istenci korumanın gizli *amacını* açığa çıkarmalıyız.

Yönünü çileci idealden alan bütün bu istekliliğin *ne* ifade ettiğini artık kendimizden gizleyemeyiz: insandan, ondan da çok hayvandan, daha da çok maddeden duyulan bu nefret, duyuların, aklın kendisinin bu dehşeti, bu mutluluk ve güzellik korkusu, bu her türlü dış görünüşten, değişimden, ölü olmaktan, istemekten, arzulamanın kendisinden uzaklaşma arzusu – bütün bunların anlamı – kavramaya cüret edelim – *bir hiçlik istenci*, yaşamdan bir öğrenme, yaşamın en temel varsayımlarına karşı bir isyandır; ama bu bir *istenç*tir ve öyle kalır [...] sonuç olarak da başlangıçta söylediğimi tekrar etmem gerekirse: insan, hiç istememektense *hiçliği* ister (*Lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen*). (S 162-3; 430)

Nietzsche, son denemesinin bu son sözlerinde, büyük diyalektik tersine çevirme işlemini özlü bir biçimde ifade eder. Bu son yorumların güçlü bilişsel iddialarının altını çizmek istiyorum. Önsözündeki ilk satırları hatırlayın. “Bizler, biz bilgili insanlar kendimiz için bilinmeziz– ve haklı nedenlerle. Kendimizi hiç aramadık.” (S 15; 259) *Soykütük* kim olduğumuzu bilmeye yönelik perspektife oturarak *bilmek* alanında yapılan bir deneydir. Bizler, zehirli bir *hınca* dayalı, kendini yırtan, kendisiyle çelişen bir ahlakın şekillendirdiği yaratıklarız. Nietzsche korunmuş olan istencin bir hiçlik istenci olduğunu belirtirken ahlak eleştirisini özetler. Önsözde yöneltilen “iyi ve kötü ahlakımızın değeri nedir?” sorusuna artık bir cevabımız var. Ama bu cevabın iki uçlu olduğunu keşfettik. Ahlakın değeri istenci korumuş olmasıdır, ama korunmuş olan istenç “bir hiçlik istenci, yaşamdan bir öğrenme [*Widerwillen*], yaşamın en temel varsayımlarına karşı bir isyandır.”

Ancak Nietzsche’nin hemen şunu eklediğine dikkat edin: “ama bu bir *istenç*tir ve öyle kalır” (S 163; 430). Bu, *Soykütük*’teki en önemli “ama”dır, çünkü böyle bir istenç olmasaydı, “intihar niteliğindeki nihi-

lizm”e çoktan yenik düşmük olurduk. Her şey kaybedilirdi! İstenç böyle korunmasaydı, iyinin ve kötünün *ötesine* geçmenin hiçbir olasılığı, insanlık için hiçbir umut olmazdı. Nietzsche bu olasılığın gerçekleşti-rileceğini beyan *etmez*. Nietzsche’nin ironik diyalektiğinde büyük bir diyalektik sentez, Hegelci bir *Aufhebung* yoktur. Bizi tek bir *olasılıkla* baş başa bırakır, ama değerlerin yeniden değerlendirilmesinin, iyi ve kötünün *ötesine* geçişin ne gerektirdiğine dair derinleşmiş bir bilginin eşlik ettiği bir olasılıktır bu. Başlangıçta söylediği şeyi yineler: “insan hiç istememektense, hiçliği ister.” Bunu son hareketin başlangıcında, üçüncü denemenin başında da duymuştuk: “Ancak çileci idealin insan için pek çok anlama gelmiş olması, insan istencinin, onun *horror vacui*’sinin³ temel gerçeğinin bir ifadesidir: *o bir ereğe ihtiyaç duyar* – ve hiç istememektense *hiçliği ister*” (S 97; 357). Fakat biz bu motifi *ilk* kez önsözde duymuştuk.

İnsan soyuna yönelik *büyük* tehlikeyi, onun en görkemli ayartılışını ve baştan çıkışını gördüğüm yer tam da burasıydı – neye peki? Hiçliğe mi? Sonun başlangıcını, kıpırtısız durmayı, geriye dönük bitkinliği, istencin yaşama *karşı* dönmesini, nihai hastalığın hassas ve hazin işa-retlerini gördüğüm yer tam da burasıydı: filozoflara bile bulaşıp onları hasta eden, giderek yayılan acıma ahlakını, kendisi de uğursuz bir hal almış olan Avrupa kültürünün en uğursuz semptomu olarak, belki de yeni bir Budizm’e geçiş yolu olarak anladım. Avrupalılar için bir Budizme mi? *Nihilizme* mi? (S 19; 264)

Kötülük hakkında Nietzsche’den öğrendiklerimiz

Soruşturmamı başlatan soruya dönmek istiyorum: Nietzsche’nin ahlak eleştirisinden kötülük hakkında ne öğrenebiliriz? “İyinin ve Kötünün Ötesinde”nin anlamını bir kez daha ele alalım. Nietzsche’nin bize açıkça söylediği gibi, elbette “bunun anlamı ‘İyinin ve Fenanın Ötesinde’ *değildir*” (S 55; 302). Yine de, “İyinin ve Kötünün Ötesinde”nin “İyinin ve Fenanın Ötesinde” olduğu bir anlam vardır. İyi/kötü değer kutuplaşması bir iyi/fena etiğine tepki olarak ortaya çıkar, dolayısıyla da onu önceden varsayar. Bu nedenle iyinin ve kötünün *ötesine* geçmek aristokrat soylu etiğinin naif bir şeklinin

ötesine geçmeyi gerektirir. “İyinin ve Kötünün Ötesinde”deki “öte” *aşkın* değil, *içkin*, sadece birkaç yetenekli ve sağlıklı bireyin ulaşabileceği bir ötedir. Aşkın öte, çileci ruhbanların insan acısını gerekçelendirmek (ayrıca böylelikle bu acıyı artırmak) için kullandıkları bir icattır – intihar niteliğindeki nihilizme giden yolu tıkama amacına hizmet eden bir “icat”. Nietzsche’nin “ötesi”, ancak diyalektik olarak iyi ve kötü ahlakının içinden ve onun ötesine geçerek; korunmuş olan istencin kendisiyle çelişen bir istenç, bir hiçlik istenci olduğu bilgisiyle dürüstçe yüzleşerek; son olarak da bu istenci yaşamı olumlayan yaratıcı bir istence dönüştürerek ulaşılabilir bir ötedir. Köle ayaklanması –Nietzsche’nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi konusunda ayrıntılı olarak incelediği tek “tarihsel” örnek– yeni bir değer yenilenmesini yaratmak için gereken ateşi, gücü ve şiddeti gösterir.

Bu noktada, Nietzsche’yi yorumlayan herkesin karşısına çıkan, bazen feci sonuçları olan bir sorunla yüzleşmemiz gerekiyor. Bu ötenin maddi içeriğini nasıl yorumlayacağız? Geleceğe dair bir kehanet olarak mı düşünülmüştür bu? Üstinsanın (*Übermensch*) gelişine ilişkin vaat olarak mı? Uğruna çabalamamız gereken bir telos olarak mı? Kendini yaratma ve kendini altetme projeleriyle meşgul olmamızı yüreklendirmek için uydurulmuş bir mit ya da soylu yalan olarak mı? Üstün bir ırkın gerekçelendirilmesi mi? Nietzsche’nin metafizikten kaçmadığının, ama son metafizikçi olduğunun bir göstergesi mi? (Olasılıklar bunlarla bitmiyor; bu bir kapsayıcı alternatifler listesi değil.) Ne yazık ki bir miktar adaletli (ya da kötü niyetli) seçicilikle, Nietzsche’nin külliyatında bu önerilen yorumların herhangi birini destekleyecek ya da çürütecek metinsel kanıtlar bulunabilir. İyinin ve kötünün ötesine harekete dair bu alternatif yorumların ezeli dönüş öğretisi ile nasıl bağdaştığının bir açıklaması da yapılmalıdır. Soruşturmanın bağlamında, ben sadece yeterli bir Nietzsche yorumunda dikkate alması gereken iki husus üzerinde durmak istiyorum.

İlk olarak, Nietzsche iyi ve kötünün ötesine hareketi sadece bir *olasılık* olarak anlar – aslında, en muhtemel olasılık bile değil. Çok daha olası olan, istencin tümüyle dağılması – “son insan”ın zaferidir. Bu bakımdan Nietzsche, her şeyin baş aşağı gitmesinden, donuklaşmasından, tekdüzeleşmesinden ve anlamsızlaşmasından sızlanan

bütün o kıyamet kâhinlerinin vaftiz babasıdır. Nietzsche bunu modern ahlakımızın en olası sonucu olarak gördüğü için polemiği son derece keskin ve abartılıdır. Ancak diğer kıyamet kâhinlerinden farklı olarak, Nietzsche bu kaderin *kaçınılmaz* ya da *zorunlu* olduğunu iddia etmeyi reddeder. Nietzsche'nin ironik diyalektiği zorunlu bir gelişmenin imasından bile sakınır. Sadece *tesadüfî* olasılıklar vardır.

İkinci olarak, her ne kadar *Soykütük*'ün geleceğe yönelik zaman-sallığını vurgulamış olsam da, gelecekteki olasılıklar üzerine bu vurgu yanlış yorumlanmamalıdır. Gelecek hakkında bir tahmin ya da kehanet değil, Nietzsche'nin halihazırdaki iyi ve kötü ahlakımıza ilişkin polemiğinde ve eleştirisinde kullandığı tumturaklı bir mecazdır bu. Amacı, şimdiki zamana ilişkin eleştirisini mümkün olduğunca keskin, canlı ve yıkıcı kılmaktır. Nietzsche, modern ahlakın temelindeki tehlikeli, zehirli bir *hıncın* onu istila ettiğinin idrakiyle bizi sarsar. (Demokrasi eleştirisinin de temeli budur.) Tıpkı iyi / kötü ahlakımızın yapısına dair farkındalığımızı artırmak için yaratıcı bir şekilde bir soylu aristokratlar çağı kurmacasını icat etmesi gibi, halihazırdaki ahlakımızın kalbinde yatan "intihaar niteliğindeki nihilizm" in ayırdına varabilmemiz için de hayalgücüne dayanarak idealleştirilmiş bir gelecek olasılığı tasarlalar. Kısacası, Nietzsche geçmişe ve geleceğe dair kurgusunu *şimdiki zamanı* eleştirmek için kullanır.

Nietzsche'nin ahlak eleştirisinden kötülük hakkında ne öğrenebiliriz sorusunun cevabı, esas olarak kötülüğün ruhban sınıfı ve köle ayaklanması için ne anlama geldiğinin tarifinde bulunmaz. Nietzsche'nin "perspektive oturarak bilme" iddialarını ciddiye alırsak, bu kötülük anlayışı büyük kincilerin –çileci ruhbanların– perspektifinin içinde ve ondan doğar. Ama Nietzsche'nin bakış açısından, Nietzsche'nin yaşamı olumlayan ile yaşamı yadsıyan arasında kutuplaşan nihai kelime dağarcığının açısından, kötü nedir? Daha doğrusu, *Soykütük*'ün diyalektik anlatıcısının bakış açısından kötü nasıl görünür? Kötülük bu açıdan bakıldığında, din adamları tarafından kullanılan anlamıyla karıştırılmaz. *Soykütük*'ün anlatıcısı, kudretsizlikleri nedeniyle din adamlarının en kötü düşmanlar olduğunu beyan ederken, kötülüğün –modern ahlakımızın en yaygın ve tehlikeli özelliği olan– *hıncın* en şiddetli tezahürü olduğunu savunmaktadır. Burada

bile, diyalektik bir ironist olarak Nietzsche'ye karşı duyarlı olmamız gerekir. Sofu ve seküler din adamlarının çileci ideallerinde ifade edildiği haliyle *hınç*, istencin korunmasına ve böylelikle intihar niteliğindeki nihilizme giden yolun kapatılmasına hizmet eder. Ama bu *hınç* –denetimsiz bırakıldığı takdirde– sonuç olarak habis, kendi kendini mahveden bir güçtür.

İkinci denemesinde Nietzsche, ruhbilimcilerin “*hınca* bir kereliğine yakın plandan incelemek istemeleri halinde” (S 73; 325), bu bitkinin bugün çiçek açtığı yere, antisemitlere dönmeleri gerektiğini ilan eder. Bu pasaj (onu *kendi* antisemitizmlerini “gerekçelendirmek” için kullanmak isteyenlerce görmezden gelinmiş ya da bilinçli olarak bastırılmış olsa bile), Nietzsche'nin yazılarında kesinlikle bir sapma değildir. Nietzsche *hınca*n bu habis şeklini kınamak için en sivri retorik silahlarını kullanır. Antisemitleri *hınçlı* insanlar olarak çarpıcı şekilde resmedişini ele alalım.

Hasta köpeklerin bu boğuk, öfkeli havlayışları, “soylu” Ferisilerin bu bağnaz yalancılığı ve hiddeti, bilimin kutsal salonlarına bile sızıyor (böyle şeylere kulak veren okurlara, ahlaki fetişi bugün Almanya'daki herkesten daha bağımsız ve daha iğrenç bir şekilde kullanan Berlin intikam havarisi Eugen Dühring'i bir kez daha hatırlatırım: bugün en önde gelen ahlak farfarası – kendi türünün, antisemitlerin içinde emsalsiz biri olan Dührin'i.)

Onların hepsi *hınç* dolu, fizyolojik olarak talihsiz ve kurt yeniği insanlardır, talihli ve mutlu olanlara [*die Glücklichen*] karşı patlamaları, intikam karnavalları ve intikam bahaneleri bitmek ve doymak bilmeyen, bütün bir gergin yeraltı intikam âlemini oluştururlar: nihai, en kurnaz, en görkemli intikam zaferini ne zaman kazanacaklar? (S 123-4; 388)

Ya da bir kez daha:

Ayrıca bugün bir Hristiyan-Aryan-burjuva tavrıyla gözlerini yuvarlayan ve ajitatör numaralarının en ucuzu olan ahlaki poz kesmenin küstahça suistimaliyle halk içinde bütün o boynuzlu yaratık unsur-

larını uyandırmaya çalışarak insanın sabrını tüketen şu son İdealizm spekülâtorleri, antisemitler de hoşuma gitmiyor. (S 158; 425)²⁷

Metinlerinin kız kardeşi Elizabeth Förster-Nietzsche tarafından antisemitik çarpıtmaya uğratılmasının ve Nazilerin ondan yararlanmış olmasının ışığında, Nietzsche'nin antisemitleri *hıncın* en habis biçimine *örnek* olarak seçip ayırması acı bir ironidir. Nietzsche *hıncın* psikolojik dinamiklerine, nasıl içselleştirildiğine, büyüdüğüne, irinlendiğine ve habis, yıkıcı şekillerde nasıl patlak verdiğine ilişkin derin bir anlayışa sahiptir. *Hınç* onun ahlak psikolojisinin temel kavramıdır. Nietzsche'nin, *hınç* soylu aristokratlarda ortaya çıktığı takdirde, anlık tepkiyle kendini harcayıp tüketir ve "bu nedenle zehirleyemez" (S 39; 287) dediği, elbette doğrudur; Nietzsche, iyi ve kötünün ötesinde olan bireylerin artık *hıncın* zehirli etkilerinden mustarip olmayacağını da ileri sürer. Fakat bu olasılıklar, Nietzsche'nin bu kötülük biçiminin kin dolu patlayışlarının daimi tehlikesine ilişkin açıklamasından çok daha az ikna edicidir. Nietzsche'nin ilgilendiği sadece bireysel psişedeki *hınç* değildir. Onun toplumsal, siyasal ve kültürel tezahürleri vardır. Nietzsche toplum ve siyasetteki sözde modernleşme süreçlerinden, aşamalı gelişmelerle ilgili tüm bahislerden derin bir kuşku duyar. Ayrıca modern milliyetçiliklerin patlayıcı tehlikelerini anlar. Bu süreçlerin –*hıncın* irinlendiği ve sonra habis bir yıkım cümbüşü içinde patlak verdiği– karanlık alt yüzü hakkında keskin bir sezgiye sahiptir.

Schelling üzerine tartışmamda, kötülüğün psikolojik gücünün, bu gücün daima gizil olup daima bir tehdit oluşturduğunun farkında olduğunu belirtmiştim. Schelling bir yol açmış, Nietzsche o yolu takip etmiştir. Bu, Schelling'in Nietzsche'yi doğrudan etkilediği anlamına gelmez. Nietzsche, etkili bir biçimde kötülük hakkında yeni sorular sormuş ve ahlaki psikolojik karmaşıklıklarını kendinden önceki herhangi bir düşünürden daha derinlemesine irdeleyerek kötülük söylemini dönüştürmüştür. Yirminci yüzyıl düşünürleri, *hıncın* psikolojik dinamikleri; çekememezlik, kıskançlık ve nefretle nasıl ilişkili olduğu; alabileceği çok çeşitli bireysel, toplumsal, siyasal ve kültürel biçimler; zehirli irinlenmesi ve *hep var olan* tehlikeli sonuçları konusundaki içgörülerini nedeniyle, tekrar tekrar Nietzsche'ye dönmüş-

lerdir. Nietzsche'nin parlak "yeniden betimlemeleri" bizi tam olarak ikna etmeyebilir. Abartıya kaçması ve retorik aşırılıkları yüzünden onu eleştirebiliriz. Kurmaca tarihlerini sorgulayabiliriz. Yarattığı mitleri ve maskeleri sorgulayabiliriz. Nietzsche'nin *hıncı*, Yahudi-Hıristiyan ahlakını anlamamanın ve modern Avrupa kültürüne dair amansız eleştirisinin *biriciğ* temeli ve anahtarı olarak görüşünde bir aşırılık olduğunu düşünebiliriz. Ama Nietzsche'yi *hıncın* psikolojik dinamiklerini ve tehlikelerini grafik olarak resmeden biri gibi okursak; onu zor sorular soran, bizi modern ahlakın ve modern sosyalizasyon süreçlerinin karanlık yanı hakkında uyaran biri gibi okursak, bence süregelen kötülük söylemine büyük bir katkıda bulunduğu sonucuna varmamız gerekir.²⁸

Freud: Kökü Kazınamaz Kötülük ve İkirciklik

Aslında, kötülüğün “kökünü kazımak” diye bir şey yoktur.

Freud, “Savaş ve Ölüm Zamanları Üzerine Düşünceler”

Kant’ın analizini dikkatle izleyip, neden –son tahlilde– bazı kişilerin iyi ilkeleri, bazılarında kötü ilkeleri benimsemeyi seçtiğini soracak olursak, bize cevabın “anlaşılmaz” [*unerforschlich*] olduğu söylenir. Nesnel ahlak yasasını tanımak bizi iyi ilkeleri benimsemeye teşvik etmek için yeterli bir güdü sağlayabilir. Ama eğer gerçekten özgürsek, iyi ve kötü arasında seçim yapma kapasitesine sahipsek, o zaman *Willkür* üzerinde hiçbir nihai nedensel kısıtlama olamaz. Yirmiyahu Yovel bundan “seçimin ‘kara deliği’” diye bahseder.

Seçimin “kara deliği” Kant’ın istenç teorisinde ayak direr. Kant, özgürlüğün “anlaşılmaz” kökeninden, iyinin ya da kötünün seçilmesinden bahsederken bunu bizzat vurgular. Ancak kendisi bunu bir başarısızlık olarak görmüyordu, çünkü bu onun üzerinde düşünülmüş amacıydı. [... Kant] seçim gücünün, özgürlüğün ve bireysel kişiliğin bedeli diyebileceğimiz artakalan irrasyonelliğini sürdürmesine bilerek izin vermişti. Bu bakımdan, istenci tamamen rasyonelleştirme gücüne ve isteğine sahip değildi.¹

Bunun bir başarısızlık olmadığına hemfikirim; hatta bu özgür seçim (*Willkür*) anlayışının Kant’ın özgürlük, ahlak ve sorumluluk anlayışının zorunlu bir sonucu olduğunu ileri sürdüm. Özgür olmak iyi ve kötü ilkeler arasında seçim yapma kapasitesine sahip olmak demektir. Fakat Kant’ın ana meselesini onaylasak bile, bir diğer

anlamda, insanların yaptıkları seçimleri neden yaptıklarını sorabiliriz. İnsanların yaptıkları seçimleri neden yaptıklarını anlamamızı sağlayacak, insan doğasına ve özellikle de insan psişesine ilişkin daha derin bir anlayış edinebilir miyiz? Kant'ın ahlak felsefesinde, sınırları konusunda sarıh olduğumuz sürece, böyle bir sorgulama olasılığını bertaraf eden hiçbir şey yoktur. Özellikle Kant'ın ahlak felsefesine ilişkin anlayışımızı *Groundwork* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* ile sınırlandırdığımız zaman, doğa irdelemesi (insan doğası dahil) bize özgürlük ve ahlak hakkında hiçbir şey öğretemez gibi görünebilir. Ama böyle bir çıkarsama yersiz olacaktır. *Din*'de Kant'ın doğa ile özgürlük arasındaki ayrımı reddetmeksizin, bu ayrımı yumuşatan bir insan doğası kavramı ileri sürdüğünü gördük. Kant, insanın doğası itibariyle kötü olduğunu ilan ederken, "doğa"yı *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki anlamıyla kullanmamaktadır. Açıkçası, ahlaki yüklemeler (iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış) sınırlı anlamda doğa –fenomenal olarak doğa– için geçerli değildir. Ayrıca radikal kötülüğün bir eğilim (*Hang*) olarak sunulmasıyla amaçlanan, insan doğamızın bu ayırıcı özelliğinden nasıl etkilendiğimizi göstermektir. Hegel'in, Schelling'in ve Nietzsche'nin (çok farklı şekillerde de olsa) doğa ile özgürlük arasındaki keskin ayrımı nasıl sorguladıklarını da gördük. Bununla birlikte, bu filozoflar doğa ile özgürlük arasındaki sürekliliğin özgürce seçme kapasitemizi azalttığını düşünmezler. Nitekim üçünde de, daha karmaşık ve ikircikli bir insan doğası anlayışının –Kant'ın katı özsevgi ve rasyonel istenç karşıtlığının ötesine geçen bir anlayışın– başlangıçlarını ayırt ederiz. Aklın (*Vernunft*) nihai zaferini o denli vurgulayan Hegel bile, irrasyonelliğin güçlerine ilişkin ince bir anlayışa sahiptir. *Fenomenoloji* "umutsuzluğa giden bir anayol" dur. Acı, hüsrana ve umutsuzluk deneyimine defalarca maruz kalırız, çünkü kim ve ne olduğumuza dair gerçek bir rasyonel kavrayışa ulaştığımız anda, yanıldığımızı ve kendi kendimizi kandırdığımızı keşfederiz. Deneyimimizin (*Erfahrung*) kendine has özelliği ve oluşumumuzun (*Bildung*) ayrılmaz bir parçasıdır bu. Schelling ve Nietzsche bu hususu uç noktasına kadar zorlarlar. Nietzsche'nin *Soykütük*'e sadece kendimize yabancı olmayıp, kendimizi yanlış anlamak zorunda olduğumuzu ilan ederek başladığını hatırlayın. Schelling

ve Nietzsche insanların psikolojik karmaşıklıklarını ve kötülüğün insanlarda patlak verme biçimlerini araştırarak, alanı açarlar.

Freud hiç kuşkusuz geleneksel bir ahlak felsefecisi değildir. "İyi ve kötü"nın ya da "doğru ve yanlış"ın anlamını analiz etmekle ilgilenmez. Ahlaki yargıların gerekçelendirilmesiyle de uğraşmaz. Kant, Hegel, Schelling ve Nietzsche için o denli merkezî olan felsefi (ve teolojik ya da anti-teolojik) meseleler Freud'un ilgilendiği ana konular değildir. Freud her ne kadar felsefecilerin bazen insan psişesi hakkında önemli içgörülere sahip olduklarını düşünse de, onun felsefe ve geleneksel ahlak açıklamaları konusundaki kuşkuculuğu iyi bilinir. Yine de insan psişesinin dinamiklerine dair Freud'un araştırmalarından ortaya çıkan resim, yaptığımız seçimleri neden yaptığımızı, ahlaki bilincin nasıl doğup geliştiğine, karar vermede aklın hangi rolü oynadığına ve oynamadığına, kötülüğün kökünün kazınamazlığına ilişkin anlayışımızı kökünden değiştirmiştir. Freud, Philip Rieff'in ikna edici şekilde ortaya koyduğu gibi, "bir ahlakçı kafası"na sahiptir. Diğer büyük ahlak karıştının, Nietzsche'nin vazettiği etiğe çok benzeyen uğraştırıcı bir "dürüstlük etiği"ni savunur (ve uygular).²

Bu bölümde, Freud'un felsefe konusundaki (ahlak felsefesi dahil) şüpheciliğine rağmen, kötülükle ilgili ahlak felsefecileri tarafından yeterince ele alınmamış soruları aydınlattığını göstermek istiyorum. Freud, Nietzsche'nin çoktan öngörmüş olduğu bir temayı takip ederek, uygarlaşmış toplumlardaki güçlü kötülük patlamalarını; bunların arz ettiği sürekli tehditleri ve kötülüğün kökünün neden kazınamaya-çağını daha iyi anlamamızı sağlar.

Freud'un ahlak psikolojisini araştırmaya, onun en tartışmalı ve kışkırtıcı kitaplarından birine, hayatının sonuna kadar Freud için özel bir önem taşımaya devam etmiş bir kitap olan *Totem ve Tabu*'ya dönerek başlamak istiyorum.³ Sandor Ferenczi'ye yazdığı (4 Mayıs 1913 tarihli) bir mektupta şöyle der: "Bunun en büyük, en iyi ve belki de son iyi konum olduğu hissiyle, şimdi totem üzerine yazıyorum. İçimdeki emin bir ses bana haklı olduğumu söylüyor." Birkaç gün sonra ise şunu yazar: "*Rüya Yorumları*"ndan beri hiç bu kadar inançla yazmamıştım."⁴ Spekülatif hipotezlerinin bilimsel statüsü hakkındaki kendi şüphelerine rağmen, antropolojik ve etnolojik delillerden yararlanmaya

yöneltilen keskin, sert eleştiriye rağmen, Freud bu kitapta geliştirdiği hipotezlere tekrar tekrar geri dönmüştür.⁵ *Grup Psikolojisi*'nde (1921), ilkel sürü ve erkek kardeşler çetesinin baba katili oluşu temasını yeniden ele alır. 1922 tarihli bildirisi "Bir Onyedinci Yüzyıl Demonolojik Nevrozu"nda, asal babalarını öldürdüklerinde erkek kardeşlerin yaşadığı ikircikliğe yeniden atıfta bulunarak, Şeytan'ın sevilen babanın bir ikamesine nasıl dönüştüğünü açıklar. "Tanrı ile Şeytan'ın başlangıçta özdeş olduğunu –sonradan karşıt vasıflara sahip iki figüre bölünmüş tek bir figüre dönüştüğünü– öngörmek için çok da analitik zekâ gerekmez. [...] O halde baba, görünüşe göre hem Tanrı'nın hem de Şeytan'ın ayrı ayrı prototipidir. Ama dinlerin, ilkel asal babanın sınırsız kötülükle dolu –Tanrı'dan çok Şeytan'a benzeyen– bir varlık olduğu gerçeğinin silinemez işaretlerini taşımasını beklemeliyiz." (SE XIX, 86). *Totem ve Tabu*'ya en anlamlı geri dönüş, Freud'un yayımladığı son kitap olan *Musa ve Tektanrıçılık*'tadır (1939). Bu kitabın, "yirmi beş sene önce *Totem ve Tabu*'da" (SE XXIII, 53) ortaya koyduğu temaların bir devamını temsil ettiğini açıkça söyler. Asal babanın erkek kardeşler çetesi tarafından öldürülmesi hikâyesini bir kez daha anlatır ve Musa'nın çölde öldürülüşünün bu "ilk cinayet"in bir tekrarı olduğunu iddia eder. Ayrıca, kendisini eleştirenlerin "sert suçlamalar"ına karşı kendi yorumunu savunur.⁶

Kardeşler çetesinin ikircikliği

Totem ve Tabu dört denemeden oluşur, ama en iyi bilineni "Çocuklukta Totemciliğin Geri Dönüşü"dür. Bu denemede Freud, totemciliğin kökenine psikanalitik bir açıklama arayışıyla, ilksel sürünün despot babasının bütün kadınları kendine mal edip, kendi oğulları dahil, daha genç erkekleri sürgün edişinin öyküsünü anlatır. Erkek kardeşlerin zorba babalarına karşı duyguları güçlü ve ikirciklidir; baba aynı anda hem sevilip sayılır, hem de korkulur ve nefret edilir. Erkek kardeşler büyür, babalarını öldürür, sonra da bir totem yemeğinde onu yerler. Freud'un açıklaması şöyledir:

Bir gün, sürülen erkek kardeşler bir araya geldiler, babalarını öldürüp yediler ve böylece patriyarkal sürüye bir son verdiler. Birleştikleri za-

man bunu yapma cesaretini buldular ve ayrı ayrı yapmaları imkânsız olacak şeyi yapmayı başardılar. [...] Yamyam vahşiler olarak, kurbanlarını öldürmenin yanı sıra yediklerini söylemeye gerek bile yok. Sert asal baba, hiç şüphesiz her erkek kardeş grubunun korkulan ve kısıtlanan modeliydi: onu yeme ediminde, onunla özdeşleşmeyi başardılar ve her biri onun gücünden bir parça elde etti. İnsan soyunun belki de ilk şöleni olan totem yemeği böylece, bu unutulmaz ve kriminal eylemin bir tekrarı ve anılması olacaktı, bu eylem birçok şeyin –toplumsal örgütlenmenin, ahlaki kısıtlamaların ve dinin– başlangıcıydı. (SE XIII, 141-2)⁷

Son cümle bu anlatının –bu “bilimsel mit”in– Freud için neden o kadar önemli olduğunu gösteriyor. *Totem ve Tabu*, Freud’un psikanaliz bulgularını toplumsal örgütlenmenin, ahlakın, politikanın ve dinin kökenine ilk sistemli bir şekilde uygulama çabalarından biridir. Burada Freud’un ahlaki buyruk “Öldürmeyeceksin”in kökenine ilişkin açıklamasını buluruz – paradoksal olarak bu, babanın ilk şiddete başvurularak öldürülüşüne dayalı bir buyruktur.⁸ Bu cinayetin ardından, erkek kardeşler hayatlarının güvenliğini garanti altına almak için dayanışma içinde birbirlerine bağlanırlar.

Böylece birbirlerinin hayatını garantiye alan erkek kardeşler, içlerinden hiçbirinin bir diğerine, babalarına hepsinin beraberce davrandıkları gibi davranmaması gerektiğini ilan ediyorlardı. Babalarının kaderinin tekrarlanması olasılığına engel oluyorlardı. Totemi öldürmeye karşı dinsel tabanlı yasağa şimdi kardeş katline karşı toplumsal tabanlı yasak eklenmişti. Çok geçmeden bu yasak klan üyeleriyle sınırlı olmaktan çıkıp, temel biçimine büründü: ‘Öldürmeyeceksin.’ Patriyarkal sürünün yerini ilk aşamada, varlığı kan bağıyla garanti altına alınan kardeşlik klanı aldı. Toplum artık ortak cinayetdeki suç ortaklığına dayalıydı; din suçluluk duygusuna ve ona bağlı pişmanlığa dayalıydı; ahlak ise kısmen bu toplumun zorunluluklarına, kısmen de suçluluk duygusunun gerektirdiği kefarete dayalıydı. (SE XIII, 146)⁹

Peki ama bu ilksel sürü öyküsü kötülük sorusu ile nasıl ilişkilidir? Tahminen, Freud insan psişesine damgasını vuran derin ikircikliği

–tehlikeli güdülerin içselleştirilip bastırıldığı, fakat asla tamamen yok edilmediği bir ikircikliği– göstermek için bu öyküden yararlanır. Bunun nasıl gözler önüne serildiğini ve toplumsal örgütlenmenin, dinin ve ahlakın kökenini açıklamak amacıyla ilksel sürü mitinin nasıl kullanıldığını görebilmek için, Freud'un tabu ve totemcilik hakkında ileri sürdüğü bazı kilit iddiaları –ilk üç denemede araştırdığı temaları– derinlemesine incelememiz gerekiyor.

Freud totemcilik, egzogami [dışevlilik] ve tabu gibi antropolojik fenomenleri anlamamıza yardımcı olmak için saplantılı nevrotiklere ve çocuklara (bizim primitiflerimize) ilişkin psikanalitik anlayışa başvurur.¹⁰ J. G. Frazer'ın *Totemizm ve Egzogami*'sinden (1910) ve Andrew Lang'ın *Totemin Sırrı*'ndan (1905) yararlanan Freud, totemcilik ve egzogami arasındaki yakın bağlantıya odaklanır. İlkel toplumlarda (Freud'un örneği Avustralyalı Aborjinlerdir), bütün toplumsal örgütlenme enstest cinsel ilişkilerden kaçınmak için tasarlanmış gibi görünür. Freud, ensteste karşı doğal bir tiksintinin söz konusu olduğu iddiasını reddeder. Aksine, enstest ilişkilerin doğal *cazibesi*, tabuların enstesti engellemekte oynadığı rolü anlamamanın anahtarıdır. Psikanalizden “bir erkek çocuğunun seçtiği ilk sevgi nesnelerinin ensteste dayalı olduğunu ve bu nesnelerin yasaklananlar –annesi ve kız kardeşi– olduğunu” öğreniriz. Çocuk büyüdükçe, enstest çekimlerden kurtulur, ama nevrotiklerde “libidonun bu enstest bağımlılıkları, bilinçdışı zihinsel yaşamda başrolü oynamaya devam eder (ya da yeniden oynamaya başlar)” (SE XIII, 17). Aslında, kişi hiçbir zaman enstest çekimden *tümüyle* kurtulmaz; enstest seçim bastırılır ve bilinçdışı bir hal alır. Freud ilk denemesi “Enstest Korkusu”nu bize şunları söyleyerek sonlandırır: “Bu nedenle, sonradan bilinçdışı bir hal almaya yazgılı olan aynı enstest arzuların, vahşi insanlar tarafından en sert savunma önlemlerinin uygulanması gereken doğrudan tehlikeler olarak görüldüğünü gösterebilmemiz hiç de önemsiz değildir.” (SE XIII, 17)¹¹

Peki ama bu enstest korkusu ve enstestin sıkı sıkıya yasaklanması totemcilik olgusunu nasıl aydınlatır? Bunu anlamak için, tabunun anlamı ve işlevi üzerine düşünmemiz gerekiyor.

‘Tabu’nun anlamı, gördüğümüz üzere, iki farklı yöne ayrılır. Bizim için o, bir yandan ‘kutsal’, ‘kutsanmış’, diğer yandan da ‘tekinsiz’ [*unheimlich*], ‘tehlikeli’, ‘yasak’, ‘kirli’ anlamına gelir. Polinezycede ‘tabu’nun zıt anlamlısı ‘noa’dır, ‘yaygın’ ya da ‘genel olarak ulaşılabilir’ demektir. Dolayısıyla ‘tabu’ yaklaşılamaz bir şey anlamını taşır ve temelde yasaklarla, kısıtlamalarla ifade edilir. (SE XIII, 18)

Tabular, dini ve ahlaki yasaklardan daha ilkel olgulardır, çünkü görünüşe göre “hiçbir zeminleri yoktur ve bilinmeyen bir kökenden gelirler” (SE XIII, 18), yine de bu ilkel tabuların izleri, daha gelişmiş dini ve ahlaki yasakların psikik gücünü açıklamamızı sağlar.¹² Freud’un ana meselesi, tabuların sürekliliğiyle birlikte, yasaklanmış olanı yapma yönündeki ilk arzuların sürekliliğinin de söz konusu olmasıdır. Bu bakımdan tabular saplantılı nevrotik yasaklara benzer. İlk yasaklanan arzuların sürekliliğiyle *birlikte* tabuların bu sürekliliği, tabulara yönelik ikircikli tavrı açıklar. “Bilinçaltılarında, bunları ihlal etmekten daha çok hoşlarına gidecek hiçbir şey yoktur, ama bunu yapmaktan korkarlar; tam da hoşlandıkları için korkarlar ve korku arzu- dan daha güçlüdür. Ancak bu arzu nevrotiklerde olduğu gibi, kabilenin her üyesinde de bilinçdışıdır.” (SE XIII, 31)

Freud’un tabuların, özellikle Ödipus kompleksine dayalı bir tabu olan ensest tabusunun, “nevrozun çekirdek kompleksi”nin (SE XIII, 129) kökenine ilişkin psikanalitik açıklamasının mantığını kavrayabiliriz. Ensest korkusunun bir tür doğal içgüdü olduğu inancının aksine, Freud erkek çocuğun annesine yönelik ensest arzusunun psikolojik olarak ilkel olduğunu iddia eder. Bu arzu tamamen ortadan kalkmaz; bastırılır ve bilinçdışı bir hal alır. Dolayısıyla tabulara, özellikle ensest tabusuna karşı ikircikli bir tutum söz konusudur. Tabuyu ihlal etmek için güçlü bir arzu ve bunu yapmanın uyandırdığı korku ve dehşet söz konusudur.

Buraya kadar, anneye yönelik ensest arzudan bahsettik, ama Ödipus kompleksi esas olarak bir erkek çocuğun babasıyla arasındaki ilişkiyle ilgilidir.

Dinin, ahlakın, toplumun ve sanatın başlangıcının Ödipus kompleksinde birleştiğinin üzerinde durmak istiyorum. Bu, mevcut bilgimiz

ışığında, aynı kompleksin bütün nevrozların çekirdeğini oluşturduğuna dair psikanalitik bulguyla tamamen uyumludur. Sosyal psikolojinin sorunlarının da, tek bir somut nokta –erkeğin babasıyla ilişkisi– temelinde çözülebilir olduğunun anlaşılması bana çok şaşırtıcı bir keşif gibi görünüyor. (SE XIII, 156)

Yine de, açıklık getirilmesi gereken önemli bir bağlantı var. Bizi Ödipus kompleksine götüren bu tabu analizi, totemcilik fenomenini anlamamızı nasıl sağlar? Totem hayvanı aslen babanın bir ikamesidir. Freud, totemcilik açıklamasında bu önemli hareketi ileri sürerken, ilkel adamların bizzat söyledikleri şeyi tekrar ettiğini söyler. Onlar “totemi ortak ataları ve asal babaları olarak tanımlarlar” (SE XIII, 131). Eğer totem hayvanı babanın bir ikamesi ise, o zaman toteme yönelik duygusal ikircikliği ve totemin neden tabuların nesnesi olduğunu anlayabiliriz. Totem şöleni babanın yenmesinin ve babayla özdeşleşmenin bir tekrarıdır.

Psikanaliz, totem hayvanının aslında babanın bir ikamesi olduğunu ortaya çıkarmıştır; bu ise, hayvanın öldürülmesi kural olarak yasak olduğu halde, öldürülmesinin şölen için bir fırsat olması gibi çelişkili olguyla –öldürülmesi ama yine de yasının tutulması olgusuyla– uyşur. Bugün çocuklarımızdaki baba kompleksinin karakteristiğı olan ve erişkin yaşamda çoğı kez devam eden bu ikircikli duygusal tutum, babayı ikame etme kapasitesi bakımından totem hayvana kadar uzanıyor gibi görünmektedir. (SE XIII, 141)

Freud'un “fantastik” bir masal gibi anlattığı şey üzerine durup düşünelim. Cesareti için Freud'a hayranlık duyabiliriz (ya da onu kınayabiliriz), ama ensest, tabu, totemizm ve asal babanın öldürülmesine ilişkin bu spekülatif açıklamayı ne derece ciddiye almalıyız? Freud'un toplumsal örgütlenmenin, ahlakın ve dinin kökenini burada bulduğumuza dair iddiasını ne derece ciddiye almalıyız? Ayrıca bizim için kilit soru şudur: Bunların kötülükle ne alakası var? Freud'un ahlak psikolojisinde ne gösterdiğini tahmin edeyim. İnsan yaşamının kendi özü ikirciklidir – bilinçaltımızın en derin katmanlarına nüfuz eden bir ikircikliktir bu. Psikanalizde ikirciklik, bir tür çatışmayı ifade eden

belirsiz bir genel terim değildir. Çok daha kuvvetli bir anlamı vardır. Laplanche ve Pontalis'in bize söyledikleri gibi:

İkirciklik kavramının yeniliği, duyguların karmaşıklığının ve davranış dalgalanmalarının daha önceki çağrışımlarıyla kıyaslandığında, bir yandan *içinde olumlama ile olumsuzlamanın eşzamanlı ve ayrılmaz olduğu* evet/hayır türü bir karşıtlığın sürdürülmesine, diğer yandan bu temel karşıtlığın zihinsel yaşamın farklı bölümlerinde bulunacağının kabulüne dayanır.¹³

Laplanche ve Pontalis şunu da belirtirler: “Ödip çatışması, içgüdüsel kökünde, bir ikirciklik çatışması (*ambivalenz Konflikt*) olarak düşünülür, bu çatışmanın ana boyutlarından biri ‘aynı kişiye karşı sağlam temelleri olan sevgi ve bir o kadar meşru olan nefret’ tir.”¹⁴ Bu psikik ikirciklik yok edilemez ve evrenseldir. “Belli bir kişiye yoğun bir duygusal bağlılığın söz konusu olduğu hemen hemen her örnekte, müşfik sevginin ardında, bilinçaltı gizli bir düşmanlık olduğunu görürüz. İnsan duygularının ikircikliğinin klasik örneği, prototipi budur. Bu ikirciklik herkesin doğuştan gelen mizacında az ya da çok mevcuttur.” (SE XIII, 60) Bu ikircikliğin üstesinden gelmeyi asla tümüyle başaramayız. Bilinçaltımızın kovuklarında bulunduğu için de, onu asla tümüyle denetleyemeyiz. Muhtemelen, “*ilkel insanların psikik dürtülerinin özelliği modern uygar insanda bulunandan daha yüksek miktarda bir ikirciklikti. İkirciklik azaldıkça, tabunun (iki çatışan dürtü arasındaki ikircikliğin ve uzlaşmanın bir semptomu) yavaşça ortadan kalktığı varsayılabilir*” (SE XIII, 66). Fakat Freud bu ikircikliğin ve tabunun izlerinin asla tamamen ortadan kalkmadığını vurgular. İlkel tabunun izleri vicdanın doğasına ve kökenine ışık tutar. “Terimlerin anlamını hiç esnetmeksizin, tabu vicdanından, ya da bir tabu ihlal edildikten sonra, tabu suçluluk duygusundan bahsetmek mümkündür. Vicdan fenomeniyle muhtemelen ilk olarak tabu vicdanı şeklinde karşılaşılmıştır” (SE XIII, 67).

Vicdan içimizde harekete geçen belli bir isteğin reddedilmesinin içsel algılanışıdır. Ancak vurgu, bu reddedişin destek için başka bir şeye başvurmaya ihtiyacının olmayışının, gayet ‘kendinden emin’ oluşunun üzerindedir. Bu, suçluluk bilincinde daha da açıktır – belli bir

dileği gerçekleştirmemize aracılık eden bir edimin içsel kınanışının algılanması. Bunun için bir neden ileri sürmek yersiz görünecektir: bir vicdanı olan herkes kınamanın gerekçesini kendi içinde hissediyor, gerçekleştirilen edim için kendini suçlu hissediyor olmalıdır. Aynı özellik, vahşilerin tabulara karşı tavrında da görülür. Vicdanın verdiği bir emirdir bu; herhangi bir ihlali ise, doğal olarak ardından gelen ve kökeni bilinmeyen korkunç bir suçluluk duygusu üretir. (SE XIII, 68)

Kötülük ahlaki yasakların ihlali, ahlaki vicdanın emirlerinin bir ihlali olarak betimlendiği takdirde, kötülüğün *cazibesinin* kökü kazınmaz demektir. Dürüstlük etiği bunu psişik yaşamlarımızın kurucu bir özelliği olarak tanınamamızı gerektirir. Freud, doğal durumdaki insana dair eski Hobbesçu görüşe modern psikanalitik bir kılıf giydiren gibi görünebilir. Ancak Freud, Hobbes'dan çok daha radikal ve rahatsız edicidir. Hobbes'a göre, doğal bir durumdaki insanların psikolojik yapısı hakkında keşfettiğimiz (ya da doğru olduğunu farz ettiğimiz) şeye uygun bir *rasyonel* tepki vardır. Ama Freud bunu yadsır. Bu derin, kökü kazınmaz ikirciklikle birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerekir; onu baskı altında tutamayız ya da yeterince rasyonel olarak kontrol edemeyiz. Ahlaki yasakları ihlal etmek yönündeki bilinçdışı arzularımızı ortadan kaldıramayız. Freud'un öğretisinin ilk günahla ilgili Hıristiyan öğretisinin seküler bir versiyonu olduğunu düşünmek de ciddi bir çarpıtmadır. Deneyimlediğimiz güçlü psişik ikirciklik özgür istencin çöküşünün ya da onun bir ediminin sonucu değildir. Kesinlikle özgürce seçilmiş değildir. Dolayısıyla, kökü kazınmaz ve evrensel olan bu psişik ikirciklik için insanları suçlamak ya da ahlaken yargılamak tümünden akıldışı olacaktır.

Bu ilk baba katli öyküsünde yine de yüzleşmemiz gereken temel bir karışıklık var. Freud'un açıklamasında tuhaf bir döngüsellik olduğu anlaşıyor. İlk okumada, nevrotiklerle ve çocuklarla psikanalitik deneyiminden yararlanarak, bize toplumsal örgütlenmenin, dinin ve ahlakın kökenine dair tarihi bir açıklama yapıyormuş gibi geliyor. Ama Freud'un yaptığı asıl şeyi daha yakından inceledikçe, anlatı kurgusunun derin mantığının bu olmadığı iyice açıklık kazanıyor. Bir kez daha, Freud'un anlatısını gözden geçirdiğimizi varsayalım. Oğulların ayaklanıp babalarını öldürmelerinden *önceki* durumu düşünelim.

Baba, kendi cinsel tatmini için, sürüdeki kadınlara (kendi kızları dahil) el koymuş. Ama Freud'un hikâyesinde, babanın bir "ensest korkusu" hissettiğine dair hiçbir ima bulunmuyor. Ayrıca baba, oğullarını kendi dişi mülkiyetine tecavüz ettikleri takdirde öldürmek ya da hadım etmekle tehdit ettiği için, cinayete karşı bir tabu da yok gibi. Bu, babanın "duygusal ikirciklik" yaşamadığı anlamına mı geliyor? Ama psişik ikirciklik evrenselse, (kendisi de bir zamanlar oğul olan) baba bu ikircikliği neden yaşamıyor? Büyük ihtimalle, Freud'un ilk sürü hikâyesi tabunun kökenine dair bir açıklama veriyor olmalı. Fakat bu "tarihsel" anlatının işe yaraması, açıklamak iddiasında olduğu şeyi açıklaması için, Freud'un, oğulların baba tarafından yaşanmayan bir psişik ikirciklik yaşadığını *varsayması* gerekiyor. Peki ama babanın yaşamadığı psişik ikircikliği oğullar neden yaşıyor? Freud'un anlatısında önemli bir boşluk var.

Şimdilik bu sorunu parantez içine alıp, erkek kardeşler babalarını öldürüp yedikten *sonra* olup bitenlere bakalım. Freud'un, babanın yamyamca yenmesini (totem şöleninin temeli) bu denli vurgulamasının nedeni, bu edimi babayla psişik bir özdeşleşme biçimi olarak yorumlamasıdır. Fakat bu çıkarsamanın kendisi, bilinçaltının dinamiklerine dair Freud'un psikanalitik anlayışına dayanır. Kısacası, görünüşe bakılırsa Freud, açıklamaya çalıştığı şeyi zaten varsaymaktadır. Sonra ne olur? Erkek kardeşler çetesi "kriminal" edimleri nedeniyle bir suçluluk ve pişmanlık duyar. Peki ama neden? Ve bu hangi anlamda "kriminal" bir edimdir, özellikle de cinayet yasağı henüz mevcut değilken? Freud şunları söyler:

Yapmamız gereken tek şey, yaygaracı erkek kardeşler çetesinin, çocuklarımızın ve nevrotik hastalarımızın ikircikli baba komplekslerinde iş başında olduğunu görebileceğimiz aynı çelişkili duygularla dolu olduğunu düşünmek. Güç özelemlerine ve cinsel arzularına karşı böyle aşılmaz bir engel teşkil eden babalarından nefret ediyorlardı; ama onu seviyor ve hayranlık da duyuyorlardı. Ondandır kurtulduktan, nefretlerini tatmin edip onunla özdeşleşme dileklerini gerçekleştirdikten sonra, sürekli bastırılmış olan sevginin kendini hissettirmesi kaçınılmazdı. Bunu pişmanlık biçiminde yaptı. Bu örnekte bütün grubun hissettiği pişmanlıkla örtüşen bir suçluluk duygusu kendini gösterdi. Ölü baba

yaşayan babanın olduğundan daha güçlü bir hal aldı – çünkü olaylar bugüne dek insan ilişkilerinde sıklıkla gördüğümüz yönünü almıştı. O zamana kadar babanın gerçek varlığı tarafından engellenmiş olan şey, ondan sonra, 'ertelenen itaat' adı altında psikanalizde çok aşına olduğumuz psikolojik prosedüre uygun olarak oğulların kendileri tarafından yasaklandı. Babalarının ikamesi olan totemlerinin öldürülmesini yasaklayarak eylemlerini geri aldılar; artık özgür bırakılmış olan kadınlar üzerinde hak iddia etmeyi bırakarak da meyvelerinden feragat ettiler. Böylece evlada ait suçluluk duygusundan, tam da bu nedenle kaçınılmaz olarak Ödip kompleksinin iki bastırılmış arzusuna tekabül eden iki temel totemcilik tabusu yarattılar. Bu tabuları her kim çiğnerse, sadece ilkel toplumun yakından ilgilendiği bu iki cürümden suçlu oldu. (SE XIII, 143)

Bu pasajı, ilksel sürü öyküsünün tabu, totemcilik ve vicdanın özelliği olan psişik ikircikliğin kökenini *açıklamadığına* fazlasıyla açıklık getirdiği için uzun uzadıya alıntılıdım. Freud, ilkel adamların çocuklar ve klinik açıdan gözlemlendiği nevroitiklerle *aynı* psişik dinamikleri deneyimlediğini varsayar. Freud'un aslında yaptığı şey, ikirciklik, özdeşleşme, suçluluk, Ödip kompleksi, bastırma ve bilinçaltının psişik dinamikleri hakkındaki *mevcut* psikanalitik anlayışımızı gerektiren –toplumsal örgütlenmenin, ahlakın ve dinin kökenini açıklama iddiasında olan– tarihsel bir mit yaratmaktır. Lévi-Strauss'un görüşünün keskinliğini şimdi daha iyi takdir edebiliriz: "Freud *Totem ve Tabu* ile bir mit inşa etti, çok da güzel bir mit. Ama bütün mitler gibi, bu da bize olayların aslında nasıl gerçekleştiğini anlatmıyor. Çelişkilerin üstesinden gelmeye çalışmak için, insanların olayları hayal etmeye nasıl ihtiyaç duyduğunu anlatıyor."¹⁵

İlksel sürü öyküsünün Freud'un insanların özelliği olarak kabul ettiği psikolojik hakikatin mitsel bir temsili olduğunu vurgulamaktaki amacım Freud'u eleştirmek değil, arkaik mirasımıza başvururken aslında ne yaptığına açıklık getirmek. Burada Freud'un geçmişi inşası ile Nietzsche'nin soykütüğü arasında çarpıcı bir benzerlik var. Her iki düşünür de –Foucault'nun deyişiyle– "bir şimdiki zaman tarihi" sağlamak için geçmişe başvuruyor. Soykütüksel akınlar yapan Nietzsche gibi, Freud da mevcut ahlaki yasaklarımıza ışık tutmaya

çalışıyor. Freud, insanların temel psikik dinamiklerinin evrensel ve tarihdışı olduğuna duyduğu inanç bakımından, Nietzsche'den önemli ölçüde ayrılır. İkircikliğin, bastırmanın, suçluluk ve pişmanlığın dinamikleri değişmez; insan tarihinin akışında sadece *tezahürleri* değişir. Psikanalizin mevcut nevrozları açıklamak için daima geçmişteki beklilik ve çocukluk deneyimlerine başvurduğu elbette doğrudur. Ama bu insani psikolojik gelişim anlayışı bile, büyük ihtimalle bütün insanlara özgüdür.

Benzer bir soybilimsel mantığı işbaşında gördüğümüz *Musa ve Tektanrıçılık*'ta Freud, “maddi hakikat” ile “tarihsel hakikat” dediği şeyler arasında bir ayrım yapar. “Maddi hakikat” ile, nesnel delillerle desteklenebilecek bir tür değişmez hakikati kastetmektedir. Freud, bütün dinlerin açık bilişsel iddialarını eleştiren bu tanrısız Yahudi, ısrarla onların maddeten yanlış olduğunu savunmuştur. Ama doğru deşifre edildiğinde, bir dinin “tarihsel hakikati”ni açığa çıkarmak mümkündür. Ne var ki Freud “tarihsel hakikat” ile, bu terimi kullandığımızda genelde kastettiğimiz şeyi kastetmez; geçmişle ilgili maddi bir hakikat değildir bu. “Tarihsel hakikat” (buna daha açık olarak “psikolojik hakikat” ya da “psikanalitik hakikat” da denebilir), psikanalizin dinin tarihsel kökenlerinde keşfetmemizi sağladığı hakikattir. Freud’un maddi ve tarihsel hakikat arasında yaptığı ayrımı kullanarak –aksi yöndeki nadir yorumlara rağmen– ilksel sürü öyküsünün arkaik geçmişle ilgili maddi hakikati ifade etmediğini iddia ediyorum. Tarihsel hakikati ifade etmek amacıyla inşa edilmiş bir mittir bu –yani saklanmış ve bastırılmış olan, ama psikanalitik araştırma ile geri kazanılabilecek psikolojik hakikattir.¹⁶

Freud, esas olarak ahlaki yargıların anlamı ve gerekçelendirilmesiyle ilgilenmediğinden, bir ahlak felsefecisi olmasa da –ve bir ahlak felsefecesi olarak yargılanmaması gerekse de– yirminci yüzyılın en önemli ve en rahatsız edici *ahlak psikoloğudur*. İnsan psişesinin ikircikli, çelişkili bilinçdışı arzuları –rasyonel kontrole asla *tamamen* elverişli olmayan bilinçdışı arzular ve motivasyonlar– hakkındaki iddiaları, yeterli bir kötülük açıklaması için esastır. Freud kötülükten bahsetmekte tereddüt etmez. Birinci Dünya Savaşı’nın yol açtığı hayal kırıklığına tepki olarak kaleme aldığı “Savaş ve Ölüm Zamanları Üzerine Dü-

şünceler” başlıklı denemede (1915) can sıkıcı bir meseleyle, “en yüksek insan medeniyetinin katılımcıları olarak, böyle davranışlara muktedir oldukları düşünölemeyecek bireylerin gösterdiği gaddarlık”la yüzleşir. “İnsanın kötü eğilimlerinin kökünü kazıyıp, eğitimin ve uygar bir çevrenin etkisiyle, yerine iyilerini [getirebileceğimiz]” (SE XIV, 280-1) fikrini açıkça reddeder.

Aslında, kötölüğün ‘kökünü kazımak’ diye bir şey yoktur. Psikolojik –ya da daha doğrusu, psikanalitik– araştırma tam tersine, insan doğasının en derin özünün basit bir doğası olan içgüdüsel dürtülerden oluştuğunu, bunların bütün insanlarda benzer olduğunu ve birtakım birincil ihtiyaçların tatminini hedeflediğini gösterir. Bu dürtüler kendi başlarına ne iyidir ne de kötü. Onları ve onların ifadelerini bu şekilde, insan topluluğunun ihtiyaçları ve talepleriyle olan ilişkilerine göre sınıflandırırız. Toplumun kötü diye kınadığı bütün dürtülerin –bencil ve zalim olanları temsilci olarak kabul edelim– bu ilkel türden olduğu teslim edilmelidir. (SE XIV, 281)

Freud, karşıt uçlar tarafından baştan çıkarılmaya karşı sürekli uyarıda bulunur: insan doğasının “doğuştan gelen bölümü”ne çok fazla katılık yükleyip, “kültüre karşı toplam hassasiyeti, ilkel kalmış içgüdüsel yaşam kısmına kıyasla gözünde büyötmek.” (SE XIV, 283). “Dürüstlük etiğı şunu kabul etmemizi gerektirir: insan doğasının ‘iyiliğı’ne duyulan inanç *kötü yanılısamalardan* biridir, insan soyu bu yanılısamlar sayesinde hayatının güzelleşeceğini ve kolaylaşacağını umar, oysa bunlar gerçekte sadece zarar verir.” (SE XXII, 104; vurgu bana ait.) Bu etik ayrıca karşıt uçlardan –insan doğasının doğal olarak ve telafi edilemez şekilde bozuk olduğunu düşünmekten– kaçınmamızı da gerektirir. Bazı yorumcular Freud’un temel mesajının kötümser olduğunu ve aklın yararlılığına ilişkin her türlü Aydınlanma umudunu tamamen terk ettiğini düşünmüştür. Ancak bu yersizdir. Freud aklın kendisiyle ilgili dürüst bir aydınlanma peşindedir ve aklın kırılganlığı, sınırları konusunda bizi daha gerçekçi olmaya teşvik eder. Kötümserlik değil ama kontrol edilemez tesadüfler karşısında belli bir gerçekçilik ve kötölüğün yok edilemezliğinin dürüstçe bir takdiri, Freud’un psikanalitik araştırmalarının baskın mesajını oluşturur.

Freud'un neden kötülüğün kökünün kazınması diye bir şey olmadığını düşündüğünü anlamak istiyorsak, içgüdülerle ilgili son teorisini derinlemesine incelememiz gerekir. 1915'te, savaş ve ölüm üzerine denemesini kaleme alırken –yaşam ve ölüm içgüdüler (Triebe) arasındaki; Eros ve Thanatos arasındaki mücadeleye dair– bu teoriyi henüz geliştirmemişti.¹⁷ Bu tez sadece, birçok kişiye göre Freud'un gelişiminde kesin bir dönüm noktasını temsil eden bir kitap olan *Haz İlkesinin Ötesinde*'de spekülasyon olarak geliştirilir. Peki ama Freud *Trieb* ile ne kasteder?¹⁸ *Triebe und Triebchicksale*'de Freud, *Trieb*'i “zihinsel ile bedensel arasındaki sınırdaki bir kavram [...] organizmanın içinden doğan ve bedenle bağlantısının neticesi olan iş için zihne yapılan talebin bir ölçütü olarak zihne ulaşan uyarımların psişik temsilcisi” diye tanımlar (SE XIV, 121-2).¹⁹

Bir diğer anlamda *trieb*, kenar ya da sınır bir kavramdır. Sadece bedensel ve zihinsel arasındaki kenar bir kavrama değil, bilinçdışı ve bilinçli olan arasındaki bir sınıra da işaret eder. Freud, bu *aradaki* statüyü göstermek için *Repräsentanz* (temsilci) teknik ifadesini türetir ve “psişik temsiller”den bahseder. *Triebe*, biyolojik doğamıza dayandığı için, farklı “psişik temsiller”e sahip olabilir. Bu, onların kararsızlıklarından bahsedebilmemizi sağlayan şeydir.²⁰ Sonuçta, yaşam içgüdülerinin ve ölüm içgüdülerinin farklı psişik temsillere nasıl sahip olduğunu anlamak bakımından özellikle önemlidir.²¹

Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de yaşam ve ölüm içgüdülerinin yeni bir ikiliğine dair spekülasyonunun öncesinde, cinsel içgüdülerle ego içgüdüler arasında ayrım yapmıştır. Ancak Freud, travmatik nevrozdan mustarip hastaların rüyalarında klinik olarak gözlemlediği acı verici travmaları “tekrarlama dürtüsü”nün, kendisini haz ve gerçeklik ilkelerinin işleyişine dair anlayışının yanı sıra içgüdülerle ilgili teorisini de gözden geçirmek zorunda bıraktığını söyler bize. Laplanche ve Pontalis, Freud'un içgüdüler hakkında 1920'de ileri sürdüğü ve hayatının sonuna kadar sebatla savunduğu ikilikte neyin yeni olduğunu anlatırlar.

Haz İlkesinin Ötesinde'de ileri sürülen bu yeni içgüdüsel ikilik, yaşam içgüdüleriyle ölüm içgüdülerini karşılaştırarak, çatışan içgüdülerin işlevini ve lokasyonunu niteler.

a. (Savunma birimi ile bastırılmış birim arasındaki) topografik çatışma artık içgüdüsel çatışma ile çakışmaz. İd her iki içgüdü tipini içinde barındıran bir içgüdü deposu olarak resmedilir. Ego tarafından kullanılan enerji, özellikle "cinsellikten arındırılmış ve yüceltilmiş" enerji biçiminde bu ortak fondan çekilir.

b. İki büyük içgüdü sınıfı bu son teoride organizmanın fiili işleyişinin somut itici güçlerinden çok, *nihayetinde* onun faaliyetini düzenleyen temel ilkeler olarak kabul edilir: "İd'in ihtiyaçlarının yol açtığı gerilimlerin ardında olduğunu varsaydığımız güçlere *içgüdüler* denir." Bu vurgu değişimi Freud'un bildik bir ifadesinde özellikle açıktır: "İçgüdüler teorisi, tabir caizse bizim mitolojimizdir. İçgüdüler, belirsizlikleri bakımından görkemli, mitsel varlıklardır."²²

Haz İlkesinin Ötesinde'nin sonuç bölümünde, Freud (son bir dipnotta) yeni spekülatif hipotezinde gerçekleşen değişime ilişkin kendi açıklamasını yapar.²³

'Cinsel içgüdüler'in ne olduğunu bu içgüdülerin cinsiyetler ve üreme fonksiyonu ile ilişkisi üzerinden anlamaya başladık. Psikanaliz bulguları nedeniyle bunlarla üreme arasında o kadar yakın olmayan bir bağ kurmak zorunda kaldıktan sonra da bu ismi koruduk. Narsistik libido hipotezi ve libido kavramının ayrı ayrı hücrelere genişlemesiyle birlikte, cinsel içgüdü bizim için, canlı tözün parçalarını bir araya getirip birlikte tutmaya çalışan Eros'a dönüştü. Yaygın biçimde cinsel içgüdü denen şey bizim tarafımızdan Eros'un nesnelere yönelik parçası olarak görülür. Spekülasyonlarımız, Eros'un yaşamın başlangıcından itibaren faal olduğunu ve inorganik tözün hayata gelişyle varlık bulmuş olan 'ölüm içgüdü'ne karşıt bir 'yaşam içgüsü' olarak belirlediğini işaret etmiştir. Bu spekülasyonlar, bu iki içgüdü'nün en başından beri birbirleriyle mücadele ettiklerini varsayarak yaşam bilmecesini çözmeye çalışır. (SE XVIII, 60-1)

Freud, yaşamlarımızın iki karşıt kozmik gücün savaşında ve müca-
delesinde kısıtılıp kaldığı eski bir psikolojik Maniheizm versiyonuna
destek veriyor gibi görünebilir. Fakat Eros'un kozmolojik bir iyilik il-
kesiyle, ölüm içgüdüsünün de bir kötülük ilkesiyle özdeşleştirilmesi
basite indirgeyici ve fena halde yanıltıcıdır. Freud'un yaşam ve ölüm
içgüdüleri arasındaki savaş hakkında spekülasyonda bulunurken,
bunların kapsamının insan psişesinden çok daha geniş olduğunu id-
dia ettiği kesinlikle doğrudur. Ölüm içgüdülerinin amacı inorganığe
bir dönüştür (Thomas Mann'ı büyülemiş olan bir tezdır bu), yaşam
içgüdülerinin amacı ise gittikçe daha çok canlı tözü gittikçe büyüyen
birlikler içinde birleştirmektir. Freud ölüm içgüdülerini kendini yok
etme eğilimiyle yakından ilişkilendirir. *Psişanalize Yeni Giriş Dersle-
ri*'nde aşağıdaki spekülasyonu ileri sürer:

Hayatın –ölçülemeyecek kadar uzak bir zamanda ve idrak edemeye-
ceğimiz bir tarzda– inorganik maddeden bir anda başladığı doğru ise,
tahminimize göre, yaşamı bir kez daha ortadan kaldırıp inorganik hali
yeniden tesis etmeye çalışan bir içgüdü doğmuş olmalıdır. Bu içgüdü-
de hipotezimizin kendi kendini yok ediciliğini fark edersek, kendini
yok etmeyi her hayati süreçte olmazsa olmaz bir 'ölüm içgüdüsü'nün
ifadesi olarak görebiliriz. İnandığımız içgüdüler de kendilerini iki gru-
ba ayırırlar – gittikçe daha çok canlı tözü daha da büyük gruplarda bir-
leştirmeye çalışan yaşam içgüdüleri ve bu çabaya direnip, yaşayanları
yeniden inorganik bir hale yönlendiren ölüm içgüdüleri. Bu ikisinin
eşzamanlı ve birbirine karşıt eyleminden, ölümle noktalanan yaşam
fenomenleri türer. (SE XXII, 107)

Freud, çılgınca –klinik gözlemin desteklediğinin çok ötesine ge-
çen– spekülasyonla uğraştığı yolundaki itirazın kesinlikle farkındadır.
Fakat şunu ilan ederek cevap verir: “Omuzlarınızı silkip şöyle diyebi-
lirsiniz: ‘Doğal bilim değildir bu, Schopenhauer’in felsefesidir!’ Fakat
Baylar ve Bayanlar, cesur bir düşünür, sonradan ciddi ve kılı kırk yaran
ayrıntılı araştırmalar yoluyla doğrulanacak bir şeyi neden tahmin et-
miş olmasın?” (SE XXII, 107).²⁴

Kendisi hayattayken (ve bugüne dek) birçok eleştirmenin, hat-
ta Freud'un en duygudaş destekçilerinin bile yaşam ve ölüm içgüdü-

lerinin ikiliği hakkındaki spekülâtif hipotezlerine şiddetle itiraz etmiş olmalarına karşın Freud, son içgüdüler teorisini bizzat savunmakta hiç tereddüt etmemiştir.²⁵ Bu ikiliğin en önemli özelliği, Freud'un bu karşıt içgüdülerin ve psişik temsillerinin ayrılmaz biçimde kaynaşması (*Vermischung*) ve iç içe geçmesi üzerinde ısrarla durmasıdır. Analitik amaçlarla bunları sanki ayrılabilirlermiş gibi nitelendirsek de, ikisiyle de asla "saf" biçiminde karşılaşmayız. Bu, hayat içgüdülerinin psişik temsilcisini, ölüm içgüdülerinin psişik temsilcisini de keşfetmeden asla bulamayacağımız anlamına gelir. Freud'un kötülüğün yok edilemezliğine olan inancının kaynağı, bu temel içgüdülerin *kaynaşması*-dır. Freud'un psikanalitik bakış açısından, *Thanatos* olmadan *Eros*'un (ya da *Eros* olmadan *Thanatos*'un) olabileceğini düşünmek imkânsızdır – yine de bu içgüdülerin psişik temsili ve içlerinden birinin diğeri üzerindeki egemenliği değişiklik gösterebilir.

