Agnes Heller

Bir Ahlâk Kuramı



İngilizceden çevirenler:
Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel

AYRINTI

AGNES HELLER

Dünyanın önde gelen Marksist felsefecilerinden biri olan Agnes Heller 1929'da Budapeşte'de doğdu. Babası Pal Heller İkinci Dünya Savaşı sırasında Yahudilere yardım etmişti. 1944'te Macaristan'dan sınır dışı edilerek Auschwitz toplama kampına gönderilen dört yüz elli bin Macar Yahudisi arasında bulunan Pal Heller, savaş sona ermeden burada öldü.

Heller, Yahudi soykırımının eserlerindeki etkisi üzerine, *The Left Curve Journal*'ın editörü Csaba Polony'ye verdiği söyleşide şöyle demişti: "Beni ilgilendiren her zaman şu soru oldu: Bu nasıl mümkün olabildi? Bunu nasıl kavrayabilirim? Ve soykırım deneyimi totaliter rejim deneyimimle birleşti. Bu da asıl benliğimi ararken ve dünyayı incelerken çok benzer soruları doğurdu: Bu nasıl olabildi? İnsanlar nasıl böyle şeyler yapabildi? Bu yüzden ahlâkın ne olduğunu, iyi ve kötünün doğasının ne olduğunu, suç hakkında ne yapabileceğimi, ahlâkın ve kötülüğün kaynakları hakkında neyi keşfetmem gerektiğini bulmam gerekiyordu. Bu ilk sorgulamaydı. Diğer sorgulama toplumsal bir meseleydi: Böyle bir şeyi nasıl bir dünya yaratabilir? Nasıl bir dünya böyle şeylerin olmasına izin verir? Modernitenin asıl derdi nedir? Kurtuluşu umut edebilir miyiz?"

Heller 1947'de Budapeşte Üniversitesi'nde fizik ve kimya öğrenimine başladı. Ancak erkek arkadaşının o sıralarda kendisini Marksist felsefeci György Lukács'ın felsefeyle kültürün keşistiği noktalar üzerine bir konferansına götürmesiyle felsefeye yöneldi. O sıralarda felsefi terminolojiyi bilmese de, bu konferansın, çağımızda, özellikle de İkinci Dünya Savaşı ve Yahudi Soykırımı'ndan sonra dünyada nasıl yaşanacağına ilişkin kaygılarına büyük ölçüde hitap ettiğini gördü. 1947 yılında Komünist Parti'ye katıldı. Ancak partiye inanç düzeyinde bir sadakat talep edildiği için, taraftarlarının özgürce düşünemediklerini fark etmekte gecikmedi. 1949'da partiden ihraç edildi. 1955'te Budapeşte Üniversitesi'nde ders vermeye başladı.

1956 Macar Devrimi hayatımn en önemli siyasi olayıydı. Çünkü Marksist eleştiri kuramının akademik özgürlüğünün Macaristan'ın siyasi ve toplumsal yapısına etkisinin tehlikeli olduğunu gördü. Ayaklanma, Marx'ın insanların siyasi özerkliğe sahip olmaları derken neyi kastettiğine ilişkin düşüncelerini teyit etmiş oldu. Lukács, Heller ve diğer Marksist kuramcılar Devrim'den, Sovyetler Birliği'nin Macaristan'ın geleceğindeki rolünü etkili bir biçimde sorgulayarak, Marksizm ve sosyalizmin farklı ülkelerde farklı yöntemlerle uygulanması gerektiği inancıyla çıktılar. Lukács'ı Devrim'e katılmakla suçlamayı reddettiği için Heller Komünist Parti'den bir kez daha ihraç edildi ve 1958'de üniversitoden atıldı. Ancak 1963'te Macaristan Akademisi Sosyoloji Enstitüsü'nün davetiyle bilimsel çalışmalarına geri dönebildi. 1963'ten itibaren daha sonra Budapeşte Okulu olarak adlandırılan, Lukács tarafından uygulamadaki ve kuramsal sosyalizmin karşısında Marksist eleştirinin yenilenmesi amacıyla oluşturulan felsefi forumun ortaya çıkmaya başladığı görülebilir. Katılımcılar arasında Heller ve eşi Ferenc Feher de vardı. Okul, Marksizm'in rönesansı fikrini vurguluyordu. 1968 Prag Baharı'na dek Budapeşte Okulu sosyalizme karşı reformcu tavrını sürdürdü.Çekoslovakya'nın Varşova Paktı kuvvetlerince işgal edilmesinin ardından, Heller Doğu Avrupa rejimlerinin bütünüyle yozlaştığına inanmaya başladı. 1971'de Lukács'ın ölümünün ardından, Budapeşte Okulu'nun üyeleri siyasi zulmün kurbanları haline geldiler. Üniversitedeki görevlerine son verildi, gözaltına alındılar ve tacize uğradılar. Heller ve Feher, 1986'da New York'taki New School Üniversity'de görev almak üzere ABD'ye göç ettiler. Felsefe alauna katkıları nedeniyle pek çok akademik ödüle değer görülen Heller, halen etik, Shakespeare, estetik, siyasi kuram, modernite ve Orta Avrupa'nın tarihsel olaylardaki rolü üzerine araştırmalar yapıyor.

Eserleri: *Towards a Marxist Theory of Value* (1972), *Individuum and Praxis* (G. Lukács ve başkalarıyla birlikte, 1975), *The Humanisation of Socialism* (A. Hegedus ve başkalarıyla birlikte, 1976), *A Theory of Need in Marx* (1976), *Renaissance Man* (1978), *On Instincts* (1979), *Dictatorship Over Needs* (F. Feher ve G. Markus'la birlikte, 1983), *Hungary, 1956 Revisited: The Message of a Revolution A Quarter of a Century After* (F. Feher'le birlikte, 1983), *Lukács Revalued* (1984), *The Power of Shame (A Rationalist Perspective)* (1985), *Reconstructing Aesthetics* (1986), *Doomsday or Deterrence* (F. Feher'le birlikte, 1986), *Eastern Left-Western Left (Freedom, Totalitarianism, Democracy)* (F. Feher'le birlikte, 1987), *Beyond Justice* (1988), *General Ethics* (1989), *The Postmodern Political Condition* (F. Feher'le birlikte, 1989; *Postmodern Siyasi Durum*, çev.: Osman Akınhay, Şükrü Argın, Öteki Yayınevi, 1993), *Can Modernity Survive* (1990), *A Philosophy of Morals* (1990), *From Yalta to Glasnost (The Dismantling of Stalin's Empire)* (1990), *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism* (F. Feher'le birlikte, 1990), *An Ethics of Personality* (1996), *A Theory of Modernity* (1999), *The Time is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History* (2000), *Immortal Comedy: The Comic Phenomenon in Art, Literature, and Life* (2005).

Ayrıntı: 500
'Ağır' kitaplar dizisi: 18

Bir Ahlâk Kuramı
Agnes Heller

İngilizceden çevirenler
Abdullah Yılmaz & Koray Tütüncü & Ertürk Demirel

Yayıma hazırlayan
Ertürk Demirel

Kitapların özgün adları
General Ethics, A Philosophy of Morals, An Ethics of Personality

Basil Blackwell/1988, 1990, 1996
basımlarından çevrilmiştir.

© Agnes Heller & Eulama

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Asuman Ercan

Kapak düzeni
Orhan Deliorman

Düzelti
Alev Özgüner & Asaf Taneri

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0 212) 613 38 46

Birinci basım *2006*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-488-5

AYRINTI YAYINLARI
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr
Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Agnes Heller

Bir Ahlâk Kuramı



İçindekiler

— Türkçe basıma önsöz/Agnes Heller 11

Birinci Kitap

Genel Etik

— Giriş: Bir ahlâk kuramının üç boyutu 17
I. İNSANLIK DURUMU 30
II. *SITTLICHKEIT:*
UYGUN DAVRANIŞ NORMLARI VE KURALLARI 51
III. İRADİ EYLEMDEN AHLÂKİ ÖZERKLİĞE 70
IV. SORUMLULUK 89
V. SONUÇLAR SORUNU 106
VI. AHLÂKİ OTORİTE 123
VII. TEKİL ÖRNEKLERE İLİŞKİN ADİL YARGILAR 139
VIII. BİLME, DÜŞÜNME, HİSSETME,
EYLEMDE BULUNMA 157

IX. UYGUN DAVRANIŞ NORMLARININ BÖLÜNMESİ 171
X. İYİ, BAYAĞI VE KÖTÜ 194
— Kaynakça 209

İkinci Kitap

Bir Ahlâk Felsefesi

— Önsöz 217
I. OLUMSAL KİŞİ VE VAROLUŞ SEÇİMİ 225
II. GÜNDELİK ERDEMLER, KURUMSAL KURALLAR, EVRENSEL DÜSTURLAR 255
A. Yasaklayıcı düsturların açımlaması 341
B. Emredici düsturların açımlaması 345
III. DUYARLI KİŞİ, İYİ VATANDAŞ VE DÜNYAYA ÖZEN GÖSTERMEK 353
A. Doğruluk kahramanı 367
B. İyi vatandaş 379
IV. NASIL DÜRÜST BİR YAŞAM SÜRÜLÜR 400
— Sonsöz 465

Üçüncü Kitap

Bir Kişilik Etiği

— Giriş 473
A. Sorumluluk sorunu 477
B. Boşluğa atlama sorunu 479

Birinci Bölüm

Nietzsche ve *Parsifal*

Bir kişilik etiğine prolegomena

— BİRİNCİ DERS 485
— İKİNCİ DERS 502
— ÜÇÜNCÜ DERS 522
— DÖRDÜNCÜ DERS 537
— BEŞİNCİ DERS 561

İkinci Bölüm

Vera; ya da bir kişilik etiği var mı?

Üç Diyalog

— Birinci diyalog:
BİR KİŞİLİK ETİĞİ VAR MI? 593

— İkinci diyalog:
EĞER VARSA, ONU NASIL TANIMLAYABİLİRİZ? 644

— Üçüncü diyalog:
EĞER VARSA, ONU NASIL UYGULAYABİLİRİZ? 703

Üçüncü Bölüm

Ahlâki estetikle ilgili mektuplar: Güzellik, yüce karakter, mutluluk ve sevgi hakkında

Bayan Sophie Meller ve Torunu Fifi arasındaki mektuplaşma örnekleri

— *Fifi'den Büyükannesine* 741
— *Bayan Sophie Meller'dan, Torunu Fifi'ye* 747
— *Fifi'den Büyükannesine* 749
— *Bayan Sophie Meller'dan, Torunu Fifi'ye* 749
— *Fifi'den Büyükannesine telgraf* 762
— *Fifi'den Büyükannesine* 762
— *Bayan Sophie Meller'dan, Torunu Fifi'ye* 772
— *Fifi'den Büyükannesine* 779
— *Bayan Sophie Meller'dan, Torunu Fifi'ye* 783
— *Fifi'den Büyükannesine* 800
— *Bayan Sophie Meller'dan, Torunu Fifi'ye* 801
— *Fifi'den Büyükannesine* 813
— *Bayan Sophie Meller'dan, Torunu Fifi'ye* 819
— *Fifi'den Büyükannesine* 821

— DİZİN
- Genel Etik 824
- Bir Ahlâk Felsefesi 827
- Bir Kişilik Etiği 829

Bir
Ahlâk Kuramı



Türkçe basıma önsöz

Benim *Bir Ahlâk Kuramı* üçlememin tek solukta, yani üç kitap bir arada yayımlanması ilk defa Türkçede gerçekleşecek. Bu yeniliğin özel bir önemi var. Benim, daha önceden hiç aklımda yokken kendi kendine şu anki halini bulan öteki üçlememin (*Bir Tarih Kuramı, Tarih Felsefesi ve Bir Modernite Kuramı*) aksine, etik yazılarıma ta başından beri bir üçleme gözüyle bakmıştım. İlk iki cilt seksenlerde ardı ardına yazıldı, ama üçüncüsünün on yıl beklemesi gerekti. Elbette üçüncüsünü yazmadığım sürece önümde henüz bitmemiş bir tasarı olduğunu biliyordum. Biliyordum bilmesine, ama bu zorluğun altından nasıl kalkabileceğimden emin değildim.

Aslında karşımda ikili bir görev vardı. Ahlâk felsefesi hakkındaki kitabımda vurguladığım gibi, doğru, ahlâklı olan herkes kendine özgü

bir biçimde doğru veya ahlâklıydı; üstelik söylem kuramlarının konumlarına da meydan okumuştum. Ahlâklı eylem, iyi bir tür hayat sürme, insanlar arası ilişkiler, duygusal bağlarla ilgiliydi; belli normların geçerliliğine dair bir söz birliği sağlamakla değil. Normların uygulanması gerekirdi, tıpkı adalet kurallarının uygulanması gerektiği gibi; üstelik etik *phronesis* [pratiğe dönük bilgelik] sadece normların uygulanmasından çok daha fazlasını ima ediyordu. *Bir Ahlâk Felsefesi*'nde iyi insanlara kendi hayatları içerisinde "eşlik etmiş" olsam da, ahlâk felsefecilerinin etikte asla yeni bir şeyler icat etmediklerini, sadece özetleyip, betimleyip, düşünümde bulunduklarını ve bir de kendilerine tavsiye için gelenlere tavsiyede bulunduklarını vurgulamaktan asla bıkmasam da, etik karar, hareket ve duyguların tikelliği kitapta tipikleştirilmiş olarak kalmıştı. Bu eksikliğin, tamamen yeni bir kuramsal dekorda olmasa bile, en azından tamamen farklı bir içerikte düzeltilmesi gerekiyordu. İnsan tipikleştirmeden nasıl kaçınabilirdi? Sadece kişiliğe büründürerek. Gerçek, ama kurgusal karakterler sunmalı, onların farklı durumlarda nasıl farklı seçimler, kişiliklerine göre farklılaşan, ama aynı ölçüde ahlâklı seçimler yaptıklarını göstermeliydim. Birbirlerine ayrıca duygusal olarak bağlı, bireysel ve kendine özgü karakterler, ıstırap çekip keyif alan, dostluk ve sevgi duyan karakterler resmetmeliydim. Yavaş yavaş bu koşulları bir tek kurgunun kurgusunun, yani diyalog biçeminin sağlayabileceğinin farkına varıyordum.

İçimde kurgunun kurgusu lehinde yavaş yavaş beliren bu tercihin bir zorluğu daha vardı. Bir diyalogda insanların birbiriyle konuşması, sadece tek bir konu hakkında değil, modern durum, siyaset ve kültür de dahil olmak üzere günümüzü ilgilendiren pek çok konu hakkındaki fikirlerini, kuramsal anlayışlarını formüle etmeleri gerekiyordu. Karakterlerimin her birini zeki gündelik fikirlerin sözcüsü yapabilirdim. Ama bu stratejinin başarılı olması öncelikle iyi bir kurgu yazarı gerektiriyordu; ben onlardan biri değildim. Daha da önemlisi, kamunun geneli tarafından anlaşılabilecek etik kitapları yazma girişimimde, modern felsefenin ne önerdiğini araştırmayı ihmal ettiğim aklıma geldi. Bu kez her ikisi de çetin ceviz iki konuyu ele almaya çalışmış oldum. Üçüncü cildin merkezine üç diyaloğu yerleştirdim, ki burada diyaloğa katılan üç kişiden her biri moderniteyi temsil eden üç ahlâk felsefesinden birine tutkuyla bağlı olacaktı: Kant'm, Nietzsche'nin ve Kierkegaard'ın ahlâk felsefelerine. Somut üç karakterin her birine modern ahlâkın üç şeklini verip sahneye çıkardım. İkinci bir düşünceye gizlenmeden doğrudan iletişim kurmaktan kaçındım ve dolaylı iletişim kipinde konuşmayı seçtim. Ama felsefi konumları kişiliğe büründürmek kendi

seçtiğim tasarıya yetmiyordu. Çünkü aynı zamanda felsefi anlayışların eylem veya seçimleri asla belirlemediğine dair kesin yargımı, kalbin mantığının fikirlerin mantığını çoğunlukla hiçe saydığını da örneklemek istiyordum. Bu koşulların hakkını vermeden kendi felsefi tasarımın hakkını vererek kurgusal karakterler bile sunamazdım.

Bir Kişilik Etiği'nin ilk kısmında, New School'da gerçekten anlattığım bir dersin ana hatlarını, Nietzsche ve *Parsifal* hakkındaki beş üniversite dersini geleneksel sav sunma amaçlı düzyazı şeklinde sundum. Bu metin iki öğrenciye müteakip diyaloglar için bir başlangıç noktası sunuyordu. Öğrencilerimizin konuşup bir şeyler içmek için gittiği üniversitenin karşısındaki pub'ın da gerçek olduğunu belirtmiştim.

Yukarıda bahsettiğim gibi, modern bir kişilik etiğinin tamamen temsili modern felsefelerle sunulması gerekiyordu. "Bir Kişilik Etiği" bu yüzden (diyaloglarda anlatılan karakterler ve kişisel hikâyelere rağmen) *Genel Etik* ve *Bir Ahlâk Felsefesi*'nin pek çok bölümünden daha zor bir okuma oldu. Ama kitabın son kısmında (Fifi ve büyükanne arasındaki yazışmalarda) ikinci cildin yani *Bir Ahlâk Felsefesi*'nin "biçemi"ne geri döndüm. Nasıl ikinci ciltte babamın ahlâkını modern zamanların temsil edici ahlâkı olarak sunduysam, *Bir Kişilik Etiği*'nin üçüncü bölümünde de büyükannemi resmederken başka bir temsili modern ahlâkı sundum. Kalbimde bu kadar aziz bir yeri olan bu iki ahlâklı kişinin yaklaşımlarındaki farklılıkta bir erkek ya da bir kadın olmanın oynadığı rol okurun malumudur.

Bir Kişilik Etiği sadece, ilk başta düşündüğüm gibi, modern etiği yeni bir açıdan tartışmakla kalmadı, *Genel Etik* ve ayrıca *Bir Ahlâk Felsefesi*'nin de bir şekilde farklı bir ışık altında görünmesini sağladı. Tek bir hususu belirteceğim. Temel kuramsal düşünceler, yani *Genel Etik* ve *Bir Ahlâk Felsefesi*'nin tüm tartışmasının "temeli olan", daha doğrusu bu tartışmayı anlatan düşünceler her iki kitabın da ilk bölümlerinde yer alır: Bu düşünceler de ilk ciltte insanlık durumu, ikincisinde olumsallık ve varoluş seçimi hakkındaki düşüncelerdir. Söylemeye gerek yok gerçi, ama bu düşünceler ayrıca *Bir Kişilik Etiği*'nde diyaloğa katılan karakterlerden biri, olan Vera tarafından öne sürülüp, daha sonra da o iki öğrenci, yani Kant'ın takipçisi Joachim ve Nietzsche'nin takipçisi Lawrence tarafından ele alınan yol gösterici fikirlerdir. İsimleri ve tarihleri olan, yaşayan, eylemde bulunan iki kişinin (gerçek veya kurgusal) varoluş seçimlerinden bahsettiğimiz için felsefi konular aynı zamanda kişisel konular oldu.

Türk editörlerin, üç kitabı ilk defa tek bir cilt olarak yayımlamaya yönelik müthiş fikirlerini övdükten sonra, şimdi de kısaca benim etik

üçlememin ana amacı veya gündemine değineyim. Bir felsefeci olarak kuramsal ve pratiğe dönük niyetlerin birleşmesinin gerektiği malum. Aynı zamanda bir koltuk değneği yerine geçecek, yani modern insanlara hizmet verecek, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu sorarak bu felsefelere yönelecek olurlarsa onlara tavsiyede bulunacak bir felsefe sunarken, modern zamanlarda ahlâkın olabilirliği hakkında bir şeyler söylemek istemiştim. Hiçbir modern ahlâk felsefesi bir yanda kiniklere, öte yanda ahlâk görecilerine hitap edemez. Benimki de edemiyor. Bunun nedeni bu kişilerin tanım gereği "umutsuz" vaka olmaları değil, insanın ancak dinlemeyi umursayanlara tavsiyede bulunabilmesi. İnsanların önce dinlemeyi umursaması gerekir, ancak ondan sonra ahlâk felsefesi onlara tavsiyede bulunabilir.

Modern insanların iyiyi kötüden ayıramadığına inanmıyorum, ama gene de insanın şaşmaz bir iyi ahlâki içgüdüsü olamadığı müddetçe en ahlâki seçimleri yapabilmesi için bir koltuk değneğine ihtiyaç duyduğuna inanıyorum. Dahası, Hegel gibi (onun *Philosophy of Right*'ında olduğu gibi) ötekilerin aziz tuttuğu ahlâki iyiyi tanıdığımız müddetçe pek çok anlayış arasında kendi iyi anlayışımızı aziz tutmanın hepimizin ahlâki bir hakkı olduğunu da düşünüyorum. Söylemeye gerek yok gerçi ama bu koşul aynı zamanda bir sınır da koyuyor: Ötekiler bizim ahlâki haklarımızı tanımaya gönüllüyse, bizim de onların ahlâki haklarını tanımamız görevimizdir.

Bir Ahlâk Kuramı'nın ikinci cildi iyi vatandaşların önündeki seçim ve olasılıkları da tartışıyor. Elbette bir etik üçlemesinde bu kadar karmaşık bir sorun tam anlamıyla ele alınamaz. Okur, bu kamusal konuların daha somut ve kapsamlı ele alınmasını *Beyond Justice* ve *A Theory of Modernity* adlı kitaplarımda bulabilir.

Bu kadar zor bir işi hevesle gerçekleştirdikleri için editörlere ve çevirmenlere teşekkür ediyorum. Dahası, kitabın yayımlanmasını sağlayan Ayrıntı Yayınları'na da teşekkürlerimi sunuyorum.

Agnes Heller
Budapeşte, 13 Mart 2005

Çev.: Ertürk Demirel

Birinci Kitap

Genel Etik

İngilizceden çeviren:
Abdullah Yılmaz

Giriş:
Bir ahlâk kuramının üç boyutu

Ahlâk felsefesinin her zaman için üç boyutu olmuştur.[1] Bu boyutlardan birincisi *yorumlayıcı*, ikincisi *normatif*, üçüncüsü ise *eğitici* (ya da kişinin *kendisini eğitmesini* sağlayan) ya da düzeltici boyut olarak adlandırılabilir. Yorumlayıcı boyut, ahlâkı oluşturanın ne olduğu, normatif boyut insanların ne yapmaları gerektiği, eğitici ya da düzeltici boyut hem insanların doğuştan gelen temayüllerinin nasıl ahlâki beklentileri

1. "Ahlâk felsefesi" terimi temelde ahlâki sorunlara değinen ya da ahlâki sorunların tartışılmasından hareket eden veya böyle bir tartışmaya varan her tür felsefi çalışma anlamına gelir. Ahlâk felsefesi *sensu stricto* [kelimenin tam anlamıyla] modern bir keşiftir. Geleneksel ahlâk felsefeleri metafizik ya da siyaset ya da her ikisine birden gömülmüştür ve tam olarak ahlâki sorunlar kadar epistemolojik ve psikolojik sorunlarla da ilgilidir.

karşılayacak bir kalıba sokulabileceği, hem de sefalet ve mutsuzluk tehdidi karşısında iyilik standartlarına uyan bir hayat tarzının nasıl kurulabileceği sorusunu yanıtlamaya gayret etmektedir. Geleneksel ahlâk felsefeleri genellikle bu üç boyutun üçünü birlikte ya da en azından birbiriyle *doğrudan* ilişkili olarak ele almıştır. Bazen, Aristoteles'te olduğu gibi, üç boyuta da aynı ilgi gösterilmiş, diğer örneklerde ise şu ya da bu boyuta ağırlık verilmiştir. Stoacılıkta üçüncü boyut ağır basıyordu. Şüpheci ahlâkçılarda etiğin yorumlayıcı boyutu aşırı vurgulanırken, toplumsal düzeydeki ahlâki ikiyüzlülük oyunu acımasızca alaya alınırdı.[2] XVII. yüzyılda tümdengelimci-indirgemeci yaklaşım büyük bir ivme kazanmıştı. İnsan doğasında "doğuştan" olduğu düşünülen şey artık sadece *paideia* [eğitim] biçimiyle ele alınmamaktaydı. Ahlâki ilkelerin "tartışılmaz" mahiyetlerini (toplumsal bir *a priori* ya da ilahi emirler olarak) kaybetmelerinden beri, sadece bu ilkelere "nasıl" uyulacağı üzerinde yoğunlaşmak artık yeterli değildir. Bizatihi ilkelerin bir temele oturtulması gerekiyordu. İnsanlar, sözde "doğal" melekeleriyle, böyle bir temel için uygun toprağı oluşturuyor gibi görünüyordu. Böylece ahlâki ilkeler, normlar ve erdemler, "insan doğası" denen şeyin bazı bileşenlerinden tümdengelim sayesinde büyük bir ustalıkla çıkarılıyordu. Bu, *olması gereken*i *olan*dan çıkarma yolu, haklı olarak kuşku uyandırabilecek bir işlemdi. Aslında, ahlâki değerlerin ya da normların itme ve çekme niteliklerinde ya da bütün insanların acıdan kaçtığı ve haz peşinde olduğu önermesinden nasıl çıkarılabileceklerini anlamak kolay değildir. Zira, bizi *neyin* itip *neyin* çektiği, *neyin* bize haz verip *neyin* acı verdiği, en azından, (ahlâk normları ve kurallar da içinde olmak üzere) *daha önceden mevcut* toplumsal normlar ve kurallar sistemi tarafından birlikte belirlenir.

Antropolojik indirgemecilik (yani, doğalcı yanlış) ahlâk felsefesinin üç boyutu arasındaki bağların zayıflamakta olduğu ve çok geçmeden kopacağı tespitinde bulunmuştu zaten. Doğalcı yanlış, *Olan-Olması Gereken* ilişkisinin sorun edilmesinin nedeni değil, sonucudur. Geleneksel tümdengelim yöntemi ("Bunlar Tanrının emirleridir; bunlara uygun eylemde bulunmanız gerekir" ya da "Bu, yüce iyidir, bunlar yüce erdemlerdir, gözetmeniz ve yapmanız gereken bunlardır" tarzında), herkes için değilse bile en içgörülü ve uzak görüşlü günü takip eden düşünürler açısından artık sorun teşkil etmekteydi. Aslında, deyim yerindeyse, bu yıpranmanın "sorumlu"su, ahlâk felsefesinin birinci bo-

2. Felsefi üsluplarda büyük çeşitliliğe imkân sağlayan, ahlâk felsefesinin yorumlayıcı özelliğidir. Aforizma, soykütüksel anlatı, toplumsal yeniden kurma, analitik metaetik ve çeşitli birçok yaklaşım aynı görevi üstlenebilir; yerine göre, genel, her şeyi kapsayan felsefi teoriler kadar tatmin edici ya da sorunlu bir ürün ortaya çıkarabilir.

yutudur. Ne ki, neden ne olursa olsun, bu yıpranmanın sonuçlarıyla hâlâ karşı karşıyayız, ya da daha doğrusu, şimdi her zaman olduğundan daha fazla karşı karşıyayız. Modern çağa damgasını vuran ahlâk filozofu Kant, bütün elini ikinci boyuta, yani *Olması Gereken*'e oynamıştı. Kant, hem birinci hem de üçüncü boyutu, onları sırasıyla siyaset-hukuk felsefesine ve antropolojiye havale ederek, ahlâk felsefesinden sürmüştü. Kant, böyle yaparak, hem *Olması Gereken*'i hem de (ihtiyaçlar başlığı altında) "insan doğası" denen şeyi, iddiaya göre, olumsuzlayan ve koruyan ("olumsuzlanmış") bir *Olan* kavrayarak birbirinden kopartılanları tekrar birleştirmeye yönelik son kahramanvari çabayı gösteren Hegel'in şimşeklerini üzerine çekmişti. Gelgelelim, Hegel'in çözümü *Weltlauf*'a [dünya haline] uygun olmadığı gibi, ahlâki nihilizm farelerinin kemirgen eleştirilerinden de kaçamamıştır. Metaetik, bir zamanlar iyi işler başarmış asil bir insan çabasının bu piçi, ahlâk felsefesini tümden kapı dışarı etmişti: Artık, "Ne yapmamız gerekir?" sorusuna bir yanıt getirmemekle kalınmıyor, sorunun kendisi bile feshediliyordu.

Tekrar edecek olursak, üç boyutu bir arada tutan bağların aşınmasından sorumlu öğe ilkidir, yani *yorumlayıcı* öğedir. "İnsan doğası" dediğimiz şeye ilişkin imgemiz çarpıcı bir değişime uğramıştır. İnsan doğası kuramları, ahlâk normları, ahlâki özerklik, ilkeler, kurallar vs kuramları kadar çoktur ve karşılıklı uzlaşmazlık içindedir. "Öznelerarası kuruluş" ve onun birkaç çeşitlemesi ilk Kartezyen kuramların temel tezlerini yerinden etmiş olsa bile, insan doğasının, bu kez toplumsaltarihsel bir doğanın imgeleri, bazı ahlâki iddiaları doğrulayarak (ya da hiçbirini doğrulamayarak), bu iddialarla ilgili meselelerde arabulucuk yaparak hâlâ ağırlıklı bir rol oynayabilir. Ayrıca iş ahlâk felsefesinin eğitici-düzeltici boyutuna vardığı zaman (eğer varırsa); insanları rasyonel tercihler yapan dijital bilgisayarlar olarak mı, dil kullanıcıları olarak mı, bilinçdışı ve doğuştan gelen dürtüler ve gerçeklikle baş etme görevi arasında bir denge kurmaya çabalayan egolar olarak mı anladığımız muazzam bir fark yaratır.

Ahlâk kuralları nelerdir? Hangi normlar geçerli normlardır ya da soruyu tersinden sorarsak, geçerli normlar hangileridir? Hangi erdemler asıldır? Bu sorulara bütün geleneksel ahlâk felsefeleri gereken yanıtları vermiştir, ama Platon'un, heyecan uyandıran bazı modern girişimleri hariç, yalnızca özet bir biçimde değinmişlerdir. Ahlâk felsefesi temelde normların ve ilkelerin uygulanmasıyla ilgiliydi ve pratik yargılar, iyi ve kötüye has güdülenimler, duygular ve duygulanımlar, ahlâki karakter vs ile meşgul oluyordu. Modernlikle birlikte, bu vurgu,

Alman klasisizmi gibi önemli istisnalar dışında, çarpıcı bir kayma gösterdi. "Hangi normlar geçerlidir?", "Eğer mümkünse, normların geçerliliği nasıl sağlanabilir?", "Hangi temelde ahlâki yargıda bulunabiliriz?" türü sorular soruşturmanın odak noktası oldu. Bu ve benzeri meseleler, ahlâk felsefesinin, en zor ve çetrefilli olanlar da dahil, bütün öteki meselelerinin arka plana atıldığı ya da hatta görmezden gelindiği bir noktaya kadar şişirilmiş olabilir.

Gelgelelim, Alman klasisizmi ve (tek başına olmamasına rağmen) özellikle de Goethe ile açılan yoldan az kişi geçmedi. Bu gelenekte *paideia* ideası oldukça şişirildi. Ağırlık verilen nokta insan melekelerinin ve yetilerinin uyum içinde gelişmesi ya da kendi kendini geliştirmesi ve ahenkli bir insan karakterinin yaratılması ya da kendi kendini yaratmasıydı. Temeldeki varsayım, ahenkle gelişen melekelerin *erdemli* yetiler haline geleceği ve bu ne kadar böyle olursa insanların özgürce seçilmiş cemaatlerde birbirlerini o kadar destekleyeceğiydi. Eskinin yerine yeni biçimler koyma girişimi olmaksızın her türden gelenekselciliğin samimi reddi aksini işaret etse de, bu henüz insanın ilahlaştırılmasının bir kuramı değildi.

Ahlâk felsefesinin yorumlayıcı, normatif ve eğitici-düzeltici boyutları arasında belli bir farklılaşmanın köklerinin insan düşüncesinin iç gelişme mantığı yerine modern hayatta aranması gerekse de, bizzat bu farklılaştırmayı sorunsallaştırma tamamen meşrudur. MacIntyre'ın, modern ahlâk filozoflarının ahlâki terimleri bütünüyle bağlamı dışında kullandıkları önermesi abartılı bir konum olabilir, ama yersiz de değildir. Meselenin özü şudur: Eğer ahlâk felsefesinin bir boyutu, diğer ikisi ihmal edilir ya da tamamen inkâr edilirken, şişirilir, ama kuramlar ahlâki sorunların hepsini ele aldıkları iddiasını sürdürürlerse, böylesi kuramlar yanlış bir iddiada bulunmuş olurlar. Ama ahlâk felsefesinin yorumlayıcı, normatif ve eğitici-düzeltici boyutları yeniden bir araya getirilebilir mi? Mevcut dağılmanın toplumsal arka planı bu dağılmanın *yeterli* bir nedeni midir? Üç boyutun üçünü de yeniden bir araya getirme gayreti mecburen bir biçimde kendini aldatma olmayacak mıdır? Bu sorular muhakkak sorulmalı ve şimdi sorulmalıdır, zira, MacIntyre'ın iç karartıcı öngörülerine rağmen, böylesi yeniden birleştirme çabalarına şimdi girişiliyor. Kohlberg'in adı bu bağlamda anılabilir çünkü onun kuramı, ağırlıklı olarak Habermas'ın destekleyici okuması sayesinde, son zamanlarda önem kazandı. Kohlberg'de, *Olan* ve *Olması Gereken* bir ahlâki evrim kuramında birleştirildi. Bu basit araç sayesinde, ahlâk felsefesinin birinci ve ikinci boyutları iç içe geçti. Dahası, Kohlberg göründüğü kadarıyla, çocukların ahlâki gelişimlerini

gözleme temelinde, filogenetik evrimi ontogenetik evrimden türetmektedir. Böylelikle, üçüncü boyut da bütüne tıpatıp uymaktadır. Gelgelelim, Kohlberg'in doğalcı çözümü bariz olarak felsefi ilkellikle maluldur. Fischkin, tam da bu yüzden, Kohlberg'in doğalcılığı ile etik öznelcilik arasındaki kendi *tertium datur*'unu [işbirliğini] önerir. Ne ki, Fischkin'in ahlâk kuramında, Kohlberg tarafından rahat rahat birleştirilen bu üç boyut bir kere daha, göreceli bir biçimde olsa bile, tamamen birbirinden kopmuştur.[3]

Şimdilik ahlâk felsefesinin bu üç boyutunu yeniden birleştirme çabasını örneklemek için Habermas'a bakılabilir. Her değer içerikli sözde bir haklılık iddiası da olduğundan, konuşma edimi kuramı ve genelde akılcı iletişim kuramı, doğalcı bir hataya düşmeden *Olan* ile *Olma-*

3. Yorumlayıcı-yeniden kurmacı düzeyde Kohlberg'in ("olandan olması gerekene" şeklindeki) teorisinin ciddi sorunları vardır. Filogenetik yeniden kurma ahlâki gelişmenin altıncı safhasının beşinciden sonra evrildiğini kanıtlamaz. Heinz'in örneğine benzer örneklerde hayata mülkten daha yüksek değer biçmek ve bu tercihi genel değerlendirmelere dayandırmak özel olarak modern bir düşünce değildir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te işaret ettiği gibi, "bütün duyarlı kişiler böyle yapar". Bununla birlikte ben Kohlberg'in ahlâki gelişmenin beşinci safhası dediği safhaya özgü argümanların Aristoteles zamanındaki bütün "aklı başında" insanlar tarafından bırakın savunulmayı, anlaşıldığından bile büyük kuşku duyuyorum. Hayatın değerinin salt mülke tercih edilmesine bakılarak evrenselleştirilemeyeceği doğrudur ama "hayat"ın değerinin her şeyin üzerinde olduğunu vurgulayarak (ünlü ya da kötü ünlü Heinz örneğindeki) ilaç çalmanın haklılaştırılmasının da "hayat"ın değerinin evrenselleştirilmesiyle ilgisi yoktur. Ancak güçlü ve bana göre, övgüye değer bir evrenselcilik takıntısı daha yüksek bir ahlâki statüye daha yüksek bir gelişimsel statü atfedebilir ve ancak aynı takdire layık takıntı evrenselciliği hiç de evrenselcilik gerektirmeyen yargıya atfeder. Kohlberg'in teorisindeki başka felsefi nahiflikleri söyle sıralayabiliriz: Doğru-yanlış ölçeğine vurmak her zaman ahlâki eylemi salt bilişsel-spekülatif bir soruşturma diline tercüme etme tehlikesi barındırır. Hatta zamanında Aristoteles bile durumlar üzerine varılan yargıyla eylem üzerine yargının farklı türden yargılar olduğunu biliyordu. Kohlberg'in seçtiği temsili örnekler, kendisi her ne kadar ahlâki çatışma modellerini temsil ettiğini söylese bile, hiçbir gerçek ahlâki çatışma içermiyordu. Bir başka örnek Heinz'ın ikilemine bir alternatif oluşturur; yine spekülatif değil, gerçek bir durumdur. 1944'te Goldberger adında Macar Yahudisi bir sanayiciye fabrikalarının yasal hakları karşılığında Gestapo tarafından *hayat*ının bağışlanacağı söylenir. Teklife göre, eğer fabrikalarını yasal olarak Hermann-Goering Werke'ye devrederse, özgürce Budapeşte'yi terk edip İsviçre'ye yerleşebilecektir. Goldberger, fabrikalarını Goering'e devretmektense ölmeyi tercih ettiğini söyleyerek, hiç tereddütsüz teklifi reddeder. Sürülür ve Auschwitz'de gaz odalarına gönderilir. Şimdi, Heinz'ın ikilemini ciddiye alırsak, Goldberger'in Altıncı Safha'ya erişmemiş olduğu, çünkü erişmiş olsa yaşamayı seçeceği sonucuna varmamız gerekir. Ama, bana göre, bu ahlâki bakımdan geçersiz bir yargıdır. Kohlberg görünüşe göre sadece ahlâki seçim ve eylem alanında sıkışıp kalmıştı, çünkü sadece bilişsel çözümlerin hatadan arınmış olduklarına inanıyordu. Dahası, Kohlberg Heinz örneğini bir adli dava olarak sunar, halbuki kişinin karısının hayatını kurtarmakla başka birine ait bir malı çalma ikileminin, hırsızlığı (ilacın çalınması eylemini) yaptığı bir haksızlık, hainlik ya da açgözlülük yüzünden eczacıya verilmiş bir *ceza* olarak anlamadıkça, adaletle uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur.

sı Gereken arasındaki uçurumu kapatmakta başarılı olmuştur. Gelgelelim, Habermas'ın kuramında ahlâk felsefesinin üçüncü boyutu belirgin bir biçimde dışarıda bırakılmıştır. Genelleştirilebilir çıkarlar ya da genelleştirilebilir ihtiyaçlar kuramı, failleri ahlâki evrende yeniden bütünleştirmenin son derece zayıf bir yöntemidir. Habermas'ın, "araçsal" ya da "işlevsel" akıl alanına havale ettiği bir kategori olan, her türlü *poiesis* [yaratım] hakkındaki derin kuşkusu onu genelde ahlâki *paideia* sorunlarına, özelde ahlâk normlarının uygulanması gibi muazzam bir soruna karşı bir parça duyarsızlaştırmıştır. Habermas, normları *yerleştirme* meselesini bu normların hayatın somut koşullarına uygulanması meselesi karşısında gerçekten şişirmiş filozoflar grubuna dahil olduğuna itiraz edecek son kişi olabilir. Habermas'ın sık sık tekrarladığı, sadece adaletin ahlâk felsefesinin konusu olarak kaldığı açıklaması ve modern etiğin *yeniden kurucu* kalması gerektiğine ilişkin başka bir önermesi, kuramında ahlâk felsefesinin bütün meselelerini ele almaya bile yeltenmediği gibi, kendi çabalarının sınırlarının da bilincinde olduğuna mükemmel bir kanıt teşkil eder.

Buraya kadar, modern ahlâk felsefesindeki iki eğilim üzerinde durdum. Birinci eğilim geleneksel ahlâk felsefesinin bir ya da öteki boyutunu seçmiş, ya bütün ahlâki sorunları ortaya seriyormuş gibi yaparak ya da (kendine güvendiğinden ya da içinden çıkamadığından) bütün sorunları ortaya koymak ve yanıtlamaktan bilinçli olarak kaçınarak, seçtiği boyutu şişirmiştir. İkinci eğilim, bu üç boyutun üçünü de tutarlı bir kuramda yeniden birleştirme çabasıdır. Ancak bir üçüncü eğilim daha vardır: Böylesi kopuk fikirlerin sonuçlarını bütünlüklü ve içsel olarak tutarlı bir ahlâk kuramı çerçevesinde ilişkilendirmeye kalkışmadan, belli meseleleri kendi sabit ve somut durumları içinde düşünme. Birinci eğilimin ya da seçeneğin meyvesi, özellikle kendini kandırmaktan uzak durursa, iyi felsefe olabilir. Gelgelelim, bu seçeneğin kaçınılmaz sınırlılığı ya "Ne yapmalıyım?" ve "Nasıl yaşamalıyım?" gibi sorulara hiçbir yanıt verememesinde yatar ya da yanıt verse bile, bu yanıtlar o kadar biçimci ve soyut kalır ki, hemen her zaman ortalama bir insanın konuyla ilgili ve anlamlı olacak bir kavrayışa ulaşmasına engel olur. Kohlberg'le ilişkisi içinde kısaca gösterildiği gibi ikinci seçenek felsefi bakımdan geçerli değildir. Üçüncü seçenek olarak somut durumlardaki ahlâki seçimlerin *sorunlar* olarak incelenmesi felsefi bakımdan verimlidir, bilinç düzeyini yükseltir, karar verme sürecini kolaylaştırır ve ahlâki duyarlılığın gelişmesine yardım eder. Ahlâk felsefesinin üç boyutunun üçü de, tartışılan şey, ister ana babaların ahlâki sorumlulukları, yapay döllenmenin etik içerimleri, silahlanma yarışı,

isterse AIDS ya da insan hakları meseleleri olsun, bu çaba içinde, düşünümsel soruşturma ruhuyla doludur. Bu yaklaşımın muazzam potansiyelini hafife almaya çalışmadan, belirtmemiz gerekir ki, bu eğilim de adına yaraşır bir ahlâk felsefesi olma (ya da haline gelme) bakımından yetersizdir. Gündelik bilgelik ve felsefi soruşturma arasındaki gitgeller, yani bu girişimin tam da özü, ahlâk felsefesinin yerini alamaz. Dahası, iyi ve tutarlı ahlâk felsefeleri, kendi adlarına, gündelik ahlâki bilgeliği ciddiye aldığı takdirde, bu türden aydınlatma ve bilgilendirme girişimlerine sağlam bir zemin oluşturabilir.

Dördüncü bir ihtimal var mıdır? Bir boyutu öteki zararına şişirmeksizin ve her üç boyutu da tek bir kuramsal öneride birleştirmeksizin, geleneksel ahlâk felsefelerinin yorumlayıcı, normatif ve eğitici-düzeltici boyutlarını kucaklayacak modern bir ahlâk felsefesi oluşturulabilir mi? İşte benim bundan sonra yapmak istediğim şey tam da budur.

Ben, bu araştırma programına bir bütün olarak *Bir Ahlâk Kuramı* diyorum. Bir ahlâk kuramı felsefi bir girişimdir, ama tam olarak değil. Bu kuram ahlâk sorununu, her defasında ahlâk felsefesinin üç farklı boyutundan birinin bakış açısıyla olmak üzere, *üç kere* ele alır. Ben birinci kısmı (bu cilde denk düşen kısmı) *Genel Etik*, ikinci kısmı *Ahlâk Felsefesi* ve nihayet üçüncü kısmı da *Bir Davranış Kuramı* (*A Theory of Conduct*) olarak adlandırıyorum. Birinci kısım *yorumlayıcı yaklaşım* (soykütüğü ya da "yeniden kuruluş" da içinde), ikinci kısım *normatif yaklaşım* ve üçüncüsü de *paideia yaklaşımı* özelliği taşıyacak. Bu ayrım işlemi birinci kısımdan *Olması Gereken* ve *paideia* sorununu, ikinci kısımdan yeniden kurucu yaklaşım ve *paideia*'yı, üçüncü kısımdan da tam anlamıyla normatif yaklaşım yanında yeniden kurucu yaklaşımı dışlamak anlamına gelmez. Demek ki, ayrıma tabi tutulan asıl olarak araştırma konusu değil, yaklaşımdır. Belli ki, yaklaşım *ağırlık noktalarını* belirler. Birinci kısımda yorumlama sorunlarına, ikincide normatif iddialara ve üçüncü kısımda da *paideia* ve terapi meselelerine ağırlık verilecektir. Yine aynı şekilde, birinci kısım asıl olarak meta-etik, toplumbilimsel ve tarihsel sorunlarla ilgilenecek, ikinci kısım tarihsel olarak konumlanmış aşkın varoluşçu ahlâk felsefesi üzerinde duracak ve üçüncü kısım da kişilik sorunlarına eğilecektir. Bu üçlemenin kritik kısmı *Ahlâk Felsefesi*'dir, zira üç hikâye de orada irdelenen tikel ahlâk felsefesinin ağzından anlatılmıştır. Ne ki, *Ahlâk Felsefesi*'nin doğruluğunu gösterecek olan *Genel Etik* ve *Bir Davranış Kuramı*'dır. *Genel Etik* tarihlerin belleğine kazınmış deneyimleri ve fikirleri düzenler; bir yandan da özneler arası bir geçmiş ve bugün derlemesine dayanırken, bir yandan da anlamlı hikâyeler anlatır. *Bir Davranış*

Kuramı, kendi adına, zamandaşlığın gündelik deneyimlerine yaslanır.

Tekrarlarsak, genel etik, ahlâk felsefesi ve davranış kuramı aynı projenin üç boyutudur. Bir proje ancak ve ancak, soruşturmanın tamamında belirleyici *tek ve aynı* soruyu sorar ve yanıtlarsa, *tek ve aynı* proje olarak adlandırılabilir. Programın bu üç kısmı, bu belirleyici soru üç parçanın üçü de bir araya getirilip bağlantılı olarak ele alınmadıkça yanıtlanamıyorsa, bir bütünün üç boyutu olmaya hak kazanırlar. Gerçekten de, bütün araştırma boyunca sorduğum ve yanıtlamaya çalıştığım *tek* bir belirleyici soru vardır. Bu sorunun yanıtını sadece bu üç kısım birlikte ve uyum içinde eksiksiz olarak yanıtlayabilir. Temel soru şudur: "*İyi kişiler vardır; bu nasıl mümkün oluyor?*"[4] Bu soruya ilk kı-
24 sımda *kuramsal akıl konumu*ndan (katılımcı gözlemcinin konumundan), ikinci kısımda *pratik akıl konumu*ndan (çağcıl dünyanın katılımcı üyesinin konumundan) ve üçüncü kısımda *bir bütün olarak insan kişinin konumu*ndan (iyi hayat peşindeki bireyin konumundan) yanıt verilecektir. Bu ayrım, ahlâk felsefesine bir yanda genel etik, öte yanda bir davranış kuramı karşısında öncelik verilmesine ilişkin vurgulanmış olanlara yeni bir ışık tutar. Davranış kuramının hitap ettiği "bütün insan kişi" aynı zamanda modern toplumsal durumun katılımcı üyesi olmasına rağmen, çağcıl modern dünyamızın katılımcı üyeleri tarafından ve onlar için (böylesi katılımcı bir üye konumundan) yeniden kurgular yapılır ve anlatılar dile getirilir. Bununla birlikte, üç ayrı yaklaşım üç ayrı söylem biçimi gerektirir. *Genel Etik*'te söylem asıl olarak *kuramsal*, ahlâk felsefesinde *uygun pratik söylem* ve davranış kuramında, Castoriadis'in deyişiyle, *açımlama* [*elucidation*] olacaktır.

"İyi kişiler vardır; bu nasıl mümkün oluyor?" sorusu, telaffuz edilsin ya da edilmesin, ahlâk felsefesinin temel sorusudur ve her zaman öyle olmuştur. En azından birkaç "iyi kişi" olduğu önvarsayılmaksızın, ahlâk felsefesine girişmenin hiçbir anlamı yoktur. İster normların kut-

4. *The Moral Point of View* [Ahlâki Bakış Açısı] adlı olağanüstü kitabında Kurt Baier, "Neden ahlâklıyız?" sorusu yerine "*Neden ahlâklı değiliz?*" sorusunu sormamız gerektiğini öne sürer. Şayet bunlar elimizdeki tek seçenek olsaydı hiç tereddütsüz Baier'in izinden giderdim. Açık ki, neden ahlâklı olmamız *gerektiği* sorusuna yanıt veremediğimiz gibi, "Neden ahlâklıyız?" sorusuna da yanıt verilemez. Bir ahlâk tartışmasında bu kaçınılmazdır. Bu nedenle Toulmin (*The Place of Reason in Ethics*'te [Etikte Aklın Yeri] "sınırlayıcı sorular" adını verdiği, "Niçin doğru olanı yapmalıyız?" gibi soruları hakkıyla yanıtlanabilecekleri ("Çünkü bu Tanrı buyruğudur") din alanına havale etmeyi önerir. Ahlâk felsefesindeki merkezi *explicandum*'un [açıklanacak bir söz ya da ifade] ahlâki kuralların ihlali olması gerektiği ("Niçin ne olmamız gerekiyorsa o *değiliz*?") görüşüne sarılmak bizi Baier'in kaçmak istediği tuzaktan, yani *belirlenimcilik* sorunundan kurtarmaz. Eminim ki, ahlâk felsefesinin temel meselesi olarak "İyi kişiler vardır; bu nasıl mümkün oluyor?" sorusunu alırsak, din alanına girmeden bu soruyu felsefi olarak yanıtlayabiliriz ve aynı zamanda ahlâk felsefesini belirlenimcilik derdinden kurtarmamız gerekir.

sal oldukları ve ilahi yargı gücü taşıdıklarına, isterse sadece uzlaşımı ve teamülleri temsil ettiklerine inanılsın, normlar ve değerler onları geçerli hale koyacak birisi olmadığı takdirde *geçerli* addedilemezler; aynı şekilde en azından onları ahlâki telakki eden ve *bundan dolayı* riayet eden birkaç kişi tarafından gözetilmedikçe normlar ve değerler *ahlâki* değildir. Kısacası, "İyi kişiler vardır" açıklamasının doğru olduğuna dair (en azından zımni) bir önvarsayım olmaksızın, ahlâk felsefesinden bahsedemeyiz. Kinikler bile bu kadarını varsayarlar. Kinikler iyi insanların zayıf ya da aptal ya da cahil olduğunu ve onların toplumsal gelişmeye katkıda bulunamayacaklarını vs savunabilirler, ama onlar bile yine de, "İyi kişiler vardır" iddiasının doğruluğunu inkâr etmezler. Elbette, ahlâk felsefecileri iyiliğin tikel yorumları, bu iyiliğin *gerçekteki, görünürdeki veya özündeki* iyi karakteri hakkında yargılarda bulunabilirler; zaten bulunurlar da. Ama bir ahlâk felsefesi ortaya koymak için, onlar aslında öz olarak iyi insanların gerçekten de var olduğunu, çok az sayıda olsalar da, böylesi insanların olduğunu varsaymalıdırlar. Kaldı ki, iyiliğin yorumlamasında görülen çeşitlemeler şaşırtıcı ölçüde sınırlıdır. Şu ya da bu kültürel mirası bir dereceye kadar paylaşan toplumlarda, "iyi kişi"nin kolaylıkla tanınmasını sağlayan erdemler ve eylem türlerine ilişkin *temel bir stok* mevcuttur. "Olması Gereken tümceleri"ni "Olan tümceleri"nden türetmenin yanlışlığından son derece rahatsızlık duyan pozitivistler bile bariz olana, yani "iyi tümceler" denen tümcelerin doğru ya da yanlış olabileceğine istemeden de olsa rıza gösterirler.

Ahlâka karşı değil de ahlâktan *yana* bir tez ileri sürmek isteyen filozoflar, *tikel* bir iyilik anlayışı, tikel bir ahlâka karşı bir tez ortaya atsalar bile, "iyi insanların nasıl mümkün oldukları" meselesine büyük bir ciddiyetle yaklaşırlar. Bu soruya verilmiş çeşitli yanıtlar vardır. Biraz abartıyla da olsa denebilir ki, ne kadar ahlâk felsefesi varsa o kadar da yanıt vardır. Bence, bu sorunun kendisi şimdi yeniden sorulmalıdır, ama bu defa *iki ayrı biçimde*. Yine inanıyorum ki, bu soruya *bağlantısız olmayan*, ama ayrı olan iki yanıt verilmelidir. Birinci soru her zaman aynı kalmış, eski ve genel sorudur: "İyi kişiler vardır; bu nasıl mümkün oluyor?" İkinci soru duruma bağlıdır ve bu yüzden de genel soru üzerinde yapılacak tikel bir değişikliği gerektirir: "İyi kişiler *şu anda* vardır; bu *şu anda* nasıl mümkün oluyor?"

Ahlâk normları, erdemler ve fikirlerin yalnızca içerikleri modernlik ile köklü bir değişime uğramış olsaydı, bu soruyu iki şekilde sormak ne anlamlı ne de yerinde olurdu. Aslında, ahlâk normları, erdemler ve fikirlerin içerikleri her zaman değişmiştir; onlar çağcıl geleneksel toplumlarda modern toplumlarda olduğu gibi tür olarak değişim geçirmiş ve hâlâ geçirmektedirler. Öte yandan, bir ve aynı kültürel gelenek için-

de, hatta bildiğimiz bütün kültürlerde, değerlerin, hatta erdemlerin, içeriklerindeki belli sabitleri tespit etmek özel bir zorluk çıkarmaz. Bu anlamda toplumumuz bir istisna oluşturmaz. Dolayısıyla, sorunun (ve yanıtın) ikiye katlanmasını haklı kılan şey içerik değişikliği değil, *yapı değişikliği*'dir. Genel olarak, ahlâk çerçevesinde *iki* temel yapısal değişim görebiliriz. Birincisi, yaklaşık üç bin yıl önce belli medeniyetlerde insan davranışında utancın düzenlenmesi ile vicdanın düzenlenmesi arasındaki farklılaşma ile ortaya çıktı. İkincisi de, günümüzün yakın geçmişinde ahlâkın eşzamanlı olarak evrenselleştirilmesi, çoğullaştırılması ve bireyselleştirilmesi ile geldi. Ahlâk felsefesinin (ve genelde felsefenin) doğuşu bu ilk kültürel değişimin sonucuydu. "İyi ki-
 şiler vardır; bu nasıl mümkün oluyor?" sorusu bu yapısal değişiklik nedeniyle nihayet sorulabilirdi. İyi kişiler *şu anda* vardır – bu onların *şu anda* mümkün oluşlarına yeterli kanıttır. Ama bu *şu anda nasıl* mümkün oluyor? Bana göre, bu sorunun yanıtı yalnızca daha önce verilen tek tek her tikel yanıttan farklılaşmakla kalmaz, bütün bu yanıtların bir araya getirilmesinden de farklıdır. Özellikle, moderniteyle birlikte ahlâkın yapısı değişmiş olduğu ve hâlâ bu değişiklik sürdüğü için, yanıt bilinçli olarak bu yapısal dönüşümün meydana geldiği modern dünyada ayakları yere basan bir yanıt olmalıdır; yani, yanıt ahlâk kurallarının yapısının giderek daha fazla evrenselleşme, çoğullaşma ve bireyselleşme etrafında billurlaştığı dünyaya dayanmalıdır.

Çoğullaşma ve bireyselleşme yanında, *evrenselleşme* etrafında billurlaşmış bir ahlâki yapıdan tikel ve durumsal olarak söz etmek garip gelebilir. Ama yine de, her türden ahlâk kuralıyla ortak olan modern ahlâkın özellikleri, tanım gereği, *ampirik olarak evrensel* ve vicdanın düzenlenmesi ile utancın düzenlenmesinin farklılaştığı bütün ahlâk sistemleriyle ortaklık içinde olan modern ahlâkın özellikleri *ampirik olarak genel* olsa bile, modern yapıya has evrensellik ampirik olarak evrensel *olmadığı* gibi, ampirik olarak genel de değildir. Ampirik evrensellik ve ampirik genellik modern *normatif* evrensellik tarafından ortaya atılmış iddialardır. Belli ki, normatif evrensellik geriye dönük olarak ampirik bakımdan genelleştirilemez ya da evrenselleştirilemez. Ancak o bu iddiayı *ileri dönük* olarak kurtarabilir. *Kurtarabilir*, ama buna *mecbur* değildir. Bir tür iç mantık aracılığıyla, şimdiki "en üst aşama"ya, diğer bir deyişle, evrenselci ahlâki inceliğe ulaşmış gerektiği gibi bir ahlâki gelişim oluşturmak ya da yeniden oluşturmak, yeni ahlâki yapının çift anlamlılığını açığa çıkarmaktan çok örten türden bir üst-anlatıdır. Bu yapının başlangıçtaki çift anlamlılığı ya da "diyalektiği", sonuçtaki açılımları bakımından birbirine taban tabana zıt iki karşıt ihtimali ortaya çıkardı. Açıkça, yeni ahlâki yapının örneğin da-

ha incelikli ve daha az baskıcı bir ahlâk dünyasının yollarını açmak üzere yönlendirilebileceğini, ama bu yapının aynı zamanda ahlâk sistemlerinde ilk yapısal değişimin getirdiği kazanım olan, bu zamana kadar insan tarihinin en büyük kazanımını ortadan kaldıran bir ahlâk evreni doğrultusuna kayabileceğini de söyleyebiliriz. Halihazırda evrilmekte olan ikinci yapısal değişimin mümkün olan "en üst" ahlâki gelişmeyle mi somutlanacağı, yoksa eşine rastlanmamış bir gerilemenin yolunu mu açacağı konusunda emin olamayız. Bu, çağcıl ahlâki konuların neden kendi durumsallıkları içinde tartışılması gerektiğinin en ağırlıklı nedenlerinden birini oluşturur. İyi kişilerin neden *şu an* mümkün olduğu sorusu genel terimlerle yanıtlanamaz: Sorunun kendisi durumsal bir yanıt talep eder. Böylesi bir kendini kısıtlama, *sub specie aeternitatis* düşünce üretmesiyle gurur duyan, felsefe adını verdiğimiz girişim için pek bir şey ifade etmez görünüyor. Ama tarihsel bilincimizin ufkunu aşan bir ebediyet var mıdır? Bu şairane bir soru olmanın ötesindedir ve cepheden göğüslenmesi gereken bir sorudur. Benim kendi yanıtım açık: Bu araştırma programının çerçevesi içinde, bu ufkun ötesinde bir ebediyet yoktur; ya da, daha kesin bir ifadeyle, ben bu sorunu *sanki* tarihsel bilincimizin ufkunu aşan "ebediyet" yokmuş gibi ele alıyorum.

Bir Ahlâk Kuramı'nın birinci kısmı, *Genel Etik*, temel soruya genel olarak yaklaşıyor: "İyi kişiler vardır, ama nasıl oluyor da mümkün oluyorlar?" İrdelenecek soru şudur: "*Ne türden Olan, Olması Gerekeni* üretir?" ya da, daha doğrusu, "Ne tür *Olan, Olması Gerekendir*?" Değinildiği üzere, pratik akıl, bütün içerimleriyle birlikte, kuramsal akıl inceleme konusu olacaktır. Bunlar gelip geçmiş bir dönemin meseleleri ya da yapıları olduğunda bile, eğer tartışılan ahlâki sorunlar ya da yapılarsa kimse tam dışında kalamaz. Bu akla yatkındır çünkü söz konusu modernlik öncesi ahlâki yapıların üyeleriyle paylaştığımız ahlâki içerikler ve biçimler kadar ampirik olarak evrensel belli bazı ahlâki temayüller de vardır. Dahası, bizim modern ahlâk evrenimiz, kendine has özellikleri ve temayülleri açısından değil de, yalnızca *genelliği* açısından bile olsa da genel etik tarafından anlaşılacak, yorumlanacak ve yeniden kurulacak üç yapı içinde tikel bir yapıdır. Ne yapmamız ve nasıl yaşamamız gerektiği sorusunun bu birinci kısım çerçevesinde doğrudan sorulacak bir soru olmayacağına dikkat edilmelidir. Bu nedenle ben bu girişime "genel etik" adını veriyorum. Genel etik tam bir ahlâk felsefesinden çok bir tür ahlâk kuramıdır, çünkü büyük ölçüde toplum bilimlerinin sunduğu bilgi toplamına dayanır. Önde gelen toplumbilimciler genel etiğin sorunlaştırdığı alana en azından klasik dönem sonrası felsefe sınırları içinde kalan düşünürler kadar katkı yap-

mışlardır. Doğal olarak, burada aklıma, kurdukları gelenekle birlikte Durkheim ve Weber isimleri geliyor. Durkheim ve Weber arasında kuram kurma ve kuramsal bakışta önemli farklılıklar olmakla birlikte, ikisi de yorumlayıcı ve gözleme dayalı bakış açısına ağırlık vermiş ve ikisi de böylesi bir konumun ahlâk felsefesinin tutumu *olmadığının* ve bunun ahlâk felsefesi yerine geçmeyeceğinin ayrımında olmuştur. Weber ve Durkheim bir soru içinde iki soru ortaya atmışlardır: (1) "Genelde ahlâk kuralları nedir; insanlar genelde ahlâki davranırlarsa ve davranırken, ne yaparlar?" ve (2) "Ne tür tarihsel değişimler tikel tarihsel kavşaklarda ortaya çıkar ve hangi temayüllere göre belli ahlâki dünyalar ötekilerden ayrılır?" Bu karşıtlık, sözü edilen düşünürlerin e-
 serlerinde ya kuramsal karşılaştırmalar ya da anlatılar yoluyla giderilmiştir ve onların çabaları sayesinde, bu karşıtlığı gösterme pratiği önem kazanmıştır.

Böyle *adlandırılsın* ya da adlandırılmasın, genel etik Weber ve Durkheim'ın zamanından beri yeni kuramsal soruşturma alanlarına açılmıştır. Tamamen habersiz olduğumuz hassas yapısal değişimler keşfedilmiş, atalarımızın ahlâki tutumlarına ilişkin kanıtlar bulunmuş ve bugünümüzün ortaya çıkışı hakkındaki anlatılar yoluyla bugünümüze şaşırtıcı denebilecek yeni bir ışık düşürülmüştür. Bu alanda ne kadar çok şey yapıldığını göstermek için yalnızca Elias, Foucault, Aries ve Luhmann'ın isimlerini saymak yeterli olacaktır. Bununla birlikte, bir ahlâk kuramı projesi çerçevesinde, yorumlayıcı-gözlemleyici boyut *genellik* düzeyinde korunmalıdır. Genel etik, meta-etik, normatif, yeniden kurucu ve soykütüğüne ilişkin söylemleri birleştirmesi ve hem de onları bütünlüklü tek bir yaklaşım çerçevesinde birleştirmesi gereken felsefi bir dil oyunudur.

Genel etik işe, *genel "insanlık durumu"* tartışması ile başlamalıdır; ahlâk kuralları bunun en belirleyici boyutlarından biridir. Ne ki, "insanlık durumu" sorunu hem ahlâk felsefesinde hem de davranış kuramında yeniden karşımıza çıkacak. Daha önce değindiğimiz üzere, "Ne yapmalıyız?" sorusuna *durumsal* bir yanıt vereceğim için, ahlâk felsefesi şimdi paylaştığımız tikel insanlık durumu üzerine kafa yormalıdır. "Ne yapmalıyız?" ya da "Nasıl davranmalıyız?" soruları sadece, *hepimizin paylaştığı tikel bir insanlık durumu*nun katılımcı bir üyesi olarak sorulabilir ve yanıtlanabilir. Dahası, bu hayati soruları sormak ve yanıtlamak için bu tikel insanlık durumunun ne olduğunu belirlemeliyiz. "Şu an'ın ne olduğu", "Ne yapmalıyız?" sorusuna verilecek yanıtı belirlemek açısından, yeterli koşul olmasa da, *koşul* (ya da durum) olarak ele alınmalıdır. Nihayet, "insanlık durumu" sorunuyla *Bir Davranış Kuramı*'nın başında üçüncü kere yüzleşilmelidir. İnsanlık durumu ora-

da genel insanlık durumu ile şimdiki çağın tikel insanlık durumunun diyalektik birliği olarak görülmelidir. Birinci kısmın "ana çatısı" doğası gereği tarihsel ve toplumbilimsel, üçüncü kısmın dayanağı ise doğası gereği psikolojik ve estetiktir. Buna rağmen birinci kısmın *konusu* tarih ya da toplumbilim *olmadığı* gibi, üçüncü kısmın *konusu* da psikoloji ya da estetik *değildir*. Modernitede ancak göreli bir bağımsızlık kazanmış olan davranış kuramı genel etiğin olduğu kadar ahlâk felsefesinin de bir *boyutudur*. Ne ki, genel etiğin aksine, davranış kuramı yalnızca, tıpkı ahlâk felsefesinde olduğu gibi, bugünkü çağcıl dünyanın katılımcı üyesinin bakış açısından dile getirilmelidir. Ancak, ahlâk felsefesi konu olduğunda, tek önkabulümüz, en azından başlangıçta, hitap edilenlerle hitap edenlerin aynı dünyayı paylaştıkları olduğu halde, davranış kuramı konu olduğunda, paylaşılan bu aynı dünyanın üstünde ve ötesinde, tarafların aynı zamanda İyi'ye bağlılıkta da ortak olduklarını önvarsayarız. Bu yüzden, ahlâk felsefesinin amaçladığı sonuç, bir davranış kuramının başlangıç noktasıdır. Bireyler, insani olarak hayattan mümkün olan en çok zevki alırken, bağlı oldukları *Olması Gereken*'e göre bir hayatı nasıl yaşayabilirler? İşte bu, ancak eğitici veya kişinin kendisini eğitmesini sağlayan, düzeltici veya kişinin kendisini düzeltmesini sağlayan terimlerle yanıtlanabilecek tikel sorudur. Bence, bu bağlamda, Stoacı ve Epikürcü felsefi geleneklerden ilham alabiliriz. Elbette, ne Stoacılar ne de Epikürcüler modern dünya vatandaşlarına modern dünyanın ya da iyi tutumun normlarının yorumuna ilişkin bir kuram sağlayabilir. Ama yine de, onlar bize, belki eskiden olduğundan daha fazla, iyi bir hayat sürmekte rehberlik edebilir. Şayet ahlâkın modern yapısı gerçekten de, tam da o modern yapı içindeki içkin amacına erişmiş olan tek hatlı ilerici gelişme ışığında görülebilir ve ahlâkın eşzamanlı olarak evrenselleşmesi, bireyselleşmesi ve çoğullaşmasının vaat ettiği şeylerin zaten genelde gerçekleştiğine inanılabilirse, *o zaman* Stoacı ve Epikürcü ahlâk gerçekten de miadını doldurmuş olacaktır. Gelgelelim, ahlâki ilerlemenin tek şansımız olan modern ahlâki yapının sunabileceği belirgin bir ihtimal olduğuna inanmakla birlikte, ahlâki evrimciliğin kolaycı iyimserliğini paylaşmadığımdan, kendiminki de dahil, normlar getirmekle ilgili bütün fikir hareketleri kadar Stoacı ve Epikürcü geleneklerin de yeniden canlandırılmasına önem veriyorum. Kadınlar ve erkekler, dünyamızın vatandaşları, yaşayan ve korkan, arzulayan ve acı çeken bizler ahlâk normlarının, ahlâki söylemlerin ve ahlâki yükümlülüklerin taşıyıcıları ve koruyucularıyız; dolayısıyla, biz ahlâk felsefesinin baş kahramanlarıyız. Bizim bağlılığımız olmadan, normlar ancak birer gölge olur.

I
İnsanlık durumu

Ahlâki sorunlar üzerine kafa yoran herkes, bazı insanlar oldukça iyi hatta erdemli iken, neden bazılarının kötü ve hain olduklarını ve daha-sı, neden hem iyi hem de kötü insanların ne iyi ne de kötü olan, ama bazen uygun bazen de uygunsuz şeyler yapan insanların sayısından önemli oranda az olduğunu bulmaya çalışıyor. Bu basit ve bayağı gözlem, insanların "insan doğası" hakkında meraklarını körüklüyor; insan doğasının bilgisiyle bir açıklama getirebileceklerini düşünüyorlar. Her zaman mevcut olan anlamlı dünya görüşleri, bu tür bir kavrayışın temel kavramsal ipuçlarını sunar. Örneğin, "insanlar"ın dizginlenemez arzularla doğduklarını, günahkâr olduklarını ve kendini koruma içgüdüsünün onları kendi çıkarlarını her şeyin üzerinde görmeye sevk ettiğini bilmek yeterlidir. Bu ve benzeri her şeyi kapsayan açıklamalar, ne-

yin doğru olduğunu bilen insanların bile bu doğruyu hayata geçirmede âciz kaldıklarını düşünmemize sebep olur. Bir kural olarak, felsefeler en basit günlük sorunları incelikli bir düzeye yükseltirler. Bu bağlamda da olan budur. Ahlâkın "doğa"dan mı "türediği", yoksa doğaya karşıt mı olduğu hiçbir ahlâk felsefesinin kaçamayacağı bir sorudur. Şayet modern felsefelerin karmaşık yöntemsel araçlarının görünen yüzünün altını araştırırsak, aynı "nahif" soruların orada da olduğunu görürüz. Kaldı ki bu gayet anlaşılır bir şeydir, zira "iyi insanların nasıl mümkün olduğu" sorusu, bu "insan doğası" denilen tamlama ne anlama gelirse gelsin, önce bir "insan doğası" kuramı geliştirmeksizin, bırakın yanıtlanmayı, ele alınamaz bile.

"İnsan doğası" dediğimiz şeyle etik arasındaki doğrudan ilişki söz konusu olduğu müddetçe, dört *mantıksal* ihtimalin dördü de, her seferinde değişik bir düzenlemeyle, birçok kere denenmiştir. Birinci çözüme göre, insan doğası kötüdür (günahkârdır) ve insanların iyi (erdemli) olmalarını *engeller*; başka bir ifadeyle, biz doğamıza *rağmen* iyi insanlarız. İkinci çözüm açısından, insan doğası iyidir ve bu yüzden insanları iyi ve erdemli olmaya *teşvik eder*, böylece biz de doğamızla *uyum içinde* iyi insanlar oluruz. Ne ki, burada doğadan başka bir şeyin bütün kötülüklerden sorumlu tutulması gerekecektir; "toplum", "medeniyet" ve hatta normlar (ahlâk normları da dahil olmak üzere) kötü etken payesi için yarışmaktadırlar. Üçüncü çözüme göre, insan doğası *ahlâki bakımdan tarafsızdır*, hammadde hem iyi hem de kötü hale gelebilir. Ancak yine burada da, doğadan başka bir şey kötü bir sonuç kadar iyi sonuç için de sorumlu tutulmalıdır. Yasalar ve alışkanlıklar, bilgi ve cehalet bu çeşitlemedeki müphem sonucu iyi ya da kötü yönde belirleyen faillerdir. Dördüncü çözüme gelince, insan doğasında kötü kadar iyi temayüller de vardır; bazı doğal melekeler iyi ve erdemli olmaya *teşvik* ederken, bazıları buna *engel* olurlar. Mantıksal ihtimaller dizini, açıkça içi boş olsa da, öğreticidir: Salt akla dayalı ahlâki *açıklamaların* sayıca çok fazla olduğunu öğretir bize. Bunlar içinde yalnızca, iyiyi bilenlerin iyi yapacakları (kötülük cehalettir) şeklindeki Sokratik ilkenin savunucuları akılcı olarak adlandırılabilirler. Buna rağmen, ahlâkı iyileştirmeye ilişkin akılcı *projelerin* sayısı az değildir: Birinci çözüm hariç hepsi en azından böyle bir projenin akılcı yorumuna izin verir.

"İnsan doğası" sorunu esasen *ontolojik*tir: Etiği "insan doğası" ile ilişkilendirmek o doğanın *bilgi*sini önvarsayar. Gündelik tutuma ilişkin nahif ontoloji felsefede düşünümsel olarak oluşturulmuş ontolojiyle (metafizikle) yer değiştirmek zorundadır. Nahif gündelik ontolojide,

"insan doğası" tamlamasının *göndergesi* [*referent*] *gündelik* açıklayıcı maksatlar için gerektiği kadar açıktır (örneğin, "daha iyisini yapamazdı" ifadesinde olduğu gibi, nosyonu hafifletici neden olarak kullandığımızda, kastedilen "insan doğası"dır). Ancak, felsefede gönderge açıklığa kavuşturulmalıdır; genelde kavuşturulur. Ne ki, felsefeye yeni başlayan birisi bile "insan doğası" tamlaması kategorisinin *göndergesi*nin farklı felsefi sistemlerde *aynı olmadığının* ayrımındadır. Kategorinin kapsamı farklılık gösterir, çünkü bazı kuramlar tarafından "insan doğası"nın parçası olarak görülen belli görüngüler öteki kuramlar tarafından dışlanır. Ama bu konuda söylenecek başka şeyler de vardır. "İnsan doğası"nı oluşturan belli bileşenlerin çeşitli biçimlerde yorumlan-

ması kendi başına, kategorinin kapsamı değişmeden kalsa bile, göndergede bir kayma anlamına gelir. Eğer Aristotelesçi, Spinozacı, Kantçı, Hegelci ya da Marksist felsefe çerçevesinde "insan doğası"ndan bahsediliyorsa, her örnekte *kastedilen şey farklıdır. Akıl* "doğa"ya ait midir, yoksa değil midir? "Doğa" yalnızca *doğuştan gelen* her türlü insan temayülünü mü kapsar, yoksa ancak *bazı tikel doğuştan temayülleri* mi, ya da *hem belli doğuştan temayülleri ve belli sonradan edinilmiş* temayülleri mi kucaklar? İnsan doğasını "doğuştan her şey" *olarak* betimlediklerinde, filozofların akıllarında akciğer gibi organlar da var mıdır? Yoksa akıllarında olan şey yalnızca güya insanoğlunu "güdüleyen" doğuştan temayüller midir? "İnsan doğası"na ait ne tür temayüller sonradan *edinilmiş* olanlardır? (Örneğin, Aristoteles insan doğasının *bütün* şehirlerde ortak olan bir şey olduğunu söylemiştir.) "İnsan doğası" bütün insanlar için ortak mıdır, yoksa "doğası gereği" farklı türden insanlar var mıdır? Özel bir "eril doğa" ve özel bir "dişil doğa" var mıdır? Köleler ve özgür insanlar aynı "doğa"yı mı paylaşırlar? Farklı ırklar aynı "doğa"yı mı paylaşırlar; bu doğayı bütünüyle mi yoksa kısmen mi paylaşırlar? "İnsan doğası" "doğa"nın mı bir parçasıdır, yoksa "doğa" karşısında konmuş bir şey olarak mı anlaşılmalıdır? "İnsan doğası" "Doğa"nın makrokozmosunu yansıtan bir mikrokozmos mudur? "İnsan doğası", "dışsal" Doğa'nın aksine içsel birşey midir? Kültür "insan doğası"na eşit midir, yoksa kültür "öteki" midir, "insan doğası"nın zıddı mıdır? Bu mesele ile ilgili olarak konuları daha da içinden çıkılmaz hale getirmek üzere, gönderge aynı felsefe içinde kayabilir ya da kapsamı değişebilir.

Tek tek ve her tikel felsefede, gönderge kayması bir bütün olarak kuramsal projeyle aslen iç içe geçmiştir. Örneğin, şöylesi sorulara nasıl yanıt verilecektir: "İnsan doğası" sabit midir, yoksa zamanla değişim geçirmeye açık mıdır? "İnsan doğası" *nasıl ve ne boyutta* bir değ-

şime açıktır? *Hangi anlar*, olaylar ve müdahaleler "insan doğası"nı değiştirebilir: "ilerici gelişme", "icat", "sözleşme", "kültür", "yetişme", "akıl"? Bunların hepsi "insan doğası"nı değiştirebilir mi? Yoksa bazıları mı? Belki de hiçbiri? "İnsan doğası"nda, diğerleri değişime açık ve bu yüzden dinamik ya da değişken olduğu halde, belli öğeler statik midir? Ve ahlâk felsefesi açısından daha hayati olanlar statik öğeler midir, yoksa değişken olanlar mı?

Ya da şu: "İnsan" doğası gereği grupçu mudur, yoksa bireyci mi; özgeci midir, yoksa bencil mi; anlayışlı mıdır, yoksa saldırgan mı?

Ya da şunlar: "İnsan doğası" *bölünmez bir bütün* müdür? "Ruh ve beden" ya da "zihin ve beden" olmak üzere *iki parçadan mı "müteşekkil" dir*? Yoksa, "zihin-beden-ruh", "bilişim-duygulanım-istenç" ya da "İd, Ego ve Üst-ego" olmak üzere *üç* parçadan mı "müteşekkil"dir? Eğer "insan" iki ya da üç parçadan "müteşekkil"se, öyle bir parça varsa, *hangi* parça kötüden sorumlu olacak ve *hangi* parça iyiye daha açık olacaktır? Dünyadaki kötünün kaynağı "beden" midir, yoksa zihnin tecessüsü müdür? Daha gösterişli bir formülasyonla, bilinçdışı içgüdüler bizi yasaklanmışa mı sürükler, yoksa kötü fikirleri kafamıza sokan "şeytan" mıdır? 33 F3

Ve şu: "İnsan doğası"nın hayati, özsel bileşeni hangisidir: toplumsallaşabilirlik, düşünme [*cogito*], çalışma, dil, iletişim? Doğamızla ilişkimiz nedir: bastırma, kendini geliştirme, seçici kontrol, kabulleniş, reddediş, *laissez faire*? Doğamızla kurduğumuz "kendi ilişkimiz *ne olmalıdır*?

Ve şunlar: Başka bir kişinin "doğası" ile ilişkimiz nedir? Başka insanlarla iletişim ve etkileşim farklı "insan doğaları" arasında bir iletişim ve/veya etkileşim midir, yoksa başkaları "dış doğa"nın parçası ve bileşenidir de, "insan doğası", yani bir bakımdan "iç doğa"sı ile ilişki kurabileceğim *tek* insan kişi *ben* miyim? Eğer *onların* iç dünyaları bana dışsalsa, başkalarının "iç doğa"larıyla ilişki kurabilir miyim? Benim dışsal insan doğası karşısında tutumum benim kendi "iç doğa"ma karşı tutumumdan nasıl farklılaşır?

Toplum bu tabloya nasıl dahil edilir? Şayet "toplum"la "doğa" karşı karşıya konursa, "doğa hali" yerine toplum içinde yaşamaya nasıl başladığımız açıklanmalıdır ve bir de, "insan"ın "doğal parçası" genel anlamdaki Doğa ile *yeniden birleştirilmelidir*. Ama burada ne türden bir Doğa'dan söz ediyoruz? Maneviyatla dolu bir Doğa'dan; ilahi takdirin bu nesnesinden mi söz ediyoruz? Ruh dolu bir Doğa'dan, ulvi tefekkürün bu nesnesinden mi bahsediyoruz? İyi yapılmış bir makine olarak kavranan bir Doğa'dan mı? Yoksa toplumun denetlemesi ve zapt

etmesi gereken bir Doğa'dan, üretim araçları açısından tükenmez materyallerin bir cephaneliği, araçsallaştırmanın pasif bir hedefi olan bir doğadan mı söz ediyoruz? Bunlara alternatif olarak, bir model, diyelim üç halkadan oluşmuş bir model tasarlayabilirsiniz. Bir halka, ortadaki, toplumu temsil ederken, sağdaki halka "iç doğa"yı, soldaki de "dış doğa"yı temsil eder. Toplumu temsil eden halka öbür iki halkayı keser ve iki doğanın da bir parçasının toplumsallaşmış olduğu görüntüsü verir; buna karşılık diğer parçalar toplumsallaşmamıştır ya da henüz aynı derecede toplumsallaşmamıştır. Bu, açıkça görüldüğü gibi, "ilerleme" fikriyle bağlantılı tarihselci bir modeldir: Halkanın "toplum" denen parçası ne kadar genişlemişse o kadar ilerlemiş oluruz. Eğer, alternatif olarak, "insan doğası" tanım gereği toplumsal, insan bireyler de "toplum" adı verilen sistemin sadece alt birimleri olarak kavranırsa, iki halkalı modelle baş başa kalırız: Bir halka toplumu, öteki "dış doğa"yı temsil eder. Böylesi bir model, hepsi de "homoeostasis" nosyonu etrafında dönen, ilerleme, gerileme ve ebedi tekrar fikirlerini birleştirebilir.

Bu noktada, "insan doğası" ile ilgili bu ironik incelemeye son vereceğim. Açığa çıktığı üzere, "insan doğası" denen nosyon çok biçimli, belirsiz ve ikincil çağrışımlarla aşırı yüklüdür. "İnsan doğası", her biri farklı türden, *üç* kuramsal öneriyle de temelde uyuşabilen bir metafordur. Birinci öneriye göre, insan doğası "Doğa" sisteminin bir alt sistemidir; ikinciye göre, "Toplum" sisteminin bir alt sistemi; ve üçüncüye göre, bu iki büyük sistemin bir karışımıdır. İlk iki öneriyi tümden reddettiğim ve üçüncüyü de tek yanlı bir evrimci kuramla kopmaz bağları olan bir öneri olarak değerlendirdiğim için, "insan doğası" nosyonunu tümden devre dışı bırakmayı ve yerine benim *insanlık durumu* dediğim bir kavram koymayı öneriyorum. Ancak benim "insan doğası" yerine "insanlık durumu"nu geçirmem tek başına yukarıda değinilen düşünceler sonucu olmamıştır. Bu terim daha az mecazi olmamakla birlikte, farklı bir renk taşıyan, kendi geleneğine sahiptir. "İnsanlık durumu"nun çok eski "insan kaderi" nosyonunu çağrıştırabileceğini keşfetmek için çok incelikli düşünmeye gerek yoktur. "İnsan doğası" nosyonu akılda sırf edilgenlik imgeleri ("doğaya göre yaşamak") ya da, alternatif olarak, savaş imgeleri (zapt etme, kontrol altına alma ya da, Marx'ın ifade ettiği haliyle, "doğanın sınırlarını geriletmek") uyandırırken, "insanın kaderi" kavramı "bir şeye yazgılı olmak" ya da, alternatif olarak, "kaderine yakışır şekilde yaşamak" imgelerini akla getirir.

Bu bölüme, "insan doğası" hakkındaki soruları genellikle, neden bazı insanlar kötüyken diğerlerinin gayet iyi olduklarını ve neden hem

iyi hem de kötü insanların ne iyi ne de kötü olan, ama bazen uygun bazen de uygunsuz davranan insanların sayısından az olduklarını tespit etmeye niyetlendiğimizde, ortaya attığımız gözlemiyle başladım. Hemen ardından filozofların işin inceliklerine dalarak soruyu yeniden şekillendirdiklerini ekledim. Bu filozoflar "insan doğası"nın keşfedilmemiş bileşenini ya da boyutunu bırakmadılar ve "insan doğası" başlı başına bir araştırma konusu haline dönüştü. Bu bileşenleri araştırma ve bağlantılarını kurma sürecinde, soruşturmanın başlangıçtaki odak noktası genelde o kadar bulandı ki *explicandum* [açıklanacak olan] "insan"ın ahlâki davranışı ile ilgisini kesti. Doğal olarak, "insanlık durumu" nosyonu da böylesi bir kaderden kaçamazdı. Marx'ın "türsel öz" [*generic essence*] ontolojisi ya da Heidegger'in *Dasein* ontolojisi (ikisi de "insan doğası" değil, "insanlık durumu"nun yorumlanması olarak) bu konudaki göze çarpan örneklerdir. Benim konumuma gelince, ben "insanlık durumu" nosyonunu, "İyi insanlar nasıl mümkün oluyorlar?" sorusunu sormak ve yanıtlamak açısından, ontolojik bir arka plan sağlamaya uygun hale getirmek üzere yorumlamak arzusundayım. Hannah Arendt böylesi bir yorumu zaten savunmuştu. Temel soruyu farklı kaleme almış olsam ve bu yüzden farklı yanıtlar üreteceğimi umsam bile, Arendt'e çok şey borçluyum. Şayet incelememiz boyunca asli açıklamayı aklımızda tutacak olursak, benim kanaatime göre, "insanlık durumu" kategorisinin "insan doğası" kategorisine oranla çok daha iyi ve güvenilir bir mecaz olduğu ortaya çıkacaktır.

Yeryüzündeki insan hayatı kendini evcilleştirme sonucu ortaya çıkmıştır. "İnsan"ı "hayvan"dan ayıran eşiği geçmek, antropologlara göre, birkaç milyon yıl almıştır. "Birkaç milyon yıl" *insanlık zamanı* değildir, çünkü böylesi bir zamanla ilişki kuramayız: Ölçülebilir, ama *tahayyül edilemez* bir zamandır bu. İnsanlık zamanı tarihsel zamandır. Bu kendini evcilleştirme süreci boyunca, *içgüdü düzeni*nin yerine *toplumsal düzen* geçirildi. Bu yer değiştirmenin ardından, "insanlık durumu" başlar ya da, başka bir ifadeyle, toplumsal düzenleme soyut belirlenimsizliği içindeki insanlık durumudur, çünkü o "insanlık durumu"nun hem potansiyelini hem de sınırını (yani *kendisi*nin potansiyelini ve sınırını) tanımlar. Toplumsal düzenleme kendi kendine yaratıldığı (insanlar kendilerini evcilleştirdiği) için tek tek bütün toplumsal düzenlemeler değişebilir ve bir başkasıyla yer değiştirebilir. Toplumsal düzenlemeler baştan sona yapısal dönüşüme uğrayabilirler. Buna rağmen, "insanlık durumu", soyut belirlenimsizliği içinde, toplumsal dü-

zenlemeye eş olduğundan, bu gibi düzenlemelerin hepsini tespit etmek bu durumun sınırlarının ötesine geçmek demektir.

Tarihöncesi *homo sapiens*'in toplumsal hayatını asla öğrenemeyeceğiz. Dolayısıyla, aşağıdakiler de herhangi bir ampirik veriye dayanmaktan çok "insanlık durumu" tanımının *açıklaması* olmak amacı taşıyor.

İnsanlar hiçbir zaman "vahşi içgüdüleri"nin rüzgârına kapılmış *canavarlar* ya da *yabanıllar* olmadılar. İnsanlar, özellikle eylemleri ve etkileşimleri artık içgüdülerince belirlenmediği anlamında, insandı.[1] Tarihin bu "doğa"mızın "insanileştirilmesi" adı verilen süreçle hiçbir ilişkisi yoktur. *İnsan olma*nın ötesinde *daha fazla* insanileşemeyiz.[2] "*İç-*

1. Bu sorunu *On Instincts* [İçgüdüler Üzerine] kitabımda etraflıca tartıştım.

2. "Daha çok insanileşmiş" "daha insani" demektir. Ama "insani olmanın" ölçütü nedir? "İnsani oluş" çok güçlü bir biçimde değer yüklü bir terimdir ve "insanilik" ölçütleri değişir. Ayrıca çağdaş "tarihsel bilinç"te kök salmış belli başlı yaygın "insanilik" ölçütleri "iç doğamızın artan insanileşmesi" tezini olumlamaktan çok çürüten hükümler verir ya da yargısal kıyaslamalar yapar. Kim "daha insani" idi, Avustralya aborijinleri mi, yoksa onları vahşi hayvanlar gibi avlayan modern insanlar mı?
Hangi toplum, dönem ya da toplumsal cinsiyetin "doğaya yakın" olduğu sorusu "insan doğası" metaforundan türeyen ve ona destek veren bir başka tartışmalı konudur. Denir ki, kadınlar da erkeklerden daha çok "doğaya yakındır" (Adorno bile buna inanıyordu). Bu varsayım ne anlama gelir? Modern çağda kuşkusuz kadınlar akılcı bir çerçeve içinde sırf araçsal eylemler yapmak durumunda değildir ve denebilir ki, kendi gelenekleri içinde bir şey kadınları sırf araçsal bir tutum takınmaktan alıkoyar. Ama bu doğruysa söz konusu olan "uygarlık"la karşılaşan "doğa" değil, *başka bir kültür*le karşılaşan *tikel bir kültür vakası*dır. Klasik bir Çin romanı olan *The Dream of the Red Chamber* [Kırmızı Odanın Düşü] kitabındaki erkek kahraman Bao-yu (yazar Cen Xiuhan'ın sözcüsü olarak) tekrar tekrar bizi kızların saf, kültürlü ve zeki, erkeklerin ise kaba vahşiler olduklarına inandırmaya çalışır. Ona göre, erkekler "doğaya daha yakındır" ve bu bir iltifat da değildir.
Bundan başka, *bedenin gücü*nün zekânın gücünden "daha doğal" olduğu fikrine katılmamız gerekiyor mu? Doğal ayıklama sürecinde türümüzü hayvanlar âleminin kralı yapan, beden kuvvetinden çok, zekâ gücüydü. Sadece yaradılışımızı düşünsek bile, "bilginin gücü"nün "doğa" ya da "insan doğası" denen şeye bedensel kuvvetin gücü kadar yakın ya da isterseniz uzak, olduğunu söyleyebiliriz.
Modern insanların "doğadan kopuşu" ya da "duygusuzlaşması" karşısındaki polemik *gerçek sorunlar*a değinir. Çevremizi, "habitat"ımızı tahrip etmememiz ve her tür insani duyarlılığın gelişip serpilmesi yönündeki modern gelişmeyi *tersine çevirmememiz* gerektiği yolundaki tavsiyeler gayet yerindedir ve hayati öneme sahiptir. Bununla birlikte, ikinci tavsiye gibi, birincisinin de insanların "doğadan kopuşu" ile hiçbir ilişkisi yoktur. Duyarlılıklarımızın tam gelişmesi neden "doğal" olsun ki?
Bu tür benzetmeleri ilerlemeyi savunan tarih felsefeleri yumurtlamıştı. Elias (*Uygarlaşma Süreci*) ve Foucault (*Discipline and Punish* ve *Cinselliğin Tarihi*) gibi şüpheciler ve tarihselcilik karşıtları Aydınlanma döneminden sonra sayıları gerçekten artmış kontrol *tipleri* üzerinde durmayı tercih ediyordu. Ne Elias ne de Foucault insan bedeninin (ya da ruhunun) modern zamanlarda daha büyük baskıya maruz kaldığını savunur; aksine onlar iktidar teknikleri ve kontrol tarzlarındaki değişimleri analiz eder. Bu durumda bile, belli bir baskı türünün artışı ya da bilginin iktidar ola-

sel doğanın sınırları" denen şeyin "uygarlık tarafından" adım adım geri itildiği varsayımı "*dışsal* doğa sınırlarının geri itilmesi" sürecinde şekillenen boş bir benzetmeden başka bir şey değildir. Bu benzetmenin altında yatan fikir, "doğa" üzerinde artan *kontrol*ün "insan doğası" denen şey üzerinde *artan* bir kontrolü beraberinde geldiğidir. Bugün insanlar, toplumumuzda yasaklanan eylemlerin belli başka toplumlarda, asıl olarak da kabile toplumlarında serbest olduğunu keşfettiklerinde, bu olguyu toplumsal kontrol yokluğuna bağlayıp, düşük düzeyde bir insanileşme ile eşitlerler. Gelgelelim, böylesi bir gözlem genelde görüldüğü üzere bizim uygarlığımızın serbest bıraktığı belli eylemlerin şu ya da bu kabile toplumunda sıkı bir kontrol altına alındığına dair eşit oranda önemli gerçeği göz ardı eder. Dolayısıyla, tek yönlü ve ilerlemeci bir "insanileşme" görüntüsünü yaratan, olguların gözlenmesi değil, geriye dönük yargıdır. Bunu söylerken kastım, insanlara has muazzam potansiyellerin çeşitli uygarlıkların tarihleri boyunca gerçekten de gelişme gösterdiklerini inkâr etmek değildir. Ben sadece bu gelişmenin "içsel *doğa*nın sınırlarının geri itilmesi" ya da "insan doğasının toplumsallaşması" olarak betimlenmesine itiraz ediyorum.

Yeni doğmuş bebek "doğanın bir parçası" *değildir*. Bebeğin genel genetik özellikleri kendi kendini evcilleştirmenin bir ürünüdür: Biz insan yavruları olarak *doğarız*, çünkü içgüdü düzeninin yerini artık toplumsal düzen almıştır. İnsan yavrusu "toplum içinde hayat" için *programlanmıştır*; daha baştan konuşmaya, çalışmaya, eylemde bulunmaya (sadece davranışta bulunmaya değil) ve toplumsal düzene uyum göstermeye *hazırdır*. Yalnızca beyni değil, bütün organizma buna göre programlanmıştır. Yeni doğmuş bebek "toplumun bir parçası" da değildir. Toplum *içinde* tam bir insan olma yönünde gelişme gösterebilir, ama *tek başına bu olgu*, yani bir insan yavrusu olarak doğma olgusu toplumu yaratmaz ya da yeniden yaratmaz. Bebek, toplum *içinde* ve toplum *tarafından* yetiştirilmediği sürece, toplumsal bir varlık halinde "olgunlaşmaz". Böylece, yeni doğmuş bir çocuk ne "doğa"dır ne de "toplum", o sadece kendi başına bağımsız bir sistemdir.

Biz insanız, çünkü "insan programları" ile doğduk ve çünkü insan-

rak manipülasyonu üzerine yapılan vurgu ne olursa olsun, bu tür anlatılarda "insanileşme" denen bir kavram yoktur. Freud, Heidegger ve Nietzsche'nin, aynı olmasa bile benzer hikâyeler anlattıkları çok iyi bilinir. Tarihselcilik karşıtı geleneğin ürünleriyle benim tutumum, aynı insani durumun çeşitli kontrol ve kendini ve ötekileri denetim altına alma mekanizmaları doğurabildiği, hiçbir varlığın bir başkasına göre "doğa"ya "daha yakın" ya da "daha uzak" olamayacağı noktasında birleşiyor. Öte yandan ben olgusal gelişme aşamaları olduğuna ve meşru olarak "daha iyi" denebilecek kendini ve ötekileri denetim altına alma tarzları olduğuna inandığım oranda tarih felsefeleri geleneğine de katılıyorum.

lar arasında insanlar tarafından ve insanlar eşliğinde ve insanlarla etkileşim içinde yetiştik. Verili bir toplumun ferdi olmayı en başta o toplumun normları ve kurallarını bilip uygulamaya başlayarak öğreniriz. Toplumsal düzenlemeler düşünüşümüzü, eylemimizi ve davranışımızı geliştirdiği kadar şekillendirir de. Elbette, biz yalnızca toplumsal düzenlemelerin *içeriğini* öğrenmekle kalmaz, aynı zamanda bu düzenlemelerin çizdiği *çerçeve içinde* ve onların *rehberliğinde* öğreniriz. Dilde, âdetlerde ve insani yapıtlarda somutlanan ve konuşma, eylem ve etkileşim ile aktarılan bir şey olarak, "*ne* olduğunu bilmek" ve "*nasıl* olduğunu bilmek" kişisel deneyimlerimizin ufkunu tayin eder. Böylelikle, *a posteriori* (kişisel deneyim) addedebileceğimiz her şey *iki a priori*'nin, *genetik a priori* ve *toplumsal a priori*'nin (ikisi de deneyimden önce verilidir) "eşleşmesi" sonucudur. Gelgelelim, iki *a priori*'nin eksiksiz birliği her zaman gerçekleşmez. Benim hipotezime göre, toplum ne kadar karmaşık olursa böyle eksiksiz birlik o kadar, kural değil, istisna olacaktır. Kişisel hayat deneyiminin ufku ne kadar genişlerse genetik *a priori*'nin potansiyeli o kadar su yüzüne çıkar ve potansiyeller ne kadar çok çeşitlenirse bu potansiyellerin *toplamı* her tür katı ve somut düzenlemeye tamı tamına o kadar az uyar. İşte, "insan doğası" hakkında spekülasyonlar doğuran, bu iki *a priori*'nin birbirine noksan "geçmesi" sorunudur.

Her insan *genel* genetik *a priori*'nin bir örneğidir. Ama her insan aynı zamanda eşsizdir de; her bebek kendine has, *bireysel*, genetik bir *a priori* ile doğar; birbirine tümüyle benzer iki kişi olmadığı gibi, özdeş ikizler de yoktur. Aynı şekilde, küçük avcı-toplayıcı grupları arasında bile, tümüyle birbirine benzeyen iki toplum yoktur.

Her insan rastlantısal bir doğumla tikel bir toplum içine düşer. Bir bireyin ataları yoluyla tikel bir kişisel *a priori*'ye *gebe kalması* kendi başına rastlantısaldır. Bu kişinin şu ya da bu toplumsal *a priori* içine düşmesi de aynı şekilde raslantısaldır. Bir embriyonun genetik yapısında onun herhangi bir *tikel a priori* içine "düşmesini" mukadder kılacak hiçbir şey yoktur. Mukadder olan tek şey, onun bir toplumsal *a priori* içine düşeceğidir. *Rastlantı* olarak kader, demek ki, iki yönlüdür. Bu rastlantıyı belirlenmeye ve kendini belirlemeye dönüştürmek tam da "tikel bir dünyada büyümek" demektir. Ben bu iki *a priori*'nin "eşleşmesi"ne "tarihsellik" adı veriyorum.

Tekrar edecek olursak, bir kimse için tikel bir toplumsal *a priori*'yi mukadder kılacak genel genetiğe "yazılı" ya da kodlanmış hiçbir şey yoktur, çünkü yeni doğmuş her insan yavrusu *her* toplumsal *a priori* içindeki insan hayatı için uygundur. Toplumsal *a priori*'ler farklı ve

değişime tabi iken, genel genetik *a priori* sabittir. Öte yandan, bir kimse için tikel bir toplumsal *a priori*'yi mukadder kılacak kişisel genetik *a priori*'yle "yazılmış" ya da kodlanmış hiçbir şey olmamakla birlikte, bütün kişisel genetik *a priori*'ler eşit ya da eşit olarak iyi bir biçimde, tikel bir toplumsal *a priori*'ye uygun düşmeyecektir. Eğer yüz bebek aynı toplumsal *a priori* içine doğmuşsa, bu *aynı* toplumsal *a priori*'ye uymayı bazılarının daha güç, bazılarının da daha kolay bulacakları gayet açıktır. Toplumsal ve genetik *a priori*'ler fazla ya da az eşleşebilir ve bazen de birbirlerine hiç uymazlar. Her toplumsal *a priori* çerçevesinde, biri diğerinden farklı oranda olsa da, atıl kalan, her kişideki genetik *a priori*'nin çok büyük potansiyelleri olduğu sonucu çıkar. Aynı şekilde, diyebiliriz ki, potansiyeller her tikel toplumda gelişirler ama yine de bu potansiyeller bir kişisel genetik *a priori*'de güçlü olabilirken diğerinde zayıf olabilir, hatta hiç olmayabilir. *"İnsanlık durumu" böylelikle tarihsel bir aralıkta tarihselliğin belirlenmesi ve kendini belirlemesi olarak somutlaştırılabilir.* Bu aralık iki bakımdan tarihseldir:

1. Genel genetik *a priori* bir sabittir, ama toplumsal *a priori* pratik olarak çeşitlemeleriyle *sonsuz* ve değişkendir;
2. Kişisel genetik *a priori* kişiye özeldir, ama *aynı* toplumsal *a priori* tarafından kişisel genetik *a priori*'lerin neredeyse *sonsuz* çeşitlemeleri oluşturulabilir ve "bütünleştirilebilir".

Bu konuda benim tutumuma göre, iki *a priori tümüyle* "eşleşmiş" olsa bile, bu "eşleşme"de iki taraf olması gibi basit bir nedenden dolayı, bir insan asla toplumun bir alt sistemi olamaz. Toplum, insanların birbirleriyle, hayatlarını sürdürmek için gerekli kaynaklarla ve tahayyüllerinin ürünleriyle belli bir örüntüdeki ilişkisi olarak, tanımlanamasa bile, betimlenebilir. Bu örüntüler içgüdü düzenlemelerinin yerine geçen toplumsal düzenlemelerdir, yani tekrar, kalıcılık, "enerji girdi ve çıktısı" ekonomisi ve düzenlilik sağlayan kural ve normlardır; kısaca, her insan grubunun ve bundan dolayı da insan türünün homeostasis'idir. İki *a priori*'nin eksiksiz bir biçimde "eşleşmesi" üç boyut içerir:

1. Tüm düzenlemelerin tamamen içselleştirilmesi;
2. Bu düzenlemelere "sanki" onlar içgüdülermiş gibi uyma yetisi;
3. Düzenlemeler ya da düzenlemelerin herhangi bir boyutu arasında tercih yokluğu.

Bir insan topluluğunun her yetişkin ferdi açısından bu üç koşulun fiilen karşılanıp karşılanmadığıyla burada pek ilgilenilmeyecek. Can alıcı olan şey, iki *a priori*'nin eksiksiz "eşleşme"sinin genelde gerçekleşmemesidir, en azından *bildiğimiz* bütün toplumlarda bir grubun her yetişkin ferdi açısından durum böyledir. En ufak aykırılık bile bir tür gerilim yaratır ve aykırılık ne kadar büyürse gerilim de o kadar çok yaşanacaktır. Benim aklımda olan gerilim, aralığın kapatılmasından önce ve kapatılması esnasında olduğu gibi, genetik *a priori*'yle toplumsal *a priori arasında* olan değil, *tarihsellik içinde* olan gerilimdir. İlki genetik ve toplumsal *a priori*'nin tam "eşleşmeme"sine denk düşüyorsa da, tarihsellik içindeki gerilim "doğal" (genetik *a priori*) ile "toplumsal" (toplumsal *a priori*) denen şeyler arasındaki gerilim değildir. Bu böyledir, çünkü genetik *a priori*'nin belli öğeleri toplumsallaşma sürecinde zaten ortadan kaldırılmış, toplumsal *a priori*'ye tamamıyla uygun hale gelmiştir. Dahası, bizzat bu gerilim söz konusu toplumun (topluluğun) anlamlı dünya görüşü ya da görüşleri (hem yerel hem de evrensel mitler, sanatsal pratikler, felsefe, bilim ve benzeri) tarafından açıklanabilir, ele alınabilir ve hatta harekete geçirilebilir. Bu yüzden, gerilimin konu edilmesi toplumsal *a priori*'ye içkindir. Tarihselliğin normalden fazla gerilimi "öznel bir fazlalık" kadar "öznel bir açık" sonucu da doğurabilir. Birincisi kültürel artığı yaratan sabit bir kaynaktır ve tıpkı öteki koşulların yerine getirilmesi durumunda toplumsal hayat örüntülerinin değişimine (dönüşümüne) katkıda bulunabildiği gibi, anlamlı dünya görüşleri tarafından özümlenebilir de.

İki *a priori*'nin "birbirine uymaması" halinde, kişinin Benliği olmadığı gibi toplum da yoktur. Ne ki, böylesi bir tam eşleşme çok seyrek rastlanan bir durum olacaktır. Mükemmel bir biçimde eşleşmiş kişinin Benliği *tek boyutlu*dur; kişinin bütün Benliklerinin mükemmel olarak eşleştiği bir toplum değişim yetisinden yoksun olacaktır (ve belirgin özelliği de anlamlı meşrulaştırıcı dünya görüşünün yokluğu olacaktır). Tarihsellik gerilim ile doludur. Bu gerilimin niceliği, niteliği ve mahiyeti değişir, ama her zaman mevcuttur. *"İnsanlık durumu" böylelikle "gerilim içinde yaşama" olarak da somutlaştırılabilir.* Bizim için bu gerilimle birlikte yaşamak mukadderdir. Biz ya boş yere bundan kurtulmaya çabalayabiliriz ya da bu durum içerisinde elimizden geleni yapabiliriz.

"İnsanlık durumu"nu birbirini takip eden üç adımda *betimledim*:

1. İçgüdüsel düzenleme yerine toplumsal düzenlemenin geçmesi olarak;

2. Tarihsel bir aralık koşullarında tarihselliğin belirlenmesi ve kendini belirlemesi olarak;
3. "Gerilim içinde yaşama" *anlamında* tarihsellik olarak.

Elbette, "insanlık durumu"nun belli somut öğeleri sayılabilir: İnsanlar hayatta kalmak için çalışmak zorundadır, insanlar dil kullanır, insanlar kendi türlerinin fertlerini öldürürler ve benzer şeyler. Ne ki, insan ne yaparsa yapsın, ister çalışsın, konuşsun ya da öldürsün, ister savaşsın, ister sevişsin, isterse şiir yazsın ya da dua için yüzünü Tanrıya dönsün, bunları hiçbir zaman doğuştan gelen bir örüntüye uygun olarak değil, normlara, kurallara ve düzenlemelere uygun olarak ve onlara göre yapar. Ne yaparsa yapsın, insanlar, insan olmak için aralığı kapatmalı ve kapatmayı öğrenmelidir. Ve insan, ne yaparsa yapsın, gerilim içinde yaşar.

Daha önce değindiğimiz gibi, tarihsellik geriliminin niceliği, niteliği ve mahiyeti bir değişken oluşturur. Şimdi diyebiliriz ki, bu değişken hem tarihsel hem de kişisel bir değişkendir. Tarihsel öğe üzerinde önemle durulmalıdır ama benim burada ortaya koyduğum dar çerçevede bu öğe bütün ayrıntılarıyla ele alınamaz. Bir toplumun karmaşıklığı oranında bu gerilimin artması akla yatkındır, ama çeşitli nedenlerden dolayı bu gerilimin artması şart değildir. Bu nedenler arasında birincil normlar ve kurallar sisteminin farklılaşmasını ve varoluşa ilişkin gerilimi açıklayan, onu bir mecraya sevk eden ve kullanışlı hale getiren anlamlı dünya görüşlerindeki farklılaşmayı sayabiliriz. Ayrıca, iç gerilim farklı biçimlerde ve tarzlarda dışsallaştırılabilir; benlik farkındalığı benlik bilincine dönüştürülebilir; bilinçli hale getirerek gerilimi artıran aynı fikirler ve dünya görüşleri gerilimi *söze dökerek* azaltabilirler de. Bu sorunlara, kısaca da olsa, döneceğim.

Varoluş gerilimi sabit bir zihinsel ya da bedensel durum olarak değil, dar ya da geniş açılarla salınan *sarkaç-benzeri* bir harekettir. Şayet kendi Benliğimi daha geniş bir salınıma sokarsam, bu eyleme daha yüksek düzeyde bir duygulanım yetisi ve her zaman olmasa bile, bazen yüksek düzeyde bilişsel farkındalık da eşlik eder. Ama yine de bir şey bellidir: Bir salınım birleştirirken, diğeri ayırır. Bunun örneklerini şöyle verebiliriz: benliğimizi ötekilere bağlamak/kendimizi ötekilerden ayırmak; ötekilerle özdeşleşmek/ötekilerden farklılaşmak; güvenlik arayışı/kişisel özgürlük talebi; bağımlılık özlemi/bağımsızlık özlemi; esrime, mistik tefekkür, aşk, Güzellik içinde erime/Benliğin kaybolmasına karşı kendini koruma; cemaatlere karışma/inziva arayışı;

"kamuoyunun görüşleri"ni paylaşma/sadece kendi gözlerimize inanma. Bu ve buna benzer sayısız duygu ve istek varoluş gerilimiyle başa çıkmak için durmaksızın başvurduğumuz yollardan bazılarıdır. Ben bunu *per se* [kendi başlarına] değerlere göre farklılaşmayan, bildik ahlâki sorunlar olarak henüz ele alınmayacak olan tutum çiftleri ile göstermeyi tercih ettim.

"İnsan doğası" hakkındaki genel kuramlar, her bir Benliğin aynı harita üzerinde doğru bir biçimde gösterilebileceği önvarsayımına dayanarak, bir kişinin Benlik *haritası* çizer. Bu "harita"nın şu ya da bu parçası farklı insanlar söz konusu olduğunda "daha büyük" ya da "daha küçük", "daha güçlü" ya da "daha zayıf" olabilir, ama herkesin "içeride" aynı haritaya sahip olduğu varsayılır: Bu tartışmasız kabul edilen birşeydir. İnsanların bir beden ve ölümsüz bir ruhtan ibaret olduğunun düşünüldüğü devirler olmuştur. O günlerde bu eski harita yararsız görülüp bir kenara atıldı ve yerine, hepsi de "doğru" harita olduğu iddiasında bulunan, birçok başka harita kondu. Bu haritalardan bazıları umut kırıcı bir biçimde, her Benliğin *terra incognita* [bilinmeyen topraklar] olarak kalan bir bölge olduğunu ve ruhu araştıran hiçbir seyyahın bu bölgenin yerini bile tespit edemeyeceğini iddia eder. Bazıları ise umut saçan bir edayla, böyle bir "bölge"nin düşlerimiz dışında mevcut olmadığını, dolayısıyla bütün haritaların çöp sepetine atılması gerektiğini anlatır. Buna rağmen çoğumuz hâla yeni haritalar çizme peşindeyiz. Bu gibi bütün haritalar, başkalarıyla yaşadığımız deneyimler kadar içsel deneyimlerimizi de örgütlememizi ve yeniden örgütlememizi sağlayan (terimin Kantçı anlamında) *düzenleyici kuramsal fikirler* temin eder. Egemen olan anlamlı dünya görüşünün sağladığı tek bir kuramsal Benlik fikri varsa, her bir kişi bu fikrin rehberliğinde kendi Benliğini anlayacaktır. Bazı insanların içsel deneyimleri rahatlıkla bu kurama uyacak, başka insanlarınki ise farklı oranlarda sorunlarla karşılaşacaktır. Ne var ki, bugün olduğu gibi, şayet içsel deneyimlerimizi ve başkalarıyla deneyimlerimizi örgütlemek ve yeniden örgütlemek için farklı kuramsal fikirler sunan *rakip* kuramlar varsa, insanlar *kendi* deneyimlerini kavramak üzere en iyi olan kuramı seçebilecektir. Eğer birileri Benliğimizin İd-Ego-Üst-ego'dan mı, yoksa "Ben ve Kendim"den mi "ibaret" olduğunu soracak olursa, ya da birileri, Wittgenstein'ın yaptığı gibi, Benliğimizin dünyaya ait olmak yerine dünyanın *sınırı* olduğunu iddia edecek olursa, onlara derim ki, "Bunların içinden seçimini yap. Benlik deneyimlerini en iyi örgütleyeni seç", zira bu ku-

ramlardan biri elbette *senin* iç dünyanı diğerlerine kıyasla daha iyi anlamanı sağlayacaktır. Şayet iç bakış ve ayrıca *belli* bazı başka kendilerinin gözlemi temelinde öteki kendileri açıklamak istiyorsanız, o zaman bir *tikel* açıklama tarzına bağlanmanız gerekir. *Herkesin* kendi deneyimlerini ya da başkalarıyla yaşadığı deneyimleri tek bir Benlik kuramı içinde kavramadığı, çoğu insanın deneyimlerinin bazılarını bir kuramla ve bazılarını da başka bir kuramla kavradığı; tanıdıkları bir kişiyle yaşadığı deneyimleri tikel bir kuramla, tanıdıkları başka bir kişiyle yaşadıklarını başka bir kuramla kavradığı gerçeği, bence, şöyle bir sonuç için yeterlidir: *Benliğin içsel farklılaşması kendi başına bir değişkendir*; ayrıca yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda "kişisel" de olan bir değişkendir. İlk bakışta, bu sonuç haklı bir nedene dayanmıyor gibidir. Denebilir ki, "iç dünya"nın *olguları* aynıdır; yalnızca farklı kuramlarca farklı biçimlerde yorumlanmışlardır ve böylelikle o kuramların olguları haline gelmişlerdir. Ne ki, Benlik kuramları doğa bilimleri, hatta toplum bilimleri kuramlarına değil, felsefi kuramlara benzer; aslında *onlar* felsefi kuramlardır. Felsefeler her zaman doğrulanabilir şeylerdir, asla yanlışlanamazlar; bununla birlikte, eğer hayatın anlamına yanıt veremezlerse, eğer tarihselliğimizi tarihselliğin kendini bu bilinç içinde tanıyabildiği bir tarihsel bilinç düzeyine yükseltemezlerse, felsefeleri terk edebiliriz. Gündelik hayat ve düşünüşte önceden yapılaşmış yaşam deneyimi, yalnızca kişinin bakış açısı, "görüşü" ya da değerlendirmesi değil, "kendiliği" [*ipseity*] söz konusu olduğunda bile, felsefelerin seçiminde belirleyicilerden biridir. Birbirinden son derece ayrı deneyimleri olan iki insan tarihselliklerini *aynı* felsefe içinde kavramayacaklardır. Farklı kendiler deneyimleri farklı yaşam deneyimlerine dayanır ya da tersi.[3] Ve buna rağmen denebilir ki, her tikel

3. *Homo clausus* fikri ve deneyimi moderndir; tamamen Leibnizci-Kartezyendir. Ama bu demek değildir ki, benim deneyimimle ötekilerinki ayrımı ya da "dışsal" ve "içsel" ayrımı da moderndir. Bir avcının, avlanma esnasında bir hayvan *görmeyle başkasının ona bir hayvan gördüğünü* anlatması arasındaki farkı ayırt edemeyeceği ve kendinden emin bir biçimde, "Burada değil, onu görmüyorum" diyemeyeceği akla hayale sığmaz. Herkes kendi baş ağrısını başkasının baş ağrısından ayırabilir ve bu deneyimini aktarabilir.

Freud'a yazdığı meşhur mektubunda Romain Rolland kendi hâkim benlik-deneyimini "okyanus duygusu" olarak adlandırır. Freud böyle bir deneyimin olabilirliğini inkâr etmemiş, hatta onu açıklamaya bile çalışmıştı. Ama Freud kendisinin böyle bir deneyim yaşamadığını da ekliyordu. Hannah Arendt ruhun her zaman genç kaldığını söylerken (*The Life of the Mind*, cilt I, *Thinking*), Kierkegaard ruhunun her zaman yaşlı olduğunu itiraf ediyordu. Kierkegaard'ın ve Arendt'in içebakışlarına eşit oranda güvenmek zorundayız.

Foucault ruhun bilgi ve iktidarın disiplin edici pratikleri tarafından imal edildiğini savunuyordu. Açık ki, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, modern pedagojinin konu-nesne-

dünyada ideal-tipik yaşam deneyimleri olduğundan, ideal-tipik bir benlik-deneyimi de olmalıdır. Ben her tikel toplumsal *a priori*'de (bizim kendi dünyamız da dahil) ideal-tipik, belki de hâkim, benlik farklılaşmalarının mevcudiyetini inkâr etmiyorum, benim iddiam sadece hepimizin aynı "iç" haritamızın olmadığıdır. Bu yüzden, benim Benliğin Ego-Üstego-İd üçlemesinden mi "ibaret" olduğu sorusuna yanıtım, bazı Benlikler için "evet", bazıları için ise "hayır"dır.

Peki öyleyse, "Benlik" hakkında genel hakikat iddiasında olabilen ne söyleyebiliriz? Birincisi, Benlikler bütün öteki bedenleri anlam aracılığıyla bağlantılandıran yegâne bedenlerdir. *Benlik olarak beden* anlamla beslenir. Benlik, kendileri de bütün öteki bedenleri anlam aracılığıyla bağlantılandıran bedenler olan, öteki Benlikler tarafından yaratılır ve bu aynı Benlik, aynı şekilde bu öteki Benlikleri anlam aracılığıyla bağlantılandırmaya yazgılı olan, öteki Benlikleri yaratır.[4] Benlik ayrıca, hem bilinç hem de bilinçdışı olarak, uzun dönemli hafızayı oluşturur (hafızanın tümden kaybı Benliğin tümden kaybı demektir). Hafıza basitçe malumatın kodlanması anlamına gelmez. Hafıza, bütün bedende tüm önceki malumat parçacıklarıyla ardından gelen her bir tikel malumat parçacığının ilişkisini kodlar; başka bir deyişle, hafıza *anlamlı kılmayla ilgilidir*. Hafıza, unutma ve dolayısıyla uzun dönem malumatın ilişkisinin kodlarının çözülmesiyle de ilgilidir; bu yüzden hafıza *anlamsız kılmayla da* ilgilidir. *Bilinçli deneyimler*e dil vasıtasıyla yön gösterilir. Buna bağlı olarak, bilinçli deneyim, eğer ilk defa *paylaşılmış* ise (dil paylaşılan anlamdır), ancak öznel ("benimki") olabilir. Eğer başkalarının da *baş ağrısı* çektiğini bilirsem ancak, *kendi* baş ağrımı bilebilirim. Başkalarıyla paylaştığım anlam ne kadar çoksa, pay-

si olarak kurulan türden ruh Hıristiyanlığın kurduğu "ölümsüz ruh"la *aynı değildir*. Foucault benliği deneyimleme kadar başkalarının deneyimini de *belirlenime* göre kuran hakim teorik fikre (modernliğin hâkim dünya görüşü olarak bilime) parmak basar ve bunu özgün bir biçimde yapar. Bununla birlikte, bana göre Foucault vurgularında aşırıya kaçmıştır. İlkin, ruhun psikolojik kuruluşu bile çoğulcu bir biçimde olur. İkinci olarak, bilimin ahlâki normatif hiçbir gücü olmadığından, insanın benliğindeki alternatif farklılaşmaların ortaya çıkışını önlemez, önleyemez. (Aksi olsaydı, Foucault kitaplarını yazamazdı.) Berger ve Luckmann, *The Social Construction of Reality* adlı kitaplarında Budu inancıyla psikanalizi kıyaslayarak, inandırıcı bir biçimde dünya görüşlerinin nasıl *tipik* "ruh farklılaşması" süreçlerinde önde gelen unsurlar haline geldiklerini anlatmıştır.

4. Goffman kitaplarında, özellikle ünlü eseri *The Presentation of Self in Everyday Life* kitabında, insanın yaratıcı ve yaratılmış benliği diyalektiğinin kısa devre yapmakta olduğunu anlatmıştır. Goffman'ın tek tek kişilere atfettiği tek etkinlik rol oynama "performans"ı üzerinde yoğunlaşmaktan oluşan zahmetli/enerjik süreçtir. Böylelikle anlam hiçbir zaman yaratılmaz, ancak alınır. Ama eğer anlam sadece bir sürü "boş askı"ysa, anlamı oluşturan *kimdir*?

laşılmamış deneyime verdiğim anlam o kadar zengin ve o kadar karmaşık olur.

Kendi içsel algılamalarımı, iki algı *farklı türden* olsa bile, başkalarını anlamakta (gözlemekte, tanımakta, kavramakta) kullandığım *aynı kavramsal araçlarla anlarım* (saptarım, tanımlarım, kavrarım). Örneğin, korku, utanç, iğrenme, üzüntü ve öfke gibi hisleri ele alalım. Bunların hepsi doğuştan gelen duygulardır ve (bilerek bastırılmadıkları takdirde) aynı şekilde doğuştan gelen yüz ifadeleri eşliğinde ortaya çıkarlar. Ne ki, ben *kendi* yüzümü değil, başkalarının yüzünü görürüm; yüzümün kızarmasını görmem, sadece başkalarının yüzünün kızardığını görürüm. Öte yandan, başkalarının utandığını *hissetmiyor* olsam da kendimin utandığını *hissederim*; başkalarının utandığını hissetsem bile, bu birincil değil ikincil (düşünümlü [*reflective*]) bir duygudur; yani, bu bir duygulanım [*affect*] değil, yönsemeli bir duygudur. Gelgelelim, utandığımda ve kızardığımda *başkalarının* da, kızardıklarında, benim gibi hissettiklerini *bilirim*. "Utanma" kavramı iki durumda da uygundur ve kavrayışın kavramsal aygıtı aynıdır. Bu basit örnek daha karmaşık durumlara ışık tutabilir. Ben kendimi başkalarının beni bildiğinden daha iyi bilirim çünkü ben kendi duygularıma, fikirlerime, düşüncelerime, bilinçli arzularıma, planlarıma ve kuşkularıma *erişme ayrıcalığı*na sahibim ve bunları istersem ifşa ederim, istersem kendime saklarım. Ama aynı zamanda başkalarının beni benim kendimi bildiğimden daha iyi bilebilecekleri de doğrudur, çünkü onlar beni kendileriyle *ilişkide görür* ve *anlam insan ilişkilerinde açığa çıkar*. Dahası da var. Bütün Benliklerin tavrı ontolojik olarak tikelcidir. Benlikler kendileri açısından dünyanın *göbeğidir*. Başka insanlarla ve genelde dünyayla olan bütün ilişkiler çok sayıda göbekbağıyla kurulur: Benlik dünyaya bütün bu bağlarla bağlanmıştır. Eğer bir topluluk az ya da çok homojense ve Ben-bilinci ile Biz-bilinci arasındaki ayrım belli belirsizse, o topluluk *dünyanın göbeği* ya da neredeyse göbeği olarak algılanır. Gelgelelim, topluluklar örneğinde tarihsel bakımdan olumsal ve değişmekte olan şey Benlik için ontolojik olarak nihaidir. Ne tam olarak kendinin dışına çıkan ve böylece artık dünyanın merkezi olmayan bir Benliği ne de bu göbekbağlarını koparan ve bir bağlar demeti olmaktan çıkan bir Benliği kavramak mümkündür. Kendilerini ebediyen kaybetmedikleri sürece akıl hastalarının bile durumu bu değildir. Bir kişinin kendini *tam olarak* başkasının gözüyle görmesi insani özellikler kapsamında imkânsızdır; bu eksiksiz bir tekbencilik tir [*solipsism*]. Başkalarının bizi bizim kendimizi bildiğimizden daha iyi bilebilecekleri kadar, kendimizi başkalarından daha iyi bilmemizin bir başka nedeni budur.

Tekrarlayacak olursak, Benlik bütün başka bedenlerle anlam aracılığıyla bağlantılandırılmış tek bir bedendir. Göbekbağı demeti anlam demetidir. Gerçekleştirilen eylemler anlam taşır ve bu önerme "insanlık durumu" ile ilgili olarak belirttiğimiz, toplumsal düzenlemenin içgüdü düzenlemelerinin yerini aldığı temel önermesinin yeniden formüle edilmesinden başka bir şey değildir. Toplumsal düzenlemeleri gözetmeme de anlam taşır. Eğer bile bile yapılırsa, hem Benlik hem de öteki Benlikler için anlamlıdır. Eğer bilmeden yapılırsa, hem bu Benlik hem de öteki Benlikler için ya da ya bu Benlik ya da öteki Benlikler için anlam *taşıyabilir*.

Günlük dilin birincil nesneleşmelerini, âdetleri ve insan yapısı nesneleri kullanma örüntülerini her zaman içeren toplumsal düzenlemeler bütün Benliklerin bir toplamı değil, toplumsal sistemdir. Benlikler toplumsal sistemin alt sistemleri değildir; bu sistemin ürünleri oldukları kadar kaynaklarıdır da. Düzenlemeler ne kadar heterojen olursa, o kadar geniş olur; anlamlandırma seçeneklerinin kapsamı ne kadar genişse, paylaşılan anlamların farklılaşması o kadar fazla olur; paylaşılan anlamların farklılaşması ne kadar fazla ise Benliği tikel bir dünyaya bağlayan göbekbağı demetindeki çeşitlilik o kadar büyük olur; ve nihayet, göbekbağı demetinin çeşitliliği ne kadar büyükse, o kadar fazla *bireyselleşmiş* Benlikler haline gelebilirler. Ne var ki, tartışıldığı gibi, tekil Benlikler demetinde, mevcut düzenlemelerin sunduğu anlamlarla bağ kuramayan ya da en azından rahatlıkla bağ kuramayan bağlar da olabilir. Benlikler de henüz kendilerine "sağlanmamış" anlam arayışlarına girebilir ve böylece kültürel bir fazlalık yaratabilirler.

Benlik daima *benlik farkındalığıdır* [*self-awareness*]. Bu şimdiye kadar söylediklerimizden çıkan bir sonuçtur. Bununla birlikte, Benlik daima *benlik bilinci* [*self-consciousness*] değildir. Özbilinç daha önce tanımladığımız uzun dönemli hafızamız demek olmadığı gibi, içsel oluşumlara (Benliğin Benlikçe algılanması) erişim ayrıcalığı da değildir. O *erişim ayrıcalığının özgün bir kullanımı* ile ilgilidir. Dahası, benlik bilinci *genelde benlik düşünümü* [*self-reflection*] de demek değildir. Önfarkındalık bir tür benlik düşünümü olmaksızın var olamaz. Gerçekten aç ya da gerçekten öfkeli olup olmadığımı bilmem benlik düşünümüyle olur, ama benlik bilinciyle hiçbir alakası yoktur; bu normalde özbilince atfettiğimiz benlik düşünümünün bir türü de değildir. Belli içsel oluşumların *değerlendirilmesi* de zorunlu olarak özbilince uygun düşmez. "Çok az" mı, yoksa "çok fazla" mı susamış olduğum bir *değerlendirme* meselesidir. Belli dürtüleri rahatsız edici olduklarından, rahatsız edicilikleri sadece hayata geçirilmeleri yasaklanmış olmaktan

gelse bile, olumsuz (kötü) olarak değerlendirebilirim. Yine de, benlik bilinci özel tür bir benlik düşünümü önvarsayar; bu, benim *çift-nitelikli* (öz-) düşünüm adını verdiğim, *ampirik ve aşkın benlik düşünümünün birleşimidir*. Bu türden bir benlik düşünümün *kalkış noktası*, ister kuramsal bir fikir, soyut bir norm, yüce varlıklar fikri, ahlâki iyi ve kötü fikri, isterse de Benlik fikri olsun, daima bir fikir, bir soyutlamadır (bu soruna yeniden döneceğim). Benliğimiz çift-nitelikli benlik düşünümü sürecinde *incelemen*in bir nesnesi haline gelir. Kim olduğumuzu, ne olduğumuzu, "içtekinin ne olduğunu" keşfetmek isteriz. İşte bu inceleme esnasında *Benlik bireysel olarak farklılaşır*. Farklılaşmış karmaşık Benlik başlangıçta "orada" olmadığı gibi, bu çift-nitelikli benlik düşünümü de "ruhun derinliklerini" *araştırma aracı* değildir; aslında bu derinlikleri *yaratan* odur. Benliğimizin nasıl ve ne oranda farklılaşıp "derinleştiği", çift-nitelikli düşünümün dayandığı kuramsal ya da pratik fikre bağlıdır. Eğer arayışı kesmezsek, Benlik *dipsiz* bir kuyu ya da ürkütücü bir uçurum haline gelir (ve onun kuyu ya da uçurum olup olmayacağı da yine düzenleyici fikre bağlıdır). Arayışı durdursak bile, *pratik fikirler* tarafından yönlendirildiğimizde hep yaptığımız gibi, eylemden (ya da tikel bir hayati eylemden) geri çekilerek incelemesine geri döneriz. Ama kişinin kendi benliğini algılaması ile başka Benlikleri yine kişinin kendi algılaması, ya da kendi Benliğinin başka Benlikler *tarafından* algılanması arasındaki ayrım unutulmamalıdır. Çift-nitelikli benlik düşünümü ötekiler *hakkında* ve ötekiler *üzerinden* çift-nitelikli düşünüme eşlik edebilir. İkisi de pratik ve kuramsal fikirler tarafından yönlendirilen çifte-nitelikli düşünüm ve çift-nitelikli benlik düşünümü arasında iyi bir denge sağlanması ve pratik düşünümün her iki yolla da üstünlük kazanması (araştırmanın eyleme izin vermek üzere durması) durumunda, iç dünyamız yalnızca kendimizce değil, başkalarınca da "derin" olarak yorumlanacaktır. Gelgelelim, onu dipsiz bir dünya, derinlemesine incelenmeye değecek tek dünya haline getirip "ruhum" üzerinde aşırı ve sürekli düşünürsem, başkaları onu düz ve boş olarak algılarken, ben kendi benliğimi dipsiz bir kuyu ya da uçurum olarak algılayacağım. Bir narsistik Benlik boştur; böyle bir Benliğin dibinde yatan şey Hiçlik'tir. Bu nesnel bir önerme olarak, yani *görüş açılarından bağımsız* formüle edilebilir. Benlik düşünümünün haddinden fazla mecazla yüklenmesi o benlik düşünümünün çift-niteliğinin kaybolmasına neden olur: *Aşkın boyut*unu kaybeder. Benlik düşünümünün aşkın uğrağı, aynı zamanda ampirik olmayan uğrağı da olan (bir fikir, soyut bir norm vb) tikel düşünümün *bakış açısı*na göredir. Ama kendi başına bir amaç olarak özaraştırma düşünümün aşkın bakış

açısından uzaklaşır. Benliği araştırma fikri Benlik üzerinde düşünüm için bir fikir değildir. Kendi benliğini araştırmak böylelikle *benlik bilincinin* bir eylemi olmaktan çıkar.

Kuralların (düzenlemelerin) bilgisi *per se* benlik bilinci üretmediği gibi, "oyunun kuralları"nın bilgisini de vermez. Başkalarınca görülmek ya da tersi, ve seni gören başkalarını görmek benlik farkındalığı getirir ama henüz benlik bilinci sağlamaz (en azından, benim tanımladığım anlamda). Benlik kendini başka Benlik yerine koyduğunda ya da kendi karakterini ya da eylemini bu öteki Benliğin bakış açısından gördüğünde meydana gelen geçici benliğine yabancılaşma [*self-alienation*] benlik bilincinin başlangıcı ya da belirleyici örüntüsü değildir. Geçici özyabancılaşma kendiliğinden çifte-nitelikli düşünüm üretmez çünkü aşkın öğe eksiktir. Benliklerimizi tikel bir Ötekinin bakış açısından yargılama ya da tikel Ötekinin beklentilerine uygun yaşama gayreti, ancak ve ancak *bu gayretin kendisi* çift-nitelikli düşünüm eylemi sonrasında ve onun sonucu olarak meydana gelmişse, bir benlik bilinci (benlik düşünümü) eylemi olur.

Çift-nitelikli düşünüm ve özelde benlik düşünümünün *aşkın* unsuru, geleneksel olarak güçlü bir imge ile ifade edilmiştir. Kendi hakkımızda *ampirik olmayan bir şey* [*entity*] bir soyutlama, bir fikir noktasından düşünebildiğimiz göründüğü kadarıyla tartışma götürmez, çünkü biz kendimiz de *içimizde* bir soyutlama, bir fikir, yani düşünme ya da değerlendirme yapmamızı sağlayan tikel bir töz taşırız. Benlik, "gerçek" Benlik ya da "yüce" Benlik, görülüyor ki, kalıbında, yani, bedende ikamet eder. Beden töz karşısında olumsaldır ve ölümsüz ruh bir bedenden diğerine tözünü değiştirmeden geçebilir. Ya da, hikâyenin daha modern bir çeşitlemesini verecek olursak: Ben benim, çünkü ben *mens animus sive intellectus* [kavrayış olarak anlağın gücünü] taşırım. Bu geleneksel imge son zamanlarda güçlü bir meydan okuyuşla karşılaşmaktadır, ama bazen kaş yapayım derken göz çıkartılmaktadır. Bu gibi durumlarda, *mens animus* [anlağın gücü] kaybolurken, Benliğin bütün içsel yaşamı da ve nihayet Benliğin kendi dünyasının *göbeği* olarak Benlik de ortadan kaybolmaktadır.

Daha önce Benliği, bilinçli ya da bilinçdışı, *deneyim*in uzun dönemli hafızası olarak betimledim. Ardından, bu deneyimin kodlanmasının yanı sıra, bilinçli deneyime dilin yön gösterdiğini ekledim. Ne var ki, dil (kavramsallaştırma) deneyim sürecine yön gösteriyor olsa bile, ne dil saf halde ya da bütünüyle kavramsaldır ne de deneyim. Deneyim-

ler öylesine heterojen ve her şeyi kucaklayıcıdır ki, temel biçimleri sıralanamaz bile. Bu temel biçimler imgeler, yorumlar, fikirler, sesler, kokular, tutkular, kararlar, niyetler, tutumlar, olayların akışı, sorunlar ve çözümleri, içgörü patlamaları, bulmacalar, "yeryüzünde, yeraltında ve göklerde yaşayan" doğal ve doğaüstü yaratıkların hikâyeleri, şoklar, korkular, coşkular, yüceltmeler ve aşağılamalar ve daha birçok şey olabilir. Çökelmiş yaşam deneyimlemeleri olarak deneyimin bizim bedenimizi başka anlam bedenleri ile ilişkilendiren anlamı vardır. Bu deneyim bir tür içsel düzenleyici sistem olarak yönlendirir, seçer ve güdüler. Deneyim, eylemler (kelimenin en geniş anlamında; eyleme, anlama, yargıda bulunma, iletme, sakınma, değerlendirme, sevme ve benzeri) için *içsel* düzenlemedir (yönelimdir). Tekrar edecek olursak, kişisel deneyim ve deneyimleme paylaşılan deneyim tarafından kuşatılır ve mümkün kılınır ama kişisel deneyim bir alt başlık olmadığı gibi ortak deneyim içinde bir parça da değildir. Kişisel deneyim, bir içselleştirmeyi önvarsaysa bile, ortak deneyimin "içselleştirilmesi" değildir. Daha önce tartışılan sarkaç hareketi, *yalıtım* ve *körleşme*, *benliğini dayatma* [*self-reassertion*] ve *benliğini feda etme* [*self-abandon*] vs alternatifleri arasında gidip gelme, *benim* deneyimim, *benim* anlamım, *benim* yönelimim, *benim* seçimim, *benim* benliğimi düzenlememi sürdürmem ile bu deneyimlerin ortak olan içerisinde (paylaşılan anlam, paylaşılan yönelim, paylaşılan seçim, paylaşılan düzenleme) *unutuluşu* ve nihayet çökelmiş ve vurgulanmış deneyim (Nirvana, ölüm) olarak uzun dönemli hafızanın unutuluşu arasında gidip gelmedir. Her toplumda belli bir miktar, belli bir tür [bu salınımların arasında] "gidip gelme müsamahası" vardır. Bu müsamaha sınırları içinde kalan, genel olarak "normal" olarak adlandırılır. Ve eğer normallik varsa, karşılıklı tanıma da olabilir. Benlik paylaşılan anlama, paylaşılan dünyaya tanınma bahşederken, kendi tanınmasını talep etmektedir. Hegel'in kullandığı anlamda, "tanıma" terimi genelde tanımanın, belirleyici olsa da, bir alt başlığıdır. Anne çocuğuna gülümserken bu çocuğun Benliğini tanır ve çocuk karşılık olarak annesine gülümserken Ötekilerin dünyasını tanır. Gülümsemenin karşılıklılığı paylaşılan bir deneyimdir ama annenin deneyimi (bilinçli) ve bebeğin deneyimi (bilinç öncesi) yalnızca oran olarak değil, tür olarak da farklıdır. Eğer Ötekiler bize aralığı kapatmakta yardımcı olursa, biz bu tikel dünyanın fertleri olarak tanınmış oluruz. Karşılıklı tanıma farklı biçimler ve şekiller alır. Şu ya da bu oranda seçici olabilir bu tanıma; genel olabilir (tikel bir dünyanın ferdi olarak tanınma) ya da kişisel olabilir (bizi seven insanlar tarafından tanınma) ya da özel olabilir (özgün başarılar, meziyetler ve

üstünlükler sayesinde kişisel tanınma). Tanıma tersi yönde de olabilir: Dünyamı genelde tanıma, sevdiğim insanları kişisel tanıma ve tikel dünyamın belli boyutlarını seçici tanıma (ki bu öteki unsurları tanımamayı da içerir) gibi. Ancak, bu tanıma ne şekil ve biçim alırsa alsın, iki tür tanıma da "normalliği" önvarsayar. Yine de, eğer gidip gelme "normal" olarak tanımlanan şeyin sınırlarını aşarsa, iki tanıma biçimi de çökebilir. Öte yandan, şöyle de olabilir: Söz konusu kişi kültürel fazlalığa katkı yapacak ve böylece başka bir dünyanın vaadini cisimlendirecektir.

Şayet tanımanın iki boyutu tam dengedeyse, o zaman hayatın *anlamı vardır*. Taraflardan birinde veya her ikisinde eğer bir "tanınma açığı" varsa ve bu açık konu edilmiş ve sorun olarak ortaya konmuşsa, hayat *anlamlı kılınmış* olabilir. Ama eğer böyle bir açık konu edilemez ve sorunlaştırılamaz ise, hayata anlam verilmemiş olabilir. Anlamlar mevcuttur, çünkü konuşma, eylem ve çalışma olduğunda anlamlar her yerdedir. Anlamlar ("Anlam" *değil*) tam tabiyet ve boyun eğme durumunda bile mevcuttur. "Hayatın anlamı" olmaksızın anlamlar tam da *ıstırap* çekmek demektir. Hayvanlar "acı içinde" olabilirler. *Ama ıstırap bir insan ayrıcalığıdır.* Istıraba erdem atfetmek insanlık durumuna gösterilen bir saygı ifadesidir.

II

Sittlichkeit: Uygun davranış normları ve kuralları

Wittgenstein, "Etik, mantık gibi, bu dünyanın bir koşulu olmalıdır" diye yazmıştı. Ama bu tümce açık değildir. Etiğin mantık kadar bu dünyanın bir koşulu olduğunu varsaymak zorunludur şeklinde okunanabileceği gibi, etiğin mantık gibi bu dünyanın koşulu olması gerekir anlamında da yorumlanabilir. İkinci yorum bizi Kantçı görüş alanına sokar; bu görüşe göre, tıpkı düşüncemizi zorunlu kılan evrensel mantık yasaları gibi, eylemimizi zorunlu kılan evrensel bir ahlâk yasası da vardır ve bu evrensel ahlâk yasası, tıpkı evrensel mantık yasalarının keşfedilmiş ve keşfedilmekte olduğu gibi, keşfedilebilir. İyi eylem, tıpkı iyi düşünmenin mantık yasalarına uygun olması gibi, ahlâk yasasına uygundur. Gelgelelim, yukarıdaki ilk yorumdan basit bir *ampirik önerme* doğar: Tıpkı mantıksız bir dünyanın var olmadığı gibi, etiksiz bir dün-

ya da mevcut değildir. İşte bu benim savunduğum bir önermedir.

Etik, dünyanın koşuludur. Kimyasal maddeler ya da organizmalar etiksiz var olabilirler ama etiksiz bir *dünya* yoktur. "Dünya" canlı ve cansız şeylerin toplamı değil, bütün bu şeylerin *anlamı*dır ve anlamlar insanlar tarafından oluşturulur çünkü insanlar anlam aracılığıyla *bütün öteki bedenler*i (buna insan olmayan bedenler de dahildir) birbirine bağlayan yegâne bedenlerdir. Ne var ki, anlamı sağlayan normlar ve kurallardır. İnanç sistemleri, "elde hazır" bilgi ve kozmik bilgi, uygun davranışı düzenleyen bu aynı normlar ve kurallar içinde gömülüdür ve onlar tarafından dolayımlanır. Dünyanın doğru bilgisinin kuralları ile dünyadaki uygun davranış kuralları ancak çok yakın tarihlerde *göreli olarak* birbirinden ayrılmıştır. Bir dünyamız vardır, çünkü biz, içgüdüdüzenli değil, norm-ve-kural-düzenliyiz. Kurallara uymaya "doğru", kuralları çiğnemeye ise "yanlış" deriz. Bu "doğru" "iyi" demektir; "yanlış" da "kötü". İçgüdü düzenlemesinin yerine toplumsal düzenlemenin geçmesi iyinin ve kötünün *var olduğu* anlamına gelir. Normsuz ve kuralsız *dünya* olmadığından ve normların ve kuralların bizatihi varlığı iyi (uymak) ve kötü (çiğnemek) arasındaki ayrım demek olduğundan, *iyi ve kötü ayrımı (etik) dünyanın koşuludur.*

Ben, iyi ile kötü arasındaki ayrıma *asli* değer yönelim kategorisi adını verdim. Bu asli değer yönelim kategorisi, hem ampirik hem de mantıksal olarak, bir *insani evrensel*dir. Bugüne kadar yaşamış bütün insan toplumları hakkında ampirik bilgimiz olmadığından, yalnızca okuyabileceğimiz izler bırakmış olanlar hakkında bilgimiz olduğundan, ontolojik temellerde bir evrensellik iddiasında bulunuyorum. İnsan hayatını asli değer yönelim kategorileri *olmaksızın* tahayyül etmek imkânsızdır. *Bir dünyada yaşayan ve o dünyayı tahayyül eden* insanlar olmaksızın bir *dünya* tahayyül etmek imkânsızdır. Kişi iyinin ve kötünün olduğu bir dünyada yaşar. Başka türlü bir dünyada yaşamak imkânsızdır.

Şimdi yarı-ampirik bir yol izleyelim; yani, ampirik kanıtlarla desteklenen ideal tipler kuralım. Asli nesneleştirme [*objectivation*] sahasının normları ve kuralları heterojendir. Benim "kendinde nesneleştirme alanı" adını verdiğim asli nesneleştirme sahası günlük dilin kurallarından, davranış kural ve normlarından ve nesneleri, özelde insan eseri nesneleri, kullanma kurallarından oluşur. Bu üç öğe iç içe geçmiş olmakla birlikte, kuralları tam olarak birliktelik içinde değildir. Örneğin, av kurallarına göre avlanma gündelik dilin kullanımını önvarsayar ama gündelik dilin kuralları av kuralları değildir ya da tersi. Ayrıca, kendi kuralları ve normlarına göre yapılmış farklı eylemler zorunlu o-

larak birbiriyle *sistematik* bir tarzda etkileşime girmezler ve toplum ne kadar karmaşıksa bu o kadar geçerlidir. Kişi bütün öteki şeyleri yapmaksızın bir şey yapabilir. *Ama her zaman herkesin yapması gereken belli şeyler vardır.*

Normlar ile kurallar arasındaki ayrımın önemi büyüktür. Şimdilik daha karmaşık sorunları bir kenara bırakıp bu ayrımı yalnızca *uygulamayla* ilişkisi içinde tartışacağım. Kuralların uygulanması manevra alanı bırakmaz ya da, bırakşa bile, bu alan çok dardır.[1] Eğer X durumunda Y yapıyorsan, X söz konusu olduğu her zaman, ilgili kuralı çiğnemeksizin, Y yerine Z yapmayı düşünemezsin. Bir kavşakta eğer sarı ışık yanıyorsa geçip geçmemek bir yargı meselesidir ama, kırmızı yanıyorsa ve sen kendi kendine, "Önemli değil" deyip geçiyorsan, bir trafik kuralını çiğnemiş olursun. İster dinsel isterse "toplumsal" olsun, törenler tanım gereği "kural-benzeri"dir. Elbette, kurala uygun davranış bile büyük bir çeşitlilik sergileyen eylem örüntülerine izin verir. Örneğin, her türden farklı cümle kurabiliriz, ama bunların hiçbiri gramer kurallarını çiğnememelidir. Gelgelelim, norm uygulaması kural uygulamasından birçok bakımdan farklılık gösterir. Normlar kişinin ne *tamamen* yerine getirdiği ne de *tamamen* çiğnediği, ancak kişinin değişen oranlarda uyarak yaşadığı talimatlardır. Yine de, norm uygulamasında *kritik bir sınır* vardır ve bu bir kere aşıldığında norm tamamen çiğnenmiş olur. Bütün erdem normları, "nezaket" normları gibi, bu niteliktedir (Aristoteles, *mesotes* [orta karar] kuramında, erdem normlarını tam bu şekilde ele alır). Düzenlemenin norm ya da kural karakteri bir eylem örüntüsünün özgüllüğüne bağlı değildir ama bağlı da *olabilir*. Her halü kârda, norm uygulaması, kural uygulamasına kıyasla, karar verme, yargılama, tercih gibi şeyler için daha geniş bir kişisel alan sağlar.

Hem normlar hem de kurallar seçime bağlı olabilecekleri gibi emredici de olabilirler. Bir norm ya da kural, bir toplumsal küme içinde-

1. Düzenleme tipleri arasında farklı ayrımlar yapılabilir. Örneğin, Singer (*Generalization in Ethics*) bir yanda ahlâki ilkeleri tartışırken, öte yandan da kurallar üzerinde durur ve aynı zamanda kuralları ahlâki kurallar, yerel ahlâki kurallar ve yansız kurallar olmak üzere ayırır. Gert (*The Moral Rules*) ahlâki kurallar ve ahlâki fikirler ayrımına gider. Ne var ki, ne Singer ne de Gert norm ve kural farklılaşması süreciyle ilgilenmiştir. Onlar aksine bu farklılaşmanın nihai ürünü ya da olmazsa olası bütün ahlâkın genel yapısı olarak gördükleri şeyi kategorize eder (iki yaklaşım genelde örtüşür). Gewirth (*Reason and Morality*), kendi adına, basitçe etiğin tarihsel ya da yarı-tarihsel boyutları üzerine bir özet sunar. Buradaki amacım eleştirmek değil, bu yaklaşımlarla benimki arasındaki farklılığın, benzer ya da aynı eylem örüntüleri ve düzenleyici oluşumlarla ilişkili kategorik ayrımı en azından ortak belirleyen farklılıkların altını çizmektir.

ki her üyenin *bir şeyi yapması* ya da *yapmaması gerektiği*, belli bir tikel yola başvurması ve dolayısıyla başka bir tikel yola sapmaması gerektiği talimatını veriyorsa emredicidir. Emredici normlar ve kurallar *durumsal değildir*. Böylesi normlara ve kurallara uymanın "şayet... o halde" formülü ile hiçbir alakası yoktur, zira bunlar kullanım kılavuzlarına benzemezler. İki tür emredici norm ve kural vardır. Bir kısmı, gramer kurallarında olduğu gibi, çiğnenmesi halinde kişinin *kendi kendini cezalandırmasını* gerektirir ve bir kısmının da, On Emir'de olduğu gibi, çiğnenmesi *cezayı gerektirir*. Söz konusu emirler hem kural-benzeri hem de norm-benzeri ifadelerden oluşur. *Emredici kural*a mükemmel bir örnek şudur: "Sebt gününün kutsallığını unutma. Altı gün çalışmalı ve bütün işlerini yapmalısın ama yedinci gün Yüce Tanrının sebt günüdür. O gün sen ya da oğlun, kızın ya da erkek ya da kadın kölen ya da hayvanların ya da seninle yaşayan yabancılar hiçbir iş yapmamalıdır." Bu bir kuraldır, çünkü neyi yapman ve neyi yapmaman ve *nasıl* yapman gerektiğini *bütünüyle* hükme bağlar. Bu tıpkı yukarıda örneklenen trafik kuralına benzer ve sen bu sebtin "önemli bir sebt" olup olmadığı konusunda fikir yürütemezsin. "Annene ve babana hürmet et" bir *emredici norm*dur. Bu emir onlara *nasıl* hürmet edeceğine ilişkin bir şey belirtmez, bu yüzden şu ya da bu tikel eylemin emri çiğneyip çiğnemediğine ilişkin fikir yürütebilirsin. Aynı şekilde, annene ve babana şu ya da bu oranda hürmet edebilirsin (yine burada da aşılması emrin ihlali anlamına gelecek *kritik bir sınır* vardır). "Öldürmeyeceksin" de bir emredici *norm*dur ve gayet haklı olarak, "*Cinayet* işlemeyeceksin" diye okunabilir; ne ki bu belli bir davranış vazetmez ("Annene babana hürmet et" emrinde olduğu gibi) ama bir eylemi *yasaklar*. Kaldı ki, bu emir "insan hayatına kıyma"nın hangi biçimlerinin cinayet *olduğunu* özellikle belirtmez. Sonuçta, kişi "insan hayatına kıyma"nın şu ya da bu biçiminin gerçekte cinayet olup olmadığı (ve yasaklanıp yasaklanmadığı) üstüne fikir yürütebilir.

Hem normlar hem de kurallar seçime bağlı olabilir. Seçime bağlı normlar ve kurallar *herkes*in ne yapması ya da yapmaması gerektiği talimatı içermek yerine, kişinin, şunu ya da bunu yapmayı seçmesi halinde *nasıl* davranması (ne yapması) gerektiğini belirtir. Böylesi bir kurala ya da norma uymamak otomatik olarak kişinin kendini cezalandırmasını gerektirir olabilir, ama eğer olmazsa, o zaman kuralın çiğnenmesinin belli koşullarda cezalandırılması gerekir. Yine İncil'den bir alıntı yapalım: "Bir kişi şayet bir sarnıç açar veya kazarsa ve tekrar üstünü kapatmazsa, içine bir sığır ya da eşek düştüğünde, sarnıcın sahibi hayvanın sahibine hayvanın değerini karşılayacak bir telafide bulun-

malıdır; ama ölü hayvanı kendine alıkoyabilir." Sarnıcın üstünü kapatmak bir kuraldır ama burada seçime bağlı nitelikteki normlar (Aristoteles'in dostluk normları başlığı altında saydıkları gibi) vardır. *Emrin çiğnenmesi her zaman cezalandırılır*, ama *belli* emirlerin çiğnenmesi diğerlerine oranla daha şiddetle cezalandırılır. Normlar söz konusu olduğunda, normun "az ya da çok" çiğnenmesi, az ya da çok şiddette bir cezayı "haklı" gösterebilir. *Seçime bağlı* kuralların ve normların çiğnenmesi, her zaman olmasa da, normal olarak özel bir sonuç ortaya çıkarsa cezalandırılır. Burada ceza, her zaman olmasa da, *normal olarak* emirlerin çiğnenmesine (emredici tazminata) oranla daha az şiddettedir.

Sonuçta, normlar ve kurallar çok karmaşık ve son derece farklılaşmış olabilir. Ama ihlalin kendini cezalandırıcı olmasına ya da cezalandırmayı talep etmesine, cezanın ağır ya da hafif olmasına ya da ihlal edilenin bir kural ya da bir norm olmasına bakılmaksızın, *her* kurala ya da norma uymak uygun (iyi, doğru) ve her kuralı ya da normu çiğnemek uygunsuz (kötü, yanlış) bir davranıştır. Normlar ve kurallar dünyasının farklılaşması *değer yönelimi kategorilerinin farklılaşması* ile paralel ilerler. Birincil değer yönelim kategorisi, kutsal/dünyevi, İyi/Kötü, haklı/haksız, doğru/yanlış, yerli/yersiz, faydalı/zararlı, güzel/çirkin, hoş/nahoş gibi ikincil değer yönelim kategorilerinden ayırt edilmelidir. Kutsal, İyi, haklı, doğru, yerli/yersiz, faydalı, hakiki, güzel, hoş olan her şey *iyi*dir, buna karşılık bunların zıtları bütünüyle "kötü"dür. Ne var ki, bütün kuralları ve normları kucaklayan bir *hiyerarşi* vardır. "Kutsal" ya da "İyi" terimleriyle betimlenmiş kurallar ve normlar en büyük ağırlığı taşırlar ve onların ("dünyevi" ve "Kötü" terimleriyle betimlenmiş) ihlali en büyük cezayı (ölüm cezasını, ya da belki, aynı kapıya çıkabilecek şekilde, toplumdışı bırakılmayı) gerektirir. Kutsallığın normlar ve kurallar hiyerarşisinde belirgin bir yer işgal ettiği her toplumda kutsal olmak İyi olmakla bir olduğundan, bu konuda *genel* bir önerme yapılabilir: İyi/Kötü ikincil değer yönelim kategorisi bu hiyerarşinin en tepesindedir. Şayet bu, çeşitli normlar ve kurallarla çatışmaya düşerse, o zaman "İyi önce gelir". Bunu başka türlü ifade edersek, toplumda en büyük ağırlığı taşıyan normlar uyulmaları "İyi" ve ihlalleri "Kötü" [*Bad*] ("Bayağı" [*Evil*]) olan normlardır. Emir olarak kaleme alınmış olsun ya da olmasın, bunlar *durumsal olmayan* ahlâk normları ve kurallarıdır (emirlerdir). Belli durumsal normlar ve kurallara bazen İyi/Kötü değer yönelim kategorisi, bazen de doğru/yanlış değer yönelim kategorisi tarafından atıflarda bulunulur (bu, *kategorik* bir ayrıma gidilmediğinde bile böyle olabilir; aynı

isim iki farklı biçimde kullanılabilir). İkinci durum söz konusu olduğunda, bu kuralların ve normların çiğnenmesinin hafif bir cezayı getireceğine işaret sayılır (ihlalin cezası hafif şiddette olacaktır ya da hiç ceza verilmeyecektir). Örneğin, eğer bir kişi bitkilerin toplanması ile ilgili kurallara itaat etmezse, o kişi hiç ceza görmeyebilir ama eğer tabu bitki yenmişse, yiyen kişinin ölmesi gerekir.

"İyi kişi" terimi ile ayrım gözetmeden *bütün* kurallara ve normlara riayet eden birisi arasındaki bağlantıyı görmemiz zor olabilir. Ama eğer ikincil değer yönelim kategorileri farklılaşmasını göz önüne alırsak, manzara daha bildik hale gelir. Başka ve daha karmaşık meseleleri bir kenara koyduğumuzda, eylemlerinin tamamında, İyi/Kötü (kutsal/dünyevi) ikincil değer yönelim kategorisini öteki ikincil değer yönelim kategorilerine yeğleyen insanların neden iyi olarak görüldüklerini anlayabiliriz. Farklı değer yönelim kategorileri arasında ayrım yapma *yeti*sine sahip herkese *akılcı fail* diyebiliriz ama bütün akılcı faillere iyi diyemeyiz. Bir şeyi yapma yetisi o şeyi yapmakla bir değildir. Eğer bir kişi kurulu normlar ve kurallar hiyerarşisine riayet ederek yetilerini sergiliyorsa, o kişi bu normları taşıyanlar, yani üyesi olduğu topluluk tarafından "kabul" görür. Aksi halde bu kişi doğru yola getirilecek ya da reddedilecektir.

Belli oranda karmaşık bir toplumsal ortamda gerçekleştirilen çeşitli eylem türleri arasında zorunlu olarak *sistematik* bir etkileşimin olmadığından bahsetmiştik. Değer yönelim kategorilerinin ortaya çıkışı zaten hatırı sayılır bir farklılaşmanın işaretidir. İnsana has bütün *eylem örüntüleri* (tek tek her eylem olmasa da) anlamlıdır, bunların hepsi anlam taşır ve bir anlamın somutlaşmış halidir. Ama normların ve kuralların *hiyerarşi*si, ancak *tikel bir anlam türü özel olarak bu hiyerarşiye bahşedilirse*, anlam taşıyabilir. Ve gerçekten de, böyle bir anlam (mit gibi) *anlamlı bir dünya görüşü* tarafından her tikel normlar ve kurallar hiyerarşisine bahşedilir. Anlamlı bir dünya görüşü normlar ve kurallar hiyerarşisini iyi, uygun, *eşyanın kutsal düzeni* olarak haklılaştırır ve meşrulaştırır. Ben anlamlı dünya görüşünün bu özelliğine *tarihsel bilinç* adını veriyorum. Verili hiyerarşiyi, eşyanın düzeni olarak o düzenin *yaratılışı* yoluyla, haklılaştırdığı ve meşrulaştırdığı için bu tarihsel bilinçtir. *Yaratılış* verili düzende somutlanmakla kalmaz *tekrarlanır* da. Dünyanın kuruluşu her şeyden önce *tikel* bir dünyanın kuruluşu ve dolayımı demektir. Şu ya da bu kural ve normların dünyası, şu ya da bu imgelerin, temsillerin ve bilgi türlerinin dünyası, belli bir dünyadır. "Tek bir" dünya "*belli* bir" dünyadır.

Anlamlı dünya görüşü insanın bütün eylem örüntülerine, bütün

normlara ve kurallara ve onların hiyerarşisine anlam verir. Gelgelelim, anlamlı dünya görüşü, tikel bir dünyaya doğan her insanın edinmesi gereken düzenlemelerin toplamıyla bir *değildir*. Bir toplumsal çevrenin düzenlemelerine "uygun" olmak anlamlı dünya görüşünün *tamamen* edinilmesini gerektirmez; bazen buna izin bile vermez. Tartışmasız kabul edilen normatif hiyerarşiye riayet için zorunlu olan kadarını bilmek yeterlidir; bazen zaten ancak bu kadarına izin verilir. Benim "kendinde nesneleştirme alanı" adını verdiğim nesneleştirme alanına ek olarak, *başka bir alan*, daha hassas, daha yüce, kutsal bir alan vardır; ben bu alana "kendisi-için-nesneleştirme alanı" adını veriyorum. Bu ikinci alanın kendine has normları ve kuralları vardır. Bu normları ve kuralları hayata geçirmek çoğu kez yalnızca çok az kişiye ve özgül koşullarda tanınmış bir ayrıcalıktır. Kişi bu alana kabul edilme onuruna erişmeli ve onun dilini öğrenmelidir. Bu ikinci ve yüce alanın özelliği *homojen bir aracı* olmasıdır. Bu alanın işlevi kendinde nesneleştirme alanına anlam sağlar. Ne ki, bu işlev bu alanın faaliyetini tamamen kapsamaz. O, kendinde nesneleştirme alanının dünyasına uydurulamamış insanların yarattığı öznel fazlalığı özümleyebilir ve özümler de. Ayrıca, o *kültürel fazlalık* ve *bilişsel fazlalığı* da (başka bir ifadeyle, verili dünyada kullanılamayan ve uygulanamayan eylem örüntülerini ve bilgi biçimlerini) depolayabilir. Kültürel ve bilişsel fazlalığın bir birikimini önvarsaymaksızın, ahlâk *yapısındaki* ilk çarpıcı değişim açıklanamaz. Ama biz, şimdilik ahlâki yapıdaki değişimden uzak duralım ve belli ahlâki içerikler ve biçimler üzerinde yoğunlaşalım.

Bir yanda kurallar, öte yanda normlar arasındaki ayrım örtük ya da açık olabilir. Bir normun *içeriği* genel olarak, özellikle de normun bir emir olması durumunda, bir ya da birçok kural içinde özgülleştirilir, yorumlanır ve somutlanır. *İlke olarak* bir norm yoruma açıktır ama *gerçekte* yoruma açık değildir çünkü insanların karşısına çıkan yalnızca bu norm değil, aynı zamanda onun "uygun" yorumudur da. Emir, "Öldürmeyeceksin" der, ama kuralları kılı kırk yararcasına irdeleyen *Exodus* ve *Leviticus* kitapları emirlere riayetin şartlarını koyar ki, iki kitabın kuralları da hem *emredici* hem de *seçime bağlıdır*. Artık *hangi* "can alma" biçimlerinin cinayet olduğunu, hangilerinin olmadığını öğrenirsin; emre uygun olarak yaşamak için şunu ya da bunu yapmaktan hangi şartlar altında sakınacağını da öğrenirsin. Aynı şey *erdem* normları için de geçerlidir. İnsanlar yalnızca "cesur ol", "kendine hâkim ol" ya da "merhamet et" gibi normlarla değil, aynı zamanda *nasıl* şöyle ya da

böyle olunacağı, bu erdemlere uygun davranmak için *tikel* durumlarda *ne yapmaları* gerektiği hakkında somut talimatlarla da karşılaşırlar. Emredici ve seçime bağlı kurallar, ve emirlerin erdemler ve bütün öteki iyilik ve haklılık normlarının yorumları, Hegel'i izleyerek, benim de *Sittlichkeit* adını vereceğim, verili bir dünyanın *ahlâki göreneklerine [moral customs] somutluk kazandırır. Sittlichkeit* özdeş ve özdeş-olmayanın özdeşliğidir, çünkü bir yanda normlar (erdem normları ve emirler), öte yanda onların somutlaşmaları (özgülleşmeleri) arasındaki ayrım süregiden toplumsal pratiklerde *örtük olarak* vardır ve zaman içinde açık hale getirilebilir. Ben bu "diyalektiği" *soyut normlar* ile *somut normlar* arasındaki gerilimle izah ediyorum. "Somut normlar"la, bunlar ister emirler, erdem normları isterse dilek normları olsunlar, soyut normların özgülleştirilmesi, somutlaştırılması ve kural-gibi yorumlanmasını kastediyorum. "Soyut normlar"la ise bildiğimiz normları (normlar "idea"sını) kastediyorum; yani, anlamları ve dolayısıyla uygulanmaları söz konusu olduğu müddetçe (ne, ne zaman, nasıl, kime karşı vs) emirler, erdem şartları ve isteğe bağlı talimatlar yoruma açıktır. *Sittlichkeit* (ahlâki görenekler) hem somut hem de soyut normlarla ilgilidir, ancak genelde ağır basan somut normlardan oluşur. Soyut normların bütün ya da neredeyse en somut yorumlarına meydan okumak göreneklere dahil olamaz, ama onlardan birkaçına meydan okuma tikel bir *Sittlichkeit* türünü altüst edecek kadar ileri gitmez.

Katmanlı toplumlarda, ahlâki görenekler de katmanlı hale gelir. "Katmanlı toplumlar"la, Luhmann gibi, tikel bir toplumsal katman içine doğmuş olmaları *nedeniyle* insanların belli tür eylemler yaptıkları ve belli işlevleri yerine getirdikleri bütün toplumları kastediyorum (buna karşın, modern topluma "işlevsel" diyebiliriz, çünkü insanlar özgül bir işlevi yerine getirdikleri *için* özgül toplumsal katmanların üyesi olurlar). Ahlâki görenekler, *farklı* ahlâki görenek *gruplarının* farklı katmanlara atfedilmesi anlamında, katmanlaşmaya uğrar. Katmanlı bir toplumda "doğum rastlantısı" iki yönlüdür. Yeni doğan, rastlantı eseri, yalnızca özgül bir dünyaya değil, aynı zamanda bu dünyanın özgül bir katmanına "fırlatılır". Kişinin, *kendi seçimi*yle başka bir tikel dünyaya geçme *şansı olmaksızın*, iki anlamda *tikel* olan (başka "dünyalar"la ilişkide tikel ve kendi dünyası *içinde* tikel) bir "kendinde nesneleştirme alanı"nın gereklerine "uymak" zorundadır. Toplumsal katmanlaşmaya uygun olarak *Sittlichkeit* bölünmesi yanında, bütün katmanlı toplumlarda cinsiyetler arasında sıkı bir *Sittlichkeit* bölünmesi vardır. Kadın olarak doğmak köle olarak doğmaktan bile daha büyük oranda imler insanı. Nihayetinde bir köle özgür kalabilir ve böylece katmanını ve

ahlâki göreneklerini değiştirebilir. Bir kadın asla toplumsal cinsiyet kimliğinden ve bundan dolayı da bir efendiye tabi olmaktan kurtulamaz; şimdiye kadarki çoğu toplumda olan da budur. Hayatın kadınlara sunduğu kişisel şans ve şanssızlık dışında, ahlâki görenekler bir kadın için tür olarak farklı olmaktan başka yüceltim dereceleri bakımından da farklıdır. En yüksek, en asil, en yüce ahlâki görenekler *en yüksek toplumsal katmanın erkek* üyelerinin görenekleridir. Toplumun alt katmanlarının ve dolayısıyla kadınların ve kölelerin payına düşen ahlâki görenekler *adi ve aşağı* görülürdü. Aslında, katmanlı toplumlar büyük bir çeşitlilik göstermiştir ve hâlâ göstermektedir; hâkim olan genel örüntünün dışında bazen bu toplumlarda ortak bir yön bulmak zordur. Bu genel örüntünün nasıl işleyeceği çoğu kere tikel bir toplumun anlamlı dünya görüşüne bağlıdır. İlahi yasanın efendilere altı yıl hizmetin ardından kölelerini salma yükümlülüğü getirdiği ve emirlerin herkes için eşit olarak bağlayıcı olduğu eski Yahudi kültüründe bile Tanrı veya sözcüsü yalnızca *özgür erkekler*e seslenmiştir. İlahi buyrukların yerine getirilmesi özgür erkeklerin vazifesi, dolayısıyla yüküydü; başka bir ifadeyle, onlar kendilerine *bağlı olanlar*a (kadınlara, çocuklara, hizmetçilere ve kölelere) emirlere uymayı *buyurmalıydılar*. Özgür erkekler bu ilahi buyruklara doğrudan boyun eğerdi, oysa kendilerine bağlı olanlar efendilerinin istençleri aracılığıyla boyun eğerdi. Ve Yunan şehirlerinde, Roma Cumhuriyeti'nde ve Hindistan kast sisteminde, bu *âdetler* [*mores*] katmanlaşması daha da katı ve açıktı.

*Âdetler*in böyle (işbölümüne göre) "aşağı" ve "yüce" diye katmanlara bölünmesi tahakkümdür. Bu, tahakkümün *aracı* olmanın yanında tahakkümün *dışavurumu*dur. Birinci durum söz konusu olduğunda, tahakküm *asil olanın bayağı olan* üzerindeki tahakkümü olarak meşrulaştırılır ve haklılaştırılır. Bu, meşrulaştırma ve haklılaştırmanın çıplak bir yalan ya da kaba bir çarpıtma oluşturmadığını söylemek yerine, neden-sonuç ilişkisini tersine çevirerek ilerler (bu Aristoteles'in *Politika*'sında açıkça görülebilir). Tikel bir dünyadaki en özgür insanların aynı zamanda, zorunlu olmasa da, ahlâki bakımdan *en asil insanlar olabileceklerini* iddia etmek saçma değildir. Kişi ne kadar az bağımlıysa, o kadar asil *olabilir*. Ama yaderkliği yaratan bayağılık değildir; yaderklik belki, zorunlu olmasa da, bayağılık *yaratabilir*.

En üst sınıfların *âdetler*inin "yücelik" ya da "asalet" ve alt sınıfların âdetlerinin de "kabalık" ile özdeşleştirilmesi bütün katmanlı toplumlarda *Sittlichkeit* bölünmesinin *genel algılanış*ıdır; bunun unutulmaz örneği de Shakespeare'in oyunlarındaki ahlâki hiyerarşidir. Ne var ki, "yücelik" ve "asalet" her zaman *ahlâki iyilik*le özdeş değildir.