Aslında yaşam ve ölüm içgüdülerinin kaynaşmasının kapsamı şimdiye kadar belirtilenden daha çapraşık ve karmaşıktır. Freud'un yaşam ve ölüm içgüdülerine ilişkin ilk tanımını yakından analiz edersek ve daha sonraki formülasyonlarını izlersek, vurguda ince ama önemli bir kayma olduğunu görürüz. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de yeni içgüdüler ikiliğini ileri sürerken, *Eros*'un amacının gittikçe daha büyük birlikler yaratmak ve sürdürmek olduğunu vurgular; bu, bağlayıcı içgüdüdür. *Eros*'un uygar toplulukların yaratılmasında o kadar hayati olmasının nedeni budur. *An Outline of Psycho-Analysis*'de (1938'de yazılmış ama 1940'da ölümünden sonra yayımlanmıştır) sunduğu içgüdüler teorisine ilişkin son açık ifadesinde şunu ilan eder:

Uzun tereddütlerin ve bocalamaların ardından, sadece iki temel içgüdünün, *Eros*'un ve *yıkıcı içgüdü*nün mevcut olduğunu varsaymaya karar verdik. [...] Bu içgüdülerden ilkinin amacı gittikçe daha büyük birlikler kurmak ve onları bu şekilde muhafaza etmektir – kısacası, birbirine bağlamaktır; ikincisinin amacı ise tam tersine, bağlantıları çözmek ve böylece şeyleri yok etmektir. Yıkıcı içgüdü örneğinde, nihai amacının yaşayan şeyi inorganik bir hale getirmek olduğunu varsayabiliriz. Bu nedenle ona *ölüm içgüdüsü* de diyoruz. (SE XXIII, 148)

Fakat Freud birçok yerde, özellikle de *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda, cinsel aşkın (*Eros*'un tezahürlerinden biri) uygarlaşma süreçlerinin *bağlayıcı* gücünü nasıl aksattığını da anlatır. "Bir yandan aşk, uygarlığın çıkarlarına ters düşer; diğer yandan uygarlık, önemli kısıtlamalarla aşkı tehdit eder" (*SE XXI*, 103). *Eros*, psişik temsillerinden birinde, gittikçe büyüyen birlikler için bağlayıcı bir güçtür, ama psişik temsillerinin bir diğerinde, uygarlaşma süreçlerini şiddetle aksatır. Dolayısıyla sadece yaşam ve ölüm içgüdüleri arasında değil, *Eros*'un kendisine *özgü olan* bir ikilik de vardır. Bu temel içgüdü'nün çelişen psişik temsilleri olabilir. Aynısı ölüm içgüdüleri için de geçerlidir. Tıpkı *Eros*'un uygarlığın yaratılması için elzem, ama aynı zamanda yıkıcı ve aksatıcı olabilmesi gibi, ölüm içgüdüleri de sadece yıkıcı değil, yaratıcı da olabilirler. Ölüm içgüdülerinin agresif enerjisinin ilk tezahürlerinden biri çalışmadır. Çalışma olmasaydı, uygarlık da olmazdı. Ve insan çalışması bu agresif enerjiden yıkıcı olmayan bir şekilde yararlanabilir. Kişi bu agresyon eğilimini "yaratıcı" dışsal yollarla kendini dışı vurma olasılığından mahrum ederse, bu agresif enerji nevrotik ve kendine zarar verici bir şekilde ben'in aleyhine dönme tehlikesi arz eder. Fakat ölüm içgüdüleri uygarlığa bir tehdit de oluştururlar. Bir yıkım ve kendi kendine zarar verme hiddeti içinde patlak verebilirler. Ölüm içgüdülerinin içinde de *işsel* bir ikilik vardır. Sonuç olarak *Eros* ve *Thanatos* arasında savaşılan bir ikilik olduğu gibi, hayat ve ölüm içgüdüleri arasında da işsel bir ikilik (ikirciklik) vardır. *Her ikisi de* hem uygarlığın yaratılması ve korunması için kesinkes gereklidir, hem de *ikisi birden* uygarlığa karşı en büyük tehlike ve tehditleri teşkil eder.

Freud'un temel içgüdüler *Eros* ve *Thanatos*'a ilişkin olan ikirciklik anlayışının kötülük soruşturmamız açısından tam anlamını ortaya çıkarmak için, içgüdülerle ilgili son teorisinin en rahatsız edici ve düşündürücü tartışmalarından birine –*Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda-ki tartışmaya– dönmek istiyorum. Freud kitabın altıncı bölümüne, oraya kadar (ilk beş bölümde) söylediklerinin yaygın ve apaçık bilgiler olduğuna dair güçlü bir hisse kapıldığını "itiraf" ederek başlar. Ardından nasıl "özel, bağımsız bir agresif içgüdü'nün psikanalitik içgüdüler teorisinde bir değişiklik anlamına geldiğini" (*SE XXI*, 117) incelemeye koyulur. Yaşam ve ölüm içgüdülerinin ikiliğini ileri sürmesinin anali-

tik çevrelerde bile dirençle karşılandığını kabul eder. Fakat yaşam ve ölüm içgüdülerinin ikiliği hipotezini ilk kez ileri sürmesinden sonra on yıl içinde “üzerimde öyle bir hakimiyet kazandılar ki, artık başka şekilde düşünemiyorum,” der (SE XXI, 119). Sadizm ve mazoşizm fenomenleri, son içgüdüler teorisinin ileri sürülmesinden uzun süre önce de psikanaliz için önemliydi, ama bunlar eskiden erotizm biçimleriyle ilişkilendirilirdi. Freud şöyle der: “Erotik olmayan agresifliğin ve yıkıcılığın aynı anda her yerde bulunduğunu nasıl görmezden gelebildiğimizi ve hayata dair yorumumuzda ona hak ettiği yeri nasıl veremediğimizi artık anlayamıyorum. [...] Psikanalitik literatürde bir yıkım içgüdüğü düşüncesi ilk kez ortaya çıktığında kendi savunmacı tutumumu ve onu kabul etmemin ne kadar zaman aldığını hatırlıyorum” (SE XXI, 120). Doğuştan gelen bu agresifliği ve yıkıcılığı hasıraltı etmeye yönelik teolojik ve dini çabaları açık bir istihzayla reddeder.

Çünkü insanın kötülüğe, agresiflik ve yıkıcılığa, ayrıca zalimliğe doğuştan eğiliminden bahsedildiğinde, [Goethe’nin deyiimiyle] ‘küçük çocuklar bundan hoşlanmaz.’ Tanrı onları Kendi mükemmelliğinin imgesinde yaratmıştır; kimse kötülüğün inkâr edilemez varlığını –Hristiyan biliminin itirazlarına rağmen– Tanrı’nın mutlak kudreti ya da mutlak iyiliği ile uzlaştırmamanın ne kadar zor olduğunun hatırlatılmasını istemez. İblis, Tanrı’yı mazur görmek için en iyi çözüm olurdu; bu yolla, ekonomik bir boşalma faktörü olarak, Yahudilerin Aryan ideali dünyasında oynadığı rolün aynısını oynardı. Ancak bu durumda bile, İblis’in varlığının yanı sıra, onların İblis’te cisimlenen kötülüklerinin varlığından da Tanrı sorumlu tutulabilir. Bu zorluklar karşısında, her birimizin benzer bir durumda insanoğlunun derinlemesine ahlaki doğasına saygı göstermesi akıllıca olacaktır; bu genel olarak beğenilmemize yardım edecek ve bundan dolayı çok şeyimiz bağışlanacaktır. (SE XXI, 120)²⁶

Bu pasajın alaycılığına rağmen, Freud’un ne demek istediği son derece açık. İnsan psişesindeki agresif, yıkıcı ve şiddetli içgüdülerin azaltılamazlığını kabul etmeyen bir insan doğası fikrini, kökeninin dinsel ya da seküler olduğuna bakmaksızın reddediyor. Freud, sadece “agresyon eğiliminin insanda asli, kendi kendini sürdüren içgüdüsel

bir yaradılış” olduğunu değil, “onun uygarlığa en büyük ayakbağını” oluşturduğunu da ısrarla vurgular (SE XXI, 122). *Eros*’un birleştirici çalışmasına karşı koyan bu asli, kendi kendini sürdüren, agresif içgüdü uygarlığın gelişmesi açısından da önemlidir. Ayrıca, bu agresif içgüdü “*Eros*’la yan yana bulduğumuz, dünya egemenliğini onunla paylaşan ölüm içgüdüsünün türevi ve başlıca temsilcisidir” (SE XXI, 122). Yaşam ve ölüm içgüdülerinin eşit derecede ilksel doğasının bu keşfi “uygarlığın evriminin anlamı”nı aydınlatır.

Ve şimdi, sanırım uygarlığın evriminin anlamı artık bizim için anlaşılmasa da değildir. İnsan türünde kendini geliştirirken, *Eros*’la Ölüm arasındaki, yaşam içgüdüsüyle yıkım içgüdüsü arasındaki mücadeleyi sergiliyor olmalıdır. Bu mücadele yaşamın esasını oluşturur, dolayısıyla uygarlığın evrimi sadece insan türünün yaşamı uğruna mücadele olarak tanımlanabilir. Dadılarımızın Cennet’le ilgili ninnileriyle yatıştırırmaya çalıştığı şey de bu devlerin savaşıdır. (SE XXI, 122)

Eros ve *Thanatos* arasındaki bu savaş anlayışının, kötülüğün ahlak psikolojisi açısından sonuçlarını ortaya koymak istiyorum. Freud zaman zaman “iyi” ve “kötü” itkilerden, hatta içgüdülerden bahsetse de, daha dikkatli ifadelerinde, içgüdülerin birincil kaynağı olan id’in ahlakla ilgili olmadığına açıklık getirir. “İçgüdüsel kontrol, ahlak açısından bakıldığında, id’in ahlakla tamamen alakasız olduğu, egonun ahlaklı olmaya çalıştığı, süperegounun da süper ahlaklı olabileceği, sonra da sadece id’in olabileceği kadar zalim bir hal alabileceği söylenebilir” (SE XIX, 54). Ahlaki yüklemeler egoya ve süperegoya uygulanabilir, ama id’e uygulanamaz. Ahlakın kendisi, gördüğümüz üzere, ilksel babanın erkek kardeşler tarafından öldürülüp yenmesi “cürmü” ile varlık bulan kültürel bir icattır. Mesele sadece id’in ahlakla ilgisiz içgüdülerin kaynağı olması değil, ayrıca bu içgüdülerin çelişkili ve ikircikli olmasıdır: bütün içgüdüsel arzularımızı tatmin etmek olanaksızdır. İçgüdüsel dürtülerimiz hem ahlaki yasakların kaynağıdır, hem de ahlaki yasakları bozmaya daima hazırdırlar. Uygarlık, *Eros* ile *Thanatos* arasındaki hiç bitmeyen mücadelenin alanıdır. Buradaki kilit terim *mücadele*dir – birçok farklı şekil alabilen, ama asla nihai, kalıcı bir uzlaşma ya da istikrarın olmadığı bir mücadele. Freud zaman zaman, doğal agresif-

liğimizi etkisiz kılma ihtimalimizi göz önüne alır. Gerçekten de, eğer bir uygarlık olacaksa, agresifliğimizi tümüyle yıkıcı olmayacak şekilde kontrol edip yeniden yönlendirebilmemiz gerekir. Ama bu çaba asla tümüyle başarılı ya da istikrarlı olmaz. Her ne kadar temel içgüdülerimizi bastırıp arıtmaya yönelik karmaşık psişik mekanizmalar olsa da, bu içgüdülerin asal enerjisi hiçbir zaman tam olarak azaltılmaz. Bir bireyin ya da uygarlığın gelişimindeki en umulmadık durumlarda, bu içgüdüler yenilenmiş bir güçle patlak verebilirler. İnsan doğamıza içkin olan ve temel içgüdülerimizin mücadelesinde kendini belli eden psişik ikircikliği ortadan kaldırmanın hiçbir yolu yoktur.

Freud İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde öldü, ama Nazilerin zalimliğine ve barbarlığına çoktan tanık olmuştu. Devamında yaşanan soykırım ve imhalar, ya da İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra çok çeşitli koşullar altında tüm dünyada ortaya çıkmış olan (ve çıkmaya devam eden) katliamlardan kesinlikle dehşete düşmezdi. "Savaş ve Ölüm Zamanları Üzerine Düşünceler"de, son derece uygar toplumların aşırı zalimlik biçimlerine ve zaptedilmez yıkıcılık cümbüşlerine geri dönme eğilimine dikkat çektiğini daha önce görmüştük. Barbarca dehşetlerin anılarını canlı tutarak yeniden yaşanmalarının önüne geçebileceğimizi düşünenler vardır. Freud bu anıları canlı tutmanın önemli olduğunu onaylardı, ama böylesi dehşetlerin yeniden yaşanmasını engelleyebileceği için değil. Çok daha önemli olan, içgüdüsel doğamızın yıkıcı gücünün *asla* yok edilmeyeceğini hatırlamamızdır. Son bir uzlaşma ya da uyumla ilgili tüm konuşmalar çocuk masalıdır. En şiddetli ilkel içgüdüsel itkilerimiz ahlak kurallarının ve yasakların gelişimiyle birlikte var olurlar. Yapabileceğimiz bir şey olduğuna, dehşetlerin anısının kurumsallaştırılması ve gerçekleştirebilecek bir siyasi düzenleme sayesinde insanların agresif ve yıkıcı kapasitelerinin nihayet *başarıyla* frenlenebileceğine inanmak isteyebiliriz. Böyle bir dileğe teslim olmak tehlikeli bir yanılsamaya teslim olmaktır. İnsan doğasının iyiliği, işlenebilirliği ya da rasyonelliği hakkındaki Aydınlanma önyargılarına meydan okumayı gerektirse bile, iyilik, dürüstlük etiği "durumu olduğu gibi anlatmayı" gerektirdiği için, Freud *Aufklärung*'un [açıklama] en iyi geleneği içinde yer alır. Asla unutmamamız gereken şey, sözde ilkel içgüdüsel itkilerimizin (agresif ve yıkıcı

itkilerimiz dahil) ahlak kurallarıyla yasakların gelişmesi ve uygarlığın gelişmesi ile yan yana, birlikte var olduğudur.

Eski zihin hali kendini senelerdir göstermemiş olabilir, ama yine de şimdiye dek mevcut olduğu için, daha sonraki tüm gelişmeler iptal edilmiş ya da geri alınmışçasına, her an yeniden zihindeki güçlerin ifade tarzına, hatta yegâne ifade tarzına dönüşebilir. Zihinsel gelişmelerin bu olağanüstü esnekliği yön bakımından sınırsız değildir; bu özel bir içe kıvrılma –geri çekilme– kapasitesi olarak tanımlanabilir, çünkü daha sonraki ve daha yüksek bir gelişim aşaması bir kez terk edildiğinde, bir daha ulaşılamayacak hale de gelebilir. Fakat ilkel aşamalar her zaman yeniden oluşturulabilir; ilkel zihin, kelimenin tam anlamıyla ölümsüzdür. (SE XIV, 285-6)

Freud'un ahlak psikolojisinin kötülük sorunuyla ilgisine dair analizimi tamamlamak için, onun vicdan ve suçluluk duygusu, insan sorumluluğunun karakteri ve aklın kırılganlığı hakkındaki genetik açıklamasını incelemek istiyorum. Bunu yaparken, Nietzsche ile hem benzerliklerini hem de çarpıcı farklılıklarını göreceğiz. Freud'un vicdanın kökeni hakkında *Totem ve Tabu*'da bize söylediklerini hatırlayarak başlayalım. Tabu vicdanı, vicdanın en ilkel biçimidir ve daha gelişmiş dinsel ve ahlaki vicdan biçimlerinin temelidir. "Vicdan, içimizde etkin olan belli bir isteğin reddedilişinin içsel algılanmasıdır" (SE XIII, 68). Erkek kardeşler çetesinin, saygı duyup onurlandırdıkları, ama aynı zamanda korktukları ve nefret ettikleri zorba babayı öldürdüklerinde deneyimledikleri suçluluk bilinci ve pişmanlık ile yakından ilişkilidir. Tabu vicdanının izlerini uygar ahlaki vicdanda buluruz. Freud şu sonuca varır: "vicdanın bir duygusal ikirciklik temeli üzerinde yükselmiş olması [...] tabu ve saplantılı nevroz durumunda geçerli olduğunu gösterdiğimiz koşullar altında yükselmiş olması –yani işin içindeki karşıt duygulardan birinin bilinçsiz olup diğerinin zorlayıcı tahakkümü tarafından baskı altında tutulması– mümkün görünüyor" (SE XIII, 68). Freud, vicdanın kökeni üzerine görüşlerini sık sık inceltmiştir. 1923'te id, ego ve süperegö modelini sunduktan sonra, vicdanın kökenine ve oluşumuna dair anlayışını zenginleştirmiş ve gözden geçirip düzeltmiştir.²⁷

Görece geç tarihli *Psişanalize Yeni Giriş Dersleri*'nde (1933), vicdanın egonun bölünmesinden kaynaklandığını, bir bölümün diğer bölümü gözlemleyip yargıladığını anlatır. Tıpkı egonun kaynağının id olması gibi, süperegounun kaynağı da egonun bölünmesidir. Freud vicdanı süperegou –ya da daha doğrusu, ego ile süperegou arasında doğan *gerilim*– ile özdeşleştirir. Hatta Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki (Freud'un ahlak bilinci ile ilişkilendirdiği) ahlak yasası üzerine ünlü deyişine de gönderme yapar.

Kant'ın içimizdeki vicdanı yıldızlı Gökkubbe ile eşleştiren meşhur bir beyanını takiben, dindar bir adam bu ikisini yaradılışın başyapıtları olarak onurlandırma eğilimi gösterebilir. Yıldızlar gerçekten görkemlidir, ama iş vicdana gelince, Tanrı dengesiz ve özensiz bir iş çıkarmıştır, çünkü insanların büyük çoğunluğu yanlarında azıcık, ya da bahsetmeye bile değmeyecek kadarını getirmiştir. [...] Vicdan 'içimizdeki' bir şey olsa dahi, baştan beri öyle değildir. (SE XXII, 61)²⁸

Freud, enseste ve cinayete karşı doğuştan gelen ya da asli bir tiksinti olduğunu inkâr ettiği gibi, asli ya da doğuştan gelen bir vicdan olduğunu da düşünmez. Bu yüzden ensest ve cinayet yaşağının ve vicdanın kökeninin genetik bir açıklamasını yapmamız gerekiyor. Şimdi bunun nasıl açıklandığını görelim.

İd, mantıksal düşünce yasalarının (çelişki yasası dahil) geçerli olmadığı zihinsel alandır. “Çelişen itkiler, birbirini iptal etmeden ya da birbirini azaltmadan, yan yana var olurlar. [...] İd'de olumsuzlama ile kıyaslanabilecek hiçbir şey yoktur. [...] İd'de zaman fikrine karşılık gelen hiçbir şey yoktur; zamanın geçişinin hiçbir kabulü yoktur ve [...] zamanın geçişi onun zihinsel süreçlerinde hiçbir değişikliğe yol açmaz. [...] İd elbette hiçbir değer yargısını tanımaz: ne iyi ve kötüyü, ne de ahlakı tanır” (SE XXII, 73-4).

Bu id betimlemesinde, Freud'un başka bir yerde giderdiği bir ikirciklik var. Eğer id'de olumsuzlamayla kıyaslanabilecek hiçbir şey yoksa, insan yan yana duran *karşıt* itkilerden bahsetmenin anlamlı olup olmadığı bile merak edebilir. Freud id'de karşıt itkilerin bulunduğunu söylerken, olumsuzlama ve “karşıt itkiler” kavramının *halihazırda* anlam ifade ettiği egonun perspektifinden konuşmaktadır. *The Question of*

Lay Analysis'de (1926) Freud id'i şöyle tanımlar: "İd'de hiçbir çatışma yoktur; onun içinde çelişkiler ve antitezler kaygısızca yan yana sürüp gider ve çoğu zaman uzlaşmaların oluşması ile düzeltilirler. Benzer koşullarda, ego karara bağlanması gereken bir çatışma hisseder; karar ise bir diğerinin lehine terk edilen bir dürtüde saklıdır. Ego, belirleyici özelliği birleşmeye, senteze doğru çok dikkat çekici bir eğilim olan bir düzendir. Bu belirleyici özellik id'de yoktur; id'in 'paramparça' olduğunu söyleyebiliriz; onun farklı dürtüleri bağımsızca ve birbirine bakmaksızın kendi amaçlarının peşinden giderler" (SE XX, 196). Tartışmamızı id'le –ya da bir başka deyişle, *kendi içinde* id'le– sınırlandıracak olursak, açıkçası ortada hiçbir çatışma, ikirciklik, çelişki ya da olumsuzlama yoktur. Çatışma ve ikirciklik sadece egonun gelişmesiyle ve ilk yerleri id'de olan itkilerin egoda görünmesiyle ortaya çıkar. Egonun oluşmasıyla birlikte, çatışma ve ikirciklikten hiçbir kaçış yoktur.

Freud, Kant'a hayran olmasına rağmen, ondan radikal olarak ayrılır. Kant'tan farklı olarak Freud, ahlak yasasının ve ahlak bilincinin kaynağının pratik akılda bulunacağını düşünmez. Kant'a göre, ahlak yasasının psikolojik kökenlerinden bahsetmek anlamsızdır, sadece bu yasanın *farkında* oluşumuzun psikolojik kökenlerinden bahsetmek anlam ifade eder. Fakat Freud'a göre, ahlak yasasının ve ahlaki vicdanın kökeni tabuların temeli olan psişik ikircikliğine kadar uzanır. Ahlaki vicdan, süperegö ile ego arasındaki gerilimden doğar. İlkel tabularda Freud'u ilk başta büyüleyen şey, bunların varoluşunun adeta hiçbir açıklamasının olmamasıdır. Tabuları "gerekleştirme" sorunu, bu tabuları deneyimleyen ilkelde ortaya bile çıkmaz. Freud'un tabuların kökenine psikanalitik bir açıklama bulmaya çalışmasının nedeni budur. Totem vicdanının kökeninin akılla hiçbir ilgisinin olmadığını düşündüğü gibi, ona göre bu, daha uygar türevi olan ahlaki vicdan için de bir o kadar geçerlidir. Ahlakın işlevi hakkında yeterli bir açıklamada bulunmak için, id'in, egonun ve süperegönün karşılıklı etkileşiminin dinamiklerine başvurmamız gerekir. Peki ama süperegönün haşinliğinin ve zalimliğinin –aşırı bir hal alabilen ve onu patolojik olarak işlevsizleştiren bir haşinlik ve zalimlik– kaynağı nedir? Başlangıçta, süperegö ebeveyn otoritesinin içselleştirilmesini temsil eder. Ama vicdanın ve suçluluk duygusunun gelişmesi bundan daha karmaşıktır.

İd'de kök salmış olan bu agresiflik süperegö için fazladan ve daha tehdit edici bir enerji ve haşinlik kaynağına dönüşür.

Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları'nda Freud bu içe yansıtmanın nasıl olup da süperegönün sertliğinin ve tehdit edici gücünün kaynağı olduğunu açıklar.

Agresifliği içe yansıtılır, içselleştirilir; aslında, geldiği yere geri gönderilir – yani kendi egosuna yönlendirilir. Orada egönün bir bölümü tarafından devralınır, egönün bu bölümü egönün geri kalanına karşı kendini süperegö olarak belirler ve artık egönün diğer, dış bireyler üzerinde tatmin etmekten hoşlanacağı aynı haşin agresifliği egöya karşı 'vicdan' şeklinde harekete geçirmeye hazırdır. Haşin süperegö ile ona tâbi olan ego arasındaki gerilimi suçluluk duygusu diye adlandırınız; bu duygu kendini bir cezalandırılma ihtiyacı olarak ifade eder. Bu nedenle, uygarlık bireyin tehlikeli saldırganlık arzusunı zayıflatıp silahsızlandırarak ve fethedilmiş bir şehirdeki bir garnizon gibi, bireyin içinde bu arzuyu gözetleyecek bir birim kurarak, hâkimiyeti ele geçirir. (SE XXI, 123-4)²⁹

Dolayısıyla, ahlaki vicdanın kökeninde üç aşamalı bir model vardır. "Önce, dışsal otoritenin saldırganlığından duyulan korku yüzünden içgüdüden vazgeçmek gelir." Ardından "içsel bir otoritenin inşası ve vicdan [*Gewissenangst*] korkusu yüzünden içgüdüden vazgeçilmesi gelir." Son olarak da, vicdanın "ikili bağı" söz konusudur.

Ve burada nihayet tümüyle psikanalize ait ve insanların olağan düşünme şekline yabancı olan bir fikir gelir akla. Bu fikir, konunun neden bu denli kaşışık ve çapraşık görünmek zorunda olduğunu anlamamızı sağlayacak türdendir. Çünkü bize, vicdanın (ya da daha doğrusu, sonradan vicdana dönüşen kaygının) ilk başta gerçekten içgüdüsel feragatin kaynağı olduğunu, ama sonradan ilişkinin tersine çevrildiğini söyler. İçgüdüden her feragat artık vicdanın dinamik bir kaynağına dönüşür, her yeni feragat da vicdanın sertliğini ve hoşgörüsüzlüğünü artırır. (SE XXI, 128-9)

Freud'un vicdanın oluşmasına ilişkin genetik açıklamasının son derece önemli bir sonucu daha vardır. Vicdanın oluşması, ahlakın gelişmesi için elzemdir elbette. Vicdan olmadan hiçbir ahlak, "kötü etkiler" üzerinde hiçbir denetim olmaz. Ama vicdanın normal bir şekilde işleyeceğinin garantisi yoktur. Freud, vicdanın ortadan kaybolabileceği toplumsal koşullar olduğu hipotezini göz önünde bulundurur. *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*'nde bu olasılığı ayrıntılarıyla işler.

Bir grup içindeyken bireyin bilinçdışı içgüdüsel etkilerinin baskılarından kurtulmasını sağlayan koşullar altında bulunduğunu söylemek bizim için yeterli olacaktır. O zaman sergilediği görünürde yeni özellikler aslında bu bilinçaltının tezahürleridir, insan zihnindeki kötü olan her şey bilinçaltında bir öneğilim olarak mevcuttur. Bu durumlarda vicdanın ya da bir sorumluluk duygusunun ortadan kayboluşunu hiç zorlanmadan anlayabiliriz. (SE XVIII, 74)

Freud burada, "vicdanın ortadan kaybolduğu" ve "insan zihnindeki kötü olan her şey" in hiç bastırılmadığı toplumsal koşullar olduğuna dair, hiçbir zaman sistematik olarak incelememiş ürkütücü bir olasılığa değinmektedir. Hannah Arendt psikanalizden derin bir şüphe duymuş ve Freud'u nadiren anmış olmakla birlikte, totaliter rejimlerde vicdanın ortadan kayboluşu –ya da kolayca manipüle edilebilişi– ile ilgilenmekten geri kalmamıştır. *Eichmann in Jerusalem*'de bu belli başlı bir temaya dönüşür.

İnsanın doğal arzuları ve eğilimleri bazen kanlı olabilse de, uygar ülkelerde yasa nasıl vicdanın sesinin herkese "Öldürmeyeceksin" dediğini varsayıyorsa, Hitler'in memleketindeki yasa da vicdanın sesinin herkese "Öldüreceksin" demesini talep ediyordu, katliamları örgütleyenler cinayetin çoğu insanın normal arzularına ve eğilimlerine karşı olduğunu çok iyi bilseler de.³⁰

Freud sanırım Arendt'in söylediklerine katılabılırdi, ama çok önemli bir şerh koyarak. "Cinayet" ancak belli bir anlamda "çoğu insanın normal arzularına ve eğilimlerine karşıdır." Psikanaliz bize kanlı arzuların "normal" ve yok edilemez olduğunu öğretir. İçgüdülerden

feragatin, özellikle de agresif içgüdülerin bastırılmasının uygarlığın gelişimi açısından hayati olmasının nedeni tam olarak budur. Vicdanın ve ahlakın gelişmesinin uygarlığı sürdürmek için son derece önemli olmasının nedeni de budur. Son olarak, “vicdanın ortadan kayboluşu” nun dizginlenmemiş saldırganlık ve yıkım patlamaları ile uygarlığı tehdit eden o kadar tehlikeli (yine de çok gerçek) bir olasılık olmasının nedeni de budur.

Nietzsche ve Freud

Nietzsche'nin vicdanın oluşmasına ilişkin soybilimsel açıklaması ile Freud'un genetik açıklaması arasındaki benzerlik başlangıçta şaşırtıcıdır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* adlı kitabının mantığı, Freud'un mantığını öngörmüş gibidir. Nietzsche'nin vicdanın oluşmasına ilişkin açıklamasında, harici toplumsal koşullardan *içselleştirme*ye doğru bir hareket vardır. Ama Nietzsche ile Freud'u daha yakından karşılaştırdıkça, temel farklılıkları daha çok ortaya çıkar. Nietzsche, soybilimsel anlatısında vicdan azabının kökenini diyalektik bir gelişme –aristokrat soyluların iyi ve fena etiği miti ile iyi ve kötünün *ötesine (olası)* geçiş arasındaki bir aşama– olarak tanımlar. Fakat Freud'un düşüncesindeki ilk hamle, içgüdülerden feragatin yanı sıra; vicdanı meydana getiren içselleştirmenin böyle bir diyalektik yorumuna meydan okumaktır. Freud'un asal babanın katline ilişkin mitolojik anlatısının işlevi Nietzsche'nin soybilimsel açıklamasının tam karşıtıdır. Bu anlatıyla amaçlanan, erkek kardeşlerin asal babayı öldürüp yemelerinden itibaren vicdanın oluşmasının ve suçluluk ve pişmanlık duygularının yaşanmasının psişik dinamiklerinde *hiçbir* temel değişim olmadığını göstermektir. Yok edilemez ikirciklik insanlığın gelişmesinde diyalektik bir aşama değildir: *insanların psişik yaşamının daimi bir özelliğidir*. Derin bir psikolojik (ya da psikanalitik) bakış açısından, sözde ilkel insanlarla çağdaş uygar insanların duygusal yaşamı arasında *hiçbir* köklü farklılık yoktur. Ayrıca, bu ikircikliğin üstesinden gelebileceğimizi ya da onu dönüştürebileceğimizi düşünmek bir yanılsamadır. Psişik dinamiklerimizdeki değişiklikler (baskı, suçluluk ve vicdan dahil), çok sınırlı bir aralıkta gerçekleşir.³¹ Dürüstlük etiği, bununla birlikte yaşamayı öğrenmemizi gerektirir. Freud, aristokrat soyluların suçlu-

luk, pişmanlık ve vicdan azabı duymadığı bir zamana ilişkin hipoteze kuşkuyla bakardı. Freud, agresif içgüdülerin kendilerini uygarlık için zaruri yollardan (örneğin üretken çalışma yoluyla) yaratıcı bir biçimde ifade edebileceklerini onaylamakla birlikte, bu içgüdülerin dışarı boşaltılmasının psikik ikircikliği *saf dışı edebileceği* iddiasına itiraz ederdi. *Eros ve Thanatos* arasındaki savaşın nihai, hatta sabit bir çözümü olmaz. Böyle bir çözümün olabileceğine inanmak uzlaşmaz içgüdüsel çatışmaların derinliğini hafife almaktır. Freud, bu temel psikik ikircikliğe bir tür ütöpik çözüm bulunabileceğini düşünenlerle alay eder. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi, ya da insanların (sadece az sayıda yetenekli özgür ruhun bile) bu temel içgüdüsel çatışmaları bir şekilde dönüştüren ya da uzlaştıran estetik bir uyuma ulaşabileceklerini ima eden iyi ve kötünün ötesine hareketin bahsiyle de aynı şekilde alay ederdi. Freud, büyük ahlak eleştirmeni Nietzsche'yi, esef ettiği ahlakçılığa tutulmuş olmakla bile suçlayabilirdi. Nietzsche ahlak eleştirisini daha yüksek bir etik talebinin perspektifinden yapar. Nietzsche'nin ahlak eleştirisinin tutkusu ve yoğunluğu, "hiçlik istenci" hakkındaki analizi ve nihai kınaması, değerlerin yeni bir yeniden değerlendirilmesi, daha yüksek yeni bir etik talebinden kaynaklanır. Ama Freud'a göre, bu "daha yüksek etik" tehlikeli bir yanılsamadır, çünkü bizi ayartarak değiştirilemez olanı –yaşam ve ölüm içgüdülerinin daimi mücadelesi–nin izini taşıyan bilinçaltı içgüdüsel yaşamımızı– değiştirebileceğimizi düşünmeye iter.

Hem Nietzsche'nin hem de Freud'un, bastırılıp içselleştirilmiş agresif içgüdüler patlak verip bir yıkım çılgınlığına dönüştüğü zaman olabilecekler konusunda bizi uyardığı doğrudur. Nitekim ikisi de, yirminci yüzyılda fazlasıyla *gerçek* bir hal almış olan bir olasılık hakkında kehanette bulunmuştur. Zamanımızın katliamları, sadist yıkım cümbüşleri ve soykırımları ikisini de şaşırtmazdı. Ama kötülük sorunuyla ilgili düşüncelerinin sonuçları çok farklıdır. Nietzsche daha çok, *hıncın* zaferinden, hiçlik istencinin sonucu olan nihilizmden kaynaklanan kötülükle ilgilenir. İnsanlığı sadece Nietzsche'nin üstinsanı (*Übermensch*) tarafından gerçekleştirilen değerlerin yeniden değerlendirilmesi "kurtarabilecektir." Oysa Freud, amaçları bakımından çok daha ihtiyatlı ve ılımlıdır. Yaşam ve ölüm içgüdüleri arasındaki mücadelenin

hiçbir nihai çözümünü olmadığı, insanın gizil agresifliğini ve ikircikliğini ortadan kaldırmanın hiçbir yolu olmadığı gerçeğiyle yaşamayı öğrenmemiz gerekir. Bunların sonuçları ancak çok sınırlı bir alan içinde hafifletilebilir. “Kötü itkiler”imizi yok edemeyiz. Freud’un temel mesajı ütopyacı umutları söndürür, ama bir kötümserlik öğretisi değildir. Daha çok, amacı kim olduğumuz ve kime dönüşebileceğimize dair yanlış yönlendirilmiş yanılsamalara karşı gözümüzü açmak olan bir *psikolojik gerçekçilik* öğretisidir. Dürüstlük etiği, denetimsiz saldırganlık patlamalarına karşı her zaman tetikte olmamızı gerektirir.

Kötülük konusundaki sorumluluk

Freud’un ahlak psikolojisine ilişkin sorgulamamı, insanın kötülük konusundaki sorumluluğunu ve aklın mütevazı ama önemli rolünü araştırarak sonlandırmak istiyorum. İd bilinçli rasyonel kontrolümüzün ötesindeki içgüdülerin yeri olduğu için, ahlaki sorumluluk düşüncesinin altı oyulmuş gibi görünebilir. Ayrıca, Freud’un insan özgürlüğü ve sorumluluğuna dair pozitif bir anlayışın altını oyar gibi görünen psikolojik determinizmi hakkında bir sürü ipe sapa gelmez laf edilmiştir. Fakat bu, Freud’un (ve psikanalizin) yanlış, çarpıtılmış bir resmidir, çünkü Freud bize daha karmaşık ve ince bir insan sorumluluğu açıklaması yapar. İçgüdüsel donanımımızdan ya da yaşadığımız psişik ikirciklikten bizim sorumlu *olmadığımız* elbette doğrudur. Ayrıca vicdanın oluşması ve sertliği üzerinde bu kadar çarpıcı bir etkisi olabilecek birçok öngörülemez tesadüften de bizler sorumlu değilizdir. Sorumluluğun ilk yeri olan ego, daima tehlikeli bir konumdadır, çünkü kendini üç kaynaktan –id, süperegö ve dışsal gerçeklik– koruması gerekir. Philip Rieff bunu özlü bir şekilde ifade ederek, Freud’un egoyu “id tarafından kışkırtıldığı, süperegö tarafından bastırıldığı ve gerçeklik tarafından geri püskürtüldüğü”³² yerlerde daima bunalımlı olarak tahayyül etme eğiliminde olduğuna dikkat çeker. Dürüstlük etiği, insan sorumluluğunu koşullandıran çeşitli etmenlerin göz önüne alınmasını gerektirir, sorumluluktan vazgeçilmesini değil. Freud bu konuda oldukça nettir. *Rüya Yorumları*’nın sonraki baskılarına eklemek üzere yazdığı, pek bilinmeyen bir notta, rüyalarımızın gizli içeriği konusundaki sorumluluğumuzla ilgili soruyu yöneltmiştir.³³ “İnsan kendini

rüyalarının kötü itkilerinden sorumlu tutmalıdır. Onlarla başka ne yapılır ki? [...] İçimde var olan itkileri toplumsal standartlara uygun olarak iyi ve kötü diye sınıflandırmaya çalıştığım takdirde, her ikisinin de sorumluluğunu almam gerekir; savunmaya geçerek, içimde bilinmeyen, bilinçdışı ve bastırılmış olanın egom olmadığını söylersem, konumumu psikanalize dayandırmamış olurum” (SE XIX, 133). Freud, “bu bastırılmış kötü içerik”in egoya değil, id’e ait olduğu yönündeki itirazın farkındadır, ama bize şunu hatırlatır: “bu ego, id’den gelişir, onunla tek bir biyolojik birim oluşturur, onun sadece özel olarak değiştirilmiş çevresel bir parçasıdır, etkilere tâbidir ve id’den gelen önermelere itaat eder. Hayati bir amaç için egonun id’den ayrılması umutsuz bir çaba olur” (SE XIX, 133). Sorumlulukla ilgili görüşünü ikna edici bir şekilde açıklamak için şunları söyler:

Ayrıca ahlaki gururuma boyun eğip, ahlaki değerlendirme amacıyla id’deki kötülüğü görmezden gelebileceğime ve egomu bundan sorumlu tutmama gerek olmadığına karar vermeyi denesem, bunun bana ne faydası olurdu? Tecrübeler bana yine de sorumluluk aldığımı, bunu yapmaya bir şekilde mecbur olduğumu gösteriyor. (SE XIX, 133)

Freud’un burada bireylerin “kötü itkiler”inden *duyduğu* sorumlulukla ilgili psikolojik gerçeği ele aldığı, ancak bu psikolojik gözlemin, söz konusu itkilerin sorumluluğunu üstlenmek *zorunda* olup olmadıklarına dair *ahlaki* soru ile karıştırılmaması gerektiği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Bu itiraz, Freud’un “-dir” ile “-melidir” arasındaki kategorik bir ayrımı ne derece sorguladığını değerlendiremez. Freud, bireylerin üzerinde hiçbir kontrollerinin bulunmadığı bir suçluluk duygusundan dolayı fena halde acı çektikleri patolojik koşullar olduğunu kabul eder. Ancak vicdan, suçluluk ve sorumluluk duygusunun kendine has, temel bir rolü olduğunda da bir o kadar ısrarcıdır. Yukarıda alıntıladığım bölümü şöyle sürdürür:

Psikanaliz bizi, zavallı egonun hakkında hiçbir şey bilmediği her türlü kötü itkidenden, ona karşı bilince taşınmış olan ama itiraf edemediği itkilerden kendini sorumlu hissettiği patolojik bir durumla, saplantılı

nevrozla tanıştırdı. *Bununla ilgili bir şey her normal insanda mevcuttur.* İnsan ne kadar ahlaklıysa, 'vicdan'ının da o kadar duyarlı olduğu dikkate değer bir olgudur. Bir insan ne kadar sağlıklıysa, bulaşıcı hastalıklara ve yaralanmaların etkilerine o kadar açık olduğu söylenebilir. Bunun nedeni hiç şüphesiz, vicdanın kendisinin, id'de algılanan kötülüğe karşı bir tepki-oluşum olmasıdır. İd ne kadar güçlü bir şekilde bastırılırsa, vicdan da o kadar etkindir. (SE XIX, 133-4; vurgu bana ait)

Sık sık alıntılanan (ve sık sık da yanlış anlaşılan) şu ünlü beyanın anlamını artık kavrayabiliriz. "İd'in olduğu yerde, ego da olacaktır" (*Wo Es war, soll Ich werden*). Freud bunu, id, ego ve süperegö arasındaki ayrımın fazlasıyla katılaştırılması konusunda bizi uyardığı *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'nde (1933) ilan eder. İd'in, egonun ve süperegönün "modern sanatçılar tarafından sunulduğu haliyle, birbirinin içinde eriyen renk alanları" (SE XXII, 79) gibi birleşmelerine izin vermemiz gerekir. Freud psikanalitik terapinin amacının egoyu *güçlendirmek* olduğunu belirtir. Şöyle yazar: "Amacı gerçekten de id'in yeni bölümlerini kendine mal edebilmek için egoyu güçlendirmek, onu süperegödan daha bağımsız kılmak, algı sahasını genişletmek ve örgütlenmesini büyütme. İd'in olduğu yerde, ego da olacaktır. Bu –Zuider Zee'nin boşaltımından farklı olmayan– bir kültür eseridir" (SE XXII, 80).

Freud'un vicdan, suçluluk duygusu, süperegö, ahlak ve sorumluluk analizini dikkate aldığımızda, ahlakı neredeyse pratik akılla özdeşleştiren Kantçı gelenekten nasıl çarpıcı bir biçimde ayrıldığını görürüz. Vicdan –olağan ahlakın kalbi– rasyonellikle çok az ilgilidir. Vicdanın kökeni tabii vicdanının bir kalıntısı olarak açıklanır. Philip Rieff'in belirttiği gibi, "Aklın hedefi, ya (1) verimlilik amacıyla süperegö kontrollerini ortaya koymak veya desteklemek, ya da (2) katı ve yersiz ahlaki kontrolleri çökertmektir. [...] Tutku değil, vicdan aklın son düşmanı olarak ortaya çıkar. Gerçek öz-farkındalık, ahlakileştiren ses kısıtlanana, ya da en azından kontrol edilene kadar imkânsızdır."³⁴ Freud aklın hayatımızda oynadığı rolü ne kötüler ne de abartır. Aklın gücü ve özerkliği hakkında yapılan kimi görkemli iddialara karşı, Freud büyük maske düşürücüdür. Aklın ahlakın ve ahlaki vicdanın zemini olduğu

yolundaki yanlış bulduğu iddiayı gözler önüne serer. Fakat Freud'un, egonun rasyonel işlevlerinin önemini alaya aldığı ya da küçümsediğini düşünmek en büyük hata olur. "Kötü itkiler"imizin felakete yol açabilecek yıkıcı sonuçlarını ancak egonun rasyonel işlevlerini güçlendirerek engelleyebiliriz. Freud zaman zaman, egoyu güçlendirmekte ve sağlıklı bir ahlaki sorumluluk duygusu geliştirmekte ne kadar başarı sağlanabileceği konusundaki şüphelerini dile getirir.³⁵ Ama diğer zamanlarda, ihtiyatlı bir şekilde iyimserdir. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde şöyle yazar: "İnsanın aklının içgüdüsel yaşamına kıyasla güçsüz olduğunda istediğimiz kadar ısrar edebilir ve bunda haklı olabiliriz. Yine de, bu zayıflıkta bir şey vardır. Aklın sesi yumuşaktır, ama kendini duyurana kadar durmaz. Nihayet, sayısız bir geri çevrilme silsilesinden sonra başarılı olur" (SE XXI, 53).³⁶ Freud bu şekilde konuştuğunda (sık sık yaptığı gibi), kendisini açıkça Aydınlanma'nın akla ve bilime –logos'a– bağlılığı ile özdeşleştirir.³⁷ Fakat Aydınlanma'nın da eleştiriye tabi olmasını, bizimse aklın kırılğanlığı ve güvenilmezliği konusunda dürüst olmamızı talep eden geleneğin içinde yer alır. Bu karşıt vurgularda bir tutarsızlık yoktur; bunlar Freud'un duruşunun nüanslarını ortaya koyar. Aklın kırılğanlığına ve sınırlarına duyarlı olmamız, ama egonun rasyonel işlevlerini güçlendirmeye de dikkat etmemiz gerekir. Temel içgüdülerimiz çatışan doğası ve dinamikleri konusunda gerçekçi olmalı, ama agresif içgüdülerimiz kendilerini yıkıcı yollarla dışa vurmasına izin verdiğimizde taşıdığımız sorumluluğun da farkına varmalıyız.

Ancak Freud, Kant'ın pratik rasyonelliğin ahlaki açıklamadaki önemine ve rolüne ilişkin iddialarına yönelik şüpheciliğine rağmen, Kant'ın radikal kötülük öğretisini bir anlamda onaylar. Kant için "radikal"ın birincil anlamının, harfiyen şeylerin köküne atıfta bulunduğu etimolojik anlam olduğunu hatırlayalım. Kant "insanın doğası itibarıyla kötü" olduğunu belirtirken, insanların kökünden kötü olduklarını iddia etmektedir. Kendi ahlak psikolojisinde bu tezi temellendirenin Freud olması ironiktir. Freud, psişik ikirciklik analizinde, ilksel sürü mitinde, içgüdülere dair son teorisinde, bize güçlü kötülük eğilimlerinin olduğunu öğretir. Kant tarafından ileri sürülmüş ama

asla yeterince gerekçelendirilmemiş kilit iddiayı destekleyen psikanalitik kanıtı sağlar.

Yakın geçmişte, Freud'a pek çok eleştiri yöneltildi. Hatta "Freud'u karalamak" bir endüstriye dönüştü. Patolojik durumları tedavi etme ya da hafifletme amaçlı bir terapi olarak psikanaliz sert saldırıya maruz kaldı ve yerine hızla diğer terapi biçimleri getiriliyor. Ama bunun yanı sıra, film çalışmaları, feminizm, kültürel eleştiri, hatta Yahudi soykırım çalışmaları gibi alanlarda bir içgörü ve verimli spekülasyon kaynağı olarak psikanaliz geliyor. En duygudaş savunucularının bile Freud'un ölüm içgüdüleriyle ilgili spekülasyonunu nasıl reddettiklerini daha önce belirtmiştim. Psikanalizin bilimsel bir disiplin olarak statüsü üzerine tartışmalar da, Freud hayattayken olduğu gibi ortalığı kırıp geçirmeye devam ediyor. Fakat Freud'u en sert eleştiriye maruz bırakıp kendine özgü iddialarının birçoğunu reddetsek bile, ben onun insan doğasına ve psişenin dinamiklerine dair anlayışımızı kayda değer biçimde değiştirdiğine inanıyorum. Bu değişim, insanın kötülük kapasitesine ilişkin anlayışımız açısından çok büyük bir önem taşıyor. Freud'un bize öğrettiği gibi, "aslında, kötülüğün kökü kazınmaz". Temel dürtülerimizle içgüdülerimizin gücünü ve enerjisini, ayrıca psişik ikircikliğin derinliğini asla hafife almamalıyız. İçgüdüsel yıkıcı kapasitemizin tamamen evcilleştirilebileceğini ya da kontrol edilebileceğini düşünerek kendimizi asla kandırmamalıyız. Her çeşit beklenmedik durumun "barbarca" agresiflik ve yıkım patlamalarını serbest bırakabileceğini asla unutmamalıyız. Bu, bireyler için olduğu kadar, gruplar ve toplumlar için de geçerli. Ne yazık ki, yirminci yüzyılda çok farklı koşullar altında ortaya çıkmış olan katliamların ve soykırımların delilleri Freud'un uyarısını "doğruluyor." Freud'un dürüstlük etiği, etkisiz ahlakileştirmeye boyun eğmeden bu gerçekliği kabul etmeyi ve onunla birlikte yaşamayı öğrenmemizi gerektirir. Regresyon ve barbarlık asla dindirilemez. Bu, kendimizi onlara acizce teslim etmemiz gerektiği anlamına gelmiyor. Aklın kırılğanlığını ve sınırlarını fark ederken, agresif itkilerimizin yıkıcı sonuçlarını azaltmamızı sağlayan o rasyonel ego işlevlerini güçlendirmeye çalışmalıyız. Freud'dan çıkarılması gereken ayıltıcı ahlak, kötülük sorununa getirilecek hiçbir "nihai çözüm"ün olmadığı (ve olamayacağı)dır. Bireysel ve kolektif yaşamlarımızın

draması daima, “kötü itkiler”in geçici olarak kontrol altında tutulabileceği, ezilebileceği ve bastırılabilceği, ama asla kalıcı bir şekilde yok edilemeyeceği, kökü kazınamaz bir psikik ikirciklik arka planına karşı sahnelenir.

III. BÖLÜM

Auschwitz'den Sonra

Prolog

Arendt: Biliyorsun, belirleyici olan 1933 yılı değildi, en azından benim için. Belirleyici olan Auschwitz'i öğrendiğimiz gündü.

Gaus: Ne zamandı bu?

Arendt: 1943'teydi. İlk başta inanmadık – gerçi kocam ve ben o güruh-tan her şeyi beklediğimizi söyledik hep. Ama askeri olarak gereksiz ve yersiz olduğu için buna inanmazdık. [...] Derken, altı ay sonra nihayet inandık, çünkü elimizde kanıt vardı. Gerçek çok buydu işte. Bunun öncesinde şöyle derdik: Eh, insanın düşmanları mı var? Bu çok doğal. İnsanların neden düşmanları olmasın ki? Ama bu farklıydı. Gerçekten sanki bir uçurum açılmıştı. Çünkü siyasette bir noktada hemen hemen her şeyin değiştirilebileceği gibi, diğer her şeyin de bir şekilde değış-tirilebileceği düşüncesindeydik. Ama bunun değil. *Bu olmamalıydı*. Sadece kurban sayısı değil kastettiğim. Yöntemi, cesetlerin üretilişini vb. kastediyorum – o konuya girme gereği duymuyorum. Bu olma-malıydı. Orada kabul edemeyeceğimiz bir şey oldu. Hiçbirimizin asla kabul edemeyeceği.¹

Günter Gaus ve Hannah Arendt arasındaki bu diyalog, 28 Ekim 1964'de Batı Alman televizyonunda yayınlanan bir söyleşide geçmişti. Ama Shoah'dan kurtulan ve ona tanık olan birçok kişi, Arendt'in bu denli açık bir şekilde ifade ettiği duyguyu –sanki bir uçurumun açıldığını, asla kabul edemeyeceğimiz bir şey olduğunu– yineledi. Shoah ve aslında tüm Nazi dönemi üzerine, tarihin diğer dönemlerinden daha yoğun ve daha ayrıntılı bir uzmanlıkla çalışma yapıldı. Olanların (ve olmayanların) en ince ayrıntısını araştırmaktaki, bazen saplantıya varan büyülenme hiçbir azalma belirtisi göstermiyor. Ancak Arendt'in

ilk şoku ve yargısı varlığını sürdürüyor. Aynı yargı, ünlü İsrailli Nazi ve Yahudi tarihçisi Saul Friedlander ve Almanya'nın önde gelen felsefecilerinden ve toplumsal kuramcılarından biri olan Jürgen Habermas tarafından da dile getirildi.

“Nihai Çözüm”ü sınırlarda bir olaya dönüştüren şey, tarihte karşılaşılan en radikal soykırım biçimi olmasıdır: yirminci yüzyıl Batı toplumu içindeki bütün bir grubun toptan yok edilmesi için kasti, sistematik, endüstriyel olarak örgütlenmiş, büyük ölçüde başarılı olmuş bir girişim. Jürgen Habermas'ın deyişiyle: “Orada [Auschwitz'de], şimdiye dek kimsenin mümkün olduğunu dahi düşünmediği bir şey oldu. Orada, bir insan yüzü taşıyan herkesin arasındaki dayanışmanın derin katmanını temsil eden bir şeye dokunuldu: insan tarihindeki kötülüğün bildik bütün edimlerine rağmen, bu ortak katmanın bütünlüğü doğal sayılmıştı [...] Auschwitz, tarihte yaşam koşullarının sürekliliğinin temelini değiştirdi.”²

Kitabın bu bölümünde, Shoah'tan derinden etkilenen ve onu en radikal kötülük örneği olarak algılayan üç düşünürün düşüncelerini araştırmak istiyorum. Bu düşünürler de Arendt'in tarif ettiği şoku yaşadılar. Onun önemini ve sonuçlarını anlamak ve doğurduğu temel felsefi ve dini meselelerle yüzleşmek için mücadele ettiler: Emmanuel Levinas, Hans Jonas ve Hannah Arendt. Bu düşünürlerin pek çok ortak yanları var, ancak –göreceğimiz gibi– aralarında temel farklılıklar da mevcut. Her birinin yaşamı Nazi döneminin olayları ile şekillenmiş ve dönüşmüş olduğu için, yaşam öyküleri bu kötülükle yüzleşmeleriyle ilgili. Aşağı yukarı aynı yaşıydılar. Levinas ve Arendt 1906'da doğdu, Jonas ise 1903'te. Üçü de Yahudi'ydi. Arendt ve Jonas Almanya'da doğdu; Levinas Litvanya'daki Kovno şehrinde büyüdü. Üniversite öğrencisiyken, her biri Husserl'in fenomenoloji hareketine önyak oldu ve entelektüel hayatlarında derin bir etkisi olan Martin Heidegger'le birlikte çalıştı. Arendt ve Jonas, Heidegger'le ilk kez 1920'lerin başında Marburg'da, Freiburg'a gidip *Sein und Zeit*'i yayımlamasından önce karşılaştılar. Levinas 1923'te Strasbourg Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi görmek üzere Kovno'dan ayrıldı ve 1928-29'da fenomenoloji çalışmasını ilerletmek ve Heidegger'i dinlemek için Freiburg'a gitti.

Husserl ve Heidegger fenomenolojisini Fransa'ya tanıtmaktan sorumlu ilk kişi Levinas'tı. Sonunda bir Fransız vatandaşı oldu ve İkinci Dünya Savaşı'nda savaştı. Almanlar onu esir aldığı anda bir Fransız askeri olması nedeniyle hayatı bağışlandı. Birkaç yılını bir Alman savaş esiri kampında geçirdi.

Arendt ve Jonas 1933'te Almanya'dan kaçtılar. Arendt Paris'e gitti, 1941'e kadar burada kaldıktan sonra New York'a kaçmayı başardı. Kendisini Siyonistlerle özdeşleştiren Jonas 1935'te Filistin'e kaçtı. Ardından, Britanya Ordusu'nun ünlü Yahudi Tugayı'nda savaştı. Gerek Levinas gerekse Jonas için Auschwitz sadece Nazi dehşetinin bir sembolü değildi; en yakın akrabaları Auschwitz'de yok edilmişti. Arendt annesiyle birlikte Almanya'dan kaçmayı başarmış olsa da, bizzat Auschwitz'e gönderilmenin kıyısından döndü. Nazilerin Fransa'yı işgalinden kısa bir süre önce (bir Alman *émigré* olarak) Gurs'daki Fransız toplama kampına kapatıldı. Almanlar Fransa'ya yürürken başgösteren karmaşada kaçmayı başardı. Ancak Gurs'da kalan kadınların çoğu sonunda yok edilmek üzere Auschwitz'e gönderildi. Jonas 1945'te Filistin'e geri döndü ve İsrail Bağımsızlık Savaşı'nda bir kez daha savaşa tanık oldu. 1949'da, felsefi kariyerine devam etmek arzusuyla, Kanada'da McGill Üniversitesi'nden bir burs aldı. 1955'de, New School for Social Research'ün yüksek lisans fakültesine davet edildi. On yıl sonra, New School'da Hannah Arendt ile meslektaş oldu. Jonas ve Arendt birbirlerinin çalışmalarını gayet iyi biliyorlardı, ama her ikisinin de Levinas'ın çalışması hakkında yüzeyselin ötesinde bir aşinalığı olduğuna dair çok az delil bulunuyor. Levinas da birkaç yerde Arendt'ten bahsetmiş olmakla birlikte, onun ya da Jonas'ın çalışmasıyla ciddi olarak hiç ilgilenmedi.

Çalışmamın bu son bölümünde, önceki iki bölümden biraz farklı bir yol izleyeceğim. Levinas, Jonas ve Arendt'in tanık oldukları kötülüğe ilişkin farklı anlayışlarını ve tepkilerini karşılaştırıp kıyaslamak istiyorum. Toplu olarak, bu düşünürlerin yirminci yüzyılın kötülükleriyle yüzleşme çabaları münferit seslerinden daha da güçlüdür. Ayrıca her biri şu soruyu yeniden sorar: Bugün sorumluluk ne anlama geliyor? Levinas ile başlayacağım, çünkü bu üç düşünürün ele aldığı temel sorunu –geleneksel teodiselere hiçbir güvenimizin kalmadığı, kötülü-

ğü “gerekçelendirme”ye çalışma fikrinin bizatihi müstehcen olduğı ve kötülüğün kaba varlığı ile kendimizi uzlaştırmamanın hiçbir olasılığının bulunmadığı bir zamanda kötülüğün nasıl düşünüleceğı– sorununu ileri süren odur.

Levinas: Kötülük ve Teodisenin Cazibesi

Levinas'ın düşünüşündeki devinimi en iyi yakalayan metafor, Derrida'nın onu sahile çarpan bir dalga ile kıyaslarken kullandığıdır: geri dönüp hareketini daha derin bir ısrarla tekrarlayan hep “aynı” dalga.¹ İzlediğimiz tema ne olursa olsun —etiğin, sorumluluğun anlamı, ötekinin (*l'autrui*) başkalığı, öznellik, yerini alma— “aynı” dalganın çarptığı duygusu içimize işler. Bu, felsefede varlık ve ontolojiden daha fazla (ve daha önemli) bir şeyin olduğunu gösteren anlara odaklandığımızda da aynı şekilde geçerlidir. Levinas, Platon'un İyi'nin Varlık'ın ötesinde olduğu önermesine ve Descartes'in *Meditasyonlar*'da sonsuzluğun *ideatum*'unun olumlu anlamda fikrini aştığını, sonsuzluğun sonsuz bir töz fikrini aştığını keşfettiği ana dönüp durur. Ya da metaforu değiştirirsek, birçok patikadan, radikal olarak farklı yönleri gösteriyor gibi görünen patikalardan hangisine girersek girelim, hep “aynı” yere, “aynı” açıklığa varırız. *Varlık*'ın açıklığı değildir bu, etiğin Varlık'ı *kırdığı* yerdir. Ama Levinas'ın düşüncesinin anahatları daha keskin odağa girdiğinde bile, şaşkınlığımız ve kafa karışıklığımız artar. Radikal ve şaşırtıcı iddialarına nasıl vardığını bilmek isteriz. Levinas'ı öteki (*l'autrui*) ile asimetrik ve karşılıklı olmayan ilişkimizde ve ötekine karşı, öteki için *sonsuz* sorumluluğumuzda ısrar etmeye yönelten düşünceler nelerdir? Bazıları, Heidegger'in Levinas'ın düşüncesi üzerindeki etkisi, Levinas'ın Heidegger ile sürekli eleştirel bir diyalog içinde oluşu ile başlamayı önermiştir. Diğerleri, Franz Rosenzweig'in *The Star of Redemption*'ına, özellikle de Rosenzweig'in felsefe eleştirisine (“İona'dan Jena'ya”) ve Batı felsefesine o denli nüfuz etmiş olan bütünlük fikrinin ta kendisine geri dönmemiz gerektiğini ileri sürmüştür. Kimileri de, Levinas'ın etik anlayışının birincil kaynağının İbranice Kutsal Kitap ve Yahudi hahamlığının Tevrat tefsiri geleneğine ilişkin yorumunda

bulunacağını iddia etmiştir. Bütün bu (birbiriyle bağdaşmayan) önermelerde haklı bir yan vardır, ama dürüst olmak gerekirse, bunlar yeterince derine inmezler. Şu soruyu yanıtlamazlar: Levinas bu kaynakları neden böyle kendine has, eşsiz bir tarzda yorumlar ve kullanır? Öne sürmek ve savunmak istediğim tez, Levinas'ın düşüncesindeki birincil itkinin, yirminci yüzyılda patlak vermiş olan kötülüğün dehşetine tepki olarak anlaşılacağıdır. Levinas'ın bütün felsefi projesi en iyi şekilde, kötülüğe –ve “teodisenin bitimi”nin ardından yüzleşmemiz gereken kötülük sorununa– *etik* bir tepki olarak anlaşılabilir.