Bu konuya ileride döneceğim.[2]

Sittlichkeit'ın hem toplumsal hem de toplumsal cinsiyet temelli bölünmesine göre *âdetler*in katmanlaşması *somut normlar*ın katmanlaşmasıdır. Soyut ve somut normlar arası gerilim yalnızca örtükse (ve hiçbir zaman açık değilse), bu durumda bütün normlar *kümesel*dir. Bununla, normların ve kuralların *insan kümeler*i oluşturduğunu kastediyorum; bir normlar ve kurallar grubu tikel bir kümeye, diğeri farklı bir kümeye denk düşer. Tikel bir kümenin üyeleri *kendi* kümelerinin normları ve kurallarına tabi olmaya mecburdur. Şayet bir kişi B kümesine aitse, onun eylemleri A kümesinin bir üyesi tarafından, yargılayan kişinin ölçütleri (A kümesinin ölçütleri) ile *değil*, B kümesinin ölçütleri ile yargılanacaktır ya da tersi. *Farklı kümeler*e ait fertlerin eylemlerini kıyaslayacak ve değerlendirecek *ortak bir mihenk taşı* olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, A ve B ahlâki failler olarak tamamıyla *eşitsiz* olacaktır. Eğer *tek bir* genel norm olsaydı, (ait oldukları kümeye bakmaksızın) *bütün* toplumsal failleri kıyaslamak mümkün olacak ve herkes genel norm açısından *ahlâki olarak eşit* olacaktı. Ama böylesi bir genel norm yoktur. Şayet bütün normlar kümesel ise, farklı kümelerin fertlerinin birbirleriyle ilişkileri bir *asimetrik karşılıklılık* ilişkisidir.

*Âdetler*in toplumsal bölünmesi olsun olmasın; somut normların *içeriğine* (tözüne) bakılmaksızın, kümesel normlarla başa çıkmanın *yöntem*i hep aynıdır. Eğer belli norm ve kurallar toplumsal bir küme oluşturuyorsa, bu normlar ve kurallar o kümenin bütün üyelerine tutarlılıkla ve süreklilikle uygulanmalıdır. Bu biçimi, aynı zamanda *adalet düsturu* da olan, *biçimsel [formel] adalet kavramı* olarak adlandırıyorum. Adalet düsturu, her tür adaletin bu formülle ifade edilebileceği anlamına gelir. Bizim bütün normların kümesel olduğu kadar somut da olmaları koşuluyla ele aldığımız adalet türü *statik* adalettir. Normların ve kuralların adil olup olmadıklarını soramayacağımız anlamında statiktir: Onlar kesin kabul edilirler. Eğer toplumsal *âdetler* katmanlı ise, adaletin altın kuralı o zaman yalnızca ayrı ayrı her bir toplumsal küme içinde geçerlidir; farklı kümelerin failleri arasındaki ilişkiye uygulanmaz. Bu şöyle söylemek için yeterli zemini sağlar: *Etik, dünyanın koşuluysa, adalet de öyledir.* Ne vakit tikel bir etik töreler dizisi ahlâksızlıkla itham edilse, bir adalet biçimi de adaletsizlikle itham edilmiş olur.

2. Nietzsche bu ayrımı hiç dikkate almaz. "Temel ahlâk" ahlâki mükemmelliğe yücelik, "büyüklük" verir. Ama büyük olan çirkin, hatta kötü de olabilir ve buna göre yargılanabilir. "Efendi kısmı"nın kendi sınıfı tarafından konmuş normları gözetmekle yükümlü olmadığı ve bu norm ve kuralları çiğneyenlerin suçlu ya da kötü muamelesi görmediği ve buna göre cezalandırılmadığı, "büyüklük" taslayan herhangi bir kültür bilmiyoruz.

İnsan tarihinde toplumsal tabakalaşma ve toplumsal cinsiyete göre tabakalaşma temelinde somut normların bölünmesi istisna değil kural olmasına rağmen, kümeler-üstü erdemler ya da normların *hepten yokluğu* kural olmaktan çok istisnadır. *Kümeler-üstü* erdemlerle, toplumsal statü farkı gözetmeksizin *içselleştirilen*, toplumun tüm fertlerinin *genelde kabul ettiği* nitelikler taşıyan bir eylem örüntüsünün nitelik veya mahiyetini kastediyorum. Kümeler-üstü (soyut) normların yokluğunda, böylesi erdemler (olağanüstü güzellik, olağanüstü bedensel güç, büyük zekâ, "kurnaz" olma, "ruhlarla konuşabilme", "kâhin" olma ve benzerleri) şimdi artık "ahlâki" sıfatı yakıştırdığımız erdem türlerinden farklıdır. Burada işin içine asli ve içgüdüsel bir faydacılık girmektedir. İnsanların bu vasıflarından gurur duymak bütün topluluğun (halkın, şehrin) prestijini artırır. Ayrıca, bu efsanevi nitelikler sayesinde avantajlar elde edilebilir. Böylesi insanlara gıptayla bakılır ve genelde en üst mevkilere, hatta daha ötesine, ilahi mevkilere çıkarılırlar. Anlamadığınıza hürmet etmeli ve korkuyla bakmalısınız. Kümeler-üstü erdemler "adaletin ötesinde" olmak gibidir; bunun da iki nedeni olabilir: Birincisi, böylesi efsanevi erdemler *kıyas kabul etmez* ya da en azından öyle görünür; ve ikinci olarak, erdemleri şahsında cisimleştiren bu insanlardan *adil olmaları beklenmez* (onlar, tiranlar gibi, kendi kaprisleri ve hayallerinin peşinden gidebilirler).

*Kümeler-üstü normlar*a, toplumsal statülerine ve toplumsal cinsiyetlerine bakılmaksızın, verili bir toplumsal düyanın *tüm* fertleri riayet etmek zorundadır. Bu normlar tikele özgü değil, *genel*dir. Soyut normlar *genel normlar*dır. Gelgelelim, belli bazı soyut normlar sıkı sıkıya toplumsal tabakalaşma ve toplumsal cinsiyete göre tabakalaşma çizgisi boyunca töresel normlar olarak somutlaştırılırlar. Ama *bütün* genel-soyut normlar bu biçimde tikelleştirilmezler On Emir'in bazıları tikelleştirilip somutlaştırılırken, bazıları için bu olmamıştır. Şayet *genel* bir emir genel ve emredici bir kural biçimini alırsa, toplumsal ve toplumsal cinsiyete göre işbölümü çizgisi boyunca tikelleştirme etik olarak lüzumsuz, mantıksal olarak da imkânsız olur. İsrail kavminin bütün fertleri w'ya inanmak zorundaydı ve hiçbir İsraillinin başka bir ilahi varlığa hürmet etmesine izin verilmemişti. Bu erkekler ve kadınlar, efendiler ve köleler, zenginler ve yoksullar için eşit oranda mutlak bir emirdi. Böylelikle bu genel emir bütün İsraillileri *eşitliyordu*: Onlar *aynı* genel-emredici kuralın mihenk taşına göre yargılanarak iyi ya da kötü olurlardı. Bu ve benzer kümeler-üstü normlar ve kurallar belli bazı *kümeler-üstü erdemler*i ahlâki hayatın zirvesine oturtuyordu. Kümeler-üstü normlar ve kurallar ve kümeler-üstü erdemler yerleşik hale

geldikçe, en üst toplumsal kümenin "yüceliği" ve "asaleti"nin de yüce *ahlâki iyiliğin sine qua non*'u [olmazsa olmazı] olarak görülmesi gitgide azalacaktı. Kültürler-üstü normlara bütün kümelerin fertleri riayet ettiğinden ve bütün kümelerin (kadın ve erkek) fertleri kültürler-üstü erdemler bakımından kendilerini aynı ölçüde geliştirebildiklerinden, alt kümelerin, hatta en alt kümenin fertleri, tıpkı *kadınların ahlâken erkeklerden üstün olabildiği* gibi, en üst kümenin fertlerine göre *ahlâki bakımdan "daha iyi"*, üstün olabilir. *Azizler* arasında, hem hizmetkârlar hem de prensesler aynı görev-ötesi erdemi göstermişlerdir.

Belirtmek gerekir ki, *genel* (soyut) normlar ve kurallar *evrensel değildir* ya da, bunu daha dikkatle formüle edecek olursak, bu gibi bütün normlar evrenselleştirme niyetiyle formüle edilmemiştir ve bunların hepsi evrenselleştirilemez. Bütün normlar, şayet herhangi bir toplumsal ve toplumsal cinsel katmanlaşmaya dayanmaksızın bağlılık yaratabiliyorsa, genel (ve bu anlamda kümeler-üstü) olarak adlandırılabilirler. Çok önemli bir açıdan kümeler-üstü olsa bile, genel normlar bir başka açıdan hâlâ *kümesel*dir: Onlar özgül bir *kültür* kümesi oluşturur. Bu küme tikel bir halkla aynı yer ve zamanda var olabilir, ama muhtelif halkları kucaklayan "ideal" bir küme de olabilir. Genel normların *ideal* bir küme oluşturma iddiası ne kadar büyükse, böylesi normların evrensellik iddiası da (ister doğru olarak, isterse yanlış) o kadar güçlü olacaktır. *Evrensellik iddiası, genel normun yalnızca kümeler-üstü değil kültürler-üstü de geçerli olduğunu iddia etmekle birdir.* Genel (soyut, kümeler-üstü) normlar hem *tözel* hem de *biçimsel* olmakla birlikte, kültürler-üstü (evrensel) normları formüle etme gayretleri hep *aşırı biçimcilik*le noktalanmıştır.

Etik törelerin çeşitliliği modern bir keşif değildir. Tümden farklı norm örüntüleri olan kabileler birbirlerini herhangi bir biçimde etkilemeksizin çok yakın yaşamışlardır. İnsanlar "grup-dışı"nın "grup-içi"nden farklı türden davranış sergilediğini bilir. Derin kriz dönemleri hariç, farklılıkların algılanışı kozmik düzen imgesine tam uyacak şekilde eklenir. Dışarlıklılar insanlıkdışı ya da, yalnızca kısmen insan olarak, aşağılık, barbar ve benzeri bir şey olarak görülür. Mutlak "etnik-merkezcilik" çeşitliliğin algılanmasına olağan tepkidir. Yalnızca soyut ve somut normlar zaten farklılaşmış olduğunda ve kendi somut normlar sistemimiz artık *hiç tartışmasız* kabul edilir olmaktan çıktığında (birinci koşul ikinci koşul karşılanmadan da karşılanabilir) mutlak etnik-merkezcilik *göreli* etnik-merkezciliğe yol açabilir. Bu durumda, yal-

nızca bu durumda, herhangi bir grup-dışının *âdetler*i kuramsal irdelemenin nesnesi haline gelebilir. Bu durumda, yalnızca bu durumda, "ötekiler"in ahlâk örüntülerinin öğeleri *olumlu yönde* ve belki de kendi kültürümüzün benzer öğelerinden *daha* olumlu yönde değerlendirilebilir (Tacitus'un *Germania*'sı bu eğilimin unutulmaz bir kanıtıdır). En önemlisi, bu durumda, yalnızca bu durumda, iki ahlâk kuralı seti arasındaki *ortak özellikler* konusu gündeme getirilebilir. Bu, *ampirik evrenselliğin* özelliklerini keşif için yapılacak uzun yolculuğa nasıl çıkacağımızı gösterir.

Genel normlarımız için evrensellik iddia etmek ve ahlâki çeşitlilik ortasında ampirik evrenselliği keşfetmek *özdeş* işlemler değildir. Bu ikisi arasındaki zıtlık modernite için geçerli olmasa bile, bu zıtlığın mevcudiyetini açığa çıkarmak için kapsamlı genellemeler yapmak zorunlu değildir. Etik-kültürel görelik doğrultusundaki ilk girişimler kesin *genel normlar*ın geçerliliğine duyulan güvenin *kaybolmasıyla* yaşıttır, yoksa onları evrenselleştirme arzusundan doğmamıştır (örneğin, Sofistlerin ikinci kuşağı açısından durum budur). Gelgelelim, Batı modernitesinde bu eğilimlerin ikisi aynı anda ve yer yer uyum içinde hız kazanmıştır. "Uyum içinde" ve "aynı anda" terimleri iki farklı önerme ihtiva eder. İkinci önermeye göre, *aynı tarihsel bilinç* ya da, Castoriadis'in terimini kullanacak olursak, aynı "muhayyel kurum" normatif evrenselciliğe *ve* kim insani evrenselleri keşfederse belli normların evrenselleştirilmesinden de yana olacağı iddiasında bulunmaksızın, ne kadar çeşitlilik sergilerlerse sergilesinler, gelmiş geçmiş bütün insan toplumlarında içkin olan ortak özellikler arayışına hız verir. "Her tür ahlâk baskı aracıdır" demek, *herhangi bir* normun evrenselliğine ilişkin *herhangi bir* iddiada bulunmaksızın bütün etik törelerin *belli başlı tek ortak* özelliğine ilişkin genelleştirilmiş bir önermede bulunmaktır. Tersine, bunun zıddı doğrudur. "Her tür ahlâk doğuştan gelen insani içgüdüleri bastırır" demek, aynı şekilde *bütün etik törelerin belli başlı tek* ortak özelliğiyle ilgili genel bir önermede bulunmaktır. Bu önerme herhangi bir normun evrenselleştirilmesi yönünde herhangi bir iddiayı getirmez ama, ilke olarak, böyle bir iddianın ortaya atılabileceğini ya da hatta atılması gerektiğini *dışlamaz*. Benzer biçimde, eğer birisi şimdiye kadar bilinen her tür ahlâkın zayıflık, kölelik ve boyun eğmeye prim verdiğini iddia ederse, bu kişi çok büyük bir ihtimalle aynı anda genel bir normun evrenselliğine yönelik bir iddiada bulunmayacaktır; yine de bu ihtimal *tamamen* yok değildir. İkinci önerme (iki eğilimin de uyum içinde ortaya çıkacağı önermesi) normun evrenselleştirilmesinin her örneği için doğrudur, zira eğer biz genel bir norm için evren-

sellik iddiasında bulunuyorsak, bu iddia en azından (Kant'taki iyi niyet gibi) bir ampirik evrensellik olgusu ile *desteklenmelidir*. Bu iki ucun dışında, evrensellikle ilgili deneysel nitelikte olan ve tamamen sistematik olmayan felsefi iddialar bile belli ampirik evrenseller arayışıyla el ele gider. "Bütün etik dünyaların ortak bir şeyi var mıdır?" sorusunun yerini, "Evrensel iddialarımız aracılığıyla *bizim* güvenebileceğimiz bütün etik dünyaların ortak bir şeyi var mıdır?" sorusu almıştır. Ancak evrensellik iddiası başka türlü bir soruşturmayı da mümkün kılar. Örneğin, şöyle sorular sorabiliriz: "Etikte bir gelişme bulabilir miyiz?", "Etik ilerleme var mıdır?", "Eğer varsa, ahlâki ilerlemenin kıstası nedir?" Etik çeşitlilik böylelikle tarihselleştirilecek ve aynı anda
64 bir *hiyerarşi* içinde örgütlenmiş olacaktır. Bu tür sorgulama, "Etikte ilerlemeci gelişen nedir: Tözsel öğe mi, biçim mi, yoksa yapı mı?" gibi daha başka sorulara yol açar. Ne var ki, burada belirtilmesi gereken bir koşul vardır ve bu önemli bir koşuldur: Eğer etik gelişen bir şeyse, o zaman *bütün* etiklerde sabit bir şeyin olması gerekir, zira bu türden bir sabit olmazsa, biz şimdiye değin orada olan, şimdi de orada duran ya da orada olması gereken bir fenomene, "etik" ya da "ahlâk" gibi, aynı ismi veremeyiz (ya da onu aynı kategoriye sokamayız). Ampirik evrenseller arayışı, saçmalama riskine düşmeden, kaynağı ne olursa olsun evrimci ahlâk kuramlarıyla da geçiştirilemez.

Genel olarak kabul edildiğine göre, ahlâkın *yapısı* ampirik bir evrensel değildir. Benim görüşüm, ahlâkta iki yapısal değişim görüldüğü ve ikincisinin henüz oluşum halinde olduğu şeklindedir. Sonuçta, ahlâki evrenseller arayışına girdiğimizde, aradığımız sabit tözler (alt töz, içerik), sabit biçimler ve içerikle biçimin sabit bileşimleridir.

Etik, dünyanın (bütün dünyaların) koşuludur. Bizim koşulumuz ise insanlık durumudur, çünkü içgüdü düzenlemelerinin yerini toplumsal düzenlemeler almıştır. Belli kurallara ve normlara uymaksızın insan hayatı mümkün değildir. İyi/kötü ayrımı yapmadan insan hayatı mümkün değildir. Aynı kümenin fertlerine normların ve kuralların tutarlı *ve* sürekli uygulanması olmaksızın insan hayatı mümkün değildir: Başka bir ifadeyle, biçimsel [*formale*] adalet olmaksızın insan hayatından söz edilemez. *Birincil evrenseller* vardır ve bu birincil evrenseller *salt biçimsel*dir çünkü bizatihi düzenlemelerin varlığı, bizatihi asli değer yönelim kategorilerinin (iyi/kötü) varlığı ve bizatihi statik adaletin varlığı herhangi bir somut etik tözün (*neyin* kural olduğuna, *neyin* iyi olduğuna, *neyin* adil olduğuna dair tözün) yokluğuna ya da mevcudiyetine işaret etmez.

Gelgelelim meselenin özü şudur: Aynı zamanda bir insan toplulu-

günun kuralları ve normlarına uygun yaşayan *somut insanları* düşünmeksizin, "İyi kişiler vardır" önermesinin doğru, her zaman doğru ve ampirik-evrensel olarak doğru olduğunu önvarsaymadan, birincil evrenselleri düşünemeyiz. "İyi kişiler vardır" önermesi bir etik biçimine gönderme yapmadığı gibi, ahlâkın bir içeriği (*tözü*) ya da biçim ve içeriğin herhangi türden bir birleşimine de gönderme yapmaz. Bu önerme ahlâkın *taşıyıcılarına* gönderme yapar. Daha önce de belirttiğim gibi, farklı tiplerde iyi kişiler vardır. Ama bu tipler, tözler ya da *ikincil* etik biçimlerle, aynı şekilde ve aynı oranda değişmezler. Aksine, iyilik tipleri ahlâkın *yapısına* göre değişir. Bu zamana kadar ahlâkta yalnızca tek bir yapısal değişiklik görüldüğünden ve ikincisi henüz oluşum halinde olduğundan, bu insanların uyduğu normların tözü bizim uyduğumuz normların tözünden önemli oranda farklı olsa bile, *eski hikâyeler* içinde iyi kişileri (ya da kişilerin iyiliğini) *tanımakta* büyük güçlüklerle karşılaşmayız. Daha kesin bir ifadeyle, (etiğin ilk yapısal değişimi vuku bulmadan önce yaşayan) birinci tip iyi insanlarla duygudaş olmamız güç olsa bile, (ahlâkın ilk yapısal değişimi ardından) ikinci tip iyi insanlarla hemen duygudaş oluruz; ancak yine de belli türden bir yorumsamacı [*hermeneutical*] düşünüm yoluyla birinci tiple duygudaş olabiliriz. 65 F5

Şimdiye kadar, iki tür birincil evrensele rastladık: Bir yanda, salt biçimsel, genelde insanlık durumuna içkin evrenseller ve öte yanda, etik olanın taşıyıcıları, bizatihi iyi kişiler. Şimdi birincil evrensellerden ikincil evrensellere yönelecek olursak, muazzam büyüklükte tarihsel ve etnolojik malzeme içinden asli olanlarını seçip ayırmak gibi büyük bir yükün altına girme tehlikesine düşeriz. Önüme koyduğum *genel* etiği özetleme programı benim böylesi bir keşfe çıkmama izin vermiyor. Şimdilik açıklamanın doğrultusuna işaret etmekle yetineceğiz.

Bir etik *tözün (içeriğin)* ampirik evrenselliği, şayet *aynı somut norm* her toplum için geçerliyse iddia edilebilir. "Her toplum"un bilgisine sahip olmadığımızdan, bilinen bütün toplum *tiplerinde* aynı somut biçimlerin mevcudiyetini kesin olarak belirlemek ya da, alternatif olarak, bu biçimin zorunlu mevcudiyetini birincil evrensellerden çıkarmak yeterlidir. Weber'e göre, "kardeşlerimizle dayanışma" bu türden bir dizi evrensel ampirik tözel normlardan biridir. Weber bunu din araştırmasından çıkarır, ama aynı şekilde bunu birincil evrensellerden de çıkarabilirdi. Anne baba katlinin yasaklanması da ampirik olarak evrensel somut norm koymanın bir örneği olarak sayılabilir.

Şayet her toplumda, içerikleri ne olursa olsun her örnek olayı aynı şema içerisinde toplarken, *norm-ilişkili* eylemle (uyma ya da çiğneme)

tepki (ödül ve ceza) arasındaki *ilişkiyi anlayabilirsek*, bir etik *biçim*e ampirik olarak evrensel adını verebiliriz. Böylesi salt biçimsel ampirik evrenseller birincil ampirik evrensellerden de çıkarılabilir. Şayet, iddia ettiğim gibi, statik adalet bir birincil evrenselse, "adaletin altın kuralı" denen şeyin toplumsal kümelerin arasında değilse bile, en azından içinde bir ampirik evrensel olduğunu söyleyebiliriz. Hem pozitif hem de negatif formülasyonlarında "altın kural" şeması ("Kendime nasıl davranılmasını bekliyorsam, başkasına da öyle davranmalıyım" veya "Kendime yapılmasını istemediğim/beklemediğim şeyi başkasına yapmamalıyım") salt biçimsel bir ampirik evrenseldir. Öyledir, çünkü her tür somut ve hatta soyut norm o biçime içerik (töz) kazandırabilir.

"Yanlış yapanlar, yaptıkları yanlışla orantılı olarak cezalandırılmalıdır" normu bu türden salt biçimsel bir ampirik evrenseldir. Farklı eylemler yanlış sayılabilir ve farklı ceza biçimleri uygun görülebilir.

Salt tözel ve salt biçimsel evrenseller *mutlak* ampirik evrensellerdir.

Ampirik etik evrensellerin en verimli av sahası "karma" evrenseller alanıdır: yani, geniş bir ufka yayılmış *soyut normlar ve erdemler* alanı. Soyut normlar ve erdem normları, töz ve biçimin *birliğini* cisimleştirir. Bu biçimlerin her birinde *ortak* bir töz vardır, çünkü hepsi belli türden bir eylemi emreder ya da yasaklar. "Çalmayacaksın" yasağı tek başına bir biçim olarak anlaşılamaz, çünkü her tür eylem değil, yalnızca belli tür eylemler bu biçime uygundur. Şayet bir kişi yalancı şahitlik yapmışsa ona, "Çalmayacaksın" diyemezsin, ama bu kişiyi hırsızlık, cinayet, küfür vs eylemleriyle aynı oranda yanlış yapmış gibi cezalandırabilirsin. Ne var ki, soyut normların (ve erdem normlarının) tözü aynı zamanda bir *biçim*dir, çünkü çalma, cinayet işleme, yalan yere yemin etme vs *sayılan şey* (tarihsel, kültürel olarak ve bir toplumsal kümeye ya da toplumsal cinsiyete ait olmaya göre) değişir. "*Cesur olunmalı*" beklentisi kuşkusuz ampirik olarak evrensel bir erdem normudur. Gelgelelim, "cesur olma"nın ne anlama geldiği, kişinin bu erdem normuna uygun olarak nasıl yaşayacağı ve özel olarak kimin cesur olması gerektiği tümüyle belirsiz bırakılmış konulardır. *Norm sabittir, ama normun yorumu değişebilir.*

Aynı şey, mutluluk, özgürlük ve eşitlik gibi *soyut değerler* için de, aynı şekilde olmasa bile, doğrudur. "*Benim* ailem", "*benim* cemaatim", "*benim* şehrim", "*benim* dinim" gibi değerler bile soyuttur. Mutluluğun ne olduğu, özgürlüğün ne olduğu, eşitliğin ne anlama geldiği, *kimin* mutlu olacağı ve *nasıl* mutlu olacağı, *kimin kiminle* eşit olacağı ve *nasıl* olacağı, bunların hepsi yorum meselesidir. X, Y'den farklı bir aileye, Z'den farklı bir cemaate aittir vs. Şehir A'da ve şehir B'de, A di-

ninde ve B dininde farklı somut normlar geçerli olabilir, ama bu ve diğer türden *birlikler* aynı şekilde birer değerdir ve bazen, bu birliklerin üyeleri açısından, en yüce değerdir.

Soyut normlarla, hem erdem normları hem de soyut değerler arasındaki bu çarpıcı benzerlik tesadüfi olmaktan uzaktır, çünkü *bütün* soyut normlar ve erdem normları soyut değerlerle *ilişkili*dir (tıpkı bütün somut normların somut değerlerde örtük olarak var olması gibi).[3] Bir dublör, eylemlerinin bir "erdem"in kanıtı olduğu anlamında cesur değildir, çünkü bir dublör paylaşılan bir değerle ilişki kurmaz. Normların *evrenselliğine* dair modern iddia belli değerlerin (Kant'ın örneğinde, *özgürlük* değerinin ve "insanoğlu"nun bütünleşme değerinin) evrenselliğiyle el ele gider, daha doğrusu onu izler.

Karma evrenseller (bir yanda soyut normlar ve erdem normları, öte yanda soyut değerler) *göreli ampirik evrenseller* ya da *mutlak tarihsel evrenseller* olarak adlandırılabilir. Hem ontolojik hem de ampirik temelde, önvarsayılmalıdır ki, soyut normların, soyut erdem normlarının ve soyut değerlerin ortaya çıkmadığı insan toplulukları olmuştur ve halen vardır; böylesi toplumlar gerçekten de mümkündür. Aynı şekilde, önvarsayılmalıdır ki, soyut normlar, erdem normları ve değerleri ortaya çıktıktan sonra bile, bunlar herhangi bir verili toplumun bütün kümelerindeki ahlâki pratikleri düzenlememiştir. İnsan tarihi ya da etik bunlarla başladığı için değil, *ahlâk kurallarının belirleyici unsurları* bunlar olmaksızın düşünülemeyeceği için, ben bunlara *tarihsel* evrenseller dedim. Ve bunlar *ahlâk kurallarında ilk kesin yapısal değişimin* zaten meydana geldiği her toplumda ampirik olarak evrensel olduklarından, onlara *mutlak* tarihsel evrenseller dedim. Şimdi bu konu üzerinde duracağım.

Ahlâk, *tek bir kişinin uygun davranış normları ve kurallarıyla pratik ilişkisi* olarak betimlenebilir. Bu, ahlâkın tanımı değildir, zira toplumsal-insan evrenselleri tam olarak tanımlanamazlar; ama bu zaman içinde özgül yanları ortaya serilecek genel bir ifadedir. Belli ikincil değer yönelim kategorilerinin (özelde, İyi/Kötü ve kutsal/dünyevi kategorilerinin) mevcudiyetini varsaydığımızda, "uygun davranış normları ve kurallarıyla pratik ilişki" ifadesi aynı zamanda normlar ve kurallar hiyerarşisiyle ("İyi önce gelir") bir pratik ilişkinin mevcudiyetini de gösterir.

3. Gert'e göre, "genel kurallar" dediği bütün kurallar özgül değerlere bağdaşıktır; örneğin, "Öldürmeyeceksin" kuralı hayatın değerine, "Çalmayacaksın" kuralı mülkiyet değerine ve "Yalan söylemeyeceksin" kuralı doğruluk değerine bağlıdır. Ben bir adım daha ileri gidiyor ve diyorum ki, bütün normlar (erdem normları da dahil) değerlerle ilişkilidir ve bütün somut normlar somut değerlerle ilgilidir.

Önce soyut ve somut normların henüz farklılaştırılmadıklarını; bütün değerlerin somut olduğunu düşünelim. Eğer durum buysa, tek bir kişinin uygun davranış normları ve kurallarıyla pratiğe dönük ilişkisi aslında bütün diğer tek tek kişilerin, eylemleri farklı olsa bile, bu normlar ve kurallarla pratiğe dönük ilişkisinden farklı değildir. Bir kişi bütün kurallara uyabilir, bir başkası çoğuna uyabilir, bazılarını çiğneyebilir ve üçüncü bir kişi kuralların sadece birkaçını çiğneyebilir, ama bunu ciddi bir derecede yapabilir vs. Ancak yine de bu örneklerin hiçbirinde normlarla *ilişki* bireyselleşmemiştir. Herhangi bir somut normu ve kuralı iyi niyetle (ahlâki nedenlerle) çiğnemek mümkün değildir. Ahlâki ölçütü daha iyisiyle değiştirmek imkânsızdır. Aynı şekilde bir tür iyi eylemi bir diğeriyle ölçmek, kurallara tercihe göre öncelik tanımak da mümkün değildir.

Şimdi de soyut ve somut normlar arasındaki ayrımın belirmiş olduğunu düşünelim. Soyut erdem terimleri, soyut değerler ve nihayet belli soyut zorunluluklar (emirler) somutlaşmıştır, ama onlar aynı zamanda "saf", soyut nitelikleriyle eyleme rehberlik de edebilirler. Eğer durum buysa, tekil kişinin davranış normları ve kurallarıyla ilişkisi *bireyselleşebilir*. Bir kişi bu normlarla bir biçimde, başka kişi de başka bir biçimde ilişkiye girer. En azından, normların farklı durumlarda uygulanması bireyin otoritesi çerçevesinde hayata geçirilebilir. Dahası, birey belli soyut normlara beklenenden, istenenden ya da buyurulandan daha ileri bir düzeyde uymayı tercih edebilir. Nihayet, bireyin soyut normları *yeniden yorumlama* ve böyle yorumlanan soyut normlar açısından bakarak, o zamana kadar geçerli somut normları geçersiz görüp reddetme özgürlüğü vardır. Birey, "İyi olan şu değil, budur" gibi yeniden değerlendirici ifadeleri telaffuz edebilir ve bu ifadenin doğru olduğunu iddia edebilir. Aklı ahlâk âlemine uygulama ve ahlâki kararların sonuçlarına göre davranma seçeneği bireylere ve sonuçta kolektif faillere açıktır. İyi eylemin bir biçimi diğeriyle karşılaştırılabilir; iki ahlâki seçenek arasında bir tercih yapılabilir. Kuramsal ve pratik aklın dolayımsız özdeşliği ("İyi herkesin iyi olarak bildiği şeydir: Ben herkesin iyi olarak bildiği şeyi biliyorum; ben neyin iyi olduğunu biliyorum; ben buna göre davranıyorum") kesintiye uğramıştır. Kuramsal ve pratik akıl yürütme farklılaşır ve dolayısıyla dolayımlanır; *uygun pratik akıl* bu süreçte ortaya çıkar. Akılla duygulanımı karşı karşıya koyan kuramsal geleneğin arka planına rağmen, uygun pratik aklın ortaya çıkışıyla ahlâki sorunlarla ilgili *gelişkin bir duygusallığın* el ele gittiği belirtilmelidir. Bütün tonlarıyla eşsiz ahlâki duygular ve duygulanımlar gelişmiştir; bunlar arasında, mutlak tarihsel evrenseller arasında bir

yer işgal eden, en belirgin ahlâki duygulanım *vicdan*dır.

Ahlâktaki ilk yapısal değişim ve, onun sonucu, ahlâkın ikinci yapısı şöyle betimlenebilir (yine, dikkat edelim, tanımlanabilir değil, betimlenebilir): *Sittlichkeit*, bir yanda, somut normları ve töreleri, öte yanda iç içe geçmiş ve gerilim dolu soyut normları, erdem normlarını ve soyut değerleri kapsar. Somut ve soyut normların, somut ve soyut değerlerin, ritüelleşmiş davranış ve erdem normlarının özdeşliğinin özdeşliği ve özdeş-olmayışının özdeşliği, *uygun davranış normları ve kurallarıyla bireysel ilişkilerin farklılaşması yoluyla sergilenmiş ve bilinçli kılınmıştır. Sittlichkeit* ile bu bireysel ilişkiye ben *ahlâk* diyorum. Hegel'de, *Sittlichkeit* ve "ahlâk" terimleri aynı anlamda kullanılmıştır. Hegelci tinin tamamında, diyebilirim ki, ahlâk iki bileşenden oluşur: nesnel (*Sittlichkeit*) ve öznel (ahlâk). Ne ki, tıpkı *Sittlichkeit*'ı Olan'ın bakış açısıyla özdeşleştirmediğim gibi, ahlâkın bakış açısıyla Olması Gereken yaklaşımını, hele hele saf Olması Gereken yaklaşımını hiç özdeşleştirmiyorum. Soyut normlar ve değerler kendiliklerinden *Sittlichkeit* içine gömülüdür. Böylesi normları yeniden yorumlayan birey zorunlu olarak *Sittlichkeit*'ı tümden reddetmez. Hegel'in aklından geçen ahlâk türü, ahlâkın bir alt başlığıdır; yani, romantik-modern tip.

Ahlâk, ilk yapısal değişimin ardından, "bireysel ilişki"nin ahlâkı yerine ve *Sittlichkeit*'ın somut/soyut normlar ve somut/soyut değerlerin özdeşliğiyle özdeş-olmayışının özdeşliğini anlattığı *Sittlichkeit* ile kurulan bireysel ilişki olarak betimlenebilir (soyut normlar ve değerler evrensel normlar ve değerleri de kapsar).

Ahlâkın ikinci yapısının ortaya çıkması bu yapının genelleşmesi ile el ele gitmez. Bu yapısal ahlâk değişimi ardından çoğu insanın hiç olmamış gibi (bazen kendi hatası olmaksızın) davrandığını iddia etmek, her şeyi kapsayan bir genelleştirme yapmak değildir. Ama bunun genel etik açısından pek az önemi vardır. Asıl önemli olan, şayet bu değişiklik olmasaydı, ahlâk hakkında konuşamayacağımız, etik meseleler hakkında hemen hiç felsefe yapamayacağımız gerçeğidir. Yalnızca bunu böyle söyleyerek bir değerlendirme yapmış oluruz, ne var ki bu salt nesnel bir değerlendirmedir, çünkü şu ya da bu ahlâki söylem ya da ahlâk felsefesiyle değil, *tüm ahlâk felsefeleri*yle ilgilidir. Bu salt nesnel değerlendirmeci ifade şöyle der: Ahlâktaki ilk yapısal değişim ilerlemecidir; bariz olarak ve tartışmasız böyledir. Bu, etik tözler ve biçimler içindeki sık görülen değişimler arasında tek çelişki taşımayan, ahlâki ilerlemeydi ya da ilerlemedir. Eğer bir kişi bu önermeyi savunamazsa, ahlâkı tartışmaktan tümüyle vazgeçer.

III

İradi eylemden ahlâki özerkliğe

Her eylem *iradi*dir. Bir şey yapmak iradi olma niteliği taşımıyorsa, buradaki "yapmak" eylem değildir. Bir refleks hareketi iradi değildir, yüz kızarması ya da titreme de. Tecavüze uğramak, tecavüze uğrarken insan bir şeyler yapsa bile, bir eylem değildir. Ya da, Aristoteles'in örneğini verecek olursak, birisi elinizi kavrar ve onunla bir başkasını öldürürse, eylemi yapan odur, siz değil. Yine, eylemin iradi niteliği güdülenime bağlı değildir. Eğer *bir şey yapıyor olduğunuzu bilirseniz*, ister bir tutkuya kapılarak, isterse soğukkanlı bir muhakeme sonucu yapın, ister belli bir amaç gözetin, isterse eylem kendi başına amaç olsun, ister aklınızdaki hedefe erişin, isterse niyet etmediğiniz bir yere varın, *eylemde bulunuyorsunuz* demektir. Siz bir eylemi gerçekleştirdiğiniz

için, "bir şey yapmanız" iradidir.[1] Bir şey yapıyor olduğumu biliyorum demek şu anlama gelir: *Biliyorum ki* bir şey yapıyorum, biliyorum bu şeyi yapan *benim*, biliyorum ki bir şey *yaparım*, yaptığım *bir şeyi* de (belli belirsiz ve yetersiz de olsa) bilirim. Bir çocuk yetiştiren herkes çocuğa ahlâki bir vicdan aşılamanın ilk adımının, "Bunu ben yaptım" ile "Bunu ben yapmadım" farkının açığa kavuşturulması olduğunu bilir. Güdülenimleri, koşulların ve sonuçların bilgisini ahlâki bakımdan değerlendirmek soyut sorumluluk alma biçimini *önvarsayar. Bir eylemin ahlâki bir fail olarak eyleyene ne oranda yüklenebileceği ve neticede tamamen atfedilip atfedilmeyeceği hepten farklı bir meseledir.* Eylemin olduğu yerde sorumluluk da vardır; eylem yoksa sorumluluk da yoktur. Sorumluluğun niteliği ve oranı eylemin iradi karakterine değil, bir sürü başka unsura bağlıdır. *Ahlâki seçim* ve (ahlâki özerklik de dahil) *özerklik* sorunları iradi eylem meselesiyle karıştırılmamalıdır. Ahlâki seçim sadece iradi eylemin "daha üst derece"si değildir ve ahlâki özerklik iradi eylemin uç bir versiyonu da değildir; bu üç terimin üçü de farklı türden meselelere gönderme yapar. Zira, eylemin iradi niteliğinin *ahlâki* seçim ya da *ahlâki* özerklikle hiçbir ilişkisi yoksa, insanlar ahlâk ortaya çıkana kadar ne cezalandırılabilir ne de ödüllendirilebilirdi, halbuki hem cezalandırıldı hem de ödüllendirildiler. Bütün ahlâki sorunları genel bir "özgürlük-belirlenim karşıtlığı" ya da özel "istenç özgürlüğü istenç belirlenimi karşıtlığı" başlığı altında konu etmek yönündeki uzun gelenek, söz konusu meselelerin karmaşıklığını aydınlatmak yerine bulandırmıştır.

Bir eylemi bir faile atfetmek (Bunu o yaptı!), o kişinin güdüsü ne

1. Eylemi tanım gereği "iradi" olarak yorumlama geleneği Aristoteles'e kadar uzanır. Görüngübilim ve özel olarak Schutz'un (*Phenomenology of the Social World*) eseri, Wittgenstein'ın (*Zettel*'de) yaptığı gibi, aynı temelde eylemi davranıştan ayırır. Wittgenstein'a göre, eylem, eğer failden onu *tekrarlaması* yönündeki bir istek (ya da emir) anlamlıysa, iradidir. Bir faile, "güdüye" bakmaksızın, "Tekrar vur" demek anlamlıdır (fail ister soğukkanlılıkla, ister öfkeyle vursun, durum değişmez). Birine, "Kalbini attır" (Wittgenstein'ın örneği) demenin hiçbir anlamı yoktur. "İradi" teriminin böyle bir yorumunun gündelik dil kullanıcısına tuhaf geleceğinin farkındayım. Gündelik anlayışta biz normal olarak X eylemine, *normal* bir durum söz konusu olsaydı X eyleminin olmayacağına, ama olağanüstü bir durum ortaya çıktığı için X eyleminin olduğuna inanmak için nedenimiz varsa, "iradi olmayan" eylem deriz. Goffman'ın örneği (*Behaviour in Public Places*) şöyledir: Eğer bir davetli önceden bir özür belirtmeksizin davete uymamışsa ve biz o kişinin ailesinden birinin aniden hasta olduğunu öğrenmişsek, bu davete uymamayı iradi olmayan bir eylem olarak alırız ve burada bir kusur görmeyiz. Ancak felsefi planda böyle bir eylem "iradi olmayan" bir eylem olarak yorumlanamaz: İradi olmayan, eylem değil, kusurdur. Eylem, durum ne olursa olsun, tamamen faile atfedilebilir. Bir önceki örnekte şunu eklemek tamamen anlamsızdır: "Ama kusur tam olarak, hatta kısmen ona atfedilemez." Çok basit olarak, kusur durum aydınlığa kavuştuğu an bir kusur olmaktan çıkar.

olursa olsun *buna yanıt vermesi* gerektiği anlamına gelir. İradi bir eylem hakkındaki bir soruya verilecek *doğru* yanıt, bildiğimiz gibi, "Bunu ben yaptım" şeklindedir. Tanrı, "Kardeşin Habil nerede?" diye sorduğunda Kabil'in, "Kardeşimin bekçisi miyim ben?" yanıtı *yanlış* bir yanıttı. Ve bu örnekteki güdülenimin (kıskançlık) farkında olmamıza rağmen yanıt yanlıştır. Kabil'in, saikini söylemek yerine eyleminin yanıtını vermesi gerekiyordu (çünkü Tanrı, "Kardeşini neden öldürdün?" diye sormamıştı).

Ne soyut normları ne de soyut değerleri olan, bütün normları somut bir topluluk düşünün. Kişi düzenlemelere göre davranır ve norm ve kuralların "önceden verili" hiyerarşisini gözetirse, o kişi "doğru"dur, iyidir. Tek alternatif sapmadır. Böyle bir örnekte bile iradi bir eylemle iradedışı bir eylem arasında, en azından normları ve değerleri *çiğneme* bakımından, bir fark olmalıdır. İradedışı ihlal sapma değildir ve böyle bir şey olduğunda yanıt verilmesi gereken hiçbir şey yoktur. Antropologlar; bize bu ideal tipe uyan topluluklar hakkında bilgi verir, zira insanların güdülenimlerine bakılmaksızın eylemlerinin hesabını vermesi gerekir. Ama hâlâ belli geleneksel toplumlarda sıkıca kenetlenmiş bir topluluğun (ya da ailenin) herhangi bir üyesine aynı topluluğun (ya da ailenin) *başka* bir üyesinin yaptığı eylemler için hesap sorulabilmektedir. Bu, güdülenimin ne olduğunun, eylemin kasıtlı mı, yoksa tutkuyla mı yapıldığının hiçbir anlam taşımadığına ilişkin başka bir göstergedir.

Bir eylemin *iradi* niteliğine ilişkin "özgürlük" sorunu ortaya atılmamalıdır. Fail *başka türlü davranabilir miydi, yoksa davranamaz mıydı diye düşünmek anlamsızdır.* Bir kişi kuralları gözetiyorsa, bu soru anlamsız olur; kişi kuralları çiğnerse, yine anlamsızdır. Kabaca söyleyecek olursak, insanların kendileri de dahil herkes tarafından tartışmasız kabul edilen şeyleri neden yaptığını ve başka bir şey yapmak için özgür olup olmadığını düşünmenin anlamı yoktur (böyle bir şey "tartışmasız kabul edilme" nosyonuyla çelişir). Bu temelde kaldırımda yürümek yerine zıplamakta özgür olup olmadığımızı ya da birbirimize selam vermek için durmakta özgür olup olmadığımızı bile sorgulayabiliriz. Örnekler gösteriyor ki, eğer bir tür eylem kendimiz dahil herkes tarafından tartışmasız kabul ediliyorsa, farklı davranma "özgürlüğü" üzerine "ilkel" denen insanlar kadar az düşünürüz. Yine de bu şeyleri yapan (yürüyen, başkalarını selamlayan vs) insanın *kendimiz* olduğundan en ufak bir kuşku yoktur. "Özgürlük ya da belirlenim" sorunu ancak *ahlâk* ortaya çıktıktan sonra gündeme getirilebilir. *Somut* normlar ve *somut* hiyerarşileri aşan *dayanacak* bir şeylerin olması gerekir. Hiç tartışmasız kabul edilir *olmayan* bir şeyler olmalıdır. *Seçime açık,*

dolayısıyla karar verilebilir bir şey, *ahlâki anlam* taşıyan bir seçim olmalıdır. Elbette insanlar düzenlemeleri uygulamak söz konusu olduğu müddetçe her zaman *alternatifler* arasında seçim yapacaktır. Ne var ki bu tür alternatifler *ahlâki* nitelikte değildir. Eğer X'i *selamlamamaya* karar verirsem, bunu yapmamın bir nedeni olsa gerektir ve bu neden selam verme töresinden *başka bir şeye* dayanmalıdır.

Eylemimdeki *özgürlük* ya da *belirlenim* sorunu ancak ahlâkın bakış açısından gündeme getirilebilir, bu her şeyden önce özerklik sorunu için geçerlidir. Ahlâkın ortaya çıkışı, bütün kültürlerde ve bütün Benliklerde farklılaşma aynı biçimde olmasa bile, artan *Benlik farklılaşmasıyla* at başı gider. Benliğin nasıl ve hangi oranda farklılaşacağı benim *çift-nitelikli özdüşünüm* adını verdiğim özdüşünüm tipinin boyutuna ve niteliğine bağlıdır. Şimdi bir adım daha ileriye gidelim. Ampirik özdüşünüm ampirik bir insani evrenseldir. Bu tür özdüşünüm olmaksızın muhtemelen iradi eylemi iradedışı eylemden ayıramazdım. Bir fail olarak kendim hakkındaki deneyimimi somut normlara göre davranan öteki failler hakkındaki deneyimimle kıyaslarım. Böylelikle doğru mu, yoksa yanlış mı yaptığımı söyleyebilirim. Çift-nitelikli düşünüm (ampirik ve aşkın düşünümün birliği) ile ben, yalnızca *deneyim* olarak verili somut normlar açısından değil, soyut normlar, soyut erdem normları ve soyut değerler açısından (yani, soyut *fikirler* açısından) da kendi üzerime düşünürüm. Fikirler kendileri olarak *deneyimlenmez*: Biz "cesaret" ya da "asaleti" *kendileri olarak* deneyimlemeyiz. Bizim deneyimlediğimiz bu normlara göre davranan ve davranmayan insanlardır. Dahası, farklılaşmış Benlik deneyime tamamen açık da değildir. Biz Benliğimizi, deneyimleri "akıl", "istenç" ve "eğilim" gibi kuramsal fikirler içinde düzene sokarak farklılaştırırız. Biz somut duygular *deneyimleriz*, bilişsel süreçlerimizi deneyimleriz, maksatlarımızı *deneyimleriz* ama "akıl", "istenç" ya da "eğilim" deneyimlemeyiz. Kendimizi *kuramsal fikirler* yoluyla belli *pratik fikirler* açısından farklılaştırıyorsak, özdüşünümümüz *a posteriori* ve *a priori* öğelerin bir karışımıyla nitelenecektir. *Ahlâk* olarak *Benlik* bu çift-nitelikli düşünüm ve özdüşünüme hem *tabi olur* hem de onlar *tarafından yaratılır*.

Bu demek değildir ki, ahlâkiliğin ortaya çıkışı ardından iradi eylemle iradedışı eylem arasındaki ayrım arka plana kayar. Bu ayrım asli öneminden bir şey kaybetmez. Olan, iradi eylemin kendi içinde "alt bölümlere ayrılması"dır, çünkü iradi eylem genelde Benliğe değil, zaten farklılaşmış Benliğin şu ya da bu özelliğine atfedilen bir şeydir. Şu tür sorular sorulabilir: "Bu eylem istençli mi, yoksa değil miydi?" (Ey-

lem burada "istenç" fikriyle ilişkilidir); "Eylemin sonucu eylemin amacı mıydı, değil miydi?" (Eylem burada "istencin" içeriğiyle bağlantılıdır); "Ne yaptığımızı biliyor muyduk, bilmiyor muyduk?" (Eylem bilginin hakikate dair içeriğiyle, "kuramsal akıl" ile bağlantılandırılır); "Bir tutkumuza mı kapıldık?" (Eylem burada "eğilim", "tutku", "bilinçdışı" ve benzeri fikirlerle ilgilidir). Eğer eylem istençli değilse, eylemin sonucu amaçlanmamışsa, ne yapmış olduğumuzu bilmiyorsak, kapıldığımız tutku bize tersse, yapmış olduğumuz şey için üzüleceğiz, yapmamış olmayı isteyeceğiz, tamir etmeyi aklımıza getireceğiz, "telafi etme"yi, karşılığını ödemeyi isteyecek ya da bağışlanmayı, hatta cezalandırılmayı dileyeceğiz. Ama bütün bunlar ancak ve ancak eylem *iradi* (bir eylem) ise geçerlidir. İradedışı bir eylemden dolayı da çok pişman olabilirim, ama iradedışı bir eylemin bir sonucu olarak kendimi elden ayaktan düşürecek bir vicdan azabına terk etmek ve ardından telafi etmeyi teklif etmek ya da cezalandırılmayı istemek tam bir ahlâki isteriye kapılmak anlamına gelecektir. İradi ve iradedışı eylemler arasında ayrım yapmanın önemi basit ya da karmaşık örneklerle gösterilebilir. Eğer birisi otomobilinizin önüne atlamışsa, onu ezmeniz elbette iradedışı bir edimdir (hatta eylem bile değildir). Eğer trafik ışıklarına uymayıp birini ezmişseniz, bu bir eylemdir ve tanım gereği iradidir. Bunu ister bilerek, isterse ihmalden, sarhoşluk ya da herhangi başka bir nedenle yapın, yapan sizsiniz. Buradaki niyetim önceden bir eylemin *hemen hemen* (tamamen değil) iradedışı olduğuna *tek bir seçime* bakarak hiçbir zaman karar verilemeyeceğine işaret etmektir. Ama karar *özerklik* açısından tamamen anlamsız değildir. Şimdi bu konular üzerinde duracağım.

Liberum arbitrium[2] olarak özgür seçimle seçimin belirlenimi ve özerklikle yaderklik karşıtlığı sorunları içkin olarak bağlantılı olmasına rağmen, "özgürlük-belirlenim karşıtlığı"nın ikisinin de köşe taşı olduğu düşünülürse, bunların *göndergeleri* [*referent*] tür olarak farklıdır. *Liberum arbitrium*'un göndergesi eylemdir; özerkliğin göndergesi ise karakter. *Tam olarak* özerk bir ahlâki kişinin de seçme özgürlüğü olmadığı iddiasında hiçbir çelişki yoktur. Filozoflar özerkliğin ne olduğu ve yaratılıp yaratılamayacağı, eğer yaratılabilirse, nasıl yaratılabileceği konusunda fikir birliği içinde olmayabilirler ama Aristoteles'ten Spinoza'ya ve Kierkegaard'a, hepsi de temelde tam olarak özerk bir

2. "Özgür seçim" terimini *liberum arbitrium* anlamında kullanırken, bu aynı soruna kendi dilinde seslenen bir felsefi geleneğe gönderme yapıyorum. Dolayısıyla *liberum arbitrium*, eğer seçim bir "denge" durumunda tamamen yansız bir irade tarafından yapılmışsa söz konusudur.

insanın, eğer böyle bir insan olabilirse, eylemlerinin tamamen belirlenmiş, özel olarak özerk Benlik tarafından belirlenmiş olduğunda hemfikirdir.

"Özgürlük" ve "belirlenim" kuramları aynı anda hem *pratik* hem de *meta-etik*tir. Bunlar, tek bir ahlâki norm, erdem ya da değerin geçerliliği ya da geçersizliğini kabul etmek ya da reddetmeksizin *ontolojik* bir soruna yanıt vermeleriyle meta-etiktir. Yine bunlar, tekil ahlâk normlarıyla *aym oranda seçime açık olmaları*yla pratiktir. Egemen olan anlamlı dünya görüşleri bazen ontolojik bir kurama *genel geçerlik atfeder* ve bu olduğunda tersine bir seçim neredeyse imkânsızdır. Ama benzer bir duruma belli ahlâk normlarının anlamlı bir dünya görüşü tarafından genel geçerlik atfedildiği yerlerde de rastlarız. Herhangi bir ontolojik (meta-etik) kuramın genel geçerleştirilmesi kendi başına ahlâkiliğin *mevcudiyet*ine, seçimin özgür mü, yoksa belirlenimli mi olduğu *sorunu*nun mevcudiyetine işaret eder; işte tam da bu yüzden ontoloji de bir seçim meselesidir ama yine de kişinin özgürlük ontolojisiyle belirlenim ontolojisi arasında seçim yapmak üzere belirlenmiş olduğu ya da özgürlük ontolojisinin böyle bir seçimin belirlenimi yüzünden seçilmiş olduğu savunulabilir. Eğer egemen olan anlamlı dünya görüşü (şimdi olduğu gibi), bir ontolojiyi genel geçerleştirmiyorsa daha önce sözünü ettiğimiz meta-kuramların doğrudan pratik anlamları ortaya çıkar. Bu tür bir kuram seçimi yalnızca hayat deneyimlerini düzene sokmak için bir çerçeve sağlamakla kalmaz, aynı zamanda görevleri, yükümlülükleri ve sorumlulukları yorumlamak için, belli eylemlerin ya da tersine belli eylemsizliklerin güdülenimlerini olumlamak için de bir çerçeve sağlar. Hem "seçme özgürlüğü" hem de "seçimin belirlenimi" kuramı, özellikle kuram *ahlâki* seçim hakkında olduğunda, kendi başına hayat deneyimini harekete geçirebilir. Bazen özgürce seçtiğimizi, şunu ya da bunu yapabildiğimizi *hissederiz*. Geleceğin *açık* olduğunu ve iyi ve kötünün *tikel bir karara bağlı* olduğunu, hatta yalnızca o karara kaldığını hissederiz. Bazen de ne yaparsak yapalım kendimizi bir ipin ucundaki kukla gibi *hissederiz* ve ipler de iyi ya da kötü, yabancı bir gücün elindedir. Kararımız gerçekte değil, yalnızca görünüştedir, hiçbir şey bize bağlı değildir. Kaderin dünyayı, hem bizimkini hem de başkalarının dünyasını yönettiği hissine kapılırız. Aslında bu iki duygunun ikisini de yaşayabiliriz, hatta ikisi arasında gidip gelebiliriz de.

Buraya kadar, iki ontolojinin hangisinin *daha iyi* ve *daha doğru* bir

kuram ortaya koyduğu sorununa değinmedim. Bu meseleye tersinden daha kolaylıkla yaklaşılabilir. Bu yüzden ben toptan belirlenim kuramının *kuramsal olarak kusurlu* ve *ahlâki olarak yanlış* olduğunu savunuyorum. Bu iddia hem mantıksal çıkarın hem de ampirik gözlemle desteklenebilir.

Apel, belirlenim kuramının ciddi bir mantıksal hata içerdiğini göstermek için dâhice bir çürütme yolu göstermiştir. Apel'e göre, etik olan ya da olmayan bir seçim yaparken psikolojimiz ya da toplumumuz tarafından bütünüyle belirlenmiş olsaydık, muhtemelen ne geçerlilik ne de doğruluk iddiasında bulunabilirdik. Eğer doğruluk ve geçerlilik iddiasında bulunamıyorsak, mutlak belirlenimin de doğru olduğunu iddia edemeyiz.

Ben bundan daha ampirik bir temelde ilerleyeceğim. Özgürlükle belirlenim karşıtlığı açmazını örneklemek için, insan hayatında, yalıtılmış bir an değil *süreklilik* anlamında, *longue durée* diyebileceğimiz şeyi konu etmek istiyorum. Böylelikle insanların verili sınırlar içinde kendilerini *değiştirip değiştiremeyecekleri* sorununa eğilebileceğim. Eğer insanların (bu sınır içinde) kendilerini değiştirebilecekleri sonucuna varırsak, böyle bir değişimin tekil, kronolojik, ama birbiriyle alakalı, iradi eylemlerin sonucu olduğunu da varsaymamız gerekir. Tek başına bile bunu varsaydığımda, elbette henüz *liberum arbitrium* kuramını kabul etmekten yana bir tez ileri sürmüş olmam, ama kesinlikle total belirlenim kuramına *karşıt bir görüş* ortaya koymuş olurum.

Artık pratik olarak insanların gerçekten de ahlâki kararlarını bir dereceye kadar değiştirebileceklerini varsayıyoruz; aksi halde tavsiyede ya da yargıda bulunmak, yüreklendirmek gibi konuşma edimleri sadece kendi haklılığından başka bir şey ortaya koymayan nafile denemeler olurdu. İnsanlar gündelik dili kullanırken bunun gibi bütün konuşma edimlerinin anlamlı olduğunu tartışmasız kabul ederler (ve daha fazla kesinlik aramazlar), böylelikle Wittgenstein'la birlikte diyebiliriz ki, "kendimizi değiştirmek" bir dizi iradi eylemden oluşur. Yine biliyoruz ki, bunun gibi konuşma edimleri kendi başına hiçbir değişimi *belirlemez*, çünkü dinleyici tavsiyemizi kabul edebileceği gibi reddedebilir de. Biz sadece öteki Benliklerde nelerin olup bittiğine ilişkin dolaylı kanıtlara sahip olduğumuz ve içebakış kapsamlı genellemeler yapmak için güvenilir bir temel olmadığı için, en iyisi varsayımımızı öteki kendilerin dışsal tezahürlerini yani *görülebilir bedeni* irdeleyerek göstermek olacaktır. Diyelim ki, şişman bir adamla konuşuyoruz; ona fazla kilolarından kurtulmak için bir şeyler yapmasını tavsiye ederken *yapabileceğini* ve görünüşünün kadere değil, kısmen kendine de bağlı

olduğunu varsayarız. Goethe haklı olarak otuz yaşın üzerinde herkes kendi yüzünden *sorumlu*dur demişti. Bu elbette insanın yüz şeklinden ya da gözlerinin renginden sorumlu olduğu anlamına gelmez, ama kişinin ilgi gösteren, dostluk ve zekâ fışkıran bir yüz mü, yoksa donuk, kaba ve kötücül bir yüz mü sergileyeceğini belirlediği anlamına gelir. Benlik bir bütün olduğundan, dış yapınızdaki bir değişim için doğru olan şey ahlâki yapınızdaki bir değişim için de doğrudur. Bencil, rahatına düşkün ya da umursamaz bir halde tıkınıp durmuşsanız, haset, kıskançlık ya da kibirden çatlayacak hale gelmişseniz, hâlâ iyi bir "ahlâki diyete", duygudaşlık, sevecenlik, akılcı davranış egzersizlerine ihtiyacınız olabilir. Kısacası, zaman içinde kişinin "ahlâki yapı"sı da değişebilir. Yine açık ki, ahlâki alışkanlıkların değişmesi "ahlâken şişman" her insan için *eşit oranda* kolay değildir; bazıları tavsiyeleri kabul etse bile değişmeyecektir, bazıları da tavsiyelere hiç kulak asmayacaktır. Tavsiyelere kulak tıkama tutumu, bu arada, şimdi üzerinde duracağım tartışmalı "özgür seçim" kuramını çürütmez, tam tersine doğrular.

Burada tartışacağım mesele "İstenç özgürlüğü" değil, "özgür seçim" meselesidir. İstenç fikri metafizik bir kurgudur. Farklı istençlerde bulunuruz, ama bir İstencimiz yoktur. Tek başına bu gerçek beni İstenç kategorisini kullanmaktan alıkoymaz, çünkü her felsefe belli metafizik kurgular içinde yol almak zorundadır. Buna karşın ben metafizik "İstenç" kurgusunu holistik temelde reddediyorum. Bunu yapıyorum, çünkü bana göre, daha önce belirttiğim gibi, farklılaşmış olsa da Benlik ayrı *yetiler*den, biri bir tür eylemin kaynağı, öteki de başka tür bir eylemin kaynağı olan yetilerden oluşmaz. Hegel'den aktararak diyebiliriz ki, Benlik bir ruh çuvalı değildir. Bana göre, Benliğin farklı *tutumları* ayrı yetilere atfedilemez, çünkü (doğası gereği ampirik) tüm yetiler, farklı oran ve birleşimlerde olsa bile, bütün tutumlarda seferber edilmiş haldedir.

"Özgür seçim" kuramının ahlâkiliğin ontolojik köşe taşı olduğuna inanılır. Gerçekten de, insanlar İyi ve Kötü (Şer) arasında seçim yapamıyorsa, ahlâk sadece sahte bir suret (*Schein*) olarak var olacaktır. İyi ve Kötü (Şer) arasında seçim somut, tekil seçimlerde gerçekleşir ya da ortaya çıkar. Belli bir eyleme kalkışmadan önce bu eylemin ahlâki olarak iyi mi, kötü mü, yoksa ne iyi ne de kötü mü olduğuna karar vermeliyim. Eğer bu eylemin ahlâki açıdan kötü ama başka bir açıdan iyi (çıkarıma hizmet ediyor, rahatlık veriyor vs) olduğunu düşünürsem, o eylemi yapabilir ya da yapmayabilirim. Bu bir *seçim meselesi*dir. Bu eylemden yana ya da bu eyleme karşı karar *verebilirim*. Aynı şey çeşitli

alternatif eylem örüntüleriyle karşılaştığımda da geçerlidir. Bu eylemlerden birine kalkışmadan önce ihtimallerden hangisinin ahlâki olarak üstün olduğunu belirlemeliyim; buna rağmen yine de ahlâki niteliği daha az olumlu, hatta olumsuz olan bir eyleme kalkışabilirim. Demek ki, seçim özgürlüğü A eylemini ya da B eylemini *seçebileceğim* anlamına gelir.

Yine de, herkesin bildiği gibi, seçenekler her zaman sınırlıdır, bazı insanlar için diğerlerine göre daha çok sınırlıdır. Yine herkesin bildiği gibi, yüksek ahlâki yargıda bulunabilecek bir noktaya gelmek her zaman bir ayrıcalık olmuştur ve belli bir oranda hâlâ öyledir. Ne var ki, seçim alanı ister geniş, isterse dar olsun, her olası örnekte belli bir seçim alanının varlığını kabul etmemiz gerekir, çünkü seçim bir durum karşısında bizim *tutum*uzun yarattığı şeydir. Durumumuzu *ahlâki bir durum* olarak gördüğümüz sürece önümüzde seçim yapmamızı sağlayacak bir alan *açarız*. Bunu daha dikkatlice ifade edecek olursak, durumumuzu ahlâki bir durum olarak gördüğümüz sürece seçecek yeni bir alternatif tasarlarız. Tek başına bir eylem seçimi grafik olarak gösterilebilir: Önümde açık iki yol var ve ben sağa ya da sola dönerim (ya da olduğum yerde dururum). Böyle durumların olduğu kuşku götürmez. Ama başka durumlar vardır ki, bunlar grafik olarak gösterilmeye uygun değildir. Örneğin, tikel bir yol, ben bir kere onun farkına vardığımda, Yakub'un merdiveni gibi mutlak kesinliğin ışığıyla aydınlanabilir. Böylesi bir mutlak seçim iki yol arasındaki seçimden farklıdır. Sağa mı, yoksa sola mı döneyim diye tereddüt etmem. Fikir bana yol gösterir. Şansımı deneyebilir, yolumu seçip müdahil olabilirim; dengeye kendi kişiliğimi de sokabilirim. Bu tutum bir sürü eylemi hayata geçirirken başvurulan bir çözümü açıklar. Denebilir ki, seçim örüntülerinin büyük çeşitliliği hiçbir fark yaratmaz; işin özü şudur ki, herkes fiilen seçtiği yoldan farklı bir yol da seçmiş olabilirdi. Ama bunu nasıl bilebiliriz? Ayrıca, her bir kararın farklı hatta zıt yönde de olabilecek olması *ahlâki değerlendirme ve yargı* açısından neden önemli olsun ki?

Şimdi bu meseleye farklı açıdan yaklaşalım. Eylem bir kere yapılmışsa, geri alınamaz. Kişi geriye dönüp ahlâki nedenlerle bir kararından pişmanlık duyabilir; sonuçlarını gördükten sonra bir eyleminden dolayı üzgün olabilir. Ne var ki, umutsuzluk içinde, "Keşke bunu yapmasaydım, daha iyisini yapabilmeliydim" diye ağlasanız bile, eylemi yapılmamış kılamazsınız, ama belki yeni bir seçimle (yeni bir eylemle) onu dengeleyebilirsiniz. Eğer baştaki eylem seçimi *liberum arbitrium*'un grafik temsiline benziyorsa, geriye dönük olarak *salt bir rastlantı* gibi görünecektir. Salt rastlantı özgürlük kavramından çok "ka-

der" ve "zorunluluk" kavramlarıyla ilişkilendirilir. Ne ki, eğer *hesap edilen* bir riske girip müdahil olmuşsak, eğer seçilen yol mutlak kesinlik ışığıyla aydınlatılmışsa, geriye dönüp baktığımızda eylem salt bir rastlantı gibi *görünmeyecektir*. Bu genelleştirilmiş bir ontolojik önermedir ve ben kendi adıma bunun doğru mu, yoksa yanlış mı olduğunu bilmiyorum. Ama doğru olsa bile, "*Ne derecede* rastlantı?" ya da "*Ne tür* bir rastlantı?" sorularına verilen yanıtlar şu ya da bu eylem seçiminde örtüktür ve ucu açıktır.

"Özgür seçim" kuramı bir tür *ontolojik noktacılık*tır *[pointillisme]*; özgürlüğümüzün merkezini *tekil seçimler*e oturtur. Bu kuram bütün tekil seçimlerimizi, sanki onlar özdeş bir yapıda ve özdeş bir ağırlıktaymışçasına, eşitler. Bu kuram maruz kaldığımız ve neden olduğumuz bütün durumları eşitler, sürekli seçimler yaptığımızı ve daima seçmeye sıfırdan başladığımızı varsayar. Her an mutlak şimdi olarak kabul edildiği gibi, her karar da mutlak rastlantı olarak kabul edilir. Bana göre, bu bütünüyle yanlıştır.

Aşikâr bir nedenden dolayı bu konuya biraz daha eğilmemiz yerinde olacaktır. Çağdaş "akılcı seçim" kuramı *liberum arbitrium*'un genel geçer bir versiyonundan başka bir şey değildir. Bu kurama göre, *her* durumda akılcı seçim için katı ve tartışılmaz ilkeler vardır. Bu ilkelere göre davranmak akılcı seçimler yapmakla birdir. "Akılcı seçim" kuramı doğrudan "ontolojikleştirme" hatasına düşmez, ama ontolojik *noktacılık*tan da kaçamaz. Bu yaklaşım özgürlüğümüzü akılcı olarak seçilmiş *tek tek* olaylara iliştirir; sanki onlar özdeş yapıda ya da özdeş ağırlıktaymış gibi her tekil seçimimizi eşitler. Bir durumu kendimizin yaratmış olabileceği ihtimali gözden kaçırılır.[3] Akılcı seçim belli amaçlara ulaşmak için araçların seçimi olarak tanımlanır. Hem amaçlarımız hem de amaçlarımızın değer hiyerarşisi değişmez (akılcı seçime kapalı) olarak görülür. Ama gerçek şu ki, her seferinde biz "şansımızı dene-

3. Robert Nozick *Philosophical Explanations* kitabında aynı noktaya değinir. Ona göre, biz her zaman daha önce var olan daha kuvvetli bir tercih üzerine eylemde bulunmayız. Bir tercih karar alma sürecinde daha kuvvetli *hale gelebilir*; böylece gelecek kararlar üzerinde daha büyük bir ağırlığa *sahip* olacaktır. Tercihler *seçim*le oluşturulabilir. Nozick, benim gibi, *özgür* seçimle *rastgele* seçimi birbirinden ayırır: Seçilmiş bir ihtimalin rastgele olmayan niteliği kendisi üzerine kurulacak olan hayatın içinde ortaya çıkacaktır. Nozick'in, bana göre son derece özcü olan, "organik birlik" olarak "içkin değer" tanımına katılmıyorum. Ona göre, insanlar "içkin değer" seçerken varoluş seçimi yaparlar; bana göre ise varoluş seçimi kendimizi iyi insanlar olarak seçmemiz demektir. Nozick, iyi olmanın iyi olmamaktan daha iyi olduğunu *kanıtlamaya* çalışmakla, felsefenin büyük geleneğini izler. Ama (bizim için) iyi olmanın iyi olmamaktan daha iyi olduğunu kanıtlayabiliyorsak, hiçbir varoluş seçimi (hamle) söz konusu olamaz, çünkü insanlar o seçimden yana ortaya konmuş akılcı kanıtlar *yüzünden* iyi olmayı seçecektir (içkin değeri olan bir hayatı tercih edecektir).

diğimizde" (hesap edilen bir riske girdiğimizde), her seferinde (birçok olası yoldan yalnızca ikisini ele alarak) belli bir tür "kesinlik" tarafından sürüklendiğimizde; *amaçlar* ya da *yeni bir değerler hiyerarşisi seçeriz*. Böylelikle "akılcı seçim" durumu grafikte bir noktada birleşen A, B ve C yolları ve o kavşakta durup hangi yola gireceğine karar veren bir kişi olarak gösterilebilir bir durumdur. Bu kuramda tabloya yalnızca yeni bir parça eklenmiştir: Biz hangi yolun akılcı olduğunu hesap edebiliriz. Ne var ki, bu eklenti geleneksel *liberum arbitrium* kuramı düşünülecek olursa, artı olmaktan çok bir eksidir, çünkü geleneksel kuramda en azından *ahlâki içerik* seçimi konu ediliyordu. Şu durumu düşünelim: Bir sürü insanın huzurunda bir kişi hakkında çok kötü konuşulmaktadır ve çıkarlarıma zarar vereceğini bile bile yokluğunda o kişiyi savunmayı seçiyorum. Bu seçim şöyle açıklanabilir mi: İki amacım var; biri ötekinden daha yüksektir; ben bu (ikinci) amacı gerçekleştirme yolunu seçiyorum? Böyle bir açıklamaya gülünür ancak, hem de haklı olarak. Eğer bana belli bir şeyi yapıp yapmadığım sorulmuşsa ve ben de yaptığımı söylemişsem (doğru söyleyip sonuçlarına katlanmışsam), hedefim nedir, bu amacıma ulaşmanın en iyi araçları nedir? Kuşkusuz denebilir ki, amacım dürüst biri olmaktır ve bu yüzden bu amaca en uygun yolu seçtim. Ama ya *zaten dürüstsem*? Ya *dürüst olduğum için* doğruyu söylemişsem? Bu durumda açık ki, dürüstlük amaç değil, doğru söyleme *neden*imdir. Eğer ayrı seçimlerin *noktacılığıyla* hareket ediliyorsa, kişinin *karakter*inin seçime *neden* olduğu varsayılamaz. Dahası, "akılcı seçim" kuramı ısrarla, amaçlarımıza en iyi nasıl ulaşabileceğimiz bilinmiyorsa, eylemi ertelememiz, gerektiğini savunur. Buna verilebilecek yanıt, bazen eylemi ertelememiz bazen de ertelememiz gerektiğidir. Burada da bir karar, bir seçim söz konusudur: Eylemi yapmak mı, yoksa yapmamak mı gerekir? Eğer arkadaşın ölüm tehlikesi geçiriyorsa ve sen onun hayatını kurtarmanın en iyi yolunun hangisi olduğundan emin değilsen, eylemi ertelememelisin, bu durumda şansını denemen gerekir (aksi halde arkadaşın ölecektir). Bununla birlikte, eğer arkadaşına mutluluk ya da mutsuzluk getirebilecek bir mesele üzerine ne tavsiye edeceğinden emin değilsen, harekete geçmeye ya da ertelemeye karar verebilirsin; işte seçim.

Yine, "akılcı seçim" kuramına göre, iki amaç (değer ya da arzulanırlık bakımından) eşitse, en kolay erişilebilir olana karar vermeliyim. Ama bazı Stoacı filozoflar tam tersini savunuyordu: Erişilmesi daha zor olan amacı seçmek daha iyidir, dolayısıyla ahlâki olarak daha akılcıdır. Bunların ikisi de çok kapsamlı genellemelerdir. Eşit ölçüde değerli amaçlar (ya da amaç olmayan değerler) zaten *veriliyse*, tam da

zor olduğu, daha *büyük bir meydan okuma* olduğu *için*, "zor yolu" seçmek *ahlâki olarak akıldışı* değildir. Şu yolun mu, yoksa bu yolun mu ahlâki açıdan daha akılcı olduğu yalnızca *belli bir durum*a değil, aynı *zamanda faillerin karakteri*ne de bağlıdır. Failin karakteri seçimin yapıldığı durumun bir *parça*sıdır; bir kişi açısından daha akılcı olan şey öteki kişi için daha az akılcı olabilir. Örneğin, istenç gücünüz hakkında ciddi kuşkularınız varsa, (eğer iki amaç eşit olarak değerli ve arzulanır ise) erişilmesi daha kolay olan hedefi seçmeniz elbette daha akılcıdır; halbuki kendinize çok güveniyorsanız, büyük ihtimalle zor yol sizin için daha doğru olacaktır.

Özetleyecek olursak, "özgür seçim" kuramını tamamen savunmak zorunda kalmadan da belirlenim kuramı reddedilebilir. Çoğu durumda insanların aslında yapmaya karar verdiklerinden ya da akıl yürütme yoluyla karar verdiklerinden farklı bir şekilde edimde bulunabildiklerini varsaymamız gerekse de, her durumda bunu varsayamayız. *Ahlâki özgürlük fikri*, (dolaylı olarak) *belli seçimlerin belirlenimi* inkâr edilmeksizin düşünülüp, savunulup doğrulanabilir. Daha kesin bir ifadeyle, *ancak belli ahlâki seçimlerin tamamen belirlenimli olduğunu düşünebilirsek, çelişkiye düşmeden ahlâki özgürlük fikrini düşünebiliriz.* Ahlâki özgürlük fikri *ahlâki özerklik* fikridir. Daha önce işaret ettiğim gibi, *eğer tamamen özerk ahlâki bir varlık varsa, bu kişinin bütün eylemleri tamamen kendi tarafından belirlenmiş olacaktır.* Tam olarak özerk ahlâki varlığın hiçbir ahlâki seçimi olamaz. Tam ahlâki özerklik görüşünü savunan filozoflar bunu farklı yollarla kuramlaştırmıştır: Spinozavari "ahlâki özerklik" ve Kantvari "ahlâki özerklik" kuramsal olarak çok az şey paylaşır. Ama tekrar edecek olursak, kuramsal farklılıklara rağmen, hepsi de bir noktada birleşir: Tam ve eksiksiz ahlâki özerklik bütün eylemlerin özgürlük tarafından belirlenim*dir*.

Takip eden sayfalarda *göreli özerkliğ*i savunacağım. İnsan özerkliği ancak göreli olabilir. İnsan özerkliği göreli *olmak zorundadır*. Ama özerklik vardır ve olacaktır. Bir genel etik çerçevesinde vurgu *ahlâki özerklik* kuramının yarı-ampirik öğesine yapılmalıdır.

"Özerklik" kişisel özgürlük için kullanılan ontolojik terimdir. *Mutlak özerklik* kişinin *kişi* olarak *tam özgür* olduğu anlamına gelir. Göreli özerklik bir kişinin kişi *olarak* tam değil, belli bir dereceye kadar özgür olduğu anlamına gelir.[4] *Mutlak yaderklik* [*heteronomy*], kişinin ki-

4. Özerklik ve ahlâki özerklik kavramları çağımızın belli parlak düşünürleri tarafından fena halde karıştırılmaktadır. Daha büyük bir sorun olarak, artık tek özerklik meselesi kalmış, ahlâki özerklik ise tümden kaybolmuştur. Horkheimer ve Adorno, hatta He-

şi *olarak* kendisi dışındaki unsurlar tarafından tamamen belirlendiği anlamına gelir. *Göreli yaderklik* kişinin kişi *olarak* kendi dışında belli kısıtlamalara ya da otoritelere tabi olduğu anlamına gelir. *Göreli yaderklik göreli özerkliği önvarsayar ya da tersi, ama mutlak özerklik hem mutlak hem de göreli yaderkliği dışlar. Mutlak özerklik* kişinin *tamamen özgür ahlâki fail* olduğu anlamına gelir. Bu demektir ki, bu kişinin ahlâki olarak anlamlı her eylemi yalnızca onun karakterinden kaynaklanır; bu eylemler o kişinin özgürlüğü tarafından tümden belirlenmiştir; bu kişi ne yaparsa yapsın iyi ve doğru şeyi yapacaktır; bu kişinin saf vicdanı ya da saf pratik aklı tek yol göstericidir. Mutlak olarak özerk bir ahlâki kişi, geçerliliğini kendi vicdanında yatan içkin iyilik kriterine göre kanıtlamadığı hiçbir norm ya da kurala göre eylemde bulunamaz. Hiçbir kısıtlama, kendi vicdanında iyi ve dolayısıyla geçerli olduğu sonucuna vardığı hiçbir kural veya normu çiğnemeye bu kişiyi zorlayamaz. *Mutlak ahlâki yaderklik* kişinin kişi olarak ahlâken anlamlı her eyleminde tam bir kukla olduğu anlamına gelir. Bu kuklânın bağlı olduğu iki tür ip vardır: bu kişi tarafından tartışmasız kabul edilen çevrenin somut normları ve kurallarının ipleri ve "kişisel çıkar", arzu ve tutkuların ipleri. *Göreli ahlâki yaderklilik*te kişi, kişi olarak, öyle durumsal kısıtlamalara tabi olabilecektir ki, bu kişi eğer bu kısıtlamalar olmasaydı yapma istencinde bulunmayacağı ahlâki olarak anlamlı eylemleri yapmak durumunda kalır. *Göreli ahlâki özerklik göreli ahlâki yaderkliği önvarsayar ya da tersi*, ama mutlak ahlâki özerklik hem mutlak hem de göreli ahlâki yaderkliği dışlar. Kişi *kuramsal olarak* (Spinoza gibi) aynı anda hem mutlak özerliğe *hem de* mutlak ahlâki özerkliğe sahip bir kişiyi tasavvur edebilir. Aynı şekilde, kuramsal olarak eşzamanlı mutlak ahlâki özerklik ve göreli yaderklik tasavvur edilebilir. Ne var ki, böyle bir model kurabilmek için Kant'ın yaptığı gibi, kişi (bir yanda "kişilik", öte yanda "kişi" olmak üzere) ikiye bölünmelidir. Ama mutlak ahlâki özerklikle mutlak yaderklik birlikte tahayyül edilemez ("yasallık", Kant'ta, *mutlak* olarak yaderk değil, ancak göreli olarak yaderktir. Aksi halde Kant'ın hukuk öğretisi ya da siyasi felsefesi tam bir saçmalık olurdu). Göreli ahlâki özerklik ve

idegger ve Sartre, aynı ihmalden suçludur. İnsan onların hepsinde Goethe'nin gizli ve güçlü etkisini bulabilir. Bir yanda mutlak özerklik iddiasında bulunmak, öte yanda çağımız için varsayılana göre total yaderklik hükmü vermek hem bir özlem hem de "ahlâki bakış açısı"nın gözden kaybolduğu bir *Lebensgefühl*'ü ifade eder.

Hannah Arendt mutlak özerkliği "sadece zihinsel hayat"a verir ve en ufak bir tereddüt göstermeksizin, *vita activa*'da [faal hayatta] özerkliğin ancak göreli olabileceğini savunur. Arendt de ahlâki özerkliği özerklikten ayırmamakla birlikte, azami özerkliğin "kişisel ayrım" olarak tanımlanmasını önerir ve işte özellikle bu özerklik yorumu modern bir ahlâki özerklik teorisine en uygun olandır.

mutlak yaderklik de bir arada tahayyül edilemez. *Ne var ki, ahlâki özerklik ve göreli yaderklik birbirini önvarsayar.*

Yukarıdaki ayrımlar bir bilgiçlik gösterisi olsun diye yapılmadı. Göreli ahlâki özerkliğin yalnızca göreli ahlâki yaderklikle değil, göreli yaderklikle/göreli özerklikle birlikte yol aldığını söylerken, özerklikle ahlâki özerkliği ya da yaderklikle ahlâki yaderkliği *eşitlemedim.* Ahlâki özerklikle özerklik ve ahlâki yaderklikle yaderklik ne kadar iç içe geçmiş olursa olsun, bu terimlerin göndergeleri tür olarak farklıdır. "Özerklik" bütün olası eylemlere gönderme yaparken, "ahlâki özerklik" yalnızca ahlâki içerikli ya da kökenli eylemlere gönderme yapar. Bu ayrımın önemi her *özgülleştirme* örneğinde ortaya çıkar. "Göreli" nosyonu "neredeyse mutlak" ahlâki özerklikten "neredeyse mutlak" ahlâki yaderkliğe, "neredeyse mutlak" özerklikten "neredeyse sıfır" özerkliğe uzanan sayısız ihtimali içine alır. Eğer "daha çok"tan "daha az"a doğru bu sürekliliğe bakacak olursak, neden görünüşte pek önemli olmayan farklılığa bu kadar zaman harcadığım hemen ortaya çıkar. Verili bir ahlâki özerklik oranı çok farklı bir özerklik oranıyla birlikte olabilir ya da tersi. *Neredeyse* tamamen özerk bir tiranın çok küçük bir ahlâki özerkliği olabilirken, çok küçük bir özerkliği olan kölenin yüksek bir oranda ahlâki özerkliği olabilir. Bu soruna birazdan döneceğim.

Mutlak ahlâki özerklik kadar mutlak özerkliğin de *düşünülebileceğini* belirttim. Ama "mutlak olarak" özerk ya da ahlâki özerk *failler* tahayyül edemeyiz. *Amor dei intellectualis* [iki anlak arasındaki ilahi sevgi] *salt düşünce* tutumudur; Kant'ın *homo noumenon*'unun mutlak özerkliği *eylem için evrensel düsturlar seçimi*ne (spekülasyon yapmaya dayalı, zihinsel bir sürece) dayanır; eylemin kendisine uzanmaz. Bir kişi yalnızca düşünce tutumu aracılığıyla özerklik yaratsa bile, bu tür bir özerkliği kişi olarak yaratamaz. Çünkü bu kişi her zaman eylemden düşünceye ve sonra yine eyleme geçer. "Özerklik" kişisel özgürlüğün ontolojik koşuluysa ve kişi hem eylem içinde hem de tefekkür halinde kişi oluyorsa, özerklik ve aynı şekilde ahlâki özerklik ancak ve ancak göreli olabilir.

Şimdi artık tartışmayı *ahlâki özerklik* sorunuyla sınırlandıracağım ve özerklik/yaderkliği salt ahlâki ya da tek başına ahlâki özerklik açısından değil, farklı biçimleriyle ele alacağım. Bir kişinin ahlâki özerkliğinin göreli olduğu anlaşıldığından, bundan sonra "ahlâki özerklik" tamlamasına "göreli" sıfatını eklemeyeceğim. Bundan başka, önerdiğim gibi, "göreli" terimi "neredeyse mutlak" ve "neredeyse sıfır" özerklik yerine de geçebilir. Bununla birlikte farazi ahlâki özerklik ideali mutlak ahlâki özerklikse, "ahlâki özerklik" terimini olgularla çeli-

şen ahlâki özerklik idealine en yakın duran göreli özerklik biçimi için saklamamız gerekir. Ben bu tür ahlâki özerklik biçimine *azami ahlâki özerklik* diyorum. Azami ahlâki özerklik hâlâ göreli ahlâki özerkliktir, ama ahlâki özerkliğin olabilecek *azami* derecesine ulaşmış halidir. Son olarak, "azami ahlâki özerkliğin doğuştan gelen özel yetenekler, hatta özel ahlâki yetenekler gerektirmediği varsayılmıştır. Sonuçta diyebiliriz ki, "ahlâki özerklik" terimi azami göreli ahlâki özerklik terimi yerine kullanılmaktadır.

Eğer ahlâk varsa, belli bir oranda özerklik de vardır. Buradaki ahlâk tek bir kişinin uygun davranış normları ve kurallarıyla pratik ilişkisinin bireysel parçası olarak görülüyor. Bir kişi her hâkim somut norma uymaz, ama yine de soyut normlar, değerler ve fikirler tarafından yönlendirilir ve kendi vicdanının geçerli diyerek olumladığı somut normları gözetir. Ancak burada uygun davranış normlarıyla kurulan *pratikteki bir ilişki*yi tartışmakta olduğumuz hiçbir zaman unutulmamalıdır. Ahlâk failin zihninde bir yere "konumlandırılamaz" (monoloğa dayalı model) ama normların geçerliliğine ilişkin akılcı iletişim ya da söylem süreçlerine de "konumlandırılamaz" (diyaloğa dayalı model). Bununla birlikte "monoloğa dayalı düşünme" olmaksızın, yani Benliğin kendi içinde, Hannah Arendt'in deyişiyle, "bir içinde iki" olarak diyaloğu olmaksızın ahlâk düşünülemez. Dahası, akılcı iletişim olmaksızın da ahlâk olamaz, çünkü hiçbir zihin kendi başına normlar üretemez. Kişi ancak mevcut normları ve kuralları, başka insanların temsil ettiği, savunduğu normları ve kuralları değiştirebilir, sorgulayabilir ve kişi genellikle başkalarıyla birlikte, diyalog, tartışma ve karşılıklı destek yoluyla, karşıt görüşler ve karşılıklı kendini açıklama atmosferinde, geçerlileştirme ya da geçersizleştirme sürecine girer. Buna rağmen ahlâk değer seçimi, normatif seçim ya da eylem seçimi demek değildir. Ahlâk *zihinsel edimler ya da konuşma edimlerinden çok* eylemlerde açığa çıkar, "nosyonuna kavuşur." Ahlâk, yalnızca şu ya da bu durumda değil, *sürekli olarak* normatif bağlılıklar üzerinden eylemde bulunmaktır. Ahlâkın *Sittlichkeit*'tan başka "mekânı" yoktur; bireylerin bir topluluğun etik hayatında *benimsediği tutumdur*. Kısacası ahlâk, ahlâki anlamı olan her eylemde oluşturulan, korunan, genişletilen ve savunulan *ahlâki özerklik*ten başka bir şey değildir. Ahlâki özerklik, bir kişinin geçerli olarak kabul ettiği normlara uygun eylem çizgisini seçme özgürlüğüdür. Burada "seçim" *kendini bağlama* anlamına gelir. Kişi kendini bağlar, bağlılığa girer ve yapmaya bağlı olduğu şeyi *yapar*. Kişi başkalarıyla birlikte, başkaları için, başkalarına karşı eylemde bulunur. Ahlâki özerkliğin hem *eleştirel* özelliği (belli somut davra-

nış normlarının geçersizleştirilmesi, reddi) hem de *pozitif* özelliği (soyut normları, fikirleri ve hatta evrensel normları savunma) karşılıklı etkileşim içinde *fiili hale gelir.*

"İyi insanlar", "iyi karakterler", "erdemli kişiler"den bahsediyorsak, aklımızda *ahlâki olarak özerk* kişiler vardır. Bu insanların koşullar, ham fikirler, kendi tutkuları ve eğilimleri tarafından güdümlenmeyeceğine güveniriz. Böyle kişilerin bütün eylemleri ve seçimlerinin onların iyi karakterleri tarafından tamamıyla belirlendiğini ya da sonunda belirleneceğini varsaymak zorunlu değiliz. Yine de onların belki bütün ahlâki eylem ve seçimleri değil ama, en belirleyici eylem ve seçimlerinin iyi olduğunu ve olacağını varsayarız, başka bir ifadeyle onlar ahlâki karakterleri tarafından belirlenecektir. Bir kişiye "iyi insan" demek *temel güven* gösteren bir konuşma edimidir. Bu konuşma edimi (yargı) ahlâki özerklik yoksa anlamsız olacaktır.

Herkes zaman zaman kendini kaybedebilir, belli yargılarında hataya düşebilir ve herkes içten içe lanet okuduğu bir tutum sergileyebilir. En iyi insan bile bunun istisnası değildir. Bununla birlikte, ahlâki olarak özerk bir kişi yargı hatalarını "akılcılaştırmak" yerine onları kabul eder ve özür diler. Ve bu bir zorlamayla değil, eylemlerini telafi etme gayretiyle olur çünkü bu kişinin karakteri eylemlerini böyle belirler, çünkü iyilik böyle bir kişiye içrektir.

Belirtildiği gibi, ahlâki özerklik göreli ahlâki yaderklik ve göreli yaderklikle birlikte düşünülmelidir.

Göreli ahlâki yaderklik önvarsayılıyor çünkü ahlâki olarak özerk hiçbir kişi *Sittlichkeit*'ın *her* norm ve kuralının geçerliliğini test ve kontrol edemez. Ve biz bir normu irdeleyip onun yerine daha iyi bir norm konabileceğini iddia etsek bile, bazen özneler arası ortak normlara göre davranmamız gerekir; özellikle de bu normlar yasal olarak bağlayıcıysa. Örneğin, ötanaziyi ben ahlâki bir edim olarak savunabilirim, ama başkaları tarafından ahlâki gerekçelerle reddedildiği ve yasadışı olduğu için bu edimi pratikte uygulamaktan kaçınabilirim. Bundan başka, normları bizimkilerden farklı insanlar için ya da o insanlarla birlikte eylemde bulunuyorsak, *göreli* ahlâki özerkliği özerk olarak bile seçebilir ve *onların* normlarına göre eylemde bulunmaya karar verebiliriz. Bir erkek kilisede evlenmeye karşı çıkabilir, ama yine de, eşinin ahlâki vicdanı bunu talep ediyorsa, kilisede evlenebilir. Ancak bizimkilerden farklı olmakla kalmayıp *bunun geçerli olmaması ya da şuna izin verilmemesi istencinde bulunuyoruz* anlamında bizimkilerle çelişen norm ve kurallara özerk bir ahlâki kişi tarafından riayet edilemez.

Göreli yaderklik özerkliğimizin normatif sınırlarına değil, ahlâki

olmayan kökendeki *toplumsal kısıtlamaları*na gönderme yapar. Toplumsal kısıtlamaların seçimlerimizi ya da kişiliğimizi belirlediğine inanmışsak, özerkliği hiç savunamayız. Ne var ki, toplumsal kısıtlamalar ne seçimlerimizi ne de kişiliğimizi belirliyor olsa da, karakterimizin şekillendiği ve eylemlerimizin yer aldığı "durumlar" hâlâ vardır. Sartre bu sorunu *Les Morts sans Sépulture* [Mezarsız Ölüler] adlı oyununda işlemiştir. Oyunun bütün *dramatis personae*'si [karakterleri] kendilerini vahim kısıtlamaların olduğu bir durumda bulur: Ya Kötülüğe ya da ölüme onursuzca boyun eğmekten başka yolları yoktur. Sonunda hepsi ölümü seçer, ama her biri farklı bir ölümü, *kendi ölümü*nü seçer. Doğrudur, bütün kararlar içinde en zoru olan bu karar kuramsal düzeyde çözülmesi en kolay problemdir, çünkü ölme kararı, ardından gelecek her tür eylemden feragat edilmesi anlamına geldiği müddetçe, salt tefekkür alanına çekilmeye benzer. Ve burada yine Kant'ın model örneğine, bir seçim durumunda yalan söyleme örneğine dönebiliriz. Kant haklıydı: Koşullar öyle dayattı diye yalan söylemek mutlak ahlâki özerklikle çelişir. Ama (her zaman göreli olan) azami ahlâki özerklikle çelişmez. "Yalan söylemek" iyi bir kişinin ahlâki karakterine yabancı bir şeydir, ama iyi bir kişi de, eğer yalan söylemenin alternatifi aynı ya da daha büyük oranda ahlâki karakterine zıt bir şeyse, yalan söyleyebilir. Kuşkusuz, Kant (göreli) yaderklikten yana bir tez ileri sürmüştür, aksi halde emir *kategorik* olmayacaktır, ama duruma göre seçim, kısıtlama altında seçim sorununu konuyla ilintisiz bularak göz ardı etmiştir. Halbuki biz özellikle toplumsal kısıtlama koşullarında özerk ahlâki varlıklar olarak eylemde bulunmak zorundayız ve özerk ahlâki varlıklar olarak böylesi kısıtlılık koşullarında eylemde bulunabiliriz.

Platon'un düsturu şudur: Başkalarına yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmek daha iyidir. Elbette böyle bir seçim ancak toplumsal kısıtlamalar ortamında söz konusudur. Hiç kimse bir yanlıştan dolayı acı çekmeyi istemez. Başkalarının yanlışından dolayı acı çekmek yaderklik durumudur, çünkü başkalarının "eylemine maruz kalırız", çünkü bizim başkalarına yapmamayı seçtiğimiz bir şeyi başkaları bize yapmıştır, çünkü karakterimizden kaynaklanmayan bir şey bize yapılmıştır. Ne var ki, acı çekmekle yanlış yapmak arasındaki seçim yaderklik içinde yapılan bir seçim olsa bile, *seçimin kendisi* ahlâki olarak özerk olabilir; tam da öyledir. Eğer yanlışlık yapmaktansa yerine yanlışlıktan dolayı acı çekmeyi seçersem, bu seçimi ahlâki özerkliğim yüzünden yaparım.

"Yanlış yapmaktansa yanlıştan acı çekmek daha iyidir" önermesi

kanıtlanamaz. Kanıtlayabileceğimiz yalnızca şudur: Yanlış yapmak yerine yanlıştan acı çekmeyi tercih eden insanlar *vardır*. Bunlar *ahlâki olarak iyi* diyebileceğimiz insanlardır. Ahlâki olarak iyi insanlar, gündelik *pratik* hayatlarında başkalarına yanlış yapmaktansa yapılan yanlışlardan acı çekmenin daha iyi olduğu iddiasının *doğruluğuna kefil olan* bütün insanlardır.

Ahlâki özerkliği azami ahlâki özerklik olarak tanımlayarak bölümü bitirmek istiyorum. Bir kişi başkalarına yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmeyi tercih ederse ahlâki olarak özerktir, çünkü onun için yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmek *daha iyi*dir. Ahlâki olarak kötü kişiyi ahlâki olarak özerk gibi düşünemeyiz, çünkü ahlâki olarak kötü bir kişi mecburen yanlıştan dolayı acı çekmektense başkalarına yanlış yapmayı seçecektir. Kötü, göreli özerk de görülebilir, ama ahlâki olarak özerk görülemez. Ahlâki özerklik tanımı iyi (dürüst) insan tanımıdır.[5]

Demek ki, ahlâki özerklik (dürüstlük olarak iyilik) ve göreli yaderklik birbirini önvarsayar. Bu toplumsal ya da başka kısıtlamaları savunmak için söylenmiş değildir. Daha ziyade tersi doğrudur. Ahlâki olarak özerk insanlar toplumsal kısıtlamalara meydan okuyan insanlardır. Onlar toplumsal tahakküm ve iktidarın meşruluğunu "boşa çıkarır". Onlar direnişin gerçek kahramanlarıdır.

Ahlâki özerkliğin (ahlâki özerklik "idea"sının) her şeyden önce pratiğe dönük olduğunu ne kadar sık vurgulasak yeridir. "Yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmek daha iyidir" düsturunu doğru kabul edip iş sıkıya gelince yanlıştan dolayı acı çekmektense, yanlışlık yapanlar ahlâki olarak özerk *değil*, yaderktir. "Yanlış yapmaktansa yanlıştan acı çekmek daha iyidir" düsturunu doğru kabul eden, ama her

5. Yalan söyleme, hile ve olduğundan farklı görünme, eğer aldatma (ahlâki kurallar ve normlara göre) karar verme özgürlüğü zedelenmemesi gereken kişinin *özerkliğini azaltıyorsa*, ahlâki kusurlar olarak değerlendirilir. Yakın döneme kadar bizimki de dahil birçok kültür çocukların kandırılmasına izin vermiştir ve düşmanın aldatılması genelde doğru görülür. Belli oyunlar kuralları bakımından tipik hile ya da kandırma biçimleriyle ilgili olabilir. Herkesin kuralları bildiği farz edildiğinden, "kurallara göre aldatma" ya da "kurallara göre hile" oyuncuların özerkliğini azaltmaz; oyuncular aldanmaz. "Merhametli aldatma", gerçeği gizleme ya da kişiyi ölüm korkusunun verdiği şok üzüntü ya da acıdan korumak için ona yalan söyleme her zaman ahlâki olarak doğlak eylemler olarak kalmıştır. En azından bu iki ahlâki norm arasında, doğruyu söyleme normu aleyhine, bilinçli bir seçim yapmayı gerektirir. Birini taklit ederek alaya alma şayet alaya alan, alay edilen kişinin aydınlanmasına hizmet ediyorsa izin verilebilir bir eylemdir. Fikirleri alaya alınan kişinin kafası karışır ve sonuçta daha büyük bir özerkliğe açılan bir yol bulabilir. Benzer bir biçimde içten olmayan tutumları alaya alınan biri içtenliği yakalayabilir ve böylelikle özerkliğini artırabilir. Bununla birlikte soyut değerlerin ve genel ve soyut ahlâk normlarının geçerliliğini sorgulamak ahlâki özerkliğe zarar verebilir ve onu tahrip edebilir.

tür eylemden feragat ederek salt tefekküre dalanlar ne ahlâki olarak özerk ne de ahlâki olarak yaderktir, çünkü düşüncede iyilikten yana olmak belki cazip gelebilir ama *adiaphoric*'tir [ahlâkla ilgisizdir].

IV
Sorumluluk

Fail [*actor*] her zaman sorumludur. Ya da, Goethe'nin deyişiyle, aktör [fail] her zaman suçludur, masum olan yalnızca seyircilerdir. Bu öncül aslında Schutz'un söylediği gibi yorumlanmalıdır: Salt zihinsel edimler geri alınabilir, ama eylemler geri alınamaz. Bir eyleme kalkışmadan önce, hâlâ karar verme aşamasındayken, her şey geriye döndürülebilir. Eylem süreci, geri alınabilinenleri geri alınamazlara çevirir. Eylem bir kere gerçekleştirildiğinde artık dünya içindedir, başkalarının eylemlerine güç katar ya da onlarla çelişir ve artık kontrol bizde değildir. Bir eylemden, yani *iradi olarak yapılan*dan kaynaklanan her edim bir *önsel*dir [*precedent*]. Her eylemde bir önsel yaratırız. Ve gerçekleştirdiğimiz her önsel için hesap vermemiz gerekir. Sorumluluk, sorumluluk üstlenme yükümlülüğüyle birlikte gelir. Eylemimden kaynaklanan bir

edim için sorumluluk üstlenmek, her şeyden önce, "Bunu kim yaptı?" sorusuna, "Ben yaptım" ya da "Şunu ya da bunu sen mi yaptın?" sorusuna, "Evet, ben yaptım" yanıtı vermek anlamına gelir. Eylem ister takdire değer, ister ahlâki olarak yansız, tartışmalı, yanlış, suç, isterse haince olsun, eylemi yapan her zaman sorumludur ve öteki koşullar eşit olduğunda, *aynı ölçüde* sorumludur. Ne var ki, günlük dilde normal olarak "sorumluluk"la "yanlış yapma" birbiriyle özdeşleştirilir: Suçlama konusu eylemlerle ilişkili olarak sorumluluktan bahsedilir. Doğru olmasa da, kavramın bu tek yanlı kullanımı amaca uygundur. İnsanlar hem kendilerinin hem de başkalarının takdire değer ya da ahlâki olarak yansız bulduğu eylemler için sorumluluk almaktan çok nadir olarak kaçar. Erdemli ya da takdire değer bir edim belli bir telafi yoluyla anlaşmaya bağlanması gereken bir borç-suçluluk (*Schuld*) değil, *ötekiler* tarafından fazladan onurlandırılması gereken bir durum olduğundan, bir marifet için sorumluluk almayı reddetmek ya ahlâki bir mesele değildir ya da görev-ötesi [*supererogatory*]* bir edimdir. "Sorumluluk" mefhumu "yapılan bir yanlışın sorumluluğu" anlamını alacak şekilde değişmekle birlikte, kötü davranışlar kadar iyi davranışlar da faillere *atfedilir*. Bir edimi bir faile atfetmek tam da "birini sorumlu tutmak" dediğimiz şeydir.

Bütün failler tanım gereği eylemlerinden sorumluyken, bu sorumluluğun ne *miktarı* ne de *niteliği* eylemenin iradi mahiyetine bağlıdır; daha ziyade her ikisi de birçok başka unsura bağlıdır. Buradaki temel sorun edimin bir faile atfedilip atfedilemeyeceği değil, edimin *olumsuz içeriğinin* bu kişiye atfedilip atfedilemeyeceğidir. Bu *olumsuz* içerik failin karakterinden, karakter özelliklerinden mi geliyor? İşte ilk soru budur. Bu kişi gerçekte ediminin ne anlama geldiğini biliyor muydu? Edim bir sanrının ya da bir yanılsamanın etkisiyle mi yapıldı? Kişi olağanüstü gerilim, sıkıntı ya da anormal toplumsal ya da kişisel baskı altında kalarak mı bu edimde bulundu? Bu norm bilerek mi çiğnendi? Eğer öyleyse, amaç neydi? Bu kişi nasıl ve ne oranda daha iyi yapabilirdi? Bu ve benzeri sorular *özerklikle ilgilidir; ama zorunlu olarak ahlâki özerklikle değil.* Bir kişi tek başına kendi çıkarını gözetiyorsa ve acıma, duygudaşlık gibi ahlâki temayüllerini sürekli bastıracak kadar güçlü bir istence sahipse, bu fail *ahlâki* olarak değilse bile, göreli olarak özerktir. Dolayısıyla, kendi çıkarı için işlenen suç tamamıyla bir faile atfedilebilir, ama aynı suç, eğer toplumsal kısıtlama (büyük oranda yaderklik) koşullarında işlenmişse, bir başka faile atfedilmeyebilir.

Sorumluluk miktarı ve niteliğinin özerkliğin varlığı ya da yokluğu-

* *Supererogatory*: Kişinin üstüne vazife olmadığı halde yapılan (eylem).

na bağlı olduğu öncülü herkesçe bilinen bir doğrudur. Ama benzeri bütün doğrularda olduğu gibi, üst düzeyde bir soyutlama yoluyla formüle edilmiş olması yüzünden, bu da ancak yaklaşık olarak doğrudur. Bu meseleyi çeşitli açılardan kısaca ele alacağım ama önce sorumluluk *tipler*inin neler olduğunu kısaca inceleyelim.

Sorumluluk *tipleri*ni tartışırken şimdilik, *tip* ve *miktar*ın örtüştüğü örnekler dışında, sorumluluğun miktarı ve niteliğini göz ardı edeceğim.

Sorumluluk iki ana başlık altında toplanabilir: *geriye dönük* sorumluluk ve *ileriye dönük* sorumluluk. Geriye dönük sorumlulukta zamir her zaman tekildir ama ileriye dönük sorumlulukta zamir çoğul olabilir. Hart ikinci tür "sorumlulukları" "yetkili konumunda olma durumu" olarak tanımlar.

Üçüncü bölümde sorumluluk *olgu*sunu betimlerken sadece *geriye dönük* sorumluluğu ele aldım; bunun nedeni bu tür sorumluluğun ileri dönük sorumluluk karşısında felsefi önceliğinin olması değil, sadece yapmış olduğumuz (ya da yapmamız gerektiği halde yapmadığımız) şeylerin *hesabını verdiğimize* inanmamdır. Sorumluluk *ahlâki* bir terim olarak kullanıldığı müddetçe *birisini sorumlu tutmak*, her zaman geriye dönük bir meseledir. Kuşkusuz, her ahlâki terim tahakkümü desteklemek ve meşrulaştırmak için kullanılmıştır ve "sorumluluk" da istisna değildir. İnsanlar geçmişte köle, kadın ya da kambur doğmuş olmaktan sorumlu tutulmuştu. Ama terimin yerinde (ahlâki) kullanımında kişi yalnızca yaptığı ya da imtina ettiği eylemlerinden *sorumlu tutulabilir*.

Herkes eyleminden sorumludur, dolayısıyla geriye dönük sorumluluk *genel*dir. Ama herkesin ileriye dönük sorumluluğu yoktur. Bu sorumluluk tipi *tikel*dir. Eğer birisi tikel bir *mevki* üstlenmişse, aynı zamanda bu mevkinin getirdiği "sorumlulukları" da üstlenir. Çoğul halde *sorumluluk, yükümlülüklerdir*.[1] Kişi bir mevkiye seçilebilir ya da getirilebilir, bir mevki için gönüllü olabilir, bir mevkiyi miras almış olabilir. Ama ister seçilmiş isterse getirilmiş, ister gönüllü isterse mi-

1. Gewirth, yükümlülüğün bir mevkinin "sorumluluğunu üstlenme"yle ilgili olmadığı bir durumu (sözleşme durumunu) tartışır. Gewirth'e göre, borçlu borç verene karşı bir *yükümlülük* taşır. Kendinize kredi sağlamışsanız, bir konumu üstlenmiş bir kişi gibi davranırsınız. Aslında, bir konumda, borçlu konumunda olursunuz ve bu konumun borcunu geri ödeme yükümlülüğünün) getirdiği sorumlulukları alırsınız ama özel olarak bir kişiye karşı "sorumlu" olmazsınız. Bu bir "sınır durumu"dur. Sözleşme durumlarının büyük çoğunluğunda "sorumluluk üstlenme" bir yükümlülük altına girmeyi getirir (örneğin, bir evlilik sözleşmesi, bütün mesleki sözleşmeler ve iş anlaşmaları). Bir sözleşmeye imza atan bir kişi aynı zamanda sorumluysa, böyle sözleşmeler yapan herkes sorumludur. Bu, "toplumsal sözleşme" kuramının altında yatan fikirdir.

ras almış olsun, kişi her zaman o mevkinin getirdiği bütün yükümlülükleri yerine getirmeye bağdaşıktır. Mevki kurumsalsa, yükümlülükler de somut normlar ve kurallar biçimini alır. Değilse, örneğin, bir ebeveyn yörenin çocuklarını bir geziye götürmeye gönüllü olmuşsa, yükümlülükler ancak kabaca tanımlanmıştır, ama yine de vardır. "Sorumluluklar", bir başka deyişle yükümlülükler salt rutin meseleler olabilir, ama ileriye dönük sorumluluk aynı zamanda beklenmedik bir şey olması durumunda yükümlülüklerin ötesine geçme *vaadini* de zorunlu kılar. İleriye dönük sorumluluk, "bir şeye yönelik ve bir şey için sorumluluktur." Gemi kaptanı "bir yetkili"dir; gemideki her yolcudan sorumludur ve yükümlülükleri hem gündelik rutinleri hem de umulmadık durumlarda uyulması gereken belli *normları* içerir (örneğin, bir kaza durumunda kaptan tekneyi terk edecek son kişidir). Ya da bir salgın hastalık gibi beklenmedik bir şey olursa, yolcuların sağlığını koruyacak olan yine kaptandır, ama bunu yaparken "kitaba" uymayabilir. Burada yolcuların "sorumluluğu" yoktur, ama onlar da eylemlerinden (aynı şekilde yapmaları gerekip de yapmaktan kaçındıkları eylemlerden) sorumludur. Çocukları güvertede bırakıp tahliye sandalına atlayan yetişkin bir yolcu eyleminden sorumludur ve bu davranışı için hesap vermelidir. Ancak mürettebattan birisinin aynı eylemde bulunması durumunda sorumluluk daha büyük olmakla kalmaz, sorumluluğun türü de farklı olur; bu kişi yalnızca ahlâki bir normu çiğnemekle kalmaz, bir yükümlülüğünü, koşulsuz bir *vaadini* de yerine getirmemiş olur (böyle birinin yalnızca bir sorumluluğu yoktur, "sorumlulukları" vardır).

Buradan belli insanların sorumlulukları, ama yalnızca sorumlulukları varken, bazılarının ileriye dönük değil, sadece geriye dönük sorumluluğu olduğu sonucunu çıkaramayız. Bu iki temel sorumluluk türü iki farklı grup insana "bölüştürülmüş" değildir. Günümüzde herkesin ya da neredeyse herkesin belli sorumlulukları, bir başka deyişle yükümlülükleri vardır ve normal olarak bunlar bir kümeden fazladır. Yükümlülük kümeleri olduğu müddetçe bunların hepsinin ağırlığı aynıdır. Aynı ağırlıkta değilseler, bu onların yükümlülük olmalarından gelen bir şey değil, *mevkiye göre* farklı yükümlülüklerin *sonuçları* ile ilgili bir şeydir. "*Sonuçların üstlenildiği mevki*", ihlalleri vahim *sonuçlar* doğuran yükümlülüklerle birlikte gelir. Ama bu daha sonra tartışılacak bir meseledir. Yükümlülüklerimizin olduğu yerde, gemi mürettebatının konumuna benzer bir konumdayız demektir. Hiçbir yükümlülüğümüz yoksa, yolculara benzeriz. Bizler aynı zamanda hem mürettebattan (ya da birçok mürettebattan) biriyiz hem de yolcularız; dolayısıyla hepimizin belli sorumlulukları vardır ve hepimiz yükümlülükle-

rimizle hiçbir biçimde bir ilişkisi olmayan eylemler yaparız. Biz geriye dönük olarak yalnızca bu son tip eylemlerden sorumluyuz.

Bu iki temel sorumluluk türü ayrımı o kadar eski ve o kadar tartışmasız bir şeydir ki, genelde üzerinde düşünülmeye gerek duyulmaz. Kabil, Tanrının "Kardeşin Habil nerede?" sorusuna, "Kardeşimin bekçisi miyim ben?" diye yanıt verdiğinde, *ileriye dönük* sorumluluktan kaçmaktadır. Kardeşinin olduğu yer konusunda sorumluluk kabul etmeyerek kardeşinin bekçisi olmadığını beyan eder. Ama aslında sorulan soru geriye dönük sorumluluğuna, yaptığı eylemden (bu örnekte, kardeş katli) sorumluluğuna ilişkindir; yani kardeşine karşı yükümlülüklerini kesinlikle yerine getirmemiştir. Yakub'un oğulları kardeş katli fikrini kafalarından geçirirken, Reuben onlara *ileriye dönük sorumluluklarını* hatırlatarak cinayeti önlemişti: Babaları Yusuf'un onlara göz kulak olmaya bağdaşık olmasını sağlamıştı. Bu anlamda tiran yetkisi altında olanlara karşı cürüm işlediği için bir suçludur.

Dediğim gibi, geriye dönük sorumluluk, sorumluluk ileriye dönük olsa bile, hepsini kapsayan bir kategoridir. Ne var ki, ileriye dönük sorumluluk da varsa, *yapılması gereken bir şeyi yapmamak* hemen hemen yapılmaması gereken bir şeyi yapmak kadar kusurdur. Kuşkusuz kusurun vahameti ağırlıklı olarak *niteliğine* bağlıdır ve bu da, yine, çeşitli unsurları gündeme getirir. Bu anlamda ihmal suçuna daha hoşgörülü yaklaşılamaz, çünkü yükümlülükler normalde somuttur: İnsanlar yükümlülüklerinin neler olduğunu *bilirler*. Yükümlülükler aynı zamanda kamusal *bilgi*dir ve kimse bunları bilmediğini iddia ederek muafiyet talep edemez. Böylesi yükümlülüklerin ihmali, bu yükümlülüklerden kaçınma, yapılması gereken bir şeyin yapılmadığını gayet iyi *bilmeyi* ve ötekilerin de bunu bilmesini gerektirir. Bu nedenle bir yükümlülükten kaçmak kişinin içinde yaşadığı topluluğa (yetki alanınızdaki insanlara ve onları sizin yetkinize veren insanlara) olan bir *borcu* (*Schuld*) haline gelir, dolayısıyla kişi bunun için *hesap vermek* durumundadır. Eğer yetkili durumundaki kişinin *üzerinde* bir otorite varsa, kişinin yapması gerektiğinde yapmaktan kaçındığı eylem ceza gerektirir. Dahası, olması gereken şekilde eylemde bulunmama *sonuçlara bakılmaksızın* bir kusurdur (olumsuz sonuçlar sadece durumu ağırlaştırır).

Ancak, salt geriye dönük sorumluluk söz konusu olduğunda, eylem her zaman eylemsizlikten daha vahimdir. Bu, *kamunun gözü önünde* eylemden kaçındığınızda bile böyledir. Aklı başında herkes birini dövmekle biri dövülürken kenarda beklemek arasındaki farkı bilir. İkinci durumda, müdahale etmekle *yükümlü* olan polis memurunun tersine,

kendi sağlığınızı düşünüyor olabilirsiniz ("Bak, karışsaydım başıma neler gelecekti!"). Müdahale etmezseniz kimse sizi cezalandırmayacak, ama ederseniz herkes sizi övecektir. Sadece bir yükümlülüğü yerine getirmek takdire değer değildir; yükümlü olmadığınız bir eylemi yapmaktan kaçınmazsanız bu takdire değer. Sık sık olduğu gibi, yapmanız gereken bir şeyi yapmadığınızı ancak kendiniz bilirsiniz ya da bir avuç kişi daha bilir. Eğer arkadaşınızın ağır bir depresyon geçirdiğini fark etmiş, ama kendi çıkarınızı düşünerek depresyonunun nedenleri hakkında onunla konuşmaktan kaçınmışsanız ve bu arkadaş kısa bir süre sonra intihar etmişse, ona yardım edebilecek olduğunuz halde etmediğinizi sizden başka kimse bilmez. Yalnızca kendinize hesap ve-

rirsiniz. Burada bir tür *sorumluluk* olduğunu görmek kolaydır. Bir eylemi yükümlülük değilken yapmaktan kaçınmamanın *takdire değer* sayılması sorumluluğun varlığına işaret eder (iyi ve nihayetinde görevötesi bir eylem için sorumluluk). Ama eğer iyi (takdire değer, görevötesi) eylem için duyulan sorumluluk varsa, aynı şekilde eyleme geçmemek için de duyulan bir sorumluluk olmalıdır.

Eylemsizlik sorumluluğunun ana unsurlarını (eğer sorumluluk yalnızca geriye dönükse) şöyle sayabiliriz: Her şeyden önce kendi vicdanınıza *hesap* verirsiniz; *haberim yoktu* diye mazeret gösterebilirsiniz ("Arkadaşımın depresyonunun nedenini bilmiyordum", "İntiharın eşiğinde olduğunu fark etmedim"); *kendi çıkarınızı* ileri sürerek mazeret gösterebilirsiniz ("O kavgaya müdahale edecek olsaydım, fena halde yaralanabilirdim"). Nihayet, *sonuçlar*a gönderme yaparak mazeret bildirebilirsiniz; bunu da üç şekilde yapabilirsiniz: Müdahale etseydim, sonuçları çok daha kötü olacaktı; eylemsizliğimin sonuçları vahim değildi; ya da, müdahale etseydim sonuç değişmeyecekti.

Geriye dönük sorumluluk, sorumluluk X ve sorumluluk A olmak üzere tekrar ikiye ayrılabilir.

Her insan topluluğunda herkesin yapması gereken ya da herkesin yapmaktan kaçınması gereken şeyleri bildiren temel normlar vardır. Bu normlara ben "buyruklar" diyorum. Sorumluluk X, bu temel normlardan herhangi birini çiğnemekle ilgilidir. Buna sorumluluk "X" dedim, çünkü bu normların biri çiğnenmişse, ya hiç kimsenin yapmaması gereken bir şey yapılmıştır ya da herkesin yapması gereken bir şey yapılmamıştır. Yalnızca *buyruk* halindeki normlar söz konusu olduğunda yapılması gereken bir şeyin yapılmamasıyla yapılmaması gereken bir şeyin yapılması eşit ağırlık taşır. *Statik adalet*in buyruklarının ihlali (eğer normlar ve kurallar toplumsal bir küme oluşturuyorsa, aynı normlar ve kurallar kümenin bütün üyelerine kararlı ve sürekli bir bi-

çimde uygulanmalıdır) *hem* yapılmaması gereken bir şeyi yaptığınız *hem de* yapılması gereken bir şeyi yapmadığınız anlamına gelir, zira birilerinin yararına ve ötekilerin zararına ayrımcılık yapılıyorsa, normlara uymaktan kaçınırsınız. Bir topluluğun bütün üyeleri adil olmalıdır. Statik adaletten bahsettim, çünkü asıl olarak bu, *modern zamanlar*da bizi sadece yanlış şeyi yapmaktan kaçınmaya değil, doğru şeyi *yapmaya* sevk eden tek genel buyruktur. Adalet ötesinde sorumluluk X taşıyan genel pozitif emirler (Tanrıya karşı görevlerimizi yerine getirmek, İncil'de belirtildiği gibi ana babamıza saygı göstermek, antik Yunan'da bilindiği gibi, hatta bu görevlerini ihmal etmediğini kanıtlamaya kararlı olan Sokrates'in de farkında olduğu gibi, şehrin siyasi işlerinde ve savaşta yer almak gibi emirler) artık eskisi gibi *belirgin* değildir. Genel negatif buyruklar modernitede yasal bir biçim almıştır. Kimse cinayet işleyemez ya da bir başka yurttaşın evine zorla giremez; bunları yapan herkes yaptığının hesabını verecektir.

Sorumluluk A çok daha karmaşık bir meseledir. Verili bir bağlamda başka kimseye böyle bir yükümlülük düşmezken, bir kişi *ya belli bir eylemi yapması gerektiği halde yapmamış ya da belli bir eylemden kaçınması gerektiği halde kaçınmamışsa*, bu kişi sorumluluk A'ya göre bir eyleminden ya da bir eylemden kaçınmaktan dolayı sorumludur. Bundan dolayı sorumluluk A, eğer bir kişi başkalarının sahip olmadığı yetilerle donanmışsa ya da başkalarının olmadığı bir durumdaysa söz konusu olacaktır; burada hem "yetiler" hem de "durum" *ayrıcalıklı bilgi*yle ilişkilidir. Ayrıcalıklı bilgiye dayanan yetiler kadar ayrıcalıklı bilgi gerektiren durumlar da başka kimse değil de o kişinin yapması gereken belli eylemleri yapmayı (buna karşılık, bu bilgi elde yoksa kişinin böylesi eylemlerden sakınması gerekir) emreden kural ve normlarla ilgilidir. Ayrıcalıklı bilgiye sahip biri doğru şeyi yapmıyor ya da aslında yanlış şey yapıyorsa, bu kişi için "sorumluluk A" geçerlidir. Eğer bir çocuk boğuluyorsa, yüzme bilenler çocuğu kurtarmaya kalkışmamışsa çocuğun ölümünden sorumludur; yüzme bilmeyenler sorumlu değildir. Eğer profesyonel bir boksör bir saldırıya müdahale etmemiş ve masum bir kişinin dövülmesine seyirci kalmışsa, sorumluluğu sorumluluk A biçimindedir. Bir iç savaşın ortasında bir kişi savaş esirlerinin idam edildiğini öğrenmişse ve bunu ondan başka kimse bilmiyorsa, ama buna rağmen bu kişi adil savaş kurallarının gözlerinin önünde çiğnenmesini durdurmak için hiçbir şey yapmıyorsa, bu eylemsizlik sorumluluk A'yı getirir. Eğer yolculuk sırasında uçakta biri kalp krizi geçiriyor ve yolcular arasında çağrıya kulak vermeyip yerinde oturan bir doktor varsa, resmi olarak yolculardan sorumlu olmasa

bile bu doktor ortaya çıkan zarardan sorumludur. Eylemden kaçınma yönündeki sorumluluk A'ya (burada kişi ayrıcalıklı bilgi yokluğundan dolayı eylemi yapmaması gerekirken yapmıştır) bir örnek şudur: Birisi dik bir dağa tırmanmayı isteyen bir grup dağcıya rehberlik etmek için gönüllüdür. Bu kişi bölgeyi hiç bilmiyor ama sadece hava atmak istiyor ve deneyimsizliği yüzünden bir kaza oluyor. Burada rehber için sorumluluk A geçerlidir çünkü eyleme geçmekten kaçınmamıştır. Ne var ki, sorumluluk A çok daha karmaşık bir meseledir.

Sorumluluğu tartışırken henüz *erdem normları*ndan bahsetmedim. Erdem normlarına cesur, duygudaş, sevecen, güvenilir, iyiliksever, yüce gönüllü, hoşgörülü, yardımsever, içten, anlayışlı, sadık vs olarak uyabiliriz. Korkak, bencil, hain, güvenilmez olarak, kötücül olarak, küçük düşünerek, cimrice, hoşgörüsüz, acımasız, garezkâr, anlayışsız, sadakatsizce, cimrice davranarak erdem normlarını çiğneyebiliriz. Bilimsel dünya görüşünden başka anlamlı dünya görüşlerinden destek alan her karmaşık ve geleneksel toplumda belli sayıda temel erdem vardır. Bir kümenin her üyesinin bu erdemleri göstermesi gerekir; aynı şekilde her üye bunların zıtlarını (kusurları) sergilemekten kaçınmalıdır. Örneğin, kentteki her yetişkin erkek cesur olmalıdır ya da her Hıristiyan yardımsever, alçakgönüllü olmalı ve Tanrıdan korkmalıdır. Belli başlı kusurları olan birinin sorumluluk A taşıması makul bir varsayımdır, çünkü *herkes*in bu gibi kötülüklerden geri durması gerekir. Bununla birlikte, herkesin (temel ya da "asli" erdemlerin üzerinde ve ötesinde) *olası her erdem*i göstermesi gerektiği asla söylenemez. Öncelikle, belli erdemlerin *mevkiye bağlı* olduğu eskiden beri gayet iyi bilinir. Aristoteles'in para yardımlarıyla ilgili söylediği gibi, herkes bir biçimde eli açık olabilir, ama herkes (harcamada) "âlicenap" olamaz çünkü önemli kamusal yardımlar büyük bir serveti önvarsayar. Yine herkes bağışlayıcı olabilir, ama herkes af çıkaramaz çünkü af çıkarmak kamusal bir yetkiyi gerektirir. Dahası, herkes belli erdemleri gösteremez ve bunun nedeni konum da *değildir*. Böylesi eylemler görev-ötesi erdemlerdir. *Temel erdemler ve kusurlar*ın neler olduğuna ilişkin hiçbir fikir birliğinin olmadığı modernitede, hiçbir erdem normu (belki cesaret aşılayan erdemler hariç) sorumluluk X'le bağlantılı değildir. Ama, MacIntyre'ın iddia ettiğinin aksine, bugün bile erdem ve kusur terimleri çerçevesinde düşünüyoruz, öyle ki öğrendiğimiz ilk ahlâki terimler ve gündelik hayatta en sık kullandığımız ahlâki terimler *erdem terimleri* ve *kusur terimleri*dir.

Bununla birlikte "temel" erdemler ve kusurlar denen şeyler bile yalnızca *somut bir eylemdeki tezahürler*iyle özdeşleştirildikleri zaman

ya da müddetçe sorumluluk X gerektirir. Örneğin, bir düello davetini kabul etmemek korkaklıktır. Her soylu kişi daveti kabul etmelidir ve bunun yapmayan korkaktır. Ama erdemler ve kusurlar daha eylemin *koşulları* ya da *güdülenimleri* olarak görüldüğü anda ya da görüldüğü sürece, bir eylem normunun çiğnenmesiyle bir erdem normunun çiğnenmesi tümüyle örtüşmez. Geleceğe yönelik bir eylem söz konusu olduğunda ne kadar ince karar verilmesi gerekiyorsa, doğru karar vermek için de o kadar çok yargı gücü kullanılmalıdır. Başka bir ifadeyle, bir eylem ne kadar *kendine has* özellikler kazanırsa, o kadar az erdem ya da kusur sergileyecektir. Erdemler ve kusurlar böylelikle az ya da çok doğrudan bir biçimde *yargı süreçleri*ni ve doğrudan ya da dolaylı olarak eylemi etkileyen "karakter özellikleri" olarak görülecektir. 97/F7

Erdemler ve kusurlar, bireysel "genetik *a priori*" ile aralarında bir yakınlık olsa bile, *eylem içinde* edinilir. Bütün erdem ve kusurlar *aynı türden eylem* içinde edinilmemekle birlikte, bir tür eylem içinde edinilmiş belli erdemler başka türden eylemlerin gerçekleştirilmesinde seferber edilebilir. Bundan başka, erdemler ve kusurlar çok nadir olarak "her şeyi kapsar". Birisi savaş meydanında kahraman, komutanının karşısında korkak olabilir. Birisi aile üyelerine nazik, dünyanın geri kalanı karşısında zalim olabilir. Erdemlerin hayata geçirilmesindeki işlevsel farklılaşma modern döneme özgü bir şey de değildir. Aristoteles da buna değinir. Ne var ki, daha sonra üzerinde duracağımız, modernitedeki eşi görülmedik orandaki alanlar farklılaşması yüzünden, erdemlerin belli alanlara özgü alt erdemler haline gerilemesi geçtiğimiz birkaç yüzyılda hız kazanmıştır. Gündelik hayat dışında bu erdemlerin hepsini edinmek artık giderek zorlaşmaktadır. Yine de, başarması zor olabilir, ama imkânsız değildir. Her şeye rağmen bir eylem için taşıdığımız sorumlulukla bir erdem normuna göre yaşama sorumluluğunu birbirinden ayırabiliriz. Sonuç olarak, erdemlerimiz ve kusurlarımız için sorumluluk hemen hemen istisnasız, sorumluluk A haline gelir.

"Karakter özellikleri" denilen şey için duyulan sorumluluk özerkliğin bir alt başlığı gibi görünmekle birlikte, bu bağlamda özerklik *ek* bir sorun, hem de karmaşık bir sorundur. Örneğin, kayda değer toplumsal kısıtlamalar altında bir kişi bazı kusurlar edinmişse yeteri kadar özerk olmadığı düşünülmeli ve karakterinden dolayı sorumluluğu da daha az olmalıdır, ama uygun toplumsal ortamlarda bu sorumluluk tam sorumluluk haline gelir. Aynı şey belli başlı genetik yetersizlikler ya da eksikler için de geçerlidir. Bildiğimiz gibi, ahlâki özerklik ve göreli yaderklik birbirini önvarsayar, halbuki eğer yaderklik sadece belli belirsiz göreliyse ahlâki özerklik yokluğu birinin kişisel sorumluluğu olarak gö-

rülemez. Ancak her ne kadar sözü edilen genel yaderklik örnekleri (ağır toplumsal kısıtlama ya da belli başlı genetik bozukluk) kişinin karakterinden sorumlu olmasını azaltsa da, ahlâki yaderklik örnekleri sorumluluğu daha da artırır. Hiç düşünmeden bütün somut normlara ya da emirlere boyun eğme, istenç gücü göstermeme ya da güç, servet ve haz amaçlarını her şeyin üzerine koyma örneklerinde olan budur.

Erdemlerimiz ve kusurlarımız için duyduğumuz sorumluluk A yine de sorumluluk X'le ilişkilidir; Kant'ın özellikle *Doctrine of Virtue* [Erdem Öğretisi] adlı çalışmasında konu bu bağlamda tartışılmıştır. Kant bir norma, dahası gözettiğimiz ya da dikkate almadığımız erdem normlarının ne olduklarına bakılmaksızın hepimiz için geçerli bir buyruğa gönderme yapar. Bu buyruk, "*Kendini bil*"dir. Kendini bilmek bir *ahlâki* buyruktur. Bu, sıklıkla yozlaşarak narsisizme varan sürekli özdüşünüm çağrısı değil, "Erdemlerini ve kusurlarını bil!" buyruğudur. Kuşkusuz kişi kendi erdemlerinden ve kusurlarından sorumludur ve kişi kusurlarını tanıyabilirse onlar için bir şeyler yapabilir. Ne var ki, "Kendini bil" buyruğunun anlamı daha geniştir. Belirtildiği gibi, karakter ve eylem için duyulan sorumluluklar *örtüşmez*. Ama eğer bir kişi kendi kusurları kadar, yeterince göstermediği erdemlerini de belirleyebilirse, sanki bu kusurlar yokmuş gibi davranabilir. Böylelikle, kendi hakkındaki bilgi aracılığıyla, sorunlu karakter özelliklerini ya da bir dereceye kadar, üstün işler başarmadaki âcizliğini dengelemek mümkündür. Peki ya bu kişi kontrol edilmesi çok zor olan belli olumsuz karakter özelliklerinin ne yaparsa yapsın ortadan kalkmadığını fark ederse? Belli kusurlar (aynı şekilde belli erdemler) özel durumlarda ortaya çıktıkları ve hiçbiri "her şeyi kapsayıcı" olmadığı için, kişi yine de kusurların kontrol dışına çıktığı durumlara *düşmemeyi* seçebilir. Bir kişi sevme yetisinin olmadığını fark ederse, bu kişi başka birinin sevgisini kabul etmemeli; ne evlenmeli ne de çocuk sahibi olmalıdır. Eğer korkaklık bir kişinin iliklerine kadar işlemişse, bu kişi üyelerinin görüşlerine tamamen katılsa bile bir gizli örgüte asla katılmamalıdır. Eğer bir kişi kontrol edilemez bir iktidar düşkünü olduğunun farkındaysa, eline aşırı güç geçecek durumlardan sakınmalıdır. Bu şekilde eylemde bulunmaya herkes muktedirdir.

Buraya kadar sorumluluk tipleri *eşsüremli bir model*e göre seçildi. *Ahlâk*ın bakış açısının bütün süreç boyunca hep sorumluluk oluşturduğu önvarsayıldı, çünkü defalarca vurguladığım gibi, bir kişi belli normları başka açıdan, ağırlıklı da olarak soyut normların bakış açısından red-

deder ve belli geleneksel normları onlara yeni bir pratik anlam ya da bağlantı atfederek yeniden yorumlar. Ne var ki, ileriye ya da geriye dönük, X ya da A sorumluluk tartışmasında "ahlâkın bakış açısı"nın en belirleyici sorunlarından birinin sözü bile edilmedi. Bir ahlâki normu reddettikten sonra o normu ahlâki nedenlerle çiğneme önselini yerleştiren bir kişi ne tür bir ahlâki sorumluluk taşır? Bu soru ancak *artsüremli model*, en azından (geleneksel normları geçerli gören ve onları geçersiz gören) iki taraf ya da grup gerektiren *ahlâki değişim* modeli çerçevesinde tartışılabilir. Bu grupların biri için bir kusur, bir suç ya da günah olan eylem öteki grubun gözünde en yüce meziyet olabilir. Birinci grubun erdem normu ikinci grup için hiç de erdem normu falan değildir. "Alçakgönüllülük bir erdem değildir", "Nedamet bir erdem değildir": Bunları söyleyen Spinoza'dır ve bu sözleriyle geleneksel Hıristiyanlığın *temel* (uzlaşımsal) erdemlerini geçersiz ilan etmiştir. İzleyen bölümde ben genel tarihsellik sorununa, ahlâki tözlerin göreli olduğuna, hatta soyut ve somut ahlâk normları arasındaki çelişkilere değinmek yerine, kendimi ahlâki tözlerdeki değişiklikler ışığında sorumluluk meselesiyle sınırlandıracağım.

İlk olarak *ileriye dönük sorumluluğa* bir kere daha bakalım. Ben "yetkili" durumdaysam, sorumluluklarım ve yükümlülüklerim vardır. Bu sorumlulukları yerine getirmeyi başarmam gerek. Herhangi bir yükümlülüğü yerine getirmemek ileriye dönük sorumluluğun ağırlaştırıcı unsurudur. Şimdi buna, yükümlülüğümün ahlâki içeriğine *ters* bir ahlâki ilke, fikir ya da soyut norma başvurarak yükümlülüklerimi yerine getirmeyi inkâr *etmediğim* takdirde doğru olduğunu ekliyorum; eskiden iyi görünen şey şimdi kötü görünüyor. Bu edime iki farklı açıdan bakılacaktır. Beni "yetkili" kılanlar kadar yükümlülüğün iyi olduğuna inananların hepsi bu edimimi *ihanet* olarak görecektir. Benim bu yükümlülüğün iyiliği kalmadığı, anlamsızlaştığı, hatta kötülük olduğu inancımı paylaşanlar, bu yükümlülüğü yerine getirmeyerek yetkim dahilinde olanların iyiliği için davrandığıma inananlar edimimin görevötesi olduğunu düşüneceklerdir. Luther evlendi ve böylece bir Roma Katolik rahibi olarak yükümlülüklerinden birine karşı başkaldırdı. Birinci Dünya Savaşı'nda bazı subaylar yükümlülüklerini ayaklar altına alarak askerlerinin düşmanla arkadaş olmasına izin verdi ve böylelikle savaşın birdenbire sona ermesine katkıda bulundu. Nazizm döneminde zulüm gören Yahudilere yardım etmek için sahte belgeler düzenleyenler resmi görevlerine ilişkin kuralları çiğnediler. Ibsen'in kadın kahramanı Nora, bir kişiliği olduğunu ortaya koymak için eş ve anne olarak yükümlülüklerini yerine getirmeyerek, aynı şekilde davranan bütün

kadınlar için örnek bir kişi haline geldi. Bütün bu edimler yukarıda sözü edilen iki açıdan görülebilir, zaten görülmüştür de.

Bu örnekler burada neyin mesele olduğunu göstermek için seçildiler. Daha baştan açıkça görüldüğü gibi, bir fikir, bir ilke ya da soyut bir normun bakış açısıyla yükümlülüklere başkaldırma seçimi tam da benim *kaderimiz olarak "şansımızı kullanmak"* dediğim türden bir seçimdir. İlginçtir, Weber şansını kullanma davranışı üzerine kurulu özel bir tür etikten bahseder ve ona "sorumluluk etiği" adını verir. Olası bütün etikler sorumluluk etiği olduğundan, Weber'in neden *differentia specifica* [ayırt edici özellik] olarak sorumluluğu görece nadir ve tartışmalı bir eylem örüntüsü türü olarak gördüğü merak edilebilir. Weber'in yaklaşımında sorumluluk eylemin sonuçları açısından ele alınır. Bu sonuçlar üzerine önceden düşünülmüş olsun ya da olmasın, *bir tür* sonuç "şansını kullananlar" tarafından, ama yalnızca onlar tarafından üstlenilmelidir. Böylesi durumlarda gerçekten önemli olan sadece, hatta asıl olarak tikel eylemimizin sonuçları değil, bizatihi *değer seçimi*nin sonuçlarıdır. Yükümlülüğümüze başkaldırma nedenlerimizi oluşturan normun, değer ya da ilkenin (hem biçim hem de içerik olarak) yerine getirilmeyen yükümlülüğün normlarından daha üstün olduğunu kanıtlanamazsa, *bizden sonrakiler*in bakış açısından edimimiz her şeye rağmen görev-ötesi bir şey değil, ahlâki olarak tartışmalı ve sorunlu bir şey olacaktır. Reddin nedenini oluşturan normun, değer ya da ilke hem biçim hem de içerik açısından ya da sadece içerik açısından, daha *düşük* olduğu kanıtlanırsa, eylem *kötülük* olacak ve yapan kişi sonraki kuşaklar tarafından o kötülüğün kaynağı olarak değerlendirilecektir. Buradaki sorun *kötülük düsturları* sorunudur. Bununla birlikte, "şanslarını kullanan" failler bu şanslarını biçim olarak daha *üstün* (daha genel, daha evrensel) ve reddedilen düsturlarla kıyaslandığında en azından *eşit* (eşit ölçüde iyi) içerikli olduğunu kanıtlayan düsturlar temelinde kullanmışsa, edim, gerçekleştiği toplumsal hayatın o cephesinde ve o cephesi için *ahlâki ilerlemenin başlangıcı* olarak gösterilecektir. Bunlar, insanların "şanslarını kullanabilecekleri" koşullardır. Bunu yaparak dünyaya yeni bir iyilik ya da yeni bir kötülük getirebilecekleri belliyse, bunun getireceği sorumluluk da muazzamdır. Bu yüzden, bu tür sorumluluğa *muazzam sorumluluk* dedim.[2] Şayet kişi

2. Üçüncü bölümde Hegel'in (*The Phenomenology of Mind* ve ardından ve daha açık olarak *The Philosophy of Right* ve *Reason in History* kitaplarında) ahlâki tavrın ahlâkın bir alt birimiyle, yani "saf" ahlâkla, soyut öznellikle özdeşleştirdiğini belirttim. Bu gerçekten de geçerli ise, *muazzam sorumluluk* da geçerlidir. Hegel soyut öznelliğin diyalektiğine özel bir önem veriyordu. Bir soyut olumsuzlama olarak soyut öznellik olumsuzlanacaktır, yenilmeye yazgılıdır, ama aynı zamanda ister istemez yeni bir *Sitt-*

seçtiği değerlerin reddettiği yükümlülüklerden daha üstte durduğundan emin değilse, bu kişi "muazzam sorumluluk" üstlenmemelidir. Eğer yükümlülüklerin normatif içeriği kamusal söyleme açıksa, doğrudan yükümlülüklere saldırıp onları çiğnemek yerine, her zaman bu söyleme katılmak, sonucu bekleyip sonra toplu olarak o yükümlülükleri değiştirmek tavsiye edilir. Kuşkusuz, en özgür ortamlarda bile, belli yükümlülükler değiştirilemez ve değiştirilmemelidir de; bunun tek nedeni, *özgül koşullar* dışında bu yükümlülüklerin hiçbir yanlış yönünün bulunmamasıdır. Ordular var olduğu ve savaşlar sürdüğü müddetçe komutana itaatten vazgeçilmesi gerektiği söylenemez. Bununla birlikte My Lai'de komutanlarına başkaldıran Amerikalılar "muazzam sorumluluk" ve görev-ötesi sorumluluk üstlenmişlerdir. Genel bir kural olarak resmi görevlilerin sahte belgeler düzenlemesi tavsiye edilemez ama 1944 yılında Budapeşte'de zulme uğrayan Yahudilere binlerce sahte belge dağıtan İsveç konsolosu Raoul Wallenberg de "muazzam sorumluluk" üstlenmiş, *par excellence* [mükemmel] bir görev-ötesi sorumluluk üstlenmiştir. *A Doll's House*'un yazıldığı günden beri kadınların eş ve anne olarak yükümlülükleri değişti ama Nora gibi kadınlar bu değişimin başını çekti; onlar olmasaydı bu değişlik olmayacaktı. Bizim "sivil itaatsizlik" dediğimiz şey "muazzam sorumluluk" almanın bir alt başlığıdır sadece. Ancak böylesine muazzam bir şansı kullanmak muazzam bir özen de gerektirir.[3] Shakespeare ahlâki donanımımızın her yönü kadar bunun da farkındaydı. Hem Juliet hem de Ed-

lichkeit'ın kurulmasına katkıda bulunacak ve böylelikle o *Sittlichkeit*'ın bir "uğrağı" olarak muhafaza edilecektir. Hegel soyut öznelliği (başka bir deyişle, ahlâkı) üstanlatıya (Dünya Tininin serimlenmiş haline) tabi kılar. (Modern) soyut ahlâkın *kusuru* evrensel normlara ya da herhangi bir normatif dışsal otoriteye karşı kusur değil, Dünya Tininin, *Weltlauf*'un [dünya halinin] serimlenişine karşı bir kusurdur. Bir ahlâk noktasının *başarısızlığı* temelsizliğinin kanıtıdır. Eğer biri dünya tarihinin (pozitif) sonucunu bildiğini ilan ederse, böyle bir çözüm tatmin edici görülebilir. Ama aksini düşünürse, soyut ahlâka ilişik erdem hakkında bir kişinin yargısı farklı bir temele sahip olmalıdır. Hegelci çerçevede, muazzam sorumluluk olarak tarihsel *sorumluluk* ciddiye alınamaz. "Kurbanların kutsal davası" Hegel'in hoşuna gitmez; onlar kendi ahlâki bönlüklerinin kurbanıdır. Kurbanların davasının bizi hoşnut edip etmediğini bulmak için, evrenselci yorumları içinde evrensel değerler ölçüsünü kullanarak, "bönlüklerinin" *içeriğini* irdelememiz gerekir. Ancak ondan sonra kurbanların genelde iyilik ya da kötülükten dolayı muazzam sorumluluk taşıyıp taşımadıklarını belirleyebiliriz.

3. Böylesi muazzam bir şansı kullanmadan önce son derece dikkatli olmak gerekir; mümkünse, eylem süreci boyunca da dikkatli olunmalıdır. Önlem elbette *eylemden önce* alınırsa etkilidir, çünkü muazzam bir şansı kullanmak uykuda yürümeye benzer: Bir kere yola koyulunca yol neredeyse bilinçdışı bir zihinsel durumda iyi veya kötü kökenli bir yarı-içgüdünün yönlendirmesiyle izlenir. Önleme eylem sürecinde de başvurulabilir, çünkü muazzam bir şans kullanmak gergin bir ipin üzerinde yürümeye benzer, atılan adımlara dikkat edilmelidir.

mund *çocuk olarak yükümlülükler*ini reddetmişti ama Juliet bir kahraman olduğu halde Edmund eli kanlı bir serseriydi.

"Muazzam sorumluluk" süremli sorumluluk modelinin en belirgin olgusudur. Her şey eşit kalmak koşuluyla, kişi "hiç tartışmasız kabul edilen" normları ne kadar çok reddederse, herkes için geçerli normlara o kadar az saygı gösterip riayet eder ve kişinin sorumluluğu da o kadar büyük olur. Ama burada iş başında olan *görünür* bir karşı eğilim vardır. Farz edelim ki, verili bir toplumda *kimse* hiçbir norma uymuyor ve üstüne üstlük bu toplumda herkes ahlâk normlarının *hattı zatında* geçersiz olduğunu düşünüyor. Ya da bunun çok küçük bir ihtimal olduğunu dikkate alarak diyelim ki bu toplumda kayda değer bir çoğunluk bütün geleneksel normları ve değerleri reddediyor; burada "geleneksel" nosyonu normatif *miras*ın tamamını temsil eder ve dolayısıyla genel ve evrensel normları da içine alır. Böylesi bir durumda, sorumluluk "muazzam" olmak yerine, sıfıra yakın olacak ya da öyle görünecektir. Ve bu haliyle böylesi bir durum ancak modernitede olabileceği için Balzac'ın sorunu teşhis etmiş olmasına şaşırmamalıyız. Balzac, "Kolektif suçların sorumlusu kimdir?" diye sormuş ve "*Hiç kimse*" yanıtını vermiştir (bu noktada Balzac'ın burada kolektif *suçlar*dan bahsettiğini aklımızda tutalım). Ne ki, bir suç ancak suç olarak görülüyorsa suç olabilir. O halde, eylemi yapan insanlar iyiyi kötüden ayıracak ölçütleri olmadığından yaptıklarını suç olarak görmüyorlarsa, eylemleri suç olarak *kim* tanımlıyor? Bu ölçütü kim sağlıyor? Ne tür bir ölçüttür bu? Eğer bu ölçütleri tedarik eden Tanrıysa, çağımızda artık Tanrı terkedildiği için böyle ölçütler kalmamıştır. Peki, Balzac'ın inandığı gibi, bu ölçüt bizden önceki kuşaklar mıdır? Ya da bu ölçüt kolektif suçlara katılmayan çağdaşlarımız mıdır? Ya da bu ölçüt bizden sonraki kuşaklar mı? Ya da bunların hepsi mi? Ama bir ölçüt olduğuna inanıyorsak (ve böyle bir şeyin olması gerek; aksi halde kolektif *suçları* düşünemezdik) kimsenin kolektif suçlardan sorumlu olmadığı doğru olabilir mi? Ve böylesi bir bağlamda "sorumluluk" nosyonu ne anlama gelir?

Gerçekten de, eğer kimse *hesap vermek* zorunda değilse, kimse Kutsal Kitap'taki, "Kardeşin Habil?" sorusunu sormuyorsa, kimse kolektif suçların sorumlusu değildir. Hitler ve şürekâsına bu soru her şey olup bittikten sonra soruldu ve hayatta kalan tayfasının verecek hesabı yoktu. Stalin ve cellatlarına hiç sorulmadı.

Bununla birlikte, "Kolektif suçlardan kimse sorumlu değildir" ifadesi, ancak yukarıdaki ayrımın gösterdiği gibi, "sorumluluk" eşsüremli bir model çerçevesinde görüldüğünde doğrudur. Artsüremli bir

modele geçecek olursak, "sorumluluk" yeni bir ışık altında görünecektir.

Kolektif suçlar hiçbir zaman verili bir grubun *bütün fertleri* tarafından işlenmemiş ya da böylesi bir suça bulaşmış her fail tarafından *aynı derecede* işlenmemiştir.

Önce birinci ifadeyi irdeleyelim. Her karmaşık toplumda ahlâkın var olduğunu varsayıyorsak ve varsaymamız gerekiyorsa, hiçbir ampirik kanıt olmasa bile, bazı insanların her zaman belli normların geçerliliğini *sorguladığını biliriz*. Böylesi bir sorgulamanın olduğu yerde *hiçbir norm*un şu ya da bu eylem türüyle ilişkili olmaması da sorgulanabilir. Biz yalnızca ahlâki açıdan belli normların geçersizliğini ortaya koymakla kalmayız, aynı zamanda henüz ortada olmayan belli normların geçerliliğini de ileri süreriz. Devamla, burada analiz edilen modern dünya olduğundan, haklı olarak hem savunulan geleneksel normların hem de önerilen yeni normların *evrensel* değerlerle ve evrensel/soyut normlarla ilişkisinin kurulduğunu ve uyumlu hale getirildiğini söyleyebiliriz. Kolektif suçlar, bu suçları normatif temelde reddetmiş insanlar yoksa, eylemler tek başına bizim bakış açımızdan *suç olduğunda* bile, *hiçbir zaman işlenmemiş* olur. Bu suçları reddeden insanlar "kolektif suç" toplumlarında genellikle kenara itilir, bazen cezalandırılır ve hemen her zaman yalıtılırlar. Onlar sanki suçluymuş gibi aynı şekilde suçlu olmamanın hesabını vermek zorunda kalırlar. Bazen kolektif suçlara katılmamak cezalandırılma (Stalin döneminde, katılmayanların çok sık gönüllü ölümü seçmesi) anlamına gelir; bazen sadece kişinin iyi ya da asil olduğuna hükmettiği şeyi yapma kararlılığı demektir. Her iki gruptaki insanlar da şanslarını kullanır, sorumluluk alırlar: İyiliğin sorumluluğu. Ne var ki, kolektif suçların ortasında İyi için sorumluluk almak eşsüremli modelimizde (dünyamızın normlarına göre doğru şeyi yapmakta) karşılaştığımız İyi için sorumluluk almakla *aynı değildir*. İlkinde sorumluluk ayaklar altına alınıp çiğnenen İyi için üstlenilmiştir. Bu, İyiyi hayatta tutma sorumluluğudur. Sorumluluk *dünya* için üstlenilmiştir. Bu yüzden ben bu tür sorumluluğa *dünya-tarihsel sorumluluk* diyorum. "Muazzam sorumluluk" ve "dünya-tarihsel sorumluluk", iki ayrı "artsüremli" sorumluluk türü olsalar bile, örtüşebilirler.

Şimdi ikinci ifadeye, herkesin kolektif suçları aynı oranda işlemediği ifadesine yakından bakalım. Ahlâk normları, uygulamalarından ayrı düşünülemez; ahlâki olmayan normlar da öyle. Bazı insanlar kötülük düsturlarını uygulamakta tamamıyla isteksizdir. Onlar, ahlâki sağduyularına, ahlâki hislerine (ki bunlar ilkeler değildir) kulak verir-

ken, "istisnalar yaparlar". Bazıları da en kötü eğilimlerinin dizginlerini serbest bırakarak suçlara canla başla katılabilir. Bütünlüğü içinde düşünüldüğünde kolektif suçlar belli bir grup insana atfedilebilir olsa bile, muhtemelen bu grup içindeki tek tek her faile eşit olarak, aynı oranda atfedilemez. Ben, sorumluluğu eylemin *iradi mahiyetine* ("Bunu ben yaptım", "Bunu yapan benim") veriyorum. Herkes yaptığını iradi edimler yoluyla yapar. Yalnızca bir kişi olarak yaptığın şey tamamıyla sana atfedilebilir. Buna karşılık olarak, denebilir ki, bir kolektif suçlar atmosferinde kişinin bir katil, bu katliamın bir dekoru olması ya da sadece o ölümün bir tanığı olarak görülmesi iradi kararın sonucu olmaktan çok, bir şans meselesidir. Ama bu, iki nedenden dolayı, hatalı ve yersiz bir argümandır. İster rastlantısal, isterse bilinçli bir kararın sonucu olsun, yapılan (ya da yapılmayan) bir şey ancak onu fiili olarak yapan (ve fiili olarak yapmayan) kişiye atfedilebilir. İkinci olarak, ancak suça karışan bütün karakterleri en azından *aynı biçimde* "ahlâki olarak tarafsız" görürsek, kolektif suçlara katılmama *salt* bir şans ya da tesadüf meselesi olarak görülebilir, ama bu hiçbir zaman böyle değildir. *Mevkiye dayalı* sorumluluk ("sorumluluk A") böyle bir suçun "kolektif failler"e, yani bir grup insana atfedildiği her durumda vardır. Mevkiye dayalı sorumluluk almak (liderlik rolü) tercihten kaynaklanır ve kişi bu seçimi için sorumludur. Sonuçta, kolektif suçlar birileri tarafından *başlatılır*. Başlatan ister bilinsin, yakalanabilsin ya da bulunabilsin, isterse bilinmesin, çok önemli değildir. Eğer "başlatan" ve başlatıcılar yoksa, geriye dönük olarak bile kolektif suçlardan söz edemeyiz.

Kolektif failler içinde bir iktidar konumunda olanlar ve özellikle kolektif suçları başlatanlar bu suçlara karşı koyanlar kadar "şanslarını kullanmıştır". Böylece sorumluluk da almışlardır: Kötülüğün sorumluluğunu. Onlarınki Kötülüğü canlı tutma sorumluluğudur ve bu da dünya için alınmış bir sorumluluktur. Bu nedenle ben bu sorumluluğa, bu Kötülük-için-sorumluluğa da "dünya-tarihsel sorumluluk" adı veriyorum. Kötülük için "muazzam sorumluluk" (kötülük düsturlarıyla eylemde bulunmak) ve Kötülük için "dünya-tarihsel sorumluluk" (kolektif suçlar başlatmak) örtüşebilir ama yine bunlar "artsüremli" sorumluluğun iki ayrı tipidir.

Kolektif suçlardan kim sorumludur? Hiç kimse mi? Hayır, *herkes* sorumludur; ama aynı oranda değil. Kolektif suçların başlatıcıları Kötülük için "dünya-tarihsel sorumluluk" taşır; izleyenleri kendi kişisel eylemleri oranında, kişi olarak kendi yaptıklarından sorumludur. Bir suç eylemine katılmayan kişi o suçtan sorumlu değildir ama yine de

mükellef olabilir.[4] İyi için dünya-tarihsel sorumluluk taşıyan ve karanlık zamanlarda ahlâk ışığının sönmesine izin vermeyen az sayıdaki insan kendilerinden sonra gelen dünyaya öyle kalıcı bir hizmet verebilir ki onların hatırına kenarda durup seyretmekten suçlu olanlar bağışlanabilir ve unutulabilir. Kendileri ve başkaları için sorumluluk taşıyan böylesi insanların imtihanları ve göğüs gerdikleri sıkıntılar olmasaydı biz insanların iyilik azimleriyle neler başarabileceklerini nasıl bilecektik?

4. Bu ayrımı bir bütün olarak Alman halkının Nazi suçlarından sorumlu olup olmadığı sorusunu soran Jaspers'a borçluyum. Onun yanıtı fiilen suç işleyenlerin sorumlu olduğu, geriye kalanların da mükellef oldukları, ama sorumlu olmadıkları şeklindeydi.

V
Sonuçlar sorunu

Eşsüremli ve artsüremli sorumluluk modelleri arasındaki ayrım ve öte yanda sorumluluk A ile sorumluluk X ayrımı, sorumluluğun miktarı ve niteliği hakkında bir şeylerin (bir şeylerin, ama kesinlikle her şeyin değil) açığa çıktığı ahlâki yargılarda bulunmak için kılavuz hizmeti görür. Açık ki, özgül bir yükümlülük getiren bir mevkiye gönüllü olanlarla böylesi sorumluluklardan kaçarak ya da dünyalarının geleneksel normlarını hepten reddederek "şanslarını kullananlar" daha iyiye veya daha kötüye doğru, iyilik veya kötülük adına ötekilerden daha büyük sorumluluk almıştır. Ne var ki bu bağlantı bile göründüğünden daha karmaşıktır. Sorunun karmaşıklığını anlamak için, ahlâk felsefesindeki belli geleneksel meselelere daha yakından bakılmalıdır.

Bir kişinin bir eylemin sonuçlarından sorumlu olup olmadığı ve ne

oranda sorumlu olduğu, eylemden doğan kasıtsız sonuçların fail hakkındaki ahlâki yargıları ne oranda hafifletip ne oranda ağırlaştıracağı, olası sonuçların eylemden önce fail tarafından değerlendirilmesi gerekip gerekmediği, kişinin gözettiği takdirde iyi veya en azından kabul edilir sonuçlar doğuran ilkeler ve yol çizgileri belirleyip belirleyemeyeceği: Bütün bunlar ayrı, ama birbiriyle ilişkili sorunlardır; ortak noktaları, benim "dondurulmuş zamansallık" adını verdiğim, belli bir kökenin *zamansallığı*dır.

Eylem bir kararın sonucudur; karar karar vermenin bir sonucudur; belli türden bir karar verme de karakter özelliklerimizin bir sonucudur vs. Ne ki, burada ele alınan zamansallık türü bu *akışı* tek bir zaman öğesine, *eylemin mutlak şimdisi*ne taşır. Eylem ta başlangıcından (böyle bir başlangıç noktası tespit edilebilirse) itibaren dünyayı etkiler ve sona erinceye kadar, eylem tamamen gerçekleştirilene (yine böyle bir son nokta tespit edilebilirse) kadar dünyayı etkilemeyi sürdürür. Etki, hızlanarak ya da yavaşlayarak, artarak ya da azalarak, failin kontrolüne girerek ya da kontrolünden çıkarak, hem eylem süresince hem de eylemin tamamlanmasından sonra, sürer gider. "Sonuçlar" dediğimiz şey bu süreğen akışın "son" sayılan bir "nokta"daki *durum*unda dondurulmasıdır. Demek ki, bu "son nokta" tikel bir eyleme, yani "şu anda eylemde bulunma"nın donmuş mutlak şimdisine kadar izlenebilir ve *nedensel* sonuç iki donmuş "an" arasında tespit edilebilir. Böylelikle son nokta (donmuş gelecek) eylemle (donmuş mutlak şimdi ile) bağlantılandırılır; burada eylem son noktanın *yeterli temel*i olarak hizmet görür.

Donmuş zamansallığın kategorileri ve nedensel süreçleri olmaksızın, sonuçlardan kaynaklanan hiçbir tikel sorumluluk düşünülemez. Donmuş mutlak şimdiliği bir kere karakter, karar verme, karar, seçim, eylem gibi unsurlarına ayırmak için "erittiğimizde" ya da "dağıttığımızda", ahlâki yargıda bulunurken amaçların değerlendirilmesini yeniden gündeme getiririz. Genellikle biz bu iki yargı sürecine de gireriz, çünkü biz donmuş zamansallığın yargıya dönük bakış açısından mutlak şimdiyi "dağıtmaya" geçeriz; bunu sırf oradan donmuş zamansallığın yargıya dönük bakış açısına geçmek için yaparız. Adil ahlâki yargı, yargıya dönük konumların böylesine durmadan değişmesinden doğar, çünkü mutlak şimdiliği aynı anda *hem* dondurup *hem de* eritemeyiz. Donmuş *gelecek* de, daha önce son noktada donmuş olan eylemlerin sonuçlarının sürekli akışını değerlendirme sürecinde dağıtılabilir. Bunu yaparken niyetimiz failinkilerden başka unsurları, eylemin son noktasına ayrıca katkıda bulunan unsurları değerlendirmektir. Dolayısıyla, son noktayı ayrıştırmalı, karmaşıklığı içinde çözümlemeli ve

onu çoklu nedensellik zincirine oturtmalıyız; ama yine bir kere daha geriye dönüp donmuş biçimiyle son noktayı ele almamız gerekir, yoksa o tikel eylemin sonucunu artık ele almıyor oluruz. Bu "bir ileri, bir geri" kalıbı olmaksızın ahlâki yargımız *adil* olamaz. Açık ki, sonuçların aynı anda dondurulması ve eritilmesi veya dağıtılması mümkün değildir. O halde, mutlak şimdinin eritilmesiyle son noktanın eritilmesi arasındaki fark nedir? Birinci süreç *özgürlük* açısından sorumluluğun *niteliğini* tayin ederken, ikinci süreç *nedensellik* açısından sorumluluğun *miktarını* tayin etmelidir. İyi niyetle bir yanlış yapmak zarar verme niyetiyle bir yanlış yapmakla aynı nitelikte değildir. Ne ki, eğer birincisi feci zararlar verirken ikincisinde önemsiz zararlar söz konusu ise, sorumluluk birinci durumda (miktar olarak) ikinci durumda olduğundan daha büyük olabilir. Bu tersi durumlar (iyi sonuçların sırasıyla iyi ve kötü niyetlerden doğduğu durumlar) için de doğrudur.

Eyleme, donmuş mutlak şimdiki zaman, bir eylemin sonucuna da donmuş son nokta, başka bir ifadeyle gelecek zaman dedim. Ne ki, sonuçların sorumluluğu üstlenilebilir ve insanlar hem geriye hem de ileriye dönük olarak sonuçlardan sorumlu tutulabilirler. İki durumda da yargıda bulunuruz, ama yargılar tür olarak farklıdır.

Sonuçlar açısından verilen ahlâki yargı, eğer bir eylemin donmuş son noktasına geçmiş zaman kipiyle atıfta bulunabiliyorsa, *geriye dönük* yargıdır (ama yine hangi sonuçların son noktadaki sonuçlar olarak görülebileceği bir yargı sorunudur). Bu "Minerva'nın baykuşu" konumudur: Sonuçlar zaten ortaya çıkmıştır. Son noktadaki sonuçların olgusallığına kafa yormamıza gerek yoktur, çünkü onların ve aynı şekilde ötekilerin olgusallığı bizim için bildiktir. Eylemimin sonuçları için bütün sorumluluğu üstlenmem şu formülle özetlenebilir: "Bu benim eylemimin sonucudur; bütün suçu alıyorum" ya da "Bu benim eylemimin sonucudur; bütün övgüleri alıyorum." Böylesi bir formül *eylem*lerle, başka bir deyişle *iradi* eylemlerle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Dolayısıyla, "Bunu kim yaptı?" sorusu çok açık ve net olarak şöyle yanıtlanmalıdır: "Ben yaptım" ya da "Sen yaptın."

Sonuçlar açısından verilen ahlâki yargı, eğer bir eylemin donmuş son noktasına ancak gelecek zaman kipiyle atıfta bulunabiliyorsa, *ileriye dönük* yargıdır. Başka bir ifadeyle, son nokta henüz ortaya çıkmamıştır. O sonuç hakkında bilgimiz yoktur, çünkü gelecek bilinemez ve tam da bu nedenle geleceği kestirmeye çalışırız. Bir fail bir eylemi yapmadan önce olası sonuçlarına ilişkin zihinsel bir tablo çıkarmayı ister. İhtimal dışı ve içi sonuçlar hakkında fikir yürütme karar vermenin parçasıdır. Bu sonuçların sorumluluğunu üstlenmek aşağıdaki formül-

le özetlenebilir: "Eylemimin önceden görülebilir sonuçlarını dikkate aldım ve şansımı bu eylemden yana kullanıyorum." Fail böylelikle aynı anda hem *pratiğe dönük* hem de *kuramsal* bir yargıda bulunmuştur. Pratiğe dönük yargı (geriye dönük yargıda olduğu gibi) sonuç üzerine verilir; kuramsal yargı koşullar ve eylemin tetikleyeceği nedensellik zinciri üzerine verilir. Kuramsal yargı, pratik yargı yanlış olmaksızın, yanlış olabilir ya da tersi. Sonuç olarak, amaçlanan sonucun değerlendirilmesi yargıda bulunan kişiyle yargılanan kişi için aynıysa, bir eylemin gelecekteki sonuçları için *birini sorumlu tutmak* şu şekilde formüle edilebilir: "Sen eyleminin görülebilir sonuçlarını dikkate aldın/almadın, bu yüzden eylemi yapman doğru/yanlıştır."

Peki ya bu değerlendirme ortak değilse?

Yargı ister ileriye, ister geriye dönük olsun, son noktalar değerlendirilmelidir, değerlendirilir de zaten. Sonucu iyi ya da kötü görmemize bağlı olarak bir eylemin son noktasına bakıp bir kişiye paye verir, ya da suçlarız. Benzer bir biçimde, her halü kârda belli bir sonuç doğuracak bir eyleme şans verip vermemeyi belirlemeye çalışırken, hakkında yargıda bulunulacak failin konumunu alarak önce bu sonucun istenen bir sonuç olup olmadığına karar vermeliyiz. Sonuçları değerlendirmemiz hangi kriterler temelinde olur? Böyle bir değerlendirmenin nesnel kriterleri var mıdır? Başarı ya da başarısızlık böyle kriterler midir? Ama, şunlar sorulabilir o zaman: "Nede başarı?" ve "Nede başarısızlık?" Aynı şekilde, "Kimin için başarı?" ve "Kimin için başarısızlık?" Hem başarılar hem de başarısızlıklar *adiaphoric*'tir. Eğer X başarılı bir yazar ve Y de başarısız bir yazarsa, başarılı ya da başarısız yazılarına bakarak X'in *ahlâki olarak* payelendirilmesi ve Y'nin *ahlâki olarak* suçlanması gerektiği söylenebilir mi? Ya da, meselenin başka bir boyutuna bakarak, başarılı bir tiran ve kitle katliamcısı ahlâki olarak payelendirilmeli midir? Açık ki, ahlâki suçlamayı hak eden başarı biçimleri kadar, ahlâki övgüyü hak eden başarısızlık biçimleri vardır. "İyi sonuçlar" ve "kötü sonuçlar" aslında sırasıyla "başarı" ve "başarısızlık"la bir dereceye kadar ilişkilidir ama "iyi sonuçlar" otomatik olarak başarıyla eşleştirilemeyeceği gibi "kötü sonuçlar" da otomatik olarak başarısızlıkla eşleştirilemez.

Farklı türden "iyi değerler" (*Güterwerte*) vardır. Aynı şekilde *olumsuz* değer içerikli haller (*Unwerte*) ya da ürünler vardır. Bu Aristoteles etiğinin başlangıç noktasıdır. Belli bazı (hepsi değil) iyi değerlerin miktarında ya da niteliğindeki bir artış eylemlerin sonucudur ve failler buradaki başarıları için payelendirilebilir. Ancak ahlâki paye ancak belli değerlerin, yani ahlâki (erdemli) faaliyetler tarafından pekiştiri-

len, canlı tutulan ve fiili hale getirilen değerlere katkıda bulunmaktan doğar. Bu kuşkusuz döngüsel bir argümandır; Aristoteles bu açmaza düşmedi; ahlâki eylemle katkıda bulunulacak iyi değerin *herkes* için iyi olan değer olduğunu savunabilirdi, aslında savundu da. Yüce iyiyle (devlet için iyiyle) yakından bağlantılı bütün iyiler herkes için iyidir. Böylesi iyilere katkıda bulunmak ahlâken payelendirilmelidir. Böylesi iyilere katkıda bulunmaktaki başarı bu yüzden iyi başarı, iyi son nokta, iyi sonuçtur. Ama argümanın bu döngüselliği bu tür bir düşünceyle gerçekten aşılmış mıdır? Aristoteles için kesinlikle evet, bizim içinse kesinlikle hayır. Aristoteles ana erdemlerin eksiksiz bir listesini çıkardı; bu erdemleri pratiğe uygulayanlar kaçınılmaz olarak iyi değerlere de katkıda bulunmuş olacaktı. Şaşmaz bir biçimde iyi değerlere katkıda bulunanların, doğru olanı bilmek ya da yapmak için kendilerinin ya da başkalarının eylemlerinin sonuçlarını değerlendirmelerine gerek yoktur. Önceden değerlendirilmiş son noktalar, pratiğe geçirilmeleri hem devlet için iyiye, hem de kendi mutluluklarına katkıda bulunacak erdemlerle birlikte verilmiştir. Kuşkusuz burada bile ileriye dönük yargı bir sorun çıkarır. Bir eyleme kalkışmadan önce o eylemin önceden görülebilir sonuçlarını kestirmemiz gerekir. Aklımızı kuramsal olarak uygun kullanmak ahlâki bir sorumluluğumuzdur. Olguların ya da koşulların ihmal edilmesi bizi yanlışa götürebilir. Doğru bilgi iyi eylemin bir önkoşuludur. Yine de biz önceden bir iyi sonucun, bir kötü sonucun ne olduğunu biliriz; hepimiz bunu biliriz. Ve iyi sonuçlar ve kötü sonuçlar hepimiz için aynıdır.

Kuşkusuz, sonuçların değerlendirilmesinde görüş ayrılıklarının olması antik dönemde bilinmedik bir şey değildi: Yunanlılar için iyi sonuç Truvalılar için kötü bir sonuçtu. Ne var ki, tek başına bu olgu ahlâki bir sorun çıkarmıyordu. Verili bir toplulukta belli başlı iyi değerler üzerinde bir görüş birliğinin oluşması meselenin gündemden düşürülmesi için yeterdi. Eğer ayrı görüşler ortaya çıkarsa, biri dışında hepsi filozoflar tarafından sadece "bir fikir" olarak göz ardı edilebilirdi ve edilmiştir de. Doğru, Euripides bu sorunu birkaç kez bir sorun olarak dile getirmişti ama Stoacılardan Cato'ya atfedilen Roma deyişi (*victrix causa diis placuit sed victa Catoni*)* baştan sona farklı bir hikâye anlatır. Ama değerlerde çoğulculuk normal ve istenir bir gidişatın işareti olmaktan çok, "dekadans"ın ve topluluk bağlarındaki aşınmanın göstergesi olarak görülüyordu.

Modern çağda, değer göreliğine doğru belirgin bir kayma oldu. Bu kaymaya Kant ahlâki yargı ve kararlarda sonuç açısından bakmaya son

* (Lat.) "Yenenlerin davası tanrıları memnun etti, yenilenlerinkiyse Cato'yu".

vererek tepki gösterdi. Bununla birlikte, bu kaymaya rağmen, belli iyi değerlerle (*Güterwerte*) ilgili görüş birliği tam olarak dağılmadı. Bugün bile gündelik sağduyulu düşüncede ve insanların "aklın akılcılığı"na, yani tartışmasız normlar ve kurallara uygun davrandığı her yerde böyle bir görüş birliği vardır. Bunun bugün bile doğru olması nedeniyle geleneksel, sonuçları faillere atfetme yöntemi hâlâ geçerlidir. Az ya da çok tanımlanmış bir çerçeve içinde biz bugün bile sonuçların "iyi" ya da "kötü" niteliğinde anlaşırız. Örneğin bir orman yangınında olduğu gibi, bir olayın vardığı sonuç, bir gruba özgü değilse görüş birliği otomatik olarak var kabul edilebilir. Bir orman yangınının "kötü" bir sonuç olduğu ve bunu başlatan insanın sorumlu tutulabileceği konusunda hiçbir kuşku yoktur; başlatan kişi bu eylemin önceden görülebilir (muhtemel ya da olabilir) sonuçlarını bilebilirdi ve bilmeliydi. Burada sorumluluk oranı donmuş son noktayı ve donmuş eylemi "dağıtmayı" sağlayan genel işlem yoluyla belirlenir. Bu süreçte şöyle şeyler sorulabilir: "Bu kasti bir eylem miydi, yoksa ihmal mi?", "Önceden görülebilir ve görülemez sonuçların göreli oranları neydi?" Hayat kurtarmak her zaman bir grup içinde iyi bir son nokta olarak değerlendirilir ve payelendirilir; aynı şekilde orman yangını çıkarmak da suçlanır. Eğer iyi bir sonuç amaçlanmış bir sonuçsa, "kişiyi sorumlu tutma" ilkesi kişiye daha yüksek bir paye kazandıracaktır ve kötü bir sonuç amaçlanmışsa aynı şekilde daha fazla suçlama söz konusu olacaktır, ancak kasıtsız sonuçlar söz konusu olduğunda ise hem paye verme hem de suçlama oransal olarak azalacaktır. En şiddetli ve sık tartışılan durumlardan biri, kişinin tersini amaçlamasına rağmen iyi bir sonuç için sonuçla orantılı paye kazanıp kazanamayacağı ya da amaçları saf ve iyi olmasına rağmen kötü bir sonuç için kişinin suçlanıp suçlanamayacağı, yapısal soyutlama düzeyinde tartışılamaz. Burada o kadar fazla değişken işin içine girer ki, her yanıt aşırı kapsayıcı ve gayri meşru bir genelleme olacaktır. Her durumda doğru olan tek bir ilişki vardır; eğer amaçlar saf ve iyiyse ve sonuç kötü fakat önceden görülemez bir sonuçsa, bu sonuç yüzünden fail suçlanabilir, ama bunu bir tek failin kendisi yapabilir. Ne var ki, bu türden kendini suçlamaya bile *akıldışı* suçluluk duygularından kaynaklanan bir şey olduğu temelinde karşı çıkılabilir.

Daha önce sözü edilen değer göreliğine doğru kayma geleneksel sonuçlara bakma yöntemini geçersiz kılmaz, ama bu işlemi giderek daha fazla sorunsallaştırır. Sonuçlar perspektifinden yapılan ahlâki değerlendirmenin ahlâki bakış açısından sorunsal, hatta zararlı olması gerekir. Hangisi *daha iyi* sonuçtur; ailemi ve kendimi beladan uzak tut-

mak mı, yoksa başka birini kurtarmak mı? Hangisi *daha iyi* sonuçtur; zengin olmak mı, yoksa kendimi adadığım işi yapıp yoksul kalmak mı? Hangisi *daha iyi* sonuçtur; yalan söyleyip postu kurtarmak mı, yoksa yalan söylemeyip postu deldirmek mi? Hangisi *daha iyi* sonuçtur; başkalarına hükmedebileceğim iktidar merdivenlerini tırmanmak mı, yoksa başkalarının bana hükmedeceği bir konumda kalmak mı? Hangisi *daha iyi* sonuçtur; birkaç kişiye yardım edip başkalarına zarar vermek mi, yoksa yardım etmeyip kimseye zarar vermemek mi? Ahlâki yargı görüş birliğinin artık var olmadığı bir dünyada sonuçların değerlendirilmesi temelinde yapılacaksa, *her şeye* izin verilmiş olmayacak mıdır? "Bize uyduğu" müddetçe *her* sonuç iyi olmayacak mıdır? *Her* tür başarı faile paye kazandıran bir şey olarak görülmeyecek midir? Açık ki Kant'ın, kuşkulu bir sonuçlar kıstasından ayırarak, ahlâkı "saflaştırmak" için yeterli nedenlerden de fazlası vardı.

Şimdiye kadar, iyi ya da kötü sonuçları tamamen ayırt edebileceğimizi varsayarak, tekil eylemlerin tekil sonuçlarını tartıştık. Bu arada gördük ki, "iyi değerler" ve varılan sonuçların iyiliği ve kötülüğü üzerinde fikir birliği sağlanamadığı müddetçe, tekil sonuçları tekil faillere atfetmek kafa karıştırıcı olmakla kalmayacak, tamamen anlamsız da olacaktır. Bu karışıklığın ortasında iki çözüm kendini gösterir. İlkinde son noktaları değerlendirebileceğimiz evrensel bir ölçüt arayabiliriz. İkincisinde, genelleştirilmiş ve evrenselleştirilmiş sonuçları eylem düsturu temelinde kurarak, sonuçlar sorununu geleneksel "A edimi-X sonucu" modelinden "bütün A edimleri-bütün X sonuçları" modeline kaydırabiliriz. Kant'ın yaptığı tam da budur. Eğer eylem düsturunuzun evrensel bir (ahlâki) yasa olmasını isteyebilecek şekilde eylemde bulunursanız, eylem düsturunuz zaten yüce tözsel iyiyi tayin etmiş demektir. Bir kere *numenal* bir varlık olarak yetinizin yettiği kadarıyla özgürlüğün *nedenselliğine* dahil olursanız, *yüce tözsel iyinin nedeni* olursunuz. Herkes *numenal* bir varlık olarak yetisinin yettiği kadarıyla evrensel düsturlara (özgürlüğün nedenselliğine) göre eylemde bulunursa, sonuç yüce tözsel iyi (olası dünyalar içinde en iyisi), kişinin tahayyül edebileceği evrensel ve mutlak olarak iyi sonuç olacaktır. Yine de Kant çok iyi biliyordu ki, sonuçlar sorununu gerisingeriye düsturlar alanına kaydırarak geleneksel sonuçlar sorunsalını (A edimi-X sonucu) ahlâk felsefesinin dışına itmişti. Bununla birlikte belli bazı yeni-Kantçılar meseleye bu derece vâkıf değildir. Bunu söylerken aklımda Singer'ın cüretli girişimi var. Kant'ı etik gerçekliğe yakınlaştıran Singer, *sonuçlar* ilkesi de denebilecek meşhur "genelleştirme ilkesi"ni kaleme alarak, Kantçı çözümü sulandırmıştır. Genelleştirme ilkesi bir tavsiyeye

dayanır: Her koşulda başka herkesin de (benzer bir durumda) aynı eylemde bulunmasını isteyebilecek biçimde eylemde bulunmalıyız. Sonuçlar ilkesi (genelleştirme ilkesinin ifade ediliş biçimlerinden biri olarak), bir eyleme kalkışmadan önce kendimize şunu sormamızı tavsiye eder: "Eğer herkes aynısını yaparsa ne olur?" Eylemimizin öngörülen sonucunun (herkesin eyleminin sonucu olarak) ortaya çıkmasını istiyorsak eylemimiz iyidir; eğer öngörülen sonucu beğenmiyorsak eylemi yapmamalıyız.

Hepimiz ahlâki seçimlerin şaşmaz bir biçimde duruma bağlı olduğunu biliriz. Kant'ın önerisi ahlâki seçimlerin durumsallığına bakmamamızdır, çünkü onun sisteminde hiçbir ahlâki seçim yoktur. Ahlâki düsturları genelleştirebiliriz (ya da evrenselleştirebiliriz) ama, Singer'ın sandığının aksine, duruma bağlı ahlâki bir seçimi ya da eylemi ne genelleştirebilir ne de evrenselleştirebiliriz. Örneğin, Kant'ın Considerant'ın meydan okuyuşuna verdiği meşhur ve tartışmalı yanıtı ele alalım. Eğer olası bir katil, kurbanını evimize kadar izlemişse, ona yalan söylemekle doğruyu söylemek (yani izlediği kişinin evimizde saklandığını söylemek) arasında *seçim yapmak diye bir şey* söz konusu değildir. Bu ve benzeri durumlarda herkesin nasıl eylemde bulunması gerektiğini düşünüp ona göre eylemde bulunmayız, çünkü *durumun ne olduğuna bakmaksızın* doğruyu söylememiz gerekir. Kant duruma bağlı seçimin genelleştirilmesi (ya da evrenselleştirilmesi) gerektiğini değil, evrensel düsturun duruma bakmaksızın gözetilmesi gerektiğini savunur.

Kant'a karşı, hâlâ bir seçim şansımızın olduğunu, çünkü *iki evrensel düstur* arasında seçim yapıp birine ya da ötekine göre davranabileceğimizi ileri sürebilirdik. "Doğruyu söyle" düsturuyla "Masum insanları koru" düsturu arasında seçim yapabiliriz. Kant, bu düsturların aynı evrensellik düzeyinde olmadığını söyleyerek mutlaka bu yorumu reddedecekti. Herkesin insan hayatını koruması gerektiğini istesek bile, bu amaca ulaşamamak mantıksal bir çelişki doğurmaz, ama yalan söylemek doğurur. "Masum insanları koru" düsturuna sağlam bir dayanak oluşturmak için, önce çelişkisizlik argümanını reddetmek zorundayız. Benim yaptığım gibi, bu argümanı reddetsek bile, *Kant*'ın bunu ortaya atma *neden*i çürütülemez ya da basitçe göz ardı edilemez. "Doğruyu söyle" düsturuna uyarken biz kesinlikle *ne* yapacağımızı ve aynı şekilde *nasıl* yapacağımızı biliriz. "Masum insanları koru" düsturuna uyarken yine *ne* yapacağımızı biliriz ama aynı şekilde *nasıl* yapacağımızı bilmeyiz. "Nasıl" sorusu durumsaldır; bir eylemin "nasıl" ve "en iyi nasıl" yapılacağı hesap edilmelidir. Ama farz edin ki, "Doğru-

yu söyle" düsturuna göre davranmakla "Masum insanları koru" düsturuna göre davranmak arasında bir seçim şansımız var. Şansımızı birinciden ya da ikinciden yana kullanırken *gerçekten* "genelleme ilkesi" ışığında davranabilir miyiz? Gerçekten *herkes*in bu ve benzeri durumda aynı şekilde davranması gerektiğini söyleyebilir miyiz?

Yalan söyleyerek masum bir insanın hayatını kurtarırsam, gerçekten, "Yalan söyledim, *çünkü* herkesin böyle yapmasını isterim" diyebilir miyim? Ya başkaları sessiz kalmayı seçiyorsa? Ya başkaları masum insanın hayatını kurtarmak için olası katille *kavga etmeyi* seçiyorsa? Düstur "nasıl" sorusunu açık bıraktığından, düstura göre yapılmış *eylemler tür olarak farklı* olabilir. Herkesin benzer eylemlerde bulunması gerektiğini iddia edemem; söyleyebileceğim tek şey herkesin, "Masum insanları koru" düsturuna göre eylemlerde bulunması gerektiğidir. Herkesin insan hayatı kurtarmak için yalan söylemesi gerektiğini öneremem. Sadece diyebilirim ki, böylesi bir durumda yalan söylemeye *izin verilir*; ama bu bir tavsiye değildir.

Şimdi daha az aşırı örneklere bakalım. Bir kişi desteklediği kaybedilmiş bir davanın aynı zamanda kötü bir dava olduğu sonucuna varabilir. Bu durumda seçim (kişinin eylemi için) iki düstur arasındadır: "Kimse kötü bir davaya bağlı kalmamalıdır" ve "Kimse batan bir gemiyi terk etmemelidir." Ancak ister davaya bağlansın, isterse davayı terk etsin, bu kişi herkesin aynı şekilde eylemde bulunmasını isteyemez. Bir kere, herkes onun davanın kötü olduğuna ilişkin kanaatini paylaşmayabilir. Yine, kaybedilmiş bir davayı terk etmiş insanlar davayı savunanlara baskı yapmama doğrultusunda ahlâki bir yükümlülük duyabilir. Bir kadın, "Hiçbir kadın aşağılanmayı hoş görmemelidir" düsturunu rehber alarak kocasını terk etmeye karar verebilir. Ama aynı durumdaki her kadının kendisi gibi davranmasını isteyemez. Örneğin, bazı kadınlar kalıp, kocalarını "eğitebilir." Ayrıca, iki durum kesinlikle tam olarak benzer değildir. Hatta birçok farklı unsur burada eşit olarak değerlendirilebilir. Bazı kadınlar boşandıktan sonra çocuklarının zalim bir babanın insafına kalacağını düşünürler. Bazıları kocalarının intihar etmesinin olası ya da en azından mümkün olduğunu göğüslemek zorundadır. Durumsal bir seçimde, beklenen ve muhtemel sonuçlar mutlaka dikkate alınmak zorundadır.

Durumsal seçimler (ki bütün somut ahlâki seçimler durumsaldır) çok karmaşıktır. Bazen geçerli olarak (dahası, eşit derecede geçerli olarak) gördüğümüz *iki* ahlâki düsturla karşı karşıya kalırız, ama birini çiğnemeden ötekine göre eylemde bulunamayız. Bunlar *trajik ahlâki çatışma* durumlarıdır. *Kendi başına düsturlar arasında* hiçbir çatış-

ma (ya da çelişki) yoktur. Çatışma yalnızca eylem için seçim durumunda çıkar. Eylemin kendisini değil, sadece düsturları dikkate alan Kant meşru olarak hiçbir ahlâki çatışmanın (hiçbir ahlâki seçimin) olmadığını iddia edebiliyordu. Ancak bir kere eylem seçiminde (duruma bağlı seçimde) bir genelleştirme ilkesi benimsersek, artık ahlâki çatışma sorununun çıkmasına engel olamayız. Ahlâki çatışma durumlarında normal olarak hangi temelde karar veririz? Bazen ahlâki sağduyumuzun sesine kulak verip böylece bir düsturu ötekine tercih ederiz. Bazen eylemimizin olası, beklenen ve önceden görülebilir sonuçlarına kafa yorarız. Eğer iki düstur ahlâki sağduyumuza göre eşit ağırlıktaysa, genelde sonuçları ahlâki olarak daha vaatkâr olan eylemi tercih ederiz. Considerant örneği aşırıydı, çünkü hem ahlâki sağduyumuz hem de sonuçlar konusu insan hayatını koruma düsturunu kabul etmekten yanaydı. Ama çok daha tartışmalı ve zor kararlar da vardır.

Eylemlerin kendilerinin değil, eylem *düsturları*mızın evrenselliğini (ya da genelliğini) iddia edebiliriz. Ben buna *ahlâk ikilemi* diyorum. Evrensel bir düstura göre eylemde bulunduğumuz her seferinde, eylemimiz *ahlâki bakımdan izin verilebilir* bir eylemdir. Ama bu kesinlikle bir mecburiyet değildir. Başka insanlar başka bir evrensel düstura göre eylemde bulunabilir ve bu eylem de ahlâki bakımdan aynı ölçüde izin verilebilir bir eylemdir ve hiç de mecburi değildir. Yalnızca ahlâki bir düstura ya da norma uygun bir eylemle ahlâki olmayan ya da ahlâkla ilgisiz bir "kurnazlık" (salt kendi çıkarı, zevk vs) ilkesine uygun bir eylem arasında seçim yapıldığında "genelleştirme ilkesini" meşru olarak uygulayabiliriz: O zaman bu ve benzeri durumdaki herkesin davranması gerektiği gibi davranmamız gerekir. Hemen her Kantçı örnek bu listeden alınmıştır. Kimse (kendi çıkarı ya da zevki için) yalan söylememelidir, kimse (çıkarı ya da zevki için) adam öldürmemelidir, kimse müşterilerini kandırmamalıdır, kimse kendisine emanet edilen parayı zimmetine geçirmemelidir vs. Bütün bu durumlarda aslında ahlâki çatışma yoktur, çünkü *ahlâki seçim söz konusu değildir.* Ama burada güvenilir bir rehber bulmak için "genelleştirme ilkesi"ne gerçekten ihtiyacımız var mıdır? Bence, eski kategorik buyruk böyle bir rehberlik işini eksiksiz yerine getirir. Eğer doğası gereği ahlâki olmayan bir seçimle (ahlâki düsturları *ve* normları gözetme ve kurnazlık düsturunu gözetme arasında bir seçimle) yüz yüze kalmışsak, seçim duruma bağlı olsa bile *durum ahlâki bakımdan yersizdir.* Eğer bir kişinin zengin bir babası var ve miras için bekleyemiyorsa, *durumsal bir seçim* açısından babasını öldürmesinin getiri ve götürülerini dikkate almak komiktir. Vâris sabırsızlık yüzünden babasını öldürmeli mi, yoksa öl-

dürmemeli mi sorusu asla düşünülemez, çünkü baba hiçbir zaman öldürülmemelidir. Seçimin durumsallığı önemini ahlâki bir çatışmanın mevcudiyetinden alır, ama genelleştirmeyi anlamsız kılan tam da ahlâki bir çatışmanın mevcudiyetidir. Goethe "ahlâk ikilemi"nin bilincinde olarak aktörün her zaman suçlu olduğunu, yalnızca seyircinin masum olduğunu söylemiştir. Ahlâk ikileminin bilincinde olarak ben de üstüne basa basa ahlâki özerkliğin mutlak olamayacağını söylüyorum.

Ne var ki, sonuçlar sorunu durumsal seçim tartışmamızda yeniden ortaya çıktı. Yol göstericimiz birden fazla evrensel (ya da genel) düstur ya da ahlâki norm olmasına rağmen eylemde bulunabiliyorsak ve biri yerine ötekini seçmek durumundaysak, bazen bu tercihimizi ya-

parken önceden görülebilir sonuçları da dikkate alırız. Yine de sonuçlar, önceden kestirmeye çalıştığımız sonuçlar, *tekil* eylemlerin *tekil* sonuçlarıdır; seçimimizin genelleştirilmesinden doğan *genel sonuçlar* değildir. Bütün bunlar Singer'ın "sonuçlar ilkesi" dediği ilkenin önerildiği haliyle anlamsızlığını kanıtlamaktan uzaktır. Şimdi bu soruna geliyoruz.

Sonuçlar ilkesi, "Herkes aynısını yapsa ne olurdu?" sorusunu sorarak ilerler. Bu "ilke" genelleştirme ilkesinin yalnızca başka bir formülasyonu olduğundan, genel kullanımıyla ilgili kuşkular yersiz değildir. Eğer aklımızda yalnızca evrensel ahlâki düsturlar varsa, "sonuçlar ilkesi" o zaman kategorik buyruğun yeni bir formülasyonundan başka bir şey değildir (herkesin yalan söylemesini ya da insan öldürmesini ya da zimmetine para geçirmesini vs isteyemezsin). Eğer aklımızda, eylem düsturunun rakip ve eşit olarak evrensel (ya da genel) düsturlar arasından seçildiği durumsal eylemler varsa, o zaman "sonuçlar ilkesi" sallantılı, yanılabilir ve oldukça sorunlu bir rehber olacaktır. Eğer her masum kurban kurtarılmışsa bu *iyi bir sonuç* olarak değerlendirilebilir, eğer iyinin hizmetinde yalan mecburiyse (amaç araçları haklı çıkarır) *kötü bir sonuç* olacaktır. Bu, eylemlerin olası genel sonuçlarını ("Herkes aynısını yapsaydı") dikkate almanın tavsiye edilebilirliğini inkâr etmek değildir. Ancak bir unsuru dikkate almakla o unsuru o eylemin *tek* rehber ilkesi olarak kabul etmek iki farklı şeydir.[1] Kimse

1. Robert Nozick (*Philosophical Explanations*'da), iyiliği en üst düzeye çıkarmanın ortaya çıkan sonuçların iyiliğini en üst düzeye çıkarmakla bir olmadığı yolunda güçlü bir iddia ortaya atar. Nozick'e göre, "seçme durumlarında mevcut farklı eylemler farklı sonuç durumlarıyla aynı fiil-benzeri ilişkiden çok, sıklıkla farklı fiiller, yani farklı sonuç durumlarıyla farklı ilişkiler gerektirir. Örneğin, biri ortaya çıkaran, öteki engelleyen, bir başkası neden olan, diğeri olmasına imkân veren olacaktır. Bu farklı eylem ilişkileri sonuç durumlarında öteki insanlarla farklı oranlarda birlik ortaya çıkaracağı için, eylemlerin iyiliğinin sonuçlarının iyiliğine doğrudan bağlı olarak değişmesi ge-

savaş açmazsa, savaşlar olmaz. Ama bundan, eğer ülkem başka bir ülkenin saldırısına uğramışsa onu savunmama gerek olmadığı sonucu çıkmaz. Kuşkusuz biri aklından şunları geçirebilir: "Eğer hiç kimse ülkemi savunmasaydı ne olurdu?" Demek ki, karar "hiç kimse"nin (ki burada "herkes" demektir) tanımına; durumun tanımına bağlıdır. Durum olası en geniş terimlerle ("Ben bir savaşa katılmakla katılmamak arasında seçim yapmak durumundayım"), daha somut terimlerle ("Ben haklı ve savunma amaçlı bir savaşa katılmakla katılmamak arasında bir seçim yapmak durumundayım") ve tamamen somut terimlerle ("Endüstri alanında benim uzmanlığıma ihtiyaç var, ama ben haklı bir savaşa katılmaya gönüllü olabilir ve cepheye gidebilirim") tanımlanabilir. Basit bir nedenden ötürü, yani *benzersiz* olmasından ve bir genel ilkeden çıkarılamamasından ötürü *durumun tanımı ne kadar somut olursa, sonuçlar ilkesine o kadar az güvenebilirim.* Bu küçük parantezin vardığı yer bir kere daha ahlâk ikilemidir: Eylem düsturları evrensel (genel) geçerlilik iddiasında bulunabilir ve bulunmalıdır, ama eylemler böyle bir iddiada bulunamaz ve bulunmamalıdır. Bütün eylemler somut olarak durumsaldır. Bir eyleme kalkışmadan önce o durumun özgül koşullarının ayrımında olmalı ve karar verme sürecinde onları hesaba katmalıyız. Kuşkusuz bireysel bir eylemin önceden kestirilen sonucu bu süreçte yer alan unsurlardan biridir ve önemli bir unsurdur. Ne ki, sonuçlar ilkesi hileli bir ilke değildir; sınırlı kullanıma sokulabilir. Durumumuzu en az talepkâr eylemi tercih etme şeklinde tanımlama tehlikesi her zaman vardır. Sonuçlar ilkesi bize, durum tanımımızın en az talepkâr eylemi seçme yönünde *bilinçdışı bir eğilimin sonucu* ortaya çıkıp çıkmadığını kontrol etmekte yardımcı olur. Böylesi bir kontrol mekanizmasının hiçbir yanlışa geçit vermeyeceğini söylemekten çok uzağız, ama zaten ahlâki kararlar söz konusu olduğunda hiçbir şey yanlışa tamamen kapalı değildir.

Sonuçlar ilkesinin güvenilir bir rehber olarak kendini kanıtladığı tek bir durumsal eylem türü vardır: *Eylemin kendisi* ahlâki olarak ilgisiz (*adiaphora*) olsa da *durum* böylesi eylemlerin *askıya alınmasını* gerektiriyorsa, bu tür eylem söz konusudur. Durum *ortak bir amaç* (ortak bir iyiyi başarmak ya da ortak bir belayı def etmek) tarafından tanımlanmış ve ortak iyi aynı zamanda her bir kişinin amacı olmuştur. Örneğin, ciddi bir susuzluk yaşandığı sırada herkesin ortak amacı ve her bir kişinin bireysel amacı içme, yemek pişirme ve en temel temiz-

rekmez" (s. 497). Dolayısıyla Nozick deontolojik ve teleolojik özelliklerin bir bileşiminden yanadır ve deontolojik yana öncelik verir. Felsefi dilim farklı olsa bile, benim görüşüm de buna yakın.

lik ihtiyaçları için suyu idareli kullanmaktır. Çimenleri sulamakta veya yüzme havuzlarını doldurmakta başlı başına yanlış hiçbir şey yoktur: Eylem ahlâki olarak yansızdır. Ama bir susuzluk yaşanırken herkes şunu sormalıdır: "Hepimiz suyu hayati olmayan ihtiyaçlarımız için kullansaydık, ne olurdu?" Sonuçların ne olacağı ortadadır ve herkes bunları bilir. Benzer bir durum, belli bir fabrikada çalışan herkesin grev kararı aldığı ve fabrikanın kapısına grev gözcüleri dikildiğinde de karşımıza çıkar. Kapıdan içeri giren herkes önce kendine şunu sormalıdır: "Herkes aynısını yapsaydı ne olurdu?" (yani ahlâki olarak yansız bir durum olan herkesin işbaşı yapması hali). Ancak eğer böyle bir durumda amacın belirlenmesinde fikir birliğine varılamıyorsa, eylemler

ahlâki olarak yansız olsa bile sonuçlar ilkesi güvenilir bir rehberlik hizmeti görmeyecektir. Verdiğimiz ilk örnek daha sağlamdır, çünkü birinin çıkıp yüzmeye hayati bir su deposundan daha çok değer vermesi küçük bir ihtimaldir. Vergi düzenlemelerini ve kaçakçılığa karşı yasaları dikkate almama ikinci örneğe daha yakındır, ama burada başka türden sonuçlar (gelecek yasal ceza) da dikkate alınmalıdır.

Bütün bu anlatılanlardan sadece başından beri varsaydığımız şeyi çıkarabiliriz: Sonuçlar ilkesi, belli sonuçları eylemleri yapanlara atfederek yargılarda bulunma gibi bir ahlâki soruna çözüm getirmez, aksine sorunun üzerinden atlar. Ya Kant'a dönüp eylemin durumsallığını ve durumsal seçimi tümden göz ardı ediyor ve Kant'la hiçbir alakası olmayan bir tarzda "sonuçlar"ı ahlâki düsturların evrenselleştirilebilirliği (ya da genelleştirilebilirliği) olarak *adlandırıyoruz* ya da hiç tereddütsüz, hiçbir "sonuçlar ilkesi"nin ciddi olarak baş edemediği durumsal seçim sorununu ele alıp "ahlâk ikilemi" ve tekil (bireysel) sonuçlar sorunuyla yüzleşiyoruz.

Bu uzun gezintinin ardından başladığımız yere döndük. Belli başlı iyi değerlere ilişkin fikir birliği yoksa, bazıları için iyi bir sonuç ötekiler için kötüyse, öncelikle sonuçlar üzerine bir yargıda bulunmaksızın, eylemlerinin sonuçlarına bakarak görece geçerli bile olsa faillerle ilgili nasıl bir ahlâki yargıda bulunabiliriz? Sonuçta, sonuçlar hakkındaki yargı bir değer hakkındaki yargı demektir: *Bu bir değer yargısıdır*. Geriye dönük yargı için doğru olan ileriye dönük yargı için de doğrudur. Bir eyleme kalkışmadan önce o eylemin olası sonuçlarını ele alıyorsam, öncelikle bunların hangisinin iyi, hangisinin daha iyi, hangisinin en kötü vs sonuçlar olduğunu belirlemem gerekir. Normal olarak hepimiz değerlere bağlıyız ve bu değerlerin bazılarını tartışmasız kabul ederiz, başkaları da aynı şekilde başka değerleri tartışmasız kabul eder. Kendi değerlerimi yargı süzgecinden geçirmem gerekir mi, eğer gere-

kirse, bunu nasıl, hangi temelde yapabilirim?

Bu ve benzer sorular genel etik çerçevesinde sorulabilir, ancak yanıtlanamaz. Bu sorulara ancak bir ahlâk felsefesi çerçevesinde yanıt verilebilir. Yine de karşımıza dikilen ana sorunu yeniden dile getirmemiz gerekiyor; ben daha önce değer çokluğu durumunda *iki* çözümün ortaya çıktığını belirtmiştim. Öncelikle, tözel ya da işlemsel, son noktaları değerlendirmek için bir evrensel standart arayışına girebiliriz. İkinci olarak, sonuçlar sorununu geleneksel "A edimi-X sonuçları" modelinden "bütün A edimleri-bütün X sonuçları" modeline kaydırabiliriz. İkinci çözümün geçerli olmadığını belirtmiştim. Eğer sonuçlar bakış açısını tümden devre dışı bırakmazsak, kendimizi çözümsüz kuramsal sorunlarla baş başa buluruz. Bize kalan ilk çözümdür. Ya varılan son noktaları değerlendirmek (ahlâki yargılarda bulunmak) için belli evrensel standartlar tespit ederiz ya da Kant'ın izinden giderek ortak ahlâki sağduyuyu devre dışı bırakırız. *Tertium non datur* [işbirliği yok].

Tözel ya da işlemsel evrenseller sorununu bilerek açık bıraktığımdan, biri hariç anlamlı her ahlâki sonuç meselesi ele alınmış gibi görünmektedir. Bu çok yanıltıcıdır. Ne sonuçları faillere atfederken ne de sonuçları kestirirken karşılaştığımız güçlükler tek başına değer çoğulculuğundan kaynaklanır. Bir toplum ne kadar durağan ve geleneksel olursa, sonuçları kestirmek o kadar kolaydır; bir toplum ne kadar dinamik, gelecek yönelimli ve geleneksel sonrasıysa, sonuçları kestirmek de o kadar zordur. Elbette geleneksel bir toplumda bile önceden görülmesi imkânsız sonuçlar vardır. Su kıtlığı gibi kestirilebilir durumlar hariç, gelecek, her toplum için sürprizler ve belirsizliklerle doludur. İnsanlar sonuçların değerlendirilmesinde fikir birliği içinde olsalar bile, eylem konusundaki fikirleri farklı olabilir. Demek ki, sorun eylemlerin bu sonuçlara katkısının olup olmadığı ve sonuçları ne kadar engellediği ya da ne kadar teşvik ettiğidir.

Tutumlar ağırlıklı olarak geçmiş-yönsemeli olduğunda bile oldukça dinamik bir özellik sergileyen Avrupa tarihi boyunca hiçbir zaman eksiksiz bir tekrar görülmemiştir. Dahası, Avrupa tarihi her ne şekilde olursa olsun tekrar unsurlarını giderek daha fazla ayıklamıştır. Rönesans döneminde, en azından İtalya ve Batı Avrupa'da, yeni hayat tarzları ve insanlar arası etkileşim biçimleri ortaya çıktı ve hızla gelişti. Ahlâki gündemin meselesi, bu zamanın değişiminin nasıl algılanacağı ve bu değişimler çağında amaçlananın aksine bir sonuç yaratmayacak eylemlerin nasıl yapılacağı meselesi haline geliyordu. Shakespeare'in hem kadın hem de erkek kahramanları, kimi zaman trajik, kimi zaman

mutlu sonuçlar alsalar da sürekli bu özel meseleyle mücadele ederler. Bize kader öğretisinin en zekice analizini bırakan Weber insanların *neden* böylesine kolayca bu kısır dünya görüşünün büyüsüne kapıldıkları sorusunu gündeme getirmiyordu. Bana göre, Kalvinizmin ortaya çıkışına büyük katkı yapan şey, somut normlara tabi olarak yapılan eylemlerin sonuçlarını kestirmenin imkânsız olduğu bilinciydi. Eylemlerimiz *ne olursa olsun* Tanrı tarafından alnımıza selametin ya da felaketin yazılmış olduğu ve özellikle bu yüzden sorgusuz sualsiz her zaman bütün somut normlara tabi olmak zorunda olduğumuz fikri kalabalıkların hayat deneyimlerini ifade ettiği kadar pekiştirmiş de olsa gerekti. Ve o tarihten bugüne Batı toplumu çok değişti ve bu değişim hep artan bir hızla günümüze kadar geldi. Artık eylemin sonuçlarını kestirmek nafile bir çabadır. Hebbel'in oyunu *Maria Magdalena*'da perde Efendi Anton'un şu sözleriyle kapanır: "Artık bu dünyayı anlamıyorum!" Eski kuşak yeni kuşağı, dost düşmanı, hatta dost dostu anlayamaz olmuştur. Bir ahlâki failin bakış açısı antik trajedide hiçbir zaman, bu kişinin zamanı geçtiği *için* başarısızlığa mahkûm olacağı şeklinde resmedilmemiştir. Ama Rönesans'tan sonra ahlâk özellikle bu nedenden dolayı başarısızlığa mahkûm bir şey, somut normlara tabi olabilen bir şey olarak tanımlanabilir. *Julius Caesar*'da Brutus'un ahlâkı zamana uygun değildir, ama hem Montaigu hem de Cappelletti hanedanları için geçerli somut normlara gözü kapalı itaat de öyledir. Arzu edilen sonuçları elde etmek için ahlâki fail bir "tarih duygusu" taşımak zorundadır ama, tarihsel olaylar ahlâkçıların normlarını yerle bir ederken, fail kendi felaketini hazırlıyor olabilir. Hegel gibi Tarih'te Aklın işlediğine inanmışsak, onun gibi, öznelliklerini *Weltlauf*'un nesnel zorunluluğu karşısına dikerek hak ettikleri belayı bulan ahlâkçılar yerine dünya-tarihsel bireyleri tercih edebiliriz. Ne var ki, bize Hegel'in çözümünü reddedecek kadar korkunç bir ders veren tam da bu çağın *Weltlauf*'u olmuştur.

Hegel iyiliğin kötülüğün sonucu olabileceğini savunacak kadar cesurdu. Hegel aynı zamanda iyi ahlâkın eğer tarihsel ilerleyişin yolundan saparsa kötü olabileceğini söyleyecek kadar da cesurdu. Bu ve benzeri önermeler her şeyden önce özgül olmaları halinde çürütülebilir. Eğer tarihsel ilerlemenin tanım gereği iyi olduğunu ve ayrıca her tür toplumsal unsurun gelişmesine ilerleme diyebileceğimizi (bu benim kesinlikle katılmadığım bir anlayıştır) kabul ediyorsak, ancak ve ancak bu durumda ilerlemenin gerçekten de kötülükle sağlanabileceği sonucuna varabiliriz. Bu bile, Hegel'in ilerlemenin kötülükle sağlanabileceği görüşü ister kabul edilsin, ister edilmesin, "kötülük" tanımına bağlı bir şeydir.

Kategorik buyruğu rehber *almayan* her eylem kötüyse, şimdiye kadar görülen bütün ilerleme biçimleri kötülük sayesinde gerçekleşmiştir. Ne var ki, bu bana göre çok geniş bir kötülük tanımıdır çünkü çıkar ya da arzunun güdülediği eylemler değer-yansız (*adiaphoric*) olabilir. Bununla birlikte, belli türden kötülüklerin ilerleme getirdiğini kabul etsek bile, henüz *iyiliğe* kötülüğün katkıda bulunabileceği önermesini kabul etmiş sayılmayız. Bu ancak ilerici bir sonuçla iyi bir sonucu özdeşleştirdiğimizde olur ki, bu da bir değerlendirme meselesidir. Hegel'in fikri başka bir yoruma da açıktır. Ahlâkın bakış açısından gerçekleştirilen eylemler sıklıkla sadece somut normları onaylayanlar tarafından kötü olarak reddedilir ya da tersi. Ama bunu söylerken failleri değerlendirmekte kullandığımız standartlarla son noktaları (tarihsel olarak ilerici sonuçları) değerlendirmekte kullandığımız standartların farklı olması gerekir. Diyebilmeliyiz ki, bu insanların eylemleri, kendi çağlarında kötü olarak reddedilmiş eylemler aslında iyi eylemlerdi; bunun nedeni de sadece onların ilerleme sağlaması değil, aynı zamanda, en azından kısmen, böyle bir etkiden bağımsız olarak da iyi olmalarıydı. Ayrıca, ahlâkı rehber alarak yapılmış bir eylemin kötü sonuçlarının olabileceği önermesi doğru olsa bile, buradan iyi eylemlerin kötü sonuçlara neden olduğu çıkmaz. Son olarak, neyin kötü bir sonuç olup neyin olmadığı tartışmaya açıktır. Yenilgi iyi olabileceği gibi kötü bir sonuç da olabilir: Güçlü tikel ahlâki çabalarla desteklense de başarısızlığa uğrayan davalar tarihsel belleğimizden silinmez. Tarihte neyin son nokta olduğunu kim tayin edebilir? Tarihte bir son nokta *var mıdır*? Ahlâk ne kadar tarihselleştirilirse, iyi ve kötü o kadar çok evrensel bir "dünyanın gidişatı" içine yerleşir ve biz de neyin son nokta olduğunu o kadar az biliriz. Dünya tarihi sahnesinde sahneye konan eylemler, tam da Hegel'in kafasındaki türden eylemler söz konusu olduğunda bilgisizliğimiz son sınırına varmıştır.

Bütün bu tartışmalı meseleler gösteriyor ki, tarih sahnesindeki eylemlerin sonuçlarını hesaplamak hayatın herhangi bir başka alanındaki sonuçları hesaplamaktan daha zordur. Çok sayıda insan tarafından yapıldığı için doğrudan siyasi eylemlerin sonuçları çok ağır olduğundan ve doğrudan siyasi eylemdeki sorumluluk (bu eyleme katılan herkes tanım gereği "yetkili" olduğu için) her zaman sorumluluk A olduğundan dolayı, *belli bağlayıcı ilkeler* rastgele seçilmiş değil, *bu "tarih tiyatrosu"nda paylaşılan ilkeler olmalıdır*. Herkes için ahlâki olarak bağlayıcılığı tavsiye edilebilir ilkeler yalnızca genelde siyasi eylemin ahlâki düsturları olarak hizmet verebilir ilkelerdir; yani *kendi başına demokratik ilkeler*dir. Önceden görülebilir sonuçlar, ancak ve ancak iyi

bir ilkenin sonuç alıcı kullanımı mümkün olduğu sürece, dikkate alınmalıdır. Ahlâkın zamansallaştırılması, görevini yapan failleri kestirilebilir sonuçları kontrol altına almaya çabalama yükümlülüğünden azletmez. Ne var ki sonuçların çoğu ne kadar öngörülebilir hale gelirse, eylemler için, uzak bir gelecekle ilgili hiçbir tahminle hükümsüz kılınamayan, sağlam ve katı ilkelere bağlı kalmak o kadar çok tavsiye edilir. Şansımızı kullanmak, nihayetinde, bilinmeze atlamaktır. Eğer demokratik ilkelerle yönlendirilmezse, bu, mahşeri olabilecek bir karanlığa hepten atlamak olur.

VI
Ahlâki otorite

Ne vakit ahlâki değerlendirmeleri rehber alarak eylemde bulunursak ve her defasında ötekinin eylemini, ötekinin karakterini, kendi eylemimizi, kendi karakterimizi, kendi itkilerimizi, hatta düşüncelerimizi yargılarsak ve bütün bunları da ahlâki değerlendirmeleri rehber alarak yaparsak; başkaları kadar kendimizi de *ahlâki otorite*ye tabi kılmış oluruz. Siyasi, toplumsal, yasal, mesleki vs. farklı tür otoriteler vardır ama bunlar aynı zamanda ahlâki otorite de taşırlar ya da taşımazlar. Ve ahlâki olsun olmasın herhangi bir otoriteye başvurulmadan yapılan eylemler ve yargılar da vardır. Şu an için ben yalnızca ahlâki otoriteyi ve bu otoritenin rehberliğinde yapılan eylemlerin ve yargıların özelliklerini tartışacağım.

Normlar ve kurallar bir şeyi yapmamız ya da yapmamamız yönün-

de emir verdikleri ya da öneri getirdikleri müddetçe kendiliklerinden ahlâki otorite taşırlar. Bununla birlikte normlar ve kurallar ancak *bağlayıcı* olduklarında norm ve kural işlevi görür. Normlar ve kurallar anlamlı dünya görüşleri, aşkın güçler, gelenek, öteki insani kurumlar ya da tek başına akıl tarafından meşru kılınıp otoritelendirildikleri sürece bağlayıcıdır. Dile getirerek, gözeterek ve öğreterek normları ve kuralları "canlı" tutan failler, normatif dünyaları tehlikeye girerse, yukarıdaki görüngülere her zaman başvurabilirler. Eğer bütün normlar ve kurallar gelenekselse otorite tartışmasızdır ama normların ve kuralların bağlayıcı olması şaşmaz bir şekilde *biri* (ya da bir şey) adınadır. Bu "biri" mevcut, yaşayan, düşünen, müdahale eden, eylemde bulunan biri olmalıdır. Ölü tanrının otoritesi yoktur, yalnızca yaşayan tanrının otoritesi vardır. Sonuç olarak, normlar ve kuralların otoritesi vardır, çünkü onları bağlayıcı yapan insan tarafından, yani normu yürüten insan ve yerine göre, insanüstü kişiler tarafından taşınırlar. Bütün tanrıların otoritesi vardır ama hepsinin ahlâki otoritesi yoktur. Meşhur "Kimin adına?" sorusu üç ayrı soruya bölünebilir: "Hangi grup insan ya da ilahi güç adına konuşuyoruz?", "Adına konuştuklarımızın taşıdıkları ya da hükmettikleri ahlâk normları ve kurallar gerçekten var mıdır?", "Otoritemizi, bu normları ve kuralları taşıyan ve bunların gözetilmesini denetleyen insan grupları ya da ilahi güçlerden mi alırız, yani bu gruplara ait oluşumuz sayesinde mi, bu otoriteleri seçmemiz ya da onlar tarafından seçilmemiz sayesinde mi bu şekilde yargıda ve eylemde bulunuruz?"[1]

Eğer insanlar seçim yapmaksızın ya da çift-nitelikli düşünmeksizin gruplarının ya da topluluklarının her somut normuna boyun eğiyorlarsa, ahlâki otorite tamamen *dışsal* demektir. Buradaki "dışsal" terimi bir içselleşme yokluğuna değil, *normların otorite veren içeriğinin kaynağı*na gönderme yapar. Normlar genelde toplum tarafından belirlendiği ve somutlaştırıldığı için, birey bütün normatif içeriğini, bu içeriğe herhangi bir şey eklemeksizin ya da bu içerikten herhangi bir şey çıkarmaksızın, dış kaynaklardan elde eder. Ne alırsan, onu verirsin. Burada "Kimin adına?" sorusu henüz ortada yoktur. Her bir kişi genelin tekil bir örneğidir. Her kişi, tekil bir temsilcisi olduğu topluluk adına konuşur. Dolayısıyla *ahlâki yargı*nın mekânı *başkalarının gözü*dür. Bu ifa-

1. Lyotard'ın sürekli verdiği (örneğin, *Le Differend*) Cashinahua anlatısı örneği otorite vermenin en basit durumu, salt geleneksel durumu gösterir. Konuşmacı, Cashinahua'nın kendisi, bir Cashinahua dinleyiciye (hitap edilen) Cashinahua hikâyeleri anlatır. Bütün Cashinahua'lar (hikâyeler tarafından meşrulaştırılan) Cashinahua *normlarını* diğer bütün Cashinahua'lara gösterme ve temsil etme *otoritesi almıştır*. Böylelikle otorite, otoritenin muhatabı ve otoritenin taşıyıcısı örtüşür.

de mecâzi görünüyor, ama öyle değildir. Bu gözler yaptığınız her eylemde sizi izler; üzerinizdedir. Başkaları nasıl sizin bakışlarınızdan kaçamazsa, siz de başkalarının bakışlarından kaçamazsınız. Eğer yapmanız gereken bir şeyi yapmamış, yapmamanız gereken bir şeyi yapmışsanız, başkalarının gözleri sizi *utandıracaktır*. Utanç en acı verici ve aşağılayıcı duygulardan biridir. Utandığınızda, kaçmak, yerin dibine girmek, kaybolmak istersiniz; bütün bunlar *kendinizi bu bakışlardan kurtarmak* içindir. Utanç bir duygulanımdır (tıpkı öfke, korku, iğrenme gibi); doğuştan ahlâki duygu diyebileceğimiz tek duygudur. Başka bir yerde (*The Power of Shame* [Utancın Gücü]) ileri sürdüğüm gibi, utancın öteki duygulanımların tersine içgüdüsel bir "tüketici davranış" kalıntısı olmadığını varsaymak için nedenler vardır. Bu duygulanımın kökeni insanın kendini evcilleştirme sürecinde aranmalıdır. Her halü kârda, ampirik bir insani evrensel olarak utanç Benliğin dışsal yargı otoritesinden (başkalarının gözünde) onay alıp almamasıyla ilgilidir. En saf haliyle utanç duygusu, beraberinde yüzün kızarmasıyla birlikte, çocuklarda ve bazen de kendilerini tamamen içselleştirilmiş dışsal bir otoriteye teslim edenlerde gözlenebilir. Utanç duygusu toplumsallaşma sürecinde normal olarak değişime uğrar. Bununla birlikte, son kertede bu değişime uğramış utanç duygusu bile saf, doğuştan ve çıplak utanç duygusunda olduğu gibi, Benliğin dışsal yargı otoritesinin övgü ya da yergisiyle ilgisini yitirmemiştir. İster tüm ötekiler, isterse yalnızca belli ötekiler olsun, *ötekilerin sunduğu tanıma* benlik kuruluşunun temel direklerinden biri olduğundan, elimizden geldiğince utanç duyacağımız şeylerden kaçınırız. Bu duygulanım tamamen olmasa bile ağırlıklı olarak *temsili* Ötekilerin seçimi yoluyla değişiklik gösterir. Günümüzde ahlâki yönden sağlıklı bir kişi herhangi bir kişiden (genelleştirilmiş Ötekiden) utanmaz, ama belli bir kişiden (temsilci Ötekiden) utanır. Bu nedenle ahlâki yönden sağlıklı bir kişi otoritesini ahlâki temellerde zaten reddettiği insanların bakışlarına maruz kaldığında *utanmayacaktır*. Utanma duygusundan yoksun bir kişi *ahlâki bakımdan deli*dir; herkesten utanan bir kişi *bebeksi*dir; özellikle ya da aşırı ölçüde ahlâki-olmayan otoriteden utanan kişi *ahlâki olarak âciz*dir. Bu üç kişilik tipinin üçü de kötülükle yakın ilişkidedir, ama her biri farklı türden bir kötülüğe yatkındır. Ahlâki bakımdan deli kişi hayvana yakındır (bir Caliban), ahlâki bakımdan bebeksi kişi tehlikeli bir biçimde kolayca biçimlendirilebilir ve ahlâki bakımdan âciz kişi iktidar budalası (ya da böyle birinin çanak yalayıcısı) ve eğer yeteri kadar ince düşünceliyse şeytan fikirli biridir. Bu özel konuya sonra tekrar döneceğim.

Ahlâkın bakış açısı pratik aklın bakış açısıdır. Bütün somut normlar tartışmasız kabul edildiğinde ve böylece içselleştirildiğinde, pratik akıl hâlâ içseldir. Bu demektir ki, pratik kavrayışla kuramsal kavrayış henüz farklılaşmamıştır ve *edilgen* olduklarından dolayı hiçbiri "uygun akıl" değildir. Burada edilgenlik epistemolojik bir anlamda kullanılmıyor. İnsan eylemi her zaman iradi olduğundan ve insani anlayış, algı ve konuşma her zaman bir niyete bağlı olduğundan, "edilgenlik" sadece "tartışmasız kabul" demektir. Normatif beklentilerin *ne* olduğunu ve başkalarının bunlara nasıl uyduğunu kavrayarak biz iyi eylemlerin neler olduğunu ve bu beklentileri yerine getirmek için neler yapmamız gerektiğini zaten *biliriz*. Kuşkusuz, burada ideal bir tipi ele alıyo-

ruz. Somut normların akla gelen her koşulda olası her uygulama tipini kapsadığı bir durum hayal etmek çok zordur. Bütün normlar ve kurallar tartışmasız kabul edilse bile, uygulanmaları hâlâ hem kuramsal hem de pratik aklın harekete geçirilmesini ve aklın pratik ve kuramsal kullanımları arasında belli bir farklılaşmayı önvarsayabilir. Normların ve kuralların uygulanması artık istisnai bir olay olmaktan çıktığında uygun pratik aklın (ve aynı zamanda ahlâkın) ortaya çıkışına tanıklık edebiliriz; bu durumda bir failin değişmez *görev*i normları ve kuralları birbiri ardına gelen olaylara uygulamaktır. Böylelikle fail doğru norm uygulamasının faili olarak *otorite* kazanmış olur ve artık fail hangi (tartışmasız) normun hangi durumlara uygulanacağını ve *en iyi nasıl* uygulanacağını belirlemek zorundadır. Dolayısıyla pratik akıl *phronesis* olarak ortaya çıkar. İnsanların *phronesis* (eylemde norm uygulanmasını ima eden doğru pratik yargı) ile eylemde bulunması gerektiği de bir normdur. Bununla birlikte, *phronesis* kendi başına dışsal değil, *içsel* bir fail dışsal değil, içsel bir otoritedir. Şayet ana normlar ve hiyerarşik yapıları baştan veri alınırsa, pratik akıl *phronesis* ile *özdeş* hale gelir. Bu modernitede böyle değildir, gerçi Aristoteles *phronesis*'i bu kadar vurgularken bile böyle değildi. Bu veriye dayanarak kimse aceleyle, birçok çağcıl düşünürün yaptığı gibi, pratik aklın faili rolünü üstlenmiş *phronesis*'in anlamını yitirdiği sonucuna varmamalıdır. Normlar geçerli ve bağlayıcı olarak kabul edildikten sonra bile, bu normlar yine de uygulanmak zorundadır ve bu da, çok önce ağırlıklı olarak geleneksel normların uygulanmasında olduğu gibi, aynı oranda ve aynı şekilde iyi *phronesis* gerektirir.

Ahlâki davranışın içsel otoritesi geleneksel toplumlarda normların *uygulanmasıyla* da sınırlı değildir. İster Eski Ahit, Yunan trajedileri ve Yunan felsefelerine bakalım, isterse, en iyi bildiğimiz metinler olarak, Hıristiyan azizlerin hikâyelerine bakalım, daima karşımıza *görev-ötesi*

eylem çıkar. Görev-ötesi eylem *phronesis*'in zıddıdır. *Phronesis* sahibi Antigone değil, İsmene'dir. Görev-ötesi eylemin antik Yunanlar tarafından *hubris* [kibir] olarak görüldüğünü haklı olarak iddia edebiliriz ama aynı şeyi antik dönem Musevileri, Romalıları ya da Hıristiyanları için söyleyemeyiz. Dışsal değil içsel otorite görev-ötesi eylem kararlılığı verir (aksi halde görev-ötesi eylemden söz edemeyiz). Bundan başka, yüksek uygarlaşmanın görüldüğü geleneksel toplumlarda normlar, erdemler ve değerler az ya da çok *yoruma açıktır*. Felsefi etik, belli "ahlâki dinler"in yaptığı gibi, bir dizi farklı norm-değer-erdem yorumu sunar. Herkes cesaret, dinine bağlılık, itidal, bilgelik ve adaletin *ana erdemler*, mutluluğun *yüce iyi* olduğunu vs kabul etse bile, *gerçek* cesaret *nedir* ve ne değildir, mutluluk *nedir* ve ne değildir gibi ahlâki bakımdan hayati sorular hâlâ yanıtsızdır. Açık ki, yorumlayıcı aklın *phronesis*'le bir ilişkisi yoktur, yoksa yeri ve zamanı geldiğinde cesaretle *eyleme geçmek* için hangi gerçek cesaretin cesur *olmak* anlamına geldiğini belirlememiz gerekirdi. Aristoteles "orta karar" (*mesotes*) kuramında erdem-norm yorumuyla *phronesis*'in eşsiz bir bileşimini ortaya koyar ama hemen peşinden bunun ancak sınırlı bir kullanım alanı olduğunu ekler. Eğer içsel otoriteyle gerçekleştirilen üç ayrı edime kısaca bakacak olursak, pratik aklın iki durumda (*phronesis* ve yorum) farklı türden kuramsal aklı harekete geçirirken, üçüncü durumda kuramsal aklın dolayımı olmaksızın kendi başına eylemi denetlediğini görürüz: Bu da görev-ötesi eylemdir.

Biz dışsal otorite kadar içsel otoriteye de müdahil oluruz. İçsel ahlâki otoriteye müdahil olmaya *vicdan* denir. Vicdan utanç gibi bir *duygu*dur, ama utanca göre duygusal temayül ve yönletici duygularla daha yakından ilişkilidir. Ve vicdan, "Niçin?" sorusunu soran akla karşılık gelir. Vicdan [*conscience*] sözcüğünün *bilgi*yle (*con-scientia*) bir ilişkisi vardır ve bu da söz konusu ahlâki duygunun akılla malul olduğu anlamına gelir. Dışsal otoriteye müdahil olma öz olarak *tepkisel* olmak durumundadır, çünkü "ötekinin gözü"nün verdiği veya vermediği onaya göre gösterilen tepkilerde ortaya çıkar. Onaylanmadığımızı *öngörerek* utanabilmemiz olgusu utancı diğer tepkisel duygulardan (duygulanımlardan) ayırmaz. Cinsel arzu, öfke, korku, iğrenme, neşe ve üzüntü gibi duygulanımlar eşit olarak fanteziyle (tahayyül gücüyle) de ortaya çıkabilir. Bununla birlikte, vicdan görsel değildir; bir iç *ses*tir. Vicdan bize seslenir, bizi uyarır ve tavsiyelerde bulunur; bizi ödüllendirir ve cezalandırır. Uyarı ve tavsiyeleriyle vicdan yönletici bir duygudur. Vicdanımız kelimenin gerçek anlamında bize seslenir ve o sese kulak vermezsek *acı* çekeriz, hem de bedensel acıdan daha beter bir

acı. Buna karşılık vicdanımızın sesine kulak verirsek, *neşe*, tatmin, mutluluk, huzur, rahatlık vs duyarız. Kendini çeşitli somut nitelikli duygularda gösterdiği müddetçe vicdan gerçekten bir "duygusal temayül"dür. Bu karmaşık mahiyeti gösteriyor ki, vicdan utanç ya da ampirik bir insani evrensel gibi doğuştan bir duygu *değildir*. Bilişsel bir duygu, pratik akla (içsel ahlâki otorite) müdahil olma olarak vicdan ahlâkla, pratik uygun aklın ortaya çıkışıyla birlikte görülür.

Ahlâk burada bireyin doğru davranış normları ve kurallarıyla pratikteki ilişkisi olarak tanımlandı. Hegel'in izinden giderek uygun davranış normları ve kurallarına *Sittlichkeit*, bireyin pratiğe dönük tutumuna da *ahlâk* dedim. Şimdi bir adım daha ilerliyoruz. Bu ilişkinin nesnel boyutunu (*Sittlichkeit*) dışsal ahlâki otorite olarak, ahlâki tutumda harekete geçen pratik aklı da içsel ahlâki otorite olarak tanımladık. Ayrıca, utanç dışsal ahlâki otoriteye müdahil olma olarak, vicdan da içsel ahlâki otoriteye müdahil olma olarak tanımlandı. Ahlâk kuralları dediğimiz şey ahlâkla *Sittlichkeit* ilişkisi olduğundan, ahlâki karar verme, ahlâki ilkeler ve fikirler, ahlâki duygular (kısacası "ahlâki bakış açısı"nda işlev gören bütün unsurlar) doğrudan eylemde ya da yargıda (konuşma edimi) bulunurken *iki otorite*ye başvurur. Dışsal ve içsel otorite arasındaki denge değişebilir. Biri daha ağır basabilir. İlişkilerinin de yapısı değişir. Ama *her iki* otoriteye de başvurulmuşsa *ancak* o zaman "ahlâki bakış açısı", ahlâk, etik (ya da bu görüngüye ne diyorsak o) hakkında meşru olarak tartışabiliriz. Ya da, sorunu tarihsel olarak ifade edersek, eğer pratik akıl yalnızca içsel ise, otorite özellikle dışsaldır; *henüz* ortada bir ahlâki bakış açısı yoktur. Eğer insanlar kararlarında, eylem ve yargılarında hiçbir dışsal ahlâki otoriteye başvurmadığı için pratik akıl tek otoriteyse, *artık bir ahlâki bakış açısı kalmamıştır*. Hiçbir ahlâki bakış açısı öznel bir bileşen (ahlâk) olmaksızın var olamaz, buna karşın salt öznellik de ahlâki olamaz.

Yukarıda değindiğim gibi, geleneksel toplumlarda içsel ahlâki rehberlik genelde normların uygulanması, görev-ötesi eylem ve normların yorumuyla sınırlıdır. İçsel otorite (pratik akıl) ve o otoriteye müdahil olma (vicdan) birbirini tamamlar, böylelikle de dışsal otoritenin işlevini tümlemiş olurlar. Norm uygulama faili olarak üstlendiği rolü içinde pratik akla müdahil olmaya *uygulama vicdanı*, görev-ötesi eylem birimi olarak üstlendiği rol içindekine *genişletici vicdan* ve norm yorumlama ve yeniden yorumlama birimi olarak üstlendiği rolü içindekine *yorumlayıcı vicdan* diyeceğim. Bu üç durumda da pratik akılla vicdan birbirinin *tümleyen*idir. Pratik akıl ne kadar çok norm yorumlama otoritesi kazanırsa, otorite sahibi ötekiyle otorite sahibi olmayan öteki ara-

sındaki ayrım o kadar incelikli hale gelir. Ahlâki sorunlarda "sadece fikir" sahibi insanlar artık dışsal otorite taşıyan kişiler olarak görülmez; yalnızca doğru pratik bilgiyi uygulayanlar otorite sahibi olarak tanınır. Gözlerin otorite sahibi olmayan başkalarına dikilmesi yorumlayıcı vicdan sahibi bir kişiyi utandıramaz. Bu kişi iç sesin onayı karşısına onaylamayan bakışı koyacak ve iç sesin tavsiyelerine kulak verecektir. Sokrates, Anytos ve Meletos'un onu öldürebileceklerini ama ona zarar veremeyeceklerini söylemişti. Gerçekten de, ne Anytos ve Meletos ne de onların suçlamalarına değer veren Atinalılardan hiçbiri kendi *daimonion*'unun (vicdanının) karşı çıkmadığı hiçbir eylemden dolayı Sokrates'i utandıramazdı. Ama her zaman otorite sahibi başkaları, bakışları vicdanlı insanı utandırabilecek "doğru ahlâki bilgi"nin taşıyıcıları vardır. Burada dışsal otoritenin bakışıyla içsel otoritenin sesi birbirini güçlendirir. Normal olarak yorumlayıcı bilinç, normların doğru ve yanlış yorumları arasında ayrım gözetse bile, belli bazı temel normları (Sokrates'in Atina yasalarının otoritesini kabul ettiği gibi) tamamen dışsal normlar olarak kabul eder. Yorumlayıcı vicdan sahibi insanlar bütün düzenlemelere değilse bile çoğuna boyun eğer ve bunu yaptığının tam bilincindedir. Bu insanların ahlâki özerkliği sadece görelidir, ama gayet iyi bildiğimiz gibi, bu her zaman böyledir. Yorumlayıcı vicdanı öteki vicdanlardan ayıran şey bu göreliğin bilincinde olup bunu olumlamaktır. Yorumlayıcı vicdan sahibi insanlar ahlâk normlarını doğa ya da akıl gibi ahlâki olmayan "nihai temeller"den çıkarmaya çalışmaz. Bu insanlar ahlâki içerikli her oluşumun sıfırdan düşünülmesi gerektiğini iddia etmez. Tamamlayıcı vicdan normları temellendirmek için mutlak güvenilir işlemler icat etmeye gerek duymaz. Düşünce zincirimde son halka olarak burada demek istediğim şey şudur: Benim görüşüme göre, hiçbir başka (sonraki) vicdan türü yorumlayıcı vicdandan daha gelişkin olmayacak ya da daha büyük miktarda gerçek ahlâki otorite üstlenmeyecektir. En iyi halde hassasiyet ve özerklik sonraki vicdan biçimlerinde ancak yorumlayıcı vicdan kadar olacaktır; en kötü durumda ise, bu nitelikler çok azalacak, hatta hiç olmayacaktır. Ne var ki, yüce değerler, normlar ve erdemlerle ilgili başlangıçtaki fikir birliğinin tartışmasız varmış gibi alınabilme koşullarını yaratan gelenekçiliğin ve sabit değerler hiyerarşisinin çöküşü yüzünden, yorumlayıcı vicdan artık sağlam bir *Sittlichkeit* çerçevesine dayanamaz. Kuşkusuz gelenekçilik tek bir darbede yıkılmadı. Düşünüme dayanmayan utanç biçimleri yalnız çocuklukta değil, modern toplumun kuytularında da yaygın olarak karşımıza çıkar. Üç modern öncesi vicdan tipinin üçü de hâlâ çok fazla belirgindir. Yine de bu noktada asıl ilgilendiğimiz şey geniş

bir ahlâki tutumlar yelpazesinin birlikte varoluşu değil. Ahlâkın *yapısının* yavaş ama giderek hızlanan dönüşümü bizim birincil ilgi alanımızı oluşturuyor.

Vicdan, yorumlayıcı ise bize düşen normları ve kuralları sınayıp sorgulama işlemi zaten çok belirgindir. "Bu *gerçek* cesaret değil, *gerçek* cesaret şudur", "Bu *gerçek* mutluluk değil, *gerçek* mutluluk şudur", "Devlet için iyi olan bu değil, şudur" türü ifadeler kullanıldığında, anlaşılması gereken, "iyi ve doğru bu değil, şudur" şeklinde bir ifadedir. Ama tam anlamıyla yorumcu bir vicdan hiç de nominalist değildir ya da çok nadir olarak nominalist olur; hatta "sadece görüşler" bu vicdan tarafından "sadece adlar" olarak göz ardı edilmez.[2] Büyük kar-

gaşa zamanlarında bir "ya/ya da" durumuna (yani değer seçimine) gelinceye kadar yeni değerler ve erdemler eskilerin üzerine yığılır. Ama o zaman bile hem eski hem de yeni değerleri taşıyanlar kendi topluluklarına, temsili ötekilere başvurur. Bu insanlar, bazen tamamen, *kendi Sittlichkeit*'larının normatif dünyasına teslim olurlar. Geleneksel toplumlar büyük kargaşa yaşadığında, vicdan ancak ötekilerin, grup dışı olanların normlarını özü olmayan "salt adlar" olarak reddettiği müddetçe nominalist hale gelir. Bu demektir ki, grup içi olanların normları tözel somutluğu içinde kabul edilmiştir. Nominalizm hiçbir zaman genel bir tutum haline gelmeyecektir, çünkü hiçbir zaman grup içi olanların normlarına kadar uzanmayacaktır. Daha doğrusu, ortaya çıkmakta olan yeni değer sistemi genel nominalizmi geliştirmekten çok ona engel olur, bununla birlikte bu sistem otoritesini eski ve ölüm döşeğindeki değer sisteminden alır. Sık sık görülen karşı eğilimlere rağmen, Rönesans'tan bu yana tersi bir durum söz konusudur. Yani, yeni dünya nominalizm yıldızı altında ortaya çıkar. Bu ahlâkın yapısındaki değişimin ilk göstergesidir. "X bir değer değil, salt bir addır" ya da "Y bir değer değil, salt bir addır" gibi önermeler giderek daha sık ve kuvvetle dile getirilir. Bu dönemde yeni bir değer çabucak eski bir değerin

2. Yorumlayıcı vicdan açısının *modern insan* tarafından sadece nominalist olarak yorumlanabilmesi başka bir meseledir. Sokrates'in genel geçer yorumu XIX. yüzyıldan itibaren çarpıcı bir biçimde değişmiştir. Rönesans dönemi boyunca Sokrates hâlâ bir pagan İsa olarak anlaşılırken ("Kutsal Sokrates, bizim için dua et"), modern zamanlarda ve özellikle Waterloo sonrası dönemde, Sokrates Faust'un ikizi haline geldi. Sokrates'in temsili yorumcuları çifte otorite iddiasını kavramakta zorluk çekmediler. Sokrates bir yanda ilk "nihilist", salt yoksayıcı, "ironist" olarak, öte yanda da "ahlâk vaizi" olarak görülüyordu; biz ilk sıfatı kabul ederken (Kierkegaard) ikinci sıfatı reddettik (Nietzsche). Her halü kârda, Hegel gibi, dengeli görüşte olanlar bile Sokrates'in öğretilerinin ve kişiliğinin ahlâki yanlarını aşırı oranda *öznelleştirmişti*. Sokrates'i reddederek Sokrates öncesi felsefeye ya da karakteristik olarak yorumlanmış bir "Şarkiyatçılığa" dönüş hem bütün öznelliğin hem de ahlâktaki akılcılığın, hatta bazen ikisinin de reddiyle uyumludur.

yerine ikame edilebilir (tevazu artık bir değer değildir, ama gurur öyledir). Bununla birlikte, bu ikamelerin aynı somutluk düzeyinde değerler ya da erdemler olmaları gerekmez. Aksine pratik akıl bizi daha yüksek soyutlama düzeylerine, doğrudan evrensel düzleme doğru ilerlemeye teşvik eder. Bu süreç içsel ve dışsal otorite arasında aşırı bir dengesizlikle sonuçlanır. Geçersizleştirilmiş değerler ve erdemler oldukça somuttur ya da bir biçimde soyut olsalar bile yorum yoluyla somutlaştırılmaya hâlâ açıktır. Bunlar "etik hayat"ın taşıyıcıları olan topluluklar ve gruplar tarafından hayata geçirilir. Yeni, geçerli kılınmış erdemler ve değerler giderek daha az somuttur. Bu değer ve erdemler tam olarak soyut hale gelirlerse, çok sayıda ayrı yoruma açık olur. Bu erdemlerin ve değerlerin bazılarını gruplar taşır; diğerlerini ise hiçbir mevcut insan grubu taşımaz. Giderek soyut değer iddiaları, daha somut değerler ve erdemlerin yerine tavsiye edilen ikameler olma yetileriyle, çoğulcu toplumsal kümelerin üyeleri tarafından alınır ve kullanılır. Bunlar daha yeni yeni ortaya çıksa da somut ahlâk normları olarak ahlâki sorgulamanın sınamasından tek başlarına geçemeyen belli davranış ve çıkar örüntülerini desteklemeye ve meşrulaştırmaya yarayan araçlar olarak kullanılır. Daha basitçe ifade edecek olursak, uğruna eski normların ve değerlerin "salt adlar" olarak reddedildiği normlar ve değerler ne kadar soyut olursa, pratik akıl işleminin içerimleri o kadar *ideolojik* hale gelir. İnsanların yaptıklarını düşündükleri ya da yaptıklarını iddia ettikleri şeyler değil, yaptıkları şeyler temelinde yargılanması gerektiği yolundaki kuramsal olarak hantal Marksist önerme gerçek bir meseleye parmak basmaktadır. Pratik aklın değer ve erdem iddiaları, idealleştirilmiş ve yalınlaştırılmış olup olmadıklarına bakılmaksızın, bir topluluğun "etik hayat"ı tarafından desteklendiği müddetçe, bir şeyi yapmakla aynı şeyi yaptığını düşünmek ve yaptığını iddia etmek arasında fark kalmaz. Ne ki, somut hatta genel-soyut norm ve değerler yetersiz bulunduğu anda ve sadece yüksek soyutluk düzeyindeki, neredeyse evrensel değer ve normlar geçerlilik sınavını verebilir hale geldiği anda, bir şeyi yapmakla aynı şeyi yaptığını düşünmek ya da iddia etmek arasındaki fark en çarpıcı halini alır. Biçimcilik, yani değer tözünün içinin boşaltılması, aynı biçimsel iddianın içinin herhangi bir tözle doldurulmasına imkân tanır; bu yanlış bilinçliliği, yani biçimi dolduran tözün *tikelci* temayülünden *habersiz olma*yı ortaya çıkaran bir olgudur. Benim bu ikilem için önerdiğim kuramsal ve pratik bir çözüm, ahlâk felsefesi çerçevesinde dile getirilecek. Bu ikilemi şu anda sadece özetleyebiliriz.

Modern filozoflar XVII. yüzyılda bu soruna karşılık vermeye başladı. Daha önce değindiğimiz gibi, bu filozoflar *Sittlichkeit*'ı ahlâki

akıl yürütmenin nihai temeli olarak kabul etmeyip ahlâki olmayan nihai temellerden (akıl ya da doğadan) hareketle evrensel ahlâki ilkeler (bu arada, elbette soyut ahlâki değerler de) çıkarmak gibi cüretli bir çabaya girdiler. Bu felsefi yapıların ihtişamına rağmen, özel türden bir yanlış bilinçlilik bu kuralına uygun akıl yürütmenin arkasında pusuya yatmıştı. Güya ahlâki olmayan nihai temellerden türetilmiş bu ilk ilkeler aslında, onları tikel bir tür *Sittlichkeit*'tan ödünç aldıktan ve onları tanınmayacak biçimde soyutlayıp arıttıktan sonra, bizatihi bu filozoflar tarafından bu nihai temellerin arkasına gizlenmişti. *Dışsal otorite bu girişimlerde türetilmiş gibi görünür, halbuki belli dışsal otorite iddiaları her şeyden önce tartışmasız kabul edilmişti.* Böyle bir işlemin

tehlikesi açıktır: Soyutlaştırılan ve arıtılan nihai temeller ahlâkî mahiyette olabildiği gibi ahlâkdışı da olabilir. Hegel, bu tehlikeyi görerek, tarihselleşmiş bir versiyonda kadim bir işlemi yeniden canlandırdı. Ama Hegel normları seçme işlemini Dünya Tininin (diğer adıyla "Tarihte Akıl") gelişmesine tahsis ederek ağır bir bedel ödedi. Çağının idealleştirilmiş *Sittlichkeit*'ını yalnızca tartışmasız kabul etmekle kalmayıp tarihin nihai sonucu olarak da alarak, Hegel, ahlâkın bakış açısını salt rastlantısal öznellik düzeyine indirgiyordu.

Burada ahlâk doğru davranışın norm ve kurallarıyla bireyin pratikteki ilişkisi olarak tanımlanmıştır. Ahlâktaki ilk yapısal değişim bu ilişkinin, otoritenin farklılaşıp iç otoriteye dönüşmesi ve sonuçta ortaya çıkan bu iki otorite biçimine (utanç, vicdan) müdahil olmadaki farklılaşma sürecinden geçerek, öznel yanının ortaya çıkışıyla olmuştur. Ahlâktaki ikinci yapısal değişim iç ve dış otorite arasındaki artan dengesizlikten gelişmiştir. Ama bu ikinci değişim tek yönlü değildir. Artan bu dengesizlik iki ayrı yapıyı billurlaştırabilir. İç otorite (vicdan) eylem seçiminde ve insan davranışının yargılanmasında *nihai* hakem olarak hareket edebilir. İç otorite ayrıca bu konularda *yegâne* hakem olarak da hareket edebilir. İkinci yapı birincinin ardından gelişmekle birlikte, birincisi bu gelişmeyle atıl kalmadığı gibi devre dışı da bırakılmaz. En azından bu benim umudum; nedeni de şu: Yapının en azından bir alt birimi ahlâki ilerlemeye katkıda bulunduğundan, pratik karar ve yargıda nihai hakem olarak iç otoritenin ortaya çıkışı, ahlâki ilerlemenin bir göstergesi olarak kabul edilebilse bile, eylem seçiminde ve davranışı yargılamada yegâne hakem olarak iç otorite *ahlâki gerileme*yi temsil eder. Modernliğin getirdiği ahlâki çelişkinin ne bir değer çelişkisi ne de soyut ve somut normlar arasındaki bir çelişki olmayıp *kendi içkin ahlâki yapısındaki iki gelişme mantığı arasında* bir çelişki oluşu modernliğin diyalektiğinin bir parçasıdır. Şimdi tartışacağımız bu iki mantıktır.

1. Pratik akıl (vicdan), eğer norın çelişkisi ve değer çelişkisi durumunda son ve bağlayıcı bağlılığını sergileyen özneyse, eylem seçimi ve insan davranışının yargılanmasında *nihai hakem*dir. Nihai hakem haline gelen pratik akıl *phronesis* tarzında işleyemez, çünkü normların uygulanmasını değil, geçerliliklerini belirlemek durumundadır. Pratik akıl, benzer bir nedenden dolayı, yorumlayıcı vicdan olarak da işleyemez; çünkü mesele, kurulması gereken yol gösterici ilkedir, yoksa yorumlanması gereken önceden var olan bir norm ya da erdem değil. Bu yapıda çift-nitelikli düşünüm kaybolmaz; aslında tersi doğrudur: Kişinin yanında ya da karşısında olduğu değerler ne kadar evrensel olursa, çift-nitelikli düşünümün yarı-aşkın içeriği o kadar baskın olacaktır. Eğer biri evrensel değerler ortaya atar ve sonra bu değerler açısından düşünmeye başlarsa, bu düşünce duyu algısı tarafından tamamlayıcı vicdanda olduğundan çok daha az desteklenir.

Bu düzeyde değerler ve normların diyaloğa ya da monoloğa dayalı seçiminden yana hiçbir tercih yapılamaz. Böyle bir ayrımın önemi ne kadar büyük olursa olsun ve birinci ya da ikinci seçeneğin kuramsal ve pratik içerimleri ne olursa olsun, bunların yukarıda bahsi geçen meseleyle çok az ilişkisi vardır. İç otorite nihai hakemdir ve bir kişinin ilgili bir başkasıyla norm ve değerlerin geçerlilik iddiasını tartışıp tartışmadığına ya da bir düsturu düşünsel sezgiyle mi, yoksa spekülasyonla mı kabul ettiğine bakmaksızın bu böyledir. Ne var ki, nihai hakem olarak, pratik akıl (vicdan), *her zaman argümanlar kullanır*. Hakemlik sezgisel olsa da, yeni değerler bir jestle kabul edilmiş olsa bile, seçimin altında belli bir argüman hattı uzanır ve devreye hemen bir diyalog girer; geçerli norm ve kurallara bakarak geleneksel norm ve kuralların geçersiz ilan edilmesinin argümanlar kullanılmaksızın imkânsız olduğu düşünüldüğünde, bu daha da doğrudur. İnsanlar hem kendi değer seçimlerini haklılaştırır hem de çevrelerindeki (ya da atalarına ait) belli norm ve kuralların geçersiz, salt adlardan ibaret, geçmişin hortlakları, fanteziler, akıldışı kısıtlamalar olduğu yolundaki iddialarını haklılaştırır. Bu haklılaştırma ötekilere yöneliktir, ötekiler içindir ve ötekilere karşıdır ama her zaman ötekilerle karşılıklı bir ilişki içindedir.

İlk bakışta, nihai bir hakem olarak vicdanın faaliyeti *yapıbozumcu* görünür; bir noktaya kadar öyledir de. Bu nihai hakem tarafından yasaklar kaldırılır, yasak işaretleri sökülür ve emirler iptal edilir. O zamana kadar ahlâki mercek altına yatırılan eylemler değerler karşısında tarafsız ilan edilir. "Bunu yapmanın neresi yanlıştır?", "Şunu yapmanın neresi yanlıştır?"; bunlar yapıbozumcu operasyonun tipik sorularıdır.

Ve yanıt genellikle, "Bunda hiçbir yanlışlık yok" biçimindedir. Yine de, nihai hakem olarak vicdan yapıbozumcu olduğu kadar *kurucu*dur da. İlkin, vicdan yeni ve son derece soyut normlar koyar; *bağlayıcı* olan normlar ve evrensel değerler kurar. Burada yapıbozum hareketleri aynı zamanda kurucu hareketlerdir; somut değerler yapıbozuma uğratılırken bir yandan da soyut ve evrensel değerler kurulur. Bunun bir örneği, "X eylemini bir suç olarak görmek insan haklarıyla çelişir" ifadesidir.

Nihai hakem olarak vicdan, geçerli kılındıklarında çok büyük sayıda somut tabuyu silip süpüren soyut ve evrensel *tabuları* temsil eder. Genel tabuların aksine, somut tabuların toplumsal baskının ve psikolojik bastırmanın hizmetçileri olarak maskeleri düşürülür. Bu kısa izah vicdanın yorumlayıcı ve uygulamacı faaliyetinin yeni yapı içinde nasıl korunduğunu ve aynı zamanda büyük oranda değiştirildiğini göstermeye yetecektir. Daha önce evrensellerin *ideolojik* kullanımına gönderme yaparak yorumla ilgili bazı görüşleri kısaca belirtmiştim. Bu ideolojik kullanım dışında, evrensellerin ya da çok soyut normların yorumu, illa ki çok büyük bilgi değilse bile, büyük zihinsel çaba gerektirir. Birey bu zihinsel çabayı göstermeye hazır olmalıdır ki, yeni yapı bir *ahlâki* yapı olabilsin. Demokratik bir yasal sistemde yeni (soyut, evrensel) normlara yeniden somutluk kazandırmak tam bir çözüm değil, kısmi bir çözüm olarak kendini gösterir. Ne ki, bu yeniden somutluk kazandırma gerçekleşemezse ya da yetersiz kalırsa, yapıbozumla yapı kurma arasındaki denge altüst olma tehlikesine girecektir. Uygulama hâlâ *phronesis*'e gerek duyar, ama aynı zamanda bunun üzerinde ve ötesinde de bir şeye gerek duyar. Yaptığımız eylemin evrensellerle uyum içinde mi, çelişiyor mu olduğunu, kararlarımızda dayanacağımız bir koltuk değneği olmaksızın, belirlemek zordur. Ahlâk filozofları birçok koltuk değneği önerir, ama bunlar nadiren kullanılır ya da nadiren tutarlı bir biçimde kullanılır. Hakemlik sürecinde aşırı ahlâki sorumluluğun ağır yükü altında ezilen birey yükü omzundan atmayı ve yine de hakemliğin gücünü korumayı çekici bulur ya da yükle birlikte hakemlik gücünü de sırtından atar. Kısaca göreceğimiz gibi, bu iki tutum birbirini tamamlar.

Eylem seçiminde ve insan davranışının yargılanmasında *nihai hakem* olarak pratik akıl (vicdan) birçok biçimde kendini gösterir. Sadece bu yeni ahlâki yapının belli başlı ideal tiplerini ayırarak bu görüngüdeki çeşitliliğin hakkını veremeyiz, ama kabaca üç *temel* tutumun ortaya çıktığı söylenebilir. Ben bunlara *kötü vicdan, yasa koyucu vicdan* ve *kuşkucu vicdan* adını veriyorum. Max Weber'in çözümlediği

Protestan (ve özel olarak Kalvinist) etik "kötü vicdan"ın temel örneğini oluşturur. Burada ahlâk üzerine (bireysel, öznel hakemlik üzerine) yapılan muazzam vurgu *özel ve mahrem alanlardaki* (iş (*görev*) ve erotizm de dahi olmak üzere *cinsellik*) yeni değer ve normların *somutlaştırılmasıyla* dengelenir. "Yasa koyucu vicdan" norm ve değerlerin soyutlanmasına ve evrenselleştirilmesine vurgu yapar ve onları *siyasi* ve *yasal* alanda somutlaştırır. "Kuşkucu vicdan" yapıbozuma daha çok vurgu yapar, ama bu arada yargının söz konusu olduğu hem *kamusal* hem de *özel* alanda ve ağırlıklı olarak eylem seçiminin söz konusu olduğu *özel* alanda, kurucu bir değer olan genel hoşgörüyü tartışmaya açar. Burada hayret verici olan şey aynı ahlâki yapının *alansal* (özel, kamusal, mahrem) somutlaştırmaya göre alt birimlere bölünmesidir; tamamlayıcı vicdanın bölünmesine kıyasla bu yeni bir görüngüdür. Weber'den bildiğimiz gibi, siyasi ya da kamusal alan ve bu alanlarda yapılan eylemler "kötü vicdan" sahipleri için hiçbir ahlâki anlam taşımıyordu; halbuki yasa koyucu ve kuşkucu vicdan cinsel tabuların ve dinsel, sanatsal ve benzeri kalıplar yoluyla dikilen tabuların tikelciliğini ortadan kaldırmakla uğraşıyordu.

2. Eylem seçiminde ve insan davranışının yargılanmasında *yegâne hakem* olarak pratik akıl (vicdan), başka bir ifadeyle modernliğin ikinci ahlâki yapısı, karşılıklı olarak birbirini destekleyen ve pekiştiren iki tutumun bileşimi olarak ortaya çıkar. Bir yanda, bu bileşim ahlâki sorumluluğu sırtından atmış, ama hakemlik gücünü korumuştur; öte yanda ise, ahlâki sorumlulukla birlikte hakemlik gücünü de sırtından atmıştır. Eğer her bağlayıcı ahlâki norm ve kural yapıbozuma uğratılmış ve yeni bir kural ya da norm kurulmamışsa, yani *yürürlükte hiçbir dış ahlâki otorite* kalmamışsa pratik akıl *yegâne* hakem haline gelir. Koşulsuz kabul edilen hiçbir değer ya da norm kalmamıştır; *bağlayıcı* olarak kabul edilecek hiçbir değer ya da norm yoktur. Böylelikle birey açısından hiçbir şey bağlayıcı değildir ve her şeye izin vardır; yeter ki birey istesin. Bireyin *cazip veya* iyi olduğuna *karar verdiği* her şey iyidir. "Pratik akıl"ın ve "vicdan"ın bu bağlamda kullanılmasına tepki gösterebilirsiniz ama bu tepkinin temeli yoktur. Kimse, "Fark ettim ki, normlara hiç uymadığım için ben ve dünya mahvolabiliriz" demez; onun yerine, "Fark ettim ki, ben ve dünya mahvolabiliriz; *bu bir normdur* (bu iyidir)" denir. "Çıkarıma olan iyidir" ve "Senin önüne koyduğum hedef seni büyük insan yapacak, o halde bu hedefi yakalamak için her araç iyidir" gibi iddialar aynı yapıdadır ve tamı tamına aynı mantığı izler.

"Neyin doğru olduğuna karar vermişsem o doğrudur" öncülü *ken-*

*dini otorite ilan etmen*in temelidir. Eğer biri çıkıp da, "Sen kimin adına yaptığın her şeyin, verdiğin her kararın doğru olduğunu iddia ediyorsun?" diye sorarsa, yanıt muhtemelen, "Kendi adıma" ya da "Otorite aramaya neden tenezzül edeyim ki?" şeklinde olacaktır. Vicdanın sesi her zaman, "Kendine hesap ver" önerisinde bulunacaktır, ama bu hiçbir zaman, "*Yalnızca* kendine hesap ver" anlamına gelmez. Dış ahlâki otorite var olduğu müddetçe, bu otorite sadece o kişi tarafından koşulsuz bağlayıcı kabul edilen tek bir ahlâki norm ve değeri temsil etse bile, "kendine hesap vermek" şu soruya yanıt vermek anlamına gelir: "Bağlayıcı olarak kabul ya da ifade ettiğin norma uygun davrandın mı?" Tek başına kendime hesap veriyorsam ve hiçbir dışsal ahlâki otoriteye hesap vermiyorsam, "kendime hesap vermek" *ahlâki düşünüm*ü gerektirmez, aksine dışlar. Kendi üzerine düşünümün aşkın (ya da yarı-aşkın) özelliği kaybolur ve salt ampirik sonuçlar olan başarı ya da başarısızlık kendini yargılamanın tek kriteri haline gelir. Böylelikle *pratik ve pragmatik-araçsal eylem ve yargı tek şey haline gelir*. Eylem seçimi ve yargıda yegâne hakem olarak pratik akıl, hem mantıksal hem de ampirik olarak, yapıbozumun son ürünüdür. Bireycilik koruma duvarlarını aşmaya ve dışsal otoritenin son kalıntılarını sırtından atmaya doğru bir amok koşusu tutturur. Ne var ki, böyle yapmakla genelde otoriteden kurtulmuş olmuyor, hiçbir ahlâki içerik taşımayan yeni otoriteleri olumlanıyor.

Pratik akılda mantığın nasıl işlediği en iyi bir helezon imgesiyle gösterilebilir. Başlangıçta pratik akıl içseldir. Dışsal otorite insanların tabi oldukları tüm somut normlardır. Biri insanın böyle kendi kendini tabi kılmasına karşı gelirse, başkalarının gözleri bu kişiyi ayıplar. Daha sonra pratik akıl ve vicdan ortaya çıkar, bunlarla birlikte de ahlâk ve otoritenin suretleri. Çift-nitelikli düşünüm özellikle yorumlayıcı vicdan yapısında belirir. Ardından yapıbozum süreci başlar. Somut normların tartışmasız kabul edilmesi sanki kalkmış ve yerini son derece soyut ve evrensel norm ve değerler almıştır. Kendi üzerine düşünümün yarı-aşkın özelliği tamamen ortaya çıkmış ve pratik akıl bütün ağırlığını argüman kullanmaya vermiştir. Sonunda ilk sahneye geri döneriz ama bu defa başlangıçta var olandan yapısal olarak daha üst ama ahlâksal olarak daha düşük bir sahnedir bu. Dışsal ahlâki otorite, içsel otoritenin ahlâki içeriğiyle birlikte, yapıbozuma uğratılmıştır. Çift-nitelikli düşünüm bir kere daha kaybolmuştur. "Ötekiler" (ahlâki olmayan bir otorite olan) Ego tarafından tamamen araçsallaştırılmıştır ve bu Ego kendini tamamen ahlâki içerikten yoksun bir dışsal otoriteye tabi kılmıştır. İç otoriteye müdahillik olarak vicdan (pratik akıl) bir gölge-

fenomen haline gelir ve başkalarının gözü artık sadece erişilecek son noktanın (başarı ya da başarısızlığın) aynası ve utançtan kaçınma hareketinde kişinin tabi olduğu çıplak iktidarın taşıyıcısıdır.

Eylem seçiminde ve davranışın yargılanmasında yegâne hakem olarak pratik aklın dört ana tipi sayılabilir: *Narsistik vicdan, özel hesapçı vicdan, kamu hesapçı vicdan* ve *temiz vicdan* (son terimi Nietzsche'den aldım). Vicdan, kişi özel olarak yalnızca ampirik kendi üzerine düşünümle meşgulse, *narsistik* vicdan haline gelir. Ne ahlâk normları ne de değerler kendi üzerine düşünüm açısı oluşturur; bu tür düşünümde seferber edilen yorumlayıcı çerçevenin tamamı ahlâkın dışındadır (psikolojik ya da psikolojikleştirilmiş bir anlamda toplumsal olabilir). Narsistik kişiliğin utanca karşı tehlikeli olabilecek kadar düşük duyarlılığı karakter zayıflığıyla değil, bizatihi tutumun *yapısıyla* açıklanmalıdır. *Özel hesapçı vicdan* iyi/kötü ve başarılı/başarısız denilen iki ayrı değer yönelim kategorisi çiftinin kaynaşmasını temsil eder; burada başarı iyi, başarısızlık kötüdür. Bu durumda *pragmatik sonuçlar* kendi üzerine düşünümün (ahlâki olmayan) ölçütü haline gelir. Bütün öteki ölçütler kaybolur. İyi güdülenim iyi hesaba eşittir; "vicdan sızısı" ancak hesap kötü sonuç verirse (sonuç başarı değil başarısızsa) hissedilir. Narsistik vicdanın aksine ve vicdanın tek hakem olduğu durumlara çok benzer bir biçimde, özel hesapçı vicdan utanç karşısında aşırı, neredeyse histerik bir duyarlılık gösterir. Özel hesapçı vicdan sahibi kişiler yanlış hesap ve başarısızlık ortaya çıktığında başkalarının gözüne görünmektense sıklıkla intiharı tercih eder. *Kamu hesapçı vicdan* değer yönelim kategorilerinin ayrı iki çiftinin kaynaşmasını temsil eder; bu defa kaynaşma iyi/kötü ve faydalı/zararlı kaynaşmasıdır. Bir millet, bir halk, bir sınıf, bir grup için faydalı olan iyidir. Herhangi bir yerin lideri, diktatörü ya da seçkin tabakası geriye kalanlar (referans grup) için neyin faydalı olduğunu *belirler* ve "faydalılığın" doğru hesap yapılarak belirlendiği önvarsayılır. "Faydalı" olan "iyi" olarak tanımlandığından, toplumsal otoriteye gözü kapalı itaat, hesabın bu kaynağı, erdemliliktir; itaatsizlik bir kötülüktür. Arzulanan sona götürdüğü sanılan her araç "iyi" olarak görülmelidir. Ne var ki, özel hesapçı vicdanda olduğu gibi *gerçek* başarımn onayına gerek yoktur. Büyük Hesapçı'ya inancın kaybolması kendi başına bir utançtır. Başkalarının gözü, çıplak iktidar kadar bu çıplak iktidarın yan ürünlerinin de ifadesidir; dolayısıyla utanç korkuyla, cezalandırılma ve ayrık olma korkusuyla karışıktır. Nihilizmin sonuna vardırdığı ve tersyüz ettiği *temiz vicdan* son *tanrılaşma* atağıdır. Ne tanrılar ne de normlar varsa, tanrı benim. Eğer öteki insanlar Ego'nun kendini tam gerçekleştirmesinin

araçları olarak kullanılıyorsa temiz vicdan kişiye özeldir. Burada Ego kendini Üstinsan olarak tasarlar. Ama bu Ego-tanrı Tanrının temel bir vasfından, yani ölümsüzlükten yoksundur. O büyük korku, ölüm korkusu tanrılık oyununun arkasında pusuya yatmış bekler. Ölümlülük, kendini tanrılaştıran Ego'nun bu "büyük utancı" giderilemez. Ne var ki, temiz vicdan nadiren kişiye özeldir. Üstinsan, gözleriyle "ilahiliğini" yeniden onaylayacak takipçilere ihtiyaç duyar. Bu takipçiler Üstinsan'ın ayna imgesinden başka bir şey değildir. Bu insanlar Üstinsan'a gözü kapalı itaat eder. Onun tasvibi bu insanlara onur kazandırır, reddi utanç verir. Ve o ötekileri körü körüne itaatle yükümlü kılarken kendisi de bu itaate bağımlıdır. Ondan ne korkan ne de utanan insanlar kişi olarak bu Üstinsan'ı tehdit eder ve onu ölümlü kılarlar.

Bu iki yapı arasında, yani nihai hakem olarak pratik akıl ve yegâne hakem olarak pratik akıl arasında ahlâki seçim yapılamaz çünkü ancak iki ayrı *ahlâki* seçenek varsa ahlâki bir seçim söz konusudur. Ahlâkın yapısı konusunda da *hiçbir ahlâki seçim yapamayız*. Eylem seçiminin, davranış yargısının nihai hakemi olarak pratik akla bağlılık bizim için mümkün olan tek *ahlâki* bağlılıktır: yani ahlâka *bağlılık*. Ahlâki gelişmenin bir sonraki aşamasından emin olamayız; yani, bizim ahlâkımız tanım gereği bir önceki her ahlâktan "daha üstün"dür. Modern ahlâki yapı tek yönlü değil, çatallıdır. Faillerin bağlılığı hangi eğilimin hâkim olacağını belirler. "Nihai hakem olarak vicdan" adını verdiğim yapı etik dünyada *somutlaşmadıkça*, (çoğul halde) etik dünyaların sakinleri tarafından "tartışmasız kabul edilmedikçe", bu yapıdaki içkin tehlike ortadan kaldırılamaz.

VII
Tekil örneklere ilişkin adil yargılar

"Biçimsel adalet kavramı"nı ampirik ahlâki evrensellere dahil ettim. "İnsanlık durumunun" ilk (soyut) nüvesinin içgüdü düzenlemesi yerine toplumsal düzenlemenin ikame edilmesi olduğu söylenmiştir. İnsan hayatının olduğu yerde normlar ve kurallar da vardır. Normlar ve kurallar toplumsal kümeleri kurar ve verili bir toplumsal kümeyi kuran normlar ve kurallar o kümenin her üyesine tutarlı ve sürekli olarak uygulanmalıdır. Tutarsızlık ya da süreksizlik durumunda, söz konusu norm ve kurallar ister ahlâki olsun, ister olmasın, bir *adaletsizlik* ortaya çıkar. Ahlâkın ortaya çıkışı yeni bir adalet yorumunu beraberinde getirmiştir: Tek tek kişiler ya da kişilerden oluşan bütün gruplar "tartışmasız kabul edilen" norm ve kuralları adil olmadığı temelinde reddedebilir ve aynı zamanda geçerli alternatif norm ve kurallar, onlara

göre daha adil ya da sadece adil olan normlar ve kurallar koyabilirler. Bu tür adalete "dinamik adalet" adını verdim. Dinamik adalet kendi başına ampirik bir insani evrensel değildir, ama "biçimsel adalet kavramı" öyledir; hatta dinamik adalet, değiştirilmiş bir biçimde bile olsa, "biçimsel adalet kavramına" içkin örüntüleri izlemek zorundadır.

Adalet ve adaletsizlikle ilgili her sorunun ahlâki bir öğesi vardır, ama bu sorunlar asıl olarak toplumsal ve siyasi niteliktedir. Bütün bunları *Beyond Justice* [Adaletin Ötesi] kitabımda tartıştım. "Genel etik" çerçevesinde bir çalışma yürütürken tikel adalet konusu üzerinde, tekil örneklere ilişkin adil (ve adil olmayan) yargılar üzerinde yoğunlaşmayı istiyorum.

Biçimsel adalet kavramı anlamında "adil olmak" bir erdem göstermek, "adil olmamak" da bir kusurda bulunmaktır, çünkü adaletsizlik haklı olarak (normlara ve kurallara göre) elde etmeyi bekledikleri bir şeyi elde edemeyen insanları incitir. Tekrarlayan adaletsiz eylemler topluma karşı bir suçtur ve toplumu bir kaos ya da mutlak tiranlık ortamına sürükler (ama yine de buna "alternatif normlar ve kurallar gözetilemediği ve gözetilmediği takdirde" kaydı koyabiliriz).

Tek başına bir eylemin ahlâki içeriğini düşündüğümüzde, *yargılama* sürecinin birbiriyle yakından bağlantılı iki özelliği vardır. Eğer bir eyleme kalkışırsam, ya mevcut somut durumda normları nasıl uygulayacağıma ya da bu durumda X kuralının mı yoksa Y kuralının mı geçerli olduğuna karar vermek için iyi bir yargılama yapmalıyım. Elbette yargı süreci durum "apaçık" olduğunda tamamen "içgüdüsel" olabilir ve göze çarpmadan işleyebilir. Yargılamanın diğer bir özelliği *öteki* insanların meziyetleri ya da üstünlükleri ve bu insanların normlara uyup uymadıkları, kuralları gözetip gözetmedikleri hakkında karar vermeyi gerektirir. Yargılamanın bu iki boyutu bağlantılı olmakla birlikte birbirinden ayrılabilir ve aslında çoğu zaman, toplumsal olduğu kadar bireysel olarak da ayrıdır. Kendi eylemleri hakkında karar vermeleri gereken durumlarda kötü yargılarda, başkalarının eylemlerini değerlendirmeye gelince iyi yargılarda bulunan ya da tersini yapan insanlar vardır. Herkes herkesin eylemleri hakkında yargıda bulunmaya ehil değildir. Eğer insanlar ehil olmadıkları halde (konuşma edimleri olarak) yargıda bulunurlarsa, normal olarak toplumsal yaptırımla karşılaşırlar. Bu, *bir yargıda bulunmanın kendisi toplumsal yaptırımlar uygulama anlamına geliyorsa* özellikle doğrudur. Toplumsal yaptırımlar gerektiren (konuşma edimleri olarak) yargılarda bulunmaya ehil insanlara *toplumsal otoriteler* denir. Bazı durumlarda (örneğin, bazı kabile toplumlarında) "toplumsal otorite" yetişkin nüfusun tamamı de-

mektir. Modern bir örnek verecek olursak, Katolik din adamları yalnızca kendisine Katolik diyen insanlar için bir toplumsal otoritedir, çünkü birincilerin yargıları ancak ikinciler için toplumsal yaptırımlar taşır. Yasal yaptırımlar yasal otoritelerin yargıları temelinde, bu otoriteler tarafından hayata geçirilen türden yaptırımlardır. Yasal ve diğer toplumsal otoriteler arasındaki ayrım açıksa, ki her zaman açık olmaz; yasal otoriteler yargının yasal değil de başka bir otorite tarafından verilmesi halinde yaptırım uygulamaya ehil değildir; bununla birlikte öteki toplumsal otoriteler yargıyı verenin yasal otorite olması halinde (yasal otoriteye yasal yaptırımların uygulanabileceği koşulları bildirmekle yükümlü oldukları halde) yaptırım uygulamaya ehil değildir. Son olarak, yasalar yasal otorite dışında hiçbir başka otorite tarafından *kesinlikle uygulanmaması gereken* toplumsal yaptırımları sayar. Yine de yasalar bizi yargıda bulunmaktan alıkoyamaz. Bu anlamda, kamuoyunun, "Yasanın suçlu bulduğu A masumdur" ya da "Mahkemenin (yasanın) serbest bıraktığı B suçludur" deme hakkı vardır. Ama kamunun A'yı serbest bırakma ya da B'yi hapse atma hakkı kesinlikle yoktur.

Bütün bunlar açıktır; sadece yargıda bulunmanın iki veçhesinin ayrılabileceği ve genelde ayrıldığını anlatan giriş mahiyetindeki sözleri desteklemek için söylenmiştir. Tekil olaylar üzerine adil yargıların tartışılmasını yargılamanın ikinci özelliğiyle sınırlı tuttuğum bu bölümün konusunu makul bir girişim olarak haklı çıkarmak için bu giriş sözlerini açmak önemlidir. Çoğu örneklerde doğru bir ahlâki karar vermek öteki faillerin eylemleri ve davranışları hakkında iyi bir yargılama yapmaksızın imkânsız olsa bile, başkaları hakkında yargıda bulunmak kendi adımıza bir ahlâki bağlılık içerse bile, toplumsal yaptırımları hayata geçirmek bizim doğrudan eylemimizi gerektirirse bile, bütün bunlar şüphe duyulmayacak şekilde doğru olsa bile, *ötekileri yargılama* sorunu ayrı olarak ele alınabilir. Eğer bu sorunu ayrı ele alıyorsak bunun nedeni salt yöntemsel kaygılar ya da daha açıkçası, bu kaygıların gerçeğe yakın olması değildir.

Yargıda bulunmanın ikinci boyutu hakkında yapılan bu tartışma *yargılama edimi* üzerinde yoğunlaşacak. Bu noktada ne tür toplumsal yaptırımların yargıda bulunmayı gerektirdiği ya da yargıların toplumsal yaptırımlar getirip getirmediği meselesiyle ilgilenmiyorum. *Ahlâki* ve *yasal* yargı arasında ayrım yapmıyoruz, çünkü yasal yargıyı yalnızca ahlâki yargı açısından görüyoruz.

Tek tek kişiler hakkında *açıkça* bir kıyaslama ya da derecelendirme yaparak ya da yapmayarak yargılarda bulunmak mümkündür (biz her zaman *örtük olarak* kıyaslamalar ve derecelendirmeler yaparız). Unu-

tulmamalıdır ki, açıkça bir kıyaslama ya da derecelendirme *yapılmamışsa* ve yargı *olumlayıcı* ise, yanlış (örneğin aşırı olumlu) bulsak bile yargılamayı "adil olmayan" bir yargılama olarak görüp reddetmeyiz. Bu eğer üstünlük yargılanıyorsa her zaman böyledir ve bu, eğer kişi bir eylem hakkında ahlâki bir yargı vermişse ya da bir karakter üzerine bir yargıda bulunmuşsa, değişen oranlarda doğrudur. Eğer bir baba çocuğunun çizgilerinin olağanüstü olduğunu iddia ediyorsa, ana babanın kendini aldatması olduğuna inandığımız bu iddiaya kibarca karşı çıkabiliriz, ama bu iddianın adaletsiz bir edim olduğunu söyleyemeyiz. Ama aynı baba kendi çocuğunun çizgilerini aşırı överken bizce en az onun kadar iyi resim çizen öteki çocukları küçümsüyorsa, hiç tereddüt

etmeksizin ona ve davranışına adaletsiz deriz. Eğer biri bir kişinin karakterini (bize göre) o kişinin meziyetleriyle orantısız bir biçimde övüyorsa, bu yargıya yanlış (yersiz) deriz ama, açık bir kıyaslama yapılmamışsa, adaletsiz bir yargı demeyiz. Ama *olumsuz yargılar*, eğer yanlış (yersiz) görülürse, *açık kıyaslama olmaksızın adaletsiz* yargılar olarak adlandırılır. Çocuğunun (bize göre beceri ürünü) çizgilerinin berbat olduğunu iddia eden baba herhangi bir açık kıyaslama ve derecelendirmeye başvurmaksızın *adaletsiz* görülebilir. Eğer gözümüzün önünde birinin arkasından kişiliğiyle dalga geçiliyorsa, (yargının yanlışlığına inanıyorsak) hakarete uğrayan kişinin ötekilerle açıktan ya da örtük olarak kıyaslanıp kıyaslanmadığına bakmaksızın, arkadan konuşan kişinin "adil" davranmadığını söyleyebiliriz. Bu ayrımı öylesine tartışmasız kabul ederiz ki, bunun neden böyle olduğunu hiçbir zaman sormayız. Açık kıyaslama ve derecelendirme yapmaksızın olumlu yargılarda bulunmak kimseyi *incitmediği* gibi, toplumsal normlara ve kurallara da karşı değildir. Açık kıyaslama ve derecelendirme yapmaksızın herkes hak edilenden daha olumlu yargılarda bulunduğu için ne kaos ne de tiranlık gelir. Bundan başka, açık kıyaslama yapılmadan verilen aşırı olumlu yargılar kümelerarası ahlâki bir erdem olan *iyiliksever*lik*le* bağdaşır. Son olarak, böylesi yargılar bir kişiliğe *tanınma* sağlar ve "bir kişiliğe tanınma sağlamak" modern dönemde kümelerarası bir ahlâki norm haline gelmiştir. Bununla birlikte, açık kıyaslamasız olumlu yargıların istisnai statüsü ancak *statik adalet* alanında koşulsuz olarak geçerlidir. Eğer belli normları ve kuralları adaletsiz (yanlış) görerek reddediyorsak, bu norm ve kurallara göre davranan bir kişinin karakterine ya da eylemlerine bakarak yapılan *belli olumlu yargılara, meşru olarak adaletsiz yargılar diyebiliriz.*

Normalde eylemleri olup bittikten sonra yargılarız, ama yeri geldiğinde (eğer bir kişinin niyetlerini biliyorsak) henüz gerçekleşmemiş

eylemleri de yargılarız. İnsanları halihazırda yapmış oldukları eylemler temelinde yargılarız ve bu yargıya dayanarak aynı kişinin gelecekte de benzer türden eylemleri yapma ihtimalinin yüksek olduğunu varsayarız.

"X eylemi adildir" ya da "A kişisi adildir" önermesinin olgu önermelerinden türetilmiş değerlendirici bir önerme olduğunu biliriz. Aynı şekilde, "A'nın yargısı adildir" önermesi de değerlendiricidir. A'nın yargısı bir olgudur. "A adil bir yargıda bulundu" sonucuna varmadan önce, ortada böyle bir yargının olduğu biliniyor olmalıdır. Ama "A haklı bir yargıda bulundu" sonucu sadece görünüşte salt değerlendirici bir önermedir. Sonuç, kendisinden kalkarak değerlendirme yaptığımız olgular hakkındaki önermelerden ibarettir. Olgu önermeleri, içinde ve onunla ilgili yargıda bulunulan *koşullar* hakkındaki (adil veya adaletsiz bulduğumuz) önermelerden oluşur. Akla şöyle bir şey gelmiş olsa gerektir: Eğer bir yargı hakkında adil ya da adaletsiz değerlendirmesi yapıyorsak, ortada olması gereken olgu önermeleri başlangıçtaki yargının *güdülenimleri*yle ilgili önermeler *içermez*. Daha açık söyleyecek olursak, eğer "A'nın yargısı adildir" diyorsam, her şeyden önce A'nın böyle bir yargıda bulunduğunu, ikincisi hangi olguların bu yargıya temel oluşturduğunu, üçüncüsü hangi norm ve kuralların rehberliğinde bu yargıya varıldığını ve dördüncü olarak bu normların söz konusu örnek için geçerli olup olmadığını belirlemeliyim ("koşullar"a bütün bu düşünceler dahildir). Bu durumda bile, A'nın gerçekten adaletsiz bir yargıda bulunmak isteyip istemediğini ya da bu adil veya adaletsiz yargının iyi kalplilik, haset, çıkar ya da adalet arayışı tarafından güdülenip güdülenmediğini belirlememe gerek yoktur. Schutz'un da belirttiği gibi, hem "amacıyla" hem de "çünkü" güdüleri burada dikkate alınmaz. A'nın yargısı üzerine *adil* bir yargıda bulunmak için bu yargıda bulunurken A'yı neyin güdülediğini bilmeme gerek yoktur. Kuşkusuz, "A kıskançlığından adaletsiz bir yargıda bulundu" diyebilirim ya da "A kendi çıkarını düşünerek adil bir yargıda bulundu"; ancak bunları derken kişinin karakteri konusunda adil veya adaletsiz bir yargıda bulunmuş olurum; *tekil bir örnek hakkında o kişinin yargısı* üzerine bir yargıda bulunmuş olmam. Ayrıca bir kişinin yargısı hakkında adil bir yargıda bulunmak için, koşulların ne olduğunu bilmek ve bütün olguları doğru anlamak konusunda elimden gelenin en iyisini yapma yükümlülüğümün ayrımında olmam gerektiği halde, başlangıçtaki yargıda bulunan kişinin bu koşulları *nasıl* değerlendirdiğini (onları doğru anlayıp anlamadığını) bilmek zorunda değilim. Olguları ya da bazı olguları yanlış aldığı için A'nın adil olmayan bir yargıda bulunup

bulunmaması, "A'nın yargısı yanlış ya da doğrudur" (başka bir deyişle, adildir/adil değildir) yargısında bulunmak mümkün olmadan önce, çözümlenmesi gereken bir mesele değildir. Kuşkusuz, "A bilgisi olmadığından adaletsiz bir yargıda bulundu" ya da "A ancak içgüdüsel olarak adil bir yargıda bulunabilir, çünkü kafası pek çalışmaz" da denebilir, ama böylesi yargılar da verili (tekil) bir örnekte A'nın tikel yargısı hakkındaki yargılar değil, karakter yargılarıdır ("A yeteri kadar bilgili olsaydı adil bir yargıda bulunacaktı" önermesi bir karakter önermesidir). Bütün bunlar, Aristoteles tarafından da tartışılmış olan, bir kişiye sırf adil olmayan bir eylemde ya da yargıda bulundu diye "adil değil" denemeyeceği olgusuyla ilişkilidir. Bu ayrım elbette A'nın yargısı üzerine yargıda bulunan B kişisi için de doğrudur (çünkü kendisi adaletsiz olmasa da yargısı adaletsiz olabilir veya kendisi adil olmasa da yargısı adil olabilir).

Şimdi A'nın yargısını (ilk yargıyı) tartışalım. Farz edelim ki, A ahlâki meziyet ya da meziyetsizlik üzerine bir yargıda bulundu. Bu durumda yargı adalet fikriyle düzenlenmelidir; yani "herkese meziyetine göre." Analizi *yargılama edimi* ile sınırlandırdığımız için, yukarıda sözü edilen adalet fikri bize şunu anlatır: "Herkes kendi meziyetlerine göre yargılanacaktır."[1] Yargılama bir olgu önermesinden kaynaklanması gereken değerlendirici bir eylemdir ve (bu durumda) şu şekilde olmalıdır: "Bu edim övgüyü hak ediyor (az ya da çok övgüyü hak ediyor) ya da kötücül (az ya da çok kötücül)." Bilinmesi gereken olgular nelerdir? Bunlar Aristoteles tarafından sayıldığı için, ben sadece kısa bir özet yapacağım. Normlar ve kurallar (X ediminin normlara göre övgüye değer olup olmadığı) bilinmelidir; eylemin gerçekleştiği durum bilinmelidir; eylemin kime karşı ya da kimin için yapıldığı bilinmelidir; eylemin zamanı ve yeri bilinmelidir vs. Bütün bu bilgiler doğru olmalıdır. Eylemi meziyet/meziyetsizlik çizgisinin iki aşırı ucuna yerleştirmek için güdüler ("amacıyla" ya da "çünkü" güdüleri) hakkında doğru bilgiye sahip olmak zorunlu değildir. Bununla birlikte, *adil* bir kıyaslama ya da derecelendirme yapmak için, durumun "az ya da çok" veçhesi (az ya da çok kötücül eylemler, "arada bir yerde" eylemler) hakkında *adil* bir yargıda bulunmak için, faillerin güdülerini ve yargıda bulunulan eyleme kalkışırken neyi bilip neyi bilmediklerini bilmek zorunludur. Bu ayrım birincil, ilk (bu durumda, meziyet ve me-

1. Yargılama mantığı, eylemimizi hangi adalet fikrinin düzenlediğine bakmaksızın, aynıdır. Eğer düzenleyici adalet fikri "herkes için aynı"ysa *hiçbir yargı verilemez*. İkincil yargı şayet başlangıç yargısı varsa yapılabilir; ama o zaman da yargılama *olgusu* "adil" olmadığı için reddedilmelidir.

ziyetsizlik üzerine) yargı ve asli yargının *adalet*ine ilişkin ikincil yargı arasında son derece önemli bir ayrımdır. "A'nın yargısı *adaletsiz*di (ya da adildi)" gibi bir yargıda bulunduğumuz her zaman A'nın olguya ilişkin *yanlış* (ya da doğru) önermelerden hareketle değer bildiren önerme ortaya koyduğunu varsayarız. Eylemi A tarafından yargılanan failin güdüleri, doğru olması gerekli olan olgular kümesine *dahil*dir. Dolayısıyla eğer ben Yargıç A'nın yargısının adil olmadığını iddia ediyorsam, bu adil olmayan değerlendirmenin *sanığın güdüleri* hakkındaki yanlış önermelerden kaynaklandığını savunabilirim. Ne var ki, benim önermem, konu dışı olan *Yargıç A'nın güdüleri* hakkındaki bilgim ya da bilgisizliğimden bağımsız olarak dile getirilmiştir.

Adil bir birincil yargıda bulunmak için, eylemleri üzerinde yargıda bulunulacak failler için bir *duruşma* düzenlenmelidir. Adil yargı eylemleri yargılanacak olanlarla iletişimi önvarsayar. Eğer yüz yüze görüşme mümkünse, duruşma doğrudan olmalıdır. Konu edilen eylemi yapan faillere eylemlerini *açıklamak* kadar *haklı çıkarmak* için de fırsat verilmelidir. Bu açıklama ve haklı çıkarma sürecinde failler istedikleri *her şey*e (koşulların zorlayıcılığı, bilgi eksikliği, güdüler vs) başvurmakta özgür olmalıdır. Eğer yüz yüze görüşme mümkün değilse, ilk yargıyı yapan kişi düşünsel düzeyde kendini tam olarak hakkında yargıda bulunduğu kişiyle aynı konuma koymalı, ayrıca eylemi yapanı etkilemesi muhtemel bütün alternatif güdüleri tespit etmeye çalışmalıdır. Öte yandan, aynı kişi (birincil yargıda bulunan kişi) yargılayıcı konumda olan ya da olabilecek bütün *herkese açık bir duruşma* düzenlenmelidir. Bütün bu insanlarla kişisel etkileşim nadir olarak mümkündür, ama bazılarıyla bu hemen her zaman olabilir. "Duruşma düzenlemek" yargılayıcı konumdaki ötekilere danışmak, onların bu tikel duruma ilişkin ne tür yargılarda bulunacaklarını tespit etmek anlamına da gelir. İki "duruşma" eşit oranda kaçınılmaz olmakla birlikte, tamamen farklıdır. İlk duruşma *tekil*e, ikincisi ise *genel*e açık olmalıdır. Şu akla yatkındır: İkinci duruşmada (gerçekten ya da hayali olarak) dinlenenlerin *güdüler*ine, *koşullar*ına vs değinilemez, çünkü ikinci dinleme belirlenecek olan *öngörü* durumundaki *ikincil yargı*dan başka bir şey değildir. Birincil yargımın adil olabilmesi için bütün dikkatimi yargıya konu olan örneğe veririm *ve* şunu öngörürüm: *Birincil yargımın* üzerine yapılan ikincil yargı, "A'nın yargısı adildi" olmalıdır ve bu önerme *doğru* olmalıdır. Bu son şartın önemi çok büyüktür. "A'nın yargısı adildir" önermesi doğru ya da yanlış olabilir. Statik adalet açısından, eğer insanların hepsi ya fiilen ya da zımni olarak, "A'nın yargısı adildir" diyorsa, önermenin doğru olduğunu varsayabiliriz. Ama aynı şey dinamik adalet koşul-

larında varsayılamaz.[2]

İlk duruşma her zaman eleştirel olarak gerçekleştirilir. Açık ki, yargılanacak faillerin ne gerekçeleri ne de açıklamaları olduğu gibi alınabilir. Bildik bir hususu vurgulayarak diyebiliriz ki, tanıklar da eşit olarak (ama yine eleştirel olarak) dikkate alınmalıdır. Ancak statik adalet durumunda "ikinci duruşma" eleştirel *değil*dir; bunun anlamı birincil yargının sunulan bütün somut tavsiyeleri eleştirel olmayan bir biçimde dinlemesi gerektiği değil, (aynı duruma ilişkin) *bütün* olası ikincil yargılar üzerine öngörülen yargıların eleştirilmeden kabul edilmesidir. Dinamik adalet koşullarında bu doğru değildir. Dinamik adalette ikinci duruşma da eleştireldir, çünkü öngörülen yargısına ("A'nın ilk yargısı adildi") başvurduğunuz "herkes" yalnızca sizinle ortak değerleri, düsturları ve ilkeleri olan kişilerden oluşur. Bu "herkes" aslında sadece birkaç kişiden de oluşabilir. Sonra değerlerinizi, düsturlarınızı ve ilkelerinizi paylaşmayan herkesin sizin yargılama eyleminizi, "A'nın ilk yargısı adil değildi" biçiminde yargılayacağını (ya da yargılayabileceğini) öngörürsünüz, ama aynı zamanda öngördüğünüz bu yargının *yanlış* olduğuna da inanırsınız.

Başlangıçtaki (meziyet/meziyetsizlik, mükemmellik ve kusurluluk meselelerinde) her yargı edimi bir *öğüt niteliğinde* değildir. Tekil ya da kolektif bir failin tekil bir eyleminin meziyetleri ya da kusurları üzerine dile getirilen yargı açısından öğütler şöyle olabilir: "İyi yaptın, tekrar yap" ya da "Bunu yapmamalıydın, tekrar yapmamalısın" ya da "Daha iyi yapabilirdin, gelecek sefer daha iyi yap". Halbuki, "Bu koşullarda yapılabileceklerin en iyisini yaptın" ve "Eylemin bu koşullarda yapılabilecek iyi eylemlerden biriydi" gibi yargılar, olumlu yargılar ("Eyleminiz" erdemli bulunarak övülüyor) olmakla birlikte, öğüt niteliğinde değildir.

Birincil yargının görevi güdüleri ve durumları göz önünde bulundurmak olduğundan, bu türden yargı edimleri genellikle öğüt içermez. Yargı edimleri aynı zamanda öğütler de içeriyorsa, *ancak* bu durumda, tekil bir örnek üzerine bile olsa yargı (tekil ya da kolektif, aynı ya da benzer koşullardaki) *bütün* failleri ilgilendirir (örneğin, "Saygısızca davrandın. Bunu bir daha yapma. Kimse babasına saygısızlık etmemelidir" ya da "Cesurca davrandın. Bunu yine yap. Bütün askerler cesurca davranmalıdır"). Yargıda bulunanlar eylemi yargılanan, kıyaslanan

2. Statik adaletin saf modelinde, bütün norm ve kuralları tartışmasız kabul ederiz. Bu dinamik adalet tarafından sahte bir uzlaşı olarak maskesi düşürülen bir uzlaşıdır. "Anlağın akılcılığı"nın taşıyıcıları olan özneler insanların özgürlük ve eşitlik koşullarında yargılarına rıza gösterecekleri sonucuna varabilse bile, şimdiki koşullarda insanların böyle yapacağını varsayamazlar.

ya da derecelendirilen kişiye hitap etmiyor olsa bile, yargıları öğüt niteliği taşıyabilir ya da taşımayabilir. Kurgusal karakterleri yargılarken de aynı ayrımlar yapılabilir. Örneğin, Shakespeare'in karakterleri Goneril ve Regan üzerine tartışırken, gayet haklı olarak, "Bunu yapmamalıydılar" diye yargımızı belirtip, "Kimse onların yaptığını yapmamalıdır" diye ekleyebiliriz. Ama Hamlet üzerine yargıda bulunurken haklı olarak, "O koşullarda yapabileceği ne varsa yaptı" diyebiliriz ama herkesin aynı biçimde davranması gerektiğini öğütleyemeyiz. Ne var ki, birincil yargının aksine ikincil yargı edimleri *her zaman* öğüt niteliğindedir. Yargı üzerine yargı hakkında bu zamana kadar söylenmiş her şeyden olduğu gibi buradan da çıkarıyoruz ki, bu önerme kendinden menkuldur. "Bu koşullarda yapabildiğin en iyi şey adil olmayan bir yargıda bulunmaktı" denemez; Adil olmayan yargılar asla (göreli bir anlamda bile) "en iyi" olmaz; *hiç kimse* adil olmayan bir yargıda bulunmamalıdır.

Bir yargının adil ya da adaletsiz oluşu üzerine dile getirilen ikincil yargının karakter hakkında yargıyı dışladığını savundum. Yine birincil (başlangıçtaki) yargıda (bir eylemin meziyeti ya da meziyetsizliği belirleneceği zaman), güdülerin göz önünde bulundurulması gerektiğini ve sonuçta karakter üzerine yargının yargı sürecine katılması gerektiğini savundum. Ancak, bu durumda bile, tekil bir eylem üzerine yargı karakter yargısına *dayandırılmamalıdır* (karakter yargısı ancak yargının sertliğini artırabilir ya da azaltabilir). Karakter yargısının tek bir eylem üzerine yargının sertliğini değiştirme (azaltma ya da artırma) *oranını* iyi ayarlamak *iyi* bir adalet anlayışını gösterir. Karakter yargısına dayanan yargılarda bulunmak tanım gereği *adil değildir* çünkü bu işlem *biçimsel adalet kavramıyla çelişir*. Ama bunun tersi doğru değildir. Öyle tekil eylemler vardır ki, ahlâki suçun büyüklüğü ve türü karakter hakkında tam ve olumsuz bir yargıyı mükemmel bir biçimde haklı çıkarır ve aynı şekilde görev-ötesi yapılan öyle tekil eylemler vardır ki, karakter hakkında nihai bir olumlu yargıyı (her zaman olmasa bile) haklı çıkarabilir. İnsanlar eşsiz oldukları için birer bütün olarak kıyaslanamaz ya da derecelendirilemez. Bununla birlikte, biçimsel adalet kavramı bizi kıyaslamaya ya da derecelendirmeye çağırır. Eylemler norm ve kuralların rehberliğinde kıyaslanabilir. Karakterler ise *eylemler*i, hatta *tek bir eylem* temelinde kıyaslanabilir ("iyi", "iyi değil", "kötü", "hainee" gibi). Bir bütün olarak karakter yargısı, eğer somut eylemlerin *açıklanabilmesine* (ya da bize göre açıklanabilmesine) hizmet eden zihinsel ve psikolojik özellikler, karakter özellikleri ve güdülenimler temelinde yapılıyorsa, birincil yargıya dahil olabilir (onu

her iki doğrultuda da değiştirebilir). Bu durumda bile, yargılanan eylemin cinsellikle hiçbir ilişkisi yokken failin cinsel alışkanlıklarını değerlendirmek ya da ruhunu ortaya sermek, bütün görüşlerini masaya yatırmak yalnızca o insanın kişiliğine bir saldırı olmakla kalmayacak, aynı zamanda bütünüyle adaletsiz bir yargı olacaktır. Bu nokta Foucault tarafından güçlü bir biçimde ve haklı olarak vurgulanmıştır.

Yargı edimi, "Bunu bir daha yapma" dışında öğütler içeriyorsa, yargılanan eylemin *telafi edilmesi* talebi, hatta buyruğu da bu yargı ediminde içerilmiştir. Tekil eylemin tekil failine hitap eden talep ya da buyruk şöyle genelleştirilebilir: "Yaptığından daha iyi bir eylemi yapması gerektiği halde yapmayan herkese yaptığı şeyi telafi etmesi *tavsiye edilir*" ve "Yapmaması gerektiği halde bir şeyi yapan herkes yaptığını telafi *etmelidir*", Hangi biçimde olursa olsun telafi *toplumsal adalet*in tadilatıdır. O halde, *telafi edilemeyen* eylemlerin her zaman *en kötücül* eylemler olarak değerlendirilmesi akla yatkındır. Telafi edilemez eylemler en şiddetli ihlaller olarak yargılandığı için, eylemin sonuçları birincil yargıda göz önüne alınır. Hart, *Punisment and Responsibility* [Ceza ve Sorumluluk] kitabında gayet haklı olarak "eylemin sorumluluğu" ifadesinin "eylemin sonucunun sorumluluğu" anlamına geldiğini belirtir. Hart'ın örneğini tekrar verelim: X *dedikodu yapmaktan* değil, Y'nin *kişiliğine leke sürmekten* sorumludur; X, Y'yi *öldürmekten* değil, Y'nin *ölümünden* sorumludur. Başka bir ifadeyle, bir eylemin telafisi eylemin sonuçlarının telafisi demektir, çünkü toplumsal adaleti tadil eden şey özellikle budur. Kuşkusuz hangi eylemlerin (eylemlerin sonuçlarının) telafi edilebileceği, hangilerinin edilemeyeceği eylemin yapıldığı toplumun normları ve kurallarına bakılarak karar verilecek bir meseledir. X, Y'nin ölümüne neden olmuşsa ama Y'nin ölümüne neden olmak olayın gerçekleştiği toplumun normları ve kurallarına göre (X'in sürgüne gönderilmesi, X'in Y'nin yakınlarına tazminat vermesi vs yollarla) telafi edilebiliyorsa, Y'nin öldürülmesi açık ki en şiddetli ihlallerden biri olarak görülmez. Ölüm cezası (ister yasal, isterse başka bir toplumsal otorite tarafından yerine getirilsin) kişinin (ne şimdi ne de gelecekte) telafi edilemez bir suç işlediğinin, dolayısıyla toplumsal adaletin ancak eğer bu kişiye yaşayanlar arasında yer verilmezse sağlanabileceği inancının bir ifadesidir.

"Bir eylemin telafisi" eylemin sonuçlarının (normlara ve kurallara uygun olarak gerçekleşmesi gereken) telafisi olduğundan, birincil yargıya dahil edilen telafi yönündeki tavsiye ya da buyruğun *karakteri düzeltme* niyetiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Böylesi bir niyet ancak, "Gelecekte daha iyi davranmalısın", "Bunu bir daha asla yapmamalısın"

öğütlerinde *örtük olarak* vardır.

Söylenenlerden belli sonuçlar çıkarılabilir. "Bunu bir daha asla yapmamalısın" yargısının kapsadığı öğüt *ahlâki* bir öğüttür, anlamı da şudur: "*Toplumsal yaptırımlar ne olursa olsun*, bunu bir daha asla yapmamalısın." "Bunu bir daha asla yapmamalısın, çünkü eğer yaparsan yine cezalandırılacaksın" gibi bir ifadeyle, "Bunu bir daha yapmamalısın" *öğüdü* kesinlikle özdeş değildir; birincisi bir *tehdit*tir. Dolayısıyla *karakteri düzeltme* niyeti ancak, "Toplumsal yaptırımlar ne olursa olsun, bir daha yapma" gibi salt ahlâki bir öğütle ifade edilebilir ve bu, "Bunu başka şeyden dolayı değil de bunu *yapmamanın meziyetinden*, bu eylemi yapmamanın erdeminden, başka bir şey yapmanın meziyetinden ya da erdeminden dolayı yapma" anlamında tamamen kişinin karakterini düzeltme yönünde örtük bir öğüttür; ama bir tehditte buna benzer hiçbir şey yoktur. Karakteri düzeltmekle hiçbir ilişkisi olmayan bir telafi talebi ya da buyruğu ile, "toplumsal yaptırımlar ne olursa olsun" karakterin düzeltilmesini amaçlayan salt ahlâki bir öğüdü karıştırmak sadece mantıksal bir hataya değil, aynı zamanda ahlâki bir yanlışlığa da işaret eder.

(Başkalarını) yargılama *hakkımız* var mıdır? Başkalarını yargılama otoritesini kimden ya da nereden aldık? Sadece yalın halde statik adalet modelini tartışırken bu soruları anlamsız bularak göz ardı edebiliriz. Ama dinamik adalet ilk ortaya çıktığı günden beri böylesi sorular ortaya atılmakta ve bunlara verilen yanıtlar her zaman çok büyük bir önem taşımaktadır. Yargılama hakkı sorunu ayıplama, engelleme, kınama hakkı sorunuyla birlikte çıkar, aslında ikisi aynı sorundur. Bu, hiçbir zaman hakkında kuşkuya düşülmeyen, "övme hakkı"ndan çok farklıdır. Buna paralel olarak denebilir ki, "yargılama hakkı" suçlama, engelleme ve kınama hakkını temsil eder. Ayrıca bu bölüm tekil örnekler üzerine adil yargılarla ilgili olduğundan, "yargılama hakkı"nı sadece hem statik hem de dinamik adalet koşullarında tekil örneklere ilişkin negatif yargıların (suçlama, engelleme ve kınama) söz konusu olduğu durumlarda tartışacağım. Kuşkusuz, yargılamaya hakkımızın olup olmaması adil olmayan yargılarda bulunmaya hakkımızın olup olmamasını içermez, çünkü kimsenin adil olmayan yargılarda bulunmaya *hakkı* yoktur (bu biçimsel adalet kavramıyla çelişir ve dolayısıyla "haklı olarak yapılmış" olamaz). Hakkımız olmadan böyle yapmış olmamız da başka bir meseledir. Yargılama, yani başkalarını yargılama hakkımızın olup olmadığı sorunu, "*Başkalarını herhangi bir şekilde*

yargılamaya hakkımız olabilir mi?" sorusuyla da ifade edilebilir. Başka bir ifadeyle, soru *başkaları hakkında adil yargılarda bulunma* hakkımızın olup olmadığı sorusudur. Aynı soru şöyle de okunabilir: "Başkaları hakkında adil yargılarda bulunma hakkımız olmakla birlikte, doğamızın içkin kusurları (ve günahkârlığı) yüzünden bu hakkımızı ancak nadiren ve tutarsız bir biçimde kullanırız; sonuç olarak, hiçbir yargıda bulunmamak daha meziyetli olur." Bu ikinci ifade biçimi *adil* yargılarda bulunma hakkımızı değil, sadece bunu yapabilme *yeti*mizi ya da bunu sürekli ve tutarlı olarak yapabilme yetimizi sorgular.

Eğer herkes durmadan bu soruyu sormuş ve soruya hep olumlu yanıt ("Aslında, kimsenin başkalarını yargılama hakkı yoktur") verilmiş olsaydı, toplum denen bir şeyden bahsedemezdik. Bununla birlikte, kimse bu soruyu sormamış ve kimse, "*Bu tikel durumda* başkalarını yargılamaya hakkım yok" ya da "Adil yargılarda bulunma hakkım olsa da, *bu tikel açıdan* başkalarını yargılayamam" şeklinde yanıt vermemişse, vicdan denen bir şey (uygun pratik akıl ve o akla müdahil olmak) olamazdı. Bu iki durumda da "ben", "bir kişi olarak ben" ve "X topluluğunun bir üyesi olarak ben" anlamına gelir. Yalın halde statik adalet durumunda, yargılama hakkı bir toplumsal kümeye, konuma ya da rütbeye verilmiştir; işte bu nedenden dolayı soru hiçbir zaman sorulamaz. Hakkın böylesine verilmesi ne kadar az "yarı-doğal" ("tartışmasız kabul edilmiş") biçimde gerçekleşirse, "yargılama hakkı" o kadar çok en azından pratik akıl (vicdan) tarafından ortak belirlenmiş olacaktır.

Yargılama hakkının pratik akıl (vicdan) tarafından ortak kararlaştırılması ne anlama gelir? Böylesi bir ortak karar nasıl alınır?

Bu soruları sormak aslında, başkalarının bir eylemi ya da karakteri hakkında bir yargıda bulunmadan önce, kendimiz hakkında adil bir yargıda bulunmamız gerektiğine ilişkin *salt ahlâki* öğütle aynı anlama gelir. Bu öğüt salt ahlâkidir, çünkü "toplumsal yaptırımlara bakmaksızın" yapılmıştır; yani, yargılama hakkımızın olup olmadığı sorusu birincil yargının *birincil* yargı olarak geçerliliğini sınar ve sorgular. Yargılama hakkımızın olup olmadığı sorusu ancak meziyet ya da kusurlar üzerine yargıda bulunulduğunda sorulduğu için[3] şöyle bir (ahlâki) öğüdü de beraberinde getirir: "Ne zaman başkalarının meziyetleri ya da kusurları üzerine yargıda bulunacaksak, öncelikle bu tikel durumda böyle bir yargıda bulunmaya hakkımızın olup olmadığını belirlemeli-

3. "Mükemmeliyet"in ahlâki bir içerik taşımadığı mükemmeliyet üzerine yargıda (ya da yokluğunda), yargılama yetkimiz hakkında benzer (ama aynı değil) sorular sorulabilir (matematikten hiç anlamıyorsam, bu alanda mükemmeliyet gerektiren bir yargıda bulunamam).

yiz." Bunu birincil yargıyı, ikincil yargıya dönüştürerek yapabiliriz; kendimiz hakkındaki ikincil yargı da bundan önce gelir. Hakkında yargıda bulunmak üzere olduğumuz eyleme ilişkin aynı türde ve ağırlıkta eylemler yapıp yapmadığımıza birincil iyi yargı yoluyla karar vermemiz gerekir. Eğer aynı oranda vahim benzer bir eylem yapmışsak, hatamızı, kusurumuzu, suçumuzu, her neyse, telafi *etmişsek* o zaman yargıda bulunma hakkımız olur. Eğer ben (kişi olarak) *kolektif özneler*i yargılıyorsam, üyesi olduğum *kolektif özne* üzerine de *aynı* yargıda (bir tür kendine dair bir yargıda) bulunmak zorundayım. Eğer üyesi olduğum kolektif özne aynı eylemleri, daha vahim benzer eylemleri ya da aynı oranda vahim benzer eylemleri yapmış ve sonradan telafi etmemişse, birinci durumda (aynı eylem) söz konusu eylemin *yapıldığı anda*, ikinci durumda (benzer eylem) ise geriye dönük olarak, üyesi olduğum kolektif öznenin eylemlerine ilişkin *aynı* yargıda bulunmadıkça, (bir kişi olarak) benim herhangi bir kolektif öznenin eylemlerini yargılama hakkım yoktur. Kuşkusuz, böyle bir yargıda bulunuyorsam ve aynı ya da benzer eylemler üyesi olduğum topluluk tarafından yapıldığı zaman ben hayatta değilsem ya da küçüksem, topluluk hakkındaki (kendine dair) yargı iki durumda da geriye dönük olacaktır.

Bu gösteriyor ki, tikel bir durumda yargılama hakkımızın olup olmadığı sorusu *biçimsel adalet kavramı*nın rehberliğinde karara bağlanacaktır. Biçimsel adalet kavramları adaletin düsturu olduğundan, başka türlüsü düşünülemez. Herhangi bir birincil yargıda bulunmadan önce hazırlık niteliğindeki "kendine dair yargı"da bulunma konusundaki ahlâki öğüt bizi normları ve kuralları uygularken tutarlılık normuna uymaya çağırır.

Bu kadarı kabul edildiğinde, yalnızca bir kişinin *yargılama hakkı olmadığı* için değil, aynı zamanda bu kişinin şu ya da bu bakımdan başkalarının yargıcı *olamayacağına* inandığı için de, yargılamadan kaçınmak mümkündür. X, Y'nin eylemi hakkında, X eşit oranda ya da daha vahim benzer eylemler yaptığı için değil, *X eğer Y'nin durumunda olsaydı nasıl davranırdı sorusunun yanıtını bilmediği* için, yargıda bulunmaktan kaçınabilir. Burada biçimsel adalet kavramı geçerli değildir (dolayısıyla yargılama *hakkını* tartışmıyoruz). Y hakkında yargıda bulunmaktan kaçınma yönünde X'in ilk yargısı *karakter* hakkında verilen kendine dair bir yargıdır. Ne var ki, daha önce belirttiğim gibi, hiçbir ilk yargı karakter yargısına dayandırılmamalıdır. Bu nedenle, karakter hakkında verilen kendine dair yargıya dayanan kaygılar yüzünden yargıdan kaçınma kararı yargıda bulunma *hakkını* ortadan kaldırmaz.

Yargılama hakkından vazgeçmeyen herkesin, normları ve kuralları kendisi de dahil herkes için geçerli olan bir topluluğun üyesi olarak yargıda bulunma hakkı vardır. Kişi normları ve kuralları somutlayan ya da taşıyan biri olma yetisiyle yargıda bulunur. Yargılama hakkı özellikle toplumlarının normları ve kurallarının *taşıyıcıları* olarak kişilere verilmiş olduğundan, bir kişi, tekil kişi *olarak*, eğer normları eylemini yargılayacağı kişiyle aynı ölçüde ya da ondan daha çok ihlal etmişse, yargıda bulunma hakkından vazgeçebilir. Çünkü artık bu kişi tikel kuralın ya da ilgili kuralların taşıyıcısı ya da somutlaşmış hali olarak yargıda bulunamaz.

Dinamik adalet yalnızca belli değerlerin (normların) kendilerini değil, sadece *yorumlarını* geçersiz kılıyorsa, en azından kuramsal olarak, kimin yargılama hakkı olduğunu ve kimin olmadığını belirlemek kolaydır. Eğer yargılayan kişiyle yargılanan kişi *farklı normları* gözetiyorsa sorun daha karmaşık hale gelir; burada sözü edilen iki kişi *aynı* normatif sistemin somutlaşmış hali ya da taşıyıcısı değildir. Hangi koşullarda ve nasıl, gerçek ya da hayali bir topluluğa ait bir kişinin *farklı* bir topluluğun normlarını ve kurallarını gözeten birini yargılama hakkı olduğunu savunabiliriz? Böyle bir hak, yargılamayı yapan tarafın gözettiği normların ve kuralların yargılanan tarafın gözettiği normlara ve kurallara göre daha üstün (daha iyi, daha adil, daha doğru) olduğu *kanaat*ine dayanmak zorundadır. İnsan topluluklarının ve kültürlerinin geleneksel, yarı-doğal "etnik-merkezciliği" tamamen bu kanaate dayanır. Zira "öteki" kültürün norm ve kuralları aşağı (barbar, önyargılı, kötücül, gaddar) görüldüğü sürece, bu normları gözeten kişiler hiç şaşmaz bir biçimde barbar, önyargılı, kötücül, gaddar olarak yargılanacak ve dışlanacaktır. Ancak bir kültürün normatif sistemi geçerliliğini yitirmeye başladığında ve bir alternatif normlar sistemi kavramı iki kültürde de yargılama ve yargılanma "hakkını" *görelileştirdiğinde*, bu yarı-doğal üstünlük duygusu kaybolur. Bu durumda bizim öteki kültürlerin ideal topluluğun hayali normlarına uyduklarını bizzat varsayan üyelerini yargılama hakkımız sadece ideal (hayali) normlar topluluğuna üye oluşumuzdan gelir. İşte bu "yasa koyucu vicdan", yalnızca bu vicdan noktasından, her insanın, "insanlığın" taşıyıcısı olarak, öteki her insanı yargılama hakkına sahip olması gerektiğini savunabiliriz.

Şimdiye kadar çok ayrıntıya girmeden eylemler üzerine ahlâki yargıda bulunma hakkımızın olup olmadığını, varsa ne zaman ve niçin olduğunu tartıştım. *Ahlâki karakterler* üzerine yargıda bulunma hakkımızın olup olmadığı sorununa aslında değinmedim. Biliyoruz ki, "X'in

edimi ahlâki bir hata, kusur, ihlal, suç ve günahtır" gibi yargılarda bulunmaya hakkımız vardır. Ama aynı şekilde "X hain, serseri, kötücül, suçlu, kötülük timsalidir" iddiasında bulunmaya hakkımız var mıdır?

Belli bir Hıristiyan geleneğinin ruhuna sadık kalarak, "Hiçbir insanın yargılama hakkı yoktur; hepimiz günahkârız ve yargıyı yalnızca Tanrı verir" diyebiliriz. Kuşkusuz bu duygudaş bakış açısı *eylemler*i yargılama sorununu ele almaz. Bir masumun öldürülmesi eyleminin (ya da tamamen dinsel bir örnek verecek olursak, dine küfür etmenin) yargılanmaması gerektiğini akla getirmek ahlâk*dışı* (ve Hıristiyan *olmayan*) bir tutum olurdu. Eğer tekil eylemler yargılanmayacak olursa, *bağışlayıcı olma* buyruğunun hiçbir anlamı kalmaz. Ben ancak bir *kusur*u bağışlayabilirim ve eğer ortada kusur ya da niteliği yargılamayla belirlenmiş bir eylem yoksa, bağışlanacak bir şey de yoktur. Kendi türümüzü yargılamamız gerektiği önermesi *ahlâki karakter yargısı*na ya da, en azından, *bir ahlâki karakter üzerine nihai yargı*ya gönderme yapar.[4] Ahlâki karakter üzerine herhangi bir yargıdan kaçınmamız gerektiği görüşü akla mantığa sığmaz ve bunun iyi bilinen basit bir nedeni vardır: Tekil eylemler üzerine birincil yargı karakter yargısına *dayandırılamaz*, ama ahlâki karakter yargısı böylesi yargılarda bulunma sürecinin ortak kurucusudur. Ayrıca, *ahlâki* karakter yargısı yargıladığımız kişinin önceki *eylemler*ine dayandırılmalıdır. O halde, ahlâki karakter yargısına izin verilemezse, tekil eylemler üzerine akılcı bir biçimde yargıda bulunulamaz. Bununla birlikte, daha önce sözünü ettiğim gibi, ahlâki karakter üzerine yargıda bulunmamamız gerektiğine ilişkin uyarı şu şekilde de yorumlanabilir: Bir karakter üzerine *nihai* yargılarda bulunmamalıyız ve türümüzün herhangi bir üyesi hakkında bir *son hüküm* vermemeliyiz, çünkü aynı oranda olmasa da hepimiz günahkârız. Ancak günahı tanımamış olan O, son hükmü verebilir.

Bu önerme, eğer nihai yargının bir gün *verileceğine* ve bu nihai yargıyı verecek olan O'nun, sadece haklıyı yücelteceğine değil kötüleri alçaltacağına, onları ebedi lanete mahkûm edeceğine tam bir inancımız varsa, yalnızca sağlam değil, insanidir de. Ama eğer hepimiz İlahi Adalet'e inanmıyorsak ve O'na inananların ancak bir kısmı onun bu yargıyı kesinlikle vereceğine inanıyorsa, o zaman hükmü vermek bize

4. Karakter yargısı etikteki ve kültürler tarihindeki en çekici konulardan biridir. Karakter yargısına nasıl ve hangi biçimiyle izin verilebileceği, tavsiye edilebileceği ya da kaçınılacağı gündelik hayatta sık sık tartışılan az sayıdaki etik sorunla ilgili sorulardır ve yanıtları da kültürden kültüre değişir. Birini karakterler üzerine iyi (ya da kötü) yargıda bulunan biri yapan şey ayrı ama hiç de önemsiz olmayan bir sorudur. Ayrıca kurgu yazarları bu konuda kuramcılardan daha iyidir.

düşer. Bu durumda bile ahlâki karakter üzerine yargıda bulunmamamız gerektiği uyarısına içkin olan ahlâki dersi göz ardı etme hakkımız yoktur; yani, *son* hükümler konusunda dili sıkı olmalıyız. Gelgelelim bazı durumlarda bu bile kaçınılmaz olur. Hepimiz insanız ve hiçbirimiz hatasız değiliz. Telafi edilemez suçlar hakkında yargıda bulunurken yargımız bir son hükümdür, ama zorunlu olarak suçu işleyenin ahlâki karakteri üzerine son (nihai) hüküm değildir. Hak etmediği halde bazılarına empati duyabiliriz, çünkü bu mesele bizim insan olmamızla ilgilidir. Ne var ki, kötü işler yalnızca telafisi mümkün olmayan işler değil, aynı zamanda tamamen tek bir kişinin yaptığı işler de olduğunda, bu kişinin ahlâki karakteri üzerine nihai yargıda bulunmak sadece bir hak

değil, koşulsuz bir görevdir de. Tanrı nihai yargıç değilse biz olmalıyız, çünkü adalet yerini bulmalıdır.

Karakter üzerine nihai yargı insan ırkının üyeleri olarak tek tek insanlar için verilmelidir. Bu yüzden kimse, tek bir kişi ya da tikel bir topluluğun bir üyesi olarak, ahlâki karakterin *nihai yargıcı* olamaz. Böyle bir yargıda bulunabilecek olan ancak "içimizdeki insanlık"tır. Karakter üzerine nihai yargıda bulunmak *mahkûm etme* değil, *lanetleme*dir ya da başka bir ifadeyle, insan türünden *aforoz etmektir*. Kimsenin aforoz edilene herhangi bir sempati duymasına izin verilmez; böyle bir kişiye hiçbir şefkat duymamak insanlığımızın ve haysiyetimizin bir ölçüsüdür.

Bildiğim kadarıyla, bu soruna gereken ahlâki ciddiyetle, soruşturmayı sonuna kadar yürütmek için büyük bir kararlılıkla yaklaşan tek insan tartışmalı eseri *Eichmann in Jerusalem* kitabıyla Hannah Arendt'tir. Arendt, Eichmann gibi bir adamın *kimin adına* insanlıktan aforoz edilebileceğini, *kimin* onun karakteri üzerine *nihai* yargıda bulunma hakkının olduğunu ve hangi gerekçelerle kötülük timsali gördüğümüz bu adama kimsenin hiçbir şekilde empati, şefkat vs duymaması *gerektiğini* iddia edebileceğimizi belirlemek istiyordu. Kötülüğün taşıyıcısı veya vücuda bürünmüş hali olan bir kişiyi aforoz ettiğimde, bunu bir birey olarak ya da tekil bir insan topluluğunun bir temsilcisi olarak değil, sadece insanlığın taşıyıcısı veya vücuda bürünmüş hali olarak yapabilirim. Nihai hükmü Tanrı vermiyorsa, bunu ancak insanlık yapabilir. Nihai ilahi ceza, dürüst insanların arasından, en azından öte dünyada, en azından sonsuz zaman içinde ahlâki borcunu ödeyebilen ve dürüst insanların arasına yeniden kabul edilebilir bütün günahkârların arasından *ebediyen dışlanmak*tır. Benzer bir biçimde, *insanlığın nihai cezası, insan türünden ezeli ve ebedi olarak dışlanmaktır*. Hatta Arendt bir aforoz *formül*ü bile bulmuştur: "Kimseden, yani insan

türünün hiçbir üyesinden bu dünyayı seninle paylaşmayı istemesi beklenemez."[5] Gelgelelim, Arendt'in şu ifadesi bana göre doğru değil: "Bu nedenle, yalnızca bu nedenle asılman gerek." Bu doğru değildir, çünkü bir grup insana karşı alçakça suç işlemiş biri ancak o insan grubunun hayatta kalmış üyelerinin kararıyla *haklı olarak* ölüme mahkûm edilebilir. Nihai hüküm (insanlıktan aforoz etmek) hakkıyla ölüme mahkûm etme hakkı aynı şey değildir. Ama bu tutarsızlık dışında aforoz formülü yerindedir. Önerme, başka bir deyişle hüküm ("Kimseden, yani *insan türünün hiçbir üyesi*nden bu dünyayı seninle paylaşmayı istemesi beklenemez"), yalnızca yaşayanlara değil, henüz doğmamış olanlara, insan türünün bütün gelecek üyelerine de gönderme yapar. İnfaz birini sadece insanoğlunun yaşayan üyelerinden dışlar (en azından gelecek kuşakların mahkûm edilenin anısıyla barışık yaşayabilme olasılığını dışlamaz), halbuki aforoz bu kişiyi ezeli ve ebedi olarak insanlığın dışına atar.

Arendt'in aforoz formülüne üstünkörü bir bakış attığımızda bile, insanlığın otoritesiyle bir kişi hakkında nihai bir hüküm verme hakkının gerçek (varolan) bir hak *değil, sadece böyle bir hak iddiası* olduğunu hemen fark ediyoruz. İnsanlığın hiçbir ortak (varolan) normu kimseye kötüyü insan türünden aforoz etme yetkisi vermemiştir. Çoğu insanın Eichmann'ın kim olduğundan habersiz oluşu gibi tamamen ilgisiz bir olguyu göz ardı edip bir an için her insanın onun neler yaptığını bildiğini farz etsek bile, hâlâ bu örnekte insan türünün *topyekûn* aforozdan yana olması son derece düşük bir ihtimal olacaktır. Aslında Eichmann'la suçortaklığı yapmamış insanlar arasında Eichmann'ı tanıyan, neler yaptığını bilen ama yine de onunla dünyayı paylaşmak isteyen birçok insan olacaktır.

Kuşkusuz, aforoz formülüne farklı bir yaklaşım da vardır. Bu formülü *insanlık ideali*yle ilgili bir formül olarak okuyabilirsek, o zaman formül *insanlık ideali*ne uyan *hiçbir insan*ın kötülüğün timsali biriyle dünyayı paylaşmak istemeyeceği anlamına gelir: "Kimseden, yani insan türünün hiçbir üyesinden bu dünyayı seninle paylaşmayı istemesi beklenemez" formülü bu yoruma da açıktır.

"Radikal kötülüğün" "insan doğası"nda, hatta kötülüğün taşıyıcısı haline gelmiş insanların doğasında yattığı inancında değilsek, yapılan kötülüğün tüm sorumluluğu kötü olan faillerin omzundadır ve onlar insan türünden aforoz edilmelidir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, bu insanlar yaptıkları kötülükler için "dünya-tarihsel" sorumluluk taşırlar.

5. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, s. 256.

Hannah Arendt'in formülü bu önvarsayıma dayanır. Şimdiye kadar söylenmiş her şey de öyle. Ne ki, eğer kötülük "insan doğası"nda yatmıyorsa, o zaman kötülüğün kaynağı nedir? Kötülük ortadan kaldırılabilir mi? Kitabın son bölümünde bu sorulara döneceğim.

VIII
Bilme, düşünme, hissetme, eylemde bulunma

"Erdem öğretilebilir." İlk ahlâk filozofunun ilk öncülü böyle der. Bu öncül o zamandan günümüze birçok kez değiştirilmiş ve daraltılmış ama asla bütünüyle terk edilmemiştir. Yine de, erdem *tamamen* öğretilemez; ancak belli bir dereceye kadar öğretilebilir. Yine, erdem ancak belli koşullarda öğretilebilir ve herkes aynı oranda öğrenemez, ama yine de *öğretilebilir*. Eğer erdem ne öğretilebilir ne de kendi kendine kazanılabilir olsaydı, ahlâk felsefesinin hiçbir anlamı kalmazdı. Şayet insanların tavsiyelere hiç kulak asmayacaklarına ve zerre kadar uymayacaklarına inanmış olsaydık, pratik amaçlarla ahlâk üzerine kafa yormak ve insanlara nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin tavsiyelerde bulunmak nafile, hatta doğrudan doğruya saçma olurdu. İyiyi *bilen* iyi olanı *yapar* şeklindeki Sokrates'in ikinci öncülü, tam bir ahlâki akılcı-

lığın bu taslağı ilk öncülün olası en katı yorumudur. Olası en yumuşak yorum da şöyle olacaktır: "İyinin ne olduğunu bilmeyen, iyi olanı yapamaz." Kuramın bu yumuşak formülasyonu ahlâk felsefelerinin en küçük ortak bölenidir. Kuşkusuz, insanlar körü körüne, tam bir tesadüf eseri erdemli eylemler yapabilir. Ne var ki, böylesi tesadüfler olsa olsa modern romancıların ilgi alanına girer, ahlâk felsefecilerinin değil.

İyinin bilgisi nasıl öğretilir ve nasıl öğrenilir? Normlar ve kurallar tartışmasız kabul ediliyorsa, bu sorunun yanıtı basit ve açıktır. Çocuğa iyiyle kötüyü ayırmayı yetişkinler öğretir. Dil bilgiyi dolayımlar; "örnek" de öyle. Yetişkin açıklar, yol gösterir, tavsiyede bulunur, emreder; çocuksa anlar ve taklit eder. Yetişkin tehdit eder; çocuk kaçınmayı öğrenir. Tartışmasız kabul edilen normlar ve kurallara göre davranmayı ve yargıda bulunmayı öğrenirken, çocuk bir deneme yanılma sürecinde doğru eylemler gerçekleştirmeyi öğrenir. İçkin bir nitelik olarak *ayrım yapma kapasitesi*nin her "toplumsallaşma" sürecinde mevcut olduğu varsayılır. Her insanın akıllı doğduğunu varsaymak için bir "akıl" sözcüğüne gerek yoktur. "Akıl" karmaşık bir felsefi kategoridir ve türümüzün her sağlıklı temsilcisine *atfedilebilmesi* özgüle inmeyi gerektirir. Bana göre akıl, değer yönsemeli kategoriiere (iyi/kötü, iyi/bayağı, güzel/çirkin, kutsal/dünyevi, doğru/yanlış, faydalı/zararlı, hoş/nahoş, başarılı/başarısız vs) göre ayrım yapma yetisidir. Pratik akıl ise değer yönsemeli kategoriler *hiyerarşi*sine göre ayrım yapma yetisidir ("İyi önce gelir"). Ahlâk kurallarını "öğretmek" ikinci türden ayrımlar yapma yetisine "içerik kazandırma" anlamına gelir. Ahlâk kurallarını öğrenmek ise o içeriği içselleştirmek demektir.

Bütün kuramsal ve felsefi farklılıklar bir yana, benim kavramımla önde gelen temsilcileri Apel ve Habermas olan "iletişimsel akılcılık" felsefelerinin kavramı arasında *temel bir fikir birliği* vardır. Bu felsefeler her konuşma ediminin normlarımızın *haklılığını* iddia ettiğini ileri sürerken, benim gibi pratik aklın ampirik bir evrensel olduğunu ve ayrım yapma yetisini oluşturduğunu özellikle belirtirler. Zira doğruyla yanlış (iyiyle kötü, güzelle çirkin) arasında ayrım yapmayı başaramasaydık, normlarımızın haklılığını ileri süremezdik.

Akıl (ayrım yapma yetisi olarak) *zihinsel ya da tinsel bir yetenek değildir*. Akıldan söz ederken *Verstand, Urteilskraft* [Us] vs karşısında *Vernunft*'u [Anlağı] kastetmiyorum. Hem ayrım yapmayı öğrenme sürecinde hem de ayrımda epey yol katetmiş bir haldeyken yaptığımız şey mantıksal düşünme, problem çözme, uygulamacı (belirleyici) yargı ve tahayyül gibi birçok ayrı zihinsel yeteneğin harekete geçirilmesidir. Bu süreçte aynı zamanda korku, tiksinti, öfke, neşe ve üzüntü gibi

duygulanımları ve özellikle tek doğuştan "ahlâki hissimiz" olan utanma duygusunu da seferber ederiz. Bundan başka, yönsemeye yönelik hislerimiz (inanma ve kuşku duyma, güvenme ve güvenmeme gibi "evet" hisleri ve "hayır" hisleri) kadar *yönsemeye yönelik duygusal yatkınlıklarımız* da (cazibe ve iticilik, sempati ve antipati, sevgi ve nefret) "deneme yanılma" sürecinde ortaya çıkar ve ayrım yapma yetisinin içkin unsurları haline gelir. Eğer normlar ve kurallar artık tartışmasız veri alınmıyorsa, saf spekülatif düşünme, düşünümsel yargı, kuramsal akıl yürütme gibi ek yetenekler "seferber edilir." Böylelikle karmaşık duygulanımlar (her şeyden önce vicdan, ama aynı zamanda kendini adama, heves ya da tutku da) ayrım yapma sürecine katılır.

İnsan doğruyu yanlışı (iyiyi kötüyü) bilir, çünkü bunları öğrenir. Ama insan iyi olarak öğrendiği şeyin iyi olduğunu nasıl bilir? Bu soruya yanıt vermek için soruyu *kavramsal açıklığa* kavuşturmak gerekmez. Anlamlı dünya görüşleri, özellikle mitler, genelde normatif düzenin, özelde de belli somut norm ve kuralların kuruluşu hakkındaki *anlatıları* içerir. Normatif düzenin *yaratılış* hikâyesi normatif düzenin *meşruiyetini* sağlar. *Meşruiyetin kaynağına inancınız tamsa, bu iyi olarak bildiğiniz şeyin gerçekten iyi olduğunu bilmenizi sağlar.* İnanç ve bilgi karşıt değildir, aksine birbirini destekler. Bu söz konusu soruya ("İyi olarak bildiğimiz şeyin iyi *olduğunu* nasıl bileceğiz?" meselesi) kavramsal açıklık kazandırdığımızda bile değişmez. Bu soruya aynı kültür içinde farklı yanıtlar verilebilmesi de farklılık yaratmaz. Değişebilir olan ve aslında değişim sürecine giren şey *meşruiyet kaynağı*dır. Weber'in aklında ayrıca, hatta öncelikle ahlâk normları olmamasına rağmen, bu mesele açısından büyük önemi olan bir ipucu vermişti. Ahlâk normlarına ilişkin iki temel meşruiyet kaynağı vardır: Gelenek ve akıl. Başka bir ifadeyle, "İyi olarak bildiğim şeyin iyi (doğru) olduğunu biliyorum çünkü..." dedikten sonra atalara, "yaratılış miti"ne, ilahi takdire vs atıfta bulunarak iddialar ileri sürülebilir. Aynı şekilde, "İyi olarak bildiğim şeyin iyi olduğunu biliyorum, çünkü onun iyi olduğu Akılla/şu akıl yürütmeyle kanıtlanmıştır" da denebilir. Normları meşrulaştırmanın alt vakaları da vardır; örneğin, kişisel karizma ya da hisler yoluyla meşrulaştırma. "Alt vaka" terimiyle kişisel karizma ya da hislerle sağlanan norm meşruiyetinin öneminin az olduğunu kastetmiyorum. Hızlı normatif değişim dönemlerinde bu meşruiyet biçimleri baskın hale bile gelebilir. Hem geleneksel hem de akılcı norm meşrulaştırma biçimleri bir kriz aşamasına girdiğinde olan tam da budur. Her halü kârda, nerede iyinin bilgisi varsa, orada "İyi olarak bildiğim şeyin iyi olduğunu biliyorum" *inancı* da vardır.

Burada üç noktaya daha işaret etmemiz gerekiyor.

Birincisi, (ahlâki) norm meşrulaştırma fail ya da uğraklarının ana tipleriyle iki ahlâki otorite (iç ve dış) tipi *örtüşmez*. Açık ki, eğer iyi ve kötü hakkındaki bilginin doğruluğuna tek başına gelenek teminat veriyorsa, ahlâki otorite dışsaldır. Ama bilginin doğruluğuna kişisel karizma teminat veriyorsa da ahlâki otorite tamamen dışsal olabilir. Bilginin (iyi ve kötü bilgisinin) doğruluğuna tek başına akıl teminat veriyorsa ahlâki otorite içseldir ya da kısmen içseldir. Ama bilgimizin doğruluğuna içgörü, sezgi ya da vahiyle teminat veriliyorsa, ahlâki otorite içsel olabilecektir.

İkinci olarak, aklın ampirik bir insani evrensel olduğuna işaret et-

tim ve aklı, değer yönsemeli kategorilere göre ayrım yapma yetisi olarak tanımladım. Pratik aklı da değer yönelim kategorilerinin hiyerarşisine göre ayrım yapma yetisi olarak ("İyi önce gelir") tanımladım. Eğer ahlâk normları tek başına akıl tarafından meşrulaştırılıyorsa, faal olan başka bir yetenek ya da meleke değil, aynı ayrım yapma yetisidir. Çarpıcı değişim gösteren *aklın tutumu*dur. Ayırma artık gözlemek değil, yasaları belirlemek anlamına gelecektir. Ben aklın bu iki tavrını "aklın akılcılığı" ve "anlağın akılcılığı" olarak adlandırdım. "Anlağın akılcılığı" ahlâki akılcılık demektir. Unutmamak gerekir ki, ahlâk normları söz konusu olduğunda *meşruiyet kaynağı olabilen akıl değil, pratik akıldır*. Başka bir ifadeyle, meşrulaştırma sürecine yön veren, başka herhangi bir olumlu olarak değerlendirilmiş yönelim kategorisi değil, *iyi* olmak zorundadır.

Üçüncü olarak, norm meşrulaştırma işlemleri arasındaki farklılaşma kabul edilirse, iletişimsel akılcılık kuramı iletişimsel akılcılık iddialarının konuşma edimleri kuramında türetilmesinin *gayri meşru* olduğuna ilişkin bir eleştiriye kolaylıkla maruz kalabilir. Konuşmacının her konuşma ediminde normlarının doğruluğunu iddia etmesinin hiçbir biçimde norm meşrulaştırma kaynağıyla ilişkisi yoktur. İletişimsel akılcılık kuramının önvarsayımına göre, normlarımızın doğruluğunu iddia ederken, normatif iddiamızı iyi normunun geçerliliğiyle ilgili söylem içinde iyi yapmaya hazır olduğumuzu ilan ederiz. Ama durum kesinlikle bu değildir. Eğer konuşma ediminde iddia ettiğimiz normun doğruluğu gelenek, kişisel karizma, ilahi otorite ya da içgörü (vahiy) tarafından hükme bağlanıyorsa, normatif iddia, normlarımızın söylemsel sınamaya tabi tutulma ihtimalini içermez, tersine dışlar. Hatta bir "ideal konuşma durumu" varsayımı bile iki kavram arasında aracılık etmez. Konuşma edimi kuramı akılcı iletişim kuramını *ancak ve ancak* "anlağın akılcılığının" norm meşrulaştırmanın tek ya da en azından ön-

de gelen kaynağı olduğu kabul edilen *özel durumda* destekler. Başka bir ifadeyle, normların geçerliliğine ilişkin akılcı argüman yürütmeye hazır olmak böyle bir süreçte güvence verilebilen geçerlilik iddiaları için *önkoşul*dur.

Bildiğimiz şeyler hakkında düşünmeyiz. Aksine, bilmediğimiz şeyler hakkında bildiğimiz şeylerle *bağlantılı olarak* düşünebilsek de, bilmediğimiz şeyler hakkında düşünürüz. "Tartışmasız kabul edildikleri" sürece (ve takdirde), ahlâk normları ve kuralları hakkında düşünme *imkânımız kalmaz*, çünkü onları bilmemiz, hem de "iyi" olarak bilmemiz zorunludur. Çocukların sorduğu, "Bu neden böyle?", "Bu neden doğru?", "Niçin bunun böyle olması gerekiyor?" gibi sorular bu soruları artık sormayan yetişkinler için akıldışıdır. Başka bir deyişle, yetişkinler bu tür sorulara normların "öyle oluşu"nu meşrulaştırdığı sanılan norm meşrulaştırma mitlerini tekrarlayarak yanıt verebilir. Çocuk bilmeyi öğrenir; yani, çocuk normlar hakkında düşünmenin yapılmayan, bastırılması ve sonunda önlenmesi gereken bir şey olduğunu öğrenir. Ne var ki, kişinin her zaman *ahlâk normlarıyla bağlantılı* düşünme imkânı vardır ve hatta birçok durumda bu zorunlu bile olabilir. Ahlâk normlarıyla ilgili *fikir yürütme ve tefekkür* (Hasidi Yahudiler arasında olduğu gibi) saygın bir şey olarak görülebilir. Ayrıca, iyi normların somut durumlara uygulanması gerekir; tek başına bu gerçek bile düşünmek için yeterlidir. Bu durumda hangi normların, şu durumda hangilerinin uygulanması gerektiği belirlenmelidir. Bir eylemin olası sonuçları belirlenmelidir. Kendisi hakkında daha iyi bir bilgiye erişmek için kişinin kendi karakterine ilişkin düşünmesi gerekir. Adil yargı demek yorum demektir ve yine bu da bir düşünme meselesidir. Bu ve benzeri örneklerde *düşünme*, sadece ahlâk normları hakkında düşünme değil, bu normlarla bağlantılı olarak yapılmış bir düşünme eylemidir. Daha basitçe ifade edecek olursak, bunun gibi tüm örneklerde düşünme pratik aklın hizmetinde *kuramsal akıl yürütme* anlamına gelir. Kuramsal akıl *araştırır*, pratik akıl ise *bilir*. Pratik aklın kendi başına bu "araştırma"yı, yani düşünme sürecini gerçekleştirmesi diğerlerinden farklı olarak ancak *ahlâki akılcılık* örneğinde olur. Ya da, tersinden söyleyecek olursak, sadece, düşünme sürecinin (ve ayrıca, bu sürece ve bu süreçten doğan bilgiye duygusal açıdan müdahil olmanın) normları geçerli ya da geçersiz kılma gücü kazandığı yerde ahlâki akılcılıkla karşılaşırız. Daha önce değindiğimiz gibi, *yorumlayıcı vicdan* zaten bu tür ahlâki akılcılığın kaynağı ve sonucudur. Pratik akılda düşünme-

nin aktif rolü, pratik aklın hizmetinde kuramsal aklın harekete geçirilmesini ortadan kaldırmaz ama düşünme süreci iki yönde ilerler. Normların akıl tarafından geçerli ya da geçersiz kılınması gerektiği müddetçe, kuramsal ve pratik akıl *kaynaşır*. Durumlar, karakter özellikleri ve sonuçların dikkate alınması gerektiği müddetçe, kuramsal akıl kendi başına pratik aklın hizmetinde kendi başına işlemeyi sürdürür. Ne var ki, kuramsal aklın kullanımıyla ilgili her tür düşünme süreci pratik akılla kaynaşamaz ve bütün düşünme süreçleri de pratik aklın hizmetinde seferber edilemez. Aristoteles birkaç türlü düşünmeyi birbirinden ayırsa da, bunlardan yalnızca ikisinin, *phronesis* ve bilgeliğin, *ahlâki* anlamı olduğunu, çünkü ancak bu ikisinin ahlâki sorunlarda eylemde ve yargıda bulunurken faal olduğunu özellikle belirtir. Ahlâkı tartışırken Aristoteles'in temel ahlâki kategorileri (erdemler, mutluluk ve iyi hayat) yeniden yorumladığını ve buradan *phronesis* ve bilgelikten başka bir zihinsel yeteneği harekete geçirdiğini de unutmamak lazımdır. Ondan önce de sadece filozofları sayarsak, Sokrates ve Platon da bunu yapmıştı. Dolayısıyla Aristoteles'in listesine temel bir ahlâki anlama sahip, özellikle de pratik ve kuramsal aklın tamamen kaynaştığı, üçüncü bir düşünme türü eklersek onunla çelişmiş olmayız: Bu, normların geçerliliğine ilişkin diyalektik akıldır. Bununla birlikte, Aristoteles'in *nous*, *episthemе* ve teknik *phronesis*'in (sırasıyla yüce ilkeler hakkında düşünme, bilimsel düşünme ve teknik sorun çözücü düşünme) "pratik akıl"a dışsal olduğuna dair önerisine sıcak bakabiliriz.

Yukarıda sayılan üç tür düşünme içinden yalnızca *bir*ine "yaratıcı" diyebiliriz. Ne bilgelik ne de *phronesis* ahlâki norm *yaratır*. Eğer herhangi bir zihinsel "güç", yeti, yetenek ya da tavrın gerçekten de ahlâk normları yaratabileceğini varsayacaksak, böyle bir konuma en uygun tür yalnızca *diyalektik akıl*dır. *Phronesis* kullanımı, doğru ve gerçek erdemlerin neler olduğunu zaten *bildiğimizi* önvarsayar. Bilgelik de hem iyi yapmada hem de adil yargılarda bulunmada önemli oranda bir *deneyimi*, başka bir ifadeyle, iyi hakkında ("ne olduğunu" ve "nasıl olduğunu" bilmek gibi) bir "hazırlık bilgisi"ni önvarsayar. Ahlâktaki ilk yapısal değişimin ardından sürekli olarak diyalektik akıl yürütme gerçekleşir; modernitede bu özellikle doğrudur. İster söyleme katılan çok sayıda insan olsun, isterse böyle bir akıl yürütme tek bir kişinin zihninde gerçekleşsin (Arendt'in ileri sürdüğü "birdeki-iki süreci"), şu ya da bu ahlâki normun bu tür akıl tarafından nasıl geçerli kılınabileceğini kavramak kolaydır. Ne var ki, yaratıcı düşünme belli normların tartışmasız kabul edildiği bir "ahlâki çevre"de geçer. Arka planda bir uylaşım olmaksızın akılcı tartışma yürütemeyiz. Ama bu arka plan uylaşımındaki

normlar akıl tarafından yaratılmamışsa, onların doğru ya da iyi olduklarını bilmemiz mümkün müdür? Zira eğer onlar doğru ya da iyi değilse, tüm tartışmamız boşa gidecektir. Eğer herhangi bir değer ve normun geçerliliğini önvarsaymaksızın ta baştan ahlâk normları yaratmaya çalışırsak, "bir şey"in, akılcı olmayan belli bir gücün aklı her şeyden önce iyiye doğru sevk ettiğini varsaymadıkça, yeni yaratılmış norma meşru olarak "iyi" deyip diyemeyeceğimizi bilemeyiz. Ve dolayısıyla gerçek anlamda yaratıcı olan aklın kendisi değil, aklı sessizce iyiye yönlendiren bu "bir şey" (bir itki, bir dürtü, bir his, bir fikir, bir zihin) olacaktır.