İlk bakışta böyle bir tez paradoksal görünebilir, çünkü Levinas kötülüğü büyük eserlerinin hiçbirinde tema haline getirmez. Levinas'ı ele alan kapsamlı ikincil literatürde kötünden (*mal*) hemen hemen hiç bahsedilmez. Yine de, kötülük hep var olan meşum bir hayalet gibi, Levinas'ın yazdığı her şeye gölgesini düşürür. Levinas'ın yirminci yüzyılın “tarifsiz” kötülüğü ile –Auschwitz de bu kötülüğün paradigmasıdır– yüzleşmesinin sadece temel etik tepkisini ortaya çıkarmakla kalmayıp, ayrıca onu kendisini karakteristik etik anlayışına doğrudan yöneltmiş olduğunu söylemek hiç de abartılı değildir.

Bütünlük ve Sonsuzluk'un² başındaki kışkırtıcı cümleye dönerek ne demek istediğimi gösterebilirim. “Ahlak tarafından kandırılıp kandırılmadığımızı bilmenin son derece önemli olduğuna herkes gönül rahatlığıyla katılacaktır.” (*On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale*) (TI 21; s. ix). Ahlak tarafından kandırılmak ne demektir?³ Bu çarpıcı açılışı takip eden paragraflarda Levinas siyasetten, savaştan ve şiddetten bahseder ve bütünlük temasını ileri sürer. “Savaş, dışsallığı ve ötekini öteki olarak dışa vurmaz; aynının özdeşliğini yok eder. Varlığın kendini savaşta gösteren çehresi, Batı felsefesine egemen olan bütünlük kavramında sabitlenir” (TI 21; s. ix). Ama ahlak tarafından kandırılma olasılığı bundan daha fazlasını ifade eder. Levinas'ın, bir söyleşide, düşüncesindeki Yunan ve Yahudi unsurları hakkında kendisine yöneltilen bir soruya cevabını ele alalım.⁴ Düşüncesinin Yunan (yani felsefi) olduğunu ısrarla belirtir: “[A]dalet hakkında söylediğim her şey Yunan düşüncesinden ve Yunan siyasetinden geliyor. Ama söylediğim, gayet basitçe, düşüncemin sonuçta öteki ile olan ilişkiye, o olmasaydı adaleti arayamayacağım

etiğe dayalı olduğudur. Adalet, dünyada ötekiyle yalnız olmadığımız olgusuna cevap verme yolumdur” (BS 174). Peki düşüncesindeki Yahudi momenti için ne denebilir? Bize şunları söyler:

Eğer düşüncemde bariz bir Yahudi momenti varsa, bu, Tanrı’nın Nazilere ne isterlerse yapmalarına izin verdiği Auschwitz’e atfendir. Neticede geriye ne kalır? Bu ya ahlakın hiç nedeni olmadığı ve dolayısıyla herkesin Naziler gibi hareket edebileceği anlamına gelir, ya da ahlak yasası otoritesini sürdürür. Özgürlük buradadır; bu seçim özgürlük momentidir.

Yine de Auschwitz’den sonra artık bir ahlak yasasının olmadığı, ahlaki ya da etik yasanın sanki olanaksız, umutsuz olduğu sonucuna varılmaz. Yirminci yüzyıldan önce, din tamamen umutla başlar. “Mutlu Son”la başlar. (BS 175-6)

Auschwitz’den sonra ahlaka halen inanıp inanamayacağımızı sormak retorik bir soru değildir. Bu, ortaya atılacak en ciddi sorudur. “Esas sorun şudur: Auschwitz’den sonra mutlak bir emirden bahsedebilir miyiz? Ahlakın başarısızlığından sonra ahlaktan bahsedebilir miyiz?” (BS 176). Belki de ahlak tarafından gerçekten kandırıldık. Arendt de, Jonas da benzer sorular yöneltirler – ve aynı mesele yüzünden tedirgindirler. Nihilizm –etiğin ve ahlakın olasılığını sorgulayan türden nihilizm– artık felsefi ya da teorik bir konu olmaktan çıkmıştır. Auschwitz, nihilizm sorununu son derece gerçek ve somut kılar. Arendt (Levinas gibi) Nazi döneminde patlak veren kötülüğün gelenekte bir kırılmaya işaret ettiğine ve kötülüğü ele alan geleneksel ahlak ve etik açıklamalarındaki yetersizliği açığa çıkardığına inanır. Şunu beyan eder: “Otuzlu ve kırklı yıllarda, kamusal ve özel hayatta bütün yerleşik ahlak standartlarının toptan çöküşüne tanık olduk.” “Bütün bunlar pek fark ettirmeden neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlak [...] bir kişinin ya da bir halkın sofrada adabını değiştirmekten çok da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi örf, âdet ve adap olarak açığa vurulmuş oldu.”⁵ Ölümünden sonra yayımlanan *The Life of the Mind*’da [Zihnin Yaşamı] ise şöyle der: “İyi ve kötü konularını genellikle ‘ahlak’ ve ‘etik’ derslerinde ele almamız onlar hakkında ne kadar az şey bildiğimizi gösteriyor olabilir, çünkü ahlak *mores*’ten,

etik ise *ethos*'tan, âdetlerin ve alışkanlığın karşılığı Latince ve Yunanca sözcüklerden gelir; Latince sözcük davranış kuralları ile ilişkiliyken, Yunanca sözcük, alışkanlıklarımız gibi, habitat'tan türetilmiştir.”⁶

Teodisenin Sonu

Levinas'ın yönelttiği soru sadece ahlakla değil, aynı zamanda dinle –özellikle teodise meselesiyle– ilgilidir. “La Souffrance Inutile” [Nafile Acı] başlıklı denemesinde, Levinas teodise meselesini açıkça ele alır ve artık “teodisenin bitimi”nden sonraki bir zamanda yaşadığımızı burada ilan eder.⁷ “Yirminci yüzyıl bilincimizin belki de en devrimci olgusu [...] Batı düşüncesinin açık ve örtük teodisesi ile acı çekme biçimlerinin ve kötülüğünün bu yüzyılın başında kabul edilmesi arasındaki dengenin tamamen yok edilişidir” (US 161). Peki ama Levinas teodise ile ne kasteder ve ne anlamda artık “teodisenin bitimi”nden sonraki bir zamanda yaşamaktayız? Levinas teodiseden bahsederken, sadece teodisenin 1710'da Leibniz tarafından sunulan özel anlamına gönderme yapmaz. Teodise, geniş anlamda, “Kutsal Kitap'ın belli bir okuması kadar eskidir.” Levinas teodiseden bir *cazibe* olarak bahseder. Bu baştan çıkarıcı cazibe “Tanrı'yı masum kılmaya, ya da inanç adına ahlaki korumaya, ya da acı çekmeyi katlanılır kılmaya dayanır – teodiseye başvuran düşüncenin gerçek niyeti de budur.” (US 161)

Bu geniş anlamdaki teodise, ilk günaha dair Hristiyan öğretisinde açıklanmış değildir, Tevrat'ta da zaten örtük olarak vardır, “orada Diaspora'nın draması İsrail'in günahlarını yansıtır.” (US 161) Teodisenin dini inanç ile sınırlı olduğunu düşünmeyelim diye, Levinas seküler bir çağda, teodisenin “kendinden emin olan, bununla birlikte varlığa içkin olan İyi'nin etkililiğiyle, doğal ve tarihsel adaletsizlik, savaş, sefalet ve hastalık yasalarının basit oyunuyla gözle görülür zafere çağrılan ateist bir ilerlemeciliğin nüvesinde sulandırılmış bir biçimde” (US 161) devam ettiğini vurgular. Kısacası teodise, hem teolojik hem de seküler biçimleriyle, bir tür gerekçe bulmanın, kendimizi beyhude, katlanılmaz acı ve kötülükle uzlaştırmanın bir yolunu bulmanın cazibesidir. Ama entelektüel dürüstlük, teodisenin –bu geniş anlamda– sona erdiğini kabul etmemizi gerektirir. “O halde, yirminci yüzyılın olaylarında temel habisliği ile ortaya çıkan nafile acının (*mal*) ortaya

attığı felsefi soru, dinseliliğin ve insani iyilik ahlakının teodesinin sona ermesinden sonra hâlâ koruyabildiği anlamla ilgilidir” (US 163).

Levinas’ın iddiasının radikalliğini, onu Kant’la kıyaslayarak anlayabiliriz. Kant, teodiseyi *teorik* bir sorun olarak eleştirmiştir, çünkü teodise Tanrı’nın özellikleri (örneğin Tanrı’nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve iyiliksever oluşu – ya da olmayışı) hakkında (ne kadar kısmi ya da yetersiz de olsa) bir bilgi sahibi olabileceğimizi varsayar. Oysa bu tür teorik bilgi olanaksızdır. Ayrıca Kant *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*’e şu kategorik beyanla başlar: Ahlakın “ne görevini anlaması için kendi üstünde bir diğer Varlık fikrine, ne de görevini yapması için yasanın kendinden başka bir teşvike ihtiyacı vardır [...] Bu nedenle ahlakın kendi adına dine hiç ihtiyacı yoktur.”⁸ Fakat Levinas’ın bakış açısından, Kant tanrıbilimin cazibesine karşı koymaz. İyiliksever bir Tanrı olduğunu varsaymaya yönelik *pratik* bir ihtiyacı onaylar. Burada arka planda hâlâ bir uzlaşma fikri gizlidir; Levinas’ın “Mutlu Son” dediği şeye layık olma vaadi. Artık vazgeçmemiz gereken şey de budur. Auschwitz fenomeni (eğer ahlak tarafından kandırılmıyorsak) “ahlak yasasını Mutlu Son’dan bağımsız olarak” düşünmemizi gerektirir.

Auschwitz (Levinas’ın ailesinin büyük bölümü orada öldürülmüştür) “kötülüğün şeytani dehşetiyle ortaya çıktığı, karşılıksız insan acısının paradigmasıdır” (US 162). Ama Levinas sadece Yahudi felaketini seçip ayırmaz. Bu konuda nettir.

Bu, otuz yılda iki dünya savaşını, sağ ve sol totalitarizmi, Hitlerizmi ve Stalinizmi, Hiroşima’yı, Gulag’ı, Auschwitz ve Kamboçya soykırımını görmüş olan yüzyıldır. Bu, söz konusu barbar isimlerin ifade ettiği her şeyin dönüşünün unutulması güç anısına son veren bir yüzyıldır: acı çekme ve kötülük kasti olarak dayatılır, fakat siyasileşmiş ve etikten tamamen kopmuş bir aklın hiddetine hiçbir akıl sınır koymaz. (US 162)

Ayrıca, “Auschwitz’den bahsedildiğinde, Gulag’daki bütün ölümlerin ve siyasi yüzyılımızdaki diğer bütün işkence yerlerinin orada olduğunu düşünüyorum,” der (US 167). Yirminci yüzyılda patlak veren kötülüğün örneği olarak Auschwitz’i vurgulaması, Levinas’ın düşüncesindeki Yunan ve Yahudi unsurların iç içeliğini daha iyi anlamamızı

sağlar. Bazen Yunan ile Yahudi arasındaki tezat (Levinas'ın kendisi tarafından bile) büyütülür. Levinas'ın, felsefi düşüncesinin esasen Yunan olduğunda ısrar ettiği pasajı daha önce alıntılamıştım. (Felsefi düşüncenin Yunan olduğunu iddia etmek gereksiz bir tekrardır.) Fakat Levinas'ın "Yahudi" unsurları düşüncesine değinirken her şeyden önce bunların *evrensel* öneminin altını çizmekle ilgilendiğini idrak etmek de bir o kadar önemlidir.

Yahudi dinini vazetmiyorum. Her zaman Kutsal Kitap'tan bahsediyorum, Yahudi dininden değil. Kutsal Kitap, Eski Ahit dahil, bana göre insani bir olgudur, insani düzene dairdir ve tümüyle *evrensel*dir. Etik hakkında, emirin bire bir *evrenselliği* hakkında, kurtuluş getirmese bile, hiçbir ödülü olmasa bile geçerli olan emir hakkında söylediklerim herhangi bir dinden bağımsız olarak geçerlidir. (PM 177; vurgu bana ait)

Yirminci yüzyıldaki kötülüklerin tüm ayırt ediciliğine karşın, Levinas aracılığıyla konuşan Nietzsche'nin ve Dostoyevski'nin sesini de işitebiliriz. Nietzsche, insanın acı çekmeyi "gerekçelendirme" ihtiyacının en parlak teşhisçisidir. Teodiseyi tam da Levinas'ın kastettiği –amacın katlanılmaz acıyı "gerekçelendirmek" olduğu– anlamda radikal bir biçimde eleştiren de Nietzsche'dir.

Acı çekmeye karşı gerçekten öfke uyandıran şey bu haliyle acı çekmek değil, acı çekmenin anlamsızlığıdır: ama *anlamsız* acı diye bir şey, ne bütün bir gizemli kurtuluş düzenine acı çekmek şeklinde yorumlayan Hristiyan için, ne de her acıyı onun izleyicisiyle ya da ona yol açanla ilişkili olarak anlayan daha eski zamanların naif insanı için mevcuttu. Gizli, fark edilmemiş, tanık olunmamış acıyı dünyadan yok etmek ve onu dürüstçe yadsımak için, insan geçmişte bütün yükseklik ve derinlikleriyle tanrılar ve cinler icat etmeye mecburdu adeta. [...] Çünkü hayat nasıl işlediğini her zaman bildiği hileyi nasıl işleteceğini, kendini nasıl gerekçelendireceğini, "kötülüğünü" nasıl gerekçelendireceğini böyle icatların yardımıyla öğrendi.⁹

Dostoyevski'de de benzer bir tema vardır. Levinas felsefeye ilk kez Kovno'da bir yeniyetmeyken okuduğu Rus romanları ile girdiğini söyler bize. Ötekiyle esasen asimetrik ilişkimizden ve ötekine karşı sorumluluğumuzdan bahsederken, Alyoşa Karamazov'un meşhur ifadesini sık sık alıntılar. "Herkes diğer herkese karşı ve ötekilerin hepsinden çok bana karşı suçludur [sorumludur].' Disimetri fikri budur işte. Benimle öteki arasındaki ilişki aşılmazdır" (PM 179). Fakat İvan Karamazov'un masum çocukların acı çekmesine karşı sert eleştirisinin sesini de duyabiliriz. Levinas nafile acı rezaletinden bahsederken, kulağa tam da İvan'ın sözlerini dillendiriyormuş gibi gelir.

Batı İnsanlığı yine de doğrudan ahlak bilinci derslerinde görünmez olan bir metafizik düzenin gerçek anlamına, bir etiğe başvurarak, bu rezaletin anlamını araştırmıştır. Bu, cömert bir bilgelik tarafından, bir şekilde bu doğaüstü iyilik ile tanımlanan bir Tanrı'nın mutlak iyiliği tarafından; ya da Doğa ve Tarih'teki, kesinlikle acı dolu olan, ama İyi'ye götüren yolları telkin edecek yaygın, görünmez bir iyilik tarafından istenen, aşkın sonların krallığıdır. Acı [mal] bundan böyle anlamlıdır, imanla ya da ilerlemeye duyulan bir inançla tasavvur edilen metafizik erekliliğe şu ya da bu şekilde tâbi kılınmıştır. Bu inançlar teodise tarafından önceden varsayılır! [...] Dünyayı dolduran kötülük, bir 'bütün planı' içinde açıklanacaktır: bir günaha kefaret etmeye çağrılacaktır, ya da ontolojik olarak sınırlı bilince, zamanın sonunda bir telafi ya da tazminat bildirecektir. (US 160-1)

Levinas'ın nafile acıya karşı tepkisi, ne "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"ni talep eden Nietzsche'ninki, ne de masum çocukların boş yere acı çektiği bir dünyayı reddeden İvan Karamazov'un kendini paralamasıdır. Levinas'ın –kendine has, ötekine karşı ve öteki için asimetrik, karşılıklı olmayan sorumluluk anlayışına, ötekinin (*l'autrui*), komşunun acısına verilecek bir tepkiye götüren – *etik* bir tepkidir.

Fakat bu yüzyılın haddinden fazla sıkıntısı karşısında teodisenin kendini zorla kabul ettiren bu sonu, aynı zamanda daha genel olarak acı çekmenin öteki kişideki gerekçelendirilemez özelliğini, komşunun

acısını gerekçelendirmem yüzünden ortaya çıkacak skandalı da açığa vurmaz mı? O halde yararsızlığı içinde acı çekme fenomeninin kendisi, temelde, Öteki'nin acısıdır. Zamanımızın acımasızlığında, bu acımasızlığa karşı kendini doğrulayan etik bir duyarlılık açısından, komşunun acısını gerekçelendirmek kesinlikle tüm ahlaksızlığın kaynağıdır. (US 163)

Levinas'ın öteki (*l'autrui*) ile etik ilişkimiz ve ona karşı sorumluluğumuza ilişkin anlayışının neden bu denli çetin ve yine de bu denli çekici olduğunu görüyoruz. Yirminci yüzyıldaki o aşırı kötülük örnekleriyle karşı karşıya kaldığımızda, faillerin eylemlerine ve kurbanların acısına odaklanma eğilimi gösteririz. Sözde seyircilerin, böyle eylemlerin olmasına izin veren ve kendilerini doğrudan bir sorumluluktan mazur görmek yoluyla suç ortaklıklarını aklayanların sorumluluğu konusunda çok daha rahatsız ve ikircikli oluruz. Nazi dönemiyle ilgili kapsamlı literatüre ve yapılan birçok açıklamaya rağmen, bu hâlâ en can sıkıcı çözülmemiş meselelerden biridir. Genelde dürüst, kanunlara saygılı yurttaşlar olan bunca insanın, komşuları ve hatta arkadaşları acı çekerken, ortadan kaybolurken, sınırdışı edilirken, zalimliğe maruz kalırken ve öldürülürken yerinden kımıldamamış olabileceği gerçeğini nasıl açıklayacağız? Apaçık antisemitizmin ya da Nazi terörünün ve propagandasının etkililiği elbette hafife alınamaz. Kurbanlara verilen en ufak destek hapsedilmeye, işkence ya da ölüme yol açabiliyordu. "Komşunun acısının gerekçelendirilmesi kesinlikle tüm ahlaksızlığın kaynağıdır" iddiası kulağa abartılı gelse de, eğer daha fazla insan komşularının ve dostlarının acısı için sorumluluk duysaydı, yirminci yüzyıl tarihinin ne kadar farklı olabileceğini düşünün. Levinas'ın öteki kişiler için ve onlara karşı taşıdığımız "sonsuz sorumluluk" ve etik anlayışı, Hannah Arendt'in *Eichmann in Jerusalem*'indeki bir pasajda dokunaklı bir şekilde resmedilir. Arendt, duruşma sırasında, adı iddia makamı tarafından anılan Anton Schmidt'in öyküsünü anlatır. Anton Schmidt, Polonya'da birliklerinden kopmuş Alman askerlerini toplayan bir karakoldan sorumlu olan bir Alman askeri idi. 1941 Ekim'inden 1942 Mart'ına kadar beş ay boyunca Schmidt, Yahudi gerillalara sahte evrak ve kamyon temin ederek onlara yardım etti. Sonra Alman-

lar tarafından tutuklandı ve hemen infaz edildi. Anton Schmidt hakkında neredeyse tüm bildiğimiz budur, “Bunu para için yapmadı”ğı dışında. Kudüs mahkemesinde Anton Schmidt’in öyküsü anlatıldığında, orada bulunanlar Yahudilerin hayatını kurtaran bu Alman askerin onuruna iki dakikalık bir sessizlikle adeta saygı duruşuna geçmişlerdi. Arendt’in yorumu kesinlikle Levinas’ın etik ve insanın dostlarının acısına karşı sorumluluk anlayışının ruhuna uygundur.

Delinmez dipsiz karanlığın içinde ani bir ışık patlaması gibi olan o iki dakikada, tek bir düşünce açıkça, su götürmez, tartışmasız bir şekilde kendini gösterdi – sadece bu tür daha fazla öykü anlatılabilseydi, bu mahkeme salonunda, İsrail’de, Almanya’da, tüm Avrupa’da ve belki de dünyadaki tüm ülkelerde her şey nasıl sapına kadar farklı olurdu.¹⁰

Hans Jonas çok farklı, ama Levinas’ın vurguladığı meseleye de parmak basan bir öykü anlatır. 30 Ocak 1993’te, ölümünden tam altı gün önce, Jonas İtalya’daki Udine kasabasında bir konuşma yapmıştı. *The Imperative of Responsibility*’nin İtalyanca çevirisine verilen bir ödülü, Premio Nonino’yu almak üzere oradaydı. Udine’in, Jonas için özel bir önemi vardı, bu kasaba “hayatımda bir dönüm noktası oldu ve en unutulmaz anılarımdan birini barındırıyor.”¹¹ 1945 yazının başında henüz bir asker olan Jonas, Udine’e gitti. Önceki beş yıl boyunca, Yahudi Tugayı’nda savaşmıştı. Nazilere meydan okuyan Yahudi Tugayı, üniformalarında Davut yıldızını taşımaktan gurur duyuyordu. Dolayısıyla, Tugay İtalya’nın içinde ilerlerken, hayatta kalan Yahudiler sık sık onları arayıp buluyordu. Bir gün Udine’de, Triesteli Avusturya-Yahudisi iki yaşlı kız kardeş öykülerini anlatmak üzere Jonas’a yaklaştı. Almanlar sınır dışı etmek için Yahudileri Trieste’de toplarken, kız kardeşler kaçmayı ve sığınılacak bir liman olarak, “kimsenin onları tanımadığı ve onların da kimseyi tanımadığı” Udine’e gitmeyi başarmışlardı. Varmalarından kısa bir süre sonra, tavan arasında bir dairelerinin bulunduğu evin önünde bir kamyonet durmuş ve durumlarını öğrenip onları biraz rahatlatmak isteyen yerel başpiskoposun gelen bir mesajla birlikte iki yatak teslim etmişti. Takip eden aylarda, kız kardeşler karaborsa yiyecek satın almak için mücevherlerini satarak hayatta kalmışlardı, çünkü

kayıtdışı yabancılar olarak, karneleri yoktu. Jonas'a bir karaborsacıdan fahiş bir fiyata bir kilo domuzyağı satın aldıklarında yaşanan bir olayı anlattılar. Jonas'ı bu denli duygulandıran, bundan sonra olanlardı.

Aynı günün gecesinde, kapı çalındı. Korkuyla açtılar – kurnaz karaborsacı orada durmuş “Beni affedin lütfen. Bu sabah o yağı size sattığımda kim olduğunuzu bilmiyordum. Sonradan söylediler, ben de özür dilemeye geldim. Sizden para almayacağım,” diyordu. Verdikleri paralarla dolu bir zarfı ellerine sıkıştırdı, döndü ve merdivenlerden inip kaçtı.¹²

Bu anlatılanları tüm hayatı boyunca “kutsal bir emanet gibi” taşıyan Jonas, öyküsünü şu sözlerle sonlandırır: “Bu arada, şu rahatlatıcı ‘Bizi burada kimse tanımıyor’ ifadesindeki güzelim ironiyi kaçırmamış olmalısınız. Görünüşe bakılırsa, kendileri bunu bilmeseler de birçok kişi onlardan haberdardı ve Udine’in iftihar edeceği şekilde, bu durum onları tehlikeye atmamış, aksine korumuştur.”¹³ Bu öykü, Levinas’ın insanın ötekine (*l’autrui*) karşı sorumluluk anlayışını çok güzel resmeder.

Kötülüğün fenomenolojisi

Fakat biz yine “teodisenin bitiminden sonra” Levinas’ın kötülüğü nasıl anladığı sorusuna dönelim. Kötülüğü doğrudan ele aldığı birkaç yerden biri de “Aşkınlık ve Kötülük” başlıklı makalesidir.¹⁴ Bu makaleyi yazmasına, Philippe Nemo’nun Job kitabındaki kötülük sorusu üzerine felsefi bir tefekkür olan *Job et l’excès du mal*’inin piyasaya çıkması vesile olmuştur. Levinas esasen “bu kitabın açtığı felsefi perspektif” (TE 157) ile ilgilidir. Fenomenolojinin üç momenti üzerine odaklanır: aşırılık olarak kötülük, niyet olarak kötülük, kötülüğün kini ya da dehşeti.

Aşırılık olarak kötülük, ilk olarak kötülüğün nicel yoğunluğundaki bir aşırılığı, “ölçüyü aşan bir dereceyi” işaret eder. Ama Levinas “kötülük tam da mahiyeti bakımından bir aşırılıktır” (TE 158) diye vurgular. Kötülük, çekilen acı korkunç ve katlanılmaz olabileceği için bir aşırılık değildir. “Normalden ve normatiften, düzenden, sentezden,

dünyadan kopuş zaten onun nitel özünü oluşturur” (TE 158). Levinas kötü eylemlerin yol açtığı katlanılmaz işkence ve acıya dikkat çekmekle kalmayıp, kötülüğün “sentezini” yapamayacağımızı vurgulamak ister; kötülük anlayış ya da akıl kategorilerimize entegre edilemez.

Bu sanki sentezin, hatta veriler ne kadar heterojen olursa olsun onları birleştirebilecek Kantçı “düşünüyorum”un salt formel sentezinin karşısına, kötülük biçiminde, formel tarafından kavranmaya tâbi olan tüm heterojenlikten daha da heterojen olan, heterojenliği bütün habisliğiyle açığa vuran sentezi yapılamayanın getirilmesi gibidir. [...] Kötülüğün görünmesinde, özgün fenomenallığında, *niteliğinde*, bir *usûl*, bir tarz ilan edilir: bir yerin bulunmaması, her türlü uyumun reddi – rahatsız edici ve kendine yabancı bir doğaya aykırılık, bir canavarlık. *Ve bu bakımdan aşkınlık!* (TE 158)

Levinas’ın kötülüğün “aşkınlığı”ndan ve ne anlamda sentezinin yapılamayacağından bahsederken kastettiği şeyin nüanslarını ortaya koymak istiyorum. Levinas kötülüğün nasıl *deneyimlendiğini* tanımlamaya çalışır. Fakat meselenin bu şekilde ifade edilmesi, aşırılıkta, kötülüğün aşkınlığında paradoksal bir şey olduğunu akla getirir. *Deneyimi* Kantçı bir şekilde düşünürsek, tam da sentezi *yapılabilecek* olandır. Sentez olmadan deneyim olmaz. Eğer “bir şey” tam anlamıyla deneyimin ötesindeyse ya da deneyimi aşıyorsa, o zaman onu bilemeyiz. Fakat bu Kantçı deneyim ve aşkınlık anlayışına karşı Levinas, kötülüğün habisliğinin sentezi yapılamayacak “bir şey” olarak, hem deneyimlenen hem de sınıflandırılmaya *direnen*, formel sentez tarafından kavranabilecek heterojenlikten daha heterojen bir şey olarak *deneyimlendiğini* belirtir. Levinas’ın kötülük hakkında *hiçbir* bilgi ya da anlayışa sahip olamayacağımızı iddia ettiğini düşündüğümüz takdirde, onu yanlış yorumlamış oluruz. Sonuçta, kötülüğün ayırt edici işaretleri olarak algıladıklarına ilişkin bize çok şey söylemektedir. Fakat aynı zamanda, kötülükte *eksiksiz* idrakten kaçan bir şey olduğunu vurgulamak ister. Kötülüğün bu aşkınlığının doğrudan ve derinlemesine deneyimlendiğini iddia etmek de ister. Levinas meselesini Kantçı sentez fikrine atfen ortaya koysa bile, kötülüğün aşırılığının aşkınlığına dair deneyime başka yollardan da yaklaşılabılır. Levinas’ın göstermeye

çalıştığı şey, Arendt'in *Totalitarizmin Kökenleri*'nin başında anlayıştan bahsederken kastettiği ile yakından ilintilidir.

İdrak, ölçüyü aşanı yadsımak, emsallerden emsalsize ulaşmak, ya da fenomenleri gerçekliğin etkisinin ve deneyimin şokunun artık hissedilmediği türden analogiler ve genellemeler yoluyla açıklamak anlamına gelmez. Daha çok, yüzyılımızın üstümüze bindirdiği yükü bilinçli olarak –varlığını reddetmeden ya da ağırlığına uysalca teslim olmadan– incelemek ve taşımak demektir. İdrak, kısacası, gerçekliğe –bu gerçeklik ne olursa olsun– önceden tasarlanmamış, dikkatli bir karşı koyuş ya da direniş anlamına gelir.¹⁵

Levinas'ın kötülüğün aşırılığı ve aşkınlığı hakkındaki iddialarının, Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde yüce hakkında ileri sürdüğü iddiaların bazılarıyla paralellik göstermesi ironiktir – ya da belki o kadar ironik değildir. Kant da anlayış ve idrak kategorilerimize direnen “bir şey”e sahip olabileceğimize dair farkındalığı dile getirmeye çalışmaktadır. Levinas'ın ileri sürebileceği başlıca farksa, Kant'ın yüce olanı, sonuçta sanki aklın (*Vernunft*) fikirleriyle birleştirilebilirmiş gibi ele almasıdır. Fakat Levinas'a göre, “kötülük sadece birleştirilemez değildir, aynı zamanda birleştirilemeyenin birleştirilemezliği” (TE 158). Kötülük habis bir yücedir, diyebiliriz.

Kötülük “tam da mahiyeti bakımından bir aşırılık” olarak anlaşıldığı takdirde, neden bütün teodise biçimlerine direnmekle kalmayıp, teodiseye de *karşı koyduğunu* daha iyi anlayabiliriz. Teodise, ister dini ister seküler biçimiyle olsun, kötülüğün varlığını tutarlı, kavranabilir bir iyi ve kötü ekonomisi ile birleştirmenin bir yolu olduğu önkabülüne dayalıdır. Kendimizi kötülüğün görünmesi ya da varlığı ile uzlaştıracaksak, gereken şey budur. Levinas'ın birleştirilemez aşırılık olarak kötülük tartışmasında o denli çarpıcı olan, uslamlamasının hem bütünlük eleştirisi, hem de aynı ve öteki diyalektiğinin eleştirisi ile paralellik göstermesidir. Tıpkı sonsuzluğun bütünlüğü *kırması* gibi, kötülük de bunu yapar. Tıpkı aynı ve öteki diyalektiğinin, ötekinin ötekiliğinin (*l'autrui*) birleştirilemez aşırılığı nedeniyle *altüst olması* gibi, idrak ve sentez de kötülüğün aşkınlığı tarafından altüst edilir. Bu formel paralelliğin rastlantısal olduğunu sanmıyorum. Aksine, kötü-

lüğün aşkınlığı nedeniyle, kötülüğün entegre edilememesi ya da tamamen idrak edilememesi nedeniyle, kötülüğün habisliğine verilecek tek yeterli tepki, kötülüğün bu aşkınlığı ile “orantılı” bir tepkidir. Bu, ötekinin ötekiliğinin asla tam olarak idrak edilemeyeceğini, acısı kendi acımdan etik olarak daha önemli olan öteki kişi için ve ona karşı sonsuz bir sorumluluk taşıdığını kabul eden *etik* tepkidir.

Bu fenomenolojideki ikinci moment kötülüğün amaçlılığıdır. “Kötülük sanki beni arayıp bulmuşçasına bana ulaşır; kötülük sanki peşimi bırakmayan bu berbat yazgının ardında bir amaç varmışçasına, sanki birisi bana karşı kurulmuşçasına, işin içinde sanki gazez varmışçasına, sanki birisi varmışçasına beni vurur” (TE 159-60). Kötülük sadece başıma gelen talihsizlik değildir. Ben bana yöneltilen kötülüğün bir *kurbanıyım*dır. Lizbon depremi gibi doğal bir afeti göz önüne alsak bile, kötülük olarak algılanan *kendi başına* deprem değildir. Onun doğal kötülüğün bir örneği olarak algılanmasının nedeni, (açık ya da örtük olarak) yaşanmasına üstün bir varlığın izin verdiğinin ya da yol açtığıнын varsayılmasıdır. Ya da Job’un kaderini göz önüne alırsak, sadece başına korkunç şeyler geldiği için değil, bu şeylerin olmasını önlemenin Tanrı’nın gücü dahilinde olduğuna inandığı için Tanrı’nın adaletini sorgular. Teodisenin cazibesi, kötülüğün amaçlılığından –kötülüğün sanki beni arayıp bulmuşçasına bana ulaştığına ve birisinin gazezinin sonucu olduğuna dair önkabulden– doğar. Nietzsche’nin çok iyi anlayıp, “acı çekmeye karşı öfke uyandıran aslında acının kendisi değil, acı çekmenin anlamsızlığıdır” diyerek ifade ettiği nokta budur. Ama teodisenin cazibesine direnmemiz gerekir; nafîle acıyı gerekçe!endirmenin cazibesine direnmemiz gerekir. Kötülüğün aşkınlığı, bizi ilk metafizik sorunun (Leibniz ve Heidegger gücenmesinler) “Neden hiçbir şeyin olmaması yerine bir şeyler var?” değil, “Neden iyilik yerine kötülük var?” (TE 160) sorusu olduğunu kabul etmeye sevk eden şeydir. Kötülük fenomenolojisindeki bu ikinci moment, Varlık’ın ötesinde, ontolojinin ötesinde olanı bir an için görmeyi sağlar. “Ontolojik farktan önce iyi ve kötünün farkı gelir” (TE 160). Etik olanın ontolojik olan üzerinde bir *önceliği* vardır; ontolojik olan etik olanı gerektirir. Bir kez daha, bizi ilk felsefe olarak etiğe, etik olanın önceliğine götüren şey kötülüktür.

Levinas'ın kötülük fenomenolojisine ilişkin tartışmasında baştan sona bir altmetin vardır: Heidegger ile süregelen kavgası. Levinas'ın düşüncüsü, kendisinin de sık sık itiraf ettiği gibi, Heidegger olmasaydı mümkün olmazdı. Levinas'ın başlangıç noktası Heidegger'in temel ontoloji anlayışıdır. Fakat Levinas, Heidegger'in nihai ufuk olarak Varlık anlayışına itiraz ederken, *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta ontolojinin de ilk felsefe olarak etiğe bağımlı olduğunu ve onu gerektirdiğini iddia ederken, kötülükle yüzleşmemesi ve kötülüğe verilen etik tepkide ayırt edici olanı fark edememesi nedeniyle Heidegger'i eleştirmektedir. Bu eleştiri, Levinas'ın meselesini ortaya koymak için kullandığı terimlere bile yansır. Heidegger (özellikle son dönem felsefesinde) Varlık'ın unutkanlığını adlandırmak, geleneğin ontik [varlıksal] olanı ontolojik [varlıkbilimsel] olanla nasıl karıştırdığını göstermek için "metafizik" terimini kullanır. Heidegger'e göre, temel ontolojiyi hem önceden kabul eden hem de açıklama getirerek onu hasıraltı eden metafiziktir. Fakat Levinas ontolojiyi metafizikle kıyaslayıp metafiziğin önceliğini ileri sürdüğünde, bunu Heidegger'in temel ontolojisinin ötesinde "bir şey", Varlık'ın ufkunun ötesinde "bir şey" olduğunu göstermek için yapar. Levinas'ın etik düşüncesi "ontolojik emperyalizm"i (*impérialisme ontologique*) reddeder (TI 44; 15). Levinas'ın temel iddiası şudur: "Batı felsefesi [Heidegger'in felsefesi dahil] çoğunlukla bir ontoloji olagelmıştır: varlığın idrakini sağlayan bir orta ve nötr terimin araya girmesi ile ötekinin aynıya indirgenmesi" (TI 43; 13). Bu indirgemenin mantığı ve ekonomisi, ötekinin aynıya bu asimilasyonu, ötekinin bütünlleştirilemez bütünlüğünü sömürgeleştirmeye çalışan emperyalizmin mantığıdır. Levinas "ontolojik emperyalizm"den bahsederken, "ölü" bir metafor kullanıyor değildir. Çünkü normalde emperyalizm dediğimiz şeyin –ister siyasi ister ekonomik emperyalizm olsun– özünde aynı "mantık" iş başındadır: yabancı, farklı ve öteki olanı sömürgeleştirme mantığı.¹⁶ "Metafizik, aşkınlık, ötekinin aynı tarafından, Öteki'nin benim tarafımdan hoş karşılanması, somut bir şekilde aynının öteki tarafından sorgulanması olarak, yani bilginin kritik özünü hayata geçiren etik olarak üretilir. Eleştiri dogmatizmden önce geldiği için de, metafizik ontolojiden önce gelir" (TI 43; 13). Levinas'ın Heidegger eleştirisi öncelikle *felsefi* bir eleştiridir.¹⁷ Heidegger'in ontolojik düşün-

cesi kötülüğü ve kötülüğe verilecek etik tepkiyi ele almak için gerekli kaynaklardan yoksundur. Heidegger, düşüncesini seleflerinininkinden ayırmaya yönelik o hararetli çabalarına rağmen, ontolojinin sınırlandırılmalarından asla kaçmaz.

Levinas'ın üçüncü momenti kötülük nefreti ya da dehşetidir. Bu hem kötülüğü varlıkbilimsel olarak ifade etmenin, kötülükle (olanaksız) bir uzlaşma peşinde koşmanın en büyük cazibesinin kaynağıdır, hem de bizi bir diğer kişi ile etik ilişkiye açma fırsattır: "Kötülük, kötülükten duyduğum dehşet içinde beni etkiler ve böylece Tanrı ile olan birliğimi açığa vurur – ya da zaten Tanrı ile olan birliğimdir. Kötülüğün onu dünyada bir fazlalık haline getiren aşırılığı, aynı zamanda onu kabul etmemizin olanaksızlığıdır" (TE 161). Her şey bu kötülük dehşetinin nasıl yorumlandığına bağlıdır. Eğer onu, kötünün iyi ile dengelenmesini *zorunlu* kılan bir ekonominin olduğu anlamında yorumluyorsam, bir kez daha teodisenin cazibesi tarafından baştan çıkarılıyorum demektir. Hâlâ simetrik olan bir ilişkiler ekonomisinin olduğu bir çerçevede hareket ediyorum demektir. Hâlâ iyyinin, kötünün diyalektik olumsuzlanması ve/veya kötünün, iyyinin diyalektik olumsuzlanması olduğunu düşünüyorum demektir. Fakat Levinas'ın kategorik olarak ileri sürdüğü gibi, "Karşıtların çekimi üzerinden Kötü'den İyi'ye geçiş söz konusu olamaz. Bu olsa olsa yine bir teodise olacaktır" (TE 161).

Ancak "kötülük dehşeti"nin İyi –Varlık'ın ötesinde olan İyi– imasına nasıl yol açtığını yorumlamanın bir başka (Levinasçı) yolu da vardır. Kötülüğün dehşeti beni açar ve kötülüğe etik bir tepkiyi davet eder. Kötülüğün aşırılığı, integrasyona direnen habisliği "öteki insanın yüzünde" parıldayan bir aşkınlığı kıskırtır: "entegre edilemez olanın, bir bütünlük içinde bir araya getirilemez olanın başkalığı" (TE 163). Aşağıdaki pasaj Levinas'ın düşüncesindeki devinimi (yenilenmiş bir ısrarla kırılmaya devam eden "aynı" dalgayı) etkili bir şekilde özetler.

Artık benim bilmem tarafından soğurulmuş bir aşkınlık yoktur. Yüz, bir ego olarak kimliğimin yeterliliğini şüpheli hale getirir; ötekine karşı beni sonsuz bir sorumluluğa bağlar. Asli aşkınlık, yüzün ilk etikten gelen somutluğu içinde anlam ifade eder. Peşimi bırakmayan kötülük-

te, öteki insanın uğradığı kötülüğün beni etkilemesi, sanki baştan beri öteki beni çağırarak kendime dayanmamı ve *conatus essendi*'mi sorguluyormuşçasına, sanki burada aşağıda kendi kötülüğüme ağıt yakmadan önce öteki adına cevap vermem gerekiyormuşçasına kötülüğün bana dokunması – kederim içinde böyle özellikle hedeflenmemi “amaçlayan” İyi'nin bir atılımı değil midir? [...] Beni hedef alan kötülüğün dehşeti, öteki insandaki kötülüğe karşı dehşete dönüşür. Burada Kötü'nün basit bir ters dönmesi değil, bir yükselme olan İyi'nin atılımı söz konusudur. Bu İyi memnun etmez, emreder ve buyurur. (TE 163-4)

Levinas'ın fenomenolojik kötülük betimlemesine ilişkin anlayışımızı, *conatus essendi* ile ne kastettiğini düşünerek derinleştiririz. Bu ifade Spinoza'dan alınmıştır, ama Levinas için çok daha genel bir anlamı vardır. *Conatus essendi* “varlık yasası”dır.

Bir varlık, varlığa, her zaman varlığın bir sürekliliği olan kendi varlığına bağlı bir şeydir. Darwin'in düşüncesidir bu. Hayvanların varlığı bir yaşam mücadelesidir. Etiğin olmadığı bir mücadele. Bu bir kudret meselesidir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın başında, *Dasein*'in kendi varlığında bu varlığın ta kendisi için kaygılanan bir varlık olduğunu söyler. Darwin'in düşüncesidir bu: yaşayan varlık yaşam mücadelesi verir. Varlığın hedefi varlığın kendisidir. (PM 172)

Heidegger'in Darwin'le bu birlikteliği hakkında ne düşünürsek düşünelim, Levinas'ın amacı açıktır. Varlık yasası olan *conatus essendi*, varlığın kendini koruma dürtüsüdür. İnsanlar olarak bizler, elbette birer varlığızdır. Dolayısıyla, varlıklar *sıfatıyla*, bu yasa bizim de yasamızdır. Ancak –ve canalcı nokta budur– bizler *sadece* birer varlık değilizdir. Bizler sadece Heidegger'in *Dasein* (oradaki varlık) dediği şey değilizdir. Bizler *insanızdır*. Levinas “insan, her zaman varlıktaki bir süreklilik olan saf varlıktan ayrılır. Benim ana tezim budur,” der (PM 172). Levinas –felsefesini tek bir cümlede özetlercesine– bize şunu söyler: “Ancak, insanın ortaya çıkışıyla birlikte –ve bütün felsefem budur– benim yaşamımdan daha önemli bir şey vardır, o da ötekinin yaşamıdır” (PM 172). Levinas bunda bir “mantıksızlık” olduğunun

tamamen farkındadır, çünkü kişinin kendini kollaması – kendi varlığının yasasına uymasındır mantıklı olan. “Ama azizliğe hayran olamayız. Kutsala değil de, azizliğe: yani varlığında ötekinin varlığına kendi varlığından daha fazla bağlı olan kişiye. İnsanın azizlikte başladığına inanıyorum; azizliğin başarılmasında değil, değerinde. Bu ilk değerdir, inkâr edilemez bir değerdir” (PM 172-3).

Kant’la birlikte formel bir analojinin peşinden giderek Levinas’ın söylediklerine açıklık getirebiliriz. Tıpkı Kant’ın (olgulara karşı çıkarak) bizler sadece birer *doğal* varlık olsaydık, *katégorik* bir buyruk, dolayısıyla da bir ahlak olmazdı, diye iddia etmesi gibi, Levinas da bizler sadece birer *varlık* olsaydık, *etik* bir buyruk olmazdı, diye iddia eder. Ve tıpkı Kant’ın doğanın kendi yasalarının olduğunu iddia etmesi gibi, Levinas da varlığın kendi yasasının olduğunu iddia eder. Kant için, doğanın yasalarında aslen iyi ya da kötü hiçbir şey yoktur; Levinas için, varlık yasası kendi başına ne iyidir ne de kötü. Kant’a göre, ahlak yasasını kabul etmek ona her zaman uyduğumuz anlamına gelmez. Yine de, ahlak yasasına itaat *edebiliriz*; onun otoritesini kabul edip gerektirdiği şeyi yapabiliriz. Levinas’a göre de, etiğin yüksek buyruğunu kabul etmek ona her zaman uyduğumuz anlamına gelmez; ama bu buyruğa itaat *edebiliriz*. Etik, azizliği bir başarı olarak değil, bir değer ya da ideal olarak gerektirir. Her zaman etik önceliği ötekinin (*l’autrui*) yaşamına verecek şekilde hareket edebilirim. Bu analojinin “formel” bir analogi olduğunu vurguluyorum, çünkü Levinas, Kant’ın aksine, ahlakın pratik akla “dayandığı”nı düşünmez. Kantçı özerklik ve sorumluluk, öteki için ve ötekine karşı o sayede sorumlu olduğum daha asli bir heteronomi *gerektirir*. Ayrıcalıklı bir heteronomi olan “Öteki’nin [*Autrui’nin*] mevcudiyeti, özgürlükle çatışmaz, ona yatırım yapar” (TI 88; 60).

Peki ama varlık, varlık yasası ve *conatus essendi* hakkındaki bu düşünceler kötülük anlayışımızı nasıl ilerletir? Bize söylenen şudur: “İnsanda, varlığın kendi yasasından, varlık yasasından bir kopma olmuştur. Kötülüğün yasası varlık yasasıdır. Kötülük, bu anlamda, çok güçlüdür” (PM 175). İyi ve kötü kategorileri tüm varlıklar için değil, sadece insanlar için –etik buyruklara tepki vermeye *muhtedir* olan varlıklar için– geçerlidir. Bunun nedeni, bizim insanlar olarak, ötekilerin etik bir şekilde tepki verebileceğimiz acısının farkında olmamızdır.

Ötekilerin acısına tepki vermekte başarısız olursak, kötülüğün yasasına, varlık yasasına boyun eğiyoruz demektir. Kant'a göre kötülük, ahlak yasasını bilerek hiçe sayıp, özsevginin ayartmalarına boyun eğdiğimiz zaman baş gösterir. Levinas'a göreyse kötülük, bizi ötekine (*l'autrui*) bağlayan etik buyruğu bilerek ihlal ettiğimiz zaman baş gösterir.

Varolma çabası olan *conatus essendi*'de, varoluş yüksek yasadır. Ne var ki yüzün kişilerarası düzeyde görünmesiyle birlikte, 'Öldürmeyeceksin!' emri *conatus essendi*'nin bir sınırlaması olarak ortaya çıkar. Rasyonel bir sınır değildir bu. Dolayısıyla yorumlanması, onu ahlak açısından, etik açısından düşünmeyi gerektirir. Güç fikrinin dışında düşünülmelidir. (PM 175)

Saf varlığın dünyasında kötü (ya da iyi) yoktur. Bu yüzden de, nihai ufku Varlık olan bir felsefede etiğe yer yoktur ve olamaz. Heidegger hümanizmi, (kendi deyişiyle) "metafizik" in –varlığın ufkunu gözlerden saklayan bir metafiziğin– ufkuyla sınırlıymış gibi ele alır. Ama Levinas'ın bakış açısından, Heidegger gerçek bir hümanizmin –etik bir hümanizmin– Varlık'tan ve varlık yasası *conatus essendi*'den bir kopmayı gerektirdiğini farkedemez. İnsan olmam, kendi varlık yasamı aşp, komşuma acı veren kötülüğe etik bir tepki vermemdir.

Sonsuz sorumluluk

Kötülüğün aşkınlığına ve kötülüğe verilen etik tepkiye ilişkin tartışmamı tamamlamak için, Levinas'ın kendine özgü sonsuzluğa başvurma yolunu ve sonsuz sorumluluğumuzdan bahsederken ne demek istediğini ele almak istiyorum. Levinas, Kant'ın ve Hegel'in sonsuzluk kavramına başvurma yolundan ayrılır. Hem Kant hem de Hegel –ve Levinas'a göre Batılı filozofların çoğu– sonsuzluğu açık ya da örtük olarak bütünlükle özdeşleştirmiştir. Kant'ta sonsuzluk, koşullanmamış olanın *düşünebileceğimiz*, ama *bilemeyeceğimiz* türden bütünlüğüne verilen isimdir. Bu, Hegel'in fena sonsuz (*die schlechte Unendlichkeit*) dediği şeydir. Gerçek sonsuz bu fena sonsuzun ötesine uzanır; sonlu ile fena sonsuz arasındaki ikili karşıtlığı aşar. Hegel, aynıyla ötekinin gizli diyaktığını, bütünlüğün sonsuzlukla özdeşleştire-

rilmesi ile sonuçlanan diyalektiği açığa çıkarır. Levinas'ın felsefi başlangıç noktası, sonsuzluğun bütünlüğe ya da varlığa entegre edilemeyeceğini ne Kant'ın ne Hegel'in (hatta ne de Heidegger'in) tam olarak takdir etmiş olmasıdır. Kantçı sonsuzluk fikriyle ilgili olarak, Levinas bize şöyle der: "Kantçı sonsuzluk kavramı aklın bir ideali olarak, zorunluluklarının bir öteye yansıtılışını, tamamlanmamış olanın ideal tamamlanışını resmeder – ama tamamlanmamış varlığın ayrıcalıklı bir sonsuzluk deneyimiyle karşılaşması, böyle bir karşılaşma sonucunda sonluluğunun sınırlarını çizmesi olmadan" (TI 196; 170). Hegelci sonsuzluk fikriye ilgili olarak da şunları söyler: "[Hegel] sonsuzu, sonsuz ile bir ilişkiyi sürdürebilecek ve böylelikle onu sınırlandıracak her 'öteki'nin dışlanması olarak farz eder. Sonsuz sadece tüm ilişkileri kapsayabilir. Aristoteles'in tanrısı gibi, o da artık yalnızca kendine gönderme yapar, ancak bu kez tarihin sınırında" (TI 196; 170).

Levinas'a göre sonsuz, bütünlüğü ve varlığı *kırandır*; bütünlüğün ve varlığın *ötesinde* olandır, bütünlüğe ve varlığa herhangi bir şekilde asimile edilmeye direnen ve karşı çıkan öteki ile etik ilişkiye yer açandır. Levinas'ın öteki için ve ötekine karşı "sonsuz sorumluluğumuz"dan bahsetmesini haklı çıkaran, tam da bu birleştirilemez, radikal olarak heterojen sonsuzdur. Kantçı tarzda aklın bir düşüncesi olan "sonsuz sorumluluk", asla tam anlamıyla gerçekleştirilemeyecek düzenleyici bir düşünce olan bir sorumluluk türü olarak anlaşılmamalıdır. Hegelci tarzda, bir bütünlük içinde tam anlamıyla ve fiilen gerçekleştirilmiş sonsuzluk olarak da anlaşılmamalıdır. Aksine o, kendi özerk özgürlüğünden *önce gelen*, ondan daha eski türde bir sorumluluktur. Ötekine (*l'autrui*) karşı sorumluluğumu asla tam olarak yerine getiremeyebilirim. Ama bu ne bir umutsuzluk öğretisi, ne de bir kahramanlık etiğidir. Gündelik bir yaşam etiğidir, çünkü en basit hoş karşılama edimi ya da hareketiyle etik olarak sorumlu bir biçimde davranabilirim. Levinas'a bir keresinde, sonsuz etik sorumluluk görüşünün "tümüyle ütöpik ve gerçekdışı" olduğu itirazına nasıl cevap vereceği sorulmuştu. Cevabı şöyleydi:

Bu, düşünceme getirilen büyük itirazdır. İnsanlar bana 'Etik ilişkinin tatbik edildiğini nerede gördün?' diyorlar. Cevabım, ütöpik olmasının

ötekilere yönelik gündelik cömertlik eylemlerimize ya da iyi niyetimize yatırım yapmaya engel olmadığıdır: örneğin akşam yemeğine otururken ya da kapıya doğru yürürken “buyrunuz” demek gibi, en küçük ya da en sıradan hareketler bile etiğe delalet eder. Ötekine gösterilen ilgi, bu dünyada her zaman yersiz (*u-topos*) olması, her zaman ‘dünyanın işleyiş biçimleri’nden farklı olması bakımından ütöpik kalır; ama dünyada birçok örneği vardır. Bir zamanlar, Marksist kurtuluş terminolojisini iyi hatmetmiş olan, Arjantin’deki halkının acısı ve mutsuzluğuyla son derece ilgili bir Latin Amerikalı öğrenci grubuyla karşılaştığımı hatırlıyorum. Bana hayli sabırsızca, etik felsefemde bahsi geçen öteki ile ütöpik ilişkiye hiç tanık olup olmadığını sordular. ‘Evet, hem de burada, bu odada,’ diye yanıtladım.¹⁸

Levinas hayatına ilişkin kısa (bir paragraflık) bir açıklama ile başlayan “İmza” başlıklı denemesini, hayatına “Nazi dehşetinin önsezisi ve anısı[nın] hâkim oldu[ğunu]”¹⁹ söyleyerek bitirir. Auschwitz’in simgelediği Nazi dehşeti, daha önce de belirttiğim gibi, yirminci yüzyıla özgü olan kötülüğün, tüm bilgi ve idrak kategorilerini zorlayan kötülüğün paradigması ya da örneğidir. Levinas’ın iyi arkadaşı ve hayranı olan Maurice Blanchot’nun *L’Ecriture du Désastre*’da [Felaket Yazısı] söylediklerini hatırlayabiliriz. Blanchot en kötüsünü yaşamış, ailesini krematoryuma götürmüş, kendini asmaya çalışmışsa da son anda “kurtarılmış” olan genç Auschwitz esirinin öyküsünü anlatır. Bu kişi daha sonra Naziler tarafından, SS onlara ateş ettiğinde mermiler boyunlarına daha iyi saplansın diye kurbanların başını tutmaya zorlanmıştır. “Buna nasıl dayanabildiği sorulduğunda, varsayıma göre ‘insanların ölmeden önceki davranışlarını gözlemlediği’ cevabını verir.” Ama Blanchot şöyle der: “Buna inanmam. [...] Tepkisi [...] bir tepki değildi, tepki veremezdi o.”

Bu açıklamada bizim fark etmemiz gereken şeyse, onun olanaksız bir soru ile karşı karşıya kaldığında, bilgi arayışından, bilginin sözümona saygınlığından; bilginin bize vereceğine inandığımız o nihai adaptan başka mazeret bulamadığıdır. Peki insan nasıl olur da bilmemeyi kabul edebilir? Auschwitz üzerine kitaplar okuyoruz. Kamplarda herke-

sin dileği, son dileği şuydu: ne olduğunu bil, unutma, bir yandan da asla bilme.²⁰

Levinas bu etkileyici ve zeki ifadeye kesinlikle katılırdı. Anlama arzumuz ve çabamızdan vazgeçemesek de, bu kötülüğü asla yeterince bilemeyiz ya da anlayamayız. Bu bizim anlayış kategorilerimizi aşar ve bozar. Ama bir “başka âlem”e işaret eden aşkınlık değildir bu. Zıt anlamlı sözcükler birleşimi olarak, *içkin* bir aşkınlıktır – bütün o ezici, korkunç somutluğu içinde karşılaştığımız bir aşkınlık. Blanchot’nun, kurtulan kişinin tepkisi “bir tepki değildi” deyişine Levinas da katılırdı. Bu bir tepki değildir, çünkü yeterli bir tepki olacak, *söylenilecek* ya da *bilenebilecek* hiçbir şey yoktur. Bu kötülüğün tam anlamıyla kavranabileceğini ve bilenebileceğini düşünmek kendimizi kandırmaktır – teodisenin cazibesi tarafından, bu kötülükle orantılı bir açıklama, bir gerekçe bulmanın cazibesi tarafından baştan çıkarılmaktır. Fakat tepki *verebiliriz* – daha inceltilmiş bilgi ile değil, Auschwitz hakkında daha fazla ayrıntı bularak değil, Shoah hakkında daha fazla kitap okuyarak da değil, sadece karşılaştığımız kötülüğün aşırılığı ile *orantılı* olacak şekilde. Ötekilerin gerekçesiz acısı için, maruz kaldıkları kötülük için sonsuz sorumluluğumu kabul ettiğim *etik tepki* budur. Aynı dalga yenilenmiş ve sağırlaştırıcı bir ısrarla kırılmayı sürdürür. Yirminci yüzyılda patlak vermiş olan kötülüğe verilecek tek tepki “öteki kişiye karşı sorumluluğumu, karşılıklılıkla ilgilenmeden, karşılık beklemeden ona yardım etme çağrımında, *birinin öteki* ile ilişkisinin asimetrisi içinde” kabul etmektir” (US 165).

Jonas: Yeni bir Sorumluluk Etiği

Hans Jonas, Levinas'ın endişe ve kaygılarının birçoğunu paylaşır. O da Heidegger'le çalışmış ve ondan çok etkilenmiştir. Levinas gibi Jonas da Heidegger'in en büyük başarısızlığının etiğe bir temel oluşturmaması olduğunu düşünmüştür. Heidegger bizi kaçınılmaz bir biçimde etik nihilizm yoluna götürerek, tüm ahlaki normların nesnelliğinin altını oyar. Levinas gibi Jonas da Auschwitz'in örnek oluşturduğu kötülükle yüzleşmeye çalışırken Yahudi geleneğinden yararlanır. Yine Levinas gibi, felsefi muhakemeyi –spekülatif haliyle bile– dini inançtan ve teolojik inanışlardan ayırmak gerektiğinde ısrar eder. Jonas da kötülüğü açıklamalarla örtbas etmeye ya da gerekçelendirmeye yönelik felsefi ve teolojik çabalara pek tahammül edememez.

Ne var ki Jonas'ın etik ve etiğin ontoloji ile ilişkisi üzerine düşüncelerini incelediğimizde, yaklaşımının Levinas'inkinden ayrılmakla kalmayıp, onunla düpedüz çelişkili görüldüğünü keşfederiz. Jonas, etiğin bir şekilde ontolojinin ve varlığın ötesinde olduğunu ya da varlığı *kırdığını* düşünmez. Aksine, etiğin gerektirdiği –ve Jonas'ın yapmaya çalıştığı– şey, varlıkla, özellikle de canlı ve insan varlıkla ne kastedtiğimizi, yeni bir etiği doğru bir varlık anlayışına *dayandırmamızı* sağlayacak şekilde yeniden düşünmektir.¹ Jonas yeni bir sorumluluk buyruğu geliştirse de, insan özgürlüğünden önce gelen sonsuz bir sorumluluktan bahsetmez. Varlıkta etiğe ve öteki (*l'autrui*) ile karşılıklı olmayan asimetrik bir ilişki olarak etik ilişkiye yer açan bir kırılmayla ilgili temel Levinasçı temalar, Jonas'ın felsefi düşüncesine yabancıdır. Ayrıca Jonas geleneksel teodiseler konusunda Levinas gibi şüpheci olsa da, kötülük sorununu ele alırken teolojik çerçeveyi tümünden reddetmez.

İyiliksever olan kişisel, şefkatli bir Tanrı düşüncesini kabul eder, ama kadiri mutlak bir Tanrı düşüncesini kategorik olarak reddeder. Göreceğimiz gibi, Jonas kadiri mutlaklık düşüncesinin bizatihi tutarsız olduğunu iddia eder. Levinas ile Jonas arasındaki çarpıcı farklılıkları küçültmeksizin, Jonas'ın söylediklerini gözden geçirirken, felsefi içgörülerinin Levinas'inkileri nasıl bütünlediğini gördüğümüzü ileri sürmek istiyorum. İkisinin felsefi güçlerini iç içe dokuyarak "Auschwitz sonrası" kötülük ve sorumluluk hakkında daha zengin, daha nüanslı bir açıklama yapabiliriz.

Jonas'ın felsefi başlangıç noktası –Heidegger'le karşılaşması– ile başlayalım. Jonas da Levinas gibi, Heidegger'in bir öğretmen olarak büyüleyici gücüne tanıklık eder. Heidegger'in "belki de [yirminci] yüzyılın en önemli filozofu" olduğunu teslim eder.² Bununla birlikte, 1933'ten sonra Heidegger, hem bir insan hem de bir filozof olarak Jonas'ı hayal kırıklığına uğratmıştır. Heidegger'in 1933'te Nazi idaresi sırasında Freiburg'da yaptığı "utanç verici" rektör konuşması onu çok sarsmıştır. Heidegger'in rektör olarak geçirdiği on aylık dönemin, hızla düzelttiği bir "hata" olduğunu düşünen Hannah Arendt'in aksine, Jonas çok farklı bir sonuca varır.³ "Büyüleyici düşünür" Heidegger ile Nazileri aktif olarak desteklemiş kişi arasında bir bağlantı olduğunu düşünüp düşünmediği sorulduğunda, Jonas olumlu cevap vermekte tereddüt etmez, ancak bunu anlamasının uzun zamanını aldığı itiraf eder.

1933'te, felsefi bir anlamda haklı olarak haince denilen, aslında felsefe için derinden utanç verici o meşhur rektörlük konuşmasını yaptığında, açıkçası dehşete düştüm ve bu konuda arkadaşlarımla konuşup şöyle dedim: "Heidegger'den, zamanımızın en önemli düşünüründen geldi bu." Ardından şu cevabı duydum: "Niye böyle şaşırdın ki? Bu orada saklıydı zaten. Onun düşünme şeklinden bir şekilde anlaşılabilirdi." İşte o zaman, ilk defa, Heidegger'in düşüncesindeki birtakım özelliklerin farkına vardım ve alnıma vurup şöyle dedim: "Evet, orada olan bir şeyi atlamışım daha önce."⁴

Jonas, Heideggerci kararlılık (*Entschlossenheit*) ve otantiklik (*Eigentlichkeit*) kavramlarının soyutluğunun, Heidegger'in Nazileri şevkle

desteklemesine olanak veren şey olduğu sonucuna varır. Heidegger'in anonim "İnsan" dan (*Das Man*) ayırdığı otantikliğin ayırıcı özelliği kararlılıktır. "Bu haliyle kararlılık, kişinin *ne için* ya da *neye karşı* kendi kendine karar verdiği değil de, kişinin kendi kararını kendisinin *vermesi*, *otantik* Dasein'in *otantik* imzası olur. Ne var ki kararlılık fırsatlarını sunan da tarihselliktir." Jonas hüznünlü bir karamsarlıkla şunları ekler:

Her halükârda, 1933'ün Ocak ayında o an geldiğinde, tarih kararlılığa fırsat sundu. İnsan kendini bu yeni kadere atmalıydı. İnsan nihayet Alman üniversitelerinde (özellikle felsefede ama genel olarak da) aklın bütün o uzlaşmacı, zayıf, medeni, zorlu müzakerelerinden kendini geri çekip, yeni bir başlangıcın olaylarına atmalıydı. Ansızın Heidegger'in bütün yaklaşımının o muazzam sorgulanabilirliği gözümde tamamen netleşti. [...]

Ama o, Hitler'de ve Nasyonel Sosyalizm'de ve yeni yol ayrımında, yeni bir Reich, hatta bin yıllık bir Reich başlatma istencinde hoş karşıladığı bir şey görüyordu. [...] Bu haliyle kararlılığı (Führer'in ve Parti'nin kararlılığını), böyle bir kararlılık ve azim ilkesi ile özdeşleştiriyordu. Bunun sadece Heidegger'in kişisel hatası olmayıp, bir şekilde düşüncesine kurgulandığını dehşet içinde fark ettiğimde, bu haliyle varoluşçuluğun –yani içindeki nihilist unsurun– sorgulanabilirliği gözümde belirginleşti. Hristiyan çağının başlangıcındaki, yine güçlü bir nihilist unsur içeren Gnostik galeyanın asli bir özelliği olduğunu fark ettiğim şeyle uyuşuyordu bu.⁵

Gnostisizmin ve varoluşçuluğun nihilizmine bu anıştırmalar Jonas'ın felsefi projesini anlamak için bir temel oluşturur. Jonas sadece Heidegger'in değil, büyük teolog Rudolf Bultmann'ın da öğrencisiydi. Onların ortak etkisi altında ve ortak teşvikiyle çığır açıcı Gnostisizm çalışmasını üstlendi. Jonas en sonunda, Gnostik geleneğin nihilist ikiliği ile varoluşçuluğun, özellikle Heidegger'in varoluşçuluğunun karakteristik nihilizmi arasında çok yakın bir benzerlik olduğunu fark etmeye başladı. "Gnostisizm, Varoluşçuluk ve Nihilizm" başlıklı denemesinde Jonas, tarihsel zamanda yüzyıllarla ayrılmış bu iki ayrı akım arasındaki benzerliği inceler.⁶ Gnostisizmde "yasa, *nomos*

fikrinin altüst edilmesi etik sonuçlara yol açar, bu sonuçlarda Gnostik akozmizmin* nihilistik imaları [...] kozmolojik görünümdekinden bile daha açık bir hal alır,” der (GEN 224). Hem Gnostisizm hem de varoluşçuluk nesnel ahlaki normların varlığını inkâr eder. Elbette, bu inkârın son derece farklı gerekçeleri vardır. “Ahlak kurallarına karşı gelen Gnosis, modern emsalinin kavramsal inceliğine ve tarihsel yansımalarına kıyasla kaba ve naif görünür” (GEN 224). Bu nihilizm, “insan ve *physus* [yaşam] arasında ontolojik bir kırılmaya sebep olan bir ikilikle yakından ilişkilidir. “Gnostik insan düşmanca, ilahi karşıtı, dolayısıyla insan karşıtı bir doğaya, modern insan ise kayıtsız bir doğaya atılmıştır” (GEN 233). Modern nihilist ikilik Gnostik ikilikten çok daha radikal ve umutsuzdur. Gnostisizme göre, doğa saldırgan, düşmanca ve şeytanidir. Modern nihilizm ise doğayı artık düşman olarak değil de insani meselelere *kayıtsız* olarak görür.