Bu ve benzeri sorular, akıl halihazırda ahlâk normlarının meşruluğunun "teminatlar"ı olarak gelenek ve ilahi buyruğu zayıflatma yönünde epey yol katettiğinde ortaya çıkar. Geleneksel normlar anlatılar içine gömülüdür ve bu anlatılarla birlikte dolayımlanır. Ahlâk normlarının *yaratılış hikâyesi* iyi bilinir. Bununla birlikte, geleneksel ve ilahi yasalar gözden düşmüşse, mevcut haliyle *normatif dünyanın yaratılışı* yeniden anlatılmak zorundadır; hem de bu kez akılcı olarak. Ancak bütün normlar akıl ya da tek başına akıl tarafından yaratılmış şeyler olarak açıklanamaz. Eğer normlar tek başına akıl tarafından yaratılmış olsalardı tümüyle akılcı olurlardı; ama öyle yaratılmamışlardır. Bu ve benzeri sorunlar çok çeşitli çözümleri de beraberinde getirmiştir. Ne ki, bu çözümlerin hepsi norm yaratılışının ana unsuru olarak "insan doğası"nın şu ya da bu öğesine işaret etmektedir. "Yaratıcı duygular" kuramı işte bunun gibi sorunlar etrafında kurulmuştu. Bazı yazarlar normlar yaratma yetisini hem duygulara hem de akla, bazıları da tek başına şu ya da bu duyguya atfetmişti. Sonunda açığa çıktı ki, "yaratıcı duygular" fikrinin, öncelikle yanıt verdiği sanılan sorunun çok ötesine uzanan içerimleri vardır.

Şimdi iyiyi pratiğe geçirmek için iyinin ne olduğunun bilinmesi gerektiği anlamına gelen malumu ilana geliyoruz. Ahlâki konular ister gündelik ortamlarda, isterse felsefi söylem içinde tartışılsın, bu temel malumu ilan önvarsayılmak zorundadır. Aynı şekilde insanların değer yönelim kategorileri arasında ayrım yapabileceği de önvarsayılmalıdır. Bunlara üçüncü ve benzer biçimde genel bir bilgi türü de eklenebilir: İyi/kötü değer yönelim kategorisine göre ayrım yapma yetilerine rağmen bazı insanlar asla iyinin ne olduğunu bilemezken, doğru ayrımları yapabilen (iyi eylemin ve iyi davranışın ne olduğunu gayet iyi bilen) ama bu ayrımı gözetmeyen insanlar da vardır. Dolayısıyla şöyle bir soru karşımıza çıkar: "İyinin ne olduğunu bilenlerin bu bilgilerini hayata geçirmesine *engel olan* nedir?" Burada ikinci bir soru daha vardır:

"İyi/kötü ayrımını yapabildikleri halde insanların iyinin ne olduğunu bilmelerine engel olan nedir?"

Tipik olarak, ilk soruya dört yanıt verilir:

1. Kontrol edilemez, doğuştan ya da sonradan edinilmiş temayüller, duygulanımlar vs;
2. Yetersiz eğitim yüzünden edinilmiş kötü alışkanlıklar;
3. İnsanları yoldan çıkaran (iyi bilgisinden başka meselelerdeki) cehalet;
4. Kişinin, iyiyi pratiğe geçirmesini engelleyecek şekilde, normları kasti olarak çiğnemesi.

İkinci soruya da yine dört tipik yanıt vardır:

1. Kişinin aşağı toplumsal statüsü (örneğin, köle olarak doğma) ve bunun sonucunda iyinin gerçekte ne olduğunu bilmekten âciz oluşu;
2. Doğuştan ya da sonradan edinilmiş temayüller, duygulanımlar vs;
3. İnsanların iyiyi aradığı, ama bulamadığı ya da iyi ve kötüyle ilgili salt görüşleri kabul ettiği anlamında yanlış düşünme;
4. Genelde hem iyiyi aramayı hem de iyiyle kötü arasında ayrım yapmayı bilerek reddetme (bir tür düşünsel *kibir*), insanların iyinin ne olduğunu görmesini engelleyen bir reddediş.

Şimdi, bu durumun genel bir özetini çıkarırsak hemen görülecektir ki, ahlâki bakımdan kötü ya da çirkinin temel kaynakları olarak belli türden bir *yanlış akıl yürütme* ve belli *kötü eğilimler ve duygulanımlar* belirtisi bu sorulara verilen her iki yanıtta da kendini gösterir. Öte yandan, normalde doğru düşünmenin, normları doğru anlamamızı sağladığı ve zaten aşina olduğumuz iyileri pratiğe geçirmek için güvenilir bir rehber olduğu varsayılır. Genelde, doğru ayrımlar yapma yetimizi güçlendiren ve iyinin ne olduğunu bildikten sonra doğru eylemi kolaylaştıran belli temayüllerin ya da duygulanımların olduğu da varsayılır.

"*Phronesis*" ya da "bilgeliğin" aklın düşünümcü kullanımına, "diyalektik akıl"ın ise aklın yaratıcı kullanımına denk düştüğünü ileri sürerek, zaten düşünümcü akılla yaratıcı akıl ya da daha doğrusu aklın düşünümcü kullanımıyla yaratıcı kullanımı arasında ayrım yapmış oldum. Yine aklın, yalnızca aklın bütün ahlâk normlarını yaratabileceği iddiası hakkında kendi kuşkularımı dile getirdim ve başkalarının kuş-

kularından söz ettim. Bu konunun ayrıntılarına girmedim, ama "yaratıcı akıl" kuramı yerine "yaratıcı duygular" kuramını koyma ya da en azından ikinciyi birinciyle tamamlama girişimine değindim.

Duygular normalde modern öncesi ahlâk kuramlarında, bu kuramlar akılcı olsunlar ya da olmasınlar, "yaratıcı" kabul edilmiyordu. Bu kuramlarda, "iyinin doğru bilgisi"ne esrime, vahiy olarak mistik içgörü halinde ulaşıldığı farz edilse bile, normları fiilen *yaratan* ve böylelikle meşrulaştıran esrime, içgörü değildir bu. Aksine ilahi otorite Kendisini ve Kendi emirlerini bu durumdaki kişiye ifşa eder. Esrime, içgörü, sezgi, hatta (Yakup gibi) rüya halindeki insan kendisine ifşa edilen hakikatin taşıyıcısıdır.

Bütün duygular normalde, iyiye güç verenler ve bireyin iyiyi bulması ya da hayata geçirmesini engelleyen ya da kısıtlayanlar olmak üzere bölünmüştür. Aslında felsefeler duyguları zengin antropolojik, epistemolojik, ontolojik ve psikolojik içerimleriyle karmaşık bir biçimde tartışır. Ama böylesi kısa bir izahatta bu meselelere girme imkânım yok. Şimdilik bu çalışmanın amacı açısından, "İyi ahlâki duygular akılla kıyaslandığında iyi ahlâki eylemleri daha iyi güdüler", "Arzular ve tutkular kötülüğün sürüp gitmesinden sorumludur", "İnsanlar güçlü tutku ve arzuların tutsağı olduklarından yanlış yaparlar" ya da "Ahlâki hisler yüce erdemlerdir" gibi çok basit ve bildik yorumlara değinmek yeterlidir.

Buraya kadar iki "ahlâki duygu"yu, utanç ve vicdanı biraz ayrıntılı olarak gördük. Bu ikisinin de "yaratıcı duygu" olduğu farz edilmedi. Dışsal ahlâki yargı otoritesine müdahil olma anlamında utanç tipik bir tepkisel-düşünümcü duygu olarak tartışıldı. İçsel ahlâki yargı (pratik akıl) otoritesine müdahil olma anlamında vicdan bağımsız bir fail olarak değil, norm yaratımındaki bir *katılımcı* olarak tartışıldı.

Daha önce, aklın tek norm-yaratıcı fail olarak alınması konusundaki kuşkularımı ifade etmiştim. Duygularla ilgili olarak da aynı kuşkuyu duyuyorum. Ele aldığımız sorunla ilgisiz olan, dürtü ve duygulanımların doğuştan gelen özelliklerini göz ardı ettiğimizde, duygusuz düşünce ve düşüncesiz duygu olamayacağı için norm-yaratıcı düşünceyle norm-yaratıcı duygu ayrımı bana keyfi bir ayrımmış gibi görünüyor. Buradaki itiraz açıkça şudur: İsteyen düşünce yönüne, isteyen de duygu yönüne ağırlık verebilir ve temelde anlamsız bularak "zayıf kalan yön"den uzak durabilir. Ama birkaç nedenden dolayı bu "taviz" yine de yeterli değildir. Başlarken inanç olmaksızın hiçbir (iyi hakkında) bilginin olmadığına değindim. Akıl ana norm-yaratıcı fail olarak alındığında, yalnızca akla inanç duymuş oluruz. Yine sözünü ettiğim

gibi, ahlâk normları daha üst düzey bir uylaşım olmaksızın argümanlardan hareketle geçerli kılınamaz: En azından bir değer, bir norm, argüman sunmaya girişmeden önce inanç duyularak kabul edilmelidir. Ne var ki, bu durumlarda normları yaratan kesinlikle *inanç* değildir. Dahası, pratik akıl, yani değer yönelim kategorileri hiyerarşisine göre ayrım yapma yetisi (örneğin, "İyi önce gelir") de *ahlâki duyu*dur. Bu yeti biz neyin iyi olduğunu ve iyinin nerede aranabileceğini öğrendiğimizde faal hale getirilmiş olur. "İyi ahlâki duyu", bütün başka duyular gibi, *deneyim* içinde gelişir. Bir "şiir duyusu" eğer ortada şiir diye bir şey yoksa ve kişi şiir dinleyerek pratik yapmıyorsa gelişemez ama ne zaman ki koşullar yerine getirilir; kişi "iyi" ve "kötü" şiir ayrımını kolaylıkla yapabilir. Benzer bir biçimde, "ortalıkta" ahlâk denen bir şey yoksa kişi bir "ahlâk duyusu" geliştiremez. Ama bu önkoşul yerine getirilmişse "iyi ahlâki duyu" bir kişiye hem daha önce bir örneği olmayan iyi eylemler yapmakta hem yeni normlar yaratılmasına katılmakta yardımcı olabilir, ama bu duyu kendi başına böyle normlar yaratamaz.

Ne tür duygular ahlâkın *kaynağı* olarak görülebilir? *Her yerde her zaman mevcudiyeti* kolayca belirlenebilen duygular mı, yoksa halihazırda *ahlâki olarak* en üst "duygulanımsal erdemler" olarak *itibar kazanmış* duygular mı? *Haz* ve *nahoşluk* (acı) duyguları birinciye iyi örnektir; *sevgi* ve sevgiyi çağrıştıran bütün duygular (empati, sempati, şefkat, iyicillik) ise ikinciye örnektir. Herkes haz almak ve acıdan kaçmak ister; bunu herkes de yaptığı için ahlâk böylesi temel duygulardan hareketle "yaratılabilir." Bu felsefi olarak amuda kalkmanın tipik bir örneğidir, çünkü hoşlandığımız ya da hoşlanmadığımız her neyse haz ve acı duygularıyla *açıklanamaz*; en azından bin dereden su getirip ince hesaplar yapmaksızın açıklanamaz. Sevgi ve sevgiyi çağrıştıran tüm duyguları "yaratıcı duygular" olarak sınıflandırmak çok daha basit ve daha verimli bir girişimdir; gündelik deneyime de daha yakındır, ama felsefi olarak bir o kadar kusurludur; burada bu tür felsefi kusurların tartışmasına girecek değilim. Onun yerine şöyle bir hipotezden yanayım: Yaratıcı duygular kuramları ahlâki olan ve olmayan duygularda yeni unsurlar keşfetmiş ve ifade etmiştir; bu kuramlar modern dönemde ahlâki olan ve olmayan duygulanımların belli bir farklılaşmasına katkıda bulunmuştur; ve bu kuramlar, son yüzyılda ivme kazanan bir eğilim olarak, *ahlâk*ın giderek *psikolojikleştirilme*sine katkıda bulunmuştur. Bu hipotezin üç yönünü de sırayla ele alacağım.

Modern çağın başlarında yeni değerler ve normlar doğarken duygulanımlar ve tutkuların acılar ve hazlar olarak ağırlık kazandıkları fikrini savunmak için psikolojik indirgemeciliğin izinden gitmek zorunlu

değildir. Sokrates'le birlikte, ebe kadın benzetmesi akla dayalı konuşmanın güvencesi haline gelmişti. Herkesin doğru bir iyi bilgisine gebe olduğu farz ediliyor ve akla dayalı konuşma başlangıç fikrinin doğmasına yardımcı oluyordu. Bu kavrayışta, doğumun mümkün kılınması, hatta hızlandırılması için yüce duygulara ya da tutkulara gerek yoktu. Gelgelelim, ne zaman ki vicdan yasa koyucu hale geldiği, o andan itibaren herkesin bu iyi bilgisine gebe olduğu önvarsayılamaz hale geldi. Önvarsayılabilen tek şey, herkesin iyiyi arama yetisine sahip olduğudur. Akla dayalı konuşma artık bu yetiyi "harekete geçirecek" kadar güçlü değildir; bunu ancak duygular yapabilir. Hirschmann'ın işaret ettiği gibi, meşhur "karşıt dürtü" kuramının okumuş yazmış çevre dışında kabul görmesini sağlayan bu içgörüdür. Bunu göstermek için Spinoza'nın çok özlü ifadesini aktarmak yeterlidir: "Bir dürtü ancak daha güçlü bir karşıt dürtüyle yok edilebilir." Ve bunu söyleyen Spinoza *sensu stricto* [kelimenin tam anlamıyla] bir ahlâki akılcıydı.

Bununla birlikte, yeni olan ve henüz ortaya çıkmış bir olguya yaklaşmamızı sağlayan tek kuram, "karşıt dürtü" kuramı değildir. Sevginin ya da sevginin bir çeşidinin "iyi"yi yarattığını savunan kuram için de bu geçerlidir. Empati, sempati, iyicillik ve benzerlerine atfedilen norm-yaratma gücü ahlâk kuramına yeni bir unsur sokar. Bu kavrayış, komşunu ve hatta düşmanını seveceksin biçimindeki geleneksel tembihle yalnızca uzaktan ilgilidir, çünkü eğer sevmek ilahi bir emre itaat anlamına geliyorsa, sevgi duygusu böyle bir emri yaratamaz. Belli ahlâki duyguların yaratma kuvveti olduğu fikrinin savunulmasının nedeni tek başına kuramsal tutarlılık değildir. Sözleşme kuramları gibi epistemolojide de etkili olmuş atomist "insan doğası" görüşü erken dönem modernitenin en duyarlı yandaşlarının deneyimiyle gayet iyi uyuşuyordu. Burada bireyler toplumsal örgünün "yapı taşları" haline geliyordu. İnsan ister "olgular"la uğraşsın, isterse ütopyalar kursun fark etmeksizin, bu varsayılan yapı taşlarının, yani bireylerin *psikolojik düzeni*nden başlamak anlamlı hale geldi. Bireyleri bağlayan doğuştan dürtü ve duyguların *hangileri* olduğu (bireyler arasındaki bütünleştirici gücün ne olduğu ve bireyleri neyin birbirine yönelttiği ya da uyum içinde hareket ettirdiği) sorusu da eşit oranda akla yatkındı. Sevgi ve sevgiyle eşleştirilen öteki ahlâki duygular da, özellikle sevginin (ve bütün diğer "sempati" duygularının) *ahlâki önem*i modern bireyin hayat deneyiminde ivme kazandıkça, psikolojik yapımızda böyle bir konum için tabiri caizse "doğal" iddia sahipleriydi. Geleneksel cemaatin istikrarının bozulması ve sonunda parçalanması bireyi somut normların kalıcı baskısından kurtardı, ama aynı zamanda bu aynı insanlara se-

çim yapma yükünü getirdi. *Olumsallık* duygusu böyle bir yüke eşlik eder ve sonuç sürekli bir endişe hali olabilir. Bu olumsallık ve endişe duygularının neden olduğu sıkıntıyı dağıtmak için birey kendiliği içerisinde kişi olarak sürekli olumlanmak zorundaydı. Gelenek ne kadar az kişisel yükümlülük getiriyorsa kişisel yardım da o kadar çok duygulara ve temayüllere kalır. Kişisel yardım empati, şefkat, sempati; kısaca sevgiden doğar. Kişinin sevilmesi gerekir, ama (hürmetin bir efendiye, lorda ve babaya gösterildiği anlamda) sevgi "kendiliğe" gösterilmez. Konumunuz ne olursa olsun, olumsal kişiliğiniz olumlanmalıdır ve sizi sevenler, size sempati duyanlar ya da işler kötüye gittiğinde sizi anlayanlar ve şefkat gösterenler tarafından zaten olumlanır da. Bu, duygusal mizaçlar, duyarlılıklar ve temayülleri eşi görülmemiş bir oranda "ahlâkileştiren" tikel hayat deneyimiydi. Bu, "yaratıcı duygular" kuramlarına ivme kazandıran tikel hayat deneyimiydi. Freud bile bu gelenek içindedir. Freud'un "Eros" ve "Thanatos"u normatif dünya için "yaratıcı itkiler"dir." Üstegonun özellikle bu itkilerden yaratıldığı varsayılmıştır.

Daha önce belirtildiği gibi, "ahlâk duyusu" kuramları duygusal farklılaşmayı ifade ettiği gibi artırmıştır da. Duygular, duyarlıklar, tutkular ve ruh halleri kişiye göre değişir hale geldi. Belli duygulanımlar "erdemli" olarak görüldükçe ve görüldüğü oranda, duygulanım ve duyarlık fikirleri çift-nitelikli düşünümde referans noktaları olarak da hizmet görebiliyordu. İnsanlar kendilerinde farklı tonlarda duyarlıklar "keşfetti", bu duyarlıkları besledi ve böylelikle onları yarattı. Kamusal ahlâki coşku (şevk) ve özel ahlâki duyarlık, bir araya geldiğinde ahlâki coşkunun taşmasına neden olabiliyordu. Erdem denilen şey ilk elden bir *duygusal mesele* halini alabiliyordu. Bir yanda kendini seçkin bir fikre adama tutkusu ve öte yanda romantik aşk, duygusallık ve içe yöneliş modern duygusal kültüre doğru atılan başarılı adımları getirdi.

Bununla birlikte hem kamusal coşku hem de özel duyarlık, argümanla desteklenmiş eleştirel akıl eşliğinde değilse, ahlâki bakımdan çift değerlidir. "Yaratıcı duygular" kuramları, eğer görünürdeki değerleriyle alınırsa, gelişmenin önünü açabilir, ama bu kuramlar gelişmenin kendisinden sorumlu tutulamaz. Eğer bir fikre duyulan kamusal coşku kendi başına erdemliyse, *fikrin* kendisinin ahlâki normatif kriteri karşılayıp karşılamadığı sorusu arka plana itilmiştir. Sonunda soru artık sorulmaz olur. Bu atmosferde her dava, her amaç veya araç uyar. Eğer "iyi kalp"te yerleşik özel duyarlık kendi başına erdemliyse, "iyi" sıfatı bile sonunda kullanılmaz hale gelebilir. Genelde "bir kalp taşımak" yetecektir. Duyarlık, tutku ve duyguyla aşırı dolu olmak üstün-

lük işareti haline gelebilir. Benliğin "duyarlılıkları"nın geliştirilmesi kendi içinde bir amaç haline gelir. Duygu erbabı, narsist, akıldışı fanatik olan kabul görecek ve bazen duygu dünyasının baş kahramanı ilan edilecektir.

Duyarlıkların ahlâkileştirilmesi olarak başlayan şey *başlı başına erdemler olarak duyarlıklar kültü* biçiminde sürer. Görünen o ki, sonunda vardığımız yer *ahlâkın psikolojikleşmesi*dir. Bu tatsız gelişmenin en son aşaması *ruhun bilimsel söylem tarafından sömürgeleştirilmesi*yle ortaya çıkmıştır. Bu özel sorunu gelecek bölümde ayrıntılarıyla tartışacağım. Şimdilik bu konuda birkaç noktaya değinmek yeterlidir. "Duyarlıkların ahlâkileştirilmesi" bazı duyarlıkların, duygu ya da itkilerin ahlâki norm yaratma gücüyle donatılması anlamına gelir. Ne var ki, bir kere yaratıldıktan sonra normların kendi başlarına bir otoritesi vardır. Duyguların normların meşruiyet kaynağı oldukları sanılmakla birlikte, normlar kendi başlarına bağlayıcıdır. Bu yalnızca "ahlâk duyusu" kuramları için değil, normların temel haz ve nahoşluk (acı) duyguları tarafından yaratıldığını savunan felsefeler için de geçerlidir. Hume "adalet" ve "iyicilliği" haz ve nahoşluktan "türetir", ama *bir kişinin adil ve iyicil olması gerektiğinden* hiçbir kuşku duymaz. "Ahlâkların psikolojikleştirilmesi" insan iyiliği ve kötülüğü kadar ahlâk normlarını ve erdemleri de *psikolojik nedenlerle açıklamak* demektir. Ahlâk normları da dahil ahlâk gölge-fenomenler haline gelir. "Sağlıklı olmak" iyi ve "hasta olmak" kötü olduğundan, suç "psişik bozukluk" haline gelir; ceza yerini "tedavi" amacına bırakır. Seçim, ahlâki özerklik böylelikle olumsuzlanır ve insanlara makineler, bozulması durumunda meslekten tamirciler, yani psikologlar tarafından tamir edilecek makineler gibi muamele edilir.

İyi olmak için, insanların neyin iyi olduğunu bilmesi gerekir. Çoğulcu bir ahlâk evreninde, eylemde bulunmanın ve yaşamanın birden çok "iyi yol"u olabilir. Ne var ki, paylaştığımız belli ahlâk normları olmalıdır, aksi halde bizden farklı yaşayan ve davranan insanlarla ilişkilerimizde iyiyle kötüyü ayıramayız. Normların nasıl yaratıldığı sorunu, böylesi genel terimlerle ifade edildiğinde, tarihsel bir sorundur. Ben bu soruya kendi yanıtımı veriyorum, başkaları da kendi yanıtını verebilir. Bu durumda bile, temel mesele bu genel soruya değil, başka bir soruya yanıt vermektir. Soru şudur: "Biz, şimdi ve burada, herkesin geçerli gördüğü belli ahlâk normlarını nasıl yaratabiliriz? Dahası, kendi özel hayat tarzımızda ve bu tarzımız için, herkesin *kabul edilebilir* bulduğu

ahlâk normlarını nasıl yaratabiliriz?" Açık ki, ancak ahlâk felsefesi bu soruya yanıt vermeye muktedirdir. Bir genel etik kuramı ancak sorunu dile getirebilir.

Modern dünyada, duygu ve akıl eski dönemlere kıyasla daha az ayrı şeyler olarak ele alınabilir, çünkü aslında, pratiğe dönük konuşacak olursak, bunlar eskiden olduğundan daha az *ayrılmıştır*. Ortada bir paradoks varmış gibi görünüyor, ama kuramsal planda bunun özellikle akıl ve duygunun eskiden olduğundan daha büyük oranda karşı karşıya konma nedeni olduğuna dikkat edersek, paradoks yoktur. Bu eğilim tersine çevrilebilir mi? Öznelliğin, kendi tekil bütünlüğü ve kendiliği içerisinde bireyin, sadece bir gölge-fenomen, ahlâk makinesinin bir cı-

vatası ya da sadece konuşmanın beden bulmuş hali olarak ele alınması gerekliliği kaçınılmaz mıdır? Yoksa öznelerarası normların bir kenara itildiği, ahlâki yasa ve adaletin salt "dışsallıklar", içi boş kurumlar, kendini ifade etmeyi, duygululuğu ya da hazzı yıkan baskı araçları olarak görüldüğü bir durum geliştirilebilecek midir? Daha açık soracak olursak, bütün yetilerimizin ve duygularımızın geliştirme ve dışa vurma fikri ile konuşma içinde (argüman sunarken) normların akılcı kuruluşu fikri bir ahlâk felsefesi içinde *uzlaştırılabilir* mi; bu tutarlı olarak yapılabilir mi?

IX
Uygun davranış normlarının bölünmesi

Bir kabilenin, bir şehir-devletin, bir imparatorluğun, bir ulus-devletin *aynı toplumsal-siyasi düzen*ine tabi olan herkes aynı zamanda *tamamen aynı ahlâk normlarına ve kurallara* tabi değilse, *Sittlichkeit*'ın bölünmesi makul olarak tartışılabilir. Her zaman bir *Sittlichkeit* bölünmesi olmuştur ve hâlâ vardır; bunun anlaşılabilir bir şey olup olmadığına bakılmaksızın, ahlâki bölünmenin bütün biçimlerinin yavaş yavaş ortadan kaybolması bana kalırsa cazip bir şey değildir. Bu meseleyi tartışırken, kısaca şu soruları ortaya atacağım: "Geleneksel toplumlarda hâkim olan ne tür bir *Sittlichkeit* bölünmesidir?"; "Modern (Batılı) toplumlarda ne tür bir *Sittlichkeit* bölünmesi hâkimdir?"; "Ne tür bir *Sittlichkeit* bölünmesi caziptir?"; "Böyle bir bölünmenin ortadan kaldırılması neden (imkânsız değilse de) cazip olmasın?" İlk iki soru an-

cak genel etik çerçevesinde tam olarak ifade edilebilir.

Luhmann'ın geleneksel ve geleneksel sonrası toplumlar arasında yaptığı ayrımı kabul ediyorum. Geleneksel toplumları karakterize eden tabakalaşma temelindeki bir işbölümüyken, geleneksel sonrası toplumlarda işlevsel bir işbölümü vardır. Geleneksel toplumlarda bir kişinin yerine getireceği toplumsal işlevi belirleyen onun tabakalar içindeki yeridir, ama işlevselci toplumlarda kişinin tabakalaşmadaki yerini belirleyen, yerine getirdiği işlevin ta kendisidir. Ahlâki işbölümü örüntüsünde meydana gelen değişimler bu dönüşümün ifadesidir ve aynı zamanda bu dönüşümün itici gücüdür.

Toplumsal cinsiyete göre işbölümü toplumsal tabakalaşmadan önce gelir, ama tabakalı toplumlar bir kural olarak toplumsal cinsiyetler arası eşitsizlikleri ve toplumsal cinsiyete göre işbölümünü artırır. Buna karşın, işlevsel işbölümü toplumsal cinsiyete göre işbölümünü azaltma potansiyelini taşır. Eğer öteki koşullar da yerine getirilirse, bu potansiyel gerçek haline gelebilir.

Bu konuda daha ileriye gitmek için geriye dönüp ikinci bölümün sonuçlarını özetlemeliyim. Geleneksel toplumlarda ahlâk normları, erdemler ve kurallar hem tabakalaşma çizgileri boyunca hem de her bir tabakanın içinde iki toplumsal cinsiyet arasında bölünmüştür. En üstün ve en ulvi erdemler ve normlar üst toplumsal tabakanın ya da tabakaların davranışını düzenler. Üst tabakanın (ya da tabakaların) erdemleri ve normları en yüksek ve en iyi olarak *adlandırılıyordu, çünkü* bunlar üst tabakanın erdemleri ve normları, yani egemen düzeyin erdemleri ve normlarıydı. Bu "asil" erdemler aslında, en azından kişinin özgürlüğü ne kadar fazlaysa değer seçimi ve "sorumluluk alma" ihtimali de o kadar çok olduğu için, en iyiydi. Bununla birlikte, "köle-efendi diyalektiği"[1] ahlâki tabakalaşmada özel bir önem taşır; bunun ilk ve en önemli nedeni, Yunan demokrasileri gibi bir ara dönem dışında, *adalet duyusu*nun (ahlâki duyunun bir alt başlığı) genel olarak alt tabakalarda (ve erkeklerle ilişkilerinde kadınlarda) daha gelişmiş olması ve bu adalet duyusunun kriz dönemlerinde toplumsal değişimin, ahlâk örüntülerindeki değişimin katalizörü haline gelmesidir. Bu olursa, dışarıya açık seçkinler tarafından alt tabakaya devredilmiş belli *erdemler* özgürleşme edimi yoluyla ulvilik statüsü kazanır. Sartre'ın "kötülüğün radikalleşmesi" adını verdiği şey birçok tarihi süreçte görülen yaygın

1. *The Phenomenology of Mind* kitabının meşhur "Efendi ve Köle" bölümünde, Hegel tabiyet ve hâkimiyet diyalektiğini adalet duygusu açısından değil, çalışma (emek) açısından tartışır. Hegelci yaklaşımın anlamlı olup olmadığını sorgulamaksızın ben birçok nedenle bu yaklaşımı izlemedim. Nedenlerin en belirleyici olanı, Hegelci modelin kadın-erkek ilişkisini kapsamıyor ve zaten kapsayamaz oluşudur.

bir görüngüdür. Bir zamanlar "aşağı" görülen karakter özellikleri kabul görür, özgürce ve şerefle sergilenir ve zamanla "ulvi" ve "asil" hale gelir. Yahudi köleler Mısırlı yöneticilerinin, Hıristiyan mazlumlar Romalı efendilerinin yerini almıştır. Dünyaya yeni bir tür erdemler hiyerarşisi getiren bu kendimizi seçme hareketi, bu özgürleşme edimidir. Yine de, tabakalı toplumlar döneminin sonuna ve modernitenin şafağına kadar aynı döngünün tekrarlandığını görürüz, çünkü toplumsal ve toplumsal cinsiyete dayalı tabakalaşma normlar ve değerlerin değişmesine rağmen pekişmiştir.

Doğru, "tabakalı toplumlar" terimi, gayet yerinde olmasına rağmen, ahlâki işbölümü tarzları ve yöntemlerindeki belli önemli farklılıkları belirsizleştirebilir. Biz kabaca, ama ancak kabaca, erdem yönsemeli ve buyruk yönelimli ahlâki kültürler ayrımı yapabiliriz.[2] Kuşkusuz, erdem yönelimli ahlâki kültürlerde buyruk niteliğinde normlar olduğu gibi buyruk yönelimli kültürlerde de öne çıkan ahlâki erdemler vardır. Buna rağmen ayrım geçerlidir. Eğer erdem normları hâkimse, ahlâki işbölümü kapsayıcı olma eğilimindedir. Özgür yurttaşların erdemleriyle kölelerin erdemleri, en yüksek katmanın üyeleriyle en alt katmanın üyeleri, dokunulmazlar, savaşçılar ve tüccarların erdemleri arasında ortaklık olsa bile, bu ortaklık çok azdır. Buyruk normları hâkim olduğunda ise, (bu normların yasakçı mı, yoksa betimleyici mi olduklarına bakılmaksızın) antik dönem Yahudi ve Hıristiyan ahlâki kültürlerinde ya da, tümden farklı bir biçimde, yasa sisteminin resmileşmesinin bir sonucu olarak Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi, her zaman ortak normlar ve standartlar vardır; farklı tabakaların ve her iki toplumsal cinsiyetin üyeleri bunlara eşit olarak ve aynı oranda uymak zorundadır. Bu gerçek, ahlâki işbölümünü ortadan kaldırmaz, ama bazı kesişmeler yaratabilir, çünkü bütün tabakaların ve her iki toplumsal cinsiyetin üyeleri *aynı* normlara başvurma imkânına sahiptir. Özelde bu olgu hem en alt tabaka üyelerine hem de kadınlara *kendi ahlâklarının* "bayağı" ya da "aşağı" olarak hor görülmesine karşı çıkma imkânı verir.[3]

2. Pascal bu ayrımı özellikle vurgular. *Pensées* [Düşünceler] kitabında Pascal, Eski Ahit'in Yunan-Latin felsefesine üstün olduğu, çünkü Yahudilerin sadece erdem normlarına değil, *yasalara* da itaat ettiği görüşünü sık sık dile getirir. Elbette, Yasa'nın (Tevrat), özellikle de Decalogue'un, bütün öteki yasalardan üstün olduğu görüşü yeni değildir. Pascal'ın görüşünün ilginçliği iki kültür arasında yaptığı ayrımdan gelir.

3. Nietzsche'nin (*Ahlâkın Soykütüğü* ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ve başka kitaplarda) *hıncın* ahlâki kurumlaştırılması olarak adlandırdığı tam da budur. Nietzsche ile birlikte, hınç duymak diş bilemek olmadığı gibi, bazen etkili bazen etkisiz bir biçimde ama sürekli vuku bulan bir nefret duygusuyla ketlenmelere yol verilmesi dürtüsüne de eşit değildir. *Eşitlik* kurumsallaşmış hınçtır; ister ahlâki, isterse dinsel ya da po-

Ahlâk tabakalı toplumlarda iki-yüzü olan bir görüngüdür. Ahlâki işbölümü toplumsal ve toplumsal cinsiyete dayalı işbölümünü ifade ettiği, pekiştirdiği ve meşrulaştırdığı oranda, ahlâk bir tahakküm aracıdır. Adalet (özel bir ahlâki duyu türü) tahayyül ürünü bir ret ve isyan aracı sağladığı oranda, ahlâk özgürleşmenin bir aracıdır. Dahası, ahlâk normlarına ve kurallarına itaat süreci aşağılayıcı olduğu kadar yüceltici de olabilir, zapt olunmaz tutkular kadar dengeli arzuları da bastırabilir, kişiliği ezdiği kadar geliştirebilir de, karşı çıkmaksızın kötü bir hayatın kabulüne yol açabileceği gibi gerçekten iyi bir hayatı da mümkün kılabilir. İşte tam bu noktada bireyin halihazırdaki mevcut uygun davranış normları ve kurallarıyla ilişkisi muazzam bir önem kazanır. *Sittlichkeit*'ın norm ve kurallarına körü körüne boyun eğme ahlâki tabakalaşmanın koşulsuz kabul edilmesini de beraberinde getirir; halbuki ahlâki bir bakış açısına sahip birey ahlâk normlarını, önce mevcut biçimiyle ve nihayetinde bütün tarz ve biçimleriyle, ahlâki tabakalaşmayı sorgulayacak ve hatta reddedecek biçimde yorumlayabilir. Euripides'in tragedyalarındaki kadın kahramanlar erkek erdemlerine ve töresel normlara, başka açılardan olduğu gibi, ahlâki bakış açısından da meydan okur. Roma'da görüldüğü haliyle, "kozmopolit" fikirler, ahlâki göreliğin bu ilk tezahürü bireyci ahlâkçılığa doğru güçlü bir eğilim gösteren belli Stoacı ve Epikürcü felsefelerde ete kemiğe bürünmüştü. Ne ki, bu doğrultudaki belirleyici adım, pratik aklın (vicdanın) insan davranışına ilişkin yargıda nihai hakem haline gelmesiyle, yani modernitede atıldı. Bu belirleyici adım, tabakalaşma çizgilerine paralel olarak ahlâki bölünmenin değer kaybına uğradığı bir döneme girildiğinin göstergesiydi.

Tabakalaşma temelindeki ahlâki bölünmenin bu değer kaybı uzun

litik olsun, herhangi bir görüş açısından farklı ve benzersiz insani nitelikleri *eşitleme* isteğiyle beslenir. Hıncı eşitlikçiliğin çekirdeği olarak gören ilk ve tek düşünür Nietzsche değildir; Nietzsche sadece bu meselenin önde gelen sözcülüğünü yapmıştır. Kierkegaard zaten *The Present Age* kitabında eşitliği hınçla özdeş görüyordu ve Marx, *The Paris Manuscripts*'te, eşitlikçiliğin genelleşmiş (aslında hınç olan) hasetten başka bir şey olmadığını yazıyordu. Bununla birlikte, özgürlük ve bunu kullanma fırsatı bakımından eşitsizlik varsa, böyle olduğu müddetçe, eşitlik talebi hınç olarak anlaşılamaz ya da betimlenemez; bunun nedeni de benim ahlâki tercihime ters düşmesi değil, ilke yüzündendir. Bu nokta üzerinde kısaca duracak olursak, özgürlük ve onu kullanma fırsatı bakımından eşitsizlik varsa, eşitlik talebinin tür olarak benzersiz ya da farklı olan her şeyi eşitleme talebiyle hiçbir alakası yoktur. Tam tersine, bu talep böylesi bir benzersizliğin (herkes için) gerçekleşeceği daha geniş bir alan sunmakla ilişkilidir. Bununla birlikte, eşitlik talepleri herkes için özgürlük ve hayat şansları açısından daha geniş bir alan açmayla ilgili olmadığı, tersine ayrımları ortadan kaldırmak için benzersiz insan kişileri herhangi bir başka standarda göre eşitlemekle ilgili olduğu müddetçe, bu talepler gerçekten de hıncın cisimleşmiş halidir.

bir süreçtir ve geleneksel bir ahlâki tabakalaşmanın belli kalıntıları bugün bile seçilebilir. Etik sosyolojisi bu nazik sorunu, yani yüzlerce yıldan beri uygun davranış normları bölünmesinin bu iki türünün yan yana varoluşunu tartışabilir; aslında tartışıyor da. Burada bu işe soyunulmamıştır. Ben kendimi uygun davranış normlarının yeni bölünmesinin ideal tipini özetlemekle ve özel olarak da bu konu etrafında dönen kuramsal tartışmayla sınırlıyorum.

"Weberci" olmaksızın Weber'in mirasına kulak veren kuramcılar arasında, *alanlar arası bölünme*nin modern dünyanın asli özelliği olduğu kadar modern ahlâkta meydana gelen çarpıcı değişimlerin de ana kaynağı olduğu yolunda genel bir uzlaşı vardır. Genel hatlarıyla bu sonuca katılabiliriz, ama bazı kayıtlar düşmek gerekir. Tekrar tekrar belirttiğim gibi, bütün insan toplumlarında her zaman iki farklı alan, benim ifadelerimle, "kendinde nesneleştirme" ve "kendi için nesneleştirme" alanları vardır. Birinci alanın norm ve kuralları eylem kalıplarını, konuşma ve günlük davranış kalıplarını düzenler ve heterojendir; buna karşın ikinci alanın norm ve kuralları ilk alan tarafından düzenlenen ortak pratiklerden farklı ve daha yüce sayılan pratikleri düzenler ve homojen bir ortamdır. Bu ikinci alanın norm ve kuralları eşyanın mevcut düzenini haklılaştırıp meşrulaştırarak ve hayata anlam vererek toplumsal yeniden üretimde vazgeçilmez bir rol oynar. Kabaca söylersek, "kendi için nesneleştirme" alanı, ilk göründüğü gibi, "dinsel" terimini olası en geniş anlamda kullanmak koşuluyla, "dinsel alan" olarak adlandırılabilir. Bunun nedeni bu alanın, uygun kurumsallaşma olsun olmasın ve katılım (üyeliğe kabul törenlerinde ya da rahiplikte olduğu gibi) belli koşullara bağlı olsun olmasın, güzel şeyler yaratma süreçlerini, üretici pratikleri, kuramsal fikir yürütme tarzlarını, gizli bilgi çeşitlerini, büyük anlatıyı vs kucaklamasıdır. Bazı geleneksel toplumlarda, alanlara bölünme daha da ileri gitmiştir: Gündelik olmayan kurumların (siyasi, yasal, üremeyle ilgili ve başka kurumların) alanı olan bir üçüncü alan ilk iki alandan farklılaşmıştır. Bazen "kendi için nesneleştirme" alanı alt alanlara bölünerek farklılaşmıştır. Bununla birlikte, *bütün alanlar*ın norm ve kuralları aynı zamanda *Sittlichkeit*'ın norm ve kurallarıydı: Yani, ahlâki oldukları ya da en azından güçlü ahlâki yönlerinin olduğu düşünülüyordu. Bütün alanlardaki insan pratikleri böylelikle etik yargıya tabi kılınmıştı. Kısaca, bütün alanlar bir *ortak ethos*'u paylaşıyordu. Yunan şehir-devletlerinde bile, özellikle demokratik olanlarda, bu alanlar gene de ortak bir *ethos* ile birbirine bağlıydı.

Aristoteles *techné* ve *energeia* (bu ikincisi hem *praxis* hem de *theoria* olarak), iyi insan ve iyi yurttaş, ev ekonomisi ve "politik" ekonomi arasında bir ayrımı o zaman bile yapabiliyordu ve bu hiç kuşkusuz *alansal* farklılaşmanın göstergesiydi. Ama Aristoteles hâlâ faizle para vermeyi ahlâki gerekçelerle reddediyor, hâlâ edebi tarzları (tragedya ve komedyayı) etik bir temelde sınıflandırıyor, hâlâ en iyi devletin toplam erdemi yükselten devlet olduğunu savunuyor ve hâlâ *bios theoriticos*'u [düşünsel hayatı] ulvi iyilikle bağlantılandırıyordu.

Yakınlardaki tartışmanın bir sonucu olarak, Galileo'nun değil, Machiavelli'nin modern bilimlerin kurucu babası olarak kabul edilmesi gerektiği görüşü ortaya atılmış ve genel kabul görmüştür. Böylelikle, siyaset biliminin doğa bilimlerinden daha eski olduğu savunulmuştur. Aslında, Machiavelli'nin dehası asıl olarak ahlâki olmayan, hatta ahlâkdışı bir siyaset savunmasında değil (bu hatalı olarak onun eserlerine atfedilmiş bir iddiadır), siyasi eylemi ve siyasi kurumları ahlâki tercihlerden (*değer* tercihlerinden değil, *ahlâki* tercihlerden) arındırılmış bir kuramsal bakış açısından anlama önerisinde aranmalıdır. Ne ki, siyaset incelemesinden ahlâki tercihlerin dışlanması *alanlarüstü ethos'un reddi*ne varıyordu. Siyaset bilimi özgül bir alan olarak kurulmakla kalmıyor, aynı zamanda bu alana içkin norm ve kuralların, koşullu olarak bile olsa, buyruk normlarından mı, yoksa erdem normlarından mı ibaret olduğuna bakılmaksızın bir genel *ethos*'a tabi kılınamayacağı da savunuluyordu. *Öteki* alansal bölünmelerin tanınması ve pekişmesini başlatan ve hız veren bilimin *bağımsız* (zamanın *ethos*'undan bağımsız) bir alan olarak kurulmasıydı. Bağımsız bir alan olarak siyaset alanı, (daha önce sözü edilen bir biçimde) bağımsız bir alan olarak siyaset bilimi tarafından kuruldu, daha doğrusu keşfedildi. Machiavelli bağımsız siyasi alanın ahlâki anlamda ya da ahlâki kökenli normları ya da kuralları olmadığını savunmuyordu; onun söylediği, bu normların kişiler arası gündelik ilişkilerde uygulandığı haliyle ahlâk normlarıyla ya da din kurallarıyla *özdeş olmadığıydı*. Ayrıca Machiavelli siyasi alanın norm ve kurallarının bütün zamanlar için verili olduğunu değil, bir siyasi bünyenin kuruluş ilkelerine bağlı olduğunu ve özgül kuralların fetihçi bir siyasi iktidar için geçerliyken farklı kuralların da yerleşik bir siyasi düzenin sürdürülmesi için geçerli olduğunu savunuyordu. Siyaset ahlâki erdemlere kabaca denk düşen, ama aynı zamanda onlardan farklı, hatta yer yer onlara karşıt da olabilen siyasi erdemler gerektirir. Ancak siyasi eyleme yön veren ve vermesi gereken özellikle siyasi erdemdir.

Machiavelli'nin siyaset için yaptığını, Mandeville ekonomi için

yaptı. Felsefi arka plan, argüman sunma yöntemi farklıydı, ama sonuç, en azından burada üzerinde durduğumuz mesele açısından, aynıydı. Mandeville'e göre ekonomi bilimi ekonomik eylemi ve ekonomik kurumları ahlâki tercihlerden arındırılmış bir kuramsal bakış açısından kavramalıdır. Hatta Mandeville ekonomiyi özgül veya bağımsız bir alan olarak kurma çabasında bir adım, hatta bana göre çok uzun bir adım daha attı: ona göre, ekonomik alana özgü *erdem* olarak görülmesi gereken şey ortak *kusurlar*ımızdı. Kısaca anlatırsak, Kant başlangıç noktası olarak bir alansal bölünmeyi almanın içerdiği tehlikenin gayet iyi farkındaydı. Dolayısıyla, pratik aklın (ahlâkiliğin) önceliğini savunmak ve aynı zamanda bilimsel, politik, yasal, dinsel, estetik ve "gündelik" alansal bölünmeleri korumak ve pekiştirmek için Kant insan yetilerini böldü. Düşüncede tarihsel çağdaşlığı ifade etme iddiasında olan Hegel şansını miadını neredeyse doldurmuş bir düşünsel deneyimden yana kullandı. Hegel, kılı kırk yaran bir alansal ayrıma dönerken, diğer yandan da içi boş bir *ethos*'un bütün alanları birleştireceği sanılan ortak bir *Sittlichkeit* fikrini yeniden canlandırmaya girişiyordu. "Kendi için nesneleştirme" (mutlak tin) alanının alt bölümlerinde bilimin bariz olarak yokluğu ve Hegelci *Wissenschaft*'ın [bilimin] arkaik genel *epistem* idealini yeniden kullanıma sokması kendi başına öğreticidir. XX. yüzyıl bakış açısından, bu modası geçmiş yaklaşım (özellikle Husserl'in *Krisis*'inde ifade edilen kaygıları paylaşanlar açısından) *ütopyacı* olarak da betimlenebilirdi, ama bu aşamada konuyu daha fazla deşmek istemiyorum.

Felsefe tarihine yaptığımız bu kısa gezi modern tarihsel çeşitliliğin ayrıntılı bir analizi yerine konulamaz. Bununla birlikte, felsefeler geç dönem Rönesans'tan XIX. yüzyıl ortalarına kadar toplumsal yapılar, pratikler ve imgelemde görülen şaşırtıcı değişimler, kendini bu dönüşüm sürecinde "Batı" olarak adlandırmaya başlayan dünyaya özgü değişimler üzerinde yoğunlaşır. Bu dönemde ahlâk az ya da çok tabakalara paralel bölünmeye son verip alanlara göre bölünmeye başlamıştır. Bu tarihsel eğilimi açıklamak için bir güçlü, bir de zayıf kuramsal açıklama ortaya atılmıştır. Güçlü olanı din hariç her alanın ahlâki içeriğinin boşaltıldığını iddia eder. Bu açıklamayı kabul edecek olursam, uygun davranış normlarının bölünmesi nosyonu anlamını yitirir. Nietzsche ile birlikte ben de nihilizm (edilgen nihilizm) çağına, dekadans çağına geldiğimizi ve Tanrı öldüğünden artık dekadansın üstesinden ancak etken nihilizmle gelebileceğimizi söyleyebilirdim. Ama ben zayıf kuram versiyonundan yanayım: Yani, artan bağımsızlıkları ile alanların bölünmesi her bir alanda özgün *Sittlichkeit* tipleri ortaya çıkar-

mıştır. Tikel bir alanda gözetilecek ya da izlenecek normlar ve kurallar öteki alanlarda gözetilemez; bu mümkün olsa bile gözetilmemelidir.

Ahlâklardaki bu alansal farklılaşmayı ard arda iki adımda tartışacağım. İlkin, alanlar arası *Sittlichkeit* bölünmesi üzerinde duracağım. Bunun ardından da ahlâktaki alansal bölünmeyle bireysel ilişki sorununa değineceğim. Analizin sırası ikinci ve üçüncü bölümlerdeki gibi olacaktır. İkinci bölümde genel olarak *Sittlichkeit*'ı, Üçüncü bölümde ise *Sittlichkeit*'la bireysel ilişkiyi, yani ahlâkı ve ahlâki özerkliği tartıştım. Aşağıda ise bu tablonun bir alanını büyüteç altına yatıracağım; bunun için çok iyi bir nedenim var, çünkü, bu içinde yaşadığımız alandır.

Aynı olgular farklı kuramsal çerçevelerde ve sıklıkla da aynı oranda başarılı bir biçimde düzenlenebilir. Ama bazen bu olgular aynı oranda başarıyla düzenlenemez, çünkü yorumlanan olgulara atfedilen *anlamlar* öz olarak farklılaşmıştır. Bir kuramın kelime dağarcığı zaten kişinin özel bir anlam verdiği belli çözümlerle bağlantılıdır. Bu tartışma süresince ahlâktaki bir *alansal* bölünmeden söz ediyorum, ama söz ettiğim görüngülerin "alansal bölünme" olarak betimlenmesi *gerektiği* hiç de açık değildir. Biri çıkıp aynı kolaylıkla, modern *Sittlichkeit*'ın sistemlere özgü olduğunu savunarak, aynı gelişmeyi "sistemler farklılaşması" diliyle betimleyebilirdi. Aynı şekilde, biri sadece *kurumsal* farklılaşmaları tartışıp, büyük, küçük bütün kurumların kendi *Sittlichkeit*'larına "sahip" olduklarını ileri sürebilirdi.[4] Ne kadar yenilikçi kuramcı varsa o kadar da kuram olmakla birlikte, saf bir sistemler kuramının ideal tipiyle bir kurumlar kuramının ideal tipinin söz konusu meseleyi nasıl ele alacağı kolaylıkla gösterilebilir. Sistemler kendi

4. Peter Berger ve Thomas Luckmann'a (*The Social Construction of Reality*) göre, bütün karşılıklı eylem ve davranış örüntüleri belli bir düzenlilik içinde tekrarlandıkları takdirde kurumlar olarak görülebilir. Örneğin, bir cuma günü bir arkadaşımla buluşmuşsam, bu bir kurum değildir; her cuma düzenli olarak buluşuyorsak, bu bir kurumdur. Ben bir kurumu neyin oluşturduğuna ilişkin bu anlayışın kuramsal olarak yararlı ya da aydınlatıcı olamayacak kadar geniş olduğunu düşünüyorum. Böyle bir tanımı kabul edecek olursak, gündelik hayat içinde birbirimizle girdiğimiz çeşitli etkileşimlerin hepsinin çok sayıda küçük kurumlar olduğu sonucundan kaçamayız (anne ve babamla kahvaltı "kurum"u, çocuğumu okula götürme "kurum"u vs), bununla birlikte bizim bütün eşit oranda tekrara dayanan ama karşılıklı olmayan eylemlerimiz kurumlar olarak görülemez. Bu ayrıma göre, ben her akşam evde kendi başıma televizyon seyrediyorsam, bu bir kurum değildir, ama bütün aile her akşam düzenli televizyon seyrediyorsa bu bir kurum oluşturur. Bu ayrım bana yapay geliyor. Kabul, yeni kurumlar bazen tesadüfi etkileşimlerin düzenli tekrarından doğar ama eğer bütün kurumlar bu yolla ortaya çıkacak olsaydı bile (ki ben çok kuşkuluyum), yukarıdaki tanım yine de aşırı geniş olurdu.

kendini yaratıp kendi kendine genişledikleri için, saf bir sistemler kuramına göre, sistemik kurallar her bir sistem içindeki ahlâki davranış kurallarıyla aynı olacaktır. Bu kurallar, sistemi işler kılan insanlar tarafından değiştirilip dönüştürülemez. Rol performansı ise sistem içi kurallara tabi olmaktan başka hiçbir anlam ifade etmez. Saf bir "kurumlar kuramı" da Benliğe hiçbir özerklik atfetme gereği duymaz, ama rol oynama ediminde hem törensel hem de dışavurumcu unsurlar arayacaktır. Sistemler kuramıyla bir kurumlar kuramını birleştiren Luhmann ısrarla işlevsel nitelikte olan modern kurumların güdüyü değil, davranışı düzenlediğini ya da gözlediğini savunur.

"Alan" nosyonu geleneksel olarak "kültürel" sıfatını çağrıştırır. Weber "değer alanları"nı tartışırken alansal farklılaşmanın bu alanlardaki temel "kültürel değerler"in ve pratiklerin farklılaşmasıyla birlikte oluştuğunu ileri sürer. Weberci kuramı ister kabul edin, ister etmeyin, açıktır ki, bir kere bir ahlâki bölünmenin sistemler ya da kurumlar içinde değil de alanlar arasında meydana geldiği ileri sürülüyorsa, kendi için nesneleştirme alanındaki, anlamlı dünya görüşleri ve kültürel imgeler alanındaki farklılaşmaya daha çok vurgu yapılıyor demektir. Ben daha da ileri gidip, anlamlı dünya görüşleri ve kültürel imgeler söz konusu olduğu müddetçe, saf bir sistemler kuramının ya da saf bir kurumlar kuramının yorumlayıcı gücü bakımından bir "alanlar" kuramıyla boy ölçüşemeyeceğini ileri süreceğim. Modernitede estetik, bilimsel ve dinsel imgelerin birbirinden ayrıldıkları ve "bir şeyi estetik olarak yaparken", "bir şeyi bilimsel olarak yaparken" ve "bir şeyi dinsel olarak yaparken" insanların tamamen farklı kuralları izlediği ya da normları gözettiği konusunda çok geniş bir uzlaşı vardır.[5]

Bu olgu söz konusu üç etkinliği anlamlı dünya görüşlerinin üç özgül alanına ve bu alanlardaki pratiklere atfederek eksiksiz açıklanabilir. Aynı zamanda, "bilim sistemi" saf bir sistemler kuramında hâlâ anlamlı olsa bile, bir "din sistemi" ya da bir "estetik sistemi" olduğunu

5. Modern dönemde bilimsel söylemin (egemen dünya görüşü olarak bilimin) gündelik hayata ve başka şeyler yanında, aslında bu söylemin kurduğu "cinsellik" üzerine çöktüğünü en radikal bir biçimde tartışan Foucault olmuştur. Onunla genelde aynı fikirde olmak için Foucault'nun bütün tespitlerini ya da sonuçlarını kabul etmek gerekmez. Foucault'nun anlattığı hikâye bilim ve din olmak üzere iki egemen dünya görüşü arasındaki çatışmayı özetler; bu çatışmanın galibi bilim olmuştur. Egemen dünya görüşü ve bir alt alan olma yetisiyle bilim bir yandan ahlâki kısıtlamaları kaldırır, öte yandan da nesnesini *şeyleştirir* (Foucault'nun verdiği örnekte, insani etkileşim). "Cinsel davranış" denen davranışın *normları* ahlâki olmaktan çıkıp "bilimsel" hale gelir. "İyi-kötü-günah" ayrımlarının yerine bilim "normal-anormal-patolojik" ayrımıyla iş görür. "Cinsellik" adı verilen şey artık özgürlük (özgür irade) kategorileri yoluyla değil, nedensellik kategorileri yoluyla anlaşılabilir ve değerlendirilebilir.

ileri sürmek çok saçmadır. "Kurumsal estetik" ve "kurumsal din" terimleri içi boş genellemelerdir, çünkü hem din alanı hem de estetik alanında tamamen farklı kurumlar, vardır; dahası, böyle bir kurumun temel niteliği hiçbir biçimde onun "estetik" ya da "dinsel" mahiyeti değildir. Hatta bana göre "sanat kurumu" terimi de ("estetik kurumu"ndan çok daha dar bir terim) kafa karıştırıcıdır. Bir "kurum" etkinliği, müdahil olma ve yaratıcılığı yönlendiren türden bir nesneleştirme olarak anlaşılıyorsa, "alanlar" kavramı da aynı hizmeti görecektir. Ne var ki, "kurum" teriminin olumsuz bir çağrışımı da vardır; küçümseyici biçimde bir şeyin "kurumsallaşma"sından söz ettiğimizde, başka bir durumda saf yaşam faaliyeti olan bir şeyin saptırıldığını anlatmak isteriz. Ayrıca, "sanat kurumu" denen şey akla *sanatsal bir şeyi değil*, ticari, bürokratik vs bir şeyi getirir. Gerçekten de birçok sanat kurumu kuşkuya yer bırakmayacak biçimde bürokratik ve ticaridir ve böyle oldukları oranda da "estetik alan"a ait değildir. Modern farklılaşmayı kurumların ya da sistemlerin bir farklılaşması değil de, alanların farklılaşması olarak betimlediğimiz müddetçe, alanların birine ya da ötekine giren faillerin *tutum*unu vurgulamış oluruz. Alanlar kuramı açısından, yalnızca normların farklı bağlamlarda ayrı oluşu değil, aynı zamanda *tür* olarak da ayrı oluşu vurgulanmıştır. Bu vurgu bir "kurumlar" kuramıyla çelişir. Saf kurumsal farklılaşma kuramına en büyük katkıyı yapan Goffman, insanların farklı işlevleri yerine getirirken gayet farklı roller üstlendiklerini gösterir. Doktorların, hemşirelerin, garsonların, avukatların, ev kadınlarının rolleri, kız ve erkek çocuklarının rolleri vardır, ama her rol oynayış, oynanan bütün rollerin "dramaturjik eylemler" oluşuyla, *tür olarak birbirine benzer*. Bir rol oynarsınız, sonra başka bir rol, ama her zaman aynı biçimde oynarsınız. "Alansal bölünme" kuramı aynı kurum içinde eylemde bulunan insanların farklı tutumlar takınarak farklı alanların normlarına göre davranabilecekleri ihtimalini dışlamaz, aksine kapsar. Örneğin, edebiyat bütünüyle ticari bir biçimde pazarlanır, ama bir yazar "estetik alan"ın normlarına göre yazabileceği gibi tamamen piyasa kurallarına göre de yazabilir. Bu durum, ekonomi gibi sistemli açıklamaya en yatkın alanlarda daha az açıktır, ama ekonomik alanda bile ekonomik olmayan tutumlar, özellikle siyasi tutumlar, öne çıkabilir.

Kuşkusuz alanların, sistemlerin ve kurumların tam özerk olmasını dileyen bir kuram yoktur, ama bazı kuramlar *tek bir tikel alan*a tam özerklik (örneğin, Marksizmin ekonomik alana verdiği özerklik) ya da tek bir tikel alan, sistem ya da kuruma diğerlerinden daha büyük özerklik verebilir. Bütün kuramlar çağdaş Batılı toplum görüntüsünü bir (ne-

gatif) "bütünlük" olarak sunar, ama yine bu kuramlar sistemli mantıklar toplamının görüntüsünü birbirine tam uyumlu olmayan, birbirinden değişik ve yerine göre birbirini zenginleştiren ya da yoksullaştıran bir görüntü olarak sunar. Bununla birlikte, bir sistemin ya da kurumun az ya da çok özerk oluşuyla tikel bir sistem ya da kurum içinde faillerin az ya da çok özerk oluşu tamamen farklı meselelerdir. Sisteme büyük özerklik atfedilse de sistem içindeki faillerin hiçbir özerkliği olmadığı söylenebilir. Kural ve norm farklılaşmasının birincil uğrakları olarak sistemler ve kurumlar yerine alanların bölünmesi, kendi başına, aynı görüşü savunmaya engel oluşturmaz. Yine de, alansal ayrım tür olarak farklı bir ayrım olan tutum ayrılığıyla bir arada olduğundan, tikel tutumların göreli özerkliği ya da yaderkliğiyle bu alanlar içindeki faillerin göreli özerkliği ya da yaderkliği kolayca uyum içinde kavranabilir. Bir kişi ya da bir grup insanın önce bir alan sonra da başka bir alan içinde eylemde bulunduğunda tutumları değişmeliyse de, tikel bir alanla ilgili tutum başka bir alanla ilgili belli somut kuralların *eleştirisinde* yine de kullanılabilir. Böylelikle, ekonomik kurallar siyasi normlar açısından, siyasi normlar felsefi ya da bilimsel açıdan, bilimsel kurallar da estetik açıdan vs eleştirilebilir. Elbette, alan içi normların ve kuralların eleştirel potansiyeli meşru sınırlarının ötesine taşınıp suiistimal edilebilir. Bu, tikel bir alanın göreli özerkliği sorgulandığı ve sonunda reddedildiğinde olur. Öteki uçta ise, alan içi etkinlik öteki alanlardan tamamen kopup alana özgü norm ve kuralların eleştirel kullanımından vazgeçebilir. Örneğin, estetik alan gayri meşru olarak gündelik yaşam alanına ya da siyasete taşınabilir. Yine, sistem içi estetik etkinlik öteki alanlarla göbekbağını koparabilir ve bedelini de toplumsal anlamını yitirerek ödeyebilir. Ama bu noktada şu soru sorulmalıdır: "Estetik alanı gayri meşru olarak gündelik hayat ya da siyaset alanlarına *kim* taşıyor? Bu tikel alanı ötekilerden *kim* koparıyor?" Kuşkusuz, alanlar bunu kendi başına yapmaz; bunu ancak *insan failler* yapar. Bu açıdan baktığımızda, alanların göreli özerkliği ve bütün alanlardaki faillerin göreli özerkliğinin bir arada kavranabileceği sonucuna varmamız gerekir. Bireyin göreli özerkliği alan içi normları rastgele seçmekte ya da reddetmekte yatmaz ya da beğeni tercihleri yoluyla gerçekleşmediği gibi, belirli kurumların kurallarına göre bir şeyleri yapıp yapmamakta özgür olmaktan ibaret de değildir. Kurumlar, insanların işbölümü içinde özel bir işlevi yerine getirdiği zaman böylesi bilinçli seçimler yapmasına izin veremeyecek kadar çok yönlü ve karmaşıktır. Bireyin göreli özerkliği sadece bu bireyin alan içi *bütün* norm ve kuralları (ve tikel bir kurumun bütün norm ve kurallarını) tartışmasız ka-

bul etmek zorunda *olmamasına* dayanır. Tek bir kişi ya da bir grup insan her zaman, norm ve kuralların alan içi özgüllüğünü değilse bile, belli kural ve normları değiştirme çağrısı yapabilir.

Alansal bölünme kuramının sistemik farklılaşma kuramları ya da kurumsal farklılaşma kuramlarından üstün olup olmadığı ve alansal bölünme kuramının aynı görüngüyü bu ikincilere göre aynı oranda ya da daha iyi açıklayıp açıklayamadığı okurun karar vermesi gereken bir meseledir. Mevcut çerçevede bu sorunu bütün ayrıntılarıyla ele alamayacağımı eklemem gerek. Her halü kârda, "alansal bölünme" kuramına bağlılık benim kuramımın bütünüyle çelişmiyor. Ben şimdiye kadar üç alan ayırt ettim: Gündelik hayat alanı (kendinde nesneleştirme alanı), anlamlı ve anlam veren dünya görüşleri (kendi için nesneleştirme alanı) ve toplumsal yapı alanı (kendinde ve kendi için nesneleştirme alanı). Gündelik hayat alanı daha fazla farklılaşmaya uğratılamaz: Bu alan ancak zayıflatılabilir. Bununla birlikte, kendi için nesneleştirme alanı daha fazla bölünebilir, aslında bölünmüştür de (örneğin, estetik, din, bilim ve felsefe alt alanları) ve aynı şey ekonomi ve siyaset alanlarına bölünmüş olan kendinde ve kendi için nesneleştirme alanı için de geçerlidir. Ayrıca bir yasal alan ayrımı da yapabiliriz. Ama ahlâkın bir alan *oluşturmadığını* ne kadar vurgulasak yeridir. Bu en ateşli sistemler kuramcıları tarafından kabul edilmektedir. Luhmann ahlâk sosyolojisi çalışmasında ahlâkın, ama yalnızca ahlâkın, bir sistem olarak kavranamayacağını, sistemli yorumdan kaçtığını belirtiyordu.

Bu tartışmanın amaçları açısından "kültürel" dediğimiz alanı özellikle önemli kılan özgül "ahlâki alan"ın evrimi değil, alansal sınır çizgileri boyunca "ahlâki bölünme"dir. Alansal bölünmeler yalnızca içsel olarak mevcut olduğu müddetçe, bütün diğerlerine nüfuz eden hâkim bir dünya görüşü vardır ve gündelik hayat da dahil, hayata anlamım veren işte bu dünya görüşüdür. *Ortak bir ethos* olmasının nedeni budur. Değerler, normlar ve erdemler şu ya da bu toplumsal tabaka için ortaktır ve her tür faaliyette gözetilmeleri gerekir. Batı modernitesinin ortaya çıkışı öncesinde, gündelik hayatın, kendi için nesneleştirme alanının ve kendinde ve kendi için nesneleştirme alanının normlarını koyan dinsel (Hıristiyan) *ethos* idi. Alansal farklılaşma arttıkça ve zamanla alanlar kendi içkin *Sittlichkeit* normlarını ve kurallarını kurmaya başladıkça, dinsel etik, biri dışında bütün alanlardaki etkinliklere yön verme özelliğini o kadar yitirdi. Bu tek alan dinsel alt alanın kendisidir ve tamamen bu farklılaşma sürecinde alt alan haline gelmiştir. Geriye kalan alt alanlar eşzamanlı olarak kendilerini dinden ve Hıristiyanlık *ethos*'undan *kurtarır*. Kendini hâkim dünya görüşü olarak ku-

ran bilim hayata güçlü bir (üretim, ilerleme, faydaya dair) imgelem kazandırır, ama anlam veremez ve ortak bir "*ethos*" sağlamakta yetersiz kalır. Ortak hiçbir *ethos*'un kalmadığı hissi ve dahası, deneyimi hız kazanır. Her alanın kendine özgü bir normatif sistem (bir kurallar sistemi), bu alanla sınırlı ve başka alanlarda paylaşılmayan bir *Sittlichkeit* kurduğunu inkâr etmek güçtür. Aynı şekilde *Sittlichkeit* farklılaşmasına, alansal bölünme çizgileri boyunca, haklı olarak *özgürleşme* adı verilebileceğini inkâr etmek de zordur. Edebiyatın dini ahlâkın ihtiyaçlarına tabi kılınmaması, siyasetin "estetize" edilmemesi, yasal alanın "siyasileştirilmeme"si, siyasi alanın ekonominin içkin kurallarına göre yürütülmemesi, yani alana içkin normların başka alanlara taşınmaması gerektiği yolundaki karşı çıkışlar; işte alanların "özgürleşme"si dediğimiz şey bundan başka bir şey değildir. Burada "gerekir" kipini kullandım. Olumsuz olmak koşuluyla, ("... yapmamak gerekir") nerede bir "gerekir" bütün alanlara taşınmışsa, orada bir tür ortak *ethos* olmak zorundadır. Bunun anlamı şudur: Alan içi normların ayrı tutulması gerektiği *norm*u, hiçbir alanın başka bir alanın norm ve kurallarına tabi kılınmaması gerektiği normu Batı modernliğinin egemen "minimum *ethos*"udur. Bu "minimum *ethos*" savunmacı bir zihniyettir ama saldırgan bir biçim de alabilir. Felsefenin bilimi, ekonominin siyaseti, felsefenin sanatı, bilimin siyaseti, bilim, ekonomi ve siyasetin gündelik hayatı (bu sürece Habermas "yaşanan dünyanın sömürgeleştirilmesi" adını veriyor) boyunduruk altına almasına karşı savaşlar açıldı. Bu "minimum *ethos*" kuşkusuz alanlara bağlı değildir, zaten öyle olsaydı "*ethos*" terimini hiç tartışamazdık. Aksine, "mınimum *ethos*" moderliğin *evrensel değer*ine, özellikle evrensel özgürlük değerine bağlıdır.

Modernlikte işbölümü işlevseldir. Nerede bir işbölümü varsa, orada işlevsel bir işbölümü vardır. Tek başına işbölümünün akılcılaştırılmış kurumlarında sergilendiği gibi, "ahlâkın bölünmesi" hem sistem kuramları hem de kurumlar kuramları tarafından gerçekçi biçimde betimlenmiştir. Luhmann, akılcı bir kurum içinde önemli olanın güdülenim değil, yalnızca davranış olduğu yolundaki tespitinde tamamen haklıdır. Goffman bile bu tür ahlâk bölünmesinin belli özelliklerini doğru bir biçimde betimliyor: Farklı kurumlar benzersiz Benlik ve onun ahlâki ya da başka güdülenimleri üzerinde taleplerde bulunmaksızın farklı "dramaturjik eylemler" gerektirir. Ne var ki, demokratik geleneklere sahip modern Batı dünyasında, *işlev-ötesi* eylem ve söylem yasaklanmış değildir. Ve demokratik bir kamu hayatında *işlev-ötesi* eylem ve söylem aynı zamanda bir işlev-ötesi *ethos* da yaratır; hem de bu defa özgül alanların göreli özerkliklerini tehlikeye düşürmeden

bütün alanlara, hepsine eşit olarak ve aynı zamanda uygulanabilir *olumlu* bir *ethos*. Bu, zayıf ama olumlu *ethos*'un nasıl işlediğini keşfetmek için yakın dönemdeki tartışmalara şöyle bir göz atmak yetecektir. Irkçılık kamusal *ethos*'ta reddedilmiş ve bu tutum edebiyatta ırkçı dil kullanımına kadar uzanmış, aynı zamanda "estetik alan"ın öteki alt alanlarına (resim, çizim, şarkı ve film) bir *normatif* kısıtlama getirmiştir. Aynı yasak felsefenin, bilimsel pratiklerin (zekâ testleri etrafında dönen tartışmalardaki gibi) ve zaman içinde siyasi ve yasal alanların bir üst normu haline gelmiştir. Alan içi kurallar ne olursa olsun, "insan hakları"nın tüm alanlarda sağlanması gerektiğine dair beklenti yaygınlık kazanmıştır. Sonuç olarak, "gevşek" denebilecek bir *ethos* yapısı hâlâ vardır ve demokratik geleneğe sahip ülkelerde kaybolup gideceğine dair bir emare de görülmüyor. *Sittlichkeit*'ın alansal bölünmesi *bütün alanlar ve bütün insanlar için bağlayıcı bir üst ethos olarak hâkim bir "katı ethos"* ihtimalini dışlar. Ama bu demek değildir ki, belli türden bir "katı *ethos*" gündelik hayat alanında belli cemaatler *içinde* ivme kazanamaz. Ama bu, burada işleyemeyeceğimiz bir sorundur.

Buraya kadar yalnızca Batılı modernite biçimini ele aldım, ama ilk kez Sovyetler Birliği'nde ortaya çıkan ve yayılan, tarihsel önemi büyük alternatif bir modernite biçimi üzerinde de kafa yormamız gerekiyor. Sovyetler Birliği neredeyse tek hamlede Batılı toplumların yüzyıllardır yapmaya çalıştığı şeyi, yani toplumsal işbölümünde tabakalı model yerine işlevsel bir modeli geçirmeyi başarmıştır. İster dinsel, isterse seküler/ahlâki nitelikte olsun, gelenekler üzerinde bu hızlı değişimin özünü oluşturan ideolojik güdülenimli yasak, gündelik hayatta bu geleneklerin hızla dağılmasını ve bu geleneksel ahlâk normlarının işlevsel davranış örüntülerine müdahale etmemelerini sağlamıştır. Ancak bu, genelde, topluma *yeni bir hâkim dünya görüşü* dayatmak yoluyla başarılmıştı. Bu dünya görüşü, kendini modern terimlerle (*bilim olarak*) meşrulaştırıyordu ama gündelik hayat alanı da dahil bütün alanlarda ortak bir *ethos* (*Sittlichkeit*) belirlemesiyle ve bu *Sittlichkeit*'ı güç ve öğretiyi kullanarak bütün ahlâki sınama ve sorgulama işlemlerine karşı güven (koruma) altına almasıyla *din işlevi* görüyordu. Sonuç olarak, alana özgü norm ve kuralların evrilmesi önüne güçlü engeller dikilmişti. Bir önceki örneğimizi, edebiyatı alacak olursak, bir siyasi ideolojinin öğreti normları aynı anda ortak *ethos*'u korumak ve alana özgü norm ve kuralları bastırmak için edebiyatın hem biçimine hem de içeriğine dayatılmıştı. Buna paralel olarak, kurumsal çerçeveler içinde davranış düzenleme ve güdülenim düzenleme arasında sıkı bir ayrımın gelişmesi mümkün değildi (ve yakın dönemli bazı Stalin

sonrası durumlarda olduğu gibi, gelişebildiği ve geliştiği yerlerde de, toplumun totaliter doğasındaki parçalanma zaten hız kazanmış durumdaydı). Hâkim dünya görüşü her şeyi kapsayan (bütün alanları kontrol eden) yeni türden bir siyasi tahakkümün kaldıracı haline gelmişti. Nihayet bütün özgül alanlar üst alanın alt alanları olmanın ötesine geçememiştir. Ve bu hâkim dünya görüşü, bir kere işlevini yerine getirdikten sonra, giderek pragmatik olduğu kadar simgesel ve törensel bir niteliğe bürünmüştür.

Özetlediğim türden bir süreç gerçekleştiğinde, bütün alanların siyasi tahakkümün üst alanına tabi kılınması alt alanlarda kalıcı krizlere yol açar. Gündelik hayat, alkolizm, doğum oranındaki düşmeler ve ortalama ömrün azalması gibi sorunların pençesine düşer ve aynı zamanda da kara cahil bir gelenekçilik yeniden kendini gösterir. Kara cahil gelenekçilik (şovenizm, ırkçılık, antisemitizm ve özellikle kökten dinciliğin hızla yükselişi) siyasi tahakküm arabasına koşulabilmesine rağmen, bu gelenekçiliğin ateşlediği ve beraberinde getirdiği belirtiler tehlike yaratabilir. Bununla birlikte, üst alan sağlamlığını koruyabildiği sürece alt alanlardaki krizler genel bir bunalıma yol açmaz. Sovyet toplum tipi, modernitenin *mümkün* bir çeşitlemesidir ve sürekli olarak kendini yeniden üretme ve genelleşebilme potansiyeline sahiptir. Bu arka planı düşünerek ben hem (bir "gevşek *ethos*" olarak pratik aklın önceliğiyle birlikte) alanlar arasında *Sittlichkeit*'ın ahlâki bölünmesinin hem de ahlâki hayat biçimlerinin çoğulculuğunun cazip olduğunu vurguladım.

Şimdi ikinci önemli soruna, yani alansal bölünmeler içinde *Sittlichkeit*'ın bölünmesiyle *bireyin pratikteki ilişkisi* sorununa geçiyorum. Weber "Bir Görev Olarak Siyaset" ve "Bir Görev Olarak Bilim" makalelerinde, şu ya da bu alana *girmeye* karar verme noktasındaki *birey* açısından alan içi norm ve kurallar sorununu ele alıyordu. Böylesi bir yaklaşım Weber'in eylem kuramıyla gayet uyumluydu ve Weber *özellikle böyle bir seçimle karşı karşıya kaldıklarını* düşündüğü öğrencilere seslendiği için bu yaklaşım daha da yerindeydi. Weber'in gündelik hayat alanındaki sessizliğini insanların bu alanda kalmayı seçmedikleri, ama orada kalmaktan başka da ellerinden bir şey gelmediği temelinde geçiştirmek işin kolayına kaçmak olurdu. Ayrıca, daha yakından bakıldığında, böyle bir argüman daha fazla üzerinde durulmayı hak eder. Weber'e göre, alanlar arasında seçim bir *varoluş* seçimidir ve genel olarak *birincil hayat tarzı*nın seçimidir. Gündelik hayatta birincil hayat

tarzı olarak din seçilebilir, yine bütün hayati faaliyetlerin ana ekseni olarak dini ahlâk (ruhun selameti) seçilebilir. Ama dini alan gündelik hayat alanıyla özdeş değildir. Weber'in aklında olan (niyeti büyük oranda gizli kalmış olsa da), gündelik hayata gündelik hayat *olarak* anlam verebilecek tek alanın din olduğu fikriydi. Yaşanabilen ama seçilemeyen ve sırf *kendi hatırına* kesinlikle seçilemeyen, *bir hayat biçimi olmayan* gündelik hayat Weber'in ilgi alanına girmiyordu.

Ele aldığımız ana soruna dönmeden önce, Weber'in alanlar kataloğuna değinmek istiyorum. Weber bu katalogdan felsefeyi çıkarmıştır; bu belki tek başına dinin hayata anlamını verebileceğinde niye ısrar ettiğini açıklayabilir. Yine, (her ne kadar Habermas tersini iddia etse de)

bu alanlar arasında "ahlâk"ı saymamış olmakla birlikte, Weber bir "erotik alan"a değinmiştir. Bu *lapsus* [dil sürçmesi] Weber'in biyografisiyle açıklanabilir, ama *lapsus*u *lapsus* olmaktan çıkarmaz. Weber'in önerisini kabul etmek her şeyden önce "erotik" olanı cinsel birleşme pratiklerinin *öncesi* ve *sonrası*yla ve aynı zamanda birleşmenin bazı özellikleriyle sınırlandırmak demektir. Bu, yalnızca Freud sonrası bir dönemde yaşadığımız için savunulamaz bir önerme değildir, böyle bir önerme dostluk, müzik ve felsefedeki erotik boyut üzerinde ısrarla duran Yunan felsefecilerine de aynı oranda komik gelecekti. Weber'in varoluş seçiminin "ya/ya da" özelliğini ödünç almış olabileceği Kierkegaard estetik tutum, ahlâki tutum ve nihayet dinsel tutum *içindeki* erotizmi tartışmıştır. Erotizmin asıl olarak hangi alan içinde beslendiği sorusuna kuram değil, tarih yanıt verebilir.

Bana göre, Weber varoluş seçimi meselesini savunurken çok ayrı üç sorunu birbirine karıştırmış; konuyu aydınlattığı kadar bulandıracak da olan bir çerçevede ve biçimde karıştırmıştır.[6] Bu üç sorunun üçüne

6. Siyasi partilere ve kurumlara aktif olarak katılıp katılmama, kuramsal yönelimleri siyasetin gereklerine tabi kılıp kılmama ya da siyaseti kuramsal fikirlere göre biçimlendirip biçimlendirmeme gibi entelektüellerin, özellikle de son yüz yılın solcu entelektüellerinin yakasını bırakmayan sorular yanlış dile getirilmiş sorulardır. Weber'in sözünü ettiği siyaset ve bilim (kuram) arasında bir seçim yapma zorunluluğunun abartılı olduğunu gördük, ama bir kuramcının kuramsal bağlılığının mecburen belli bir siyasi partiye ya da kuruma bağlılık getireceğini savunmak da abartılıdır. Bir kuramcı bir siyasi kurumun üyesi olarak çalışabilir de, çalışmayabilir de. Ne var ki, kuramla uğraşan biri kuramsal alanda çalıştığı müddetçe, toplumsal kuramın alan içi normlarına göre düşünmek, tartışma yürütmek ve yazmakla yükümlüdür; bu kişi siyasi alanda eylemde bulunduğu müddetçe siyasetin alan içi norm ve kurallarına göre davranmakla yükümlüdür. Ne siyasi kurallar kuramsal yönelimlere ne de kuramsal kurallar siyasi eylem örüntülerine indirgenebilir. Ama hem eylemleri hem de girişimleri *birleştiren* şey *kişinin kişi* olarak temsil ettiği temel değerler ve temel (soyut) ahlâk normlarıdır. Kişi *olarak* kişi hem uyguladığı bilimin (kuramın) iç kural ve normlarını hem de katıldığı tikel siyasi kurumun iç kural ve normlarını *aynı* ahlâki standart-

de ayrı ayrı bakmak yararlı olacak.

Birincisi, Kierkegaard'ın mirası Weber tarafından tamamen ilgisiz bir noktaya taşınmıştır. Kierkegaard varoluş seçimi, özellikle de estetik ve etik hayat biçimleri arasında bir seçimi savunduğunda aklından alanlar arasında bir seçim yapmayı geçirmemişti (ve listesine dinsel hayat tarzını kattığında dini, bir alan olarak düşünmemişti). *Hayat evreleri gündelik hayat içindeki* anlam kurucu *tutumlar*dır. *Çelişkili* hayat kurucu tutumlar mevcuttur ve aralarında mutlak bir "ya/ya da" ilişkisi vardır. Kişi hayatını ya estetik olarak, yani etik olarak ya da dinsel olarak kurabilir. Burada uzun uzadıya Kierkegaard tartışmayacağımız için, bir noktaya daha işaret etmek yeterli olacaktır. Kierkegaard'a göre, bir etik hayat biçiminin seçilmesi bir insanın bilimle uğraşmasını ya da roman yazmasını engellemediği gibi, sanat yapıtlarından, bilimden ve sanattan hoşlanmasına kesinlikle engel değildir. Estetik âlemde ya-

lara ve ilkelere göre *değerlendirmelidir.* Bu kişinin hayatına yön vermesi gereken fikir varoluş seçimi fikri ya da alan içi bir dizi norm ve kuralları başka bir diziye egemen kılma fikri değil, bütün etkinlikleri bir "gevşek *ethos*"a tabi kılmak ve böylesi bir "gevşek *ethos*"u genelde kabul etmeyi savunmaktır.

Burada böylesi alana içkin kural ya da normlara *sittlich* adı verilmesinin haklı bir gerekçesi olmadığı itirazı yapılabilir. Denebilir ki, bilimin (akılcı) kurallarına göre bilim yapmanın, estetik alanın veya onun bir alt alanının içkin kurallarına göre sanat yapmanın, ya da piyasanın içkin kurallarına göre ticaret yapmanın neresi *sittlich*'tir (benzer sorular yasal ya da siyasi alanlar için sorulamaz). Bu üç alan farklı olmakla kalmaz, kendi *Sittlichkeit*'ları da sonuçta zayıflamış haldedir. Bununla birlikte, "doğru çalışma anlayışı"yla ilişkili normlar ve kurallar, söz konusu işteki başarı ve başarısızlığa bakılmaksızın gözetilmesi kabul gören ve çiğnenmesi ayıplanan normlar ve kurallar yine de vardır. Aynı şey bilim için de doğrudur: Vicdanının sesini dinleme, bir buluşu yayımlamadan önce üzerinde düşünme, başkalarının katkılarını kabul etme ve daha birçoğu "doğruluk" ve dolayısıyla da kelimenin doğru anlamında *sittlich* meselesidir. Öteki alanlara kıyasla ancak arada bir normatif olmasına rağmen "estetik alan" önceki çağlarda var olmayan güçlü bir norm, sözcüğün çok geniş anlamında "çalma"yı yasaklayan bir norm yaratmıştır. Bir sanat yapıtı biricik bireyin dışavurumcu formu olarak saygı gördüğünden, eseriyle birey arasındaki bağ hiçbir zaman zedelenmemelidir.

Bu eleştirel değerlendirmelere rağmen, Leo Strauss'un (*Natural Right and History*) Weber yorumunun altına imza atmaktan yana değilim. Strauss Weber'i nihilistlikle suçlarken haksızlık etmiştir. Strauss, Weber'in hayatının farklı dönemlerinde kaleme aldığı (örneğin, *The Protestant Ethic* ve *Science as a Vocation* gibi) ve tamamen farklı sorunları dile getiren (örneğin, toplumsal bilimlerde değer ya da farklı değer alanları arasında seçim yapma gibi) önermelerini sanki bunlar homojen ve yapılaşmış bir ahlâk teorisi oluşturuyormuş gibi ele almıştır. Bu önermeler böyle bir teori kurmuyor. Weber muazzam kuramsal hamlesini modern çağda ortaya çıkmış bütün güçlüklerle yüzleşmenin ahlâki ölçütlerini savunmaya adamıştı. Weber'e göre, Kierkegaard ve Nietzsche aslında büyük "meydan okuyucular"dı. Weber bu meydan okuyuşla mücadele etmiş ve bunu büyük bir dürüstlükle yapmıştı. Bu mücadeleden başarıyla çıkıp çıkmadığı ise tartışmaya açık bir konudur. Ama ben Weber'in son tahlilde şöyle ya da böyle hiçbir ahlâki ölçüt tanımadığı (tanıyamayacağı) önermesinin açıkça yanlış olduğuna inanıyorum.

şayan kişi bu uğraşları *görev* haline getirmeden meşgul olabilir: Burada görevi Weberci anlamda, yani kişinin hayat boyu sürdüreceği bir iş olarak alıyorum.

Varoluş seçimi temasıyla "alana karşı hayat" zıtlığını uyumlulaştıran genç Lukács'tı. Alana içkin kural ve normların gözetilmesi sadece yerinde değil, aynı zamanda kaçınılmaz, hatta bağlayıcıdır da. Gündelik hayat alanı ahlâki bir tutum gerektirmekle birlikte; sanat ve felsefe (mutlak tin) alanı, içkin norm ve kurallara, Lukács'ın *ahlâki olmadıklarını* savunduğu normlar ve kurallara kendini tamamen adamayı gerektirir. Bir varoluş seçimi gündelik hayat sınırları içinde kalmak ve kişinin kendini felsefe ve sanat alanına yükseltmesi arasında yapılmak zorundadır. Ya/ya da. Alanları birleştirmek en vahim ahlâki ihlaldir. Hayat güzelliğin mihenk taşına vurulamaz. Daha yüksek alanlara giren kişi gündelik hayat alanına giremez, yasaktır; yükseklerde kalmalı, gündelik ilişki ve pratiklerden kopmalıdır. Sanat ve felsefenin yüce doruklarında oturmak bir ihsan olduğu kadar bir lanettir de; orada oturan kişi "yaşayan" her şeyle ilişkisini kesmelidir, çünkü dokunuşu zehirlidir.

Genç Lukács eski arkadaşını kuşkusuz belli noktalarda etkilemişti. Ama Weber Kierkegaardcı konumu daha da rayından çıkarır. Weber'e göre, "ya/ya da" gündelik hayatla yüksek nesneleştirmelere adanmış "hayat" arasında bir seçim değil, nesneleştirmeler arasında bir seçimdir. Yine de, korunmuş olan bir şey vardır; o da "sınırlar"ı, gündelik (dinsel) ahlâkla siyasi alana içkin ahlâk arasındaki sınırları, bilim ve siyaset, bilim ve din arasındaki sınırları çiğnemeye getirilen yasaktır. Ama Lukácsçı "tinin sefaleti" teması, daha az trajik, ama daha kötümser bir tonda tekrarlanmaktadır. Burada hem ihsan hem de lanet olarak anlatılmakta olan bilim yolunun izlenmesidir. Weber'in görüşü Lukács'ınkinden daha az trajiktir, çünkü gündelik hayatta bilim adamının elinin dokunduğu her şeyin mahvolmaya yazgılı olduğunda ısrar etmez. Buna karşın, Weber'in görüşü Lukács'ınkinden daha kötümserdir, çünkü Lukács'ta *Sinnfrage* [anlam/soru] yüce nesneleştirmelerin cennetine yerleştirilmişken, Weber'de *Sinnfrage* bilim alanında bırakın yanıt bulmayı, sorulamaz bile. Weber'in meşru olmayan bir biçimde birleştirdiği üç sorun şunlardır: Gündelik hayat içinde belirleyici tutumların seçimi, gündelik hayatla daha yüksek nesneleştirmelere adanmış bir hayat arasındaki seçim ve farklı (gündelik olmayan) alanlar arasındaki seçim. Ahlâki açıdan bu meseleler kesin olarak birbirinden ayrı tutulmalıdır.

Gündelik hayatta temel *tutum*un bir seçim meselesi olabilmesi ve

bu seçimin bir varoluş seçimi olması (bir tutumu seçerek kendimizi seçmiş oluruz) modern bir fikirdir. Hayat tarzlarının çoğulluğu burada nihai mesele değildir. Nihai mesele bütün ahlâki düzenlemelerden yoksun *hayat tarzlarının olabileceği* gerçeğidir. Gördük ki, Lukács ve Weber buna birlikte tepki göstermiş, ahlâki düzenlemeden yoksun gündelik hayat tarzları mümkün olsa bile, böylesi hiçbir hayat tarzının fiilen var olmaması gerektiğini savunmuştur. Ben bu tepkiyi daha ontolojik bir biçime sokmayı tercih ederim: Ahlâki olmayan fikirler ve yaklaşımlar tarafından düzenlenen gündelik hayat tarzları mümkün olsa bile, tek *bir varoluş seçimi* vardır; bu da kendimizi ahlâki varlıklar olarak seçmemizdir. Ama eklemek zorundayım ki, bir kere bu seçimi yaptıktan sonra, kendimizi yalnızca gündelik hayat alanında değil, bütün alanlarda da seçmiş oluruz. Hem Weber hem de Lukács'ın meşru olarak sakınmayı istediği bir şey olan alansal sınırların çiğnenmesini gerektirmez bu seçim. Ama şunu gerektirir: Bir kişi bir kere kendisine bir "varoluş" seçtikten sonra, bu kişi *Sittlichkeit*'ın alan içi özgül bir normu ya da kuralıyla her ilişkisinde *ahlâki* bir bakış açısını korumak zorundadır. Bana göre bu, alansal ayrılıkları ortadan *kaldırmadan* pratik aklın önceliğini savunabilmenin tek yoludur.

Şimdi söylediklerim kabul edilebilirse, Lukácsçı bir biçimde yüce (alan içi) faaliyetle gündelik faaliyetin trajik olarak karşı karşıya getirilmesi anlamını yitirir. Kişinin varoluş seçiminde kendini iyi bir insan olarak seçmesi olmaksızın, gündelik hayatta "birine dokunma"nın yıkıcı (ve ekleyelim, oldukça abartılı) etkisi o kişiyi hiçbir şekilde ilgilendirmeyecektir. Bununla birlikte, eğer varoluş seçimi (kendimizi ahlâki kişiler olarak seçimimiz) yapılmışsa, bu bir kişinin alan içi normları ve kuralları ahlâki (pratik akıl) açıdan sınayacağı ve kontrol edeceği ve alanların hiçbirini tahrip etme riskine girmeden gündelik hayat alanıyla özgül nesneleşmeler alanı arasında "gidip gelebileceği" bir dinamiği harekete geçirir. Eklememiz gerekiyor ki, erken dönem kavrayışında göründüğü haliyle Lukács'ın Benlik imgesi aşırı katıdır. *Ya* "daha yüce bir alan" tarafından *bütünüyle* özümsenmiş *ya da* gündelik alanda *bütünüyle* kurulmuş bir Benlik *tek-merkezli*dir. Daha sonra Lukács, *Heidelberg Aesthetics* kitabında bir dereceye kadar ve yaşının ilerlediği yıllarda kaleme aldığı *Aesthetics* kitabında tamamen, daha diyalektik ve çok daha anlamlı bir Benlik kavramı geliştirmiştir. Benliğin bir "yuva"sı [*kernel*], bir "merkez"i olduğu sürece bir kimlik olması bir şeydir ama Benlikle bu "yuva"nın aynı olduğunu söylemek tamamen farklı bir şeydir. Benliği ne bir merkezden tamamen yoksun ne de bir merkez tarafından bütünüyle özümlenmiş olarak tanımlarsak,

yukarıda sözünü ettiğimiz gündelik hayatla daha yüksek nesneleştirmeler alanı arasındaki "gidip gelmeler"i kolaylıkla tahayyül edebiliriz.

Weber'in değindiği üçüncü sorun (burada sadece Weber'i tartışıyorum), rakip alanlar ("tanrılar") arasında seçim yapmanın zorunluluğu; ve ayrıca bu seçimin varoluşsal niteliği daha fazla ilgiyi hak ediyor. Hem "tanrılar" nosyonu hem de alanların çoğulluğu tarafından kendi kendine dayatılan kısıtlama üzerine yapılan vurgu bize Goethe'nin meşhur düsturunu hatırlatıyor.[7] Farklı içerik ve kapsamdaki sorunlar burada tek hamlede ifade bulur. Bunların birini defalarca tartıştık: *Sittlichkeit*'ın norm ve kuralları da dahil olmak üzere bütün alanlar, alana içkin norm ve kurallara sahiptir. Bu yüzden alanlar birbirinden ayrı tutulmak zorundadır. Buradan kimsenin aynı bağlılıkla iki "tanrı"ya tapamayacağı çıkar, ama hiçbir biçimde hepimizin tek tanrıya inanmamız gerektiği sonucu çıkmaz. Weber Goethe'nin öncüllerine sadık kalır, ama onun vaatlerini geçersiz kılar: Weberci kararlılıkla savunulan alansal işbölümü Alman klasisizminin ideali olan çok yönlü ve ahenkli bireye yakılan ağıttır. Weberci anlayışta bir alan seçmek ebedi bir seçim yapmak, herhangi bir başka alanda olma nosyonunu ilelebet terk etmek anlamına gelir. Bu sonuç ciddi ve sorumlu bir düşünüm ve kendine dayatılmış kısıtlamanın bir karışımıdır. Protestan "görev" kavramı bu iki amaca birden hizmet eder. Birinci anlamda, alanların katı biçimde bölünmesi her birindeki artan karmaşıklığı ifade ettiği kadar pekiştirir de. Bu karmaşayla, özellikle bilim alanındaki karmaşayla başa çıkmak başarılması imkânsız bir iştir. Kendini bilimin çarmıhına çivilesen bile, en iyi yıllarını bilime adasan bile, gözün açık öleceksin. Erişilmez olana, eksiksiz tamamlanmış esere erişmek için duyulan doyurulamaz istek gece gündüz içini kemirir ve eğer bu şeytani koşuya dayanamayacaksan en iyisi bilimi bir görev olarak seçmemendir. Weberci ideal bilimci (ve siyasetçi) tipi hiç de romantik olmamakla birlikte, aynı zamanda çok romantiktir. Romantik değildir, çünkü başarılması imkânsız görev gündelik, hatta pragmatik bir kılıfa bürünmüştür. Aynı zamanda da romantiktir, çünkü mutlakçı terimlerle sunulur: Burada istisnalar kural haline gelir. Bununla birlikte, istisnai davranışların anlamını ve bazen ihtişamını reddetmeksizin ve (Weber'in kendi çarpıcı hayat mücadelesiyle paralellik gösteren) böylesi davranışların gerektirdiği mücadeleleri ve acıları hor görmeksizin, onlara kural demem için yeterli neden göremiyorum. İnsanlar bütün hayatları boyunca neden tek bir görev yürütsün ki? İnsanlar neden sanatta olduğu gibi bi-

7. "Der Wissende muss sich beschränken"; "Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion. Wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion."

limde ve siyasette aktif olmasın ve bu alanların hiçbirinde mükemmellik sevdasına kapılmadan alana özgü normlara göre etkinliklerini yürütmesin ki? Siyaseti bir "görev" olarak seçmeyenler neden siyasi alanın normlarına göre davranmaktan kaçınsın ki? Böylesi düsturlarla "yurttaş eylemi" nasıl tasavvur edilebilir? Ve, eğer kişi bir büyük tanrıyı seçmişse, bu kişi kendi kişisel Olimpos'undaki bütün küçük tanrılara sırtını dönmek zorunda mıdır?

Nihayet, bir alanın (başka alanlara karşı) bir görev olarak seçilmesinin akılcı olarak temellendirilemez oluşu Weber tarafından varoluş seçiminin *püf noktası* olarak sunulur. Benim "kendine dayatılan sınırlama" adını verdiğim şey işte tam da burada kendini gösterir. Weber'e göre, kendime bir görev olarak bir bilimci ya da bir siyasetçi olmayı seçerken *kendim*i seçerim ama bana göre şu ya da bu seçimi yapmakla sadece *bir bağlılığa girerim.* Bu bağlılık daha önceki bir varoluş seçimi temelinde olabilir, ama aynı zamanda beğeni meselesi, pragmatik hesap, ilgi, maharet, şans ya da bunların hepsi birden olabilir. Bir görev seçmek, değerler eşitse, gündelik hayatta herhangi bir hayat tarzı seçmekten daha köklü bir "varoluş" seçimi değildir. Asıl ahlâki sorun seçimin kendisi değil, seçim yapıldıktan sonra bu bağlılığa "nasıl" sadık kalınabileceği meselesidir. Kişinin *uygun bir varoluş seçimi* yapıp yapmadığı (ahlâkı seçip seçmediği), bağlılığına sadık kalma sürecinde ortaya çıkacaktır. Bu kişi uygun bir seçim yapmışsa, herhangi bir nedenle seçtiği herhangi bir alana girecek ve hem alana özgü normları gözetme hem de bu normlar pratik aklın buyruklarıyla çelişiyorsa onları *değiştirme* bağlılığına sadık kalacaktır. Böyle bir değişim gerçekleştirilemiyorsa, kişi başka bir alana bağlanacaktır.

Aslında pratik aklın modern buyrukları alan içi normların ve kuralların göreli bağımsızlıklarına *müdahale etmeyecek* kadar evrensel ve genel olmalıdır. Bu bağımsızlığa müdahalede bulunurlarsa sonuç köktencilik olacaktır ve bu da zamanla özgürlük değerinin, modern pratik aklın son tahlilde temsil ettiği değerin çiğnenmesi anlamına gelecektir. Yine de bu gerçek pratik aklın önceliği iddiasını ne ortadan kaldırır ne de geçersiz kılar: Varoluş seçimi (kişinin kendisini bir ahlâki kişi olarak seçmesi) yapıldıktan sonra ardından gelen görev seçimi, beraberinde getirdiği ahlâki yükümlülükler yerine getirilemiyorsa, yeniden yapılabilir ve yapılmalıdır.

Buraya kadar ahlâki işbölümünü tartıştım ve *Sittlichkeit*'ın alana içkin normları ve kurallarının hepsiyle *kişisel* bir ilişki yürütebilen *ahlâki ki-*

şilik için varoluş seçimine (iyiliği seçmeye) giriş niteliğinde tezler ileri sürdüm. Yine, bizi alana özgü *Sittlichkeit* kurallarını sınama, kabul etme ve değiştirmede bize kılavuzluk eden ahlâk normlarının evrensel ve genel nitelikte olması gerektiği, aksi halde ahlâki bir bakış açısının kendi *Sittlichkeit*'larını üretmesini tehlikeye düşürerek alanlara kendini meşru olmayan bir biçimde dayatmış olacağı yolunda bir kayıt da koydum. Ama şimdiye kadar gündelik hayat tarzlarının çoğulluğuna ancak kısaca değindim.

İşlevsel işbölümünün tabakalı modelin yerine geçmesi yalnızca alanlar arası ahlâki bölünmeyi değil, aynı zamanda gündelik hayat alanındaki *Sittlichkeit*'ın çoğullaşması sonucunu da doğurmuştur. Gündelik hayatın "ahlâki" kalması gerektiğine ilişkin Weber ve Lukács'la aynı fikirde olsam da, hayat tarzları farklı olabilir ve buna rağmen aynı oranda ahlâki kalabilir. Lukács ve Weber'in kullandığı "gerekir" terimine belli bir açıklama getirilmelidir. Nihayetinde gündelik hayat ahlâktan yoksun değildir. Sadece felsefeciler, sıra erdemleri tartışmaya gelince utangaç davranır; gündelik hayat failleri hâlâ erdem açısından düşünür. Ne var ki, gündelik hayatın ahlâki içeriği zayıflamıştır artık, çünkü egemen anlamlı dünya görüşü (bilim) hayata ahlâk normları sağlamakta yetersiz kalmaktadır. Weber bunun tamamen farkındaydı, bu yüzden gündelik hayat alanında uygun ahlâki otorite olarak *din*in görülmesini istedi. Weber'e (ve bir dereceye kadar MacIntyre'a) karşı çıkarak ben ancak geleneksel dinlerin ve onların kalıntılarının hayat için ahlâk normları sağlayabileceklerine inanmıyorum. Bununla birlikte, Lukács'ın fark ettiği (ama Weber'in fark edemediği) gibi, alana içkin normların gündelik hayatı istilası ve gündelik hayatın ahlâki dokusuna yıkıcı etkilerde bulunması tehlikesi vardır ve bu tehlike artmıştır. Habermas'ın gündelik hayatın gündelik olmayan alanlar tarafından giderek "sömürgeleştirildiği" tezi bu eğilim ışığında anlam kazanıyor. Habermas'ın aklında özellikle siyaset ve ekonomi alanları vardı ama Foucault ile birlikte bilim alanını ve sanat alt alanını da listeye ekleyebiliriz. Çok yeni bir slogan olan, "Benliğin merkezsizleştirilmesi" gösteriyor ki, "estetik alan" henüz daha "sömürgeci" olmaktan çıkmamıştır. Gündelik hayatın ahlâki kalması gerektiği buyruğu, bir noktaya kadar zaten ahlâki olduğu iddiasıyla çelişmez. Burada önemli olan nokta öteki alanların istilasına karşı miadını doldurmuş bir *Sittlichkeit*'ın kalıntılarını korumak değil, hayat tarzlarını tikel *Sittlichkeit* tipleri etrafında olumlu (ileriye yönelik) kipte yeniden merkezlendirmenin imkânlarını düşünmek ve keşfetmektir. Gündelik ahlâkın çoğulluğu bir avantaj, özgürleştirici bir potansiyeldir ama ancak *ahlâk*ın çoğulluğu

korunduğu müddetçe. Aksi halde, bu alandaki kişi artık hiçbir biçimde varoluş seçimini yapmaya (iyiliği seçmeye) muktedir olamayacaktır (alana içkin normları ve kuralları sınayacak ve değiştirecek hiçbir ahlâki açı, yani pratik akıl kalmayacaktır).

Şimdi bir kere daha vurgulamak istiyorum ki, toplumun her şeyi kapsayıcı "katı" *ethos*'un ortadan kaybolması gerilemeci bir gelişme değildir. Ama her şeyi kapsayan, evrensel özgürlük ve hayat değerlerine kök salmış bir *gevşek ethos* şimdiki cılız halinin ötesinde gelişip büyümelidir. Böyle bir gevşek *ethos* alanlar arası *Sittlichkeit* bölünmesini yeniden gündeme getirmeyecek ve farklı yaşam biçimlerinin kendi benzersiz somut *Sittlichkeit* sistemleriyle birlikte karşılıklı varoluşuna ve birbirini tanımasına engel oluşturmayacaktır. Böyle bir gevşek *ethos* ahlâki tutumla, bireyin temel normlarla pratikteki ilişkisiyle desteklenebilir, pekiştirilebilir ve canlı tutulabilir. Burada "birey" terimi hem "tekil kişi" hem de cemaatin "tekil hayat biçimi" anlamına geliyor. Eğer durum bu olsaydı, *Sittlichkeit*'ın alansal farklılaşma çizgileri boyunca bölünme sürecine bir kurtuluş ve ilerleme süreci denebilirdi.

X
İyi, bayağı ve kötü

Aristoteles, iyiliği bir dairenin merkezine benzetiyordu: Benzetme gösteriyor ki, insan çeşitli biçimlerde kötücülleşebilir, ama iyilik tek parçadır, bölünmemiştir. Ortak *ethos*'un kaybolduğu ve metafizik sabitlerin tarihin akışı içinde eridiği bir zamanda, bu benzetmenin modası geçmiş görünüyor. İyilik normlarının sürekli değişmesi ve insanların farklı standartlara göre iyi, hem de eşit oranda iyi olabilmeleri bildik bir mesele haline gelmiştir. Ama bütünlüklü bir araştırma Aristoteles'in görüşünün tamamen yanlış olmadığını ortaya çıkaracaktır (ve genelde değer çoğulluğunda ve normatif çoğulculukta ısrar etmeme rağmen bu görüşü ben de savunacağım). Eğer herhangi bir normatif sisteme göre geçmişte ve şimdi iyi olan ve gelecekte de iyi olacak bütün insanları kapsayan *biçimsel* bir iyi tanımı önerilebileceğini düşünü-

yorsak, buna karşın benzer bir *biçimsel* kötülük ya da adilik tanımı bulmak ya da yapmak imkânsızsa, Aristoteles'in söylediklerinin doğruluğu ortaya çıkar. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü* kitabını bu açıdan yeniden okumak son derece öğreticidir. Nietzsche açıkça hem iyi hem de kötünün mutlak anlamda tarihselliği görüşünü temellendirmeyi ister ama *her iki* bakımdan da istediğini yapmayı başaramaz. İyilikle ilgili Nietzsche sadece iyilik *normları*nın değişmekte olduğunu gösterir ki bu yeni bir şey değildir. Bununla birlikte, kötülükle ilgili Nietzsche'nin vardığı sonuca göre, Ötekini sürekli *yapısal* olarak farklı biçimlerde ve tarzlarda tanımlayan iyinin *bakış*ıdır ve bayağı [*bad*] fikri yerine kötü [*evil*] fikrini koyan ise sadece Yahudi-Hıristiyan kültürüdür. İyi her zaman vardı, ama kötü yoktu. Nietzsche'nin *Soykütüğü*'ndeki temel tezleri ister kabul edin, ister (benim gibi) etmeyin, iyi kavramının ne kadar çabalanırsa çabalansın tümden tarihselci bir yaklaşıma *direndiği* açıktır. İyi ve kötü birbirinin yapısal ayna imgesi olarak görülemeyecekleri, sorunlara cepheden yaklaşabilecek kadar yürekli olan Hannah Arendt'in başına dert olmuş bir sorundu. Ona göre, "kötülük istenci", "III. Richard sendromu" son derece az rastlanır bir görüngüydü, ama dünyada birçok kılığa girmiş ve hatta "bayağılık" maskesine bürünmüş kötülük vardır. Gayet zekice, kötülüğün boynuzları yoktur diyen Erich Fromm benzer bir tespit yapmıştır. Gündelik hayatın failleri de aynı bilmeceyle karşı karşıyadır. İyi insanların olduğunu herkes bilir; onları tanırız, onların iyi olduğunu biliriz. Kant'la birlikte, iyiliğin bir mücevher gibi parladığını söyleyebiliriz. Bayağı insanlara da aşinayız; örneğin, başkalarını zerre kadar umursamayan benciller ya da sürekli kötü duygularına teslim olan insanlar. Ama iş "kötülüğe" gelince aklımız karışır. Herkesin belli "tatmin edici" karakter özellikleri olduğundan, görünen o ki, kimseye "kötü" denemez. Ama biliyoruz ki, kötülük bu dünyada vardır, onu dünyada yaptıklarından tanıyoruz ve bunlar insanlar tarafından yapıldığı için kötü insanlar olsa gerektir.

Ama nedir bu kötülük? Bayağıyla kötüyü birbirinden ayırabilir miyiz, ayırabilirsek nasıl ayırabiliriz? Telafi edilemez bir zarar görmeden *önce* kötülük ayırt edilebilir mi, nasıl?

İlk olarak, *geniş* ve *dar* olmak üzere iki ahlâki (etik) kötülük nosyonu ve *ahlâki olan* ve *olmayan* olmak üzere iki kötülük nosyonu vardır.

Bu kitapta ahlâktaki iki yapısal değişimi tartıştık. İlk yapısal değişim *ahlâk*ın, yani eylemi ve yargıyı düzenleyen iç ahlâki otorite olarak pratik akıl ve vicdanın ortaya çıkışıyla meydana gelmiştir. İkinci (modern) yapısal değişim tabakalaşma çizgileri boyunca ahlâki bölünme-

nin yıkılıp böylece *Sittlichkeit*'ın *alansal* ahlâki bölünmesi, gündelik hayat alanında somut ahlâk normlarının çoğullaşması ve belli değerlerin evrenselleşmesiyle birlikte meydana gelmiştir. Aynı yarı-tarihsel ideal tipleri kullanarak, ilk yapısal değişim *öncesinde ahlâki* kötülükle bayağılık arasında içsel bir ayrım olduğunu belirlememiz gerekir. Varsayılan bu dünyada, toplumsal yaptırımları olan somut normların her çiğnenişi tanım gereği "bayağı ve kötücül" olarak görülmek zorundaydı ("tanım gereği" diyorum, çünkü benim kuramıma göre böyle bir ayrım ancak ahlâkın ayrılmasıyla ahlâki tabakalaşma sonucu ortaya çıkabilirdi). Ama "bayağı" ve "kötücül" arasında böyle bir *in nuce* ayrım olsa bile, normların çiğnenmesine kızan insanüstü varlıkların (örneğin ataların ruhlarının) *gazap saçacağı* görüşü kadar, normları çiğneyenler cemaat bünyesinden "kovulmadığı" sürece bu insanüstü varlıkların bütün cemaati mahvedeceği görüsü "ilkel" denen toplumlarda yaygın olsa gerekti; ki günümüzde bile yaygındır. Ayrıca, uç ahlâki ihlal imgesi o zamanlar, ahlâki olmayan "kötülükler" (ölüm, hastalık, kıtlık, volkanik patlama ve hatta savaş gibi her tür felaket) imgesine öylesine sıkı bağlıydı ki, ikinciler normal olarak birincilerin sonucu olarak görülüyordu. Bu belli büyücülük biçimlerinde bile böyleydi, çünkü bu sanat klan ya da kabilenin tekil üyelerine karşı işlenmiş suçlar için adil bir diyet ödetmenin bir yolu olarak görülebiliyordu. Ama yine haksız yapılan kötülükler, sırf kötülük olsun diye yapılan büyüler de vardı. İşte bu noktada sözcüğün dar anlamında, *yıkıcı* ve *akıldışı* bir güç olarak "kötülük" ortaya çıkıyor. Bu, sonuçta ölüme, hastalığa, açlığa, savaşta kırıma neden olduğu müddetçe yıkıcı bir güçtür ve yaptıkları akılcı pratiklerle, yani bütün somut normların ve kuralların gözetilmesiyle durdurulamadığı müddetçe akıldışı bir güçtür. Böyle bir yıkıcı/akıldışı güç insanların içine *dehşet* salar, ama aynı zamanda büyük bir *huşu* da uyandırır. Aynı şey kötücül büyücü için de geçerlidir. Burada zaten kötülüğün bütün silahlarını görmüş olduk. Yıkıcıdır (ahlâki kışkırtma olmaksızın); akıldışıdır; korku kaynağıdır ve (bu arada) ayartıcıdır da; ya da en azından huşunun nesnesi ya da öznesidir.

İlk yapısal değişimle kötülüğün (göreli) sekülerleşmesi ve çoğullaşması ortaya çıkmıştır. "Göreli" derken, insan üstü güçler tarafından desteklenmeyen ve insan üstü kaynaklı yetilere sahip olmayan *insanların* kötülüğün bir kaynağı ya da vücut bulmuş hali olarak görülebileceklerini kastediyorum. İnsandan kaynaklanan bütün kötülükler bundan sonra artık *ahlâki olarak* kötü (en ciddi düzenin ahlâki ihlali) olarak görülmüştü ve bu yüzden yıkıcıydı. Bunu tersinden de söyleyebiliriz: Toplumsal doku, kutsal düzen ya da iyi hayat için yıkıcı sanılan

bütün pratikler ahlâki olarak kötü görülmüştür ve bundan daha büyük kötülük (ve genellikle hiçbir başka kötülük) yoktu. Nietzsche'nin aristokratik kültürlerin kötülüğü tanımadığı görüşü sağlam değildir. Bu topluluklar alt tabakaların ahlâkını kötü değil,aşağı (bayağı) olarak görüyordu, çünkü bunlar ahlâki düzenin dokusunu tehlikeye sokmuyor; yüceltiyor ve onaylıyordu. Ama bu toplumlar *kibrin* (örneğin baba katlinin) kötülük olarak görülmesi gerektiğinden kuşku duymuyordu.

Kötülüğün çoğullaşmasıyla kötü pratiklerin *tür olarak* farklılaşmasını kastediyorum. İki ana tip kötülük kolaylıkla ayrılabilir. Ben bunlara *yeraltı kötülüğü* ve *bilgiçlik kötülüğü* diyorum. Atreides ya da Sodom ve Gomorra halkı "yeraltı kötülüğü"nün vücut bulmuş halleridir. Yeni bir uygarlığın görünen yüzü *arkasında* hâlâ faal olan eski pratikler sürekli olarak o uygarlığı tehdit eder. Bunlar yeni uygarlık tarafından en büyük kibir olarak görülür. "İnsan"ın içindeki yeraltı her zaman kutsal düzene (ya da iyi hayata) isyan halindedir. Uygarlıklar karanlığın kötücüllüğünü tam anlamıyla iğrenç kılmak için her şeyi yapar ama özellikle bu yüzden karanlığın kötülüğü çekicidir, işte bu yüzden karanlık *şeytani*dir. Euripides *Bakkhai*'sinde yeraltının şeytani cazibesini anlatacak kadar cüretliydi. Kierkegaard'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, *tenselliği* bir ilke, "yeraltı"nın, karanlığın ilkesi olarak kuran Hıristiyanlıktı. Böylelikle yaratılmış bir kötülük genelde cazip hale gelmiş, şeytanileşmişti. Korku ve cazibenin ortakyaşar ilişkisi burada kolaylıkla seçilebilir. Ama aynı şey *bilgiçlik kötülüğü* için de doğrudur. Bilgiçliğin kötücül güçleri uygarlığın görünen yüzünün ardında pusuya yatmaz. Onlar bizatihi uygarlık tarafından yaratılmıştır. (Âdem'in cennetten kovulması ve Prometheus'un ateşi çalması mitlerinin kanıtladığı gibi, kötücül güçlerin uygarlıkların doğuşuna katkıda bulunduğu iddiasını bile görmezden gelmek mümkün değildir). Verili bir uygarlığın norm ve kurallarına meydan okumak, onları sınamak ve sorgulamak modernite öncesinde kibirlilik olarak, bilinmemesi gerekeni bilmek, insanların çözmeye ehil olmadığı bulmacaları çözmek, tanrılara ve doğaya ait olanı onlardan çalmak, doğanın iyi korunan sırlarına nüfuz etmek, ilahi vahyin bilgisine nüfuz etmek olarak değerlendiriliyordu; bütün bunlar kötüydü, çünkü kutsal düzenin (ya da iyi hayatın) dokusuna karşı yıkıcı bir tehdit oluşturuyordu.[1] Doğanın kutsiyetine

1. İlk günahtan kurtuluş post-arkaik Yunan uygarlığında bir iyilik edimi olarak görülmüş olsa gerekti. Oedipus hikâyesindeki özgün mesaj böylelikle yeni çağın ruhuna aktarılmak zorundaydı. *Bilgi* ve *bilgiçlik* (Sfenks bulmacasının çözümü) bir ihlal değil, baş kahramanın meziyeti olarak görülmeye başlandı. Oedipus'un kibri (baba katli ve ensest) artık "bilginin ihlali" yüzünden cezalandırma olarak değil, *cehalet*, eyleminin koşulları hakkındaki cehaleti olarak açıklanıyordu. Mitteki bu dönüşüm, Sop-

zarar verme ya da tanrılara ait bilgiye sızarak tanrıların gazabını çekme korkusu, normların ya da değerler hiyerarşisinin geçerliliğinden ya da geçmiş kuşaklardan devraldığımız gündelik veya dini pratiklerin doğruluğundan kuşku duyarak günah işleme korkusu aynı zamanda muhteşem bir cazibeyle eşleşmiştir. Şeytan, cehalet değil (iktidar olarak) bilgi peşinde koşmaktır. Cehaletin hiçbir ayartma gücü yoktur, ama kolaylıkla ayartılabilen de cahildir.

Bilgiçlik kötülüğünün iki yüzü vardır. Bu yüzlerden biri giderek artan bilgiye dönükken, öteki yüz giderek daha az bilgiye dönüktür. Bir yüz sonsuz bir merak ifade ederken, öteki yüz inançsız bir kuşkuculuk içindedir. "İktidar olarak bilgi" arayışı pratik aklın önceliğini çiğner. Bütün normların geçersiz, çocukça ve saçma olduğuna ilişkin cüretkâr savaş narası iyilik, dürüstlük ve adalet ilkeleri tarafından bilgiye dayatılan her kısıtlamanın "iktidar olarak bilgi"sini ele geçirmeyi amaçlar.

Platon, son tahlilde, kötülüğün şaşmaz bir biçimde bilgiçlik kötülüğü olduğunda ısrar eden ilk filozoftur ve uzun bir süre tek filozof olarak kalmıştır (*sophistication* [bilgiçlik] terimi *sophist*'ten türetilmiştir). Kötü, *kötü düşünce*de vücut bulmuş ve kötü düşüncelerle yayılmıştır. Ne var ki, çoğu kişi tarafından (örneğin, İsokrates) böylesi kötü düşüncelerin kaynağı bizatihi Platon'un felsefesi görülmüştü. Bunun nedeni, Atina demokrasisinin normatif dokusuna büyük zararlar vermiş olan Platonik düşüncelerin karşı konulmaz "cazibesiydi". Bu paradoksun açıklanması gerekiyor.

Eğer bilgiçlik kötülüğü kötü düşünceler demekse, "Hangi düşünceler kötüdür?" sorusu otomatik olarak sorulur. Biri ne zaman yayılması toplumun normatif temellerini tehlikeye sokan yeni düşünceler savunsa, düzen savunucuları bu düşünceleri kötü olarak *damgalar*. Ama normatif düzenin kendisi hakkında neler söyleyebiliriz? Yeni düşünceler açısından, kötü olarak görülebilen eski düzen, kötü düşünceler olarak görülebilen de geçerli normlardır. Voltaire, "*Ecrasez l'infame*"* diye talep etmişti ve aklında geçen de *adı kötüye çıkmış düzen*di. Dolayısıyla, düşüncelerde vücut bulmuş kötülük, bir normatif düzeni savunanlar için kötü ve ona karşı isyan edenler için iyi olarak, her zaman *göreli* midir? Ya da gayet haklı olarak, "mutlak anlamda kötü", kayıtsız şartsız "kötü" denebilecek düşünceler var mıdır? Bu tür düşünceların olduğuna inanıyorum. Ahlâki düşünceler, ahlâk ilkeleri ve ahlâki fikirler hep birlikte *ahlâk*tan doğmuştur. Ahlâk açısından, somut bir *Sittlichkeit*'ın yıkılma-

---

hokles'in *Oedipus at Colonus*'unda gördüğümüz gibi, hikâyenin Yunan aydınlanmasının imgelemine uydurulmasıydı.

* Rezalete son verin. (y.h.n.)

sını amaçlayan düsturlar kötü olarak görülebilir, ama bu tür kötülük görelidir. Bununla birlikte, *genelde ahlâkı yıkmayı* amaçlayan düsturlar mutlak anlamda kötüdür. Tüm ahlâki norm oluşturma biçimlerini doğrudan ya da dolaylı olarak çiğneyen "eylem düsturları" vardır: Bizi iyinin ve kötünün ötesine geçmeye yönlendirirlerse, bunu doğrudan yaparlar, farazi yükümlülükler içeriklerine bakılmaksızın en yüce düstur statüsüne yükseltiliyorsa, bunu dolaylı olarak yaparlar. Platon'un diyaloglarında, Kallikles birinci türden bir kötücül düstur ifade ederken, Trasymakhos ikinci türden bir kötücül düstur ortaya atar.

"Yeraltının kötülüğü" basitçe bir uygarlığın görünen yüzünün arkasından "patlayıp çıkabilir", ama "bilgiçlik kötülüğü"nün desteği olmaksızın ancak geçici ve sınırlı tahribat yaratabilir. Bu destek "yeraltı kötülüğü" biçimine yeşil ışık yakar ya da bilgiçlik kötülüğünden izin çıkmasını sağlar. O zaman bir veba yayılmaya başlar ve kötü, bilgisizin aklına ve bedenine girdiği gibi daha önce ahlâki açıdan sağlıklı olanlara da bulaşır.

Modernitenin egemen dünya görüşü olarak bilim, atalarımızdan bize kalan, hayatın kötülüklerinin (hastalık, ölüm, açlık, düşmana yenilmek) ya yanlış davranışların ve günahların haklı cezaları olduğu ya da insan üstü güçlerle donanmış kötücül ruhların ve kötücül insanların işi olduğu inancını zayıflatmıştır. Ama ahlâki kötülük, yeraltının kötülüklerini hizmete sokan bilgiçlik kötülüğü hâlâ etrafa veba saçmaktadır, hâlâ zamansız ölümün habercisidir ve hâlâ ahlâki değer ve erdemlerin ahlâki açıdan seçilebildiği her toplumsal düzenin dokusunu tahrip etmektedir.

Bilgiçlik kötülüğü bu vebayı her konumdan yayabilir, ama *iktidar* ona en uygun konumdur. Kötülüğün şeytani karakteri, çekim gücü her halü kârda iktidarla bağlantılıdır. Bu siyasi iktidar, bilgi iktidarı ya da karakter (istenç) iktidarı olabilir. Kötülük ve iktidarın ortakyaşarlığını öngörmek için Hitler ve Stalin gibi kötülük dolu iktidarların canavarca simgelerini düşünmek gerekmez. Kötücül düsturlarıyla bu insanların "yeraltı"nı uyandırarak etraflarındaki her canlı varlığa zarar veren insanlarla hepimiz karşılaşırız. Böylesi insanların bütün milletleri, ırkları, toplumsal sınıfları mahvedecek konumda olup olmamaları ya da yıkıcı iktidarlarını küçük çevrelerde kullanıp kullanmamaları sadece şansa bağlıdır. Kötülük sırf iktidar olsaydı, ona kim direnemezdi ki? Ama kötülük aynı zamanda baştan çıkarmadır; baştan çıkarmaya da sadece, iyilik düsturlarını inatla takip ettikleri için kötülük düsturlarına asla kapılmayanlar karşı koyabilir. İyi düsturlar olmaksızın, iyi huylu insanlar bile kötü düsturlara, tamamen kapılıp gitmeseler bile, kanabilirler.

Kötülüğü fark etmek neden bu kadar güçtür? Kötülükle yüz yüze kalabileceğimize inanmak için neden Auschwitz ve Gulag gibi kanıtlara ihtiyaç duyarız? Kötülük niçin bayağılık gibi görünebilir?

Eğer sadece bayağı karakter özelliklerini bulmakla ilgiliysek, bilgiçlik kötülüğü hiçbir zaman anlaşılamaz. Pek çok insanın birkaç; birkaç insanın da pek çok bayağı karakter özelliği vardır ve ancak çok az insanın sırf bayağı karakter özellikleri taşıdığı hepimizin ortak kanısıdır. Huysuz, burnu havada ve bencil olmak kimseyi "kötü" yapmaz; bu kadarla kalsaydı, kimseye kötü diyemezdik. Öte yandan, kötü bir insan birçok iyi, hatta çekici karakter özelliği "taşıyabilir." Kararlı bir biçimde *kendi kişisel başarısı*ndan başka düstur tanımayan birini ele alalım. Bu uğurda, kendi düsturuna göre, *her şeyi yapabilir*. Sonuçta, yolunu kesen herkese zarar verecektir, ama aynı zamanda etrafına hayranlar, destekçiler, büyük bir taraftar kitlesi de toplayacaktır. Böyle bir kişi pervasız olduğu kadar çekici de olsa gerektir; dahası, bu rollerin ikisinde de samimi olacak ya da en azından samimi olabilecektir. Ya da *bir davanın başarısı* düsturunu izleyen birine bakalım. Yine söz konusu kişinin düsturu açısından, amacına ulaşmak için her yol mübahtır. Ne var ki, başka bir kişi aynı davaya kayıtsız şartsız bağlı olduğu müddetçe, bu "dava adamı"nın kişiliğinde iyi bir efendi ya da sadık bir dost bulacaktır. Hem mutlak kinikler hem de mutlak fanatikler ötekilerin gözüne "hoş insanlar", "samimi kişiler", "cömert", hatta "kahraman ruhlar" olarak görünebilir. Eğer kimsenin sevmediği birine rastlarsanız, gayet rahatlıkla onun kötü değil, bayağı biri olduğunu varsayabilirsiniz.

Yeraltı kötülüğünü tespit etmek daha kolaydır. Hepimizin ruhunda barbarca bir şeylerin yattığına katılmasam da, çoğumuzun ruhunda barbarlık olduğunu söyleyebilirim. Ama yine de bu henüz kötülük değildir. Yıkıcı ya da kendi kendini yıkan bir itkiyle normları çiğnemek yeterince bayağıdır, ama kötülük değildir. Bununla birlikte, özellikle bütün normlar çiğnendiği için bütün normları çiğneme *korkusu çekici olmaya* başlıyorsa, normları, insanları ve kendi kendini parçalama dürtüsü bir *haz* kaynağı haline geliyorsa, yeraltı tarafından ele geçirilen bu kişi kötüdür. Buradaki "ele geçirmek" teriminin kökü eskilere dayanır. Bir kötü ruhun ya da Şeytanın bir insanın bedenine "girebileceği" ve aynı zamanda da oradan çıkarılabileceği fikri garip gelebilir, ama mitik çağrışımlarından arındırılırsa bu kullanışlı bir imgedir.

Yeraltı kötülüğü çok nadiren bir kişiyi tesadüfen ele geçirir. Böyle bir şey olmuşsa, kötülükten çok zihinsel rahatsızlığın olduğu varsayılmalıdır. Çünkü yeraltı kötülüğü *toplumsal bir ortamda canlanır* ve

böyle bir ortam tarafından üretilir. Böyle bir ortam çok iyi örgütlenmiş, hatta tek başına törensel de olabilir. Ama bugünlerde yeraltı kötülüğünün harekete geçmesi için ortamı hazırlayan sadece bilgiçlik kötülüğüdür. Sade ve Dostoyevski bunu gayet iyi biliyordu. Belki bilgiçlik kötülüğünü taşıyanlar başkalarının yeraltı kötülüğü tarafından ele geçirilmesini ister ya da belki bu durum sadece onun daha başka ve büyük amacına giden yolda kullandığı bir araçtır. Belki de bu aynı kişi hem bilgiçlik kötülüğü hem de yeraltı kötülüğünün taşıyıcısı olabilir.

Kötülük, tekrar ediyorum, bir vebadır; iktidardır ve bulaşıcıdır. Konumdan gelen iktidar, bilgi iktidarı ve karakter iktidarı (kötücül istenç) için de benzer sıfatlar kullandım ve şimdi bunlara kalabalığın iktidarını eklemek istiyorum. Bir kötülük düsturunu kabul edenlerin sayısı arttıkça, yeraltı kötülüğünün ele geçirdiği insanların sayısı o kadar artacak ve kötülüğün iktidarı ve şeytani cazibesi de o kadar artacaktır. Kötülük böyle yayılır. Bir an düşünün, kötülüğün büyüsüne kapılmış bir kişi kendi başına kötü oluyor. Bu aynı kişiyi farklı bir ortamda düşünün: İçindeki şeytan iktidarını kaybedecek, yeraltını harekete geçiren bilgiçlik kötülüğü kaybolacaktır. Kötülüğün eline geçmiş, kötü olan ve kötülük yapan kişi birdenbire bütün o kötülük "semptomlar"ından yakasını sıyıracaktır. Artık ele geçirilmiş olmayacak; kötülük düsturları kaybolacaktır. Kısacası, kötülük başka şeyler yanında *fırsatçı*dır. Eğer veba bitmişse, fırsat da kalmamıştır ve dolayısıyla büyü bozulmuştur. Bu, "kötülüğün bayağılığı" bulmacasının çözümüdür.

Kötülük bayağılıktan çok öte bir şeydir, ama bayağı insanlar kötülüğün eline geçebilir, kötü işler yapabilir ve kötü olabilirler. Kudüs'te mahkeme karşısına çıkarılan Eichmann devir onun devriyken, Macar Yahudilerinin tehcir edilmesinin başını çeken o zeki, kararlı, yaratıcı ve kurnaz Eichmann *değildi*. Macar Yahudi Konseyi üyeleriyle kedifare oyunu oynarken, sadistik ve yarı estetik bir zevkle mutlak iktidarını kullanan bu adam Kudüs'teki mahkeme salonunda *yoktu*. Eichmann bayağı *haldeydi* çünkü artık ele geçirilmiş değildi, çünkü kötülüğü oluşturan iktidarını (onun durumunda ne bilgi ne de karakterin değil, konumun ve kalabalığın verdiği iktidarı) kaybetmişti. O artık korkutucu değildi, cazibesi de kalmamıştı; bir zamanlar bu özellikleri olan birinin içi boş bir kabuğu kalmıştı geriye. En kötü insanlar iktidarlarını yitirdiklerinde bayağılaşırlar. Bununla birlikte, *kötülüğün* bayağı olduğu sonucuna buradan varamayız; bu da kötülüğü tespit etmenin bu kadar güçken, iyiyi ve bayağıyı tanımanın daha kolay olmasının nedenlerinden biridir.

İki tür kötülükten söz ettim ve yeraltı kötülüğünün normalde bilgiç-

lik kötülüğü tarafından canlandırıldığını vurgulamış olmakla birlikte, kötülüğün bir veba olduğunu da ekledim. Bir salgın sırasında böyle bir değişikliğe uğrayabileceğine ilişkin az da olsa işaret veren insanlar kötü olurlar ve veba geçince de bu kötülük böyle bir hastalığa yakalanmış olduklarına ilişkin çok az iz bırakarak bu insanları terk edebilir. Yine belirttiğim gibi, kötülük ve iktidar kopmaz bir biçimde birbirine bağlıdır ve ayrıca kötülük bir fırsatçıdır. Bütün bu söylediklerimden çıkan sonuca göre, kötülüğün özünü kavrayabileceğimiz tek bir genel *formül* yoktur. Kötülük düsturları farklı hayat deneyimlerine, durumlara ve hüsranlara seslenir. Bir kötülük düsturu bir tür insanı, bir başkası da başka türden bir insanı ele geçirir. Bir kişi kötülüğe güçlü bir eğilim duyarken kötücül düsturlar oluşturacak kadar bilgiç de olabilir. Bir diğerinin ise kapılmak için tam tekmil bir kötülük vebasına yakalanması gerekir. Doğru fırsat ortaya çıkmışsa, kötülüğün şeytani iktidarına insanı şaşırtacak kadar az direniş gösterilir. Sıradan, "normal", ortalama ve dürüst insanlar kötülüğe boyun eğebilir ve ete kemiğe bürünmüş kötülük haline gelebilirler. Thomas Mann'ın kısa hikâyesi "Mario ve Sihirbaz" bu sorunun özüne dokunmuştur: "Hayır" demek yetmez, çünkü sadece kötülüğü reddetmekle yetinenler her zaman kötülüğün eline geçme tehlikesi içindedir. Tek etkili karşı çıkış bıkıp usanmadan *iyicil düsturları onaylamak* ve bu "Evet"e *kayıtsız şartsız* yapışmaktır.

Kayıtsızlık, bencillik, kendi çıkarını düşünme ve baş edilmez tutkular kolaylıkla anlaşılabilir ve açıklanabilir. Ama kötülük açıklanabilir mi? Mitler ve dinler bize kötülük hakkında açıklamalar sunmuştur; bu açıklamalar olmaksızın huzura eremeyiz. Ama bilim ve hatta felsefe bu hayati soruya yanıt vermeye kalkıştığında yabancı topraklara ayak basmış olur: Freud'un Thanatos'u İlk Günah'tan daha az mitik bir imge değildir. Kendi adıma bu konudaki cehaletimi teslim ediyorum. Mitik açıklamalara inandırıcı bir biçimde itiraz edebilecek durumda değilim. Kötülüğü açıklayamam. Ama bu, kötülük bahsini geçiştirmek istediğim anlamına gelmez. Bütün dünyevi kurumlarımız, Kantçı anlamda, "cumhuriyetçi" olsa bile, herkes "ahlâklı" bir insan haline gelmez ama belki Kant'ın "kötü", benimse "bayağı" dediğim insanlar ahlâklı davranabilir. Seçimin ve ahlâkın olduğu bir dünyada, kötücül düsturlar her zaman seçilebilir ve yeraltının kötülüğü her an canlanabilir. Bununla birlikte (ve burada kötülük üzerine tartışmamı alttan alta iyimser bir tonda bir notla noktalıyorum) eğer bütün kurumlar insani açıdan mümkün mertebe iyi olsaydı, kötülüğün yayılma *fırsatı* en aza iner ve sonuçta kötücül eylemlerin sonuçları azaltılmış olurdu. Ve kötücül plan-

ları suya düşmüş, yaptığı kötülükler yerini bulmamış bir insan *komik* duruma düşerdi. Sağlam demokratik duyarlıkların hâkim olduğu tam demokratik kurumlar III. Richard'ı bir Tartuffe'e dönüştürebilir. *Nathan the Wise*'da Lessing'in ütopyası böyle bir tasarıydı. Gözü kara bir biçimde bütün Yahudilerin yakılmasını isteyen piskopos *komik*tir çünkü kimse onu dinlemez. Dünyadaki bütün potansiyel Hitler'ler bu piskoposun durumuna düşebilir mi?

İyi insanlar vardır. Normlar ve erdemler değişir, ama *iyi ahlâk*ın ölçütleri her zaman aynıdır. Benim burada tartışacağım şeyin iyi *ahlâk, Sittlichkeit* normları ve kurallarıyla bireysel ilişki kurmuş kişilerin iyiliği olduğunu en başında vurgulamam gerekiyor. Kötülüğün aksine böyle bir iyilik genel bir formülle tanımlanabilir. Bu formül içeriğine bakmaksızın iyiliğin özsel biçimini (yapısını) kapsar. Bu tanımı Platon'a borçluyuz; eğer iyilik hakkında buradan çıkan bütün fikirleri durmaksızın değişen normatif içeriğinden soyutlarsak, iyiliğin (ya da ahlâkın) biçiminin o zamandan beri hiç değişmemiş olduğunu hemen görürüz. *Bir kişi başkalarına yanlış yapmaktansa o yanlıştan dolayı acı çekmeyi tercih ediyorsa iyi insandır.* Bu biçimsel tanıma uyan herkes iyidir. İyiliğin daha incelikli biçimleri de vardır. Bir kişi, çekeceği acının alternatifi en ufak bir yanlış yapmayı getirmiyor olsa bile, başka insanlar için acı çekmeyi seçebilir. Yine bir kişi başkasına karşı hiçbir biçimde yanlış yapmamanın yanında onun iyi olmasını desteklemeyi de seçebilir. Bu ve benzeri durumlar "görev-ötesi iyilik" örnekleridir. Ben böyle insanlara "kültürler-üstü iyi" demeyi tercih ediyorum, çünkü görev-ötesi iyilik yapan insanların hayata geçirdiği ve gözettiği somut normlar aslında kültürler-üstüdür. Ne var ki, ahlâk timsali, aziz, ahlâki kahraman insan iyiliğinin mihenk taşı olamaz; ne kadar ulvi olursa olsun, somut istisnalar *herkesin yerine getirmesi gereken biçimsel norm*u belirleyemez. Herkesin yapması *gereken* şey, ilke olarak herkesin yapması *mümkün* olan bir şey olmalıdır. İlke olarak herkesin, yanlıştan dolayı acı çekmenin alternatifi ancak ve ancak başkalarına yanlış yapmaksa (ahlâk normlarını çiğneyerek zarar vermekse), yanlıştan dolayı acı çekmeyi seçme imkânı vardır. Bir ahlâk kuramında bu varsayımı dikkate almamak kendi içinde çelişki anlamına gelecektir.

Bununla birlikte, Platon ahlâki bakımdan iyi insanı tanımlamakla kalmaz, yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmenin daha iyi olduğunu akılcı yollarla da kanıtlamak ister. Ama bunu başaramaz ve başarısızlığı da örnek bir başarısızlıktır, çünkü Platon ahlâki bir paradoks

içine düşmüştür. Akılcı yollarla kanıtlanabileceği sanılan şey en nihayetinde inanç yoluyla kabul edilmek zorundadır. Özetle söyleyecek olursak, yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmenin daha iyi olduğu öncülü *kanıtlanamaz*. İyi insanların böyle bir kanıta ihtiyacı yoktur: İyi olmak yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmenin daha iyi olduğu *anlamına gelir*. Kötü olanlar her "kanıt"ı zaten akıldışı ya da ilgisiz görerek reddederler. Yanlıştan dolayı acı çekmenin düşülebilecek en kötü durum olduğunu ve dolayısıyla yanlış yapmanın her hal ve şartta tercih edilmesi gerektiğini *bilirler*. İnsanların çoğu, ne iyi ne de kötü olanlar, bu "kanıt"ı aşırı genel ve dolayısıyla ilgisiz bularak reddedecektir. Bu insanlar her şeyi kucaklayan genellemelerden hoş-

lanmaz: bazen başkalarına yanlış yaptıklarında, bazen de yanlıştan dolayı acı çektiklerinde kendilerini daha iyi hissederler; bu insanların kanıtlayabileceği şey budur işte. Kant, bana göre haklı olarak, ahlâki iyiliğin *ahlâki özerklik* demek olduğunun ve iyi insanların mutlu olmayı hak ettiklerinin altını çizerek, sorunu sınırlamaya çalışır. Ama Kant bile argümanını "mutluluğu hak eder olmak"tan bir somut mutluluk durumuna kaydırmak istediğinde inanca başvurmaktan başka çare bulamaz.

Platoncu iyilik tanımını ("İyi insan yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmeyi tercih eden insandır") kabul etmeyi, buradaki öncülün ("Yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmek daha iyidir") akılcı yollarla kanıtlanamayacağının tamamen bilincinde olarak tavsiye ettim. Ben bu öncülün doğru olduğuna inanıyorum; bu benim *inancımın itirafı*dır.

Benim temel önermem, iyi insanların var olduklarıdır. Yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmeyi tercih eden insanlar *vardır*. Hepimiz bunu biliriz. Bu önerme ampirik kanıtlara gönderme yapar. Ayrıca, etrafımızdaki iyi insanların sayısı kuşkucuların sandığı kadar az da değildir. İyilik gerçekten de talepkârdır, ama taleplerinde aşırı değildir. İyilik tanımında iyi insanları kendi çıkarlarını gözetmekten ve hayattan zevk almaktan alıkoyan hiçbir şey yoktur; yeter ki bunu yaparken ahlâk normları çiğnenmesin. İyi insanlar, yanlış yapmak önlerindeki tek alternatif *olmadıkça*, yanlıştan dolayı acı çekmeyi tercih etmezler. İyi insanların diğerkâm olmak gibi bir arzuları yoktur; onlar sadece doğru ve dürüsttür. Bu yüzden ben, onların iyiliklerini azizlerin, diğerkâmların, ahlâk timsallerinin kültürler-üstü (görev-ötesi) iyiliklerinden ayırmak için, yukarıdaki iyilik tanımının kriterlerini gözeten insanlara "dürüst" diyeceğim. Burada genelde ahlâk kuralları ve özelde ahlâk hakkında ileri sürülen her şey temel önermenin *açıklama-*

sı olarak görülebilir. *Dürüst insanlar nasıl mümkün olur? Ahlâkın ortaya çıkışından beri böyle insanlar nasıl mümkün olmuştur?* Kitap boyunca yanıt verdiğim sorular bunlardır. Açıklanması gereken kötü değil, iyidir. Benim ahlâkın soykütüğü dediğim şey insan doğruluk ve dürüstlüğünün soykütüğüdür.

Yukarıdaki önerme üzerinde biraz daha duralım. Hepimiz biliyoruz ki, bayağı [*bad*] insanlar vardır. Bir kişi, eğer yanlış yapmayıp acı çekmektense başkalarına yanlış yapmayı (tutarlı bir biçimde ve sürekli olarak) tercih ederse, bayağıdır. Böylesi insanlar çok fazla değildir. Bir çocuk bile, dünyanın "iyiler" ve "kötüler" olarak ikiye bölündüğü kısa dönemin ardından, çoğu insanın iyi ya da kötü [*bad*] değil, genellikle "biraz iyi" ya da "biraz kötü" olduğunu söyleyebilir. Kararlı bir biçimde bayağılık bile, tanım gereği, kötü [*evil*] olmak anlamına gelmez. Kendisine yanlış yapılmasını engellemek için sürekli başkalarına yanlış yapan bir kişi *herhangi bir başka durumda ya da örnekte* başkalarına hiç de yanlış yapmayabilir. Bu kişi için yanlıştan dolayı acı çekmektense yanlış yapmak daha iyi olduğu için bu kişi bayağıdır. Böyle insanlar eğer iyilik iktidar, servet, iyi bir konum ve benzerlerini sağlıyorsa iyi olmanın daha iyi olacağını düşünmekten yanadır. Ama bu böyle olmadığından, hayatın ne olduğunu anlamayanlar sadece aptallardır. Bayağı olmaya yatkın, ama doğrudan bayağı olmayan insanlar, hiçbir tutarlılık sergilemedikleri için, normalde içten de değildir. Böyle insanlar, kendilerinin ya da başkalarının gözünde yaptıkları bayağı edimleri mazur gösteren iç ve dış kısıtlamalara (koşulların baskısı ya da itkinin zorlamasına) gönderme yaparak, iyi olduklarına inanmayı tercih ederler. Bu insanlar karakterlerinin sorumluluğunu üstlenmeyi başaramaz. Bu her şeyi kucaklayıcı (ahlâki olduğu kadar ahlâki olmayan) yaderklik denebilecek şeydir. Ama açık ki, ne koşulların baskısı ne de içsel itkiler bayağı bir karaktere *gerekçe* oluşturmaz. Koşullar veya iç itkilerin baskısı *ancak* kişi onların sorumluluğunu almazsa karşı konulmaz olur. Ahlâki sonuçları açıklayan şey ahlâki nedenler olmalıdır. İçten olmayan bir failin hainliklerini ve günahlarını ahlâki olmayan nedenlerle, özellikle psikolojik duruma dayanarak açıklamaya çalışması son derece anlaşılabilir bir şeydir, ama aynı şeyi bir kuramcı yapıyorsa bu kötüye işarettir. Hakikaten, tek tek her ayrı itki için sorumluluk üstlenmek eşit oranda kolay ya da eşit oranda zor değildir. Yine ben sorumluluğunun üstlenilmesi en zor itkinin de en seyrek rastlanan ya da en aşırı itkiler değil, tersine en bildik itki, yani *korku* oldu-

ğuna inanıyorum. Son tahlilde, en azından modern dünyada, bütün korkuların arkasında ölüm korkusunun pusuda beklediğine inanıyorum. Ölümsüz olsaydık, (kötü insanların dışında) kim yanlış yapmayı tercih ederdi ki? Eğer her şey için vaktimiz olsaydı, bir süre için yanlıştan dolayı acı çekebilirdik, çünkü ortaya çıkacak hiçbir şey geri dönüşsüz olmazdı. Ama ne yazık ki zamanın baskısı altında yaşıyoruz ve biliyoruz ki, şimdi başaramadığımız şeyi hiçbir zaman başaramayabiliriz; şimdi ya da gelecekte zevkine eremediğimiz şeyin zevkine erme fırsatını hiçbir zaman yakalayamayabiliriz. Normal olarak acı çekme korkusu yüzünden değil elimizin boş kalacağı, fırsatları kaçıracağımız, güçsüz, yoksul, meçhul, tanınmamış kalacağımız ya da hayat denen "fırsat"ı tam yaşamadan elimizden kaçıracağımız korkusundan yanlış yaparız. Ölüme-Doğru-Varlığı gizlemek içtenliğin tam kalbinde yatar; bu Heidegger'in bilgece buluşlarından biriydi. O gösterişsiz ikiz kusur, yani haset ve kibir; başkalarına yapılan yanlışların birçoğunun bu itici güçleri içten olmayan ölüm korkusunda da kök salmıştır. Bunun sonucu ise başka insanların mahvolması pahasına hazzın peşine düşmektir.

Bütün bu söylediklerimle, içten olmayan ölüm korkusunun sorumluluk üstlenmemiz gereken tek bayağı itki olduğunu ima etmek istemiyorum. Örneğin kıskançlık, eğer hasetten uygun bir biçimde ayrılırsa, bu tür bir korkuyla kesinlikle alakasız bir şeydir. Bu bağlamda kötüyü [*evil*] değil, bayağıyı [*bad*] tartıştığımız akılda tutulmalıdır.

Korku üzerine bu kısa gezintinin amacı, ahlâki sonuçların psikolojik nedenlerle değil, ancak ahlâki nedenlerle açıklanması gerektiği doğrultusundaki başlangıç tezimize destek sağlamaktır. Ölüm korkusu insanlık halidir, çünkü bilinçlilik hayatımızın sonlu olduğunu bilmek demektir; ama buna rağmen iyi insanlar vardır. Bizatihi bu gerçek, ölüm korkusunun sorumluluğunu üstlenme ihtimaline, yanlış yapmakla acı çekmek arasında seçime sıra geldiğinde *zamanın baskısını askıya alma* ihtimaline işaret eder. Yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmeyi her tercih edişimizde, öyle olmadığını bilsek bile, *sanki ölümsüzmüşüz gibi* davranırız. Böyle bir tutuma aşina olmak için ruhun ölümsüzlüğüne ya da ikinci hayata inanmamız gerekmiyor. Ölümsüzmüş gibi davranmak için, ölümsüz olmaya gerek yoktur. Ama, ölümsüzmüş gibi davranırken, yeryüzündeki olası en iyi ahlâki dünya vaadini taşırız. Olası en iyi ahlâki dünya, her iyi ve dürüst insanın hayatıyla ortaya koyduğu Amaç, nihai İyidir. Olası en iyi dünyanın mümkün olup olmadığını bilmeyiz, bildiğimiz tek şey, iyi insanlar var oldukça, öyle olmadıklarını bildikleri halde ölümsüzmüş gibi davranan öiümlüler oldukça, böyle bir dünyanın *imkânsız olmadığıdır*.

Dürüst insan başkalarına yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmeyi tercih eden insandır. Ama "yanlış yapmak" "acı vermek" olmadığı gibi, "yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı çekmek" genelde acı çekmekle bir değildir. Aksine, "yanlış yapmak" "ahlâki değerleri ya da normları çiğneyerek acı vermek" demektir ve "yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmek" de "ahlâk normlarını ve değerlerini çiğneyen insanlar yüzünden acı çekmektir." Dürüst bir kişi bilmeden acı verebileceği gibi kasti olarak da acı verebilir, yeter ki eylem çizgisi *haklı* olsun (yeter ki bu, kötülüğü ortadan kaldırmak, kötüyü cezalandırmak için tek yol olsun). Karşılıksız aşk yüzünden acı çekilebilir ama bu yüzden "yanlış" yapılamaz. Aynı şekilde, bu tür bir tanıma eksikliği "yanlış" olmadığı halde, başkalarının beklentilerini karşılayamadığının farkına vararak o başkaları yüzünden de acı çekilebilir.

Yaptığım çözümlemelerde şu varsayılmıştır: İyiliğin biçimsel yapısı pratik akıl, vicdan, ahlâki bakış açısı ortaya çıktığından beri değişmemiştir ama ahlâk normlarının içeriği değişmiştir. Kendi başına bu olgu ne ahlâk kuramı ne de ahlâki pratik için sorun çıkarır. Eğer soyut normlar, erdem normları ve en azından bazı somut normlar ortaksa, eğer değerler ve erdemler hiyerarşisi sabitse, insanlar başkalarına ne zaman zarar vereceklerini ve ne zaman başkalarına yanlış *yapmadan* acı vereceklerini, ne zaman başkalarının yanlışlığı yüzünden acı çekeceklerini ve ne zaman kendisine yanlış yapılmadığı halde acı çekeceklerini bilirler. Don Giovanni, Elvira'yı baştan çıkardığında, ona karşı yanlış yaptığını biliyordu. En başta Elvira'nın "baştan çıkarılmış olması"nın ona "yanlış yapılmış" olduğu anlamına gelip gelmediğini belirlemesine gerek yoktu. Kuşkusuz, modernitеden çok önceleri, özellikle siyasi değişim ve genel bunalım dönemlerinde, "yanlış yapma"nın yorumu etrafında çatışmalar çıkmıştı. Bunun gibi bir çatışma gündelik hayatta da görülebilirdi. Ama bu, kural olmaktan çok, istisnaydı. Daha önemlisi, başkalarına doğrudan ve dolaylı yanlış yapma ayrımı bulanıktı (örneğin, bireylere yanlış yapmak kente zarar verir; kente yanlış yapmak aslında ihanettir ve şahsen tanıdığım insanlara zarar verir). Modernitenin şafağıyla birlikte her şey değişti, çünkü değişime uğrayan yalnızca normların *içeriği* değil, ahlâkın yapısıydı da.

Ortak herhangi bir normumuz var mı? Başkalarının yanlışı ve doğruyu bizden farklı yorumlayabildikleri düşünüldüğünde, başkalarına *ne zaman* yanlış yaptığımızı nasıl bilebiliriz ki? *Eğer* zarar vermiş olabildiğimizi *görmüyorsak*, başkalarına yanlış yaptığımızı nasıl bilebiliriz? Balzac'ın *Lost Illusions*'ında Vautrin, Rastignac'a şunu sorar: Eğer Paris'te bir düğmeye basıp böylelikle Çin'de zengin bir tüccarı

öldürerek büyük bir servet kazanabilsen, o düğmeye basar mıydın? Dolayısıyla elimizde yanlış yapmakla yapmamayı ve yanlıştan dolayı acı çekmekle yanlış yapmaksızın acı çekmeyi birbirinden ayırmak için herhangi bir kılavuz var mı? Yoksa bile böyle kılavuzlar hazırlayabilir ve onlara uyabilir miyiz? Nihayet, insan iyiliğinin artık modasının geçtiğini mi söyleyeceğiz? Sadece alana içkin kuralları gözetmek, canının istediğini yapmak, ama gene de "doğru olmak" yeterli değil midir? Yanlış yapmayı yapmamaktan ayırmak bu kadar güçse, "dürüst insan" tanımını bir kenara atmak ya da bir ahlâk müzesine koyup sergilemek akıllı bir tavır olmaz mı? Belki de *kültürler-üstü iyi insan* kavramı, özellikle kültürler-üstü olduğundan, hâlâ taraftar bulabilir. Hâlâ diyebiliriz ki, iyi ressamlar, iyi devlet adamları ve iyi hekimler kadar iyi insanlar da vardır. Bir deha öteki dehaya benzer ve bir kişiden deha olmasını bekleyemeyeceğimiz için o kişinin iyi olmasını da bekleyemeyiz.

Bütün bunlara rağmen, hâlâ iyi insanlar, bir başka tabirle dürüst kişiler vardır. Bütün bunlara rağmen, hâlâ olası en iyi ahlâki dünya vaadini *taşıyan* insanlar vardır. Bütün bunlara rağmen, hâlâ *herkes*in olabildiği biçimde ve oranda *iyi* olan insanlar vardır. Ekleyelim ki, bu insanlar herkesin olması *gerektiği* biçimde ve oranda iyidir. Bu aslında güçlü bir normatif önermedir. Böylesi bir önermenin anlamlılığı ve geçerliliği için nedenler saymak bir genel etiğin otoritesini aşar. *Nasıl* davranmamız, *nasıl* yaşamamız gerektiği sorusu ancak *ahlâk felsefesi* tarafından sorulabilir ve yanıtlanabilir. Bu soru üzerinde düşünmek ve onu yanıtlamak kendi başına bir buyruk, bir *gereklilik*tir. Bu yalnızca kuramsal bir başarı değil aynı zamanda ahlâki bir eylemdir de. Bununla birlikte ahlâk felsefesi yapmak doğrudan değil, *dolaylı bir ahlâki eylem*dir. Bu ahlâki bir eylemdir, çünkü bunun için *ahlâki sorumluluk* duyarız, ama bu dolaylı bir ahlâki eylemdir, çünkü kuramsal araçla yapılır. Kuramsal araç kuramsal bir yaklaşım gerektirir. Dolayısıyla, nasıl davranmak, nasıl yaşamak *gerektiği* sorusunun yanıtı modern hayatta bütün faillerin yüzleştiği sorunların *kuramsal çözümü*nde yatar. Böyle bir soru gündeme şu meseleyi getirir: "Dürüst kişiler *şu anda* vardır; bu *şu anda* nasıl mümkün oluyor?"

Kaynakça

Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. Viking Press, New York, 1964.

—, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, der.: Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

—, *Thinking*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.

Aries, Philippe, *Centuries of Childhood: a social history of family life*. New York: Vintage Books, 1962.

Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, giriş ve notlarla birlikte çev.: Martin Ostwald. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

—, *Politics*, çev.: T.A. Sinclair, gözden geçirip yeniden basıma hazırlayan Trevor J. Saunders. New York: Penguin, 1981.

Baier, Kurt, *The Moral Point of View*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958.

Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge*. New York: Irvington, 1980.

Descartes, René, *Descartes' Philosophical Writings*, der. ve çev.: Norman Kemp Smith. Londra: Macmillan, 1952.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life: a study in religious sociology*. Londra: Allen and Unwin; New York: Macmillan, 1915.

—, *Suicide*. Glencoe, Ill.: Free Press, 1951.

Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, tr. Edmund Jephcott. New York: Urizen, 1978.

Fischkin, James S., *Beyond Subjective Morality: ethical reasoning and political philosophy*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: the birth of the prison*, çev.: Alan Sheridan. New York: Pantheon, 1977.

—, *The History of Sexuality*, vol. II: *The Use of Pleasure*, çev.: Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1986.

Freud, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, der. ve çev.: James Strachey. New York: W. W. Norton, 1962.

—, *The Complete Introductory Lectures on Psychoanalysis*, der. ve çev.: James Strachey. New York: W. W. Norton, 1966.

—, *The Future of an Illusion*, tr. W.D. Robson-Scott. London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1928.

Fromm, Erich, *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.

Gert, Bernard, *The Moral Rules: a new rational foundation for morality*. New York: Harper and Row, 1970.

Gewirth, Alan, *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, C.I: *Reason and the Rationalization of Society*, çev.: Thomas McCarthy. Boston, Mass.: Beacon Press, 1984.

Hart, Herbert Lionel Adolphus, *Punishment and Responsibility; essays in the philosophy of law*. New York: Oxford University Press, 1968.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Phenomenology of Mind*, giriş ve notlarla birlikte çev.: J.B. Baillie. Londra: Sonnenschein; New York: Macmillan, 1910.

209
F14

—, *The Philosophy of History.* New York: Colonial Press, 1900.
—, *Hegel's Philosophy of Right,* notları yazan ve çev.: T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1942.
Heidegger, Martin, *Being and Time,* çev.: John Macquarrie ve Edward Robinson. New York: Harper, 1962.
Heller, Agnes, *Beyond Justice.* Oxford: Basil Blackwell, 1987.
—, *On Instinct.* The Netherlands: Van Gorcum Assen, 1979.
—, *The Power of Shame.* Londra: Routledge, 1985.
Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests: political arguments for capitalism before its triumph.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1970.
Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy,* bir girişle birlikte der. ve çev.: Lewis White Beck. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
—, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals,* çev.: Thomas K. Abbott, önsöz: Marvin Fox. New York: Liberal Arts Press, 1949.
—, *Foundations of the Metaphysics of Morals,* çev.: Lewis White Beck, der.: Robert Paul Wolff. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969.
Kierkegaard, Soren, *Either/Or,* çev.: David F. Swenson ve Lillian Marvin Swenson. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.
Kohlberg, Lawrence, "From is to Ought", *The Philosophy of Moral Development: moral stages and the idea of justice.* San Francisco: Harper and Row, 1981.
Lessing, Gotthold Ephraim, *Nathan the Wise; a dramatic poem in five acts.* New York: Ungar, 1955.
Levi-Strauss, Claude, *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press, 1966.
Luhmann, Niklas, *The Differentiation of Society,* çev.: Stephen Holmes ve Charles Larmore. New York: Columbia University Press, 1982.
Lukács, Georg, *Die Eigenart des Asthetischen I, II.* Neuwied: Luchterhand, 1963.
—, *Heidelberger Asthetick.* Neuwied: Luchterhand, 1974.
Lyotard, Jean François, *Le Differend.* Paris: Editions de Minuit, 1983.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: a study in moral theory.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984.
Machiavelli, Niccolò, *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua.* Padova: Antenore, 1982.
—, *The Prince,* Giriş bölümünü yazan ve çev.: George Bull. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1981.
Mandeville, Bernard, *The Fable of the Bees,* Giriş bölümünü yazan ve çev.: Phillip Harth. Harmondsworth, Middx: Penguin, 1970.
Marx, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* Giriş bölümünü yazan: Dirk J. Struik, çev.: Martin Mulligan. New York: International Publishers, 1964.
Mead, George Herbert, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago: University of Chicago Press, 1962.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Basic Writings of Nietzsche,* yorumlarla birlikte der. ve çev.: Walter Kaufmann. New York: Modern Library, 1968.
, *On the Genealogy of Morals,* çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1967.
Nozick, Robert, *Philosophical Explanations.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
Pascal, Blaise, *Pensées; Notes on Religion and Other Subjects,* çev.: John Warrington. Londra: Dent, 1973.
Platon, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo the Death Scene,* çev.: F.J. Church, Giriş bölümünü yazan ve gözden geçiren: Robert D. Cumming. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956.
—, *Gorgias,* notları yazan ve çev.: Terence Irwin. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979.
—, *Phaedrus,* Giriş bölümünü ve notları yazan ve çev.: R. Hackforth. Cambridge: Cambrid-

ge University Press, 1952.
—, *Philebus and Epinomis* Giriş bölümünü yazan ve çev.: A.E. Taylor. Londra and New York: Nelson, 1956.
—, *The Republic*, çev.: Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968.
Sartre, Jean-Paul, *Critique of Dialectical Reason*, çev.: Alan Sheridan-Smith, der.: Jonathan Ree. Londra: Verso, 1982.
—, *Men without Shadows (Les Morts sans Sépulture), Three Plays*, çev.: Kitty Black. Londra: Hamish Hamilton, 1963.
Schutz, Alfred, *The Phenomenology of the Social World*, çev.: George Walsh ve Frederick Lehnert. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967.
Singer, M., *Generalization in Ethics; an essay in the logic of ethics with the rudiments of a system of moral philosophy*. New York: Russell and Russell, 1971.
Spinoza, Benedictus de, *Ethics. Preceded by On the Improvement of the Understanding*, Giriş bölümünü yazan ve çev.: James Gutmann. New York: Hafner, 1949.
Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
Toulmin, Stephen Edelston, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
Weber, Max, *Economy and Society: an outline of interpretive sociology*. New York: Bedminster Press,1968.
—, *Selected Works*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1976.
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, çev.: G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953.
—, *Zettel*, der.: G.E.M. Anscombe ve G.H. von Wright. Berkeley, Kaliforniya: University of California Press, 1967.

İkinci Kitap

Bir Ahlâk Felsefesi

İngilizceden çeviren:
Koray Tütüncü

A Philosophy of Morals, 1990, Basil Blackwell

Babam Pal Heller'ın anısına
(doğumu: 1888, Viyana; ölümü: 1944, Auschwitz)

Önsöz

Gelenek, Aristoteles'in temel etik tartışmasını oğlu Nikomakhos'a hitaben yaptığını kabul eder. Bugünlerde akademik ilgisi çok sınırlı olan kitaplar bile yazarların çocuklarına adanıyor. Ne var ki, bu tür bir adama, "birisine hitap etmiyor", çünkü yazarın çocukları kitabın konusuyla bile ilgilenmeyebilirler, dolayısıyla okumaya bile zahmet etmeyebilirler. Esasında böyle adama yazılarında illa o kitabı okumalılar diye bir ima dahi olmaz. Çünkü, bu teşekkür hareketi geleceğin muhtemel büyüklerini hedeflemez; gerçekte stres altındaki yazar için hoş bir atmosfer yaratan yazarın çocuklarına yöneliktir. Çocuklar tam olarak ancak yazar onlara aktarılması gerekenleri yazdığında bir kitabın *muhattapları* olurlar. Kuramsal bilgi yazarın çocuklarına aktarılabilir, ama bu bilginin illa ki aktarılması gerektiğini söylemek komik olurdu. Çünkü

çocuklar tamamıyla farklı bir şeyle ilgilenebilirler. Aktarılması *gereken* sadece pratiğe dönük bilgi, etik ve ahlâki bilgeliktir.

Kişi, etiğin neden aktarılması gerektiği sorusunu cevaplamak durumunda değildir, çünkü buyruğun kendisi ahlâkın kurucu bir öğesidir. Ahlâk kuralları herkes tarafından herkese *aktarılmalıdır*. Yani filozof ve kuramcı bu durum için istisna değildir. Böyle kişiler ahlâk felsefesi konusunda kitap yazsın ya da yazmasınlar pratik bilgilerini kendi evlatlarına aktarırlar. Fakat, eğer filozof pratik bilgisini felsefe dolayımıyla aktarmak isterse, başkaları gibi evlatlarına bu bilgileri aktarmanın yanı sıra başka bir şey daha yapar. Yazı dolayımı ve yayıncılık kurumu, mesajı doğrudan ve sözlü iletişimin sınırlarının çok ötesine taşır. Bu nedenle hitap edilen çocuklar kendi kuşaklarının tümünü temsil ederler.

Ahlâki deneyim ve bilgiyi gündelik yollarla aktarmakla karşılaştırıldığında felsefe dolayımıyla ahlâki deneyimi aktarmak hem avantajlar hem de dezavantajlar taşır. Genelleştirme, özellikle gündelik ahlâki algılar daha geniş bir bağlam içinde yeniden tanımlanırken ve felsefî kategorilerle yeniden şekillendirilirken çarpıtılmadıysa kesinlikle bir kazançtır. Ne var ki, geleneksel dolayım yazarı öyle bir noktaya taşır ki bu kazanç bir kayba dönüşür. Bir kitap, eninde sonunda sadece bir kitaptır; kişi kendi ahlâki pratiğine oldukça yabancı bir ahlâk felsefesi yazabilir. Tabii ki, filozoflar sözleriyle davranışları, ilkeleriyle pratikleri tutmayan yegâne kişi değildirler; bunlar insanca, pek insanca zaaflardır. Ne var ki, eğer kendini haklı çıkaran kişinin öğütlediği ahlâki kurallar onun davranışlarından tamamen farklı ise, kim olduğu çok kısa sürede ortaya çıkar. Çünkü, bu kişinin diğer kişilerle kurduğu tüm temaslar kişisel, dolaysız, sözlü ve pratiğe dönük mahiyettedir. Bu, felsefe için böyle değildir. Hatta yazarın karakteri hakkındaki mutlak bilgisizliğimiz, yazarın kendi ahlâk felsefesine göre yaşayıp yaşamadığıyla kitabın bir alakasının olmadığını (yanlış olarak) farz etmemize yol açabilir. İnanılan görüşlerle pratiğe geçirilen etik arasındaki tam bir tutarsızlık durumunda filozofun ahlâk felsefesi alakasını, çekiciliğini, hatta anlamını bile kaybedecektir. Ancak kişisel sorumluluğunu üstlenmeye hazır olduğumuz ahlâk kuralları doğru kabul edilebilir.

Bu noktada, ahlâk felsefemizi kendi çocuklarımıza anlatma hareketi yeni bir anlam kazanır. Bu hareket şimdi, "Size dönüyorum, sizinle konuşuyorum; size, ahlâki yaşam deneyimimi aktarmak zorunda olduğum kuşağın temsilcileri olarak bu deneyimi aktarıyorum" anlamına gelir. Aynı zamanda bu hareket, sizlerin (benim çocuklarımın) yeni kuşak arasında beni kişisel olarak tanıyan, eylemlerim ve davranışlarım-

da beni günbegün takip edenler olduğunuz anlamına da gelir. Bundan dolayı beni kontrol edebilecek, eylemlerimin ve yaşam tarzımın yazdıklarımla uyumlu olup olmadığını tartabilecek olanlar sadece sizlersiniz. Bu nedenle yazarın kitabını çocuklarına adaması, onlara yönelttiği bir istektir: "En azından kendi sözlerime uygun yaşamayı denediğime şahit olun; ahlâk felsefesi hakkındaki bu kitabın ilettiği mesajın içtenliğine kefil olun."

Bizler için Aristoteles'in zamanında sürekli bir hal alan "ahlâki deneyim ve bilgeliğin aktarımı"nı anlamak kolaydır. Fakat bu süreklilik, modern zamanlarda o derece sekteye uğramıştır ki yeni bir kuşağa hitap etmek neredeyse bir yanılsama gibi durur. Ebeveynlerle çocukları arasındaki uçurum o kadar derindir ki kapatılamaz gibi görünür. Kuşaklar arası yabancılaşma, özellikle modern ve modern öncesi tutumların çarpıştığı anlarda ve yerlerde neredeyse iflah olmaz derecede fazladır. Bu durum sık sık tekrarlanır; dahası kimse bunun muhtemelen ortadan kaybolacağı noktayı bile belirleyemez. Yine de her ikisi de içkin bir şekilde modern olan iki kuşak arasında, daha önce olduğu gibi ahlâki deneyimin aktarım sürecinin devamlılığını umabiliriz.

Ahlâk kuralları bir alan olmadığından ve belirli normlarla, kurallarla, fikirlerle ve değerlerle ahlâki bir ilişkimiz olduğundan, "ahlâki yaşam" olarak adlandırdığımız şey daima yoğundur. Tutumlarımızı somut durumlara göre geliştirir, kararlarımızı somut durumlar içinde alırız. Tüm pozitif bağlılıklarımızın bir mecburiyet olarak aktarılması ahlâki deneyimin ve bilgeliğin aktarımının modern öncesi biçimidir. Bu geleneksel toplumlarda kuraldı; ve inançla, samimiyetle, gönülden takip edildiğinde işe yarardı. Fakat bugünlerde artık işe yaramıyor, hatta iyi niyetle ve içtenlikle olsa bile. Bu tam da Turgenyev'in meşhur romanındaki babalarla oğullarının hikâyesinin özüdür.

Modern dünyada da, aynı ölçüde veya tamamen tek tip biçimde olmasa bile, erkek ve kadınlar hayli yoğun koşullarda (durumlarda) kendi tutumlarını geliştirip, ahlâken anlamlı kararlar alıyorlar. Ne var ki bu yoğunluk kişiye kendi *somut* etik bağlılıklarını mecburiyet olarak aktarma otoritesi vermez, çünkü böylesi bağlılıklar aynı kuşaktan bile olsa farklı kişiler için farklıdır. Buna rağmen modern kişi kendi somut bağlılıklarını aktarabilir, hatta aktarmalıdır, çünkü ahlâkın alanı pratikdir ve kişi ahlâkı somut durumlarda pratiğe döker. Ancak bu somut bağlılıklar ve etik seçimler artık belirli genel tutumların ve emirlerin uygulamaları veya örneklemleri gibi aktarılır. Örnek olucu tarzda eylemde bulunmaya teşebbüs eden modern kişi, eylemini başkaları (herkes) tarafından fiilen yapılması gereken bir eylem olarak aktarmaz. Ki-

şi eylemini, daha ziyade, benzer durumlarda gerçekleştirilecek örnek eylemlerden veya benimsenecek örnek tutumlardan biri olarak sunar. Aynı tarzda eylem veya tutumları örnekleyen eylem türleri sadece yoğunluk açısından değil, nitelik açısından da tamamen farklı olabilir. Bundan dolayı, kendi ahlâki deneyimlerini aktarmak isterken modern kişinin kullandığı lisan şudur: "Ben o zaman ve orada şunu yaptım; burada ve şimdi bunu yapıyorum. O zaman ve orada şunu yaparken; burada ve şimdi bunu yaparken, A, B, C genel normlarına ve fikirlerine uymaya çalıştım. Sen de, yapabildiğin kadar kendi eylemlerinde ve seçimlerinde A, B, C genel normlarına ve fikirlerine uymaya çalış." Modern kişi şöyle söylemeyecektir: "Benim yaptığımı yap, pratiğe döktüğüm erdemlerin aynısını pratiğe dök, benim inandığım aynı fikirlere inan vs, benimle aynı ahlâklı kişi ol."

Modern öncesi ve modern yaşam örüntüleri çoğu kadın ve erkeğin gündelik yaşamında iç içe geçmiştir. Kişi ahlâki deneyimini ve bilgeliğini modern bir tarzda çocuklarına nasıl aktaracağını öğrenmelidir. Çoğu insan bu "modern tarzı" sadece ahlâki nedenlerden dolayı değil, kuşak çatışmalarından kaçınmak ve çocuklarının onlara karşı duygularını korumak için öğrenir. Çocuklarımızı arkadaşlarımız olarak yetiştirme özlemimizin üzerinde ve ötesinde başka acil faktörler de vardır: Bunların bazıları siyasidir; bu dönüşüme ivme kazandırma ihtiyacına karşılık verir. Ahlâk kuralları geleneksel tarzda aktarılırken, aktarma ancak toplumsal-siyasi çevre aynı kaldığı sürece işleyebilir. Ne var ki, liberal bir demokraside yetişmiş çocukların totaliter bir devlette mümkün olan en iyi ahlâki standartlara uymayı sağlayacak ahlâki bir dayanıklılığı edinmeleri gerekirken, totaliter bir rejimde yetişmiş çocukların hem demokratik olarak davranmayı hem de liberal tutumlar geliştirmeyi öğrenmeleri gerekir. Toplumsal hiyerarşinin en alt basamağında doğmuş olan çocuklar en üst basamakta ahlâklı olma yetisini edinmelidirler. Aynı zamanda en üste erişmek için uğraşırken neyin *yapılmaması* gerektiğini de öğrenmelidirler. Benzer olarak, toplumsal hiyerarşinin en üstünde doğanlar kendilerini en altta bulacak olurlarsa nasıl ahlâklı eylem ve davranışlarda bulunmaları gerektiğini öğrenmelidirler; en alta inişlerini engellemeye çalışırken ne yapmamaları gerektiğini de öğrenmelidirler. Modern çağın insanları olumsal kişiler olduğundan, tüm olası koşullar içerisinde onlara en iyi biçimde hizmet verecek ahlâki tutumları öğrenmeleri gerekir. Bu, ahlâki deneyimleri ve fikirleri modern biçimde aktarmayı öğrenmenin en ivedi nedenidir.

Ahlâki deneyimleri modern biçimde aktarma biçimi *ahlâki ideal*in statüsünü değiştirdi. Modern yaşamda örnek ahlâki kişilerin eksikliği

duyulmaz, fakat en azından kelimenin geleneksel anlamında yoğrulabilirlikleri de yoktur. Çünkü genelin, tikelin ve bireyin birliği onlarda *beden bulmaz* (bu en azından tek bir temsili ve geleneksel heykelcilik biçiminin gerileyişinin ana nedenlerinden biridir). Her örnek modern ahlâki kişi benzersiz kişisel dokunuşu, kendi tarzı denen şeye sahiptir. Bu nedenledir ki örnek modern ahlâki kişiler olmasına rağmen, genel bir benzeme ve öykünme için vitrine konulan *kamusal ahlâki idealler* artık yoktur. Bu durumun sonucu olarak XIX. yüzyılın sonundan itibaren kerameti kendinden menkul bilge kişilerin vesayeti altında ve "Her insan bir sahtekârdır. Biz de insanız, ama sahtekâr olduğumuzun farkındayız. Bu yüzden diğer sahtekârlardan daha bilgiliyiz" diyen sözde Sokratik mantıkla desteklenen bir medya kinizmi ivme kazandı. Örnek modern ahlâki kişiler göz önünde olmazlar; bilakis görünmeden, göze çarpmadan, fark edilmeden gölgede kalırlar. İstisnai ve örnek ahlâki idealle kişisel düzeyde görüşenler sadece onun ailesi ve kişisel tanıdıklarıdır. Her insanın bir sahtekâr olduğunu belirten kiniğin aslında kendisi sahtekârdır. Fakat o cahil olduğunun da farkında değildir; asla iyi kişiyi tanıyamaz. Çünkü gözleri sadece kamu vitrinindeki şeyleri görür.

Kamu vitrinindeki ahlâki idealler, azizler ve kahramanlar aslında yok oldular. Ne var ki, tuhaf dursa da, en büyük ahlâk filozofları, ahlâki iyiliği örnekleyici figürlere başvurarak göstermeye en az meyilli olan kişilerdir. Yine de iyi kişinin portresini çizebilmek için zihinlerinde basitçe bir modele sahip olmuşlardır. Aksi takdirde, kendi iyilik imgeleri, "gerçek hayata sadık" kalmalarıyla insanları bu kadar etkilemezdi. Her özgün felsefe, filozofun kendi hayatına ilişkin öğeler içerir; "özgün"le kastım, felsefenin başarılı olup olmamasına bakmaksızın, yeni girişimler ve yenilikleri bir araya getirmesidir. Bu öğe normalde dönüştürülmüş, soyutlanmış, başka bir maddeye dönüşmüş, hatta gizlenmiştir. Fakat alıcı gözler için daima ayırt edilebilir ve fark edilebilir. Ne kadar dönüşmüş ve başkalaşmış olsa da sonuçta herhangi bir ahlâk filozofunun iyi (dürüst) kişi imgesini kendi portresi olarak tasarlayacağına inanmak zordur. Filozofun yaşamında iyi kişi modeli rolü üstlenmesine uygun olmayacak birçok faktör vardır. Hangi düzeyde olursa olsun yapılan felsefede daima "lütuf" vardır. Birisinin ahlâk hakkında yazmasını sağlayan koşulun kendisi zaten filozofun başkalarıyla tanım gereği paylaşmadığı özel bir "talihin armağanı"dır. Filozofun aşırı düşünümselliği ve spekülatif zihni başkalarıyla karşılaştırıldığında kendi hayatında kendiliğindenliğin etkisini azaltır. Genelde, tikel mü-

kemmeliyet özellikleri, talihin özgül armağanları ve filozofun kendi hayatına ilişkin öğeler devreye ne kadar az girerse, iyilik modeli de o kadar saf olur.

Açıktır ki, "bilge insan" ahlâki ideal hizmeti görebilir. Onu seçerken, kendi hayatına dair hiçbir özellik filozof tarafından çizilen portreye dahil edilmez. Çünkü "bilge", "aziz" veya "kahraman" gibi bir kamusal model simasıdır. Ne var ki, "bilge insan"ın geleneksel idealinden medet umarken ve onu birkaç yeni özellikle donatırken bile filozof bize tüm saflığıyla ve basitliğiyle doğru, dürüstlükten başka belirgin özelliği olmayan, kendi felsefesine eşlik eden bir sima sunar.

İlk bakışta zorlama bir düşünce gibi gelebilir ve kanıtla desteklenemeyebilir ama, benim, ahlâk filozoflarının iyi kişi imgelerini daima belli bir model üzerine çizdiklerine dair güçlü şüphelerim var. Zihinlerinde canlı veya ölü bir model vardır; ne zaman doğru ve dürüst kişi hakkında yazsalar zihinlerinde net olan bu kişinin figürünü, sesini, gülüşünü ve eylemlerini kullandılar. Aristoteles'in gerçekten doğru adamı *megalopsyche*'in ağır adımlarla yürümesini ve boğuk bir sesle konuşmasını komik bulabiliriz. Fakat eğer Aristoteles kendi ahlâki mükemmellik imgesini, tanıdığı en doğru kişi olan en yakın arkadaşından aldıysa ve bu arkadaşı ağır adımlarla yürüyüp, boğuk bir sesle konuşuyorsa, bu fazla tikel tanımın komik yanı kalmayacaktır. Kant hakkında Aristoteles hakkında bildiğimizden daha çok şey biliyoruz ve bundan dolayı mücevher gibi parlayan iyi niyetli kişilerinin bildiğimiz üzere ebeveyenleri üzerine inşa edildiğinin farkındayız. Birisi zihninde tikel iyi bir kişi olmaksızın gerçekte iyi bir kişi hakkında yazamaz.

Bu kitap zihindeki mütevazı amaçlar doğrultusunda ahlâk felsefesi hakkında yazılmış alçakgönüllü bir teşebbüstür. Mütevazılık filozofun erdemi değildir; gurur ona daha çok yakışır. Ne var ki, bu büyük macerada mütevazılık gerçekçi bir tutumdur. Benim düşünsel güçlerim ahlâk felsefesine yeni bir başlangıç yapmanın önünde yükselen büyük zorlukları aşacak duruma erişmedi. Fakat benim eksikliklerimin modelimle bir alakası yoktur. Bu kitabın, imgesini aklımdan hiç çıkartmadığım gizli kahramanın ahlâk felsefesi, portreleri için şimdiye kadar model olagelmiş doğru ve dürüst kişilerin herhangi birinden hiç de aşağı kalır yanı yoktur. Bu benim babamdır. Babama onları geliştirecek fırsat esirgenerek birçok yetenek ihsan edilmişti. Kendi dul annesini desteklemek için sevmediği ve yeteneklerine hitap etmeyen bir işi yaptı. Yoksuldu ve daimi bir sefaletin gündelik baskısı altındaydı. Bir Yahudiydi ve dünyanın ilk resmen ırkçı ülkesinde yaşarken tacize ve ayrımcılığa maruz kaldı. Kendi talihsizliğine üzülüp, hırsını başkalarından

çıkartmak, sadece kendini ilgilendiren şeyleri umursamak ve birçok sevgisiz, dayanılmaz bencil kişiden bir tanesi olmak için birçok nedeni varmış, tabii bunlar için "neden"e gerek varsa eğer. Fakat o tamamıyla tersiydi. Onu hâlâ elinden gelenin en iyisini ve daha fazlasını yapmak için esir kamplarını ziyaret ederken görüyorum. Bir çiçeğe veya ağaca sevgiyle dokunurken, yıldızlı gökyüzüne merakla bakarken de görüyorum. Onu sevgi dolu, bilge ve neşeli olarak hatırlıyorum. Anlatılanlara göre, esir kampında hiçbir boş umut beslemese de, esir arkadaşlarını neşelendirmeyi bilirmiş. Asla Tanrı'ya inanmamasına rağmen yaşamımızın, bir dua, görme, duyma, tatma, sevme ve varolma lütuflarına bir şükran olduğuna inanırdı.

Babamın ahlâki deneyimi ve bilgeliği, modern tarzda aktarmakta mükemmel bir yeteneği vardı. Onun hakkında anlatabileceğim birçok hikâyeden bir tanesi özellikle zihnimde canlılığını koruyor. Bir dönem, Macaristan'ın mutsuz Yahudileri eğer Hıristiyanlığa geçerlerse hem kendilerinin hem de çocuklarının hayatlarını kurtaracaklarına inanmışlar. Babamın hepsi dini bütün Yahudi olan eski arkadaşları içleri parçalanarak bu adımı atmak için karar almışlar. Ve Yahudilikle hiçbir alakası olmamış babamın da onlara katılacağından hiç şüpheleri yokmuş. Konuşma sırasında oradaydım. Babam tereddüte yer bırakmayacak şekilde, "hayır" dedi. Arkadaşları o hiçbir zaman Tanrı'ya inanmadığından onun bu adımı atmasının daha kolay olduğunu belirtmeye yeltendiler. Buna onun basitçe cevabı, "Fakat ben Hıristiyanlığın Tanrısı'na da inanmıyorum" oldu. Bunu takip eden pek çok ikna çabasında benim adım geçmiş; böylesi bir adımla hayatı kurtarılması gereken masum bir çocuğun varlığı. Babam onları sadece, "Kimse batan bir gemiyi terk etmez" diyerek cevapladı ve bu, hikâyenin sonu oldu. Konuşmayı dinlerken, tüm yaşamıma eşlik eden bir şey öğrendim. Eğer babam benim için rıza göstermiş olsaydı, hiçbir şey aynı kalmayacaktı. Bu tezi reddederek çocuğu için yapabileceğinin en iyisini yaptı. Babamın bana kendi ahlâki deneyiminden aktardığı, kendi atalarının dinine sadık kalma normu değildi. Tersine, genel bir tutumdu: Kişi sırf hayatta kalmak için batan bir gemiyi veya kaybedilmiş bir davayı terk etmemeli.

Babam bir filozof değildi. Bundan dolayı "profesyonel" düşünürün *oratio recta*'da [doğrudan hitapta] dile getirmekten çekindiği, ancak Kierkegaard'ın "dolaylı iletişim" dediği yolla ima edebileceğimiz düşünceleri babam yazıya geçirmekten çekinmemişti. Babam en son isteğini ve vasiyetini yazma cesaretini göstermişti:

Sevgili Kızım Agi, ne vakit beni düşünsen, şunu hatırlatmalısın ki eğer sevginin yolunu seçersen, yaşamın dengeli ve uyumlu olacaktır; ihtiyacın olan sadece babana verilmiş şanstan biraz daha fazla şansa sahip olmak; o zaman senin için her şey yolunda gidecektir... Son yıllarda olmuş her şeye rağmen, inancımı kaybetmedim... Kötülük bir süre muzaffer olabilir; fakat en sonunda zafer iyinin olacaktır. Her iyi kişinin bu nihai zafere çok küçük de olsa bir katkısı olacaktır... Lütfen beni, arkadaşça ve keyifli bir biçimde hatırla.

Bu kitapta hiçbir şey icat etmedim. Sadece bana babam tarafından aktarılan izlek üzerine çeşitlemeler yazdım. Bu çeşitlemeler temel mesajı değiştirmez. Yeni yaşam deneyimlerini yansıtırlar ve felsefi gelenek-

ten alınmışlardır. Babamın mirasını aldım, onun üzerinde çalıştım ve onu çocuklarım *Zsuzsa* ve *Yuri*'ye aktardım.

Bir Ahlâk Felsefesi, etik üzerine üçlemem olan *Bir Ahlâk Kuramı*'nın ikinci kısmı. İlk cilt, *Genel Etik*, "ahlâk"ın ne olduğu sorununa değinir; bu cilt, bizler, modern erkekler ve kadınlar ne yapmalı sorusuna cevap arar; henüz yazılmamış üçüncü kısım ise iyi yaşamın olanaklarını araştıracak. Şimdiye kadar tamamlanan kısmın başlığı *Doğru Davranış Kuramı*, fakat onu ahlâki bilgelik kuramı olarak adlandırmayı yeğliyorum çünkü kitabın anlatmak istediği tam da budur.

Bu cilt, *Bir Ahlâk Felsefesi*, kendi adına konuşacak. İnsan önce *Genel Etik*'i okumadan da bu bölümü tamamen anlayabilir. İlk ciltte araştırılan ve geliştirilen fikirlere sık sık gönderme yapsam da, onları, ancak yanlış anlamaları önlemek gerektiğinde, kısaca dipnotlarda açıkladım. Fakat umarım bu kitap *Genel Etik*'in ve aynı zamanda etik, siyaset felsefesi ve toplum felsefesinin kesişiminde ortaya çıkan benzeri soruları ele aldığım *Beyond Justice* [Adaletin Ötesinde] adlı kitabın okurlarının ilgisini çeker.

New School for Social Research'ün felsefe bölümündeki araştırma görevlileri, Peggy Heide, Wayne Klein ve April Flaken'a ve özellikle Graham Eyre'e titiz editörlük çalışması için teşekkür ederim.

Bu proje boyunca en iyi arkadaşım ve eşim, Ferenc Feher, onunla geçen 25 yıl boyunca alışkanlık haline geldiği gibi, cömert ve daimi bir yardım sundu. Hislerin herkesin önünde paylaşılmasına gerek yoktur; ama teşekkür paylaşılmalıdır. Bu satırlar bu kitabın tasarlanması ve yazılmasında onun harcadığı emeğe teşekkürü ifade ediyor.

I
Olumsal kişi ve varoluş seçimi

I

Ahlâk felsefesi, "Ne yapmalıyım?" sorusuna bir cevap önerir. İnsanlar normalde bu soruyu genel biçimiyle ortaya atmazlar, cevap olarak da dört başı mamur bir ahlâk felsefesi beklentisi içinde olmazlar. Ama somut durumlarda, özellikle seçim yapmaları gerektiğinde birbirlerinden şöyle bir ricada bulunurlar: "Bana öğüt verir misin, ne yapmalıyım, ne yapsam doğru olur?"[1] Sıklıkla, onlara şu öğüt verilir: "Y yerine X'i yapmalısın"; veya aynı öğüt farklı biçimde ortaya konur: "Eğer doğru olanı yapmak istiyorsan, Y'nin yerine X'i yap." *Ahlâk felsefeleri her-*

1. Bu formülasyonu K. Baier'in kitabı *The Moral Point of View*'den (Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1958) aldım.

hangi bir durumda, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu yönelten herhangi bir faile mümkün olabilecek tüm ahlâki öğütleri içeren bir kılavuz sağlamak amacıyla formüle edilmelidirler.

Başkalarına iyi bir öğüt almak için yönelenler, ahlâki bir seçim yapmak niyetindedir. Eğer cevap ahlâki bir öğüt içeriyorsa, öğüt veren ve alan ortak bir zemindedir. Ahlâk felsefeleri, ahlâki temellere dayanarak karar vermeye ve eylemde bulunmaya niyetlenen faillere kılavuzluk sağlayacak şekilde formüle edilmelidir. Kişiler eğer kendi başlarına yapılacak doğru şeyin ne olduğunu bilmiyorlarsa veya başkalarından seçimleri için onay istiyorlarsa ahlâki öğüt ihtiyacı içerisindedirler. Bu ihtiyaç, şu durumlarda karar verilmesi gerektiğinde ortaya

çıkar: (a) Seçim (veya eylem) ahlâkla ilintili midir, yoksa *adiaphoric* midir (tarafsız, salt pragmatik mülahazalara açık mıdır)? (b) Alternatiflerin hepsi *eşit ölçüde* değerli midir? (c) Alternatiflerin hepsi eşit ölçüde bağlayıcı mıdır? Ahlâk felsefesi (c) ile değil, sadece (a) ve (b) ile ilgili durumlarda genel ilkeler sunabilir.[2]

Ahlâk felsefeleri din değildir; otoriteleri kendilerine dayanır. Emir vermezler; daha çok danışılabilecek nitelikte dünyevi bir bilgelik bütünü sunarlar. Ahlâki bir yardım sunar (ya da sunmazlar). Kant'ın faillere, kategorik buyruk formüle etme yetkisiyle donatılmış gündelik bir felsefe sağlayan büyük teşebbüsü de bu kuralın dışında değildir: Kantçı felsefeye, diğer felsefelere başvurduğumuz gibi başvurabiliriz. Aynı şekilde, başkalarını iyileştirse de bizi iyileştiremeyen bir doktoru nasıl değiştirebiliyorsak, Kant'ın sunduğu tedavi de hayal kırıklığı yaratırsa, başka bir ahlâk filozofunu seçebiliriz.

Hayati önemde ahlâki tercihlerle sık sık karşı karşıya kalmayız. Ama farkına bile varmadan gündelik yaşamımızın telaşesi içinde yapmanın, eylemenin, davranmanın, tepki göstermenin, konuşmanın, dinlemenin, müdahale etme veya etmemenin süreğen akışında her zaman ahlâki seçimler yaparız. Her ne kadar ahlâk felsefesi, belirleyici seçimler söz konusu olduğunda özel bir önem taşısa da, tüm iyi seçimler için bir temayül, genel olarak doğru bir yaşam tarzı için bir kılavuz olmak amacındadır. Rastgele seçilen bir kişinin, "Lütfen, söyle bana, ne yapsam doğru olur?" istirhamına maruz kaldığında öğüt verebilmesi için doğru bir yaşam tarzının ne olduğunu önceden kavramış olması gerektiği gibi, ahlâk felsefesinin de bu soruyu cevaplayabilmek için doğru bir yaşam tarzına yönelik genel bir kılavuz tasarlamış olması gerekir. "Ne yapmalıyım?" sorusuna ana hatlarıyla bir cevap önerirken felsefe-

2. Sırf bu nedenden dolayıdır ki Kant ahlâki çatışmanın olasılığını ve varlığını reddetti.

ler, aynı zamanda, "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna da ana hatlarıyla bir cevap vermelidir.

Bir doktorun iyileştirmek, koruyucu hekimliğin ise sağlıklı bir yaşam tarzı planlamak için otorite sahibi olması gerektiği gibi, ahlâk felsefesinin de öğüdünü talep ettiğimiz, ahlâki tercihlerle yüzleştiğimiz, ahlâkla alakalı tüm meseleler üzerinde otoritesinin teslim edilmiş olması gerekir. Ahlâk felsefeleri din olmadığından, bir bütün olarak felsefenin kendisinin otoritesi olan bir başvuru makamı kılınması gerekir. Modern öncesi toplumlarda, bu tür bir otorite kendisini basit ve doğal bir biçimde sunar. Filozof, hitap ettiği topluluğun bir üyesidir. O bir katılımcı gözlemcidir. Temel değerlerini, erdem imgelerini, ahlâk kurallarını vs genelde topluluğunun diğer üyeleriyle, özelde ise topluluğunun en erdemli üyeleriyle paylaştığı sürece katılımcıdır. Etik davranışı, karar verme ve seçme sürecini kayda geçtiği, tahlil ettiği ve örneklediği veya yorumladığı ve açıkladığı sürece gözlemcidir. Bir felsefenin otoritesi, eğer filozofun sunduğu iyi yaşama dair argüman güçlüyse ve hitap ettiği topluluğun idrak edebildiği bir şeyse kurulur. Yani bu otorite muhatabından türetilir. Dinsel ahlâki mesaj eğer muhatabı kulak vermiyorsa kimi zaman dayatılabilir, hatta bu amaçla zor kullanılabilir. Ahlâk felsefesinin mesajı içinse böyle bir durum söz konusu değildir. Otoritesi muhataplarından kaynaklandığından, mesajı kabul edebilir veya reddedebilirler. Geniş bir perspektiften bakılınca, bir ahlâk felsefesinin reddedilmesi de bir çeşit alımlamadır. Mesajı reddedenler, mesajın ne hakkında olduğunu anlamışlardır; kendilerine hitap edildiğinin farkındadırlar. Filozofla muhatabı arasındaki keskin ihtilaf, hatta Sokrates'e verilen ölüm cezası bile otorite ile muhatabı arasındaki göbekbağını kesemez. Gerçek problem modern dünyada başlamıştır.

Ahlâk felsefesi, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu formüle eden herhangi bir faile mümkün olabilecek tüm ahlâki öğütler için kılavuzluk yapma görevinden feragat edemez. Ne de eşzamanlı; "Nasıl yaşamalıyım?" sorusuna genel bir cevap önerme görevinden vazgeçebilir. Modern öncesi bir tarza sahip filozoflar aynı cemaatin üyesi olarak ona otorite verenlere hitap etmeyi sürdürürken, ister istemez bu tarz bir genel kılavuz önermede başarısız olacaklardır. Onların sunduğu taslaklar ahlâki gelenek, fikir ve değerleri eşit derecede anlamlı olan bir başka grubun veya topluluğun üyelerinin kaygılarına hitap etmeyecektir. Ayrıca modern filozoflar, aynı anda muazzam çeşitte somut normların arasında kalan erkeklere ve kadınlara hitap eder. Örneğin, aynı meslekten olup, aynı meslek etiğini paylaşabilen insanların her biri diğerinin

ailevi, dini ve yurttaşlık etiğini paylaşmaz; veya tam tersi. Sonuçta, eski tarz felsefi mesaj iki seçenekten sadece birine uyar. İlkinde, tüm bağlılıklarımız ve tercihlerimiz açısından, diğer tüm cemaatler karşısında sadece bir cemaate koşulsuz üstünlük sağlayıcı bir argüman sunabilir. Böylesi bir yaklaşımın modern zamanlardaki sonucu ahlâki köktenciliktir. Köktenci etik kuramları, ahlâk kurallarının ve amaçlarının tözü dini olmadığı halde, dini bir ahlâk gibi davranırlar. İkinci seçenekte, felsefe; iş etiği, aile etiği ve cinsel etik gibi branşlara ayrılabilir. Hatta bu branşlara bazı sıfatlar atfederek ve onları "liberal/muhafazakâr" iş etiği, "seküler/dini" aile etiği, "homoseksüel/heteroseksüel" cinsel etik gibi adlandırarak daha da ileri gidebilir. Özetlersek, otoritesini, konuşmacının belli bir gruba üyeliğinden alan ahlâki düşünüş köktenci bir hal alabilir, bundan dolayı diğer cemaatlerin üyelerine bir tehdit yöneltir hale gelebilir. Ya da en iyi durum senaryosuna göre, herkesin değil, ama hayatın belli alanlarındaki insanların yaşantısına doğrudan uygunluk gösteren ahlâki seçenekler, kural ve tavsiyeler sunabilir.

Evrenselci etikteki otoritenin, muhatabıyla ilişkisi de yapısal olarak bu söz edilene oldukça benzerdir. Aslında, burada da bir cemaatin üyesi olmak filozofa otorite verir; filozoflar bu yolla bu cemaatin üyelerine hitap ederler. Ne var ki, meseleyi açıkça ortaya koyarsak, hem hitap ettikleri hem de otoritelerini aldıkları cemaat, yani insanlık, kenetlenmiş bir bütün gibi var olmaz. İnsanlık sonuçta bir *ethos* geliştirememiştir, hatta insan ırkının her bir üyesi için bağlayıcı olacak birkaç ortak norm dahi oluşturamamıştır. İnsanlar köktenci yahut bölümlenmiş yarı-ahlâki ve tikelci ahlâk felsefeleri tarafından bir türlü tamamlanamayan ahlâk felsefesinin içkin normlarına uyduğu sürece, iletişimsel etik dahil tüm çeşitlemeleriyle Kantçı ahlâk felsefesi gibi ahlâk felsefeleri, samimi evrenselcilikleri sayesinde, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu herhangi bir durumda sorabilen faile tüm ahlâki öğütler için kılavuzluk sağlar. Ne var ki, evrenselci felsefenin muhatapları (insanlık) ortak bir *ethos*'a benzer bir şey dahi geliştiremediğinden ve üyeleri ortak olan basit bir ahlâk normuna sahip olmadığından, evrenselci ahlâk tarafından sağlanan kılavuzluk sadece biçimsel (yani herhangi bir tözden mahrum) kalmaya mahkûmdur. Kişi, insanlık denen şeye hitap edemez; zira o dinleyemez. Buna rağmen, her insanda, her insan ilişkisinde ve her insani söz eyleminde tezahür ettiği haliyle "insanlığa" hitap edilebilir. Aslında şimdiye kadar böyle olmasına rağmen, bu tür bir yaklaşım salt biçimsellikle sonlanmaya mahkûm değildir. Çünkü "insanlık" her zaman "Akıl"la veya "Akıl"ın bazı çeşitlemeleriyle

özdeşleştirilmiştir. Sonuçta, evrenselci felsefe her vücut bulan benzersizliği hesaba katmayı başaramamıştır. En sonunda salt biçimsellik, başlangıçtaki görevi tamamlanmamış bıraktı. Biçimci ahlâk felsefelerinin sağladığı kılavuzluk, olası tüm durumlar için olası tüm ahlâki öğütleri kapsayan *bir* kılavuzluk değildir, çünkü belirli durumları tanımadan bırakmak zorundadır (bu, Kant'ta görevler arasındaki ihtilaflara ilişkin durumlar, Habermas'ta ise temel evrenselleştirme ilkesinin uygulanmadığı durumlar için böyledir).

Modern ahlâk felsefesinin çıkmazına ilişkin iki uç çözüme özetle değinmiş oldum. Kişi belirli bir toplumsal hareketin veya belirli bir sınıfın üyelerine hitap etmeyi seçebilir ("sosyalist etik" veya "proleter etik" çabalarında olduğu gibi) veya yine kişi kendi ulusunu, etnik grubunu ve ırkını "özel bir hitap grubu" olarak seçebilir. Böyle çabalar daha sonra kaybolmak üzere bir süreliğine ortaya çıkabilir veya güçlü bir köktenci ideoloji olmaya doğru evrilebilir. Her iki durumda da, temel örüntü aynı kalır. Filozof (ahlâkçı, ahlâk öğütçüsü veya manipülatör), (tikel veya evrensel) bir cemaate üye olmasına dayanarak otorite iddiasında bulunur. Ancak bundan sonra, ortak üyelik iddiasından devşirilen otoritesiyle seçilmiş topluluğun üyelerine hitap eder.

Üstteki çözümler arasından seçim yapmaktansa, ben bütün yapıyı geride bırakmayı tavsiye edeceğim. Bu model, modern öncesi felsefelerden alınmıştır ve belli başlı ahlâk normlarının, erdemlerin ve düşüncelerin, toplumsal tabakalaşma çizgileri boyunca bölündüğü modern öncesi dünya için son derece anlamlıdır. Bu nedenle o zamanlar orada işlemiştir, ama burada ve şimdi artık işlememektedir. Modelin evrenselleşmeye doğru kayması aynı mesajı daha güçlü bir şekilde ifade eder.

Yeni çözümler arayışındaki kişi ahlâk felsefesinin olası tüm durumlarda ahlâki öğüdün olası tüm çeşitleri için bir kılavuzluk sağlama iddiasından vazgeçemez; ne de (dinle karşılaştırıldığında) ahlâk felsefesinin otoritesini hitap ettiklerinden türetmesinden kaynaklanan özgüllüğünü reddedebilir. Filozof ve muhatabı, ahlâki olarak anlamlı olan ve aynı zamanda karşılıklı anlayış için temel sağlayabilen *bir şeyi paylaşmak zorundadır*. Fakat bu "bir şey" dini bir cemaat, aile, devlet, sınıf, kast, ulus veya hatta insanlık gibi entegre olmuş bir bütünlüğün üyeliği olmak zorunda değildir. Bu "bir şey" belki de tüm bunların üyesi olmayıştır.

Felsefi metafor olarak insanın "dünyaya fırlatılmışlığı" modern kadın ve erkeklerin temel yaşam deneyimini ifade eder. *Modern kişi olumsal bir kişidir.* Geniş anlamda, olumsallık insanlık durumunun ana unsurlarından biridir, çünkü bizim genetik yapımızda hiçbir şey bizim kesin olarak şu veya bu çağa, şu veya bu toplumsal konuma, kasta, sınıfa vs doğmamızı önceden belirlemez. Fakat modern öncesi kadın ve erkekler bu olumsallığın nadiren farkındaydı. Bir yanda kan diğer yanda hane (ev) bağları genelde bir kişinin varoluşunun belirleyicileri olarak algılanmıştı.

230 Modern kişi "dünyaya fırlatılmıştır", çünkü durumu *ikili* bir olumsallık içerir. Kişinin çoğunlukla bilinçdışı olan ilk olumsallığının yanı sıra, ikincisi, modern dünyada "bir varoluş biçimi" *olarak* son iki yüz yıldır ivme kazanmaktadır. Kişilerin şunu değil, bunu yapmaya, şu değil de bu olmaya, şöyle değil de böyle ölmeye, daha iyi ya da daha kötü yaşamaya yazgılı olarak doğduğu modern öncesi zamanların aksine, modern kişi hayatının kaderini, *telos*'unu doğum anında elde etmez. Modern kişi *telos*'u olmayan bir olasılıklar kümesi olarak doğar. Bundan başka, toplumsal bir örüntüsü olan bir *telos* olmaksızın, daha yeni doğmuş bu olasılıklar öbeği kendi seçimlerini toplumsal olarak belirlenmiş bir yazgının çerçevesi içinde yapamaz; çerçevesini kendisi seçmelidir. Varoluşçu bir formül olan "kendini seçmek", modernitedeki varoluş biçimini betimleyen bir yorum gibi de okunabilir. Modern kişi yaşamının çerçevesini ve *telos*'unu, yani kendini seçmelidir. Kierkegaard'a katılarak, sen kendini seçmezsen ötekiler senin yerine seçer, demek mümkün. Modern öncesi zamanların "ötekiler"inin aksine, bu "ötekiler" toplumsal olarak örüntülenmiş bir *telos* aktarmazlar, çünkü onun yerine ve onun namına seçim yaptıkları kişi kadar olumsaldırlar. Eğer kendi yaşamını seçmezsen, başkalarının senin için seçmesine izin verirsen, yaşamının ufkunda herhangi bir *telos* belirmeyecektir. Yaşamın boyunca tamamen olumsal olarak kalacaksın. Bir olasılıklar yığını olarak doğup, bunların birini bile tam olarak gerçekleştiremeyeceksin. Hiç yaşamadan öleceksin. Buna karşın, *telos*'unu, yazgısını, yaşam modelini vs seçmek kendini seçmektir; bu bir mecazdan daha fazla bir şeydir.

Hem destek verip, hem de sınırlayan toplumsal bir örüntüsü olan bir *telos*'tan mahrum bir olasılıklar yığını olarak doğmuş olmanın modern durumu "özgürlüğe fırlatılmış" olmak şeklinde de deneyimlenebilir. Bu özgürlük, aslında, boştur veya, varoluşçu jargonu kullanırsak

Hiç'tir (Hiçlik'tir). Üç anlamda "Hiç"tir. Birinci anlamda toplumsal bir örüntüsü olan bir *telos*'un salt yokluğunu gösterir. Tutunacak bir dal yoktur; dipsiz bir uçurumun üzerine gerilmiş bir ipte yürürsünüz. İkinci olarak, eğer kişi kendisini seçemezse; başkalarının kendisi için seçmesine izin verirse, yaşam ölümü beklerken oyalanmaya döner. Kişi sadece ölmek amacıyla, Hiç olmak için yaşar. Son olarak, bu özgürlük Hegelci anlamda Hiçtir. Varlığın ve Hiçliğin diyalektiğinden, bir aracı olarak Oluş ortaya çıkar. Kişi doğar, *Olmak* için *Hiç olarak Vardır*. Kendini seçmek, neysen o olmaktır. Burada "Hiç" pozitif anlamda bir özgürlüktür.[3] "Birisinin her şey olabileceği" ifadesi ister doğru, ister yanlış olsun, alakasızdır. Fakat, "Birisi kendisi olabilir" ifadesi hem doğru hem de alakalıdır. Gerçekten de kendisi olan insanları görebilmek için etrafımıza bakmamız yeter: Onlardan bolca var.

Kelimenin ikili anlamıyla olumsal olmak hem bir lütuf hem de bir lanettir. Seçimleri ne olursa olsun, kişi asla doğmuş olmayı seçmez ve özelde iki anlamda da olumsal kişi olarak doğmuş olmayı seçmez. Ancak ve ancak kendini seçmek başarılı olursa Hiçlik olarak özgürlük, lütuf olarak özgürlük olabilir. Kendiniz olurken, yani kendinizi seçerken olumsal bir kişi ne kadar özgür olabilirse o kadar özgür olursunuz. Bir kişi olarak eğer olumsallığınızı kendi yazgınıza dönüştürürseniz özgür olursunuz. İlk bakışta seçmediğinizi özgürce seçerseniz, olumsallığınızı kendi yazgınıza dönüştürürsünüz: Kendi yaratmış olduğun yolu kendi yazgın ve en önemli özelliğin olarak kabul edersen, bu zamanda, bu dünyada tamamen iki anlamda da olumsal bir kişi olarak doğmayı seçmiş olursun.

Olumsal kişi soyut bir Erkek veya Kadın değildir; hiç kimse dünyaya böyle fırlatılmış değildir. Somut insanların her biri tekil olarak, hepsi farklı yetenekler yığınıyla ve özgül çocukluk deneyimleriyle doğarlar. Neşeli bir yapıya veya melankolik bir eğilime sahip olabilirler.

---

3 Birçok yazımda belirttiğim gibi modern dünyada özgürlük ve yaşam en üst değer haline gelmiştir. Fakat özgürlüğün değeri evrenselleşirken, yaşamın değeri halen evrenselleşme sürecindedir. Varoluş seçimi kişinin özgürlük ve yaşam değerlerine içkinçli olarak bağlanmasından önce de meydana gelebilir; böylesi bir kişi asla evrensel değerleri onların somut göstergelerinden "ortaya çıkaramıyor" bile olabilir. Ne var ki, her kim ki zaten kendisini varoluş seçiminde seçmişse, bizatihi bu jestle kendini evrensel değerlere bağlı kılacaktır. Evrensel değerler varoluş seçimine içkindir. Birisi kendisini özerk bir varlık olarak seçer (kişi seçimi sayesinde özerk hale gelir) ve eş kendisini seçerek kendi yaşamını iyi yaşam olarak da seçer. Seçimin varoluşçu mahiyeti (belirlenmemiş oluşu) ontolojik bir akıldışılık olarak anlaşılmamalıdır. Aslında "varoluş" seçimi dediğimiz olay Aristotelesçi açıdan kolayca tanımlanabilir. O bir kendini belirleme eylemidir; neden eylemin kurucu öğesidir ve eylem tarafından da kurulur. O nihai nedendir. Yazgımı seçmek olarak kendimi seçmek Aristotelesçi açıdan kendi *dunamis*'imi (potansiyel) *telos* (amaç) olarak gerçeğe dönüştürmek demektir.

Ama onların hepsi fakir veya zengin, sevgi dolu veya ilgisiz ebeveynlerin çocukları olarak, savaşta veya barışta, demokraside veya diktatörlükte, neşeli veya kederli bir temayülle doğup doğmadıklarına bakılmaksızın eşit derecede olumsal kişilerdir. Birisinin doğumla birlikte içine fırlatıldığı durum şu veya bu gidişatlı bir hayatın "ihtimal" veya "nesnel şans"ını koşullar. Fakat bu durum öylesi bir yaşamın gidişatı için yeni doğan bebeğe önceden toplumsal örüntüsü olan bir *telos* sunmaz.

Modern insanlar ortak bir şeye sahiptir: Hepsi olumsaldır; hepsi temel bir yaşam deneyimini paylaşır ve hepsi aynı ikilem içerisindedir; ya kendilerini seçmek ya da ötekilerin kendileri için seçim yapmasına izin vermek. Ötekilerin yaşamlarında anlamadıkları birçok şey vardır. Kimse kendi somut yaşam koşullarından, deneyimlerinden, fikirlerinden, amaçlarından kaynaklanan konularda anlaşmalarını bekleyemez. Fakat olumsallık ortak bir payda olduğundan modern erkek ve kadınlar birbirlerini bu *evrensel payda* üzerinden anlayabilir. Modern ahlâk felsefesi bu ortak yaşam deneyimi ve ikilemi üzerine kurulabilir. Olumsal bir kişi diğer tüm olumsal kişilere hitap ederken hepsinin paylaştığı ortak payda üzerinden iletişim kurabilir: yani olumsallık üzerinden. Her olumsal kişi olumsallığın ikilemlerini tartışma otoritesine sahiptir, çünkü iletişime girdiği ötekiler gibi o da olumsal bir kişidir. Konuşmacı ve dinleyici arasındaki ilişki *simetrik bir karşılıklılık* ilişkisidir.

Ben ne "genelde insanlığa" ne de "Akıl veya akla büründürülmüş ortak konuşmada belirdiği haliyle insanlığa" hitap edeceğim. Aksine hisseden, zevk alan, acı çeken, seçen, akıl yürüten ve konuşan somut kişilere sesleneceğim. Herhangi bir özel insanlık grubuna, sınıfına, zümresine, mesleğine, ırkına veya ulusuna yönelmeyeceğim. Herhangi tikel bir gruba sırf üyesi olmamdan kaynaklanan otoriteyle hitap etmeyeceğim. Olumsal kişiye onun bağlı bulunduğu somut kurum, meslek, parti, ülke, grup veya sınıfa bakmaksızın hitap edeceğim. Kadın olmama ve erkek toplumsal cinsiyetinin şerefli üyeliğine inanmamama rağmen, her iki cinsiyetin olumsal kişilerine sesleneceğim. Belki de bu yolla gerçekten de insanlığa seslenmiş oluyorum. Fakat, böyle olsa bile, bu *bizim içimizde* olan insanoğluna değil ama *biz* olan insanoğluna seslenmektir. Yani her birimize ve hepimize. Genel istence değil hepimizin istencine.

Olumsal olmak köksüz olmak anlamına gelmez. Modern bireyler arasında "otel sakinleri"[4] olduğu kadar belli bir çevrede kendilerini yuvada hissedenler de vardır. "Yuvada olduğunu" hissetmek, kendine bir yuva bulmak birisinin olumsallığını kendi yazgısına dönüştürmesinin sonucu olabilir. Kendilerini ve böylece yaşamlarının *telos*'unu, yazgısını seçen kişiler genel olarak yeryüzüne "yerleşmişlerdir"; özelde ise zamanımızda ve dünyadadırlar, belki de ait oldukları kurum kadar kendi çevreleri, ilişkileri ve bağlılıklarının içindedirler. Modern ahlâk felsefesi kendilerini hem "yuvada hisseden" hem de "dünyaya yerleşmiş" tüm olumsal kişilere uygulanır. Fakat modern öncesi ve olumsal olmayan kişiler bu tür bir ahlâk felsefesinin doğrudan muhatabı değildirler. Fakat biz hâlâ kişinin toplumsal *telos*'unu ve yazgısını doğum anında belirleyen ahlâki göreneklerin toplumsal tabakalaşma çizgileri boyunca bölünmesiyle karakterize olan insan gruplarının ve kültürlerinin olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Ahlâk felsefesinin bir kehanet gücü yoktur; kimse gelecekte tüm kültürlerin modern olup olmayacağını kestiremez. Bundan dolayı kimse modern felsefenin muhatabının bir gün "her insan" olup olmayacağını kestiremez. 233

Bir ahlâk felsefesinin başlangıçta belirli kuralların ve normların geçerliliğini tartışarak başlamak yerine olumsal kişinin "kişiliğine" seslenme kararı ne ontolojik ne de epistemolojik bir statüye sahiptir. Kişi herhangi bir dil, iletişim, eylem, bilinç, kolektif bilinç, emek vs paradigmasına veya herhangi bir metafizik ya da metafizik karşıtı duruşa taraftar olup olmadığına bakmaksızın bu kararı verebilir ve bunu devam ettirebilir. Birisi insanın oluşumuyla, kişinin bilgisinin ve kendine ilişkin bilgisinin kaynağıyla ve dünyanın öznel veya öznelerarası kurulmasıyla ilgili sorulara farklı cevaplar verse de, kişilerin kişiler olarak öylece var oldukları konusunda, (nasıl onlar bizle iletişim kurabiliyorsa) bizim de onlarla iletişim kurabileceğimiz konusunda ve (nasıl onlar bize hitap edebiliyorsa) bizim de onlara kişiler olarak hitap edebileceğimiz konusunda ötekilerle hemfikir olabilir.[5] Yine de bir ahlâk felsefesinin başlangıçta olumsal kişinin kişiliğine seslenmesi kesinlikle bir *karar* meselesidir, çünkü bu tür bir hareket metafiziksel, ontolojik, sosyolojik, epistemolojik veya tarihsel ya da herhangi bir tikel felsefenin sistem veya öğretisini izlemez.

Bu noktada, "kendini seçme"nin "kendini yapma"nın zarif bir baş-

4. "Otel sakinleri" kavramı ve onun içerdiği anlamı Michael Walzer'dan aldım.
5. Bu problemi detaylı bir şekilde *Genel Etik* içinde tartıştım.

ka ifadesi olduğuna ve bundan dolayı bir ahlâk felsefesinin başlangıçta kişiliğiyle birlikte olumsal bir kişiye hitap etme hareketinin aslında "emek" paradigmasından devşirilip, bu paradigmayı takip ettiğine ilişkin bir şüphe doğabilir. Fakat gerçekte "kendini seçme" "kendini yapma"nın değil, "kendini bilme"nin modern eşleniğidir. "Kendini yapma" metaforu kendini yaratmanın çağrışımlarını taşır. İnsanın benliği belirlenmiş olarak, yani hammadde gibi algılanır. Aynı zamanda insanın aynı benliği (veya onun belirli bir özelliği) hammaddeyi önceden tasavvur edilmiş bir şekle, failin kendisi tarafından konmuş bir amaca göre yoğuran yaratıcı, zanaatkâr, sanatçı olarak da algılanır. Metaforun yaratıcı ve sanatsal boyutları terk edildiğinde, birisi kolaylıkla bir yaşam stratejisine sahip ve her adımını akılcı olarak önceden tasarlanmış amacına uyduran salt amaç-yönelimli bir genel failin pozitivist imgesine varabilir. Diğer metafor, yani "kendini seçme" tamamıyla farklı çağrışımlar sergiler.

İnsan kendisini salt içe bakarak bilemez. Eğer "kendini seçme" "kendini bilme"nin modern versiyonuysa, benlikler arasında (en azından iki "benlik" arasında) bir etkileşim önvarsayılır.[6] Yine de benliğin modern bilgisi sadece ötekilerin algısından ve bakışından ortaya çıkmaz. *Neysek o olmadan önce* ne kendimiz ne de ötekiler bizim "gerçekte" ne olduğumuzu bilebilir (eğer neysek o olmayı başaramazsak, Goffman'ın kukla tiyatrosundaki karakterler gibi davranırız).[7]

Eylem ile karakter arasındaki modern öncesi etkileşim Aristoteles tarafından doğru bir şekilde tasvir edilmişti; ondan sonra da birçokları tarafından tasvir edilmeyi sürdürdü. Kişinin karakterini eylem oluşturur ve karakter ne kadar eylem tarafından oluşturulursa karakter de bir sonraki eylemi o kadar çok belirler. Fakat modern öncesi kişinin sergilemesi beklenen eylem türleri kişi için çok erken aşamada, lafın gelişi, "vitrin"dedir. Önce Baba vardır; sonra genç adam bir vatandaş çevresine tanıştırılır; şu ya da bu tarzda eylemde bulunursa kendisinin ne olabileceğini tam olarak bilmektedir. Özel eylemler ideal tipler ile bağdaştırılmıştır (mükemmel beyefendi-vatandaş ideali). Modern erkek ve kadınların koşullarında, kimse neyse o oluncaya kadar kim olduğunu

6. Öteki insanı kendinden daha iyi tanıyabilir ve insan da Öteki'yi ondan daha iyi tanıyabilir. Bununla birlikte birisi ötekine değil, kendisine erişim imtiyazına sahiptir ve *tam tersi*. Bu nedenle, pek çok öteki için geçerli olduğu üzere, benlik bilgisi yalıtılmış bir biçimde edinilemez. Bu problemi detaylı bir şekilde *Genel Etik* içinde tartıştım.

7. İçten olmayan varlıkların bir kukla tiyatrosunda kuklalar olduğu fikri Kierkegaard tarafından geliştirildi. Irving Goffman'ın *Presentation of the Self in Everyday Life*'de (Harmondsworth: Penguin, 1953) kaygılı rol oyuncuları böylesi bir Kierkegaardcı okumaya açıktırlar.

bilmez, ama bu karakter ile eylem arasındaki etkileşimi değiştirmez, sadece bunun gerçekleştiği çerçeveyi değiştirir; Browning'in kahramanının, "Ruhumu kanıtlamaya gidiyorum" sözü hikâyeyi şiirsel bir kısalıkla özetliyor. Karakterinizi oluşturan eylemler doğarken sizin adınıza belirlenmiş olmadığından, yaşamınızın gidişatı, toplumsal beklentiler, idealler ve belirlenimler tarafından sabitlenmediğinden, hangi tür eylemlerin sizin karakterinize uyduğunu bulmak amacıyla sizin "elinizi taşın altına sokmanız" gerekir. Fakat, bunlar karakterinizi biçimlendirdiğinden, ne tür eylemleri aramanız gerektiğini önceden nasıl bilebilirsiniz? Ruhunuzu kanıtlamayı deneseniz de her tür eylem biçimine yanlış bir biçimde bağlanmış olabilirsiniz; bununla, bu yolla neysen o olamamayı kastediyorum. Kendisini asla kanıtlamamış benlik "kendisi"nin ne olduğunu asla bilemediğinden kaybedilmiş bir benliktir. Yine de, "kendini seçme" "kendini bilme"nin modern versiyonuysa, fakat kendinizi ancak neyseniz o olduğunuzda bilebiliyorsanız, kendinizi nasıl seçebilirsiniz? Bir taraftan, kendinizi seçebildiğinizde neyseniz o olabildiğiniz öngörülürken, diğer taraftan seçimden önce gerçekte ne olduğunuzu bilmediğiniz varsayılmaktadır. Sanki bir kısırdöngünün içerisinde dönüp duruyormuşuz gibi görünebilir. Kendinizi seçmek yazgınızı seçmek anlamına gelir; daha açıkçası, kendini tikel seçmek tikel bir yazgının kişisi olarak kendini bilmek demektir. Bilgisinin seçiminizi önceleyiği bir benliğe "sahip" değilsiniz. Varoluş ve varoluş bilinci birbirinden ayrılamaz. Benliğin seçimi *bir varoluş seçimi*dir çünkü varoluşun seçimidir. Varoluş seçimi tanım gereği tersine çevrilemez ve geri alınamaz. Yazgınızı tersine çevirebilecek bir biçimde seçemezsiniz, çünkü tersine çevrilebilecek bir seçim yazgınızın seçimi değildir ve tanım gereği varoluş seçimi de değildir.

Varoluş seçimi değiştirilemez olduğundan, kişinin yaşamının *telos*'unu ortaya çıkarır (modern kişinin doğumunda eksik olanı "iade eder"). Yaşamın artık bir gayesi vardır, çünkü kişi bir yazgıya sahiptir. Varoluş seçimiyle mukadder kılınandan farklı biçimde eylemde bulunma ihtimali, bu seçimle zaten engellenmişse, o zaman karakterle eylem arasındaki etkileşim tekrar devreye girer. Kierkegaard'ın bir defasında belirttiği gibi, varoluş seçimi yaptıktan sonra seçim yapmaya her zaman devam edersiniz. Fakat bu ardışık seçimler kendinizi seçmenizin mukadder kıldığı bir çerçeve içinde gerçekleşir.

Kendi seçtiğiniz bir yaşama içkin olan *telos* akılcı seçim kuramları açısından tasarlanmış yaşam stratejileri ve amaçlarıyla karıştırılmamalıdır. Varoluş seçimi kendimizi seçmek demektir, somut bir amacın, hatta yaşamın belli *bir* amacının seçimi bile değildir. Varoluş seçimi-

nin amacını gerçekleştirebilmek için hiçbir araç kullanılamaz. Varoluş seçiminde gerçekleştirilecek olan amaç gerçekte bir "kendinde-amaç"tır. Aristoteles'ten alıntılarsak, "ruhun yaşamımız boyunca sürecek olan etkinliği"dir. Varoluş seçiminde kendimizi seçerken ne seçersek seçelim o bir *energeia*'dır. İnsanların varoluş seçiminde seçtikleri etkinlik sonuçta bir şey elde edilen değil, "bir şeye yönelik etkinlik", "biz olan etkinlik", " neysek o olduğumuz" bir etkinliktir. Ne seçerseniz seçin bu değişmez bir durum olacaktır. Kendinizi varoluş seçiminde bir hareketin (bir partinin) eylemcisi, dini bir cemaatin üyesi, bir bilim adamı vs olarak seçebilirsiniz. Lukács komünizmin zaferini seçmedi (*belli* bir amaç), aksine kendisini bir komünist olarak seçti. We-

ber, "Bir Görev Olarak Bilim" makalesinde birçok kez ifade ettiği gibi "bilimlerin ilerlemesi"ni seçmedi, bilakis kendisini belirli bir çağrının (başka bir çağrının değil) kişisi olarak, bir toplumbilimci olarak seçti. Varoluş seçiminde ne seçerseniz seçin seçiminizi geri alamazsınız (bir seçim olarak). Değiştirdiğinizde kendinizi, şahsiyetinizi, yazgınızı kaybeder ve olumsallığınıza geri dönersiniz.

Sadece varoluş seçimi yaparlarken yani kendilerini seçerlerken modern erkek ve kadınlar olumsallıklarını yazgıya dönüştürürler. Eğer bunu yapmada başarısız olurlarsa, başkaları onlar için seçecektir. O zaman onların seçimlerinin hepsi geri alınabilir hale gelir ve zaman içerisinde onlar bütün bu seçimleri tersine çevirir. Artık bu kişiler durmadan başka türlü seçmiş olsalardı ne olacağını, başkasını değil de bunu yapmış olsalardı, başka bir kadınla veya erkekle evlenmiş olsalardı, doğdukları yerde kalacaklarına göç etmiş olsalardı, diğer yönü değil de bu yönü seçmiş olsalardı, vs ne durumda olabileceklerini *ad infinitum* [sonsuza kadar] düşünüp duracaklardır. Geçim derdiyle, amaçlarını gerçekleştirecek araçların seçimiyle meşgul olacaklardır, ama onları gerçekleştirdiklerinde tatmin yerine yorgunluk hissedeceklerdir. Etrafındakilerle, kendileriyle ve "yaşam"larıyla hiçbir zaman tatmin olmayacaklardır. Ne yapmışlarsa ve özellikle de ne yapamamışlarsa hepsi için pişmanlık duyacaklardır. Bir analiste koşacaklardır ama o da onları nevrozlarından kurtaramayacaktır. Çünkü, en nihayetinde, analist başka bir kişinin kendisini seçmesi için koşullar yaratan bir kişidir. Ve eğer kişi seçmezse, analist kendi gücünün sınırlarına dayanır ve daha fazlasını yapamaz.

Eğer kendinizi "belirli bir davanın kişisi" veya Weber'in deyişiyle, "tikel bir çağrının kişisi" olarak seçerseniz, kendinizi *farklılık* olarak seçersiniz. Seçim geri alınamaz, bundan dolayı ona varoluş seçimi diyoruz. Seçim sayesinde neyseniz o olursunuz. Asla seçiminiz hakkın-

da pişmanlık duymazsınız, çünkü eğer bunu yaparsanız kendinizi kaybedersiniz. Seçim muğlak değildir, çünkü seçtiğiniz kendinizdir. Ne var ki, başkalarına seçiminiz muğlak görünebilir, çünkü seçmiş olduğunuz farklılıktır. Hatta size bile başka kişilerin gözünde yazgınıza (özellikle yazgınız bir davaya dayalıysa) sadık kalmaktansa kararınızdan dönmek, yani kendinizi kaybetmeniz ahlâki açıdan daha iyi bir karar mış gibi gelebilir. Bu tür varoluş seçimleri en nihayetinde bireyleri birleştirmektense ayırırlar.

Bundan dolayı, varoluş seçiminde kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçen kişiler kendilerini iyi veya kötü şansın, lütfun veya lanetin taşıyıcısı olan dış güçlere maruz bırakırlar. Böylesi güçler bireyin varoluşuna, varoluş seçimine dışsaldır. Birisinin refahını, durumunu ve mutluluğunu tehdit etmekle kalmaz, insanın kendisi hakkında yaptığı seçimi bile bulandırabilirler. Öte yandan, bu kişilerin yaptıkları seçimlerin başka bir kişinin hayal edebileceğinden çok daha iyi olmasını da sağlayabilirler. Kendisini şüpheye yer bırakmayacak şekilde "ulusunun yazarı", "XX. yüzyılın Goethe'si" olarak seçen ve sonraki eylemleri iyi veya kötü bu varoluş seçimi tarafından belirlenen Thomas Mann'ın bir keresinde belirttiği gibi, "Her şey lütufa bağlıdır" ("*Alles hängt vom Segen ab*"). Tanrı'nın lütfu onun üzerineydi; şansın gözde çocuğuydu; peki böyle olamamış ve olamayan ötekiler için ne demeli? Tanrı'ların keyfinin yerinde olmamasından dolayı gerçeğe dönüşmeyen bir varoluş seçimi, yapan kişiyi hırçın, insan düşmanı ve kinci yapar. Bu durumda insanın kendisi hakkında yaptığı seçim suçlanamaz; başka birisi suçlanmalıdır. Tüm modern Atinalı Timon'lar geçmişte gerçekleşemeyen bir varoluş seçimi yaptılar. Eğer varoluş olarak seçilen bir çağrı yerine bir davaysa, bu kirli oyunu oynayabilen dışsal güçlerin kaprisidir. Açıkçası, bir dava tanım gereği varoluş olarak seçilmiş dışsal bir güçtür. Bundan dolayı, lütuf veya lanet, iyi veya kötü şans, tamamen davanın gidişatına bağlıdır. Eğer dava başlangıçtaki seçimle uyuşmayan kötü bir yola saparsa, akabinde varoluş seçimi değiştirilemeyeceğinden, davanın yozlaşması başlangıçtaki seçimi yapan kişi tarafından kabullenilemez, hatta kendine veya dışarıya bile çok zor itiraf edilir.

Kendinizi tikel bir çağrının veya davanın kişisi, tikel bir kişinin arkadaşı (veya sevgilisi) olarak veya herhangi tikel bir şey olarak seçmiş olun, farklılık kategorisi kapsamındasınız demektir; yaşamınızda her şey lütfa veya lanete bağlı olacaktır.[8] Eğer seçiminiz gerçekleşmezse,

8. Ibsen bu sorunu büyük bir şiirsel duyarlılıkla keşfetti. Yapı ustası Solness kendi seçtiği yolunu sonuna kadar takip etmelidir. Sendeleyemez. Ancak kendisi olarak

kendinizi algılamanızla başkalarının sizi algılaması arasında bir farklılık oluşacaktır. Siz kendinizi akılcı olarak nitelemeye devam ederken başkaları sizi akıldışı olarak düşünecektir.

Fakat, farklılık kategorisi kapsamında yapmış olduğunuz seçimin sonucu ne olursa olsun kendinizi seçerken olumsallığınızı yazgıya dönüştürürsünüz. Ne var ki, bu noktada, bir ahlâk felsefesinin varoluş seçimi konusunda yapabilecek pek az şeyi olduğu sonucuna varabiliriz. Modern ahlâk felsefesi olumsal kişiye yöneliktir; buraya kadar tamam. Değişmezlik mutlak bir erdem yapılmadığı sürece veya olumsallıklarını yazgıya dönüştürmüş kişilerin geri kalanımızdan ahlâken daha iyi olduğu kanıtlanmadığı sürece, kendini tikel bir görevin veya davanın
238 kişisi olarak seçmenin ahlâkla pek az alakası vardır. Fakat elimizdeki durumun bu olduğunu işaret eden hiçbir şey yoktur. Öte yandan, varoluş seçimi yapmaya asla teşebbüs bile etmemiş, asla kendilerini seçmeyen ama ötekilere kendi adına seçmeleri için izin veren ve bundan dolayı sorumluluk sahibi failler olarak ele alınamayacak kişiler konusunda da ahlâk felsefesi çok az şey yapabilir. Sadece karakterli insanlar iyi karakterde olabilirler.

Yine de bu çıkmazdan bir çıkış yolu vardır. Farklılık kategorisi kapsamında yapılabilen varoluş seçimlerinin türlerini daha fazla irdelemek yerine, şu soruyu sorabiliriz: *Evrensellik* kategorisi kapsamında yapılabilen, seçmiş olan kişiyi ayırmaktansa bizle birleştiren bir varoluş seçimi türü var mıdır? Kierkegaard böylesi bir varoluş seçimine işaret eden ilk düşünür değildi ama kesinlikle varoluş seçimi için en güçlü savunuyu yapan oydu. Weber bir görev olarak siyasete ağıt yaktığı dersinde bana göre kuramsal açıdan problemli yeni bir teşebbüste bulundu. XX. yüzyılın varoluşçuluğu, özellikle Sartre, özgün düşüncenin güçlü bir öznel versiyonunu sunduğundan, ben seçimin daha az öznelci bir yorumunu sunmak için Kierkegaard'a geri dönmeyi tercih edeceğim.

IV

Evrensellik kategorisi kapsamında kendimizi seçmek kendimizi *iyi kişiler* olarak seçmek demektir. Bu *tek* ahlâki seçimdir, çünkü bu, ahlâkı

kaldığını kendisine kanıtladıktan sonra ölebilir; bundan dolayı, sırf kendi ölümüyle buluşabilmek için kendisiyle baş başa kalır. "Kendinize sadık kalın!" Ibsen'in en önde gelen düsturudur. Kendini seçmekten ziyade macera arayan Peer Gynt ve kutsanmadan kalan Hjalmar Ekdal'ın her ikisi de özerk değildir ve vasattır.

seçmektir. Kierkegaard'ın formülasyonunda, etik açıdan kendimizi seçmek iyi ile kötü arasında tercih yapan kişiler olarak kendimizi seçmek demektir. Fakat, "Eğer kişi iyi ile kötü arasında seçim yapan birisi olarak kendisini seçerse, tanım gereği iyiyi seçmiştir", diye ekler. Bu, gelecekte kötülükle sonuçlanan bir eylemi seçmeyeceği anlamına gelmez. Bilakis, eylemin kötü olduğu bilinerek seçilmeyeceği anlamına gelir. Etik açıdan kendisini seçmiş kişi iyilik uğruna iyilik yapar, fakat asla kötülük uğruna kötülük yapmaz. Sonuçta, iyi ile kötü arasında seçim yapmak tanım gereği iyiyi seçmektir.

Kendimizi Kierkegaardcı anlamda etik açıdan seçmede küçük bir değişiklik yapmayı tavsiye ediyorum. Bu değişiklik düşünceyi bir noktaya kadar ılımlaştırıyor ki farklı felsefi, hatta ampirik temeli olan düşünürler için kabul edilebilir olsun, yani herkes için daha fazla makbul olabilsin. "Kendimizi seçmek" *neysek o* olmaya *yazgılanmak* anlamındadır. *Etik olarak kendimizi seçmek kendimizi olduğumuz gibi iyi insanlar olmaya yazgılamak demektir.* Bana bunun üzerinde kısaca durmam için izin verin. Tikel anne babaların çocuklarıyız, tikel bir çocukluk yaşadık, tikel nevrozların acısını yaşadık, tikel bir muhite doğduk, zengin veya fakir, eğitimli ve eğitimsiz; biz buyuz. Kendimizi seçerken, tüm bu belirlenimleri, şartları, yetenekleri, artıları ve eksileri seçeriz: İyi ya da kötü yazgımızı seçeriz; kısaca, olduğumuz her şeyi. Bundan dolayı, *olduğumuz* iyi kişiler olarak kendimizi de seçeriz ve kesinlikle *olduğumuz haliyle* kendimizi seçeriz. Tüm belirlenimlerimizi seçeriz ve bu yüzden kendimizi özgür kılarız. Aynı düşünceyle, veya Kierkegaard'ın dediği gibi, aynı anda, iyi ile kötü arasında seçim yapan ve bundan dolayı iyiyi seçen, iyi olmaya yazgılanmış kişiler olarak da kendimizi seçeriz. Kendim olarak doğru bir kişi olmalıyım, çünkü ben, ben olarak, kendimi doğru bir kişi olmaya yazgıladım. Bu çok basit bir düşünce. Kim neyse o olmayı, yani, doğru ve iyi bir kişi olmayı seçerse, tüm belirlenmelerini de aynı hareketle seçmiş olur. Çünkü kişi sadece bunu açıkça yaptığında kendisini iyi olmaya yazgılamış olur. Kendimi tamamıyla seçmediğimi, fakat ayıklama yaptığımı tasavvur edin. Kusurlarımı değil yeteneklerimi, ebeveynlerimi değil cemaatimi seçiyorum; çocukluğumun acılarını ve hayal kırıklıklarımı tekrar seçmiyorum. Bu şekilde ayıklama yaparak seçersem, kendi yazgımı belirleyemem, çünkü özgür olamam: Neyi seçmeden bıraktıysam o, hayatımı ve şansımı, en azından kısmen *belirler*. Tamamıyla kendilerini seçmiş insanlar, "Bunu mutsuz bir çocukluk yaşadığım için yaptım" veya "Gençlik zamanımın hayal kırıklıklarını telafi etmek gerektiği için kendimi yapmaktan alakoyamadım" gibi mazaretler üretmez-

ler; tam tersine bunların hepsini seçmişlerdir. Varoluş seçiminde kendilerini etik olarak seçenler, kendi tekil karakterleri içinde "yabancı" bir güç ve zorlama barındırmazlar. Hiçbir mazeretleri yoktur, çünkü hiçbir mazerete ihtiyaçları yoktur.[9]

Yukarıda söylenen, varoluş seçiminde etik olanı seçmek, insanın kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçmesidir. Bu garip gelebilir, çünkü seçimin bu türünde insanlar tüm tekil belirlenimleriyle neyseler onu seçerler. Yine de hepimiz kendimizi etik açıdan aynı düzeyde seçebileceğimizden, özgürlük hareketi olarak tekilliğimizin seçimi evrensellik kategorisi içerisine girer: "her insan". İlk bakışta bu ifade inandırıcı gelmeyebilir. Tüm bireyler, birey olarak kendi belirlenimlerine sahiptir. Ne var ki, bunların hepsi varoluş seçimi için eşit düzeyde sıçrama tahtası görevi görmez; Bazıları için seçim kolay olabilirken, diğerleri için zor olabilir. Fakat bu karşı argümanın konuyla alakası yoktur. Daha kolay veya zor olsun, varoluş seçiminde iyiliği seçmek aynıdır; tüm insanlar için eşit derecede mümkündür. Bu açıdan, varoluş seçimi tüm evrensellerin (dahası, tüm normların) ortak bir eğilimini sergiler. "Öldürmeyeceksin" buyruğu bir karıncayı bile incitmeyen kişi için de, fiziksel şiddete meyilli olan için de eşit derecede geçerli bir normdur. Her ikisi için de hemcinslerini öldürmemek, aynı derecede mümkündür.

Varoluş seçiminde etik olanı seçmek evrensellik kategorisine girer. Hepimiz için özgür bir biçimde belirlenimlerimizi seçmek ve kendimiz olarak, kendimiz olan doğru ve iyi kişiler olmaya karar vermek mümkündür. Ne var ki, farklılık kategorisi kapsamındaki varoluş seçimi kavramı herkesin aynı seçimi yapamayacağını ima eder. Herkes belirli bir görevi seçebilir, fakat aynı olanı değil; seçse bile herkes bu görevi aynı nitelikte takip edemez. Herkes bir davayı seçebilir, fakat herkes aynı davayı değil (hatta herkes bu davayı aynı bağlılıkla sürdüremez); yine de herkes kendisini, doğru ve iyi bir kişi olmaya yazgılayabilir.

Farklılık kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimi seçen kişiye kirli oyunlar oynayabilirken, evrensellik kategorisi kapsamındaki varoluş seçimi oynayamaz. Bu, doğru kişinin kendisini bir çağrının kişisi olarak seçenden daha mutlu olduğunu söylemek değildir. Bazı zamanlarda farklılık olarak kendimizi seçmenin başarılı sonucu bize muzaffer olmanın sonsuz mutluluğunu yaşatabilir. Fakat varoluş seçimi-

9. Gönüllü eylemin yapısı *Genel Etik* içinde analiz edildi. Kendimizi etik açıdan seçmek diğer başka şeyler için de eylemlerimiz için sorumluluk almak demektir. Kendini etik açıdan seçmiş erkek ve kadınlar hiçbir zaman şöyle sorular sormazlar: 'Ben kardeşimin bekçisi miyim?'

ni, "kişiliği"ni kaybetmenin acısıyla geri almak mümkün olmasa da, seçimin kaynağı bir defa kirlendiğinde, kişi sık sık bu seçimin hiç yapılmamış olmasını yeğler. Evrensellik kategorisi kapsamında yapılan seçimin kaynağını hiçbir müteakip olay (ister iyi şans, ister kötü talih olsun) kirletemeyeceğinden, kimse böylesi bir seçimin yapılmamış olmasını yeğlemez. Başka bir deyişle, evrensellik kategorisi kapsamında seçerken kendinizi içtenliğe yazgılarsınız. Neysen o olmak (iyi bir kişi olmak) eylemlerinizin, tutumlarınızın ve hareketlerinizin içtenliğine bağlıdır. İçten kişi kesinlikle geçmişte veya bugün iyi olmanın bahtsızlığından şikâyet etse de, içten olmayan bir kişi olmayı arzu etmez.

Evrensellik kategorisi kapsamındaki varoluş seçimi temel ahlâki seçimdir: Ahlâkı seçmektir. Şüphesiz, ne ahlâki olarak benimsenen ne de belli durumlar için iyiyi kötüden ayıran bir söylem ahlâki bir seçimi önvarsayar. Bundan başka, kişinin ahlâk dilini anlaması için onu konuşuyor olması gerekmez. Hutcheson *minima moralia* tezini desteklemek için en basit ve en inandırıcı argümanı bulmuştu. Onun belirttiği gibi ahlâkla dalga geçenler bile eğer yanlış yapılan taraf iseler "adaletsizlik" diye feryat ederler. Ayrıca, ahlâki terimlerin boş, anlamsız ve ilgisiz laflar olduğu fikrini savunan kinikler kendilerine "sahtekâr", "korkak", hatta "dar kafalı" dendiğinde ciddi ciddi alınırlar. Bu bir tek, bu kategoriler anlamlıysa anlamlıdır. İşin ilginç yanı, sahtekâr olarak tanımlandığı için alınan kişiler, eğer birisi onların çıkarlarını korurken yeteri kadar etkin olmadıklarını veya zevklerinin peşinden yeterince koşmadıklarını belirtirse alınmazlar. 241 F16

İyi ile kötüyü "ayırmak" ile ikisinden birini "seçmek" aynı değildir. Aslında, ahlâki failler olarak varoluş seçiminde kendilerini seçip seçmediklerine bakmaksızın, iyi ile kötü arasındaki seçimin herkes tarafından yapılabileceği ve gerçekte yapıldığının gösterilmesine gerek yoktur. Kişiler genelde iyi ile kötü arasında bir seçim yapmaları şart olursa, ondan kaçınamaz ve kaytaramazlarsa ve seçimlerinin ahlâki etkilerini bilmeyi göze alırlarsa seçim yaparlar. Kendilerini varoluş seçiminde iyi kişiler olarak seçenlerin hepsi iyi ile kötü arasında seçim yapma istencinde bulunur, çünkü iyiyi (neyseler o olmayı: iyi kişiler olmayı) seçme istencinde bulunurlar. Onlar seçmenin iyi veya kötü arasında seçim anlamına geldiği kendilerine söylenene kadar bekleyemezler ve beklemeyeceklerdir. Bir eylemi kafalarında tartarken veya eylemin gidişatı içinde, kendilerine eylemin iyi ile kötü arasında bir seçimi ima edip etmediği sorusunu yönelteceklerdir. "Doğru" ve "yanlış" kategorilerinin kılavuzluğu altında olası tüm eylemleri değerlendireceklerdir. Birisinin bu şekilde davranması için ahlâki açıdan katı ol-

ması gerekmez. Birisinin tüm eylemlerini "doğru ve yanlış" perspektifinden değerlendirmesi hiçbir şekilde tüm seçimlerin iyiyle kötü arasında olduğu anlamına gelmez. Birisi öyle olmadığını söylemiş olsa bile değerlendirme seçimin *adiaphoric* olduğuna ilişkin bir sonuca neden olabilir. Ne var ki, alternatif eylemlerin gidişatı önlerine iyiyle kötü arasında bir seçim çıkarmayagörsün, iyinin seçimi, olası tüm seçimlerin çeşitleri üzerinde olduğu kadar amaçlar, çıkarlar, tutkular, (özel veya kamusal) yararlar vs (buradaki gibi çatışmanın ortaya çıkmadığı ahlâki değerleri hariç tutarak) gibi başka bir seçimin yapılması nedenlerinin üzerinde de mutlak bir tercih halini alır. Söylemeye gerek yok, eğer birisi kendisini varoluş seçiminde farklılık kategorisi kapsamında seçerse, kişi kendi tikel yazgısına içkin eylemlere öncelik veriyordur: Bu eylemler katiyen ahlâki açıdan olası en iyi eylemler olmayacaktır.

Kendisini varoluş seçiminde iyi bir kişi olarak seçen kişinin kötüyü de seçebileceğini vurgulayan Kierkegaardcı önermede paradoksal olan hiçbir şey yoktur, çünkü eğer kişi yalnızca iyiyi seçebilseydi seçim diye bir şey olmazdı. Aslında, mesele salt iyiyle kötü arasındaki seçimin bir kategori (eylemin mahiyetini belirleyen bir kategori) olarak kötüyü içerip içermemesiyle kalmaz; bilakis mesele bir seçimin *gerçekten de* kötüyü seçmeyi içerip içermediğidir. İyi kişilerin de zaman zaman yanlış şeyler yaptığını anlatan basmakalıp bilgelik bu bağlamda, göründüğünden daha basit kaçacaktır. Modern zamanlarda ahlâk daha düşünümsel olduğundan[10] ve doğru kararı bulmak için, kuramsal akıl pratik akla her zamankinden fazla yardım ettiğinden (gerçi kuramsal akıl da bizzat hatalı olabilir), seçim yapan kişi seçiminin ahlâki mahiyeti hakkında yanılabilir, kötüyü kötü olduğunu bilmeksizin seçebilir. Ayrıca, birisi bazen eylemin her gidişatının eşit derecede iyi olduğu ve ahlâki ihlal türlerinden birini içerdiği durumda bir seçimle karşılaşırsa, bile bile kötüyü seçmeye "eli mahkûm"dur. Kendinizi varoluş seçiminde seçmiş olduğunuzda, seçimlerinizi özgürce yaparsınız. Bu yüzden kimse, "Seçmeye elim mahkûmdu" diyerek masum olduğu iddiasında bulunamaz. Bu probleme üçüncü bölümde tekrar döneceğim. Özetlersek, eğer birisi evrensellik kategorisi kapsamında seçerse, kendisini etik açıdan seçmiş olur. Birisi etik açıdan kendisini, neyse o olmayı, neyse o olarak seçerse seçebilir. Kişi tüm belirlemele-

10. Modern ahlâkın artan karmaşıklığı, etiğin (ahlâkın) yapısındaki iki ana değişiklik tanımladığım *Genel Etik* içinde tartışıldı: İlk değişiklik tamamlandı; ikincisi halen oluşum sürecinde. Düşünümselliğin şişirilmesi ikinci yapısal değişikliğin tipik öğesidir. (Bkz. özellikle, *Genel Etik*, dokuzuncu bölüm.)

rini seçerken, iyi bir kişi, kendini iyi olmaya yazgılamış bir kişi olmakta kendini özgür kılar. İyi (dürüst) bir kişi olmayı seçerken, kişi iyi ile kötü arasında seçim yapar.

Kierkegaard'ın insanların kötüyü asla kötülük uğruna seçmeyeceği varsayımını, bu problemin şimdiki tartışmamız açısından alakasız olduğunu göstermek için benimsemeye gerek yoktur. İnsan doğasının bilgisi konusunda Shakespeare'e Kierkegaard'dan daha fazla güvenirim. Her zaman kötüyü kötülük uğruna seçen insanlar olabilir (daima olmuş olduğu gibi). Radikal kötü var olabilir, fakat bu genel olarak kesinlikle insan ırkımız için tipik ve karakteristik değildir.[11] Yani, kötüyü kötülük uğruna seçen insanlar olsa bile, onlar kuraldan ziyade istisnadırlar; iyiyi iyilik uğruna seçmekse kural olmasa bile en azından ideal bir normdur. Bu, insanlar genellikle iyilik uğruna iyilik yaptıkları için ideal bir norm değildir, bilakis, genelde insanlar bunu yapan insanları takdir ettikleri için ideal bir normdur.

V

Varoluş seçimi modern varolma biçimine içkindir. Modern öncesi toplumlar ne böylesi bir seçim için gerekli şartları sağlamıştı ne de seçimi zorunlu kılmıştı. Halihazırda yerleşik olan tikel bir hayat tarzı kişilere *toplumsal açıdan* doğumla birlikte verildiği sürece, bu kişiler kendilerini seçememişlerdi. Çünkü ne verildiyse sükûnetle, sevinçle, sorumlulukla, tevazuyla, uysallıkla, hatta övünçle ve coşkuyla kabul edilebilir veya benimsenebilir; fakat *seçilemezdi*. Birisi bir şeyi ancak aynı şeyi *seçmeme* şansı varsa seçebilir.

Bu modern öncesi toplumlarda yaşamın *telos*'unun neden benzersizlik, farklılık ve evrensellik cephelerinden açımlanamadığının, esasında, açımlanamayacağının muhtelif nedenlerinden biridir. Bu dünyada toplumsal açıdan dağıtılmış *telos, tipik* bir sonuçtu. Verili bir konumdaki kişiye atfedilen toplumsal konum ve eylem, beraberinde kişinin uyması beklenen ahlâk normlarını ve erdemlerini taşırdı. Değinmek gerekir ki, ahlâki yön geliştikçe, varoluş seçiminde iyiliği seçme

11. *Genel Etik* içinde iki tür kötülüğü birbirinden ayırmıştım: İlkine "yeraltı kötülüğü", ikincisine ise "bilgiçlik kötülüğü" adlarını verdim. Ne zaman ikinci tür kötülük ilkini harekete geçirirse, kötülük veba gibi yayılmaya başlar ve muazzam bir zarar verir. Kötülüğün bu yorumunun kötülüğün radikalliği kavramıyla hiçbir alakası yoktur (bkz. "Genel Etik", onuncu bölüm). Aslında, Kant da bu ayrımı *Religion within the Limits of Reason Alone*'un ilk kısmında yapmıştı.

imkânı daha çok ortaya çıktı.[12] Ne var ki, amacım burada tarihsel bir araştırma yürütmek olmadığından, yalnızca saf model olan durumları tartışacağım. Bu çerçevede, daha önce söylediğim bir noktayı tekrar etmeliyim: Benliğin farklılık ve evrensellik kategorileri altında seçimi yalnızca modern varoluş biçimi içinde birbirinden tamamıyla ayrılabilir. Fakat aynı zamanda seçimin iki türü bağdaşabilir, asla tam olarak birleşemese de bu anlamda uzlaşabilir.

Hem ilke olarak hem de pratikte seçim yapmaksızın, bir kişi farklılık kategorisi kapsamında olmaksızın (önce, sonra veya aynı anda) evrensellik kategorisi kapsamında varoluş seçimi yapabilir ve tam tersi. Yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için not edilmelidir ki, kendi-

mizi belirli bir davaya yazgılamaksızın iyi kişiler olarak seçmek, çağrısız, davasız, nedensiz, somut bir amaçsız, bağlılık duyulan bir değer olmadan vs kalmaya *denk değildir.* Etik açıdan seçtiğinizde, kendinizi davalara, insanlara, kurumlara, aileye, arkadaşlarla, komşulara, yeteneklerini geliştirmeye, güzel şeylerden zevk almaya dahil edersiniz (ya da etmeniz olasıdır.) Fakat bu tikel bir çağrı, dava veya buna benzer bir şey aracılığıyla neyse o olan kişi olarak kendimizi seçmeyle aynı şey değildir. Bir dava veya çağrıyı seçmek, ki bunlar varoluş seçimi değildir, her istendiğinde değiştirilebilir. Bundan dolayı, böylesi seçimler kendini kaybetme riskine maruz kalmaksızın arzu edildiği gibi sık sık değiştirilebilir: Karakterin sürekliliği (varoluş seçimindeki) ahlâki seçimle kurulagelmiştir. Ne var ki, bu seçim yapıldıktan sonra eğer iyi ve kötü arasında seçim yapmada başarısız olursa, eğer eylemlerini veya davalarını onların ahlâki niteliğine bakmaksızın seçmeye başlarlarsa, insan kendisini kaybedecek ve parçalanacaktır.

Benliğin etik seçimi bizi, antik (Aristotelesçi) erdemli yaşam görüşüne yaklaştırır. Modern kişinin olumsallığına rağmen, Aristoteles'in "insan"ı olumsal değildi. Modern insanlar tamamen olumsallıklarından dolayı kendilerini varoluş seçiminde iyi kişiler olarak seçmelidirler. Fakat, kendisini varoluş seçiminde seçtikten sonra, kişinin ne kendi olumsal benzersizliğini bir evrensel ahlâk yasasının sürekli baskısının altına koymasına, ne de katı evrensel buyrukların ağır yükü altında ezilmesine gerek vardır. Kişinin kendi yazgısına yakışır yaşaması adaletsizliğe ve acıya katlanmayı içerse bile, tatminkâr, iyi ve memnun edici olabilir. Çünkü, kendimizi varoluş seçiminde iyi kişiler olarak seçtiğimizde, hiçbir şey bizi kendi yazgımızı, dolayısıyla kendimi-

12. Ahlâkın yapısında ilk değişiklik *Sittlichkeit* (ahlâki töreler) ile *ahlâk* (*Sittlichkeit*'la kişisel, nihayetinde öznel ilişki) arasındaki farklılaşmayı meydana getirdi. İkinci yapısal değişiklik, bu farklılaşmayı uç noktalara taşımaktan sorumludur.

zi kaybetmekten daha çok tehdit edemez.

Platon'un ünlü, "Yanlıştan dolayı acı çekmek başkalarına yanlış yapmaktan daha iyidir" ilkesi ne doğrudur ne de yanlış. Ahlâk felsefeleri bu sözü metafizik mutlaklıklar aracılığıyla desteklerlerse, bir aksiyom olarak kullanabilirler. Ne var ki, tıpkı olumsal kişi ahlâk felsefesinin muhatabı haline geldiğinde olması gerektiği gibi, bu destek reddedilir veya göz ardı edilirse, insan bu sözün kanıtlanamayacağını ve bir aksiyom hizmeti de göremeyeceğini kabul etmelidir. Tikel bir davaya dahil olup olmadığına, bir akılcı dünya görüşüne bağlanıp bağlanılmadığına, inananlar veya inanmayanlardan olup olmadığına bakılmaksızın, tüm olumsal kişiler ortak bir özelliğe sahiptir: Kendilerini iyi kişiler olarak seçtikleri sürece, Platon'un ilkesi onlar için doğru olacaktır. Kendilerini etik açıdan seçmiş olanlar, kendilerini ortak bir hakikate, *yanlıştan dolayı acı çekmek başkalarına yanlış yapılmasına neden olmaktan daha iyidir* hakikatine bağlayacak ve onun bir parçası olacaklardır. Benliğin etik seçimi hümanist klasisizmin müphem hayallerini gerçeğe dönüştürür. Kendisini iyi olarak seçmiş kişiler doğru şeyi incelikle, hoşlanarak, tadını çıkararak ve keyifle yapmayı severler. Aristoteles'in "iyi karakter"i (*heksis*) gibidirler: *Heksis* yanlış yapamaz, çünkü doğru olanı yapmak zaten onun karakterinin gereğidir.[13]

Daha önce belirtildiği gibi, bir kişi farklılık kategorisi kapsamında seçim yapmaksızın (önce, sonra veya aynı anda) evrensellik kategorisi kapsamında varoluş seçimi yapabilir. Fakat iyi bir kişi olarak evrensellik kategorisi kapsamında kendinizi seçmek *ve* belirli bir çağrının veya davanın (yani, farklılık kategorisi kapsamında) varoluş seçiminde kendinizi seçmek (önce, sonra veya aynı anda) tamamen mümkündür. Böyle bir ihtimali ortadan kaldıran radikal bir varoluş seçimi kavramlaştırması ahlâki mutlakçılığı yeniden ileri sürer; bütünüyle Kantçı olmasa da onun bir tipi olduğundan eski bir kuramın daha yakın dönem çeşitlemesini temsil eder ve dolayımlama için aynı derecede elverişsiz hale gelir. Bana göre, felsefe bizim tamamlanmamışlığımızın hakkını vermelidir ve bunu mutlaklara ilişkin iddialarından feragat ederek ve kendisini tamamlanmadan bırakarak yapabilir. Diğer bir deyişle, yalnızca etik açıdan varoluş seçimi yapmış kişiler olduğu gibi iki varoluş seçimi yapan kişiler de olacaktır. Ahlâk felsefesi kendisine iyi (doğru) kişi imgesini model alsa bile, bir tür doğru kişiyi sırf kendi sistemine uymuyor diye bu imgeden dışlama otoritesi yoktur.

Bu bağlamda mutlak seçim ve temel seçim kusursuz bir biçimde

13 Bu konuyu Aristotelesçi iyi insan ve iyi vatandaş imgesinin çağcıl olup olmaması sorununa değindiğim ikinci ve üçüncü bölümlerde somutlaştıracağım.

ayrıştırılabilir. Bir kişi kendisini hem evrensellik kategorisi hem de farklılık kategorisi kapsamında seçiyorsa, her ikisi de değiştirilemez olsa bile seçimlerinin bir hiyerarşisi olmalıdır. İyilik ile çağrı arasındaki çatışmalar ve bu yüzden onların göreceli önceliği üzerine kararlardan kaçış olmadığından, "değiştirilemezlik" hem üst ve ast seçimler arasında çatışma olduğu, hem de onları bir öncelik düzenine koymanın gerektiği durumlarda aynı anlama gelmez. İlki *mutlak,* ikincisi ise *temel* seçimimizdir.

Eğer etik seçim mutlak seçim ve farklılık kategorisi kapsamındaki seçim temel bir seçimse, iki varoluş seçimi arasında bir çatışma olursa eylem, yargı ve diğer açılardan mutlak ve tartışmasız üstünlük ahlâki

mülahazalara verilecektir. Aslında, bu durumda bile, farklılık kategorisi kapsamındaki ilk seçimin değiştirilmesine asla ihtiyaç yoktur. Açıkçası, birisinin mutlak seçimi temel seçimine üstün olduğundan, kimse asla temel seçiminden pişmanlık duymayacaktır (bu yüzden de seçimini değiştirmeyecektir). Bundan dolayı, temel seçimin "değiştirilemezliği" basitçe şu anlama gelmektedir: Birisi temel seçimini "geri alamaz", çünkü bu birisini neyse o yapan (yapmış olan) bu seçimdir ve onun karakterinin ayrılmaz parçasıdır. Ne var ki, tüm bunlar kimsenin seçiminin *nesne*sini yeniden seçebileceği anlamına gelmeyecektir.

Çatışma durumlarında varoluş seçiminde etik olanı seçmek temel seçimin nesnesinde (amacında) *özgürce direnmeye* izin verebilir veya vermeyebilir. Ancak ve ancak, temel seçim nesnesinde (amacında) direnirken insan kendisini kaybedecekse izin vermeyebilir. Böylesi bir durumda bir temel seçimin nesnesini (amacını) inkâr etmek acı vericidir, aslında trajiktir, fakat o seçimin tamamen tersine çevrilmesine denk değildir. Temel seçimin varoluş seçiminin bir türü (bu durumda bir alt türü) olduğu ve onun gibi değiştirilemez olduğu ne kadar vurgulansa yeridir. Eğer kendime bir yasa koyar ve sonra ahlâki dürüstlük gereği bu yasayı değiştirirsem, bu hareketin geriye dönük bir etkisi olmaz. Fakat benliğin *etik* seçiminin öznenin kendisinden başka *nesne*ye veya *amaca* sahip olmadığı vurgulanmalıdır. Bu seçimin ikili bir yapısı yoktur. Bu, mutlak ile temel seçim arasındaki ilişkinin tersine döndürülüp döndürülemeyeceğinin mümkün olup olmadığını düşünmemize yol açar. Evrensellik kategorisi kapsamında varoluş seçimi temel seçime göre ikinci derecede rol oynamaya başlarken, farklılık kategorisi kapsamında varoluş seçimi mutlak seçime dönüşebilir mi? Evrensellik, kendini belirleme jestinin (yazgımızı seçmenin) bir sonucu olarak farklılığa tabi kılınabilir mi?

Şiddetli dış güçler farklılık kategorisi kapsamında kendisini seçmiş

olan kişiye hâkim olur. Seçim ya gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Ne var ki, varoluş seçiminde iyiliği seçmek koruma altındadır: Asla dış güçlerin müdahalesiyle kirletilemez. Bir yandan, eğer, evrensellik mutlak seçimim ve farklılık temel seçimim ise, etiği seçmek, farklılık kategorisi kapsamında seçim yaparken kendimi maruz bıraktığım dışsal güçlerin kaprislerine maruz kalmaktan beni koruyamayabilir. Fakat temel seçimin kaynağını kirlenmekten koruyabilir. Ahlâki bir çatışmayla karşılaştığında, (seçimin kendisini değiştirmeksizin) temel seçiminin amacını reddeden kişinin durumunda bu hep böyledir. Kaynağın kirlenmesini önleyen tam da amacın (nesnenin) inkârıdır. Ben, kavramın en geleneksel anlamıyla anlaşılacak biçimde, bir "trajik" çatışmaya vurgu yaptım: arınma, temizlenme olduğu kadar aynı anda tahrip edici ve yüceltici.

Öte yandan, eğer farklılık mutlak, evrensellik de temel seçimim ise, sadakatlerin, görevlerin, tutkuların, dileklerin vs birbiriyle çatışması durumunda, ahlâki mülahazaların karşısında beni kendi seçtiğim kaderime (bir davaya, göreve, ilişkiye vs.) götürecek eylemlere mutlak ve tartışılmaz bir otorite veririm. Aslında, kendimi iyi bir kişi olarak seçtiğimden, eğer iyi seçimimi gerçekten değiştirebilecek bir şey yapmışsam, kendi özerkliğimi, bütünlüğümü ve kişiliğimin tutarlılığını riske atmalıyım. Bir cambaz gibi dipsiz uçurumun üstündeki ipte yürümeliyim ve bundan dolayı iyi bir denge duygusuna, iyi reflekslere, muazzam derecede şansa, hepsinden öte, elimi tutabilecek bir arkadaşlar ağına sahip olmalıyım. "Cambaz dansı" burada insanın "kendisini ne olmaya yazgılamışsa ona", kişinin kimliğini etik kategorisi kapsamında kaybetmeksizin, öncelik vermesi anlamına gelir. Kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçerken, mutlak olarak farklılık kategorisi kapsamında da seçmek bariz nedenlerden dolayı *mutlak bir risk*tir. Kendini yalnızca farklılık kategorisi kapsamında seçmişsen, seçimlerinin gerçekleşmediğini fark edemeyebilirsin bile. Başkalarının gözünde komik bir simayken, mutsuz bile olmazsınız, fakat ötekiler sizin sadece bir budala olduğunuzu düşünürken, siz seçtiğiniz şeyde (bir dava, görevde veya tikel bir kişi olmakta) başarılı olduğunuz inancıyla yaşar ve ölürsünüz. Fakat eğer kendinizi evrensellik kategorisi kapsamında da seçerseniz, kendinizi aldatarak teselli arayamaz ve bulamazsınız. Hatta mutlak seçiminizden bile feragat edebilir ve bundan dolayı "şu ve bu olmaya yazgılı kişi" olmayı bırakır ve sonuç olarak ebedi bir mutsuzluğa gömülürsünüz. İyi (doğru) olmak sizi teselli etmez. Bu tür bir çıkmazdaki insanlar intiharın muhtemel adaylarıdır.

Kendisini iyi bir kişi olarak evrensellik kategorisi kapsamında se-

çen herkes bir durum, bir alternatif veya bir dava gerektirdiği zaman ahlâki bir seçim yapmaya tanım gereği niyetlenmiş demektir. Bu noktadan bakınca, kişinin varoluş seçimini yalnızca evrensellik kategorisi kapsamında mı yaptığı veya evrensellik *ve* farklılık kategorileri altında ikili bir seçim mi yaptığı ve son durumda etik seçimin mutlak seçim mi, yoksa temel bir seçim mi olduğu önemsizdir (veya önemi çok azdır). Böylesi bir kişi değişmez olarak, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu sorarken bu yolla doğru olanı yapma ya da en azından asla yanlış şeyi yapmama niyetini (aslında *kararlılığını*) dile getirir. Bu tür bir kişi herhangi bir durumda, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu yöneltten belli bir faile belli bir durumda mümkün olabilecek tüm ahlâki

öğütler için kılavuzluk sağlayan bir ahlâk felsefesinin doğal muhatabıdır.

Modern ahlâk felsefesi esasen "doğal muhatabına" hitap eder. Bu noktada, doğal "doğaya göre" değil, (kabaca) "kendinden menkul" (*selbstverständlich*) anlamındadır. Muhatabıyla ahlâk felsefesi arasındaki ilişki, felsefe *yalnızca* kendisine yöneltilen sorulara cevap verdiği sürece doğaldır. Gerçekte kimsenin sormamış olduğu (farazi) soruları cevaplamak, "bir soruyu cevaplamak"tan daha farklı bir egzersizdir. Ve eğer birisi ahlâk felsefelerinin yalnızca ahlâk filozofları tarafından sorulan soruları yanıtladığını söylerse, benim cevabım (birinci kısımda olduğu gibi) ahlâk felsefesi tarafından sorulan soruların iyi kişilerin tam da varoluşunda vücut bulan cevaplardan devşirilmiş olduklarıdır. "İyi kişiler vardır; bu nasıl mümkün oluyor?": Bu, ahlâk felsefesinin temel sorusudur. Bu tür bir felsefenin cevaplamaya çalıştığı diğer tüm sorular bu temel sorudan türemiştir. Bundan dolayı, evrensellik kategorisi kapsamında kendilerini seçen iyi kişilerin iyi bir ahlâk felsefesiyle aynı veya benzeri soruları sormasında şaşılacak bir şey yoktur. Bu anlamda, ahlâk felsefesi esasen daima *diyaloğa dayalıdır*. Felsefeler iyi kişilerle süreğen bir diyalog içerisindedir, çünkü aksi takdirde ahlâki temeller üzerinde eylemde bulunmak ve karar vermek niyetinde olan failler için kılavuzluk sağlayamayabilirler. Tüm doğru kişiler, ola ki kendilerini filozof olmaya yazgılasalardı, bu kılavuzluğu nasıl yaparlarsa, modern bir ahlâk felsefesinin normu da böyle kılavuzluk yapmalıdır.

Diyaloğa dayalı ilişki herkesi içermez. Telefon eğer karşı taraf cevap vermiyorsa boş yere edilmiştir. Bir ahlâk felsefesi kendisiyle ilişki kurmaktan kaçınan, hatta böylesi bir ilişki kurma teşebbüsüyle dalga geçen insanlar'a ilişki ve diyalog kurmaya teşebbüs etmiyorsa suçlanamaz. Dördüncü bölümde ayrıntısıyla tartışılacağı gibi, *ahlâk filo-*

zofları insani zaafları, kibir ve hataları iğneleyip yeren *ahlâkçılar* değildir. Ahlâkçılık faydalı olabilse de, ahlâkçıların tüm derdi bizi (kendimize değil, ötekilere) güldürmektir. Ahlâk felsefesinin derdi bu değildir. Ahlâk felsefesi insani kibir, zaaf ve hatalarla ilgilenmez; ilginç olmadıkları için değil, ahlâk felsefesi "ilginç" olanla ilgilenmediği için. Ahlâk felsefesi iyiyle ilgilenir ve bunun mutlaka sıkıcı olması gerekmez ama bizim "ilginç" olarak tanımlama eğiliminde olduğumuz şey olmayabilir.

Öte yandan, ahlâk felsefesine soracak soruları olmayanlar herhangi bir cevap da almayacaklardır. Basitçe bu insanlarla ahlâk felsefesi arasında hiçbir temas olmayacaktır. Basitçe söylersek: Ahlâk felsefesi onların hizmetinde olmayacaktır. Herkese yetişen bir ahlâk felsefesi tasavvur edemezsiniz. Antik ahlâk felsefesi belirli ebedi ahlâk yasaları ve emirler kadar koşulsuz geçerli değerler ve erdemler de saptayabilirdi. O aynı zamanda kötüyü dünyada ve öteki dünyada cezalandırmayla tehdit etmek için otoritelendirilmişti. Daha önce belirtildiği gibi, modern ahlâk felsefesinin böyle bir otoritesi yoktur. Modern ahlâk felsefesinde, bir olumsal kişi öteki olumsal kişiye hitap eder. Olumsallığımız ve onu yazgımıza dönüştürme imkânı tek ortak noktamızdır. Bu nedenle olumsal kişi, "Ne yapsam doğru olur?" diye sormadığı müddetçe ahlâk felsefesi cevap vermeye gönüllü olamaz. Muhatapların kendilerini iyi kişiler olarak seçip seçmediklerine bakmaksızın herkese aynı biçimde seslenmeye teşebbüs eden bir ahlâk felsefesi modern ahlâk felsefesi değildir. Çünkü o artık hiç kimseye dayatılamayacak bir şeyi dayatmaya çalışıyordur; yani iyi, doğru, dürüst bir yaşam tarzını. Bunu söylemek basitçe, bizim yeni bakış açımızdan, modern erkek ve kadınların olumsal olduğuna dair başlangıçtaki varsayımızı yeniden doğrular.[14]

Modern ahlâk felsefeleri emirler vermez; bilakis, danışılacak dünyevi bir bilgelik önerirler. Belli ki evrensellik kategorisi kapsamında kendilerini seçmiş erkek ve kadınlar doğru bir yaşam tarzı için kılavuzluk yapan bir ahlâk felsefesi bulmak amacıyla ahlâk felsefelerine danışmalıdırlar. Üstelik, ne ihtiyaçları varsa bulacaklardır, çünkü modern ahlâk felsefelerinin muhatabıdırlar. Fakat kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında seçmemiş olanlar için ahlâk felsefesinin verebilece-

14. Sosyolojik açıdan normların değersizleşmesi hakkında, özellikle kurumsal veya kurumsallaşmış kuralların değersizleşmesinden bahsedilmeli. Böylesi normlar veya kurallar eylemleri güdülemediği için kültürel değildir. Normların ve kuralların değersizleştiği yerde, yaşam ve tanınma için ahlâki gereklilikler asgari düzeyde tutulmalıdır. Niklas Luhmann'ın tüm geç dönem çalışmaları bu görüngüye değişik açılardan yaklaşır.

ği tek bir cevap vardır. *İyi olmaya yazgılanmış bir insanoğlu olarak kendini seç. Neysen o olmaya kendini yazgıla; doğru, iyi bir kişi olmaya. Kendini evrensellik kategorisi kapsamında seç. Bir ahlâk felsefesinin muhatabı ol ki sana hitap edebilsin.* Tüm bu formüller bir ve aynı hitabın çeşitlemeleridir. Ve bunların tümü hepsine verilecek en basit cevaba işaret etmektedir: *Ne zaman böylesi bir soru sorulması gerekirse, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu soran bir kişi ol.* Eğer bunu yaparsan, ahlâk felsefesi için bir model olursun. Böylesi bir felsefenin çizeceği iyi bir kişinin portresi aynı zamanda senin özelliklerini de taşıyacaktır.

VI

Bir varoluş seçimi ne akılcı ne de akıldışıdır. Açıkçası, seçim öncesi ve sonrası durum arasında bir *boşluğa atlayış* vardır. Birisi önceden seçiminin lehinde ve aleyhinde argümanların hepsini dinlediği ve bundan sonra "benliğin seçimi"ni destekleyen argümanların daha iyi olduğu veya ağır bastığı sonucuna vardığı *için* neyse o olmayı seçmez. Hayatında varoluş seçimi (isterse bir çağrının, bir davanın, bir kişinin ve dürüstlüğün ve iyiliğin seçimini) yapmış herhangi birisi seçimin bu şekilde yapılmadığını bilir. Hatta bazen kişi bir kere kararını verdikten sonra, bu kararı ne zaman, nerede verdiğini bile hatırlamaz. Sık sık vesile olan tesadüflere, ani bir aydınlanmaya ve bir güce kapılıp gitmeye vs gönderme yaparız. Bununla birlikte, karar verme sürecinin ve kararın belirli bir anı ister hatırlansın, isterse hatırlanmasın, varoluş seçimi yapan hiç kimse bunun gerçekten bir seçim olduğundan, bir zamanlar gerçekten ne ise o olmama ihtimalinin bulunduğundan ve bu ihtimalin ancak kararlılıkla savuşturulduğundan kuşku duymaz.

Varoluş seçimi yazgıyı ürettiğinden sanki yazgıymış gibi görünür; eğer birisi neyse o olursa, ondan başka bir şey olmayı hayal edemez. Öte yandan, aynı varoluş seçimi tamamıyla bir rastlantının sonucuymuş gibi görünür, çünkü asla gerçekleşmeyebilirdi. Kendilerini varoluş seçiminde seçmiş ve gözlerini geçmişin dipsiz uçurumuna diken kişiler sadece bu seçimi asla yapmamış olma ihtimalini düşündüklerinde bile, ruhlarını bir kaygı sarar. Bir varoluş seçiminin devasa önemi unutulamaz. İnsanlar ister varoluş seçiminde kendilerini seçmiş olsun, isterse seçmemiş olsun, hayatta pek çok seçim yaparlar. Her seçim durumunda, başka bir seçimde bulunabileceğimizi tasavvur etmek de,

kurgusal bir seçimin farklı şekillerini düşünmek de çok kolaydır. Halbuki varoluş seçimi hayal gücümüze sınırlar koyar. Kuramsal açıdan birisi başka bir varoluş seçimi yapabileceğini veya hiçbir surette başka bir seçim yapmadan kalabileceğini bilir. Fakat bunun nasıl mümkün olabileceğini kavrayamaz, çünkü basitçe kimse kendisini başka bir seçim yapabileceği veya o seçimi katiyen yapmayacağı durumda tasavvur edemez. Bu, farazi-hayali örneğin öznesinin "kendim"le özdeş olmaması gibi basit bir nedenden dolayı böyledir; o varoluş seçimi öncesinde veya sonrasında "ben" olan başka bir kendimdir. Eğer "ben" varoluş seçiminde birisi olmayı seçmişsem, kendimi (hayatımı) diğer bir kişiyle hayal edemem, çünkü eğer hayal edersem artık bu "ben" "kendim" değildir. Eğer birisi kendisini iyi bir kişi olarak seçmişse, "kendisi"ni başka değerleri ahlâki değerlere yeğleyeceği bir yaşam biçimi (aslında ne tür bir yaşam?) içinde hayal edemez.

Varoluş seçimine, Kierkegaard'ın izinde, bir "boşluğa atlayış" olarak atıfta bulunduğumda, iyi bilinen bir yaşam deneyimine gönderme yapıyorum. Elbette, az çok her seçim, veya (daha mütevazı olursak) hemen hemen tüm seçimler bir boşluğa atlayıştır. Birisi nedenleri tartar ve en sonunda karar verir. Seyrek de olsa biri çabuk karar vermek zorundadır ve karar vermek için zaman sınırlıdır. Yani öbüründen ziyade bu eylemin istikametini seçerken riskleri göze alıp kendini boşluğa bırakır. Atlayış çok kısa veya uzun sürebilir. "Varoluş seçimi" olarak adlandırılan seçim, kişinin yaşamında mümkün olabilecek en uzun atlayıştır, çünkü, *holistik* bir seçim durumunda, tüm yaşam riske atılır.

Normal olarak evrensellik kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimi diğer tür varoluş seçimlerinden daha erken yapılır; hatta çocuklar bile sık sık bu seçimi yaparlar. Bu kendi içinde gösteriyor ki, varoluş seçimi koşullara bağlı olduğu sürece akıldışı değildir. Bu probleme birazdan döneceğim. Fakat aynı durum seçimin akılcı da olmadığının tekrar altını çiziyor. "Yanlıştan dolayı acı çekmek başkalarına yanlış yapılmasına neden olmaktan daha iyidir" sözünün kanıtlanamayacağı ne kadar tekrarlansa yeridir. Kendilerini iyi kişiler olarak seçmiş insanlar için bu ifade doğrudur, hatta doğruluğu kendinden menkuldür; bu seçimi yapmamış olanlar için yanlıştır, hatta anlamsızdır. Birisi Kant'la birlikte "saf pratik aklın diyalektiğinden" kalkarak iddia edebilir ki, tez ve antitez eşit derecede kanıtlanabilir, çünkü her ikisini de desteklemek için iyi nedenler vardır. Açıkçası, insanlar tezin doğru (haklı), antitezin ise yanlış olduğuna inandıkları için iyiliği seçmezler. Ve tezin doğru (haklı), antitezin ise yanlış (haksız) olduğuna inandıkları için boşluğa atlamaya cüret edenler bile gerçekte *atlayışı* başkala-

rının yaptığı gibi yapmaya cüret ederler, çünkü tezin hakikatini inançla kabul ederler. Eğer nedenleri nedenlerle kıyaslarlarsa katiyen seçim (atlayış) yapmazlar.

Çocukların tezin ve antitezin içeriğinin doğruluğunu akılcı açıdan dikkate alacakları pek kuşkuludur. Fakat, birisi iyi kişilerin hatıralarını dinlerse, yanlış yapmaya veya yanlıştan dolayı acı çekmeye odaklanan belirleyici bir çocukluk deneyiminin hikâyesini sık sık duyacaktır. Ne ilginçtir ki, bu deneyim çoğunlukla olumsuz bir deneyim, yetişkin olup da geriye baktığında iyiliği seçmesinde belirleyici olan ıstırap ve acı dolu bir deneyimdir. Yanlış olduğuna inanılan bir şeyi yapmış olmaktan dolayı duyulan acı veya başkalarının acılarını seyretmek öyle-
252 si azaplara sebep olur ki, kişi *tekrar bu vicdan azabı duymayacak biçimde* eylemde bulunmaya karar verir (çünkü yanlıştan dolayı acı çekmek yanlış yapmaktan daha iyidir). Fakat o zaman insan nerede boşluğa atlar? Çünkü, eğer normalde yaptığımız gibi "varoluşçu bir hikâye"ye itimat edersek, o halde kişinin iyi olmayı seçtiğinde zaten iyi birisi olduğu fikrine destek vermiş oluruz. Bu, kendi içinde varoluş seçiminin varlığını reddetmekten ziyade destekler. Varoluş seçimi yaparken kendimizi seçeriz (bu durumda, neysek o olmayı seçeriz; yani iyi insanlar olmayı). Fakat seçim halen ortadadır. Çünkü çocuk vicdanının ölü doğmasına karar verebilir (ve bu bir karardır).

Doğal olarak, çocuklar ahlâki kategorilerin varlığının farkına varmadan bu tür acılı deneyimler yaşayabilir. Çocuklar "doğru" ve "yanlış" kavramları hakkında net olmadan önce de ötekilerin ıstırabını hissedebilen Parsifal'e bir ölçüde benzer.[15] Aslında, kendimizi iyi bir kişi olarak seçmek için iki koşul yerine getirilmelidir. İlk olarak, ahlâki kategoriler ve kavramlar bir şekilde "ortalıkta" bulunmalıdır. Ve ikinci olarak, çocuğun yazgısı modern öncesi zamanlarda olduğu gibi yoğun ahlâksal düzenlemelerle önceden belirlenmemelidir. Eğer ilk durum mevcut değilse, varoluş seçiminde *iyiliği* seçmenin olanağı yoktur. Eğer ikinci durum mevcut değilse, *varoluş seçimi* ne olanaklıdır ne de önemlidir.

"Boşluğa atlayış" da "varoluş seçimi" gibi bir metafordur fakat bunlar olumsal (modern) erkek ve kadınların deneyimini, algılayışını ve kendini algılayışı ifade ettiğinden dolayı anlamlı metaforlardır. Ve aynı nedenle de güçlü metaforlardır. Tabii ki, birisi bu metaforları ampirik bir incelemeye tabi tutabilir veya sonsuz çeşitlemelerinden ve olanaklarından ideal tiplerde kuklalarını yaratabilir. "Boşluğa atlayış"

15. Wagner'in müzikal dramlarının tüm erkek ve kadın kahramanları mitolojik kılığa bürünmüş olumsal kişilerdir.

örneğin nicel boyutuyla tartışılıp tamamen akıldışı, yarı-akılcı ve hemen hemen tamamen akılcı tiplere ayrılabilir. Birisi zaman kategorisini uygulayarak varoluş seçiminin bir tipolojisini de yaratabilir. Şüphesiz, *anında* karar verilen varoluş seçimleri olduğu gibi, aylar ve yıllar sürenler de vardır, fakat her ikisi de aynı sonucu verir. Birisi "temel" (mutlak değil) seçim nosyonu üzerinde oynayarak başka varoluş seçimi türleriyle yer değiştirilebilecek bir varoluş seçimi modeli icat edebilir. Birisi belki de ampirik olarak "arada" olan tipleri sıralayabilir, kendilerini varoluş seçiminde tamamıyla değil de hemen hemen seçen veya başkalarının kendileri için seçmesine izin veren, fakat başkaları tarafından "bütünüyle" belirlenmemiş özerk bir kişiliğin çekirdeğini hâlâ koruyan insanlara değinebilir. Ahlâk felsefesi bu ve buna benzer ampirik inceltmelere izin verebilir fakat onları yapmaz. Bu amaçla ek bir ampirik veya yarı-ampirik koşullar koymaksızın güçlü bir metafor olarak "boşluğa atlayış" ve "varoluş seçimi" terimlerini kullandım.

Varoluş seçiminde iyiliği seçmenin ne akılcı ne de akıldışı olduğunu artık biliyoruz. Birisinin A ve B'yi (veya A ve A olmayanı) seçmede eşit derecede etkili nedenlerinin olması durumu, seçimi (ya A ya B ya da A olmayanı) akıldışı yapmaz. Birisinin seçimi, ya seçim yapmak için hiçbir nedeni (en azından güçlü nedenleri) yoksa ya da başka bir seçim yapmak için daha çok ve daha kuvvetli nedenleri varsa akıldışıdır. Ne var ki, seçmek için iyi nedenlerimizin olduğu bir şeyi seçtiğimiz zaman aynı anda başka bir şeyi seçmek için de iyi nedenlerin olması akıldışı olmaktan uzaktır. Her iki yönde de iyi şeyler olabilir, fakat yaşam bir seçim yapmayı gerektirir. Bunun yanında, başka bir yönde seçim yapmaktansa bu yönde belirli bir seçim yapmayı daha muhtemel kılan önkoşullar olabilir (örneklersek, etik açıdan son derece bilinçli ve etkili bir çevre, çocuğu varoluş seçiminde iyiliği seçebilmesi için koşullandırabilir; bu seçim mümkün olduğunca akılcıya yakın olacaktır). Varoluş seçimi daima Pascalcı anlamda bir *bahis*tir, fakat seçeneklerin eşit ihtimalde olduğu bir bahis çok nadirdir. Ne kesin ne de hesaplanabilir ihtimaller vardır bir bahiste. Fakat cazibe, arzu, sezgi, hatta dürtü vardır. Kantçı taslak birçok somut seçimin mahiyetini doğru bir şekilde verebilir ama kesinlikle varoluş seçiminde etik bir seçim yapma örüntüsüne uzaktır. Çünkü akıl tek başına bir inanç ediminin içinde kümelenmiş varoluş seçimini, güçlü arzuyu, aydınlanmayı ve ruhani bir cazibeye kendini açmayı belirleyemez.

Varoluş seçiminde iyiliği seçmek genellikle çocuklukta yapılır, fakat yaşamın herhangi bir döneminde de yapılabilir. Zaman geçtikçe, bu tür bir seçim çok daha çarpıcı bir hal alır. Lukács geç dönem çalışma-

sı olan *Estetik*'te Aristotelesçi "arınma" kategorisini yeniden düzenlediğinde, yoğun duygular olan korku ve merhamet aracılığıyla arınma deneyimini varoluş seçimi olarak yorumladı. "Trajik olan"ı, bir olay ve hayati bir deneyim, kişinin o güne değin olduğundan farklı bir kişi olarak çıktığı hayati bir çarpışma olarak değerlendirdi. Birisi "türün özü"ne yani, insan ırkının temel özü olan evrensele yaklaştığı sürece farklı biri halini alır. Formülasyon Kierkegaardcı formülasyona çok yakındır: Bir varoluş seçiminde, kişi "nedamet getirerek" insan ırkına tekrar katılır. Bundan başka Lukács samimi arınmayla, Dostoyevski'ye gönderme yaparak kavramlaştırdığı "düzensiz nedamet" arasında bir ayrım yapar. Düzensiz nedamet varoluş seçimi için belirli bir teşebbüsün yapılmadığı veya yapılıp boşa çıktığı samimi olmayan arınmadır. Düzensiz nedamet getiren kişi varoluş seçimi için arzu duyar, fakat atlamaktan korkar. Böylesi bir kişi sonuçta başkalarının kendisi için seçmesini bekleyerek uçurumun kıyısında durur. Dostoyevski'nin izinde, Lukács'ın önerdiği gibi varoluş seçimini boşa çıkarmaktansa varoluş seçimi için bir teşebbüste bulunmamak yeğlenmelidir. Bana gelince ben bu konudaki bilgisizliğimi teslim ediyorum.

II

Gündelik erdemler, kurumsal kurallar, evrensel düsturlar

I

Kişi kendisini seçerken etik bir seçim yaptığında, kapsamı altında seçim yaptığı kategori evrenseldir. İyilik, hepimiz kendimizi iyi kişiler olarak seçebildiğimiz için evrenseldir. Gelgelelim kişinin seçtiği evrensel değil de tersine benzersizdir, çünkü insanın kişiliği benzersizdir. Kierkegaard'ın, "nedamet getirerek tekrar insan ırkının arasına katılmak" dediği, evrensel bir erkek veya kadın olmayı, ete kemiğe bürünmemiş bir soyutlamayı anlatmaz; saf aklın veya akla büründürülmüş konuşmanın salt vücuda gelmiş hali, "cisimleşmesi"ni de anlatmaz. 'Genel olarak iyi kişi yoktur'; sadece bu veya şu iyi kişi vardır. İyi kişilerin tümü farklıdır, her biri benzersizdir: Her iyi kişi kendi tarzında

iyidir. Veya, bu konuyu daha Kierkegaardcı tarzda formüle edersek, her iyi kişi bir istisnadır. Hatırlatılmalıdır ki, iyi bir kişi olarak kendini seçmek *kendini* seçmektir. Buraya kadar söyleneni tekrar etmek gerekirse: Seçen kişi, kendisinin cinsiyetini, ailesini, çocukluğunu, ırkını, önceki deneyimlerini, servet veya fakirliği, nevrozlarını, kaygılarını, yeteneklerini ve zayıflıklarını, sağlığı veya hastalığı; mutlak olarak kendisi olan her şeyi seçer. Ve bunu yaparken kişi neyse o olmaya karar verir: doğru, iyi ve dürüst bir kişi. Bu hareketle belirlenimler özerkliğe dönüşür.

Özerkliğinizi kazandığınızda, ruhunuzun artık bir tarihöncesi yoktur. Yaptığınız hiçbir şey artık nedensellikle belirlenemez. Ve bunun

nedeni nesnel koşulların ve sınırlamaların yokluğu veya birçok eğiliminizi nedensellik açısından açıklayamıyor olmanız değildir; tersine, sizin tüm bu nedensellikleri seçmiş olmanızdır. Hangi paradigmayla yaradılışınızı açıklamaya karar verirseniz verin, aynı yaradılış bir kere seçildiğinde sizin özgürlüğünüzden kaynaklanır.

Kendinizi iyi olarak seçtiğinizde siz Kantçı olmayan anlamda birey ile evrenselin birliğisinizdir. Evrensel (akıl) ile tikel-tekilin (doğa) birleşimi değilsiniz. "Doğal" benliğiniz "akılcı" benliğinize tabi değildir. *Birleşik bir benliksiniz*. "Ruh ve beden", "ruh ve zihin", "akıl ve duyular" veya "öz ve görünüş" gibi parçalara bölünemezsiniz. Göründüğünüz halinizle özsünüz. Böyle bir kişi olarak özsünüz.

Farz edelim ki siz (evrenselle bireyin birliği) bir seçim yapma durumuyla karşı karşıyasınız ve ne yapsanız doğru olur bulmak istiyorsunuz. Ayrıca, aleni olanı farz edelim, yani, diğerlerine (başkalarına) öğüt için başvurmayı. Her ne kadar hitap ettiğiniz kişilerin kendilerini "iyi kişiler" olarak gerçekten seçip seçmediklerinden veya sadece geçici olarak doğru olup olmadıklarından, sadece kolaylık olsun diye veya menfaat için iyiymiş gibi yapıp yapmadıklarından tam olarak emin olamasanız da, tabii ki doğru kişilerin öğütlerini ararsınız. Benzer bir problem Kant'ın ahlâk felsefesinde de belirir, çünkü kimse diğerlerinin yalnızca görevi gereği mi, yoksa görev bilerek mi eylemde bulunduğundan emin olamaz. Ne ki bu durum Kant'ın ahlâk felsefesinde problemlere yol açmaz, çünkü onda diğer kişiye değil, ahlâk yasasının kendisine danışılmalıdır. Şimdilik, aynı durum bizim modelimiz için işleri daha fazla zorlaştırır. Başka bir kişiye öğüt almak için başvurduğunuzda öğüdün iyi bir öğüt olmama tehlikesine maruz kalırsınız. Tabii ki, varoluş seçiminde iyiliği seçmek, kötü bir öğüdü uygularken doğru yerine yanlış yapmanız durumunda asla sarsılmaz. Ne var ki başkasının öğüdüne güvenmeniz koşulu, tartışılan modelin kırılganlığını orta-

ya çıkarır, çünkü sizin gibi kendisini iyi olarak seçmiş ve bu yüzden evrensel ile tekil olanı birleştirmiş diğer benzersiz kişiden daha yüce bir ahlâki uğrak yoktur. Başkalarının öğüdüne güvenmenizin tek alternatifi kendi kendine öğüt vermek olacaktır. Ne var ki diğerlerine başvurduğunuzda bunu kesinlikle, "Ne yapmalıyım?" sorusunun cevabını bilmediğiniz için yaparsınız, çünkü ne yapsanız doğru olur, emin değilsinizdir.

Varoluş seçimi doğası gereği *diyaloğa dayalıdır*; sadece bir kişinin değil, birçok kişinin kendilerini doğru kişiler olarak seçmiş oldukları ve bu birçok kişinin de kendi tarzlarında iyi oldukları varsayımına dayanır. Bu oldukça makul bir varsayımdır. Modelin *diyaloğa dayalı* mahiyeti oldukça eski ve Hegel kaynaklı "soyut ahlâk" suçlamasını önler. Varoluş seçimi modeli epistemolojik öznelcilik iddia etmese bile öznelliğe ahlâki öznelcilik olarak güçlü bir vurgu yaptığı doğrudur. Bundan başka, romantizmin doğum nişanesi, *Sittlichkeit*'ın (ortak değerler, normlar ve kuralların) varlığı (ve mahiyeti) hikâyede zikredilmeden kaldıkça tam olarak silinemez. Ne var ki, model *Sittlichkeit*'ı dışlamaz. Tam tersine, ahlâki diyalog kendi içinde *Sittlichkeit*'ın tezahürüdür. Ben başkasına dönüyorum ve ona soruyorum: "Ne yapsam doğru olur?" O bana dönüyor ve soruyor: "Ne yapsam doğru olur?"; ne zaman ikimizden birisinin böylesi bir öğüde ihtiyacı olsa, öteki insanların yargılarını dinleme ihtiyacı duysak bunu yaparız.

Peki zorluğun sebebi nedir o zaman? Zorluk olması için herhangi bir sebep var mıdır? Bir kereliğine Kantçı ve Hegelci modellerin en çekici özelliklerini birleştirebiliriz. Kant'tan ahlâki özerklik, Hegel'den *Sittlichkeit* düşüncelerini alabiliriz. Ve listeye söylem etiğinin en çekici özelliğini bile ekleyebiliriz. Ahlâki açıdan soyut değil somut, bireyle evrenseli birleştiren, başkasıyla daimi bir tartışmaya girerek *sittlich*'a (etik olana) katılan özerk öznelere sahibiz. Son olarak, bu tartışma ahlâki problemler hakkında gerçekleştirilen bir kuramsal tartışma olmaktan ziyade gerçek bir ahlâki tartışma olacaktır, çünkü insanlar eylemleri için öğüt arayışındadırlar; ahlâki tartışmayı ahlâki karar ve eylemin yerine koymak akıllarının ucundan bile geçmez. Yine de zorluk için bir neden vardır. Çünkü model özellikle işbölümüne tabi olmayan ve halihazırda zaten bir *Sittlichkeit*'ı paylaşan bir cemaat veya arkadaş grubu olması şartıyla işe yarar; hem de çok işe yarar. Bundan başka, onlar sadece herhangi bir *Sittlichkeit*'ı paylaşmakla kalmaz, her bir insanın ve tüm insanların benzersizliğine ve "nasılsa öyle olmaları"na saygı duyan *Sittlichkeit*'ı paylaşırlar. Diğer bir deyişle, model belli *ütopik* koşullar altında çok işe yarar.

Ne var ki, birbirlerine olduğu kadar ahlâk felsefelerine de, "Ne yapmalıyım?" sorusuyla başvuran insanlar normalde ütopik koşullar altında yaşamazlar.[1] Tersine, farklı kültürel alanların dünyasında, her birinin kendi kuralları olan birçok alt sistemden oluşan toplumda, çatışan *Sittlichkeit*'ların ortasında yaşarlar; böyle bir dünyada olumsal kişi kendisini bilinçli bir ahlâki seçim yapmaksızın başarıyla yeniden üretebilir ve böyle bir kültürde psikoloji, sınav ve terapi ahlâkın, ahlâki karar ve yargının yerine geçirilir.[2] *Burada ve şimdi yaşayanlar, kendilerini burada ve şimdi yaşayan kişiler olarak seçerler; ütopik bir gerçekliğin içinde yaşayan kişiler olarak değil.* Kendilerini burada ve şimdi yaşayan kişiler olarak seçenler, çatışan *Sittlichkeit*'ları kültürel alan-

ların çeşitliliğini ve her biri kendi içkin kuralı olan alt sistemleri varoluş seçiminde seçerler. Onlar ayrıca olumsal kişinin asla ahlâki bir karar olmaksızın kolayca kendisini yeniden üretebildiği bir dünyayı seçerler. Psikolojinin, sınavın ve terapinin ahlâki karar ve yargıya ikame edildiği bir kültürü seçerler. Ayrıca, insanlık fikrini doğuran dünyayı seçerler ki, bu fikir en azından şimdiye kadar, gerçeğin eşiğini geçmeye muktedir olamamıştır. Demokrasinin, liberalizmin, insanlığın, özellikle kadının özgürlemesinin dünyasını olduğu kadar küresel savaşların, eşitsizliğin, suçun, açlığın ve tiranlığın da kol gezdiği bir dünyayı seçerler. Bunların hepsini, onları çok sevdiklerinden, umutsuzluğa kapılmadıklarından veya isyan edemediklerinden değil, tersine bu gökyüzünün altında tam olarak burada ve şimdi iyi ve doğru kişiler olmayı seçtikleri için seçerler. Kendilerini ütopik bir gerçeklik içinde yaşayan kişiler olarak seçmezler; böylesi bir gerçekliği seçmiş olsalar bile.

Eğer birisi modern durum altında kendisini seçer ve kendisini neyse o olmaya, yani iyi bir kişi olmaya yazgılayarak olumsallığını yazgıya dönüştürürse, bu kişi "ne"yle birlikte "nasıl"ı da seçmelidir. Çünkü kimse iyi bir kişi olmayı, onu olmanın yolunu da seçmeksizin seçemez.

"Ne" ile "nasıl" arasında diyalektik bir ilişki vardır. "Ne"yi (kendi-

1. "Ütopik koşullar" terimi hayali veya gerçekleştirilemeyen koşullar anlamına gelmez. Bilakis, burada aklımda olan istisnai koşullardır. Ütopik koşullar tür olarak farklı olabilir, fakat hepsi oldukça sıradan insanın ahlâki güçlerini artırır. Özgürleşmenin ilk günleri böylesi koşullar için önemli bir örnektir, fakat her ütopik koşul anın coşkusuna dayanmaz. Rousseau'nun romanı *La Nouvelle Héloïse*'in ilk cildinde, ahlâki açıdan mutluluk, istisnai ve ütopik bir şekilde işleyen yakın arkadaşların oluşturduğu ağdır. *Beyond Justice*'in [Adaletin Ötesinde] ikinci bölümünde bu arkadaş ağlarının nasıl işlediğini derinlemesine tartıştım.

2. Psikolojik söylemin ahlâki söylemle nasıl yer değiştirdiği, "normallik" kavramının "ahlâk" kavramının yerini nasıl aldığı önemli ve derinlemesine tartışılmış bir konudur ve en iyi Michel Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında anlatılmıştır.

mizi, neysek o oluşumuzu: iyi kişiler oluşumuzu) seçeriz. Ama, bu "ne" hiçbir zaman bir içerikten yoksun değildir. İçerikle dolu da değildir. Birisi kendisini evrensellik kategorisi kapsamında varoluş seçiminde seçmeden önce "iyi, doğru ve dürüst" olmak hakkında bir fikre sahip olmalıdır. Böylesi bir fikir iyi bir kişinin yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çeken kişi veya diğer bir formülasyonda aynı anlama gelecek şekilde söylersek, sonuçlarını hesaba katmaksızın doğru olanı yapmayı (ahlâk normlarını gözetmeyi) seçen kişi olduğu fikridir. Ne var ki, bu tür bir varoluş seçimi yapmak için, seçen, belli eylemlerin iyiyken diğerlerinin yanlış olduğunu bilmelidir. Hatta kişi hangi somut eylemlerin iyiyken, diğerlerinin yanlış olduğunu bile bilmelidir.
Bir kişi (varoluş seçimi jestinin bir sonucu olarak) neyse o olurken, yani iyi olurken, seçimin "ne"si içerikle doldurulur. Diğer bir ifadeyle, *somutlaştırılır*. Doğru bir kişinin tüm yaşamı böylesi bir "doldurma" süreci, böylesi bir somutlaştırmadır. Her iyi kişi sadece genel anlamda iyi *bir* kişi değildir, somutlaştırma sürecinin yalnızca ölüm saatinde noktalandığı şu veya bu iyi insandır. Kendi yazgısını bu şekilde tasarlayan olumsal kişi Aristoteles'in erdemli Yunanına benzemez. Erdemli Yunan *heksis*'ini (iyi karakterini) insanlığıyla istikrara kavuşturur. Bundan böyle kendiliğinden eylemde bulunur, çünkü tüm eylemleri zaten karakterinden türetilmiştir. Modern kişi hiçbir zaman tamamen sabit bir *heksis* noktasına erişmez. Modern kişi kolayca işlenebilir olmamasına rağmen "tamamlanmamış" bir karakterdir: Hâlâ daha fazla somutlaştırmaya açıktır. Bizim dünyamızda erdemler gibi değerler de çatışıyor ve farklı yaşam biçimleri bize farklı yükümlülükler dayatıyor; dünya anlaşılmaz hale gelebilir, eylem ile sonuçlar arasındaki ilişki insan gözlerinden saklanabilir ve şeffaflık tarihe karışabilir. Böylesi koşulların ortasında kendimizi ciddi ahlâki hatalar yapmaktan nasıl alıkoyabiliriz? Hayati hatalar yapmaktan nasıl kaçınabiliriz?

Eğer kendini iyi olarak seçmiş bir kişi *kötü bir şey* yaptıysa, ahlâki hata hayati sonuç doğurur. İyi olduğuna inanılırken kötü bir şey yapmak Hegel'e göre modern öznelliğin ahlâki tuzağıdır. Şeffaf bir dünyada, özgürce seçilmiş bir cemaatte, Hegel tarafından tasarlanmış *Sittlichkeit*'ın sahasında bile varoluş seçiminde iyiliği seçmek hayati hataları önler. Ne var ki, tarafımızdan tasarlanmış modelde ahlâki diyaloğa her zaman hazır olmak bile herhangi birisini birçok yanlış yapmaktan, hatta kötü şeyler yapmaktan bile alıkoymuyor görünmektedir. Çünkü birisinin öğüt için başvurduğu kişi ahlâki bir kendini aldatmadan mustarip olabilir. Bilgisizlikten dolayı suç işlemek eski bir eylem örüntüsüdür, fakat modern çeşitlemesi daha karmaşık ve çapraşıktır. Normların,

değerlerin ve yükümlülüklerin ahlâki statülerine ilişkin bilgisizlik artık vahim, bazense hayati ahlâki hatalarla sonuçlanabilen bilgisizlik türleri listesine eklendi. Basitçe bir yüz yüze öğüt verme durumunda bir hayati hata birçok hataya yol açabilir. Aynı nedenle olmasa bile zekiler de, bir aptal kadar bu tür bir tuzağın içine aynı şekilde düşebilir. Aptal olan söylenen her şeyi öylece kabul ederken, zeki kişi kendisine önerilen her tavsiyeye karşı çıkan veya destekleyen bir argümanda bulunacaktır.

İyi bir kişi olarak kendini seçmek hayati hatalar içeren yanlışlar yapmaya karşı bir garanti değildir. Fakat böylesi hataların işlenmemesi için kesinlikle katı bir kararlılığı içerir; dolayısıyla en iyi şekilde nasıl hatalardan kaçınılabileceğini anlama çabalarını da içerir. Ve aslında, sadece *ne*ysek o olmanın (iyi kişiler olmanın) *nasıl* olduğunu biliyorsak neysek o olabiliriz (iyi kişiler). "Ne" ile "nasıl" arasında bir fark vardır. Eğer olmasaydı, kişiler kendilerini etik açıdan seçtiklerinde, ahlâki hata yapma olasılıkları olmazdı. Bir seçimde, kişi hem "ne"yi hem de "nasıl"ı seçer hem de onların farkları kadar nihai birlikleri (kişiliğin kendisi) içinde.

Şimdi yüz yüze ahlâki diyalog durumuna geri dönelim. "*Ne* yapsam doğru olur, söyle lütfen" ricası eğer hem muhatabın hem de hitap edenin (öğüt arayan ve öğüdüne başvurulan kimsenin) belirli değerleri ortaksa, özellikle karar verilecek eylem veya durumla ilgili olan değerler, normlar veya erdem imgeleri ortaksa anlamlıdır. İki (veya daha fazla) kişi belirli değerleri (normları, erdemleri) paylaşmıyorsa, iyi ve kötü, doğru ve yanlışla alakalı konular üzerinde birbirlerine öğüt verecekleri bir ortak paydadan yoksundurlar. Eğer karşılıklı danışma sırasında birisi için doğru olanın öteki için yanlış olduğu ortaya çıkarsa, katılımcılar niçin böyle bir durumun ortaya çıktığını açıklığa kavuşturmak ve hangi eylemlerinin ahlâki kabul edildiğine yönelik nedenler sunarak bu eylemleri onaylamak veya onaylamamak amacıyla belirli "doğru" ve "yanlış" nosyonlarını paylaşmak zorundadırlar.

Sık sık ötekine ne yapsa doğru olacağını anlatmak isterim ve öteki de bana ne yapsam doğru olacağını anlatmak ister; bunun çok basit bir nedeni vardır: Beraberce aynı eyleme iştirak ediyoruz ve eylem tarzını, karar verme sürecini paylaşıyoruz ve ikimiz de doğru şey yapmak istiyoruz. Bir anlığına argüman için paylaşmadığımız birçok normun olduğunu farz edelim. Fakat, ne kadar da farklı normlara bağlılıklarımız olursa olsun, ikimiz de onun eylemde bulunmak için doğru şey olduğunu biliyoruz. Ne var ki, yalnızca beraber eylemde bulunabiliriz. Doğru olduğuna inandığımız şeyi yapmak için paylaştığımız bir değer,

norm ve erdem bulmamız gerektiği aşikâr olduğu gibi, bu değerin, normun veya erdemin yorumunda da anlaşmamız gerekir. Çünkü ancak bu durumda ikimizin de iyi ve doğru olduğunu düşündüğümüz şekilde beraberce eylemde bulunabiliriz. *Herhangi bir verili normun veya değerin, her iki kişinin de iyi ve doğru ile ilgili somut fikrini çiğnemeden bizlerce paylaşılıp paylaşılamayacağını keşfetmekle yükümlüyüz.*

İnsanlar aralarındaki ilişkiler kuvvetlendikçe, daha fazla ortak norma sahip olacaklardır ve onlar için öğüt verip almak daha da basitleşecektir. İlişkiler zayıfladıkça, kendilerini karşılıklı anlama için "doğal" ortak zemini kaybettikleri bir durumda daha fazla bulacaklardır. Ne var ki geniş çaplı bir katılımdan kaçınırsak doğru kişiler olamayacağımızı biliriz. *Bundan dolayı eyleme böylesi geniş bir çapta dahil olduğumuzda hangi tür normlara yaslanabileceğimizi keşfetmekle yükümlüyüz.*

Yine kişinin farklı kurumların, toplulukların, yaşam tarzlarının üyesi olduğu ve bundan dolayı bağlılıklarının bölündüğü durumlar da olabilir; sıkça da olur. Eğer kendimi böyle bir durumda bulursam, o zaman farklı bağlılıklarla çatışan alternatif eylem yönleri arasında seçim yapmak zorunda kalırım. Böylesi bir durumda başkalarının vereceği öğüt, öğüdü verenin benimle ortak bir bağlılığa sahip olmasına dayanacaktır. Bu yüzden zihnim ikiye bölünmüş kalabilir, ama eylemde bulunmak zorundayım ve doğru olanı yapmak istiyorum. Bağlılıklarım arasında bir *hiyerarşi* olup olmadığını keşfetmem gerektiği açıktır. Bu yüzden çatışan bağlılıklarımı bir *hiyerarşiye göre* sıralarken yaslanabileceğim daha yüce bir normun, değerin ve erdemin olup olmadığını düşünmek zorundayım (farklı bağlılıkların eşit ağırlıkta olduğu durum dördüncü bölümde tartışılacaktır).

Böylelikle tamamıyla farklı bir ontoloji temelinde olmasına rağmen Kant'a geri dönüyoruz. Kategorik buyruk (ve onun sonraki çeşitlemeleri) *mutlak* bir mihenk taşını niteleyen bir formüldür. Eylem için herhangi bir düstur, herhangi bir görev bu formül tarafından kontrole ve sınamaya tabi tutulabilir. Bu formül basittir ve kolayca uygulanabilir. Kant on yaşında bir çocuğun kategorik buyruğu tamamıyla anlayabileceğini iddia etti ve haklıydı da. Kategorik buyruk veya başka fakat buna benzer bir evrensel düstur, modern kişiler eğer "burada" ve "şimdi" kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında varoluş seçiminde seçmişlerse yaslanmaları gereken bir koltuk değneğidir. Böyle bir koltuk değneğine uzanmazlarsa, dış güçlerin tehdidine maruz kalacaklardır. Ve bir aksilik durumunda, hayati bir hata işleyeceklerdir. Bugün, kendilerini varoluş seçiminde seçen olumsal kişiler kendilerini aynı zamanda belirli ahlâki çatışmalara ve çarpışmalara maruz kalan kişiler

olarak da seçerler; fakat mukayese için bir mihenk taşı olarak evrensel bir koltuk değneği kullanmazlarsa bunların arasından iyi ve doğru çıkış yolunu bulamazlar.

Kant için (ve tüm benzer felsefi kavramlaştırmalar için) kategorik buyruk veya onun dengi büyük harflerle Ahlâk Yasası'dır. Ahlâk Yasası bir huşu nesnesidir, çünkü kesinlikle tensel, tutkularına kapılan, çıkarlarının peşinde koşan bireylerin üzerinde konumlanmıştır. Ve o ikili anlamda bir yasadır. Pozitif yasalarda olduğu gibi koşulsuz ve zorunlu olarak bağlayıcıdır ve bizi Doğa Yasası olarak belirler. Ne var ki, bir bireyin evrensel bir düsturun ne hakkında olduğunu ve böylesi bir düsturun bir koltuk değneği olarak nasıl kullanılacağını anlaması için felsefesini kabul etmek şöyle dursun, Kant hakkında herhangi bir şey bilmesi gerekli değildir. Bir koltuk değneği olarak kullanması için, kişinin huşu içinde bir formül benimseyip adına "Ahlâk Yasası" demesi, "evrensel"i hepimizin içindeki Platonca bir idea olarak veya hem hepimizin içinde olan hem de tensel varlıklar olarak bizim üzerimizde yer alan Kantçı aklın bir fikri olarak tanıması gerekmez. Hiçbir şey ve hiç kimse iyi insandan daha üstte duramaz (ve buna Kant herhangi bir itiraz yöneltmemiştir). İyi kişi kendiliği [*ipseity*] içerisinde şu ya da bu kişi olarak, benzersiz, bütün bir varlık olarak iyidir, çünkü bu kişi kendisini bu olarak seçmiştir (buna karşı Kant birçok itirazda bulunmuştur). Kantçı formül modern olumsal kişi için tasarlanmıştır. Kategorik buyruğu formüle ederken, Kant kendilerini iyi olarak seçmiş kişilere bir hizmette bulunmuştu, çünkü böylesi kişilerin ihtiyaç duyduğu bir koltuk değneğinin modelini tasarlamıştı. Ona ihtiyacı olduklarından, onu ihtiyaç duydukları sürece kullanacaklar. İhtiyaç duydukları bir bağlamda kullanacaklar. Apaçık olan Kantçı Ahlâk Yasası bir koltuk değneği için iyi bir modeldir, ama bunun yerine kullanılabilecek daha esnek koltuk değnekleri olabilir.

Bir koltuk değneğine sadece onsuz yürüyemediğimiz zaman ihtiyaç duyarız. Gündelik normlar ve kurallar, topluluk normları ve kuralları, erdem normları vs, 'Ne yapsam doğru olur?' sorusuna bir cevap veremediği zamanlarda evrensel bir düsturun veya normun mihenk taşına ihtiyaç duyarız. Çok tuhaftır ki kategorik buyruğu izah ederken, Kant başlıca hangi eylemin doğru olacağını keşfetmek için kimsenin bir evrensel formüle ihtiyaç duymayacağı durumlara gönderme yapmıştır. Kendisini doğru bir insan olarak seçmiş bir kişi cinayetin doğru veya yanlış olup olmadığını, yalan söylemenin geçerli bir düstur olarak kabul edilip edilemeyeceğini, hırsızlığın doğru olup olamayacağını keşfetmek amacıyla evrensel bir formüle ihtiyaç duymaz. Buna

bariz bir itiraz Kant'ın felsefesini doğru insanlar olarak seçmiş kişiler için değil, herkes için formüle ettiğidir. Ne var ki bu, durumu değiştirmez. Çünkü kötü kişiler veya sistemli bir şekilde başkalarının kendileri yerine seçmesine izin verenler kategorik buyruğa veya benzer bir formüle hiçbir şekilde danışmayacaklardır. Sadece kendilerini doğru insanlar olarak seçmiş kişiler Kantçı formüllere danışmaya hazır olacaklardır. Ne ki, Kant'ın analiz ettiği durumlardan çok daha karmaşık durumlar için onlara danışmaya ihtiyaç duyacaklardır.

Birey evrenseldir. Doğru kalmak isteyen bireyler modern dünyada, kendilerine seçtikleri dünyada, "nasıl"a ("Nasıl doğru olunur?") bir cevap ararlar. Ahlâki evrensellerin koltuk değneğini kendilerinin iyiliği için kullanırlar. Aksi takdirde kendileri üzerinde kötü bir oyun oynayabilecek dış güçlerden kendilerini koruyamazlar. Kantçı ontoloji (ve bu ontolojinin türediği Yahudi-Hıristiyan geleneği) bizim ahlâki anlayışımızda ve kendimizi kavrayışımızda o kadar derin izler bırakmıştır ki bu ne kadar vurgulansa yeridir: Birisi kendi iyiliği için iyidir. İyi kişiler Platon'un, "Yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmek daha iyidir" ilkesini geçerli kılan kişilerdir. Aristoteles bir keresinde adaletin başka kişilerle ilişkideki erdemlerimizin toplamı olduğunu söylemişti; bununla kendimizle ilişkimizde tüm erdemlerin zaten iyi olduğunu ima etmişti. *Erdemli olmak bizim için iyidir.* İyilik, doğruluk, dürüstlük eğer başkalarının haklarını ihlal etmenin ve onlara zulmetmenin tek alternatifi değilse, zahmetli bir yol, kendini reddetmenin, fedakârlığın ve Calvarium*'a gitmenin bir yolu değildir.

Doğru insanların kendi iyilikleri için iyi olmaları, erdemli eylemin Aristoteles'in söylediği gibi kendi içinde amaç olması fikrinin bir başka formülasyonudur. Evrensellere uzanmak tanım gereği kendi içinde bir amaçtır, çünkü kişiye başka yaşam tarzlarına yeğlemiş olduğu yaşamı sürdürmesine yardımcı olur. Yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için, iyi kişinin mutlu ya da iyiliğin onun müfakatı olduğunu kesinlikle söylemediğimi belirtmek isterim. Sadece birisinin kendisinin iyiliği[3] için doğru olduğunu ve sonuçta evrenselin koltuk değneğine kendisinin iyiliği için başvurduğunu söylemek istiyorum. Kabul etmek gerekir ki, iyi bir kişi sık sık başkalarının iyiliği için eylemde bulunur. Ne var ki, başkalarının iyiliği için "eylemde bulunmak"la, başkalarının iyiliği için iyi ve doğru olmak tamamen farklı önermelerdir. "Kendi

* Calvarium: Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yer. (ç.n.)

3. Tabii ki, "X'i kendi iyiliğim için yapıyorum" ve "X'i yapmak onun kendi mükâfatıdır" diyen iki iddia sadece ahlâk alanında çakışmaz değildir. Örnek olarak, emin bir şekilde bu müsveddeyi kendim için düzelttiğimi söyleyebilirim ama müsveddeyi düzeltmenin kendisinin bir mükafât olduğu ifadesine onay vermekten çekinirim.

iyiliği için iyi olma" ile "kendi iyiliği için doğru olanı yapma"yı ayırmak birinci derecede önemlidir. Bu noktada birbirinden tamamen farklı, hatta ilgisiz iki konuyla karşı karşıya olduğumuzu kavrayamamak sık sık doğru insanın "bencilliği" üzerinden gelişen klişeleşmiş bir tartışmayla sonlanır.

Kendi iyiliği için doğru olmak bir kişiyi bencil yapmaz, çünkü doğru kişiler tanım gereği başkalarının da iyiliği için eylemde bulunur, hatta bazen onlar için fedakârlıklarda bulunurlar. Ne var ki, kendi iyiliği için doğru olan insanlar diğerkâm da değildirler, çünkü ne zaman başkalarının iyiliği için eylemde bulunsalar doğru olmayı kendi iyilikleri için de sürdürürler. Bu konudaki tartışma hâlâ kendini haklı çıkartan kişi imajı etrafında dönmektedir. Kendini haklı çıkartan kişi imgesi modern öncesi *Sittlichkeit*'tan kalmıştır ve biz hâlâ böyle kişilere, geleneksel yaşam biçimlerinin devam ettiği veya katı normların modern veya geleneksel ideolojilerce meşrulaştırıldığı veya desteklendiği yerlerde rastlayabiliriz. Kendini haklı çıkartan kişiler tüm ahlâki kurallara titizlikle ve tamamen uyar veya en azından kendilerini abartmak istediklerinden itibar kazanmak veya takdir edilmenin dışsal işaretlerini görmek amacıyla uyar gibi gözükürler. Kendini haklı çıkartan kişiyi ayırt etmek çok kolaydır. Daima kendilerini, açıkça veya gizlice, başkalarıyla karşılaştırırlar ve onlar bu karşılaştırmadan kaçınılmaz olarak zaferle çıkan kişilerdir. Kural olarak kendini haklı çıkartan kişiler ne ekerlerse onu biçerler: Ötekiler, onun maskesini düşürüp, aslında bir Tartuffe* olduğunu göstermedikçe, ona huşuyla bakarlar. Şurası da eklenmelidir ki kendini haklı çıkartan kişilerin tamamı, hatta çoğunluğu bile gerçekte bilinçli olarak ikiyüzlü değildirler. Fakat bilinçsiz bir düzlemde ikiyüzlüden başka bir şey değildirler.

Ne var ki, tüm bunlar insanların yazgılarının doğdukları günden belli olduğu, kendilerinden tam olarak ne tür bir davranış biçiminin beklendiğini bildikleri geleneksel bir çevrede olabilir. Sonuçta, davranışları, varoluş seçimi bir yana, büyük bir oranda düşünümsellik veya kararlılık da sergilemez. Hakikaten, kendini haklı çıkartan kişinin yeni bir biçimi erken dönem modernlikte ortaya çıkmıştır. *Sittlichkeit*'ın (geleneksel öğe) kendini haklı çıkartan kişisine şimdi ahlâkın (öznelliğin) kendini haklı çıkartan kişisi eklenmiştir. Bu yeni karışımda, kendini abartma zıvanadan çıkar ve Shakespeare'in Timon'unda olduğu gibi delilikle sonuçlanabilir. Burada kendini haklı çıkartmanın herhangi bir tipolojisini veremem. Başlangıç noktama dönmeyi tercih ederim:

* Tartuffe: Moliere'in oyununda dindar ikiyüzlü. (ç.n.)

İnsan başkalarının yararına eylemde bulunmakla (iyi bir anlamda) kendisi (iyiliği) adına iyi olmak arasında bir ayrım yapma ihtiyacını hisseder. Kendini haklı çıkartan kişiler aslında kendi iyilikleri için doğru şeyleri yaparlar (eylemleri takdir edilmek, kendini abartma arzularını yerine getirmek amacıyla yapılır); fakat kendi iyilikleri için iyi değildirler. Kendilerine duydukları saygı başkalarının takdirine veya en azından başkalarıyla karşılaştırılmaya muhtaçtır.[4] Elbette, evrensellik kategorisi kapsamında kendilerini varoluş seçiminde seçmiş kişilerin kendilerini başkalarıyla karşılaştırmayacaklarını söylemeye gerek yok, çünkü oldukları kişi, yani kişilikleri benzersizdir ve ilke olarak kıyas kabul etmez.

Kendini haklı çıkartan kişiler (şimdi değinilen türleri dışında) modern Batı'da hızlı bir şekilde yok olmak üzere, ki bu tamamıyla haksız olmayacak bir şekilde modern Batı'da erdemin, iyiliğin ve doğruluğun kalmadığı izlenimini verdi. Ne zaman ki insanlar tüm ahlâk normlarını titizlilikle ve tamamen yerine getirdikleri için ötekilerden büyük takdir toplamayı beklemez oldular, ne zaman ki başkalarına ahlâki olarak üstün olma fikri kendini abartma amacı için artık yeterli olmadı, ne zaman ki artık insanların kalplerinin ve bedenlerinin saflığıyla övünmesi gündelik sıradan bir görüngü olmaktan çıktı, *ahlâki yaşamın kendisinin bir sorunsal statüsü kazanması gerekti.* Böylesi bir atmosferde, gerçekte insanlar artık veya çok sık ve sürekli olarak somut normların standartlarına göre karşılaştırılmıyor ve sınıflandırılmıyor. Ve bu tam olarak niçin insanların her birinin benzersiz ve taklit edilemez tarzda iyi olmak amacıyla varoluş seçimi yapabileceklerini gösteriyor. Ve bu ayrıca niçin neyseler o olabileceklerini de gösteriyor: kendi iyilikleri için.

İyi kişiler bugün evrensellik kategorisi kapsamında varoluş seçimleri sayesinde var olabiliyorlar. Bu seçim vasıtasıyla neyseler o oluyorlar. Hayati bir hata (ahlâki bir suç) yapmaktan kaçınmak amacıyla ihtiyaçları olan mümkün olduğunca çok "koltuk değneği" tasarlarken, keşfederken ve kullanırken, kendi yaşam alanları olarak seçtikleri bir

4. Aydınlanmacılar genellikle karşılaştırmanın zararlı tutkuları artırdığını veya en azından güçlendirdiğini iddia ederler; şüpheciler bu gerçekle uzlaşır ama ahlâkçılar uzlaşamaz. Rousseau karşılaştırmayı toplumsal yaşamdan tamamıyla silmeyi hayal etmişti; nicelendirme karşılaştırmayı doğurduğundan, nicelendirmeyi sporun kendisinden bile yasakladı (bkz. Emile). Fakat, doğru olanı bilse de yanlış yapan örnek bir kişi olarak Rousseau sık sık başkalarının şüpheli "ahlâksızlığıyla" ahlâkı karşılaştırdı. Kant kendi düsturuna sadık kalarak, kişilerin kendilerini ahlâk yasasıyla karşılaştırmasını, asla başkasıyla karşılaştırmamasını söyledi. Fakat ikisi de bir noktada anlaştı: Kendini haklı gösterme, iyiliğin değil, ancak onun yokluğunun göstergesi olabilir.

dünyada kendilerini iyi insanlar olarak korurlar. Bu koltuk değnekleri onları kabul ettiğimiz sürece *onların* olduğu kadar bizim de koltuk değneğimizdir. Genel normlar, evrensel düsturlar, soyut değerler, erdemler vs, tam olarak bu tür koltuk değnekleridir. Filozoflar doğru insanlara koltuk değnekleri bularak ve kuramsal olarak temsil edilebilir biçimlere sokarak bir hizmetle bulunurlar.

Ve bu benim de, evrensel formülüne küçük bir içerik kazandırırken insanlara en sağlam koltuk değneğini tasarlayan Kant'a saygı gösterisinde bulunarak yapacağım şeydir. Çünkü en sağlam koltuk değneği, bir kişinin başka bir kişiyi sırf bir araç olarak kullanmayıp o kişiye kendi içinde bir amaçmış gibi davranmasını öngören evrensel ahlâk

öğüdüdür. "Evrensel ahlâk öğüdü" lafı bilinçlidir, çünkü bana göre tüm evrenseller (tüm koltuk değnekleri) gerçekte doğru insan için birer öğüttür. Şunu derler: Eğer bunu kabul edersen, hayati hatalar yapmaktan kaçınabilirsin.

O halde bundan sonra kendi öğütlerimi vereceğim. Tartışmaya evrensel düsturlarla başlamayacağım; tersine bir doğru kişinin hayat tarzını takip edeceğim. Doğru kişiler hepimiz gibi yaşamlarına gündelik düzlemde başlarlar. Büyük bir ihtimalle, ilk olarak doğruyu yanlıştan gündelik basit kararlarında ayırırlar. Bir koltuk değneğine, evrensel bir koltuk değneğine ihtiyaç duydukları önemli karar anlarında sanırım belli grup normları hakkında çoktan notlarını vermiş olurlar.

Doğru bir kişiyi onun yaşam tarzından takip etmek bir kurmaca oluşturmaktır. Neyse o olmayı amaçlayan kişiler ne henüz evrenseller hakkında herhangi bir şey ne de onlara ihtiyaçları olduğunu bilirler. Bunun baştan farkında olan filozof dürüst bir yaşamın peşine düşmüş kişilerin her halü kârda hem bu koltuk değneklerine ihtiyacını hem de hangisinin tavsiye edilmesi gerektiğini bilir. Bunu yaparken, *filozof, neyse zaten o olmuş* ve kendi deneyimini ve aklını bu yolda yürümeye yeni başlamış diğer doğru kişilere aktaran *doğru bir kişinin bakışını taklit etmeye başlar.*

Ahlâk felsefeleri öylesine bir şekilde formüle edilmelidir ki, herhangi bir durumda, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu yönelten herhangi bir faile her verili durumda mümkün olabilecek tüm ahlâki öğütleri içeren bir kılavuz sağlayabilsin. Başkasına başvuran ve böylesi bir öğüdü arayan kişi neyin *doğru* olduğunu bilmek istemektedir, çünkü yanlış olana karşı doğru olanı seçmek istemektedir. Fakat aynı insanlar ne yaparlarsa *onlar için* doğru olacağını da bilmek isterler. Çünkü herhangi tikel bir eylem birileri için doğruyken başkaları için yanlış olabilir. Kendilerine tamamıyla uyan (kendi durumlarına, biyografile-

rine, çatışmalarına, alternatiflerine, güçlerine ve zayıflıklarına) ısmarlama bir öğüt almak isterler. Ne var ki ahlâk felsefeleri ısmarlama değildirler. Somut ve yoğun yaşam koşullarında öğüt arayan ve veren iyi insanların hikâyelerini anlattıklarında, umutsuz derecede beceriksiz, şairanelikten uzak ve sıkıntılıdırlar. Gerçek *bir* hikâyeyi anlatmak ahlâk filozoflarına değil, şairlere düşer. Sadece okur ahlâk felsefesinin içine yaşamın canlılığını aşılayabilir; sadece iyi kişi onu gerçek yapabilir.

II

Kant'ın insanın *toplumsallaştırılamayan toplumsallığı*yla kafası karışmıştı. Genelde, insanların ötekilere yaptıkları tüm yanlışlar onların kabulünü sağlamak amacıyladır. Ötekilerin gözünde yükselmek amacıyla diğerlerini aşağılarlar. Ötekilerden güçlü bir duygusal tepki, örneğin korku veya sevgi elde etmek amacıyla iktidar, servet ve ün peşinde koşarlar. İyi pozisyonlar için mücadele ederlerken ötekilerin gözünde "birisi" olmak amacıyla rakiplerini ayaklarının altında çiğnerler. Ve genel olarak, insanlar utançtan kaçınmak ve tanıma sağlamak amacıyla da doğru şeyleri yaparlar. Sadece öteki kişiler bizi yüceltebilir. Sadece öteki kişiler bizi aşağılayabilir. Başka bir insanın söylediği güzel bir söz günü mutlu, hakaret ise mutsuz yapabilir.

İnsanların ötekilere olan gereksinimi (bir yandan tanıma, sevgi, onaylanma, takdir, tasvip için; diğer yandan korku, aşağılanma, ve alçaklık için) niceliğe dökülemez. Ve beni bu ihtiyacın ve "miktar"ının sabit olduğunu düşünmeye iten sayılamayanı saymaya yönelik bazı teşebbüsler değildi. Çağcıl insanlık durumuna bir göz atmak böylesi bir tahmini açıkça destekleyecektir. Modern dünyanın tipik özelliği işleve dayalı işbölümüdür. Bizim çalışma kurumumuzda (kurumun geniş anlamıyla) bir işlevi yerine getirir ve öteki kişilerle başka, benzer veya aynı işlevlerin tezahürü veya "cisimleşme"si olarak işbirliği yapar ve iletişime geçeriz. Başkalarının kişiliğinin bütünüyle karşılaşmayız; ten tene, beden bedene dokunmaz. Bir kişinin içsel yaşamı kimsenin umurunda değildir ve tersi. Kimseyi tanımadığımız sokaklarda yürürüz; milyonlarca yabancıyla çevrilmişizdir. Eğer bir ailemizin olmasını istemezsek, yalnız yaşayabilir, yalnız olabilir ve yalnız kalabiliriz: Kimse umursamaz. Herhangi bir bağ kurmaksızın istediğimiz gibi birçok "gündelik tanıdıklıklar" kurabiliriz. Ne var ki, tüm bunların bir şekilde insan kırılganlığını azalttığına inanıyorsak, kesinlikle hata ediyoruz

demektir. Tam tersine, birbirleriyle daha az yoğun iletişime geçtikleri, birbirlerinin yaşamını her gün, her saat ve her dakika ten tene, beden bedene daha az paylaştıkları, insani bağları daha fazla değişken olduğu sürece insanlar da *daha* incinebilir hale gelir. Bırakın değişmez mevcudiyetini, başkasının kokusunu bile kaldıramayan kişi küçük çocuklar kadar incinebilir; duygusal açıdan asla olgun olamaz. Mecazi anlamda insanlar birbirleriyle dip dibe olduklarında kesinlikle farklı olduklarını ve her hatanın kasıtlı olmadığını, olsa bile bunun önemli olmadığını ve unutulabileceğini öğrenirler. Bilakis, insanların birbirlerine gereksinim durumunun değişmez olması (işlevlerin tezahürü olanlara değil, insanlara ihtiyaç duyulması) belirli çağcıl felsefelerin modern dünyada ahlâktan geriye sadece adaletin kaldığı iddiasını açıkça absürd kılar.

Modern ahlâkın modern öncesi olanlardan farklı bir biçimde işlemesi bir önermedir ve modern dünyada artık ahlâk olmadığı ise bir başka önermedir. İkinci önerme açıkça yanlış bir önermedir. Modern ahlâk normları derme çatmadır, hatta derme çatma olmadıkları yerde ve zaman bile, normlar, değerler ve erdemler arasındaki adeta yarı-organik gibi görünen bağlar kopmuştur. Bunun için insanlar hâlâ yoğun olan bir normatif çevre haricinde, *tanıma elde etmek için* doğru olanı yapmaya daha az meyyal olacaklardır; zaten öyledirler de. Böylesi şartlar altında iyilik kadar kalıcı ve sürekli dürüstlük ve doğruluk da varoluş seçiminden doğar. Kendi yazgısını belirlemek olarak ahlâk burada Hegel'de olduğu gibi *Sittlichkeit*'a karşı bir konuma oturtulmuş değildir. *Sittlichkeit*'ın derme çatma ve kuru dokularının arasında ahlâk kendi temelini oluşturur. Kendisini yeni bir tür *Sittlichkeit*'ın taşıyıcısı olarak tanımlar. İyi kişiler gündelik yaşamda, kurumlarda, siyasal arenada dünya ölçeğinde bir *Sittlichkeit* yaratırlar. Sıfırdan *Sittlichkeit* yaratmazlar; aksine kendileri ve ötekiler için ısmarlama olarak *Sittlichkeit*'ı etraflarında dolaşıp duran derme çatma normlardan, değerlerden ve erdemlerden yaratırlar. Doğru kişiler öteki insanlara gereksinim duyarlar. Tekrar tekrar vurgulandığı gibi ötekilerin iyi öğüdüne ihtiyaçları vardır, fakat aynı zamanda *onlara* ihtiyaç duyarlar; dahası her şeyden önce ötekilere ihtiyaç duyarlar. Ve aynı şekilde, doğru kişiler ötekiler tarafından gereksinilirler; ötekiler onların öğüdüne ihtiyaç duyar, fakat her şeyden önce *onlar*a ihtiyaç duyarlar. Hiçbir şey iyi, doğru ve dürüst bir kişiden daha fazla gerekli değildir; böyle kişiler iyi bir kalbe sahip oldukları için değil (bazen istisnai derecede iyi bir kalbe sahip değildirler), ötekilere hitap ettikleri için, onlar "toplumsal toplumsallaştırma"nın (*gesellige Geselligkeit*) vücut buluşu oldukları için.

Doğru bir kişi ötekilere özen gösterir.

Heidegger mükemmel bir metafor olarak "Varlığın çobanı"nı keşfetti. Ben bu metaforu şu şekilde okuyorum: Bu dünyada doğmuş olan herkes bu dünyaya özen göstermekle görevlidir. Dünya insanların özenine terk edilmiştir. Doğru kişi dünyaya (tüm varlıklara) özen gösterir, fakat düz anlamıyla insanlara göz kulak olup, onlara özen göstermez. Sadece onlara özen gösterir. Dürüst kişi tüm varlıkların çobanıdır; onlarla ilgilendiği sürece iyi bir çobandır. Başka insanlara özen göstermek tüm varlıklara, Varlığa özen göstermek anlamına gelir. Kendisini varoluş seçiminde seçmiş kişi insanlara nasıl özen göstereceğini öğrenmelidir. 269

Başka insanlara özen göstermek: Bu ahlâkın evrensel yönelim ilkesidir.

Bu evrensel bir ilkedir çünkü yaşamın tüm biçimlerinde, tüm alanlarında ve tüm faaliyetlerinde insanlar birbirlerine hem özen gösterir hem de göstermez. Sonuçta, ilke gündelik yaşamlarında, kurumlarında ve kamusal alanda insanları yönlendirir ve sürükler. Gerçekte, çok farklı eylem türleri bu ilke tarafından yönlendirilir. Bu ilke içeriği yetersiz (tözsel açıdan katı bir ilke her halü kârda uygun bir ilke değildir) olduğu için değil, birisinin bir koltuk değneğine ihtiyacı olduğu tüm durumlarda başvuracağı bir ahlâki destek olarak hizmet edemeyeceği için (kurucu değil) yönlendiricidir. Aslında, ilkenin çok farklı yorumları evrensel düsturlar tarafından sınanmalıdır. Uzamsal bir metafor kullanırsak, evrensel düsturlar ("evrensel koltuk değnekleri") en üstteki evrenselken, evrensel yönlendirici ilkenin (başka insanlara özen göstermek) en alttaki evrensel olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kişi alttakinin içeriğini üsttekiyle kontrol eder. Ne var ki, uzamsal metaforlar yanıltıcıdır. Eğer tartışmaya "ahlâk yasası"oluşturmak yerine insan iyiliğiyle başlıyorsak ve eğer birisi (benim gibi) evrensel mihenk taşının doğru insanların kaygılarından kalkarak anlaşılması gerektiği hususunda ısrarcıysa (*tam tersi değil*) bu durumda evrensel yönlendirici ilkenin esasen tüm ilkelerin en üstü olduğunu bile söyleyebiliriz. Çünkü en nihayetinde evrensel yönlendirici ilke başka insanlara özen göstermek ve tüm varlıklarla özen göstermektir; ki etik dediğimiz de budur.

İyi kişi ilk olarak başkalarına nasıl özen göstereceğini öğrenir. Tanrı gereği, başka insanlara zarar vermekten nasıl sakınacağını öğrenir.

Bir kural olarak yönlendirici ilkeler buyrukları ve yasakları ihtiva eder. Modern zamanlarda, evrensel yönlendirici ilkenin en özgül hali

de yönlendirici niteliktedir. Hâlâ ortada yasaklar vardır (pozitif emirlerin pek olmamasına rağmen). Eğer yasaklar ihlal edilirse, yasal ve toplumsal yaptırımlar devreye girer (her durumda olmasa da). "Bilerek başkasına kötülük yapma" negatif bir formülleştirme olarak pozitif formülleştirme olan, "Başkalarına özen göster"le aynı derecede yönlendirici olmasına rağmen, belirli kötülükler yaptırımlar getirirken, başkalarını önemsemekteki yetersizlik, kötülük yapılmadıysa yaptırıma tabi olmaz.

Doğru (iyi) kişi doğru olan şeyi toplumsal (yasal) yaptırımlarını hesaba katmaksızın yapan insandır. Kendilerini varoluş seçiminde evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş insanlara seslenirken, ahlâk felsefesi ("Bilerek başkasına kötülük yapma") yönlendirme ilkesini, "Cinayet işleme" yasağıyla özgül hale getirerek işe *başlayamaz*. Cinayet kesinlikle suçların en tiksindirici olanıdır; ne var ki, tam da bundan dolayı doğru kişinin böyle bir yasaklamayla yüzleşmesine gerek yoktur. Yaradılışı itibariyle cinayet işlemesine bir şekilde ket vurulmuştur. Ve (meseleye öbür taraftan bakarsak) en sert yasal yaptırımlar cinayete uygulandığından, en azından modern toplumda cinayet işlememek bir meziyet değildir. Cinayetten uzak durmanın bu meselede herhangi bir kişinin veya doğru kişinin tasvirine hiçbir katkısı yoktur. Ne de modern toplum özel yaşamda ahlâki nedenlerle cinayet işlemeye fırsat verir. Hem kurbansal bir sunu hem tiksindirici bir suç olarak görülebilecek, hiçbir yaptırımı olmayan ve kötülük düsturlarının vs kılavuzluğunda işlenmiş cinayet türleri normal gündelik yaşamdan doğan karmaşık durumlardan daha da karmaşık olanlarla ilişkilendirilerek tartışılacaktır.

Evrensel yönlendirici ilkenin özgül hallerinin de nitelik itibariyle Aristoteles'in erdemleri tartıştığı anlamda yönlendirici olduğundan zaten söz etmiştim. Birisi yönlendirici ilkeleri eksiksiz olarak takip etmek isteyen kişilere herhangi bir durumda *tam olarak* ne yapması gerektiğini anlatamaz. Ancak şöyle geçici bir formül sunabilir: Bu doğrultuda bir şey yapmaktansa şu doğrultuda bir şey yapmak daha iyidir; şundan daha fazla ve bundan daha az yapmak daha iyidir; en iyi şeyler bile aşırıya kaçmadan yapılmalıdır, çünkü eğer aşırıya kaçılırsa, iyilikten çok kötülüğe neden olabilirler. Aristoteles'in verdiği anlamı koruyarak yönlendirici ilkelerin "duruma duyarlı" olduğu ayrıca belirtilmelidir. Böylesi bir ilkeyi takip ederken birisi aynı şeyi her durumda ve herkese karşı yapamaz. İlkeler dinamik bir uyarlamayla uygulanır. Yönlendirici ilkeler tikel bir duruma belirleyici bir yargıyla uygulanamaz. Birisi bir durumu kesinlikle şu ya da bu ilkenin altına yerleştire-

bilir, fakat doğru bir yerleştirme yalnız başına bu tikel durumla nasıl başa çıkılacağını belirlemez. Eğer belirlerse, ilkenin uygulanması bu katılığın bir sonucu olarak belli bir zarar görebilir. Düşünümsel yargı ve belirleyici yargı arasındaki "uygun ölçü"nün belirlenmesi için sürekli bir salınımın olması gerekir. Tüm bunlar duruma evrensel yönlendirici ilkenin uygulandığının baştan kabul edilmesi gerçeğine bağlıdır.