Bu durum modern nihilizmi, Gnostik nihilizmin dünyadaki tüm panik terörü ve dünya yasalarını cüretkârca horgörmesi nedeniyle olabileceğinden çok daha radikal ve daha umutsuz kılar. Doğanın öyle ya da böyle aldırış etmemesi, asıl uçurumdur. Sadece ölümle çevrili sonluluğunda, olumsuzluğu ve tahmini anlamlarının nesnel anlamsızlığı ile yalnız başına, bir tek insanın aldırış etmesi, gerçekten benzeri görülmemiş bir durumdur. (GEN 233)

Nihilizme tepki

Jonas bu modern nihilizmle –Heidegger’in felsefesinin kaçınılmaz sonucu olan bir nihilizmle– savaşıyor. Jonas’ın yaşam fenomeni üzerine düşünceleri ve yeni bir etik ile yeni bir sorumluluk buyruğunu savunması, ayrıca Auschwitz’den sonra Tanrı kavramı üzerine teolojik spekülasyonları dahil bütün felsefesi, onun bu radikal nihilizme tepkisidir.⁷ Çağdaş felsefede, insan olarak insan fikrini ortadan kaldıracak indirgemeci bir doğalcılık ile hem dayanaksız, hem köksüz, hem de ahlaki bağlardan sıyrılmış, ayrı bir kendilik anlayışı arasında bir salınım olagelmıştır. Zamanımızın başlıca felsefi sorunu, bu iki başlı

(*) Evrenin Tanrı’dan ayrı olarak varlığını inkâr eden, sonlu nesne ve varlıkların bağımsız olarak var olmadıklarını savunan görüş (ç.n.).

felaketlerden kaçmak; bir “üçüncü yol” bulmaktır –“ikilikçi çatlaktan kaçınmayı sağlayacak, yine de insanın insanlığını sürdürmesi için yeterince ikilikçi içgörüyü saklayacak bir yol.” (GEN 234)

Jonas’ın bu “üçüncü yol” ile ne kastettiğine dönmeden önce, Jonas ve Levinas’ın çağımızdaki açmazımıza ilişkin anlayışları arasındaki benzerlikleri ele almak istiyorum. Levinas, Gnostisizmle varoluşçuluk arasındaki yakınlıkla ilgilenmez. “Nihilist ikilik”ten de bahsetmez. Bununla birlikte, modern açmazımızla ilgili anlayışları bakımından Levinas ile Jonas arasında temel bir mutabakat vardır. Her ikisi de zamanımızın en acil felsefi görevinin, yirminci yüzyılın benzeri görülmemiş kötülüğü karşısında etiğin ve sorumluluğun anlamını derinden incelemek olduğunu savunur. Levinas’ın Varlık ve ontolojinin ufkuyla sınırlı bir felsefi yönelimi çok fazla eleştirmesinin nedeni, böyle bir dünyada etiğe ayrılacak meşru bir yerin olmadığını düşünmesidir. Onu bu denli rahatsız edip kışkırtan, ontolojik gelenekteki örtük etik nihilizmdir. “Ahlak tarafından kandırılıp kandırılmadığımızı bilmek çok önemlidir” demek, etik nihilizmden bir kaçış olup olmadığını araştırmamız gerektiğini söylemenin bir diğer yoludur. Levinas, Heidegger’in felsefesinde etiğe hiç yer olmadığı konusunda Jonas ile hemfikir. Heidegger’in başarısızlığı sınırları belirlenmiş bir felsefi eksiklik değildir. Etik nihilizmin hüküm sürmesi durumunda, kötülüğü kınamanın hiçbir temeli olmaz. Auschwitz’de yaşananları kınamanın hiçbir temeli olmaz.

Levinas ve Jonas’ın etik nihilizme tepkileri farklılık gösterir. Görmüş olduğumuz gibi Levinas için etik nihilizm, ontolojinin, Varlık’ı nihai ufuk olarak algılamamanın, ilk felsefe olarak etiğin aşkınılığını takdir edememenin bir sonucudur. Öteki (*l’autrui*) ile etik ilişki varlıkta bir kırılmayı gerektirir. Ama Jonas için temel mesele, ontolojimizi yeni bir etik buyruğa, yeni bir sorumluluk etiğine nihayet metafizik bir zemin sağlamamızı mümkün kılacak şekilde *yeniden düşünmektir*. Jonas sadece Gnostisizme ve varoluşçuluğa içkin olan ikilikle değil, modern felsefede o denli baskın olan ikilikle de ilgilenir. Kartezyen *res extensa* ve *res cogitans* ayrımını, yani bedenle zihin arasındaki ayrımı bir kez kabul ettiğimizde, nihilizmden kaçış olmadığını ileri sürer. Sorun sadece ikilik değil, ikiliğin doğurduğu bütün bir düşünce çerçevesidir.

Materyalistler ve idealistler bile bu ikili düşünce tarzını kabul eden bir çerçeve içinde hareket eder, fakat bu ikili karşıtlığın hangi ucunu reddettikleri bakımından farklılık gösterirler. Dolayısıyla kişi etik nihilizmin meydan okumasına karşılık verecekse, onun altında yatan ontolojik ve epistemolojik ikiliği eleştirmelidir.

Jonas'ın organik hayatın anlamını yeniden düşündüğü *The Phenomenon of Life*'da [Yaşam Fenomeni] yaptığı şey tam da budur. Felsefi projesinin, çağdaş felsefenin derine gömülü önyargı ve dogmalarının birçoğuna ters düştüğünün farkındadır. İki köklü dogmaya meydan okur: metafiziksel bir hakikatin olmadığı; “-dir”den “-meli”ye giden bir yolun olmadığı. Etik nihilizmden kaçmak için, etiğin metafiziksel bir zemini olduğunu, değer ve amacın varlığın kendi içinde nesnel bir temeli olduğunu göstermemiz gerekir. Bunlar güçlü iddialardır; ayrıca son derece tartışmalı olduklarını söylemeye gerek bile yok. Jonas'ı savunmak için, onun bu göreve hem cesaretle hem de entelektüel tevazuyla yaklaştığını söylemeliyiz. Jonas bu iddialarını “kanıtlayamayacağını” sıklıkla itiraf eder, ama “önergeler”inin “bütün insan ve genel olarak Varlık fenomenini” hüküm süren ikilikçi ve indirgemeci alternatiflerden kesinlikle “daha adil” bir şekilde ele aldığına inanır. “Fakat benim savım son tahlilde, düşünceli bir kişiye bir seçim olarak sunduğu *seçeneğe* —elbette kendi içinde ikna gücüne sahip bir seçeneğe— rasyonel bir dayanak sağlamaktan fazlasını yapamaz. Ne yazık ki sunacak daha iyi bir şeyim yok. Belki gelecekteki bir metafizik daha fazlasını yapabilir.”⁸

Jonas'ın felsefi projesinin nasıl geliştiğini görmek için, onun yaşam hakkındaki felsefi yorumunu irdelememiz gerekiyor. Yeni bir sorumluluk buyruğuna zemin oluşturmasının başlangıç noktasıdır bu. Kötülükle ilgili spekülasyonlarına da bağlam sağlar. *The Phenomenon of Life*'in önsözünde Jonas amacını özlü bir şekilde ifade eder.

En kısa anlatımla, bu kitap biyolojik olguların “varoluşçu” bir yorumunu sunmaktadır. Sadece insanla ilgilenen çağdaş varoluşçuluk, bu haliyle organik varoluşa kök salmış şeylerin büyük bölümünün karakteristik ayrıcalığı ve açmazı olduğunu iddia etme alışkanlığındadır: böyle yapmakla, kendine ilişkin farkındalıktan öğrenilecek içgörülerini

organik dünyadan saklar. Bilimsel biyoloji ise kendi payına, fiziksel, dış olgularla sınırlı kuralları nedeniyle, yaşama ait olan içsellik boyutunu gözardı etmek zorundadır: böyle yapmakla, “canlı” ve “cansız” ayrımını hasıraltı eder. Biyolojik kaydın yeni bir okuması, en iyi bildiğimiz iç boyutu organik şeylere dair anlayış için geri getirebilir ve böylelikle maddi ve zihinsel olanın Descartes’tan beri süren ayrılığında kaybettiklerini teorik düzleme yerleştiren yaşamın psiko-fiziksel birliğini yeniden kazanabilir. (PL, p. ix)

Jonas, *bios* hakkındaki varoluşçu yorumunda, “yaşama ilişkin her şeyin organik güçlerin ve işlevlerin artan sırayla gelişmesinin temelindeki bu temayı: metabolizmayı, hareket etme ve arzulamayı, hissetme ve algılamayı, hayal gücünü, sanatı ve zihni – kendini artık metafizik yalıtım halinde görmediği zaman eşsizliğini yeniden anlayabilecek olan insanda doruğa çıkan aşamalı bir özgürlük ve risk ölçeğini” izler. (PL, p. ix) Jonas’ın bu temayı ifade etme şekli Aristoteles’in *bios*’a yaklaşımını hatırlatır ve Aristoteles’in Jonas üzerinde büyük bir etkisinin olduğu açıktır. Schelling’in on dokuzuncu yüzyılda geliştirmeye çalıştığı doğa felsefesi ile daha da yakın bir benzerlik söz konusudur. Schelling (post-Kantçı birçok Alman düşünür gibi) Jonas’ın sorununun altında yatan aynı temel ikili karşıtlıktan mustarıptı. Kant’ın sunduğu “büyüsü bozulmuş” doğa alanı ile özgürlük alanı arasındaki ikili karşıtlık *savunulamaz* çelişiklere yol açar. Jonas, Darwin’i ve çağdaş bilimsel biyolojiyi dikkate almakla hem Aristoteles’ten hem de Schelling’den ayrılır. Biyoloji hakkında doğru dürüst bir felsefi anlayış, bilimsel olgularla her zaman bağdaşmalıdır. Ama aynı zamanda, bu biyolojik olgulara ilişkin yanlış materyalist ve indirgemeci *yorumların* da kökünü kazınmalıdır. Bu bakımdan, Jonas’ın natüralizmi Pierce ve Dewey’nin evrimci natüralizmi ile güçlü bir benzerlik taşır. Aynı zamanda Jonas, gizemli “hayati güçler”i öne süren ya da evrimsel gelişmenin beklenmedik durumlarını ve tehlikelerini yok sayan bir evrimsel biyoloji teorisine de derin bir şüpheyle bakar.⁹

Jonas “bir özgürlük ilkesinin, fiziksel evrenin çok büyük gerekliliği içinde ilk olarak tarihöncesi çağlarda organik maddenin karanlık kıpırtılarında parlayarak ortaya çıktığını” göstermeye çalışır (PL 3). Özgürlük, bu geniş anlamda, bir tek insan özgürlüğü ile özdeşleşmez;

organik yaşamın ilk parlıtlarına kadar iner ve insanlar tarafından ortaya konan türdeki özgürlüğe kadar çıkar. “‘Özgürlük’ nesnel olarak algılanabilir bir varlık halini, yani *kendi başına* organiğin ayırıcı özelliği olan ve bu nedenle sınıfın üyesi olmayanlar hariç bütün üyeler tarafından paylaşılan varoluşu hayata geçirmenin bir yolunu işaret etmelidir: ilk önce salt fiziksel deliller için geçerli olabilecek ontolojik olarak betimleyici bir tabirdir” (PL 3). Özgürlüğün bu varoluşu sadece bir başarı öyküsü değildir. “Özgürlük ayrıcalığı ihtiyacın yükünü taşır ve riskli varlık anlamına gelir” (PL 4). Bu özgürlük ilkesi ilk olarak biyolojik metabolizmayla birlikte ortaya çıkar. Jonas “*metabolizmanın*, tüm organik varoluşun bu temel katmanının zaten özgürlük sergilediğini –hatta özgürlüğün aldığı ilk biçim olduğunu– savunacak kadar” ileri gider.¹⁰ “Metabolizma –gücü ve ihtiyacı– ile birlikte varlık olmayan, dünya yüzüne varlığın kendisinde şekillenmiş bir alternatif olarak çıkmıştır; bundan dolayı varlığın kendisi ilk kez güçlü bir anlam yüklenir: esas olarak negatifinin tehdidi ile nitelendiğinden kendini olumlamak zorundadır ve olumlanmış varoluş, bir kaygı olarak varoluştur” (PL 4). Tüm organik hayatın belirleyici bir özelliği olarak bu geniş, ontolojik özgürlük anlayışı, Jonas’a “Hayata dair yorumunun başından sonuna dek bir Adriadne’nin ipi*” (PL 3) gibi yardım eder.

Jonas’ın özgürlük anlayışımızı genişletme tarzı, temel tartışma stratejisinin göstergesidir. Normalde sadece insanlara uygulanan kategorileri büyütüp yeniden yorumlar, böylece bu kategorilerin canlı her şeyin karakteristiği olan algılanabilir varlık hallerini tanımladığını görebiliriz. Hatta *içsellik* ve *benliğin* başlangıç biçimleri de organik yaşamın en basit biçimlerine kadar uzanır.¹¹ Şimdi Jonas antropomorfizmden, ayırt edici şekilde insani olanı tüm canlı varlıkların alanına yansıtmaktan suçluymuş gibi görünebilir. Kendisi bu türden bir itirazın fazlasıyla farkındadır, ama antropomorfizm fikrinin bile yeniden düşünülmesi gerektiğini savunur.¹² Jonas’ın *insani* özellikleri insandışı canlı dünyasına yansıttığını düşündüğümüz takdirde onun yaşam felsefesini çarpıtmış oluruz. Daha önce, Jonas’ın bir “üçüncü yol”dan bahsettiği pasajı alıntılamıştım –“ikilikçi çatlaktan kaçınmayı sağlayacak, yine de

(*) Adriadne’nin ipi: Minos’un kızı Adriadne’nin labirentten kaçmasına yardımcı olmak için Theseus’a verdiği ip (ç.n.).

insanın insanlığını sürdürmesi için yeterince ikilikçi içgörüyü saklayacak bir yol" (GEN 234). "İkilikçi çatlak"tan, organik yaşamın gerçek bir sürekliliği olduğunu ve özgürlük, içsellik, kendilik gibi kategorilerin canlı olan her şey için geçerli olduğunu göstererek kaçınılır. Bu kategoriler varlığın nesnel hallerini belirler. Fakat özgürlüğün, içsellik ve kendiliğın insanlarda kendini belirgin bir şekilde açığa vurduğunu kabul ettiğimizde "yeterince ikilikçi içgörü"yü muhafaza etmiş oluruz. Jonas'ın bu büyük programı yürütmekte başarılı olduğunu öne sürmek istemiyorum. İddialarının deneysel ve yanılabilir olduğunun o da bizzat farkındadır, ama bize hem sürekliliğe, hem de farklılığı ayırt edebileceğimiz canlı varlıklara dair bir anlayış sunar.¹³

Jonas'ın kendisini yerel bir organizma felsefesi ya da biyolojik olguların yeni bir "varoluşçu" yorumu ile sınırlamadığı artık açık olsa gerek. Amacının varlık hakkında yeni bir metafizik anlayış, yeni bir ontoloji sağlamaktan aşağı kalır yanı yoktur. Ve kendisi bu konuda gayet açık sözlüdür.

Düşüncelerimiz, yaşam sorununun ve onunla birlikte beden sorununun ne anlamda ontolojinin ve bir ölçüde de epistemolojinin merkezinde durması gerektiğini göstermeye yönelik[tir]. [...] Yaşam sorununun merkezî konumu, sadece belli bir ontolojiyi yargılarken ona belirleyici bir ses verilmesi gerektiği değil, kendisiyle ilgili herhangi bir işlemin bütün ontolojiyi toplaması gerektiği anlamına da gelir. (PL 25)

Levinas ile Jonas arasındaki felsefi ayrılık çok büyük görünüür. Levinas'a göre, kendimizi Varlık'ın ufku ve ontoloji ile sınırlandırdığımız sürece (bunlar ne kadar geniş bir biçimde düşünülürse düşünölsün), etiğe ayrılacak bir yer ve etik nihilizme verilecek bir tepki yoktur. Jonas'a göreyse, ontoloji anlayışımızı doğa içinde değere ve amaca nesnel bir dayanak sağlayacak şekilde genişletmediğimiz sürece, etik nihilizmin meydan okumasına cevap vermenin hiçbir yolu yoktur. Fakat bu ilk aşırı karşıtlık görünümüne rağmen, Jonas'la Levinas'ı aralarındaki boşluğu azaltacak şekilde yorumlamanın bir yolu vardır. Levinasçı terminolojide, Jonas'ın ontolojiyi ve canlı bedeni, ötekinin

(*l'autrui*) indirgenemez başkılığının hakkını verecek şekilde anlamasının bir yolu olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz.¹⁴

Yine de, Jonas'ın biyolojik olgulara ilişkin "varoluşçu" yorumunun ve önerdiği yeni ontolojinin yeni bir etiğe nasıl metafizik bir dayanak oluşturabileceğini sorabiliriz. Jonas doğada değerlere, amaçlara ve ereklere hiç yer olmadığı şeklindeki felsefi önyargıyı eleştirir. Tıpkı özgürlüğün, içselliğin ve kendiliğin nesnel varlık halleri olduğunu savunduğu gibi, değerlerin ve ereklere de nesnel varlık halleri olduğunu iddia eder. Organik varlığa *içkin* basit bir değer, basit bir olumlama vardır, "Yaşamın 'Evet'i" (IR 81).¹⁵ "Varlığın kendini olumlaması yaşamın ölüme karşıtlığında etkili bir hal alır. Yaşam, varlığın varlık olmayanla açıkça yüzleşmesidir. [...] Tüm mücadenin 'evet'i, burada varlık olmayana aktif 'hayır' ile keskinleşir" (IR 81-2). Ayrıca –ve Jonas için canalcı nokta budur– tüm organik varlıklarda var olan bu yaşam olumlaması insanlar üzerinde bağlayıcı bir *zorunlu* güce sahiptir.

Kendini körü körüne harekete geçiren bu "evet", doğanın amaca yönelik emeğinin yüce ürünü olarak artık onun otomatik uygulayıcısı olmayıp, bilgiden elde edilen güç sayesinde ona zarar verici hale gelebilen insan özgürlüğünü görmekte zorlayıcı güç kazanır. İnsan "evet"i istencine uyarlamalı ve "hayır"ı kendi yetkisindeki varlık olmayana dayatmalıdır. Fakat ahlak teorisinde tam da bu gönüllüden zorunluya geçiş, ona bir temel oluşturma çabalarının kolayca suya düştüğü kritik noktadır. Şimdiye dek tüm bireysel gönüllülüklerde "varlık"ın bizzat gözettiği şey, neden şimdi insanda bir göreve dönüşmektedir? (IR 82)

Burada "-dir"den "-meli"ye –yaşamın kendini onaylamasından, insanların yaşamı sadece şimdiki zaman için değil gelecek için de muhafaza etmeye yönelik bağlayıcı *zorunluluğuna*– geçişi keşfediyoruz. Ama neden *yeni* bir etiğe ihtiyaç duyarız? *The Imperative of Responsibility*'nin [Sorumluluk Buyruğu] alt başlığı *In Search of an Ethics for the Technological Age* [Teknoloji Çağında bir Etik Arayışı], yeni bir etiğe neden ihtiyaç duyduğumuzu ortaya koyar. Modern teknoloji doğayı ve insan eyleminin sonuçlarını öyle radikal bir biçimde dönüştürmüştür ki, geleneksel etiğin temelindeki önermeler artık geçerli değildir. Çün-

kü insanlar tarihte ilk kez, insan yaşamı dahil, bu gezegendeki yaşamı mahvedecek bilgiye ve güce sahiptirler. Sadece yeni bir toptan nükleer felaket olasılığı değil, yaşam için gerekli olan çevreyi mahvedebilecek teknolojilerin serbestçe kullanılmasından kaynaklanan daha tiksindirici ve endişe verici olasılıklar da vardır. Modern teknolojinin yol açtığı başlıca dönüşüm, eylemlerimizin sonuçlarının çoğu kez tahayyül edebileceğimiz her şeyi fersah fersah aşmasıdır. Jonas, biyoteknolojinin hızla gelişmesiyle birlikte baş gösteren benzeri görülmemiş etik ve siyasal sorunlar hakkında bizi uyaran ilk filozoflardan biridir. Bunun “etik bir boşluk” olduğunu, etik kararlarımızı sınırlandıracak ya da onlara rehberlik edecek etkili etik ilkelerin görünmediği bir zamanda oluştuğunu iddia etmiştir. Bilimsel ve teknolojik “ilerleme” adına, “özgürce seçildiği” sürece insanın genetik yapısını dönüştürmek dahil, neredeyse her şeyi mübah gören bir duruşun benimsenmesine yönelik amansız bir baskı söz konusudur. Jonas’ın iddiasına göre, aşağıdaki gibi ifade edilebilecek yeni bir kategorik buyruğa ihtiyacımız vardır:

“Öyle hareket et ki, eyleminin sonuçları gerçek insan yaşamının sürekliliği ile bağdaşsın”; ya da olumsuz bir ifadeyle: “Öyle hareket et ki, eyleminin sonuçları böyle bir yaşamın gelecekteki olasılığı için yıkıcı olmasın”; ya da basitçe: “insanlığın yeryüzündeki sonsuz bir sürekliliğinin koşullarını tehlikeye atma”; ya da yine olumlu bir ifadeyle: “Mevcut seçimlerinde, İnsan’ın gelecekteki bütünlüğünü istencinin hedeflerine dahil et.” (IR 11)

Jonas’ın yeni bir buyruk savunusuna sempatiyle baksak bile, böyle bir buyruğa duyulan *ihtiyacın*, onun rasyonel olarak gerekçelendirebileceği anlamına gelmediğini anlamamız gerekir. Ayrıca, Jonas’ın *sorumluluk* buyruğu ile ne kastettiğini de anlamamız gerekir.

Jonas birbirinden çok farklı iki sorumluluk duygusu arasında ayrım yapar: formel sorumluluk ve tözel sorumluluk. Formel sorumluluk “kişinin fiilleri ‘için’, bunlar ne olursa olsun, mesul tutulabilmesi olarak sorumluluktur”; tözel sorumluluk ise “belli hedefler ‘konusunda’, bir faili onlarla ilgili belli fiillere bağlayan sorumluluktur” (IR 90). Tözel sorumluluk formel sorumluluğu gerektirir, ama Jonas’ın etiğinin özü, yeni tözel sorumluluğumuzla ilgilidir. Levinas gibi Jonas da tözel bir

sorumluluğun “karşılıklı olmayan bir ilişki”yi içerdiğini vurgular (IR 94). Ebeveyn ile çocuğun karşılıklı olmayan, “dikey” şefkat ilişkisi tözel sorumluluğa bir örnektir. Ebeveynin, çocuğun iyiliğiyle ilgilenmek gibi bir sorumluluğu ve zorunluluğu vardır. Yeni teknolojik durumumuz tözel sorumluluğumuzun kapsamını genişletmemizi gerektirir. İnsanlar olarak, belirsiz gelecek için yaşam koşullarını, özellikle insan yaşamının koşullarını korumak bizim sorumluluğumuzdur.

İnsanın, sadece kendisinin sorumluluk *sahibi* olabileceği şeklindeki ayrımı, bu sorumluluğu sevdiği başkaları için –yani bizzat potansiyel sorumluluk taşıyıcısı olanlar için– de taşınması gerektiği ve şu ya da bu bakımdan, her zaman taşıdığı anlamına gelir. [...] Bu anlamda, bir “-meli” insanın kendi varoluşu ile birlikte somut olarak verilir. [...] Nükteli bir ifadeyle: dünyada sorumluluğun olması olasılığı, ki bu insanların varoluşuna bağlıdır, tüm sorumluluk hedeflerinin başında gelir. (IR 99)¹⁶

Jonas’ın uslamlaması ve sorumluluğa muktedir olan (insan) varlıkların korunmasına yönelik kolektif sorumluluğumuza ilişkin anlayışının yeterliliği hakkında sorulabilecek birçok soru var, ama artık felsefi projesinin genel yapısını kavrayabiliriz.¹⁷ Jonas’a göre sorun nihilizmde, özellikle de çağdaş dünyada o denli yaygın olan etik nihilizmdir. Bu “etik bir boşluk” yaratmıştır. Onu en çok kaygılandıran nihilizm filozofların nihilizmi değil, gündelik hayatın nihilizmidir – sözgelimi kararlarımıza ve eylemlerimize rehberlik edecek güvenilir nesnel normların bulunduğu artık hiç güven duyulmaması gibi. Bu durumu potansiyel olarak korkunç kılan şeyse yeni teknoloji çağıdır. İnsan failer bu gezegendeki yaşam olasılığının koşullarını mahvetmeye muktedirler. Bu durumu böylesine endişe verici hale getirense teknolojinin başarısızlığı değil, akıl almaz başarısıdır. Yaşam koşullarını etkileyen yepyeni teknolojiler geliştirip uygulama yönünde amansız bir baskı söz konusudur. (Klonlama ve kök hücre ile ilgili yakın tarihli tartışmalardan uzun zaman önce Jonas, canlı organizmaların koşullarını radikal olarak değiştirmemize olanak sağlayan teknolojilerle birlikte baş gösterecek can sıkıcı etik ve siyasal meseleleri öngörmüştür.) Bu potansiyel olarak feci durumda felsefeye düşen, durumumuza

ilişkin canlı ve berrak bir anlayış sağlamaktır. Ama bu yeterli olmaz. Yaşam fenomeninin doğru anlaşılmasının, yeni bir etik –başlangıç noktası yaşamın kendi kendini onaylaması olan bir etik– geliştirmemizi ve gerekçelendirmemizi nasıl sağlayacağını da göstermelidir. İlk önceliğimiz, insanların gelecekte var olmaya devam etmeleri için gereken koşulları muhafaza edecek şekilde hareket etmek olmalıdır. Jonas, bu yeni sorumluluğun hiçbir sınırı olmadığı için –Levinas’ı takip ederek– bunun “sonsuz bir sorumluluk” olduğunu söyleyebilirdi. Bir sorumluluk teorisinin öznel ve nesnel tarafları olmalıdır.

Ancak bu iki taraf karşılıklı olarak birbirini tamamlar ve ikisi de etğin ayrılmaz parçasıdır. Varlığımız, en azından mizacı gereği görev çağrısına hissederek karşılık vermeden, doğruluğunun en ikna edici kanıtı, teorik onayı mecbur ettiğinde bile, onu harekete geçirici bir güç kılmaktan aciz olacaktır. Buna karşılık, doğruluğuna dair bazı deliller olmadan, bu tür çağrılara *de facto* karşılık vermemiz (kendileri de değişik şekillerde önceden koşullanmış olan) raslantısal tercihlerin insafına kalacak ve onun tarafından yapılan seçimler gerekçeden yoksun olacaktır. (IR 85)

Kötülük ve mahşeri durumumuz

Kötülük teması, Jonas’ın yeni bir etik arayışının arka planında bir hayalet gibi dolanıp durur – tıpkı Levinas’da da olduğu gibi. “Olayları şimdiki gidişatlarına bırakırsak, mahşeri bir durumda, yani evrensel bir felaketin tehdidi altında yaşıyoruz.” (IR 140). Jonas eğer Levinas ile diyaloga girseydi, şöyle diyebilirdi: “Yeni bir sorumluluk etiği, gelecek için yeni bir etik olmaksızın, sorumluluğunu taşıdığımız ötekilerin devam eden *varoluşunun* olasılığı bile tehdit altındadır.” Jonas şu sözleriyle Levinas’ın fenomenolojik kötülük tanımını tekrarlar:

Malum’un algılanması bizim için *bonum’un* algılanmasından çok daha kolaydır; o daha doğrudan, daha zorlayıcıdır, düşünce ve beğeni farklarına daha az bağımlıdır ve hepsinden önemlisi, biz onu aramadan kendini zorla kabul ettirir. Bir kötülük salt varlığıyla kendini bize algılatır; oysa faydalı olan, biz onu düşünmediğimiz sürece sıkıntı ver-

meden var olabilir ve algılanmadan kalabilir. [...] Kötülük yolumuza çıktığında ondan şüphe duymayız, ama iyi olandan ancak karşının deneyimi üzerinden emin oluruz. (IR 27)

Bu gözlem –bir kötülüğün kendini bize dayattığı– Jonas’ın “Auschwitz”in örnek oluşturduğu kötülükle yüzleşmesine bir geçiş sağlar. Jonas, adeta Levinas’ın yazdıklarını yineleyen sözcüklerle, kendisinden “otuzlu ve kırklı yılların dehşetini görmüş geçirmiş ve ömrünün kalanında Auschwitz’in gölgesi altında yaşamak zorunda kalmış biri” diye bahseder.¹⁸ 1984’te, Jonas sekseninci doğum gününü çoktan geride bırakmışken, Tübingen Üniversitesi’nde “Auschwitz’ten Sonra Tanrı Kavramı: Bir Yahudi Sesi”¹⁹ başlıklı dikkat çekici bir konferans vermiştir.

Jonas, metafizik spekülasyonlarına, ya da yeni sorumluluk etiğini canlı varlıkların ontolojik olarak kendini onaylamasına dayandırma çabasına herhangi bir *kanıt* sunamayacağını her zaman kabul etmiştir. Ama bir filozof olarak, iddialarını destekleyecek en güçlü *gerekçeleri* vermeye çalışmıştır. Teoloji hakkında spekülasyon yaparken daha da deneyseldir. Kendisini “açıkça spekülatif bir teoloji çalışması” ile meşgul diye tanımlar. Kant’ın bu alanda kişinin bilgi sahibi olduğunu iddia edemeyeceği uyarısını kabul eder.²⁰ Fakat Jonas şu soruları ortaya atar:

Auschwitz kişinin insanlar hakkında her zaman bildiklerine ve çok eski zamanlardan beri yaptıklarına ne ekledi? Özellikle de biz Yahudiler için bin yıllık acı tarihinden tanıdık olan, kolektif hafızamızın çok önemli bir parçasını teşkil eden şeye ne ekledi? Job’un sorusu daima teodisenin –kötülüğün bu haliyle dünyadaki varlığı nedeniyle genel teodisenin, seçim bilmecesiyle keskinleştirilmesi nedeniyle de tekil teodisenin, İsrail’le Tanrısı arasındaki anlamlı ahitin– ana sorusu olmuştur. (CGA 132)

Teodiseye yapılan bu gönderme bizi yanıltmamalı, çünkü Jonas’ın geleneksel (dinsel ya da seküler) teodiselere yaklaşımı Levinas’ınki kadar eleştireldir. Auschwitz’in kötülüğünün çirkin gerçekliğini yadsımaya, “hasıraltı etmeye” ya da gerekçelendirmeye çalışması duru-

munda hiçbir teodise yeterli değildir. Bir Yahudi için bu sorular bir Hristiyan için olduğundan daha da dokunaklıdır, çünkü “‘bu’ dünyada kutsal yaratımın, adaletin ve kurtuluşun mahallini gören Yahudiler için Tanrı her şeyden önce *tarihin* Efendisidir ve bu bakımdan ‘Auschwitz’, inananlar için bile, bütün o geleneksel Tanrı kavramını şüpheli hale getirir. [...] Hangi Tanrı onun olmasına izin verebilir ki? (CGA 133).

Bu duygu yüklü soruları ele almak için Jonas kendine ait bir *mit* geliştirir – “Platon’un bilinebilirin ötesindeki alana ayırdığı o hayali ama güvenilir tahmin aracı” (CGA 134).²¹ Bu mitin ayrıntıları hem etkileyici hem de anlamlıdır, ama ben kısaltılmış bir versiyonunu sunacağım.

Başlangıçta İlahi, varlığın zemini olan, “kendini şansa ve riske ve oluşun sonsuz çeşitliliğine bırakmayı seçti.” Ama dünya yaratıldığında, yasaları “hiç müdahale kabul etmedi” ve “dünyadışı bir ilahi takdirle yumuşatılmadı.” Dünyanın kendine yönelik, içkin bir alan olabilmesi için, “Tanrı varlığından feragat ederek, kendisini tanrılıktan çıkardı – öngörülemez geçici deneyimin tesadüfi semeresiyle yüklü zaman serüveninden onu geri almak için: onun tarafından başkalaştırılmış, hatta muhtemelen şekli bozulmuş olarak.” Kozmik tesadüf ve ihtimal sonsuzluklarının akışında, ilk yaşam kıpırtıları baş gösterir. Bu, “oluşan tanrının beklediği ve onunla birlikte savurgan desteğinin kurtulma belirtileri göstermeye başladığı dünya-kazası”dır. Yaşamla birlikte ölüm, ölümlülük macerası ve evrim sürecinin başlangıcı da gelir. “İlahi manzara renklenir ve tanrı kendini deneyimlemeye başlar.” Başlangıçta bu, en basit organik biçimiyle, bir masumiyet dünyasıdır. Fakat insanların evrimsel gelişimiyle birlikte yeni bir şey baş gösterir. “Bilgi ve özgürlük zuhur etti ve bu fevkalade iki uçlu hediyeyle birlikte, kendi kendini gerçekleştiren yaşamın salt öznesinin masumiyeti iyi ve kötü ayrımı altında sorumluluk yüküne boyun eğdi.” “İnsanın ortaya çıkışıyla birlikte, aşkınlık kendine uyandı ve o andan itibaren insanın yaptıklarına ve belirsizliğin tutulmuş nefesiyle umut edip yalvarmasına, sevinmesine ve kederlenmesine, onaylamasına ve kaç çatmasına eşlik ediyor – ve diyebilirim ki, dünyevi sahnesinin dinamiklerine müdahale etmediğinde bile kendini ona hissettiriyor: çünkü aşkın olan

insanın sicili karşısında sendelerken kendi halinin yansımasıyla insan manzarasına ışık ve gölge düşürüyor olamaz.” (Mitin tam açıklaması için bkz. CGA, 134-6 .)

Jonas’ın miti budur; “inatçı bir kişisel fantezi” gibi görünebileceğini itiraf ettiği bir mit. Fakat Jonas sonuçlarını ortaya koydukça bu mitin ne kendi düşüncesinde belirttiği ne de şahsa özel olduğu açıklık kazanır. Jonas onu “Ölümsüzlük ve Modern Ruh Hali” başlıklı denemesinde ilk kez sunarken şunları yazar: “Mitin zorunlu olarak bilinemez, hatta dolaysız kavramlarla anlatılamaz olan, yine de en derin deneyimimize örtük göndermeler yoluyla, geri alınabilir, antropomorfik imgelerle dolaylı bir açıklamasını yapma gücümüz üzerinde hak iddia eden bir hakikati anırtırabilmesi anlamında, ‘gerçek’ olduğuna inanmak istediğim deneysel mit budur işte.”²²

Jonas’ın aktarmaya çalıştığı, bu mitteki örtük hakikattir. Ona dair yorumunda birkaç önemli özelliği vurgular. İlk olarak, bahsettiği Tanrı, kendisinin çarmıha gerilmesine izin veren bir Tanrı’ya ilişkin Hristiyan anlamıyla olmasa da, *acı çeken bir Tanrı*’dır. *Yaratılış* anından ve şüphesiz insanların yaratıldığı zamandan itibaren, Tanrı’nın tarafında acı çekme söz konusudur. İkinci olarak, Jonas’ın mitindeki Tanrı *oluşan* bir Tanrı’dır. “Bu, sonsuzluk boyunca kendisiyle özdeş kalan tamamlanmış bir varlığa sahip olmak yerine, zaman içinde ortaya çıkan bir Tanrı’dır” (CGA 137). Jonas bu Tanrı anlayışının, teolojide, önceliği oluşuma değil ezeli varlığa veren Helen geleneğinden ayrıldığını kabul eder, ama *ilahileşme* kavramının Tevrat’taki Tanrı portresiyle daha kolay bağdaştırılabileceğini düşünür. Dünyada olup bitenlerden etkilenen ve aslında olanlar tarafından *değiştirilen* bir Tanrı’dır bu. Sadece bizler Tanrı’ya bağımlı değilizdir, o da *bizlere*, biz insanların yaptıklarına *bağımlıdır*. “Tanrı’nın kendi kaderi, yaptıkları ya da bozdukları, bilinmeyen işlerine özünü adadığı bu evrende tehlike altındadır, insan da bu yüce ve her zaman kötüye kullanılabilecek güvenin seçkin deposu haline gelmiştir. İnsan bir anlamda tanrının kaderini elinde tutar.”²³ *Şefkatli* bir Tanrı, *acı çeken* ve *oluşan* bir Tanrı fikrine bağlıdır. “Tanrı’nın yarattıkları için kaygılanması elbette Yahudi inancının en bildik öğretilerindendir. Fakat benim mitim, daha az bilinen bir özellik olarak, bu şefkatli Tanrı’nın kaygılanma ediminde kendi kaygısı-

nın gerçekleşmesini de sağlayan bir büyücü olmadığını vurgular: diğer faillere yapacak bir şeyler bırakmış ve böylelikle kaygısını onlara bağlı kılmıştır.” (CGA 138). Dolayısıyla bu, tehlikede olan ve gerçek bir riske giren bir Tanrı’dır.

Jonas’ın teolojik spekülasyonlarındaki en önemli iddia bu Tanrı’nın kadiri mutlak bir Tanrı *olmadığı* konusundaki ısrarıdır. Jonas eskiden kalma o mutlak, sınırsız güç öğretisini reddeder. Onun yerine çok daha güçlü bir iddiada bulunur: “Güç kavramından çıkan sonuç, kadiri mutlaklığın kendisiyle çelişen, kendi kendini yıkan, gerçekte anlamsız bir kavram olduğudur.”²⁴ Geleneksel olarak Tanrı’ya atfedilen bu özellikler –“mutlak iyilik, mutlak güç ve anlaşılabilirlik”– tutarsız bir üçlü oluşturur. Bu özelliklerden herhangi ikisinin birleşmesi üçüncüsünü dışlar. “O halde soru şudur: Hangileri Tanrı kavramımız için gerçekten bütünleyicidir ve hangileri, daha az güce sahip olduklarından, kendilerinden daha üstün iddiaya boyun eğmek zorundadır? Şimdi, iyilik kesinlikle Tanrı kavramından çıkarılamaz ve kısıtlamaya açık değildir.” (CGA 139)²⁵

Jonas’ın miti, görünüşte kendine has özelliklerine rağmen, “kişisel inatçı bir fantezi”den ibaret değildir. Jonas, kendi miti ile Kabala arasında bir benzerlik olduğuna bizzat dikkat çeker.

Orada, benim spekülasyonlarımin onların yanında hiç de o kadar tutarsız görünmeyeceği, son derece özgün, alışılmışın hayli dışında spekülasyonlarla karşılaşırız. Örneğin, benim mitim aslında sadece Lurianik Kabala’nın kozmogonik merkezî kavramı olan *tzimtzum* fikrini biraz daha ilerletir. *Tzimtzum* büzülme, geri çekilme, kendini sınırlama demektir. Dünyaya yer açmak için, başlangıcın *En-Sof*’u (sonsuz: harfiyen, Sonu Olmayan), onun tarafından terk edilen boş mekân onun dışına genişleyebilsin diye kendini büzmek zorundaydı: Tanrı’nın sonradan onun içinde ve ondan dünyayı yaratabileceği “Hiçlik”. Bu kendi içine çekilme olmaksızın, Tanrı’nın dışında hiçbir “öteki” olamaz ve “her şey hesaba katıldığında” sadece onun sürekli kendini-içeride-tutuşu sonlu şeyleri bireysel varlıklarını ilahi olanda bir kez daha kaybetmekten korur.” (CGA 142)²⁶

Peki ama bu mit şu soruyu ele almamızı nasıl sağlar: Tanrı bunun olmasına nasıl izin verebilmiştir? Auschwitz'in kötülüğünün tüm dehşeti ile karşı karşıya kalıp da Tanrı'ya olan inancımızı nasıl sürdürebiliriz? Bu tam da, Auschwitz'e tanık olsaydı Dostoyevski'nin yöneltebileceği türden bir sorudur. Başlangıçta, Jonas sanki geleneksel bir teodise çerçevesi içerisinde hareket ediyormuş gibi görünür; en azından kötülüğün –hatta Auschwitz'in kötülüğünün– varlığı ile iyiliksever bir Tanrı kavramını bağdaştırabileceğimizi göstermek istediğinde. Jonas teolojik sorunu Tanrı'nın anlaşılabilirliğini ve iyiliğini onaylayıp mutlak kudretini yadsıyarak “çözer.” “Fakat Tanrı bir şekilde ve bir dereceye kadar anlaşılabilir ise (ki bunu savunmamız gerekir), Tanrı'nın iyiliği de kötülüğün varlığı ile bağdaşır olmalıdır ve bu sadece Tanrı kadiri mutlak değilse böyledir. Ancak o zaman onun anlaşılır ve iyi olduğunu ve dünyada yine de kötülüğün olduğunu onaylayabiliriz.” (CGA 140)

Jonas'ın mitini bu şekilde yorumlamak, yanlış olmamakla birlikte, onun *ana* itkisini gözden kaçırmaktır. Jonas'ın mitinin amacı, insanın ezici –hatta sonsuz diyebileceğimiz– sorumluluğunun altını çizmektir. Jonas şu hususu Levinas kadar güçlü bir şekilde vurgular: “sorumluluk öncelikle ve en başta insanlara aittir ve insanlar içindir, her sorumluluğun arketipi budur” (IR 98). Dünyada var olan kötülükten insanlar –sadece insanlar– sorumludur ve onunla savaşmaya yönelik yüksek bir zorunlulukları vardır. Bu sorumluluk “salt” insani bir sorumluluğu aşar; bu, *acı çeken, oluşan, kaygılanan* Tanrı için ve ona karşı sorumluluğumuzdur. Levinas gibi Jonas da “Auschwitz”i tek bir yeri ve bir dizi korkunç olayı adlandırmak için değil, zamanımızın tüm soykırımlarının yerine geçecek şekilde ele alır. Jonas, mitini ilk kez sunarken şunu sorar:

Peki ya böyle bir şansa sahip olmadan yaşamlarına son verildiği, insanlığın sağ çıkamayacağı en zalim ve en derin aşağılamalarla insanlıkları yok edildiği için kendilerini iyi ya da kötü, büyük ya da küçük edimlerle Yaşam Kitabı'na kaydedemeyecek olanlar? Auschwitz'in gazla zehirlenip yakılmış çocuklarını, kampların yozlaşmış, insanlıktan çıkmış hayaletlerini *ve ötekilerin hepsini, zamanımızın diğer insan yapımı katliamlarının sayısız kurbanlarını* düşünüyorum.²⁷

Jonas kendi kaderi bize bağı olan, acı çeken, oluşan, kaygılanan bir Tanrı anlayışını dramatize etmek için şunları söyler:

Ve şuna inanmak istiyorum: insanlığın harcanmasının ve yağmalanmasının doruklarında gözyaşları vardı; küçültücü acının ve gazabın—gerçekliğe ve bu şekilde ahlaksızca kurban edilen, her biri Tanrı'nın önlenmiş bir çabası olan her yaşam olasılığına yapılan en büyük yanlış—yükselen feryadını bir inilti yanıtlıyordu. [...] Ömrümüz boyunca yükselen bu haykışların o müthiş korosunun şimdi dünyamızın üzerinde karanlık ve itham edici bir bulut gibi asılı durduğuna inanmamalı mıyız? Sonsuzluğun çatık kaşlarıyla, bizzat yaralı ve derinliklerinde tedirgin bir halde bize tepeden baktığına inanmamalı mıyız?²⁸

Auschwitz'in sorumlusu ne ilahi takdir, ne de tarihin diyalektik gerekliliğidir.

Auschwitz ayıbı mutlak bir ilahi takdire, ya da sentez isteyen bir anti-tezmişçesine veya kurtuluş yolunda bir adımmışçasına, diyalektik olarak akıllıca bir gerekliliğe yüklenmemelidir. *Biz* insanlar, onun işlerini yönetmekte başansız olan bizler, bunu tanrının üstüne yıktık. Bu bizim hesabımızda yazılı duruyor ve bozulmuş yüzlerimizden, aslında Tanrı'nın kendi çehresinden bu ayıbı yeniden temizlemesi gerekenler de bizleriz.²⁹

Jonas'ın "spekülatif deney"i salt entelektüel bir çalışma değildir. "Her inanç öğretisinin muhtemelen heretik bulacağı görüşe, Tanrı'nın bize yardım edemeyeceği, bizim Tanrı'ya yardım etmemiz gerektiği görüşüne sevkedildim."³⁰ Ancak Jonas, bir Yahudi Tanrısına ilişkin bu heretik anlayışın "çok sonraları haberdar olduğum gerçek bir tanığın kendi yaşamıyla damgalanmış itirafı ile daha geçerli" bir hal aldığını söyler bize. "Bir itirafçıya ait bu sözler, 1942'de Westerbork'taki kampa, orada yardımcı olmak ve halkının kaderinde bir rol oynamak için kendi isteği ile ihbar edilmiş Hollandalı genç bir Yahudi kadın olan Etty Hillesum'un korunmuş günlüklerinde bulunuyor. Hillesum 1943'te Auschwitz'de gaz odasına gönderildi."³¹

Bu dünyada Tanrı beni nereye gönderirse oraya gideceğim ve her şeyin böyle olmasının Tanrı'nın değil, bizim hatamız olduğuna [...] her durumda ve ölene kadar tanıklık etmeye hazırım.

[...] Tanrı'nın bana yardım etmeyi sürdürmediği takdirde de, benim Tanrı'ya yardım etmem gerekir [...] Tanrı'ya her zaman elimden geldiğince yardım etmeye çalışacağım.

Ah Tanrım, beni yüzüstü bırakmayasın diye sana yardım edeceğim, ama daha en başından, bir hiçe kefil olabilirim. Sadece şu tek şey benim için gitgide netleşiyor: senin bize yardım edemeyeceğin, bizim sana yardım etmek zorunda olduğumuz, bunu yapmakla da sonuçta kendimize yardım ettiğimiz. Önemli olan tek şey budur: İçimizde, Ey Tanrım, senin bir parçanı muhafaze etmek. Evet, Tanrım, sen bile bu koşullarda, çok şeyi değiştirmekte güçsüz görünüyorsun. [...] Senden hiçbir açıklama istemiyorum; daha sonra bizi hesap vermeye çağıracaksın. Ve neredeyse her kalp atışıyla birlikte, senin bize yardım edemeyeceğini, ama bizim sana yardım edip içimizdeki son meskenini sonuna kadar savunmamız gerektiğini daha net olarak anlıyorum.³²

Jonas'ın mitini "mitten arındırmak"

Jonas, yazıldıktan en az 40 yıl sonra, 1984'te keşfettiği, Etty Hille-sum'a ait bu sözlerin kendisi için duygusal açıdan ezici olduğunu itiraf eder. Bunlar acı çeken, oluşan, kaygılanan Tanrı –bizim yardım etmemiz gereken sınırlı bir Tanrı– hakkındaki kendi heretik anlayışının özetidir. Jonas tutkuyla benimsediği kendi inançlarını dile getirmekte tereddüt etmez. Ancak o da Levinas gibi, filozofların daima felsefi muhakemenin en katı normlarını karşılamaya çabalamaları, felsefi iddiaların dini inanca dayalı olmasına izin vermemeleri gerektiğine inanır. Her ikisi de adanmış, inançlı Yahudiler olmakla birlikte, söyledikleri şeylerin doğruluğunun *evrensel* bir önemi olduğunu iddia ederler. O halde bize düşen görev geri çekilip, Jonas'ın mitinin ne ölçüde felsefi olarak savunulabilir iddialar içerdiğini görmektir. Bunu yapmak için, hafif bir sapma olarak görülebilecek, ama aslında bizi meselenin özüne götürecek bir yan yola sapmak istiyorum.

Jonas'ın Heidegger'e hem bir insan hem de bir filozof olarak başlangıçtaki sempatisinden ve daha sonra ondan duyduğu hayal kırık-

lığından bahsetmiştim. Fakat Jonas üzerinde şekillendirici bir etkisi olan bir diğer büyük öğretmen Rudolf Bultmann'dı. Aslında, Jonas'ın Gnostisizm'e ilgi duymasına yol açan da, Bultmann'ın Yeni Ahit üzerine semineri için hazırladığı bir rapordur.³³ Jonas, her zaman saygı duyduğu bir düşünür olan Bultmann'la kişisel ve entelektüel dostluğunu ömür boyu sürdürdü. Bultmann, Jonas'ın 1933'te Almanya'yı terk ederken bir veda ziyareti yaptığı tek profesördü. 1945'te Yahudi Tugayı'nın bir askeri olarak Almanya'ya geri döndüğünde ziyaret ettiği ilk insanlardan biri de Bultmann'dı. 1977'de, Bultmann'ın ölümünden bir sene sonra, Jonas bir anma sempozyumuna katılımcı olarak davet edildi ve bu, Bultmann'ın eserinin felsefi yanları üzerine düşünebilmesini sağladı.³⁴

Bultmann'ın büyük teolojik katkısı, mitten arındırma yöntemini ayrıntılandırmasıydı –“bir yorumlama yöntemi” [...] ‘açıklamaları [...] gerçeklik içerikleri konusunda sorgulayan’ [...] yani insanın varoluşuyla ilgili [...] yorumbilimsel bir prosedür.” Bultmann'a göre, mit hem açığa vurur hem de saklar. Mitin asıl anlamı “ –en azından Kutsal Kitap örneğinde– ‘insanın temel gerçekliğinden bahsetmek’ [tir].”³⁵ Jonas bu mit anlayışına hem sempatiyle yaklaşır, hem de onu sertçe eleştirir.

Bu yorumlama yönteminin Jonas'ın kendi mitine uygulandığında hem tatbik edilebilirliğini hem de *sınırlarını* göstermek istiyorum. Öncelikle, Jonas'ın metafor dilini kullanan miti, yaşamın ortaya çıkışı ve evrim sürecine dair kendi anlayışının özünü uyumludur ve onu ifade eder.³⁶ Aslında, *The Phenomenon of Life*'de ve ilintili yazılarda –sadece felsefi argümanları kullanan metinlerde– savunduğu evrimsel naturalizmle de uyumludur. Jonas bu mitte, evrimin seyrinde doğaüstü bir müdahaleye dair herhangi bir imadan kaçınır. (Tanrı bir büyücü değildir.) Ayrıca, yaşam ilk kez ortaya çıktığında bunun doğaya uygun bir “dünya kazası” olduğunu kabul eder. Canlı organizmaların kökenleriyle birlikte, evrim sürecinde bir hızlanma olmuştur. Bu evrim sürecinin belli bir aşamasında, insanlar –diğer insanlar için sorumluluk üstlenmeye muktedir varlıklar– baş göstermiştir. Kısacası, Jonas'ın mitinin bu bölümünde, mitolojik olmayan terimlerle yeterince ifade edilemeyecek hiçbir şey yoktur. Jonas'ın doğaya, yaşama ve insanın ev-

rimsel yükselişine ilişkin felsefi anlayışı mitin inşasına rehberlik eder. Ancak bu mit Jonas'ın sorumluluk anlayışının da altını çizer. Özgürlük, içsellik ve kendilik başlangıçtaki biçimleriyle tüm canlı yaratıklara kadar uzanır, ama sorumlu olmaya muktedir bir varlık ancak insanla birlikte ortaya çıkar.

Jonas'ın mitini yorumlamaya yönelik bu prosedürün 'mantığı- nı' izleyerek, onu kavramsal terimlerle (geriye bir şey kalmaksızın) ifade ve tercüme edilebilecek olanı resmetmenin canlı bir metaforik yolu olarak düşünebilirmişiz gibi gelebilir.³⁷ Ancak bu tam da Jonas'ın *karşı çıktığı* sonuçtur. Jonas mitini sunarken Platon'dan bahseder ve Platon'da *mitos* ile *logos* arasındaki ince etkileşime gönderme yapar. *Mitos*, bilinemez olan hakkında tahmin yürütmeye çalışıldığı zaman amaca uygun olur. Jonas mitin "İnsanın kendini anlaması"na "tercüme edilemeyeceği"ni ya da indirgenemeyeceğini iddia eder—daha önce Feuerbach'ın savunduğu mitten arındırma biçimidir bu. "İçkinciliğin ya da salt insanbilimciliğin karamsarlığıyla, Tanrı anlayışı insanın kendini anlamasına indirgenmemelidir."³⁸ Mitten arındırmanın *sınırı* budur.³⁹ Jonas ince ve hassas bir çizgide yürür. Mitinin, felsefi olarak doğruluğu ortaya konulabilir olanla ve de bilimsel bilgimizle bağdaşması gerektiğinde ısrar eder; ama mitin salt kavramsal terimlerle tercüme edilebilecek olanı ifade etmenin canlı bir metaforik yolundan ibaret olduğu iddiasına karşı çıkar. Mit, insan söyleminin içinde tümüyle nesnelleştirilmeye elverişli değildir. Jonas'ın "Heidegger ve Teoloji" denemesinin sonuç kısmında yazdıkları, yardım etmek zorunda olduğumuz acı çeken, oluşan, kaygılanan Tanrı'yla ilgili kendi mitine mükemmelen uygulanabilir.

[İlahiliğin] son paradoksu, düşüncenin kavramlarına kıyasla mitin sembolleri tarafından daha iyi korunur. Gizem hakkıyla yuvasına oturduğunda, "bir camın içinden belli belirsiz görürüz." "Bir camın içinden belli belirsiz" ne demektir? Mit formlarında. Mitin *belirgin matlığını* kelimelerle ifade edilemeyen için saydam tutmak, kavramın görünüşteki saydamlığını aslında her dilin olması gerektiği kadar mat gören için saydam tutmaktan bir bakıma daha kolaydır.

Harfiyen algılanan mit en kaba nesnelleştirmedir.

Alegorik olarak algılanan mit inceltilmiş nesnelleştirmedir.

Jonas ve Levinas

Jonas ile Levinas arasındaki farklılıklar, benzerlikleri kadar çarpıcıdır. Farklılıklarını düzlemeye çalışıp, çatışan –ve zaman zaman– çelişen iddialarını hafife almak ikiye bölünmüş olur. Jonas, Levinas'ın felsefi ontoloji girişimiyle ilgili derin şüpheciliğini asla kabul etmezdi. Düzgün bir metafiziğin görevi, Jonas'ın anladığı haliyle, etiğe temel oluşturabilecek şekilde, daha *yeterli* bir varlık –özellikle canlı varlık– anlayışını geliştirmektir. Jonas, Levinas'ın “kırılmalar”a –özellikle de varlıktaki, iyiye ve öteki (*l'autrui*) ile etik ilişkiye yer açan farazi kırılmaya– yaptığı vurguyu da eleştirirdi. Bence Jonas burada, eleştirmek ve üstesinden gelmek için büyük zahmetlere katlandığı ikilikçi bir düşünce türünün kalıntılarını görürdü. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un yinelenen bütünlük ve sonsuzluk, ontoloji ve metafizik, varlık ve etik gibi ikili karşıtlıklarla retorik yapısı göz önüne alındığında, ikilikçi düşüncenin birçok delili vardır. Jonas'ın ana hedefi –çevreyi ve organik hayatı korumaya çalıştığımız teknoloji çağında yeni bir etik geliştirmek– Levinas için marjinaldir.⁴¹ Levinas'ın ötekinin (*l'autrui*) başkalığını, yüzü, öteki için ve ötekine karşı sonsuz sorumluluğumuzu betimleyişinin şiirsel ve etik belagatine rağmen Jonas, Levinas'ın etik anlayışını, geleneksel etiğe özgü olduğunu düşündüğü insanmerkezli önyargıyla lekelenmiş gibi görebilirdi. Levinas, çağdaş teknolojik bilgi ve gücümüzün sonucu olan “insan eyleminin başkalaşmış doğası”nı kabullenemez.

Bu farklılıklar bile verimli bir diyaloga –farklı vurgu ve iddialarının kendi felsefelerindeki kusurları düzeltmeye yardım edebileceği bir diyaloga– temel oluşturabilirdi. Levinas geleneksel felsefeyi ve ontolojiyi neredeyse karikatürize eder ve felsefi gelenekle farklılıklarını abartır. Derrida, Levinas üzerine kaleme aldığı ve Levinas'ın düşüncesini uluslararası çapta dikkate sunduğu ünlü makalesinde bu konuya parmak basmıştır.⁴² Levinas, ontolojik girişimin kendini Jonas'ın geliştirdiği türde reform ve revizyona açması olasılığını yeterince dikkate almaz. Jonas'ın insan yaşamının görünmesine dair, hem *sürekliliğin* hem de *farklılığın* doğuşunun –özellikle insanların evrimsel gelişimiyle baş

gösteren farklılıkların— hakkını veren evrimsel bir açıklama yapma çabası, tüm ontolojinin Levinas'ın eleştirdiği bütünlüğe adanmış olarak yorumlanamayacağını gösterir. Levinas'ta etik alanına, sanki etiğin tek ilgi alanı öteki ile bizler arasındaki karşılıklı olmayan, asimetrik insanlar arası ilişkiymişçesine odaklanma eğilimi görülür. Levinas, Jonas'ın modern teknolojinin etik üzerine düşünme şeklimizi nasıl değiştirdiğini hesaba katmaya çalışan daha küresel ve kozmolojik ilgisine açık olmaktan pekâlâ faydalanabilirdi. Aynı zamanda, Jonas'ın Levinas'tan öğrenebileceği dersler de vardır. Jonas bazen etik ilişkinin Levinas'ta o denli belirgin olan özelliğini ve somutluğunu adeta gözardı eder. “Tehlike altındaki geleceğimiz”den duyduğu kaygı içinde, Jonas çağdaşlarımızla etik ilişkimizi kimi zaman ihmal eder. Gelecekteki bir insanlık olasılığının koşullarını korumaya olan ilgisi son derece soyut bir hal alır. Sorumluluğumuz öncelikle “insanlığa” mı yöneliktir, yoksa münferit benzersiz insanlara —somut ötekilerin başkılığına— mı?

Ancak bu gerilimlere ve çatışmalara rağmen, bu iki düşünürün Auschwitz'in örnek oluşturduğu kötülükle yüzleşmelerinde ne kadar çok ortak noktaları olduğunu yabana atmamalıyız. İkisi de modern çağı bu denli istila eden “etik boşluğun” ve etik nihilizmin farkındadır. İkisi de “ahlak tarafından kandırılmış” olup olmadığımız —eylemlerimize rehberlik edebilecek etik buyruklardan bahsetmenin halen anlam ifade edip etmediği— sorusunu ele almaya çalışır. İkisi de bizi kötülükle “uzlaştırma”ya yönelik felsefi ya da dini bir çabayı kesinkes reddeder. “Mutlu Son”un hem adi hem de yapmacık biçimlerinden vazgeçmemiz gerektiğini ikisi de kabul ederdi. Kötülükte, felsefi kavramlara ve kategorilere meydan okuyup karşı koyan kaba, aşılabilir ve “aşkın” bir yan vardır. İkisi de kendi Yahudi inanç ve kanaatlerinin derinliklerinden konuşur. Onlar için kötülük sorunu sadece etik değil, aynı zamanda dinsel bir sorundur ve Auschwitz'den sonra inancın halen mümkün olup olmadığına —ve eğer mümkünse, bunun ne tür bir inanç olduğuna— ilişkin en derin soruları ortaya atar. İkisi de Yahudi miraslarının *etik* önemini —Museviliğin etik içeriğine *indirgenebileceğini* değil, kişinin etik ve sorumluluk anlayışını *canlandırabileceğini*— vurgular.

Kötülüğe verdikleri tepkinin en özgün ve ayırt edici özelliği, her birinin sorumluluğun anlamını ve kapsamını yeniden düşünmeye ça-

balama şeklidir. İlk başta Levinas'ın "sonsuz sorumluluk" düşüncesi abartılı, hatta saldırgan görünür – o kadar ki, sonsuz (ve dolayısıyla asla tamamen yerine getirilemeyecek) bir sorumluluğun, sorumluluk düşüncesinin altını oyduğunu düşünebiliriz. Ama Levinas'ın kastettiği şeyi yakından inceledikçe, iddiasının anlaşılabilir olduğunu görebiliriz. İnsanlar olarak kendimizi, sorumluluğun –karşılaştığımız öteki kişiler için ve onlara karşı sorumluluğun– üzerimize yüklediği bir dünyada buluruz. Levinas etik ilişkisinin asimetrik ve karşılıksız olduğunu vurgularken, asıl amacı etik sorumluluğun başkalarının bana benim onlara davrandığım gibi davranacağı yolundaki bir beklenti ya da hesap biçimi olmadığını altını çizmektir. Levinas en çok, ötekinin (*l'autrui*) ötekiliğine karşı duyarlı ve sorumlu olmanın –kendime ötekinin bütünlüğünü ihlal etme izni verecek şekilde ötekini ontolojik emperyalizme ve sömürgeleştirmeye asimile etmenin baştan çıkarıcılığını reddetmenin– ne anlama geldiğini gösterirken ikna edicidir. Ancak Jonas'ın düşüncesinde, kendisi bu ifadeyi kullanmasa da, "sonsuz sorumluluk" a tekabül eden bir his vardır. Hemcinslerimiz –hatta henüz doğmamış olanlar– için sorumluluğumuza verdiği merkezî önem bunun kanıtıdır. Ayrıca bu, asla tamamen yerine getirilemeyecek bir sorumluluk –"sonsuz bir sorumluluk"tur. Yine de, sonlu eylemlerimize rehberlik edebilir. Jonas sorumluluk anlayışını, *kendisine karşı* da sorumlu olduğumuz sınırlı bir Tanrı mitinde yoğunlaştırır. Kötülükle savaşma sorumluluğumuz, Auschwitz'in simgelediği kötülüğün abartılı uyanışında daha da yoğunlaşır. Bu, insanlığımız nedeniyle üzerimize yüklenmiş bir sorumluluktur. Hem Jonas hem de Levinas, Kant'ın o kadar değer verdiği özerkliğin –Jonas bunu, eylemlerimizden sorumlu olduğumuz "formel sorumluluk" diye adlandırır– henüz doğmamış olanlar dahil, hemcinslerimize karşı daha tözel bir sorumluluğu *gerektirdiğini* ileri sürer. Yepyeni biçimlere bürünebilen ve en beklenmedik şekillerde karşımıza çıkan kötülüğün tehdidinden kaçış yoktur. Nerede belirirse belirsin kötülükle savaşmaya yönelik sonsuz sorumluluğumuzdan da kaçış yoktur.