Yönlendirici ilkeler sadece koşullara ve birisinin özen gösterdiği kişilere uyarlanmaz; *özen gösteren (iyi) kişiye de uyarlanır (uyarlanabilir)*. Herkesin kendi tarzında iyi olduğu ne kadar vurgulansa yeridir. Yine birisinin öteki insanlara kendi tarzında özen gösterdiği de vurgulanmalıdır. Burada devreye sokulması gereken kavram "karşılıklı dinamik uyarlanabilirlik" kavramıdır. Kişi öteki insanlara özen gösterirken, onlara kendi tarzında özen gösterir. Ne var ki, özen gösterilen kişilerin "özen gösterme"yi nasıl yorumladıklarını dikkate almalıdır. Ve başkasının özenini hisseden veya böyle bir özene gereksinimi olan herhangi bir kişi başkasının özen gösterme ihtiyacını, "özen gösterme" yorumunu ve "birisinin ona özen göstermesi" gereksinimini göz önünde tutmalıdır. Yönlendirici ilkeler her zaman kolay bir yol önermezler. *Phronesis* veya pratik bilgelik, insanlar karşılıklı özen gösterme sürecinde birbirlerini dikkate almak zorunda olduklarında çok daha önemlidir.

Son olarak, her bir yönlendirici ilkenin yerine getirilmesinden evrensel ahlâk düsturları, normları ve yasaları adına vazgeçilebilir. Bunun yanı sıra, belli yönlendirici ilkelerin yerine getirilmesinden kurumsal kurallar (bu konuya daha sonra kısaca döneceğim) adına feragat edilebilir. Bu ya da şu yönlendirici ilkenin uygulanmasından feragat edilmesi *evrensel* yönlendirici ilkenin geçerliliğinden feragatı doğurmaz. Geçerlilik evrenseldir ve bundan dolayı ondan feragat edilemez.

Aşağıda az sayıda yönledirici ilke sıralayacağım. Hepsi, evrensel yönlendirici ilke, "Ötekilere özen göster" ve onun negatif formülü, "Bilerek başkasına kötülük yapma"nın yorumlanması ve somutlaştırılmasıdır. Tüm ilkelerin bir kataloğunu öneriyormuşum gibi yapmayacağım. Her doğru insan listeye kendi ilkesini ekleyebileceği gibi benimkini de düzeltebilir.

1 *Başkasının incinebilirliğine saygıda kusur etme.*
   a) Başkasının kişiliğine ve önemsediği herhangi bir şeye saldırma.
      i) Kimseyi hor görme (ahlâki açıdan haklılaştırılmadığı sürece).

ii) Kimseyle alay etme veya kimseyi utandırma (ahlâki açıdan haklılaştırılmadığı sürece).

iii) Başkasının önemsediği davalara ve kişilere karşı küçümseyici veya kayıtsız bir tavır takınma (ahlâki açıdan haklılaştırılmadığı sürece).

b) Başkalarına saygı, sempati ve sevgi gibi hislerini göstermeyi öğren.

i) Duygularını sergilemekten korkma.

ii) Kimsenin yanlış anlamasına mahal vermeyecek şekilde duygularını açıklamayı öğren.

iii) Asla kişisel bir kazanç için sahte bir duygu gösterme.

iv) En iyi dürtülerden örneğin merhamet gibi kaynaklanmış olsa bile duygularını gizleme (aksi yönde çok güçlü nedenler olmadığı sürece).

v) Duygusal dışavurumlara kendini aşağılama eşlik etmemelidir.

c) Başkasının sana olan ihtiyacına samimiyetle karşılık ver.

i) Eğer bir insan, "Sana ihtiyacım var" derse ve senin ona ihtiyacın varsa, bu ihtiyacın tatminini bastırarak başkasında ıstıraba ve güvensizliğe neden olmamalısın (onu tatmin etmemen için ahlâki nedenlerin olduğu sürece).

ii) Eğer birisi, "Sana ihtiyacım var" derse ve senin ona ihtiyacın yoksa, bu ihtiyacın tatmin edilmesini reddetmen en iyi yoldur. Fakat onu reddederken eksikliklerine gönderme yapmamalısın (eksiklikler ahlâki olmadığı sürece).

d) Başkalarının "haysiyetini koruma"sına yardım et.

i) Başkasını utanç verici bir durumdan kurtarmaya yardım edebilecek bir kelime veya jest bulmayı dene.

ii) Eğer başkalarını uyarabilecek bir durumdaysan onların kendilerini utandıracak durumlara sokmasına izin verme. Başkalarının işine burnunu sokmakla büsbütün kayıtsız kalmak arasındaki ölçüyü tutturmayı öğren.

2 *Başkasının özerkliğine saygıda kusur etme.*

a) Kimsenin bedenine tacizde bulunma.

i) Cinayet işleme (yönlendirici değil).

ii) Tecavüz etme (yönlendirici değil).

iii) Kasti olarak kimseyi bedensel bir acıya maruz bırakma.

b) Kimsenin maneviyatına saldırma.

i) Kimseyi aşağılama.
ii) Kimseyi bilinçli olarak kendine duygusal açıdan bağımlı hale getirme.
iii) Kimsenin iradesini kırmaya teşebbüs etme.

c) Kimseyi manipüle etme.
i) Eylem iyi olsa bile başkasının senin zevkine ve yararına bir şey yapması için malumat saklama (yalan söyleme).
ii) Eylem iyi olsa bile kimseyi kendisinden ziyade senin için iyi ve faydalı şeyler yapması amacıyla etkileme.
iii) Niyet iyi olsa bile ve onlar bundan yararlanacak olsalar bile onlara ne yapacaklarını dayatmak veya belirlemek amacıyla karizmanı kullanma (eğer karizman varsa). 273 F18

d) Kimseyi vesayet altında tutma.
i) Kimsenin ekonomik bağımlılığını onu vesayet altında tutmak için kullanma.
ii) Kimsenin kurumsal bağımlılığını onu vesayet altında tutmak için kullanma (bkz. yedinci bölüm: Kurumsal kurallar).
iii) Üstünlüğünü (sanatsal, entelektüel vs) kimseyi vesayet altında tutmak için kullanma.

a, b, c, ve d'yi kapsayan yönlendirici olmayan bir ilke vardır:

Kimsenin bedenine veya maneviyatına saldırma; kimseyi ırkından, cinsiyetinden veya herhangi bir gruba üyeliğinden dolayı vesayet altında tutma veya manipüle etme.

e) Ötekilerin daha özerk olmalarına yardım et.
i) Gitmek isteyene izin ver; onu döndürebilsen veya tutabilsen bile ve ayrılık üzüntü verse bile (Goethe'nin *Iphigeneia in Aulis*'ine [Iphigeneia Aulis] bakınız).
ii) İş ilişkilerini, tüm daha özerk olacak şekilde düzenlemeye çalış.
iii) Özel bir ilişkiyi daha az özerklikten ziyade daha çok özerkliğe dayandırmak daha iyidir. Ancak özgürce seçilmiş bir özel ilişki özerk olabilir.
iv) Kimsenin özerkliği için kendi özerkliğini feda etme. Bunu yaparken ya ötekinin vicdan azabı çekmesine neden olursun ya da e şıkkındaki ilkelerden birini ihlal edersin.

3 *Ötekinin ahlâkına saygıda kusur etme.*

a) Eğer görüşlerin ötekilerin karar vermesini yönlendirebiliyorsa, yanlış, kötü, cezai veya şeytani bir eylemin yoluna girdiklerinde her zaman onları uyarmalısın.

i) Sorun çıkartıyormuş gibi görünmek ve azarlamalara maruz kalmak uyarma görevini ihmal etmekten daha iyidir.

ii) Yanlış yapacağını bildiğiniz insanı üzmek onun bu yanlışı yapmasına izin vermekten daha iyidir.

iii) İnsanları uyarmaktaki ısrarınız yüzünden haddini bilmemekle veya müdahaleci olmakla suçlanmak, öteki uca kayıp ahlâki kayıtsızlığa dönmekten daha iyidir.

iv) Ötekilerin uyarırken kendini ön plana çıkarma. Kendini haklı çıkartmanın ötekilere özen göstermekle bir alakası yoktur.

b) Ahlâki yeterliliğe önem ver.

i) İyi insanlar gölgede kalır. Onları görülebilmeleri için ışığa getir.

ii) Tanıma tüm insanların hakkıdır.

iii) Övgü mükemmelliğin ve liyakatın hakkıdır. Failin iyiliğine veya başka durumuna bakmaksızın erdemli eylemleri övme fırsatını kaçırma.

c) Ne zaman ve nerede ahlâki yargılarda bulunacağını öğren.

i) Etikle ilgisi olan eylemleri ilgisiz olanlardan ayırmayı öğren. İlgisiz olan eylemlere ahlâki yargıda bulunmak ahlâki bir görevdir.

ii) Küçük kusurlar hakkında ahlâki yargıda bulunup bulunulmayacağına sadece *phronesis* karar verebilir. Büyük kusurlar hakkında mutlaka ahlâki yargıda bulunulmalıdır.

iii) Ahlâki yargı, kusuru işleyenin özerkliğine saygıda kusur etmemelidir. Ahlâki yargıda bulunurken amaç kusurlu kişiyi "ıslah etmek" yerine kusurun mahiyetini gösteren bir içgörü sunmaktır (kusurlu kişi eğer kendisini ıslah etmeyi seçerse bu içgörüyü kullanabilir).

iv) Ahlâki yargılarda bulunurken (yukarıdaki tarzda, yukarıdaki şartlar altında) başkalarının ilgisizliğine veya büsbütün nefretine ve sonuçlara bakılmamalıdır.

v) Ahlâki yargıdan kaçınmak, eğer kusurun dengini veya daha büyüğünü işlemişseniz veya yargıda bulunulan kişiyle aynı kusuru işlemişseniz meşrudur veya tavsiye edilebilir.

vi) Onaylamayı veya reddetmeyi kişinin arkasından açıklamak yerine yüzüne söylemek daha iyidir.

vii) Reddetme durumunda, yargı yargılanan kişinin karakterine leke sürmemelidir (aksi yönde güçlü ahlâki nedenler olmadığı sürece). Onay durumunda, yargıyı bir bütün olarak kişinin karakterine taşımak daha iyidir.

d) Ne zaman unutacağını ve ne zaman hatırlayacağını öğren.

i) Eğer ötekine yanlış yaptığını fark edersen, "özür dile". Başka bir durumda özür dileme.

ii) Eğer birisi senden "özür dilerse", eğer kusur sana karşı işlenmişse kusuru unut (hatırlamak için güçlü ahlâki nedenlerin olmadığı sürece).

iii) Hatırlamaya mı, yoksa unutmaya mı daha meyilli olduğunu dikkate almadan başkalarına uyguladığın standardı kendine de uygula.

iv) Küçük kusurların listesini hafızana kaydetmekten sakın.

v) Sana karşı işlenmiş ciddi kusurları unutmadan da doğru ve iyi bir kişi olabilirsin (iyi olmak için aziz olmana gerek yok) fakat başkalarına karşı işlemiş olduğun ciddi kusurları unutursan iyi ve doğru bir kişi olamazsın.

4 *Ötekinin ıstırabına saygıda kusur etme.*

a) Doğru bir kişi ötekinin ıstırap çektiğini fark eder.

i) Asla bir ıstıraba neden olmadıysan bile ıstırabın tüm biçimlerini algılamayı öğren.

ii) Asla kimsenin ıstırabına kayıtsız kalma. Istıraplarının ortadan kaldırılabilecek nedenlerinin olup olmadığını araştır.

iii) Başkalarının ıstırabına duyduğun saygıyı ifade etmeyi öğren.

b) Doğru bir kişi başkalarının ıstırabını azaltmak için elinden geleni yapan kişidir.

i) Sana güvenen insanların ıstırabını azaltmak için elinden geleni yap.

ii) Telafi edilebilir ıstırapları azaltmak için zamanının, paranın ve enerjinin belli bir kısmını ayır.

Tüm bu yönlendirici ilkeler oldukça geleneksel ve basit gelebilir. Bazıları gerçekten gelenekseldir ve tam da bundan dolayı basit görünmektedirler. Ne var ki, onların arasına az sayıda geleneksel olmayan ilkenin dahil edilmesi, geleneksel olanların hafzını değiştirmese de katalogdaki her ilkeyi değişikliğe uğratır. Veya daha doğru söylemek gerekirse, bir yandan uygulama alanlarını genişleterek, öte yandan daraltarak geleneksel ilkelere yeni anlamlar katarlar.

Tüm ilkelerin geçerliliğinin kapsamını ve anlamını değiştiren ilkeler grubu ikinci gruptakilerdir ("Başkasının özerkliğine saygıda kusur etme"). İlkeler pratik uygulamalarında birbiriyle çatışabilse de, ilke olmaları nedeniyle birbiriyle çelişemezler. Hiçbir ilke ikinci gruptaki il-

kelerle çelişecek biçimde formüle edilemez. Bu kuraldan bazı önemli ilerlemeler elde edilir. Bunlardan en önemlisi yukarıda listelenen hiçbir ilkenin bir emir-itaat ilişkisi içermediğidir. Bundan başka, ilkelerin hiçbiri ahlâki otoriteden başka bir otoriteye gönderme yapmaz. Eğer ikinci grubun c, d ve e maddeleri olarak sıralanan ilkeler bizim eylemlerimizi yönlendirmek zorundaysa, itaat ve emrin ya ahlâkla ilintisi yoktur ya da yanlıştır.[5] Bu durumun çıkarımları oldukça fazladır. Üçüncü grubun d maddesine bir göz atalım. i maddesi başkasına yanlış yaptığınızı düşünmediğiniz sürece "Özür dilemeyin" der. Ne var ki, "Özür dilerim" asla sizin *af dilediğiniz* anlamına gelmez. ii maddesinden sonraki ilkeler *affetmekten* ziyade *unutma*yla ilgilenir. Birisi "unutma" "affetme"ye denk olduğundan bunun fark etmeyeceğini iddia edebilir. Fakat bu doğru değildir. Eğer insanlar eşit derecede özerkse, ilişkileri simetrik olarak karşılıklı ise, karşılıklı olarak birbirlerinin kişiliklerini tanıyorlarsa, o zaman, ancak o zaman "unutma" "affetme"ye denk olacaktır. Yine de, "Unut onu" demekten başka gündelik yaşamda ne yapabiliriz? Olan olmuştur. Olan bitenleri bir tek hafızamızda geri döndürebiliriz, o da ancak olayın izlerini hafızamızdan silersek olur. Başkalarına karşı hiçbir şey olmamış gibi davrandığımız sürece insani açıdan elimizden gelenin en iyisini yaparız. Eylemi unutulmuş birisi mağdur olana gelip, "Bu yeterli değil. Ayrıca, beni affetmelisin" diyemez. Bu anlamsız bir istektir, çünkü "ayrıca" hiçbir şey yapılamaz. Eşit durumda ve haysiyetteki insanların birbirlerine, "Beni affet" diye rica etmesi hoş bir durum değildir, çünkü rica hepsi de modern öncesi jestler olan boyun eğmeyi, ayağına kapanmayı ve yalvarmayı içerir. "Beni affet" ricası aynı zamanda anlamsızdır. Ne var ki, hiyerarşik toplumsal düzenlemelerin bilincinde olunan toplumlarda "af-

5. Bu özellikle hiyerarşik olarak örgütlenmiş kurumlar içinde geçerli değildir. Fakat kişi böylesi kurumları seçmez; sadece onlara girer. Bkz. *Beyond Justice*, dördüncü bölüm.

fetme" ve "unutma" eşit değildir. Bu toplumlarda "affetme" tam olarak hiyerarşinin altında olanın, kusurdan önceki konumunun korunması için dilediği aşağılayıcı özüre yukarıda olanın cevabıdır. Durum otoriter bir ailede kusur işleyenin bir çocuk olması gibidir. Bundan başka, bu tür durumlarda "affetme" illa ki "unutma" anlamına gelmemektedir: Affedilen kişiye hâlâ gündelik yaşamda kusuru hatırlatılabilir.

Bu konuya uzun uzun değindim, çünkü geleneksel ilkelerin özerkliğin yönlendirici ilkeleriyle birleştiğinde maruz kaldıkları değişimi örneklemektedir. Ne var ki, aynı özerklik ilkeleri (yani, c, d ve e maddeleri) belirli yönlendirici ilkelerin hafzını değiştiremez. Tüm ilkelerin (doğal olarak yönlendirici olmayan ilkeler hariç) uygulanması için de elverişli ortam yaratır.

Yukarıda sayılan ilkeler eylemlerimizi ve davranış biçimlerimizi genel bir doğrultuda yönlendirdikleri, *phronesis*'in (iyi yargının) "ne", "nasıl", "ne zaman", "kime karşı" ve "hangi derecede" hakkında karar vermezi sağladıkları sürece Aristoteles'in erdem normları gibi geleneksel anlamda yönlendiricilerdir. Ayrıca, geleneksel olmayan anlamda da yönlendiricidirler, çünkü somut normlara, kurallara, hatta erdem normlarına bile herhangi bir göndergeden sakınılarak formüle edilmişlerdir. İlkeler sıklıkla neyin kusur olarak kabul edilip edilmeyeceğine veya kusurun hangi türünün vurgulandığını belirlemeye yönelik herhangi bir teşebbüste bulunmaksızın "kusur"a değindi. Çoğulcu bir ahlâki evrende, ki bu modern ahlâki evrendir, belirli bir yaşam tarzında kusur olarak kabul edilen eylem öbüründe ahlâkla ilgisiz sayılabilir. Bazı ilkeler "aksi yönde güçlü ahlâki nedenler olmadığı sürece", "ahlâki açıdan haklılaştırılmadığı sürece" gibi koşullar getirmekle yetinip, bu koşulları daha somutlaştırmaya yeltenmedi. Ahlâki nedenler somut normlardan, erdem normlarından veya kurallarından türetilmesine rağmen, yönlendirici ilkeler tam da modern oldukları için bunlardan soyutlama yapılarak çıkarsanır. Bu görünürde veya gerçekten, niye bazı noktalara değinilmediğini açıklar.

İlk planda, katalogda hislerimize, duygularımıza ve hassasiyetlerimize yön vermeyi amaçlayan tek bir ilke yoktur. Başkalarının yorumlayabilmesi ya da yanlış yorumlamaması için (olumlu) duygularımızı dışa vurmayı öğrenmemizi öğütleyen bir ilke olmasına rağmen hiçbir ilke bize sevmeyi veya sempati duymayı emretmez. Ayrıca, *belirli* olumsuz duygularımızı (özellikle küçümsemeyi) belli *etmememizi* öğütleyen ilkeler vardır. Aynı şekilde, "Istırap çekenlere saygıda kusur etme" ilkesi mevzubahis olunca da, *empati bir emir değildir* (tam tersine, ilkeler ıstırabı algılamayı öğrenmeyi, onlara kayıtsız kalmamayı,

hatta azaltmak için yardım etmeyi önerir). Fakat bunlar duygusal meselelerdir. Kant, sevginin emredilemeyeceğini söylemişti. Bir genelleme olarak ben bunu kabul etmezdim. Geleneksel bir toplumda sevgi gerçekten emredilebilir; bazen emredilir de. Benzer bir şekilde, diğer duygular, hisler ve hassasiyetler de emredilebilir. *Modern öznellik* ve her bireye benzersiz bir içsellik kazandıran (veya en azından böylesi bir içselliğin imkânını sunan) benlik düşünümü nedeniyle artık insanlara belirli duygular ve hislere *sahip olmayı* (geliştirmeyi) *emretmek* tuhaf, absürd, hatta komik hale gelmiştir. Ne var ki, bundan "ontolojik" bir çıkarımda bulunulamaz. İnsanlara belli duygulara sahip olmayı (geliştirmeyi) emretmeme durumuyla, ilkelere riayetin akılcı içgörüler kadar duygularla da güdülenebilmesi durumu birbirleriyle kesinlikle karıştırılmamalıdır. Yönlendirici ilke tamamıyla belli bir eylem türünün (tipinin) güdüleniminden veya kaynağından soyutlama yapar. Varoluş seçiminde iyiliği seçmek hakkında doğru olan aynı zamanda tüm somut eylemler için de doğrudur. Eğer birisi çocukların yanlış yaptıklarını hissettiklerinden veya başkalarına ıstırap verdikleri için ıstırap duyduklarından dolayı varoluş seçimi yapabileceklerini kabul ediyorsa; doğruluğa, dürüstlüğe sevk eden güçlü dürtülerin duygulardan, hislerden veya hassasiyetlerden kaynaklanabileceğini nasıl reddedebilir? Ne var ki, bu duygular emredilemez (ya oradadırlar ya da değildirler). Ayrıca, böylesi duygular yönlendirici ilkelerin işaret ettiği doğrultunun tam tersi yönde eylemleri de güdüleyebilirler.

Görünürde değinilmeden bırakılan ikinci nokta cinsellikle ilgili normlardır. Bu ihtilaflı bir konudur, çünkü insanların belli başlı toplumsal etkileşimlerinden birinin ne olacağı konusunda bize kılavuzluk yapacak basit bir yönlendirici ilke sunmaksızın ve gündelik yaşamın merkezi konularından birini tartışmaksızın kimsenin gündelik yaşamda yönlendirici ilkeleri tartışamayacağı görülmektedir.

"Ahlâk" kelimesi duyulduğunda hemen hemen içgüdüsel olarak cinsel yaşama ilişkin düzenlemelerin düşünüldüğü bir zaman vardı. "Ahlâksız adam" veya "ahlâksız kadın"a gönderme yapıldığında, bundan cinsel alışkanlıklarında "uygun" standartlara uymayan insanlar anlaşılırdı. Sözü çok edilen "cinsel devrim" bile cinsel ilişkiler alanında normatif düzenlemeler yapmayı sonlandıramadı. Ne var ki, bu normları ve düzenlemeleri hem çoğullaştırdı hem de geleneksel (dinsel) ve geleneksel olmayan (bireysel tercih) çizgiler arasında çeşitli hayat tarzları üretti. Daha önce belirtildiği gibi, yönlendirici ilkeler tamamıyla somut normlardan soyutlama yapılarak çıkarsanır; aynısı cinsel ilişkileri düzenleyen normlar için de geçerlidir. Yönlendirici ilkelerin hep-

si açıkça her şeyde olduğu gibi cinsel ilişkilerinde de insanları yönlendirir ve onlara rehberlik eder. Yönlendirici ilkeler genel ilkenin alt türleri olduğundan ilkelerle çelişen somut norm türlerine göz yumulmaz. Bu noktada, modern ilkelerin müsaade edilenlerin alanını neden ve nasıl hem genişlettiğini hem de daralttığını kavramak kolay olsa gerek. İnsanlar somut tek bir normu (yani sadece cinsel davranış ve eylemi düzenleyen bir normu) kabul etmeden de bu ilkelerin tam rehberliğinden faydalanabiliyorsa, o zaman bu ilkeler bu alanı genişletir. Öte yandan, modern ilkeler alanı daraltır, çünkü yönlendirici ilkeleri ihlal eden cinsel pratiklere ve ortak yaşamlara göz yumulmaz. Yönlendirici ilkeler arasında özerkliğin yönlendirici ilkeleri de vardır ve kişiye bu ilkeler gerçekten rehberlik ettiği sürece birçok geleneksel cinsellik pratiği yasak hale gelir. Kataloğa bakmak yeterli olacaktır. Kimse kimsenin bedenine tacizde bulunmamalı. Kimse kimseyi manipüle etmemeli. Kimse kimseyi vesayet altında tutmamalı. Bu liste bile bu alanın ne kadar daralabileceğini göstermektedir. Kierkegaard bir ilke olarak tenselliğin Hıristiyanlık tarafından yaratılmış olduğunu söylerken haklıydı. Foucault aynı derecede doğru şekilde bir ilke olarak cinselliğin modern "bilimsel" söylem tarafından kurulduğunu vurguladı. "Cinsel devrim" bile hâlâ bu söylemin etkisi altındadır. Feminizm bu söyleme karşı çıkmaya daha yeni başlamıştır. Artık tanınan ahlâk yasalarının taş tabletlere yazılması gerektiğine inanmıyorsak, geleneksel somut cinsellik düzenlemelerinde yapılmış olduğu gibi normları ve kuralları kâğıda dökmenin onların geçerliliğini, arkasında duracak insanlardan bağımsız olarak, garanti edeceğine de inanmaya bir son vermemiz gerekiyor. Dahası, birisi tüm geleneksel normların sınanması gerektiğine veya her normun akılcı konuşmayla meşrulaştırılması ve otoritelendirilmesi gerektiğine inanmıyorsa, tam tersine, iyi kişilerin doğru yaşamı hem mümkün hem de yaşanabilir kılmak amacıyla normları benimsediğine inanıyorsa, insan ilişkilerinde genel olarak doğru yaşamı mümkün ve uygulanabilir kılanların aynı zamanda tüm cinsel meselelerde de doğruluğun kriteri olduğunun kendinden menkul olduğunu kabul etmelidir.

IV

Karşılıklılığı pratiğe geçirmek *vermek* ve *almaktır.* Karşılıklılığın simetrik veya asimetrik olup olmadığına bakmaksızın bu geçerlidir. "Si-

metrik karşılıklık"la eşit durumda olan insanlar arasındaki karşılıklılığı kastederken, "asimetrik karşılıklık"la eşit durumda olmayan insanlar arasındaki karşılıklılığı kastediyorum. "Eşit durumda" olmakla toplumsal eşitliği (araçların ve pozisyonların eşitliğini) anlatmak istemiyorum, tam tersine kişilerin kişi olarak eşitliğini (kişisel eşitliğin karşılıklı tanınmasını) anlatıyorum. Simetrik karşılıklılık yoksa, toplum da yoktur; ne var ki, çok az toplum simetrik karşılıklılığın toplumu olmuştur. Simetrik karşılıklılık toplumunun asimetrik karşılıklığın her halini mutlaka ihtimal dışı bırakmaz. Asimetrik karşılıklılık ilişkileri bu toplumda hem *de jure* (kurumsal biçimde) hem de *de facto* (sadece kişisel ilişkilerde) olarak bulunur.

Bu kısmın ilk cümlesinin ("Karşılıklılığı pratiğe geçirmek *vermek* ve *almaktır*") dikkatli bir incelemeyle bir totoloji olduğu anlaşılır, çünkü karşılıklılık verme ve almanın dışında ne olabilir ki? Bir tarafın verip diğerinin almadığı bir yerde ilişki yoktur. Sadece bir tarafın verdiği, diğerinin ise aldığı bir yerde bir ilişki vardır, ama karşılıklılık yoktur. En önde gelen etik normların bir tanesi (eğer en önde geleni değilse) de *karşılıklı ilişkilerin karşılıklı olmayan ilişkilere tercih edilmesidir*. Eğer bir şey alıyorsanız, aynı zamanda bir şey vermelisiniz. Bu istisnasız tüm toplumsal düzenleme çerçevelerinde böyledir.

Birçok şey verilir ve alınır; birçok farklı tarzda ve biçimde verilip alınır ki, onları tartışmak neredeyse her şeyi tartışmak anlamına gelecektir. Bir ekmek parçası, öğüt, cesaret, öpücük, söz, krallık, tekme, yara, kötü bir zaman veya bir darbe verip alabilirsiniz. Toplumsal etkileşimin temel normları gereğince, ne alıyorsanız *aynıyla* karşılıklı verirsiniz; iyi şeyler için iyi, kötü şeyler için kötü. Kötü şeylere karşılık vermemek bir övgüye değer olabilir (her yerde ve her koşulda değil). Ne var ki, kelimenin ikili anlamında, iyiliğe karşılık vermemek daima bir borç yaratır. Alan ve aynısını vermeyen bir kişi borçludur. Eğer bir kişi uzun bir süre borçlu kalırsa, itibarını kaybeder. Belirli kültürlerde (mesela Hıristiyan kültüründe) kötülük gören, ama ona iyilikle karşılık veren kişi erdemli olarak kabul edilir. İyiliğe kötülükle karşılık veren kişi tüm kültürlerde istisnasız olarak (bir "grup-içi" durumda) alçak olarak kabul edilir.

Somut normlarının çoğunun verme ve alma eylemlerini düzenlediğini söylemek sırf tahminden ibarettir. Ne var ki, ben bu tür bir genellemeye cüret edeceğim. Verme-almanın farklı düzey, tarz ve biçimleri bilinen her kültürde özenle ayrıntılandırılmış ve incelikli hale getirilmiştir. Bazen de ören ve ritüellerle çevrelenmiştir. Güçlü ve somut normatif düzenleme içkin olarak "mihenk taşının sabitlenmesi"ne

denktir. Eğer verme-almanın normlarına en ince ayrıntısına kadar vâkıfsanız ve eğer özenle normlara uyuyorsanız (tam olarak ne gerekiyorsa kusursuz bir biçimde iade ettiyseniz), siz artık *eşitlik* olarak adlandırılan mihenk taşına uygunsunuz demektir. Fakat bir toprak parçası almakla sadakatinizi sunmak; bir ekmek parçası almakla "Tanrı seni korusun" demek (rıza vermek); belli bir miktar para ödünç almakla verenin yeğenine iş vermek; sığır almakla gelin vermek gibi birbirinden tamamıyla farklı şeyleri nasıl eşitleyebiliriz? Karşılık vermede niteliksel açıdan farklı olan "şeyler"in niceliksel hale dönüştürülmesinin mal mübadelesine özgü olmadığı oldukça açıktır. Vermeye ve almaya ait tüm eylemler niteliksel açıdan farklı şeyleri, hizmetleri ve hareketleri niceliksel hale dönüştürür. Tamamen *aynı* şeyle karşılık vermeniz beklenmez. Birçok erdem ve kusur karşılıklılık pratiklerinin sonucuna göre şekillenir. Cimriler gerektiğinde vermeyi başaramazlar; nankörler alır, ama karşılığını vermezler; veya, daha kötüsü iyiliğe kötülükle karşılık verirler. Cömert tam karşılığını beklemeden verir; minnettar olanlar aldıklarından daha fazlasını veya en azından aynısını verirler. Dürüstlük ve sahtekârlık da verme ve alma eylemleriyle yakından ilintilidir. Bundan dolayı adalet de.

Birisi bir şey verir, birisi bir şey alır. Ben veririm, sen alırsın; sen verirsin, ben alırım. Ne verdiysem *benim*dir; benim olmayanı sana veremem. Veya, daha ziyade, eğer benim olmayan bir şeyi sana verirsem, bunu yapmam için üçüncü bir taraf veya bir kurumun beni otoriteli kılması gerekir. Sen kendini bana aynı anda sunmadığın sürece *kendimi* sana sunmam karşılıklılığın son noktasıdır. Yine de, kendimizi birbirimize sunmak aslında bir metafor olduğundan, sevgi ve sevgiye dair eylemler için, kendimi sunmam gerçekten de karşılıklılığın son noktasıdır. Bağışladığımız şey ancak sahip olduklarımızın bazıları veya bazılarının kullanımıdır. Bu şeyler bir eşya, bir duygu, bir pozisyon, bir ilişki veya herhangi bir şey olabilir. Kullanımı bahşedilen ise bir kişinin ötekine hizmet vermesini veya onun hizmetine girmesini sağlayan bir nesnenin, fiziki bir gücün, yeteneğin sahipliğidir.

Verenin olduğu yerde alan da vardır. Alanın olduğu yerde veren de vardır. Yine de, bu etkileşimde "vermek" her şeye hâkim olan bir kategoridir. Böylesi bir basit nedenden dolayı, karşılıklılığın temel aracı olarak sahiplik ilk planda yer almalıdır. Ne var ki, "bir şeyi vermek"le "bir şeyin kullanımını vermek" arasında büyük bir fark olduğu açıktır. İlk durumda "benim" olan "sizin" olur (artık benim değildir ve olmayacaktır, bana geri vermediğiniz sürece). İkinci durumda, benim olan bana ait olarak kalır; bu ister yetenek, güç, şey, pozisyon, ilişki, ister-

se başka bir şey olsun. Duygular ve hassasiyetler özel konulardır ve bu çerçevede gereğince tartışılamaz.

Verenin olduğu yerde alan da vardır; ne var ki, karşılıklılık bağı illaki gerekmez. Birisi bilinmeyen bir alıcıya bir şey verebilir veya tam tersi, verici kimliğini saklı tutabilir. Yine de böylesi eylemler sadece ve sadece toplumsal ve siyasi kurallardan ziyade özgür seçimle gerçekleştirildiğinde karşılıklık bağının dışında kalırlar. Nerede ve ne zaman toplumsal ve siyasal kurallar yeniden dağılımı düzenliyorsa ve böylesi kurallar toplumsal kümeleri oluşturuyorsa, bu kurallara göre yapılan verme ve almalar *adalet*e ait meselelerdir.[6] Böylesi durumlarda özgürce seçmeye çok az yer bırakılmıştır. Tabii ki, insanlar iyi şeylerin fazlasını kendilerinde tutarak ya da kötü şeylerin azını alarak adaletsizlik yapmaya çalışabilirler. Fakat bu, her zaman bir risk içerir, çünkü kuralları ihlal etmekten dolayı cezalandırılabilirler. Vergi kaçırma teşebbüsleri bu noktada iyi bir örnektir. Karşılıklılık, bilinçli olmasa bile, toplumsal dokuya yerleşmiştir. Vergi ödememek bir suç olmasına rağmen ödemek erdemli bir davranış olarak kabul edilmez. Aksine, eğer zengin birisi kimliğini açıklamadan (dolayısıyla vergiden düşme hakkını kaybederek), servetinin önemli bir miktarıyla bağış yapmaya karar verirse onun bu bağışlama eylemi cömertliktir, fakat karşılıklı değildir (böylesi bir eylemin karşılığı olamaz).

Adalet düsturu bize toplumsal bir kümeyi oluşturan normların ve kuralların bu kümenin her bir üyesine tutarlılıkla ve daimi olarak uygulanması gerektiğini gösterir. Eğer normlar ve kurallar tartışmasız kabul ediliyorsa (doğal, ilahi veya adil farz edilerek) herkes bu normların ve kuralların ne olduğunu, ne zaman ve nasıl uygulanması gerektiğini bilir. Veya Aristoteles'in ilk olarak ortaya koyduğu gibi, herkes kimin ne hakkı olduğunu bilir. Adalete dair tüm meselelerin verme ve alma eylemleriyle bir alakası vardır; çoğunluğu fiilen verme ve almaya ilişkin konulardır. Bundan dolayı verme ve alma eylemleri en ince ayrıntısına kadar düzenlenmiştir. Taraflar kendi başlarına hareket etmezler. Adalete dair eylemlere ikiden ziyade değişmez bir şekilde üç taraf dahildir, çünkü *kurallar bizzat* üçüncü bir taraf olarak kabul edilir. Kuralların temsil ettiği ve desteklediği "ötekiler"den oluşan topluluğun gözü etkileşimde hâkim taraftır. Mecazi anlamda, ne verici ne de alıcı birbiriyle karşılaşır. Birbirlerinden ziyade verme, alma ve karşılıklılık

6. Bu, statik adaletin modelidir. Eğer uygulamadan ziyade normların ve kuralların kendisi tartışmalıysa, dinamik adalet söz konusudur. Dinamik adaletin işlemleri mal ve hizmetlerin alma-verme-karşılık verme kurallarını insanların adaletsiz olduğu gerekçesiyle reddedip kendilerine göre adil veya daha adil alternatifleri savunmalarına izin verir.

eylemlerinin uyması gereken kurallara bakarlar.

Adaletin ilkelerinin çoğunluğu verme, alma ve karşılıklılık eylemleri etrafında dönse bile, tersi doğru değildir. "Her toplumda" gibi içi boş spekülasyonlarla zihin karıştırmaya gerek yok, fakat bunu modern toplumlar için söyleyebiliriz: Belli karşılıklılık eylemleri daima adaletin sahası dışında ve ötesinde gerçekleşmektedir. İnsanlar başkalarına "hakları" olmayan bir şeyler verirler. Karşılıklılıkla ilgili birçok erdem ve kusurun adaletle bir alakası yoktur. Birisi adil olabilir, ama cömert değildir; birisi cimri veya dar kafalı olabilir, ama adaletsiz değildir.

Adaletin hâkim kuralları olan "üçüncü taraf" sorgulandığı, hatta bazen geçersiz kılındığı sürece dinamik adaletin ortaya çıkışı, iki taraf arasındaki karşılıklılık pratiklerini teşvik eder. Daima eskiye karşı çıkanlarca önerilen yeni bir "üçüncü taraf" olmasına rağmen, bu üçüncü tarafın iktidarı olmadığı sürece toplumsal yaptırımlar dayatamaz. Bundan dolayı karşılıklılık eylemleri iki tarafın "özgürce seçilmiş" etkileşimleri olarak adlandırılabilir. Bunun yanında, etik davranış örüntülerinin toplumsal tabakalara göre bölünmesi azaldıkça, insanların, öteki tarafı seçme özgürlüğü ile vereceği ve karşılık vereceği şeyi ve miktarını seçme özgürlüğü ve karşılıklılığın simetrik olma özelliği artar. Simetrik karşılıklılık meselesine birazdan döneceğim.

Modern toplumlarda en azından yeniden dağılım ve cezalandırma kuralları yasalar tarafından düzenlenir. Sovyet tipi toplumlarda, dağılım ve hatta bazen tüketim bile "üçüncü taraf" (merkezi büro) tarafından düzenlenir. İnsanlar ne zaman bu tür kuralların ve düzenlemelerin haksız olduklarını gösterseler, bunu çoğunlukla yasal çerçeve içinde, onları eleştirerek veya eylemde onların ötesine geçerek (Batı toplumlarında) veya onların ötesine geçerken merkezi büronun kararını hükümsüz kılarak yaparlar (Sovyet tipi toplumlarda). Bu yasal düzenlemelerin yanı sıra modern gündelik yaşamda teamül örüntüleri, hatta bazen törensel teamüller vardır. Yani etkileşimde bir de gayri resmi bir "üçüncü taraf" vardır. Ne var ki, herkes bu teamüllere göre yapılan verme ve karşılıklılık eylemlerinin bugünlerde adaletle kesinlikle bir alakası olmadığını bilir. Bunun niye böyle olduğu açıktır. Çağdaş teamüllere bazen belli toplumsal gruplar *içinde* (çok nadir olmasına rağmen) uyulsa ve kabul edilse bile, bu kurallar toplumsal kümeler *oluşturan* kurallar değildir. Bir aile tarafından davet edildiyseniz ve davete karşılık vermek yerine başka aileleri davet ediyorsanız, hiç kimse size adaletsiz diyemez; sadece, kaba ve nezaketsiz diyebilir. Davet söz konusu ailenin "hakkı" değildir. Eğer borç vermek için paranız olmasına rağmen, siz ihtiyaç duyduğunuzda size borç vermiş birisine o ihtiyaç

duyduğunda borç vermezseniz, cimri ve nankör olarak nitelendirilirsiniz, adaletsiz olarak değil. Borç vermek başkasının "hakkı" olan bir eylem değildir. Karşılıklılığın törensel eylemleri kibarlık veya nezaket eylemleridir, halbuki tüm törenlerin veya teamüllerin dışında, üstünde ve ötesinde karşılıklılık eylemleri kibarlık veya nezaket eylemleri olmaktan *ziyade* cömertlik, iyilik, dürüstlük, minnettarlık vs eylemleridir. İki tür de adalete dair eylemleri içermez.

Bundan dolayı, bugünlerde ne zaman belli filozoflar ahlâktan geriye sadece adaletin kaldığında ısrarcı olsalar, ben tam tersi bir eğilim iddiasında bulunarak cevap veririm. Bugünlerde karşılıklılığın çoğu eylemleri artık adalete dair eylemler (modern öncesi zamanlarda böyle olsalar bile) olmaktan çok kibarlık, cömertlik, nezaket vs eylemleridir. Adalete dair erdemin ötesindeki erdemler yaşamımızda daha önce hiç olmadığı kadar büyük bir rol oynar; en azından oynayabilir.

"En azından oynayabilir" koşulu olumsallık olgusuna bir göndermedir. Adalete dair eylemler adaletin ötesindeki eylemlerde olduğu gibi seçilemezler. Adalete dair eylemlerle kibarlık eylemleri arasındaki karşıtlık belirgin olmamasına rağmen adalete dair eylemlerle cömertlik eylemleri arasındaki karşıtlık belirgindir. Nezaket kuralları yine de kuraldır; bu kuralı ihlal edenler yasa tarafından cezalandırılmaktan çok, toplumsal ayrıma veya belli toplumsal yaptırımlara tabi tutulurlar. Birisinin nezaket eylemlerini gerçekleştirmesi için kendini doğru bir insan olarak seçmesi gerekmez. Ne var ki, cömertlik ve kibarlığa gelince ortada hiçbir kural yoktur (dini veya laik mahiyette cemaatler hariç). Yani, takip edilen veya bağlı olunan hiçbir kural yoktur; oyunda "üçüncü taraf" yoktur. Modern toplumda adaletten başka erdemin kalmadığı iddiası bu gözleme dayanmaktadır. Aslında insanlar modern dünyada herhangi bir kibarlık, cömertlik veya minnet eyleminde bulunmaksızın kendilerini başarılı bir şekilde yeniden üretebilirler. Ne var ki, tam da bu durum kibarlık, cömertlik ve minnet eylemlerini *özgürce seçilen* eylemler yapar. Modern toplum böylesi eylemler için muazzam bir imkân sunar, ama çoğu insan (gene de çok da az değildirler) onları gerçekleştirmeyi seçmez. Doğru kişiler modern toplum tarafından sağlanan bu imkânı kullanırlar: Onlar cömert, minnettar ve nazik olmayı seçen kişilerdir.

Şimdi kısaca verirken-alırken-karşılık verirken sergilenen karşılıklılığın yapısına dönmeme izin verin. Verdiğimiz şeyler, ister yetenekler, nesneler, isterse iktidar veya konumlar olsun, belli özelliklerin sahipliği veya onları kullanma (uygulama) hakkıdır. Tabii ki taraflar tekil veya çoğul, yani bireyler veya gruplar olabilir. Karşılıklılık ilişkisi

alma olmaksızın verme olduğunda veya verme olmaksızın alma olduğunda veya verme-alma *gerçek* bir zincir oluşturduğunda (kendisine karşılık verilmediğinde) kesintiye uğrar. Karşılıklılık tüm adaletsizlik ve nankörlüğe dair (nankörlüğün adaletsiz eylemlerden olup olmadığına bakılmaksızın) tüm durumlarda kesintiye uğrar.

Verme-almaya dayalı karşılıklılığı veya böylesi karşılıklılık ilişkilerini bilerek kesintiye uğratmak, cezalandırmayı gerektiren durumlar ve ahlâksızca ve adaletsiz karşılıklılık ilişkileri hariç, kabahattir.[7]

Hırsızlık karşılıklılık ilişkisini kesintiye uğratır, çünkü hırsız hiçbir şey vermeden ve aldığı şeyin karşılığını vermeyi veya gelecekte tazmin etmeyi düşünmeksizin alır. Tecavüz karşılıklılık ilişkisini iki anlamda kesintiye uğratır. Tecavüzcü, kadının sahip olduklarını kendisine sunulmaksızın kullanır ve tecavüze uğrayan kadın almayı reddettiği halde bir şey (erkeğin menisini) alır. İki grup, ulus veya devletler arasındaki karşılıklılık ilişkilerinde muzaffer olan mağlup olanın rızasıyla vermediği toprağı, serveti veya hizmeti aldığı sürece savaş karşılıklılığı kesintiye uğratır. Ne var ki, yukarıdaki paragrafta değinilen koşulları sağlayan (cezalandırma kapsamında olmayan ve alışkanlıkları bozan ya da ne adaletsiz ne de ahlâken kötü olan) her kesinti suç ya da şiddet içermez. Birisi cevap vermeyi reddeden birisiyle konuşabilir (Bergman'ın filmi *The Persona*); birisi kendisinin varlığından bihaber birisini sevebilir ve gözetebilir: Bunlar etken vermenin, edilgen almanın ve karşılıksızlığın tipik olmayan durumlarıdır. Bu liste daha da uzatılabilir.

Bu noktada yukarıda sayılan koşulların daha da ayrıntılandırılması gerekir. Cezalandırma gerektiren durumlarda alınan şeylerin veya hizmetin karşılığında bir şey vermenin adil olduğu açıktır (verilen zarar için tazminat, mülkiyete zorla el koyma vs). İkinci koşulda, adaletsizlikle ahlâki kötü arasında bir ayrımın niye yapıldığı merak edilebilir. Bu ikisi ayrılabildiği gibi tam olarak örtüşebilir de. Karşılıklı nefretin içinde yaşayan insanlar karşılıklı zarar verme ve aşağılamanın karşılıklılık ilişkisini asla kesintiye uğratmazlar; bu nedenle Strindberg'in karakterlerine adaletsiz demek tuhaf kaçacaktır. Aynı zamanda, birisi karşılıklılık ilişkisini, kötü olarak nitelendirilmediği durumda bile, "adaletsiz" bulabilir ve sadece belirli durumlarda olsa da, bu ilişkiyi sürdürmeyi (kurumsallaşmamış bir çerçevede) reddedebilir.

Sonuçta, doğru bir kişinin kesinlikle kabul etmek isteyeceği şu normu formüle edebiliriz. *Adil cezalandırma durumları dışında, karşılıklılık ilişkileri ve/veya türleri adaletsiz veya ahlâken kötü olmadığı sü-*

7. Bu güçlü koşul olmazsa *mafioso* etiği onaylanabilir.

rece verme ve almaya ilişkin karşılıklılık ilişkisini kesintiye uğratmaya ön ayak olma. Bu bir ahlâk normudur; yönlendirici bir ahlâk ilkesi değil, çünkü neyin yapılması veya neden kaçınılması gerektiğini belirtir. Bazı durumlarda koşulların uygulanıp uygulanmayacağı açıktır, fakat diğer durumlarda niçin ve ne kadar uygulanıp uygulanmayacağına karar vermek için *phronesis* (iyi yargı) gerekecektir. Bu vermeye ve almaya ilişkin karşılıklılığın genel normudur.

Aşağıda verme ve karşılık verme sürecinin kendisine odaklanacağım. Modern dünyada doğru kişinin adımlarını takip ettiğimize ve onun nasıl olduğu şey, yani doğru olduğunu keşfetmek için onun tutumlarına odaklandığımıza göre asimetrik karşılıklılığın tüm kurum-

sallaşmamış türlerini göz ardı edebiliriz. En azından belli konularda verme ve almaya dair karşılıklılık ilişkilerinin asimetrik olduğu kurumlara en iyilerimizin bile girmişliği vardır (ordu buna iyi bir örnektir). Kurumsallaşmış kurallar karşısında doğru insanın tavrına yedinci bölümde değineceğiz. Burada çok önemli bir mesele olarak vurgulanmalıdır ki, bir kurum çerçevesinde başkasıyla asimetrik bir karşılıklılık ilişkisinde bulunan doğru kişinin kurumsal çerçeve dışında aynı kişiyle simetrik bir karşılıklılık ilişkisinde bulunacağı farz edilmektedir. Diğer bir deyişle, bir kurumdaki asimetrik karşılıklılık örüntülerinin, kurum dışındaki karşılıklılık örüntüleri üzerinde, özellikle verme ve alma eylemleri mevzu bahis olduğunda, hiçbir ağırlığı yoktur. Doğru kişi öteki bütün insanlara doğal bir eşitlik jestiyle yaklaşır, ki burada "doğal"dan kasıt, "gereğince"dir. Sonuçta, verme ve alma yarar ve kayırma ilişkileri biçimini almaz. Doğal eşitliğin gündelik hayatın tek kurumu olan aileye kadar uzandığını söylemeye gerek yoktur. Doğru kişiler aile ilişkilerini simetrik karşılıklılık ilişkileri olarak seçerler (küçük çocuklarıyla olan ilişkilerini de, özellikle verme ve alma mevzubahis olduğunda, azalan bir asimetrik ilişki olarak seçerler).

Ahlâk normlarını kendi çağdaşlarımız olan doğru insanların tavırlarından damıttığımızdan tartışmanın bu aşamasında aşağıdaki normu emin bir şekilde formülleştirebiliriz. *Gündelik yaşamdaki her verme ve alma eyleminde ahlâk düsturları aksini emretmediği sürece simetrik karşılıklılığı sıkıca takip et.* Bu, verme ve almaya dair karşılıklılığın özel bir normudur. Verme ve almaya dair karşılıklılığın genel normunda olduğu gibi bu da yönlendirici bir ilke olmaktan çok, tam bir ahlâk normudur. Bu normu daima akılda tutarak birisi gündelik yaşamda (aile ilişkileri dahil) verme ve alma meseleleriyle karşılaştığında tam olarak ne yapmaması gerektiğini ve ötekilere nasıl özen göstermesi gerektiğini bilir; fakat küçük çocukların (ve onlarla ilişkiye giren büyükle-

rin) norma tümüyle uyamadığını bilmek koşuluyla. "Ahlâk düsturları aksini emretmediği sürece" koşulu kararı ve sorgulamayı belirsiz durumlar için *phronesis*'in otoritesine devreder. Fakat normu yönlendirici ilkeye dönüştürmez.

Verme ve almaya dair simetrik karşılıklılık normu verilen ve karşılık olarak verilen şeylerin veya karşılıklı sunulan hizmetlerin aynı türde veya aynı miktarda olması gerektiğini iddia etmez. Norm sadece hizmet ve kayırma ilişkilerini, yani malları ve hizmetleri verme, alma ve karşılık olarak verme eylemleriyle kurulan veya desteklenen kişisel bağımlılık ilişkilerini tamamen reddeder. Bu türden birçok ilişki biçimi vardır; ben sadece birkaçını listeleyeceğim. Unutulmamalıdır ki aile içi ilişkiler hariç mevzubahis olan ilişkiler kurumsallaşmamış ilişkilerdir.

- Eğer birisi bir şeyin, hizmetin ya da yardımın kendisine döneceğini düşünerek başkası için bir şey yaparsa (bir şey verir, bir yarar sağlar, bir iyilik yaparsa) veya arzuladığı bir şeyi almak için amacını alıcıya belli etmeden bir şey yaparsa;
- eğer birisi karaladığı veya küçümsediği birisinden bir iyilik (bir yarar, bir şey) beklerse;
- eğer birisi başkasında ona bir yarar, iyilik sağlamak veya bir şeyleri ona devretme arzusu oluşturmak amacıyla belli duygular hissediyormuş gibi yaparsa;
- eğer alınan şeyler veya sağlanan yararlar için verilen karşılık yapmacık duygularsa (sahici minnettarlık meşru bir karşılıklılıktır);
- eğer birisi duygusal bir karşılık almak *amacıyla* bir hizmet sunar veya bir şey verirse;
- eğer kuralların yokluğunda birisi daha önce sağlanan hizmetler veya verilen mallar karşılığında *özel* tür hizmetler veya yararlar alma talebinde (ısrarında) bulunursa;

bu yanlıştır.

Yukarıda listelenen tüm paradigmatik durumlarda bir kişi ötekini *araçsallaştırır*. Aslında, ilişki herkes birbirini araçsallaştırdığında karşılıklı olabilir. Ne var ki, böyle bir durumda, çifte olumsuzlama olumlamaya yol açmaz. Eğer bir kişi araçsallaştırıldıysa, karşılıklılık ilişkisi nasıl ihlal edilmiş olursa olsun askıya alınmalıdır (genel norma bkz.). Sırası gelince ötekini araçsallaştırmak, *hiçbir* karşılıklı araçsallaştırma *ilişkisi* istikrarlı olmadığı sürece (burada bile "sürece" koşulu vardır) başlangıçtaki kusura yanlış bir karşılıktır. İlkesel olarak, birisi kabahat-

li kişiye (araçsallaştıran kişiye) bir ders verebilir, onu utandırabilir veya rezil edebilir. Fakat bu noktada kaygan bir zemindeyiz; bu tür durumları komedya yazarlarına bırakmak her zaman daha iyidir.

Kişisel bağlılık, yarar, kayırma ve karşılıklı araçsallaştırma ilişkilerini kuran veya destekleyen verme-alma-karşılık verme örüntülerini reddettikten sonra, yine de farklı nitelikte o kadar çok sayıda örüntüyle baş başa kalırız ki, hepsini yüzeysel bir şekilde ele almak bile imkânsızdır. Böylesi bir vaziyette bize yardım edecek olan şey, hangi doğrultunun daha iyi (veya en iyi) olduğunu bilmeye ihtiyacımız olduğu anda yönlendirici ahlâk ilkelerine daima güvenebilmemizdir.

Yönlendirici ahlâk ilkeleri karşılık verme meselelerinde kılavuzluk sağlamasına rağmen, bu kılavuzluğu öyle müphem bir biçimde yaparlar ki, şimdiye kadar tartıştığımız iki normun yerine asla geçemezler. Yine de, bu iki normu ihlal eden davranış örüntüleri zaten bir kenara bırakıldığından, ne zaman birisi verme ve alma meselelerinde karar verse veya eyleme geçse ahlâki yönlendirici ilkelere güvenebilir. Ne var ki, bazı halledilmemiş problemler hâlâ özel ilgiyi hak eder.

Bir kişi diğerine ne kadar mal veya hizmet sağlamalı, kime iyilik yapmalı, kimden ne kadar mal ve hizmet kabul etmeli, sağlanan hizmete nasıl karşılık vermeli vb sorular modern toplumlarda verenle alanın takdirine bırakılmıştır. Genel yol göstericilerin yardım etmediği ince meselelerde bazen gündelik bilgeliğin kırıntıları yardımcı olabilir ve bundan dolayı danışılmayı hak eder. Bilgeliğin bu tür kırıntıları bizi yönlendirmez, çünkü onları izlememeye karar verebiliriz; fakat çoğunlukla onların öğütlerine kulak vermeye eğilimli oluruz

"Ne kadar" meselesine, gündelik bilgeliğin normal öğüdü, ılımlı olmaktır. Cüzi bir hizmet hiçbir hizmet anlamına gelir. Mülkümüzün, zamanımızın ve yetimizin çok azını sunmak cimriliğin bir işaretidir ve cimrilik aşağı (bayağı) bir karakter özelliğidir. Kendimize olan yükümlülüğümüzü ihmal etmek de basiretli bir davranış değildir. Kendi yaşamımızı, geleceğimizi, refahımızı veya mal ve hizmet açısından çok şey sağlayarak sorumlu olduğumuz insanların (mesela çocuklarımız) durumunu tehlikeye atmadan önce üç defa düşünmeliyiz.[8] Açıkça ortaya koyarsak, kendi çıkarlarımızı ihmal etmek, en azından, tamamıyla ihmal etmek basiretli bir davranış değildir. Bu gereksiz bir öğütmüş gibi gelebilir, çünkü insanların kendi çıkarlarını korumakta öğüde

8. *Beyond Subjective Morality* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1984) içinde A. Fischkin kendi öğrencileriyle konuşurken, insanların iş özgürlük ve cömertlik konularına geldiğinde en azından kuramsal düzeyde vermeyle almak arasında uygun denge için keskin bir duyarlılıklarının olduğunu gösterdi.

ihtiyaçları yok gibi görünür: Bunu zaten yaparlar. Fakat yine de öğüt tamamıyla gereksiz değildir. Verme eylemi tabii olarak, daima olmasa da, söz vermeden sonra gelir. İnsanlar kendilerini kaptırıp alelacele söz vermede son derece gamsızdırlar. Doğruluktan nasibini almamış insanlar bunu hiç ceza almadan yapabilir. Zaten ciddiye alınmayacaklarını, karşı tarafın verilen sözü geri çevireceğini ya da verilen sözün unutulacağını düşünerek, her şeye söz verirler. Yine de, sözlerini yerine getirme zamanı gelince yanlış anlamadan veya durumlarının değiştiğinden (akıllarına ne gelirse) söz ederek yükümlülüklerinden kolayca geri adım atarlar ve sözlerini yerine getirmemeye devam ederler. Doğru kişi düşünülmeden verilmiş bir sözü bile tutacaktır. Bundan dolayı gündelik bilgelik doğru kişiye özellikle alelacele kaygısız bir şekilde söz vermemesini önerir; özellikle söz çok önemliyse ve sözü yerine getirmek bireyin çıkarına (veya sorumluluk sahibi olduğu kişilerin çıkarına) ciddi kısıtlamalar getiriyorsa. Acı çekerek doğru şeyi yapmak Kant'ın sisteminde takdir edilir, fakat doğru insan ihtiyatlı davranarak bu acıyı çekmekten sakınabilir.

Gündelik bilgelik, eğer diğer kişinin karakterinin iyiliğinden emin değilsek, o zaman bir öneriyi kabul etmektense beklemenin ve gerçekte neyin amaçlandığını veya iyiliğin arkasında gizli bir araçsallaştırma saikinin olup olmadığını görmenin daha iyi olduğunu da önerir. Aynı şekilde gündelik bilgelik eğer bir kişinin karakterinin iyiliğinden eminsek (veya neredeyse eminsek) ve özellikle öneri (herhangi bir türde veya büyüklükte) yakın bir arkadaşımızdan geliyorsa, eğer bu öneriye ihtiyacımız varsa, kabul etmeye çekinmektense hemen kabul etmemizin daha iyi olduğunu önerir. Şerefle ve zarifçe kabul etmeyi öğrenmeliyiz.

Gündelik bilgelik eğer bir şeye ihtiyacımız varsa (mal, hizmet vs) başkalarının bize sunmasını beklemektense rica etmemizi de önerir. Öncelikle bize yakın olanlara sormalıyız ve "hayır" cevabı (veya "evet" cevabı) duyduğumuzda kabullenmeliyiz. Sadece bayağı karakterde insanlar eğer cevap ret ise gerçek ve sahte nedenleri ayırmakta yetersizdirler. İyilik yapmayı reddettiğinden dolayı bir kişiye kin beslemek bayağılıktır. Fakat, bir kişi iyilik bekliyorsa ve isteği yerine getirilmişse, bu iyiliğe karşılık vermek sadece ahlâki bir ödev (her bir alanda olduğu gibi) değil, aynı zamanda ahlâki bir yükümlülüktür.

Gündelik erdem ayrıca hediyelerin, hizmetlerin ve iyiliklerin karşılığının illa ki ayni olarak verilmesinin gerekmediğini gösterir. Hediye karşılıklılığı veya hizmet karşılıklılığı adaletin alanı dışında niceliğe dökülemez. Bir hediye olarak para bile sayılamaz. Eğer X Y'ye ihtiya-

cı olduğu parayı vererek iyilik yapıyorsa, parayı (aynı miktarda parayı) geri ödemenin hediye karşılıklılığıyla bir alakası yoktur; bu bir adalet meselesidir. Eğer bir başka durumda X paraya ihtiyaç duyar ve Y ona ihtiyaç duyduğu parayı verirse karşılıklılık o zaman gündeme gelir. Bu şekilde iyiliğe kesinlikle iyilikle karşılık verilmiş olur; Y'nin X'den daha önce almış olduğu parayla aynı meblağı borç verip vermediğine bakılmaz. Karşılık olarak verilen şey eşit değil, yeterli olmalıdır. Neyin "yeterli" olduğu tarafların ihtiyaçlarına, tarafların araçlarına ve jestinin büyüklüğü gibi birçok faktöre bağlıdır, ki burada "büyüklük" nicelikten ziyade niteliğe işaret etmektedir.

Minnettarlık, istenen bir şey olamaz. İstenen, minnettarlıktan çok, karşılıklılık olabilir. Minnettarlık sadece eylem değil, aynı zamanda bir duygudur ve en azından modern zamanlarda bu duygu daima "özgürce hissettirilir", yani "hediye edilir." Aynı zamanda bir hediyedir de; hediye istenmez; birisi sadece "hakkı" neyse onu isteyebilir. Minnettarlık kesinlikle bir "hak" değildir, fakat nankörlük eşit derecede kesin olarak en nahoş karakter özelliklerinden biridir.[9]

V

Filozofoların artık "profesyonel yeterlilik" nedenleriyle "erdem" ve "kusur" gibi ahlâki terimleri kullanmaktan çekinmeye zorlanmıyor olmaları Alasdair MacIntyre'ın başarısıdır. Gündelik hayatın failleri erdemle ve kusurla ilgili terimleri bolca kullanırlar; gündelik hayatın failleri olan filozoflar da artık kullanabiliyor. Ben böyle yapmanın özgürlüğünü kullandım bile. Aristoteles'in sözünü, modern faillere hitap etmesi için insanlar her şeyden önce kendileri için erdemlidir biçiminde açımladım. Adalet erdeminin yanı sıra cömertlik ve açık fikirlilik gibi erdemlere de; minnettarlık ve incelik gibi erdemli duygulara; bir şeyi zarafetle kabul etmek vs gibi erdemli hareketlere değindim. Bir dizi kusura, örneğin sorumsuzluk (söz verirken), garez ve başkalarının araçsallaştırılması (bunun için henüz kusur belirten bir terim keşfede-

9. Erdemlerimizin çoğu "güzel" karakter özellikleri ve kusurlarımızın çoğu "çirkin" karakter özellikleri olarak adlandırılabilir. Fakat "güzel" sadece "iyi"yi ve "çirkin" "kötü"yü veya "şeytani kötülüğü" anlatmaz, çünkü estetik değer kategorisi olarak her ikisi de bir erdemin veya kusurun bir boyutunu vurgular. Bir karakter özelliği bir erdem olmaksızın çok güzel olabilir ve kötü bir karakter özelliği de hiçbir zaman çirkin olarak nitelenmeyebilir. Bu sorun özellikle bu üçlemenin üçüncü cildinin ahlâki estetik kısmında tartışılacaktır.

medik) gibi kusurlara gönderme yaptım. Eğer ahlâk felsefesinin içine böyle terimlerin sokulmasına itirazlar gelirse, onlara karşı argümanlar sunmayacağım. Erdem ve kusurların anlamlı olup olmadığını ancak modern ahlâk felsefesine onları yeniden sokarken sınayabiliriz.

MacIntyre antik (Aristotelesçi) modeli doğru şekilde betimlemişti: Bu modelde bir tarafta insan duygularının, düşünsel ve diğer temayüllerin sunduğu hammadde vardır, diğer taraftaysa kendini geliştiren vatandaşın, yani "baştan ayağa erdemli insan"ın *telos*'u vardır: "Eğitim" (*paideia*) maddenin biçime göre şekillenmesini amaçlar. Olumsal olan modern kişiler bir *telos*'un ısmarlama toplumsal örüntüsüne uyacak biçimde şekillendirilemezler; bu yüzden, böyle bir süreç hâlâ devam etti- 291
ği müddetçe "erdemli olmak" onlar için eskisinden çok farklı bir anlama gelmektedir.

İki kutup olan "madde" ve "biçim"i deneyimlememiz ve anlamamız moderndir ve onları deneyimlememiz ve anlamamız sürekli olarak birbirini etkilemektedir. Ayrıca, anlama örüntülerimiz tür olarak farklıdır; böyle olmalarından dolayı deneyim örüntülerini farklılaştırmaktadırlar ve tersi. Belli deneyimler vardır ki başka bir yorumdan ziyade bir tür yorumu (anlamayı) gerektirir.[10] Biz "madde"mizin ne olduğu konusu kadar, bu maddenin hangi "biçim"e bürünmesi gerektiği konusunda da anlaşmazlığa düşebiliriz. Fakat bu durumda MacIntyre olumsallık koşulları altında "erdem"in uzun zaman önce yok olan tözün boş bir iskeleti haline geldiğinde ısrarcı olduğunda haklı olmuş olmuyor mu?

İmkânsız bir görev olarak "erdem"i tanımlamaya kalkışmak yerine, terimden ne anladığımın yaklaşık bir taslağını sunacağım. Erdemler kişileri belli değerleri (ortak iyiler) desteklemeye ve sürdürmeye meylettiren karakter özellikleriyken, kusurlar kişileri aynı değerleri (aynı ortak iyileri) bozmaya ve baltalamaya, hatta onların varlıklarını tehdit etmeye yönlendiren karakter özellikleridir. Yani, erdemlerin ve kusurların hepsi değerlerle ilişkilidir, ama hiçbir grup belirli bir dönemin tüm değerleriyle ilişkili olmadığı gibi, tekil bir bireyin ufkunda beliren değerlerin tümüyle hiç ilişkili değildi. Modern zamanlarda genel bir toplumsal *telos*'un (insanın "madde"sinin alacağı farz edilen "biçim") yokluğunda, birçok önemli değer erdemden koptu. Böylesi değerler erdemle değil, mükemmellikle teşvik edildi ve korundu.

"İyi"nin ne kadar ortak olduğu belirlenmediği müddetçe, "ortak iyi" kavramı fazla genel bir anlam taşır. Değer çoğulculuğunun, çatış-

10. Bu problem detaylı bir şekilde *Genel Etik*'in birinci bölümünde tartışıldı.

masının ve hatta göreceliğinin olduğu bir dünyada yaşıyoruz. "Ortak iyi" bizim, sizin veya onların ortak iyisi olabilir; bunun yanında, birçok ortak iyinin paylaşımcısı olabiliriz ki bu nedenle bu tür (ortak) iyiler karmaşasını basit bir düzene koymak için "bizim", "sizin" ve "onların" terimleri açık nitelemeler değildir. Başka bir şekilde formüle edersek, bir dereceye kadar değer çatışması yaratan sadece benim değerimin (paylaştığım ve bağlandığım ortak iyi) seninkinden (paylaştığın ve bağlandığın başka bir ortak iyi) farklı olmasından dolayı değildir; aynı zamanda, benim bir değerimin başka bir değerimle çatışabilir oluşundandır da. Eğer değineceğim "MacIntyre problemi"ne samimi bir cevap verilecekse, diğerleri arasından bu problem mutlaka göz önüne alınmalıdır.

Şaşırtıcı bir gerçeğe işaret eden diğer bir mütalaa, *değer çoğulculuğunun erdem çoğulculuğunu gerektirmemesidir*. Soyut değerler içinde belirleyici kaymaların erdemlerin ve kusurların statüsünde de kaymalara eşlik ettiğini söylemeye gerek yok. Modern toplumun doğuşu, sözde "ebedi" soyut değerlerin en çarpıcı biçimde değersizleşmesine tanıklık etti, toplumsal hiyerarşinin, namı diğer doğal, en iyi, ilahi dünya düzeninin değersizleşmesine tanıklık etti. Birçok erdem bu değerle birlikte yok oldu veya genel önemini yitirdi (hatta bazıları, örneğin, tevazu mutlak kusur olarak bile görülmeye başlandı). Ne var ki, tüm bu gelişmeler ve burada tartışılamayan benzeri eğilimler erdemlerin gözle görülür bir biçimde çoğullaşmasına yol açmadı. Kim insanların modern dünyada paylaştığı veya paylaşmadığı, desteklemeye niyetlendiği değerlerin hepsini sayabilir ki? Tam tersine, ana erdemlerimizi saymak son derece basit olacaktır. Soyut düzeyde, aralarında bir çelişki çıkması ihtimali bile bulunamaz. Birisi günümüzde herhangi bir değeri cesaretle ve tutarlılıkla destekleyebilir. Yani, karşı (hatta çelişkili) değerleri destekleyenler cesaretin ve tutarlılığın erdem olduğunu (korkaklığın ve dönekliğin kusur olduğunu) kabul ederler. Ne tür bir değere bağlanılırsa bağlanılsın, cömertlik kati surette bir erdemdir ve cimrilik ise kusur.

Erdemler, bu durumda, kişileri belli değerleri (ortak iyiler) geliştirmeye ve desteklemeye, aynı zamanda sürdürmeye meylettiren karakter özellikleridir. Değerlerin çoğullaşması ve erdemlerin çoğullaşmaması hakkında söylenenler doğruysa, bu durumda "toplumsal *telos*"un ("madde"mizin alması gereken "biçim") ortadan kaybolması erdemlerin ortadan kaybolmasına zorunlu olarak neden olmaz.

Ön hazırlık olarak şu portreyi çizelim. İnsanlar dünyaya "fırlatılmış"lardır; olumsaldırlar. Doğum anlarında herhangi bir "toplumsal *te-*

los" bahşedilmemiştir. Kendi yazgılarını seçmede özgürdürler; bir varoluş seçimi yapma imkânına sahiptirler. Varsayalım ki, kendilerini doğru kişiler olarak seçtiler ve nasıl neyseler o, yani doğru kişiler olabileceklerini bulmaya çalıştılar. Eğer etraflarındaki dünyayı gözlemlerlerse, ki gözlemleyeceklerini varsayıyorum, yönlendirici (ahlâki) genel ilkeyi bulacaklardır; aynı zamanda tüm diğer yönlendirici ilkeleri de keşfedeceklerdir. Verirken, alırken ve karşılık verirken karşılıklılığın iki normunu ("benim" ve "senin") kavrayacaklardır. Eğer yönlendirici ilkeleri takip ederlerse, ki onları keşfettikleri anda kesinlikle takip edeceklerdir, başka türlü eylemde bulunmaktansa belli bir şekilde eylemde bulunmalarına eğilimli olmalarını sağlayan belirli karakter özellikleri de geliştirmiş olacaklardır. Böylesi eğilimler kesinlikle erdemlerdir; onları kolaylıkla isimlendirebiliriz. Onları isimlendirecek olan herkes aynı ya da birbirine yakın (benzer) ifadeler kullanır; böylece hepimiz birbirimizi anlayabiliriz. Erdemli kişiden söz ederken, onu muhtemelen nazik, dostça bir kişi olarak tanımlarız; saygı gösteren ve kendine saygısı olan; ihtimam gösteren ve incelikli, diğerkâm değilse bile yardımsever; herhangi bir garezi olmadan veya haset etmeden, hınç beslemeden veya kibirlenmeden iyi yargıda bulunan; cömert ve özgürlükçü birisi olarak; bu listeye diğer erdem ifade eden kavramları eklemek için sonsuza kadar devam edebiliriz. Her bireyin aynı erdemi farklı bir şekilde pratiğe geçireceği aşikârdır; bildiğimiz üzere, her kişi kendi tarzında iyidir ki, bu yazarların daima bildiği, ama felsefecilerin bazen unuttuğu bir olgudur.

Ne var ki, özne tarafından pratiğe geçirilen erdemlerden ve sakınılan kusurlardan bahsederken, bu kişiye *henüz herhangi bir tekil, somut amaç gösterilmedi*; bu kişi tarafından desteklenmesi için *herhangi bir tekil, somut değer önerilmedi*; önceden bu kişi için ana faaliyet belirlenmedi; uyması gereken *bir yaşam biçimi sunulmadı*. Halen eksik olan şey tam da kişinin maddesinin bürünmesi gereken oldukça tartışmalı biçimdir.

Kendilerini iyi olarak seçmiş olumsal kişiler neyseler o olurken aynı zamanda değerlerini, yaşamın yollarını, mesleklerini, kamusal uğraşlarını ve özel ilişkilerini vs seçerler. Kendi yazgılarını seçtikleri sürece kendi alacakları biçimleri seçerler. Aldıkları biçimler kendileri tarafından sadece kendileri için yaratılmış biçimlerdir. Değerlerini, bağlılıklarını ve başka her şeyi neyseler o, yani doğru kişiler *olmalarının sonucunda* değil, doğru kişiler olurken seçerler. Çünkü, birisi birçok yaşam tarzında, çeşitli meslekleri icra ederken, çok farklı bağlılıkların arasında ve yardımıyla vs, aynı şekilde dürüst olabilir. Sırası gelmiş-

ken değinilmelidir ki, benzer değerlendirmeler kendisini mutlak olarak farklılık kategorisi kapsamında seçmiş ve bunun yanı sıra varoluş seçiminde iyiliği seçmiş kişiler hakkında yapılabilir.

Bu argümanda sanki bir yerlerde bir paradoks var gibidir. Doğru kişilerin, söylendiği gibi, bazı erdemleri ortaktır, yani belli şeyleri yapmaya, belli şeylerden kaçınmaya eğilimli kılan karakter özellikleri ortaktır. Ayrıca tüm doğru kişilerin benzersiz oldukları da vurgulandı (belirli karakter özellikleri ortak olmasına rağmen, kendi tarzlarında iyiler). Sonuç olarak ve en önemlisi, kişinin pratiğe döktüğü erdemler ne kaçındığı kusurlarla ne de aynı kişinin bağlandığı ve seçtiği (yaşam) biçimleri arasında doğrudan bir bağlantı olduğu da belirtildi. Bu görü-

nürdeki paradoksu bertaraf etmek amacıyla daha ayrıntıya inmeliyim.

MacIntyre'ın ahlâk felsefesi alanına attığı sorunu tartışarak başladığım için ve kolaylık olsun diye madde-*paideia*-biçim üçlemesini kabul etmiştim. Henüz ilk kutba (madde) dair probleme yönelmediğimden, sadece ikinci kutba (biçim) ait problemi ele aldığımdan, şimdilik problemi değiştiriyorum ve "biçim" kutbundan ayrılıyorum. Aristoteles'e modern bir anlam verirken, kendilerini ve böylece de yazgılarını (neyseler o olmak amacıyla) seçen olumsal kişilerin kendi alacakları "biçim"in yaratıcısı olduklarını belirttim. Ne var ki, bu ifade tamamıyla isabetli görünmüyor. Bu, öncelikle, modern kişi asla "tamamen bir biçime girmediğinden" devamlı "oluş" sürecinde olduğundan böyledir. Ayrıca, her ne olursa olsun "yaşam biçimi" bir tek kişi tarafından şekillendirilemez. Kurumlarda veya en azından tekrarlanan ve yinelenen ortaklık örüntülerinde yerleşmiş insan etkileşiminin kompleks ağları olan böylesi "yaşam biçimleri" daima tekil kişilerin yaşamlarını belirlediği ölçüde onlar tarafından belirlenen kolektif girişimlerdir.

Yine de, kendi yazgısını seçmiş bir kişinin fiilen herhangi bir tikel yaşam biçimini seçebilmesinin doğru olmadığı açıktır. Bir varoluş seçimi yaparken, kişi kendisini *tekil* bir yaşam biçimine yazgılamaz, kesinlikle yaşam biçiminin *tikel* bir *türü*ne yazgılar. Ahlâki yönlendirici ilkelere ve vermenin, almanın ve karşılık vermenin karşılıklılık normlarına başvuran (ki kesinlikle başvuracaklardır) doğru kişiler insanların birbirlerinin kişiliğine saygı gösterdiği ve birbirlerinin özerkliğini tanıdığı simetrik karşılıklılık örüntülerine dayanan böylesi yaşam biçimlerinden başkasını seçmezler. Bu akla yatkındır, çünkü insan her düzeydeki asimetrik karşılıklılık ilişkilerini kurumsallaştıran tüm yaşam biçimlerini reddetmediği sürece aynı anda hem modern hem de doğru olamaz. Hem Kant'ın hem de Hegel'in hukuk felsefeleri bu tür bir önkoşul için mazeret ileri sürmektedir. Bir pozitif model açısından,

doğru (modern) kişiler insan etkileşimi ağının simetrik karşılıklılık ilişkisiyle kurulduğu ve herkesin diğerlerinin benzersiz kişiliğine saygısının etkileşim örüntülerinin içine yerleştirildiği yaşam biçimleri arasından seçimde bulunurlar. Ne var ki, kurulu yaşam biçimleri bazen asgari ölçütü sağlamaz ve çoğunlukla bir bütün olarak yaşam biçimleri azami ölçütü sağlamaz. Böylesi koşullarda bir biçimi diğerine karşı "seçmek" ve birisinin kendi "madde"sini bu "biçim"e göre şekillendirmesi ne anlama gelmektedir? Açıkça, "doldurulmayı" bekleyen "biçimler" yoktur. Aristoteles'in üçlemesi madde-*paideia*-biçimin modern kişiyle ilişkili olarak bir anlam ifade etmesi zor gibi görünüyor.

Sonuç olarak, şimdilik madde-*paideia*-biçim üçlemesinde bir kutbu değiştirmeyi öneriyorum; "biçim"i "davranış" ile değiştiriyorum. Bu yer değiştirme büyük bir önem taşır, çünkü içerimleri açısından çok zengindir. "Biçim" mükemmelliği, tamamlanmayı ve bütünlüğü (örnek olarak, ne zaman madde bir biçime girmişse, *paideia* sona ermiş demektir) çağrıştırırken, "davranış" böylesi çağrışımlar içermez. Açık uçludur ve sürekli devam eden bir şeydir; varlığın ve oluşun özdeşliğidir. Evrensellik kategorisi kapsamında kendisini varoluş seçiminde seçmiş bir kişinin kendisini yaşamda tikel bir davranış tarzına yazgıladığını farz edin. Bundan dolayı, bu kişi bu tikel davranış tarzını benimser ve onu geliştirir, yaşamının her deneyiminde, müdahalesinde ve bağlılığında ve tüm somut kararlarında onu daha da zenginleştirir. Eğer "davranış"ı bu biçimde düşünürsek, "biçim" nosyonuyla ilgili endişelerimiz (yani, tam bir gerçekleşmeyi akla getirdiği sürece "oluş"u dışlaması ve modern bireyin yaşam deneyimine ve ihtiyaçlarına yabancı bir şey olması) ortadan kaybolacaktır. Bundan dolayı, diğer itirazlara değinelim.

Bir kişi aslında kendi "biçim"ini yaratamaz, çünkü bir yaşam biçimi tekil bir kişi tarafından kurulamaz. Ne var ki, bireyler kendi başlarına davranışlarını geliştirebilirler; gerçekte hepimizin yaptığı gibi. Bir davranış tarzını "taslağa dökmek" veya "tasarlamak"tan ziyade "geliştirmek"ten söz etmeyi tercih ediyorum, çünkü teknolojik kavramlar burada kastedilene hiç uygun değildir. Bu, "akılcı seçim" kuramının en ateşli savunucusu olan Rawls tarafından bile fark edilmişti: İlk önce "yaşam planları"yla iş gören Rawls en sonunda bu tür "planlar"ın bilinçdışı da olabileceğini kabul etmişti. Ne var ki, bilinçdışı bir yaşam planına pek de "plan" denemez. Tabii ki, birisinin davranışını "geliştirmeyeceğini" de söyleyen çıkabilir, ama bu bir şekilde birisinin yaşam faaliyetinden "gelişir" veya "ortaya çıkar." Bu görüngüyü anlatmak için pek çok biyoloji temelli benzetme kullanılabilir. Fakat ben "geliş-

me" kavramını bilerek kullanıyorum, çünkü yaşam davranışı ne bir organik olaydır (bundan dolayı bilinçdışı olabilir) ne de yaşam planının bir türüdür (bu yüzden tamamen bilinçli ve akılcı değildir) ve ikisinin arasında "orta karar" da değildir; daha çok onların bir bireşimidir. İlk bölümde tartıştığım gibi, varoluş seçiminin kökü bir dürtü *ve* bir dizi bilinçli düşünüme dayandırılabilir. Bir tür boşluğa atlayış olan ve asla tamamen akılcı olmayan seçim kendi içinde sonra ne olacağına dair bir anlam taşımaz. Birisi şekillendirilmiş tam ve bütün bir yaşam planını ancak varoluş seçimi yapıldıktan sonra hayal edebilir.

Her halü kârda, yaşam planı senaryosu ancak, varoluş seçimi evrensellik kategorisi kapsamında olmaktan ziyade farklılık kategorisi kapsamında yapıldıysa dikkate alınabilir. Bizim tartıştığımız ilkidir. Varoluş seçiminde iyiliği seçmeye, amaçlı bir yaşam planında iyi olmayı seçmek olarak bakmak (yani, doğruluğa dair tüm eylemleri böylesi bir planı gerçekleştirmek için birçok araca, yani akılcı seçimlere dönüştürmek) oldukça ürpertici gözükmektedir. Halbuki, bir davranış tarzı geliştirmek nasıl doğru olunacağını öğrenmektir. Ve sadece bizim bilinçli zihnimiz değil, dürtülerimiz, hareketlerimiz ve duygularımız da öğrenir. Diğer bir deyişle, bir bütün olarak doğru bir kişi olmayı öğreniriz. Bir davranış tarzı geliştirmek bütün bir kişinin davranış tarzını geliştirmek demektir. Ve böylesi bir gelişmenin sadece yarı-güdüsel ve bilinçdışı çerçevesinde "gelişme" olmadığını söylemeye gerek yok. Belirli koşullar altında atılacak doğru adımın ne olduğunu keşfetmenin oldukça zor olduğu ve temel hatalardan sakınmak amacıyla gündelik yaşam çerçevesinde bile önemli derecede düşünümselliğe ihtiyaç hissedilen modern zamanlarda sadece doğaçlama davranış geliştirmek kesinlikle felakete yol açacaktır. İnsanların olumsal olduğu ve fiilen başlangıçta varoluş seçiminin olduğu yerde, doğru bir davranış tarzı düşünüm gücümüzü harekete geçirmeden geliştirilemez.

Tüm doğru kişilerde ortak erdemler, belirli kusurların eksik olmasıyla birlikte doğru bir yaşam tarzının "omurga"sı olarak adlandırılabilecek kısmını oluştururlar. Omurganın bütün olmaktan ziyade başka bir şeyi destekleyici bir sistem olduğu açıktır. Her kişi bu dünyada bir varlıktır ve yerleşik ilişki ağlarının üyesidir, kurumlarda katılımcıdır, mesleği olan bir adam veya kadındır, bir anne veya babadır, siyasal olarak bağlı veya değildir, amaçlara, kurumlara, belirli projelere bağlıdır vs. Tüm bu belirlenimlerin ve benlik-belirlenimlerinin içinde kendisini evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş kişiler kendilerini doğru bir davranış tarzına bağlarlar. Farklı kişilerin farklı davranış tarzları zaman içinde daha zenginleşir (aynı zamanda daha da farklıla-

şır). Ne var ki, omurga (erdemli karakter) tüm deneyimlerin, değerlerin, değer bağlılıklarının, kişisel bağlılıkların ve diğerlerinin etrafında toplanıp belirginleştiği destekleyici merkez olarak kalmayı sürdürür.

Argümanımızda saklı gibi görünen paradoks aslında hiç de saklı değildir. MacIntyre haklıydı. Bizim dünyamızda modern kişinin alacağı sabit bir "biçim" yoktur. Toplumsal açıdan verili tipik ahlâki biçimler yoktur. Ne de kişiler bu biçimleri bizzat yaratırlar. Karakteri belli bir dereceye kadar şekillendiren farklı yaşam biçimleri vardır, ama bu farklı yaşam biçimleri modern erdemli karakteri şekillendiremezler. İster erdemli, ister kusurlu olsun, karakteri hâlâ şekillendiren geleneksel yaşam biçimleri vardır. Son olarak, insanlar bir yaşam biçiminden diğerine geçebilirler ve hiçbiri üzerinde düşünmeden aynı anda pek çok biçimde yaşayabilirler. Başkalarının kendileri için seçmesine izin verirler. Başka biçimleri değil, sadece belli yaşam biçimini seçiyor olsalar da doğru kişiler seçtikleri sürece farklıdırlar. Yine de kendi yaşamlarını doğru bir şekilde yönettiklerinden doğru kişiler seçmemiş oldukları da dahil olmak üzere, tüm yaşam biçimlerinin üyesidirler.

Bu şekilde, ilk sonucumuza varabiliriz: Aristoteles'in dünya düzeni parçalanmıştır ama kendisiyle birlikte erdemleri (ve kusurları) tarihin mezarlığına götürmemiştir.

Ve ikinci sonucumuzu da çıkarabiliriz. En azından gündelik yaşamın içinde, erdemlerimizle (erdemli yaşam tarzımızla) bağlı olduğumuz veya seçtiğimiz değerler arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Tabii ki, bu çok güçlü köktencilik karşıtı bir ifadedir; öyle olması da istenmiştir. Eğer bir kadın kürtaj yaptırmaya, diğeriyse yaptırmamaya karar vermişse, yine de her ikisi de kendi yaşamlarını doğru bir biçimde (veya hiç doğru olmayan bir biçimde) yürütebilirler. Aynı durum sosyalistlere, muhafazakârlara, tekeşliliği savunanlara ve önüne gelenle beraber olanlara vs uygulanabilir.[11] Ne var ki, birisi bu türde güçlü bir köktencilik karşıtı ifadeyi ancak bazı koşullarla benimseyebilir. İlk olarak, erdemlerle temel değerler arasındaki bağ ancak gündelik birliktelliklerde ve bağlılıklarda zayıf olabilir. İkinci olarak, bir doğru kişinin benimsediği tüm değerler bu kişi tarafından yaşamla ve özgürlükle ilgili değerlerle ilişkilendirilmelidir. Üçüncü olarak, bu ilişki ancak içten bir şekilde kurulmalıdır.

11. Her bakış açısının, dünya görüşünün, felsefenin veya öğrenilmiş fikrin doğruluğa yer vermediği açıktır ve bazılarının doğruluğa daha fazla yakınlığı olabilir. Buna rağmen bazı doğruluk pratiklerine imkân tanıyan (bakış açısına bağlı olarak) pek çok bakış açısının hiçbiri, en iyisi bile pratik doğruluğun yerini tutamaz.

Erdem ve kusurları karakter eğilimleri, yani yaşam tarzının omurgası olarak tanımlamıştım. Yani, iyi karakter eğilimi olarak erdemler doğru yaşam tarzının omurgasını oluşturur. "Erdem" kavramını Aristotelesçi olmayan bir yolla yeniden tanımlamanın mümkün olduğunu keşfetmiştik. Her ne kadar erdem önceden kurulmuş davranış örüntülerine, yani bir kişinin "hammaddesi"nin alabileceği söylenen "biçimler"e eşitlenemese de, modern yaşamda aslında "erdem" olarak adlandırabileceğimiz bir şey vardır. Toplumsal açıdan önceden verili *telos*'un yok olması, bundan dolayı erdemin (ve kusurun) yok olmasını gerektirmemektedir.

Eski madde-*paideia*-biçim modelinin bu sefer "madde" kutbu daha fazla değişikliğe ihtiyaç duymaktadır. Dünya görüşleri, kuramlar ve ideolojiler bugünlerde "insan doğasına" neredeyse sınırsız olarak değişik tanımlamalar getiriyor. Bu başlı başına "insan maddesi"nin "biçimleneceği" farz edilen güçlü ve tekil bir felsefi ifade önermeyi zaten imkânsız hale getirmektedir. Ne var ki, bu imkânsızlık yine de başka bir imkâna yol açıyor olarak görülebilir.

Varoluş seçimi yaptığımızda, sadece "benliğimiz"in bir ya da başka bir veçhesini seçmektense kendimizi seçeriz. İlk bölümde tartışıldığı gibi, güdülerimizin, duygularımızın, hislerimizin, karakter özelliklerimizin vs hepsini seçeriz. Benzer olarak, ailemizi, eğimimizi, toplumsal statümüzü, yapabildiklerimizi veya yapamadıklarımızı, hayallerimiz ve nevrozlarımızı da seçeriz. Aynı zamanda, kendi "insan doğası" anlayışımızı, dünya görüşümüzü ve kendi benlik görümüzü (bir tanesine sahip olduğumuz sürece) seçeriz. Varoluş seçiminin formülasyonu aşağıdaki gibi yapılabilir: "Tüm yapabildiklerim ve yapamadıklarımla, genetik özelliklerim ve toplumsal belirlenimlerimle birlikte *olduğum gibi* bir doğru kişi olacağım. Tüm belirlenimlerimi üstleneceğim ve onları ahlâki özerkliğimin kaynağına dönüştüreceğim." Ahlâken kendini özerkleştirirken, kimse kendini tamamen özerkleştiremez. Tam tersine, özerkliğini (diğer bir deyişle, yaderkliğinin göreliğini) nispeten koruyabilir. Varoluş seçimi modelinde, "biçim" ne kadar *status finalis* [son hal] için uygun bir kavram değilse "madde" de *status quo ante* [önceki hal] için uygun bir kavram değildir. *Status quo ante* varoluş seçimi anında bir kişinin içinde bulunduğu tüm belirlenimleri içerdiğinden, hangi özelliklerin "doğa gereği", hangilerinin "toplum gereği" olduğunu aramanın bir anlamı veya en azından bir gereği yoktur. Onların hepsini oldukları gibi seçeriz ve eşit derecede seçeriz. Şu anki (ahlâki) amaçlarımız düşünüldüğünde, bütünler olduğumuz için başka bir yaklaşımdan ziyade holistik [bütüncü] yaklaşım seçilir. Eğer

birisi holistik bir yaklaşımı seçmede başarısız olursa, eğer kendisini bir bütün olarak seçmezse, o zaman kendisini varoluş seçiminde gerçekten seçmek yerine sadece parçalarını ve kırıntılarını seçer. Ve bir bütün olarak kişinin (madde ne olursa olsun) "madde" olarak adlandırılması neredeyse imkânsızdır. İnsanlara uygulandığında bu terim hiçbir anlam ifade etmez. *Status quo ante* içindeki kişi durumunun ister bilincinde olsun, ister olmasın, zaten "biçimlenmiştir" (eğer bu kavram kullanılmak zorundaysa). Varoluş seçimi oldukça genç bir yaşta veya çok sonra yapılabilir; bu tür bir seçimin yapılışı aniden veya uzun bir düşünce ve tefekkür halinin sonunda sezgiyle olabilir. Yani, *status quo ante* hakkındaki genelleştirilmiş ifadeler ya yanlış ya da nafile olacaktır.

Paideia her doğru davranış tarzının, yani her doğru kişinin açık uçlu bu girişiminin bir gelişimidir. *Paideia* doğru kişinin, doğruluğu pratiğe geçirerek doğru olmayı öğrenme sürecidir. Doğru kişiler kendilerinde keşfettikleri yanlışları bastırmazlar, çünkü onlar kendilerini olduğu gibi seçmişlerdir. Fakat, eğer bazı karakter özellikleri ve güdüler sizi yanlış yapmaya eğilimli kılıyorsa nasıl doğru şeyleri pratiğe geçirebilirsiniz? Bu soru hemen hemen aptalca bir soru gibi gelmektedir, çünkü herkes cevabını bilir. İlk olarak, birisi kendini en kötü duygularının canlanacağı durumlar içine girmekten alıkoyabilir. Bu durumların ne olacağını tahmin edecek kadar kendimizi tanıyoruz. Bunun yanı sıra, eğer en kötü güdüler canlandırılmazsa, tabir caizse, kullanmadığımız bir organımız gibi körelecektir. Doğru hisler ve tutkular doğru olmayanlardan daha güçlü olabilir ve bizi yaşam meşgalesinde daha fazla sürükleyebilir; örneğin, Spinoza tarafından karşıt güdüler kuramında tartışıldığı gibi. Eğer birisi yine de yanlış bir şey yaparsa, "özür dileyip" hatasının tazminini önerebilir. Erdemler (bizi doğru şeyler yapmaya yönlendiren karakter özellikleri), tanımın gösterdiği gibi, gerçekten eğilimlerdir; eylemi belirlemezler. Birisi doğru bir şeyi yapmaya eğilimli olsa bile, yanlış bir yargı veya karşı güdülerin gücü yüzünden hâlâ bazen yanlış bir şey yapabilir. Eğilimlerimiz bilfiil eylemimizin doğrultusunu belirleyecek kadar güçlü olursa erdemler bizim "ikinci doğa"mız olur (yani, erdeme eşlik eden eylem türleri). Bu *paideia*'nın sonudur ve tüm doğru kişiler gerçekte bu son aşamaya ulaşamaz.

Tüm bunlar kadar, bunlardan çıkan şu sonuç da basmakalıp bir bilgeliktir: Doğru kişiler melek değildir. Kızabilir, adaletsizlik yapabilir, saldırgan, aşırı duyarlı, düşüncesiz, kıskanç, şüpheci, kavgacı vs olabilirler. Yine de, kendilerini seçmiş olduklarından, aynı zamanda bunlardan ibaret olduklarını, bunun yanı sıra bu karakter özelliklerinin ve güdülerinin yanlış olduğunu bilirler. Neyseler o oldukları için kendile-

rini cezalandırmazlar. Suçluluk hissine kapılmadan tüm eksikliklerıyle beraber yaşarlar, ama eksikliklerinin bilincinde olarak. Onlarla sanki erdemmiş veya meziyetmiş gibi övünmezler. "Kendini seç" "Kendini bil"in modern çeşitlemesidir.

Aristoteles'in üçlemesi madde-*paideia*-biçime son kez dönmeme izin verin. Bu formülle ilgili benim vardığım sonuç, modern (olumsal) kişinin yaşamı üzerinde herhangi bir anlamı olmadığıdır. Eğer erdemin (ve onların toplamının) maddemizin alması gereken biçim (nihai *telos*) olduğuna inanırsanız, o halde modern dünyamız aslında "erdem-sonrası"dır. Fakat, neden artık bizim olmayan bir ahlâk yapısından damıtılmış bir formülü kabul etmemiz gerekir? Neden bilakis yeni ahlâk yapımızı ortaya çıkarmıyoruz? Eğer haklıysam, çağcıllarımızı ve sadece iyi kişileri dinleyerek modern dünyanın ahlâkından farklı (yeni) bir üçleme çıkarabiliriz. "Madde" şimdi özgürce seçilmiş "belirlenimlerin olumsallığıyla" yer değiştirmiştir. Yine de, "seçim anı" zaten bir *paideia* sürecidir. "Sabitlenmiş" nihai bir sonuç yoktur; nihai sonuç görecelidir, aynı zamanda mutlak ve somuttur. Çünkü doğru yaşam tarzından başka bir şey değildir ("yaşam biçimi" ise değişkendir). Nihai sonuç aynı zamanda bir *paideia* öğesi de içerir, çünkü yaşam deneyimleri yaşamın sonuna kadar doğru davranışın "omurga"sı etrafında belirginleşir. Düzgün bir *paideia* (iki kutup arasında aracıdır) doğru davranışın omurgası olarak temel erdemlerin istikrara kavuştuğu bir süreçtir.

Eski modelde "başlangıç"ta ne erdemler ne de kusurlar vardır; sadece "madde"nin farklı nitelikleri ve nicelikleri vardır. Ve sonuçta hiç kusur yoktur. Tüm erdemlerin bir toplamı olarak (her beyefendi için aynıdır ve geri kalanı bahsedilmeye bile değer değildir) mükemmel bir beyefendiyle karşı karşıyayızdır. Modern modelde erdemler ve kusurlar her düzeyde vardır. Başlangıçta erdemler ve kusurlar olabilir; farklı erdem ve kusur türleri farklı istikrar düzeylerinde bulunabilir. *Paideia* süreci boyunca belirli kusurlar yok olur veya nötrleştirilir ve sürekli pratiğe geçirilecek belirli erdemler belirir. Ne var ki, tüm kötü karakter özellikleri yok olmaz ya da (doğru modern karakterin omurgası oluşturanların yanında) olası tüm erdemler somutlaştırılmaz. Nihai sonuç (eğer varsa), kimsenin "tüm erdemlerin toplamı"nın taşıyıcısı haline gelmemesi ve birçok kimsenin kötü karakter özelliklerinden veya ciddi insan zaaflarından kurtulamamasıdır. Yine de herkes hayatın her alanında eşit derecede doğru olacaktır. Çünkü tüm insanlar neyseler o olmayı seçme şartıyla doğru olabilirler. Ve herkes bunu benzersiz bir biçimde yapar.

Varoluş seçimi her kişinin kendisi için almış olduğu bir karardır. Seçimin anlık veya uzun bir düşünüm zincirinin son meyvesi olup olmadığına bakılmaksızın, kişi varoluş seçimi yaparken daima kendi başınadır. Seçim anı yalıtma anıdır. Kişi kendisini seçerken kendisini "önce" ve "sonra"dan yalıtır. Karar mecazi anlamda "zamanın dışında" olmaktan daha fazla bir şeydir. Ayrıca, uzamda konumlanmamıştır: Seçimin öznesini çevreleyen dünya bir anlamda yok edilmiştir. Bu nedenle varoluş seçiminin yapıldığı an çok sıklıkla *ölme*yle birlikte anılır. Goethe'nin meşhur sözü, "*Stirb und Werde*"yi ("öl ve ol") hatırlamalıyız. Kierkegaard'ın kavramı, "dolayımsızlığın yavaş yavaş yokolması"dır: Tolstoy'un daha geleneksel formülü "diriliş"e değinir. Anın sonsuzluğunu yaşadıktan sonra, kişi (neyse o) *olur* ve aynı zamanda dünya da "olur." Kişi kendisini "önce"ki dünyasının içinde seçmiş olmasına rağmen, aynı dünyayı doğru bir yaşam sürdürmek için olası mekân olarak keşfettiği sürece, bu dünya (seçim sonrasında gidilen) "öteki dünya" olur. Kişinin önceki tüm ilişkileri ve bağlantıları "orada" kalır. Birisi aynı kasabada, sokakta, evde aynı kişilerle birlikte yaşayacaktır, daha önce olduğu gibi aynı tür kısıtlamalara tabi olacaktır ve daha önce olduğu gibi aynı çalışma rutinini devam ettirecektir. Yine de, yaptığı bir varoluş seçimi yüzünden kişinin tutumu farklı olacağından, her şey farklı olacaktır. 301

Kişi hem kendisini hem de dünyayı (kendi dünyasını) olduğu gibi seçer. Ancak, kendini (ve kendi dünyasını) seçmek kişinin kendi dünyasındaki veya kendi benliğindeki her şeyi bir değer olarak seçmesi anlamına gelmez. Kişi kendi karakter özelliklerinin ve arzularının bütününü veya kendi dünyasındaki değerli her şeyi seçmez. Bilakis durum tam tersidir. "Ölme" metaforları ("*stirb und werde*", "dolayımsızlığın yavaş yavaş yok olması", "diriliş") seçimde eski benliğin bazı boyutlarının öldüğüne işaret eder. Metaforlar aynı zamanda bir şeyin doğduğuna veya dirildiğine işaret eder. Seçim sonrası kişi en fazla saygı gösterdiği karakter özelliklerini geliştirir ve değerli gördüğü toplulukları, arkadaşlıkları, günlük faaliyetlerini geliştirmeye çalışırken değersiz olarak addedilenleri terk eder.

Daha önce belirtildiği gibi, doğru kişi, erdemleri her şeyden önce kendi iyiliği için pratiğe geçirir, fakat onları başkalarıyla ilişkili olarak, başkalarına özen göstererek pratiğe geçirir. Erdemleri, kişileri belli değerleri (ortak iyiyi) geliştirmeye, desteklemeye, sürdürmeye eğilimli hale getiren karakter özellikleri olarak tanımlamıştım. Ayrıca, tanımla-

manın yaklaşık bir taslak olarak görülmesi gerektiğini de eklemiştim. Yine de, "erdemden sonra" savının reddini merkeze alan önceki kısmın amacı için bu hâlâ yeterlidir. Ancak bu aşamada, tanımın daha fazla somutlaştırılması gerekiyor.

Değerler *somut, soyut ve evrensel* olabilir. İyi bir kişinin gündelik yaşamdaki erdemlerini, tutumlarını, eylemlerini tartıştığımız sürece evrensel değerler öne sürmemize gerek yoktur. Soyut değerler daima "ortak iyiler"dir çünkü farklı gruplardaki insanlar onların geliştirilmesi, desteklenmesi ve sürdürülmesi gerektiği hususunda ortak inancı paylaşırlar (tabii ki, her grup onları paylaşmadığı için soyut değerler aynı zamanda evrensel değerler değildir). Aile, din, anayasa, güzellik, sağlık, bağımsızlık, dostluk, sevgi, güvenlik, ilerleme, bilim gibi soyut değerler tür olarak farklıdır. Ortak erdemlerin (kusurların) pek çoğu soyut değerlerle doğrudan olmaktansa dolaylı ilişki içindedir. Somut değerleri geliştirirken (veya birinin geliştirilmesine karşı gelirken) kararımızı, tutumumuzu veya eylemimizi haklılaştırmak amacıyla argüman sunma (tartışma) sürecine girebiliriz. Haklılaştırma sürecinde soyut değerlere gönderme yaparız, meşruluğu onlara danışmamızdan veya yorumlamamızdan türetiriz. Modern yaşamda, bu tür bir haklılaştırma süreci muazzam bir ivme kazandı. Soyut değerlerle doğrudan ilişkimizde, haklılaştırma sürecinde ortaya çıktıkları için, genellikle düşünsel erdemleri ileri sürmeyi seçerken, diğer tüm erdemleri soyut değerler tarafından haklılaştırılan somut değerlerle ilişkili olarak pratiğe geçiririz (veya yok sayarız). Sadece yurttaşlık erdemleri bu kuralın istisnasıdır. Zira, hayırseverlik yanlısı iyi bir argüman sunan kişi henüz hayırsever değildir. Bağışlar "hayırseverlik" olarak adlandırılan bir soyutlamaya değil, bir grup insana veya kuruma yapılır, çünkü kişi "hayırseverlik" denen ortak iyiyi baş tacı eder. Bu, erdemlerin doğrudan somut değerlerle ve sadece dolaylı olarak soyut olanlarla (yurttaşlık erdemleri daima hariç olmak üzere) ilişkili olduğuna örnektir.

Toplumsal olarak yaratılmış, algılanmış ve dolayımlanmış her şey, tüm toplumsal, siyasi ve kişisel ilişkiler, bütün meseleler ve çok daha fazlası *soyut değerlerle ilişkilendirilirlerse* somut değer halini alır.

En azından bir insan grubunun üyeleri tarafından tikel bir iyinin geliştirilmesi, desteklenmesi ve sürdürülmesi gerektiği inancını paylaşıyor ve birbirlerinden edimler ve pratiklerle bu tikel olan ve paylaşılan ortak iyinin geliştirilmesini, desteklenmesini ve sürdürülmesini bekliyorlarsa, somut değerler cemaatin kabul ettiği iyi demektir. Cemaatin kabul ettiği iyi derken, "*bizim* ülkemizin anayasası"na, "*sizin* ülkenizin devrimi"ne, "*onların* ülkelerinin dinsel geleneğine" gönderme ya-

parak çoğul bir dil kullanıyoruz. Eğer tekil bir dil kullanırsak, bir cemaatin üyesi olarak bir kişiye, ortak bir değer bağlılığına yaraşır bir biçimde yaşayan (ya da öyle yaşayacağı farz edilen) birine hitap etmiş oluruz.

Eğer en azından bir insan grubunun üyeleri benzer, ama tıpatıp aynı olmayan iyileri baş tacı ediyorsa, somut değerler *kişisel iyiler*dir. Mülkiyet soyut bir değerdir. Bizim mülkiyetimiz somut bir değerdir ve bu yüzden cemaatin kabul ettiği bir iyidir. Benim mülkiyetim somut bir değerdir ve bu yüzden kişisel bir iyidir. Ben kendi mülkiyetimi teşvik edip korurum; sen seninkini korursun, o da onunkini. Ben dostluğa ("dostluk" soyut bir değerdir) değer veririm; bir yabancının dostluğunu değil, *kendi* dostluklarımı ilerletmek ve sürdürmek için elimden gelenin en iyisini yaparım.

Benim değerlerim, cemaatinin iyileri mi, yoksa kişisel iyiler mi fark etmeksizin *benim* toplumsal ilişkilerimdir. "Benim" olan kişisel ilişkiler ağına gömülüyümdür. "Benim" olan kişisel ilişkilerimle beraber ve onların çerçevesi içerisinde, onlar için ya da onlara karşı eylemde bulunurum. Eğer erdemler esasen belli değerleri geliştirmeye beni eğilimli kılan karakter özellikleriyse, erdemler dolayısıyla "benim" olan bir şeyi en iyi yönde kullanmaya beni eğilimli kılan karakter özellikleridir. Kierkegaard'a göre benim olan, bana ait olan şeyler değil, benim ait olduğum şeylerdir. Ne "dostum" ne "insanlarım" ne de "Tanrı" bana aittir; daha ziyade ben onlara aitim. Kierkegaard'ın, göstergeleri radikal biçimde tersine çevirişini takip etmek zorunda değiliz. Bu örnekte karşılıklılık olan orta noktada durabiliriz. Geliştirdiğim değer daima benimdir, çünkü o, sen ve onlar bana aittir; geliştirdiğim değer daima senin ve onlarındır, çünkü o ve ben sana ve onlara aitim. Bu değeri geliştirirken beni sana ve seni de bana bağlayan, birleştiren ve düğümleyen belli karakter özelliklerini harekete geçiririm. Bu karakter özelliklerine "sahip" değilim. Onlar sana, ona, onlara, benim ait olduklarıma aittir. Ve yine de onlar "benim" oldukları için onlara "sahibim".

Karakter özellikleri (bunların içindeki erdemler ve kusurlar) bir şeyin doğal eğilimleri gibi değildir. Bunlar (insani, kişisel) ilişkilerdir. Genelde bunların hayata geçirilmesi *karşılıklı anlayışı* baştan varsayar. Karakter özellikleriniz başkalarınca okunabilir, anlaşılabilir ve el altında olmalıdır. Aksi takdirde karakter özellikleri gerçek erdemler olamaz; mizaç özellikler olarak kalırlar. Geleneğin kayboluşu, olumsallığın artışı ve dolayısıyla ortaya çıkan her doğru insanın kendi tarzında doğru olduğu şeklindeki ünlü görüngü, varoluş seçiminin ardından karşılıklı anlayışa yönelik çabayı mutlak surette elzem kılar.

"*Stirb und werde*" "an"ına geri dönelim. Kişinin "oluş" sürecine girdiği an, bir şeyler yavaş yavaş ölmeye başlar. "Yavaş yavaş ölenler", pratiğe geçirilmemiş karakter özellikleridir; oluş sürecindeki şeyler pratikte istikrar kazanmış erdemlerdir. Küçük bir parantez açarak öğrenmiş olduğumuzun tamamı bu erdemler hakkındadır. Öğrenmiş bulunuyoruz ki bunlar kişisel özellikler değil, insan ilişkileridir ve kişinin erdemlerinin, bizim kadar olumsal olan ve böylesi değerlere kendi ilişkilerinde sahip olan insanlarla bir tür ortak anlayışa ulaşmaksızın istikrar kazanabilmesi oldukça zordur. Hatta iş yönlendirici temel ahlâki ilkelerin gözetilmesine gelirse, olumsal kişiler, özellikle yakın, derin ve kişisel ilişkileri olan öteki olumsal kişilerle karşılaşırlarsa umutsuzca kaybolurlar.

Geleneksel (üçlü) model yıkılma evresine girdiğinden beri, etik kuramcıları dikkatlerini bu meseleye yönelttiler. Ve ahlâki bir kökeni olmaktan oldukça uzak bulunan bir kategori (*içtenlik* [*authenticity*] kategorisi), bu ahlâki tartışmanın merkezine yerleştirildi.

"İçtenlik" ahlâki bir kavram olmaktan ziyade bir kişilik kavramıdır. Bu yüzden bu kavram çok cephelidir ve fazlasıyla aşırı yorumlanmıştır. Ama bir şekilde bütün yorumlar bir "kopya, sahte oluş"a karşı "gerçek oluş" anlamına yoğunlaşır. İçten kişi, adeta, "gerçekten varolan kişi"dir, içten olmayan kişi ise "gerçekdışı"dır; böyle bir kişi *bulunur* ama *var olmaz*, canlıdır ama yaşamaz.[12] İçten kişi "kendisi" olarak düşünülürken, içten olmayan kişi insanların genelde yaptıklarını yapan bir gölge, bir kukla olarak düşünülür (o *das Man*'dır). İçten kişi "derin", içten olmayan kişi ise "sığ" sayılır. İçten kişi dünyaya özen gösteren kişidir, içten olmayan kişi ise, Goethe'den alıntılarsak, "*nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde*"dir ("karanlık yeryüzünde yalnızca ümitsiz bir misafir"). Felsefe bu meseleyi temalaştırır; edebiyat da tasvir eder.

İçtenlik ile içten olmamak arasındaki zıtlık, bu bilincin çok mühim bir belirtisi olarak olumsallık bilincinin yeni belirmeye başlamasıyla hız kazanmıştır. Eğer toplumsal bir *telos* kişinin tüm yaşamına nüfuz etmiyorsa, o halde bu kişinin olasılıkları neredeyse sonsuz ama aynı zamanda boş demektir; bütün olumsallıkların gelgitiyle ve akıntılarıyla süpürülmekten kaçınmak için, kişi (Baron Münchhausen gibi) kendini kendi saçından sürükleyerek yücelmek zorundadır.

12. XX. yüzyılın varoluşçuluğunun merkezi konularından biri içten ve içten olmayan varoluş arasındaki ayrımdır. Bu açıdan bakıldığında, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı bu varoluşçu eğilime aittir. Ne var ki, bu ayrım varoluşçuluğun ortaya çıktığı zamana aittir ve aydınlanma dönemine kadar, özellikle Rousseau'ya ve Diderot'ya kadar götürülebilir.

İçtenlik, erdemlerin toplamı olmak bir yana, bir erdem bile değildir. İçten olmamak bir kusur değildir. Hem içtenlik hem de içten olmamak varoluş biçimleridir; olumsal kişinin varoluş biçimleridir. Şimdiye kadar bu ikiliği "içtenlik" ve "içten olmamak" kavramlarını kullanmaksızın önvarsaymıştım. Bu ikiliği birinci bölümün ilk kısmında ortaya koydum. Benzer bir şekilde bu ikiliği, ismini anmaksızın varoluş seçimini tartışmaya başladığımda geliştirdim. Kendini seçmek içtenliğin bir işaretidir; kendisi için başkalarının seçmesine izin vermek içten olmamanın işaretidir. Ama neden bu kategoriler o zaman kullanılmadı da şimdi kullanılıyorlar?

Daha önce belirtildiği gibi "içtenlik" çok yönlü ve aynı zamanda ağır bir şekilde aşırı yorumlanmış bir kişilik terimidir. "İçtenliğin" çoğu yorumu "istisnai" bir şeyle özdeşleştirilmiştir. Yalnızca birkaçımız içtenizdir; yalnızca "büyük kişilikler" içtendirler; içtenlik çok büyük düşünümsel güçlerin ya da benzersiz güçlerin harekete geçmesini gerektirir. Dolayısıyla içtenlik, "sıradan"a karşı "aristokratik olan"ı, "avam"a karşı "asilzade"yi, "toplumsallaşabilme"ye karşı "kendini yalıtma"yı çağrıştırma eğilimindedir. Bu yüzden, aslında şu anda tartıştığım içtenliği netleştirmeden önce, kendi "içtenlik" yorumumu arz etmek zorundaydım.

Her biri bir varoluş seçiminden doğan iki tür içtenlik vardır. İçtenlik kuramlarının çoğu benim farklılık kategorisi kapsamında nitelendirdiğim şeyi kasteder. Bu kuramların bazıları herkesin "gerçekleştirilebilir" yetileri olduğunu ve kişinin kendi yetilerini seçmesi yoluyla kendisi olacağını iddia ederler. Böylece "içtenlik" kavramının aristokratik çağrışımlarını azaltırlar. İnsanlara, yukarıdaki anlamda içten olmaları emredilemez, çünkü bu türden varoluş seçiminde amaçlanan farklılıktır.

Evrensellik kategorisi kapsamındaki varoluş seçimini daha önce anlattım. Kişinin kendisini bu şekilde seçebilmesi için istisna olması gerekmez. İçten ahlâki seçim herkese açıktır. Aristokratik çağrışımları yoktur; uçsuz bucaksız düşünümsel güçlerin harekete geçirilmesine gerek duymaz. Evrensellik kategorisi kapsamındaki varoluş seçimi kişinin kendisini seçmesidir ve dolayısıyla içtenlikle sonuçlanır. Doğru bir yaşam süren ve neyse o olan olan kişi tanımı gereği "içtendir". Ancak bu tür bir içtenlik hiçbir şeyi yalıtmaz. "Toplumsallaştırılabilir bir içtenliktir bu"; "benlik tekniğinin" pratiğine uymaz, daha ziyade iyi davranışın tam da iskeletini oluşturan belli erdemlerin pratiğine uyar. Böylesi bir anlamda içten olan insanlar hem başkalarına hitap edebilirler, hem de başkaları onlara hitap edebilir. Kendilerini bu şekilde seçen

kadın ve erkeklerin hepsi, yaptıkları seçimin bu yönünün farkında olup olmadıklarına bakılmaksızın kendilerini belli bir tekniğin uygulayıcıları olarak değil, *kamusal-siyasi varlıklar* olarak seçmişlerdir.

"İçtenlik" kavramının henüz belirtilmemiş bazı önemli çağrışımları vardır. Yalnızca kişiliğe, onun tutum ve eylemlerine değil, ayrıca kişinin bilgisine (özellikle de kişinin kendisi hakkındaki bilgisine) gönderme yapar. İçten kişiler kendilerini (mümkün olduğu ölçüde) bilirler ve kendi derin benliklerine göre eylem ve davranışta bulunurlar. Kendileri hakkındaki bilgiyi ifşa etme ihtiyacında olmasalar da, normal olarak bunu diğer içten insanlara ifşa ederler. Böylece, içten insanlar benliklerini birbirlerine karşılıklı olarak ifşa ederken (görece daha açık olurlarken) birbirleriyle iletişim kurarlar, ne var ki kural olarak kendilerini içten olmayan varlıklara ifşa etmezler (bu bakımdan bir bilinmez olarak kalırlar). Karşılıklı anlayış, içten varlıkların karşılıklı anlayışıdır. Bununla birlikte şayet içten bir varlık içten olmayanlarla iletişim kurarsa sonuç karşılıklı yanlış anlamadır. İçten varlıklar içten olmayanlarla temastan, özellikle samimi temastan kaçınmayı tercih ederler. Ve eğer onlardan uzak durmazlarsa, karşılıklı yanlış anlamalarla mücadele etmek zorunda kalırlar ve bir bilinmez olarak bundan mustarip olurlar. Bazen komik duruma düşmeye bile katlanmak zorunda kalırlar.

"Kendini bil" bütün içtenlik felsefelerinin yer verdiği ahlâki bir tembihdir. Ve bu felsefelerin hepsi böyle bir tembihin muazzam ağırlığını açıklar. Bir kişi bu tembihe her zaman aynı ölçüde uymak zorundadır, ancak kişinin olumsallığı arttıkça, kişinin kendini bilirken karşılaştığı zorluklar da artar.

Etik açıdan hangi durumlardan kaçınıp, hangilerine gireceğimizi bilmek ihtiyacındayız, böylece en kötü dürtülerimiz yavaş yavaş zayıflar, körelir, yok olur; en iyi dürtülerimiz de harekete geçer ve dolayısıyla "ikinci doğamız" oluncaya kadar gelişir. Ne kadar farklı ve olumsal olursak olalım, başkasını (başkalarını) bilmek ihtiyacındayız çünkü eğer bir başkasının adına ya da ona ya da onunla birlikte bir şey yaparsak, ancak bu yolla hangi karakter özelliklerinin istikrar kazanacağını ya da hangi erdemlerin harekete geçirileceğini keşfedebiliriz. Aslında, "Kendini bil", sana yakın olan insanları da sanki onlar "kendinmiş" gibi bil ve onlara yardım et ki onlar da seni bilebilsinler demektir.

İnsanın kendisi hakkındaki bilginin kaynağının eylem olduğu ve ötekilerin bazen seni kendinden daha iyi bildikleri, 'Kendini bil' tembihi kadar eski bir bilgece sözdür. Dürüstlük, doğruluk, güvenilirlik ve samimiyet, aynı şekilde eski erdemlerdir. Eğer doğruluk eksikse, kar-

şılıklı anlayışın suya düşeceği, ya da Habermas'a başvurursak, doğruluğun akılcı konuşmanın üç koşulundan biri olduğu, ahlâki bilgi ve deneyimin birkaç bin yıllık kuramlaştırılışını özetleyen bir bilgece sözdür. Tüm bu erdemlerin zamanımızdaki doğru kişi için de hayati önemde oluşu şaşırtıcı değildir. Esas şaşırtıcı olan, kuramın böylesi meselelere çok az ilgi gösterdiği gerçeğidir (özellikle Ibsen ve Dostoyevski gibi yaratıcı yazarlar bunlar hakkındaki her şeyi bilirlerdi). Şimdi bu sorulara döneceğim.

a) Eğer kişi neyse o olduğunu (ya da olduğuna inandığı şeyi) göstermiyorsa; şayet kişinin "özü" asla "görünmüyorsa";
b) eğer kişi kendisini asla herhangi bir insana ifşa etmiyor, asla bir tek "ötekine" kendisini şeffaf kılmaya çalışmıyorsa;
c) eğer kişi eylemlerinin ve davranışlarının gerekçelerini gizlemeyi alışkanlık haline getirmişse;
d) eğer kişinin eylem ve davranışları (kötü sonuçlardan kaçınmak amacı dışında) yapmacıksa;
e) eğer kişi hiç kimseye güvenmiyorsa;
f) eğer kişi ötekilerden kuşkulanmayı alışkanlık haline getirmişse ve onlara kötü güdü ve niyetler atfediyorsa;
g) eğer kişi ötekilerden bilgi ve malumat saklamayı alışkanlık haline getirmişse;
h) eğer kişi (kötü sonuçlardan kaçınmak amacı dışında) başkalarının özerkliklerini azaltmak için onlardan bilgi ve malumatı saklıyorsa;
i) eğer kişi (kötü sonuçlardan kaçınmak amacı dışında) tutmak niyetinde olmaksızın sözler veriyorsa;
j) eğer kişi yerine getirip getiremeyeceğini düşünmeksizin sözler vermeyi alışkanlık haline getirmişse;
k) eğer kişi yerine getirebileceği halde verdiği hayati bir sözü tutmuyorsa;
l) eğer kişi (kötü sonuçlardan kaçınmak amacı dışında) bir sır olan malumatı ifşa ediyorsa;
doğru bir kişi olamaz.

Samimi, doğru ve güvenilir bir kişi yukarıdakilerin hiçbirini yapmaz. Ayrıca böylesi bir kimsenin, ötekilerin de samimi, doğru ve güvenilir oldukları beklentisi ile onlara güvenmesi gerektiği farz edilir. Her ne kadar dürüstlük, doğruluk ve güvenilirlik "tek taraflı erdemler" gibi görünseler de ("*Ben* samimiyim, doğruyum ve güvenilirim"), aslında

(bazı) ötekilerine benzer erdemleri atfetmeden bunları hayata geçiremeyeceğimiz için "iki taraflı" erdemlerdir.

Yukarıdaki listedeki her şey sağduyudur: Herkes bilir ki doğru (iyi) kişiler böylesi eylemleri yapmazlar. Hâlâ var olduğu için "mümkün" olan doğru kişinin hareket tarzını izlediğimden, yeni erdemler ve kusurlar icat etmeye ya da yeni formüller oluşturmaya çalışmıyorum. Doğru kişilerin zaten yaptığı ve düşündüğü şeyleri adım adım takip ediyorum.

Ama doğru kişinin hareket tarzını (*modus operandi*) olumsuz yönde (yani, böylesi bir kişinin ne yapmayacağını, ne yapmaması gerektiğini) formüle etmenin nedeni nedir? Ve eğer benim yaklaşımım buysa, geleneksel yasaklamalar ("Yalan söylemeyeceksin", "Aldatmayacaksın" vs) neden eksiktir? Cevap şudur: Ben yalnızca kısıtlamaları formüle ettim, yasaklamaları değil. Aslında yalnızca 1 maddesi tam anlamıyla bir yasaklama olarak formüle edilmiş olabilir ("Sırrına ihanet etmeyeceksin").

Doğru kişiler, çağcıllarımız, tamamen yasaklayıcı normlar yerine yönlendirici normlar ararlar. Aşırı durumlar için yasaklamaları (örneğin, "Öldürmeyeceksin") benimsemelerine rağmen, doğru kişiler kendi yaşamlarını, geniş çeşitlilikte yasaklamaların olduğu yoğun bir *Sittlichkeit* içinde idare etmeye gönülsüzdürler. "Yaşam tarzı" yalnızca modern doğru kişinin kendi tarzında doğru olabilmesi durumunda anlaşılabilir. Bu, ahlâkla ilgisi olan bütün meseleler, ama özellikle dolayımsız olan kişiler arası ilişki ve bağlanmalar gibi ince konular için geçerlidir. Her ne kadar "doğruluk" grubuna ait olan erdemler dolayımsız ilişkiler ve bağlanmalar alanının çok ötesine yayılsa da, bunlar böylesi ilişkilerde en yaygın biçimde bulunur, pratiğe geçirilir ve beklenilir. "Yalan söylemeyeceksin" yasaklaması kesinlikle doğrudur. Ancak bir kişi yalnızca doğru olmadığını bildiği bir ifade kullanarak yalan söylemez. Kişi aynı zamanda ne olduğunu göstermeyerek, kendisini şeffaf kılmaya hiç uğraşmayarak, yapmacık eylem ve davranışlarda bulunarak da yalan söyler. Yalan söylemek hiçbir kınamanın kolayca yasaklayamayacağı, çok karmaşık bir meseledir. Öte yandan, kim önemsiz meselelerde yalan söylememiştir ki? Aramızda bütün sözlerini tutmuş olanımız var mıdır? O halde doğruluk erdemine gelince, çiğnenmemesi gereken sınırları kabaca bilmek modern kişiye daha uygundur; bu sınırlar içinde "az," "çok," "şöyle" veya "böyle", "daha iyi" ve "daha kötü", "tamamen" veya "kısmen" doğru olunabilir. Bu nitelikler "insani zayıflıklarımız"a ödün değildir, "günahkâr doğamız"a çok fazla müsamaha da değildir. Bunlar, kendimizi (kendimiz

olarak) seçişimizin iyi olabileceği açık alanda kullanılmaya uygun mihenk taşlarıdır. *Doğruluk erdemlerinin tüm olumlu formülasyonları tanım gereği köktencidir.*

Basitlik adına "doğruluk erdemleri" diye adlandırdığım erdemler daha önce belirtildiği gibi "iki taraflı" erdemlerdir. Genelde, dolayımsız (kişiden kişiye) olan ilişkilerde, özellikle kişisel bağlanmalarda en yaygın olanlardır. Yine daha önce belirtildiği gibi olumsal kişiler olarak bizler ancak ötekilerin beklentileri ile süreğen bir karşılıklı etkileşim halindeyken erdemler geliştirebiliriz. Çünkü böyle bir karşılıklı etkileşimin yokluğunda özgül mizaç özellikleri üretebiliriz ama erdemli karakter özellikleri üretemeyiz. Bu iki önerme şimdi birbirine bağlanabilir.

"Kendini en azından bir kişiye ifşa edeceksin" tembihine başvurmak, manasız ve lüzumsuz olabilir, çünkü kendini ifşa etmek genel ve kaynağı çok derinlerde olan bir gereksinimdir. Normal olarak kendimizi en azından bir başka kişiye ifşa etmeye özlem duyarız. Kendini ifşa etme gereksinimi oldukça karmaşıktır. Bu, görülme ihtiyacını, yakınlık ihtiyacını, kendine acıma ve düşkünlüğünü bir başkasıyla paylaşma ihtiyacını ve nihayet çoğu insanın belli başlı konusu olan kendisi hakkında konuşma ihtiyacını içerir. Ayrıca tanınma, empati, sempati, kendini anlama, kendini açıklama ve birçok başka ihtiyacı içerir. Bu uzun katalog, benim listemdeki ilk iki noktanın lüzumsuz olduğunu gösterir. İnsanlar bunu her halü kârda ve böylesi bir zevkle yaparken kendini ifşa etme ihtiyacına değinmek nedendir?

Kendini ifşa etmek hakkında tüm söylenenlerle, kendini *içten* bir şekilde ifşa etmek kastedildi. Narsist kişiler kendilerini bilmek istemezler; "Boşluğa atlayışın öncesinde" dururlar (ve büyük bir ihtimalle asla atlayış yapmaksızın duracaklardır). Narsist ötekini de bilmeyi istemez ve içten bir bağlanma kuramaz. İçten olmayan ifşaat ya narsisttir ya araçsaldır ya da her ikisinin birleşimidir. Romanlarının kahramanlarında çok yaygın olan bu özellik Dostoyevski tarafından "düzensiz (içten olmayan) nedamet" olarak adlandırılmıştır.

Kendilerini varoluş seçiminde seçmiş olanların (ne iseler o olmayı seçmiş olanların) hepsi içten kişilerdir.[13] Kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçmiş olan kadın ve erkekler de tanım gereği içtendirler. Ne var ki bu tür insanlar şayet kendilerini doğru kişiler olarak da

13. Çok sık rastlanan bir yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için oluşun ben-merkezli oluşa denk gelmediğini söylemek gerekir. Bundan dolayı, birinin kişiliğinin esasının bölünmezliği kişiyi tek-merkezli yapmaz. Eğer tamamıyla tek-merkezli kişiler varsa (ki ben bundan şüphe ederim) kesinlikle içten olmamaları gerekir.

seçmemişlerse, kendilerine ayrıcalık tanırken kibirlidirler. Yakınındaki kişilere karşı küçümseme ve kayıtsızlıkla doludurlar. Tipik bir biçimde bu tür kişiler kendilerini hiç kimseye ifşa etmezler; başkalarına şeffaf görünmek istemezler. Tam tersine, kendi "benlik"lerini saklarlar, iyi ve kötü dürtülerini, duygularını ve duygusuzluklarını "kendi sinelerine kapatırlar"; bunları sır olarak korurlar. Kierkegaard'ın kavramını kullanırsak, bunlar "kapalı bir kutu" olarak kalır. "Bilinmezliği" yaratan felsefe, müzik ya da edebiyat değildi. Daha ziyade bu, bilinmezlikle çevrili insanlar, kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçen olumsal kişilerdi ve "kapalı kutu"da gizliydiler ve Johannes de Silentio'ya, Lohengrin'e, Stavrogin'e ve aynı seçimi yapan, ama seçimleri

başarıya ulaşmayan küçük Peer Gynts'in hepsine model oldular. Tam da bu arka planda, kendini ifşa etmekle ilgili prensipler önem kazanır. Peer Gynts'in düsturuna göre bir insanın kendisi olması kendisine yetebilir, ama bu doğru kişi için yeterli değildir. Çünkü doğru kişi "öteki için olmadan" ve "ötekiler onun için olmadan", kendisi, yani doğru kişi olamaz. Eğer bir kişi kendisi hakkında bildiklerini bir başkasına ifşa ederse, ifşaat eylemi kişiyi kendisine daha iyi tanıtır. Ve karşılıklı ifşaat sürecine dahil olan kişiler kendilerini ve birbirlerini farklı bir gözle göreceklerdir.

Karşılıklı kendini ifşa etmek itiraftan farklıdır, "içini dökmek" de değildir; *pratiğe dönük yorumsamacılıktır*. Ruhun açığa vurulması sessiz bir duayla da olabilir, ama yalnızca pratiğe dönük yorumsamacılık sürecinde bir öteki size katılabilir. Hiç kimsenin ne kendisine ne de ötekine karşı tamamen şeffaf olabileceğini ne kadar vurgulasak yeridir.[14] Ayrıca bütün yorumsamacılık pratiklerinde genellikle olduğu gibi, ne kadar çok şey anlaşılırsa anlaşılsın, bir o kadar da anlaşılmayan şey kalır. Tüm şeffaflığın ötesinde daima bir müphemlik kalır. Yanlış anlama da anlamanın içkin bir parçasıdır. Ancak insani doğruluğu aramak mutlak olanı aramak değildir. Şayet kendiniz hakkında bildikleriniz temel erdemleri geliştirmenizi sağlıyorsa ve sizin ciddi ahlâki hatalar yapmanızı engelliyorsa, yeterli olacaktır.

Pratiğe dönük yorumsamanın tümcü ya da kısmi olabileceğini; kıs-

14. Şeffaflık derken, psikolojik şeffaflık demek istemiyorum. Eğer kendimizi kendimize gösterdiğimiz gibi ötekilere de gösterirsek saydam oluruz. Kişiler birbirlerine psikanaliz yapabilir fakat bu olasılık burada bizi zerre kadar ilgilendirmiyor. Birisinin kendi benliğini Öteki'nin yorumuna açması normal olarak herhangi bir tekniğin kullanıldığını, hatta serbest çağrışım pratiğini bile göstermez. Böylesi teknikleri karşılıklı olarak kullanmak, özellikle başkasının duygularını tamiri söz konusu olmayacak şekilde incitebilecek şeyleri her aklımıza geldiğinde söylemek içten karşılıklılığa zarar verici olabilir.

mi olanın farklı derecelerde olabileceğini söylemeye gerek yok. Pratiğe dönük tümcü yorumsama en yakın ilişki ve bağlanmalarda görülür. Temel bir güveni ya önceler ya da kurar. Her çocuk tümcü bir ifşaatın arkadaşlık yaratacağını bilir; ne var ki çocuklar pratiğe dönük yorumsama, itiraf ve içini dökmeyi henüz birbirinden ayırmazlar. Kişi bunu bir dizi acılı deneyim yoluyla öğrenir. İçten olmayan insanlar farkı asla öğrenmeyeceklerdir; dolayısıyla ya utanma duygularını kaybederler ya da sürekli olarak sonradan utanırlar. Şüphesiz içten bir şekilde doğru olan kişiler de büyük hatalar yaparlar, ne var ki muhtemelen kendi ifşaat eylemlerinden ziyade, onlara ifşaatta bulunan kişi hakkındaki yargılarında hata yaparlar. Yine de herhangi birinin yaşamında yakın bağlanmalar seyrektir ve yakın bağlanmaların hepsi de pratiğe dönük tümcü yorumsamaya yer bırakmazlar ya da böyle yorumsama ile kurulmazlar. Bir şeyin çok fazlası çok az demek olabilir. Tümcü yorumsama bir "olay" (itiraf ve "içini dökmek" olay olabilir) değildir; daha ziyade birbirlerine bağlı eşitler arasındaki karşılıklı anlayış ilişkisidir ve süreğen bir süreçtir. "Süreğen süreç" kavramı "her gün olan şey" ya da "her gün olan bir analiz seansı" olarak yanlış bir şekilde yorumlanmamalıdır. Böylesi bir seans belki yalnızca bir kere olur ya da yıllarca hiç olmaz. Ancak ilişki pratiğe dönük tümcü yorumsamadır ve öyle kalır.

Pratiğe dönük kısmi yorumsama ne yakın bir bağlanma ne de mahremiyet gerektirir. Herhangi bir yüz yüze ilişkide uygulanabilir. Gerek duyduğu şey açıklık ve içtenliktir. Eğer yanlış anlamadan kaçınmak istiyorsanız, bir "netleştirme müzakeresi"ne başlarsınız ya da böylesi bir müzakereyi başlatan kişilere dikkatinizi verirsiniz. İçten olmayan kişiler kendilerini kamuoyuna tabi kılarlar. Kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçmiş olan (buna yazgılamış) kişiler normal olarak kamuoyunu küçümserler. Doğru kişiler başkalarının kendileri adına seçmelerine izin vermedikleri için kendilerini kamuoyuna tabi kılmazlar; ama kamuoyunu küçümsemezler, çünkü sonuçta kamuoyu, nazarı dikkate aldıkları, "ötekilerin görüşleri"dir. Doğru kişiler pratiğe dönük yorumsama ilişkisine böyle girer. Onlar kamuoyunun üyelerine hitap ederler ve netlik isterler. Kendilerini yorumlara, eleştiriye, onaylanma kadar onaylanmamaya da açarlar. Böylesi bir müzakerede karşılıklı anlayışa varılabilir ya da varılamaz. Ama doğru kişiler karşılıklı anlayışa ulaşmak için çok uğraşırlar. Bir anlamda pratiğe dönük kısmi yorumsama, pratiğe dönük tümcü yorumsamadan çok daha hassastır. Bir netleştirme müzakeresi başlatma hareketi, öteki tarafından "özel hayata tecavüz" olarak ya da "Seni ilgilendirmez" sert yanıtıyla reddedile-

bilir. Şayet pratiğe dönük tümcü yorumsama daha önceki bir yakınlık ya da yüreklendirme olmadan başlatılmış değilse, doğru kişiler asla "özel hayata tecavüz"den şikâyet etmezler ya da "Seni ilgilendirmez" diye çıkışmazlar. Netleştirilmemiş olan şeyin tehlikeli sonuçlar doğurabileceğinden korkarlarsa, "başkasının işine burunlarını sokmak"ta mahsur görmezler. Ancak eğer meselenin büyük önemi yoksa, öteki taraf böylesi bir sürece girmeye hazır olduğuna ilişkin bir açıklık getirmemişse, pratiğe dönük kısmi yorumsama sürecini başlatmamak basiretli olur.

Pratiğe dönük kısmi yorumsama doğruluk erdemlerimizin "ayarlanma"sını sağlar. Daha önce bu erdemlerin *kısıtlamalar* olarak formü-

le edilmesinin nedenlerini tartışmıştım. Kısıtlamaların sınırları içinde hâlâ "az" ya da "çok", "şöyle" ya da "böyle", "daha iyi" ya da "daha kötü", "tam" ya da "kısmi" olan yer alır. Bu, kendimizi (kendimiz olarak) iyi bir şekilde seçebileceğimiz açık bir alandır. Ayrıca, samimiyet, doğruluk, güvenilirlik, itimat, dürüstlük ve benzerleri, daha önce de belirtildiği gibi "tek taraflı" değil, (en azından) "iki taraflı" erdemlerdir. Son olarak derinde yatan bilinçdışı öğeler (duygular, mizaç örüntüleri, vs) bütün erdemlerin pratiğe geçirilmesinde devreye girerler. Kendimizi seçerken tüm bu bilinçdışı öğeleri seçeriz; onları seçeriz çünkü biz doğru olmayı kendi kıyas kabul etmez kendiliğimiz içinde seçeriz.

Bu karmaşık ve kişiye özel psikolojik arkaplan nedeniyle, kişiler bütün çeşitlerini olmasa da samimiyetin bir çeşidini uygulamaya hazır olabilirler; gizliliğin tamamından ya da belki de yalnızca bazı türlerinden kaçınabilirler ve bir yandan da tüm erkek ve kadınların "doğaları gereği" böyle olduğuna ikna olmuş olabilirler. Eğer bir kişi bir başkasıyla bir bağ kurar ya da onunla pratiğe dönük bir yorumsama süreci başlatırsa, bu, "yorumsamacılar"ın psikolojik yapısı fark edilir ölçüde benzer olmadığı sürece, öncelikle açığa kavuşturulması gereken bir yanlış anlama çeşididir. İnsanlar samimiyetin, doğruluğun ve bir başkasına duyulan güvenin ne demek olduğunu bu pratiğe dönük yorumsama sürecinde anlamayı öğrenirler. Ve bunun sonucunda bir başkasına "ayarlanmış", belli bir ilişkinin frekansına "ayarlanmış" olurlar. Bu süreçte doğruluk erdemlerini yorumlayıp uygulayacakları yol üzerinde dostça bir anlaşmaya ulaşırlar. Böylesi bir karşılıklı "ayarlanma" süreci olmaksızın, birbirlerinden yayılan dalgaları yakalayamayacaklardır.

Bir başkasını anlamak, "ayarlama" sürecinde ondan yayılan dalgaları yakalamaktır; bu sürecin karşılıklı olması gerektiğinden, anlayış karşılıklıdır. Böylesi bir karşılıklı anlayış zemininde kadınlar ve erkek-

ler birbirlerine yönelik eylemde bulunurlar. Ancak "ayarlama", özdeşlikle (yani doğruluk erdemlerini tam anlamıyla aynı şekilde yorumlayıp pratiğe geçirmekle) sonuçlanmadığı için, karşılıklı anlayış uzlaşmaya denk gelmez. Uzlaşma karşılıklı anlayışın koşulu da değildir. Uzlaşma bir sürecin sonucu olabilir, ama özel bir erek değildir. Çünkü adaletin kapsamının ötesindeki meselelerde uzlaşmaya varmaya çalışmak ahlâkın yönlendirici genel ilkelerinin ("Başka kişilerin özerkliğine özen göster") amaçlarıyla çelişir.

Karakterinde bozukluklar olmayan çok az doğru kişi vardır. Ancak dört tür karakter bozukluğu doğrulukla bağdaşmaz. Bunlar haset, kibir, hınç ve korkaklıktır. Kendilerini seçen insanlar korkak, hınç duyan, kibirli ve haset olarak seçebilirler. Ama bu karakter özellikleri, tabir caizse varoluş seçiminde iyiliği seçmekle kullanım dışı olur ya da yok olur. Saldırganlık, kıskançlık, kendini beğenmişlik, kendini haklı çıkartmak, ılımlı olmamak ve başka birçok karakter ayıbı bazen kişiyi doğru olanı yapmaktan âciz kılar. Ne var ki haset, kibir, hınç ve korkaklık öyle yayılıcı bozukluklardır ki kişiyi düzenli olarak doğru olanı yapmaktan âciz kılarlar. Kişinin karşılıklı anlayış ilişkisi kurarken atacağı ilk adımı engellerler. Kişinin kendisini anlamasına giden yolu bloke ederler. Ayrıca kişinin kendi ahlâki yanlışlıklarını fark etmesini ve başarısızlıklarını düzeltmesini imkânsız hale getirirler. Kusurlar ölçülemezler. Ama eğer ölçülebilseler, herkes zalimliğin hasetten daha ciddi bir kusur olduğu konusunda hemfikir olurdu. Doğru kişiler kural olarak zalim olamazlar. Ahlâkın genel yönlendirici ilkelerini gözettikleri müddetçe zalim olmayacaklardır. Ne var ki zalim bir şekilde eylemde bulunmamız tamamen bize bağlı değildir. Bazen bizi zalimliğe başkaları zorlar (örneğin, bizim özerkliğimize önem vermedikleri zaman). Bazen de zalim davranmadan adil olunamaz. Bazen kişinin zalim olmadan zalim davranabileceğini söylemek neredeyse basmakalıp bir laftır. Ama haset, kibir, hınç ve korkaklık tamamen kuşatıcı kusurlardır. Kendi içlerinde "daha az kötü" olmalarına rağmen, potansiyel olarak bunların en ciddileridir, çünkü insanları bütün yanlışları yapmaya eğilimli hale getirirler.

Bu durum her zaman böyle değildi, ama norm yorumlarının bize sunulması yerine bizim onları keşfettiğimiz, karşılıklı anlayış kodunun miras kalmış ve geleneksel bir arka plan uzlaşması ile kesin olarak belirlenmiş olmadığı, karakter bilgisinin birincil önemi olduğu ve son olarak karşılıklı anlayışın başkalarından yayılan dalgalara göre "ayarlamaya" içtenlikle hazır olmayı gerektirdiği modern zamanlar için durum kesinlikle böyledir. Dalkavuklukla hisleri okşanan kibirli kişi iç-

tenliğin olmadığı bir düş âleminde yaşar. Haset kişi de bir düş dünyasında yaşar, ama o kâbus görür.[15] Kendi başına halinden memnun bir kibir, gerçi asla içten olmasa da nadiren kötüdür. Ancak, hasetle pekiştirilen kibir, ötekileri ve kendini yıkma şeytanını ortaya salar. Haset ve nefretin mahsulü olan hınç, modern zamanlarda bir karakter özelliği olarak (ve tanımlanmamış bir duygu olarak değil) ön plana çıkmıştır. Hınç, ideolojileri ya da daha ziyade onların hazmedilmemiş parçalarını emer; nefret ve haseti ideolojilerin yardımıyla birleştirir. Genelde hınç, şeytanlarını siyasi alana salar. Ancak son tahlilde herkes gibi bir gündelik fail olan hınçlı kişi, haset duyan kişi ya da sıradan bir kibirli kişi gibi, içten insani ilişkinin hazzını almaktan, doğruluk erdemini

pratiğe geçirmekten ve karşılıklı anlayışa hazır bulunmaktan âciz olacaktır.

Bir zamanlar bize günahlarımızın bedenin günahları olduğu söylenirdi. Bugünse bize insan ırkının doğası gereği saldırgan ve yıkıcı olduğu söyleniyor. Ne var ki, eğer yalnızca kendi deneyimlerimize bakıp onlara dayanırsak, bütün insani suçların yarısının korkaklıktan işlendiğini ve pek çok diğerinin de, eğer engelleyebilecek olanlar korkakça davranmazlarsa engellenebilir olduğunu görebiliriz.

Cesaretli ol, cesur davran.

Varoluş seçimi cesaret meselesidir. Bu seçime yaraşır biçimde yaşamak da cesaret meselesidir. Doğru bir yaşam sürmek de daha az cesaret işi değildir. İyi bir yaşam sürmek benzer bir şekilde cesaret işidir. Cesaretli ol, cesur davran.

En nihayetinde cesur olmak kolaydır. Kişi bir kere ne yapsa doğru olacağını anlarsa, bunu yapar. Ne yapılsa doğru olacağını anlamak Kierkegaard'ın tabiriyle, bir anın içinde olmaktır: Ne "önce" ne de "sonra" vardır. Kişi kayıpları ve kazançları düşünmeye son verir; kendisine ne olacağını hayal etmeyi bırakır. "An"da sadece kişi ve sonsuzluk vardır. Gözlerini kapat, elini bırak ve git. Bir kere suya girince, yüzeceksin. Cesaretli ol, cesur davran.

Doğru kişi doğru olanı yapmak (ve yanlış olandan kaçınmak) gerektiğinde cesarete ihtiyaç duyar. Kişi "cesaret hareketleri"ni ahlâkla ilgisi olmayan meselelerden ve örneğin (mecazı mecazi olmayan şekil-

15. Kibirli kişinin iyi rüyalarının gerçekliğin öznel kuruluşundan kaynaklandığı düşünülürse kaygı ve güvensizlik bu rüyalara kolayca nüfuz eder. Belli karakter özellikleri (kibir gibi) ahlâki olsun ya da olmasın diğer davranış örüntüleriyle öylesine birleşebilir ki, onlar hakkında herhangi bir genel ifadede bulunmak nerdeyse imkânsız hale gelir. Kurgu insan karakterinin karmaşıklığını betimlemede daha başarılıdır. Yine de öznelliğin "hayali dünya"sını ve onun ahlâkla ilişkisini bu üçlemenin son cildinde tartışmayı planlıyorum.

de okursak) yüzmekten elde edebilir. Cesaret erdemi önemli değerleri desteklemek için hayati olduğundan, cesareti alışkanlık haline getirmek daha iyidir, ne var ki psikolojik cesaret doğruluğun kalıcı koşulu olmaktan uzaktır (başka zaman ürkek olan kişiler ahlâki meseleler söz konusu olunca aslan gibi cesur olabilirler).

Eğer kişi *bir şeyler yapılması gereken zamanın şu an olduğunu* ve *ne* yapılması gerektiğini bilirse, cesaretli olduğu takdirde, tereddüt etmeden yapılması gerekeni yapar. Peki ama, kişiyi yapılması gereken şeyi yapmaktan alıkoyan nedir?

Doğruluk erdemleri ve cesaret erdemi farklı türlerdendir, ancak doğru erkek ve kadınların kişiliklerinde içkin bir şekilde iç içe geçmiştir. İçten kişiler kendilerini bilmeye çalışırlar. Onlar ne kendilerini bilmekten korkarlar ne de dostlarının, sevdiklerinin ya da "ötekilerin" tetkiki için kendilerini ifşa etmekten/göstermekten çekinirler. Doğruluk, samimiyet ve güvenilirlik, tıpkı ahlâki cesaretin doğruluğu, samimiyeti ve güvenilirliği gerektirmesi gibi cesaret gerektirir. Bu bağlantı modern zamanlarda gelişmiştir. Bu yüzden de Aritoteles'in cesaret ve benzeri karakter özellikleri hakkındaki geniş kapsamlı tartışmasında buna değinilmemiştir.

Yüzme ya da elini bırakma metaforuna tekrar dönmek için, Aristoteles'in şu ilkesine başvurabiliriz: Şayet kişi, gerektiğinde bu niteliği kullanmaya hazırsa, cesaretlidir. Değerlerin heterojen mahiyette oldukları ve tek bir alanda bile farklı türden oldukları ve bir tek kişinin yaşam tarzında olduğu gibi toplumda da ayrı bir değerler hiyerarşisi bulunduğu düşünüldüğünde, cesaret erdemi seyrek olarak "geniş kapsamlı"dır. Kişinin, başkaları için çok büyük bir geçerliliği olmayan değerlerine ilişkin eylemlerinde ellerini bırakıp hatıralarını ve tahayyülünü askıya alması, geçmişini unutması ve geleceğini parantez içine alması gerekmez. Cesaret her zaman için tavsiye edilir, ama ona duyulan ihtiyacın zorlayıcı olduğu zaman, yalnızca doğru olan şeyin şimdi ve özellikle senin tarafından yapılması gereken zamandır. Sen başkalarıyla birlikte cesaretle davranmanıza ihtiyaç duyulan ya da bunun zorunlu olduğu zamanı kestirmek zorundasın. Bu soruna üçüncü ve dördüncü bölümlerde geri döneceğim.

Dünyanın kötülükleri tartışıldığında ve İlk Günah ve doğal saldırganlığımıza ilişkin konular tüketildiğinde, sonraki koz kesinlikle doğuştan ben-merkezli oluşumuz olacaktır. İnsanlar kendi çıkarlarını takip ederler; zararlarına olanı değil, faydalarına olanı yaparlar. Bu gerçekten de böyledir ama bunda bir kötülük yoktur.

Bir kez daha somut ahlâki karar "an"ına dönelim. Bu seçim anı de-

ğildir, çünkü biz ne yapsak doğru olur zaten biliyoruz. Ve kendimizi doğru kişiler olarak seçtiğimiz için, doğru olanı yapmayı seçmiş bulunuruz. Dolayısıyla karar "an"mda ortada seçim falan kalmamıştır. Seçim zaten çok önce yapılmıştır. "Ahlâki karar örüntüsü" "ahlâki seçim örüntüsü"nden farklıdır ve bu ikisi de "varoluş seçimi örüntüsü"nden farklıdır. Varoluş seçiminde kişi kendisini yalıtır: Bu an sonsuzluk anıdır çünkü kendini seçme ("*stirb und werde*") anıdır. Buna karşın, bütün ahlâki seçimler iletişim, karar ve düşünümsellik sürecinde meydana gelir. Bu tür bir seçim doğası gereği pratik değil, kuramsaldır: Ben yapacağım en doğru şeyin ne olduğunu bulmak zorundayım; biz hep birlikte benim yapacağım en doğru şeyin ne olacağını bulmak zorun-
316 dayız. Farz edelim ki ben ne yapsam doğru olur biliyorum. O halde sadece gözlerimi kapatıp elimi bırakırım. Bu özel karar eylemi, cesaret eylemi "neyin doğru olduğu"nu ortaya çıkarma örüntüsüne benzemez; "varoluş seçimi örüntüsü"ne de benzemez. Kendimi geçmişimden ve geleceğimden yalıtırım, çünkü eylemlerimin kendi yaşamım üzerindeki sonuçları ne olursa olsun eylemde bulunurum (*nota bene*: Bu doğru kişiyi tarif eden şeylerden biridir.) Dolayısıyla kendimi geçmişteki bütün belirlenimlerden ve şimdiye kadar elde etttiğim ve yaşamda bana destek olagelen her şeyden ("tutunduğum her şeyden") özgür kılarım. Ancak kendimi dünyadan yalıtmam. Tam tersine bir değere doğru tutkuyla yönelirim. Bir şeye *doğru* yüzmek *için* kendimi bırakırım. Ona doğru yüzdüğüm "şey" çok somut bir şey de olabilir, onur ya da haysiyet de. Ama her nereye yüzersem yüzeyim her zaman mümkün olan en iyi ahlâki dünyaya doğru yüzerim. Aşağıdakiler kategorik buyruğun gülünç bir tersine çevrilişi gibi gelebilir, yine de yazıya dökeceğim: Doğru kişiler, ellerini bırakıp gözlerini kapatan ve sanki herkes onlarla birlikte yüzüyormuş gibi, sanki herkes onların mümkün olan en iyi ahlâki dünyaya tutkulu bağlılıklarına eşlik ediyormuş gibi yüzen kişilerdir. Onların bu bağlılığın farkında olmaları gerekmez. Biz insanlar büyük düşünmek için çok yavanızdır, ancak kendisini bırakıp böyle bir yola giren herkes mümkün olan en iyi ahlâki dünyaya yönelik tutkulu bağlılığında böyle davranır.

Ahlâki cesaret hareketi kendini kurban etme hareketiyle aynı *değil*dir. İlki çok ender olarak ikincisiyle uyuşabilir. Acı dolu bir ölümden başka hiçbir şey, "uygun kurban etme" olarak adlandırılamaz. Çünkü ahlâki bir karar verirken, kendini bırakırken, kişi geride ne bıraktığını tam olarak bilir, ama gelecekte ne kazanıp ne kaybedeceğinden emin olamaz. Netice itibariyle Saul, krallığını babasının eşeklerinin peşinden gittikten sonra kazanmıştı. Bu anlamda ahlâki bir karar vermek

herhangi bir hayati karar vermek gibidir. Karar anındaki mesele ne olursa olsun, cesaret cesarettir.

Ahlâki olmayan karar örüntüsü durumunda, "risk almak"tan söz etmek uygundur. Burada kişi hayatın kumarına katılır; kişi sürekli olarak kazanmayı umarken, ya kazanıp ya kaybedeceğinin pekâlâ farkındadır. Risk alıp bir tür kumara katılırken, hiç kimse insanların daha yüce ya da daha soylu bir şeyler adına kendi çıkarlarını feda edeceklerini ya da kendi çıkarlarına karşı gelerek cesaretli davranacaklarını söylemez. Ancak "ahlâki karar örüntüsü"nde örüntü öznellik açısından farklıdır. Normalde kişi risk aldığının farkında olsa da, kumar oynamaz. Kişi yaptığı şeyi yapar, çünkü kazanç ya da kayıplarına bakmaksızın doğru olanı yaptığına inanır. Ne var ki eğer bu öznel güdülenmeyi, yani ahlâkın sunduğu güdüyü göz ardı edersek ve meseleye nesnel bakarsak, böylesi bir durumda aslında kişinin kumar oynadığını görürüz. Kişi her şeyi kaybedebilir, kaybettiklerini yeniden kazanabilir, kaybettiğinden daha fazlasını kazanabilir; Saul gibi bir krallık da kazanabilir. Kişi yaptığını kazanmak için yapmaz, belki de kazanmayı beklemez; gerçi kesinlikle kaybetmeyi de beklemez: Kişi tahayyülünü serbest bırakmak yerine kontrolü altına alır. O halde kişi, antik ahlâk kuramcılarından alıntılarsak, ne umut eden ne de korkan türde bir kişidir. Ne var ki her iki örüntü de aynı nesnel yapıya sahip olduğu için ve nesnel konuşursak, kumar her iki durumda da söz konusu olduğu için, insanlar doğru şeyi yapmadıklarında onların bunu yapmalarını engelleyen, "çıkarların sözünden döndürücü gücü" değil midir? Ama onlar çıkarlarının nerede yattığını nasıl bilebilirler? Kabul edildiği üzere, geçmişlerini "bilebilirler", ama kararlarının sonucu söz konusu olduğunda kesinlikle karanlıktadırlar. Ve esasen, insanları oradan oraya sürükleyen, ellerini bırakmamalarına neden olan, kımıldamadan durduran ve yapabilecekleri ve yapmaları gereken bütün iyi şeylerden uzak tutan "kendi çıkarları" değildir. Bu işi yapan daha ziyade korkaklık, saf çıplak korkudur. Biz insanların, servet, pozisyon, ün, inanç, iman, bize yakın olan biri ya da başka bir şey; her ne ise elde ettiğimiz her şeyi kaybetme korkumuzdur. Bir iyilik jesti yaparken belli bir şeyi kaybedersek, hayat kısa olduğundan tekrar kazanmaya vaktimiz yoksa, çizmelerimizin içinde, ne olacağını düşünerek titreriz. Keşke işlerin çok kötüye gitmeyeceğini, yerine koyacağımızı, en azından dünyanın saygısını kazanacağımızı, hayatta kalacağımızı bilsek, ama bilmeyiz. Bu yüzden en kötüsünü hayal ederiz ve elimizi bırakmayız.

İşleve dayalı işbölümünün egemen olduğu modern dünyada, insanlar belli işlevleri yerine getiren kişiler olarak, toplumsal yeniden üretim döngüsü olan "toplumsal sistem"e girerler. Hem böylesi işlevleri yerine getirmeye hazırlanma hem de bu işlevi yerine getirme, okullar, işyerleri, üniversiteler, fabrikalar, büyük mağazalar, bankalar, planlama kurumları, hükümet daireleri vs'den oluşan, alt sistemler olarak da adlandırılabilen belirli kurumların çerçevesi içerisinde meydana gelir. Temelde işyeri haneden ayrılmıştır; gündelik yaşamın merkezi kurumu olan aile giderek artan bir şekilde özel tüketim ve mahremiyet mahal-
318 line dönüşmüştür. Çoğu insan için (dar anlamıyla) iş şimdiye kadarkinden daha az zaman alsa da, işin kurumlarda yani alt sistemlerde yapılması böylesi kurumları "ikincil yaşam alanı"na çevirir. "İkincil yaşam alanı" kavramı birisinin gerçekten yaşadığı bir yeri belirtir; ev kadar değilse de kişinin ara sıra zaman harcadığı bir mekândan (örneğin, sinema gibi) daha fazla. "İkincil yaşam alanı" gönül rızasıyla girilen (çünkü kişi birini bırakıp diğerine girebilir) ve üyeleri üzerinde talepleri olan bir öğrenme veya çalışma kurumudur. Bir kuruma girmek belli yükümlülükleri üstlenmeyi gerektirir. Kişi işini veya derslerini sevsin ya da sevmesin, kurumun üyesi olarak kaldığı sürece onu yapmakla yükümlüdür. Kurumların *ethos*'unun bu boyutu, insan etkileşimi ona dahil olmadığı sürece, ahlâk felsefesini ilgilendirmez. Fakat eğer belli bir kurumun kuralları ve normları insan davranışına ve etkileşimine uzanıyorsa, eğer böylesi kurallara ve normlara uyarken veya ihlal ederken, insanlar diğer insanlara karşı veya onlar için bir şey yapıyorlarsa, onlarla muhatap oluyor veya onların muhatabı oluyorlarsa, onlarla işbirliği veya oyunbozanlık yapıyorlarsa; yani doğru kişi sorunlarla karşılaşıp, "Ne yapsam doğru olur?" sorusuna cevap arıyorsa, o zaman bu kurumsal alan zaten ahlâk felsefesinin alanıdır.

Daha önceki bölümlerde simetrik karşılıklılık durumlarında doğru kişilerin izinden gitmiştik. Onların kurumsallaşmış ilişkileri ne olursa olsun, doğru kişilerin kurumsal çerçeve dışında başkalarıyla ilişkilerini simetrik karşılıklılık ilişkisi olarak gördüğü vurgulanmıştı. Ne var ki, kurumlardaki işlevlerini yerine getirirken aynı karşılıklılığa ulaşabilirler mi? İşleve dayalı işbölümü hem yatay hem de dikey boyutlara sahiptir. Yatay boyutta, ilişkiler simetrik olarak karşılıklıyken, dikey düzeyde değildir. Hatta, söz konusu olan işyeri askeri bir modelde örgütlenmediyse bile (yani, emir-itaat zinciri biçiminde dikey olarak), verme ve almanın yönergeyle sınırlandırılması normaldir. Zarif bir tö-

renle süslense ve bu şekilde bir derece gizlense bile (biri "istekte bulunurken", diğeri bu "isteği" kibarca kabul eder), dikey ilişkilerin doğası asimetrik olarak kalır.

Tüm özgürce seçilen ilişkilerinde yalnızca simetrik karşılıklılık ilişkisine giren bir kişi asimetrik karşılıklılığın kaçınılmaz olduğu böylesi kurumsal bir çerçeve içinde açıkça huzursuz olacaktır. Veya olacak mıdır?

Bizim doğru kişimizin ast durumunda olan bir kadın olduğunu farz edelim. Bu kurum *içinde* kadın doğru kalarak patronuyla simetrik bir ilişki kurabilir mi, kuramaz mı? Adalet tüm astlara (aralarında bizim "doğru kişi"nin olduğu aynı ast grubuna dahil olanlara) eşit bir şekilde davranılmasını gerektirir. Patronuyla simetrik bir karşılıklılık ilişkisi kurarken, doğru kişimiz kendisi için bir imtiyaz yaratır. Yani o, başkalarına adaletsizlik yapmaktan, onları rencide etmekten, daha da önemlisi, şanslarına zarar vermekten suçludur. Ayrıca o, kendi meslektaşlarında en kötü duygulara neden olabilir ve pek muhtemel olarak, olacaktır: yani kıskançlık ve hasate. Şimdi doğru kişimizin üst bir pozisyonda olduğunu farz edelim. Bir patron olarak, diğer patronların hiçbiri yatay boyutta ilişki kurmazken, o kendi astlarıyla simetrik bir karşılıklılık ilişkisi kurmaktadır. Ne var ki, böylesi simetrik karşılıklılık ilişkileri yalnızca görünüşte simetrik olacaktır. Patronun (bizim "doğru kişi") kendi demokrasisini bir istisna olarak kurumsallaştırdığını ve bunu sadece bir patron olduğu için yapabildiğini verili kabul edersek, bu grup içindeki ilişkiler doğası itibariyle kabile ilişkileri gibi olacaktır ve söz konusu patron tanım icabı kabile reisi olacaktır. Paternalizm (veya maternalizm) bir grupta gayri resmi bağımlılık yaratır.

Kurumsal bir çerçevede ister bir patron, isterse çalışan olarak bizim doğru insanımız simetrik bir karşılıklılık ilişkisi kurmayı denediğinde, kaçınılmaz olarak şu sonuca varacaktır: *Dikey hiyerarşiye dayalı kurumlarda asimetrik ilişkileri kişisel düzeyde ortadan kaldırmaktan sakınmak daha iyidir.*

Kurumların kurallarına uyma yükümlülüğü hem simetrik hem de asimetrik karşılıklılık ilişkilerini içermektedir. Tamamen demokratik olarak işletilen bir kurum yarı-otokratik olarak işletilen bir kurumdan daha az kurala-bağlı değildir; gerçekte, daha fazla kurala-bağlıdır. Kurumsal kurallar gereklilikler, yükümlülükler, haklar ve işleyişler için konmuştur. Birisinin diğerinden neler bekleyebileceğini belirtirler (başka hiçbir şey veya daha fazlası, beklenemez). Ayrıca, birisinin başkasına veya başkalarına ne sunması gerektiğini de belirtirler (başka hiçbir şey veya daha fazlası sunulamaz). Tüm "daha fazla veya daha az

sunma veya bekleme" kurum çerçevesinin dışında olmalıdır. X'in Y'ye bir iyilik yaptığını ve Y'nin daha fazla hak eden adayların önünde X'e bir ödül verecek bir düzenlemeyle bir kurum çerçevesi içinde bu iyiliğe karşılık verdiğini farz edin. Karşılıklılık hareketinin biçimi verme-alma-karşılık vermenin ahlâk normlarıyla mükemmel bir uyum içinde görünmektedir. Fakat hepimiz biliyoruz ki, biçimsel uyuma rağmen, söz konusu karşılık verme biçimi yanlıştır, hatta ahlâksızcadır, çünkü adil değildir. Kurumun temel normlarından birini ihlal ettiği için adil değildir: Eğer mükemmellik ödül dağıtımının temeliyse, başka hiçbir kıstas bu ilkeye eklenmemelidir. En mükemmel olan, ödülü kazanmalıdır. Doğru kişiler günlük çerçeveden kurumsal çerçeveye geçiş yaptıklarında, *kurumsal normların günlük hayatın verme-alma-karşılık verme normlarından daha kuvvetli olduğu* sonucuna varacaklardır. *Eğer bu normlarla kurumsallaşmış kurallar arasında bir çatışma olursa, sonrakinin kurum çerçevesi içinde önceki önünde bir önceliği olacaktır.* Geleneksel aileler için, bu öncelik anlamsız gelebilir, çünkü aile içinde, herkesin ailenin bir üyesine bir iyilik yapması ve kurumun kurallarına karşı kabile kurallarını tercih etmesi beklenir. Fakat yine de, olumsal doğru kişi için, öncelik kuralına riayet kesinlikle demokratik kurumların bir önkoşulu olarak görülür. Ayrıca, burada *asıl öncelik kuralı*yla alakadar oluyoruz, çünkü kural ancak çatışan sadakat ve bağlılıklar olduğunda uygulanır. Eğer böyle bir çatışma yoksa, günlük hayatın karşılıklılık normları kurum içinde de yürürlükte kalır.

Modern kurumlarda işleve dayalı katı işbölümü insan etkileşimlerinin (ve ilişkilerinin) tamamını işlevsel olanlara dönüştüremez. Bir kurumsal birim bir sistem gibi veya bir sistemin alt sistemi gibi tanımlanabilir. Ne var ki, kati surette alt sistemlerin üyesi olarak algılansa bile tek tek bireyler daha geniş bir bağlamdaki bölünmez ve en küçük alt sistemler olarak asla tanımlanamazlar. Bazen "örgüt insanı" "makinenin bir çarkı" olarak nitelendirilir. Ne var ki, bu retorik abartı, içinde önemli bir mesaj taşır: İnsan istenci ve aklı sistemsel kısıtlamalara tabi olmamalıdır. Bu slogan insanların iyiliği için itiraz etse de, bazen asla bir makinenin dişlisi olmayan somut bireyleri istemeyerek de olsa incitir. Somut bireyler kurumların içinde de sorumlu özneler olmayı sürdürür. Yeterince doğrudur ki, performansları birbirlerine sistem dolayımıyla bağlı olduğu sürece, birbirlerine sadece araç gibi hizmet ederler. Ama, ister işbirliği içersin, isterse çatışma, tüm yüz yüze ilişkilerde, yani doğrudan karşılıklılık ilişkilerinde birbirleriyle sadece basitçe işlevler olarak değil, aynı zamanda kişiler olarak da ilişki kurarlar. Veya, en azından, bir diğeriyle bu şekilde ilişki *kurabilirler*. Her

yüz yüze ilişkide olan herkes diğeriyle bir kişi olarak ilişki kuramaz. Belli kişiler devamlı bir işlevin taşıyıcısı olarak kabul edilirler. Ne var ki, esas olarak kurumlar içerisinde kişiler arası ilişkiler mümkündür ve kurumsal-işlevsel çerçeve kişinin ötekine bir araç olarak değil, (kendi kişiliğinde) bir amaç olarak hizmet etmesini öneren kategorik buyruğun tözsel formülünü hayata geçirmelerine engel değildir.

Buradan, bu kurumsal-işlevsel ilişkilerin kimseyi ahlâkın yönlendirici ilkelerine uymaktan veya daha önce tartışılmış erdemleri pratiğe geçirmekten alıkoymayacağını çıkarabiliriz. Daha önce belirtildiği gibi, verme-alma-karşılık verme normları bile kurumun kendi kurallarıyla çatışmadığı sürece izlenebilir. Gündelik bağlamdan kurumsal bağlama döndüğümüzde, değişen şey normların, ilkelerin ve söz konusu olan erdemlerin (veya kusurların) *tür*ünden ziyade ilkelerin *yorumlanması* ve *uygulanması* ve belirli değerlerin hangi *yoğunlukta* ve *tarzda* gerçekleştirildiğidir. İnsanlar kurumların içinde ötekilerle bir "bütün" olarak yüzleşmeyip, sadece onların varoluşunun bir veya bazı veçheleriyle "temas kurduğundan", birbirleriyle doğrudan kişisel bağlılıkların gerektirdiği yoğunlukta ilgilenemezler. Gerçekte, böyle yapmaları biraz saçma da olur. Eğer sadece filozoflar, sosyologlar ve eleştirmenler öteki herkesin ne yaptığını bilseler, böylesi alalade bir şeyden söz etmekten bile açıkçası utanç duyardım. Fakat onlar "makinenin çarklarını", yani sadece işlevleri veya benliği askılığa asılmış bir palto gibi muamele gören rol taşıyıcılarını tartışırlar. Onlar yüzünden aşikâr olanın üzerinde durulmalıdır.

Ahlâkın yönlendirici evrensel ilkesinin belirli, somut yorumlarından feragat edilse bile, ilkenin kendisinden ("Ötekilere özen göster"; "Bilerek başkasına kötülük yapma"), kurumsal kurallarla çatıştığı zaman bile feragat edilemeyeceğine üçüncü kısımda değinilmişti (ayrıca, eğer ilkenin uyulması evrensel düsturlarla, normlarla ve yasalarla çatışırsa ilkeden feragat edilebileceği de vurgulanmıştı). Yönlendirici evrensel ilkenin yorumlarının kataloğuna ikinci kez kısaca göz atarsak, somutlaştırılmış ilkelerin gerçekte birkaçının bazen kurum kurallarına taatle çatışabileceğini görürüz. Çoğunlukla, tam da karşılıklı anlayışa ihtiyaç duyduğumuz konular daha az ivedi ve önemli olduğunda, daha düşük düzeydeki katılım, müdahil olma ve duygusal bağlılıklarda güçlü ilkelerin zayıfladığına ve yoğun olanların daha az zayıfladığına tanık oluruz. Birisi başkasının incinebilirliğine kurum içinde olduğu gibi kurum dışındaki kişisel ilişkilerde de kusursuzca saygı göstermelidir; farklılık kişinin bu saygıyı nasıl gösterdiğinde yatar. Her iki bağlamda da, kişi ötekileri utandırıp onunla alay etmemeli veya kimseyi

hor görmemelidir (ahlâki açıdan haklılaştırılmadığı sürece); her ikisinde de ötekinin "haysiyetini koruma"sına yardımcı olmalıdır. Her iki durumda da kişi ötekileri manipüle etmemelidir veya vesayet altında tutmamalıdır. Ne var ki, başkasının bize tüm kişiliğimizle olan ihtiyacına nasıl karşılık vermemiz gerektiğine kılavuzluk eden ilkenin kurum bağlamında hiç yeri yokken duygularımızı ifşa etmemizi öğrenmeyi salık veren ilke sadece çok sınırlı olarak uygulanabilir (örneğin, kendi yararı için, hayran olmadığı kişiye hayranlık göstermemeli). Başkasının özerkliğine saygıda kusur etmemek kurum dışında olduğu gibi içinde de hayatidir. Ne var ki, çoğu kurumda geçerli olsa da, ilkenin az sayıda somut yorumları tuhaf kaçabilir veya bağlam dışı olabi-

lir (örneğin, ayrılık acı verse bile kişiye gitmesini öğütlemek). Sonuçta, bir araya gelişimizin rastlantı veya seçimle olup olmadığı, tam veya yalnızca kısmi bir karşılıklı anlayışı amaçlayıp amaçlamadığı, veya hiç amaçlamadığı, ilişkimizin sürekli veya geçici olup olmadığına bakmaksızın, böylesi tüm durumlarda ahlâkın evrensel yönlendirici ilkesi bize hâlâ yol gösterir. Daha açık bir ifadeyle, doğru kişiler olmayı seçenler ahlâki yönelimin genel ilkelerine kurumsal çerçeveler içinde de uyarlar; belki *forte*'den ziyade *piano* [var gücüyle değil usulca] ama halen onlara uyarlar.