Arendt: Radikal Kötülük ve Kötülüğün Sıradanlığı

Bu sorgulama Hannah Arendt üzerine düşüncelerimle başladı. Arendt bir keresinde, düşüncenin kişinin kendi kafa karışıklıklarını başkalarına bulaştırmasıyla iletildiğine dikkat çekmişti. Arendt'in kafa karışıklıklarıyla uğraşmak benim kendi sorgularıma yol açtı. Daha belirgin olarak, beni Kant'a geri götürüp daha sonraki düşünürlerin kötülüğün çokyönlü görünüşleriye karşılaşma koşullarındaki değişiklikleri takip etmeye yönelten, Arendt'in Kant ve radikal kötülük hakkındaki düşünceleriydi. Sorularımı tekrar Arendt'e dönerek sonlandırmak istiyorum. Levinas ve Jonas gibi Arendt de, zamanımızda kötülüğün anlamını yeniden düşünmeyi gerektirenin, Auschwitz ve Gulag –daha genel olarak, Hitler'in ve Stalin'in totalitarizmi– olduğuna inanıyordu.¹

Mizaç, vurgu ve ilgi alanı bakımından Levinas ve Jonas'la arasındaki farklılıklara rağmen, Arendt'in onlarla birçok ortak noktası vardır. Onlarda olduğu gibi, Arendt'in de belirleyici felsefi deneyimi Heidegger ile karşılaşmasıydı. On sekiz yaşındayken Heidegger'in ders verdiği Marburg'a giderek onunla çalışmaya başladı.² Levinas ile aynı yıl (1906) doğan Arendt, asimile olmuş Alman Yahudisi bir aileden geliyordu. Bize söylediğine göre, çocukluk ve gençlik yıllarında bir din olarak Musevilik ve Yahudi meseleleri ile pek ilgili değildi.³ Genç bir öğrenciyken, Kierkegaard gibi Hristiyan düşünürlere çok daha fazla ilgi duyuyordu ve doktora tezini Karl Jaspers ile birlikte Aziz Augustine üzerine yazmıştı. Üniversite öğrencisiyken tanıştığı Hans Jonas'la arkadaşlığı Siyonizm'e ilk uyanışına vesile oldu. 1926'da, hem Arendt hem de Jonas Heidelberg'deyken, Jonas Almanya Siyonist Örgütü'nün baş sözcüsü Kurt Blumenfeld'i bir konuşma yapmak üzere Siyonist öğrenci kulü-

büne davet etti. Arendt'in biyografisini kaleme alan Elizabeth Young-Bruehl'in bize söylediğine göre, "bu konuşma Hannah Arendt'i Siyonizm'e değil, Kurt Blumenfeld'e yöneltti" – onunla ömür boyu sürececek bir arkadaşlık kurdu.⁴ *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* [Rahel Varnhagen: Bir Yahudi Kadının Yaşamı] adlı kitabı üzerine çalışmaya başladığında, Arendt'in Yahudi meselesine ilgisi daha da kamçlandı. Bu taslağa 1920'lerin sonunda başladı ve 1933'te Almanya'dan kaçtıktan sonra Paris'te tamamladı.⁵ İlk başlarda Arendt siyasete ya da tarihe ilgi duymuyordu, ama 1933'te tarihin kafasına çakıldığını hissetti. O yıl Siyonist dostları kendisinden Prusya Devlet Kütüphanesi'nde Alman antisemitizmi üzerine "gayri resmi" bir araştırma yapmasını istediler. Bunun ardından gözaltına alınarak sekiz gün boyunca sorgulandı. Serbest bırakılmasından kısa bir süre sonra, Almanya'dan kaçarak Prag'a, Cenevre'ye ve nihayet Paris'e gitti. Yaşamının bu bölümü üzerine düşünürken, bize şöyle der: "Şu cümlede o zamanlar defalarca ifade ettiğim şeyin ayırdına vardım: Eğer kişi bir Yahudi olarak saldırıya uğramışsa, kendisini bir Yahudi olarak savunmalıdır. Bir Alman olarak değil, bir dünya vatandaşı olarak değil, bir İnsan Hakları savunucusu ya da başka bir şey olarak değil."⁶ Arendt –benzer durumlardaki diğer birçok kişiden farklı olarak– "şanslıydı." Tehlikeli durumlardan kaçmayı iki kez başardı. İlki 1933'te Berlin'de sorgulandığı zaman; ikincisi ise 1940'da bir Alman *émigré* olarak Paris'ten gönderildiği Gurs'tan kaçtığı zaman. Şansı yaver gitti ve Fransa'da arkadaşlarıyla güvenli bir liman buldu. Kocası Heinrich Blücher ile yeniden bir araya geldiği 1941 baharında beraberce Lizbon'a geçip, oradan New York'a gitmek üzere denize açıldılar.

Arendt her gerçek düşüncenin kişisel deneyime dayandığına inanıyordu ve Levinas ile Jonas'ta da olduğu gibi, neredeyse bütün düşünüşünü şekillendiren başlıca deneyim, Nazi dönemini başından sonuna kadar yaşamasıydı. Daha 1945 yılında, "Kötülük sorunu Avrupa'da savaş sonrası entelektüel yaşamın temel meselesi olacak"⁷ demişti. Yaşamının sonuna kadar defalarca dönüp durduğu sorun (ya da daha doğrusu, sorunlar kümesi) budur. *Totalitarizmin Kökenleri*'nin önsözünde şöyle yazar: "Ve totalitarizmin son aşamalarında mutlak (insanca anlaşılabilir saiklerden artık çıkarılamayacağı için mutlak) bir kötülüğün

ortaya çıktığı doğru ise, o olmasaydı Kötülük'ün gerçek anlamda radikal doğasını asla öğrenemeyecek olduğumuz da doğrudur.”⁸

Radikal kötülükle ne kastettiğini incelemeye ve çok daha ünlü (ve yanlış anlaşılmış) kötülüğün sıradanlığı fikrine dönmeden önce, Arendt'in düşünce tarzı hakkında bir şey söylemek istiyorum. Bu ayırt edici tarzı en iyi anlatan ifade, birçok kez kullandığı “düşünce zincirleri”dir. Kişinin deneyimlerine dayanan bu düşünce zincirleri düşüncüyü harekete geçirir ve ona somut özgüllük kazandırır. Düşünce zincirleri kesişir, iç içe geçer ve birbirlerini güçlendirir, bazen de birbirleriyle çatışırlar. Bu farklı düşünce zincirlerini takip etmek, onları birbirinden ayırmak ve birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını görmek biraz hassasiyet gerektirir. İşte bu yüzden, Arendt'in kötülük üzerine düşüncesini “radikal kötülük” ve “kötülüğün sıradanlığı” bölüm başlıkları altında sınıflandırmanın yanıltıcı olabileceğini, çünkü bu başlıkların Arendt'in karmaşık düşünce zincirlerinin hakkını vermediğini düşünüyorum. Arendt'in kötülük üzerine düşüncelerine (*Nachdenken*) ilişkin tartışmamı bu düşünce zincirlerini –düşüncünün karmaşık dokusunu oluşturan bu halkaları– ayırt ederek yönlendirmek istiyorum.

Arendt ile Jaspers arasında 1951'de gerçekleşen bir fikir alışverişi ile başlayacağım. Arendt *Totalitarizmin Kökenleri*'nin ilk nüshalarından birini, doğumgününe eline ulaşacak şekilde Jaspers'e gönderir. Jaspers önsözü ve son bölümü okuduktan sonra (kendisinden yaptığı bir alıntıyı kitabe olarak kullanmış olan) eski öğrencisinden gelen bu hediyeye hemen teşekkür eder.⁹ Kısa mektubuna gizemli bir son cümle ekler: “Jahwe gözden fazlasıyla uzaklaşarak solup gitmedi mi?”¹⁰ Jaspers'a bir sonraki mektubunda (4 Mart, 1951) Arendt şu cevabı verir:

“Jahwe gözden fazlasıyla uzaklaşarak solup gitmedi mi?” sorunuz, ona bir cevap bulamasam da, haftalardır aklımdaydı. Son bölümdeki kendi talebime de bir cevap bulamadım. [...] Kötülük beklenenden daha radikal çıktı. Nesnel şartlarda modern suçlar On Emir'de ele alınmaz. Ya da: Batı geleneği insanların yapabileceği en kötü şeylerin bencillik alışkanlığından doğduğu önyargısından mustarıptır. Ancak en büyük kötülüklerin ya da radikal kötülüğün bu tür insanca anlaşılabilir, günahkâr saiklerle artık bir ilgisinin olmadığını biliyoruz.

Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum, ama şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor bana: insanları insanlar olarak gereksiz kılmak (onları bir amaç için araç olarak kullanmak değil, bu onları insanlar olarak özlerine dokunmadan bırakır ve sadece insanlık onurlarını etkiler; daha çok, onları insanlar olarak gereksiz kılmak). Bu, tüm öngörülemezlik –ki insanlarda kendiliğindenlikle eşdeğerdir– ortadan kaldırılır kaldırılmaz olur. Ve tümüyle, münferit bir insanın (sadece iktidar hevesinden değil) kadiri mutlaklık kuruntusundan kaynaklanır – daha doğrusu, ona eşlik eder. Münferit bir insan eğer insan sıfatıyla kadiri mutlak olsaydı, insanların çoğul olarak varolması için aslında hiçbir neden olmazdı – tıpkı tektannılıktaki, Tanrı'yı TEK kılanın sadece onun kadiri mutlaklığı olması gibi. Aynı şekilde, münferit bir insanın kadiri mutlaklığı da insanları gereksiz kılardı.¹¹

Bu sözler yayımlanmak amacıyla yazılmamış bir mektubun içinde yer alır ve Arendt bunların deneySELLİĞİNİN farkındadır. Aynı mektubun devamında, “Bunların hiçbirini derinlemesine düşünölmüş değil,” diye itiraf eder. Yine de, burada söylediklerini yayımlanmış yazılarında radikal kötölük hakkında söylediklerine dayanarak dikkatlice analiz edersek, bu sözler zaten Arendt'in en karakteristik düşünce zincirlerinden birkaçını işaret eder.

1. Baskın tema radikal kötölüğün “şu olguyla ilgili” olduğudur: “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak.” Bu, sonraki iki temayla yakından ilintilidir.
2. İnsanın öngörülemezliğinin ve kendiliğindenliğinin ortadan kaldırılması. Bu ise, sonradan doğum oranı dediğı şeyin yanı sıra insan özgürlüğüyle de bağlantılıdır.
3. Münferit bir insanın (iktidar arzusu ile karıştırılmaması gereken) kadiri mutlaklık kuruntusunun çoğul olarak *insanların* varoluşu ile bağdaşmaz olduğü fikri. Bu, *İnsanlık Durumu*'ndaki, “çoğulluk özgül olarak tüm siyasal yaşamın koşulu –sadece *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz koşul] değil, ayrıca *conditio per quam* [esas koşul]– olduğü iddiası ile yakından ilintilidir.¹²
4. On Emir'de temsil edildiğı haliyle, geleneksel ahlaki yasaklar modern suçları betimlemeye artık yeterli değildir.

5. İnsanların yaptığı en kötü şeyler bencillik alışkanlığından kaynaklanmaz. Daha genel olarak da, “radikal kötülüğün bu tür insanca anlaşılabilir, günahkâr saiklerle hiç ilgisi yoktur.”

Bu düşünce zincirlerinin her birini ve hangi yollardan birbirleriyle bağlantılı olduklarını takip etmek istiyorum. Fakat Kant’a olan hayranlığına ve onun kendi düşüncesi üzerindeki etkisine rağmen, Arendt’in Kant’tan ne kadar anlamlı bir şekilde ayrıldığı dikkate değer. *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*’de Kant, kötülüğün kaynağının özsevgi (bencillik) olduğunu açıkça belirtir. Bu tam da Arendt’in *bizzat* radikal kötülük dediği şeyle ilgili olarak yadsıdığı görüştür. İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak, Kant’ın kategorik buyruğuna –bireylere sadece birer *araç* gibi davranmamızı ve onların *onurunu* çiğnememizi yasaklayan buyruğa– itaatsizlik etmekten daha radikaldir. Arendt’in Kantçı “kendiliğindenlik” terimini kullanması tesadüf değildir. Kant’a göre, kendiliğindenlik insani rasyonelliğimizin ve özgürlüğümüzün asli özelliğidir. Kantçı bir perspektiften, insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılabileceğini ileri sürmek mantıksızdır. Çünkü bu, artık rasyonel insan failer olmadığımız anlamına gelir. Oysa yirminci yüzyıl totalitarizmi, artık insani kendiliğindenliğin ortadan kaldırılabileceği yolundaki fazlasıyla *gerçek* olasılıkla birlikte yaşamamız gerektiğini göstermektedir. Bir başka deyişle Arendt, kendiliğindenliğin bizatihi rasyonel bir insan yaşamı olasılığının zorunlu koşulu olduğu konusunda Kant’la hemfikir değildir. Ondan ayrıldığı nokta, insan yaşamının bu görünüşte *aşkın* koşulunun bile *ampirik olarak*, totaliter araçlarla ortadan kaldırılabileceği düşüncesidir. Bu, göreceğimiz gibi, Arendt’in radikal kötülük anlayışının merkezinde yer alır.

Gereksizlik, kendiliğindenlik ve çoğulluk

Birbiriyle ilişkili, ancak ayırt edilebilir ilk üç düşünce zincirini inceleyerek başlamak istiyorum: gereksizlik, öngörülemezliğin ve kendiliğindenliğin ortadan kaldırılması, bir de kadiri mutlaklığın çoğulluğu nasıl tehdit ettiği. Gereksizlik *Totalitarizmin Kökenleri*’ndeki yaygın temadır. Çeşitli biçimlere bürünür, Arendt de onun çeşitli bağlamlardaki anlamını araştırır. Arendt, Birinci Dünya Savaşı’ndan itibaren yirmin-

ci yüzyılın büyük siyasi olaylarının, sadece evsiz ve devletsiz olmakla kalmayıp, sanki tümüyle gereksiz ve gözden çıkarılabilirmiş gibi davranılan milyonlarca insan yarattığına işaret eder. Arendt'in aniden gereksiz insan kitlelerinin yaratılmasıyla ilgili kavrayışı kehanet gibidir. *Totalitarizmin Kökenleri*'nin sonuna doğru söylediği bir söz tüyler ürperticidir: "Totaliter çözümler, totaliter rejimlerin düşmesinden sonra da siyasal, toplumsal ya da ekonomik sefaleti insana yaraşır bir şekilde dindirmek ne zaman olanaksız görünse çıkagelecek güçlü baştan çıkarıcılar şeklinde varlığını sürdürebilir" (OT 459). Gereksizlik teması Arendt'in "İnsan Hakları"yla ilgili soyut evrensel iddialar üzerine eleştirel tartışmasını da şekillendirir.

Haktan yoksun olanların faciası yaşamdan, özgürlükten ve mutluluk aramaktan, ya da kanun önünde eşitlikten ve düşünce özgürlüğünden –sorunları verili toplulukların içinde çözmek için tasarlanmış formlardan– mahrum olmaları değil, artık herhangi bir topluluğa ait olmamalarıdır. İçinde bulundukları zor durum kanun önünde eşit olmamaları değil, onlar için hiçbir kanunun var olmamasıdır; ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek bile istememesidir. Yaşama hakları ancak uzun bir sürecin son aşamasında tehdit edilir; ancak tamamen "gereksiz" kalırlarsa, onları "talep edecek" hiç kimse bulunamazsa, hayatları tehlikede olabilir. (OT 295-6)

Arendt, gereksizlik tehdidi yüzünden en temel hakkın, "haklara sahip olma hakkı"; kişinin haklarını koruyacak bir topluluğa –kişinin bu hakları kullanabileceği bir topluluğa– ait olma hakkı olduğunda ısrar eder. Totaliter ideolojinin bir özelliğine de dikkat çeker. Sözde "evrensel Doğa ve Tarih yasaları" bu ideoloji sayesinde bireysel insani özlemleri aşar, böylece tüm bireyler hareketin davası uğruna feda edilebilir. Bu anlamda totaliter rejimlerin manipölatörleri çok tehlikelidir, çünkü sadece kurbanlarına gereksizmiş gibi davranmakla kalmayıp, kendilerine de gereksizmiş gibi –Doğa ve Tarih yasalarını taşıyan birer araçmış gibi– davranırlar.¹³

Ancak gereksizliğin en derin ve en sarsıcı anlamı –Arendt'in radikal kötülük ile ne kastettiğini açığa vuran anlamı– totaliter rejimlerin "laboratuvarları" olan toplama ve ölüm kampları ile özetlenir. İnsanla-

rın karakterini değiştirmek –yani “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak”– amacıyla en radikal deneyler bu laboratuvarlarda yapılmıştır. Tam da yaşamın ve ölümün dışında durması nedeniyle, toplama ve imha kamplarının dehşeti hayal gücüyle asla tam olarak kavranamaz.”¹⁴ Sağduyuya başvurular, faydacı kategoriler ve liberal rasyonelleştirmeler ölüm kampları fenomeniyle karşı karşıya kalınca şökerler. Toptan tahakkümün “mantığı”nı zekice yeniden inşa ederken, Arendt üç analitik aşamayı birbirinden ayırır.

“Toptan tahakküme giden yolda ilk önemli adım insandaki tüzel kişiye öldürmektir” (OT 447). Bu, Nazilerin ölüm kamplarını kurmalarından uzun zaman önce başlamıştır. Arendt Yahudilerin (ve diğer dışlanmış grupların) tüzel haklarını ellerinden alan yasal kısıtlamalara gönderme yapmaktadır. Bu hukuki kısıtlamaların son derece etkili ve aşağılayıcı bir şekilde yürürlüğe konması, kaydadeğer bir belge olan, Victor Klemperer’in *I Will Bear Witness* [Tanıklık Edeceğim] adlı günlüklerinde grafik olarak kaydedilmiştir.¹⁵ Arendt bize şöyle der: “Keyfi bir sistemin hedefi bütün nüfusun medeni haklarını yok etmektir, bu nüfus sonunda tıpkı kendi ölkelerinde devletsiz ve evsiz olanlar gibi yasadışı ilan edilir. İnsanın haklarının yok edilmesi, içindeki tüzel kişinin öldürölmesi, onu tümüyle tahakküm altına almanın bir önkoşuludur” (OT 451). Kamplarda, herhangi bir medeni hakkın ya da insan hakkının yalandan iddiası bile yoktur – hiçbir tutuklu hiçbir hakka sahip değildir.

“Yaşayan cesetlerin hazırlanmasında bir diğer belirleyici adım, insandaki ahlaki kişinin öldürölmesidir. Bu genellikle, şehit olmayı tarihte ilk kez olanaksız kılmak yoluyla yapılır” (OT 451). Kampları denetleyen SS, insani dayanışmanın bütün biçimlerini bozmakta sapkınca başarılı olmuştur. Vicdanın kararlarını şüpheli ve belirsiz kılmayı başarmıştır.

Bir adam arkadaşlarına ihanet etmek, dolayısıyla onları öldürmek ya da her bakımdan sorumlu olduğu karısını ve çocuklarını ölüme göndermek alternatifleriyle karşı karşıya kaldığında; intihar bile kendi ailesinin derhal öldürölmesi anlamına geldiğinde – nasıl karar verecektir? Alternatif artık iyi ile kötü arasında değil, cinayet ile cinayet arasın-

dadır. Naziler tarafından üç çocuğundan hangisinin öldürüleceğine karar verme imkânı tanınan Yunan annenin ahlaki ikilemini kim çözebilir? (OT 452)

Bu toplam tahakküm “mantiğının” üçüncü aşaması bizi Arendt’in “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak”la kastettiği şeye –radikal kötülüğün özüne ve dehşetine– en yakın noktaya getirir. İnsanları dönüştürmeye, insani bireyselliğin ve kendiliğindenliğin her kısıntısını –dolayısıyla da, insani özgürlüğün ve dayanışmanın her kısıntısını– yok etmeye yönelik olağanüstü çabadır bu.

Ahlaki kişinin öldürülmesinin ve tüzel kişinin imha edilmesinin ardından, bireyselliğin yok edilmesi her zaman başarılı olur. [...] Çünkü bireyselliği yok etmek kendiliğindenliği yok etmektir, insanın kendi kaynaklarıyla yeni bir şeye, çevreye ve olaylara karşı tepkiler temelinde açıklanamayacak bir şeye başlama gücünü yok etmektir. (OT 455)

Burada ikinci düşünce zincirinin –bireyselliğin ve kendiliğindenliğin ortadan kaldırılmasının– önemini keşfederiz. Arendt’in işaret ettiği nokta, *İnsanlık Durumu*’ndaki *doğum oranı* tartışması ile ilişkilendirdiğimiz zaman ek bir anlam kazanır. İnsanın yeni bir şey, öngörülemez bir şey başlatma, ona önayak olma kapasitesidir bu. Her yeni hayatta vücut bulan bir kapasitedir. Arendt bu kapasiteyi kendiliğindenliğe bağlar, insan özgürlüğünün kaynağı da budur. *Totalitarizmin Kökenleri*’nin son paragrafı bu düşünce zincirinin merkeziliğini gösterir.

Fakat tarihteki her sonun ister istemez yeni bir başlangıç içerdiği hakikati de devam eder; bu başlangıç vaattir, sonun üretebileceği tek “mesaj”dır. Başlangıç, tarihsel bir olaya dönüşmeden önce, insanın yüksek kapasitesidir; siyasi olarak, insanın özgürlüğü ile özdeşir. *Initium et esset homo creatus est* – “bir başlangıç olsun diye insan yaratıldı” demiştir Augustine. Bu başlangıç her yeni doğum tarafından garanti edilir; her insan aslında başlangıçtır. (OT 479)¹⁶

Arendt doğum oranının ve bunun insan eyleminin karakteristiği olan kavramlar ağı –kendiliğindenlik, bireysellik, çoğulluk– ile ilişki-

sinin tam kapsamlı bir analizine *İnsanlık Durumu*'nda döner. Bunlar bir insan yaşamını *insani* kılan özelliklerdir. Bu bakımdan, Arendt'in "insanları insanlar olarak gereksiz kılmak" ifadesinin çok daha dehşet verici ve özel bir anlamı vardır. Tam olarak, insanları artık *insani* olmayacakları bir şekilde dönüştürme çabası demektir.

Kampların amacı sadece halkı imha etmek ve insanları aşağılamak değil, bilimsel olarak denetlenen koşullar altında, insan davranışının bir ifadesi olarak kendiliğindenliği bizatihi ortadan kaldırmak ve insanları önemsiz bir şeye, hayvanların bile olmadığı bir şeye dönüştürmek gibi korkunç bir deneye hizmet etmektir; çünkü bildiğimiz üzere, aç olduğunda değil de bir zil çaldığında yemek yiyecek şekilde yetiştirilen Pavlov'un köpeği, sapkın bir hayvandı. (OT 438)

Arendt'in doğum oranını, kendiliğindenliği ve bireyselliği ortadan kaldırmaya yönelik totaliter çabayla ilgili düşünce zinciri, kadiri mutlaklık ve çoğulluk hakkındaki düşünceleriyle de ilişkilidir. "Çoğulluk" Arendt'in siyasi düşüncesindeki baskın temadır. Margaret Canovan, Arendt'in siyasi düşüncesi hakkındaki son derece zekice çalışmasını şu gözlemlerle sonlandırır.

1955'te siyasi düşünce tarihi üzerine ders verirken, geçmişteki kilit siyasi düşünürlerin her birinin, 'zamanının birtakım yepyeni deneyimlerine düzgün ve düşünceli bir biçimde tepki vermiş olması nedeniyle, dünyamıza tek bir sözcük attığını, onu bu tek sözcükle büyüttüğünü' belirtmişti. Düşünce zincirlerini takip ettikten sonra, zamanının deneyimlerine kendi tepkisini verirken Arendt'in de dünyayı tek bir sözcükle 'büyüttüğü'nü teslim etmeliyiz diye düşünüyorum: 'çoğulluk' sözcüğüyle.¹⁷

Çoğulluk, Levinas'ın ötekine (*l'autrui*) atfettiği özelliklerden bazılarını paylaşmakla birlikte, Arendt için "ötekilik" ve "farklılık"tan çok daha fazlasını ifade eder. Gerek Levinas gerekse Arendt, her bireyin *tekilliğinin*, ortak bir öze indirgenmeye direnen bir tekilliğin altını çizmek isterler. Levinas'ın ötekini sömürgeleştirip aynıya indirgemeye çalışan aynı ve öteki diyalektiğine yönelik eleştirisi ile Arendt'in insan

çoğulluğunun indirgenemezliğini yok saymaya ya da yok etmeye çalışan siyasi felsefe geleneğine dair eleştirisi arasında yapısal bir paralellik vardır.¹⁸ Bu çoğulluk nedeniyle her birimiz ortak bir dünyada farklı perspektiflere sahibizdir. Farklı perspektiflere sahip olmamız nedeniyle de siyasi yaşam alanı, rakip görüşler (*doxai*) arasında bir çekişmenin –bir *mücadelenin*– olduğu (ya da olması gerektiği) bir alandır. “Çoğul olarak insanlar, yani bu dünyada yaşadıkları, hareket ettikleri ve eyledikleri kadarıyla insanlar, sadece birbirleri ve kendileriyle konuşup anlam ifade edebildikleri için anlamlılığı deneyimleyebilirler” (HC 4).¹⁹

Arendt’in çoğulluk üzerine düşünceleri, Jaspers’a yazdığı mektupta “münferit bir insan eğer insan sıfatıyla kadiri mutlak olsaydı, aslında çoğul olarak insanların var olması için hiçbir neden olmazdı” derken ne kastettiğini aydınlatmaya yardımcı olur. Daha sonra aynı mektupta şunları söyler: “Batı felsefesi siyasi olanı neyin oluşturduğu hakkında hiçbir zaman net bir görüşe sahip olmadı ve olamazdı da, çünkü mecburen münferit insandan bahsediyor ve çoğulluk olgusunu yüzeysel olarak ele alıyordu.”²⁰ Nazi liderleri kendi kadiri mutlaklıklarına inanıyor ve “her şeyin mümkün olduğunu” düşünüyorlardı; amaçları kurbanlarının çoğulluğunu ortadan kaldırmaktı. Bu, “insanları insanlar olarak gereksiz kılmak” tabirine bir yorum daha getirir. “İnsanların sonsuz çoğulluğunu ve farklılıklarını sanki tüm insanlık tek bir bireymiş gibi düzenlemeye çabalayan toptan tahakküm, ancak her bir insan hiç değişmeyen bir tepkiler özdeşliğine indirgenebilirse mümkün olur, böylece bu tepki tomarlarının her biri rasgele bir diğeriyle değiştirilebilir” (OT 438).

Arendt’in gereksizlik, kendiliğindenliğin ortadan kaldırılışı ve çoğulluk hakkındaki birbirine karışan düşünce zincirlerinin, radikal kötülükle ne kastettiğini açıklama çabasının ötesine uzanan sonuçları vardır. Totaliterlik fenomeninde billurlaşan unsurlar takımıyıldızına odaklanan *Totaliterizmin Kökenleri* ile, Arendt’in Yunan *polis*’ine ilişkin yorumundan esinlenmiş gibi görünen *İnsanlık Durumu* arasındaki ilişki birçok uzmanın ve eleştirmenin kafasını karıştırmıştır. Bu iki kitap, ana konularının yanı sıra, Arendt’in meseleleri ele alma tarzı açısından da bütünüyle farklı görünür. Fakat onu *İnsanlık Durumu*’nun merkezindeki konularla ilgilenmeye yönelten düşünce zin-

cirlerine çok az dikkat edilmiştir. Yirminci yüzyıldaki kötülüğün gölgesinin, Levinas ile Jonas'ın entelektüel projelerini şekillendirdiğini ileri sürmüştüm, ama bu Arendt için de bir o kadar geçerlidir. Açıkçası, Arendt'in anlaşılmaya direniyor gibi görünen şeyi, totaliter tahakkümün "mantığında" kendini belli eden radikal kötülüğü anlama çabası, insan yaşamının temel karakteristiklerini –kendiliğindenliği, doğum oranını, eylemi, özgürlüğü ve çoğulluğu– temalaştırmaya yönelik bir ana motivasyondur. Arendt'i *İnsanlık Durumu*'nda o kadar göze çarpan temalara ve sorulara yönlendiren, bu temel karakteristikleri ortadan kaldırmaya, insanları insandan başka (daha düşük) bir şeye dönüştürerek onları gereksiz kılmaya yönelik totaliter çabaydı. *Totalitarizmin Kökenleri*'nden *İnsanlık Durumu*'na kadar uzanan düşünce zincirlerinin izini ayrıntılı olarak süren az sayıdaki Arendt yorumcularından biri olan Margaret Canovan'ın şu yazdıklarına tümüyle katılıyorum: "*İnsanlık Durumu*'nun kendisi *Totalitarizmin Kökenleri* ile görüldüğünden çok daha yakından bağlantılı olduğu gibi, Arendt'in siyaset görüşünün neredeyse tüm gündemini de yüzyıl ortasındaki siyasi felaketler üzerine düşünceleri oluşturur."²¹ Arendt, Jonas'ın kötülüğü iyiliğe kıyasla daha doğrudan algıladığımız iddiasını kesinlikle kabul ederdi, Levinas'ın kötülüğü normal anlam ve akıl sınıflandırmalarımıza dahil edemeyeceğimiz bir *aşırılık* olarak tanımlamasına da aynı şekilde katılırdı.

Levinas ve Jonas kendilerini inançlı Yahudiler olarak tanımlıyorlardı, fakat Arendt, bir Yahudi olarak kimliğini onaylamakta asla tereddüt etmemekle birlikte, din olarak Museviliğe bağlı değildi.²² Jaspers'ın Jahwe ile ilgili sorusuna cevap verdiği aynı mektupta şöyle yazmıştı: "Bu haliyle tüm dini gelenek, ister Musevi olsun ister Hristiyan, benim için artık hiçbir şey ifade etmiyor."²³ Ancak radikal kötülük ve gereksizlik hakkında söylediklerine baktığımızda, düşüncesinde teolojik bir aura görebiliriz.²⁴ Gereksizlikte, bu kötülüğü o kadar ayırt edici ve o kadar radikal kılan nedir? Sadece milyonların (Yahudilerin ve Yahudi olmayanların) aşağılanması, işkence edilmesi ve sistematik olarak öldürülmesi değildir. Aynı zamanda, kadiri mutlak olduklarını, insanlardan bir çoğulluk yaratmış olan bir Tanrı ile *rekabet edebileceklerini* düşünen totaliter liderlerin *kibiridir*.

Ancak yine de radikal kötülük üzerine bu düşüncelerde hayati bir şey eksiktir. Arendt'in radikal kötülüğü kendiliğindenliğin, özgürlüğün, doğum oranının, bireyselliğin ve çoğulluğun ortadan kaldırılması yoluyla insanların insanlar olarak gereksiz kılınması diye tarif etmesine ne kadar olumlu bakarsak bakalım, niyet ve motivasyonla ilgili can sıkıcı sorulardan kaçınamayız. Tüm Batı düşüncesinde kötülük "grameri" bizatihi kötü *niyetler* fikrini içerir. Kant belki de bu geleceğin önde gelen modern temsilcisidir; ahlak anlayışının merkezinde bu vardır. Kötülük, Kant'a göre, kötü ilkelerin bilerek benimsenmesidir. Radikal kötülükten doğuştan gelen bir eğilim olarak bahsederken bile, bize bunun özgür seçimle (*Willkür*) benimsenmiş olması gereken "ilkelerin benimsenmesinin nihai özne zemini"ni içerdiğini söyler. Arendt *Totalitarizmin Kökenleri*'ni kaleme almadan önce, kötü saiklerin ve niyetlerin kötülük yapmaktaki rolünü sorgulamaya başlamış ve bu konu *Eichmann in Jerusalem*'de merkezî bir mesele halini almıştır. Kötülüğün sıradanlığı gibi tartışmalı bir kavramı sunması, Arendt'in kötülük yapmakta rolü olan niyetliliğin anlamıyla ilgili düşünce zincirlerinin bağlamı içinde anlaşılmalıdır.

(Sayfa 258-9'daki) bu düşünce zincirlerini, Jaspers ile Arendt arasındaki daha eski bir düşünce alışverişine –1946'da, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda yeniden mektuplaşmaya başlamalarından kısa bir süre sonra gerçekleşen bir yazışmaya– dönerek takip etmek istiyorum. Alman suçu meselesini ileri sürmüş en önde gelen Alman filozofu olan Jaspers, *Die Schuldfrage* adlı kitabının bir kopyasını Arendt'e gönderir. 17 Ağustos 1946 tarihli uzun bir mektupta, (kitabı kocası Heinrich Blücher ile derinlemesine tartışan) Arendt onu yorumlar ve Jaspers'in Nazi politikasını bir suç olarak değerlendirmesine dair çekincelerini belirtir.

Nazi politikasını bir suç ("cezaî suç") olarak tanımlamanız bana şüpheli geliyor. Nazi suçları, bana kalırsa, yasanın sınırlarını havaya uçurur; korkunçluklarını oluşturan tam da budur. Bu suçlar için, hiçbir ceza yeterince ağır değildir. Göring'i asmak anlamlı olabilir, ama bu tam anlamıyla yetersizdir. Yani bu suç, tüm cezaî suçlarla karşılaştırıl-

dığında, bütün yasal sistemleri aşar ve paramparça eder. [...] Açıkçası, suçun ötesindeki bir suçu ve iyiliğin ya da erdemın ötesindeki bir masumiyeti insani, siyasi düzeyde ele alacak kadar donanımlı değiliz.²⁵

Arendt'e cevabında, Jaspers şunları yazar:

Nazilerin yaptıklarının “suç” olarak kavranamayacağını söylüyorsunuz – görüşünüze tümüyle katılmıyorum, çünkü bütün cezai suçların ötesine geçen bir suç kaçınılmaz olarak bir “büyüklük” –şeytani büyüklük”– özelliğine bürünür ve bence bu, Hitler ile benzerlerindeki “şeytani” unsur hakkında tüm söylenenler kadar Naziler için de uygunsuzdur. Bana kalırsa, bu şeyleri bütün sıradanlıkları içinde (*in ihrer ganzen Banalität*), bayağı abeslikleri içinde görmemiz gerekir, çünkü onları hakıyla karakterize eden tam da budur. Bakteriler ulusları silip yok eden salgınlara yol açabilir, ama salt bakteri olarak kalırlar. Herhangi bir mit ve efsane imasına dehşetle bakarım ve belirsiz olan her şey tam da böyle bir imadır. [...] Onu ifade etme tarzınıza gelince, neredeyse şiir yoluna girmişsiniz. Ve bir Shakespeare bu malzemeye asla yeterli bir biçim veremezdi – içgüdüsel estetik duygusu onu çarpıtmasına yol açardı– bu yüzden de buna yeltenemezdi.²⁶

Arendt, Jaspers'ın cevabından etkilenir ve yarı yarıya ikna edildiğini itiraf eder, çünkü Nazi liderlerine mitsel ya da “şeytani büyüklük” imasının atfedilmesini o da *tümüyle* reddetmektedir. Jaspers'a cevabında, daha o zamandan kendi radikal kötülük anlayışını nasıl sezdiğini de görürüz.

Nazilerin yaptıklarında “suçun ve masumiyetin ötesi” üzerine düşüncelerim hakkında söylediklerinizi yarı yarıya ikna edici buldum; yani bunu şimdiye kadar ifade etme tarzımda, sizin gibi hepten reddettiğim o “şeytani büyüklük”e tehlikeli bir şekilde yaklaştığımın tamamen farkındayım. Ama yine de, yaşlı halasını öldürmeye kalkışan bir adamla, eylemlerinin ekonomik yararsızlığını hiç düşünmeden (tehcirler savaşın başarısı açısından çok zarar vericiydi) ceset üretmek için fabrikalar kuran insanlar arasında bir fark var. Bir şey kesin: Dehşet verici olanı mitleştirmeye yönelik tüm itkilerle savaşmak zorundayız ve bu

tür formülasyonlardan kaçınmadığım ölçüde, aslında olup bitenleri anlamamış olurum. *Belki de bütün bunların ardındaki şey sadece, münferit insanların diğer münferit insanları insani nedenlerle öldürmesi yeri-ne, insan kavramının kökünü kurutmak için örgütlü bir çaba harcanmış olmasıdır.*²⁷

Bu aydınlatıcı düşünce alışverişinde altını çizmek istediğim birkaç nokta var. Jaspers gibi Arendt de bir “şeytani büyüklük” imasını ya da radikal kötülüğün faillerinin niyetini betimlemeye yönelik mitolojik ya da estetik bir çabayı reddediyordu. Jaspers’ın Shakespeare’e yaptığı göndermenin özel bir anlamı var. Çok sonraları, Arendt kötülüğün sıradanlığı fenomenini anlamaya çalışırken, Eichmann’ın sergilediği zihniyeti sık sık Shakespeare’in büyük kötü karakterlerinin zihniyetiyle karşılaştırmıştır.²⁸ Arendt’i Nazi suçlarına açıklama getirmek üzere –bencillik, iktidar hevesi, hırs ve sadizm gibi– geleneksel kötülük ya da günahkâr niyetler listesinin yeterliliğini sorgulamaya yönelten düşünce zincirinin başlangıcını da görebiliriz. Bunlar elbette, kendisinin de sık sık teslim ettiği gibi, Nazi suçlarında bir rol oynamıştı, ama Arendt bunların olup bitenleri açıklamak için yeterli olmadığını hissediyordu. Antisemitizme başvurmak bile ölüm kamplarını açıklamaya yeterli değildi.²⁹ Arendt, Nazilerin, özellikle de SA’nın gaddarlığının tamamen farkındaydı ve *kontROLSÜZ hıncın* kötülüğünü gayet iyi anlamıştı.³⁰ “SA’nın o kör gaddarlığının ardında genellikle toplumsal, entelektüel ve fiziksel açıdan kendilerinden daha iyi durumda olanlara ve artık, en vahşi rüyaları gerçekleşmişçesine, kendilerine tâbi olan herkese duydukları derin bir nefret ve hıncı yatıyordu. Kamplarda asla tümüyle tükenmeyen bu hıncı, bize insanca anlaşılabilir son duygu kırıntısı gibi geliyor” (OT 454). Arendt’i rahatsız eden, totalitarizmin bunun ötesine geçmiş olmasıydı. Gaddarlığın, *hıncın*, sadizmin, aşağılamanın uzun bir tarihi vardır – yine de bunlar *insani* kategorilerdir. Fakat totalitarizmle birlikte yeni, farklı bir şey baş göstermiş, toplama ve ölüm kampları da bunun örneği olmuştur.

Fakat asıl dehşet, kampların yönetimini SS devraldığında başladı. Eski kendiliğinden oluşan gaddarlık yerini insan onurunu yok etmek için hesaplanmış olan, insan bedenlerinin mutlak surette soğuk ve siste-

matik bir yıkımına bıraktı: ölüm geçirtiliyor ya da belirsiz bir şekilde erteleniyordu. Kamplar artık insan biçimindeki yaratıkların, yani aslında akıl hastanelerine ve hapishanelere ait olan insanların lunaparkı değildi: bunun tersi gerçekleşti: kamplar son derece normal insanların SS'in ehliyetli elemanları olmak üzere eğitildiği "talim yerleri"ne çevrildi.³¹

Arendt için en zor ve rahatsız edici sorunları gözler önüne seren fenomen budur: "son derece normal insanlar"ın sadece SS elemanları olmak üzere değil, aynı zamanda masum kurbanları sanki en "normal" gidişat buymuş gibi öldürmeyi kabul edecek şekilde eğitildiği gerçeğinin nasıl açıklanacağı. *Eichmann in Jerusalem*'de bize söylediği gibi, "Üçüncü Reich'ta kötülük, çoğu insanın onda kabul ettiği niteliğini –cezbedici niteliğini– yitirmişti" (EJ 150).

Arendt *Totalitarizmin Kökenleri*'ni kaleme alırken, Nazi suçlarının geleneksel suçlara benzetilmemesi gerektiğini ve radikal kötülüğün "insanca anlaşılabilir saiklerden" çıkarsanamayacağını etkili bir biçimde belirtmiştir. Ancak sıra bu suçların ve bu suçları işlemeye yönelik dürtülerin alternatif bir açıklamasını yapmaya geldiğinde, söyledikleri o kadar net değildi. Nazi suçlarını ve daha genel olarak totaliter rejimlerin suçlarını anlamaya uygun olan kategoriler hangileriydi? Radikal kötülükte "insanları insanlar olarak gereksiz kılmak"la ilgili bir şey olduğunu söylemek, bu radikal kötülükten sorumlu olan bireylerin niyetleri ve motivasyonlarına ilişkin soruları cevaplandırmak değildir. Arendt, tartışmalı kitabı *Eichmann in Jerusalem*'de, çok farklı bir bağlamda da olsa, yine bu sorulara dönecekti. Eichmann'ın 1960 Mayıs'ında Arjantin'de yakalanmasının ardından ve 11 Nisan 1961'de yargılanması daha başlamadan, Arendt, Eichmann'ın Kudüs'te yargılanmasının yerindeliği ve işlediği suçların yasal tanımı konusunda Jaspers ile uzun uzun yazıştı. Jaspers, Eichmann'ı bir İsrail mahkemesinin yargılaması gerektiğini düşünmüyor, Arendt ise bu tür suçlar için uluslararası bir mahkeme düşüncesinden yana olmakla birlikte, İsrail'in Eichmann'ı yargılama hakkını savunuyordu.³² Jaspers ile yazışmalarından birinde, "*hostis humani generis* [insan türünün düşmanı] kavramı [...] duruşma için az ya da çok vazgeçilmezdir," diye belirtiyordu. "Önemli nokta şu

ki, söz konusu suç [insanlığa karşı bir suç] öncelikle Yahudilere karşı işlenmiş olmakla birlikte, kesinlikle Yahudiler ya da Yahudi Meselesi ile sınırlı değildir.”³³ Bu fikirleri *Eichmann in Jerusalem*’in sonsözünde tekrarlayarak, Eichmann’ın (ve diğer benzeri kişilerin) “aslında *hostis generis humani* olan yeni bir suçlu türü” olduğunu söylüyordu. Bu yeni suçlu türü “suçlarını, yanlış yaptığını bilmesini ya da hissetmesini hemen hemen imkânsız kılan koşullar altında hareket ediyor” (EJ 276).³⁴ Yeni bir suçlu ve yeni bir suç türüne –insanlığa karşı bir suça– bu başvuru, Nazi suçlarını bir “şeytani büyüklük” iması olmaksızın sınıflandırmamıza olanak sağlar; ama yine de, faillerin niyeti ve motivasyonu-na ilişkin o zor meseleyle yüzleşmemiz gerekir. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*’de tartışmalı “kötülüğün sıradanlığı” deyişini ileri sürerken, insanlığa karşı o suçları işlemiş olan masa başı katillerinin *saiıklarına* ilişkin sorularla yüzleşmeye çalışıyordu.

Arendt’in kötülüğün sıradanlığı ile ne kastettiğine dönmeden önce, birçok Arendt yorumcusunu yanlış yöne sürüklemiş bir engelle yüzleşmemiz gerekiyor. 16 Şubat 1963’te, Eichmann duruşması üzerine beş bölümlük raporunun ilk kısmı *New Yorker*’da yayımlandı. Daha bu ilk bölüm yayımlanmadan, Arendt eleştirilmiş, saldırıya uğramış ve karalanmıştı. Dahası, *Eichmann in Jerusalem* üzerine tartışma, Arendt’in 1975’te ölmesinin ardından uzun süre şiddetle devam etti. Arendt, Eichmann’ı aklamak ve kendi imhalarından dolayı Yahudiler’i suçlamakla itham edildi. “Ruhsuz”, “şirret”, “küstah” ve “arsız” diye kınandı. Gerçekleri çarpıtmıştı ve “kendinden nefret eden” bir Yahudi’ydi.³⁵ En dikkate değer eleştiriye Gershom Scholem kaleme aldı. Arendt’e yazdığı bir mektupta şöyle diyordu:

“Kötülüğün sıradanlığı” ile ilgili teziniz –alt başlığınıza inanılırsa, tüm argümanınızın altını çizen bir tez– beni ikna etmedi. Bu yeni tez bana bir slogan gibi geliyor: kesinlikle üzerimde derin analiz –totalitarizm hakkındaki kitabınızda oldukça farklı, hatta çelişkili bir tezin hizmetinde, o kadar ikna edici bir şekilde bize sunduğunuz gibi bir analiz– ürünü etkisi bırakmıyor. [...] Sonraki analizinizin son derece anlamlı ve bilgece tanıklık ettiği o “radikal kötülük”ten geriye bu slogandan başka bir şey kalmıyor.³⁶

Arendt’in Scholem’e cevabıysa şöyleydi:

Sonuç olarak, beni yanlış anlamadığınız ve aslında meseleyi ileri sürmenizden memnun olduğum tek noktaya geleyim. Gayet haklısınız: Fikrimi değiştirdim ve artık “radikal kötülük”ten bahsetmiyorum. [...] Aslında şimdi, kötülüğün asla “radikal” olmadığını, sadece aşırı olduğunu ve ne derinliğinin ne de herhangi bir şeytani boyutunun bulunduğunu düşünüyorum. Bir mantar gibi yüzeye yayıldığından fazlasıyla büyüyüp tüm dünyayı mahvedebilir. Söylediğim gibi, “düşünceye meydan okur”, çünkü düşünce bir derinliğe ulaşmaya, köklere inmeye çalışır ve kötülüğü dert edindiği an, ortada hiçbir şey olmadığı için hüsrana uğrar. Kötülüğün “sıradanlığı” budur işte.³⁷

Arendt’in artık “radikal kötülük”ten bahsetmediği kesinlikle doğru olsa da, Scholem’e verdiği bu cevap son derece yanıltıcıdır. Arendt, ilk radikal kötülük tartışmasına, özellikle de radikal kötülüğün insanları insanlar olarak gereksiz kılmanın yanı sıra, insani kendiliğindenliği, bireyselliği ve çoğulluğu ortadan kaldırmaya yönelik sistematik bir çabayla ilgili olduğu iddiasına giden düşünce zincirlerini *asla* inkâr etmemiştir.³⁸ Aksine, kötülüğün sıradanlığı olarak betimlediği fenomen mantıken bu radikal kötülük anlayışını *gerektirir*. Böyle bir kötülüğün “derinliği ya da herhangi bir şeytani boyutu” olduğu fikrini reddettiği doğrudur. Ancak Jaspers ile daha önceki yazışmalarından gördüğümüz kadarıyla, Nazi suçlarının şeytani ve “satanik büyüklüğü”nü daha 1946’da reddetmiştir.³⁹ Arendt’in Scholem’e cevabında kullandığı sözcükler, Jaspers’in daha önce Hitler’deki “şeytani” unsurdan bahsetmeye karşı şu açıklamayı yaparken kullandığı sözcüklerin tekrarıdır: “Bana kalırsa, bu şeyleri bütün sıradanlıkları, bayağı abeslikleri içinde görmemiz gerekir, çünkü onları hakıyla betimleyen tam da budur. Bakteriler ulusları silip yok eden salgınlara yol açabilirler, ama salt bakteri olarak kalırlar.”⁴⁰ Arendt kötülüğün aşırı olup radikal olmadığını, derinliğinin bulunmadığını söylerken, kötülüğün *yüzeyde* oluşuna dikkat çekmektedir. “Radikal”ın gizli olan köklere inmeyi ima ettiği göz önüne alınırsa, artık kötülüğün *bu anlamda* radikal olduğunu düşünmemektedir. Kötülük “düşünceye meydan okur”, çünkü düşünce derinliği olan bir şeyi arar. Ancak “radikal”ın bu anlamı Arendt’in gereksizlikle ilişkilendirdiği “radikal”ın anlamından oldukça bağımsızdır.

Söyledikleri yanıltıcı olsa da, Arendt kötülüğün önemli bir yanı –bu suçları işleme *motivasyonu*– hakkındaki düşüncesini gerçekten değiştirmişti. Ya da belki daha önceki düşüncelerinde var olan bir belirsizliği giderdiğini söylemek daha doğru olur. Önceleri, radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir saiklerle açıklanamayacağına ya da bunlardan çıkarılamayacağına ısrar ediyordu. Kudüs mahkemesinde Eichmann ile karşı karşıya geldiğinde, onun korkunç kötü niyetlerle motive edilmeden korkunç eylemlerde bulunduğuna sonucuna varmıştı.

Kötülüğün sıradanlığından bahsederken, bunu salt olgusal bir düzeyde, duruşmada insanın gözüne batan bir olguya işaret ederek yapıyorum. Eichmann ne Iago’ydu ne de Macbeth; III. Richard gibi “bir canı olma”ya karar vermek aklının ucundan bile geçmezdi. Kişisel yükselişini gözetmek için harcadığı olağanüstü çaba dışında, hiçbir saiki yoktu. [...] O *sadece*, meseleyi konuşma diliyle ifade edersek, *ne yaptığıının hiç farkında değildi*. (EJ 287)⁴¹

Arendt, Eichmann’ın milyonlarca insanı ölüme gönderdiğinin farkına varamadığını kastetmiyor. Eichmann aptal değildi. Son derece zekiydi ve birkaç cephede verilen bir savaşın en kötü koşullarında bile tehcirleri nasıl işler halde tutacağını gayet iyi biliyordu.⁴² Ancak bu, Eichmann’ın saiklerinin bizatihi habisi ya da şeytani olduğu anlamına gelmez. Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” ile kastettiği şeyin en net ifadelerinden biri, duruşmadan on yıl sonra kaleme aldığı “Düşünmek ve Ahlaki Görüşler” başlıklı bir denemede görülür.

Birkaç yıl önce, Eichmann’ın Kudüs’teki duruşmasını anlatırken, “kötülüğün sıradanlığı”ndan bahsetmiş ve bununla bir teoriyi ya da öğretiyi değil, hayli olgusal bir şeyi, dev bir ölçekte icra edilen, faildeki herhangi bir habislik, patoloji ya da ideolojik görüş özelliğine kadar izi sürülemeyen, faildeki tek kişisel farkın belki de olağandışı bir yüzeysellik olduğu, kötü fiiller fenomenini kastetmiştim. Fiiller korkunç olsa da, fail ne korkunç ne de şeytaniydi, duruşma ve daha önceki polis sorgusu sırasında, kendisinde ve davranışında saptanabilecek tek belirgin özellik tümüyle negatif bir şeydi: aptallık değildi bu, tuhaf, oldukça gerçek bir düşünme beceriksizliğiydi.⁴³

Arendt, Eichmann'ı sadist bir canavar olarak resmeden ve onun "nihai çözüm"ün baş mimarı olduğunu iddia eden başsavcı Gideon Hauser tarafından sunulan, melodramatik dava olarak algıladığı şeyi amansızca (hatta saldırganca) alaya alıyordu.⁴⁴ Fakat derin meseleleri ortaya atıyordu. Teolojik, felsefi, ahlaki ve hukuki söylemdeki –kötü eylemlerin kötü niyetleri ve kötü saikleri gerektirdiği, eylemlerde açığa çıkan kötülüğün derecesinin de saiklerin kötücüllük derecesine tekabül ettiği şeklindeki– uzun ve derin bir geleneği sorguluyordu. İzi Aziz Augustine'e kadar sürülebilecek bir gelenektir bu. Kant, kötülüğün sonuçta failin kötü istenci ve niyetleri ile açıklanabileceğine bizzat açıklık getirir.⁴⁵ Ancak Arendt, korkunç eylemlerin korkunç saikler olmaksızın icra edildiği bir fenomenle karşı karşıyaydı. Arendt'in daha da ileri gitmesinin nedeni, sadece Eichmann'la değil, ırksal bir cinayet politikasını kabul edip ona iştirak eden o "saygıder" insanların "ahlaki çöküşü"yle de ilgilenmesiydi. Arendt'i bu denli rahatsız eden şeyi Margaret Canovan özlü bir şekilde ifade eder:

Her ne kadar bu [olağan saygıdeğer] insanlar böylesi faaliyetlerin alışıldık olmadığı bir toplumda yaşadıkları sürece suç işlemeyi asla hayal etmemiş olsalar da, tüm insan kategorilerine karşı apaçık suçların standart davranış olduğu bir sisteme kolayca uyum sağladılar. Bu tür insanlar, sivil varoluşun en tartışılmaz kuralı gibi görünen "öldürmeyeceksin"ın yerine Nazilerin kuralını kabul etmekte hiç zorlanmadılar; bu kurala göre öldürmek ırk uğruna ahlaki bir görevdi. Bir zamanlar aşikâr olan ilkelere, 'normal' ve 'makul' olan ahlaki davranışlara kesin gözüyle bakılamazdı artık.⁴⁶

Eichmann: insanca, pek insanca

Arendt'in daha önce radikal kötülüğün insanca anlaşılabilir saiklerle açıklanamayacağı konusundaki ısrarı, insanı kolayca söz konusu saiklerin ya anlaşılabilir ya da –belirsiz bir anlamda– insanlıkdışı olduğunu düşünmeye yöneltebilir. Ancak Arendt'in Eichmann portresi onun *insanca, pek insanca* olduğunu açığa vuruyordu. Arendt'e göre, Eichmann'ı harekete geçiren ne kör antisemitizm, ne sadistçe nefret, ne de derin ideolojik görüşlerdi. Kariyerini ilerletmek, üstlerini mem-

nun etmek, işini iyi ve verimli bir biçimde yapabildiğini kanıtlamak gibi en alelade ve küçük düşüncelerle harekete geçmişti. *Bu anlamda*, saikleri hem sıradan hem de tümüyle insancaydı.⁴⁷

Arendt'in yirminci yüzyıldaki kötülüğün yüzü hakkında açığa vurduğu şeyin rahatsız edici anlamını hafife almamız gerektiğini düşünmüyorum. Kant'ın, radikal kötülük kavramını ileri sürerken kötülüğün üç derecesini ayırt ettiğini hatırlayalım. İlki insan doğasının *zayıflığına*, ikincisi *saf olmamaya* ("ahlakdışı ve ahlaki motive edici nedenlerin karışımı"), üçüncüsü –en aşırı olanı– ise, insan doğasının ya da insan kalbinin *kötücüllüğüne* bağlıdır. Bu sonuncusu, "kökünden yozlaşmış" bir düşünce tarzını yansıtır.⁴⁸ Fakat Arendt'in sorguladığı tam da budur. Çizdiği Eichmann portresi, onu sadece bir tür şeytani canavar gibi betimlemekten çok daha ezicidir. *Eichmann in Jerusalem* konusundaki anlaşmazlığın daha derin nedenlerinden biri, Arendt'in okurlarını iyi ve kötü hakkında benimsedikleri ahlaki görüşlerini sorgulamaya zorlamasıdır. Eichmann'ın yaptıklarını yapan birinin bir tür şeytani canavar olması *gerektiğini* düşünmek çok daha kolay ve daha alışıldıktır. Fakat mirası hâlâ bize musallat olan totalitarizm, en alelade, bayağı düşüncelerle harekete geçen gayet sıradan insanların dehşet verici suçlar işleyebileceğini gösterir.

Arendt sadece kötülüğün sıradanlığı fenomeni olarak algıladığı şeyi tarif etmekle yetinmeyip, Eichmann'da böyle suçlar işlemesine izin veren şeyin ne olduğunu anlamak istiyordu. Eichmann klişelere saplanıp kalmış ve "dil kurallarını" kabul etmiş görünüyordu.

İnsan onu dinledikçe, konuşma yeteneksizliğinin *düşünme*, yani *bir başkasının bakış açısından düşünme* yeteneksizliğiyle yakından ilişkili olduğu daha açık bir hal alıyordu. Onunla iletişim kurmak imkânsızdı, yalan söylediği için değil, sözcüklere ve başkalarının varlığına, dolayısıyla aslında gerçekliğe karşı etrafı tüm korumaların en güvenilir olanıyla çevrilmiş olduğu için. (EJ 49; vurgu bana ait)

Arendt kötülüğün sıradanlığını açıklamaya yönelik daha sonraki girişimlerinde, Eichmann'ın *düşünme* ve bağımsız *yargılarda* bulunma yeteneksizliğine dönüp durmuştur. Böyle bir düşüncesizliğin, bir baş-

kasının bakış açısından düşünmekte böyle bir yeteneksizliğin “insanın belki de doğasında var olan tüm kötü içgüdülerden daha fazla zarar verebileceğine –bunun aslında, Kudüs’ten çıkarılabilecek ders olduğuna” (EJ 288) ikna olmuştu.⁴⁹ *The Life of the Mind*’ın giriş bölümünde, kötülüğün sıradanlığı fenomeninin kitabı yazma vesilelerinden biri olduğunu belirtiyordu.

Kendini dayatan soru şuydu: böyle bir düşünme etkinliği, meydana gelen ya da dikkat çeken herhangi bir şeyi sonuçlara ve özel içeriğe bakmaksızın inceleme alışkanlığı, bu etkinlik insanların kötülükten uzak durmalarına yol açan koşullardan biri, hatta ona karşı koymalarını sağlayan gerçek “koşul” olabilir miydi? [...] Farklı biçimde ve Kant dilini kullanarak ifade edersek: ister istemez “bir görüş sahibi olmamı sağlayan” bir olgunun (kötülüğün sıradanlığı) etkisinde kaldıktan sonra, *questio juris*’i ortaya atıp kendime “ne hakla onu sahiplenip kullandım” diye sormadan yapamadım.” (LM 5)

Arendt *The Life of the Mind*’ın üçüncü bölümü “Yargılama”ya –ortaya attığı sorunun yanıtlanmasına en elverişli olacak bölüme– başlamak üzereyken aniden öldü. Başlık sayfası “Yargılama”, daktilosunda takılı kaldı.⁵⁰ Fakat hayatının son on yılında dikkatini gitgide, insanların kötülük yapmaktan kaçınmasını sağlayabilecek zihinsel etkinlikler üzerinde yoğunlaştırmıştı.⁵¹

Her ne kadar Arendt’in düşünmeyle kötülük arasındaki ilişki hakkındaki düşünceleri öldüğü zaman hâlâ deneysel ve sonuçsuz idiyse de, merkezî bir temayı –konuyu yeniden Levinas ve Jonas’la birleştirmeye olanak sağlayacak bir temayı– takip etmek istiyorum. Her üçü de Auschwitz’in yarattığı en önemli dürtülerden birinin –belki de en önemli felsefi dürtünün– sorumluluğun anlamını yeniden düşünmek olduğuna inanıyordu. Özerk sorumluluğumuzun daha sözünü bile edemeden üzerimize yüklenen ötekine *karşı* ve öteki *için* sorumluluğun Levinas’ın düşüncesinde nasıl merkezî bir yere sahip olduğunu daha önce görmüştük. Jonas örneğinde de, insanlığın gelecek nesillere karşı bir sorumluluk taşıdığımız noktada, yeni bir sorumluluk buyruğu hazırlamaya nasıl çalıştığını görmüştük. Arendt’in odak noktası farklıdır. Onun asıl meselesi, tanık olduğu “toptan ahlaki çöküş”

tü. Bu sadece entelektüel değil, aynı zamanda derinlemesine kişisel bir sorundu. 1933'teki deneyimlerinden bahsederken, "Sorun, kişisel sorun, düşmanlarımızın ne yaptığı değil, dostlarımızın ne yaptığıydı. Görece gönüllü olan –her halükârda, henüz terör baskısı altında olmayan– *Gleichschaltung* (koordinasyon) dalgasında, insanın etrafında sanki boş bir alan oluşmuştu."⁵²

Arendt'in düşüncelerine egemen olan sorun, geleneksel ahlak ve etik disiplinlerinin kötülüğün bu yeni yüzüne ışık tutmaktaki yetersizliği idi. Bu geleneksel disiplinler âdetlere, alışkanlıklara ve kurallara odaklıydı.⁵³ Ancak totalitarizm, bu alışkanlıklar, âdetler ve kurallar dizisinin, karşıtı olan bir başka diziyle ne kadar kolay değiştirilebileceğini açığa çıkardı. Yine de her meslekten, kötülüğe direnip makul bir şekilde davranabilmiş bazı bireyler vardı (sayıları çok az olsa da). Arendt, *Eichmann in Jerusalem*'e sonradan yazdığı ek bölümde bu konuyu ele alır: "Doğruyu yanlıştan hâlâ ayırabilen bu az sayıdaki insan aslında sadece kendi yargıları ile hareket ediyor ve bunu özgürce yapıyordu; karşılaştıkları özel durumları kapsayabilecek, uyulması gereken kurallar yoktu. Her birinde durum ortaya çıkınca karar vermek zorundaydılar, çünkü emsalsiz olan için hiçbir kural mevcut değildi" (*EJ* 295). Bu az sayıdaki insanın direnmesini sağlayan neydi? Çevrelerini kuşatan ahlaki standartların çöküşünden onları kurtaran neydi? Neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar verme kapasiteleriydi, karşılaştıkları kötülüğü önceden var olan genel kurallara yaslanmadan yargılama kapasiteleriydi. Arendt'in yargılama yetisi ve düşünceyle ilişkisi üzerine bu denli eğilmesinin ve "yepyeni bir insan yetisini, yani yargılamayı keşfetmiş olan"⁵⁴ Kant'a dönmesinin ana nedenlerinden biri buydu. Kant, *Critique of Judgment*'ta, yansıtıcı yargıyı estetik yargı sorunuyla bağlantılı olarak ele almıştı. Ancak Arendt, Kant'ın yansıtıcı yargı anlayışının önemli ahlaki ve siyasi sonuçlarının olduğunu ileri sürüyordu. Yargılama yetisi, Arendt'in anladığı haliyle, inceltilmiş teorik bilgi gerektirmez; yaşamın her alanından –eğitilmiş ve eğitimsiz– bireyler tarafından sergilenir. "Düşünmek ve Ahlaki Düşünceler" başlıklı makalesinde, bu düşünme ve yargılama kapasitesini dikkat çekici bir şekilde betimlemiş bir birey olarak Sokrates'ten yararlanmıştı.⁵⁵ Zaman zaman yargılamanın bizatihi bir düşünme biçimi olduğunu ileri sürmüş olsa da, *The*

Life of the Mind'da düşünmenin ve yargılamanın bağımsız zihinsel etkinlikler olduğunu vurguluyordu. Arendt'in *The Life of the Mind*'in yazılmamış son bölümünde ne söylemiş olabileceği üzerine ancak spekülasyonda bulunabiliriz, ama Arendt düşünmekle yargılamak arasındaki ilişkinin bir ön taslağını çizer.

Herkes diğer herkesin yaptığı ve inandığı şeylerle düşüncesizce sürük-
lendiğinde, düşünenler, onlara katılmayı reddedişleri aşikâr olduğu
ve böylelikle bir tür eyleme dönüştüğü için saklandıkları yerden çık-
mış olurlar. Bu tür acil durumlarda, düşünmenin aklayıcı bileşeninin
(incelenmemiş görüşlerin içerimlerini ortaya çıkaran, böylece onları
—değerleri, öğretileri, teorileri, hatta kanaatleri— yok eden Sokrates'in
ebeliğinin) zımnen siyasi olduğu görülür. Çünkü bu yıkımın bir diğer
yeti, haklı gerekçelerle insanın zihinsel yeteneklerinin en siyasi olanı
diyebileceğimiz yargılama yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi var-
dır. Özel olanları, başka alışkanlıklarla değiştirilebilecek alışkanlıklara
dönüşene kadar öğretilere ve öğrenilebilecek genel kurallara altın-
da sınıflandırmadan yargılayan yetidir bu. [...] Düşünce rüzgârının
tezahürü bilgi değildir: doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma ye-
teneğidir. Bu ise, çıkarların masaya yatırıldığı nadir anlarda, felaketleri
gerçekten önleyebilir, en azından benlik açısından. (LM 193)

Arendt yargılamanın ayırıcı özelliklerini aydınlatmaya çalışırken,
Kant'ın *Critique of Judgment*'ının özgün bir yorumunu geliştirir.
Düşüncesi, Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'deki en derin içgö-
rülerinden birine yaklaşır. Diyelim ki, kötülüğün belli tezahürlerini
yargılayan ve onlara direnen bazı insanların her zaman var oluşunu
nasıl açıklayacağımız sorusunu yöneltiyoruz. Arendt'in kendi örneğini
kullanırsak, bir Adolf Eichmann ile sahte evraklar ve kamyonlar temin
ederek Polonya'da Yahudilere yardım etmiş, Naziler tarafından yaka-
lanarak infaz edilmiş bir Alman askeri olan Anton Schmidt arasındaki
farkı nasıl açıklayacağız?⁵⁶ Kuşkusuz, bu basit asker hakkında daha
fazlasını bilseydik, geçmişinde yaptığı şeyi neden yaptığını açıklama-
mıza yardımcı olabilecek yönleri keşfederdik. Ancak Kant gibi Arendt
de bunun, *son tahlilde*, tatmin edici şekilde yanıtlanamayacağımız bir
soru olduğunu söylerdi. Konu —Kant'ın ifadesini kullanırsak— anlaşıl-

maz (*unerforschlich*) olduğu için, anlayışın sınırlarına varırız. Bununla birlikte, bireyleri düşünmek ve yargılamadaki başarısızlıklarından sorumlu tutabiliriz. Arendt “kolektif suçluluk” fikrine karşı şüpheli ve eleştirel bir yaklaşım benimsemişti. “Diktatörlük Altında Kişisel Sorumluluk” başlıklı denemesinin müsveddelerinden birinde şunları yazıyordu: “Burada ele almak istediğim nokta, ilk olarak Alman halkına ve onun kolektif geçmişine uygulanan, pratikte gerçekten bir şeyler yapmış olanların gayet etkili bir aklanmasına dönüşmüş olan şu herkesin bildiği kolektif suç –tüm Almanya davalıdır, Luther’den Hitler’e tüm Alman tarihi de öyle– yanılığısıdır; *herkesin suçlu olduğu yerde, kimse suçlu değildir.*”⁵⁷ Arendt “çark dişi” teorisine –Eichmann’ın sadece ölüm makinesindeki bir çark dişi olduğu, dolayısıyla eylemlerinden sorumlu tutulmaması gerektiğine– de şiddetle karşıydı.