Yönelimin genel ilkelerinin önemsenmesinin *piano* çeşitlemesi "kibarlık" veya "nezaket" olarak adlandırılır. Nezaket ve kibarlık da insan etkileşiminin yumuşak ve zararsız kipleridir, ama *modern* unsuru içermezler. Kibarlık veya nezaket insani karşılaşmaların, etkileşimlerin ve iletişimlerin bütün türleriyle ilgili olan erdemlerdir, çünkü bunlar kişilerin birbirlerinin "kişilikler"ine göstermeleri gereken ***hak edilen saygı*** etrafında dönerler. Tutumun "modern unsur"u tam da herkesin "kişiliğine" hak ettiği saygıyı/tanımayı vermektir. Dolayısıyla kibarlık ve nezaket simetrik karşılıklılığın asli bileşenini gerektirir: Kendilerine saygısı olan kişiler kendilerine saygısı olan diğer kişilerin kişiliklerine saygı duyarlar. Yönlendirmenin genel ilkeleri çok daha güçlü yorumlamalara izin verir ve bunları öne sürer. Daha güçlü yorumlamalarla güdülen pratikler, kibarlık ve nezaketin yanı sıra birçok erdemi içerir. Eğer ahlâki yönlendirmenin genel ilkeleri yalnızca *piano* çeşitlemede işe yarıyorsa, kişi ondan daha fazlasını yapmasını gerektirebilecek herhangi bir ilişkiye girmeksizin kibar bir tarzda davranacaktır. Tamamen kibar veya nazik bir kişi ahlâki yönlendirmenin ilkelerini gözetir. Ancak herhangi başka bir insanla hiçbir şekilde zorunlu olarak etken bir bağ ya da derin bir ilişki içinde değildir.

Doğru kişi diğer kişilerle kibar ve nazik bir biçimde ilişki kurar. Bir

kurumda daha fazlası gerekmez; daha fazlası için çabalamak bazen önemli ölçüde daha azıyla sonuçlanır. Ne var ki kibarlık ve nezaket kişinin hiç dikkat etmeden pratiğe geçirdiği birkaç jest ya da konuşma kalıbından ibaret değildir. Uygun maskeyi giymek ya da uygun rolü tekrarlamak hiç kimseyi hakiki anlamda kibar veya nazik yapmaz, çünkü hiçbir maske yüzü gereğince örtemez ve rutin gülümseme kayıtsızlığı gösterir. Hakiki dostaneliğin özellikleri tek tek sayılamaz, çünkü onun tonu ve nüansları kişiden kişiye değişir. Reklam ajansları çoğu sosyologdan daha fazla böylesi basit insani gerçeklerin farkındadır. Bilirler ki dijital kibarlık hareketleriyle aldatılamayız, bu yüzden bunun yerine bizlere benzersiz kişilere hitap ediyormuş gibi yaparak bizi kandırırlar. Kurumlar işlevsel işbölümüne dayandığı için, "dikkatini birine verme" hareketini pek beceremezler ama bu eksiklik kişisellikten mahrum olmak demek değildir. Size hitap ediyorum ve size kibar bir tarzda hitap ediyorum, bir başkasına hitap ettiğimden farklı bir biçimde hitap ediyorum ve bunu yarın tekrar farklı bir şekilde, eldeki meseleye göre, sizin ruh halinize, düşünce durumunuza göre vs yapacağım. Bu çok talepkâr görünür, ama değildir. Bir maske takmak ve düşmeyeceğinden emin olmak, zorunlu olarak derin bir dikkat olmasa da bir başka kişiye bir dakikalığına gerçekten dikkatini vermekten daha talepkârdır.

Demek ki gündelik yaşamdaki bütün normlar ve ilkeler kurumlarda geçerli kalır. Bu verme-alma-karşılık verme normları için de geçerlidir. Karşılıklılık normları, bazı karşılıklılık edimleri öncelik kuralı tarafından kurumsal çerçevede yasaklansa bile geçerlidir. Verme ve almada karşılıklılığın ilk genel normu, şunu önerir: Cezalandırma durumu haricinde, beklenilen karşılık veya karşılıklılık ilişkisi adaletsiz ya da kötücül (ya da her ikisi birden) olmadığı sürece, bu ilişkiyi bitirmeye ön ayak olmayın. Öncelik kuralı, eğer karşılıklılık ilişkisi (karşılıklılık edimi) adaletsizse uygulanır. Bu yüzden öncelik kuralı bu kuralın genel geçerliliğiyle çelişmez. Verme ve almada karşılıklılığın ikinci normu öncelikle gündelik yaşamla (işlevsel olmayan, kurum dışı biçimlerle) sınırlıydı. Ancak bu normun birkaç yorumu normatif güçlerini kurumlarda da sürdürür.

"Erdemlerin toplamı"nın ortalama bir kurumsal yapıda harekete geçirilemeyeceği, uzun uzadıya düşünülmesi gerekmeyen bir doğrudur. Bazı erdemler bazen harekete geçirilseler de sürekli olarak pratiğe geçirilmezler. Kişi, özel bir mükâfat olmaksızın gençlere beceriler öğretirken ofiste ya da dükkânda cömert olabilir. "Doğruluk" erdemleri hakkında çok daha fazlası söylenebilir ve söylenmelidir de. Altıncı

kısımda dürüstlük, doğruluk, güvenilirlik vs erdem normlarının apaçık ihlalinin tipik biçimlerini sıraladım. "Kişisel değer" olan içtenliğin yokluğunu örnekledim. Köktencilikten kaçınmak için kısıtlamaları (kişinin asla aşmaması geren limit, sınırlar) tavsiye ettim; hem katı yasaklamalardan hem de emirlerden (hatta tavsiyelerden) kaçındım. Gerçi daha önce değinilen kısıtlamalar "bütün olarak insanlar"a (tüm insani ilişkileri içinde) hitap etse de, bunların bazıları kurumsallaşmış durumlara tamamen uygundur. İşte bazı örnekler. Kurumun kurallarına aykırı olarak ötekilerden bilgi ya da malumat saklamayı alışkanlık haline getirmiş bir kişi doğru olamaz. Tutmak niyetinde olmadan sözler veren ya da yapmacık davranış ve eylemlerde bulunan ya da başkalarının gü-

dü ve niyetlerine yalnızca olumsuzluk atfetmeyi alışkanlık haline getirmiş, kuşkuyla bakan bir kişi de doğru olamaz. Gündelik yaşamın yaygın kötülükleri olan kibir, hınç, haset ve kıskançlık kurumlarda gündelik yaşamdaki karşılaşmalardan daha tehlikeli ve zarar vericidir. Hasetin (ve bazen kıskançlığın) bilinen ateşleyicisi olan ötekilerle sürekli bir kıyas yapma çoğunlukla burada bulunur. Bu böyledir, çünkü kurumun kuralları kişileri işleve göre hiyerarşik olarak sıraladığı için sürekli bir kıyaslamaya davet eder.

Tamamen kişisel kıskançlık, haset ya da hınç bir kişiye ya da birkaç kişiye sabitlenmiş kalabilir. Ama başlangıçta kişisel olmayıp işlevsel olan kıskançlık, haset ve içerleme türü (kurumsallaşmış) kıyaslama pratiğinden kaynaklandığı için tam ve sabitlenmemiştir. Çok seyrek olarak ortaya çıkar, ama daha ziyade, insan karakterinin sağlıklı ve doğru özünü hakiki anlamda tüketen bir karakter özelliği olan sürekli bir gareze dönüşüp tortulaşır. Önemsiz konularla ilgili temel hisler yalnızca bir kez sabit hale gelmeyegörsün şeytani boyutlar kazanabilir. Bu bölümün beşinci kısmında doğru kişilerin iyi bilinen "tekniğine" değindim. Onlar kendilerinin en kötü duygusal eğilimlerinin faal hale geçebileceği durumlardan kaçınırlar. Eğer bunlardan uzun süre kaçınırlarsa, böylesi eğilimler pratik yokluğunda "körelmeye" başlar; sonunda belirtileri de ortadan kaybolur. Bir kurumda haset, kıskançlık ve hınç yaratan durumlardan kaçınabilmek neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla doğru kişi bir tür "tersine hafıza tekniği" geliştirir. Hafıza tekniği, ezberlenmesi güç olan şeyleri nasıl ezberleyeceğimizi öğretir. Ters hafıza tekniği bize, aksi takdirde saplanıp kalan, ayak direyen, bizi içten zehirleyebilen konuları hafızamızdan nasıl atacağımızı öğretir. Son olarak, içtenlik bizi sürekli kıyaslamalardan vazgeçirmede büyük yardımcıdır. Çünkü içten kişiler kendilerini başkalarıyla kıyaslamaya özellikle eğilimli değildirler: Onlar neyseler odur.

Cesaret bütün erdemlerin yarısıdır. O kendi başına bir erdemdir ve diğerlerinin pratiğe geçirilmesini destekler. Bir kurumsal çerçeve kabul edildiği sürece, adil olunması gerektiği için, kişi normların ve kuralların tutarlı ve süreğen olarak uygulanmasına ön ayak olmak zorundadır. Ne zaman normların uygulanışında aksaklık olsa, doğru kişi adalet davasını korumak için ayağa kalkar. Ve bunu yapmak için cesaretli olması gerekir. Bazen çok cesur olmak zorundadırlar, çünkü adalet davasındaki protesto edimleri, (özellikle eğer tepedeki insanlar adaletsizliğin kaynağı iseler) toplumsal yaptırımlar taşıyabilir.

Şimdiye kadar herkes gibi çalışma günlerini evlerinden uzakta, farklı bir ortamda, herkes gibi bir işlev yerine getirdikleri kurumlarda harcayan doğru kişilerin ayak izlerini takip ettik. Bu genel düzeyde, bütün kurumlar sadece bunu gerektirir. Ne var ki kurumlar arasında ve bunlarda yapılan işlevler arasında belirleyici farklılıklar mevcuttur. Ayrıca, bazı işlevlerin yerine getirilmesi başka, ilgili kurumlara (toplumsal, siyasi ya da dini organizasyonlar, kulüpler ya da sendikalar ya da herhangi başka bir şey olabilir) üyelikle birlikte gider.[16] Böylesi bağlantıların niteliği ne olursa olsun, kişinin adaletli veya adaletsiz bir biçimde uygulanabilecek başka kurallar setini içeren kurumsal çerçevede yolunu kaybetmesi muhtemeldir. Ayrıca, gevşek veya sıkı kural setleri olan işlev-ötesi örgütlenmeler vardır. Tüm birincil kurumlara (çalışma kurumlarına) bir tür *ethos* nüfuz etmemiş olsa bile (Galbraith bizi normalde tersinin geçerli olduğu hususunda uyarsa da), işlev-ilişkili ikincil kurumlar ve işlev-ötesi kurumlar geliştirdikleri veya geliştirir gibi yaptıkları kurallara, ilkelere ve fikirlere belirli bir tür bağlılık beklerler. Eğer birisi bir kurumun üyesi olmakla, diğerinin işlevini yerine getirmek arasında bir tutarsızlık sezerse, normalde çatışır görünen iki kurumun kural setleri değil, iki farklı *ethos* türüdür veya kural setlerinin diğer kural setleriyle çatışır gibi görünen genel *ethos*'tur. Böylesi bir çatışmada *ethos*'un sıkı mı veya gevşek mi örüldüğünün önemi yoktur.

İki kuruma üye olmaktan ortaya çıkan çatışmalar kişilere dayatılabilir. Fakat, eğer dayatılmıyorlarsa, hiç ortaya çıkıp çıkmayacakları bir algılama meselesidir. Kendilerini seçmemiş, başkalarının kendileri için

16. Totaliter toplumlarda siyasal olmayan kurumlara üye olanlar genellikle siyasal kurumlara üye olmaya da zorlanırlar (örneğin, tipik bir Stalinist devlette işçi bir sendikanın üyesi olmak zorundayken bir yönetici parti üyesi olmak zorundadır). Böylesi yükümlülük kombinasyonları kişinin özerkliğini dikkate değer biçimde daraltırken, bu durum ahlâki yargılama yaparken kesinlikle göz önüne alınmalıdır. Totaliter toplumlarda işlev-ötesi kurumlar bulunmaz. Ne zaman bir toplumda totaliterlikten çıkış (yani çoğulculuk siyasal alanda olmasa bile toplumda hoş görülmeye) başlarsa o toplumda devlet totaliter olarak kalsa bile işlev-ötesi kurumlar ortaya çıkabilir (yani siyasal çoğulculuk yasadışı kalır).

seçmelerine izin vermiş kişiler büyük bir olasılıkla bu tür çatışmalardan bihaber olacaklardır. Doğrusunu söylemek gerekirse, onlar için bir çatışma yoktur. Her kurumda rolünü güvenli bir şekilde oynayıp böylece benliğini yitiren rol oyuncusu olacaklardır. Ahlâki yapılarının belirli nitelikleri doğru kişileri bu tür tutarsızlıklara karşı duyarlı hale getirir. Bu nitelikler samimiyet, kişinin kendisini bilmesi, ve her şeyden önce şu belirleyici soruları sormaya hazır olmaktır: "Ne yapmalıyım?" veya "Ne yapsam doğru olur?" Ayrıca, onlar bu sorulara cevap da ararlar.

Eğer soruyu güdüleyen ahlâksa (ahlâki olarak yöneltilmemiş olsa bile), doğru kişiler için birkaç seçenek mümkündür. Tabii ki, kurumlardan birini terk edebilirler. Bunu yaparken, ahlâki tutarsızlıkları kesin-

likle ortadan kaldırırlar. Her iki kurumu da terk edebileceklerini düşünün: Hangisini seçmelidirler? Daha da ileri giderek, her iki kurumun da *ethos*'unda bir problem olmadığını, ama aynı anda basitçe her ikisine de uyulamayacağını farz edelim. Eğer durum buysa, karar doğası itibariyle ahlâki değil, pragmatik olacaktır; birisi zevkinin, çıkarının vs peşinde koşabilir. Fakat, böyleyse, öncelikle durumun gerçekten bundan ibaret olup olmadığı, gerçekten kurumlardan birinin veya belki her ikisinin de *ethos*'unda bir yanlışlık olmadığı ortaya çıkarılmalıdır.[17] Eğer birisinin *ethos*'unda gerçekten herhangi bir yanlışlık olduğu ortaya çıkarsa, doğru kişinin kararı şüphe yok ki bariz pragmatik mülahazaların dışında olacaktır. Fakat, eğer kesinlikle her ikisinde de yanlış olan bir şey varsa? Doğru kişi birini ya da her ikisini mi terk etmelidir? Bu çıkmaz nasıl çözülebilir?

Doğru kişi için ikinci bir seçenek vardır: her iki kurumda da kalmak, fakat kurumların birindeki belirli kurallara meydan okumak ve böylece ahlâki tutarsızlıkları ortadan kaldırmak (dikey olarak bölünmüş kurumların asimetrik mahiyetini "kendi kendine" reddederek, emirlere uymayarak veya emir vermekten kaçınarak). Bu tavır kuralları ihlal etmenin ahlâki riskini taşıdığından, hangi kurumsal normların ahlâki açıdan sorunlu veya yanlış olduğunu keşfetmek ilk senaryoda olduğundan daha önemli hale gelir. Fakat, "doğru"nun ve "yanlış"ın ölçütleri nedir? Ve eğer bir şekilde varlarsa, bu ölçütler ne kadar kuvvetlidirler?

Yine de, bir üçüncü seçenek mümkündür. Doğru kişimiz şu sonuca varabilir: "İtaatsizlik yapmayacağım; emirler vermekten sakınmayacağım; 'kendi kendime' kurumun hiyerarşik kurallarını reddetmeyi deneyeceğim. Fakat, benim durumuma benzer durumda olanlara dönüp (simetrik karşılıklılığın bir edimi) onları kolektif eylemin gerekliliği

17. Detaylar için *Beyond Justice*'in üçüncü bölümüne bakınız.

konusunda ikna etmeye çalışacağım." Ne var ki, doğru kişimiz doğru kararı verebilmek için hangi kurumda kolektif eylem için çağrı yapması gerektiğini keşfetmelidir. Çünkü, itaatsizlik kuralları adil olmayan bir kurumda adilken, adil olan bir kurumda adaletsizdir.

Üçüncü seçenek ahlâki açıdan hem en az hem de en fazla riski taşır. Kuralların ve normların adil veya adaletsiz olması önemli ölçüde bu kurallara ve normlara göre yaşayan faillerin algılamasına bağlıdır. Eğer kolektif eylem çağrısına cevap coşkulu ve yaygınsa, ve özellikle ötekiler bir noktada bir kuralın adilliğini zaten sorgulamışlarsa, o zaman pratik açıdan herhangi bir ahlâki risk yoktur. Tam tersine, kolektif eylem henüz şüphelenilmemiş bir kurala karşı önerildiyse ve bu kolektif eylemi başlatanlar aslında böyle bir eyleme katılmaya hiç niyeti olmayan kişileri kendi yanlarına çekmek için çaba harcıyorsa, o zaman ahlâki risk çok yüksek demektir. Bu tür edimler veya inisiyatif almalar ahlâki yönelimin genel ilkesiyle düpedüz bir çelişki içindedir ("Başkasının özerkliğine özen göster").

Son olarak, dördüncü bir seçenek daha var. Doğru kişimiz ne iki kurumu da terk eder ne gizlice kurallarını ihlal eder ne de kolektif bir eylemin düzenleyicisi olur. Tam tersine, kamuya başvurabilir ve geçerli olan normların ve kuralların belli bir grubuna karşı hem onların değişiminin gerekliliğini önererek hem de değişimin yönünü tayin ederek argümanlar sunabilir. Geçerli normların adil olmadığını, hatta ahlâki açıdan kötü olduklarını (bu adil olmamalarından daha kötüdür) ve değişmelerinin şart olduğunu, alternatif (iyi ve adil) kurallarla yer değiştirmelerinin gerekliliğini göstermek ("kanıtlamak": kanıtlamak [*probare*] fiilinin en geniş anlamıyla) için iyi argümanlar gösterir.

Bu Immanuel Kant'ın ünlü "Aydınlanma Nedir?" yazısında konuyu ele alış biçimdir. Bilindiği üzere, Kant aklımızın kamusal ve özel kullanımlarını birbirinden ayırır. Kant kurumun içinde aklımızın kullanımına sınırlar getiren "özel" bir alanda olduğumuzu iddia eder. Kuralların adil ve doğru olmadığına inanmış olsak bile, üyesi olduğumuz kurumların normlarını ihlal etmemeliyiz. Onun yerine, kurumu kendi özgür irademizle terk etmediğimiz sürece kamuya dönmeli ve kuralların değişmesi gerektiğini savunmalıyız. Tabii ki, Kant herkesin doğru bir ahlâki argüman ölçütüne aşina olduğunu farz etmektedir. Fakat bizim baş kahramanımız olan doğru kişi, henüz bu düzeye ulaşmamıştır. Sadece böyle ölçütlerin olması gerektiğini bilir, aksi takdirde doğru ve adil kuralların geçerli olması ve adil olmayan (veya ahlâki açıdan yanlış) kuralın geçersizleştirilmesi için inandırıcı bir sav ve argüman sunamayacaktır.

Doğru kişiye açık olan seçenekler kataloğu ikna edici bir şekilde göstermiştir ki pratik seçenekler için yapılan tüm aramaları, ahlâki görüş açısından farklı norm ve kural gruplarındaki tutarsızlıklarının farkına varmasıyla en başta yönelttiği soru olan "Ne yapmalıyım?" ile neticelenmiştir her zaman. Doğru kişiler bu durumda hangi kural setinin daha adil, diğerlerinden daha "iyi" olduğunu öğrenmesini de gerektiren çeşitli alternatiflerle karşılaşırlar. Ayrıca, kurumsal kurallarla çatıştığı her seferinde verme-alma-karşılık verme normlarından feragat edip etmeyeceklerini de bulmalıdırlar. Kurumsal kurallara her durumda itaat edip etmeyeceklerini veya bazı durumlarda ihlal etmenin kurallara uymaktan daha iyi olup olmayacağını keşfetmelidirler. Adil olmayan normları kişisel bir jestle mi, yoksa kolektif bir eylemle mi ihlal etmelerinin daha iyi olacağını bulmalıdırlar; bu seçenekleri *ne zaman* seçmeleri gerektiğini de. Hangi alternatif normların doğru ve adil olduğunu göstermek ve belli normların adil olmadığını kanıtlamak amacıyla en akılcı tezi formüle etmenin yollarını bulmalıdırlar. Bu sorunlar farklı yapıdadır: Farklı durumlarda ortaya çıkar ve genelliğin ve somutluğun çeşitli düzeylerinde formüle edilirler. Teşebbüslerimizde doğru yönde hareket etmek için yaslanmak üzere bir koltuk değneğine ihtiyaç duyulur.

El yordamıyla bulmaya çabalamak burada işe yaramaz, çünkü öncelikle doğru yöne sahip olunmalıdır. Bundan dolayı doğru kişi kılavuzluğu için (tüm daha az veya çok somut yorumlarıyla) ahlâki yönlendirmenin genel ilkesine dönebilir. İlke genel olduğundan, ahlâkla alâkalı tüm olası durumlar için kılavuzluk sağlar. Ne var ki, ilkenin yönlendirici olması failin ahlâki bir koltuk değneğine uzanması için uyarıcı olmalıdır: Yönlendirici ilkeler evrensel standartlar olarak nitelendirilemezler, çünkü hangi normun veya eylemin doğru ve yanlış olduğunu *belirlemek* için onlara başvuramayız. "Ötekilere özen göster"; "Bilerek başkasına kötülük yapma". Amacı insanları evlerinden tahliye etmek olan bir eylemin içindeyseniz (bunun sizin işiniz olduğunu kabul edelim), hâlâ ötekilere özen gösterebilir (tahliye ettiğiniz insanlara bile) ve hâlâ bilerek başkasına kötülük yapmadığınızı düşünerek vicdanınızı rahatlatabilirsiniz. Maalesef, siz ve onlar ne yapmanız gerekiyorsa onu yaptınız. Genel ilke, bundan dolayı, her ne kadar *piano* çeşitlemesiyle olsa da sizi hâlâ yönlendirir. Ne var ki, bundan insanları tahliye etmenin doğru ve adil olduğu veya bundan hiç şüpheniz olmadığı veya ev düzenleme veya dağıtım kurallarının olası alternatiflerden daha iyi veya kötü, daha yanlış veya doğru, daha adil ya da adaletsiz olup olmadığı konusunda düşünmenize gerek olmadığı sonucu çıkmaz.

Bundan başka, yönlendirici ilkeler *ahlâki açıdan haklılaştırılamadığı* sürece birisinin X veya Y'yi yapmamasını söyleyen koşullarla formüle edilmiştir. Herhangi bir durumla ilgili birden çok yönlendirici ilke olduğu için bu mantıklıdır. İlkelerin çoğulluğu ikilemlere yol açabilir; mesela, "hor görme" durumunda olduğu gibi. Normalde kimse başkasını hor görmemelidir, fakat bazı durumlarda ahlâki açıdan haklılaştırılabilir ve kaçınılmaz hale gelebilir; bundan dolayı, kişi durumu tartmalı ve seçimini yapmalıdır. Seçimin bir tarafı olarak ilke, önceliği belirleyen mihenk taşı gibi anında iş göremez.

Birkaç yönlendirici ilkenin sıralandığı üçüncü kısımda, *genel normlar* olarak yararlı olan ve doğası itibariyle yönlendirici olmaktan ziyade *kurucu* olan belirli ilkelerle karşılaşmıştık. Farz etmiştim ki, doğru bir kişi daha genel bir mihenk taşı için araştırmaya başladığında, iyi bilinen yasakları ("Öldürme", "Tecavüz etme" vs) ve özellikle birçok yönlendirici ilkeden türetilmiş tek kurucu ilkeyi tespit edecektir. Bu ilke, "Kimsenin bedenine veya maneviyatına saldırma; kimseyi ırkından, cinsiyetinden veya herhangi bir gruba üyeliğinden dolayı vesayet altında tutma veya manipüle etme" der.

İyi kişiyi sıkıntılı bir durumda bırakmıştık. O birbirine zıt amaçlara, farklı *ethos*'lara sahip iki kurumun üyesi olmanın bir tür tutarsızlık olduğunu hissediyor, hatta biliyordu. Çözümü ararken, ilk yapması gereken şeyin "Ne yapsam doğru olur?" sorusuna cevap bulmak olduğunu anladı. Bu sorunun gündelik yaşamın ahlâki envanterine, el yordamına veya yönlendirmenin genel ilkelerine dayanarak cevaplandırılamayacağını anladı. Doğru kişilere aşina olanlar aynı zamanda onların ahlâki sezgilerinin ne kadar iyi olduğu gerçeğine de aşinadırlar. Bundan dolayı, bazıları böylesi bir çatışma durumunda doğru seçimi sadece sezgilerine dayanarak yapabilirler. Ne var ki, gündelik olsun olmasın kimsenin henüz deneyiminin olmadığı yeni kurumların veya kestirilemeyen durumların içinde en iyi sezgi bile başarısız olabilir veya yanılabilir. Sezgi yaşam deneyimiyle desteklendiği sürece iyidir. Aksi takdirde yalpalar. Kendilerinin olumsal olduğunu bilen ve modern toplumun olumsal mahiyetinin farkında olan doğru kişiler kesinlikle sadece sezgiye dayanmaya cesaret edemeyeceklerdir. Böylece şu ana kadar belli olan tek sonuca varacaklardır. Tasarrufumuzda olan tek evrensel mihenk taşını, tek kurucu ahlâki ilkeyi kullanmaları gerektiği sonucuna varacaklardır: "Kimsenin bedenine veya maneviyatına saldırma; kimseyi ırkından, cinsiyetinden veya herhangi bir gruba üyeliğinden dolayı vesayet altında tutma veya manipüle etme." Kişinin bu koltuk değneğine dayanarak ne kadar gidebileceği deneyime kalır. Fakat, gü-

venilir bir koltuk değneği olduğunu kanıtlarsa, o zaman doğru kişiler onu kullanacaktır. Pratik, deneyimdir: Birisi bir mihenk taşını uygulamayı öğrendikçe, onu daha çok uygular ve daha çok deneyim elde edilir. Yeni deneyimlerin ışığında, doğru kişinin sezgisi tekrar ortaya çıkabilir ve gündelik meselelerde ve durumlarda kendisini kanıtladığı gibi iyi bir kılavuz da olabilir.

VIII

330 Felsefe filozoflar tarafından yönetilen bir şehirdir. Hayal ürünü bir şehri yönetmek kolaydır: Düşlenen şey mükemmel olarak düşlenebilir. Fakat hayal gücü deneyimle beslenir, felsefi imge de. Hegel'in vurguladığı gibi, Platon'un *Devlet*'inin kilit öğesi Yunan *Sittlichkeit*'ıdır. Kural olarak, modern öncesi filozoflar kendi *sittlich* dünyalarının doğru (iyi) kişisinin konumunu benimsediler. Modern ahlâk felsefesi bu geleneği sürdürebileceği gibi, alanda yeni bir yol da açabilir: Hangi *Sittlichkeit*'a ait olurlarsa olsunlar olumsal kişilerin hepsine hitap edebilirler. Bu yaklaşımın sonuçlarına ilişkin olarak birinci bölümde çok şey söylendi. Bu noktada, bazı yeni fikirler eklenmelidir.

Modern ahlâk felsefesinde, olumsal kişiler diğer olumsal kişilere hitap ederler. Bu nedenledir ki meşhur "otorite problemi" yok sayılabilir. Fakat bizimle dünyayı paylaşan herkes olumsal bir kişi değildir. Olumsal ve doğru kişi için burada söylenmiş birçok şey (katiyen hepsi değil) hangi *Sittlichkeit*'a dahil olduğuna bakılmaksızın doğru ve olumsal olmayan kişiler için de geçerlidir. Bir gelenekte doğru bulunan şey diğer gelenekte reddedilebilir. Ne var ki, benim beklentim burada söylenen her şeyin modern, olumsal ve doğru kişi için geçerli olmasıdır. Bu ifade bu ahlâk felsefesinin genel olarak doğruluğunu ispatlamak için söylenmiş bir ifade değildir. Fakat, betimlediğim kişi türünün *iyi* (*doğru*) olduğuna dair inancımı tüm olumsal ve doğru kişilerin paylaşmasını beklerim. Bu felsefeyi hâlâ sıkıcı, çok sıradan, maksimalist, minimalist, naif, hırslı vs bularak reddedebilirler. *Ne var ki felsefemde aradığım bir uzlaşıdan* ziyade, "İyi kişiler şu anda vardır" cümlesinin ve "İyi kişiler mümkün: Bu şu an nasıl olabiliyor?" sorusuna verdiğim cevabın doğruluklarına yönelik iddiamın kabul edilmesidir.

Doğru kişiye yönelik tüm ifadelerimde kişimizin *modern* dünyanın *Sittlichkeit*'ında yaşadığını önvarsaydım. Bundan dolayı *Sittlichkeit*'ın (paylaşılan değerler ve onlara ilişkin erdem normları da dahil olmak

üzere doğru davranışa ilişkin tüm normlar ve kuralların) homojen olmadığını, tam tersine farklılaşmış ve bazen parçalanmış olduğunu önvarsaymış oldum. Ayrıca, gevşek veya sıkı örülmüş olabileceklerini veya bir alanda gevşek örülmüşken, diğer alanda sıkı örülmüş olabileceğini de önvarsaydım; kişimizin bir *Sittlichkeit*'tan diğerine geçmeyi seçebileceğini veya birçok *Sittlichkeit*'ı aynı anda yaşayabileceğini önvarsaydım. Son olarak, seçme, kabul etme, reddetme ve değiştirme durumunda olan olumsal kişilerin yaşamında farklı *Sittlichkeiten*'ler arasında çatışma çıkabileceğini önvarsaydım. Konuları karıştırmamak ve tartışmanın yarı-anlatısal biçemini korumak amacıyla ve sadece bu çatışmaları tartışırken doğru kişiyi ilk defa *ahlâki düşünüm konumu* içinde gösterdim. Ancak, doğru kişiler gündelik yaşamın en basit durumlarında bile ahlâki düşünüm konumunu alırlar. Ahlâki yönelimin genel ilkesinin yorumlarına eklenen birçok koşuldan da açıkça anlaşılması gerektiği üzere bu durum baştan beri önvarsayıldı. Bu koşulların uygulanıp uygulanamayacağını bulmak ahlâki düşünüm gerektirir. Bir geri adım atarsak varoluş seçiminde iyiliği seçmeye varırız: Kendini seçmek kendini bilmektir, benlik-bilgisi benlik-düşünümüdür; bu durumda ahlâkidir de. Benlik-düşünümü doğru insan varlığının içkin bir özüdür.

Düşünüm (ve benlik-düşünümü) eylemden çok zor ayrılabilir. Eylemi önceler, ona eşlik eder veya eylemden "sonra" ortaya çıkabilir. Düşünümün belli bir *Sittlichkeit* çerçevesinde gerçekleştiğini kabul edersek, düşünüm sezgiye o kadar bağlı olur ki hiçbir kuramsal makas onu bölemez. Ne var ki, iki *Sittlichkeit* arasında bir çatışma doğarsa, düşünüm *Sittlichkeit*'lardan birine başvuramaz. Yani ahlâki düşünüm sezgiden ayrılmalıdır; eylemin kendisi düşünüm süresince ertelenmelidir.

Çatışan tercihler söz konusu olduğunda (aynı anda iki farklı doğrultuda eylemde bulunamayız) veya tam bir ahlâki çatışmanın içinde olduğumuzda (her iki taraf da belli derecede iyi olabilir, fakat ikisini de aynı anda seçemeyiz) *bir karşılaştırma standardı* ararız. Hangi seçeneğin pragmatik, ahlâki veya başka açıdan daha iyi olduğuna karar vermek için bir mihenk taşma ihtiyaç duyarız. Ahlâki çatışmalar durumunda, mihenk taşı büyük bir *genelleme* düzeyinde yer almalıdır: İki somut norm bir soyut (veya birden fazla soyut norm) norm kullanılarak karşılaştırılabilir; iki soyut norm ise daha genel olan kullanılarak. Daha genel olan, amaçlarımız açısından, daha "yüce"dir. Bir çatışma durumunda (ahlâklı veya başka türlü) birisi hayli akılcı temelde bir karara varmaya çalışır. İster ötekinin size ne yapmanız gerektiğini söyle-

diği (bu durumda bir seçiminiz yoktur), ister bir üst tarafından tembihlenmediğiniz ve kendi kendinize seçim yapmakta özgür olduğunuz durumda olun, en azından sizin üzerinizde duran veya farazi olarak "yüce" bir mihenk taşına ihtiyaç duyarsınız. Doğru bir seçim yapmanızı ancak kişisel olmayan "yüce mihenk taşı" mümkün kılar.

"Yüce" normlar (genel, evrensel olanlar) bize karar verme özgürlüğü bırakmaz (çünkü onların varlığı zaten bu özgürlüğün sonucudur). Bunun yerine bize ahlâki önceliklerin belirlendiği durumlarda doğru bir *öncelik* belirleme fırsatı sağlar. Herhangi bir ahlâki önceliğin öngörülemeyeceği durumlarda ortaya çıkan sorunlar dördüncü bölüme kadar tartışılmayacağından, tartışmayı, karşılaştırmanın sonunda böylesi

bir önceliğin tesis edilebileceği ya da edildiği durumlarla sınırlandırıyoruz.

Modern insanlar ahlâki kararların veya ahlâki boyutun içkin olduğu toplumsal-siyasi kararlarda en yüksek (kişisel olmayan) otorite olarak az sayıda ilke, düstur, genel (evrensel) norm keşfettiler. Onlara ihtiyaçları olduğu için, değer, erdem ve normların oluşturduğu geniş bir küme içinden seçim yapmaları gerektiği için ve hangilerine öncelik tanınması gerektiğini kılmak zorunda oldukları için onları keşfetmişlerdir. Rakip norm gruplarıyla karşılaştıklarında (toplumsal, siyasal, yasal) hangi normun en iyi veya en adil olduğunu bulmaları gerektiğinden genel-evrensel normları keşfettiler. Belki de belli bir grup değere öncelik vermek için zaten kararlarını vermiş olduklarından, önceliklerinin akılcı olarak temellendirildiğini ve vermiş olduğu kararın doğru ve adil bir karar olduğunu ispatlamak istediklerinden de onları keşfetmiş olabilirler. Belli geleneksel normları aşağı, adaletsiz, kusurlu, eksik oldukları gerekçesiyle çoktan reddetmiş olduklarından bu tür evrensellere ihtiyaç duydular. Ve en yüksek normu (karşılaştırma standardını) bulma bu önyargılarının haklı, adil ve doğru olduğunu kanıtlamanın bir yolu gibi durmuştu. Genel veya evrensel olanı tikel veya bireysel olandan "daha yüce" olarak yaftalamanın herhangi bir ontolojik-metafizik gerekçesi mevcut değildir. Genel ve evrensel olan *bizim için* yüce olduğu müddetçe yücedir, çünkü modernler olarak bir tür mihenk taşına ihtiyaç duyduğumuz sürece onların yüce olmasını isteriz. Yeti olarak tekil (evrensel değil) bir kişi olan ve bizim için emreden bir otoriteyi temsil eden bir *Führer*'e ihtiyacımız yoktur. Evrenseli "en yüceler"e yerleştirmek akılcı tartışmada benimsenen bir konumu ifade eder. Tam da bu anlamda genel ve evrensel iddialar yürütürüz ve onları kullanan da biz oluruz. Bizim yokluğumuzda, kendilerinde onları başka şeyden doğal olarak yüce yapacak hiçbir şey bulunmaz. İnsanlı-

ğın bir kişiden "yüce" olup olamayacağını tartmak bile aptalca görünmektedir: Hangi temellerde karşılaştırılabilirler? Genel (veya evrensel) kavramlar, kategoriler, normlar ve düsturlar başka kategorileri, normları, kuralları veya değerleri mümkün mertebe *karşılaştırılabilir* kılmak için vardırlar. Karşılaştırmanın amacı öncelik sorusuna bir cevap aramaktır (bu, hatırlanırsa, doğru kişinin problemidir). Ancak, birisi genel bir normu tikel ve somut bir normla, veya evrensel bir kavramı tikel veya bireysel bir kavramla karşılaştırırsa, karşılaştırma anlamsızlaşır, hatta yanıltıcı olur. Her şeyden önce karşılaştırmanın amacı olan ahlâki önceliklere ilişkin bir kararla son bulamaz.

Özetlersek: Modern insanlar belirli evrensel normlar, düsturlar, kurallar, ilkeler keşfettiler, çünkü onlara ihtiyaç duydular. Gerçekte, herkes onlara ihtiyaç duyar, fakat doğru kişi onlara herkesten fazla ihtiyaç duyar. Ne geçerli normların ve kuralların ne de iyi kişinin güdülerinin önceliği belirlemeye yetmediği çatışma durumlarında evrensellerin ve düsturların yargılarına dayanmadıkları sürece doğru kalamazlar.

Herkes gibi her şeyden önce modern erkek ve kadınlar olan filozoflar bu ihtiyacı ve deneyimi paylaşırlar. Bundan dolayıdır ki "özgürlük" ve "yaşam" değerlerinin evrenselliği için güçlü bir savunu yaptılar. Bundan dolayı evrensel düsturlar, kurallar ve karşılaştırmanın benzer mihenk taşlarını "buldular", daha doğrusu önerdiler. Bu evrenselleri onlar "icat etmediler"; icat kolektif bir edimdir. Ne var ki, onları katı bir biçimde formüle ettiler ve onların formülleri farklı felsefelerin alameti farikası haline geldi. Yukarıdaki anlamda evrenselliğin kesinlikle ait olduğu modern *Sittlichkeit* felsefi sistemler ve önermelere dönüştürüldü. Tüm parçalar olağanüstü yapbozların çeşitliliğinde bir araya getirildi. Ancak, etiğe gelindiğinde bu yapbozlarla ilgili bir problem belirdi. Evrenseller, düsturlar, hatta "özgürlük" ve "yaşam" gibi evrensel değerler bile modern insanlar tarafından desteklenen ve onların eylemleri ve yaratılarıyla somutlaştırılan *bizim imgelerimiz*dir ve *bizim yaşam biçimlerimiz*dir. Felsefeler onlar için çok fazla yücelere çıkarıldı. Evrensellere tapıldı ve ontolojik varlıklarmış gibi davranıldı. İdealleştirildiler ve tekil bireyler veya tikel davalar olarak bizlerden onların önünde diz çökmemiz beklendi. Genel normlar veya düsturlar insani meselelerde arabuluculuk yapan bir hakemden ziyade bir tür temyiz mahkemesi gibi görüldü. Evrensellerin bu şekilde abartılması pek tabii ki bazı şüpheler yarattı ve dünya tarihine ve insanlığa kati surette bağlılığı tekil bir insana sevgi, saygı ve yardımı doğurmayan insanlar hakkında bazı yakıcı yorumları tetikledi. Normları ve değerleri soyutlaştıran ve yücelten ve onlara evrensel bir mukayese standardı görevi ve-

ren modern erkek ve kadınların kendileri soyutlamaların içinde kaybolup gitmeye hazır değildiler. Ne de doğru oldukları sürece başkalarının böylesi soyutlamalar içinde kaybolup gitmesine rıza gösterirler. Çünkü, doğru insanlar ahlâki yönelimin genel ilkesiyle birlikte tüm somut ahlâki yönelim ilkelerini de akıllarında tutarlar. Ve doğru kişi soyutlamanın duyarlılığına saygı gösteremez, soyutlamanın ıstırabını hafifletemez, soyutlamaya güvenemez, soyutlamanın incinmemesine dikkat edemez, bir soyutlamaya kibar davranamaz ve bir soyutlamanın onurunu korumaya yardım edemez. Ne var ki, doğru kişi tüm bu soyutlamalara ihtiyaç duyar. Çünkü, onlarsız en zor (ve bazen en hayati) seçim durumlarında iyiyi kötüden ayırmak imkânsız hale gelir.

Evrensellerin şeyleştirilmelerinden başka, felsefi yapbozun ikinci bir şüpheli özelliği daha vardır. Bu özellik aynı zamanda onun kuvvetli yanıdır: Bir yapbozda tüm parçalar uyar, çünkü birbirlerine uydurulmuşlardır. İyi felsefeler tümcüdür ve tümleştirir; sadece kendi temellerine dayanmaları beklenir. Hiçbir *tam* felsefe daha azıyla yetinmek istemez. Evrenselleri sisteme içkin soyutlamalar olarak sunmak, bir dil oyunu olarak adlandırılan felsefenin bir parçasıdır. Değerler, normlar veya düsturlar olan evrensellerin evrenselliği kanıtlanmalıdır. Evrensellerin bizler tarafından formüle edildiğini, kolayca riayet edebileceğimiz (tam da yaptığımız gibi) faydalı mihenk taşları olduğunu iddia etmek felsefe janrına hakarettir. İnsan sözünün, eyleminin ve yaratıcılığının aşkın koşulları olarak, kendimizin yasalaştırmadığı ama *keşfettiği* "ahlâk yasası" olarak evrenseller *aşkın olarak türetilmelidir*; icat edilen paradigmaya bağlı olarak. Çağcıl yeni-yeni-yeni Kantçı etik evrensel düsturlar ve normlar icat etmede son derece hünerlidir; ben de kendi payıma düşeni en az beş evrensel ilke, birçok genel norm vs önererek yaptım.

Bu kısmın giriş ifadesini tekrarlarsak: Her filozof kendi şehrini (ve kendi felsefesini) yönetir. Bundan dolayı, eğer felsefeci isterse, belli sistem içerisinde evrensellere tutarlı ve katı bir yolla varabilir. Bu çıkarımlar bir felsefi sistem için önemlidir: Birisi bir oyun (dil oyunu) oynadığı sürece, kurallara uymaya mecburdur. Felsefe müthiş bir dil oyunudur; o aynı zamanda bilmecenin parçalarını kendi tarzımızda bir araya getirmemiz için de bize meydan okur. Ne var ki, evrenseller (düsturlar veya evrensel normlar) mevzubahis olduğunda, *aslında aşkın olarak mı türetildikleri veya basitçe bildirildikleri mi veya (ampirik olarak) gösterildikleri mi tamamen önemsizdir*. Eğer "Alternatif kural ve davranış örüntülerini karşılaştırmak ve ne yapsak iyi, hatta en iyisi olur bulmak amacıyla evrenselleri ve düsturları standartlar olarak

önerelim" temasının versiyonlarıysa, o zaman bir evrensel formül diğeri kadar iyidir. Bu evrenselleri kullanırken, cilalanıp, mutlaklaştırılıp tapılmak üzere hangi felsefeden türetildiklerini bile unutabiliriz. Bunun sadece bir istisnası vardır: kategorik buyruğun temel formülü. Eğer Kant başka hiçbir şey formüle etmemiş olsaydı bile, modern felsefenin en büyük dehası olmayı sürdürürdü. Diğer düsturların kendisinden türediği temel bir düstur (veya buyruk) buldu. Birisi bu formülü Kant'ın felsefesi hakkında hiçbir şey bilmeksizin tamamıyla onaylayabilir. Birisinin hayal edebileceğimiz *en basit*, en radikal, en açık ve en yüce evrensel düsturu (ötekini asla sırf araç olarak kullanmamamızı, aynı zamanda amaç olarak yaklaşmamızı kural olarak koyan düsturu) desteklemek için onun felsefi temellerini anlaması gerekmez.

En iyi düstur aynı zamanda felsefi formülasyonun öneminin en iyi örneğidir. Kategorik buyruğun temel formülü Kant'tan önce modern insanlar tarafından "icat" edildi. Richardson'un kadın kahramanı Clarissa onu çoktan formüle etmişti; Richardson onu belki de kendisine kadınların kaderini, kaygılarını, erdemlerini ve kalplerini açan kadın sırdaşlarının birinden öğrenmişti. Kant bu formülü bir bütün sistemle destekledi. Onu aşkın olarak türetti, modern insanlara iyi bir kılavuzluk hizmeti verebilmesi için son derece biçimsel olan kategorik buyruğun ana formüllerinin açımlaması olarak kullandı ve kendi felsefesini inceleyenlerin zihnine bunu böyle kazıdı. Bu formül onlar tarafından korunur ve yayılırken diğer düsturlar ve evrensel buyruklar unutuldu veya arka plana itildi. *"Araç-amaç" formülü, meşruiyetini başka kişilerin özerkliğiyle ilişkili az sayıda yönlendirici ilkenin yasaklayıcı çeşitlemesi olarak hizmet etmekten elde eden, kurucu ahlâk ilkesinin eşzamanlı mutlaklaştırılması ve evrenselleştirilmesidir.*

Benim için Kantçı formül bir şekilde diğerlerini içerdiğinden dolayı emsalsiz bir evrensel düstur olmasına rağmen, onu özel bir "seçme eylemi" için tek kılavuz veya *tek* mukayese mihenk taşı olarak kabul etmeyi önermiyorum. Tuhaf gelebilir ama evrensel düsturların bile *kullanım*larının özgül hale getirilmesi gerekir. Düstur bize, "ötekine asla sırf araç olarak *davranmamamızı* (onu araç olarak kullanmamamızı) aynı zamanda daima kendi içinde amaç olarak davranmamızı" söylüyor. Fakat biz *ne zaman* tam olarak bir kişiye araç olarak davranmış (onu araç olarak kullanmış) olabileceğimizi sorabiliriz. Bir mağazadaki tezgâhtar kızdan bir çift çorap satın alırken ona araç olarak "davranmış" olur muyuz? Kesinlikle tezgâhtar kızı kendi amacımız (bir çift çorap almak) için araç olarak kullanmış oluruz, çünkü çorapları bir otomattan güvenli bir şekilde alabilirdik. Birisi iddia edebilir ki, tez-

gâhtar kızdan bir çift çorap *alırken* bu kıza hiçbir şekilde, başka bir deyişle, ne araç ne de amaç olarak *davranmış* (kullanmış) oluruz. Ayrıca, başkasına "araç olarak" davranmak ne anlama gelir? Eğer "amacı" özerklikle ilişkili yönlendirici ilkeler açısından yorumlarsak, hem negatif hem de pozitif formüller böylesi durumlarda bir anlam ifade etmeyecek kadar katı durabilir. Bir çift çorap alırken, normal olarak kimseye bedensel bir zarar vermem, aşağılamam, önemli bir bilgiyi saklamam, etkilemeye çalışmam, karizmamı kullanmam, ötekini mali açıdan bağımlı hale getirmem, vesayet altına almam vb. mümkün değildir. Ayrıca, yönlendirici ilkeler tanım icabı durumun değerlendirilmesini bizim takdirimize bırakırlar; mutlakçı formüllerse bunun tam aksini yapar. Ne var ki, bu durumda, özerkliğe ilişkin yönlendirici ilkelerden ziyade "araç-amaç" formülü uygulamada bizim takdirimizi gerektirir. Ve "Ötekine amaç olarak davranma"nın hafif bir tanımı da önerilebilir. Bu anlayışta, akılcı fail ve bağımsız kişi (tam da tezgâhtar kızda olduğu gibi) olarak kabul edilen her kişiye amaç olarak davranılır. Ancak, böylesi bir yorum formülü çok hafif hale getirir; o kadar hafif ki, gerçekte, kölelik, esaret ve bariz siyasi tiranlık hariç hemen hemen her eylemi ve insan ilişkisini onaylamak için kullanılabilir.

Tüm bunlar kesinlikle bu çıkmazın farkında olan Kant'a bir cevap değildir. Kant bu çıkmazdan kurtulmak için, hem kategorik buyruğun boş ve biçimsel çeşitlemelerini önerdi, hem de düsturlarımızın haklılığının tek ve tam ölçütü olarak çelişmezliği savundu. Bana kalırsa, tam tersine "araç-amaç" formülünün meydan okumasının üzerine gitmeliyiz. *Ben "araç-araç" formülünün evrensel düstur olarak kabulünü öneriyorum.* Benim önerim şudur, hangi eylem biçiminin doğru veya yanlış olduğunu bulmak istediğimizde; çatışmalar ortaya çıktığı takdirde hangi kurumun kurallarının öncelik taşıyıp taşımadığını belirlemek istediğimizde; varolan kuralları ve normları adil olmadıkları veya yanlış oldukları için reddettiğimizde veya geçersiz kılmaya çalıştığımızda ve onların yerine adil (daha adil) ve haklı olan alternatif düzenlemeler önerdiğimizde her zaman bu düsturu aklımızda tutmamız gerekir. *Bundan dolayı ben, "araç-amaç" formülünün kategorik ve yönlendirici evrensel düstur olarak kabulünü öneriyorum.* Bu niteleme Kant karşıtı, felsefe dışı ve kaba gelebilir; belki de öyledir. Ancak, bu bayağı formülü önerirken amacım ne incelik ne de felsefi derinlik. Aklımda halen neyseler o (yani doğru kişiler) olabilmeyi keşfetmek isteyen insanlar var. Onların çıkmazlarının tamamen farkındayım. Olumsal kişiler olarak ahlâki açıdan çoğulcu bir evrende yaşıyorlar ve hangi yolu takip etmeleri gerektiğini bulmaya ihtiyaç duyuyorlar. Bu nedenle doğ-

ru yolda (eğer böyle bir yol hiç olduysa) ilerlemek için gösterdikleri gayrete arka çıkacak bir koltuk değneği arıyorlar.

"Araç-amaç" formülü evrensel bir koltuk değneği hizmeti görebilir ama bir şartla: Hangi eylemleri "davranma" ve "birisine kendi-içinde-amaç olarak davranma" olarak yorumlayacağı failin takdirine bırakılmalıdır (düstur bu yüzden yönlendiricidir). Fail eğer isterse düsturu çok ağır yorumlayabilir. En ağır yorumun insan ilişkilerinde ve bağlılıklarında sonuçta baskın olacağı önvarsayılabilir. Fakat, eğer en uygun seçim en hafif yorumu gerektiren eylemi içeriyorsa, en hafif yorumun uygulanacağı bir eylem (veya kurum) doğrultusunun seçilmesine izin verilir. Bu kılı kırk yarmaktan çok farklıdır. Doğası itibariyle toplumsal ve siyasi olan seçimlerde mutlakçılık felaketlere davetiye çıkarabilir. Düsturun sadece en ağır yorumuna izin veren kişi, kurumları sağladıkları özerkliğin derecesine göre karşılaştırmaktan âcizdir. Gelecek bölümde, nasıl belli bir doz görecelik ve pragmatiklik olmadan siyasal pratiğin mümkün olamayacağını tartışacağım. "Araç-amaç" formülünün mutlak versiyonunu kabul etmek pratikte kendi kategorik iddiasını tamamen geçersizleştirecek böylesi ağır nitelemeler içerir. Çünkü formül zaten kategorik bir iddiayı içerir: En hafif yorumunda bile bu düsturu ihlal eden eylemlerde bulunmayı veya tanım ve ilke gereği insanları araçsallaştıran böyle kurum ve örgütleri kabul etmeyi *mutlak olarak yasaklar.* Doğru kişi bu koltuk değneğine huzur içinde yaslanabilir. Öte yandan, felsefe atölyesinde mükemmel biçimde ve zarafetle yontulmuş koltuk değnekleriyse kullanırken elinizde kalır, çünkü sıradan işlerde kullanılmayacak kadar incedir.

Başka insanlara asla sırf araç olarak davranmamalı, kendi içlerinde amaç olarak da davranmalıyız: Doğru kişiler *ahlâki düşünüm* sürecinde bu düsturu akıllarında tutarlar. Varoluş seçiminde iyiliği seçerken olduğu gibi, ahlâki düşünüm yalnız başına yapılabilecek bir iş değildir. İnsanlar gündemlerindeki konuları tartışırlar; ötekine danışır ve öğüt isterler. Bir seçim durumunda kategorik yönlendirici evrensel düsturun güçlü ya da belki en güçlü ya da en zayıf yorumunun mu kabul edileceğinin kararı genelde sadece belli bir fail veya toplumsal bir birimden ziyade kolektif veya yarı-kolektif bir kararlaştırma sürecinde alınır. Bu tür karar verme sürecinde insanlar kategorik-evrensel yönlendirici düsturun yorumları olarak kabul gören bazı genel kılavuzlar ve ilkeler formüle ederler. Daha temkinli bir formülasyonla bu kılavuzların hepsinin değil, ama bazılarının böyle nitelendirilebileceği söylenebilir. Filozoflar eğer arzu ederlerse, bu kılavuzları ve ilkeleri kategorik-evrensel yönlendirici düsturdan (mantık aracılığıyla) türetebilirler, onları bu

düsturla (çelişmeksizin) ilişkilendirebilirler ve onların düsturun yorumundan başka hiçbir şey olmadıklarını gösterebilirler. Doğru kişiler (gerçek insan failler) genelde felsefi bir tutarlılığa ulaşmak için bir çabada bulunmazlar. Tam tersine, bir siyasi veya toplumsal konuya değinirken bu veya başka durumda bizim başkalarını araçsallaştırmamızı engelleyecek ve güvenilir kılavuzlar olarak çalışacak ilkeleri "sezerler."

Doğru kişiler birisinin en iyi ve en mükemmel ilkeleri takip edebileceğinin, fakat kararlılık ve yetinin olmadığı durumlarda bunun da boşuna olacağının tam olarak farkındadır. Kararlılık ve yetiler tüm ahlâki meselelerde erdemi zorunlu kılar. Erdemlerin gelişmesi belli erdem normlarının ve diğer ahlâk normlarının varlığını gerektirir. Yani doğru kişi bu konu üzerinde de düşünümde bulunur. Diğer bir deyişle, evrensel düstura ancak özerk tutumları canlı tutan belirli erdemler de evrenselleştirildiği zaman uyulabilir ve bu düstur canlı tutulabilir. Doğru kişi evrensel düsturu canlı tutmak amacıyla evrenselleştirilebilecek erdemleri bulmak için imgelenimi harekete geçirir.

Aşağıda evrensel olarak kabul edilmesi için belirli düsturlar tavsiye edeceğim. Ne var ki, böylesi küstahça bir işe girişmeden önce, öncelikle "tavsiye ediyorum", "belirli düsturlar" ve "evrensel kabul"den ne anladığımı açık hale getirmek istiyorum.

Bir şeyi tavsiye ettiğim sürece, bunu diğer olumsal kişilerlerle modern *âdetler* konusunda bir tartışmaya girmiş bir olumsal kişi olarak yaparım. Ahlâk hakkında tüm bildiklerimi felsefe kitaplarından değil babamdan ve tanıdığım diğer doğru kişilerden öğrendim. Felsefe kitapları halihazırda ne biliyorsam sadece onu daha iyi formüle etmemde yardımcı oldu. Olumsal kişilerin pek çoğunun benim düşündüğüm gibi düşündüğünü biliyorum: Bu benim yaşam deneyimim. Listeleyeceğim düsturları ben icat etmedim; başkalarından devraldım. Kant da onları icat etmemiş olmasına rağmen, bazıları ilk defa onun tarafından formüle edildi. Diğerleri doğrudan doğruya doğru kişilerin edimlerinden çıkarıldı.

Belirli düsturlar tavsiye ediyorum; genel düsturlar tavsiye etmiyorum. Eğer birisi keşfedilebilen veya edilemeyen fakat asla değiştirilemeyen *mutlak olarak sonsuz bir ahlâk yasası*nın var olduğuna inanıyorsa ve ayrıca tüm düsturların böylesi sonsuz bir ahlâk yasasından (mantık aracılığıyla) çıkarılabileceğine inanıyorsa, ancak o zaman tüm ahlâki düsturları sergilemeyi iddia edebilir. Ne var ki, eğer birisi evrensel düsturların kendilerini *evrensellik* kategorisi kapsamında seçmiş iyi kişiler tarafından icat edildiğine inanıyorsa (iyi kişiler evrensel düstur-

lara ihtiyaç duyarlar, çünkü hem kendi olumsallıklarına rağmen ve hem de onun sonucu olarak neyseler o olmak isterler, yani doğru), o zaman kimse tüm evrensel düsturları sergileme iddiasında bulunamaz. Sadece diğer olumsal kişileri, listeye kendi tavsiyelerini eklemeye veya başkaları tarafından meydana getirilmiş düsturların evrensellik iddialarını sorgulamaya davet eder. İkinci gruba dahil olduğumdan, sadece belirli ahlâki düsturların kabulünü tavsiye edeceğim. *Bilgisizliğimizin* peçesi ardında saklı, sadece bir an için gözümüze ilişen ebedi ve mutlak bir ahlâk yasasının olup olmadığını kimse bilemez; hiçbir zaman da bilemeyecek. Ancak bu fikir üzerinde spekülasyon yapmak ne kadar değerli olursa olsun, olumsal kişilerin doğruluğuna zerre kadar bir katkısı olmayacaktır. *Olumsal kişilerin en büyük ahlâki amacı böylesi evrensel düsturları sanki böyle bir ahlâk yasası varmış da, bu düsturlar ondan türetilebilirmiş gibi tavsiye etmektir.*[18]

"Evrensel kabul" ile, her insanın düsturların geçerlilik iddialarını kabul edeceğini kastetmiyorum. Bir ahlâk felsefesi çerçevesi içinde, "evrensel kabul" oldukça mütevazı bir düşüncedir. Evrensel düsturlara ihtiyaç olumsal kişilerin ahlâki durumlarında ortaya çıktığından, onların sadece olumsal kişiler tarafından kabulü evrensel kabule denk düşecektir. Evrensel düsturlar modern olumsal kişilerin edimlerini ve normlarını genelleştirirler. O kadar genelleştirirler ki bu evrensel düsturlar "en yüce" yeri alır. Evrensel ilkelerin evrensel kabulünü iddia etmek bu ahlâk felsefesinin başlangıcındaki jesti tekrar etmekten başka bir şey değildir. Bir ahlâk felsefesi, "Ne yapmalıyım?", "Ne yapsam doğru olur?" sorusuna cevap arar. Yalnızca bu tür bir soruyu sormaya hazır kişiye seslenebilir. Ahlâk felsefesi ahlâkı modası geçmiş bir elbise gibi hiçe sayan diğer tüm kişilere basit bir jestle karşılık verir: Kendinizi seçin! Kendinizi doğru bir kişi olarak seçin (evrensellik kategorisi kapsamında). "Evrensel kabul"ü istemek tam da bu başlangıç jestinin başka şekilde dile getirilmesidir.

Birisi "Evrensel düstur" kavramından endişe duyulabilir, çünkü eğer tüm olumsal kişiler tarafından bile evrensel olarak kabul edilmiyorsa birisi nasıl evrensel düsturların lafını edebilir? Bundan dolayı, açıklama amacıyla "evrensel" kavramının burada "herkes tarafından"a değil, "herkese doğru"ya tekabül ettiğini eklemek gerekir. Ve aslında, doğru kişiler modern insan veya doğru insan olsun olmasın herkesle ilişkilerinde evrensel düsturlara uyarlar. Herkesle aslında özerk varlıklarmış veya en azından özerk olmaları bize bağlıymış gibi ilişki kur-

18. Sandel benzer bir öneride bulunmuştu. Onun Rawls'un adalet kuramının "cemaatçi" eleştirisinin özüne katılmamakla birlikte, bu iyi bir fikir olarak beni etkiledi.

madan özerkliğin yönlendirici ilkelerine sadık kalınamaz. Sadece bir kişi formüle ediyorsa ve onun ampirik evrenselleştirilmesi için evrenselliğini iddia ediyorsa düsturun evrensel olup olamadığı akademik bir problemdir. Aslında, böylesi evrensel düsturları iyi kılan pek çok iyi kişi vardır.

Bu küçük parantezden sonra, söz verdiğim gibi evrensel kabul için belli düsturlar tavsiye edebilirim. "Araç-amaç" formülünün kategorik-evrensel yönlendirici ilke olarak kabulünü zaten tavsiye etmiştim. Diğer evrensel düsturlar "araç-amaç" formülünün somutlaştırılması veya *açımlamaları* olarak kabul edilebilir. "Somutlaştırma"yla, düsturların somut olduğunu kastetmiyorum (bu anlamsız olacaktır), yaşamın belli
340 bir alanı veya parçası için önemli bir anlamı olabilecekken, diğer alanları için daha az önemli olabileceğini kastediyorum. Her bir düsturun "araç-amaç" formülünün açımlaması olarak görülebilmesi, (araç-amaç düsturu da dahil olmak üzere) tüm düsturların özellikle doğru kişiler tarafından gündelik yaşamlarında genelde baş tacı edilen, değiştirilen, icat edilen, zenginleştirilen, gözlemlenen, hayata geçirilen ilkelerin, erdem normlarının ve yalın normların genelleştirilmesi/evrenselleştirilmesi olduğuna işaret eder. Bu ters taraftan da doğrudur. "Oluşturulan evrensel düsturlar" gündelik yaşama gömülüdür; bu yaşamın içindeki ahlâk normlarını ve pratiklerini şekillendirir ve değiştirir. Oluşturulan evrensel düsturlar olumsal kişilere gündelik yaşamlarında belirli ilkeleri takip etme ve belli tür geleneksel erdemlerin ve normların yok olmasına izin verirken modern çerçeveye uyan bazılarını ayırmasını sağlar.

Düsturları *birincil düsturlar* ve *ikincil düsturlar* olarak birbirinden ayırıyorum. Birincil düsturların hem (a) *yasaklayıcı* ve hem de (b) *emredici* özellikleri vardır.[19]

19. Benim *Beyond Justice* kitabımı okuyanlar açıkça ciddi bir tutarsızlığı yakalayacaklardır. Bir önceki kitabımda tamamıyla aynı düsturları saymama rağmen, onları burada türetmezken orada türettim. Felsefi bir eğitimden geçmiş herkes için açıktır ki, eğer birisi bir dil oyunu geliştirirse, her zaman kendi ilkelerini türetebilir. Ben doğru kişilere yaşam tarzlarında eşlik etmek ve onlar için neyin doğru olduğunu keşfederlerken üzerlerinde yürüyebilecekleri yollar araştırmak için bu projeye giriştiğim anda bu ilkeleri türetmekten bilerek vazgeçtim. Düsturlarımı evrensel ilkeden türetmek bu kitabın hem kuramsal hem de ahlâki mesajına aykırı olacaktır. Benim bu temelci olmayan yaklaşım teşebbüsümün geçerliliğini felsefi otoritelere gönderme yaparak savunmayı denemeksizin okuyucuya Kant'ın *Groundwork of the Metaphysics of Morals*'ını [Ahlâk Metafiziğinin Temellendirmesi] hatırlatırım. Kant ahlâkı tartışmasına gündelik aklın bakış açısından başlamış, ahlâk metafiziğine yönelmiş ve sonra tekrar pratik aklın eleştirisine geçmiştir. Burada üç farklı kuramsal yaklaşım vardır, ama pratik sonuç zaten ilk düzeyde tamamıyla alınmıştır.

Yasaklayıcı düsturlar

1. Kamusal hale getirilemeyen düsturları (veya normları) seçme.
2. İlke olarak, uyulması başkalarının salt amaç olarak kullanılmasını gerektiren kurallar (veya normlar) seçme.
3. Uyulması kendi içinde amaç olmayan *ahlâk normlarını* (bağlayıcı normları) seçme.

Emredici düsturlar

1. Özgür ve akılcı varlıklar olarak tüm kişileri eşit derecede tanı.
2. İlke olarak, uyulması başkalarının salt amaç olarak kullanılmasını gerektirenler hariç tüm insan ihtiyaçlarını tanı. 341
3. İnsanlara sadece (ahlâki) niteliklerine ve erdemlerine göre saygı göster.
4. Tüm eylemlerinde onurunu koru.

A. YASAKLAYICI DÜSTURLARIN AÇIMLAMASI

Birinci Düstur: Bu düstur yönlendirici ahlâk ilkelerinin ikinci grubu ("Başkasının özerkliğine saygıda kusur etme") ve doğruluk erdemleriyle (samimiyet, güvenilirlik, dürüstlükle) yakından ilişkilidir veya onlardan türetilir. Yönlendirici ilkelerin ikinci grubu *manipülasyonun yasaklanmasını* içerir ("Eylem iyi olsa bile başkasının senin zevkine ve yararına bir şey yapması için malumat saklama, yalan söyleme"). Güvenilirlik erdemleriyle ilişkili normlar da kısıtlayıcıdır: Örnek olarak, "Ötekilerden bilgi ve malumat saklamayı alışkanlık haline getiren birisi doğru bir kişi olamaz"; "Eylemlerinin ve davranışlarının gerekçelerini gizlemeyi alışkanlık haline getiren birisi doğru bir kişi olamaz." Yasaklayıcı ilkelerden ve normlardan soyutlanmış ve damıtılmış bir düsturun doğası itibariyle yasaklayıcı (emredici değil) olacağından kuşku yoktur.

"Kamusal hale getirilemeyen düsturları (veya normları) seçme" düsturu daha önce tanıştığımız yasaklayıcı düsturlardan *daha az* katı bir yasaklamadır. Genelliği yüzünden daha az katı olmalıdır. Düstur yüz yüze ilişkilerde, kurumsallaşmış karşılaşmalarda ve kamusal alanda geçerli olabilecek şekilde formüle edilmiş olmalıdır. Ayrıca, doğrudan, iletişimsel ve yargısal vs eylemler için bir kılavuz olabilmeli ve kurumsal kuralların veya alanlararası normların çatışması durumunda

bize nihai bir temyiz mahkemesi gibi hizmet verebilmelidir. Bu tür bir genel bağlamda, güdülerimizi açık etmemize yönelik güçlü bir yasaklama, köktenciliğiyle bizi rahatsız edecektir. Genelde, bir kişi eğer tüm niyetini açıklamıyorsa gene de tamamıyla doğru olabilir; örneğin, iş kurum içinde veya siyaset alanında temel tercihlere geldiğinde bu böyledir. Bilgi ve malumat saklamayı alışkanlık haline getirmek genellikle yanlıştır, fakat burada da bazı istisnalar vardır. Mesela savaş zamanlarında doğru kişiler düşmandan bilgi ve malumat saklamayı alışkanlık haline getirecektir. Öte yandan, savaşı onu yönlendiren düsturları kamusal hale getirmeden yönetmek tamamıyla yanlıştır. Çünkü, eğer bir savaş adilse, savaşı yönlendiren düsturlar tanım gereği kamusallaş-

tırılabilir.

İkinci Düstur: Kant'ın "araç-amaç" formülünün kategorik-evrensel yönlendirici düstur olarak kabulünü tavsiye etmiştim. Tüm birincil düsturların hepsi bu düsturun açımlamasıdır. Bu en bariz biçimde ikinci düsturun durumu için geçerlidir. Ne var ki, bu düstur yönlendirici değildir, çünkü tam olarak neden kaçınılması gerektiğini açıklar. Kuruma girmeden önce, birisi kurumun kurallarının ve normlarının kişilerin salt araç olarak kullanımını gerektirip gerektirmediğini veya öngörüp öngörmediğini öncelikle anlamalıdır. Eğer kategorik-evrensel yönlendirici düstura uygun bir yaşam sürmeye kararlı bir kişi insanları *ex principio* [ilke olarak] salt araç olarak kullanan bir kuruma (örneğin, totaliter bir parti veya gizli servis örgütüne) katıldıysa, bu kişi ahlâki çatışmaların en vahimiyle başını derde sokmuş demektir. İkinci düstur bu tür bir kılavuzluk önerir ve ayrıca bir temyiz mahkemesi gibi de iş görür. Birisinin kuruma gönüllü olarak girmeden önce dikkat etmesi gerektiğini söyler. Eğer kurumun kuralları ve normları kategorik evrensel düsturun ihlalini gerektiriyorsa, kişi bu kuruma katılmaktan sakınmalıdır. İkinci düstur, bir kurumun üyeliğinin ilke olarak başka kişilerin veya kişi gruplarının salt araç olarak kullanılmasını gerektiriyorsa anında terk edilmesi gerektiğini de söyler.

Belli kurumların normları ve kuralları *ex principio* başka kişilerin salt araç olarak kullanımını *zorunlu kılmaz*, ama buna *izin* verebilir. İkinci düstur böylesi kurumlara girmeyi yasaklamaz. Çoğu kurumun zorunlu kılmasalar bile başkalarının salt araç olarak kullanımına izin verdikleri kabul edilirse bu tür bir yasaklama gereksiz yere köktenci olacaktır. Bu tür kurumların yasaklanması basitçe sağduyuyu hiçe sayacaktır. Ayrıca, böylesi bir maksimalizmin doğruluğu da tartışılır. İkinci düsturu formüle ederken yaptığım gibi, iki yüz yıllık bir tartış-

mada gizlice taraf oldum. İyiliğini ve saflığını toplumsal-siyasi yaşamın "hengâme"sinin dışında kalarak koruyan kişiyi, yani modern münzeviliğin modelini tasarlayan Rousseau'ydu. Çok fazla ahlâki kızgınlığın tatsızlığını sezen ve toplumun diğer üyelerinden kaçan kişinin doğru olamayacağını söyleyerek karşılık veren ise Diderot'ydu.

Diderot'yu destekleyen ikinci düstur genel yönlendirici ilkeyle tamamen tutarlıdır: "Başkalarına özen göster." Somut yönlendirici ilkelerin sadece birkaçı bize tepeden bakmaktan veya başkalarını hor görmekten (ahlâki açıdan haklılaştırılmadığı sürece) uzak durmayı öğütler. Doğru kişi, herkes gibi, en azından bir kuruma girmeyi seçer. Fakat, işini kimseyle iletişime girmeden yapan, tüm zamanını yalnız veya bağlılık gerektirmeyen ilişkilerde harcayan münzevi, doğru kişinin bildik imgesine uymaz. Başkalarıyla bir araya gelirken, kişi açıkça hem doğru hem de doğru olmayan kişilerle muhatap olma ve kuralların araçsallaştırma için kullanılabileceği kurumsal düzenlemelere maruz kalma riski alır. Ne var ki, doğru ve doğru olmayan bir arada olduğu için öteki insanlardan kaçınmak insanlara güvensizliğin, yani başkalarını hor görmenin en bariz kanıtıdır. Hor görme, öteki hak etmediği sürece ahlâki açıdan güdülenmez. Başka kişilerin salt araç olarak kullanımını zorunlu kılmayan ama kullanımına izin veren kurumlara katılmak ahlâki bir ihlal değildir ve hor görmeyi hak etmez. Birisi bu tür bir kuruma girer fakat başkalarını salt araç olarak kullanmazsa, yönelimin evrensel ilkesine *ve* kategorik-evrensel yönlendirici düstura birlikte riayet eder.

Üçüncü Düstur: Birinci ve ikinci düsturların tersine, üçüncü genelde normlardan ziyade *ahlâk normları*na gönderme yapar. Yani, toplumsal ve siyasal normları ve kuralları içerecek şekilde genişletilemez. Örneğin, insan çoğunluk kararını kendi içinde amaç olarak değil, ortak meseleleri tartışırken benimsenecek en iyi yol (araç) olarak kabul edebilir. Ahlâk normları doğası itibariyle kümeler-üstü normlardır: yani, toplumsal küme oluşturmazlar. Ayrıca, pragmatik sonuçlarına bakılmaksızın uyulması gereken normlardır. Bu durum ahlâk normlarının *tanımla*rından biridir; "Ahlâk normları bağlayıcıdır" ifadesi bu tanımın kısa bir çeşitlemesinden başka bir şey değildir. Ahlâk normlarına riayetin kendi içinde amaç olduğu tanımdan bariz olarak anlaşılmalıdır, çünkü yalnızca kendi içinde amaç olarak kabul edilen bir edime (veya edimler serisine) sonuçlarına bakılmaksızın girişilebilir ve girişilmelidir.

Modern insanlar ahlâk normları ağının içine doğarlar. Bazılarını seçerken, diğerlerini yok sayarlar veya reddederler. Riayetin kendi için-

de amaç olduğu durumda ahlâk normlarına uymayı şart koşmak maksimalizm olacaktır. Dindar ebeveynlerin çocukları sadece ebeveynleri yaşadıkları sürece belirli dini-ahlâki kurallara uyarlar, yani belirli sonuçları gözetirler. Onlar için, riayet kendi içinde amaç olmaktan ziyade bir sevgi hareketidir; başkalarının hatırına yapılır. Bunu yaparken kategorik-evrensel yönlendirici düsturu ihlal etmiyorlarsa doğru kişilerin bu şekilde davranabileceklerini söylemeye gerek yoktur. Yönlendirici ilkeler bazen tam da bu şekilde davranmamızı öğütler.

Üçüncü düstur tüm tözsel amaçları ve iyileri ahlâk normlarının cumhuriyetinden (Kant'ın değişiyle amaçlar krallığından) dışlayacaktır. Eğer norm iyi olarak da kabul edilen amaçları *gerçekleştirmeyi*
344 *amaçlayan* eylemi emrediyorsa, sırf bu yüzden *ahlâki* bir norm olarak onaylanamaz. Amaç ister en fazla kişinin en fazla mutluluğu, ister sosyalizmin zaferi, ister ülkemizin gücü veya isterse herhangi başka bir şey olsun, *bir şey fark etmez*. Hiçbir tözsel amaç uyulması kendi içinde amaç olan ahlâk normları üretemez. Kusursuz ahlâk normlarına içkin yalnızca bir amaç vardır: en olası ahlâki dünya. Bu dünya bir tözsel amaç değildir, çünkü tam da kendi içinde amaç olarak yapılan ahlâki eylem en olası ahlâki dünya sözünü canlı tutar.

Bundan dolayı, üçüncü düstur faydacılığı bir ahlâki ilke olarak dışlar ve sonuçta, tüm faydacı düsturları ahlâk normları üretme yetileriyle birlikte reddeder. Ne var ki, düstur faydacılık ilkesinin ahlâk normlarından başka normlar üretmedeki rolünü reddetmez (örneğin, toplumsal ve siyasal normlar). Doğru kişiye ahlâk normlarını faydacı temellerde seçmemesi tavsiye edildi, ama şu ya da bu toplumsal ve siyasi normu veya kuralı faydacı temellerde seçmemesi tavsiye edilmedi.

Üçüncü düstur aynı zamanda *ahlâkın kendisinin araçsallaştırılmasını dışladığı için* kategorik-evrensel yönlendirici ilkenin daha somutlaştırılmış halidir. Ahlâkın araçsallaştırılması hem başkalarının hem de kendimizin *ahlâki temeller*de araçsallaştırılmasına izin verecektir; bu belki de *kategorik* düsturun en kaba ihlali olacaktır.

Üçüncü düstur ahlâkın araçsallaştırılmasını yasaklar. Ne var ki, amacı ve faydayı ahlâki mülahazalardan dışlamaz. Sonuçta, ortak faydalar ve amaçlar *değerler*dir ve *erdemler ve değerlerle bağlantılıdır*. Hayata geçirilmesi *kendi içinde bir amaç* olduğu müddetçe erdem normları da başka ahlâk normlarıyla aynı şekilde işler. Aynı zamanda, kişi erdemleri bir şey yapmak "için" de hayata geçirebilir; örneğin, bir davayı gütmek, adaletsizlikleri ortadan kaldırmak, ülkemizi korumak. Bir amaç gütmek kendi içinde bir ahlâki norm haline gelemez. Fakat, ahlâk normlarına yakışır bir hayat sürerken, kişi belirli amaçlar ve da-

valar güder. Ahlâki içeriği kendi içinde amaç olan bir eylemin değerli sonuçlar doğuracağı varsayılır.

B. EMREDİCİ DÜSTURLARIN AÇIMLAMASI

Birinci Düstur: Bu düstur kategorik-evrensel yönlendirici düsturun açımlamalarından ve evrensel yönlendirici ilkenin ("Başkasının özerkliğine saygıda kusur etme") genelleştirmelerinden bir tanesidir. "Eşit" kavramı ("eşit tanıma" tamlamasında geçen kavram) "eşit nicelik" veya "aynı derecede" anlamında kullanılmıyor. Düsturun şartı olarak tanıma ne nicelik ne de derece içermelidir. Herkes ve her kişi, özgür ve akılcı davranıp davranmadığına bakılmaksızın, özgür ve akılcı bir varlık olarak tanınmalıdır.

Düstur "Olan" önermesinden çıkarılan bir tür "Olması Gereken" önermesi değildir. Erkek ve kadınların özgür ve akılcı varlık olarak tanınması gerekliliğinin nedeni, onların özgür doğması ve onlara akıl "bahşedilmiş" olması değildir. Doğru kişi kendisini evrensellik kategorisi kapsamında seçmiştir; yani, *bir ahlâki fail olarak özgürdür.* Doğru kişi ne zaman, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu sorsa verilen iyi öğüdü dinlemeye hazırdır. Yani o aynı zamanda *akılcı bir ahlâki faildir.* Doğru kişiler gündelik yaşamlarında başka insanların hepsiyle *simetrik karşılıklılık* ilişkilerine girerler. Doğru kişiler belirli kurumlar içinde asimetrik karşılıklılık ilişkilerine girse de, asimetri özelliğini bu kurallara göre iş gören faillerin "töz"ü olarak görmekten ziyade *kurumsal kurallara* atfederler. Eğer kişi yukarıda anlatıdığı gibi özgür ve akılcı ahlâki failler ve insanların hepsiyle sırf insan oldukları için simetrik bir karşılıklılık ilişkisindeyse, o zaman kişi başkalarını eşit derecede özgür ve akılcı varlıklar olarak *tanımalıdır;* yoksa kendiyle çelişir. Bu, ayrıca, bir *varoluş çelişkisi* olacaktır, çünkü varoluş seçiminin kendisini ilga edecek ve hükümsüz bırakacaktır. Bunun nedeni de insanların hepsini özgür ve akılcı varlıklar olarak tanımayan bir kişinin kendisini evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş olmasının mümkün olamayacağıdır. Yani, bu kişi hâlâ bu türün (ahlâki hareketi özel bir yetenekle geliştiren kişi türü) bir "ahlâk virtüözü" olabilir ama doğru (iyi) bir kişi olamaz.

İkinci Düstur: İlk koşulsuz düstur *aynılığın* (hepimiz özgür ve akılcı varlıklar olarak benzeriz) tanınmasını şart koşarken, ikinci düstur *farklılığın* tanınmasını şart koşar. Yaşam biçimleri çeşitlidir, kişiler benzer-

sizdir, ihtiyaçlar ise nitelik, nicelik, ilişki ve şekil olarak farklıdır. Olumsal olmayan kişi sadece bir doğru yaşam tarzı bilir: kendisininkini. Bu yüzden uygunla uygunsuzu, gerçekle gerçek olmayanı, doğruyla yanlış ihtiyaçları birbirinden ayırır. Uygun, gerçek ve doğru ihtiyaçlar kendi hayat tarzında doğan ihtiyaçlardır; diğer tüm ihtiyaçlar tanım gereği yanlış, sahte ve uygunsuzdur. "Kendi" ihtiyaçlarımız tanınmalıdır; "ötekilerin" ihtiyaçlarının tanınması gerekli değildir. Olumsal kişinin "doğru" ihtiyaçları "doğru olmayan"dan, "uygun" ihtiyaçları "uygun olmayan"dan ayırma otoritesi yoktur. Varoluş seçimi hareketinde, doğru kişiler kendi belirlenimlerini kendi özgürlükleri olarak devralırlar. Kendilerini "şöyle şöyle ihtiyaçları olan kişiler" olarak seçerler ve böylelikle başka kişilerin ihtiyaçlarını değersizleştirme haklarından feragat etmişlerdir.

İkinci düstur yönlendirici ilkelerin hepsinin genelleştirilmesidir. Ne var ki, birçok yönlendirici ilkenin kabulünün bir şartla tavsiye edildiği hatırlatılmalıdır: aksi yönde ahlâki nedenler ağır basmadığı sürece. Aksi yönde ağır basan farklı ahlâki nedenler olabilir, fakat onlardan bir tanesi kategorik-evrensel yönlendirici düstura riayetten çıkar: İnsan başkaları için sırf bir araç olmamalıdır. Ötekinin sırf bir araç olarak kullanılmadan karşılanamayan bir ihtiyacı varsa, bu tikel ihtiyaç tanınmamalıdır. Tüm (başka) insan ihtiyaçlarını tanırken, kişi öteki kişileri araçsallaştırma ihtiyacını tanımamalıdır. Bu durum tekrar bir çelişki içerecektir: Araçsallaştırılmak istemeyen kişilerin *özerklik* ihtiyaçlarını tanımayabiliriz.

İkinci düstur tüm ihtiyaçların (yukarıdaki koşul doğrultusunda) tanınmasını emreder. Tanıma üç aşamalıdır. Tanımayla, ihtiyaçların gerçek (hayali değil), uygun (gayri ahlâki değil) ve karşılanmayı talep eden ihtiyaçlar olduğu kabul edilir. Ne var ki, bu düstur bu tür tüm ihtiyaçların fiilen karşılanmasını desteklemez. Düstur kimseyi kişinin tatmin edebileceği tüm ihtiyaçları tatmin etmekle yükümlü kılamaz, çünkü onun ihtiyaçlarıyla ötekilerin ihtiyaçları eşit statüye sahiptir. Eğer öteki sizden onun ihtiyaçlarını karşılamanızı isterse ve siz buna uymak istemezseniz, o zaman sizin karşılamayı reddetme hakkınız vardır, ama tanımayı reddetme hakkınız yoktur. Azarlamalar, alaya almalar, kınamalar veya serzenişler böylesi bir durumda şart değildir. Cevap basitçe şöyle olmalıdır: "Bana ihtiyacın olduğunu biliyorum, ama özür dilerim: Sana ihtiyacım yok." İhtiyaçlarının karşılanmasını isteyen kişi isteğini argümanlarla desteklemekle yükümlü değildir, çünkü tüm ihtiyaçlar tanınmalıdır; yapılması gereken, onları basitçe ifade etmektir. Ancak isteği reddeden kişi reddedişe bir ihtiyacın eksikliği veya başka

bir ihtiyacın varlığı neden olmadığı sürece nedenlerini açıklamalıdır (çünkü artık biliyoruz ki ihtiyaçlar adına argüman sunmakla yükümlü değiliz).

Gündelik yaşam düzeyinden kamusal alana (veya kurumların alanına) geçmek, yukarıda betimlenen örüntüleri değiştirmez. Örnek olarak, kamusal tartışmadaki her katılımcı herkesin ihtiyaçlarını tanımalıdır (yukarıdaki koşula uygun olarak tabii). Ancak bundan böyle bir tartışmaya katılan doğru kişilerin karşılanması istenen ihtiyaçların tümünün anında karşılanmasını da savunması gerektiği sonucu doğmaz. Eldeki kaynaklar ve zaman, hevessizlik ve daha birçok şey bunu mümkün kılmayabilir. Bundan dolayı, paylar ayarlanmalı ve öncelikler belirlenmelidir.

Karşılanmasını olmasa da tüm ihtiyaçların tanınmasını şart koşan düstur aynı zamanda *içtenliğin* ve *doğruluğun* düsturu olarak da hizmet görür. Çünkü tatmini bekleyen ihtiyaçların "ahlâksızlığı", "hayali doğası", "yanlışlığı" gibi düzmece temellerde ihtiyaçların karşılanmasını reddetmek, söz konusu ihtiyaçlar ahlâki koşulu sağlıyorsa, hem doğru değildir hem de içten değildir. Bir başkasının ihtiyaçlarını karşılamak istemeyen erkek ve kadınlar bu ihtiyaçları karalamaya doğaçlama bir hareketle başlarlar. İçten kişiler mümkün olduğunca az "akılcılaştırırlar". Yapabildikleri kadar ideolojiyi (katı retoriği) dünya anlayışlarından silip atarlar. Ve düstur bize içten kalmamızda yardımcı olur.

Üçüncü Düstur: Tüm kişiler eşit derecede tanınmalıdır; tüm ihtiyaçlar tanınmalıdır: İlk ve ikinci emredici düsturlar tanıma jestleri mevzubahis olduğunda "-e göre" formülünün kullanımını yasaklar. Üçüncü düstur, tam aksine, bu formülü yeniden devreye sokar. Tanınma herhangi bir şeye "göre" hak değildir. Ancak saygı kişilerin ahlâki meziyetlerine ve erdemlerine göre haktır.

Sadece saygı değil, aynı zamanda hakkını teslim etme de bir şeye "göre" bir haktır: kısaca, mükemmellik. "Herkese kendi mükemmelliğine göre" bir adalet fikridir,[20] birincil ahlâk düsturu değildir. Adalet doğru kişinin bir erdemidir. Ancak, seçkinlik ve mükemmeliğin hakkını teslim etmekten kaçınmak illa ki düpedüz adaletsizlik değildir. Ne nefret ne hınç ne kıskançlık ne de haset doğru kişiyi nerede bir seçkinlik veya mükemmellik görse hakkını teslim etmekten alıkoymayacaktır. Ne var ki, belli bir mükemmellik alanında zevksiz olmak ya da uygun yargılarda bulunamamak herhangi bir kişide olabileceği gibi doğru kişilerin de zaaflarından olabilir. Fakat, iyiliği fark etmek için, doğ-

20. Bu adalet fikirlerini detaylı bir şekilde *Beyond Justice*'in ilk bölümünde tartıştım.

ru kişinin ne bir özel zevk, yetenek, anlayış ne de profesyonel yargıya ihtiyacı vardır. Ahlâki meselelerde bir yargıya sahip olmak her doğru kişinin ehliyetidir; böylesi her kişi iyiliği mükemmellikten ayırabilir ve tersi.

Modernite kahramanlara tapınmayla doğdu. Modern öncesi kahraman kendi *ethos*'unun kahramanıyken, modern olan her tür *ethos*'un dışında, üstünde veya ötesinde yalnız bir kahramandır. Olumsallık kişinin kendisini evrensellik kategorisi kapsamında seçmeden farklılık kategorisi kapsamında seçmesini mümkün kılar. Kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçen kişiler büyük adam olabilir ve hatta çok büyük tarihsel önemleri olabilir; yine de, aynı zamanda, ahlâki açıdan muğlak veya düpedüz tehlikeli ve yıkıcı olarak kalabilirler. Bu bakış açısından "kahraman"m siyasetteki bir sima veya sanatsal bir "deha" olması çok fark etmez. Olumsallığın bizim (modern) insanlık durumumuz olduğu düşünüldüğünde, olumsallığın yazgıya dönüşümünün açık örneği dikkat çeker; aklı ve duyguları ele geçirir. Napoléon'un söylediği gibi olumsallığın muazzam özgürlüğü "yazgısının adamı"nda tezahür eder. Az sayıda "yazgısının adamı" vardır, ama kendi hayallerinin kahramanlarının edimlerinde gerçeğe dönüşeceğini gören fazlasıyla kahramana tapan kişi vardır. Kendi hayallerini canlı tutmak için, birçok "kahraman" vasat insan kumaşından üretildiği halde, kahramana tapanlar tüm bu vasat özelliklere yine de aynı derecede tapınır. Olumsallık bizim insanlık durumumuz olduğundan, olumsallığı yazgıya dönüştürmenin iki ana yolu olduğundan, kahramana tapanlar kendi kahramanlarına *ahlâki bir meziyet* atfederler. Mükemmelliği bir erdemmiş gibi görürler ve karakterin büyüklüğünü başarının büyüklüğüyle karıştırırlar. İyi kişi karakterli bir kişidir; iyi kişi büyük bir kişiliktir. Büyüklüğü gerçektir, çünkü taklit edilemez; daima içtendir. Bir şeyde büyük olan muvaffak, başarılı kişi de doğru bir kişi, iyi bir insan olabilir. Eğer öyleyse, bu kişiye başarılarına veya eserlerine göre değil, erdemlerine ve meziyetlerine göre saygı gösterilmelidir.

Üçüncü düstur iyi kişiyi ötekilerin başarısının hakkını samimiyetle teslim etmekten alıkoymaz, ama daha ziyade saygı ve kendine duyulan saygıyla ilgilenir. İş hayatımızdaki yeteneklerimizin zevkini çıkarırız; yeteneğimizin hakkının teslim edilmesiyle olduğu kadar başarımızla da memnun oluruz. Ama eğer kendimize duyduğumuz saygımız başarı ve yeteneklerimizin hakkının teslim edilmesine dayanıyorsa, doğru olamayız. Ve, çoğunlukla, düpedüz gülünç duruma düşeriz.

Dördüncü Düstur: Bu düstur ahlâkı *genel davranışa bağladığı* için daha önceki düsturlardan doğası itibariyle biraz farklılaşır. Dördüncü düstur ahlâk felsefesinden ziyade doğru davranış kuramına *aittir*. Ancak, doğru kişi bu tür spekülatif inceliklerle ilgilenmez. Haysiyet, "şeref" olarak adlandırılagelmiş şeyin *modern çeşitleme*sidir. Modern ve modern öncesi yaşam tarzlarının bir arada olduğu yerlerde, hâlâ "şeref ve haysiyet"ten bahsedebiliriz. Topluluğun tüm üyelerinin diğerinin gözleri önünde yaşadığı "utanma" kültürlerinde "şeref" temel bir kategoriydi. Eğer böylesi bir kültürde, birisi sakınması gereken bir şeyi yaptıysa, utandırılırdı ve *şerefini kaybederdi*. Öte yandan, şeref uzun ve çetin bir çabayla tamir edilebilirdi. Kendi topluluklarının tüm beklentilerine uyanlar (veya en azından uyuyormuş görünenler) şereflerini korurlardı. Başka belirli davranışlar yapmazken, kişiyi şerefsiz kılan belirli ve somut edimler vardı: Bu edimler *şeref kodları*nın mihenk taşına göre insanın alnındaki karaydı.

Modern kişi olumsal olduğundan, belli bir şeref koduna uymaz.[21] Şeref olarak kabul edilen şimdi haysiyet haline gelmiştir. Çoğulcu hale gelen ahlâk için "haysiyet kodu" yoktur; kurum içi dışında, normlara eskisi kadar kural gözüyle bakılmaz; ahlâki kişilikler gittikçe artan bir şekilde kişiye özgüdür ("Herkes kendi tarzında iyidir"). Şerefe kıyasla haysiyetin kaynağı bireyin vicdanıyla daha yakından bağlantılıdır; gene de bu salt içsel bir mesele değildir. Kişi saygıyı *hak ettiği* ve kendine saygı duyduğu sürece haysiyetini korur. Kişi başkalarının ve kendisinin saygısını hak edecek biçimde davranırsa haysiyetini korur. Bazen insanlar saygıyı hak eder, ama saygı görmez. Doğru kişi başkalarına erdemlerine ve meziyetlerine (başka bir şeye göre değil) göre saygı duymalıdır. Doğru kişi tamemen yalnız kalsa, söz konusu başkalarının saygısı olmasa, sadece kendine saygı duysa bile saygı görmeyi hak edecektir. Kendine duyulan saygı kendinden hoşnut olma ve daimi bir ahlâki gücenme biçimi değildir; kendine acıma anlamına da gelmez. Kendine duyulan saygı bir *güç*tür; saygı görmediğinde bile doğru kişinin ahlâki zayıflığın tüm belirtileri olan kendinden hoşnut olmaya, acımaya veya ahlâki gücenmeye ihtiyacı yoktur.

Tekrar söylersek, kendi haysiyetimizi korumanın her daim katı ve

21. Şeref kodlarının ihlali utanma duygusuna yol açar. İhlal eden kendi *faux pas*'sını [utanç kaynağını] ahlâki bir mesele olarak görmediği durumda bunu vicdan azabı takip etmeyecektir. Şeref kodu olumsal kişilerin ahlâki evreninde belirgin bir rol oynamamasına rağmen böyle bir kodun var olduğu kurumlar hâlâ vardır. Olumsal kişiler böylesi kurumlara girebilir veya böylesi kodları olan kişilerle yakın ilişkileri olabilir. Yanılmıyorsam, ordu ve birkaç başka kurum hâlâ geleneksel şeref kodunu devam ettiriyor.

ciddi olmakla, kendimizi kendi diktiğimiz bir kaidenin üstüne yerleştirmekle alakası yoktur. Haysiyet ironi, nükte, mizah ve şakacılık, el çekme ve isteyerek vazgeçmeyle de kolayca bağdaşabilir. Ancak, belirli tavırlar ve pratikler tamamen ahlâkdışı olmasa bile haysiyetle bağdaşmaz. "İnsan doğası"ndan ve kendi kaderinden sürekli şikâyet, narsistik bir şekilde kendini sergileme, kendi halinden memnun bir şekilde böbürlenme, birisinin dinginliğini bozmaya eğilim, karşılaştırmada taraf tutma, ısrarla yanlış karakter yargılarında bulunma, özetle insanı haklı olarak alay konusu yapan ne varsa hepsi insan haysiyetini zedeler.

350 Yukarıda tartışılan üç yasaklayıcı ve dört emredici düstur kendi yaşamlarında ortaya çıkan ahlâki çatışmaları çözmeyi deneyen doğru kişiler tarafından bulundu. Hiçbirini ben icat etmedim; sıklıkla Kant'ın ayak izlerini Kantçı olmayan bir şekilde takip ederek sadece bazılarını yeniden formüle ettim. Sadece bunların zorlu ahlâki durumlarda karar verme ihtiyacında olan insanlara güvenilir bir kılavuzluk sağladığına inanmakta iyi nedenlerim olsa bile, birincil düsturların bütün kataloğunu sergilemiş gibi yapmayacağım.

Ayrıca, birisi pek çok *ikincil düstur* formüle edebilir. İkincil düsturlar tam da birincil düsturlar gibi *meta-normlar*dır; onlar da *evrensel* ve *genel*dir, ama bir şartla. Birincil düsturların sınanmaya ihtiyacı yokken (çünkü diğer tüm normları onlar sınar), ikincil düsturların birincil düsturlarca kontrol edilmesi gerekir. Birincil düsturlarla çelişkili hiçbir norm seçilmemelidir; bu genel yasaklama aynı zamanda ikincil düsturlar için de geçerlidir.

İkincil düsturlar listelenemez. Eğer normun ihlali mantıksal çelişki içermiyorsa bir meta-normun bir ahlâk düsturu olarak kabul edilmesini öneren Kantçı önermeyi kabul etmeyeceğim. Birisi, "İhtiyacı olan herkese yardım et"i eyleminin düsturu olarak seçebilir ve ihtiyacı olan herkese yardım edilmesini isteyebilir. Fakat, birisinin belli bir düsturun kılavuzluğunda davranmayı reddedip, bilakis "Yardımı hak eden herkese yardım et" (çünkü bahsettiğimiz kişi yardım edilmeyi hak eden herkese yardım etmeyi ister) alternatif düsturunun kılavuzluğunda eylemde bulunmasında, ne mutlak bir mantıksal çelişki ne de ahlâki bir sapma vardır. "A düsturu"nu seçen ve herkesin buna göre eylemde bulunmasını bekleyen kişiyle "b düsturu"nu seçen ve herkesin bu düsturu takip etmesini isteyen kişi arasında bir çelişki yoktur. Her ikisi de doğru kişiler olabilirler. Düsturlar farklıdır, ama yaşam biçimleri ve doğru kişilerin kendileri de farklıdır.

Aslında bu önermenin Kantçı yanı şuradan kaynaklanır: Bir üst (meta-) normun kılavuzluğunu herkesin kabul etmesinin iyi olacağını düşünmediği müddetçe kimse böyle bir norma göre eylemde bulunmamalıdır. Böylesi üst normlar bütün norm setlerini doğrular. Riayet ettiğimiz veya seçtiğimiz somut normlar üst normlarla (meta-normlar, düsturlarla) çelişmemelidir. Doğru kişiler kendi üst (meta-) normlarını düşünsel sezgi yoluyla "bulurlar".

Düşünsel sezgimize getirilen sadece bir sınırlama vardır. Eylemlerimiz için (ve normatif sistemleri sınamak ve karşılaştırmak amacıyla) birincil düsturlarla çelişen üst (meta-) normları seçemeyiz. Bu nedenle düşünsel sezgi yoluyla vardığımız düsturlar burada "ikincil düsturlar" olarak adlandırıldı. Örneğin, ne "kendimizi feda etme"yi bir evrensel düstur olarak seçebiliriz ne de ünlü "diğer yanağını çevirme"yi methedebiliriz. Bunlar görev-ötesi edimlerdir. Fakat görev-ötesi olan tanım gereği genelleştirilemez veya evrenselleştirilemez; öyle olması da istenmez. "Kendini feda etme" düsturu (en azından) birincil olan ikinci emredici düsturla ("Tüm insan ihtiyaçlarını tanı") çatışır. Diğer iyi bilinen düstur da, "benim ülkem, doğru veya yanlış" düsturu da birincil olan düsturların sınamasından geçemeyecektir. 351

Yani sonuç olarak, Kantçı çelişmezlik ölçütünden vazgeçmedim, yalnızca onu başka bir düzeye taşıdım. Ama hâlâ ikincil düsturları kontrol etmemizi sağlayan bir şey vardır. Ne var ki, birincil olan düsturları kontrol etmemizi sağlayan bir şey yoktur. Birincil düsturların bir jestle kabulünü tavsiye ediyorum.

Kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş kişiler neyse o olurlar, ama bunu nasıl yapacaklarını bulmak zorundadırlar: Yani nasıl iyi kişiler olacaklarını. Onların gündelik yaşamlarında, kişisel ilişkilerinde ve bağlılıklarında ahlâki yönelim arayışlarını takip ettik. Verme-alma ve karşılık vermeyle ilişkili normlara anlam kazandırmaya yönelik gayretlerini takip ettik. Hangi erdem türlerinin tam olarak kendileriyle ve yaşamlarıyla ilişkili olduğunu ve ne tür kötü karakter özelliklerinden nasıl sakınmaları gerektiğini bulmalarını gözlemledik. Onlarla modern dünyanın kurumlarına girdik ve bütün bir insan olarak hâlâ doğru kalarak böylesi kurumlarda nasıl doğru kalınacağını bulduk. Bu noktada, gündelik yaşamı, ona daha karmaşık bir düzlemde geri dönmek amacıyla arkamızda bırakmış olduk. Çünkü, etik çatışmaların girdabında, doğru kişiler doğru olanı yapmak için daha evrensel (hatta meta) normlara ihtiyaç duyarlar. Hem kurumlarda hem de dışarıda (gündelik yaşamda, siyasette, benzer toplumsal çelişkilerde uygulanabilen) evrensel mihenk taşları olarak işlev görebilen meta-normla-

ra gereksinme duyarlar. Ve, doğru kişiler olmalarından dolayı, ihtiyaç duydukları ahlâki kılavuzluğu bulurlar; doğru olan şeyi yaparak ve deneyerek, her zaman başaramazlarsa da yanlış yapmaktan sakınarak. Şu andan itibaren, onlara gerçek yaşam durumlarında eşlik edecek ve işler düzgün gittiğinde ve sarpa sardığında nasıl eylemde bulunduklarını, davrandıklarını ve hissettiklerini gözlemleyeceğiz.

III

Duyarlı kişi, iyi vatandaş ve dünyaya özen göstermek

I

Evrensel yönlendirici ilkeler doğru kişilere gündelik yaşamlarında yol gösterir. Bu kişiler insanlara özen gösterir. Bile bile herhangi bir insana zarar vermezler. Diğer kişilerin incinebilirliğine, özerkliğine, ahlâkına ve ıstırabına saygıda kusur etmezler. Dolayısıyla tanıdıkları, karşılaştıkları, birlikte yaşadıkları kişilere özen gösterirler. Ama tanımadıkları insanlara da özen gösterebilirler mi? Yüzeysel tanıdıklara ve yabancılara karşı doğru bir tavır takınabilirler mi? Somut ilkeler bunda çok az yol gösterir, çünkü bunların çoğu bir yanda doğru kişinin eylemleri ve tavırları ile öte yanda da diğer kişinin refahı, huzuru, özgürlüğü vs arasında doğrudan bir ilişki olduğu varsayımı üzerine işler. Ör-

neğin ikinci bölümdeki listenin 2. ilkesi (e) kişinin ötekilerin daha özerk olmalarına yardım etmesi gerektiğini ileri sürer. Ne var ki, ilke yalnızca yüz yüze olan ilişkilerde geçerli olan birtakım alt ilkeyle koşullara bağlanır. 4. alt ilke (b-ii) kişinin zamanının, parasının ve enerjisinin belli bir kısmını çarcsi bulunabilir ıstırapları hafifletmek için sunması gerektiğini ileri sürer. Ama bu, kişinin hafifletmeye çalışması gereken ıstırabın kişinin tanıdığı kişilerle mi sınırlı olduğunu, yoksa kişinin tanımadığı kişileri de mi içerdiğini belirtmez.

İlkeleri ben formüle ettiğim için, eğer bunlar muğlak, çekinceli, bazı durumlarda çok fazla detaycı, bazı durumlarda da belirsiz hale gelirse, kendimden başkasını suçlayamam. Doğru kişilerin gündelik ya-

şamdan, kurumların alanına ve evrensel düsturun formülasyonunun bir "zorunluluk" haline geldiği noktaya uzanan yolunu izlerken bizi engellememeleri için bu ilkeleri bilerek böyle bıraktım. Doğru kişiler bu yolda gidip gelirler; biz de onlara eşlik ederiz. Bundan sonra doğru kişilerin yolculuklarında tanımadıkları kişilere nasıl özen gösterdiklerini, eğer insanların toplumsal ve siyasi kötülüklerden dolayı ıstırap çektiklerine tanık olurlarsa, nasıl eylemde bulunacaklarını bulmayı diliyorum. Takip ettiğimiz ve anlamaya çalıştığımız konu *duyarlı kişi* olarak doğru kişidir.

Aristoteles iyi insanı iyi vatandaştan ayırırdı. İyi insan bütün erdemlerde göz kamaştırır; iyi vatandaş ise devlet işlerine katılır, kentinin anayasasının timsalidir. Eğer kentin anayasası mükemmel değilse iyi insan en iyi vatandaş olmayacaktır, öte yandan eğer anayasa mükemmelse en iyi insanlar da en iyi vatandaşlar olacaklardır. Bu eski hikâyenin modern bir çelişmesi de vardır.[1] İyi kişi ile iyi vatandaş özdeş değildir; bunlar özdeş olmayacaklardır. Çağdaş yaşam biçimlerinin çoğulluğu düşünüldüğünde, kişiler *kendi tarzlarında* iyi olabilirler. Ancak vatandaşlar bazı erdemleri paylaşmalıdırlar; bunu yaptıkları sürece *eşit ölçüde* iyi vatandaş olabilirler. İyi bir kişinin iyi bir vatandaş olması gerekmez; aynı şekilde iyi bir vatandaşın da iyi bir insan olması gerekmez, çünkü onun ortak (yurttaşlık) erdemlerin üzerinde ve ötesinde tek bir fazladan erdem uygulaması gerekmez. Ama modern yaşamın, Aristotelesçi hikâyenin modernleşmiş ve uyarlanmış çeşitlemesinden etkilenmeden kalan belli bir boyutu vardır. Aklımdaki şey dünyamızın ve kurumlarımızın olumsal mahiyetinin farkındalığıdır.

Kişinin olumsallık farkındalığı, yeni gelen için yaşamı önceden dü-

1. Bu problemi detaylı bir şekilde *The Power of Shame* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985) adlı kitabımının "The Good Person and the Good Citizen" bölümünde tartıştım.

zenleyen yolların bulunmadığı bir dünyaya "fırlatılmış" olmanın farkındalığından doğar. Olumsallık sadece doğum rastlantısından daha fazla ve ondan başka bir şey ima eder. Hiçbir genetik kod çocuğun tikel bir zamanda tikel bir dünyaya doğmasını mukadder kılmadığından, her doğum olumsaldır. Dolayısıyla doğum rastlantısı bir ontolojik veri, ampirik bir insani evrenseldir. Olumsallık bir rastlantı ve aynı zamanda bunun olumsuzudur (*Aufhebung*). Bu rastlantı iki yönlüdür çünkü yalnızca benim şöyle bir dünyaya doğmam bir rastlantı değil, aynı zamanda benim bütün varlığım sadece bir ihtimaldir (pratik olarak sınırsız bir ihtimaller demetidir), yani belirsizdir. Ne var ki tam da bu ikinci yönün sonucu olarak modern erkek ve kadınlar olumsaldırlar ve aynı zamanda da olumsallıklarının farkındadırlar (iki yön çakışır). Sonuçta doğum rastlantısının ampirik evrenselliğini keşfederler.[2] Olumsallık doğum rastlantısını şu şekilde olumsuzlar (*aufhebt*). Rastlantısal olarak doğarız çünkü herhangi bir topluma, herhangi verili bir normun yasası altında, herhangi bir tarihsel zamanda doğabilirdik. Ancak olumsallık sadece ve özellikle modern toplumda bizim kısmetimiz olur. Modern zamanlar dışında olumsal kişiler olarak doğamazdık. Olumsallık farkındalığı aynı zamanda *tarihsel bilinç*tir. Dahası, tarihselliğin zaman farkındalığıdır ve tarihselliğin tarihsel mahiyetinin deneyimidir.[3]

Çağımızın, dünyamızın ve kurumlarımızın olumsal mahiyetine böylesine gamsız bir biçimde değinmek neredeyse abestir. Sonuçta bizim (tarihsel) belirlenmemizi ve kendimizi belirlememizin üst anlatılarını keşfeden modern çağdır. Bizler tam da modern çağda Dünyanın Tini'nin kendini gerçekleştirmeye doğru geliştiğini öğrenmiş olanlarız. Ayrıca üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerinin (ilerleyen bir biçimde) tarih boyunca, bütün insan ihtiyaçlarının tam olarak tatmin edilebileceği bir noktaya ulaşmak için geliştiğini ve bir başka gelişme devresinde insanlığın gerçek tarihinin seyrine başlayabileceğini de öğrendik.

2. Doğum tesadüfü için genetik örüntüler (genetik kod) basitçe insan yavrusunun toplumsal yazgısını belirlemediği için ampirik evrenseldir. Genetik kod kişinin hangi zamanda, hangi yerde ve hangi toplumsal sınıfta, katmanda, durumda veya kastta doğacağını önceden belirlemez. İnsan varoluşunun iki *a priori*'sinin (toplumsal *a priori* ve genetik *a priori*) nasıl eşleştirileceği, ne tür gerilimlerin doğacağı *Genel Etik*'te tartışıldı.

3. Tarihsel bilinçlilik toplumsal-siyasi zamanın algısı ve bilinciyken tarihsellik (yaşam zamanı) kişinin geçiciliğinin algısı ve bilincidir. *A Theory of History*'de [Tarih Kuramı] bizimkinden önceki beş ana tarihsel bilinçlilik tipi ayırt ettim. Tarihsel bilinçlilikle tarihselliğin günümüzde karıştırılması özdeş olmalarından değil, beraberce tartışılmalarından kaynaklanır. Hans Blumenberg en büyük eseri *Lebenszeit und Weltzeit*'ta (Suhrkamp, 1986) görüngüsel ve tarihsel olarak aynı konuya değinir.

Ancak modern zamanların insanları kendi dünyalarının ve kurumlarının olumsallığını deneyimlememiş olsalardı, kesinlikle kendi tarihsel belirlenimimizin böylesine katı ve her şeyi kapsayan anlatılarını icat etmiş olamazdık. Makro-anlatı düzeyinde olanlar aynı zamanda mikro-anlatı düzeyinde de oldu (makrokozmos ve mikrokozmos her zaman iç içe girer). Freud'un, *psyche*'mize, şahsiyetimize ve kişiliğimize dair katı bir belirlenimci anlatı kurmasını tetikleyen de kişisel ve ikili olumsallığımızın farkında olmasıydı. Toplumsal bilimler de modern olumsalık bilincinden kaynaklanan kaygıyı hafifletmek için insanlara olgular ve ilgili kuramlar sunmak için yapabileceğinin en iyisini yapar. Son zamanlarda dünyamızın ve kişiliğimizin olumsallığıyla bu beceriksizce boğuşma utangaç ve savunmacı bir hal aldı. Tıpkı hayatını kurtarmak için kaçan korkmuş bir adamın aniden hasmıyla yüzleşmek için dönmesi gibi modern erkek ve kadınlar da olumsallığın farkındalığından kurtulmaya çalıştıktan sonra dönüp gerçek tarihsel durumlarıyla yüzleşirler. Olumsallık, belirlenim anlatıları yoluyla olumsal varlığımızla boğuşmaya devam ettiğimiz ve buna meydan okumayı başaramadığımız sürece bizi kaygıya boğar. Eğer dünyamızı olumsal olarak kabul etmeye kararlıysak, en azından dünyayı sadece bir zorunluluk zinciri gibi değil, ayrıca bir ihtimaller demeti olarak da anlamaya başlayabiliriz.

Bir kez dünya olumsal olarak kabul edildi mi, ihtimallere gebe, açık uçlu, içkin bir *telos*'tan yoksun, belirsiz hale gelir. Olumsal bir dünya sınırsız ihtimaller olarak bile düşünülebilir, tıpkı olumsal kişinin sınırsız ihtimale sahip bir kişi oluşu gibi. Söylemeye gerek yok ki "sınırsız ihtimaller" kavramı ne olumsal dünya ne de olumsal kişi örneğinde "her şeyin mümkün olması" anlamına gelmez. Birçok şey, içkinlik açısından düşünüp mucizeleri ve kurtuluşu dışladığımızda tamamen imkânsızdır. Ayrıca ne "antropolojik devrim" ne de bütün ihtiyaçları karşılayabilecek bir bolluk gerçek ihtimallerimizin parçası olarak görünür. Dahası olumsallık, belirlenimlerin "yokluğu" gibi anlaşılmamalıdır. Tıpkı bir kişinin yaşamı "belirlenmek"sizin yaşamında birçok belirlenim olabilmesi gibi, toplumsal yaşamda da dünyanın seyrini tamamen belirlemeyen belirlenimler olabilir. Kendi belirlenimlerimizde yaptığımız şeyin aynısını daha geniş dünyadaki belirlenimler için de yapabiliriz: Onları *seçebiliriz*. Kendimizi seçerken, genel formül şunun gibidir: "Ben kendimi burada, bu tikel zamanda, bu tikel aileye, bu tikel yeteneklerle doğan çocuk olarak seçerim... Ben tüm bu belirlenimleri seçerim ***ve bu şekilde*** tüm bu belirlenimlerimle ben şu tikel kişi (ya da bir doğru kişi) olacağım." Benzer bir hareketle kendi dünya-

mızın da bazı belirlenimlerini seçebiliriz. Bu, pratikte yaptıklarımızı varoluş açısından kavramsallaştırmaksızın her zaman yaptığımız şeydir. Sık sık, "Bunlar dünyamızın inkâr edilemez olgularıdır; böylesi özellikler onun tarihine içkindir" deriz. O zaman dünyamızın tarihini, bütün "inkâr edilemez olgular"ı ve sınırlamaları (bunlar sınırsız ihtimallerin araçları ve alametleridir) *seçelim*. Bunları seçelim ve dünyayı yaşanacak daha iyi bir yer yapalım. Bu tarz düşünüş ne iradecilik ne de varoluş seçimi içerir. Dönüp olumsallığımızla yüzleşmek iradecilik değildir: Daha ziyade belirlenimleri tersine çevirmek, onları *pratik* özgürlük haline dönüştürmektir. Özgürlüğün "zorunluluğun tanınması" ile eşitlendiği Hegelci-Engelsçilikle bazı yüzeysel benzerliğine rağmen, benim tezimin temelde bu hakikaten ihtilaflı kuramsal mirasla ortak hiçbir yanı yoktur. Özgürlüğün "zorunluluğun tanınması"yla özdeşleştirildiği tez yalnızca olumsallık sadece ya insan tarihinden kalktığında ya da zorunluluğun gerçekleşmesinde bir aracı olarak hizmet gören salt bir görünüm olarak düşünüldüğünde bir anlam ifade eder. Tanınacağı ve böylece bilinir hale geleceği varsayılan "zorunluluk" aslında tarihsel bir *telos* olarak açıklanır. Böylece özgürlük bir düşünce edimine (zaten önceden yazgılanmış olanı kavramaya) dönüşür. Düşünce edimi eyleme yol gösterirse, eylemin niteliği ya pragmatik ya da ideolojik olur.

Benim modelimde tam da tersi meydana gelir. Kendi dünyamızın belirlenimlerini seçeriz; dolayısıyla onlarla olabileceğimiz kadar aşina olsak gerektir. Yaşamımızın ve eylemlerimizin koşullarındaki birçok ihtimalden biri olarak gizli kalan şeyin gerçekleşmesi adına bir şeyler yapmamız için bizi şimdiye ve geleceğe dönmekte özgür kılan işte bu seçimdir. Bilgi seçimin yalnızca bir koşuludur (ya da daha doğrusu seçimin bir boyutudur); ne var ki seçimin kendisi tam olarak akılcı değildir (tam da yaşadığım dünyayı seçmemdeki tek nedenim tam olarak bu dünyada yaşıyor olmamdır). Seçimi belirli bir şekilde *pratiğe dönük* yapan şey tamamen akılcı boyut değildir: İçinde *yaşadığım* dünyayı seçerim çünkü sadece içinde *yaşadığım* dünyada *eylemde bulunabilirim*. Özgürlüğüm "dönüp yüzleşme" hareketimdir; "bir başka ihtimalin değil de şu ihtimalin gerçekleşmesine katkıda bulunurken olumsallığımın ve hayatımın koşullarını en iyi şekilde değerlendiriyorum" jestiyle olumsallık güçlüğüyle yüzleşmemdir. Demek ki özgürlük eşsiz bir şekilde pratiğe dönüktür. *Praksis*tir.

Yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için kendi dünyamızı seçmemizin varoluş seçimi *olmadığını* eklemeliyim. Kendimi *mutlak olarak* seçebilirim, çünkü varoluş seçiminin "öncesinde" ve "sonrasında" bir baş-

ka taraf sürekli olarak mevcut olsa bile, benim seçimimde taraf olan başka kimse yoktur. Kendi belirlenimlerimi seçerken *ben olan* kişinin *neysem* o olmasına karar veririm. Dünyamı *olduğu gibi* seçerken, kendimi bu dünyanın bazı ihtimallerine bağlar, bazılarını da reddederim. Ancak birçok nedenden dolayı bu tür bir seçim mutlak olamaz. Dünya hakkındaki bilginin kişinin kendisi hakkındaki bilgisiyle ortak bir yanı vardır: Her ikisi de genelde yaklaşık, seçim için yetersiz zemin sağlayan bir tür bilgidir. Ancak kendimi bilmem dünyayı bilmemden farklıdır; "yaklaşıklık", böylesi karmaşık bir konuyu uygun bir perspektif içine yerleştirmek için çok belirsiz bir kategoridir. Komşularımızın kanılarına önem vermemiz bizi toplumsal dünyamızın bazı belirleyicilerini anlamaya sevk edemez. Bilgi gündelik yaşam alanımızın üzerinde ve ötesinde de biriktirilmek zorundadır; eleştirel düşünümsellik pratiğe dökülmek zorundadır. Bu meselede içe bakışın da fazla bir yararı olmaz. Dahası, kesin olarak (kendimi seçerken) bir varoluş seçimi yapabilirken, yaptığım seçimin iyiliğe dönüşmesini tek başıma sağlayamam.

Tüm bunlar tamamen ortadadır ve aralarındaki benzerliklere rağmen bir varoluş seçiminin (olumsal) dünyamızı seçmeye tekabül etmediği iddiasını daha fazla aydınlatabilirim. Benzerlik, olumsal dünyanın seçiminin varoluş seçimi tarafından şekillenmesinden doğar. Kendisini seçen kişi olumsallığını yazgıya dönüştürür. Kendimizi seçmek belirlenimlerimizi seçmektir, olumsal dünyaya "fırlatılmış" olan olumsal kişiyi seçmektir; dolayısıyla olumsal bir dünya seçimi, kendimizi olumsal kişiler olarak seçişimize eşlik eder.

O halde olumsal dünyayı seçmek kendini seçmek jestine içkindir. Olumsal dünyamızı seçişimiz, dünyayı değiştirmeyi seçtiğimiz için değil, olumsallığımızı yazgıya dönüştürmeyi seçtiğimiz içindir. Ancak olumsal dünyamızı kendi yaşamımızın koşulu olarak *değil* de, başkalarının varoluş seçiminde kendilerini seçmiş olup olmadıklarına, onları tanıyıp tanımadığımıza, onların ıstırap ve neşelerine tanık olup olmadığımıza, onların bizi hiç tanıyıp tanıyamayacaklarına bakılmaksızın, başkalarının yaşamını seçmeye hazır bulunma önermesi tamamen farklıdır.

Kendilerini seçmiş ve dolayısıyla olumsallıklarını yazgıya dönüştürmüş olumsal kişiler olumsal dünyayı zaten varoluş seçimlerinin koşulu olarak seçmişlerdir. Demek ki varoluş seçimi dünyayı olumsal olarak seçmenin önkoşuludur.

Dikkatli okuyucu, bu tartışmada evrensellik kategorisi kapsamındaki varoluş seçimini değil de genelde "varoluş seçimi"ni tartışmakta

olduğumu fark etmiş olabilir. Bu bir tesadüf değildir. Olumsal dünyanın seçimi her varoluş seçimiyle birlikte gider. Kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçerken insanlar olumsallıklarını yazgıya dönüştürürler ve bu yolla en azından dolaylı olarak olumsal dünyayı seçerler.

Benim gönderme yaptığım doğru kişilerle önemli ölçüde ilgisi olan ilk sonuç tüm bunlardan çıkarılabilir. Kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş olan doğru kişiler, tıpkı başka türden varoluş seçimi yapan herhangi bir kişi gibi dolaylı olarak olumsal dünyayı seçmiştir. Onlar olumsal dünyayı doğrudan bağlılık yoluyla seçmekle, bu seçimi aşikâr kılabilirler. Bir başka deyişle kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçmiş olan insanlar tarafından da kesin olarak yapılan ya da yapılabilecek bir hamle yapmayı seçebilirler. İkinci seçim hiç kimseyi doğru yapmaz; bu seçimi yapanların bazıları sahtekâr, hatta büsbütün doğru olmayan kişilerdir. Sonuçta ikinci hamleyi yapan, olumsal dünyayı doğrudan seçen doğru kişiler bu seçimin doğuracağı bazı zorlukların farkında olmak zorundadırlar. Gündelik yaşamda yaygın olduğu üzere ilkesiz ve büsbütün doğru olmayan insanlarla iletişim kurmak ve etkileşmek zorunda olmanın yanı sıra onlarla ortak davalarda bulunmak, birlikte eylemde bulunmak, ilgileri, neşeleri ve acıları onlarla paylaşmak zorundadırlar. Doğru kişiler böyle ittifaklarla ilgili olarak kararlarını vermek zorundadırlar ve kararlarının lehte ya da aleyhte oluşuna bakmaksızın sonuçlarla yüzleşmek zorundadırlar.

Kuşkusuz doğru kişiler kasıtlı olarak evrensel düsturları çiğneyemezler ve çiğnemeyeceklerdir. Bir eyleme müdahil olmadan, bir kuruma girmeden önce takip etmeleri beklenilen ilkeler, normlar ve kurallar üzerine düşünecekler ve bu normların evrensel düsturlarla çelişip çelişmediğini anlayacaklardır. Bu tam da, ilk önce modern insanların keşfedip biçimlendirdiği düsturlara ihtiyaç duymalarındandır. Ne var ki evrensel düsturlara uymak doğru kişilerin doğru olmayan ilkesiz insanlarla bir arada eylemde bulunmasını zorunlu olarak engellemez. Örneğin evrensel düsturlardan biri, kişinin, kuralları başka insanları ilke olarak salt bir araç gibi kullanmayı gerektiren bir kurumun üyesi olmaması gerektiğini ileri sürer. Kişi bir yandan toplumsal düzenlemeleri değiştirmeye girişip, bir yandan da silah arkadaşlarının başkalarını araç olarak kullandığının tamamen farkında olurken, başkalarını fiilen salt araç olarak kullanmayan kurallara uyduğu sürece böylesi kurumlara girmekte özgürdür. Doğru kişiler sahtekârlarla ortak davalara girdiklerinde evrensel düsturlar bazen bariz biçimde sessiz kalabilir.

Olumsallık farkındalığı geçmiş, şimdi ve gelecek yönelimlidir. Ol-

muş olan her şeyin başka türlü de olmuş olabileceğini ileri sürer: Olan her şey farklı olabilirdi ve gelecekte her şey olabilir. İhtimaller pratikte sınırsızdır. Olumsallık farkındalığı aynı zamanda ihtimallerin yazgıya dönüştürülebileceğinin farkında olmaya eşlik eder. Her şey başka türlü olabilse de, her şeyin (kabaca) böyle olması ya da her şeyin (kabaca) olduğu gibi olması *basit bir şanstan daha fazla bir şeydir.* Basit bir şanstan daha fazladır, *çünkü* diğerleri bunu başaramazken *bazı ihtimalleri gerçekliklere çevirmiş olan insanlar vardır.* Kaçırılmış ihtimaller yenilerinin ortaya çıkmasını sağlar; yine olumsal insanlar bunların bazılarını gerçekleştirirler. Marx'ın, insanlar kendi tarihlerini verili koşullar altında yaratırlar, sözü modern olumsallık farkındalığını

özetlemektedir (burada ekleyeyim ki bu koşullar bir ihtimaller demetinden başka bir şey değildir). Bu sözün yazarının dönüp olumsallığımızla yüzleşmek yerine tarihsel *telos* kavramına, zorunluluğun tarihsel failine ve (zorunlu) ilerleme kavramlarına sığınması başka bir hikâyedir. Çünkü bir kez olumsallıkla yüzleşilince sonuç hazırdır: *"Aklın hilesi" yoktur; kendi aklımızın hilesi vardır.*

Modern erkek ve kadınlar, tamamen, az ya da çok ya da hiç doğru olup olmadıklarına bakılmaksızın olumsaldırlar. Onaylamadıkları, adaletsiz ya da uygunsuz buldukları bir şeyle karşılaştıkları her zaman bu tikel şeyin başka türlü olabileceğinden emindirler.[4] Genellikle kurumları, refah dağılımı örüntülerini ve daha fazlasını adaletsiz bulurlar, çünkü tam da her şeyin farklı bir istikamet alabileceği katı inancını taşırlar. Dünyanın yanlışları ve sorunları insanlar tarafından olumsal olaylar olarak algılanır ve bunlar onlar tarafından açıklandıkları sürece genelde böyle açıklanır. Normal olarak dünyamızın somut ıstıraplarını ve kötülüklerini, bunları toplumsal *sebepler*le açıkladığımız sürece kaçınılabilir addederiz. Genel dünya görüşlerini ya da felsefeleri formüle etmeye gelince, durum zorunlu olarak bu değildir. Ancak gündelik düşünümsellikte durum tam da budur. Hastalıkların yayılması bile toplumsal adaletsizliğe, ihmale, sağlık hizmetlerine yeterince harcama yapılmamasına ya da denetlenmesi zor toplumsal pratiklere atfedilir. Modern kurtuluşçu paradigmalar,[5] yalnızca toplumsal sebeplerden

4. Adalet bir kurumda içerilecek veya içerilmeyecek bir töz değildir. Kurumun adil veya adil olmadığını belirleyen, failin algılaması ve iddiasıdır. Ağırlıkla tözcü olmayan ve perspektivist akılcılığa dayanan tözcü olmayan perspektivist adalet kavramlaştırmasını analiz etmiştim. *Beyond Justice*'e ve *The Power of Shame*'deki "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect"e [Gündelik Hayat, Aklın Akılcılığı, Dimağın Akılcılığı] bakınız.

5. Modern kurtuluşçu siyasetin tartışılmasında, ağırlıkla Ferenc Feher'in çalışmasından yararlandım. Bkz. onun Feher ve Heller'in *Eastern Left, Western Left* (Oxford:

kaynaklanmalarından hareketle bütün ıstırap, adaletsizlik ve kötülük türlerinin insan eylemiyle azaltılacağı, hatta ortadan kaldırılacağı kehanetinde bulunarak olumsallık farkındalığını aşırı bir noktaya götürürler.

Dünyadaki sorunlara duyarlı olmak için kişinin özellikle doğru olması gerekmez. Aslında doğru kişiler empati kurarlar; ancak onların baskın duygusal durumları merhametten ziyade duyarlılıktır (gerçi bu merhamet duygusunu dışlamaz). Duyarlılık, diğer insanların hak etmedikleri talihsizliklerin kaynağı (kaynakları) olarak kuşkulandıkları kurumların ve toplumsal düzenlemelerin doğasını anlamaya hazır olmaktır. Aynı zamanda bu "toplumsal sebepler" hakkında bir şey yapmaya da hazır olmaktır. Duyarlılığın alanı oldukça geniş olabilir. Kişi kentleşme koşullarına, göçmen yasalarına, ofisindeki adaletsiz düzenlemelere, bir köy okulundaki eğitimin durumuna, Afrika'nın bir bölgesindeki açlığa, tüm dünyadaki insan hakları ihlallerine duyarlı olabilir; böylesi konuların birkaçına aynı anda duyarlı olabilir. Duyarlı olmak, "bununla ilgili bir şey yapma"ya hazır olmayı da içerir. Bu, durumu lanetlemek ve bundan etkilenenlere merhamet duymaktan daha fazla bir şeydir ve bundan farklı olmalıdır ya da duyarlı olunan meseleler üzerine uygun bir yargı oluşturmaktan da farklı olmalıdır. "Duyarlı olmak" muhtaç olanlarla alakadar olmak ve etkin olarak yardımda bulunmaktır. Kişinin etkin olarak duyarlı olabileceği konu sayısı sınırlı olduğundan, doğru kişi kaç tane ve ne tür konuya duyarlı ve müdahil olması gerektiğine karar vermek zorundadır. Burada *phronesis* hakemdir.

Bu bölümün başında ikinci bölümdeki yönlendirici ahlâki ilkeler kataloğuna gönderme yaptım. Bu kataloğun yalnızca gündelik yaşama ve tanıdığımız insanlara gösterilen özenle mi, yoksa daha geniş bir bağlamda mı uygulanması gerektiğine dair açık olmadığına değindim. Gönderme yaptığım ilkeler (1) "Ötekilerin daha özerk olmalarına yardım et" (2-e, 2), "Ahlâki yargılarda bulunurken başkalarının ilgisizliğine veya büsbütün nefretine ve sonuçlara bakılmamalıdır" (3-c-iv); ve (3) "Telafi edilebilir ıstırapları azaltmak için zamanının, paranın ve enerjinin belli bir kısmını ayır" (4-b-ii). Bu aşamada doğru kişinin *duyarlı kişi* olarak tartışılmasında, ahlâki yönelim ilkeleri hem daha dar hem de daha geniş bir çerçevede yorumlanabilir oldukları için burada daha geniş çerçevede yorumlanmaları gerektiği kabul edilmelidir. Duyarlı kişi, ne zaman ıstırapları azaltmakla, toplumsal sorunları iyileştirmekle ve adaletsizliği ortadan kaldırmakla uğraşsa, bu ahlâk ilkeleriy-

Basil Blackwell, 1987) içindeki "Redemptive and Democratic Paradigms in Political Philosophy"si ["Siyaset Felsefesinde Kurtarıcı ve Demokratik Paradigmalar"].

le yönlendirilir. Sözü edilen üçüncü ilke ilgili kişinin yapabileceği katkı türlerini belirtir. Bu yüzden bu bize fazla sorun çıkarmaz. Ancak ilk iki ilke sorunludur.

Olumsal bir dünyanın seçiminin genelde varoluş seçimine içkin olduğu ve dahası kendilerini seçmiş olanların hepsinin olumsal dünyayı doğrudan seçmek için ikinci bir hamlede bulunabilecekleri ortaya konmuştu. İkinci hamleyi yapmış olan kişi "duyarlı kişidir". Ancak daha önce de gösterildiği gibi duyarlı olmak doğru kişinin ayrıcalığı değildir. Kendilerini şu ya da bu toplumsal projeyi yerine getirmeye yazgılamayı seçmiş olan bütün insanlar duyarlı olabilir. Bundan başka, herhangi bir toplumsal ya da siyasi eyleme etkin katılım duyarlı kişilerle

sınırlı değildir: Burdan *çıkarı olan* kişiler de katılabilirler. İnsanlar eğer ıstırap çeken kendileriyseler, (kurumsal) adaletsizliğin kurbanlarıysalar ıstırabı hafifletmekte çıkarları vardır. Duyarlı kişilerin de çıkarı olabilir, çünkü kendilerine yapılan adaletsizliğe de başkalarına yapılanlarla aynı ölçüde karşı koyarlar. Ancak bütün çıkarı olan kişiler duyarlı değildir; bunun nedeni de akla yatkındır. Kendi davalarında boyun eğmeyen çıkarı olan kişiler başkalarının şikâyetlerine karşı kayıtsız kalabilirler. Doğru kişilerin burada ele alınan iki yönlendirici ahlâk ilkesine başvurmasının amacı hem öteki duyarlı faillerle, hem de çıkarı olan kişilerle kurduğu ilişkilerinde bir kılavuz bulmaktır.

Bu ilkelerden birisi ötekilerin duyarsızlığına veya düpedüz düşmanlığına bakmaksızın ahlâkla ilgili her konuda ahlâki yargıda bulunmamız gerektiğini söyler. Gündelik yaşamın ölçeğini aşarsa bu ilke tam da o noktada doğru kişileri tökezleten meselelerde iyi bir rehberlik sunacaktır. Duyarlı kişiler olarak doğru kişiler doğru olmayan, hatta doğru olmamaktan utanmayan kişilerle aynı meseleye duyarlı olabilir. Pragmatik nedenler doğru kişileri doğru olmayan kişilerle ortak davalarda bulunmaya zorladığı için[6] (yani onlarla birlikte eylemde bulunmaya zorladığı için) ve ortak dava da ortak bir adalet ve adaletsizlik algılaması ürettiği için doğru kişiler burada doğru olmayan kişilerin eylemini tam da kendilerinin mücadele ettikleri sonuç olarak kabul etmek zorundadır. Ne var ki bu düşünüşten hiçbir faydacı ahlâk çıkmaz. Çünkü doğru kişilerle aynı davayı paylaşan kişiler doğru olmayan bir biçimde davrandıkları sürece ve adi, bencil, kendini haklı çı-

6. Doğal olarak doğru kişiler asla kötülüğü ortak bir dava yapmazlar. Doğru olmayan kişiler kötü değildir, ama bir kötülük salgını yayıldığında, kötülüğün yayılması kitleleri harekete geçirdiğinde kötülüğün etkisine bağışıklıkları yoktur. Ancak normalde doğru olmayan kişiler eylemleri ve konuları ahlâki açıdan değerlendirmezler; eğer ahlâki bir değerlendirme yapabilirlerse çatışma durumunda daha yararlı, rahat ve kabul edilebilir olanı tercih edeceklerdir.

kartan güdülerini belli ettikleri sürece, onların önceki müttefikleri olan doğru kişiler onlar hakkında ahlâki yargılarda bulunarak dürüstlüklerini koruyacaklardır. Ahlâki yargılar kişisel ya da kurumsal olabilir (ya "kahraman" ya da "kahraman tapınması" üzerine yargıda bulunulur); ama bunlar özel değildir, kamuya açık olarak yapılır.

Bu bağlamda "kişisel yargı", birinin bir bütün olarak bir başkası hakkında yaptığı yargıya tekabül eder. "Kişisel yargı" nosyonunu doğru kişimizin yüz yüze yaptığı yargı (tümcü veya koşullu onaylamama) için kullanıyorum. Kuşkusuz doğru kişi *phronesis*'in (uygun yargı) yol göstericiliği ile ihtiyari istisnalar yapabilir. Ahlâki onaylamama, ancak bunu kamuya açmanın *ahlâki* nedenleri varsa kamuya açılmalıdır. Burada iki faktör göz önüne alınmalıdır: Ahlâki onaylamamanın kamusallaştırılması gereken *insan çevresi* ve kamusal ahlâki onaylamamaya layık *davranış türleri*. Ahlâki onaylamamanın, söz konusu kişinin ahlâki karakterini görmezden gelmeleri yüzünden eylem ve yargı özerklikleri engellenebilecek olanların çevresinde kamuya açılması gerekir. Ayrıca, böyle bir durumda kamuya açılması gereken davranış türleri söz konusu kişinin toplumsal, kurumsal veya siyasi performansıyla alakalı doğru olmayan tavırlar, karakter özellikleri ve eylemlerdir. Sonuçta tamamen ya da hiç doğru olmayan insanlarla aynı şeyi amaç edinen doğru kişilerin onların doğru olmayan karakter özelliklerini ya da eylemlerini *kamusal olarak onaylamama* zorunluluğu duymaları buşarta bağlıdır; sadece ve sadece bu karakter özellikleri ve eylemler onların *kamusal performanslarını* etkiliyorsa. Birinin onaylamadığını kamuya belirtmesi yalnızca kişisel sorunlardan dolayı olduğunda köktencilik ya da kendini haklı çıkarmak olur, ama böyle bir eylem için yeterince neden olduğunda birinin onaylamadığını kamuya belirtmemesi fırsatçılık ya da korkaklık belirtisidir. Bu koşul, bize ahlâki yargının başkalarının duyarsızlığı ya da büsbütün düşmanlığı karşısında bile zorunlu olduğunu salık veren yönlendirici ilkeye getirilen koşulda ima edilir.

Doğru kişilerin duyarlı kişiler olarak çıkarı olan bireylerle ortak bir dava edinebileceğini de göstermiştim. Bu anlamda doğru kişimiz, başkalarının daha özerk olmalarına yardım edilmesi gerektiği ilkesine dayanır. Kendilerini evrensellik katergorisi altında seçmiş olanlarla farklılık kategorisi kapsamında seçmiş olanlar arasındaki çatışmalar en güçlü biçimde bu noktada su yüzüne çıkar. Kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında *da* seçmemişlerse, kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçenler bir şeyde mükemmel olmaya ve neyseler o olmak, yani seçmiş oldukları alanda mükemmel olmak için mücadele et-

meye yazgılı olduklarına inanırlar. Kerameti kendinden menkul "yazgısının adamı"nın başkalarını kasten bir araç olarak kullanması şart değildir (başkalarının iyiliği için eylemde bulunduğunu zannediyor olabilir). Ama kaderlerini şekillendirdiği insanlara kaderlerinin böyle şekillenmesinden memnun olup olmadıklarını çok seyrek olarak soracaktır. "Yazgılarının adamları" yeni, modern kuşaktır; gelenekten, teamüllerden, normatif sınırlamadan ve Tanrı'nın da dahil olduğu bütün dışsal otoritelerden bağımsızdır.[7] Aynı ölçüde yeni bir grup da, kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında seçenlerdir. Ancak kendilerini bu kategori altında seçtikleri için sürekli olarak öteki insanlarla simetrik bir karşılıklılık ilişkisine başvururlar. Bu tür insanlara uyan tek ka-

musal kurum demokrasidir. Çünkü yalnızca demokratik kurumsal çerçevede simetrik karşılıklılığın bağları kurulabilir ve kamusal alanda yeniden üretilebilir.

Büyük bir parantez açtıktan sonra son kez iyi insanla iyi vatandaş arasındaki Aritotelesçi ayrıma ve bu ayrımın günümüze uyarlanmış tüm çeşitlemelerine döneceğim. Aristotelesçi kategoriler yalnızca yorumlamadan daha fazlasına ihtiyaç duyar; desteklenmeleri de gerekir.

Duyarlı kişiyi ve onun ne yaptığını öğrenmiş bulunuyoruz. Duyarlı kişi ne "iyi insan" ne de "iyi vatandaş"la özdeşleştirilebilir. Bunun nedeni, doğru kişilerin normalde duyarlı kişiler olmalarının yanı sıra, doğru olmayan kişilerin de duyarlı olabilmeleridir. Duyarlı bir kişi iyi bir vatandaş olabilir ("iyi vatandaş" tanımı gereği duyarlılığı ima eder), ama duyarlı kişinin iyi vatandaş olması şart değildir (bu, demokratik bir düzenin olduğu ve "vatandaş" kavramının bir anlam ifade ettiği bütün ülkeler için de geçerlidir). Bütün cephelerin ve konuların birbiriyle bağlantılı olabileceği, duyarlı kişiye iyi kişi ya da iyi vatandaş olup olmamasına bakılmaksızın manevra alanı sağlayan da, toplumsal ve siyasi olanın, sivil toplum ve devletin karmaşık ağıdır. Ancak bir açıdan ve yalnızca bunda duyarlı kişileri iyi insanlardan ziyade iyi vatandaşlarla birleştiririm. Duyarlı kişilerin en belirgin karakter özellikleri olan erdemler ve kusurlar yurttaşlık erdemleri ve kusurlarına benzer. Duyarlı kişiler nerede iyi vatandaşlar haline gelirlerse orada erdemleri iyi vatandaşların, kusurları da kötü vatandaşlarınkilerdir.

7. Ahlâki bir karakterin değerlendirilmesinde dışsal ve içsel olmak üzere iki tür otorite söz konusudur. İçsel otorite pratik akıl, vicdan ve iç sesken, dışsal otorite topluluktur, Öteki'lerdir, Öteki'lerin gözüdür. Bu ayrıştırmayı ilk olarak *The Power of Shame*'de yapmıştım. *Genel Etik*'te ahlâki otorite üzerine olan bölüm bu konuyu ahlâk kuramının genel bir çerçevesi içine yerleştirir.

Modern bir ahlâk felsefesininin ana hatlarını çıkarma çabası, yani benim giriştiğim riskli tasarı, olumsal bir kişinin, onlara benzediği için bütün diğer olumsal kişilere hitap etme otoritesinin olduğu varsayımına dayanır. Modern ahlâk felsefesi amaçları (toplumsal *telos*) önceden ayarlanmış ve seçimlerini bu belirlenmiş çerçeve içinde yapmak zorunda olan, olumsal olmayan kişilere öğüt verme otoritesi olduğu iddiasında bulunmaz. Alanını, bu türden bir *telos* miras almadan doğan olumsal kişilerle sınırlar. Olumsallık, olumsal olmama *karşıtlığı* örneğin kişinin Tanrı'ya inanıp inanmaması gibi bir inanç meselesi değildir; daha ziyade bilinç (yani "yazgılı olma"nın farkındalığına *karşı* açık ihtimallerle doğmuş olma) meselesidir. Yalnızca modern (olumsal) kişiye hitap eden bir ahlâk felsefesi evrensel geçerlilik iddiasında bulunamaz, gururlu bir şekilde ebedi ve değişmez yasayı keşfetmiş olduğunu da söyleyemez. Ancak belirli bir iddiada bulunmak zorundadır: *Tüm* olumsal kişilere hitap etmek üzere formüle edilmiş olmalıdır, böylece tüm olumsal kişiler, verili bir durumda neyin doğru eylem tarzı olduğunu belirlemek istediklerinde böyle bir felsefeye başvurabilirler. Bu iddia modern ahlâk felsefesinin, doğru bir yaşam biçimi seçmiş olan olumsal kişilerin yaşam yolunu izlediği ve onların duyarlılıklarını, yaşam deneyimlerini ve tipik kararlarını özetlediği varsayımına dayanır. Ahlâk filozoflarının kendileri doğru erkek ve kadınların tavsiyelerini almış olan, ne yapılsa doğru olur diye sormuş olan kişilerdir. Bundan dolayı yazar değil yazıcıdır; geleneksel ahlâki bilgeliği yazıya geçiren kâtiplerdir.

Modern ahlâk felsefesi, bütün olumsal kişiler, özellikle de doğru olmayı seçmiş olanlar hayatlarındaki herhangi bir durumda ona başvurabilecek oldukları sürece bütün olumsal kişilere hitap eder. Şimdiye kadar olumsal insanların fırlatıldıkları olumsal dünyanın somut mahiyetinden soyutlama yoluyla çıkarım yapmak makul görünmüştür. Olumsal kişiler kendilerini varoluş seçiminde seçerlerse, olumsal dünyalarıyla (örtük ya da açık) olumsal biri olarak ilişki kurarlar. Bir şekilde çok daha gevşek bir formülasyonda diğer koşuldan bile vazgeçilebilir. Çünkü burada da her şeyin "daha az"ı ya da "daha çoğu" vardır ve kendi durumları üzerine, kendi dünyalarının durumu üzerine düşünmeye başlamış olan insanların kendilerini ve kendi dünyalarını "hafifçe" olumsal görecekleri güvenle söylenebilir. Sırası gelmişken, onlar bu olumsallıkla güçlü belirlenimci anlatılar yoluyla uzlaşma gayretleri göstereceklerdir (ve bu işlem "yanlış bilinç" teriminin tek doğru an-

lamıdır). Düşünümün de dereceleri vardır: Bazı insanlar asla düşünümde bulunmazlar, bazıları bulunur, ama kendileri için başkalarının seçmesine izin verirler, diğerleri de (çoğunluk) bazen düşünüm yapıp kendileri için seçerler ve bazen de kendilerini başkalarına bırakırlar.

Olumsal toplumsal-siyasi düzenleme sadece örtük olarak seçilmiş bir dünya olmadığı için, doğru kişinin doğrudan duyarlı olduğu mesele olduğu için (yani *duyarlı* kişi tartışmasının başladığı noktada) şu soru ortaya çıkar: Toplumsal-siyasi düzenlemenin ahlâki konularına gelince, bütün olumsal kişilere bir solukta bütün yaşam durumlarında hitap edebilir miyiz? Olumsal bir dünyayı seçmeyi sağlayan genel tavrın dünyanın her yerindeki bütün iyi (duyarlı) kişiler için aynı olduğu varsayılabilir. Kişi, tam da bu dünyada doğru olduğunu, tam da bu dünyaya duyarlı olduğunu, tam da bu dünyanın yanlışları, fenalıkları, hoşnutsuzlukları ve adaletsizliklerinin yoluna koyulması, iyileştirilmesi, ortadan kaldırılması veya sona erdirilmesi gerektiğini kabul ettiği sürece tam da yaşadığı dünyayı seçer. Ancak seçimin ontolojik yapısı değişmeyebilse de, seçimin gerektirdiği ahlâki çaba kesinlikle değişkendir ve dahası nicelliğe dökülemez.

Modern ahlâk felsefesi bütün olumsal kişilere hitap etmek ihtiyacı duyar. Ne var ki bir çıkmaza girmiştir, çünkü bu noktada ontolojik yapıyla bu yapının gereksindiği ahlâki çaba arasında ciddi bir uyumsuzluk görünür. Daha merhametli bir ifadeyle, birçok farklı ahlâki tutum türü *eşit olarak* (aynı ölçüde) ortak ontolojik yapıyla (olumsal kişi-olumsal dünyayla; her biri seçilmiş) *uyumlu*dur. Ve yalnızca eylem halindeki doğru kişi bu merhametli formülasyonun doğruluk iddiasını doğrulayabilir ya da yanlışlayabilir. Doğru kişiler hakkında şimdiye değin söylenenlerin, (her türden) kamusal bağlılıkları gerektirdiğinde, bu kişilerin doğru olanı yapmalarına yettiği kanıtlanabilseydi, bu formülasyonu destekleyebilirdik. Çünkü farklı türden ahlâki tavırların modern dünyanın ontolojik yapısıyla eşit olarak (aynı ölçüde) uyumlu olduğunu ispatlayabilirdik. Gündelik bilgelik ve yaşam deneyimi benzer biçimde bu ifadeden yana konuşur. Sakınmadan söylersek, doğru kişinin toplumsal ve siyasi meşakkatleriyle, her ne iseler doğru bir şekilde yüzleşeceği varsayılır. Bunu yapması beklenilen kişi tam da doğru kişidir; bu tam da bizim doğru kişiden bekleyeceğimiz şeydir. Doğru kişi için, ahlâki değişken ontolojik değişmeyenle uyumludur. Yalnızca kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş olanlar, oldukları şey (doğru kişiler) haline gelirken olumsallıklarını yazgıya dönüştürmüş olanlar ve açıkça tek bir kendini seçme ediminde, kişinin göstereceği özene terk edilmiş olumsal dünyayı seçmiş olanlar bizim

mutlak güvenimize layıktırlar. Onlara, sadece onlara olası bütün (modern) koşullarda, yurttaşlık gerekliliklerinde doğru olanı yapmak için gerekli ahlâki anlayış, sezgi ve *phronesis* (gerekli bütün nitelikler) atfedilebilir. Mutlak *itimat* ve *güven*, burada sık sık sözü edilen doğru kişilerin bile ciddi ahlâki hatalar işleyebilecekleri gerçeği tarafından geçersiz kılınmaz. Çünkü güvene ve inanca mutlak kesinliğin yokluğunda ihtiyaç duyulur.

Bir kâtip olan ahlâk filozofu başkaları tarafından dikte edileni yazar. Kamusal bağlanmanın ahlâkına gelince, eşit ölçüde doğru pek çok kişi farklı hikâyeler anlatacaktır. Ahlâk filozofu olarak kâtip sıfatımla tüm bu hikâyeleri kâğıda dökmek için yeterince yere sahip değilim, okurlarının da bunları okumak için sabrı olacağından emin değilim. Dolayısıyla bunlar özetlenecek ve iki modelle gösterilecektir. Her ikisi de (normalde modellerin olduğu gibi) soyut ve eksik olacaktır. Ayrıca, kural olarak insanların bu iki modelin bir tür karışımı içinde yaşadığı ve eylemde bulunduğu bilgisine dayanarak bu iki model betimlenecektir. Otoriter ve diktatörce kurumlardan tamamen azade olan demokrasi yoktur ve demokratik eylemin bütün vasıtalarının tamamen ortadan kaldırılmış olduğu modern totaliterlik versiyonlarının (kurbanlarının yaşam süreleriyle değil de dünya tarihsel standartlarıyla ölçüldüğünde) kısa ömürlü oldukları kanıtlanmıştır. Şimdi, yalnızca totaliterlik ve liberal demokrasi tartışılacaktır, çünkü her ikisi de tipik olarak modern icatlardır ve denebilir ki, ikisi de kişinin olumsallığına yanıt verirler. Sovyet tipi toplum, Batılı toplumsal yapıdan bile daha fazla işlevseldir, çünkü genel olarak söylersek, Batı toplumunun aksine, bu toplum işlevselcilik üstü kurum ve eylemler için alan ve vesile yaratmaz. Liberal demokrasiler olumsallıkla yüzleşmeye hazırlanırlar, buna karşın totaliter toplumlar eşit miktarda olumsallık farkındalığına sahip olarak (doğası gereği "tarihsel" ya da "biyolojik", mesela ırkçı olan) belirlenim anlatılarının yanlış bilincini geliştirip ilerletir. Bu zıtlık iki "saf" model seçmemin yeterli nedenidir.

A. DOĞRULUK KAHRAMANI

Hegel, ahlâkı (*Moralität*) salt bir öznellik olarak reddetmişti. Ona göre ahlâk dünya tarihinin gelişiminde bir çığır açıcıydı; sürekli olarak başarısızlığa uğramış olan ama modernitenin doğuşuna katkıda bulunmuş olan bir güçtü. Ancak modern dünyada ahlâk (ahlâki öznellik) yine her şeyi kuşatıcı genel *ethos*'un, yani *Sittlichkeit*'ın sadece öznel bir

yönü haline gelir. Ne var ki bu defa *Sittlichkeit* nesnel tin düzeyinde herkesin özgürlüğünü gerçekleştirir (kuşatır). Bu anlatının demokratik toplumlardaki doğru kişilere biraz yardımı olabilir ama totaliter toplumlarda bunun mesajı tamamen faydasızdır. Toplama kamplarını ve gaz odalarını içeren nesnel tin durumuyla uzlaşma anlamındaki "gerçeklikle uzlaşma" tam da doğru kişinin kabul etmemek zorunda olduğu şeydir. Totaliter devletlerin (toplumların) başlıca kurumları, *özerkliği dışlayan* aşırı derecede katı ve güçlü türde bir *ethos* vücuda getirirler. Bu tür bir *ethos*'u tamamen kabul etmek kişinin kendi ahlâki özerkliğinden ve varoluş seçiminden vazgeçmesi demektir (çünkü iyi insanlar olarak kendimizi seçişimiz aynı zamanda kendimizi özerk kişiler olarak da seçişimizdir). Sonuç olarak doğru kişiler totaliter bir *ethos*'u, öznel olarak ilişki kurdukları[8] ya da "içselleştirebilecekleri" bir *Sittlichkeit* olarak kabul edemezler. Doğru kişiler bu gibi koşullar altında kendi öznelliklerine (ahlâklarına) bağlı kalmak ve kendi zihinlerine, ruhlarına ve ahlâki vicdanlarına başvurmak zorundadırlar. Totaliter *ethos*'un "öğüt"üne önem verdikleri anda, kaybolurlar ve (ahlâken) bir kişi olmayı bırakırlar. Doğru kişinin kendi iyiliği için doğru olduğu şu daha önceki ifade buraya da uyar. Bu nedenle, Hegel'in reddettiği *salt ahlâk tavrı* totaliter bir dünyada doğru kişinin normatif tavrı olarak *yeniden canlanır*. Böyle bir çıkmazda bulunan kişiler eğer, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu sorarlarsa, tek yanıt, "Vicdanını, yalnızca onu dinle"dir.

Açıkçası böyle bir ilke genelleştirilemez. Bundan başka hiçbir koşulda modern kişiler birbirlerine, özellikle ortak ya da kamuyla ilgili meselelerde, yalnızca kendi vicdanlarını dinlemelerini öğütlemezler. Daha ziyade, ötekilerin kanılarını dinlemeleri, gelenekleri, koşulları ve daha fazlasını kale almaları gerektiğini, yalnızca kişinin kanılarını berraklaştırıp, doğruladıktan ve nihai karar noktasına yaklaştıktan sonra kendi vicdanlarına danışmalarını tavsiye edebilirler. Ancak totaliter koşullarda "geniş çaplı danışma" ilkesi, tüm benzerliğiyle, yanlış akılcılaştırmaların içselleşmesine, ciddi ahlâki hatalara veya daha ağır durumlara sebep olur. Bu yüzden kişi, "Vicdanını, yalnızca onu dinle" düsturunu dikkate almalıdır.

8. Totaliter bir etiğin cazibesine kapılarak ciddi ahlâki hatalar yapmış birçok doğru kişi olmuştur. Hem Bolşevizm hem de faşizm (İtalya) birçok kişi tarafından (özellikle entelektüeller) cemaatlerin tekrar canlanması için bir umut ve bencil "tüccar" etiğine bir çare olarak selamlandı. Yaşamın kahramanlık boyutunun tekrar canlanmasına yönelik (yanlış) umut da bir başka çekim alanıydı. İnsanların kendilerini kötü siyasi ve toplumsal iktidar tuzaklarından nasıl koruyacağı *The Power of Shame* adlı çalışmamda detaylı bir şekilde tartışıldı.

Kişi yalnızca birisine bir şey anlatan bir şeyi dinleyebilir; o halde şu ünlü vicdan bize ne söyler? Bu, felsefi tefekkürün daimi konularından biri olmuştur; ulaşılan sonuçlar hep oldukça muğlaktır. Totaliterlik *par excellence* modern bir görüngü, modern akılcılaştırmanın ve araçsal aklın mahsulü olduğu için, modernite *in toto* [bir bütün olarak] bu yüzden sık sık suçlanmıştır. Eğer itham doğruysa, o zaman vicdan, totaliterliğin zehrinin bu tek panzehiri modern öncesi bir temele sahip olmalıdır. Aslında, "nihilizm anlatısı"nın taraftarlarının bizi uyardığı gibi panzehirin (vicdanın) temeli dinsel özdür. Bu, basitçe anlatmak gerekirse, dini bir gelenekle eğitilmemizin kalıntısıdır ve bize yüz yüze karşılaştığımızda tüm şeytani kötülüklere direnmemizi öğütleyen bu "arkaik" sestir. Bana göre "nihilizm anlatısı" salt tarihsel ve tikel bir görüngüyü aşırı genelleştirmiştir. Çünkü, kişinin inançlı ya da inançsız oluşuna bakılmaksızın, belli bir geleneğe, inanca, kültüre, felsefeye ya da hiçbirine bağlı olup olmadığına bakılmaksızın dayanabileceği belli bir tür, *tümüyle modern* olan (gelenek sonrası) ahlâki bir vicdan mevcuttur. 369 F24

Gelenek sonrası vicdan bize tümüyle boş içerikli olarak görünmez. Aslında ikinci bölümdeki tüm düşünce akışı bu özel içeriği kavramaya odaklanmıştır. Orada neyseler o olmaya karar vermiş olan ve bu arayışta yaslanabilecekleri ilkeleri, normları ve düsturları araştıran doğru kişilerin yolunu izledik. Dolayısıyla totaliter toplumlarda insanların kulak verip yaslanabilecekleri modern (gelenek sonrası) vicdana ne olduğunu sorarsak, yanıtı önceden biliriz. Kendi vicdanına yaslanan, böylesi koşullardaki insanlar, yalnızca ahlâkın bakış açısını benimserler ve öznelliklerini totaliter makinenin *ethos*'una karşı koyarlar. Bu ahlâk doğru kişilerin modern dünyadaki eylemlerinin, tavırlarının, deneme yanılmalarının, yaşam deneyimlerinin bir özüdür. Ve daima bu ahlâka yeten *olası bir Sittlichkeit* vardır. Daha doğrusu, bu ahlâka yeten olası *Sittlichkeiten* çeşitleri mevcuttur, bir tek istisnayla: totaliterliğin *Sittlichkeit*'i. Totaliterlikte ahlâk öznel kalmak zorundadır. Modern insanlar modern dünyayı olumsal olarak bir dünya olarak seçerler. Her ne varsa bunun zorunlu olarak var olmadığının farkındadırlar çünkü bu olmayabilirdi de. Tıpkı tüm özerklikleriyle temsil ettikleri şeyin olumsal olmaması gibi, çünkü bunu yazgı yapan onlardır. Demek ki, yalnızca vicdanımıza yaslanmak, salt öznellik, salt ahlâki direnç amaçsız bir jest olmaktan uzaktır. Çünkü bu hareket bir amacın *ihtimal*i ile, doğru kişinin öznelliğine yeterli olduğu sürece totaliter gerçekliğinin üzerinde bir ihtimalle ilişkilidir.

Salt öznel ahlâki tavır totaliter durumlarda doğru, (daha fazla ya da

daha az ölçüde) tüm diğer durumlarda (modern dünyada) yanlıştır. Bu ifade ikinci bölümde açıklandığı gibi modern ahlâki vicdanın içeriğinden çıkar.

Totaliter koşullar altındaki doğru kişinin açmazına adil bir bakış, modern kişinin vicdanının ahlâki yönlendirici ilkeleri, karşılıklılık normlarını, erdem normlarını ve birincil düsturları içerdiği her daim akılda tutulursa kazanılabilir. Totaliterlikte devlet ve toplum (ikincisi ilki[9] tarafından totalize edilse de) kişilerin bütün yaşamları üzerine iddiada bulunmak otorite ve ayrıcalığına sahiptir. Önem derecesi ne olursa olsun herhangi bir meselede sizin kendiniz için karar vermenize izin vermeyeceklerdir. Sizin adınıza aile yaşamı, aile planlaması, zevk, kül-
370 tür ve din meselelerinde karar vereceklerdir; değerlerinizi, erdemlerinizi ve bunların yorumlanışlarını, (bunlara tekabül eden hakları vermeksizin) görevleri, yeteneklerinizi ve neredeyse her şeyi dayatacaklardır. Ahlâki yönlendirmenin temel ilkelerinden vazgeçmemiz için size sürekli baskı yapılırken, en yakın arkadaş ve aile çevresinde bile bu (insan ıstırabı, incinebilirliği ve özellikle özerkliğiyle ilgili) ilkelere nasıl uyabilirsiniz? Bu koşullarda, "Vicdanını, yalnızca onu dinle" emri kişiye neredeyse hiç manevra alanı bırakmaz. Kişi daha ziyade doğruluğun temel ilkelerine her ne pahasına olursa olsun sarılmalıdır. Benzer bir şekilde modern ve modern öncesi doğru, iyi ve doğrucu insanlar ahlâk normlarını sonuçlarına bakmaksızın uyguladıkları için, temel ahlâki yönlendirici ilkelerden sonuçlarına bakılmaksızın kaçınılmaması gerekir. Bu noktada faydacı düşünceler ortaya atmamak gerek. Kişi *yalnızca* kendi vicdanını dinlemek zorundadır, bunda başarısız olduğu her zaman, faydacı düşünceler etkisi altında ilkelerini değiştirmeye başlar. Vicdan kişiyi bu ilkelere uymaya zorlar, ama yaşamını ya da özgürlüğünü, hatta toplumsal konumunu (ihtimal ki bu ilkeleri ihlal etmeksizin de elde edilebilir) koruma çabalarından sakınmaya zorlamaz. Eğer ilkeler es geçilmez ya da ihlal edilmezse, bunların uygulanışı kendini korumayı hesaba katabilir ve bazen faydacı fikirlere bile yer açabilir. Bilgi ve kişinin kendisi hakkında bilgisi her defasında yönlendirici ilkelerin uygun uygulamasının temel koşulları arasında yer alır. Meseleyi ayrıntısıyla tartışacak olmamıza rağmen, bazı yerinde fikirleri şimdi telaffuz etmek lazım.[10]

Gönüllü ihmal ve kendini kandırmanın kişinin gerçeklik algılamasını bozmaya ve buna müdahale etmeye en yatkın olduğu zaman, kişi-

9. İkinci bölüm 16. dipnota bakınız.

10. Dünya-tarihsel sorumluluk dünyanın geleceği için sorumluluktur. Bu sorumluluk türünün benzersiz yapısal özellikleri *Genel Etik* içinde tartışıldı.

nin yalnızca kendi vicdanına yaslandığı zamandır. Kendi vicdanlarına yaslanan doğru kişiler buna üretici bir iktidar atfetmezler. Kişi ahlâki meselelerde yegâne otorite olarak vicdana dayanmaz,[11] çünkü vicdanın içeriği ikinci bölümde tartışılan nesnel (özneler arası) mihenk taşıyla sınanmak zorundadır. Kişi bu mihenk taşını, ancak etrafında gerçekten neler döndüğünü, iktidar mekanizmalarını ve bunlarda kendisinin yerini doğru olarak görürse yerinde kullanabilir. Kişi kendisine ilişkin oldukça iyi derecede bilgi sahibi olsa bile yine de yanılıyor olabilir ya da kendini bir şekilde kandırmayı bıraksa da başka bir şekilde kandırabilir. Ama iktidar mekanizmalarının içyüzünü görmek, kişinin yardımsız yapabileceği bir şey değildir. Dolayısıyla ne yapılırsa doğru olacağını bulmak isteyen doğru kişi, kendi deneyiminin sınırlılıklarını düzeltmek için iktidar mekanizmalarıyla ilgili bütün malumat türlerini aramak zorundadır. Kişi kendisini gönüllü ihmalden ve kendini kandırmaktan kurtarmak için şu öğüde kulak vermelidir: "*İktidar mekanizmaları hakkında elverişli bütün kaynaklardan malumat topla, gerçekleri yorumlardan ayır ve kendi ahlâk normlarını bu gerçeklerle ilişkilendir.*" Ancak ne kişinin yalnızca kendi vicdanına yaslanması ilkesi ne de bu ikincisi genelleştirilebilir.

Totaliter koşullarda, aşırı ahlâk temel doğruluğu korumanın uygun aracıdır. Bu talihsiz dünya kahramanca edimler gerçekleştirenlere değil, doğru kalma görevini yerine getiren kahramanlara ihtiyaç duyar. Sonuçta, iyi kişiler kaçınılmaz olarak duyarlı oldukları için değil de, iyiliğin kendisinin siyasetle bağlantılı bir tavır haline gelmesi yüzünden iyi kişi ile duyarlı kişi arasındaki ayrım ortadan kalkar. Doğruluk, duyarlılık ve kahramanlık gibi üç ayrı tavrın bir araya gelmesi "görev-ötesi" kategorisini boşa çıkarır. Şimdiye kadar doğru kişimiz, ne kahraman ne de azizdir, hatta aşırı derecede kendini feda etmeye yetkin bile değildir, sadece doğrudur. Aynı zamanda virtüözleri, kahramanları, azizleri ve *sensu stricto* [dar anlamıyla] görev-ötesi (bu doğruluk için gerekli düzeyin ötesinde olağanüstü bir iyiliktir) arasında bir koşutluk ve üstün bir iyilik olduğu varsayılır. Ama eğer salt doğruluk mesleğin, özgürlüğün ve nihayetinde yaşamın feda edilmesini talep ediyorsa, o halde doğruluk görev-ötesi olur.

İkinci bölümde (modern) doğru kişinin temel erdemlerini tartışır-

11. Hem *Genel Etik*'te hem de *The Power of Shame*'de ahlâki yargının nihai otoritesi olarak vicdanla, ahlâki yargının tek otoritesi olarak vicdanı birbirinden ayırmıştım. Nihai otorite olarak vicdan kendisini bağımsız düşüncede ortaya çıkarır; dışsal otoriteleri dinleriz ama son sözü kendimize bırakırız. Tek otorite olarak vicdanın kaynağı kendisidir ve bundan dolayı da tamamen özneldir. Total öznellik total bir tabiyete neden olur (totaliter kişilik).

ken, kısaca bütün insanların kaçınması gereken kusur türlerine değindim. Ayrıca hem erdemlerin hem de kusurların *karakter özellikleri* olduğunu ekledim: Bugün korkak olup, yarın cesur olamazsın. Bu türden ani değişiklikler kendinizi varoluş seçiminde doğru bir kişi olarak seçmemiş olduğunuzu; daha ziyade zaman zaman başkalarına kendi adınıza seçim yapma izni verdiğinizi gösterir. Bu bölümün başında doğru kişinin bütün olası (modern) koşullar altında doğru olacağını belirttim, başka bir ifadeyle bütün siyasi ve toplumsal ihtimallere iyi hazırlanmış olacağını. Siyasi değişmelere paralel olarak ahlâken değişenler kendilerini *evrensellik* kategorisi kapsamında seçmemiş olanlardır. Aristoteles'ten alıntılarsak, kişi iyi bir insan olmadan iyi bir insana benzeyebilir. Bu, etiği belli bir siyasi yapı çerçevesinde tartışmaya odaklanan bir ahlâk felsefesinin tam da ahlâk felsefesi olarak değersiz olma nedenlerinden biridir. Yapı değişince sizin ahlâk felsefeniz boşa gidecektir. Her darbede, isyanda ya da askeri yönetimde belli ülkelerdeki insanların yapmak zorunda oldukları gibi yeni mahsul bir ahlâk felsefesi kararlaştırmak saçma olacaktır. Bizim değişmezimiz bütün koşullarda doğru olan aynı doğru kişidir. Şimdiye kadar tartıştığımız doğru kişinin bütün özellikleri, bütün yönlendirici ilkeler ve normlar, doğru kişinin bağlandığı bütün erdemler, onların koltuk değneği olarak kullandıkları bütün düsturlar, gündelik yaşamlarında olduğu kadar işlevsel kurumlarda ve kamusal-siyasal alanda da doğru olmayı seçen bütün modern kişiler için geçerli olduğu sürece *evrensel*dir.

Demek ki doğru kişilerin *temel erdemler*i bütün koşullarda aynıdır. Ancak bu erdemler farklı koşullarda farklı şekilde pratiğe geçirilir. Temel erdemler evrenseldir, ama diğerleri değildir. İkincisini bütün doğru kişiler paylaşmazlar, ama ilkini hepsi paylaşır. Bunun yanı sıra, hepsinin paylaşmadıkları değerler kamusal (siyasi) bir eylemde veya duyarlılıkta hayata geçirilebilir. Ama ne zaman salt doğru olmak görevötesi ve kahramanlık gerektirse kişiselle kamusal, toplumsalla siyasi, bireyselle kolektif arasındaki fark belirsiz kalır. Bütün doğru kişilerin ortak değerleri söz konusu olunca, bunların daha az tehditkâr ve daha rahat koşullardaki hayata geçirilişi totaliterliktekiyle aynı biçimde değildir.

Bu elbette cesaret için de geçerlidir. Totaliterlik çok büyük bir dehşet durumudur.[12] Modern diktatörlükler bütün çeşitleri ve renkleriyle

12. Robert Conquest'in meşhur kitabının başlığı *The Great Terror* [Büyük Terör] totaliter toplumlarda öznel deneyimin mahiyetini (büyük korku olarak terör) ve nesnel işleyişini (pratik olarak terör) kapsar. Yine yayımlanmamış bir çalışmada, Juan Corradi Arjantin'deki generallerin totaliter olmayan diktatörlüğü bağlamında terörün (büyük korku olarak) işleyişini araştırdı.

toplumu atomize eder ve genel bir korku salar. Total kontrol bütün tiranlıkların en zalim dileğidir, ama dileğin gerçekleşmesi modern dünyada oldu. Total kontrol iki koşulda mümkündür: Birisi insanların tamamen kontrol edilebileceği bir durum; diğeri ise total kontrol araçlarının mevcut olduğu durumdur. Henüz atomize olmamış, cemaatçi ve organik bir toplumda, ilk koşul karşılanamaz. Bir insan grubuna, özellikle aileye üyelik, herhangi başka bir şeyden daha önemlidir; genetik yakınlığa güven ve sadakat (kamusal meselelerde de) eşlik eder. Kişi kendi cemaatinin üyelerine güvendiği sürece total kontrole tabi olamaz. Kontrol edenler, yaşamın en kişisel alanları hakkında malumat kaynaklarına ihtiyaç duyarlar; bu ancak modern teknolojinin gelişmesiyle mümkün olur. Ayrıca modern teknoloji kitlesel gözdağı, kitlesel infaz ve kitlesel beyin yıkama araçlarını sağlamıştır. Demokratik olmayan her kurum totaliter olanlara benzemeye başlar: Araçları kontrol edenler, kişileri de kontrol eder.