Eichmann’ın duruşmasına katılmak üzere Kudüs’e gittiğimde, mahkeme prosedürünün büyük avantajının, bütün bu çark dişi meselesinin mahkeme ortamında hiçbir anlam ifade etmemesi ve bu nedenle bizi bu soruların tümüne farklı bir açıdan bakmaya zorlaması olduğunu hissettim. Şüphesiz, savunmanın bu yönde –Eichmann küçük bir dişliden başka bir şey değildi– müdafaa etmeye çalışacağının öngörülebilir olması, davalının da bizzat bu şekilde düşünmesinin muhtemel olması –bir noktaya kadar böyle düşünüyordu– iddia makamının ondan gelmiş geçmiş en büyük –Hitler’den daha kötü ve daha önemli– dişliyi yaratma çabası beklenmedik bir tuhaftı. Yargıçlar doğru ve yerinde olanı yaptılar: tüm kavramı bir kenara attılar, *bu arada, ben de öyle yaptım*– aksi yöndeki tüm kınamalara ve övgülere rağmen. Zira yargıçların zahmete katlanarak ortaya koydukları gibi bir mahkemede hiçbir dava sistemi, hiçbir tarih ve tarihi eğilim, hiçbir “izm”, örneğin antisemitizm yoktur, sadece bir kişi vardır: ve davalı tesadüfen bir memura, tam da bir memur bile hâlâ bir insan olduğu için zanlıdır ve bu kapasitesiyle yargılanır.⁵⁸

Kişinin sistem içinde sadece bir dişli olduğu bahanesine cevaben, şunu sormak her zaman yerinde olur: “Öyleyse bu şartlarda neden bir çark dişi oldunuz ya da bir dişli olmaya devam ediyorsunuz?”⁵⁹

Üçü de Auschwitz'in benzersiz radikal kötülüğüne tanıklık etmiş, yaşamları ve düşünceleri onun tarafından şekillendirilmiş olan Levinas, Jonas ve Arendt, kötülüğün anlamını *yeniden düşünme* gereğini duymuşlardır. Yaklaşımları ve vurguları farklılık gösterse de, kötülüğün anlayış ve idrak kategorilerimize yeterince asimile edilemeyecek bir "aşırılık" olduğunu kabul ederlerdi. Bununla birlikte, üçü de bu kara deliği biraz aydınlatmaya çalışmıştır. Kötülüğün anlamını yeniden düşünürken, sorumluluğun anlamının da yeniden düşünülmesi gerektiğini fark etmişlerdir. Pek çok tözel farklılıklarına rağmen, Levinas, Jonas ve Arendt ortak bir proje ile ilgilenmişlerdir. Her biri sorumluluğun farklı yönlerinin –ötekine (*l'autrui*) karşı ve öteki için en temel sorumluluğumuzun; sorumlu varlıklardan oluşan gelecek nesillerin varoluşunu sağlama alacak şekilde hareket etme sorumluluğumuzun; kötülüğe karşı çıkarken bize rehberlik edecek hiçbir kural ortada yokken kişisel yansıtıcı yargımızı kullanma cesaretine sahip olmak için yaratıcı bir yeteneği, "bir başkasının bakış açısından düşünme" yeteneğini gerektiren kişisel sorumluluğumuzun– altını çizmiştir.

Sonuç

Arkamıza yaslanıp bu soruşturmalardan ne öğrendiğimizi sorma zamanı geldi. Bunu birtakım tezleri sıralayıp yorumlayarak yapmak istiyorum.

1. Kötülüğü sorgulamak süreklilik arz eden, açık uçlu bir süreçtir. Eğer bu, kötülüğün ne *olduğuna* dair eksiksiz bir açıklama olarak anlaşıldıysa, baştan sona bir kötülük *teorisi* hakkındaki şüphecililiğimi dile getirdim. Böyle bir teorinin mümkün olduğunu düşünmüyorum, çünkü ne gibi yeni kötülük biçimlerinin ya da kötülükte hangi değişikliklerin ortaya çıkacağını öngöremeyiz. Levinas'a, Jonas'a ve Arendt'e gönderme yaparak ne demek istediğimi gösterebilirim. Bu filozofların felsefi araştırmaları, yirminci yüzyıldaki kötülüklere –özellikle de Auschwitz'in örnek oluşturduğu kötülüğe– ilişkin deneyimlerinin etkisi altındadır. Her biri yirminci yüzyıl kötülüklerinde neyin ayırt edici olduğunu, bu kötülüklerle yüzleşmekten hangi yeni sorunların doğduğunu ve bunlara cevabımızın ne olması gerektiğini betimlemeye çalışır. Levinas, Auschwitz'in kötülüğünün bizi ahlak tarafından “kandırılıp kandırılmadığımızı” sormaya zorlayacak denli aşırı olduğunu iddia eder. Onun tüm felsefi projesi bu benzeri görülmemiş kötülüğe etik bir cevap olarak görülebilir. Jonas, teknoloji çağı insan eylemlerinin koşullarını ve sonuçlarını fazlasıyla değiştirdiğinden, daha önce etkisiz olduğu düşünülen birçok eylemin –özellikle de yaşamı desteklemek için gereken çevresel koşulların yok edilmesinin– potansiyel olarak kötü sonuçlarının artık görülebileceğini ileri sürer. Bu yeni kötülük biçiminin de yeni bir sorumluluk etiği gerektirdiğini düşünür. Arendt, yirminci yüzyıl totalitarizminin ortaya çıkışıyla birlikte, benzeri görülmemiş türden bir kötülük –radikal kötülük– ile karşı karşıya kaldığımızı, bu yolla insanları *insanlar* olarak gereksiz kılmak için

sistematik bir çaba harcandığını düşünür. Ne canavar ne de şeytani olan “normal” insanların canavarca kötü eylemlerde bulunmasına yol açan kötülüğün sıradanlığı fenomeniyle de yüzleşmemiz gerekir. Her biri zamanımızda benzeri görülmemiş (ve öngörülemez olacak olan) bir şeyin yaşandığını ve bunun kötülük hakkında *yeni* bir düşünce tarzını gerektirdiğini iddia etmektedir. Geleneksel kavramlar bu denli anlaşılmaz görünen şeyi anlamamıza yardımcı olmaya yeterli değildir artık. Bu düşünürlerin her biri, gelecekte yeni kötülük biçimleri ve yeni sorularla karşılaşmayacağımızı düşünmemiz için hiçbir neden olmadığı konusunda bizi uyarır. Gerçek şu ki geleceği beklemek zorunda değiliz. Çünkü sürekli olarak, öngörülmemiş acımasız etnik temizlik biçimleri, militan dini fanatizm, terör saldırıları ve milliyetçiliğin kanlı çeşitleri ile karşı karşıya kalıyoruz.

Ancak kötülükle ilgili bir sorgulamanın yapısal açıklığını değerlendirmenin bir yolu daha var. Kötülüğe ilişkin algılarımızın ve yargılarımızın, iyi olarak algıladıklarımıza kıyasla daha doğrudan ve ısrarcı olduğunu söyleyen Jonas’la aynı fikirdeyim. Masumlara kasten katlanılmaz acılar çektirilmesinin kötü olduğuna ikna edilmemiz gerekmiyor. Kötülük örnekleri olarak algıladığımız şeyler hakkındaki yargılarımız tarihsel olarak koşullanmıştır, ancak bu onların acı verici ısrarını azaltmaz. Elbette, kötü olduğunu düşündüğümüz şeyi doğrudan deneyimlemek ya da ona tanık olmak, sorgulamamızın tam da *başlangıcıdır*. Bu olguyu kötü yapanın ne olduğunu sorma fırsattır. Hangi özellikleri sergiliyor? Onu kötü olarak sınıflandırıp kınamaktaki gerekçemiz ne? Böyle bir sorgulama, ifade edip savunmaya hazır olduğumuz nedenlerle yargılarımızı desteklememizi gerektirir. (“Nihai kelime dağarcığımızı” gerekçelendirmek için hiçbir nihai rasyonel temelin olmadığını düşündüğümüzde bile geçerlidir bu.) Kısacası, kötülük sorgulaması, kötülük hakkındaki önyargılarımızla “başladığımız”, sonra da bunlar üzerinde eleştirel olarak düşündüğümüz bir yorumbilim etkinliğidir. Burada önyargılarımızı sıvayıp kötülük anlayışımızı derinleştirdiğimiz bir hareket vardır. Bu süreç esas olarak açık uçludur ve yeni deneyimler yargılarımızı daha iyi bir anlayışın ışığında gözden geçirip dönüştürmemizi gerektirebilir.¹

2. *Hiçbir ortak özü olmayan kötülük türlerinin bir çoğulluğu söz konusudur.* Bu tez ilk tezin doğal bir sonucudur. Bununla birlikte, görmezden gelinmesi bir sürü karışıklığa ve gereksiz anlaşmazlığa yol açtığı için açıkça ifade edilmelidir. Wittgenstein'in "aile benzerlikleri" ve bunların nasıl işlediği konusundaki içgörüler, özler aramanın baştan çıkarıcı cazibesine –bu tür özlerin olması *gerektiğini* düşünmenin cazibesine– dair bir anlayışa sahip olduğu için ikna edicidir. Özleri aramayı bıraktığımızı düşündüğümüzde bile, bu arzu ve ihtiyacın kendini çapraşık yollardan ifade edişinde tekinsiz bir şey vardır. Bu, kötülükle ilgili söylemde özellikle aşikârdır. İçimizde güven verici bir kapanışı arzulayan derin bir şey bulunur. Bu cazibeye karşı koymamıza yardım etmek için tasarlanmış olan sadece Wittgenstein'in terapisi değildir. Nietzsche, perspektife oturarak bilmeye ilişkin anlayışı ile, kötülüğün tek bir özü olduğu mitini havaya uçurur. Ruhban sınıfı soylu aristokratların "iyi"sini, "kötü"nün özünün ta kendisi olarak gösterir. Ancak bir de ruhbanların kendi "kötülük"ü –*Ahlakın Soykütüğü*'ndeki anlatıcının *hınç* dediği kötülük– vardır. Kötülüğün ortak bir paydaya indirgenebileceği ya da kötülüğün tek bir özünün olduğu varsayımı kötülük üzerine çağdaş tartışmaların başına bela olmuştur. Bunu Arendt'in "kötülüğün sıradanlığı" kavramı hakkındaki hararetli tartışmalara atfen anlatayım. Bu kavramın (bariz yanlış anlamalara ek olarak) onca tartışma yaratmasının bir nedeni, Arendt'in Nazi kötülüğünün *özünü* tanımlıyor olarak (yanlış) anlaşılmasıdır. Arendt bu yanlış anlamadan bir ölçüde bizzat sorumludur. Kötülüğün sıradanlığının "olgusal" fenomeni dediği şeyin Nazi kötülüğünün sadece *bir* yönü olduğunu daha açık ve daha güçlü bir şekilde belirtmiş olsaydı, bu tartışma önlenebilirdi. Kötülüğün temel yapısıyla ilgili bir tez değildir bu. Kendisini eleştiren birçok kişiye verdiği cevaplarda, bu ana noktaya açıklık getirmeye çalışmıştır. Arendt "kötülüğün sıradanlığı" ifadesinin Hitler'i ve diğer Nazi liderlerini tarifetmeye uygun olmadığını farkındaydı ve birçok Nazinin barbarca sadizmi ve bağnaz anti-semitizm konusunda hiç de naif değildi. Kötülükle ilgili bir *teorisinin*, hatta genel bir *tezinin* olduğu iddiasını reddediyordu. Ancak Arendt'in iddialarını Eichmann gibi "masa başı katilleri"yle sınırlamak bu iddiaların önemini azaltmaz. Arendt canavarca eylemlerde bulunan birey-

lerin ille de canavarca kötü saiklerinin olmasının gerekmediğini keskin bir şekilde kavramamızı sağlamak istiyordu. Amacı asla Eichman'ın temize çıkarmak değil, yeni ve daha korkunç bir kötülük biçimini gözler önüne serip vurgulamaktı. Azaltılamayacak kadar çok kötülük olduğunun kabulü ve değişen tarihsel koşullarda yeni kötülük biçimlerinin ortaya çıktığının farkındalığıyla birlikte, Arendt'in kötülüğün sıradanlığı hakkındaki içgörülerini kötülükle ilgili çağdaş söylemimizi zenginleştirir ve karmaşıklştırır.

3. Kötülük bütüncül kavrayışa karşı koyan bir aşırılıktır. Bu tezi ifade etmek için Levinas'ın dilini kullandım. Levinas "kötülüğü özünde bir aşırılık olarak", "sentezi yapılamaz" ve "tüm heterojenlikten daha da heterojen" olarak tarif eder.² Kötülüğün "özü"ne ilişkin bu yorumların ışığında, bu üçüncü tez, kötülüklerin çoğulluğuna ve ortak bir özün olmayışına ilişkin ikinci tezle çelişiyor gibi görünebilir. Ancak kendimizi bu aşırılığın aşırı kötülüklerin belirleyici özelliği olduğu iddiası ile sınırladığımız takdirde Levinas'ın belirttiği noktanın anlamını yitireceğini düşünmüyorum. Bu iddiaları ortaya koyduğu bağlam açısından Auschwitz'in, Levinas'ın bahsettiği kötülüğün paradigması olduğu açıktır. Kant'ın "sentez" dediği şeye karşı koyan türdeki kötülüktür bu. Kant'ın deneyim için asli olduğunu düşündüğü şeye –sentezi yapılabilir, kavramsallaştırılabilir ve sınıflandırılabilir oluşuna– meydan okur. Bu, Levinas'ın "kötülüğün aşkınlığı" dediği şeydir, ama *deneyimlenmiş* bir aşkınlıktır. Dolayısıyla, kötülüğü sorgularken kendimizi paradoksal bir durumda buluruz. Onu anlamaya, onu tanımlamak ve kavramak için yeterli kavramları bulmaya çalışırız. Ancak ne kadar dikkatle sorgularsak, kötülüğün en aşırı ve radikal biçimlerinde gözü-müzden kaçan bir şey olduğunun o kadar farkına varırız. Kaçınılmaz olarak kavramanın sınırlarına varırız.

Levinas'ın kötülüğün aşırılığıyla ilgili iddiası Arendt'in kavrayışa dair anlayışı ile yakından ilişkilidir. Arendt'e göre, "Kavrayış ölçsüz olanı reddetmek, emsallerden emsalsizi çıkarsamak, ya da fenomenleri gerçekliğin etkisinin ya da deneyimin şokunun artık hissedilmeyeceği türde analogiler ve genellemelerle açıklamak anlamına gelmez. Aksine, yüzyılımızın sırtımıza bindirdiği yükü incelemek ve onu bilinçli bir biçimde –ne varlığını inkâr ederek, ne de ağırlığına

uysalca teslim olarak– taşımak demektir.”³ Levinas ve Arendt, Auschwitz’den derinlemesine etkilenmiş olmakla birlikte, bizzat toplama ya da ölüm kamplarından kurtulmuş değildirler. Kavrayışın niteliği ve sınırlarıyla ilgili işaret ettikleri nokta ve kötülüğün *aşırılık* olarak deneyimlenmiş anlamı, kamplardaki deneyimlerini kaleme alan Primo Levi, Jean Améry ve Jorge Semprum gibi hayatta kalmış yazarların etkili tanıklığıyla aktarılmıştır. Anılarından oluşan eserlerinin önemli noktalarında, bu yazarlar gerçekten yaşadıkları şeyle onu tanımlamaya ve anlamaya yönelik ısrarlı çabaları arasındaki dengesizliği itiraf ederler. Kötülüğün aşırılığı ya da aşkınlığı hakkındaki benim tezimi en iyi özetleyen, Blanchot’dan daha önce alıntılamış olduğum pasajdır belki de: “Ve aslında, insan bilmemeyi nasıl kabul edebilir? Auschwitz üzerine kitaplar okuyoruz. Kamplarda herkesin dileği, son dileği şuydu: ne olduğunu bil, unutma ve aynı zamanda asla bilme.”⁴ Kötülüğün sorgulanması iki uç arasındaki alana düşer. Karşılaştığımız kötülüğü bilme, anlama, kavrama arzusundan vazgeçemeyiz. Eğer vazgeçseydik, onun tezahürlerine nasıl cevap vereceğimizi asla bilemezdik. Fakat *bütüncül* kavrayışın mümkün olduğu düşüncesi ile kendimizi kandırma aşırılığından kaçınmamız gerekir. Aynı zamanda, kavramanın sınırları olduğu için, kötülüğün en aşırı biçimlerinin kavranamazlığını deneyimlediğimiz için, onun karşısında sessiz kalmamız gerektiğini düşünme aşırılığından da kaçınmamız gerekir. Ya bütüncül kavrayış ya da tam sessizlik, aldatıcı bir ikili karşıtlıktır. Sessizliğin –herhangi bir kavramsallaştırmadan daha fazlasını açığa vuran bir sessizliğin– bir yeri vardır, ama bu sessizlik sadece kavrayışın sınırlarını en doğrudan deneyimlediğimiz anlarda gelir.

4. *Kötülük onu gerekçelendirme çabalarına direnir; teodiseye direnir.* Burada “teodise”yi Levinas’ın tanımladığı, dinsel ya da seküler bir biçime bürünebildiği geniş anlamda kullanıyorum. Kötülüğün varlığını iyiliksever bir Tanrı’ya duyulan dini inançla gerekçelendirmeye ve bağdaştırmaya çalışabiliriz. Ya da insanlığın gelişiminde gerekli bir moment olduğunu göstererek kötülüğü gerekçelendirmeye çalışabiliriz. Her ikisi de teodise türleridir. Herhangi bir teodisenin asıl amacının dayanılmaz acıya bir “gerekçe” bulmak olduğu konusunda Nietzsche ve Levinas ile hemfikirim. Nietzsche, psikolojik acıya bir gerekçe

bulma ihtiyacını kendinden önceki düşünürlerden daha keskin bir şekilde anlamıştı. Bu denli kabul edilemez ve ağır bulduğumuz şey *kendini başına* acı çekme değil, acı çekmenin bütünüyle anlamsız olmasıdır. Nietzsche'nin iddiaları, Levinas'ın Auschwitz'den sonra herhangi bir "Mutlu Son" düşüncesinden, aşırı kötülüğün ve acı çekmenin kendilerine özgü bir yerlerinin olduğu bir çeşit nihai kozmik uyum düşüncesinden vazgeçmemiz gerektiği iddiasına çok yakındır. Auschwitz'den sonra, kötülükten ve acıdan, iyicil bir kozmolojik düzen tarafından gerekçelendirilecek ya da böyle bir düzenle bağdaştırılacak bir şey olarak bahsetmeye devam etmek ayıptır.

Hegel Batı'nın felsefi ve teolojik teodise geleneğinin zirvesi olarak yorumlanabilir. Düşüncesinin dinsel karakterini mi, yoksa seküler karakterini mi vurguladığımıza bakmaksızın, bu doğrudur. Hegel'in düşüncesinin merkezinde, sonludan sahte sonsuza, oradan da gerçek sonsuza doğru diyalektik gelişim vardır. Bu, kötülüğün Ruh'un hayata geçirilmesinde *gerekli* bir moment olduğu anlamına gelir. Fakat kötülüğün Ruh'un gelişiminde *gerekli* bir moment olduğunu onaylamak, kötülüğü *gerekçelendirmek*dir. Hegel'in çağdaşı Schelling'den itibaren, sorgulamış olduğum daha sonraki tüm düşünürler –Nietzsche, Freud, Levinas, Jonas ve Arendt– Ruh'un yaralarını hiçbir iz bırakmadan iyileştiren bir *Aufhebung*'a yönelik bu Hegelci güdüyü keskin bir biçimde eleştirirler. Öyle derin kırılmalar, kopmalar, yaralar, uçurumlar ve kötülükler vardır ki tam bir iyileşme imkânsızdır. İyileşmeyen, kaldırılamayan yaralar söz konusudur. "Auschwitz'den Sonra" diye bir şey *yoktur*.

5. *Kötülüğü cisimleştirmenin cazibesinden kaçınılmalıdır*. Bu, kötülüğün insani durumun sabit bir ontolojik özelliği olduğunu, onunla birlikte yaşamayı öğrenmek ve kendimizi onun kaba varlığına bırakmaktan başka yapılacak bir şey olmadığını düşünmenin cazibesidir. Bu düşünce, somut kötülüklerle karşı karşıya kaldığımızda ezici, karamsar bir güçsüzlük duygusuna yol açabilir. Aydınlanma'nın ilk günlerinden bu yana, tüm kötülüklerin ortadan kaldırıldığı bir geleceğe ilişkin ütöpik vizyonlarla, kötülükle savaşıma çabalarının nafile olduğunun düşünüldüğü hayal kırıklığı dönemleri arasında bir salınım olagelmıştır. Ahlaki ilerlemeye dair büyük anlatılarla ahlaki geri-

lemeye dair olanlar birbirini izler. Kısmen yirminci yüzyılda tanık olunan dehşetler nedeniyle, gerilemeye dair kaba ve incelikli anlatıların entelektüel olarak moda olduğu bir zamanda yaşıyoruz. Ancak her iki ucun da reddedilmesi gerekir. Hegel'in kötülüğü açıklama ve gerekçelendirme çabalarına getirdiğim eleştiriye rağmen, ondan öğrenilecek önemli bir ders vardır – özellikle Hegel'i Hegel'e karşı okurken. Hegel kötülüğü cisimleştirmeye –belirli somut kötülükleri altetmek için yararlanabileceğimiz dinamik yöntemlerin değerini göremeyecek kadar ontolojikleştirmeye– yönelik tüm çabaların belki de en büyük eleştirmenidir. Kötülük, üstesinden gelinecek ve savaşılabilecek yeni, somut kötülüklerin her zaman olacağı anlamında, insani durumun “daimi” bir özelliği olabilir. Hegelci terimlerle, tarihin akışında ansızın patlak veren ve üstesinden gelinmesi gereken kırılmalar ve yarılmalar her zaman olacaktır, fakat kötülük insan yaşamının sabit, durağan, varoluşsal bir koşulu değildir. Gerçek sonsuzun vaadi sahte sonsuza içkindir (*an sich*) – (Hegel'e karşı çıkarak) bu amacın düzenleyici olduğunu, asla tamı tamına kurucu olmadığını düşünsek bile. Kötülüğü bu şekilde anlamanın önemli pratik sonuçları vardır. Etik, toplumsal ya da siyasi, belirli kötülüklerle karşılaştığımız zaman, daima bunlarla savaşıp ortadan kaldırmanın yollarını aramak zorunda olduğumuz anlamına gelir.

6. *Kötülüğün gücü ve insanın kötülük yapmaya yatkınlığı hafife alınmamalıdır.* Kant'ın kötülüğe direnip iyi ilkeleri (ahlak yasasıyla uyumlu ilkeleri) benimsemenin her zaman bizim elimizde olduğuna inandığını daha önce görmüştük. Kant aynı zamanda, kötülüğe doğuştan gelen bir eğilim ya da yatkınlık olduğunu iddia etmiştir. Kant eleştirimde, onun bu yatkınlığın (*Hang*) niteliğine ilişkin analizinde derin gerilimler olduğunu ileri sürdüm. Kant'ın niyetleri ile analizinin ayrıntıları arasında bir dengesizlik vardır. Benim Kant eleştirim, onun bu yatkınlığa ilişkin özel anlayışına yönelikti, böyle bir yatkınlığın olduğu yolundaki *genel* iddiasına değil. Schelling, Kant'ta bu zorlukların kaynağını görmüş ve nedensellikle özgürlük arasındaki *süreklilik* hakkında daha yeterli bir anlayış sunmaya çalışmıştır. Schelling ayrıca kötü eylemlerde bulunmanın cazibesinin psikolojik gücünü vurgula-

miş ve böylece Kant'ta bulduğumuzdan daha zengin, daha karmaşık bir ahlak psikolojisine giden yolu açmıştır.

Nietzsche ve Freud, kötülüğün bu ahlak psikolojisini daha ustaca ve beceriyle takip etmişlerdir. Nietzsche'nin ahlak eleştirisi sonuç olarak, çağdaş ahlakımızın altında yattığını iddia ettiği *hıncın* kötü yıkıcılığı olarak algıladığı şeye dayalıdır. *Hıncın* nasıl başlayıp irinlendiğine ilişkin açıklamasında, bize modernitenin karanlık yüzü ve tehlikeleri hakkında bir uyarıda bulunur. Fakat Nietzsche bu *hıncın* ahlakının üstesinden gelme olasılığını, değerlerin bir yeniden değerlendirilmesinin tahayyülünü de vaat etmiştir. Freud'un bastırma dinamiklerine dair analizi Nietzsche'nin "vicdan azabı" anlayışıyla yakın bir benzerlik taşır, ancak Nietzsche ile Freud arasında büyük, önemli bir fark da mevcuttur. *Hıncın* –ya da *hıncın* altında yatan psikolojik gerçek– insanların tarihsel gelişimindeki diyalektik bir aşama değildir sadece. Psikolojik ikircikliğin var olmadığı bir zamanın olduğunu ya da bu ikircikliğin yok olacağı bir zamanın olacağını düşünmek bir yanılsamadır. Tarihte aristokrat soyluların baskı altında kalmadığı bir aşamanın bulunduğunu düşünmek bir yanılsamadır, aynı şekilde onun tamamen altilenebileceği bir zamanın olacağını düşünmek de tehlikeli bir yanılsamadır. Elbette, bireylerin ve toplumların yaşamında, bastırılmanın daha çok ve daha az tehlikeli tezahürlerinin olduğu zamanlar mevcuttur. Freud, Nietzsche'nin düşüncesine halen damgasını vuran "ütopik" izler diye nitelendirilebilecek izleri reddetmiştir. Freud'un daha "karamsar" olduğunu söylemek yanlış olur; dürüstlük etiğinin bir sonucu olan psikolojik *gerçekçiliğinden* bahsetmek daha akıllıca ve doğrudur. Freud'dan öğrenilebilecek en önemli ders, psikolojik ikircikliğin –sonuçta bilinçaltında kök salmış bir ikircikliğin– derinliği ve kaçınılmazlığıyla ilgilidir. Freud'un uygarlık ve uygarlığın hoşnutsuzlukları üzerine düşünceleri, uygarlık geliştikçe bu güçlü psişik belirsizliğin de azalacağı fikrine karşı bir uyarı işlevi görür. Aksine, uygarlık daha büyük bir baskıya ve daha fazla suçluluk duygusuna yol açar. Freud, bu psişik ikircikliğin bir sonucu olarak, bastırılmış saldırganlığın yıkıcı ve kendine zarar verici biçimlerde patlak vermesi olasılığının her zaman tehdidi altında olduğumuzu gayet iyi görmüştür. Freud'un "Aslında, kötülüğün 'kökünün kurutulması' diye bir şey yoktur" iddiasını böyle

anlamamız gerekir. Freud insanların ontolojik ya da varoluşsal durumuyla ilgili felsefi bir iddiada bulunmamaktadır. İnsanlar hakkında, klinik psikanalitik araştırmalarına dayalı olarak psikolojik bir iddiada bulunmamaktadır – psişik belirsizliğin tehdit edici gücünü açığa vuran bir iddiadır bu. Freud, Kant'ın kötülük eğiliminden bahsederken *kastettiği* şeyin ahlaki psikolojik temeline inerek –Schelling ve Nietzsche'nin daha önce öngördükleri– bu eğilimin güç kaynaklarını daha iyi anlamamıza yardımcı olur.

7. *Radikal kötülük, kötülüğün sıradanlığı ile bağdaşır.* Hannah Arendt'in radikal kötülük üzerine düşüncelerinin bir yönünü –bir düşünce zincirini– vurgulamak istiyorum. Arendt, radikal kötülüğün tüm insanların eşit derecede gereksiz olduğu bir sistemle, insanları *insanlar* olarak gereksiz kılan bir sistemle bağlantılı olarak baş gösterdiğini belirtmiştir. “Gereksiz”, Arendt'in söylemek istediğini ifade etmeye en uygun tabir olmayabilir, ama belirttiği husus içgörülü ve sağlamdır. Bu, üç analitik aşamasını –tüzel kişinin öldürülmesi, ahlaki kişinin öldürülmesi ve son olarak insani kendiliğindenliğin, öngörülemezliğin, çoğulluğun ve bireyselliğin her türlü izini yok etme çabası– ayırt ettiği toplam tahakküm “mantığı”na ilişkin tartışmasında açık bir hal alır. İşkencenin, aşağılamanın, katliamların, kıyımların, sadist cümbüşlerin, hatta soykırımın uzun bir tarihi vardır. Arendt eşi benzeri görülmemiş bir şeyi –karakteristik bir insan yaşamının özelliklerini artık sergilemesinler diye insanları dönüştürmeye yönelik sistematik çabayı– ayırır. “Toplama kampları totaliter rejimin en önemli kurumudur.”⁵ Totaliter rejimlerin toplama ve imha kampları, totalitarizmin her şeyin mümkün olduğu yolundaki köklü inancının doğrulandığı laboratuvarlar gibi iş görür.

Kant'a göre, kendiliğindenlik insanların en temel özelliğidir. Kendiliğindenlik olmasaydı, rasyonellik ve özgürlük de olmazdı. Fakat Kant, kendiliğindenliğin ortadan kaldırılabilmesi olasılığını aslında hiçbir zaman dikkate almamıştır. Arendt, Kant'ın kendiliğindenlik anlayışına karşı değildir, ama totalitarizmin bize insanlığımızın bu “aşkın” denebilecek koşulunun ortadan kaldırılabilceğini göstermiş olduğunu iddia eder. “Bu yüzden totaliter ideolojiler dış dünyanın dönüştürülmesini ya da toplumun kökten değişmesini değil, bizzat insan

doğasının dönüştürülmesini hedefler.”⁶ Bu *yeni* olasılık –insanlar gereksiz olsun diye insan doğasının “radikal olarak” dönüştürülmesi olasılığı– totaliter rejimlerin göçüp gitmesiyle ortadan kaybolmaz. Bizimle birlikte kalan fazlasıyla gerçek bir olasılıktır bu. “Radikal kötülük” ifadesi, toplam tahakkümün kötülüğünde ayırt edici olanı belirtmek için kullanılır. Ancak bu radikal kötülük kavramı (kendi başına) radikal kötülüğün faillerinin saikleri ya da niyetleri hakkında bize hiçbir şey söylemez. Arendt kötülüğün sıradanlığı kavramını ileri sürerken, aklında öncelikle niyet ve saik meseleleri –özellikle Adolf Eichmann’ın saikleri– vardı. Bense kötülüğün sıradanlığının, radikal kötülük kavramının yerine geçmektense, onu *mantıken gerektirdiğini* ileri sürdüm.

Arendt’in kötülüğün sıradanlığından bahsederken olduğundan daha dikkatli olmalıyız. Kötülüğün sıradanlığı, radikal kötülüğün sadece *bazı* faillerinin –Eichmann gibi masa başı katillerinin– örnek oluşturduğu bir fenomendir. Arendt’in Eichmann tanımının doğruluğuna ilişkin tartışmalı tarihsel konuyu bir kenara koysak bile, onun çağdaş kötülük anlayışımıza katkısını kabul etmemiz gerekir. Arendt yirminci yüzyıl kötülüğünün yeni, korkutucu bir yönünü tanımlamaktadır. Ortak ahlaki söylemimizde (ayrıca felsefi gelenekte de) kötülük yapanların kötü saiklerinin olması *gerektiği* yolunda köklü bir inanç vardır. Eylemler ne kadar kötüyse, saikler de o kadar habistir. Arendt’in eleştirdiği inanış budur işte. Ne canavar, ne sapkın, ne sadist, ne de ideolojik fanatik olan bireyler, hırstan biraz daha fazlasıyla, üstlerini memnun etme ve kariyerlerini ilerletme arzusuyla harekete geçen bireyler –totalitarizm koşullarında– en korkunç kötülükleri yapabilirler. Farklı bir toplumda ve farklı tarihsel koşullarda, Eichmann zararsız bir küçük bürokrat olabilirdi. Ya da bir başka deyişle, en alelade arzular tarafından güdümlenen son derece sıradan insanlar –olağandışı koşullarda– korkunç eylemlerde bulunabilirler. Modernitenin bürokratik koşullarında o kadar ürkütücü olan, onların bu tür kötülük potansiyelini artırmalıdır. Tıpkı Arendt’in radikal kötülüğün totaliter rejimlerin sona ermesinden sonra bile güncel bir olasılık olarak kaldığını iddia etmesi gibi, aynısı kötülüğün sıradanlığı için de geçerlidir.

8. *Kötülük yapmanın kişisel sorumluluğundan kaçış yoktur.* Bu soruların başından sonuna dek, kötülük kavramları ile sorumluluk

kavramları arasında girift bir bağ olduğunu gördük. Kant'ın ahlak söylemine kalıcı katkısı, ahlaki kötülükle ilgili sorumluluğumuz karşısında övgüyü hak eden, taviz vermeyen duruşudur. Duyusal doğamız ve doğal eğilimlerimiz özünde kötü değildirler. İnsan akli kendi içinde yozlaşmış da değildir. Kötülük daima dönüp dolaşıp *kastı* kötülüğe gelir. Kant'a göre, iyi ve kötü ilkeler arasında seçim yapmak her zaman bizim elimizdedir. Kant, Arendt'in bahsettiği, Naziler tarafından üç çocuğundan hangisinin öldürüleceğini seçmesi istenen anne gibi vakaları asla dikkate almamıştır. Bu tür örnekler bizi Kant'ın sertliğini sınırlandırmaya yöneltebilir. Ancak, Arendt'in bizzat işaret ettiği gibi, bu uç durum, ahlaki kişiyi öldürmeye yönelik sistematik çabada baş gösteren bir durumdur. Kant'ın kişisel sorumluluk ve hesap sorulabilirlik üzerindeki vurgusu, ahlaki sorumluluğun altını oymanın, sorumluluk taşıyan bir failin olduğunu inkâr etmenin, yaptığımız şeye “bahaneler” bulmanın –sadece bir sistemdeki “dişliler” olduğumuzu söylemenin– moda olduğu bir zamanda önemlidir.

Freud'u, üzerinde bilinçli bir kontrolümüzün olmadığı bilinçdışı saikler tarafından nedensel olarak belirlendiğimizi göstermek yoluyla sorumluluk kavramının altını oyduğunu düşünerek eleştirenler ve savunanlar vardır. Ancak bu, Freud ve psikanaliz hakkında ciddi bir yanlış yorumdur. Freud'un bilinçdışı dinamiklerin davranışımızı şekillendirmekte önemli bir rol oynadığını ve insan aklının –Kant'ın pratik akıl dediği şey dahil– sınırlı ve kırılgan olduğunu gösterdiği kesinlikle doğrudur. Freud'un (Nietzsche gibi) ahlaki suçluluk ve sorumluluk duygumuzun psikolojik soykütüğünü anlamaya çalıştığı da doğrudur. Fakat Freud'un sorgulamaları sorumluluk kavramının altını oymaz. Tam tersine, Freud daha iyi bir kişisel sorumluluk anlayışı kazanmamızı sağlar. Aydınlanma dönemindeki selefleri gibi, Freud da kendini daha özgür, daha insani ve daha gerçekçi olarak sorumlu yaşamlar sürmemizi sağlamak için yanlısımları gün ışığına çıkarmaya adanmıştır.

9. Kişisel sorumluluğu kabuletmek yeterli değildir: Auschwitz'den sonra, sorumluluğun anlamını yeniden düşünmemiz gerekir. Levinas, Jonas ve Arendt, sorumluluğun bu yeniden düşünülüşüne katkıda bulunurlar. Başlangıçta, Levinas'ın sorumluluk anlayışı Kant'ın sorumluluk kavramı ile düpedüz çelişiyor gibi görünebilir. Levinas sorumluluk

anlayışını, özgürlüğümüzden ve özerkliğimizden önce gelen ötekine (*l'autrui*) karşı ve öteki için bir sorumluluğa o sayede sahip olduğumuz heteronomi olarak betimler. Fakat Levinas Kantçı özerkliği yadsımaz. Aksine, bu özerkliğin daha temel bir taahhütü, öteki (*l'autrui*) için ve ötekine karşı sonsuz bir sorumluluğu gerektirdiğini göstermeye çalışır. Jonas formel sorumluluk ile tözel sorumluluk arasında ayrım yaparak yeni bir sorumluluk anlayışına katkıda bulunur. Formel sorumluluk, eylemlerimizden hesap sorulabilir olmak demektir – Kant'ın sorumluluk düşüncesinin çekirdeğidir bu. Fakat belli kişilere ve nesnelere karşı, bir faili onlarla ilgili belli fiillere bağlayan bir tözel sorumluluk da vardır. Jonas'ın formel ve tözel sorumluluk arasında yaptığı ayrımı kullanarak, Levinas'ın Kantçı formel sorumluluğun başkalarına karşı tözel sorumluluğumuza dayalı olduğunu göstermek istediğini söyleyebiliriz. Fakat Jonas'a göre tözel sorumluluğumuz bunun ötesine geçer; bu gezegendeki yaşam koşullarını (sorumluluk sahibi insanların yaşamı dahil) koruma sorumluluğumuz vardır. Bu yüzden de yeni bir sorumluluk etiği gerekmektedir. Jonas'ın acı çeken, oluşan, kaygılanan ve sınırlı bir Tanrı miti, artık Auschwitz'in örnek oluşturduğu türde radikal kötülükle savaşılmaya yönelik insani bir sorumluluk taşıdığımızı vurgular. Auschwitz'in ayıbı kadiri mutlak bir tanrıya yıkılamaz. Arendt, kişisel sorumluluğun "Auschwitz'den sonra" önem kazanmış olan bir başka yönünü aydınlatır. Arendt'in Nazi dönemi boyunca yaşadığı ve tanık olduğu şok, kabul gören uygar ahlaki standartların alabildiğine çöküşüydü. Arendt bu çöküşte gelenekten bir kopma görmüştü. Levinas ve Jonas gibi, o da ahlak tarafından aldatılıp aldatılmadığımız sorusunu sormaya ihtiyacımız olduğunu hissediyordu. Sadece teorik bir olasılık olarak değil, aynı zamanda fazlasıyla uğursuz bir gerçeklik olarak etik nihilizm sorusu onun da aklından hiç çıkmıyordu. Totalitarizm, geleneksel etiğin ve ahlaki âdet ve alışkanlıkların kötülüğe izin vermekle kalmayıp, onu teşvik de etmiş olan yeni âdet ve alışkanlıklara yerini nasıl kolayca kaptırabileceğini açığa vurdu. Arendt'in aklına takılan konu, insanların –aşırı durumlar da– başka her şey başarısız olduğunda neye bel bağlayabileceğiydi. Etraflarındaki herkes kötülüğü "hoş görürken", ondan kaçınmayı –ya da kötülüğe etkin biçimde direnmeyi– başaran az sayıdaki bireyden et-

kilenmişti. Bu insanların kendi *yargılarından* başka güvenecekleri hiçbir şeyleri yoktu. Arendt'in kendini Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yakın hissetmesinin nedeni, Kant'ın yansıtıcı yargı anlayışının, kötülükle karşı karşıya gelinen o kritik durumlarda kullanılmış olan bu yargı kapasitesini anlamaya temel oluşturduğunu düşünmesiydi. Kant esas olarak beğeniye dayalı estetik yargıyla ilgilenmiş olsa da, Arendt onun yargılama yetisine ilişkin anlayışının önemli siyasi ve etik sonuçlarının olduğunu ileri sürüyordu. Eichmann, Arendt'e göre, düşünme ve yargılama yeteneğinden yoksundu. Eichmann'da saptayabildiği tek kayda değer özellik negatif bir şeydi – aptallık değil de düşüncesizlik, düşünme ve yargılama yeteneksizliği. Arendt'in düşünme ve düşünmenin yargılamayla ilişkisi hakkındaki fikirleri, kendisi öldüğü zaman henüz çok deneysel ve kabataslaaktı. Bizi birçok yanıtlanmamış soruyla baş başa bıraktı. Ancak Arendt, yargılama ve yargılamanın kişisel sorumluluğu anlamadaki önemine ilişkin zengin bir düşünce zincirini başlattı. Özetle, Levinas da, Jonas da, Arendt de Auschwitz'den sonra sorumluluğun anlamını yeniden düşünmeye katkıda bulunurlar.

10. *İyi ve kötü arasındaki seçimin nihai zemini anlaşılmazdır.* Bu tezle ilk olarak Kant'ın radikal kötülük üzerine düşüncelerinde karşılaştık. Kant, iyi ilkeleri benimsemenin nihai öznel zeminin anlaşılmaz olduğunu iddia eder. Bunu Kant'ın ahlaka ilişkin en derin ve en önemli içgörülerinden biri olarak görüyorum. Ayrıca, yirminci yüzyılın “dehşetleriyle yaşayarak” öğrendiğimiz her şeyin bu “kara deliği” doğrulayıp kanıtladığını düşünüyorum. Burada radikal kötülük soruşturmasının sınırlarıyla çarpıcı bir şekilde karşı karşıya geliriz. Kötülüğün anlamını, türlerini ve değişimlerini kavramaya çalışırız. Neden bazı bireylerin kötülüğü seçtiğini, diğerlerininse ona direndiğini bilmek isteriz. Neden bazı bireylerin iyi ilkeleri, diğerlerininse kötü ilkeleri benimsediğini bilmek isteriz. Bir kişinin geçmişi, eğitimi, yetiştirilişi, karakteri, koşulları vb. hakkında söyleyebileceğimiz çok şey vardır. Sosyal disiplinler ve psikoloji de bu anlayışa katkıda bulunur. Ancak bu, bireylerin yaptıkları seçimleri neden yaptıklarının *eksiksiz* bir açıklaması anlamına gelmez. Açıklamalarımızda her zaman bir boşluk, bir “kara delik” vardır. “Auschwitz'den sonra”, Kant'ın bireylerin yaptığı

ahlaki seçimlerin nihai anlaşılmazlığı konusunda ne denli içgörülü olduğunu öğrendik. Son tahlilde, Anton Schmidt gibi bazı bireylerin kötülüğe direnmek için gereken türde yargı gücünü kullanabilmiş olmalarının nedeni anlaşıl mazdır. Bu anlaşıl mazlık –Kant’ın bize öğrettiği gibi– özgür, sorumlu bir kişi olmanın ifade ettiği anlamın özündedir.

Giriş

- 1) Hannah Arendt, "Nightmare and Flight," *Hannah Arendt: Essays in Understanding, 1930-1954*, derl. Jerome Kohn (New York: Harcourt, Brace & Co., 1994), s. 134.
- 2) Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus," *Essays in Understanding*, s. 14.
- 3) Andrew Delbanco, *The Death of Satan* (New York: Farrar, Straus ve Giroux, 1995), s. 3.
- 4) *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*, derl. Lotte Kohler ve Hans Saner (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), s. 69.
- 5) Emmanuel Levinas, "Useless Suffering," *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*'in içinde, derl. Robert Bernasconi ve David Wood (Londra: Routledge, 1988), s. 163.
- 6) A.g.e., s. 162.
- 7) Bkz. 7. Bölüm, "Radikal Kötülükten Kötülüğün Sıradanlığına: Gereksizlikten Düşüncesizliğe" ve 8. Bölüm, "Kötülük, Düşünme ve Yargılama", Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge: Polity, 1996).
- 8) Bu denemenin İngilizce versiyonu Michael Despland'ın *Kant on History and Religion*'ına (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973) ek olarak yayımlandı.
- 9) Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), s. 27.
- 10) Emmanuel Levinas, "Transcendence and Evil," çev. A. Lingis. *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, derl. A-T. Tymieniecka, *Analecta Husserliana*, 14, (Dordrecht: D. Reidel, 1983), s. 158.

I. Bölüm – Radikal Kötülük: Kant Kendisiyle Savaş Halinde

- 1) Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, gözden geçirilmiş 3. baskı (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), s. 459; Hannah Arendt,

Essays in Understanding, 1930-54, derl. Jerome Kohn (New York: Harcourt Brace & Co., 1994), s. 14.

- 2) T. M. Greene ve H. H. Hudson, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'u "Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din" diye çevirir. Yeni *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*'ta, George di Giovanni bu başlığı daha kelimesi kelimesine çevirir, "Salt Aklın Sınırları İçinde Din." Benim göndermelerim, halen standart çeviri olan Greene ve Hudson'inkinedir. Bu baskı John R. Silber tarafından kaleme alınmış olan, "Kant'ın Dininin Etik Anlamı" başlıklı bir sunum içerir. Bu çeviriye (*Din*) yaptığım göndermeleri *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, derl. Karl Vorländer (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990)'daki sayfa numaraları izliyor.
- 3) Bkz. Reinhold'un Kant eleştirisi (ve Gerald Prauss'a ait yakın tarihli benzer bir eleştiri), Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 133-6.
- 4) Kant *Wille* sözcüğünü bazen geniş bazen de dar, daha teknik bir anlamda kullanır. *Wille*, geniş anlamda kullanıldığında tüm istem yetisine atıfta bulunur. Dar, daha teknik anlamda ise sadece, özgür seçimimizin [*Willkür*] güdüleyicisi olan norma –ahlak yasasına– atıfta bulunur. *Wille/Willkür* ayrımına dair bir tartışma için bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 129-36; ayrıca Silber'in "Ethical Significance of Kant's Religion," s. Xciv-civ. Kant'ın ne zaman *Wille*'yi ve ne zaman *Willkür*'ü kullandığını açıkça göstermek için İngilizce çeviriye her zaman uygun Almanca sözcüğü ekleme prosedürünü izledim. Bu terimlerin (ve aynı kökten gelen terimlerin) İngilizce çevirileriyle ilgili bir tartışma için bkz., Ralf Meerbote, "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action", *Interpreting Kant*, derl. Moltke S. Gram (Iowa City: University of Iowa Press, 1982), s. 69-89.
- 5) Allison'ın "Incorporation Thesis" dediği şeye ilişkin bir tartışma için, bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 5-6.
- 6) A.g.e., s. 129.
- 7) Silber, "Ethical Significance of Kant's Religion," s. civ. "Güçlü", "yeterince güçlü" ve "baskı" gibi ifadeler akla (doğal) bir nedensel etkiyi getirdiklerinden yanıltıcı olabilirler. Kant'a göre "özgürlük yasası" olarak *Wille*, iyi bir ilkeyi benimsemek için yeterli bir *rasyonel* dürtü olabilir. Ayrıca bkz. Yirmiyahu Yovel'in "Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice" daki *Wille* ve *Willkür* ilişkisine dair tartışması, *Review of Metaphysics*, 52/3 (1998), s. 267-94. Yovel şöyle yazar: "*Wille*, bağımsızlığın yapısını ve terimlerini açıkladığından, *Willkür*'de ima edilen anlamsız ve tutarsız biçimin aksine, tutarlı bir özbelirlenimin gerçekleşeceği koşulları hazırlar. Bu, *Wille*'ye normatif öncelik kazandırmakla birlikte *Willkür*'ün

rolünü de doğrular, çünkü gerçek bir özbelirlenimin koşullarından biri *Willkür*'ün tabandaki etkinliğidir. *Wille Willkür*'ü evrenselleştirmeye ve bu yolla dönüştürmeye (ve gerçekleştirmeye) hizmet etmek zorundadır, ama asla onu bertaraf edemez ya da onun yerine geçemez. [...] Tutarlı özbelirlenim *Willkür* tarafından icra edilen özgür seçimi, kişileştirme ve kendini evsenselleştirme edimini gerektirir ve bunun *Wille*'de ima edilen evrensel yapıdan aşağı kalır yanı yoktur." (s. 292-3).

- 8) Yovel, "Kant's Practical Reason as Will," s. 281.
- 9) Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1970), s. 211.
- 10) Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 55-67. Kant'ın Korsgaard tarafından çevrilen *Groundwork*'ünü kullandım.
- 11) A.g.e., s. 55.
- 12) A.g.e., s. 58.
- 13) A.g.e., s. 60.
- 14) Bu "sert" analize göre Kant, ahlaki durumlarda yardımseverlik duygumuzun ve hemcinslerimize olan sempatomizmin rehberliğinde hareket etmemiz gerektiğini söyleyen Hume, Annette Baier ve Richard Rorty gibi filozofları kınamakta tereddüt etmezdi. Bu filozoflar sadece yanlış yönlendirilmiş olmayıp, kötü ilkelerin benimsenmesini tavsiye etmektedirler.
- 15) Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 147-8.
- 16) Kant'ın kimi çağdaşları (Goethe ve Schiller dahil), Kant'ın radikal kötülük kavramını ileri sürmesini çok eleştirmişlerdi. Bunu Hristiyan ortodoksisine verilmiş yanlış bir taviz olarak görüyorlardı. Schiller, Kant'ın radikal kötülükle ilgili denemesini "skandal" diye nitelendirirken, Goethe şunları yazmıştı: "Kant'ın kirli ve önyargılı felsefi pelerinini temizlemesi için bir ömür gerekirdi. Şimdi ise eteğini öpmek Hristiyanlara da cazip gelsin diye, ona utanç verici radikal kötülük lekesini bulaştırmış arsızca." Bu göndermeler ve bu eleştirilerle ilgili bir tartışma için, bkz. Emile Fackenheim, "Kant and Radical Evil," *University of Toronto Quarterly*, 23 (1954), s. 340.
- 17) Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 459.
- 18) A.g.e. Arendt'in "radikal kötülük" ile ne kastettiğine dair bir analiz için, bkz. s. 209-17.
- 19) Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion," s. xcvi.
- 20) Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, s. 160. Ayrıca bkz. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven: Yale University Press, 1983); ve Wood, *Kant's Moral Religion*.

- 21) Wood, *Kant's Moral Religion*, s. 210-11.
- 22) Kant'ın Almanca ifadeleri için doğru İngilizce karşılıklar bulmak çok zordur: *Gesinnung*, *Hang* ve *Anlage*. Bu ifadeler sırasıyla "tabiat", "eğilim" ve "öneğilim" olarak çevrildi. Fakat bu kavramların arasındaki farklılıklar radikal kötülük anlayışı için kesinlikle çok önemlidir.
- 23) Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion," s. cxv.
- 24) A.g.e., s. cxxvii.
- 25) Bkz. Daniel O'Connor, "Good and Evil Dispositions," *Kant-Studien*, 76 (1985), s. 288-302. O'Connor, Kant'ın *Gesinnung* analizindeki birçok gerilim ve güçlüğü ve *Gesinnung*'un kötülük anlayışı açısından önemini ortaya çıkarır. O'Connor'ın şu sözlerine temelde katılıyorum: "Kant'ın tüm kötülük tartışmasında bir tuhaflık var, çünkü Kant'ın zamanın dışında özgürce seçilen kötü bir tabiata dair çelişkili nosyonunu kabul etsek bile, kendi itirafına göre anlayış yolunda hiçbir mesafe katetmeyiz. 'İstencin sapkınlığının rasyonel kökeni [...] bizim için anlaşılmasız kalmaya devam eder, çünkü bu öneğilimin kendisi bizim hesabımıza kaydedilmek zorundadır ve çünkü sonuç olarak, tüm ilkelerin nihai zemini de [kendi temeli olarak] kötü bir ilkenin benimsenmesini kapsayacaktır.'" (s.299) Bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 136-45. Allison bu kitapta O'Connor'ın eleştirisine cevap vermeye ve *Gesinnung*'a makul bir açıklama getirmeye çalışır. Ayrıca bkz. Gordon E. Michalson Jr.'ın Kant'ın doğuştan gelen bir öneğilim olarak radikal kötülük anlayışındaki zorluklara ve dengesizliklere ilişkin yardımcı bir değerlendirmesi, *Fallen Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 40-51 ve 62-70.
- 26) Burada Kant ilmindeki en karmaşık ve tartışmalı konulardan birine temas ederiz: ilkelerin tam anlamı ve rolü. Burada sadece şunu belirtmek istiyorum: Kant, *Din*'de kendini açıkça ilkelerin hiyerarşisi fikrine –bir şekilde daha özgül ilkeleri yöneten bir "yüce ilke" fikrine– vakfeder. Bu, ilkelerin üç farklı düzeyi arasındaki hassas ilişkiyle alakalı o zor meseleye yol açar. Eğer tüm ilkeler özgürce seçiliyorsa, tüm ilkeler "özgürlüğün kullanılması"nın tezahürleriyse, o zaman yüksek bir ilke ile muhtemelen onun yönettiği daha özgül ilkeler arasındaki hassas ilişki tamamen net değildir. Radikal kötülük "yozlaşmış bir eğilim"dir –yani daha özgül ilkeleri yozlaştıran bir yüksek ilkedir– ancak bu yozlaşmanın kendini nasıl belli ettiği tam olarak açık değildir. Özgürce seçilmiş bir ilke (ne kadar yüksek ya da nihai olursa olsun) bir diğer özgürce seçilmiş ilkeyi nasıl yozlaştırır? İlkelerin anlamı ve rolüne ilişkin tartışmalar için, bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*; Onora O'Neill, *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics* (New York: Columbia University Press, 1975); aynı yazar, "Kant After Virtue," *Inquiry*, 26 (1983), s. 387-405; aynı yazar, "Universal Laws

and Ends in Themselves,” *Monist*, 73 (1989), s. 341-61; Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993) ve Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*.

- 27) Yovel benim yorumumla bağdaşan yardımcı bir *Gesinnung* tanımı yapsa da, *Gesinnung* ile *Hang* arasındaki farkı (ve asimetriyi) açıklamaz. Şöyle yazar: “Kant, *Din*’de iki tür seçimi birbirinden ayırır: tekil ve uzun vadeli. İlki sıradan, bir kerelik edimlerle ilgilidir, ikincisi ise Kant’ın ‘tabiat’ (*Gesinnung*) dediği genel bir ahlaki yaşam stratejisi olarak bu edimlerin temelinde yer alır. Bu ikincisi bir kerelik seçimlerin (her zaman deterministik olmayan) zeminidir. Bu tabiattan hareketle, yeni bir kerelik seçimim ilk genel seçimi onaylar ve belli bir anlamda onu yeniden yürürlüğe koyar. [...] Genel tabiatı hazırlayan ilk seçim Kant’taki gerçek ‘anlaşılmaz’dır” (Yovel, “Kant’s Practical Reason as Will,” s. 283). Fakat insan ilk seçimin gerçek “anlaşılmaz” olduğu bu *Gesinnung* anlayışını kabul ettiği takdirde, iyi ve kötü tabiatlar arasında bir “ilk seçim”in olduğu tam bir simetriye bağlı olmalıdır.
- 28) Kant’ın önyargılarını yok saymayı da, abartmayı da doğru bulmuyorum. Her zaman açık eleştiride ısrarcı olan Kant, dayanaksız önyargıların –onları kendisi ifade etse bile– teşhir edilmesini isterdi. Kant “tüm yabancı insanların sarhoş edici maddelere bir öneğilimi olduğu” iddiası için herhangi bir delil göstermez. Bunun açık bir gerçek olduğunu düşünüyor gibidir. *Din*’in dikkatli bir okuması, Kant’ın bazıları çok zararlı olan sayısız antropolojik ve dini önyargı sergilediğini gösterir. Kant, Hristiyan dininin tek gerçek doğal ve öğrenilmiş din olduğunu: örneğin, “gerçek kilisenin ana şartına, yani evrensellik niteliğine” (*Din* 145; 175) sahip olan din olduğunu iddia ederken, Hristiyanlık dışındaki dinler hakkındaki cahilliğini ve önyargısını gözler önüne serer. Ayrıca, “bugüne dek varolan tüm aleni dinler arasında bir tek Hristiyanlık ahlakidir” der (*Din* 47; 57).
- 29) *Willkür*’ün belirlenmemiş olmakla birlikte, en azından kötülük öneğiliminden etkilendiği düşünülebilir. Şüphesiz Kant bazen bunu söyler gibi görünür. Fakat “etkilenmiş” eğer “nedensel olarak etkilenmiş” demekse, o zaman bu iddia Kant’ın özgürlük ve özgür seçim (*Willkür*) anlayışı ile bağdaşmaz.
- 30) Sharon Anderson-Gold, radikal kötülüğü ele alırken şöyle der: “Kant’ın radikal kötülük kavramı ile Hannah Arendt’in *Eichmann in Jerusalem*’deki ‘sıradan’ kötülük kavramı arasında belli bir paralellik vardır [...] ancak Arendt kötülüğü bir türün karakteri olarak ele almazdı.” (“Kant’s Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition,” *Idealistic Studies*, 14 [1984], s. 48, n. 30).

31) Kant'ın "insanın doğası itibarıyla kötü" olduğunun formel bir kanıtına neden ihtiyacımız *olmadığını* göstermek için tekrar tekrar verdiği örneklerde, bir kez daha sınırlı ve son derece seçici antropolojik kaynaklara dayalı önyargılarının delilini buluruz.

Çeşitli filozofların insan doğasının doğal iyiliğini keşfetmeyi en üst seviyede umduğu durumdan, yani sözde doğal durumdan örnekler çıkarmak istiyorsak, Tofoa'da, Yeni Zelanda'da ve Navigator Adaları'nda sahnelenen cinayet dramalarındaki nedensiz zulüm sahnelerini ve kuzeybatı Amerika'nın uçsuz bucaksız topraklarındaki (Kaptan Hearne'in bize anlattığı) sonsuz zalimliği, aslında kimseye en ufak faydası olmayan zulmü bu hipotezle kıyaslamamız yeterli olur ve böyle bir fikre varmak için gereğinden fazla barbarlık örneğine sahibiz. (Din 28; 34)

32) Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 154. Allison'ın, insanların radikal olarak kötü olduğunu *sentetik önsel* varsayım olarak nitelediği şeyi gerekçelendirme –yani bir tümdengelimini sunma– çabası ile birkaç sorunum var. Kant'ın kendisinin böyle bir tümdengelimini gerekli, hatta mümkün olduğunu bir kez olsun düşündüğünü gösteren en küçük bir işaret yoktur. Elbette, Kant'ın söylediği ya da ima ettiği şeyin bu olmadığını kabul ettiğimiz sürece, Kant'tan yararlanmayı denemeye hiçbir itiraz olamaz. Allison'ın kanıtlama çabasına dönersek, bize "bu tümdengelim anahtarı, bir iyilik eğilimini bizim gibi sonlu, duysal olarak etkilenmiş faillere (ya bir bütün olarak ırka ya da belli bireylere) atfetmenin olanaksızlığıdır," der (s. 155). Ancak Kant'ın bir eğilimi (*Hang*) ne şekilde anladığını göz önüne aldığımızda, Allison'ın uslamlamasını ikna edici bulamıyorum. Eğer bir eğilim yüksek bir ilke, "özgürlüğümüzden kaynaklanan öznel bir belirleyici istenç zemini" ise, o zaman neden ortada bir iyilik eğilimi olmasın? Ne de olsa, böyle bir eğilime sahip olmak, belirli koşullarda kasti olarak iyi ilkeleri benimsemediğimiz sürece ahlaken iyi olacağımız anlamına gelmediği gibi, kötülük eğilimi de, belirli kötü ilkeleri benimsemediğimiz sürece, bilfiil kötü olacağımız anlamına gelmez. Bu daha önce belirttiğim bir hususu pekiştirir. Kant, bir karakterin (*Gesinnung*) iyi ya da kötü olabileceğini sık sık tekrarlar, ama bir eğilimin (*Hang*) neden sadece bir kötülük eğilimi olduğunu açıklamaz. Daniel O'Connor, Kant eleştirisinde ayrıca, "Neden bir iyilik eğilimi olmasın?" diye sorar. Şöyle der: "Ahlaki motivasyonun iki yönündeki simetri eksikliği bir ahlaki eğilim kavramının kendisi hakkında şüphe uyandırmalıdır." ("Good and Evil Dispositions," s. 297).

Kant'ın *Gesinnung* ve *Hang* tartışmasında çözülmemiş bir gerilim vardır. Kant bu kavramları bizzattartışıp ampirik delillerden yararlanırken, iyi ve kötü karakterler, yaradılışlar ve eğilimler olduğunu ileri sürer.

Bu terimlerle amaçlanan, sorumlu olduğumuz ahlaki karakterimizin özelliklerini tanımlamak olduğuna göre, bekleyeceğimiz şey de budur. Fakat Kant bir eğilim (*Hang*) olarak açık bir biçimde radikal kötülüğe döndüğünde, iyi ve kötü eğilimler arasında bir simetri olduğu imasını bırakır.

Burada gizlenen ciddi bir sorun daha var. Kant'ın ileri sürdüğü ya da ima ettiği şu iddiaları ele alalım: (a) radikal kötülük ahlaki kötülüğe olan eğilimdir; (b) bu eğilim insan türünde doğuştandır (*angeboren*) ve evrensel; (c) bu eğilim "özgürlükten kaynaklanıyor olmalıdır" – yani, "yüksek ilkenin [...] istenç [*Willkür*] tarafından o sayede benimsendiği özgürlüğün kullanılması"sından. Fakat bu üç iddia, (Kant'çı zeminde) saçma –hatta kendisiyle çelişen– bir sonucu gerektirir. Tüm insanlar (insan ırkı ya da türü) ahlaki kötülük eğilimini *ister istemez* özgürce seçer.

33) John R. Silber, "Kant at Auschwitz," *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, ed. Gerhard Funke ve Thomas Seeböhm (Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1991), s. 180.

34) Eichmann'ın Kant'ı doğru anlamaya ne kadar yaklaştığı esrarengizdir. Eichmann, fiili duruşmasından önce, ifadesini alan İsraili polis memuru Avner Less ile bir görüşmede, görevini kategorik buyruğa, "uzun zamandır yol gösterici ilkem olarak benimsediğim Kant'ın talebine" göre yaptığını söylemişti. "Hayatımı bu talebe göre biçimlendirdim." Duruşmada, Yargıç Raveh bu ifadeyle ne demek istediğini sorduğunda şu cevabı vermişti: "İstencimin temelini ve hayatımın modelinin, tüm zamanlarda meşruiyete evrensel bir örnek oluşturacağım şekilde olması gerektiği. Demek istediğim şey aşağı yukarı bu." Ardından Yargıç Raveh, "Bu durumda, Yahudilerin sınırdışı edilmesi çerçevesindeki faaliyetlerini zin Kant'la tutarlı olduğunu mu söyleyeceksiniz?" diye sordu. Eichmann bunun üzerine çok ayrıntılı bir Kantçı cevap verdi. "Hayır, kesinlikle hayır. Çünkü o sırada, üçüncü bir tarafın baskısı altında yaşarken demedim. Kategorik buyruktan bahsederken, kendi kendimin efendisi olduğum, kendime ait bir istencimin ve özlemlerinin olduğu bir zamana atıfta bulunuyordum, yüksek bir gücün tahakkümü altında olduğum bir zamana değil." Şunu da eklemişti: "O zamanlar bu ilkeye [kategorik buyruğa] uyarak yaşayamazdım. Fakat bu ilkeye otoriteye itaat kavramını dahil edebilirdim. Bunu yapmam gerekirdi, çünkü o sırada olup bitenlerin sorumlusu bu otoriteydi." Eichmann'ın ifadesinden alınan bu pasajlar "Kant at Auschwitz"de Silber tarafından alıntılanıp tartışılmıştır.

35) A.g.e., s. 185.

36) A.g.e., s. 191.

- 37) Bu pasajların ikisi de Silber tarafından "Kant at Auschwitz"de alıntılanmıştır, s. 186-189. Bkz. Silber'in bu ve diğer yakından ilintili pasajlar hakkındaki tartışması. Ayrıca bkz. Thomas Seebohm'un Kant'ın tavizsiz duruşuyla ilgili "Kant's Theory of Revolution" başlıklı tartışması, *Social Research*, 48/3 (Sonbahar 1981), s. 557-87. Hannah Arendt de Kant'ın, başlangıçta Fransız Devrimi'nden duyduğu coşkuya rağmen, devrim yapma ya da ayaklanma hakkının asla olmadığını nasıl savunduğunu tartışır. Bkz. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner (Schicago: University of Chicago Press, 1982). Ayrıca bkz. Eichmann'ın Kant'a başvurması hakkındaki yorumları, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 2. baskı (New York: Viking Press, 1965), s. 136.
- 38) Bu iddia, Kant'ın insan aklının kamusal ve özel kullanımı arasında ayrım yaptığı "Aydınlanma Nedir?" başlıklı ünlü denemesinden alınmıştır: *Practical Philosophy: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 18-19.
- 39) Kant, "yüksek bir yasama gücüne" itaat etmenin bir görev olduğunu ileri sürerken, öncelikle sivil toplum ve onun meşruiyetinin temeli ile ilgileniyordu. Toplu cinayetler işleyen fanatik bir *Führer*'le uğraşmıyor *değildi*.
- 40) Silber "Kant'ın teorisinin bir Eichmann'ın, etkililiği ve hırsı neredeyse tamamen kariyer kaygıları tarafından güdümlenmiş bir görevlinin güdülerini kapsayabileceğini, ama bir Hitler'in davranışını aydınlatamayacağını" ileri sürer ("Kant at Auschwitz," s. 194).
- 41) Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 310.
- 42) Bu bağlamda, bu iddianın –Kant'ın ahlak felsefesinin temeli olan bir iddianın– statüsünü sorgulamıyorum. Kant elbette, ampirik değil, önsel bir iddiada bulunmaktadır. Bununla birlikte, bence Hannah Arendt'in Nazi Almanyası'nda yaşandığını söylediği şey üzerinde düşünmemiz gerekir.
- İnsanın doğal arzuları ve eğilimleri bazen kanlı olabilse de, uygar ülkelerde yasa nasıl vicdanın sesinin herkese "Öldürmeyeceksin" dediğini varsayıyorsa, Hitler'in memleketindeki yasa da vicdanın sesinin herkese "Öldüreceksin" demesini talep ediyordu, katliamları örgütleyenler cinayetin birçok insanın normal arzularına ve eğilimlerine karşı olduğunu çok iyi bilseler de. (Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 150)
- 43) Silber, "Kant at Auschwitz," s. 198-9. Bu pasajda Silber, "ahlak yasasının kasti olarak reddedilmesi"ni "sırf kötülük olsun diye bilerek kötülük yapmak" ile özdeşleştiriyor gibi görünür. Ancak özellikle de Silber'in "Kant etiği Auschwitz'i anlamak için yeterli değildir" iddiasının ışığında,

bunların birbirinden dikkatle ayrılması gerekir. Nazi liderlerinin ahlak yasasını kasti olarak reddettiğini söylemek, sırf kötülük olsun diye bilerek kötülük yapmalarını gerektirmez. Burada, özellikle Shakespeare ve Dostoyevski'deki hayali karakterlere kimi zaman atfettiğimiz “şeytani büyüklük” türünü Nazilere atfetme tehlikesi vardır. Bkz. Hannah Arendt'in Karl Jaspers'le yazışmasıyla ilişkili olarak bu konudaki tartışmam, s. 257

- 44) Wood, *Kant's Moral Religion*, s. 212-13.
- 45) Silber, “Ethical Significance of Kant's Religion,” s. cxxix.
- 46) Silber'in “Kant zaman zaman insanda bir kötülük güdüsünün ve sırf itaatsizlik yapmak adına yasaya başkaldırma ya da yasaya itaatsizlik etme eğiliminin bulunması olasılığını reddettiği için eleştirilir” (*Kant's Moral Religion*, s. 212) diye yazarken ele aldığı temel konuyu Wood'un anlaşılmaz hale getirdiğini de düşünüyorum. Eğer “dürtü” ve “eğilim” duyusal doğamıza atfen kullanılıyorsa, o zaman elbette doğal bir ahlaki kötülük eğilimi yoktur, olamaz da. Kötülük sadece istencin (*Willkür*) bir ediminden doğar. Ve (insani) *Willkür* duyusal doğamızla özdeşleştirilemez (ya da ona indirgenemez). Fakat Silber doğal bir eğilime ya da güdüye değil, kötü bir ilkenin içinde bilinçli olarak benimsenen bir dürtüye atıfta bulunmaktadır. Silber'in Kant eleştirisinin en ağır kısmı, böyle bir dürtü olabileceğini kabul etmemesidir.
- 47) Sharon Anderson-Gold da Kant'ı Silber'in eleştirisine karşı savunmaya çalışmıştır. Radikal kötülüğün bir “tür karakteri” olduğunu vurgulayarak yapar bunu. Ancak Silber esas olarak iblisleşen ya da şeytani bir hal alan bireylerle ilgilendiğinden, Anderson-Gold'un Silber'a yeterli bir karşılık verdiğini düşünmüyorum. Bkz. Anderson-Gold, “Kant's Rejection of Devilishness.”
- 48) “Radikal olarak özgür” ifadesi Kant'a değil bana ait bir terimdir. Fakat “radikal”i burada, Kant'ın kullandığı anlamda –köküne kadar anlamında– kullanıyorum. *Willkür*, köküne kadar, kısıtlanmamış özgür seçimdir (ahlak yasasına meydan okuma seçimi, hatta kötülük olsun diye kötülük yapma seçimi dahil).
- 49) Kant birkaç farklı özsevgi türü tanımlar, ancak bunlar ahlakdışı insan dürtülerinin tümünü kapsamaz. (Bkz., *Din* 41; 49).
- 50) *Karamazof Kardeşler*'de İvan Karamazof'un “Büyük Engizisyon” a bir başlangıç niteliğinde olan hicvindeki kötü dürtüler listesini düşünün. Bahsettiği olayların çoğu Dostoyevski'nin topladığı gazete kupürlerine dayalıdır.
- 51) Slavoj Žižek, bir başka açıdan, Kant'ın kötü ilkelerin benimsenmesinde ve kötü eylemlerin icrasında devreye giren dürtü türlerinde yaptığı

kısıtlamalar hakkında sorular yöneltir. Kant'ın "şeytani kötülük"ü reddetmesini de sorgular. "Kant, 'şeytani' kötülük hipotezini reddederek, radikal kötülüğün nihai paradoksundan, içerikleri bakımından 'kötü' olmakla birlikte, etik bir edimin formel kriterini tam anlamıyla karşılayan edimlerin tekinsiz alanından çekilmiş olur. Bu tür edimler patolojik düşüncelerle harekete geçirilmezler, yani tek harekete geçme zeminleri bir ilke olarak Kötülüktür. Bu nedenledir ki, kişinin hayatını feda etmesine kadar varan patolojik ilgilerinin radikal feshini içerebilirler." (Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology* (Durham, N. C.: Duke University Press, 1993), s. 95).

- 52) Nietzsche ve Freud ile ilgili bölümlerde, kötülük sorununu kavramak açısından daha karmaşık (ve karanlık) bir ahlak psikolojisinin önemini göstermeye çalışacağım.
- 53) Bu ifadeyi "insanlar kendiliğinden özgür seçime sahip oldukları *sürece*" diyerek sınırlandırmamın bir nedeni var. Hannah Arendt'in radikal kötülük anlayışını incelerken, totaliter rejimlerin kurbanlarında yok etmeye çalıştığı şeyin bu özgür kendiliğindenlik olduğunu ileri sürdüğünü göreceğiz.

2. Bölüm – Hegel: Ruhun İyileşmesi?

- 1) Hegel'in spekülâtif din felsefesi, bu felsefenin tarihsel arka planı ve neden olduğu ihtilaflar hakkında bir tartışma için, bkz. Walter Jaeschke, *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, çev. J. M. Stewart ve P. C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1990).
- 2) Bkz. Hegel'in Tanrı ve din kavramları hakkında yapılan çelişkili yorumlar üzerine Stephen Crites'in tartışması. Stirling ve Solomon'dan alıntılarının kaynağı Stephen Crites'in *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*'idir (University Park: Pennsylvania State University Press, 1998), s. xvi.
- 3) Hegel'in derslerinin yayına hazırlanmasının hikâyesi ve ilgili dört dizinin yeniden oluşturulmasında kullanılan ilkeler için, bkz. "Editorial Introduction", *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, 3 cilt (Berkeley: University of California Press, 1984-5). Bu sunum, farklı ders dizilerinde yapılan değişikliklerin açık bir analizini de içeriyor. Bu üç ciltlik yayın dört ders dizisinin İngilizce çevirilerini kapsıyor. Ek olarak, Hodgson 1827 derslerinin bir ciltlik baskısını da hazırladı: *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion: One-Volume Edition, The Lectures of 1827* (Berkeley: University of California Press, 1988). Bu

baskıların her ikisinden pasajlara gönderme yapıyorum. Hegel'in kendi ders taslağının yanı sıra farklı konferans dizilerinden de yararlandım. Kapsamlı baskıdaki pasajlara gönderme yaparken, sayfa sayısından önce cilt sayısını verdim, örneğin i. 77. Tek ciltlik baskıdaki pasajlara gönderme yaparken, sayfa sayısından önce *L* kısaltmasını kullandım, örneğin *L* 99. Bu İngilizce çevirilerde, derslerin yeniden oluşturulmasında kullanılan Almanca kaynaklar belirtiliyor.

- 4) Temsille düşünce arasındaki ayrım hakkında bir tartışma için, bkz. "Hegel's Lecture Manuscript" (i. 247-529).
- 5) Harold Bloom, *Agon: Towards a Theory of Revisionism* (New York: Oxford University Press, 1982), s. viii.
- 6) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: St Martin's Press, 1965), s. 29.
- 7) Bkz. Hegel'in sonlu sonsuz tartışması, *Science of Logic*, çev. A. W. Miller (New York: Humanities Press, 1969), s. 116-56. *Science of Logic*'e gönderme yaparken, *SL* kısaltmasını kullandım.
- 8) *Science of Logic*'te, Hegel farklı düşünce türleriyle ilgili bir dizi önemli ayrım sunar. Bkz. özellikle ikinci kitabın ilk bölümü, "The Doctrine of Essence" (*SL*, 389-478).
- 9) Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Hegel's 'Inverted World'", *Hegel's Dialectic*, çev. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1971), s. 35-53.
- 10) G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. W. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977), s. 49. *The Phenomenology of Spirit*'e gönderme yaparken, *PS* kısaltmasını kullandım.
- 11) Bkz. *Fenomenoloji*'nin önsözü. Hegel burada, Ruh'un yaşamı "ölümden çekinen ve kendisini tahripten uzak tutan yaşam değil, ona katlanan ve kendini onun içinde sürdüren yaşamdır. [...] Bir şey için onun bir hiç ya da yanlış olduğunu söyleyip, sonra onunla işimiz bittiğinde arkamızı dönüp başka bir şeye geçtiğimizde, olumsuz olana gözlerini kapatan olumlu bir şey gibi değildir bu güç; aksine Ruh, olumsuz olanın sadece yüzüne bakıp onunla kalan güçtür," der (*PS* 19).
- 12) Hegel'in derslerinde birbirini izleyen değişikliklerde sabit kalan tek faktör "Din Kavramı", "Belirli Din" ve "Kusursuz Din" şeklindeki ana ayrımdır.
- 13) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, çev. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 90-1.
- 14) Bu pasajı Kant'ın radikal kötülük öğretisinin örtük bir eleştirisi olarak da yorumlayabiliriz. Kant'a göre, iyi ve kötü arasında bir asimetri vardır, Kant buna dayanarak insanlığın doğası itibarıyla kötü olduğunu ("Der Mensch

- ist von Nature böse”) onaylar, ancak insanlığın doğası itibariyle (ahlaken) iyi olduğunu yadsır.
- 15) Hodgson *Erkenntnis*’in çevirisi için şu yorumda bulunur: “Bildik Kutsal Kitap dilinden farklı olarak [...] *Erkenntnis* terimi bazen ‘bilgi’ yerine ‘bilgi’ diye çevriliyor. Hegel’in kendisi için ‘bilgi’, ‘bilgi’nin (*Wissen*) bu tür diğer biçimlerden ayırt edilmesi gereken belli bir biçimidir” (iii. 205).
- 16) Bkz. Stephen Crites’in *Dialectic and Gospel*’daki düşüş tartışması, s. 501-4.
- 17) Bu, Hegel’in Kant’la düşmanca ilişkisine bir diğer örnektir. Hegel de Kant gibi, kötülükte rolü olan seçim ve istenç unsurunu vurgular, ancak Hegel’e göre istençle bilgi arasında çok daha yakın bir ilişki vardır. Hegel de, Kant da kötülük analizlerine benzer bir noktadan başlarlar. Fakat Hegel, sonlu ve sonsuz arasında katı bir ayırmda ısrar eden ve gerçek sonsuza doğru diyalektik harekette gerçekleşen uzlaşmayı kabul etmeyen Kant’ın, aslında kötülüğün önkoşulunu *cisimleştirdiğini* de iddia eder.
- 18) Crites, *Dialectic and Gospel*, s. 289-90.
- 19) Bkz. William Desmond’un *Beyond Hegel and Dialectic: Speculation, Cult, and Comedy*’deki kapsamlı tartışması (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), s. 189-357. Desmond, Hegel’in kötülük tartışmasında üç özelliği ayırt eder: varoluşsal, mantıkçı ve dünya tarih çisi. Desmond, Hegel’in kötülüğü ruhun gelişiminde gerekli bir aşama olarak “gerekleştirme” çabasını alabildiğine eleştirir. Daha genel olarak, kötülüğün diyalektik düşüncenin kaldırılmasına *direndiğini* ileri sürer. “Hegel’in sistematik bütünlük iddiası kötülüğü nasıl anladığımıza bağlı olarak ayakta kalır ya da devrilir,” der (s. 244). Desmond, Hegel’in bağışlama ve kötülük tartışmasındaki ikirciklikleri de zekice işaret eder (bkz. s. 192-2 ve 238-41).
- 20) Kötülüğün varlığını Tanrı’nın varlığı ile bağdaştırmaya yönelik çeşitli geleneksel çabalara genel bir bakış için, bkz. Ronald M. Green, “Theodicy,” *Encyclopedia of Religion*, genel yayın yönetmeni Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), cilt. 14, s. 430-41.
- 21) Jean Hippolyte, *Genesis and Structure in Hegel’s Phenomenology of Spirit*, çev. S. Cheniak ve J. Heckman (Evanston: III: Northwestern University Press, 1974), s. 190.
- 22) Burada arkaplanda zamansallık, tarih ve sonsuzluk ilişkisi ile alakalı bir başka derin sorunlar ve ikirciklikler dizisi vardır. Sağ Hegelciler, sonsuzluğun Hegel’in sistemindeki görünümüne odaklanırlar, burada Hegel’in *Science of Logic*’inin *logos*’un ezeli yapısını dile getirdiği kabul edilir. Sol Hegelciler daha çok, tarihin ve zamansallığın dinamiklerine odaklanırlar, burada ruhun (ya da insanlığın) gerçekleştirilmesi yorucu

- ve acı verici tarihsel bir başarı olarak görülür. Tahmin edilebileceği gibi, Hegel geçicilikle sonsuzluk arasındaki katı bir ayrımın bir diğer yanlışı ikili karşıtlık olduğunu düşünür.
- 23) Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, s. 42-3.
- 24) Desmond, *Beyond Hegel and Dialectic*, s. 241.
- 25) Bu, Hippolyte'in *Genesis and Structure*'ında görülen çeviridir, s. 525.
- 26) A.g.e., s. 527.
- 27) A.g.e.
- 28) A.g.e. Auschwitz'den ve Nazi işkencesinden kurtulan Jean Améry'nin Hippolyte'in bu pasajından haberdar olup olmadığını bilmiyorum. Fakat bu tam da, bu bölüme ikinci özdeyiş olarak alıntıladığım pasajda itiraz edip meydan okuduğu şeydir.
- 29) Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick Lawrance (Cambridge, Mass.: MIT Press and Cambridge, Polity, 1987) s. 21-2.
- 30) A.g.e.
- 31) Bkz. s. 212-18.
- 32) Marx, Kierkegaard, Heidegger, Sartre ve Derrida dahil birçok düşünür Hegel'in kaldırma (*Aufhebung*) ve uzlaşma (*Versöhnung*) anlayışını sorgular, fakat Schelling bunu yapan ilk kişilerdendir.
- 33) Desmond, *Beyond Hegel and Dialectic*, s. 222-3.
- 34) Bkz. "Reconciliation / Rupture" başlıklı denemem, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity* (Cambridge: Polity, 1991), s. 293-322.
- 35) Bu Hegel okuması, Michel Foucault'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı denemesini yorumlamasına çok benzer. Bkz. "Foucault: Critique as Philosophic Ethos"taki Foucault tartışmam, *New Constellation*, s. 142-71.
- 36) Bkz. Bernstein, "Reconciliation / Rupture," s. 309.

3. Bölüm – Schelling: Kötülüğün Metafiziği

- 1) Benim Schelling yorumum esas olarak Schelling'in 1809'da yayımlanan *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* adlı monografına dayanır. Harfiyen çevirisi "İnsan Özgürlüğünün Doğası ve Bununla İlgili Konular Hakkında Felsefi Soruşturmalar" olacaktır. James Gutmann tarafından yapılan bir İngilizce çevirisi 1936'da *Schelling: Of Human Freedom* (Chicago: Open Court Publishing Co.) başlığıyla yayımlanmıştır. Priscilla Hayden-Roy tarafından yapılan daha yakın tarihli bir çevirisi ise *Philosophy*

of German Idealism'de yer alır, ed. Ernst Behler (New York: Continuum, 1987). Gutmann çevirisi daha yaygın olarak bilindiği, Schelling'in eserlerinin standart Almanca baskısına sayfa göndermesi yaptığı ve çevirmenin yardımcı notlarını içerdiği için onu tercih ettim. Bu çeviride bazen değişiklikler yaptım. Köşeli parantez içindeki sözcükler ve cümleler Gutmann tarafından eklenmiş olanlardır. Metindeki sayfa göndermeleri Gutmann çevirisinedir (*HF* şeklinde kısaltılmıştır). Yakın tarihli Almanca metin, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, ed. T. Buchheim (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997) içindeki karşılık gelen sayfa numaralarını da ekledim.

1936'nın yaz döneminde Martin Heidegger bu eser üzerine bir ders vermişti. Sonradan bu dersin bir metni, *Schelling: Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* başlığıyla yayımlandı (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971). Bu baskının Joan Stambaugh tarafından yapılan İngilizce çevirisi ise *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* adıyla yayımlandı (Athens, Oh: Ohio University Press, 1985). Heidegger'in derslerine yapılan tüm sayfa göndermeleri *ST* kısaltması ile gösterildi, bu kısaltmayı İngilizce çevirisindeki sayfa numaraları, sonra da 1971 tarihli Almanca metindeki sayfa numaraları takip ediyor. Birtakım düzeltmelerin yapıldığı daha yakın tarihli bir Almanca metin ise Heidegger'in *Gesamtausgabe, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* adlı eserinde yayımlandı (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988). Heidegger'in dersleri kendi felsefi düşüncesine yakın olan temalara odaklanmakla birlikte, Schelling'in özgürlük ve kötülük soruşturmasının yeniliğini ve gücünü ortaya koyması bakımından son derece aydınlatıcıdır.

- 2) Bkz. Heidegger'in "sistem" in anlamı ve bir "özgürlük sistemi" düşüncesi üzerine tartışması, *ST* içinde, 22-42; 27-50.
- 3) Son tahlilde, teodisenin hayaleti Schelling'in peşini bırakmaz. Kötülüğün ontolojik *gerçekliğini* Hristiyan Tanrı'nın varlığıyla uzlaştırmak ister. Bununla birlikte, Schelling ile Hegel arasında ince ama önemli bir fark vardır. Hegel de kötülüğün gerçekliğini onaylar ve kötülüğün (kendini ayırma olarak) Tanrı'ya atfedildiği ölçüde, o da kötülüğü "sonsuz Öz"e atfeder. Fakat Hegel, Schelling'den farklı olarak, kötülüğün Ruh'un diyalektik gelişiminde bir *moment*, bir aşama olduğunu iddia eder. Schelling'in derinine inip karşı çıktığı nokta tam da budur. Schelling'e göre, Hegel'in kötülüğün kaba gerçekliğini onaylama *ve* yadsıma şeklinde yanıltıcı bir şey vardır. Schelling, son dönem felsefesinde tam ölçekli bir Hegel eleştirisine dönüşecek, Hegel'in tüm ayrılmaların kaldırılmasına

- yol açan ruhun diyalektik faaliyetine ilişkin anlayışını reddeden bir eleştiriye altyapı hazırlamaktadır.
- 4) Bkz. Gutmann'ın çevirisinin önsözünde (*HF*, xxvii-xxix) Schelling'in felsefi gelişiminde kaç dönemin ayırt edilmesi gerektiğine dair tartışmalar üzerine yorumu. Gutmann bu önsözü 1936'da kaleme almıştı, ancak Schelling'in vurgusundaki ve gelişimindeki değişiklikler hakkındaki bu tartışmalar bugüne kadar devam etti.
 - 5) Dieter Henrich ve Manfred Frank'ın konuyla ilgili yayınlarının bir listesi Andrew Bowie'nin kitabının kaynakçasında yer alıyor; *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction* (London: Routledge, 1933), s. 204-7. Bowie'nin kaynakçası Schelling'le ilgili yakın tarihli en iyi tartışmaların bir listesini de içeriyor. Bowie, birlikte çalıştığı Frank'tan etkilenmiş ve Schelling'in çağdaş felsefe açısından önemini ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca bkz. Alan White, *Schelling: Introduction to the System of Freedom* (New Haven: Yale University Press, 1983); Peter Dews, *The Limits of Disenchantment* (London: Verso, 1995); ve Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London: Verso, 1996). İngilizcedeki yakın tarihli Schelling yorumları Cambridge University Press tarafından yayımlanan *Texts in German Philosophy* [Alman Felsefesindeki Metinler] dizisinde çıkan bazı mükemmel çevirilerle kolaylaştırılmıştır. Bu çeviriler arasında *F. W. J. Schelling, Ideas for a Philosophy of Nature*, çev. E. E. Harris ve P. Heath, R. Stern'ün sunumuyla (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); ve *F. W. J. Von Schelling, On the History of Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) da yer alır. Schelling'in felsefesine bağlam hazırlayan felsefi tartışmalarla ilgili yararlı bir değerlendirme için, bkz. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
 - 6) Bkz. "Schelling or Hegel?" başlıklı 6. bölüm, Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, s. 127-91. Ayrıca bkz. Heidegger'in Schelling ve Hegel üzerine kısa tartışması (*ST* 12-13: 14-16).
 - 7) Önsözde, Schelling bize doğa ile ruh arasındaki "eski karşıtlık"ın yerinden çıkarıldığını söyler ve "daha yüksek ayrımın ya da gerçek karşıtlığın, içinde yalnızca felsefenin en derin merkezinin göze çarptığı Gereklik ile Özgürlük arasındaki karşıtlığın açığa vurulma zamanının geldiğini" ilan eder (*HF* 3; 3).
 - 8) Schelling'in "daha yüksek gerçeklik"inin ayrıntılarını ortaya koyuşunda çözülmemiş birçok sorun olsa da, indirgeyici olmayan, zenginleştirilmiş bir natüralizm geliştirme projesi John Dewey'nin ve diğer klasik Amerikan filozoflarının indirgeyici olmayan natüralizmi ile büyük bir

benzerlik gösterir. Schelling'in projesi ile John McDowell'in ileri sürdüğü ikinci bir doğa fikrine dayalı zenginleştirilmiş natüralizm arasındaki benzerlikler daha da çarpıcıdır. Schelling gibi McDowell da doğa fikrini Kantçı kendiliğindenlik fikriyle bağdaşacak şekilde yeniden düşünmek ister. Schelling ölü, mekanik bir doğa fikri olarak gördüğü şeyi yerin dibine batırır. McDowell da, modern felsefede çok belirgin olan gözden düşmüş doğa anlayışını reddetmemiz gerektiğini düşünür. Her ikisi de McDowell'in "çorak natüralizm" dediği şeyi reddeder. Schelling, McDowell'in şu önermesini kesinlikle desteklerdi: "Doğa kavramımızı kendiliğindenliğe yer açacak şekilde yeniden düşünebilirsek [...] aynı şekilde 'natüralizm' diye adlandırmayı hak edecek bir duruş için ne gerektiğine dair anlayışımızı da yeniden düşünmemiz gerekir" (John McDowell, *Mind and World* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994], s. 77). Schelling'le McDowell arasındaki benzerlikleri abartmak istemiyorum, çünkü felsefi açıdan farklılıkları da ortak yönleri kadar önemlidir. Ayrıca böyle zenginleştirilmiş, indirgeyici olmayan bir natüralizmin ayrıntılarını ortaya koymak için, ikisi de çok sayıda ciddi engelle yüzleşmek zorundadır. Bu karşılaştırmayı yapmaktaki ana amacım, Schelling'in doğa felsefesi projesine yönelik kibirli bir tavra karşı uyarıda bulunmaktır.

Schelling, natüralist (hatta materyalist) ve teolojik (hatta teosofik) tınıları nedeniyle hem büyüleyicidir hem de hüsrân yaratır. Daha yüksek gerçekçilik sisteminde yaşayan doğa ile vücut bulan ruh arasında nihai bir birlik olduğuna dair temel inancını göz önüne alarak, eserinin bu ikili karakterinin kaynağını anlayabiliriz. Yazılarının bu ikiyüzlü karakteri alabildiğine farklı yorumlara çanak tutar. Materyalist bir düşünür olarak yaratıcı ve kışkırtıcı bir Schelling okuması için, bkz. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*. Žižek "diyalektik materyalist" yorumunun Schelling'in sisteminin "teosofik-mitolojik" yanlarından ayıramayacağını bizzat vurgular.

- 9) Bkz. Bowie'nin panteizm ve Spinozacılık konusundaki anlaşmazlıklara dair yorumu, *Schelling and Modern Philosophy*, s. 15-29. Ayrıca bkz. Heidegger'in Schelling'in panteizm yorumuna ilişkin değerlendirmesi (ST 62-90).
- 10) Heidegger "varlık", "zemin" ve "varoluş" gibi temel ifadelerin anlamı hakkında şu açıklamayı yapar:

"Varlık" [*Wesen*] burada bir şeyin "özü" anlamında değil, bir "canlı varlık"tan, "ev işleri"nden, "eğitim meseleleri"nden bahsederken kastettiğimiz anlamda kullanılmaktadır. Kast edilen şey bir bütün olarak bireysel, kendi kendine yeten varlıktır. Bu türden her varlıkta, "zemini" ile "varoluş"unu ayırt etmemiz

gerekir. Bu ise varlıkların var olan ve zemin sağlayan olarak kavranması gerektiği anlamına gelir.

“Zemin” [*Grund*] Schelling için her zaman temel, taban, “dayanak” demektir, “oran” anlamındaki “zemin” değil, *oranın* bir cümleinin neden doğru ya da yanlış olduğunu söylediği ölçüde, karşıt kavramıyla “sonuç” değil. “Zemin” Schelling için tam da rasyonel olmayandır. Ancak öte yandan, bu zemini sözde irrasyonel olanın ilkel batağına atmaktan kaçınmamız gerekir.

“Varoluş” [*Existenz*] tam olarak Varlığın tarzı değil, daha ziyade belli bir açıdan –var olan olarak– varlıkların kendileri demektir; şüpheli bir “varoluş”tan bahsedip var olan kişinin kendisini kastettiğimizde olduğu gibi. Schelling, varoluş sözcüğünü, “var olan”ın nesnel mevcudiyet olarak uzun zamandır yaygın olan bildik anlamından çok, gerçek etimolojik anlamına yakın bir anlamda kullanır. Varoluş, yani *kendinden çıkan ve çıkarken kendini açığa vuran*. (ST 107; 129)

Schelling *Sein* ile *Wesen* arasında sistematik bir ayrım yapmaz. Bağlama dayalı olarak, Stambaugh *Wesen*’i bazen “öz” bazen de “varlık” olarak çevirir. Heidegger Schelling’in arkaik *Sein* yazılışını takip etmekte ısrarlıdır. Tüm derslerinde *Sein*’den ve *Seinsfrage*’den bahseder.

- 11) Schelling’de metaforların ve analogilerin kullanımına ilişkin bir tartışma için, bkz. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy*, s. 5-11.
- 12) Bkz. Heidegger’in Schelling’in “antropomorfik” diline ilişkin tartışması, ST 163-4; 194.
- 13) Schelling, Hegel’e yönelttiği büyük eleştirilerden biri haline gelecek şeyi öngörür. Schelling Hegelci olumsuzlama anlayışının, özenle ayırt edilmesi gereken şeyi –farklılaşma ile karşı koyma arasındaki farkı– eritip birleştirdiğini ileri sürecektir.
- 14) Tanrı’da zeminin varoluştan önce gelmesi ne geçici, ne de salt mantıksal ya da kavramsal bir önceliktir. Bu önceliğin Schelling’in sonsuzluk ve geçicilik anlayışının yanı sıra, “Tanrı’nın Varlığı kendinden çıkıp kendine *Dönüşümdür*”ün anlamına ilişkin bir değerlendirmesi için, bkz. Heidegger, ST 112-18; 135-42.
- 15) Bu noktada, Schelling’in sorgulamasının –özellikle de Schelling’in kötülüğün gerçekliğiyle ilgili anlayışının– hareketine ilişkin derin anlayışını ortaya koyan Heidegger’in, bu dersleri 1936’da sadece kötülüğün olasılığıyla değil, gerçekliğiyle de kuşatılmış olduğu bir zamanda verdiğini belirtmeden geçemeyeceğim. Ancak, derslerin tamamında (en azından *yayımlanan* özgün versiyonunda) o günlerde Nazi Almanyası’nda olup bitenlere tek bir gönderme yoktur.
- 16) Žižek, *The Indivisible Remainder*, s. 65. Žižek bu pasaja zekice bir dipnot ekler. Şunları yazar:

Bu bakımdan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki yöntemi Schelling'inki nin tam tersidir. Schelling [...] 'etik' bir ontoloji okuması önerir (gerçeklik olgusunun ta kendisi olan evrenin varoluşu etik bir karar içerir; bu ise İyi'nin Kötü üzerindeki, genişlemenin daralma üzerindeki kontrolünün Tanrı'da olduğunun kanıtıdır); oysa Heidegger 'etik' çağrışımı ortak dilimizde silinemez olan bir kategoriye (suçluluk [*Schuld*], 'otantik' ve 'otantik olmayan' varoluşun karşıtı) alıp, onu bu çağrışımından yoksun bırakma, örneğin onu insanın ontolojik zor durumunun nötr bir tarifi gibi (insanın, sonluluğu yüzünden, sınırlı bir olasılıklar dizisini tercih edip, tüm diğerlerini feda etmek zorunda oluşunun adlandırılması olarak *Schuld*, vb.) sunma alışkanlığındadır (s. 88, n. 6).

Žižek bu hususu *Varlık ve Zaman* ile ilgili olarak belirtse de, Heidegger'in Schelling üzerinedersleri için de aynısı geçerlidir. Schelling'in kendi metni, özellikle de varlık, zemin ve varoluş anlayışı etik çağrışımlarla doludur. Ancak Heidegger Schelling'in *Untersuchungen*'inin bu yönünü vurgusundan arındırmakla kalmayıp, Schelling'in özgürlük anlayışının normalde "özgür istenç" denen şeyle bir ilgisi olduğunu düşünenleri de alaya alır. Schelling'in insan özgürlüğünün özüne ilişkin tartışmayı daha geniş bir metafizik bağlama yerleştirdiği kesinlikle doğrudur. Fakat bu, Schelling'in kendi meselelerinin etik içerimlerini perdelediği anlamına gelmez. Aksine, Schelling'in varlığa, zemine, varoluşa, Tanrı ve insanlara yaklaşımı etik bir yönelimle doygun hale gelmiştir. Bu bakımdan, Schelling'in Franz Rosenzweig ve Emmanuel Levinas ile daha fazla yakınlığı vardır.

- 17) Hans Jonas'ın "Auschwitz'den sonra" Tanrı üzerine spekülasyonlarında Tanrı ve insanlar arasında benzer bir ilişki anlayışının nasıl merkezî bir hal aldığını daha sonra göreceğiz. Schelling de, Jonas da, Tanrı'nın dünyayı ve dünyada yaşayan canlıları yaratmak için *geri çekildiği* Kabala kaynaklarının mirasından etkilenirler. Bkz. Jonas'a ilişkin tartışmam, s. 194-9.
- 18) Zeminle varoluş arasındaki bu ayrım, insandışı hayvanlar dahil tüm varlıklara uygulanabilir, fakat zeminin varoluş üzerindeki, karanlığın ışık üzerindeki tahakkümünü *isteyebilecek* olanlar sadece insanlardır. "Karanlık ilke aslında, diğer her doğal varlıkta olduğu gibi, hayvanlarda da etkilidir, ancak hayvanlarda henüz insanda olduğu gibi açığa çıkmamış olup, *ruh* ve anlayış değil, kör tutku ve arzudur; kısacası, henüz mutlak ya da kişisel bir birliğin olmadığı bu yerde, ilkelerde hiçbir bozulma, hiçbir bölünme mümkün değildir" (HF 49; 44).
- 19) Bu alıntı Heidegger'in 1941 yaz sömestirinde ileri bir Schelling semineri için hazırladığı notlardan alınmıştır. ST'ye ek olarak dahil edilmiştir.

- 20) Žižek, *The Indivisible Remainder*, s. 61.
- 21) A.g.e., s. 68.
- 22) A.g.e., s. 64.
- 23) A.g.e., s. 64-5. Žižek bu pasaja şu dipnotu ekler: “En açık örnek, (dar sınıf çıkarlarını temsil eden tüm diğer siyasi öznelerin aksine) tüm insanlığın kurtuluşunu doğrudan temsil ettiğini iddia eden şu eski ‘totaliter’ Komünist Parti’ydi elbette; ona yapılacak bir saldırı insanlığın bütün tarihinde ilerici olan her şeye karşı bir saldırıya eşitti” (s. 88).
- 24) Bkz. Vittorio Hösle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt* (Munich: Beck, 1992), s. 166-97.
- 25) Žižek, *The Indivisible Remainder*, s. 63.
- 26) Bkz. Heidegger’in “antropomorfizm” ve o konuda sorulması gereken diğer sorular hakkındaki sözleri, ST 161-4; 194-8.
- 27) Bu her zaman böyle değildi. Schelling’in, kendisinden intihal yapmakla bile suçlanmış olan Coleridge üzerinde büyük bir etkisi olmuştu. Pierce, James, Dewey ve Royce dahil, klasik Amerikan filozoflarının çoğu Schelling’den haberdar olmakla kalmayıp, onu on dokuzuncu yüzyılın büyük felsefecilerinden biri olarak görürlerdi.

4. Bölüm – Nietzsche: İyinin ve Kötünün Ötesinde?

- 1) *Ahlakın Soykütüğü*’ne yapılan sayfa göndermeleri, Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale’in *G* olarak kısaltılmış *On the Genealogy of Morals* çevirisinedir (New York: Vintage Books, 1979). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*’ye yapılan sayfa göndermeleri ise Walter Kaufmann’ın *BGE* olarak kısaltılmış *Beyond Good and Evil* çevirisinedir (New York: Vintage Books, 1989). Bu göndermeleri Giorgio Colli ve Mazzino Montinari’nin yayına hazırladığı *Nietzsche Werke*’nin Almanca baskısındaki sayfa sayıları izlemektedir. *Jenseits von Gut und Böse* ve *Zur Genealogie der Moral*, Cilt vi (2) (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968).
- 2) Sayfa göndermeleri, *Genealogy*’nin Kaufmann ve Hollingdale baskısında yayımlanan *Ecce Homo*’dan (*EH* olarak kısaltılmıştır) seçkilere yapılmıştır.
- 3) Nietzsche’nin Yahudilere karşı karmaşık tutumlarına ilişkin aydınlatıcı bir analiz için, bkz. Yirmihayu Yovel, *Dark Riddle* (Cambridge: Polity, 1999).
- 4) *Soykütük*, Nietzsche’nin külliyatındaki en ahenkli, müzikal kitaptır. Büyük bir Mozart operasında olduğu gibi, önsöz, eserin ana temalarını sunup nihai sonucu öngören bir uvertür işlevi görür. *Don Giovanni*’nin son sahnesinin uvertürün tam başında duyulan ezici, meşum notaları (Don’un cehennemin ateşlerine inişini işaret eden müzik notaları)

gibi, *Soykütük*'ün son bölümü de bizi tekrar Nietzsche'nin önsözünün başlangıcına götürür. Nietzsche üç deneme boyunca geliştirilen motifleri zarıfçe sunar. Birbirine birleşik olan bu denemeler, kulağa aynı temanın çeşitlemeleri gibi gelebilir. İlk denemenin 10. bölümünde sunulan *hınç* motifi ikinci denemede baskın bir hal alır ve üçüncü denemede geri gelir.

- 5) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin ilk olarak *Soykütük*'te ileri sürülen ahlakın değeri sorunuyla yapısal olarak paralellik gösteren hakikatin değeri sorununun ortaya atılmasıyla başladığını fark ettiğimizde, *Soykütük*'ün *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye ne kadar yakından bağlı olduğunu anlayabiliriz. Bunlar ayrı sorunlar değil, farklı açılardan yaklaşılan aynı sorundur. Nietzsche tıpkı *Soykütük*'ün başlangıcında iyi/kötü değer yargılarının insan refahını engellediğini mi, yoksa desteklediğini mi sorduğu gibi, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin başlangıcında da doğru/yanlış ayrımı ile ilgili olarak, "bunun ne ölçüde yaşamı desteklediğini, yaşamı koruduğunu, hatta türü geliştirdiğini" sorar (*İKÖ* 11; 21). Nietzsche'nin herhangi bir değer ayrımları dizisi ile ilgili ana sorusu bu ayrımların "yaşamı yükseltici" ve "yaşamı olumlayıcı" nitelikte olup olmadığıdır.
- 6) "Tarihin Yaşam için Yararları ve Zararları", *Zamansız Düşünceler*, çev. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 57-124. Bu deneme UD olarak kısaltılmıştır.
- 7) Bu üç tarih türünün birbirleriyle nasıl bağlantılı olduklarının ve herbirinin nasıl kullanılıp suistimal edilebileceğinin ayrıntılı, bilgilendirici bir açıklaması için, bkz. Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), s. 25-43.
- 8) A.g.e., s. 37-8.
- 9) Nietzsche'nin sık sık karşılaştırıldığı bir filozof olan Hegel'e çok yakın olduğu birçok bakımdan biri de budur. Nietzsche ile Hegel arasındaki benzerliklerin (ve farklılıkların) zekice araştırıldığı bir çalışma için, bkz. L. Jurist, *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000).
- 10) Nietzsche "ahlak" (*Moralität*) terimini kullandığında, genellikle iyilik ve kötülük ahlakını (ya da onun bazı varyasyonlarını) kasteder. Zaman zaman, terimi kapsamlı bir değerler şemasına gönderme yapmak için daha genel bir anlamda kullanır. Dolayısıyla, örneğin *Soykütük*'ün 10. bölümünde "her soylu ahlak kendisinin muzafferane bir onaylanışından doğar," der (S 36; 284); *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin 202. bölümünde "daha yüksek ahlaklar"dan (*BGE* 115; 126) bahseder. Peter Berkowitz'in belirttiği gibi, "çoğunlukla 'ahlak' terimini nefret ettiği –Hristiyan, demokratik, sürü ya da köle ahlakındaki– yaşam biçimlerini adlandırmak için kullansa da, bazen 'ahlak'ı alışılmış anlamıyla, doğru davranışa ilişkin

kapsamlı şemalara gönderme yapan genel bir kategori olarak kullanır. Ana nokta şudur: Nietzsche 'varoluşun ahlaki yorumuna ve önemine' saldırırken [...], 'ahlakın değeri'ni saptamaya çalışırken [...], 'ruhun yüksek değerlerini günahkâr bir şey' olarak değerlendirerek 'daha yüksek bir insan türü'ne açtığı savaş dolayısıyla Hıristiyanlığa savaş ilan ederken [...], daha yüksek bir ahlak ya da etik adına, en iyi yaşama dair belli bir vizyon adına konuşmaktadır" (Nietzsche, s. 48).

- 11) Rorty'nin *Contingency, Irony and Solidarity*'de yaptığı bazı ayrımlardan yararlanmakla birlikte, Rorty'nin bu ayrımlarını ya da Nietzsche'ye ilişkin yorumlarını desteklemiyorum. Sanırım Nietzsche, Rorty'nin demokrat "liberal ironist"inden nefret eder ve onu "son insan"ın umutsuz ideolojisinin –Nietzsche'nin *Zerdüş*'te o denli dokunaklı bir biçimde kınadığı ideolojinin– sadece bir varyasyonu olmakla suçlardı.
- 12) Yukarıdaki alıntılar Richard Rorty'nin *Contingency, Irony and Solidarity*'sinden yapılmıştır (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 73.
- 13) Rorty'nin ilk koşulu, ironistin diğer kelime dağarcıklarından etkilenmiş olması nedeniyle, kendi nihai kelime dağarcığı hakkında "radikal ve süregelen şüpheler"inin olmasıdır; ikinci koşulu, ironistin kendi kelime dağarcığında ileri sürülen argümanların "bu şüpheleri ne sağlama aldığını ne de giderdiğini" fark etmesidir. Ancak Nietzsche, büyük ruhların şüpheli olduğunu onaylamak *dışında*, kendi nihai kelime dağarcığı hakkında "radikal ve süregelen şüpheleri" varmış gibi görünmez.
- 14) Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 73.
- 15) A.g.e., s. 74.
- 16) A.g.e.
- 17) A.g.e.
- 18) Harold Bloom'un "güçlü şair"e ilişkin yaratıcı tanımı ve Rorty'nin bu fikri diğer güçlü düşünörlere kadar genişletmesi, Bloom'un ve Rorty'nin Nietzsche okumalarına mahsustur. Bkz. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1973) ve Rorty'nin *Contingency, Irony and Solidarity*'de Bloom üzerine yaptığı yorumlar, s. 24-5.
- 19) Bu ikili karşıtlıkta –ya nesnel rasyonel temeller ya da kendini yenilgiye uğratan görelilikçilik– neyin yanlış olduğunu göstermeye yönelik kendi girişimim için, bkz. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).
- 20) Bkz. Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), s. 13-41.

- 21) Peter Berkowitz (*Nietzsche*'nin içinde) Nietzsche'nin bir görelilikçi olmadığı iddiasının elini güçlendirir; Nietzsche'nin bilgi, hakikat ve nesnellik kavramlarını sorgulamadığını gösterir. Aksine, Nietzsche bilgi, hakikat ve nesnellığe ilişkin yanlış bulduğu anlayışlara meydan okumaktadır.
- 22) Nietzsche adeta Shakespeare'in *hınç* insanını kişileştiren Iago'sunu tanımlıyor gibidir.
- 23) Nietzsche'nin, Freud'un içgüdülere ilişkin geç dönem teorisini –bu içgüdülerin enerjisinin dışarı boşaltılmadığı zaman nasıl içeriye yöneltilildiğini– öngörmüş olması çarpıcıdır. Freud, (başlangıçta gücünü dışsal otoriteden alan) süperegonun içselleştirilmesini ve “suçluluk duygusu”nu böyle açıklar. Ancak Nietzsche ile Freud arasındaki farklılıklara da duyarlı olmamız gerekir. En önemli fark, Nietzsche'nin “vicdan azabı”nı özel bir bireyler sınıfının –*hınç* insanların– karakteristiği olarak görmesi, Freud'un ise süperegonun içselleştirilmesini ve bir suçluluk duygusunun geliştirilmesini *tüm* insanların evrensel karakteristiği olarak düşüncesidir. Ayrıca, Freud tüm içgüdülerin kendilerini dışarıya boşaltmasının mümkün olmadığına oldukça ısrarlıdır. İçselleştirmeden ve bir suçluluk duygusu geliştirmekten kaçış yoktur. Bir sonraki bölümde, Freud'u tartışırken, Nietzsche ile Freud arasında içgüdülerin dinamiklerine ilişkin farklılıkların kötülüğe farklı bakışları açısından önemli sonuçlarının olduğunu göreceğiz.
- 24) Bkz. Paul Ricoeur'ün şüphe yorumbilimine ilişkin açıklaması, *Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1970), s. 20-35.
- 25) Nihilizm çeşitli şekiller alabilir ve Nietzsche bu şekiller arasında ayrım yapar. Bkz. Stanley Rosen'in nihilizm tartışması, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), özellikle giriş bölümü.
- 26) Almanca metinde paragraf ayrımı yoktur, fakat Kaufmann'ın ve Hollingdale'in İngilizcedeki paragraf ayrımları bu son bölümü yorumlamaya elverişli bir yöntem sağlar.
- 27) Nietzsche kendi zamanının Almanya'sına çatmaktan da kendini alamayıp parantez içindeki şu düşüncüyü ekler: “(bugün Almanya'da *hiçbir* dümenin başarısız olmaması Alman ruhunun inkâr edilemez ve apaçık donukluğu ile bağlantılıdır; ben bunun nedenini gazetelerden, siyasetten, biradan ve Wagner müziğinden oluşan çok özel bir diyetle ve böylesi bir diyetin önkabullerinde arıyorum: ilk olarak, ulusal daralma ve gösteriş, güçlü ama dar ‘*Deutschland, Deutschland über alles*’ ilkesi ve ‘modern fikirler’in *parkinson hastalığı*” (S 158-9; 425-6).

28) Hannah Arendt, *Soykütük*'ün yayımlanmasından 60 yıl sonra ve yirminci yüzyılın ilk yarısındaki fırtınalı olayların ardından, *Totalitarizmin Kökenleri*'nin "Son Sözler"inde Nietzsche'ye başvurur, hıncın tehlikelerinden (Nietzsche'nin *hıncına* açık bir imada bulunarak) bahseder. Şöyle yazar: İnsanın reşit olmasının ilk feci sonucu modern insanın verili her şeye, hatta kendi varlığına –evrenin ve kendisinin yaratıcısı olmayışına– karşı hınç duyar hale gelmiş olmasıdır. Bu köklü hınçla, verili dünyada bir uyak ya da neden görmeyi reddeder. Sadece ona verilen tüm yasalara duyduğu hınçla, açıkça her şeyin mübah olduğunu beyan eder ve gizliden gizliye her şeyin mümkün olduğuna inanır. Yasa yaratan bir varlık olduğunu ve görevinin, geçmiş tarihin tüm standartlarına göre, 'üstinsan' olduğunu bildiği için de, nihilistik inançlarına bile, sanki bunlar iblisin zalim bir oyunu ile ona dayatılmışçasına hınç besler. (*Origins of Totalitarianism*, 1951 baskısı, s. 438).

5. Bölüm – Freud: Kökü Kazınamaz Kötülük ve İkirciklik

- 1) Yovel, "Kant's Practical Reason as Will", s. 294.
- 2) Bkz. Philip Rieff, *Freud: The Mind of the Moralizer* (New York: Viking Press, 1959), özellikle 9. bölüm, "The Ethic of Honesty."
- 3) Bütün Freud göndermeleri, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* adır, derl. J. Strachey (London: Hogarth Press, 1974), SE olarak kısaltılmıştır. Cilt ve sayfa sayılarını verdim.
- 4) Ilse Grubrich-Simitis bu pasajların ikisini de *Back to Freud's Texts: Making Silent Documents Speak*'te alıntılar (New Haven: Yale University Press, 1996), s. 125. Şunları ekler: "Ancak çok geçmeden daha ağırbaşlı bir hava egemen oldu. 12 Haziran'da Ferenzi'ye 'Eserle ilgili ilk yüksek kanaatimden çok uzaklaştım ve genel olarak, ondan şüphe duyuyorum' dedi. İki hafta sonra, 26 Haziran'da ise şunları söyledi: 'Meseleyi bir yandan çok güzel bulsam da, diğer yandan zamanın ve olayların çok muğlak olduğunu ve bir ölçüde kesin değerlendirme sınırını aştığını düşünüyorum.'"
- 5) Freud eleştirilerine genel bir bakış için bkz. A. L. Kroeber, "Totem and Taboo in Retrospect: An Ethnological Psychoanalysis," *American Anthropologist*, 22 (1939), s. 48-55. Daha yakın tarihli bir değerlendirme ve eleştiri için, bkz. Mario Erdheim'in *Totem and Tabu*'ya yazdığı giriş (Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991), s. 7-42.
- 6) İlksel sürü hakkındaki iddialarının dayanağını özetledikten sonra, Freud şunları yazar:

Bugüne kadar, bu yapıya sıkı sıkıya bağlı kaldım. Daha yeni etnografların Robertson Smith'in hipotezlerini oybirliği ile reddetmiş ve kısmen başka, tamamen

farklı teoriler ileri sürmüş olmalarına rağmen, [Totem ve Tabu] kitabımın sonraki baskılarında düşüncelerimi değiştirmemiş olduğum için defalarca sert kınamalarla karşılaştım. Cevap olarak, bu göstermelik ilerlemelerin tarafımda gayet iyi bilindiğini söyleyebilirim. Fakat ne bu yeniliklerin doğruluğuna, ne de Robertson Smith'in hatalarına ikna olmuş değilim. Bir ret bir çürütme değildir, bir yenilik de mutlaka bir ilerleme değildir. Ancak her şeyden önce, ben bir etnolog değil bir psikanalistim. Analiz için ihtiyacım olanı etnolojik literatürden alma hakkına sahiptim. (SE XXIII, 131)

Totem ve Tabu'nun Musa ve Tektanrıcılık ile ilişkisi üzerine ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Freud and the Legacy of Moses adlı kitabım (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

- 7) Freud, bu pasaja eklediği bir dipnotta, hipotezinin “canavarca bir hava”sının olduğunu itiraf eder. Ayrıca şöyle der: “Yukarıdaki metinde yazdıklarımın kesin olmaması, zaman faktörünü özetlemesi ve tüm konuyu kısaltması konunun doğasının gerektirdiği çekinceye atfedilebilir. Bu tür sorularda kusursuzluğu hedeflemek ne kadar aptalca ise kesinlikte ısrar etmek de o kadar adaletsiz olur” (SE XIII, 142-3).
- 8) Freud ilksel sürü mitini nitelendirirken bize, ilk baba katlinin tarihi saptanabilir tek bir olay değil, defalarca yinelenmiş bir olay olarak yorumlanması gerektiğini söyler. Böyle bir cinayetin gerçekte asla işlenmemiş olması olasılığını bile göz önüne alır. “Bu nedenle, salt babaya karşı düşmanca *iki*, salt onu öldürme ve yeme arzusuyla dolu bir *fantezinin* varlığı, totemciliği ve tabuyu yaratan ahlaki tepkiyi üretmeye yetecektir. Bu şekilde, haklı olarak onca gururlandığımız kültürel mirasımızın kökenini tüm duygularımıza isyan eden gizli bir cürümden türetme zorunluluğundan kaçınmalıyız. Böylece başlangıçtan bugüne uzanan nedensel zincire hiçbir zarar gelmez, çünkü psişik gerçeklik bu sonuçların ağırlığını taşıyacak kadar güçlü olacaktır” (SE XIII, 159-60). Freud'un bu olasılığı neden göz önüne aldığı, ama sonunda reddettiği ile ilgili değerlendirmem için, bkz. *Freud and the Legacy of Moses*, s. 101-3.

İlse Grubrich-Simitis, Freud'un ilksel sürü ve babanın erkek kardeşler çetesi tarafından öldürülmesi öyküsü hakkındaki şüphelerini gerçekten dile getirdiğini belirtir.

Ancak Freud, tüm yaşamı boyunca, ilksel baba katli ve arkaik mirasın oluşumu ile ilgili teorisine bir gerçeklik değeri atanmasının gerekip gerekmediği konusunda süpheci kalmıştır. Bu tereddüt “Çocuklukta Totemizmin Geri Dönüşü” nün temiz kopyasında da gözlemlenebilen birkaç duygusal değişkenle açığa vurulur. Basılı versiyon “büyük tarihöncesi trajedi”ye gönderme yaparken, temiz kopyada, yazar ikinci sıfatı silip yerine diğerini koymadan önce şu ifade yer alır: “büyük mitolojik trajedi.” Yazar, kendine bunu itiraf etmekte isteksiz

olsa da, Claude Lévi-Strauss'un yakın geçmişte yeniden belirttiği şeyi açıkça kabul etmiş görünür: *Totem ve Tabu* ile Freud bir mit inşa etmiştir, hem de çok güzel bir mit. Ama bütün mitler gibi, bu da olayların gerçekte nasıl yaşandığını bize söylemez. Bize söylediği, çelişkilerin üstesinden gelmeye çalışmak için, insanların olayları hayal etmeye nasıl ihtiyaç duyduğudur." (*Back to Freud's Texts*, s. 173)

- 9) Erkek kardeşler grubu arasındaki dayanışmanın Freud için siyasi bir önemi de vardır. Hatta "klandaki tüm erkekler arasında geçerli olan orijinal demokratik eşitlik"e gönderme yapar. Ancak bu demokratik eşitlik savunulamaz bir hal almıştır, "ve aynı zamanda, belli bireylere duyulan saygıya dayalı olarak, tanrılar yaratarak eski ataerkil ideali canlandırma eğilimi gelişmiştir." (SE XIII, 148-9)
- 10) Freud genellikle psikanalitik anlayışından ve bireylerle klinik deneyiminden yararlanarak grup olgusunu, toplumsal ve kültürel fenomenleri araştırmakla birlikte, önemli farklılıklara da duyarlıdır. Eleştirmeksizin, bireylere özgü olanın gruplara ve toplumlara uygulanacak şekilde genelleştirilebileceğini varsaymaz. Dolayısıyla örneğin, *Totem ve Tabu*'yu birey ve toplum psikolojisi arasındaki bazı temel farklılıkları inceleyerek sonlandırır (bkz SE XIII, 157-61).
- 11) Freud "vahşiler"e ve "ilkel insanlar"a yaptığı göndermeler için sık sık eleştirilmiştir. Fakat Freud "ilkel insanlar"a onlardan üstün olduğumuz kanıtlamak için gönderme yapmaz. Aksine, amacı "uygar" toplumlarda bireylerin psişik dinamiklerinin aslında bu "ilkel" ve "vahşi" kabilelerdeki çok yakın olduğunu göstermektir.
- 12) Freud tabu tartışmasını sunarken, şunları yazar:

Bu noktada, şu tabu meselesiyle uğraşmamıza ne gerek var? diye sorulabilir. Bence sadece *herhangi bir* psikolojik sorunu çözmeyi denemenin kendine adına zahmete değer olduğu için, başka nedenlerle de gerek var. Vahşi Polinezyalıların tabularının bize ilk başta sandığımız kadar uzak olmadığını, bizzat yönetimi altında olduğumuz ahlaki ve geleneksel yasakların bu ilkel tabularla temel bir ilişkisi olabileceğini ve bir tabu açıklamasının kendi 'kategorik buyruk'umuzun karanlık kökenine ışık tutabileceğini kavrayabiliriz. (SE XIII, 22)

Totem ve Tabu'nun önsözünde, Freud ilksel tabular ile Kant'ın kategorik buyruğu arasında bir bağlantı olduğunu daha da açık bir şekilde öne sürer: "tabular içimizde hâlâ var. Olumsuz bir biçimde ifade edilip bir başka konuya yönltilseler de, psikolojik doğaları bakımından Kant'ın zorlayıcı bir tarzda iş gören ve bilinçli bir saiki reddeden 'kategorik buyruk'undan farklılık göstermezler." (SE XIII, s. xiv)

Burada Freud'un tabu soruşturması ile Nietzsche'nin soykütüğü arasında önemli bir paralellik vardır. İkisi de mevcut yasaklarımızın ve ahlakımızın psişik dinamiklerinin "kökeni"ni araştırır. İkisi de bu kökenleri "açıklamak" için arkaik bir geçmiş hakkında "mitler" icat eder. Ancak bu mitlerin inşasına mevcut tabularımızın psişik dinamiklerine ilişkin içgörüler rehberlik eder.

13) J. Laplanche ve J-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, çev. D. Nicholson-Smith (New York: W. W. Norton, 1973), s. 26, vurgu bana ait).

14) A.g.e., s. 28.

15) Lévi-Strauss ve D. Eribon, *De près et de loin* (Paris: Editions Odile Jacob, 1988), s. 150. Bkz. yukarıda n. 8.

16) Maddi ve tarihsel hakikat arasında yaptığım ayrımla ilgili tartışma için, bkz. *Freud and the Legacy of Moses*, (s. 66-74). Burada şunu yazıyorum: "Aksi yöndeki görünümlere rağmen, [Freud'un tarihsel hakikat iddialarına yönelik] ana kanıt Freud'un geçmişte olanlar hakkında yaptığı bir keşif değildir. Aksine, 'tarihsel hakikati' keşfettiğinin delillerini sağlayan, bireylerin bilinçdışı dinamiklerine ilişkin *mevcut* psikanalitik anlayışdır." (s. 71)

"Otobiyografik Çalışma"sına yaptığı 1935 tarihli ilavede Freud, dinin ve ahlakın tarihsel kökenleriyle ilgili iddialarının mevcut psikanalitik hipotezlere dayandığına açıklık getirir.

Bir ömür boyu doğal bilimlerden, tıp ve psikoterapiden geçen *dolambaçlı yoldan* gittikten sonra, uzun zaman önce, henüz yeterince düşünemeyecek yaşta bir gençken beni büyülemiş olan kültürel sorunlara olan ilgim yeniden canlandı. 1921'de, psikanalitik çalışmamın tam zirvesindeyken, daha *Totem ve Tabu'da*, dinin ve ahlakın kökenlerini araştırmak için yeni keşfedilmiş analiz bulgularından yararlanmaya çalışmıştım. [...] İnsanlık tarihindeki olayların, insan doğası, kültürel gelişim ve (en belirgin örneği din olan) tarihöncesi deneyimlerin çökeltileri arasındaki etkileşimlerin artık psikanalizin bireyde incelediği ego, id ve süperegonun dinamik çatışmalarının bir yansımasından öte olmadığını – bunların daha geniş bir sahnede tekrarlanan aynı süreçler olduğunu daha da açık bir şekilde idrak ettim. (SE XX, 72)

17) *Thanatos* Freud'un yazılarında görünen bir terim olmasa da, konuşma sırasında onu ölüm içgüdüsüne atfen kullandığı belirtilmiştir. Freud'un içgüdüler ve dürtülere ilişkin teorisindeki değişimlerin kısa bir analizi için, bkz. editörün notu, *Instincts and their Vicissitudes* (SE XIV, 111-16). Ayrıca bkz. Laplanche ve Pontalis'in *Language of Psychoanalysis*'indeki "İçgüdü (ya da Güdü)", "Yaşam İçgüdüleri" ve "Ölüm İçgüdüleri" maddeleri.

18) Birçok yorumcu Freud'un İngilizce çevirilerinde "içgüdü" sözcüğünün iki farklı Almanca kelimeyi ve iki farklı kavramı çevirmek için kullanıldığına

dikkat çekmiştir: *Instinkt* ve *Trieb*. Freud bu iki sözcük arasında bocalasa da, Jonathan Lear bu sözcükler arasındaki büyük farkın yararlı bir tarifini yapar.

Bir *Instinkt*, Freud'a göre, hayvan davranışının karakteristiği olan katı, doğuştan gelen bir davranış kalıbıdır: örneğin, bir kuşun yuva yapmaya doğuştan gelen yeteneği ve baskısı. Bir *Instinkt*'in özü, değişik halinin olamamasıdır: körüklediği ve yönlendirdiği davranış kalıbı önceden oluşturulmuş ve sabittir. Bir *Trieb* ise aksine, belli bir esnekliğe sahiptir: amacı ve yönü bir ölçüde deneyimle şekillenir. Freud'un yaptığı gibi, insanların *Triebe*'den güç aldığını düşünmek, insanlığı kısmen geri kalan hayvan dünyasından ayırmak demektir. (Jonathan Lear, *Love and its Place in Nature* [New York: Farrar, Straus & Giroux, 1990], s. 123-4)

Ayrıca bkz. Laplanche ve Pontalis'in *Language of Psychoanalysis*'teki *Instinkt* ve *Trieb* tartışması, s. 214-16. Karışıklıktan kaçınmak için, *SE*'deki pratiğe uyarak *Trieb*'i "içgüdü" olarak çevirdim. "İçgüdü" sözcüğünü kullandığımda, Freud'un *Trieb* dediği şeye gönderme yaptığımı vurgulamak istiyorum.

- 19) Freud *Trieb*'i daha önce en az iki başka durumda benzer bir şekilde tanımlamıştır. Schreber olayına ilişkin değerlendirmesi "Bir Paranoya Vakasının Otobiyografik bir Açıklaması üzerine Psikanalitik Notlar"da şöyle yazar: "İçgüdüye [*Trieb*] bedenselle zihinsel arasındaki sınır çizgisi üzerinde bir kavram olarak bakar ve içinde organik güçlerin psişik temsilcisini görürüz" (*SE* XII, 74). *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'nin üçüncü baskısına eklenen bir pasajda ise, *Trieb*'den "bir endosomatiğin uyarı kaynağını sürekli takip eden psişik temsilcisi" diye bahseder. "İçgüdü [*Trieb*] kavramı, dolayısıyla, zihinsel ve psişik arasındaki sınırdan duran bir kavramdır. [...] İçgüdüleri [*Triebe*] birbirinden ayırıp onlara kendine has özellikler veren şey, somatik kaynakları ve amaçları ile olan ilişkileridir" (*SE* VII, 168).
- 20) Bir *Instinkt*, çeşitli yollarla ifade edilebilse de, sabit bir davranış örneği olarak, değişmez. Örneğin kuşlar içgüdüsel olarak yuvalarını farklı şekillerde yapar ve kendilerini yerel çevresel koşullara uyarlarlar, ancak bu çeşitlilik insan *Triebe*'sinin esnekliğiyle özdeşleştirilemez.
- 21) Bkz. Paul Ricoeur'ün *Repräsentanz* üzerine zekice yorumu, *Freud and Philosophy*, s. 134-51.
- 22) Laplanche ve Pontalis, *Language of Psychoanalysis*, s. 216. Bu pasajın son cümlesi *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*'den alıntılanmıştır (*SE* XXII, 95).
- 23) Freud'da spekülasyonun anlamına ilişkin kışkırtıcı bir analiz için, bkz. Jacques Derrida, "To Speculate – on Freud", *The Post Card: From Socrates*

to *Freud and Beyond*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1987). Freud'un spekülâtif cesaretine ilişkin karşılaştırmalı bir analiz ve değerlendirme için, bkz. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, s. 281-309.

- 24) Freud, söylediğinin “gerçek Schopenhauer bile olmadığı” yorumunda bulunur. “Ölümün yaşamın tek amacı olduğunu iddia etmiyoruz; ölümün yanı sıra yaşamın da olduğu gerçeğini görmezden gelmiyoruz. İki temel içgüdüğü kabul ediyor ve bunların her birine kendi hedefini veriyoruz. Bu ikisinin yaşam sürecinde nasıl birbirine karıştığı, ölüm içgüdüsünün, özellikle saldırganlık olarak dışarıya dönmek yoluyla Eros'un amaçlarına hizmet etmesinin nasıl sağlandığı – bunlar gelecekteki araştırmalara bırakılmış işlerdir” (SE XXII, 107).
- 25) En çok mesleki pratik yapan psikanalistler Freud'un ölüm içgüdüğü varsayımına eleştirel yaklaşırlar. Ölüm içgüdüğüyle ilgili yakın tarihli bir eleştiri için, bkz. Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- 26) Bu pasaj yazdığı bir dipnotta, Freud “Goethe'nin Mephisto'sunda kötülük ilkesinin yıkıcı içgüdü ile son derece ikna edici bir özdeşleşmesiyle karşı karşıya” olduğumuzu göstermek için Faust'tan iki pasaj alıntılar (SE XXI, 120-1).
- 27) Freud'un “zihnin anatomisine ilişkin yeni açıklamasını” sunma nedenlerine dair bir açıklama için, bkz. Editör'ün Sunumu, *The Ego and the Id* (SE XIX, 3-11).
- 28) Freud Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin sonuç bölümündeki şu pasaja gönderme yapmaktadır.

Üzerinde daha fazla ve daha sabit bir şekilde düşündükçe, iki şey aklı yepyeni, giderek artan bir hayranlık ve saygıyla doldurur: üstümdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası. [...] İlki dış duyu dünyasında kapladığım yerden başlar ve dünyalar üstüne dünyalarla ve sistemlerin sistemleriyle sınırsız bir büyüklükte, ayrıca bunların periyodik hareketinin, başlangıcının ve sürekliliğinin sınırsız zamanlarında yer aldığım bağlantıyı uzatır. İkincisi görünmez benliğimden, kişiliğimden başlar ve beni gerçek sonsuzluğun olduğu ama sadece anlayış yoluyla keşfedilebilen bir dünyayla tanıştırır; dünyayla (ve böylelikle bütün o gözle görülür dünyalarla) bağlantımın, ilk durumdaki gibi salt tesadüfi değil, evrensel ve gerekli de olduğunu idrak ederim. (Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Cambridge Edition, s. 269.)

- 29) Freud *Ego ve İd*'de şöyle der:

Bir insanın dışarıya yönelik agresifliğini kontrol altına aldıkça, ego idealinde daha da sert –yani agresif– bir hal alması dikkat çekicidir. Sıradan bakış durumu başka türlü görür: ego ideali tarafından getirilen standart, agresifliğin bastırılmasının nedeni gibi görünür. Oysa gerçek, ifade ettiğimiz gibi kalır:

bir insan agresifliğini ne kadar kontrol ederse, idealinin egosuna karşı agresiflik eğilimi o kadar artar. (SE XIX, 54)

- 30) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 150.
- 31) *Eros and Civilization*'da (Boston: Beacon Press, 1955), Freud'un son dönem içgüdüler teorisini *Eros* ve *Thanatos* arasındaki savaş olarak algılayan Herbert Marcuse, bununla birlikte Freud'un yaşam ve ölüm içgüdüleri arasındaki dinamiklerin dönüştürülemeyeceği iddiasına meydan okur. Bu bakımdan Marcuse, Nietzscheci bir Freud eleştirisi olarak yorumlanabilecek bir eleştiri geliştirir. Fakat Marcuse'un Freud'a meydan okumasında da sorunlu yanlar vardır. Bkz. Marcuse üzerine tartışmam, "Negativity: Theme and Variations," *Philosophical Profiles* (Cambridge: Polity, 1986) s. 176-96. Marcuse üzerine daha ayrıntılı bir psikanalitik eleştiri için, bkz. Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study of Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995), s. 24-41.
- 32) Rieff, *Freud*, s. 62.
- 33) Bu notun bibliyografik tarihçesi için, bkz. Editör'ün Sunumu, "Some Additional Notes on Dream-Interpretations as a Whole" (SE XIX, 125-6).
- 34) Philip Rieff, *Freud*, s. 70-1.
- 35) Freud'un son dönem denemesi "Analysis Terminable and Interminable", Freud'un psikanalitik terapi tedavisiyle neyin başarılacağına dair şüpheciliğinin kanıtı olarak sık sık alıntılanır. Ancak burada bile Freud şunu ifade eder: "Amacımız [...] 'derinlemesine analiz edilmiş' kişinin hiçbir tutku hissetmeyip hiçbir iç çatışma geliştirmemesini istemek olmayacaktır. Analizin işi egonun fonksiyonları için mümkün olan en iyi psikolojik koşulları güvence altına almaktır; bununla, görevini yerine getirmiş olur." (SE XXIII, 250)
- 36) *Bir Yanılsamanın Geleceği*, Freud'un kendini Aydınlanmanın akıl ve *Logos*'a bağlılığı ile en açık olarak özdeşleştirdiği kitaptır. "Bilimsel çalışmanın dünyanın gerçekliği hakkında bir bilgi edinmesinin mümkün olduğuna, bu yolla gücümüzü arttırabileceğimize ve yaşamlarımızı ona uygun olarak düzenleyebileceğimize inanıyoruz" (SE XXI, 55).
- 37) Bkz. *Bir Yanılsamanın Geleceği* (SE XXI, 54-5). Freud burada "Tanrımız, Logos"tan bahseder ve bunu dini inancı olanların Tanrısı ile karşılaştırır.

Prolog

- 1) Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains': A Conversation with Günter Gaus," *Essays in Understanding, 1930-54*, s. 13-14.

- 2) Saul Freidlander (derl.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, s. 3.

6. Bölüm – Levinas: Kötülük ve Teodisenin Cazibesi

- 1) Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics," *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 312.
- 2) Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969); *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961). Göndermeler *TI* şeklinde kısaltılmış ve önce İngilizce baskıdaki sayfa numarası, sonra Fransızca baskıdaki sayfa numarası eklenmiştir. Levinas normalde *l'autre* ile *l'autrui*'yi birbirinden ayırır. İlki (*l'autre*) "öteki"nden soyut bir biçimde bahsettiğinde –örneğin, aynı ve öteki diyalektiğinden bahsettiğinde– kullanılır. İkincisi (*l'autrui*) kişisel ötekine, diğer insana gönderme yapmak üzere kullanılır. Levinas, terminolojisinde her zaman tutarlı değildir, ama bağlamdan ne kastettiğini anlayabiliriz. İngilizcede bazı çevirmenler, *l'autrui*'yi çevirirken "Öteki"nin baş harfini büyük yazarak bu farkı belirtmeye çalışmıştır.
- 3) Levinas, "ahlak" ve "etik" ifadelerini sıklıkla birbirinin yerine kullanmakla birlikte, Yunanca *ethos*'tan türetilmiş olan "etik"i tercih eder. Kimi zaman, ilk felsefe olarak etiği özel ahlak kurallarından ayırmak istediğinde, etiği ahlaktan ayırır.
- 4) "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas," *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, derl. Robert Bernasconi ve David Wood (London: Routledge, 1988), s. 168-80. Bu röportaja yapılan göndermeler PM olarak kısaltılmış, ardından sayfa numarası eklenmiştir.
- 5) Hannah Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy," *Social Research*, 61/4 (Winter 1994).
- 6) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 2 cilt (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978), cilt 1, s. 5.
- 7) Levinas, "Useless Suffering." Bu makaleye yapılan göndermeler US olarak kısaltılmış, ardından sayfa numarası eklenmiştir.
- 8) Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*, s. 3.
- 9) Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, s. 68.
- 10) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 231.
- 11) Hans Jonas, "Epilogue: The Outery of Mute Things", *Mortality and Morality*, s. 198'de.
- 12) A.g.e., s. 199.

- 13) A.g.e., s. 200.
- 14) Levinas, "Transcendence and Evil." Bu makaleye yapılan göndermeler TE şeklinde kısaltılmış, ardından sayfa numarası eklenmiştir.
- 15) Arendt, *Totaliterizmin Kökenleri*, 1968, 3ncü baskı, p. viii.
- 16) Bkz. bu sömürgeleştirme mantığına ilişkin benim tartışmam, "Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida," *New Constellation*, s. 172-98.
- 17) Levinas'ın Heidegger'e minnettarlığının ve ona yönelik eleştirisinin daha berrak bir açıklaması için, bkz. Richard Kearney ile yaptığı röportaj, Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Philosophers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), s. 49-69.
- 18) A.g.e., s. 68.
- 19) Levinas, "Signature," *Difficult Freedom*, çev. S. Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), s. 291.
- 20) Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, çev. Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986), s. 82. Blanchot'nun bu pasajına dikkatimi çeken Carol L. Bernstein'dır.

7. Bölüm – Jonas: Yeni Bir Sorumluluk Etiği

- 1) Jonas genellikle ontolojiden çok metafizikten bahseder, fakat "metafizik" terimini Levinas'ın kullandığı anlamda kullanmaz. Jonas'a göre metafizik, Levinas'ın "ontoloji" dediği Varlık araştırmasıdır.
- 2) Hans Jonas, "Heidegger's Resoluteness and Resolve", *Martin Heidegger and National Socialism*, derl. G. Neske ve E. Kettering, çev. L. Harries (New York: Paragon House, 1990), s. 197.
- 3) Bkz. Hannah Arendt, "For Martin Heidegger's Eightieth Birthday," *Heidegger and National Socialism*'de tekrar basılmıştır, s. 207-18. Arendt eleştirim için, bkz. "Heidegger's Silence?" başlıklı makalem, *New Constellation*, s. 81.
- 4) Jonas, "Heidegger's Resoluteness and Resolve," s. 200-1. Jonas halka açık son derslerinden birinde Heidegger'den duyduğu hayal kırıklığını tekrar dile getirir. "Bu nedenle, zamanımın en derin düşünürü Hitler'in kara tablolarının gümbür gümbür yürüyüşüne ayak uydurduğunda, bu benim için sadece acı bir kişisel hayal kırıklığı değil, ayrıca bana göre felsefe için bir fiyasko olmuştu. Sadece bir insan değil, felsefenin kendisi iflasını ilan etmişti." "Philosophy at the End of the Century: Retrospect and Prospect," *Mortality and Morality*, s. 49.
- 5) Jonas, "Heidegger's Resoluteness and Resolve," s. 202-3. Jonas'ın en tutkulu ve yıkıcı Heidegger eleştirisi *The Phenomenon of Life*'ta yeniden ba-

sılan "Heidegger and Theology" adlı makalesindedir (New York: Harper & Row, 1966), s. 235-61. Bu makale ilk olarak bir teologlar konferansında bir konuşma olarak sunulmuştur. The *Phenomenon of Life*'a yapılan göndermeler PL şeklinde kısaltılmış, ardından sayfa numaraları eklenmiştir. ABD'de Heidegger'e ilk başta en çok sempatiyle bakan ve *Sein und Zeit*'in teolojik içerimlerini araştırmaya çalışanlar teologlardı. Jonas bunun feci bir hata, eserin pagan ve anti-teolojik karakterini görememe hatası olduğunu ileri sürer. "Sahte tevazusu" yüzünden Heidegger'i kınar ve Heidegger'in "tüm düşünce tarihindeki en büyük kibirden" dolayı suçlu olduğunu iddia eder. "Çünkü bunun, düşünürün, şeylerin kendi özünün onun aracılığıyla konuştuğunu iddia etmesinden ve dolayısıyla hiçbir düşünürün hiçbir zaman hak iddia edemeyeceği bir otorite üzerinde hak iddia etmesinden aşağı kalır yanı yoktur" (PL 257).

- 6) Jonas, "Gnosticism, Existentialism, and Nihilism," PL 224. Göndermeler GEN şeklinde kısaltılmış, ardından PL'deki sayfa numaraları eklenmiştir.
- 7) Lawrence Vogel, Jonas'ın denemelerinden oluşan muhteşem antolojisi, *Mortality and Morality*'nin giriş bölümünde, Jonas'ın felsefesini "modern düşüncenin nihilist karakterine" bir panzehir olarak özetler. Vogel şöyle der: "[Jonas] bu nihilizmin *Varlık ve Zaman*'da –*Doctorvater*'i olan Martin Heidegger'in başyapıtında– berraklaştığını düşündüğü için, Jonas'ın temel projesi, Üçüncü Reich dönemindeki davranışını Heidegger'in nihilist düşüncelerinin etik zayıflığının bir semptomu olarak teşhis ettiği entelektüel baba-figürünün altilmesi gibi görülebilir" (s. 4).
- 8) Jonas, "Toward an Ontological Grounding of an Ethics for the Future," *Mortality and Morality*, s. 108.
- 9) Jonas kendisini Teilhard de Chardin'in temsil ettiği "evrimsel iyimserlik"ten açık bir biçimde ayırır. Jonas'a göre, yaşam "insanın hayati özgürlüğünde felaketle olduğu kadar başarıyla da sonlanabilecek, artan çıkarlar ve risklerle yapılan bir deneydir" (PL p. x).
- 10) Jonas, "Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms," *Mortality and Morality*, s. 60.
- 11) Kendilik kavramının sadece insanlar için geçerli olduğu düşünülebilir. Ancak Jonas "Yaşamın en temel aşamasında kaçınılmaz olan 'kendilik' teriminin sunumu, o haliyle yaşamla birlikte, içsel kimliğin ortaya çıkışını –ve bu ortaya çıkışla birlikte, geri kalan tüm gerçeklikten kendini yalıtmasını da– gösterir. Homojen bir biçimde birbiriyle ilişkili bir varoluş evreni içindeki büyük tekillik ve heterojenlik, organizmanın kendiliğine işaret eder" (PL 82-3) der.
- 12) Bkz. Jonas, "Note on Anthropomorphism," PL 33-7.

- 13) Jonas süreklilik ve "ani yenilik" anlayışını, evrim sürecinde beraberinde yepyeni nedensellik düzeyleri getiren "sıçramalar" olduğunu iddia eden o ani evrim teorilerinden kesinlikle ayırır. Ortaya çıkan evrim teorisine yönelik eleştirisinde (PL 67-9) şunları söyler: "Bu nedenle –teorik olarak değerli– ani *yenilik* ilkesinin, tamamen keyfi ve dolayısıyla irrasyonel olmaması için süreklilik ilkesiyle hafifletilmesi gerektiğini söyleyebiliriz: sadece formel değil, tözel bir süreklilik – böylece kendimizi *onun altındaki her şey konusunda en yüksek ve en zengin olan tarafından eğitilmeye* bırakmalıyız" (PL 69).
- 14) Jonas'ın bakış açısından, Levinas'ın bir tür ikiliğe bağlı olduğunu iddia etmek için haklı nedenler vardır. Levinas, daha önce belirttiğimiz gibi, şöyle der: "İnsanın hangi anda ortaya çıktığını bilmiyorum, ama vurgulamak istediğim şey, insanın her zaman varlıkta bir ısrar olan saf varlıktan koptuğudur. Ana tezim budur" (PM 172).
- 15) Jonas, *Imperative of Responsibility*. Bu kitaba yapılan göndermeler IR şeklinde kısaltılmış, ardından sayfa numarası eklenmiştir.
- 16) Jonas ana sorumluluğun o sorumlu olma kapasitesine sahip varlıklara *yönelik* olduğunda ısrar ederken, geleneksel etikte eleştirdiği bir tür insanmerkezciliğe kayıyormuş gibi görünür. Fakat Lawrence Vogel'e göre, "Jonas'ın metafiziği insanmerkezci olmakla insanmerkezci olmamak arasındaki ayrımın altını oyar. *Her iki olanağı da* elimizin altında bulundurabileceğimizi, hatta bulundurmamız gerektiğini düşünür. Canlı doğa saygımızı hak eden kendi-içinde-bir-iyiyken ve bu iyiliğe eşlik eden bütün organizmalar kendi varlıkları için kaygı sergileyen birer savunmasız kendi-içinde-amaçken, insanlar ahlaki özneler olarak özel bir itibara sahiptirler, çünkü istencimiz kendi hayati amaçlarımızın ötesindeki amaçlara duyarlıdır. [...] İlk görevimiz doğadaki ahlaki sorumluluğun soylu varlığını korumaktır: o haliyle kendi-içinde-iyi olanı tanıyabilen bir varlığın soylu varlığını" (*Mortality and Morality*'nin giriş bölümü, s. 17).
- 17) Jonas'ın sorumluluk teorisinin zekice bir açıklaması ve eleştirisi için, bkz. Dimitri Nikulin, "Reconsidering Responsibility: Hans Jonas's Imperative for a New Ethics," *Graduate School Philosophy Journal* 23/1 (2002). Ayrıca bkz. "Hans Jonas: Rethinking Responsibility" başlıklı makalem, *Social Research*, 61/4 (Kış 1994), s. 833-52.
- 18) Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*'in giriş bölümü (Chicago: University of Chicago Press, 1974), s. xv. Bu girişte Jonas yaşamının ve eserinin kısa bir otobiyografik özetini yapar. Ayrıca bkz. "A Retrospective View," Hans Jonas, *On Faith, Reason and Responsibility* (Claremont, Calif.: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, 1981), s. 107-22. Jonas

- annesinin Auschwitz'de öldürüldüğünü ancak İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda, 1945'te öğrenmiştir.
- 19) Bu dersin İngilizce çevirisine bir dipnotta, Jonas bu dersin 1960'ların kadar uzanan kaynaklarını gösterir. Bkz. "The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice," *Mortality and Morality*, s. 131. Bu metne yapılan göndermeler CGA şeklinde kısaltılmıştır.
- 20) Jonas, Kant'ın metafizik hakikatlerin bilgisine ulaşmanın (kabul ettiği) olanaksızlığıyla ilgili uyarılarını, metafizik ve spekülative soruların anlamdan yoksun olduğu yolundaki (reddettiği) çok daha sınırlayıcı pozitivist iddiadan kesinkes ayırır. (Bkz. CGA 131-2.)
- 21) Jonas bu miti ilk olarak *Mortality and Morality*'deki "Immortality and the Modern Temper"da sunmuştur. Bu miti ilk başta ölümsüzlük meselesini ele almak için sunmuş olsa da, "Auschwitz'in hayaletinin çoktan kendi rolünü oynadığını" söyler (CGA 134).
- 22) Jonas, "Immortality and the Modern Temper," s. 127-8.
- 23) A.g.e., s. 124.
- 24) Jonas ilahi kadiri mutlaklık fikrinin tutarlılığına karşı çıkmak için mantıksal, ontolojik ve teolojik savlar sunar. Bkz. CGA 138-9.
- 25) Jonas hiçbir zaman bu temel iddiayı "gerekleştirmeye", hatta onu destekleyecek nedenler ileri sürmeye çalışmaz. İronik olarak, bunun tam da Gnostiklerin birçoğunun yadsıdığı iddia olduğunu bilir. Jonas bir Yahudi perspektifinden konuşmaktadır ve iyiliğin Tanrı'nın temel bir vasfı olmasının Musevilik için esas olduğunu düşünür.
- 26) Jonas'ın mitsel Tanrı ve onun dünyayla ilişkisine dair açıklaması ile Schelling arasında bazı çarpıcı benzerlikler de vardır. Bkz. Peter Dews'un "'Radical Finitude' and the Problem of Evil: Critical Comments on Wellmer's Reading of Jonas"daki Schelling ve Jonas tartışması, *Rethinking Evil*, derl. Maria Pia Lara (Berkeley: University of California Press, 2001), s. 27-45.
- 27) Jonas, "Immortality and the Modern Temper," s. 129 (vurgu bana ait).
- 28) A.g.e.
- 29) Hans Jonas, "Matter, Mind, and Creation: Cosmological Evidence and Cosmogonic Speculation," *Mortality and Morality*, s. 188.
- 30) A.g.e., s. 191.
- 31) A.g.e., s. 191-2.
- 32) A.g.e., s. 192. Jonas'ın Hillesum'dan yaptığı alıntılar *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum, 1941-43*'tendir (New York: Pantheon Books, 1989).
- 33) Jonas Bultmann'ın seminerine katılmasının kendi Gnostisizm çalışmasına nasıl yol açtığının öyküsünü "A Retrospective View"da anlatır, s. 111-15.

- 34) Bkz. Jonas, "Is Faith Still Possible?: Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work," *Mortality and Morality*, s. 144-64.
- 35) A.g.e., s. 149.
- 36) Bkz. Jonas'ın metafor ve mit ilişkisi üzerine yorumları, a.g.e., s. 149-50.
- 37) Albrecht Wellmer, Jonas'ın spekülasyonlarını "etik bir öz-anlayışın olası temeli olarak değil, onun metaforik ifadesi" olarak yorumlamamızı önerir. Bkz. Albrecht Wellmer, "Der Mythos vom leidenden and werdenden Gott: Fragen an Hans Jonas," *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), s. 253. Ayrıca bkz. Peter Dews'un "'Radical Finitude' and the Problem of Evil"deki Wellmer tartışması ve eleştirisi.
- 38) "Heidegger and Theology", s. 261.
- 39) Jonas'ın Bultmann'la anlaşmazlığının temeli budur. Mitin sembolik söylemi felsefi kavramlara tam olarak tercüme edilemez. "Kavramsal bir şeymanın 'uygunluğu'nun tehlikeli yanı, paradoks duygusunu köreltebilmesi ve hiçbir alışkanlığa izin verilmeyen yerde bir alışkanlık yaratabilmesidir" (a.g.e., s. 260).
- 40) A.g.e., s. 261.
- 41) Levinas'a bir keresinde bir röportajda şu soru sorulmuştu: "Hayvanların etik bir anlamda yüzleri yoksa, onlara yönelik yükümlülüklerimiz var mıdır? Ve eğer varsa, bu yükümlülükler nereden gelir?" Levinas'ın cevabı şöyleydi: "Hayvanları insan gibi düşünmeksizin, etiğin tüm canlı varlıklara uzandığı çok açıktır. Bir hayvana gereksiz yere acı çektirmek istemeyiz vb. Ancak bunun prototipi insan etiğidir" (PM 172). Jonas hayvanlara gereksiz yere acı çektirmek istemediğimize kesinlikle katılırdı, ancak *onun* insan olmayan hayvanlara karşı ilgisi gelecekteki hayvan ve insan yaşamı *olasılığının* koşullarını korumaya yönelik daha birincil bir yükümlülüğü gerektirir.
- 42) Bkz. Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas," *Writing and Difference*, s. 79-153.

8. Bölüm - Arendt: Radikal Kötülük ve Kötülüğün Sıradanlığı?

- 1) *Hannah Arendt and the Jewish Question* adlı kitabımda, Arendt'in radikal kötülüğün anlamı ve kötülüğün sıradanlığı üzerine düşüncelerine birer bölüm ayırdım. Kitabın yayımlanmasından bu yana, birkaç konudaki düşüncelerim –kısmen, mevcut araştırmamın bir sonucu olarak– değişti. Anlayışımı esas itibariyle değiştirmemiş olmakla birlikte, artık Arendt'in fikirlerinin ilk başta belirttiğimden daha ince, nüanslı ve karmaşık

olduğunu düşünüyorum. İlk başta işaret ettiğim kimi noktaları tekrarlasam da, onları yeni bir bağlama yerleştiriyorum.

- 2) Arendt'in Heidegger'le daha önceki aşk ilişkisi artık gayet iyi biliniyor. Heidegger'in Arendt üzerindeki entelektüel etkisi üzerine bir tartışma için, bkz. Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton: Princeton University Press, 1996) ve Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger* (Albany: State University of New York Press, 1997). Ayrıca bkz. "Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger" başlıklı *Constellations*'ta çıkan makalem, 4/2 (Ekim 1997), s. 153-71.

- 3) Günter Gaus'la yaptığı röportajda Arendt şunları söyler:

Eski bir Königsberg ailesinden geliyorum. Bununla birlikte, çocukluğumda "Yahudi" sözcüğü hiç gündemde değildi. Onunla ilk kez sokaktaki çocukların –tekrarlamaya değmeyecek– antisemitik görüşleri vasıtasıyla karşılaştım. Bunun ardından, bir bakıma, "aydınlanmış" oldum. [...] çocukken –biraz daha büyük bir çocukken– Yahudi gibi göründüğümü biliyordum. Diğer çocuklardan farklı görünüyordum. Bunun gayet iyi bilincindeydim. Ama aşağı olduğumu değil de, sadece durumun bu olduğunu hissettirecek bir şekilde... [Annem] beni asla vaftiz ettirmeyecekti! Bir Yahudi olduğumu inkâr ettiğimi anlayacak olursa kulaklarımı çekerdi. Yani bu düşünülemezdi. İmkânsızdı. "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus," *Arendt: Essays in Understanding, 1930-1954*, s. 7; bu kitaba yapılan göndermeler *EU* şeklinde kısaltılmıştır).

- 4) Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), s. 71. Bkz. Arendt'in Blumenfeld ile yazışmaları: Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld, "... in keinen Besitz verwurzelt": *Die Korrespondenz*, derl. Ingeborg Nordmann ve Iris Pilling (Hamburg: Rotbuch Verlag, 1995).

- 5) Taslağı 1930'larda tamamlanmış olmakla birlikte, *Rahel Varnhagen* Londra'da 1958'e kadar yayımlanmadı. Harcourt Brace Jovanovich 1974'de Amerikan baskısını yayımladı. Liliane Weissberg 1997'de yeni bir baskıyı yayına hazırladı (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997).

- 6) "What Remains? The Language Remains", *EU* 11-12.

- 7) Hannah Arendt, "Nightmare and Flight," *EU* 134.

- 8) Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 3. baskı, s. viii-ix. Bu kitaba yapılan göndermeler *OT* şeklinde kısaltılmıştır.

- 9) Özdeyiş şöyledir: "Weder dem Vergangenen anheinsfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein" (Kendini ne geçmişe ne de geleceğe ver. Önemli olan tamamen bugünde kalmaktır).

- 10) Hannah Arendt/ Karl Jaspers *Correspondence*, s. 165.
- 11) A.g.e., s. 166.
- 12) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), s. 7. Bu kitaba yapılan göndermeler HC şeklinde kısaltılmıştır.
- 13) Arendt'in "Doğa ve Tarih yasaları"na totaliter başvuruya ilişkin değerlendirmesi için, bkz. 13. bölüm: "Ideology and Terror: A Novel Form of Government", OT 460-79. Ayrıca bkz. Margaret Canovan'ın Arendt'in totalitarizm teorisine ilişkin berrak açıklaması: "Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment," *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, derl. Dana Villa (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 25-43.
- 14) Arendt, "The Concentration Camps," *Partisan Review*, 15/7 (Temmuz 1948), s. 748. Bu makaleden alınan materyal gözden geçirilip OT'ye dahil edilmiştir. Arendt'in "mutlak kötülük"ten bahsettiği ilk yerlerden biri budur.
- 15) Victor Klemperer, *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1933-41, 1942-45*, 2 cilt (New York: Random House, 1998-1999).
- 16) Doğum oranının, yeni bir şeye başlama kapasitesinin Arendt için her zaman olumlu bir anlama geldiğini düşünmemeliyiz. Totalitarizmin kendisi aynı kapasitenin –bu doğum oranının– bir sonucudur. Arendt şöyle der: "Totalitarizme dair bildiğimiz her şey korkunç bir orijinalliği kanıtlar. [...] Totalitarizmin orijinalliği korkunçtur, bunun nedeniyse dünyaya yeni bir 'düşünce'nin gelmiş olması değil, eylemlerinin geleneklerimizde bir kırılma oluşturmalarıdır; bu eylemler siyasi düşünce kategorilerimizi ve ahlaki yargı standartlarımızı açıkça havaya uçurmuştur" ("Understanding and Politics," EU 309-10). Margaret Canovan "totaliter yeniliğin paradoksu"ndan bahseder: "Totalitarizm insanın *başlama* kapasitesini; Arendt'in olgun siyasi teorisinde büyük bir yer tutan yeni, beklenmedik ve öngörülemez şekillerde düşünme ve hareket etme gücünü resmediyordu. Fakat totaliter yeniliğin paradoksu, tam da benzersiz bir birey olarak hareket etme ve düşünme yeteneğine bir saldırıyı temsil etmesiydi" ("Arendt's Theory of Totalitarianism", s. 27).
- 17) Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 281.
- 18) Levinas'la Arendt arasında önemli bir fark da vardır. Levinas (özellikle *Totality and Infinity*'de) etik ve siyaset arasında keskin bir ayrım yaparak ötekinin (*l'autrui*) tekilliğini siyasetin değil etiğin kabul ettiğini ileri sürer. Arendt ise siyasette de ortak bir dünya hakkında farklı bir görüşe sahip bireylerin çoğulluğunu kabul etmemiz gerektiğini iddia eder.

- 19) Arendt'in çoğulluk ile ne kastettiğinin ayrıntılı bir açıklaması için, bkz. "Provocation and Appropriation" başlıklı denemem.
- 20) Arendt bu temayı "What is Freedom?" ve "Tradition and the Modern Age" başlıklı denemelerinde geliştirir, *Between Past and Future* (New York: Viking Press, 1961), sırasıyla s. 143-72, 17-40.
- 21) Canovan, *Hannah Arendt*, s. 7.
- 22) Arendt'in Musevilik ve Yahudilik anlayışı hakkında bir tartışma ve eleştiri için, bkz. *Hannah Arendt and the Jewish Question* adlı kitabımın "Concluding Remarks: Blindness and Insight" başlıklı son bölümü.
- 23) *Hannah Arendt/ Karl Jaspers Correspondence*, s. 166.
- 24) Arendt'in düşüncesinde Musevilik geleneğinin titreşimlerine ilişkin tartışmam için, bkz. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, s. 188-9.
- 25) *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, s. 54.
- 26) A.g.e., s. 62. Arendt'in ilk kez 25 sene sonra *Eichmann in Jerusalem*'de kullandığı "kötülüğün sıradanlığı" ifadesinin kaynaklarından biri bu olabilir. Fakat ayrıca bkz. Jaspers'in Arendt'e yazdığı 13 Aralık 1963 tarihli mektup. Jaspers burada şöyle yazar: "Alcopley, 'kötülüğün sıradanlığı' ifadesini Heinrich'in önerdiğini ve şimdi onun düşündüğü şeyin ceremesini sen çektiğin için kendine lanet okuduğunu söyledi bana. Belki de bu bilgi doğru değildir ya da onu yanlış hatırlıyorumdur. Bence bu olağanüstü bir ilham ve kitabın alt başlığı olarak yerine oturuyor. Mesele keni başına kötülüğün değil, *bu* kötülüğün sıradan olması." (a.g.e., s. 542).
- 27) A.g.e., s. 69; ilave vurgu.
- 28) Bkz. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 287-8 ve *idem*, *Life of the Mind*, cilt 1, s. 3-4. *Eichmann in Jerusalem*'e yapılan göndermeler EJ; *The Life of the Mind*'a yapılanlar LM şeklinde kısaltılmıştır. Ayrıca bkz. "şeytani büyüklük" üzerine tartışmam, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, s. 150-1.
- 29) Arendt "seküler bir on dokuzuncu yüzyıl ideolojisi" olarak 1870'lerde başgösteren antisemitizmi çok daha eski bir tarihi olan dinsel Yahudi nefretinden ayırır. Bkz. "Preface to Part One: Antisemitism," *OT*, s. xi-xvi. Ayrıca bkz. 2. bölüm: "Anti-Semitism as a Political Ideology," Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*.
- 30) Arendt *Totalitarizmin Kökenleri*'nin ilk (1951) baskısının "Son Sözleri"nde hıncın tehlikelerinden bahseder. Sonraki baskılarda bu son bölümü silmiş, fakat buradaki bazı iddiaları gözden geçirilmiş metnin diğer bölümlerine eklemiştir. Bunun Nietzsche'nin *hıncına* bir anıştırma olduğu açıktır (*OT*, 1951 bsk, s. 438).
- 31) Arendt, "Concentration Camps," s. 758.

32) Arendt'in Eichmann ve duruşmayla ilgili görüşleri hakkında ileri sürülmüş (ve halen sürülmekte) olan birçok karalayıcı iddianın ışığında, Eichmann'ın Arjantin'de İsraililer tarafından kaçırılmasını ve bir İsrail mahkemesinde yargılanmasını savunduğunu belirtmek önemlidir. Arendt mahkemenin Eichmann'ın asılması kararını da onaylamıştır. Eichmann'ı yargılayan yargıçlara hayranlığını dile getirmiş ve Eichmann'ın sorumluluğu hakkındaki yargılarını desteklemiştir. Şöyle yazar: "Yargının bu noktada söylemek zorunda olduğu şey doğru olmaktan da öte, hakikatin ta kendisiydi." Ardından mahkemenin kararından alınan şu pasajı alıntılar:

Şu an düşünmekte olduğumuz, birçok insanın –planlayıcıların, idarecilerin, değişen rütbelerine göre eylemleri icra edenlerin– farklı düzeylerde ve farklı faaliyet alanlarında katıldığı böylesine büyük ve karmaşık bir suçta, suç işlemeye yöneltmek ve kışkırtmakla ilgili bildik kavramları kullanmak çok anlamlı değildir. Çünkü bu suçlar sadece kurbanların sayısı bakımından değil, suçu işleyenlerin sayısı bakımından da kitlesel olarak işlenmiştir ve birçok suçludan herhangi birinin kurbanın gerçek katiline ne kadar yakın ya da uzak olduğu, sorumluluğunun ölçüsü söz konusu olduğunda hiçbir şey ifade etmez. Aksine, genel olarak *biz ölümcül aracı kendi elleriyle kullanan kişiden uzaklaştıkça, sorumluluk derecesi yükselir.* (EJ 246-7; Arendt'in vurgusu)

33) *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, s. 423. Eichmann duruşması hakkındaki yazışmalarına ilişkin benim tartışmam için, bkz. *Hannah Arendt and the Jewish Question*, s. 156-8.

34) Ayrıca bkz. raporunun "Epilog" kısmının sonundaki kendi yargısı: "Ve tıpkı sizin –dünyada kimin yaşaması ve kimin yaşamaması gerektiğini belirleme hakkına sizler ve üstleriniz sahipmişçesine– dünyayı Yadudi halkı ve diğer birkaç ulusun halkı ile paylaşmayı istememe politikasını destekleyip yürürlüğe koymuş olmanız gibi, biz de hiç kimseden, insan ırkının hiçbir üyesinden, dünyayı sizinle paylaşmayı istemesinin beklenemeyeceğini görüyoruz. İşte bu nedenle, sadece bu nedenle, asılmalısınız" (EJ 279). Seyla Benhabib "Arendt's *Eichmann in Jerusalem*" başlıklı makalesinde Arendt'in "insanlığa karşı işlenen suçlar" anlayışının mükemmel bir açıklamasını yapar, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 65-85. Benhabib şunları yazar: "Arendt'in bu yüzyıldaki ahlaki ve hukuki düşünceye katkısı kesinlikle 'kötülüğün sıradanlığı' kategorisi olmayacaktır. Aksine, Arendt'in bir bütün olarak siyasi düşünce çizgisine en yakın olan ve yirminci yüzyılın sona ermesiyle birlikte önem kazanan şeyin, 'insanlığa karşı işlenen suçlar' kategorisi olduğunu ileri sürmek istiyorum" (s. 76).

- 35) *Eichmann in Jerusalem* üzerine tartışmalara ilişkin bir açıklama için, bkz., Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 8: “Cura Posterior: *Eichmann in Jerusalem* (1961-1965),” s. 328-78. *Eichmann in Jerusalem*’in güçlü ve zayıf tarafları üzerine dengeli bir açıklama için, bkz. Hans Mommsen, “Hannah Arendt and the Eichmann Trial,” *From Weimar to Auschwitz: Essays in German History*, çev. Philip O’Connor (Princeton: Princeton University Press, and Cambridge: Polity, 1991).
- 36) “Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt”, tekrar basım, Ron H. Feldman (derl.) *Hannah Arendt, The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York: Grove Press, 1978), s. 245.
- 37) A.g.e., s. 251.
- 38) *Hannah Arendt and the Jewish Question*’da, radikal kötülükle kötülüğün sıradanlığı arasındaki ilişkiyi çok daha ayrıntılı olarak inceliyorum. Bkz. 7. ve 8. Bölümler.
- 39) Margaret Canovan’ın şu sözlerine katılıyorum: Arendt “hiçbir zaman ‘canavarlar ve iblisler’ diye düşünmezdi, ‘sıradanlık’ da aslında kendini acımasız güçlere bırakmayı ve ta başından beri totalitarizmin merkezine yerleştirdiği bir olgu olan insanların bir hayvan türüne indirilmesini tanımlamanın daha isabetli bir yoluydu” (*Hannah Arendt*, s. 24, d. 30).
- 40) *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence*, s. 62.
- 41) Arendt “salt olgusal düzeyde” konuştuğunda ısrar etse de, ben onun açık sözlü olduğunu düşünüyorum. Arendt olguları betimlemekle kalmayıp, sıradanlıklarıyla ilgili tartışmalı bir yargıda bulunuyor. Bununla birlikte, ısrarı kötülüğün doğası hakkında bir *teori* ya da genel bir öğreti sunmadığına açıklık getiriyor. Kesinlikle Hitler’den ve genel olarak Naziler’den de bahsetmiyor. Bence Arendt analizinin Eichmann’la sınırlı olduğuna daha etkili biçimde açıklık getirseydi, “kötülüğün sıradanlığı” konusunda birtakım karışıklıklardan ve tartışmalardan kaçınılabilirdi.
- 42) Arendt, Eichmann’ın ideolojik fanatizmini hafife alır. Bilinen bir örnekten bahsedecek olursak, Eichmann’ın 1944 baharında Budapeşte’deki eylemlerini, Arendt’in “hiçbir motifi olmayan” ve “ne yaptığının hiç farkına varmamış” biri olarak resmettiği Eichmann ile bağdaştırmak zordur. 1944’te, ölüm kamplarına tehcirden etkilenmemiş tek önemli Yahudi topluluğu, 750.000 Yahudi’nin yaşadığı Macaristan’daydı. Eichmann’la personelinin 1944 Mart’ında Budapeşte’ye gittikleri sırada, Almanların savaşı kaybetmekte olduğu açıktı ve “tehcir” ile “yeniden yerleştirme”nin ne anlama geldiği gayet iyi bilinmekteydi. Fakat Eichmann tehcirleri kolaylaştırmak için hızla ve etkili biçimde bir Budapeşte Yahudi Konseyi düzenledi. Tehcirleri durdurma emri verildiğinde, Eichmann devam etmek

- için planlar yaptı. 1944 Kasım'ında demiryolu tesisleri artık kullanılmaz hale geldiğinde, Eichmann meşhur ölüm yürüyüşünün düzenlenmesine yardım etti. Arendt bunu "Eichmann'ın aleyhine en ezici delillerden biri" (EJ 201) diye tanımlar, fakat bunu Eichmann'ın ideolojik fanatikliğinin kanıtı olarak göremez. Bununla birlikte, Arendt'in Eichmann portresinin doğruluğuna ilişkin *tarihsel* konunun, *kavramsal* konudan – bireylerin canavarca, şeytani, kötü saiklerle, önceden düşünmeden devasa ölçekte bir kötülük yapabileceği konusundan – ayrılması gerektiğini düşünüyorum.
- 43) Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture," *Social Research*, 38/3 (Sonbahar 1971), s. 417.
- 44) Seyla Benhabib, Arendt'in saldırısının başka yönlerine de işaret eder. "Arendt'in Baş İnfazcı Gideon Hausner'in 'ostjüdish' geçmişi üzerine inceden inceye maskelenmiş ve neredeyse ırkçı yorumları, 'Alman eğitilmiş' yargıçlara çocukça yandaşlığı, Kudüs'te mahkeme kapısının dışındaki 'doğulu ayak takımı'ndan dehşete düşmesi, bunların hepsi belli bir zayıflığı ve eldeki konu ile arasına mesafe koyamadığını işaret ediyor" ("Arendt's *Eichmann in Jerusalem*," s. 65).
- 45) Bkz. Arendt'in kötü eylemlerin icrasında niyetin rolü üzerine eleştirel düşüncelerine ilişkin Susan Neiman'ın zekice tartışması, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002).
- 46) Canovan, *Hannah Arendt*, s. 158.
- 47) Seyla Benhabib benzer bir noktaya dikkat çeker: Arendt "daha sonraları böyle muazzam suçlara karışmış olan adamın katıksız sıradanlığı diye tanımladığı şey karşısında hayrete düşmüştü: Eichmann sonu gelmez klişelerle konuşuyor, fanatik bir Yahudi nefreti tarafından harekete geçirilmiş olduğuna dair pek az delil veriyor ve 'yasaya saygılı bir yurttaş' olmaktan fazlasıyla gurur duyuyordu. Arendt'i büyük kötülüğün büyük suçların işlenmesi (ya da suç ortaklığı) için gerekli bir koşul olmadığı düşüncesine sevkeden, Eichmann'ı 'kanlı canlı görme'nin şokuydu. Kötülük, Eichmann'da olduğu gibi, 'sıradan' bir biçim alabilirdi" ("Arendt's *Eichmann in Jerusalem*," s. 67).
- 48) Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 24-5.
- 49) Arendt'in taslaklarını birçok kez "İngilizceleştirmiş" olan Mary McCarthy "düşüncesizlik" tabirine karşıydı. Bunun Arendt'in "düşünme yeteneksizliği" ile kastettiği şeyi adlandırmak için yersiz bir ifade olduğunu düşünüyordu. Fakat Arendt bu ifadeyi kullanmaya devam etti.
- 50) Bu sayfanın bir kopyası ve üzerindeki iki kitabe üzerine bir tartışma için, bkz. Ronald Beiner'in yorumlayıcı denemesi, Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 89-156.

- 51) Arendt'in düşünme ve yargılama ile ne kastettiğine ve düşüncelerindeki çözülmemiş bazı sorunlara ilişkin eleştirel bir tartışma için, bkz. şu makalelerim: "Judging—the Actor and the Spectator," *Philosophical Profiles*, s. 221-37, "Arendt on Thinking", *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 277-92 ve "Responsibility, Judging, and Evil," *Revue Internationale de Philosophie*, 2 (1999). Ayrıca bkz. Beiner'in yorumlayıcı denemesi, Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*; Seyla Benhabib, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought," *Political Theory*, 16/1 (1988); Maurizio Passerin D'Entrèves, "Arendt's Theory of Judgment," *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, s. 245-60; Robert Dostal, "Judging Human Action: Hannah Arendt's Appropriation of Kant," *Review Metaphysics*, 37/4 (1984), s. 125-55. Arendt'in istenç hakkındaki düşünceleri konusunda, bkz. Suzanne Jacobitti, "Hannah Arendt and the Will," *Political Theory*, 16/1 (1988), s. 53-76.
- 52) Arendt, "What Remains? The Language Remains," s. 10-11.
- 53) New School'da verdiği bir derste temel olarak kullandığı yayımlanmamış bir metinde Arendt şunları yazar:
Bizler [...] otuzlu ve kırklı yıllarda, kamusal ve özel hayatta tüm yerleşik ahlak standartlarının toptan çöküşüne tanık olduk. [...] Bütün bunlar pek fark ettirmeden neredeyse bir gecede çöktü ve sonra sanki ahlak [...] bir kişinin ya da bir halkın sofrada adabını değiştirmekten çok da zor olmayacak şekilde bir başkasıyla değiştirilebilecek bir dizi âdet, gelenek ve adap olarak açığa vurulmuş oldu. ("Some Questions of Moral Philosophy," *Arendt Archives, Library of Congress*)
- 54) Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 10.
- 55) Sokrates'in bir düşünür ve bir yurttaş olarak önemine ilişkin bir tartışma için, bkz. Canovan, *Hannah Arendt*, 7. Bölüm: "Philosophy and Politics."
- 56) Arendt'in Anton Schmidt öyküsüne ilişkin açıklaması için, bkz., *Eichmann in Jerusalem*, s. 230-3.
- 57) Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship"ın müsveddesi, Arendt Archives, Library of Congress. Ayrıca bkz. "Organized Guilt and Universal Responsibility," *EU* 121-32.
- 58) Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship," *Listener*, 6 Ağustos 1964, s. 186; vurgu bana ait.
- 59) A.g.y.

Sonuç

- 1) 11 Eylül 2001 olayları bir kötülük *teorisine* —evrensellik ve bütünlük iddiasındaki bir teoriye— neden şüpheyle baktığımı ve eşi benzeri görülmemiş,

öngörülemez yeni kötülük patlamalarının kötülüğün değişimleri ve ona verilecek doğru tepkiler üzerine yeniden düşünmek için açıklık gerektirdiğini acı verici bir şekilde gösteriyor. Ne yazık ki bu olaylar, rakiplerin düşüncesizce birbirlerini mutlak kötülük örneği olarak şeytanileştirdiği “völger Maniheizm” dediğim şeye de yol açtı.

- 2) Levinas, “Transcendence of Evil,” s. 158.
- 3) Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. viii.
- 4) Blanchot, *Writing of the Disaster*, s. 82.
- 5) Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 441.
- 6) A.g.e., s. 458.

- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Améry, Jean. *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*, çev. Sidney ve Stella P. Rosenfield. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- Anderson-Gold, Sharon. "Kant's Rejection of Devilishness: The Limits of Human Volition." *Idealistic Studies* 14 (1984).
- Arendt, Hannah. "The Concentration Camps" *Partisan Review*, 15/7 (Temmuz 1948).
- *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace and Co., 1951. Gözden geçirilmiş 3. baskı, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- *Between Past and Future*. New York: Viking Pres, 1961.
- "Personal Responsibility under Dictatorship". *The Listener* (6 Ağustos 1964).
- *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 2. baskı. New York: Viking Press, 1965.
- "Thinking and Moral Considerations: A Lecture". *Social Research*, 38/3 (Güz 1971).
- *The Life of the Mind*, 2 cilt. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1978.
- *Lectures on Kant's Political Philosophy*, derl. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982. •
- "For Martin Heidegger's Eightieth Birthday". *Martin Heidegger and National Socialism*, derl. G. Neske ve E. Kettering, çev. L. Hariries. New York: Paragon House, 1990.
- "Some Questions of Moral Philosophy", *Social Research*, 61/4 (Kış 1994).
- *Essays in Understanding, 1990-1945*, derl. Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Co., 1994.
- *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, derl. Liliane Weissberg. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

- Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld, "*in keinen Besitz verwurzelt*": *Die Korrespondenz*, derl. Ingeborg Nordmann ve Iris Pilling. Hamburg: Rotbuch Verlag, 1995.
- Hannah Arendt/Karl Jaspers. *Correspondence 1926-1969*, derl. Lotte Kohler ve Hans Saner. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.
- Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Benhabib, Seyla. "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought", *Political Theory* 16/1 (1988).
- "Arendt's *Eichmann in Jerusalem*." *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, derl. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Berkowitz, Peter. *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- Bernasconi, Robert ve David Woods, derl. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1998.
- Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- *Philosophical Profiles*. Cambridge: Polity, 1986.
- *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Polity, 1991.
- "Hans Jonas: Rethinking Responsibility". *Social Research*, 61/4 (Kış 1994).
- *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity, 1996.
- "Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger." *Constellations*, 4/2 (Ekim 1997).
- *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- "Responsibility, Judging, and Evil". *Revue Internationale de Philosophie*, 2 (1999).
- "Arendt on Thinking". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, derl. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Blanchot, Maurice. *The Writing of the Disaster*, çev. Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska Press, 1986.
- Bloom, Harold. *The Anxiety of Influence*. Oxford University Press, 1973.
- *Agon: Towards a Theory of Revisionism*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Bowie, Andrew. *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. London: Routledge, 1993.
- Canovan, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- "Arendt's Theory of Totalitarianism: A Reassessment". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Crites, Stephen. *Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1998.
- Delbanco, Andrew. *The Death of Satan*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1995.
- D'Entrèves, Maurizio Passerin. "Arendt's Theory of Judgment". *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, derl. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Derrida Jacques. *Writing and Difference*, çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Desmond, William. *Beyond Hegel and Dialectic: Speculation, Cult, and Comedy*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- Despland, Michael. *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973.
- Dews, Peter. *The Limits of Disenchantment*. London: Verso, 1995.
- " 'Radical Finitude' and the Problem of Evil: Critical Comments on Wellmer's Reading of Jonas." *Rethinking Evil*, derl. Maria Pia Lara. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Dostal, Robert. "Judging Human Action: Hannah Arendt's Appropriation of Kant." *Review of Metaphysics*, 37/4 (1984).
- Erdheim, Mario. *Totem and Tabu*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
- Fachenheim, Emile. "Kant and Radical Evil", *University of Toronto Quarterly*, 23 (1954).
- Feldman, Ron H., derl. Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. New York: Grove Press, 1978.
- Freud, Sigmund. *Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, derl. J. Stanchey. London: Hogarth Press, 1974.
- Friedlander, Saul, derl. *Probing the Limits of Representation: Nazism and "Final Solution"*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hegel's Dialectic*, çev. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1971.
- Gram, Moltke S., derl. *Interpreting Kant*. Iowa City: University of Iowa Press, 1982.
- Green, Ronald M. "Theodicy". *Encyclopedia of Religion*, genel yayın yönetmeni Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987.

- Grubrich-Simits, Ilse. *Back to Freud's Texts: Making Silent Documents Speak*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical discourse of Moderny*, çev. Frederick Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press ve Cambridge: Polity, 1987.
- Hegel, G. W. F. *Science of Logic*, çev. A. W. Miller. New York: Humanities Press, 1969.
- *Lectures on the Philosophy of World History*, çev. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- *Phenomenology of Spirit*, çev. A. W. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 3 cilt, derl. Peter C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 198-5.
- Heidegger, Martin. *Schelling: Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.
- *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, çev. Joan Stambaugh. Athens, Oh.: Ohio University Press, 1985.
- *Gesamtausgabe, Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Vittorio Kostermann, 1988.
- Herman, Barbara. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
- Hillesum, Etty. *An Interrupted Life: The Diaries of Etty Hillesum, 1941-43*. New York: Panteon Books, 1989.
- Hippolyte, Jean. *Genesis and Structure in Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. S. Cheniak ve J. Heckman. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974.
- Hodgson, Peter C. "Editor's Introduction". *Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, cilt 1, derl. Peter Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Höle, Vittorio. *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. Munich: Beck, 1992.
- Jacobitti, Suzanne. "Hannah Arendt and the Will". *Political Theory*, 16/1 (1988).
- Jaeschke, Walter. *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, çev. J. M. Stewart ve P. C. Hodgson. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life*. New York: Harper & Row, 1996.
- *Philosophical Essays: From Ancient to Technological Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- *On Faith, Reason and Responsibility*. Claremont, Calif.: The Institute for Antiquity and Christianity, Claremont Graduate School, 1981.

- *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- "Heidegger's Resoluteness and Resolve." *Martin Heidegger and National Socialism*, derl. G. Neske ve E. Kettering, çev. L. Harries. New York: Paragon House, 1990.
- *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, derl. Lawrence Vogel. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996.
- Jurist, Eliot L. *Beyond Hegel and Nietzsche: Philosophy, Culture, and Agency*. Cambridge, Mss.: MIT Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press, 1965.
- "On the Failure of All Attempted Philosophical Theodicies". Michael Despland, *Kant on History and Religion*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973.
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, derl. Karl Vorländer. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990. İlk olarak 1799'te yayımlanmıştır.
- *Practical Philosophy*, çev. Mary J. Gregor, derl. Allen W. Wood. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- *Religion and Rational Theology*, çev. ve derl. Allen W. Wood ve George P. Giovanni. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kearney, Richard. *Dialogues with Contemporary Continental Philosophers*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Klemperer, Victor. *I Will Bear Witness: A Diary of the Nazi Years, 1933-41, 1942-45*, 2 cilt. New York: Random House, 1998, 1990.
- Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kroeber, A. L. "Totem and Taboo in Retrospect: An Ethnological Psychoanalysis". *American Anthropologist*, 22 (1933).
- Laplanche, J., ve J-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, çev. D. Nicholson-Smith. New York: W. W. Norton, 1973.
- Lara, Maria Pia, derl. *Rethinking Evil*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Lear, Jonathan. *Love and its Place in Nature*. New York: Farrar, Starus & Giroux, 1990.
- *Happiness, Death and the Remainder of Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

- Lévy-Strauss, Claude ve Daniel Eribon. *De près et de loin*. Paris: Editions Odile Jacob, 1988.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.
- *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- "Transcendence and Evil", çev. A. Lingis. *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*. Derl. A-T. Tymieniecka, Analecta Husserliana, 13. Dordrecht: D. Reidel, 1983.
- "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas". *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, derl. Robert Bernasconi ve David Wood. London: Routledge, 1988.
- "Useless Suffering". *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, derl. Robert Bernasconi ve David Wood. London: Routledge, 1988.
- *Difficult Freedom*, çev. S. Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon press, 1955.
- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Meerbote, ralf. "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action". *Interpreting Kant*, derl. Moltke S. Gram. Iowa City: University of Iowa Press, 1982.
- Michalson, Gordon E. Jr., *Fallen Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Mommsen, Hans. *From Weimar to Auschwitz: Essays in German History*, çev. Philip O'Connor. Princeton: Princeton University Press ve Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Neske, G. Ve E. Kettering. *Martin Heidegger and National Socialism*, çev. L. Harries. New York: Paragon House, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Nietzsche Werke*, ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1979.
- *Beyond Good and Evil*, çev. Walter Kaufmann. New York: Vintaage Books, 1989.
- "On the Uses and Disadvantages of History". *Untimely Mediations*, çev. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Nikulin, Dimitri. "Reconsidering Responsibility: Hans Jonas's Imperative for a New Ethics." *Graduate School Philosophy Journal*, 23/1 (2002).
- O'Connor, Daniel. "Good and Evil Dispositions". *Kant-Studien*, 76 (1985).
- O'Neill, Onora. *Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics*. New York: Columbia University Press, 1975.
- "Kant After Virtue". *Inquiry*, 26 (1983).
- "Universal Laws and Ends in Themselves". *Monist*, 73 (1989).
- Philosophy of German Idealism*, derl. Ernst Behler. New York: Continuum, 1987.
- Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralist*. New York: Viking Press, 1959.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rosen, Stanley. *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Schelling, F. W. J. *Schelling: Of Human Freedom*, çev. James Gutmann. Chicago: Open Court Publishing Co., 1936.
- *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, derl. T. Buchheim. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.
- Seeböhm, Thomas. "Kant's Theory of Revolution". *Social Research*, 48/3 (Güz 1981).
- Silber, John R. "The Ethical Significance of Kant's Religion." *Kant, Religion Within the Limits of Reason Alone*, çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- "Kant at Auschwitz". *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, derl. Gerhard Furnke ve Thomas Seeböhm. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1991.
- Smith, Gary, derl. *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.
- Taminiaux, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Villa, Dana. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- derl. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- Vogel, Lawrence. "Introduction". Hans Jonas, *Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, derl. Lawrence Vogel. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996.
- Wellmer, Albrecht. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- White, Alan. *Schelling: Introduction to the System of Freedom*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Whitebook, Joel. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
- Wood, Allen W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970.
- Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.
- Yovel Yirmiyahu. "Kant's Practical Reason as Will: Interest, Recognition, Judgment, and Choice". *Review of Metaphysics*, 52/3 (1998).
- *Dark Riddle*. Cambridge: Polity, 1999.
- Žižek, Slavoj. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1993.
- *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London: Verso, 1996.

- Adorno, Theodor 15, 98
- Allison, Henry 24, 30, 32, 49, 55, 295-7, 299, 301, 337
- Améry, Jean 63, 284, 306, 337
- Anderson-Gold, Sharon 298, 302, 337
- Arendt, Hannah 1, 8, 11, 13, 15, 17, 21, 61, 193, 205-7, 216, 231, 255-6, 288, 294, 298, 301-3, 316, 322, 324, 328-9, 331-2, 334-5, 338-40, 343-4
- Aristoteles 36, 51, 92, 227, 236
- Aziz Augustine 53, 88, 102, 104, 255, 262, 273
- Baader, Franz 114
- Bauer, Bruno 64
- Benhabib, Seyla 332, 334-5, 338
- Benjamin, Walter 98
- Berkowitz, Peter 141, 313, 315, 338
- Blanchot, Maurice 228-9, 284, 324, 336, 338
- Bloom, Harold 66-7, 79, 147, 304, 314, 338
- Blücher, Heinrich 256, 266
- Blumenfeld, Kurt 255-6, 329, 338
- Bultmann, Rudolf 232, 250, 327-8
- Canovan, Margaret 263, 265, 273, 330-1, 333-5, 338
- Carnap, Rudolf 111
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de 31
- Crites, Stephen 86, 303, 305, 339
- Darwin, Charles 224, 236
- Delbanco, Andrew 11, 294, 339
- Derrida, Jacques 209, 252, 306, 320, 323-4, 328, 339
- Descartes, René 107, 209, 236
- Desmond, William 93, 96, 305-6, 339
- Dewey, John 1, 236, 308, 312

Dostoyevski, Fedor 214-5, 247, 302

Eichmann, Adolf 30, 51-3, 59, 61, 193, 216, 266, 268-70, 272-8, 283, 289, 292, 298, 300-1, 322-3, 331-5, 337-8, 343

Ferenczi, Sandor 169

Feuerbach, Ludwig 91, 251

Fichte, Johann Gottlieb 70-1, 308, 338

Förster-Nietzsche, Elizabeth 165

Foucault, Michel 178, 306

Frank, Manfred 103, 308

Frazer, J. G. 172

Freud, Sigmund 1, 5, 15, 17, 95, 104, 109, 122, 124, 128, 152, 167, 169-200, 285, 287-90, 303, 315-22, 338-40, 343

Friedlander, Saul 206, 339

Gaus, Günter 205, 294, 322, 329

Goethe, Johann Wolfgang von 46, 186, 296, 321

Göring, Hermann 266

Grubrich-Simitis, Ilse 316-7, 340

Gutmann, James 306-8, 343

Habermas, Jürgen 1, 94, 206, 306, 340

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 5, 15-6, 63-98, 100, 102-5, 107, 115-6, 122, 124-7, 168-9, 226-7, 285-6, 303-8, 310, 313, 339-41, 344

Heidegger, Martin 17-8, 75, 101-3, 105, 111-2, 115, 120-1, 206-8, 221-4, 226-7, 230-4, 249, 251, 255, 306-12, 324-5, 328-9, 337-8, 340-3

Henrich, Dieter 8, 103, 308

Hillesum, Etty 248-9, 327, 340

Hippolyte, Jean 89, 93-4, 305-6, 340

Hitler, Adolf 30, 52-3, 61, 193, 232, 255, 267, 271, 278, 282, 301, 324, 333

Hobbes, Thomas 176

Hodgson, Peter 85-6, 303, 305, 340

Hölderlin, Johann Christian Friedrich 102

Hösle, Vittorio 119, 312, 340

Husserl, Edmund 17, 206-7

Jacobi, Friedrich Heinrich 66

Jaspers, Karl 11, 255, 257, 264-9, 271, 294, 302, 329, 331-3, 338

Jonas, Hans 5, 15, 17, 18, 95, 206-7, 211, 217-8, 230-56, 265, 275, 279-81, 285, 290-2, 294, 311, 323-8, 338-40, 343-4

Kant, Immanuel 5, 8-9, 13-6, 21-62, 66-71-82, 92, 99, 100-1, 105-7, 114-20, 122, 124-6, 167-9, 190-1, 199, 213, 220, 225-7, 236, 243, 254-5, 259, 266, 273-8, 283, 286/8, 290-306, 308, 316, 318, 321, 323, 327, 334-5, 337-9, 341-4

Kierkegaard, Søren 102, 255, 306

Klemperer, Victor 261, 330, 341

Kojève, Alexander 84

Korsgaard, Christine 28-9, 32, 296, 298, 341

Lang, Andrew 172

Laplanche, J. 175, 181, 319-20, 341

Leibniz, Gottfried Wilhelm 90, 100, 102, 212, 221

Levi, Primo 284

Lévi-Strauss, Claude 178, 318-9

Levinas, Emmanuel 5, 9, 12, 15, 17-8, 95, 206-7, 209-20, 222-31, 234, 238, 240, 242-3, 247, 249, 252-6, 263, 265, 275, 279-80, 283-5, 290-2, 294, 311, 323-4, 326, 328, 330, 336, 338, 342

Mann, Thomas 183

Marcuse, Herbert 322, 342

Marx, Karl 127, 306

McCarthy, Mary 334

McDowell, John 309, 342

Nemo, Phillippe 218

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 5, 13, 15, 17, 95, 104, 109, 122, 124, 128, 131-66, 168-9, 178-9, 189, 194-5, 214-5, 221, 282, 285, 287-8, 290, 303, 312-6, 319, 323, 331, 338, 341-3

O'Connor, Daniel 297, 333, 342-3

Platon 100, 110, 209, 244, 251

Pontalis, J-B. 175, 181, 319-20, 341

Prauss, Gerald 295

Reinhold, Karl Leonhard 23, 295

Rieff, Philip 169, 196, 198, 316, 322, 343
 Rorty, Richard 144-7, 149, 296, 314, 343
 Rosenzweig, Franz 209, 311
 Royce, Josiah 94, 312

 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 5, 15-6, 95, 99-125, 127-8, 165, 168-9,
 236, 285-6, 288, 306-12, 327, 338, 340, 343-4
 Schiller, Johann Christian Friedrich 296
 Schmidt, Anton 216-7, 277, 293, 335
 Scholem, Gershom 270-1, 333
 Semprum, Jorge 284
 Shakespeare, William 267-8, 302, 315
 Silber, John 24-5, 32, 35, 51, 56-7, 295-7, 300-2, 343
 Socrates 320, 339
 Solomon, Robert 64, 303
 Stirling, James 63-4, 303

 Teilhard de Chardin, Pierre 325

 Vogel, Lawrence 325-6, 341, 344

 Wellmer, Albrecht 327-8, 339, 344
 Wittgenstein, Ludwig 282
 Wood, Allen 27, 32, 34, 56, 296-7, 302, 323, 341, 344

 Young-Bruehl, Elizabeth 256, 329, 332, 344
 Yovel, Yirmiyahu 26, 44, 167, 295-6, 298, 312, 316, 344

 Žižek, Slavoj 113, 115, 117, 119, 302-3, 308-12, 344

RICHARD J. BERNSTEIN

radikal KÖTÜLÜK

Kötülüğün görünürlüğü ile üstesinden gelmek için kullanılacak entelektüel kaynaklar arasında derin bir uçurum var. Ölüm kamplarına, terör saldırılarına ve korkunç insan ıstırabına ilişkin imgelerin akınına uğradık. Ancak radikal kötülükle ne kastettiğimizi ve onu nasıl açıklayacağımızı sorduğumuzda, doğru yanıtları bir türlü bulamıyoruz.

Richard Bernstein bu kitapta kötülüğün ve insan sorumluluğunun anlamı hakkında ne öğrenebileceğimizi keşfetmeye çalışıyor. “Radikal kötülük” deyimini ortaya atmış olan Kant’ın yanı sıra, Hegel ve Schelling gibi felsefecilere de başvuruyor. Daha yakın tarihli kötülük araştırmalarını, örneğin Freud’un ve Nietzsche’nin kötülüğün ahlak psikolojisi üzerine düşüncelerini inceliyor. Son olarak da, Yahudi soykırımı sonrası üç düşünürün –Emmanuel Levinas’ın, Hans Jonas’ın ve Hannah Arendt’in– “Auschwitz’den sonra” kötülüğü ele alma biçimleri üzerinde duruyor.

“Radikal Kötülük” özellikle felsefe, toplumsal-siyasal teori ve ilahiyat öğrencileriyle akademisyenleri için temel bir ders kitabı niteliğinde.



VARLIK

ISBN 978-975-434-395-3