Bir insani duygu olarak korku[13] doğuştandır ve çok güçlü bir güdüleme gücü vardır. Bu yüzden kural olarak "toplumsallaştırılır", diğer duygular tarafından kontrol altında tutulur. Geleneksel toplumlarda bir diğer duygu, cemaatçi *ethos* tarafından ihtiyaç duyulduğunda cesareti harekete geçiren, *utanç* tehdidi vardı. Kişi, aksi takdirde onaylanmama ya da cemaatin "bakış"ına tabi olup hakir görülmeyle karşı karşıya kalmaktansa, korkuyu kontrol altına alır ve cesur davranırdı. Cemaat bağlarının çözüldüğü totaliter bir devlette, utanç faktörü kontrol edenlere hizmet eder: Bunlar sizi izleyen "göz"dür. Kişi, onların onayını isterken, *Führer*'den, partiden, askeri diktatörden korkar. Kişiyi korkunun üstesinden gelmeye sevk eden duygu nedir? Utancın aynısıdır, ama vicdanla birleşmiş türde bir utançtır: Kişi kendi aynasına bakar ve cemaat tarafından utanç içinde bırakılması gereken kişiyi görür; bu, tek başına aynaya bakan kendisi tarafından cisimleştirilir. Ayrıca, kendimize duyduğumuz güven ve kendimize verdiğimiz onayımızı kaybettiğimiz anlarda kendimizden iğrenmemiz de söz konusudur.

Doğrulukla görev-ötesi eylem birleştiğinde, temel doğruluğu korumak için çok fazla cesaret gerekir. Kişi başka türlü davranmaya utanmalı ve bundan iğrenmelidir; kişi ancak böylesi güçlü güdülerin etkisiyle doğru kalabilir. Burada cesaret bütünüyle kuşatıcı (düşünsel ol-

13. Bir duygulanım olarak korku doğuştandır ve kendisini bilinen vücut ve yüz ifadelerinde belli eder (titremek, kaçmak için güçlü istek, hızlı kalp atışları ve rengin atması gibi). Ne var ki, salt korku çok nadir oluşur, çünkü tüm duygulanımlarda olduğu gibi bilişsel boyut duygunun kendisiyle bütünleşmiş, onu farklılaştırmış ve farklı duygulara ve yönlendirici hislere dönüştürmüştür. Bu süreç *A Theory of Feelings* (Assen: Van Gorcum, 1978) [Bir Duygular Kuramı] adlı kitabımda derinlemesine tartışılmıştır.

mayan) bir erdemdir, çünkü diğerlerinin tamamını kucaklar. Örneğin karşılıklılık normlarını ele alalım, kişi normal olarak cesaretli olmaksızın bu normlara uyabilir. Birisine, karşılıklılık edimi olarak daha önceki benzer hizmetler için borç para vermek ve arkadaş canlısı komşuların ailesini ziyaret etmek normal koşullarda cesaret işi değildir. Ama eğer öteki bir Yahudiyse, yabancı bir sınıfın üyesi ya da bir "halk düşmanı"ysa, bunlar totaliter toplumlarda çok büyük cesaret edimleri halini alır. Bir diğer örnek (kısıtlayıcı) doğruluk normları konusudur. Elinizdeki kitapta anlatılan düsturlardan birisine göre hiç kimseye güvenmeyen birisi doğru değildir. Ayrıca, bu "normal koşullarda" özel bir cesaret istemeyen bir gerekliliktir. Ne var ki totaliter bir toplumda hiç

kimseye güvenilememesi yaygın bir histir. İnsanlar, bilinmezliğin kuşkulu hazlarından keyif almak için ya da psikolojik olarak yıkıcı bir biçimde bastırıldıkları için değil, sadece baskı altında kimin bir gammaza dönüşeceğini bilemedikleri için güvenmekten sakınırlar ve dolayısıyla karşılıklı, her yere yayılan bir korku hüküm sürer. Ne var ki, kişi en azından birine tamamen güvenmek zorundadır, çünkü bu riski almadan doğru olunamaz. Kişi büyük öneme sahip olan ortak konuları en azından küçük bir grupla tartışmaksızın doğru kalamaz. Son olarak kişi, "Doğru kişiler vardır" önermesinin doğruluğuna inanmaksızın doğru olamaz. Doğru olanlar güvenilir olmalıdırlar. Ama bunlar kimdir? Nasıl bulunabilirler? Burası çok büyük cesaret gerektirir. Doğru kişi önceden onların mutlak doğruluk ve güvenilirliklerinin kanıtına sahip olmadan kişilere güvenme riskini almak zorundadır. Bu cüretli edimlerde sık sık trajik hatalar yapılır. Ne var ki, herhangi bir türden güven, itimat ve açıklıktan tümüyle mahrum olarak yaşamaktansa trajik hata riskine girmek, hatta bu hataları yapmak daha iyidir. Güven adına çok büyük bir cesaret rezervini harekete geçirmeden, totaliter ortamdaki doğru kişi kendini haklı çıkartan, hırçın ve insanları sevmeyen biri haline gelmeye meyleder: Kierkegaard'ın ifade ettiği gibi "kapalı bir kutu" olur.

Eğer salt doğruluğu korumak çok fazla cesaret gerektiriyorsa, aktif direniş edimleri için ne tür bir cesaret gerekir? Aktif direniş bireysel ya da kolektif olabilir. Tamamen atomize bir toplumda kolektif direnme eylemleri normal olarak dışlanır. Bu koşullarda tek bir bireyin aktif direnişi görev-ötesinin "normal" düzeyinin ötesinde bir şekilde görev-ötesidir.

Tek bir kişinin aktif direnişi normal koşullarda *yurttaşlık cesareti* gerektirir. Böylesi eylemlerin bazen (örneğin iş kaybı, kamusal aşağılama vs gibi) çok ciddi sonuçları olur. Bu yüzden bunlar *yurttaşlık ce-*

sareti eylemleridir. Böyle durumlarda, kişinin yaşamı normalde tehlikede değildir. Ancak totaliter koşullar altında aktif direniş ya da tek bir kişinin apaçık müdahalesi kural olarak acılı bir ölüm tehlikesini beraberinde getirebilir. Böylesi cesaret eylemlerini yapan insanlar eylemleri yüzünden yaşamlarını riske attıklarını önceden tam olarak bilirler. Acılı bir ölüm tehdidiyle yüzleşmek eşit bir biçimde askeri yiğitliğin *conditio sine qua non*'udur [olmazsa olmaz koşuludur]. Ama bu normalde *kolektif* bir edimken, totaliter koşullarda *yurttaşlık cesareti* gösterenler *yalnız savaşçılar*dır. Atomize olmuşlardır; yalnız savaşırlar, yalnız ölürler, çoğunlukla tamamen isimsizdirler; askeri yiğitliğin zorlayıcı gücü, başkalarının gözünde onurunu kaybetme tehdidi bile onların bu çabalarından yoksundur. Totaliter koşullardaki aktif direniş gösteren yalnız savaşçıların profesyonel askerinkinden daha ağır bir ödevi vardır: Asker gibi ölüm riski alırlar, ama ne kolektif eylemin sağladığı güçlü güdüleri ne de ödül beklentileri vardır. Yalnızca direnişin kolektif eylemleri başlatıldığında bu yurttaşlık savaşçıları tıpkı profesyonel askerler gibi kendilerini teşvik eden ortak bir davaya sahip olurlar. Böylece birlikte yürüyüp, birlikte ölebilirler.

Doğru kişiler sonuçta temel doğruluklarını tehlikeye atmadıkları sürece aktif direnişten vazgeçebilirler. Durumun bu olup olmadığına karar vermek için iyi bir yargıda bulunmaları gerekir. Burada faydacı düşünceler rol oynayabilir. Örneğin, kişi meşru olarak belli bir cesaret eyleminin başkalarına yardımı olup olmayacağını sorabilir ya da bunun salt kişisel bir hareket, içsel gerilimler için bir çıkış, bir cesaret gösterisi vs olup olmadığını sorabilir.

Totaliter koşullarda *bazı eylem türlerinden kaçınmak* da bazen çok büyük bir cesaret gerektirebilir. Nazi yıllarında başkalarını "Heil Hitler" diye selamlamayı inatla reddetmiş olan birisi bana bu reddedişin, onun sonunda gittiği yer olan toplama kampındaki gizli bir siyasi örgüte katılmasından daha fazla cesaret gerektirdiğini söylemişti. Yalnızca devlet değil, toplum da ne kadar çok totaliterleşirse, negatif ve pozitif cesaret de o kadar birbiriyle örtüşür; ne kadar az totaliterleşirse, bu ikisi daha çok ayrılacaktır.

Bazı eylemlerden kaçınmak da *baştan çıkarmaya direnme* meselesidir. Baştan çıkarmalar farklı türdendir; her bir tür farklı insanları baştan çıkartır. Şunlar hem doğru hem de doğru olmayan kişilerin düşebileceği birkaç tipik tuzaktır: Daha fazla nüfuz kazanmanın baştan çıkarması (kişi bunu iyi adına kullanmak için akılcılaştırabilir); nihai kurbanları destekleyebileceği bir pozisyonu elde etmenin baştan çıkarması; "Eğer başkaları yapsaydı, daha kötü olabilirdi" özlü sözü. Kendini

kandırmanın ana kaynağı, her ikisi de faydacı kökenli olan meşrulaştırıcı argümanlar sunar. İlki: "Şayet insanların yaşamlarını kurtarabileceksem, şeytanla işbirliği yapabilirim." Diğeri ise: "Kişi bu kurumları ancak içinden değiştirebilir. Bir kez kuruma girersem, değişime katkıda bulunacağım, ama boş ahlâklarını korumak için dışarıda kalanlar siyaseten iktidarsız ve hadım edilmiş olacaklar." Doğru kişiler için baştan çıkarılma kaynağı, bunların hakikaten ahlâki argümanlar olmasıdır. Örneğin, Rolf Hochhuth'a ait ifadeyi kullanırsak, "SS içinde Tanrı'nın ajanı" olmanın ikilemi gerçekten ciddidir. Gestapo ve SS'in yüksek rütbeli görevlileriyle sıkı dostluk kuran Macar Yahudisi Kessler aslında Macaristan'da herhangi bir direnişçiden daha fazla Yahudi'nin ya-

şamını kurtardı, ama Hannah Arendt ona, "dünyanın en alçak insanı" dedi. Birçok tanığı bulunduğu için şu da inkâr edilemez ki, bazı kurumları içinden dönüştürmeye karar vermiş olanlar bazen ıstırabın hafifletilmesine katkıda bulunurlar. Ama vakaların ezici çoğunluğunda haklılaştırıcı argümanların boş akılcılaştırmalar olarak kaldığını, öyle kalmaları gerektiğini söylemek yine de güvencelidir.

Gelgelelim yukarıda anlatılan fikirlere katılmamamın gerekçesi bu değil. Bu haklılaştırma, doğası gereği faydacıdır. Bir kez faydacı haklılaştırma, normlarla, ahlâki yönlendirici ilkelerle ve düsturlarla haklılaştırmaya *ikame edilince* kişi faydacı ahlâk felsefini tamamen doğru bulmaya zorunlu olur. Elinizdeki kitap, faydacı ahlâk felsefesinin tekil olarak, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu soran doğru kişilere genel kılavuzluk sağlamaya uymadığı inancıyla yazıldı. Ve bu inanç temelinde baştan çıkarmaya karşı koymanın en güvenli yolunun şunu bulmak olduğunu ifade ettim: Bir eyleme ya da bir kuruma katılmak ya da katılmamak, aksi takdirde doğru bulduğunuz ilkelerle, normlarla ve düsturlarla uyumlu bir şekilde yaşamanıza, düşünmenize ve davranmanıza izin veryor mu, vermiyor mu. Eğer izin veriyorlarsa, kararınızda faydacı fikirler ikincil bir rol oynayabilir. Eğer izin vermiyorlarsa, baştan çıkarmaya direnmek zorundasınız. Bu ahlâki katılık çok daha garantilidir, çünkü doğru kişiler de ahlâki akılcılaştırmaya kendilerini bırakmaya yatkındırlar. Aslında faydacı argümanların bulunduğu vakada, bunlardan uzak durmak için varolan samimi çabalara rağmen ahlâki akılcılaştırmaları ahlâki nedenlerden ayırmak zordur. Ahlâki argümalarda asla "tehlikeden sakınmasak" da, bazı yollar diğerlerine göre kişileri vahim hatalar yapmaktan daha iyi korur.

Bundan başka, bir şeyi yapmaktan kaçınmak *tehditlere direnmeye* tekabül eder. Hiçbir doğru kişi ahlâki tehdit altında açık ve tam olarak konuşmaya (kendi doğruluğu ile) zorlanamaz. Böyle bir uç noktada,

(aleni) samimiyet normu, tıpkı (apaçık) doğruluk normu gibi askıya alınır. Ne var ki hiçbir cebir altında değilse, doğru kalmak isteyen kişi ya diğerlerini reddetmek ya da işlevi diğer insanlara işkence yapmak olan kuruma, iktidara ya da aygıta bağlılık yemini etmek ya da söz vermek zorunda değildir. Eğer tehdit daha az ciddi ve daha az yakın hale gelirse ya da her iki durum birden olursa, tehditlere direnmek de daha dobra olmalıdır. Son olarak eğer tehditlere direnmek tekrar o türden bir edimin normal risklerini taşıyan bir yurttaşlık cesareti edimi haline gelirse, askıya alınmış bütün ilkeler geçerliliklerini yeniden kazanırlar. Son sözüm, totaliter bir toplumda (devlette) ahlâki cesaretin yalnızca kişinin eylemiyle ölçülemeyeceğidir: Kişinin maruz kaldığı tehditlerin ve baştan çıkarmaların sayısı ve derinliği de dikkate alınmak zorundadır.

Doğru kişi, totaliter koşullarda bulunan doğru kişilere şu öğüdü verir: "Vicdanını, yalnızca onu dinle"; "Elverişli bütün kaynaklardan malumat topla, gerçekleri yorumlardan ayır ve kendi ahlâk normlarını bu gerçeklerle ilişkilendir." *Her iki* koyuta göre de eylemde bulunan insanların çok fazla cesarete ihtiyacı vardır. Bir tiran rejiminin dehşeti hakkında gerçekleri toplamak kendi başına aşırı bir cesaret işidir. Ve yalnızca devlet değil, toplum da totaliterse, gerçekleri değerlendirmelerden ayırmak doğru kişileri zaten tam olarak beyni yıkanmış ve kendi akıllarına göre düşünmeyi bırakmış olanlarla ihtilaflı bir mecraya sokar. Yurttaşlık cesareti ve askeri cesaretin ötesinde ve üzerinde, böylesi eylemler için üçüncü tip bir cesarete ihtiyaç vardır: *Düşünsel cesaret.*

Düşünsel erdemleri sayarken Aristoteles bunların yalnızca bir tanesinin, *phronesis*'in aktif yaşam tarzındaki ahlâki bir gereklilik olduğunda ısrar eder. Dördüncü bölümde de gösterileceği gibi, *phronesis* modern zamanlarda da geçerliliğini korumuştur. Ancak son birkaç yüzyılda bazı diğer düşünsel erdemler de ahlâki geçerlilik, hatta önem kazanmışlardır. Bazı normların ve adalet kurallarının geçerliliklerini sorgulamak ve sınamak artık kapalı bir kuramsal egzersiz ya da olağanüstü bir olay olmadığı, hatta süreğen bir pratik aracılığıyla siyasi ve toplumsal çatışmaların temel *normlar*ından biri haline geldiği için, *kendi başına erdemli bir iş* olabilir. Bu düşünsel egzersiz başka bir yerde "anlağın akılcılığı" dediğim genel tavırdan başka bir şey değildir. "Dinamik adalet" pratiğinin (varolan kurumların adalet ve haklılığını sınamak ve araştırmanın) kendinden menkul olduğu liberal-demokratik ortamda kişinin "anlağın akılcılığı" konumundan ahvali eleştirmek için özellikle cesur olmaya ihtiyacı yoktur. Ayrıca, böyle bir konum al-

mak kendi içinde erdem bile değildir; daha ziyade, erdem anlağın akılcılığını[14] uygun bir biçimde uygulamaktır. Bu meseleye daha sonra kısaca değineceğim. Aksine, insanların egemen kurumları kabullenmeye zorlandıkları, tam da anlağın akılcılığı tavrının devre dışı bırakıldığı totaliter toplumlarda (ve devlette) kişinin aklını bu tavrı benimsemek için kullanmaya hazır olması kendi başına bir erdem haline gelir. Ben bu gönüllülüğe *düşünsel cesaret* diyorum.

Düşünsel cesaret *"gerçekten neler olup bittiğini" ortaya çıkarma* kararlılığını içerir. Sansür ve beyin yıkama malumat iletme vasıtalarını engellediği zaman, insanlar temel gerçekler karşısında aydınlatılmadığı, istatistiklerin tahrif edildiği, kuşku hatta merakın bile sadakatsizlik ve hatta belki de suç girişimi olarak karalandığı bir yerde bu çok zor bir görevdir. İyi niyetli birçok insan, aralarındaki gelişkin hatta parlak zekâlı olan kişiler bile düşünsel cesaretleri olmadığı için vahim hatalar yapar. Çünkü gelişkinlik ve parlak zekâ mükemmellik özellikleridir, ama düşünsel cesaret *erdem*dir. Bu başlıca düşünsel erdem akılcı hesaplamaya karşı işler; bunu yerine getirenler genellikle eksantrikler gibi sağduyularını kaybetmiş insanlar olarak değerlendirilirler. Ve bu kaza eseri değildir. Olumsallık bilincini meydana getiren modernitedir. Var olan kurumlar da olmayabilirlerdi. Anlağın akılcılığı tam da olumsallık farkındalığının sonucu olarak düşünce tarzının alışkanlığı haline gelir. Bu modernitenin genel bir özelliği olduğu halde, modern totaliterlik olumsallık farkındalığını belli bir ikicilikle pratiğe döker. Bir yandan Öteki'nin bütün kurumları merhametsizce eleştirilmelidir; onlar var olmalarına rağmen var olmaması gerekenlerdir. Öte yandan da "kendi" kurumlarımız tanımları gereği iyi oldukları için korunmalı, alkışlanmalı ve göklere çıkarılmalıdır; bunlar aynı zamanda kötü Öteki tarafından tehdit ediliyorlar. Olumsallık farkındalığının ikicil kullanımı oldukça akıldışıdır. Ona tepki olarak, karşı çıkan düşünsel cesaretin sık sık eşit derecede akıldışı olduğunda şüphe yoktur. "Aklın akılcılığı" tavrını benimseyen kişiler tarafından kesinlikle akıldışı olarak nitelendirilecektir. Totaliter bir toplumda (devlette) bağımsız düşünü-

14. "Aklın akılcılığı"yla var olan (geçerli) normlara ve kurallara göre değer yönelimli ana kategorilerin kılavuzluğunda (iyi/kötü, iyi/şer, kutsal/laik, doğru/yanlış, yararlı/zararlı, güzel/çirkin gibi) ayrım yapma yeteneğini ifade ediyorum. "Anlağın akılcılığı"yla geçerli normların veya onlar için önerilen alternatif normların kabulünün veya reddinin haklılaştırılmasında bir veya daha fazla verili normun ve kuralın akılcılığının sınanabilmesi yetisini ifade ediyorum. "Aklın akılcılığı" evrensel bir insan özelliğiyken (insan ırkının varoluşsal bir özelliği), "anlağın akılcılığı" eski toplumlarda marjinal ve gelip geçici bir rol oynamasına rağmen modern toplumlarda "akılcılık" olarak genelleşti. Problemi *The Power of Shame*'de bulunan "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect" adlı yazımda tüm ayrıntılarıyla tartıştım.

şün ayrılma noktası, "ikicil" itikatın argümanlarına kapalı olmak ve "araç-amaç" hesaplamalarını terk etmektir.[15] Doğru kişiler akıldışı bir dünyada akılcılığın sınırlarının farkında olmak zorundadırlar. Doğru kalmak için kişi bazen sağduyuyu hiçe sayan şeyler yapabilir. Ama doğru kişiler sağduyuyu hiçe saymaktan haz duymayacaklardır. İdealleri simetrik karşılıklılık durumu olarak kalır, ne kadar bu duruma yaklaşırlarsa o kadar memnuniyet vericidir. Ve doğru kişiler etraflarındaki dünyada simetrik karşılıklılık arttıkça sağduyuyu hiçe saymaktan kaçınacaklardır.

B. İYİ VATANDAŞ

Modern erkek ve kadınlar liberal-demokratik bir devletin vatandaşıdırlar; onun vatandaşı *olmuşlardır*. Sınırlı araçların insanı, özellikle işçi sınıfı insanları vatandaşlıklarını elde etmek için mücadele etti ve çabalarının sonunda onu elde etti. Yeni farkına vardıkları olumsallıkları onların en güçlü güdüleri olmuştu. Dünyanın olduğundan yalnızca daha farklı olmasını değil, aynı zamanda olabileceğini ve değişimin sadece onların çabalarıyla gelebileceğini biliyorlardı. Bu liberal demokratik devletlerin kadın-erkek tüm vatandaşlarıyla başta nasıl kurulduğunu gösteriyor. Özgürlükler (haklar olarak) toplumsal-siyasi mücadeleler için çerçeve sağladı. Yazılı veya yazılı olmayan anayasalarca özgürlükler (haklar olarak) garanti altına alındığında, dinamik adalet tartışmasız kabul edildi. Diğer bir ifadeyle, varolan tüm kurumların ve toplumsal düzenlemelerin adilliği sürekli sorgulanıp sınanabilirdi. Eğer "anlağın akılcılığı" konumundan üstlenildiyse, varolan kurumların radikal olarak sorgulanması sağduyuya meydan okumayı gerektirmez.

Erkek ve kadınlar liberal-demokratik bir devletin vatandaşları olarak ya duyarlı ya da duyarsız kişilerdir. Duyarsız kişiler "edilgen vatandaşlar" olarak adlandırılabilir. Tüm duyarlı kişiler iyi vatandaş olmasalar da, iyi bir vatandaş duyarlı bir kişidir. *İyi bir vatandaş bir devlette* (veya kendi "şehrinde") *adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıdır*; adaletsizliği ortadan kaldırmaya yönelik eylemlere katılır.

İyi bir vatandaş kendi haklarını sorumluluklar olarak yorumlar.

Antik şehir devletlerinde (Roma İmparatorluğu hariç), vatandaşlık

15. Düşünsel erdemleri akılcılıkla ve akılcılığı da total akılcılıkla tanımlamak hatalıdır. Akılcı olan her şey iyi değildir (veya bu nedenle erdemli) ve *vice versa*. Kötülük akılcı argümanlar sunmakta usta olabilir. Hegel bu durumu Zeno, Sofistler, Şüpheciler ve diğerlerini tartıştığı felsefe tarihi derslerinde belirtmişti.

bir hak değil, bir statü veya ayrıcalıktı. Vatandaş siyasal bir birliğin parçasıydı (Aristoteles'in ortaya koyduğu gibi, devlet vatandaşlarının toplamıydı). Ne var ki, modern zamanların başlangıcında, önde gelen düşünürler bu modelin artık işlemediğini söylediler. Onların ana ve genel olarak bilinen argümanı, modern devletlerin büyüklüğünün doğrudan yönetimi ya tamamen imkânsız kıldığı ya da en azından özellikle işlevli hale getirmediğiydi. Olumsallık eski şehir devletlerini geçersiz kılan faktörlere eklenebilir. Demokratik olanları dahil bu şehir devletleri liberal olmaktan uzaktı. İki yoruma da izin verse bile modern liberalizm, ne (kendi kendini düzenleyen piyasa olarak kavranan) salt kapitalizmin kendi kendini meşrulaştırması ne de salt sahiplenici bireyciliğin ifadesidir. Modern liberalizm aynı şekilde olumsallık farkındalığını da ifade eder; bu da modern bireyin tipik yaşam deneyimi haline geldi. Artık kendimizi sorumluluklarımızı beşikteyken belirleyen bir "statü"yle doğmuş görmüyoruz. Tam tersine, seçim, itki ve tasarılarımızla kendi yaşam çizgimizi belirleyebildiğimize inanıyoruz. Her defasında siyasal yükümlülükler bizim tarafımızdan seçilmek yerine bize sokuşturulduğunda kendi olumsallığımızı, "olumsallık hakkımızı" (Ne de olsa, "özgür doğarız") savunmaya nasıl kararlı olduğumuzu tarihsel örnekler bize kanıtlamadan önce bile, bu durum oldukça bariz hale gelmişti. Vatandaşlığın edilgen olabildiği modern liberal demokratik devletlerde, siyasal yaşama katılmayı seçebildiğimiz gibi seçmeyebileceğimiz ve hakların sorumluluklar olarak kullanılmadığı ve yorumlanmadığı sürece beyhude kalması durumlarının hepsi kendi olumsallığımıza ödediğimiz bedeldir. Tabii ki, birisi belli koşullar altında bugünün edilgen vatandaşlarının çoğunluğunun etken hale gelebileceğini umabilir. Ancak, herkesin etken olacağını ummayı isteyemeyiz bile, çünkü bu tek tip olma umudunun kendisi olumsallıkla çelişir. Liberal demokratik devletlerde salt vatandaşlık kendi içinde hiçbir yükümlülük veya sorumluluk taşımaz (askerliğin hâlâ zorunlu olduğu devletlerdeki erkek vatandaşlar için askerlik hizmeti bunun istisnasıdır). Sonuçta, vatandaşlık sorumluluklarının seçilmesi, "kararlılıkla üstlenilmesi" gerekir. Sadece iyi vatandaş kendi haklarını sorumluluklar olarak yorumlar.

İyi bir vatandaş adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıdır.

Adalet ve adaletsizlikle ilgili meselelere *duyarlı olmayan* bir kişi doğru bir kişi olabilse de iyi bir vatandaş *olamaz*. Doğru kişiler sıklıkla düzenlemelerin üzerinde fikir yürütmeksizin adil olmayan düzenlemelerin pek çok kurbanlarına karşı duyarlıdır. Dostoyevski'nin Sonya'sı (*Suç ve Ceza*'da) ve Mişkin'i (*Budala*'da) şüphesiz iyi ve duyar-

lı kişiler olmalarına rağmen, hiçbir koşulda iyi vatandaşlar olarak nitelendirilemezler. Adalet ve adaletsizlikle ilgili meselelerde "henüz değil"den ziyade "bundan böyle" olan belirli bir iyilik türü de vardır. Bu tür iyiliği yapan kişiler adil bir şekilde mahkûm edilmiş suçlulara, hak etmeyenlere bile şefkatle özen gösterir. Bu tür bir kişisel iyilik iyi bir vatandaş olmakla tamamen uyumsuz olabilir, zira iyi vatandaş adalet için mücadele etmelidir ("Dünya yok olabilir; yeter ki adalet olsun" katılığından ziyade sıklıkla kalbi burkularak).

İnsanlar eğer sadece adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıysa iyi vatandaşlar olabilir.

İyi bir vatandaşın doğru bir kişi olması gerekmez. Gündelik yaşam meselelerinde ahlâki yönlendirmenin genel ilkelerine uymadan da "iyi vatandaşlığın" gerektirdiği tüm davranışları sergilemek kesinlikle mümkündür. Kendi komşularının acılarına ve mutluluklarına en ufak bir ilgi göstermeden, başka insanlarla ilgilenmeden vatandaşlık görevlerini titizlikle yerine getiren insanlarla sık sık karşılaşırız. Adalet ve adaletsizlik meseleleriyle meşgul olmakla başkalarına insan olarak özen göstermek farklı tavırlar gerektirir. İyi vatandaşlık varoluş seçimiyle ilişkili değildir. Bir vatandaş, hakları sorumluluklar olarak anlayabilir ama bu sorumlulukları yerine getirebilir de, getirmeyebilir de. Bu tam da iyi vatandaşlığın da bir seçim konusu olduğunu açıklar. Yani, kişi iyi bir vatandaş olmayı seçer *ama kendisini iyi bir vatandaş olarak seçmez. İyi bir vatandaş olmak bir yazgı değildir.* Kişi kendisini varoluş seçiminde farklılık kategorisi kapsamında siyasi bir fail olarak seçebilir (kelimenin en geniş anlamıyla "görev olarak siyaset"in anlamı budur) ve aynı zamanda iyi bir vatandaş olmayı seçebilir, ama ikinci tercih ilkinin bir sonucu değildir. Kişi aynı zamanda kendisini varoluş seçiminde evrensellik kategorisi kapsamında seçebilir ve öyle olmasa bile iyi bir vatandaş olma duyarlılığını gerçekte bu seçiminin bir sonucuymuş gibi üstlenebilir. Sonuçta, kişi kendisini hiçbir zaman varoluş seçiminde seçmeden iyi bir vatandaş olmayı seçebilir. Birçok iyi vatandaş olumsal kişiler *olarak* kalır. Sırf etrafındaki kişiler böyle yapıyor diye veya böyle yapmanın kendi çıkarları için iyi olduğunun farkında vardıklarından vatandaşlık haklarını sorumluluk olarak yorumlayabilir ve adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlı olabilir. Duyarlı ve çıkarı olan kişiler arasındaki ayrım ve aynı zamanda farkın etkileşim ve sürekli diyalog sonucu bulanıklaşmasına zaten değinildi. Çıkarları yüzünden iyi vatandaş olan kişilerin bu güdüler söz konusu olmasa bile bunu âdet haline getirebilecekleri de vurgulandı.

Bizatihi bu ayrımın kendisi belirlendiğinde iyi vatandaş olmayı ge-

rektiren tavırla iyi kişi olmayı gerektiren tavrın biraz farklı olduğu zaten görüldü ve bu, ayrımı belirlemenin en önde gelen nedeniydi. Problemi keşfeden Aristoteles bu ayrımı anayasaların ve kurumların kusurlarına atfetti. Modern zamanlarda, bu sorunun daha öte ve farklı uzanımları var: Artık basitçe iyi vatandaşın erdemleriyle iyi kişinin erdemlerinin tamamen örtüşmesini istemediğimizden bu ayrımı tamamen anayasaların ve kurumların kusurlarına atfedemiyoruz. Bugünkü duruma kısaca iki noktadan yaklaşmak istiyorum.

Tekrarlarsak, iyi bir vatandaş adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıdır. Tüm iyi vatandaşların genel bir duyarlılığı olmalıdır ve bu tek başına vatandaşı iyi yapar. İki tür adalet olacağından, aynı şekilde

iki tür de adaletsizlik olacaktır. İlkinde adil normlar adaletsiz bir biçimde uygulanabilir (tutarsız bir biçimde, sürekli olmadan veya belli kuralların uygulanmadığı bir kümenin üyesine). İkinci olarak, normların ve kuralların kendileri adaletsiz olarak görülebilir. İyi bir vatandaş her iki tür adaletsizliği de ortadan kaldırmanın yollarını arar.

Eğer haklı normlar adaletsiz uygulanıyorsa, belirli bireyler veya belirli grupların üyeleri zarar görüyordur. İyi bir vatandaş bu kişilerin veya grupların durumuna, belli bir grup veya bireye duyarlı olmaktan ziyade meselenin kendisine duyarlı olduğundan, müdahil olabilir. İyi vatandaş, illa ki ahlâki yönelimin genel ilkeleriyle hareket etmez, meselenin içindekilere kişi *olarak* özen göstermeyebilir, ama o kesinlikle "öteki insanlar"a özen gösterir. Yani, bu durumda iş başındaki ilkeler şöyle der: Bu insanlar adaletsizliğin kurbanlarıdır, kimse adaletsizliğin kurbanı olmamalıdır; adaletsizlikler ortadan kaldırılmalıdır; adalet sağlanmalıdır. Kurbanlarla kişisel yakınlık olması bile gerekmez; onların durumlarını bilmek yeterli olacaktır.

Dinamik adalet olarak adalet mücadelelerine dahil olmak önemli ölçüde bireylerin tikel kaderlerinden soyutlanır. Soyutlamanın derinliği mücadelenin biçimine ve yerine bağlıdır. Her defasında belli bir kurumun normları ve kurallarıyla çarpışıldığında ve bu kuralların adil olmadığı ve alternatifi olan adil kural setleriyle yer değiştirmesi gerektiği iddia edildiğinde, mücadeleyi sürdüren veya bu tür bir mücadelenin başını çeken belirli bir grup insan vardır.[16] Mücadelenin yeri kamusal alan veya toplumsal-siyasi kurumlar olabilecekken; biçimi, yayın, konuşma, eylem ve kolektif eylemi içeren çeşitli tiplerde olabilir. Adalet

16. İyi vatandaşların adalet tartışmasına katılmakla kalmayıp, belli durumlarda sürekli katılımcı olduklarını söylemeye gerek yoktur. Mücadelenin "gönderme yaptığı kişiler", adil olmayan pratiklerin mağdurları, her zaman bu sürece katılmazlar: Bazı nedenlerden dolayı bunu yapamazlar ya da basitçe katılamazlar (akıl hastalarında veya küçük çocuklarda olduğu gibi).

mücadelesinde kişi kendi yaşam deneyimini seferber edebileceği gibi aynı zamanda söz konusu meseleye ilişkin birikmiş bilgiyi de toplayabilir. Birisi mücadeleye birey olarak veya çeşitli grupların üyesi olarak katılabilir; gruplar ya ihtiyaçları tehlikede olan ya da salt daha adil kurumlar için alternatif öneriler hazırlama amacını güden gruplar olabilir. Bu eylemlerin bazılarında adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlı olmak tikel insanlara duyarlılık göstermekle tamamen alakasız olabilir. Önerilerden doğrudan etkilenecek kişilerle karşıya karşıya gelinse bile, nezaketin (bu arada, nezaket herhangi bir kültürün bir şartı olabilir de, olmayabilir de) gerektirdiklerinin üstünde ve ötesinde herhangi bir ilişki kurmadan, daha adil olacağı farz edilen kurumlar planlamak ve alternatif örüntülerle meşgul olmak, komite toplantılarında alternatif öneriler tartışmak, öneriler yapmak ve sonuçları alçakgönüllükle kabul etmek mümkündür.

Modern toplumların karmaşık oluşu, modern devletin büyüklüğü ve toplumsal-siyasi kurumların çoğulluğu göz önüne alındığında, iyi vatandaşın erdemleriyle iyi kişinin erdemlerinin tamamen örtüşmeme durumundan dolayı anayasaların ve kurumların "kusurlarını" suçlamak komik olacaktır. *Beyond Justice* adlı çalışmamda modern (olumsal) kişilerin algısında her şeyiyle mükemmel ve adil bir toplumun neden çekici veya arzu edilir olmadığını tartıştım.

Ne var ki, başka bir neden daha vardır. İkinci bölümde, doğru olmayı seçmiş olumsal kişilerin yolunu izleyerek modern bir ahlâk felsefesi inşa etme görevine koyuldum. Bu belirli yolu seçtim, zira böylesi bir felsefe yaratmak için aslında aynı kuramsal kurgunun farklı biçimlerinden başka bir şey olmayan, bizi ahlâki önerilerimiz için gerekli otoriteyi küçük, geniş (devlet) veya evrensel (hayali bir grup olarak "insanlık") bir gruptan devşirmemiz için yönlendiren erken dönem teşebbüslerin takip ettiği iki ana yolun yanlış olduğu sonucuna varmıştım. Bu yaklaşım benim gözümde modern öncesinin laneti altındadır. Modern dünyada, ilk bölümde tartıştığım gibi, "grup otoritesi"ne dayalı bir etik ya tikelcidir ya da biçimci. Dolayısıyla, ben en baştan kendisini evrensellik kategorisi kapsamında seçen olumsal kişiden başlamaya karar verdim. Seçim bu tür kişilerce, yani her olumsal kişi veya olumsal kişilerin tümü tarafından yapılabildiği sürece olumsaldır. Ancak, bu, seçimi yapan kişileri "evrensel" yapmaz, zira onların hepsini kendi somutluklarında, tekilliklerinde ve kendi yazgılarına terk edilmiş bırakır. Bu yaklaşımda, ahlâki yönelimin genel ilkeleri (alt ilkeler dahil), verme-alma-karşılık vermeye yönelik normlar ve erdem normları (doğruluğa ilişkin sınırlayıcı olanlar dahil) ***hiçbir şekilde biçimsel***

değildir; bu ilke ve normlar somut kılavuzluk sağlar. Evrensel düsturlar bile bir içerikten tamamen yoksun değildir. Tüm bu ilkeler, normlar ve düsturlar tarafından aktarılan içerik *genel*dir. Geneldir, ama soyut değildir, çünkü soyutluk haklı olarak biçimsellikle birlikte anılır. Somutlanmalarına gerek yoktur, ama özgülleştirilmelerine gerek vardır. Genel normlar özgülleştirildiğinde de aynı kalır. Ne var ki, çok çeşitli tarzlarda özgülleştirilebilirler ve genel normların her özgülleştirilişinin belli bir yaşam biçimiyle yakınlığı vardır. İyi kişiler kendi farklı tarzlarında iyidirler.

"Soyut" ve "somut"u yan yana getirmektense "genel" ve "özgül"ü getirerek, yeni-Platoncu bir senaryo çerçevesinde deneyler yapmayı amaçlamıyorum. Somut yaşam tarzlarında özgülleştirilmesi gereken hiçbir genel kılavuz, düstur ve norm "ortada değildir"; somut yaşam biçimleri adil ahlâk kurallarından daha fazlasını içerir. Doğru kişiler ne yaparlarsa yapsınlar doğrudurlar; fakat yaptıkları şey "doğruluk" değil, başka bir şeydir. Başkalarının yaşamlarında yaptıkları sıradan şeyleri yaparken, doğru kişiler belirli şeyleri yapmanın ahlâki bir anlamının olup olmadığını düşünürler. Eğer cevap olumluysa, kendilerini normların, düsturların ve erdem normlarının kılavuzluğuna bırakırlar. Ne var ki, bu ilkeler doğru kişilerin katıldığı somut yaşam tarzlarına göre (*Sittlichkeiten*) doğru kişilerin eylemlerinde özgülleştirilecektir.

Eğer "mükemmel" bir anayasa tasarlanabilse, modern koşullarda iyi vatandaşın erdemleriyle iyi kişinin erdemleri örtüşecek midir? İyi kişilerin farklı türlerinin muazzam çeşitliliği aynı şekilde çok çeşitli (modern) yaşam tarzlarının bir sonucudur; ölçü için her biri farklı mihenk taşı taşır. En fazla beklememiz gereken şey farklılık için karşılıklı hoşgörüdür. Verili bir *Sittlichkeit*'ın standardı tarafından doğru kabul edilen modern bireyin öne sürdüğü genel normlar, düstur ve ilkelerin özgülleştirmesi zaten bu standartsa, o zaman bireye doğru gözüyle bakılmalıdır.

Doğruluk için belli bir mihenk taşı kabul ederken kendimizi onla ölçmeye meyilliyizdir. İyi bir kişi olarak "mükemmel bir anayasa" koşulları altında yaşayan bir kadının belirli yurttaşlık sorumluluklarını üstlendiğini farz edin. Tamamen iyi bir kişi olarak, her günkü yaşam biçiminin sınırları içinde olduğu gibi aynı mihenk taşını kamusal ve siyasi yaşamına uygulayacaktır. Aynı anda, farklı yaşam biçimlerinden gelen ötekiler de kendi standartlarında doğru kalmayı isteyeceklerdir. Problemi basit bir konuya gönderme yaparak örneklememe izin verin. Eğer üç kişi adaletsizliğe uğramış komşularına bir şey yapmaya karar verirse, ilki para önerebilir, ikincisi mağduru teselli edebilir ve sonun-

cusu konu hakkında bir dilekçe yazabilir. Problem, biri diğer ikisinin kendisinin adaletsizlikle ilgileniş biçimini taklit etmesini istediği veya onları eleştirmeye başladığı noktada ortaya çıkar. Bu basit örnek modern durumun uygun bir betimlemesidir. Bu örnek iyi kişinin tavrıyla iyi vatandaşın tavrının en iyi anayasaların koşullarında bile ayrı tutulması gerektiğini gösterir. Zira bu ayrım şu iki amaca birden ulaşmanın tek yoludur; ilki, farklı yaşam tarzların katılan kişiler arasındaki kamusal işbirliği; ikincisi, doğru kişilerin aynı zamanda doğru vatandaşlar olarak ötekilere belirli standartlar dayatmaksızın kendi standartlarına göre doğru kalabilmesi.

Özetlersek: İyi vatandaşlar adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıdır ve sadece bu meselelere duyarlıdır. İyi kişiler, ayrıca, kendi tarzlarında çeşitli başka konulara da duyarlıdır. İyi bir vatandaşın başkalarıyla paylaştığı değer adalettir. Diğer tüm kişisel değerlere bakmaksızın, iyi vatandaşlar adaletin *en* yüksek iyi olmasa bile en yüksek *kamusal* iyi olduğu inancını paylaşmalıdır. Bu varsayıma dayalı eylem ötekilerin de bu varsayıma dayalı olarak eylemde bulunacağı umut edildiği sürece olasıdır. Daha fazlası vatandaşlardan beklenemez. Kişiler, kural olarak, öteki kişiler hakkında ister yargıda bulunsun, isterse bulunmasın, vatandaşlar öteki vatandaşlar hakkında yargıda bulunur. İyi vatandaş bu iki farklı yargı türünü bire indirmeyecektir. Zira, en yüksek kamusal iyinin takip edilmesinde önemli olan (farz edilen) özel güdüden ziyade kamusal edimdir; başka bir şey değil.

Benim ilk iyi bir vatandaş "tanımım" şöyleydi: "İyi bir vatandaş bir devlette (veya kendi 'şehrinde') adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıdır ve adaletsizliği ortadan kaldırmaya yönelik eylemlere katılır." Bu ifadenin bazı boyutları daha fazla açıklama istiyor.

İyi bir vatandaş *kendi devletinde (veya "şehrinde")* adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıdır ve bu devletin *yasaları ve kurumları* için sorumluluk üstlenir.

Kişi kendi yakın çevresinde olan bir şey için sorumluluk üstlendiği sürece duyarlı bir kişidir, ama iyi bir vatandaş olamaz. Ayrıca, vatandaşlar adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıyken, tikel bir adalet ve adaletsizlik meselesine duyarlı kişi aynı nedenle iyi bir vatandaş değildir. İyi bir vatandaş olmak *siyasal bir bağlılık*tır. Vatandaşlar tarafından dile getirilen meseleler doğası itibariyle toplumsal olsa bile, vatandaşlar tarafından dile getirildiği sürece siyasileşir. Çünkü toplumsal adalet meseleleri yasama meseleleri olarak ortaya çıkar.

Toplumsal meseleleri siyasileştirmenin iki ana yolu vardır ve ikincisi ilkinin sonucudur. İlk adım konuya kamunun ilgisini çekmektir;

ikincisi yasama sürecine katılmaktır. Toplumsal adaletin siyasileşmesi hiçbir şekilde Hannah Arendt'in zamanında inandığı gibi "toplumsal problem"e öncelik verme anlamına gelmez. İyi vatandaşlar toplumsal adaletin siyasileşmesinde her iki adımı da *sadece siyasi özgürlük koşulunda atabilir*. Toplumsal meseleleri siyasileştirirken, siyasinin önceliği (özgürlüklerin ve liberal-demokratik hakların) olumsuzlanmaktan ziyade tekrar doğrulanır.

İyi vatandaşlar *kendi devletlerinde* adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlıdır, çünkü kendi devletlerinde meydana gelen olaylar için sorumluluk hisseder ve kendi devletlerinin en iyi (en adil) anayasaya, yasalara ve toplumsal düzenlemelere sahip olmasını isterler. İyi vatan-

daşlar kendi devletleriyle gurur duymak isterler; bunu başarabilmek için her şeyi yapmaya kararlıdırlar ve bu anlamda sadece iyi vatandaşlar *milliyetçi*dir. Belli bir siyasal birliğin üyeleri olarak, bu tikel devlete karşı (bir başkasına değil) sorumludurlar ve bununla gurur duyarlar. Duyarlılıklarının kendi devletleriyle sınırlı olması yeterlidir. Söz konusu devlet başka devletlerdeki adalet ve adaletsizlik meselelerinden sorumlu olmadığı sürece daha fazlası gerekli değildir. "Genişletilmiş vicdan" hiçbir şekilde iyi vatandaşlardan beklenemez. "Etnik merkezci karşıtı" olmaları gerekmez; devletlerinin geçmişin ve şimdinin dünya problemlerinde sorumluluk almasını talep etmeleri de gerekmez. Fakat devletlerinin yol açtığı tüm adaletsizlikler için sorumluluk almasını talep etmeleri için de cesur olmaları gerekir.

Bundan dolayı iyi bir vatandaş bir siyasetçi olması gerekmese bile bir tür *homo politicus*'tur (siyasetçilerin iyi vatandaş olabileceğini veya olmayabileceğini söylemeye gerek yok). İyi vatandaşlık (siyaset yapmayı sevenler için) bir eğlence olabileceği gibi (toplumdan ayrı durmayı ve kişisel zevki tercih edenler için) bir görev halini de alabilir. Fakat, kişi belirli bir süreklilik sağlamaksızın iyi bir vatandaş olamaz. İyi vatandaşlığın ilk tanımı adaletsizliği ortadan kaldırmayı amaçlayan edimleri içerir. Birisi böylesi eylemlere beş yıl önce katıldıysa ve sonra ara sıra bu tür eylemlere dahil olduysa bu kişinin iyi bir vatandaş olarak kabul edilemeyeceği apaçık ortadadır. Bu ifadenin tersi bir durum olarak kamusal meselelerin "içinde" olmayı ve onlar hakkında "iyi bilgili" olmayı isteyen işgüzar bir kişi öte yandan kendini adama, basiret gösterme ve bağlılıkta tamamen eksikse iyi bir vatandaş olarak nitelendirilemez.

Kamusal meselelerde doğru bir görüş geliştirmenin ahlâki doğruluğun önemli bir (belki de tek) ölçütü olduğunu öne süren tuhaf bir önerinin son zamanlardaki geniş kabulü yüzünden yukarıdaki ayrım özel-

likle önemlidir. Bir kamusal konuda "haklı bir fikir" sahibi olmanın kimseyi doğru (iyi) bir kişi yapmayacağını zaten belirtmiştim. Şimdi adalet ve adaletsizlik meselelerinde "doğru" veya "haklı" bir fikir ortaya koymanın hiç kimseyi iyi bir vatandaş yapmayacağını da ekliyorum. Kamusal meselelerde "yanlış" fikirlere sahip olan bir kişi cesur ve iyi bir vatandaş olabilecekken, "doğru" fikre sahip kabul edilen kişiler vatandaş olarak sınıfta kalabilirler. Bu özellikle mesleği spekülatif düşünmek olanların ve kuramcıların durumu için geçerlidir. Hiçbir üniversite dersi veya kafedeki küçük bir konuşma yurttaşlık erdemleri veya konuyla ilgili herhangi bir erdemi gerektirmez (liberal demokrasi koşulları içinde). Kimse eylemde bulunmaksızın iyi bir vatandaş olamaz. İyi bir vatandaş olmak failin zamanı, parası, enerjisi ve çıkarları üzerinde ağır taleplerde bulunur. İyi bir vatandaş olurken, kişi sıkıcı toplantılarda oturmak, aptalca söylevleri dinlemek, başkaları evinde oturmayı tercih ederken kamusal alanda eylemde bulunmak ve akademik kariyer yapmak için basılmayacak uzun yazılar yazmak zorundadır. Hatta, kişi her şeye yeni başlamış olsa bile hayal kırıklıklarıyla karşılaşmaya da hazır olmalıdır. Şüphesiz, aynı zamanda kutlama saatleri de olacaktır: adaletin zaferini kutlama anları. Ne var ki, bir bütün olarak, iyi bir vatandaş olmak karşılıksız bir eyleme benzer. Yine de, antik çağlarda iyi bir vatandaş olmanın getirdiği statü olmadan da iyi bir vatandaşlığın kendi ödülleri vardır. Bu her şeyden önce olumsal varlığımızca ortaya çıkarılan belirli ihtiyaçların ancak iyi bir vatandaş olmakla giderilebilmesinden dolayı böyledir. Zira, eğer toplumsal-siyasi alanda her şey başka türlü olabilse, durum daha iyiye gittiği zaman vatandaşlar da, değişimin mimarları olan seçilmiş kişiler olarak ortaya çıkar. Doğrusu, "praksis felsefesi" modern insanların doğal bir tavrıdır. Olumsallığımızı yazgıya dönüştürebileceğimizden, kendi toplumsal-siyasal düzenlemelerimizin olumsallığını da aynı şekilde bir tür yazgıya dönüştürebiliriz inancıyla eylemde bulunuruz ve tüm enerjimizi bir hedef ("varılacak yer anlamında", "*telos*" anlamında değil) yaratmaya tahsis ederiz.

Önemli bir genellemeyi tekrarlayacak olursak, herkes eşit ölçüde doğru bir kişi olabilir, ama aynı kolaylıkla değil. Diğer öğelerin yanı sıra, doğru kişiler tarafından konan standartlara göre yaşamayı özellikle zorlaştıran toplumsal faktörler vardır. Servetin, fırsatın, eğitimin ve gücün oluşturduğu derin eşitsizlikler kesinlikle bu tür faktörlerdir. Yaygın toplumsal adalet varoluş seçiminde doğruluğu seçmenin ve tamamen ona göre yaşamanın *koşullarını* sağlar. Başkalarının varoluş seçiminin yükünü hafifleten ahlâki bir çevre yarattığı veya yaratılma-

sına katkıda bulunduğu sürece ve bu faaliyet salt kişisel ilişkilerin dışındaki alanlara da uzandığı sürece, kişi geniş bir çerçevede doğruluğun koşullarını geliştirebilir. Ahlâki doğruluk kamusal alanın tamamına genişletilemez, ama tek yönlü bir genişleme mümkündür ve uygundur.

Tek yönlü "iyi" bir vatandaş olmak kişisel doğruluğa salt bir eklenti değildir; onun bir uzantısıdır. Doğruluk dışında, iyi bir yaşamın kendi yeteneklerimizi geliştirmek veya derin kişisel bağlılıklar kurmak gibi başka boyutları da vardır. Tam da bu "iyi" yaşamlar bizim iyi vatandaşlığı hayata geçirmeye çekinmemize neden olur. Bu çerçevede, doğru kişi bir istisna değildir. Doğru kişiler iyi vatandaşlığı pratiğe geçirmek istemeyebileceklerinden, bu "doğruluğun tek yanlı genişlemesi" (iyi vatandaşlık yerine en iyi yeteneklerini ve derin kişisel bağlılıkları geliştirmeyi tercih etmek), kendisini evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş diğer olumsal kişilere olumsal kişiler tarafından yönlendirilen, *"İyi bir vatandaş ol"* öğüdü, boş bir vaaz değildir.

Kişi iyi bir vatandaş *olmalıdır.*

Eğer kişinin kendi zihni ve fiziksel yetilerini kullanma ve derin kişisel ilişkileri geliştirme tutkusu başka bir şey yapmayı yük haline getirecek derecede baskınsa, kişi kendisine samimi ve başkalarına doğru kalarak en iyi ikinci yolu da takip edebilir. Kişi bu durumda şöyle diyecektir: "Bir vatandaş olmanın salt bir özel kişi olmaktan daha iyi olduğunu biliyorum; bu durum hakkında ne hissetiklerinden bağımsız olarak vatandaşlık yükünü omuzlarına alanların hepsi saygımı kazanır. Kişilere iyiliklerine (mükemmel olmalarına göre değil) göre saygı duymam gerektiği hususunda (ilk düzey düsturu tarafından tavsiye edilen) bir bağlılığımın olduğunu biliyorum. İyi vatandaşlara saygımı gösterirken, iyi vatandaşlığı bir tür mükemmellik olmaktan ziyade bir tür doğruluk olarak kabul edeceğimi zaten söylemiştim. Onların doğruluk mertebesine ulaşmada başarısız olmama rağmen, halen tamamen doğru bir kişi olarak kalabilirim; *neysem o olduğum* için saygı görmeyi ve olmadığım şey içinse küçük görülmemeyi beklerim." Bu aynı zamanda içten ve doğru kalırken iyi vatandaşlığı yerine getirmekten imtina etmenin en dürüst yoludur.

Ne zaman birisi etik nedenler ("Siyaset kirlidir. Ellerimi kirletmek istemiyorum") veya işe girişmenin beyhudeliği ("Bir işe yaramayacak") temelinde iyi vatandaşlığı yerine getirmekten imtina ederse, kişi *içten olmaz.* Hatta, doğruluğun tek yönlü genişlemesi bile doğruluk adına reddedilemez. Eğer kişi devlette mevki sahibi olmanın kaçınılmaz bir şekilde ahlâkına halel getireceğine inanıyorsa, iyi bir vatandaş

olarak davranmak için mevkiyi kabul etmesi gerekmez. "İşe girişmenin beyhudeliği"ne ilişkin argüman gibi, bu argüman da kendi kendini çürüten niteliktedir: Eğer kimse iyi bir vatandaş olamayacaksa, kesinlikle bir umut yok demektir, ama girişim de yok demektir aynı zamanda. "İşe girişme" kavramının kendisi en azından değişimin mümkün olduğuna işaret eder. Bu argüman bağımsızlığın bencilliğini, kaba bir kayıtsızlığı veya insanlara güvensizliği örtmek içindir. Kendini haklılaştırmayla birleşince, argüman kendini abartmayla kendine acımanın bileşimi olmaya başlar. Başkalarının, özellikle olumlu bir değişiklik yapmaya çalışan iyi vatandaşların gayretlerini vasatlığından dolayı reddederek, kamusal görevlerden kaçınmanın en kötü yolu uzaktan ahkâm keserek adil toplumsal ve ahlâki bir düzen için "mükemmel bilgi"ye sahip olduğunu iddia etmektir. İyi bir vatandaş olmadan doğru kalmanın tek yolu doğruluğun, samimiyetin ve içtenliğin kusursuz yoludur.

İyi vatandaşların adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlı olduklarını ve herkesin hem bu temel meselelere hem de adaletsizlik için geliştirilen çarelere duyarlı olmasını istediklerini artık biliyoruz. Aynı zamanda, herkesin kurumların ve yasaların adilliği üzerine yapılan tartışmaya katılmasını da isterler; kısaca, herkesin iyi bir vatandaş olmasını. Fakat, bu noktada iyi vatandaş iki ayrı ikilemle karşılaşır. Peki ya insanlar adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarsız kalırlarsa veya duyarlı olsalar da seslerini çıkarmazlarsa? Peki ya insanlar, çok farklı adalet ve adaletsizlik fikirlerine sahip olmalarından dolayı fırsat önlerinde olsa bile herhangi bir şeyi değiştirmede uzlaşamıyorlarsa?

İnsanlar şüphesiz modern toplumda adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarsız *kalabilir*. İyi vatandaşlar tümden bir kayıtsızlığın delinemez duvarıyla bile yüz yüze gelebilir. Bu atmosferde, adalet adına eylemde bulunmak güçlü bir yurttaşlık cesareti ister. İkinci bölümde tüm erdemlerin yarısı olarak adlandırdığım cesaret tümden kayıtsızlığın, alay etmenin veya hor görmenin arasında bazen sorumluluk alan iyi bir vatandaşta kesinlikle mevcuttur. Bu açıdan, kamusal yaşam gündelik yaşamdan farklı değildir. Burada da başarısız olanlar başarılı olanlarla dalga geçer. Bu atmosferde, öğüt özel bir vurguya sahiptir: *Cesur ol!*

"Duyarlı kişi"yi tartışırken aynı zamanda "çıkarı olan kişi"ye de değindim. İkinci kategorinin insanları toplumsal-siyasi eylemlere belirli amaçları gerçekleştirmede çıkarları olduğu için katılırlar. Çıkarı olan kişilerin duyarlı olmaları gerekmez ve hatta iyi bir vatandaş olmaları bile düşük bir ihtimaldir. Fakat kendi şikâyetlerini, taleplerini, amaçlarını ve ihtiyaçlarını açık hale getirirler; kendi amaçlarının ger-

çekleşmesi için çalıştıkları sürece faaldirler de. İyi vatandaşlar çıkarı olan kişilerin nedeninin (amacının) adil olduğuna inandıklarında onlara destek verir; veya, deontik bir formülasyonda, destek vermelidir. Bu kaçınılmaz olarak kısmi bir bağlılıktır, zira iyi bir vatandaş olmak tam zamanlı bir meşguliyet değildir ama "sorumluluk üstlenme"nin[17] içkin normu (aktif katılım) belli durumlarda ilgili kişilerin çıkarına kabul edilmelidir.

Bazen iyi vatandaşlar belirli grupların (yabancılar, etnik olarak "yabancı" azınlıklar, eğitimsizler, yoksullar, özürlüler vs) normlar, yasalar ve kurumlardan negatif ve haksız bir biçimde etkilendiğini ve onların şikâyetlerini kamusal mesele haline getirmek için ne araçlarının ne de

fırsatlarının olduğunu fark eder. Onlar adaletsiz uygulamaların doğal mağdurlarıdır: Haklarının farkında bile değildirler veya eğer yabancılarsa, hakları bile yoktur; başka gruplarla (veya başka bir çevredeki benzer gruplarla) karşılaştırma yapamazlar; iktidar peşindekiler, sömürücüler, bürokratlar ve adi suçlular için kolay avdırlar. Bu grupların yararına bir şey yapmak ve onlara şikâyetlerini kamusal meseleler haline getirmekte yardım etmek iyi vatandaşların doğal bir görevidir. Fakat bu noktada özerklik problemi ortaya çıkar. İyi vatandaşlar onların vatandaşlığı için sorumluluk alabildikleri sürece onların temsilcileri gibi davranırlar; ancak, asla onlar için bir şey yapmakla yetkilendirilmemişlerse, söz konusu grupların gerçek temsilcileri olamazlar. Bundan dolayı, iyi vatandaşlar kendilerini adalet uğruna asimetrik bir karşılıklılık durumunda bulabilir. Mutlak simetrik karşılıklılık normları için ısrar edip bu tür bariz adaletsizlik durumlarından uzaklaşmalılar mı veya tam tersine onlar adına eylemde bulunmakla asla yetkilendirilmemiş temsilciler, vekiller gibi mi davranmalılar; soru budur. Özerklik ilkesi ("Başkasının özerkliğine saygıda kusur etme") bu ince durumda iyi bir kılavuzluk sağlayabilir: İyi vatandaş mağdurlara haklarına ilişkin ve şikâyetlerini seslendirmenin olası yollarına ilişkin *öğüt* vermelidir ve onları (kelimenin gerçek anlamıyla) kendi kendilerinin avukatları olmaları için *cesaretlendirmelidir.* Kimse daha iyi bir yöntem sunmadığı sürece, bu yolu takip eden iyi vatandaşlar bu durumda davaya bağlı olabilir. Fakat kendilerini mağdurların gerçek temsilcileri olarak kabul etmezler. Bu onların misyonunun yanlış anlaşılması demektir.

Adalet tehlikede olduğu ve şikâyetlerini yükseltemeyenlerin adil

17. *Genel Etik*'te geleceğe yönelik ve geçmişe dönük sorumluluk arasındaki farkı tartıştım. İlki "sorumlu olmakken" ikincisi "sorumluluk sahibi olmak"tır. Ve ikincisi "görevli olmak" anlamına gelir ve bundan dolayı her zaman bir tür ileri dönük sorumluluktur. Fakat eğer birisi görevliyse, onun geçmişe dönük sorumluluğu geçmişte hiç sorumluluk "almamış" kişilerinkinden farklı, normal olarak daha büyüktür.

davalarına bağlı olunduğu sürece (gerçek temsilci olmaya kalkışmadan) ilgili kişiler tarafından başlatılan eylemlere katılmaya hazır olmak *dayanışma edimi*dir. Bu tür bir hazırlık iyi vatandaşların *karakter özelliği* haline gelir: *dayanışma erdemi*. İlgili öğüt, "Adaletsizliğin mağdurlarıyla dayanışma göster!" olacaktır.

Ancak iyi vatandaş davanın adilliğine bakmaksızın, üye olduğu bir grupla dayanışmanın sadece üyelik temelinde zorunlu olmadığının farkındadır. Dayanışma, adaleti temel almalıdır, üyeliği değil. Ayrıca, iyi vatandaş dayanışmayı duygusal bağlılıkla karıştırmayacaktır; dayanışma daha ziyade katılım ve bağlılık meselesidir. Dayanışma dava adil olduğu sürece devlete sadakati ve onun cesurca müdafasını içerir. Cesaret (askeri yiğitlik dahil) ve dayanışma erdemleri ayrı olsa da, kural olarak birlikte pratiğe geçirilirler.

İyi vatandaşlara, özgür (sorumlu) vatandaşların oybirliği fikri (modeli) yol gösterir. Fikrin farazi olduğunu bilseler de bu modelde ısrar ederler. Ve bu noktada iyi vatandaş ikinci, ama daha ciddi bir zorlukla karşılaşır. Kişi devlet işlerini özerk olarak diğer özerk varlıklarla birlikte özerk bir anlaşma temelinde değiştirebilir. Bu tür bir anlaşma tüm ilgililerin özgür kararıyla varılan bir anlaşmadır. Bir kurum ilgili herkes onun adil olduğunda özgür olarak anlaştığı sürece tamamen adildir. Pratiğe dönük oybirliği fikri mükemmeldir, çünkü "tüm ilgililer"i kapsar. Fakat gerçekte ilgili olanların ezici bir çoğunluğu akılcı ve özerk bir biçimde belirli kurumların işlevsel açıdan aynı, ama daha adil olanlarla değişmesinde ve eğer, bundan dolayı, tamamen adil olmasa bile daha adil kurumların yaratılmasında anlaşmaya vardıysa, iyi vatandaş fazlasıyla sevinecektir. Onun "cumhuriyetçi aritmetiği" ona "fazla"nın azdan daha fazla olduğunu söyler.

Dolayısıyla, iyi bir vatandaş sadece diğer iyi vatandaşlarla değil, belli bir kurum, yasa veya normla ilgili kişilerin çoğunluğuyla da anlaşmaya varmaya bağlı olmuştur. Herhangi bir özel çıkardan ziyade bu durum iyi vatandaşın komitelerde oturmasında, adalet konularının tehlikede olduğu toplantılara titizlikle katılmasında ve kamuoyunu seferber etmenin usanmaz takipçisi olmasında en güçlü dürtüsüdür. İyi vatandaş meseleleri açıklamaktan asla yorulmaz, eğer gerekirse, hepsini tekrar açıklar. İyi bir dinleyicidir de; şikâyetleri olduğu kadar, farklı görüşleri ve fikirleri de dinler. Felsefi olarak ortaya koyarsak, *iyi vatandaş pratiğe dönük bir tartışmada akılcı argümantasyon için hazırdır.*

Bu iyi bir vatandaşlığın "karakterolojisi" olarak *anlaşılmamalıdır*, zira *vatandaşlık erdemleri tavır erdemleridir, illa ki karakter erdemle-*

ri olmaları gerekmez. Bu ayrımın önemi belirli "tavır erdemleri"nin (örneğin, iyi bir dinleyici olmak) mizacın (örneğin, huysuzluğun derecesi) veya zevk farklılıklarının çeşitli özelliklerinin dışavurumunu engellememesiyle vurgulanır.

Pratik bir tartışmada akılcı argümantasyon için hazır olmak iyi vatandaşın ana düşünsel erdemidir.[18]

Pratik aklın (akılcı eylem ve argümantasyon) iki temel duruşunu "aklın akılcılığı" ve "anlağın akılcılığı" olarak adlandırmıştım. Daha önce belirtildiği gibi, "anlağın akılcılığı" ilkönce modern zamanlarda genelleşmişti. Modern insanlar daima "doğru" ve "yanlış" boyutunu içeren ve dolayısıyla adil değil diye reddedilebilecek mevcut (geçerli)

normları (ahlâk normlarını, erdem normlarını, toplumsal-siyasi normları ve kuralları) geçersiz kıldılar. Geçersizleştirici ifadeler "anlağın akılcılığı" konumundan dile getirilebilir ve onları dile getirenler kendilerini, kurulu düzeni "doğal" bir şey olarak verili addeden ve dolayısıyla iyi ve doğru bulan "aklın akılcılığı"nın yandaşlarıyla çatışma içinde bulabilirler. Var olan gerçekliği *reddetmek* amacıyla, akılcı insanlar *geçerli* (soyut veya evrensel) normlara başvurmalıdırlar, başvurabilmelidirler ve onlarla reddettikleri gerçek arasındaki çelişkiyi saptamalıdırlar.[19]

Bizim totaliter bir devlet veya toplum modelimizde (uç modelimizde), "anlağın akılcılığı" düşünsel cesaret olarak belirmişti. Ayrıca rejimin akıldışılığı yüzünden, ona karşı çıkmak amacıyla gerekli düşünsel cesaretin akılcı prosedürlerle ilişkili olması gerekmez. Kaba güç ve şiddetin kural olduğu yerde, akılcı argümantasyon norm olamaz ve hatta doğru kişiler belirli fikirleri dinlememelidirler. Liberal demokrasi modelimizde (eşit derecede uç modelimizde), düşünsel cesaret hâlâ kendi yerini korumalıdır, zira dürüst ve soruşturmacı akıl başkalarının algılamaya bile cesaret edemeyeceği yerlerdeki sorunları tespit edebilir. Fakat, belirtildiği gibi, bu siyasi arka planda pratiğe dönük bir söylemde akılcı argümantasyon için hazır olmak temel düşünsel erdem

18. Habermas'ın pratik söylem kavramlaştırması tamamıyla demokratik bir ortamda pratiğe dönük düzenleyici bir fikir olarak kabul edilebilir. Bu yorumda pratik söylem ve adalet işlemi düşüncesi çakışır. *Beyond Justice*'te, Habermas'ın kuramını adalet kuramı olarak onaylarken, onun modern ahlâk felsefesi (bir söylem etiği) olma iddiasını reddetmiştim.

19. "Anlağın akılcılığı"nın söylemsel-akılcı işleyişi geçerliliği inançla veya bir jestle kabul edilen en azından bir değere veya norma başvurmak zorundadır her zaman. Total bir akılcılık imkânsızdır ve bir istek olarak kendini yok edicidir. "Anlağın akılcılığı" normalde akılcı olmayan (isyancılıktan mitik deneyime ve aşka uzanan) bir aurayla çevrilidir. İlgili konuları *The Power of Shame*'de bulunan "Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellectual"de tartıştım.

halini alır. Herkes tartışmak için özgür olduğunda ve sadece korkaklık, kayıtsızlık ve bilgisizlik bir kişiyi argümantasyondan alıkoyabileceğinde, adaletin altın kuralını dinamik adalete taşımak için ani bir şans belirir. Adaletin altın kuralının pozitif formülasyonu şöyledir: "Başkasının sana ne yapmasını istiyorsan, sen de ona onu yap."[20] Bu formül, "Sana ne yapacağım ve senin bana yapmanı beklediğim şey sen ve ben tarafından kararlaştırılmalıdır" eklenirse dinamik adaletin diline tercüme edilmiş olur. Ama kurumları kuran kararlar asla kendiliğinden dürtülerin sonucu değildir; daima tartışmaların sonucunda kurulmuşlardır. İyi vatandaşın düşünsel erdemi özellikle bu tartışmalarda belirir.

İyi vatandaşın amacı adaletin amacıdır. Bu, iyi vatandaşların paylaştığı *tek* amaçtır; hemen hemen diğer tüm meselelerde farklılaşırlar. Özellikle geliştirdikleri yaşam tarzlarında, takip ettikleri işlerde, sahip oldukları araçlarda, bulundukları mevkilerde, zevk aldıkları şeylerde farklıdırlar. İşbirliği içinde olabildikleri kadar birbirleriyle çarpışabilirler de. Ne var ki, iyi vatandaş olmak istedikleri sürece, farklılıkları aşıp ötekine karşı *hoşgörülü* olmakla yükümlüdürler. Bu açıkça liberal olan erdemin gerisinde katı ve talepkâr bir koyut vardır. İyi vatandaşlar tüm insan gruplarının ihtiyaçlarının yanı sıra tüm yaşam biçimlerini de eşit olarak tanımalıdır.

Radikal hoşgörü, bundan dolayı, *par excellence* bir vatandaşlık erdemidir. İyi vatandaş iyi vatandaşlar tarafından sergilenen ve temsil edilen tüm ihtiyaçların, erdemlerin, değerlerin ve pozisyonların adalet mücadelesini paylaşmada ve kamusal alanda temsil edilmede eşit hakka, yani eşit fırsata sahip olmaları gerektiği varsayımıyla hareket eder. Hoşgörü tabii ki onaylama değildir. Ne de radikal hoşgörü tümcü bir göreceliğe yol açar. Bilfiil adalet ve adaletsizlik meselelerine duyarlı kimse bu tür ihtiyaçlara, iddialara, değerlere ve değer yorumlarına karşı çıkarken ve çatışırken iyi vatandaşlığın varoluş nedenini göz ardı edemez ve "anlağın akılcılığı"nı, özerkliği ve simetrik karşılıklılığı yok sayamaz. Bu özellikle iyi vatandaşlar aynı zamanda doğru kişilerse geçerlidir ve iyi vatandaşlar olarak başkalarını salt araç olarak kullanmanın yasaklandığı evrensel düsturun yükümlülüğü altındadırlar. Düstur aynı zamanda ilke olarak başka kişileri salt araç olarak kullanmaya izin veren herhangi bir kuruma katılmayı da yasaklar. Ancak, tümcü göreceliğin reddi, ilkesel olarak başkalarının salt araç olarak kullanımını içeren bu ihtiyaçların tanınmamasını ifade ederken, toplumsal-siyasi araçsallaştırmanın savunulmasının kamusal alandan *ger-*

20. Hem adaletin altın kuralını hem de dinamik adaletin altın kuralını *Beyond Justice*'in birinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde tartıştım.

çekten dışlandığım ima etmez. Açıkça başkalarının araçsallaştırılmasını gerektiren ihtiyaçların kamusal alanda temsil edilmesinin engellenmesi gerekirken, bu ihtiyaçlar akılcı bir tartışmaya katılmaktan dışlanabilirler. Farklı düşünceleri dinlemekle tanım gereği yükümlü olan iyi vatandaş, tahakküm ve araçsallaştırma adına yapıldığı bariz argümanlara ilgi göstermeye yükümlü değildir.

Hem böylesi ihtiyaçları hem de onların temsilini argümantasyondan (akılcı tartışmadan) dışlamak için herhangi bir neden var mıdır? Eğer varsa, bu tür ölçütleri kim belirledi ve koydu? Bu sorular aslında cevap soruyu önceledığinden salt retorik görünebilir. Özgürlük iyi bir vatandaşlığın varoluşunun biçimsel koşulu olduğundan ve mücadele

özgürlüğü olmadan dinamik adalet hiçbir şekilde var olamayacağından, argümanların temel alması gereken "herkese eşit özgürlük" anlamında özgürlüğü en üst değer olarak kabul etmeyenlerin görüşlerine saygı duymamak kesinlikle meşrudur. Benzer biçimde, dinamik adalet toplumsal problemleri (toplumsal adalet ve adaletsizlik meselelerini) siyasi meseleler haline dönüştürdüğünden, adalet meselelerine duyarlı iyi vatandaşlar toplumsal adaletsizliklerin problem olmadığını düşünen kişilerin düşüncelerini kesinlikle yok sayabilirler.

Radikal hoşgörü iki nedenden ötürü bir "bağlayan değer"dir. Bir yandan, kuramsal aklı ve *phronesis*'i pratik tartışma için hazır olma dediğimiz düşünsel erdemle bağlarken, öte yandan düşünsel erdemleri dünyaya gösterilen özenle bağlar. Ne var ki, bu noktada iyi vatandaşı artık geride bırakmış olduk. Son "vatandaş erdemi" sadece vatandaşın erdemi değildir.

III

Yaşlı Zossima, Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler* adlı romanında her insanın diğer tüm insanlardan sorumlu olduğunu söyler; ama onlar bunun farkında değildir. Farkında olsalardı, yeryüzü anında cennet olabilirdi. Kendi adına, Zossima evrensel sorumluluğu *bilir*; başkalarının fark etmediği bir şeyin farkındadır ve onsuz yeryüzü cenneti bir gerçekliğe dönüşemez. Heidegger, "Varlığın çobanı" kavramını ortaya attı. Bu felsefi metafor Zossima'nın sözüne çok benzer bir biçimde yorumlanabilir. Çoban sürüden sorumludur; mesuldür. İnsanlar Varlık'tan mesuldür. Varlık varlıkların Varlığı olduğundan, kişi tüm varlıklara (her şeyden önce insanlara, ama onların yanı sıra organik ve orga-

nik olmayan varlıklara da) özen gösterdiği sürece bir çoban olmanın sorumluluklarına uyacaktır. Deontolojik formülasyonla söylersek: İnsanlar Varlığa özen göstermeli, kendilerinin mesuliyetine bırakılan dünyaya özen göstermelidirler.

Kendi yazgısını manastırda arayan Zossima olumsal kişinin paradigmasıdır. Formülü Heidegger'inki kadar moderndir. Çünkü "dünyaya özen göstermek" fikri de moderndir.

Kant'ın izinden giderek, "dünyaya özen göstermek" fikrini *genişletilmiş bilinç* veya *genişletilmiş vicdan* olarak kavramsallaştıracağım. Kant'tan sadece terimi aldım; terim tarafından tanımlanan tavır temelde Kant'a terstir ve Kant'ın konumuyla benzerlikler tamamen yüzeyseldir. Bu tür genişletilmiş bilinç anlayışı ampirik olarak temellendirilemeyen veya kanıtlanamayan bir *bilgi* türünden kaynaklanır. Her insanın diğer tüm insanlardan sorumlu ve bizim Varlığın çobanı olmamız metafiziksel mahiyette önermelerdir (Kantçı anlamda, Hegelci veya Heideggerci anlamda değil). Bu ifadeler bize çekici geliyor ve onların derin anlamda doğru olduklarını hissediyoruz. Fakat bu sadece onları onaylamamıza "derin anlamda" nitelemesi eklersek ve gerçekten doğru olduklarını hissedersek geçerlidir. Kısaca, bunlar gnostisizme* ait ifadelerdir ve bilgimiz mistik bilgidir. Bu tikel durumda, mistik anlayış bir tür güdü olsa bile saf ve basit bir "güdü" demek değildir. "Mistik" burada (deneyim olmayan) genel bir bağı olan bir sezgiye, güçlükle dile getirilen, ama bir defa dile getirildiğinde diğerlerini de cezbeden bir sezgiye karşılık gelir. Bu tür ve buna benzer mistik ifadeler pragmatik sağduyumuz, güzellik duygumuz veya sorgulayıcılığımızdan ziyade *vicdan*ımıza hitap eden samimi fikirlerdir. Zira bize öğüt verdikleri meseleler sorumluluk meseleleridir.

En baştan itibaren modern hümanizm, "Tüm insanlar özgür doğar ve akıl ve vicdan sahibidirler" gibi genelleştirilmiş ifadelere dayanmıştır. Hümanizm "genişletilmiş vicdan"ın doğuşunda tezahür etmişti ve halen de etmektedir. "İnsanlığı" tartışırken, basitçe "yerküreyi paylaştığımız kişiler bütünü"nü ifade etmeyiz. Aynı zamanda, "insanlığın gücü"nün her tekil insanda bulunduğunu da "hissederiz". Bundan dolayı, Schiller ve Beethoven tarafından açıkça söylendiği gibi itki "milyonları bağrına basmak"tır. Modern hümanizmi Kartezyen epistemoloji veya salt öznellik veya teknolojik akılla eşleştirmek yanlış bir kavramadır. Modern hümanizm daha ziyade mistik bir çizgiye sahiptir. "İnsanlık" hakkında ifadelerde bulunurken, "Ben insanım" derken konuş-

* Manevi/ruh bilimlerle ilgili. Aynı zamanda erken dönem Hıristiyanlıkta manevi/ruhani sırları bilmek iddiasıyla Eski Yunan ve Doğu felsefesini karıştıran bilim. (ç.n).

macılar *gururlanırlar*. En azından düşüncede ve hissiyatta, aslında meşhur "insanlığın gücünün" başkalarında olduğu gibi kendilerinde de bulunduğunu kabul eder ve hissederler.

Genişletilmiş bilincin (veya genişletilmiş vicdanın) mistik deneyimi *sorumluluk*tur. Eğer sorumluluk dahil değilse, deneyim etikten ziyade estetiktir. Milyonları bağrına basmak "kucaklama"nın basit bir jesti değildir; amacı görsel bir zevk değildir. Tam tersine bir anlamı vardır: "Hepiniz farklı da olsanız, sizler de benim gibisiniz; kardeş gibi olalım!" Her ikisinin de Aydınlanma'nın ve onun arkasında duran hemen her şeyin (özellikle "hümanizm"in) yeminli düşmanları olduğu düşünüldüğünde, Dostoyevski ve Heidegger'in bu mistik deneyimin

lehine tanıklıkları çok önemlidir. Ama, "Ben insanım" ifadesi ister istemez olumsallık deneyiminin açıklaması olduğundan ("Burada çıplak olarak, toplumsal *telos*'tan tamamen bağımsız, tanınmamış sınırsız ihtimaller demeti olarak duruyorum" anlamına gelir) ve (çıplak) insan kendisine karşılık gelen evrenselin "diğer tüm insanlar" veya "insanlık" olduğu bir tekil olduğundan, modern hümanizmin asıl mesajı içsel olarak bizim olumsallığımızla ilgilidir. Bu mesajın yeminli düşmanları bile modernite durumuyla samimiyetle yüzleştikleri sürece ondan kaçınamaz ve onu bertaraf edemez.

Genişletilmiş bilincin sorumluluğundan ne tür bir eylem ve davranış biçimi doğar? Biz diğer herkesten sorumlu olduğumuzun bilincine vardığımızda, niçin, ve özellikle nasıl Zossima'nın (Dostoyevski'nin) "yeryüzü cenneti" hasıl olur? Kendi ailemizden, arkadaşlarımızdan vs sorumlu olduğumuza ilişkin varolan bilgimizin sonucunda hiçbir cennetin hasıl olmadığı açıktır. Fakat birisinin ötekinin sorumluluğunu ancak "genişletilmiş bilinç"e sahipse üzerine alabileceğini varsayalım. Bu durumda, "sorumluluk almak" daima başka insanlar için kendi sorumluluklarının mistik bilgisine sahip çok az kişinin seçimiyle sınırlandırılmış olacaktır. Onların sırrı nedir? Başkalarına karşı sorumluluklarını pratiğin diline çeviremezler, ama en azından karşılaştıkları herkese karşı iyidirler. Bu iyiliğin sırrı nedir? Cevap yine belirsiz olmalıdır: Genişletilmiş bilince sahip olanlar nasıl iyi olunacağını *bilir;* bu varsayılmalıdır. Onların mistik dehası temel bilgiyi sağlar. Açıkça, genişletilmiş bilincin bilgeliği insana çok az gerçek etik kılavuzluk sağlar.

Heidegger'in "Varlığın çobanı", Zossima'dan daha iyi değildir. Hatta bilinç burada daha genişlemiştir; gerçekte, devasa bir genişlik varsayar, zira sorumlu olduğumuz, Varlığın kendisinden başka bir şey değildir. Varlık bizim özenimize terk edilmiştir (kim tarafından?), fakat Heidegger bize Varlığa nasıl özen göstereceğimiz, Varlığa gösteri-

lecek *kusursuz* özeni içeren eylem türleri hakkında çok fazla bir ipucu vermez. Etik getiri Zossima'nın sözlerindekinden bile daha azdır.

Artık "milyonları bağrına basma" kararlığıyla birlikte geleneksel hümanizme dönmemiz önerilmiyor. İşler sarpa sardığında, geleneksel hümanizmin hatalı ve yanlış bir kılavuz olduğu saptandı. Ne var ki, yukarıdaki tartışmadan "genişletilmiş bilinci" ahlâken steril ve alakasız gördüğüm sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır. Bu "genişletilmiş bilincin" (bilincimizin genişlemesinin mistik deneyiminin) *tek başına* yeterli bir ahlâki kılavuzluk işlevi göremediği doğrudur. *Fakat başka bir şey için bir temel hazırlar, daha ziyade başka bir şeyi "çevreler" veya başka bir şeyle bağlantı kurar ve bu yolla* bir şekilde *ahlâki kılavuzluk sağlar.*

Genişletilmiş bilinç modern tarihsel bilincin tezahürlerinden bir tanesi olduğundan ve bu sıfatıyla sürekli gündelik yaşamda bilincin olanaklılığı olarak sunulduğundan, bu tavrı taşımak hem evrensellik hem de farklılık kategorisi kapsamında *varoluş seçiminde kendimizi seçmeyi tetikler*. Hiçbir şey varoluş seçimini belirleyemezken, böylesi bir seçimin yapıldığı koşullar az ya da çok tercih edilir. Her insanın diğer tüm insanlardan sorumlu olduğu, "insanlığın gücü"nün hepimizde bulunduğu veya Varlığın "çobanı", bakıcısı olmasının "bilgi"si ve buna karşılık gelen "bilme"nin gururu herhangi bir ayrı ahlâki mesaj taşımaz. Ne var ki, buna eşlik eden gurur duygusunun yanı sıra bu "bilgi" türlerinin her biri bizim böylesi bir mesaja duyarlı olmamızı sağlayabilir.

Şimdiye kadar doğru kişilerin ve iyi vatandaşların etik bağlılıklarını tartıştım. Ayrıca, doğruluk kahramanına, duyarlı kişiye de kısaca değinmiştim. "Genişletilmiş bilinç"e daha önce değinilmemesinin nedeni inceleme konumuzun pratiğe dönük bir iyilik, eylemde kendisini belli eden iyilik olmasıydı. Ahlâk her şeyden önce eylemde tezahür eder. Tekil bir (doğru) kişinin eyleminin çapı daha darken, kendi devletinin sınırlarının ötesine geçmemesine rağmen (özel durumlar hariç) iyi bir vatandaşınki daha geniştir. Eğer "eylemin çapı" terimini "genişletilmiş bilinç" durumuyla ilişkilendirirsek, aklımızda *doğrudan doğruya* "insanlık adına" eylemde bulunmayı *amaçlayan* (etik kökenli) eylemler olmalıdır. "İnsanlık" tanımlanabilir bir grup olarak var olmadığından ve kurgusal bir varlık olduğundan, 'insanlık adına eylemde bulunmak' tamamen saçmadır.[21] Aynı zamanda, eğer dikkatlerini sade-

21. *Beyond Justice*'in ilk bölümünde "insanlığın' birçok kavramlaştırmasını sıraladım ve tartıştım. Bkz. hümanizmin modern kavramlaştırmasının analizi için Agnes Heller ve Ferenc Feher, *The Post-Modern Political Condition* (Oxford: Basil Blackwell; New

ce kendi eylem çevrelerinin ulaşabileceği özneler veya nesnelerle sınırlandırırlarsa, modern olumsal kişilerin doğruluğu ciddi şekilde yara alır. Aslında, bir kural olarak *ahlâki ilgi* bu ufkun daha ötesine varır. Ayrıca dünyanın sıkıntıları daha fazla bilindikçe ahlâki ilginin bu ufkun ötesine ulaşması *gerektiğini* eklemeliyim. Açıkçası, genişletilmiş bilinç tüm eylemlerimizi kuşatır; özellikle, güçlü bir ahlâki içeriği olanları.

Genişletilmiş bilincin bu yetisi bir miktar şüpheyle de karşılanabilir, zira eylem için en basit ikameleri sağlayabilir (örneğin, onlara yardım etmek için en ufak fedakârlık yapmadan ıstırap çekenler için göz yaşı akıtmak). Genişletilmiş bilinç doğruluktaki eksikliği kapatmak için veya duygusal açıdan kendi kendini kandırmanın bir aracı olarak da kullanılabilir. Ama yine de "genişletilmiş bilincin" bizim doğru insanlar olarak sıradan yaşam eylemlerimizi kuşatış biçimi, söylemek gerekirse ahlâki açıdan değersiz olmaktan uzaktır. Kendi yaşamımızı başkalarının kaderinin arka planıyla kıyaslamak bize yerinde bir ılımlılığı öğretir. Ayrıca, "her insanın" ve "insanlığın" yaşamı kesinlikle bizim etki alanımızın dışında olsa bile belli insan gruplarının belli davaları bizim iyi niyetli eylemlerimizle "etki alanımız" içine alınabilir. Birisi herkese yardım edemeyebilir, ne var ki az sayıda kişiye edebilir; birisi her zaman yardım edemeyebilir, ama bazen yardım edebilir. Bu, meseleyi doğru bir perspektife oturtur: Eğer "genişletilmiş bilinç" ve "genişletilmiş vicdan" olmasaydı, biz ufkumuzun ötesindeki birisinin kaderi söz konusu olduğunda, *asla,* "Ben insanım ve böyle olduğum için başka kişiler için elimden gelenin en iyisini yapmakla yükümlüyüm" demezdim.

Kendi eylem çapı içindeki etkin iyilikle, "insanlığın" (kendi etki alanı ötesinde ve böyle olduğu için de onlar için kurgusal bir grubun) birikmiş ıstırapları karşısındaki güçsüzlüğü arasındaki boşluğu tamamlayan doğru kişilerin çabalarını kısaca analiz etmiştim. Yine de, görev-ötesi bir iyilik taşıyan erkek ve kadınlar başkasının çağrısını dinler. "Git ve onların kaderini paylaş", görev-ötesi iyiliğin sloganıdır. Ve doğru kişiler bu çağrıyı takip eder. En çok ıstırap çekenlerle *birlikte* yürürler ve ıstırap çekerler; onlarla *birlikte* ölürler. *Birlikte* ıstırap çektikleri kişilerin ulusal veya kültürel farklılıklarından, dininden, toplumsal cinsiyetinden veya ideolojisinden etkilenmezler. Asıl önemlisi, onlar bir şey "için" (yani bir amaca ulaşmak veya "insanlık davası" da-

York: Columbia University Press, 1989) [Post-Modern Siyasi Durum] içindeki "The Moral Situation in Modernity" [Modernitede Ahlâki Durum].

hil bir davaya katkıda bulunmak için) acı çekmez. "İnsanlık gücünün" tek içten taşıyıcısıdırlar.

Bizim daimi baş kahramanımız, iyi vatandaşlar, kendilerini saran "genişletilmiş bilinç"in farkında oldukları sürece kendi devletlerinin ötekilerin sorunlarındaki gerçek sorumluluk payını hesaba katmaksızın diğer devletlerdeki adaletsizlikleri ortadan kaldırmayı amaçlayan eylemleri içeren yurttaşlık erdemlerini harekete geçirirler. Bu sorumluluğu doğrudan paylaşabilirler, ama sıklıkla kendi eylem çapları içinde kalırlar ve iyi vatandaşlar olarak davranmaya devam ederler. Genişletilecek olan, eylem alanından ziyade bağlılığın alanıdır. Bundan dolayı, bu noktada, düşünsel erdem ana erdem haline gelir: Kişi neye bağlanmak üzere olduğunu bağlılığını doğrulamadan önce bilmelidir. Düşünsel erdemler ayrıca paternalizmden sakınmak amacıyla kusursuz bir yorumsamanın kullanılmasını sağlamak için gereklidir. Birisi "doğal" (yani, tanıdık) çevresinin ötesine ulaşırken, tavsiyelerini tek başına *adaletin koşullarıyla* sınırlandırmalı ve bağlılığının özne/nesnesini gücendirebilecek tözcü tavsiyelerden sakınmak için yabancı "metin"i yeterince iyi okumalıdır.

Yaşlı Zossima'nın bilgeliğinin sorunu, sadece bize öğrettiği sorumluluk duygusunun tek başına tarzlara ve yollara ilişkin olarak tam bir ahlâki kılavuzluk sağlamaması değildir. Hakiki ve tarihsel olarak farkına varılmış sorun, *siyasi* tasarıları ondan çıkarmaya yönelik çabalar olduğunda belirir. Böylesi tüm çabalar şimdiye kadar "küresel" sorumluluğun suça ve teröre yönelik suiistimaliyle sonuçlandı. Bundan dolayı artık ayaklarımız yere bassın. Dostoyevski'nin mistik görüşüyle aydınlandıktan sonra, doğru kişiler kendi gündelik sorularını tekrar sormalıdırlar: "Ne yapmalıyım?", "Ne yapsam doğru olur?" Doğru kişiler iyi bir hayalci, mistik, şair olabilir. Kendi ruhlarını keyifli maceralara çıkarabilirler veya bir kıyamet deneyimine sürükleyebilirler; kurtuluş için dua da edebilirler. Fakat, iş *siyasi katılıma* geldiğinde, çevresine bakacak ve makul sorularını tekrarlayacaklardır. Pratik eylemin ahlâki failleri, yeryüzü cenneti ve bu dünyaya ait kurtuluş söylemlerinin baştan çıkarmasına karşı bağışık olmalıdır. Her şeyden önce, onlar sadece kendilerini doğru olmaya yazgılamış olumsal kişilerdir; bu onların yaşamıdır. Kendilerini seçerken, yaşadıkları dünyayı da seçmişlerdir: olumsallığın dünyasını. Varolan her şey başka türlü olabilecekmiş gibi davranırlar; olumsal bir dünyayı daha iyiye *yöneltmeye* girişirler. *Modern dünyayı, yani olumsal dünyamızı bizim ortak yazgımıza dönüştürmeye* girişirler.

IV
Nasıl dürüst bir yaşam sürülür

I

Ahlâk, bireyin uygun davranışın kural ve normları ile pratikte kurduğu ilişkileridir. "Doğru" ve "yanlış" meseleleri hakkında uygun, haklı, iyi ve isabetli düşünüşün ne derecede kişinin eylemlerini veya yaşamını iyi kıldığı felsefenin çokça tartışılmış konusudur. Ne var ki Sokrates'e atfedilmiş, aşırı akılcı bir inanç olan doğru eylemin doğru düşünüşü takip ettiği görüşü hemen hemen hiçbir modern düşünür tarafından paylaşılmaz; gerçi bazıları hâlâ yanlış eylemlerin yanlış düşünüş biçimini izlediği konusunda ısrar ederler. Ancak, şayet kişinin doğru şekilde eylemde bulunabilmesi için nasıl doğru bir şekilde eylemde bulunacağını bilmek zorunda olduğuna ilişkin inancı paylaşmamış olsaydım, ev-

rensel düsturlarla birlikte yönlendirici ve temel normları derinlemesine düşünürken, iyi kişinin izinden gitmeyi önermezdim. Doğru kişiler doğru istikamette gitmek, doğru bir şekilde eylemde bulunmak ve zaten oldukları gibi, doğru kişiler olarak kalmak için, hangi işaretleri takip etmeleri gerektiğini ayırt etmek zorundadırlar. Ancak "işaretler" yani doğru normlara riayet, her zaman doğru olanın yapılmasını garanti etmez. Ayrıca, bu yol boyunca aynı kavşakta iki ya da daha fazla işaret bulunabilir. Bunlardan hangisinin takip edileceğini ayırt etmek yolcunun görevidir.

Ahlâki problemleri doğru kişilerin, yalnızca onların karşılaştığı sorunlar olarak araştırmak yeni bir fikir değildir: Bu tam da ahlâk felsefesi yapmanın geleneksel tarzıdır. Kural olarak ahlâk felsefeleri *normatif* tutum, davranış, karakter özellikleri ve eylem örüntülerini araştırır. Bunların (normlara uyanların) sayılarıyla ilgilenmez. "İnsan doğası" dedikleri şeyi, bir yandan normatif eylem ve normatif tutumların ihtimalini tesis etmek, diğer yandan da kısaca belirtirsek insanları ahlâk normlarına yaraşır biçimde yaşamaktan alıkoyan tipik güdüler ve nedenler üzerine derinlemesine düşünmek için tartışırlar. Ne var ki ahlâk felsefelerinin ana konusu, "insan doğası"nı inceden inceye tahlil etmek olarak belirlenemez. Tarihimizin ilk yazılı kayıtları insanoğlunun "kötülüğü"nü eleştirir; bundan itibaren aynı eleştiri umutsuzluk, kızgınlık, ironi ya da garez dolu bir dille her kültürde tekrar edilir. Bu ahlâk filozoflarının değil, ahlâkçıların dilidir. Aralarındaki fark şudur: Ahlâkçılar ahlâk normlarını ve ideallerini verili olarak alırlar (bu, onların "insani kötülük" üzerine ahkâm kestikleri üstünlük sağlayan noktadır), ahlâk filozofları ise tam olarak normatif alanı araştırırlar. Ahlâkçılar "insan denen hayvan"ın mevcut, normatif olmayan tavırları hakkındaki anlatılarla haşır neşir olurlarken, ahlâk filozofları seyrek olarak öğüt vermek arzusuna yenik düşerler. Bu farklılığın gözde formülasyonu şöyledir: Ahlâkçılar insanları oldukları gibi, ahlâk filozofları ise olmaları gerektiği gibi tanımlarlar. Ne var ki, bazı temsili ahlâkçılar (örneğin Mandeville) tarafından sıklıkla tekrarlanan bu formül, panaromanın çok daha karmaşık olması itibariyle yanıltıcıdır. Bazı ahlâkçılar insanları ateşli tutkuları için ya da öznel kızgınlıkları yüzünden kınarlar; kimileri de bir tür uzak nesnellikle ırkımızın eğlendirici kötülük hallerini tahlil ederler. Bazı ahlâk filozofları Olması Gereken'le Olan'ı karşılaştırır, bazıları da ahlâk normlarını insanlık durumundan çıkarsamaya gayret ederler. Ancak meseleye şu ya da bu yönden mi yaklaştıklarına bakılmaksızın, ahlâk filozofları hiçbir zaman normu ortalamayla karıştırmazlar. Bunun yerine "ortalama"nın "gerçeklik"le

401
F26

özdeşleştirilmemesi gerektiğini anlatan mütevazı bir öneride bulunurlar. Çünkü normatiflik de ortalama kadar gerçektir; ayrıca "ortalama"nın mevcut davranışları, öncelikle normatifliğin ne olduğu keşfedilmeden hiçbir biçimde anlaşılamaz. Ahlâkçılar da bu bağlantının farkındadırlar. La Rochefoucauld'nun söylediği gibi ikiyüzlülük kötünün erdeme ödediği haraçtır.

Ahlâk felsefesi ile ahlâkçıların yaklaşımı arasındaki fark, aralarında *hiyerarşi kurulamayacak bir türler farklılığıdır*. Ahlâkçılarlayken kişi kendisini en iyi ve aynı zamanda en eski ahbaplar arasında bulur: Düşmüş tanrılar, kâhinler, peygamberler, bilge adamlar, şairler, tutkunlar, şehitler ve yasa koyucular arasında, bir bütün olarak renkli bir kalabalığın içinde bulur. Ancak müstereddit bir biçimde eklenmelidir ki, çağımız geleneksel ahlâkçıları tercih etmez. Çünkü ahlâkçılar, daha önce belirtildiği gibi, ahlâki norm ve idealleri verili olarak alırlar; işte bu temelde onların "insani kötülük" hakkındaki ifadeleri kulaklarımızı çınlatır. Ama normatif çoğulculuk ve artan görecelilik dünyasında, "insani kötülük" hakkındaki, en azından insani işlerin olumsuz sınırlarına, örneğin Auschwitz ya da GULAG'a gönderme yapmayan ifadeler bize ulaşmaz. Ahlâkçılığın esas cazibesi, yani *de te fabula narratur* [anlatılan senin hikâyendir] açıkçası bizim çağımızda bulunmaz. Ahlâkçıların alanı, Bertolt Brecht'in muhteşem örneğinin gösterdiği gibi sahneden ibaret kalmıştır. Bu eğilim, "şimdiki çağda" ne ahlâki ne de dini gerçekliğin *doğrudan* iletilebileceğini, bunların "dolaylı iletişim" anlatılarının kisvesine bürünmek zorunda olduğunu iddia eden Kierkegaard tarafından öngörülmüştü.

Ahlâk felsefesinin konumunu benimseyen kişi aynı şekilde ahlâkçılık konumunu da benimseyebilir, gerçi ortada bir diyalog olmadığı sürece, aynı kitapta ikisini birden benimseyemez. Başkalarının yanı sıra Aristoteles *Retorik*'te gayet kayıtsızca "çoğu insanın iyi olmaktan ziyade kötü olduğuna" ve "kural olarak yapabilecekleri her durumda yanlış yaptıklarına" değinmişti. Ancak amacı ahlâkın normatif yönlerini tartışmak olan *Ethika*'da [Etik] benzer değinilerde bulunmamıştı. Ahlâk felsefesinin ana geleneği Aristoteles'in *Ethika*'sında dayanmaktadır. Elinizdeki bu kitap da istisna değildir; merkezine normatif özneyi, Olan'la Olması Gereken'in birliğini almaktadır.

Kişi olarak, bunu yazanın da dahil olduğu modern ahlâk filozofları diğer insanlarla şu yaygın gözlemleri paylaşır: İnsanlar genel olarak ne iyi ne de kötüdürler; daha ziyade bazen doğru, bazen de kötü olarak eylemde bulunurlar; doğruluğu kötülükten ayıran yol şaşırtıcı bir şekilde dardır; ahlâki meselelerde tıpkı başka her şeyde olduğu gibi iyi ya

da kötü şans önemli bir rol oynar; bazı somut kararlar, kişi karar anında bunu bilmese de, ahlâken çok önemli olabilir. Bu ve benzer yaygın gözlemler ahlâkçıların hammaddeleridir; bunlarla ne yapacakları ahlâkçılıklarının niteliğine göre değişir. Ama ahlâk filozofu, potansiyel olarak ahlâkçı bile olsa, tipik olarak ahlâkçının, yani öteki insanların gözlemcisinin konumunu benimsemez. Ahlâk filozofu *bir* cemaatin üyesi olarak, insanlığın bir üyesi olarak ya da benim gibi "ötekiler gibi olumsal bir kişi" olarak konuşur. *Ahlâk felsefesi, pratiğe dönük bir söylemde konuşma edimidir.* Ahlâk filozofları gerçek yaşam olan yaygın gözlemlerin hammaddesini fiili tartışma sürecinden çıkarırlar.

Ne var ki, fiili yaşam sonsuzluğu, somutluğu ve çeşitliliği ile felsefi kategorileştirme ve genelleştirmeyi bertaraf eder. Ahlâk felsefesi en fazla ideal tipler oluşturma ya da Çinli imparator ya da Amerikalı farmakolog gibi değerli örnekleri teşvik edici bir şekilde sunma aşamasına ulaşabilir. Bu ideal tipler veya katı ve yorumsamaya açık bir biçimde sunulan tekil örnekler, özellikle ortak *ethos*'un bulunmadığı modern zamanlarda yapmacık ve çoğunlukla keyfidir.

Bu söylem etiğinin gerçek yaşam durumlarını ele almaktan çekinmesinin nedenlerinden biridir. Bu yüzden söylem etiği filozofları gerçek yaşamda karşılaştıkları sorunları kendi felsefeleriyle çözemediklerini itiraf etmek zorunda kalırlar. Söylem etiği, "Ne yapsam doğru olur?" sorusuna yanıt vermez. Yalnızca (adaletin) geçerli normlarının nasıl oluşturulması gerektiği sorusunu yanıtlar. Ne var ki, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu da sormadan, asla ahlâki bir söyleme katılamam bile. Eğer ahlâk felsefesi, bu özel konuşma edimi, konuşma ediminin sahibinin esas ahlâki sorunlarını aydınlatmayı reddediyorsa, o halde artık esas ahlâk felsefesiyle ilgilenemeyiz; pratiğe dönük söylem kuramsal söyleme dönecektir.

Etiğimin normatif öznesi olarak iyi (doğru) kişiyi sunarken, bu normatif öznenin sunumunu *tıpkı bir kişi olarak herhangi birisine yaptığım gibi, bir kişi olarak kendime* yaptım. Diğer insanın, yani "gerçek yaşam durumlarındaki insanlar"ın davranışlarıyla ilgili bütün yaygın gözlemleri paylaşıyorum. Ayrıca iyi kişilerin var olduğunu biliyorum. Yalnızca doğaldır ki onların gerçek yaşam durumlarıyla nasıl başa çıktıklarını; doğruyla kötüyü birbirinden ayıran ip cambazlarının ip üzerinde nasıl yürüdüklerini; talihsizliğin üstesinden nasıl gelebildiklerini; çok ciddi sonuçları olan kararları bilgi sahibi olmadan verdiklerini fark ettiklerinde ne yapacaklarını ortaya çıkarmak istiyorum.

"Gerçek yaşam durumları"nı göz ardı etmiyorum. Başlangıç noktam olan olumsallık gerçek yaşam durumlarında kök salmıştır; doğru

kişiye yaşam yolunda, kurumlara bağlılıktan geçip gündelik bağlamdan adalet meselelerine ve "insani davalar"a bağlılığa kadar uzanan yolunda eşlik ediyorum. Ama bazı yönlerden uzak durup, bir yöne odaklanıyorum. Şimdiye kadar tam da, doğru kişinin kendi doğru yolunu ararken ulaştığı normlara (erdemlere) yoğunlaşmayı sürdürmek heves'm yüzünden, uyuşmazlıkları, acı verici kararları ve ahlâki hataları açımlamayı başaramadım. İlk üç bölüm söylem etiği ile aynı amacı, yani geçerli normların oluşturulması amacını taşır. Ama, söylem etiği kendisini geçerli normların oluşturulması için bir *prosedür* yerleştirmekle sınırlarken, ben "doğru kişi" eşliğinde *bu normların aslında ne olduklarını* ortaya çıkarıyorum. Bu sadece şunun sayesinde mümkün oldu: Doğru kişinin yolunu takip ettim ve amacıma ulaşmak için gerektiği takdirde gerçek yaşam durumlarından saptım. Şimdi bu normları türettiğimize göre, onları farklı bir açıdan (uyuşmazlıklar, acılı kararlar ve ahlâki hatalar açısından) keşfetmek için gerçek yaşam durumlarının önceden bilinen alanına geri dönebilirim.

Kolaylık adına, doğru kişilerin gerçekten de daha önceki bölümlerde sunulan ahlâk normlarının keşfine ulaştıklarını farz edelim. Daha sonra doğru kişilere açmazlar içindeyken bakacağız.

Bu aşamada bariz bir paradoks belirir. "Gerçek yaşam"ın sonsuzluğu, somutluğu ve çeşitliliği ile felsefi kategorizasyonu bertaraf ettiğini iddia etmiştim. Aynı zamanda, gerçek yaşam durumlarına gönderme yapmayı başaramayan bir ahlâk felsefesinin pratiğe dönük değil, kuramsal bir tartışma egzersizi olacağında ısrar ediyorum. Ama, çetrefil olsa da kavrayış için tipik vakalar sunmaksızın ya da soyut ve boş bir tipoloji çizmeksizin kararlar ve eylemler nasıl tartışılabilir? Doğru kişiye, kararlarını, eylemlerini ve yalnızca spekülatif olaylar değil de gerçek yaşam durumları olan ahlâki problemlerini içeren yaşam istikametinde eşlik ederken kuramsal olarak vaatkâr bir çözüm belirdi. Aynı zamanda iki tane fazladan zorluk da ortaya çıktı. İlk olarak, her karar ve eylem tekil olmakla birlikte felsefe tekil vakalarla ilgilenmez. İkinci olarak da teknik yönlendirmelerin ve kuramsal-bilişsel süreçlerin aksine ahlâki kökenli eylemler ve kararlar tekrarlanamazlar. Ancak genel yöntemsel çıkmazla birlikte her iki zorluk da takip eden şu yaklaşımla ortadan kalkabilir. Somut yaşam durumlarındaki karar ve eylemleri tartışırken bunları "örnekler" olarak kullanmayacağım, bunun yerine herhangi bir ya da her doğru kişiyi eylem ve karar anında tartışacağım. "İdeal tipler" yaratma sürecinde şu ya da bu tür bir kuruma atfetmek için sonsuz sayıda alternatif eylem modeli formüle etmeyeceğim. Daha ziyade doğru kişilerin *nasıl* ne iseler öyle olarak, yani doğ-

ru olarak kaldıklarına yoğunlaşacağım. Benim sorum doğru kişilerin *nasıl* farklı ve somut durumlarla başa çıktıkları; *nasıl* başka bir şeyi değil de belli bir şeyi yapmaya karar verdikleri; *nasıl* çatışmaların üstesinden gelip, basit ve çok ciddi meselelerle yüzleştikleri. Kısaca, modern zamanlardaki iyi ahlâki yargıyı, *phronesis erdeminin işleyiş tarzını* (*modus operandi*) tartışacağım. Bu tarzda ilerlemem meşru çünkü modern dünyada, "doğru kişiler sınıfı"nda en azından bir tane hayati homojenleştirici öğe bulunur: Evrensellik kategorisi kapsamında varoluş seçimi yaptıkları ölçüde, hepsi aynı şekilde doğrudur. Hepsinin doğru şeyin *nasıl* yapılacağını bulmak istedikleri baştan varsayılabilir.

Genel kavramlarla ifade edilirse, doğru kişiler doğru normların ne olduğunu bildikleri sürece kararlarının ve eylemlerinin iyiliği sadece *phronesis*'e, yani iyi ahlâki yargıya bağlı olacaktır. *Phronesis*'i ahlâki kararlarda işleyen düşünsel erdem olarak ilk kez tanımlayan Aristoteles bu erdemin nasıl işlediğini de göstermişti. Kendilerini doğru kişiler olarak seçmiş olumsal insanlar tanım gereği somut yaşam durumlarında doğru olarak eylemde bulunup karar vermeyi de seçmişlerdir. Bir başka deyişle, *phronesis* seçimi varoluş seçiminde iyiliği seçmeye içkindir. Ama, olumsal dünyadaki olumsal insanların *phronesis*'inin *işleyiş tarzı*yla Aristoteles'in tarif ettiği *tarz* arasında farklılıklar vardır. Bu fark açıklanmak zorundadır. Doğru kişilerin eylem ve kararlarını anlamak modern dünyada *phronesis*'in işleyişini anlamak demektir. Böyle bir söylem sunmanın en iyi yolu, modern çağımızda *phronesis* norm erdeminin tatmin edilmesi ile ilgili soru sormak ve sonunda da bu soruyu yanıtlamaktır. *Phronesis* her erdem gibi aynı zamanda bir karakter özelliği olduğu için, sorumuzu şöyle formüle edebiliriz: "Modern erkek ve kadınlar, etik olanın önceliğini, pratik kararların hizmetinde olan kuramsal aklı kullanma *alışkanlığını* nasıl geliştirebilirler?" Şimdi bu soruya geliyorum.

II

Ahlâk bir alan oluşturmadığı için, "ahlâki eylemler" yoktur.[1] İnsanlar

1. Ahlâkın bir "alan" olarak tartışılması hem Kant'ın hem de Weber'in pozisyonlarının yanlış anlaşılmasındandır. Hegel bu şekilde yorumlanamaz, çünkü *Sittlichkeit* olarak adlandırdığı şey tüm toplumsal dünyayı (aile, sivil toplum ve devlet) içerir; eğer kişi tüm toplumsal dünyayı bir ahlâk "alan"ı olarak adlandırırsa, ahlâk alanına birçok toplumsal alan arasından özgül bir alanmış gibi gönderme yapamaz. Aklın kuramsal ve pratik kullanımı arasındaki Kantçı ayrım katıdır fakat birisi aşkın özgürlüğü

farklı şeyler yaparlar ama "ahlâk yapmazlar". Ne var ki eylemler ahlâki ya da herhangi başka bir bakış açısından onaylanır, onaylanmaz ya da yansız olarak görülebilir. Bir eylemi "iyi ve kötü"nün bir ahlâki değer yönelimi standartları ile değerlendirdiğimiz sürece, onaylarız, onaylamayız ya da bunun ahlâken yansız olduğunu belirtiriz. Kural olarak aynı eylem değer yöneliminin başka kategorilerinin, örneğin "faydalı-zararlı", "başarılı-başarısız", "güzel-çirkin" ve "hoş-nahoş" kategorilerinin standartlarıyla da değerlendirilebilir. Bir ya da birkaç (tözsel) iyiyi artırdığı düşünülen bir eylem iyi kabul edilir. *Mutlu bir eylem örneğinde ahlâki iyi ile tözsel iyi çakışır.* Bu, bütün insanların "mutlu eylemler"i tercih ettikleri insanlık durumuna aittir.

Bir ya da bir dizi eyleme başlamadan önce kişi normalde ilerisini tasarlar; bu ahlâki bakış açısını içerebilir ya da dışlayabilir. Doğru kişiler bu bakış açısını daima karar verme süreçlerine dahil ederler; yani niyet ettikleri bir ya da bir dizi eylemin ahlâki niteliğiyle ilgilenirler. Ve niyet ettikleri eylemlerinin ahlâken yansız olmadığı, ahlâki bir ilişki içinde bulunduğu (ahlâk normlarıyla ilişkili olduğu) sonucuna varırlarsa, tüm diğer bakış açılarına karşı ahlâki bakış açısına öncelik verirler. Yalnızca ahlâki norm ve değerleri ihlal etmeden gerçekleştirebilecekleri bir eylemi tasarlayacaklardır. Samimiyet ve doğruluk doğru kişilerin temel erdemleridir; ikinci bölümde tartışıldığı gibi onların karar verme süreçleri ve kararları da samimi olacaktır. "Samimiyet" burada her şeyden öte, kendimizi kandıran ve başkalarını yanıltan akılcılaştırmadan azade olmaktır.

Doğru kişi, zaman kısıtlaması olmadığında eylemden önce, böyle içten ahlâki kararlar alır. Ancak bazı eylemler yalnızca kısa karar verme süreçlerine izin verir. Bu noktada eylemleri ahlâki bakış açısından değerlendirme *alışkanlığı* hayati önem taşır. Alışkanlık, şimşek gibi işleyen *sezgi*yi geliştirir; tasarlanan eylemin karanlık köşelerini aydınlatır; ahlâki karar ve eylem neredeyse eşzamanlı olabilir. Sezgi doğru ki-

(akıl dünyası) bir alan olarak görmediği sürece, ki bunu yapmak son derece anlaşılmaz olacaktır, arzunun en üst bölümü olarak akıl ayrı bir alan oluşturmaz. Değer alanlarının yeni-Kantçı ayrımına dayanan Weber bile ahlâkın bilim ve siyaset gibi bir alan olarak tanımlanamayacağının daima farkındaydı. Toplumsal değer alanları kuramında ahlâka gönderme yaptığında yasal-ahlâki veya dini-ahlâki alanı ifade ediyordu; asla sadece ahlâki alanı değil. Hem dini hem de yasal alan tür açısından farklı olsa da, ikisinin de güçlü ahlâki boyutları vardır. Aynısı siyasal alan ve ona içkin ahlâk için de böyledir. Sadece ikna edici söylem etiği çerçevesinde bir ahlâk alanından bahsetmek makuldür. Eğer ahlâk bir ahlâki söyleme katılıma eşitlenirse, insanlar böyle bir söyleme dahil olduklarında "ahlâk yapmış" olurlar ve bundan dolayı pratik söylemin bir "alan"ına girmiş olurlar. Ne var ki, ahlâk ile pratik söylemin eşitlenmesi ahlâkın anlaşılmasını önemli ölçüde güçsüzleştirir. Bu konuda ayrıca *Beyond Justice* ve *Genel Etik*'e bakınız.

şiyi benzer durumlarda neredeyse otomatik olarak yönlendirir; bilinmedik ya da ahlâken hayati durumlarda daha uzun bir karar verme süreci gerekir. Zaman unsuruna ilişkin bir "his" geliştirmek iyi ahlâki yargı meselesidir. Eğer zaman bizim aleyhimize işliyorsa, kararlarımızı tamamen sezgiden çıkarırız ve riskin tamamen farkında oluruz.

Bu 'ahlâki risk alma"nın en basit ve yaygın senaryosudur. Henüz normlar arasındaki uyuşmazlık işin içine girmemiştir. Kişi "sınır durumları"nın içine atılmamıştır. Başlangıçta belirsizlik yoktur: Eğer karar vermek için yeterince zamanı olsaydı, kişi kendi ahlâki tatmini için mükemmelen doğru bir karara ulaşmış olurdu. Ve söylemeye gerek yok ki, eğer sonradan geçmişe bakıldığında zaman baskısı altındaki kararın ahlâken hatalı olduğu ortaya çıkarsa, *doğru kişi bu yanlış kavranılmış eylem sonucunda doğruluğunu kaybetmez.* Çünkü ahlâki riskin bilincinde olmak ahlâki yanılgı durumunda kişinin eylemini geriye doğru hükümsüz kılmaya hazır olmasını ima eder. "Özür dilerim" demek, ahlâki yanılgılarla başa çıkmak için basit, ama harikulade bir insan icadıdır. "Bunu demek istememiştim" ya da "Niyetim bu değildi" ya da "*Böyle* olsun istememiştim" demeye gelir. Ahlâki nedenlerle yapılmamışsa bir başka kişiye zarar vermeye niyetlenmek ahlâki standartlar açısından kötüdür. Dolayısıyla niyetli olmadığını beyan etmek olumsuz ahlâki içeriğe sahip bir edimi, *edimin kendisini değiştirmeksizin* nötr bir edime dönüştürür. "Özür dilerim", "Beni affet" ya da "Seni bağışlıyorum"[2] gibi törensel ifadelerin gerçekliği değiştirme kudreti hayati önemdedir, çünkü *bir şeyin algılanışının da gerçeklik olduğunu* gösterir.

Doğru kişiler ahlâki risk almaktan hoşlanmazlar; kural olarak kesinliği belirsizliğe tercih ederler. Bu modern zamanlarda da doğrudur. *Âdetler*deki hızlı değişim ve durumların artan heterojenliği düşünüldüğünde, evrensel normların "koltuk değneği"ne sıklıkla ihtiyaç duyulur ve sezgi giderek daha az güvenilir hale gelir. Bu yüzden modern erkek ve kadınlar ciddi sonuçları olan kararlar almak için geniş zamanları olmasını tercih ederler. Modern tiyatro, özellikle gerçekten ahlâken en iyi eylem tarzını bulmak niyetinde olduklarında modern kişilerin aşırı düşünümselliğini çok iyi yansıtır. Kuşkusuz zamanın kişinin lehinde olması doğru kararı garantilemez; ayrıca şayet kişi doğrucu değil de zeki ise, işler daha da kötüye gidebilir. İncelikli bir fail, ilk itkiyle eylemde bulunmak zorunda kaldığında bulamayabileceği bir akılcılaştırma türü uyduracaktır. Ahlâki bir risk almaktansa bundan kaçınmak ter-

2. Bağışlama jesti her zamanki yeteneğiyle Arendt tarafından *The Human Condition*'da (Garden City, NY: Dubleday, 1959) [İnsanlık Durumu] tartışıldı.

cih edilirse de, kişi basitçe yararlanması gereken fırsatlar için bir "his" geliştirmek zorundadır. *Phronesis* de tüm diğer erdemler gibi, doğuştan değil, sonradan kazanıldığı için, "his" geliştirilirken yanlışlıklar kaçınılmazdır.

Eğer kararımız diğer kişileri (ya da sadece bir kişiyi) ilgilendiriyorsa ve ortaya çıkan eylem çeşitli biçimlerde diğer kişilerin zararına ya da yararına olabilecekse, elimizdeki zamanı harcamanın en uygun yolu konuyu ve kararımızı ilgili kişilerle tartışmaktır. Bir ön diyalog, benim "mutlu eylem" dediğim şey adına karar için bir zemin hazırlayabilir. Ve "mutlu eylem" sonuçlanmasa bile, bu tür bir diyaloğun birçok etik getirisi vardır. Kişi kendi içtenliğini sınayabilir, eylemin olası sonuçlarını ölçebilir ve kendisinin bunları değerlendirme yetisi hakkında bir fikir edinir. Ayrıca, böylesi bir tartışmaya girmenin kendisi normlara uyma edimidir; bunu yaparak kişi diğer kişilerin özerkliğine saygısını gösterir. Ama ilgili kişilerle bir diyaloğa girmek, kararı onların yargılarına bağlamak demek değildir. *Ahlâkta kolektif kararlar yoktur:* Birçok (benzer ya da aynı) karardan ortaya çıkan eylem kolektif bile olsa, *herkes kendi kararını verir*. Öteki tarafın konumu sadece bir durumda, eğer kişi bunun *etik üstünlüğüne* ikna olursa, kabul edilmelidir. Diyaloğun sonunda *ahlâki doğrulukta eşit* olan iki seçeneğe sahip olma olasılığı daha sonra tartışılacaktır.

Karar için mevcut zamanın bir kısmını sorunu (seçimi) "üçüncü taraf"la ya da meseleye tarafsız bir yargıçla tartışmaya ayırmak akla uygundur. Eskiden daima öğüt verecek "doğal danışman" olan bir dost bulunurdu; şimdilerde insanların özellikle büyük kentlerdeki keder verici yalnızlığı kısmen böylesi dostların ortadan kalkmasından kaynaklanır. "Profesyonel danışmanlar" onların yerini doldurur. Bu danışmanlar bazen öğüt istenecek dostları olan insanlar tarafından bile tercih edilirler. Haklı bir şekilde varsayıldığı üzere, bir dostunkinden farklı olarak profesyonel danışmanın kavrayışı tamamen bağımsızdır ve dolayısıyla tüm durumlara uygulanabilir. Yine haklı bir şekilde varsayıldığı üzere bazı durumların ahlâki karmaşıklığının bütünüyle farkında olan bir dost, yanıltıcı olmayan bir öğüt vermekte ve güçlü bir ahlâki tutum takınmakta tereddüt edebilir ya da görecelilik ruhunu aşmayı başaramaz. Aristoteles'in gerçek (doğru) dostluğun erdemli bir yaşamı ve iyiliği paylaşmaya dayandığı yönündeki güven dolu açıklaması acı bir şekilde bizim zamanımıza uygun değildir. Ama bugün tıpkı iki bin yıl öncesinde de olduğu gibi doğru kişi bir diğer doğru kişinin dostu değil midir? Bugün bile doğru kişi için aynı türden dostlara sahip olmak en iyisidir; ne var ki onlardan artık eski zamanlardaki

dostlarla aynı biçimde öğüt vermeye hazır olmalarını bekleyemez. Bunun en önemli nedeni yaşam durumlarımızın artan karmaşıklığıdır: *Kişi bir durum hakkındaki tüm bilgilere sahip olmaksızın öğüt veremez.* Modern zamanlarda "doğal danışman"ın ehilliği bu karmaşıklıkla sınırlanır. Ancak bu, sınırlama yapılacak edimin evrensel normları tehdit etmesiyle ortadan kalkar. Böyle durumlarda dost, modası geçmiş bir tarzla hareket edecek ve diğerine "Bunu yapmamalısın!" diyecektir.

Tüm bunlar yüzünden, "üçüncü bir taraf"la, tarafsız bir yargıçla, dostane ama nesnel bir danışmanla tartışmak, tam bir tartışma için kişinin zamanı olsa bile aşırı derecede zordur. Adaletin normları (toplumsal-siyasi normlar) söylem etiğinin güçlü bir noktasıdır. Bu gibi normlar en iyi tartışmayla oluşturulur ve bunların uygulanımı durumunda öğüt vermek görece kolaydır. Ama iş, adaleti ilgilendiren konular dışındaki ahlâki kararlara gelince modern kişiler, kararın sorumluluğunu, sonunda yalnızca "En iyi olduğuna inandığın şeyi yap" diyebilecek olanlara havale etmektense kendi içlerinde bir diyalog geliştirmeyi tercih ederler.

Sezginin, şu ünlü "iyi ahlâki his"in bizi genellikle yanılttığı, yargılarına güvendiğimiz insanların iyi öğüdüne seyrek olarak başvurabildiğimiz düşünülünce, öyle görünüyor ki bugünkü ahlâki risk modern öncesi zamandan çok daha fazladır. Ama bu gerçekçi bir değerlendirme değildir, çünkü ahlâki seçimin diğer bazı koşulları bariz bir biçimde ters yöne kaymıştır. İlk olarak, ahlâken değerlendirilecek tözsel iyilerin sayısı gerek olumlu, gerekse olumsuz bir biçimde Yunan ya da Hıristiyan *ethos*'undakinden daha azdır. Ve şayet tözsel bir amaç, bu amacın aracı ve bir etkinlik ahlâkla ilgisiz [*adiophoric*] olarak düşünülürse, bununla ilgili bir karar artık ahlâki bir karar değildir. Dolayısıyla, kararlar ahlâki riskin dışında riskler taşıyabilirler. İkinci olarak, ahlâk normlarının yoğunluğundaki azalma ve adaletin norm ve kurallarında tek tipleşmenin artması ahlâki risk alma tehlikesini daha da azaltır. Son olarak zaman unsuru da ciddi sonuçları olan riske içkin olan tehlikenin azaltılmasına yardım eder.

Bu faktörlerin ilk ikisi (ahlâkla ilgisiz tözsel iyiler alanının genişlemesi ve adalete ilişkin meselelerin tek tip olması) yüksek ahlâki riskleri içerebilen kararların sayısını azaltır. Ama benim "zaman unsuru" dediğim şey yaşamımızın niteliğini etkileyen farklı türden bir niceliktir. Modern, olumsal kişiler geleneksel bir çevrede yaşayan insanların yapmayacağı hataları yaparlar, ama bunları telafi edecek kadar uzun yaşarlar. Olumsallığımızın artış oranına göre ömrümüz de uzar. Ancak

bu *in sensu stricto* beklentidir: İnsanlar neyseler o olabilmek için bütün şansları keşfetmeden ölmemeyi umarlar. Geleneksel dünyaya fırlatılmış olanlar çok daha kısa bir yaşam süresinde neyseler o olabilirlerdi. Benzersiz çevrelerinden nasıl doğru davranacaklarını ve nasıl iyi ahlâki yargı (*phronesis*) geliştireceklerini öğrenirlerdi. Tam tersine modern insanlar daha uzun bir yaşam sürmeye, farklı çevreleri deneyimlemeye ve muhtelif kurumları, ideolojileri, insanları ve daha fazlasını bilmeye ihtiyaç duyarlar. Bu karmaşık süreçte hatalar yapılabilir; ne var ki böylesi birçok hatayı yapmak ve geri almak için zaman vardır. Doğru bir yaşam doğru eylemlerin kesintisiz bir süreğenliği değildir; birçok süreksizliğin, değişimin, iyi ya da kötü seçimlerin, başarısızlık ve başarıların sürekliliğidir; bu süreklilikte temel olarak doğruluk üstün gelir. Doğru kişiler ne yaparlarsa yapsınlar doğruluğa gebedirler, ahlâki yanılgıları da buna dahildir. Doğruluk doğru kişilerin fethedeceği bir alan değildir; bu onların oldukları şeydir. Ama modern doğru kişiler varoluş seçimlerine yaraşır bir biçimde yaşayabilmek için zamana ihtiyaç duyarlar. Ve yaşamımız şiddet yüzünden kısalmadığı müddetçe bunun için zamanımız vardır. Daha sonra tartışılacak sınır durumlara kesin olarak "sınır" denir çünkü bunlar bu modelin dışındadır.

III

*Adalet*in norm ve kurallarının "uygulanışını" tartışmak anlamlıdır. Bunlar *kümesel normlar*dır; yani, toplumsal kümeler oluştururlar ve dolayısıyla da bir kümenin her bir üyesine uygulanırlar. *Beyond Justice* [Adaletin Ötesi] adlı kitabımda *statik* ve *dinamik* adalet arasında bir ayrım yaptım. Statik adalet durumunda normları ve kuralları adil kabul ederiz. Adil olmamız için uygulandıkları kümenin her bir üyesine bu norm ve kuralları tutarlı ve sürekli olarak uygulamak zorundayız. Dinamik adalet durumunda ise norm ve kuralları sorgularız. Var olan norm ve kuralların adaletini tartışmak ve onların değişmesi gerektiğini savunmak için adaletin dışındaki bazı değerlere başvururuz (çünkü bir şeyin adil olmadığı için adil olmadığını söylemek totolojidir). Kesin olarak söylersek, normların ve kuralların "uygulanış"ından ancak statik adalet durumunda bahsedilebilir. Ne var ki *Beyond Justice*'te, Habermas'ın yeni (alternatif) norm ve kuralların akılcı bir söylemde ilgili herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği konusundaki tavsiyesi-

ni var gücümle destekliyorum. Böylesi bir söylemin uygulanması gereken kendi norm ve kuralları bulunur. Kuralın uygulanışı durumunda *nasıl* uygulanabileceğine dair hiçbir kuşku olmaz, çünkü "nasıl"; "ne", "ne zaman" ve "kime"ye içkindir. Normun uygulanışı durumunda, durum daha karmaşıktır. Belli bir durumda hangi normun uygulanacağına, nasıl uygulanacağına vs karar verilmek zorunluluğu vardır. Ne var ki hâlâ "uygulama"dan söz etmek uygundur.

İş, *adalet ve adaletsizlikle ilgili olanların dışında* ahlâki sonuçları olan eylemlere geldiğinde normların ve kuralların "uygulanış"ından söz etmek güçleşir. Hakemin, ceza verirken kuralları doğru (adil) bir biçimde uyguladığını ya da öğretmenin ödevleri notlarken kuralları doğru (adil) bir biçimde uyguladığını söylemekte bir tuhaflık yoktur. Ancak dostumuzun doğruluk normunu uyguladığından ve bu yüzden onun yalan yerine doğruyu söylediğinden ya da bir kavgada birinin, "Öldürmeyeceksin" normunu uyguladığından, bu yüzden de kavga ettiği adamı öldürmediğinden bahsetmek kesinlikle tuhaftır. Esas ahlâk normları *kümeler-üstü*dür; modern dünyamızda toplumsal ya da siyasi kümeler oluşturmazlar. Kişi onları "uygulamaktan" ziyade, onlara "yaraşır bir biçimde yaşar"; hatta onlara "yaraşır bir biçimde yaşamak" fikri bile yanıltıcı olabilir. Ahlâk normları insanların "ikinci doğaları" olabilir; bunların bazıları doğru kişilerin kesinlikle "ikinci doğaları" olur. Ama adaletin norm ve kuralları asla "ikinci doğa" olmaz; yalnızca *onları uygulama alışkanlığı böyle olabilir*. Eğer adaletin norm ve kuralları ikinci "doğa olursa", insanlar, bu normların ve kuralların geçerliliklerinin sınandığı (savunulduğu ya da reddedildiği) bir söyleme katılma yetilerini kaybederler.

Bir kişi ne yaparsa yapsın diğer insanların yaşamlarında iz bırakır. Kişi insanlık durumundan, birliktelik durumundan kaçamaz; aslında hiç kimse bundan gerçekten kaçmak da istemez. Kant, bu durumun paradoksal mahiyetini tanımlamak için *ungesellige Geselligkeit* (toplumsallaştırılamayan toplumsallık) sözünü icat etmiştir. İnsanlar yakınındakiler tarafından tanınmak için her şeyi yaparlar: Bu tanınmadan başka hiçbir şey mesele değildir. İnsanlar birbirlerine karşı suç işlerler, onlarla merhametsizce rekabet ederler, onların kıskançlıklarını, hasetlerini ve nefretlerini canlandırırlar, tam da bu yüzden aynı kişiler onları mümkün olabilen en yüksek tanıma ile kabul edeceklerdir. Tam tersine doğru kişiler *gesellige Geselligkeit* (toplumsal olan toplumsallık) yolunu seçerler. Öteki kişiler ya da gruplara "karşı", sadece adalet meseleleri öyle gerektirirse mücadele verirler; aksi takdirde sadece (kendileri ve başkaları) "için" mücadele ederler. Kantçı anlamda "toplum-

sal" olmak bizi başkalarının tanımamalarına karşı daha az incinebilir yapar. Başka kavramlar kullanmasına rağmen Aristoteles de erdemli kişilerin egolarının (tanınmadan dolayı daha az memnun oldukları için değil, bunun bedelini kendi ahlâklarından ödemeye hazır olmadıkları için) daha güçlü olduğunun farkındaydı.

Aynı zamanda doğru kişiler başkalarının ego zayıflıklarına karşı, modern zamanlarda, çok büyük öneme sahip, özel bir duyarlılık geliştirirler. Çünkü ahlâkla tamamen ilgisiz bir eylemin gerçekleşmesi bile zayıf egolu kişileri yaralayabilir. Lukács *Roman Kuramı*'nda *(The Theory of the Novel) nezaket* "sorunlu birey" (ya da benim benim terminolojimde olumsal kişi) için temel ahlâki bir nitelik halini almıştır,

der. Nezaket müstesna bir erdemdir, çünkü bir erdem *normu değildir*. Bir edim, ne olduğundan dolayı değil, nasıl yapıldığından dolayı nezaketsiz olarak eleştirilir. Nezaket, *phronesis*'in bir alt durumu olarak da adlandırılamaz. Nezaket duygusu bir yetenek olduğu halde *phronesis* böyle değildir. Ancak nezaket *phronesis*'e benzer: Wittgenstein'ın kavramını kullanırsak onlarda "aile benzerliği" vardır. Ama nezaket iyi yargıya özdeş değildir: İyidir ama yargı değildir. Goffman'ın böylesi bir kavrayışla zekice resmettiği, kendini koruma ve kendini sunma *törenleri* ve *adabı* hepimize tanıdık gelir. Bu tür törenlerin ve adabın nezaketle bir ilişkisi vardır. Onlar da nezaket gibi Elias'ın ünlü "uygarlaşma süreci" akışında modern zamanlarda ivme kazanmışlardır. Ne var ki, nezaket ve koruyucu törenler aynı değildir. Örneğin "itibarı koruma" törenleri kişisel değildir: *utanç verecek bir durum* fark ettiğimizde, fark etmemiş gibi davranırız. Benliğini bu şekilde koruduğumuz kişi kişisel olmayan bir X'tir. Nezaket de itibarı korur, ama esnektir, kişilere ve durumlara uyarlanır ve bunu yaparken anlayışlıdır; karşı taraf da bunu böyle deneyimler.

Kişi eğer dikkat ederse bir şeyi fark edebilir. Şaşmaz nezaket Tanrı vergisi bir yetenek olduğu halde, başkalarına dikkatini vermek böyle değildir. "Toplumsal olarak toplumsal" kişiler haklarında karar verdikleri, birlikte hareket ettikleri, adlarına hareket ettikleri, eşlik ettikleri insanlara dikkatlerini verir. Öteki faillerin egolarını korumak için ellerinden gelenin en iyisini yaparlar. Son olarak "nazik davranmak" estetik bir boyuta da sahiptir. Nezaket alelade bir eyleme benzersiz bir biçim verebilir, çünkü nazik davranmak güzel, seçkin ve soylu bir tarzda davranmaktır. Ne var ki, estetik ve etiğin birleştikleri bütün mühim noktalarda olduğu gibi burada da etik olanın önceliği sürdürülmek zorundadır.[3]

3. *Cinselliğin Tarihi* adlı kitabında Yunan ve Roma etiğinin soykütüğünü tartışırken Foucault insan kişiliğinin estetik ve etik boyutları arasında güçlü bir denge için bir sa-

Daha önce belirtildiği gibi, doğru kişiler mümkün ve muhtemel eylemleri ahlâki bakış açısından değerlendirirler. Eğer gelecekteki eylem ahlâkla ilgisiz görünürse, karar ahlâki olmayan bir bakış açısından verilir. Ama önce eylemin gerçekten ilgisiz olup olmadığı ya da daha ziyade ahlâki çağrışımlarının olup olmadığı, eğer varsa ne oldukları sınanır. Böyle bir sınama nasıl gerçekleştirilebilir?

Birbirlerinden çok az farklı iki eylem modeli burada ayrı ayrı tartışılmalıdır. İlk durumda, kişi yapılmak üzere olan eylemin *ahlâken uygun* bir eylem olup olmadığını anlamak ister. İkinci durumda kişi *iyi, soylu ve değerli* bir şey yapmaya niyetlenir ve bunu yapmanın en iyi yolunu araştırır. Her iki durumda da, herkes "mutlu eylem" dediğim şeyi tercih eder. İlk durumda, "mutlu eylem"in tanımı şudur: Önerilen eylem ahlâka uygun olmalıdır; ikinci durumda ise eylemin çok fazla bir bedeli olmamalıdır. Ahlâk hakkındaki ders kitapları failden çok büyük talepleri olan eylemlere yönelme eğiliminde olup, "mutlu eylemler" hakkında söyleyecek çok az şeyleri vardır. Ancak ikincisi düşündüğümüz kadar ender değildir ve her ne olursa olsun, "mutsuz eylemler" kadar araştırılmayı hak eder.

Bu iki tür eylem modeli katı Weberci kavramlarla sırasıyla *amaç yönelimli* ve *değer yönelimli* olarak tanımlanabilir. Ancak baştan belirtilmelidir ki amaç yönelimli eylemler de geniş anlamıyla değer yönelimlidir. Ahlâki iyi en üst sıradaki bir değer olduğu için, iyi kişinin olumsuz ahlâki içeriği olan eylemlere başlamama kararlılığı, ahlâkla ilgisiz olsa bile birincil bir değer yönelimi olan bir tutumdur ve genelde ortodoks Weberci anlamda "amaç yönelimli"dir.

Amaç yönelimli eylemlerde *ahlâka uygun eylem* ile *techne* arasındaki fark daha fazla araştırılmalıdır. Ahlâki ilgisi olan her edim bir eylemdir ve sadece teknik-pragmatik olduğu için değil, niteliği itibariyle pratiktir. Ayrıca, teknik prosedürü oluşturan ve (örneğin bazı bilimsel açımlamalardaki gibi) *gerçekleştirilmemesi gerektiği* için, teknik edim olmayı sürdürse de eylem (praksis) halini alan bazı edimler vardır.

Bir eylem başlatmaya hazır duran doğru kişi, gündelik eylemden çok uzak olan çok katı bir model gibi görünür. Sonuçta sürekli olarak

---

vunu yaptı. Kant üzerine derslerinde ve bazı son yazılarında belirttiği gibi, Arendt beğeni yargısını estetik ve siyasal etiğin merkezinde gördü. Jean-François Lyotard estetik ulviyet kategorisini, özellikle *L'Enthousiasme* [Coşkunluk] adlı kitabında ahlâk siyaseti tartışmasının içine yeniden soktu. Hem Arendt hem de Lyotard (Foucault hariç) argümanlarını başlıca Kant'a, özellikle de *The Critique of Judgement*'a [Yargının Eleştirisi] dayandırırlar. Bu konu, hem estetik ve etik boyutların özdeşleştirilmesi hem de katı ve kati biçimde ayrıştırılması gündelik faillerde ve filozoflarda aynı derecede rahatsızlık yarattığından, yakın bir analizi hak ediyor.

şu ya da bu şekilde eylemde bulunuruz ve eylemler zincirimizin mutlak sıfır noktası yoktur. Buna rağmen model anlamlıdır. Kişinin seyrek olarak *bir* amacı, *bir* çerçeveyi ya da *bir* kişiyi ayrı ayrı seçtiği; seçimlerimizin çakıştığı ya da bağlantılı olduğu ve yapay olarak ayrılmamışlarsa birbirinden ayrılamayacakları pekâlâ doğru olabilir. Ne var ki her bir kişinin yaşamında, ilkini takip eden türevsel durumlar yaratan ya da takip eden seçimlerin çerçevesini kısıtlayan bazı çok ciddi kararlar vardır. Bunlar "yeni eylem gidişatı"nı doğuran noktalardır, "bir eylemi başlatmaya hazır olduğumuz" zaman, verili anın zincirdeki bir halkadan ibaret olduğunu bilmemize rağmen, *yeni eylem tarzımıza bu anın tarihini atarız.*

Farz edelim ki "bir eylem başlatmaya hazır olan" kişimiz doğru olsun. Yine farz edelim ki bu kişi bir insan ilişkileri (yani "şöyle şöyle bir kişi" ile "şöyle şöyle bir geçmiş") ağı içinde bulunsun. Ne var ki, verili bir anda bu kişinin kendisini şöyle bir durumda bulacağını ya da şöyle bir karar öncesinde duracağını baştan "varsaymamız" neredeyse imkânsızdır. Durumları biz kendimiz için yarattığımızdan, durum sadece verili değildir, aynı nedenle durum bizim "önümüzde duran bir şey" de değildir. Ama ilgili kişinin ahlâken uygun bir şeyi yapmaya önceden karar vermiş olduğunu farz edebiliriz. Bu, amaç yönelimli eylem için model olabilir, çünkü değer yönelimli eylem durumunda kişi önce niyet ettiği eylemin gerçekten de en değerli ya da ahlâken en uygun eylem olup olmadığını kontrol etmek zorundadır. Kişi normal olarak bir tözsel amacın, "şunun" ya da "bunun" ya da bazı bağlantılı amaçların ("bu amaç" ve bununla birlikte "şu" ya da "şunlar"ın) peşinden koşmaya karar verir. Bağlantılı amaçlar eşzamanlı ya da ardışık olabilir, veya hiyerarşik olabilir ya da olmayabilir. Pratikte herhangi bir şey olabilir: bir şey, bir mevki, bir kişi, gelecekteki eylemleri için bir çerçeve, bir kurum ya da her neyse. Ama hiçbir tözsel amaç nihai bir hedef değildir, çünkü nihai hedefleri amaçlayan, amaç yönelimli eylemler değil, düzenleyici ideallerdir. Ancak fail tarafından amaçlar "iyi" olarak düşünülmelidir, aksi takdirde kişinin amacı olamazlar.

Amaçların peşinden belli *sınırlamalar* içerisinde koşulur; onlara ulaşmak ve onları etkilemek için *potansiyeller* harekete geçirilmelidir; amaçlar belli *çerçeveler* içine yerleştirilmelidir. Ama amacın içine yerleştirildiği çerçeve karar zamanındaki faile dışsaldır. Failin kararı tam da çerçeveye girmeyi amaçlar.

Amaç yönelimli eylem durumunda, hem güç hem de potansiyellerin ve kısıtlamaların niteliği pragmatik bakış açısından hayati önemdedir; ne var ki eylemin görülebilir ahlâki sonuçlarına uygun olmadıkla-

rı sürece, ahlâki bakış açısından ne olduklarının hiç önemi yoktur. Bu ayrımı kolayca yapmak iyi ahlâki yargı (*phronesis*) emaresidir. Tersi de geçerlidir: İyi ahlâki yargı bu ayrımı sıkça ve doğru olarak yapmakla gelişir.

Doğru kişi hem aracın hem de amacın uygun olup olmadığını kontrol etmek zorundadır. Kötü şöhrete sahip olan, amaçların araçları haklılaştırdığı tezinin bu kontrol süreciyle çok az ilgisi bulunur. Doğru kişi, "nihai hedef"in bu mu olduğunu değil de, yalnızca belli bir amacın uygun olup olmadığını keşfetmek istediği sürece, bu "Ne neyi haklılaştırır?" sorusu sorulmayacaktır bile.

İyi bilindiği üzere, amaçlar her zaman (nihai hedeflerden başka) tözsel değerlerle ilgilidir ve "amaçlara yönelik eylemler" belki de onların amacından (amaçlarından) başka (pozitif ya da negatif) tözsel değerlerle ilgili olabilir, ama olmak zorunda değildir. Ne var ki ne amaçlar ne de eylemler genelde tözsel değerleri "vücuda getirebilirler". Daha ziyade "saf tözsel değerler" denenler somut eylem ve amaçlarla ilgilidir. Gerçekte amaçladığımız "sağlık" değil, belli bir hastalığın iyileştirilmesi, kendimizi salgınlardan korumak, zindeliğimizi korumak ve benzeridir. Eylemler söz konusu olduğu sürece, ilaç kullanabiliriz, ameliyat isteyebiliriz, egzersiz yapabiliriz, tıbbi araştırma yaptırabiliriz, başkalarını karantinaya alırız, hijyen standartlarını bozanları cezalandırabiliriz ve çok daha fazlasını yapabiliriz. En azından bir tek "saf tözsel değer"le ilişkisi olmayan bir eylem (ya da amaç) bulmak neredeyse imkânsızdır. Bu, bir eylemin ya da amacın yalnızca bir saf tözsel değerle ilişkili olduğu için ahlâken uygun hale gelememesinin nedenlerinden biridir; doğru kişi bunun tam anlamıyla farkındadır. Damıtılmış "saf değerler"i haklılaştırıcı araçlar olarak kullanmak, çok iyi bir ahlâki yargı gerektiren istikrarsız bir iştir, çünkü bir yandan saf değerler haklılaştırma sürecinde tamamen göz ardı edilemezken, öte yandan onun tek kriteri de olamazlar. Nereye kadar gideceğimiz, yani doğru kalmayı istersek duracağımız nokta yine bir *phronesis* meselesidir.

IV

Amacın; yerleştirildiği çerçeve, potansiyeller ve kısıtlamaların pragmatik bakış açısından düşünülmesi gerektiğini gösterdim. Ahlâki bakış açısından, eylemin önceden görülebilir *ahlâki* sonuçlarıyla ilgili olmadıkları sürece kısıtlamaların ve potansiyellerin ihmal edilebileceğini

ekledim. Ama kişi çerçeveyi hem pragmatik hem de ahlâki bakış açılarından düşünmek zorundadır. Amaç daima en azından bir, genellikle de birden çok çerçeveye gömülüdür. Amaçların ve eylemlerin değişmez bir biçimde gömülü oldukları çerçeve *failin yaşamı*dır. Çerçevelerin çoğulluğu başkalarının yaşamlarına bağlanır. Geleneksel toplumlarda ve yaşam tarzlarında iki tür çerçeve arasındaki fark, şu bağlantılı nedenlerden dolayı ihmal edilebilir. İlk olarak, kolektif bir biçimde paylaşılan etik dünyanın bir üyesi olan kişi, birisi için uygun olanın öteki için de uygun olup olmadığı konusunda hemen hemen emin olabilir. Dolayısıyla ahlâkla ilgisiz addedilebilecek eylemler hakkında neredeyse otomatik bir uzlaşma olacaktır. İkincisi, eylemlerin gelenek temelli olduğu yerde, onlara izin verilmesi de gelenekler yüzünden olacaktır. Modern gündelik yaşam da, fail gelenekleri teyit ettiği sürece, "tartışmasız kabul edilen" ve dolayısıyla izin verilen etkinlikler ve amaçlarla doludur. Bazen, insanlar önemsiz şeyleri sorguladıklarında bu sadece bir *ahlâki isteri* emaresidir. *Phronesis*, ahlâki isteri ile her amaç ve eylemi önemsiz bulan ahlâki kinizm arasındaki "orta yolu" ayırt eder.

Gelenek temelli eylemlerin, gelenekleri teyit ettiğimiz sürece uygun olduğu kaydı daha fazla araştırılmaya gereksinim duyar. Etik gelenekler *somut normlar*dır.[4] Modern zamanlarda da somut etik normlar mevcuttur ancak bunların mahiyeti ve yoğunluğu değişken hale gelmiştir. Bu durum, etiğin ve yaşam biçimlerinin çoğulluğunu gösterir. Modern olumsal kişiler de böylesi amaçlar oluştururlar ve faillerin etik geleneklerini paylaşmayan insanları hedef alan böylesi eylemler gerçekleştirir ya da en azından böyle insanların yaşamlarına etkide bulunurlar. "Çerçeve" olarak adlandırdığım şey, gelenekler, ahlâki inançlar, yaşam biçimleri ve içinde amaçlarımız ve eylemlerimizden etkilenen insanların yaşadığı kurumlardır; amaç ve eylem orada gömülüdür. Çoğulcu bir dünyada, amaç ve eylem bir çerçeveler çeşitliliğine gömülü olabilir. Dolayısıyla eylemlerin ve amaçların uygunluğu hakkındaki soru şöyle yeniden formüle edilmek zorundadır. "*Benim için* bu tikel amaç peşinde koşmak uygun mudur?" "Onun peşinden bu *somut* Öteki ile koşmam uygun mudur?" "Benim somut ahlâk normlarımı paylaşmayan ötekilerin çerçevesine gömülü bir amacın peşinden koşmam uygun mudur?"

4. Somut normlar eylem için kesin kurallardır: Tavırlara, davranış örüntülerine, yargı örüntülerine özgül bağlamlarda yol gösterir. Soyut normlar bağlam-ötesi veya bağlam-üstü normlardır: Uygulanmaları her bağlam ve seçim için yorum gerektirir. Oldukça farklı somut normlar aynı soyut normun doğru yorumu olabilir. Bu problemi detaylı bir şekilde *Genel Etik*'in ikinci bölümünde tartıştım.

Buradaki mesele doğru kişilerin bile, doğru olmayan şeyleri bile isteye yapabilip yapamayacakları değil, her bir doğru kişinin kendi tarzında doğru olma ihtiyacıdır. Varoluş seçiminden sonra kişi tekil bir biçim ya da türde bir doğruluk olan bir yaşam biçimi geliştirir. Bu, kişilere, kurumlara, belli fikirlere ve hareketlere bağlılığı içerir; ayrıca değerlerin ve erdemlerin bazı *yorumları*na, bir mesleğe (ya da mesleklere), bazı tür etkinliklere, bazı yetilerin gelişmesine ve daha fazlasına bağlılığı da içerir. *Bir başka şekilde* doğru olmak kuşkusuz bu olumsal kişiye bu ihtimaller demetini açar. Ne var ki bir kez ihtimaller gerçekler halini alınca, bunlar diğer ihtimalleri dışlar ya da sınırlandırır. "Şöyle şöyle bir (doğru) kişi" halini almak ve olmak, yani doğru bir birey olmak, sadece bir kişilik özellikleri meselesi değildir; aynı zamanda değerler ve yükümlülükler, sözler ve bağlılıklar meselesidir. Kişinin kendisine karşı dürüst olması dürüstlük düsturu değildir: Dürüst olmayan kişiler de kendilerine tam anlamıyla dürüst olabilirler ve hatta kinik sahtekârlar kendi doğru benliklerine yaraşır bir biçimde yaşamaya büyük değer verirler. Ama dürüstlüğü seçmiş olan ve "şöyle şöyle dürüst bir kişi" halini alan kişiler için, "Kendine karşı dürüst olacaksın (kalacaksın)" düsturu özellikle büyük bir ağırlık taşıyacaktır. Bundan çıkarılacak ilk sonuç, uygun bir amacın ve bu amacın peşinden koşmanın, peşinden koştukları şey kendi bireysellikleri için doğru olmayan, somut dürüst kişiler için uygun olmayacağıdır. Bir insanın kendisine karşı görevini[5] tartışırken Kant'ın aklında insanın kendisini mükemmelleştirmesi vardı: Yetilerimizi ve eğilimlerimizi geliştirmek, kendimizi mükemmelleştirmek kendimize karşı ana görevimizdir. En iyi melekelerimizi geliştirip yeteneklere çevirmemizin iyi yaşamın koşullarından biri olduğuna inanmama rağmen, kendini mükemmelleştirmenin bir görev olarak düşünülmesi gerektiğine inanmıyorum. Doğru olmak iyi yaşamın koşullarından biridir; en iyi melekelerimizi geliştirip yeteneklere çevirmek diğer bir koşuldur; muntazam ve yakın duygusal kişisel bağlılıklar oluşturabilmek üçüncü koşuldur. Ne var ki kişi en iyi melekelerini geliştirip yeteneklere çevirmeksizin de doğru olabilir, çünkü başka şekillerde doğru olunabilir. Kişinin kendisine sadık kal-

5. Bu tikel görev (kendimize karşı olan görev) Protestan ahlâkı geleneğiyle güçlü bir şekilde ilişkilendirilerek son zamanlarda gözden düştü. Fakat bu görevin ana fikri kesinlikle bu gelenekle ilintili değildir. Kişinin zihinsel, duygusal ve fiziksel yetilerini geliştirmesi baskın eski Yunan düşüncesinde de ahlâken önemsenirdi. Hiçbir ahlâk felsefesinin veya gündelik etiğin, hatta temel hazcılığın bile onaylamadığı, herhangi bir amacı olmaksızın basitçe yaşamda takılmak, yani dünyada aylaklık yapmak demek olan bir tür hazcılık vardır. Estetik açıdan nahoş olmasının ötesinde, kişinin kendi potansiyellerini ihmali onu kötü güçlere kolay bir av yapar.

ması, kişinin bunu kendisine "borçlu" olması anlamında bir görev olma *görüntüsüne* sahiptir. Doğru bir kişinin kendi içinde uygun olmasa da, kişinin somut doğruluğuyla ilgisiz bir amacın peşinde koşmaya başladığı herhangi bir durum tasavvur edin. Bu kişinin kendisinin "şöyle şöyle bir doğru kişi" imgesini korumasını gerektiren *uygun görevi* yoktur. Ama burada kesin olarak ima edilen bir görev benzerliği söz konusudur, çünkü belli etmeden iyiliği bilgiyle ve kendimize dair bilgiyle birleştiririz.

Alışılmış yaşam biçimi çerçevesine iyi uymayan bir amacın peşinden koşan doğru kişi normalde bunu yapmasının *nedenlerini gösterir*. Gösterilen nedenler tipik olarak öznel ve nesnel olmak üzere iki türlüdür. Öznel neden yeni bir *inisiyatif* nosyonuna işaret eder. Doğru kişi kendi yaşamını değiştirmek için inisiyatifler alır. Nesnel neden (failin kendi yaşam biçiminin yanı sıra) amacın gömülü olduğu *çerçevelere* işaret eder. Gerçekten de, insanlar amaçlarını "saptırabilen" ve dolayısıyla onları kendileri için yanlış yapan özel çerçeveleri çok seyrek olarak itinalı bir biçimde düşünürler. Analizimin daha sonraki aşamasında bu meseleye ve bunları takip eden çatışmalara döneceğim.

Bugünlerde aynı evi paylaşan insanlar bile farklı somut normları doğru bulabilirler. Yetişme, kişisel tercih, farklı kurumlarla bağlantı, kuşak farkı ve daha başka şeyler böylesi bir ayrılığa katkıda bulunur. Burada tartışılan şey *çıkarların* ayrılığı değil, *normatif beklentilerin* ayrılığıdır. Normatif talepler paylaşılsa bile, çıkarlar ayrılabilir ya da birbiriyle çarpışabilir. Söylemeye gerek yok ki normatif beklentilerin farklılığı çıkar uyuşmazlıklarında da ortaya çıkar. Doğru kişiler, kendilerinin ahlâki dünyalarında ahlâkla tamamen ilgisiz olan amaçların peşinden koşmanın aynı hane halkının ya da cemaatin diğer üyelerine göre ahlâki açıdan kabul edilir olup olmayacağını araştırmak ihtiyacı duyarlar. Ateist propagandanın peşine düşmek kendi içinde ahlâkla ilgisizdir ama bunun, bu amacı dini bütün ebeveynlerinin evinde güden genç bir ateist için böyle olması gerekmez.

Bazı ahlâk kuramları kişinin kendi adına peşine düştüğü amaçların ötekiler adına peşine düşülen amaçlara göre daima ikincil olduğunu iddia ederler. Bu kuramlar etik yaşamın hâlâ homojen olduğu zamanlarda icat edilmişti; bunlar geliştirdikleri çağları fazla değişikliğe uğramadan atlattılar. Modern yaşamımızda böylesi basit reçeteler uygun rehberlik yapamaz. Doğrudur, her şeyi yalnızca kendi adına yapan bir insan doğru olamaz. Ama bu iddiadan şu çıkarılmaz: Kişinin başkaları adına peşinden koştuğu her bir amaç ahlâken kendi adına peşine düştüğü amaçlardan daha üstündür. George Bernard Shaw'dan şu derin

bilgelik buraya uyarlanabilir: Başkalarının bize yapmasını istemediğimiz şeyi biz de başkalarına yapmamalıyız, çünkü başkaları tamamen farklı bir zevke sahip olabilir. Sakınmadan söylersek, bir amaç kendi adına bir şey yapan kişi için "iyi"dir; bu durumda edimden faydalananın özerkliğine saygı edime içrektir. Ancak başkaları adına bir şey yaparken kişi edimden faydalandığı varsayılan ve tamamen farklı bir şeyi arzulayabilecek olan kişinin özerkliğine saygı duyabilir ya da duymayabilir.

Doğru kişinin kendi için bir şey yapmak istediğini ve bu edimin kendi içinde ahlâkla ilgisiz olduğunu farz edelim. Eylemin içine gömülü olduğu "ötekilere ait çerçeve"yi iyice idrak etmeye çalışırken kişi kararla *doğrudan* ilişkisi olan kişilerin hem hayati çıkarlarını hem de değerlerini düşünmek zorundadır. Hiçbir doğruluk biçimi bundan daha fazlasını talep edemez; bu gerekliliğin ötesine gitmek ahlâki isteri olabilir. Aslında, insanlar normal olarak, bunun ötesine gittiklerinde haklı bir şekilde ikiyüzlülük suçlamasına yola açan lafını bilmemekle suçlanırlar. Kuşkusuz şu olabilir: Kendi içlerinde ahlâkla ilgisiz olan amaçların peşindeyken ötekilerin çıkarlarına ya da değer sistemlerine istemsizce zarar verilebilir. Ama yalnızca kültürlerden bağımsız olarak iyi olan kişiler (yani azizler ya da mükemmel varlıklar) bir amaca başlamadan önce tüm bu ihtimalleri göz önüne alabilir. Normal olarak doğru bir kişi için bu, kaçınmaya çalıştığı ahlâki isteri olabilir. O halde başkalarının kültürlerden bağımsız olarak iyi kişiler gibi davranmalarını talep etmek çifte standarttır ve bundan kaçınmak her kültürde bir doğruluk normudur. Çifte standardı değil de standardın kendisini burada kısaca tartışmak gerekir.

İşlevsel işbölümüne dayalı modern dünyada, normların artan soyutlaşması (ve evrenselleşmesi)[6], yaşam biçimlerinin çoğulluğu ve etik yaşam tarzlarının bireyselleşmesiyle, beklenti ve (ahlâki) yargı standartları daha genel, hatta bazen belirsiz ve esnek hale bile gelmiştir. Bunun sözünü ettiğimiz durum için şöyle bir sonucu mevcuttur. Amacım ahlâkla ilgisiz olduğu sürece ve bunun peşinden kendi adıma koşuyorsam ve eylemime doğrudan dahil olan kişileri nasıl etkileyeceğini göz önüne alıyorsam doğru bir kişi olarak görevimi yapmış olurum ve ilerleyebilirim. Ama bir başka kişi aynı şeyi yaparsa, hatta bu kişinin amacı benim çıkarlarımla çatışıyorsa ve kişisel değerlere ve somut normlara hasrettiğim duyguları incitiyorsa bile benim bunu ahlâken

6. Bir ahlâki norm eğer tüm kültürlerde (ilke olarak, tüm insanlar tarafından) geçerli kabul edilirse evrenseldir. Bir ahlâki norm aynı zamanda eğer ona uyan faillerce her insan tarafından gerçekten geçerli kabul edilmiş gibi uyulursa "evrensel" olarak nitelendirilebilir. Soyut ve evrensel normlar arasındaki farkı *Genel Etik* içinde tartıştım.

onaylamaya hakkım yoktur. Kısaca dürüst kişilerin yaşam pratikleri için *liberalizm* değerinin hayati önemi vardır. Liberalizm salt hoşgörüden daha fazla bir şeydir. Hoşgörü, etik çoğulculuğun ya da yaşam tarzları çoğulculuğunun henüz yeni olduğu ve iyice köklenmediği yerde eylemde, onaylamada ve onaylamamada birincil bir değerdir. Liberalizm sadece başka amaçlar ve değerleri seçtikleri için ötekileri onaylamama nedenimizin, yetkimizin ve hakkımızın olmadığı inancına dayalı bir tutumdur.

Söylemeye gerek yok ki, liberalizm ahlâken yanlış olan ve dolayısıyla iyi bilinen kritere göre uygunsuz olan eylemleri kapsamamalıdır. Doğru kişiler kendilerine amaç *olarak* ahlâken kötü olan ya da peşinden koşmanın normları ihlal etmeyi gerektirdiği amaçlar seçmeyeceklerdir; eğer seçerlerse, başkalarını bu tür eylemleri yaptıklarında yargıladıklarında liberal olmayacaklardır. Kültürlerden bağımsız olarak iyi insanlar kalplerinin iyiliğini katillere ve şiddet uygulayan ya da merhametsiz ihtirasları olan diğer kişilere sunabilirler. Doğru kişiler, doğruluk affetmeyi gerektirmediği zaman bile, yalnızca kendilerine yapılan saldırganlık edimini affedecek kadar ileri gidebilirler. Ama doğru kişinin üçüncü bir kişiye karşı işlenen suçu affetme yetkisinin olup olmadığı çok tartışmalıdır. Çünkü son tahlilde hepimiz olumsal kişileriz; belli bir cemaate (örneğin bir ulusa) ait olduğumuz için yargı yetkisi kullanamayız, adalet davasını alacak herhangi aşkın bir otoriteyle, adalet davasını kendi ellerimizle çözüp bağlayacak bir hakla donatılmış değiliz.

Kendileri adına değil de başkaları adına bir amacın (iyinin) peşinde koşarken de, doğru kişiler belli bir amacın peşinden koşmanın uygun olup olmadığını anlamaya çalışacaklardır. Amacın iyi olması, kişinin bunun peşinden koşması, faydalanan kişi için sonucun yararlı, memnuniyet verici ve tatminkâr olacağını varsayacaktır. Kişi, bu eylemden faydalanacak kişiyse yalnızca bir konuda yanılabilir: Eğer amaç yerine getirilirse amaçtan elde edilmesi varsayılan faydaları yanlış hesaplayarak yanılabilir. Başkaları için eylemde bulunurken bu noktada yanlış yapma ihtimali artar. Ayrıca başkaları eylemde bulunurken onların kendileri adına eylemde bulunmalarını, kendi amaçlarının peşinden koşmalarını ya da kendi değerlerini kendi tarzlarında sürdürmelerini engelleyebiliriz. Ilımlı egoistlerin standart yanıtı ("Ben kendi işimle meşgul olurum, sen de kendininkilerle"), sorunu, onunla yüzleşmeden ortadan kaldırır. Kişi bir amacın peşinden kendi adına bile koşuyor olsa, bir başkası adına da bir amaç peşinde koşmadan duramaz; ve dahası doğruluk kişinin başkaları adına da eylemde bulunmasını gerektirir.

Hâlâ değer yönelimli değil, amaç yönelimli eylemleri tartıştığımız halde, amaçların iyi olduğu düşünülünce değerler de belli bir rol oynar. Sanki birbirlerini dışlayıcıymış gibi çıkara göre düzenlenmiş eylemlerle değere göre düzenlenmiş eylemleri zıtlaştırarak gerçek yaşam durumlarının karmaşıklığının hakkı verilemez. Bir baba oğlu için zararlı olarak kabul ettiği bir dersi almaktan onu kurtarmanın yollarını uzun uzun düşünebilir. Bütün kafa yorduğu çareler ahlâken uygun da olabilir; ne var ki bütün eylem bağlama bağlı olarak tamamen sorunlu hale dönüşebilir. Ahlâken oldukça geçerli pek çok konu böylesi durumlarla ilgilidir. Örneğin dini temellere dayalı olarak vicdanen karşı çıkan bir hastaya kan nakli yapılmalı mıdır? Bir doktorun günlük rutininin bir parçası olan kan naklinde kendi içinde ahlâken ne bir görev ne de borç vardır. Buradaki mesele ne genel olarak sonuçlar ne de (iyi ya da kötü) güdülerdir, daha ziyade amacın (öteki kişilerin amaçlarının, inançlarının ve değerlerinin) gömülü olduğu çerçeveyi göz önüne almaktır. Şu, meseleyi daha karmaşık ve çatışmalı kılar; kişinin başkaları adına eylemi doğrudan kötü sonuçlar üretmese bile, başkaları adına, onların kendilerine yapılmasını istemedikleri bir şeyi yapabiliriz. Ve bazen eylemimiz, başkalarının değer tercihleri ve inançları yüzünden amaçları yanlış anlaşıldığı için, tam bir düşmanlıkla sonuçlanır. Burada başkaları adına ahlâkla ilgisiz bir amacın peşine düşen doğru kişileri önlerinde uzanan tehlikeli mecradan kurtaracak genel prensipler yoktur. Çünkü burada değerlerin yükümlülüğü dolaylı-örtüktür ve değer açısından nötr olan teknik bir durum, değer açısından nötr olmaktan çıktığında doğru değerlendirme aşırı derecede zordur.[7]

Bu tür ahlâki hatalardan kaçınmak niyetinde olan doğru kişilere verilebilecek en genel öğüt *özerklikle ilgili yönlendirici ilkenin kılavuz çizgisini izlemek*tir. Başkaları adına amaç yönelimli ve ilgisiz eylemlere başlamadan önce, kişi ilk olarak amaç ya da amacın peşinden koşmanın öteki kişilerin özerkliğini azaltacak ya da artıracak mı olduğunu araştırmak zorundadır. Kişinin, peşinden koştuğu takdirde, başkalarının özerkliğini azaltma eğiliminde olan böylesi amaçlardan hemen zorunlu olarak vazgeçmesi gerekmez. Başkalarına amaç hakkında daha fazla bilgi verebilir, onlarla tartışmaya girebiliriz ve sonunda onlar amacı ve sonuçlarını kabul edebilirler. Ancak karşılıklı bile olsa aydınlanmanın sınırları vardır. Ve eğer insanların onlar için peşinden koştuğumuz amaçları onaylamayı reddettiklerini fark etmişsek, bunun fay-

7. Bu modeli hasta çocuklarının hayatını kurtaracak olsa bile kan naklini kati surette reddeden Yehova Şahitleri'ni örnek veren Gewirth'ten aldım. Alan Gewirth'in *Reason and Morality*'sine [Akıl ve Ahlâklılık] bakınız.

dalı niteliğine ikna olsak bile, daha fazla ileri gidemeyiz. Yaşamı korumak bunun bir istisnasıdır (ve birçok intihar hakkı savunucusunun iddia ettiği gibi, başkalarının intihar etmelerine engel olmanın bile sorunlu bir yanı vardır).

Özerklikle ilgili yönlendirici ilke yalnızca genel bir kılavuz sunar. Amacın peşinden koşulan *alan* hayatidir. Ailede ya da çok yakın dostlar arasında özerklikle ilgili yönlendirici ilke, en azından modern zamanlarda gündelik yaşamın kurucu ilkesidir. Bu yüzden, şayet her bir adımı başkasının özerkliğini azaltıp azaltmadığı açısından araştırırsak, bu tuhaf görünebilir. Ve ne var ki otoriter bir ailede tam da özerklik ilkesine kayıtsızlık tabiyet atmosferini yaratan şeydir.

Amaçlarımızın gömülü olduğu çerçeve ne kadar uzaksa, amaçlarımızı, özerklikle ilgili yönlendirici ilkenin standartlarına göre o kadar çok kontrol etme ihtiyacı duyarız. Bu bağlamda *phronesis* yeterli değildir; halihazırdaki bilgiye de dayanamayız. Amacımız ya da üyesi olduğumuz kurumun amacı başkalarının yaşamını ya da kurumsal yapıların bekasını etkileyebilecek olduğu zaman, etik sonuçları göz önüne almak devreye girer. Bu tür bir projeye başlamadan önce halihazırdaki bütün malumat ve bilgiyi toplamak ahlâki zorunluluktur. Amaçların peşinden koşmak da pratik tartışma tarafından öncellenmek zorundadır. Ama kiminle pratik tartışma? İşte soru budur. Eylemi adlarına başlattığımız kişilere zararlı bile olsa herkesle (eğer başka bir amaç değil de özel bir amaç, gücü kullananların yararına olsa bile) pratik bir tartışma gerçekleştirebilir miyiz? Hayatın musibetlerine karşı tipik tepkileri (hem mecazi hem düz anlamıyla) körü körüne boyun eğme ya da aynı şekilde körü körüne isyan etme olan, tartışma dilinde uzmanlaşmamış olanlarla pratik tartışma gerçekleştirebilir miyiz? Verdiğimiz tavsiyeleri yerine getirmeleri için onlara finansal araçlar sağlasak bile, başkalarının ekonomik amaçları ve pratikleri hakkında güçlü öğütler verme otoritemiz var mıdır? Eğer öyle değilse, *kimin* özerkliğine saygı duyarız? Tartışma, özerklik sorunlarına verilecek en uygun yanıttır, ama en uygun çözüm bize uzak olabilir. Bu çıkmazda yapabileceğimiz en iyi şey sınırlı bir tartışma gerçekleştirmektir ve özerkliği kullanmayı, kullanma sürecinde öğreniriz.

Demek ki amaç yönelimli eylemler normal olarak ahlâkla ilgisizdir ve bu eylemlere genelde izin verilir. Ne var ki izin verilir eylemler de sorunlu hale gelebilir. Kendimiz adına amaçlar peşinden koştuğumuz sürece, kendimize sadık kalmayarak ahlâken yanlış davranabiliriz. Başkaları adına amaçlar peşinden koştuğumuz (tasarılar oluşturduğumuz) sürece, başkalarının özerkliklerini göz ardı ederek vahim gaflar

yapabiliriz. Burada uygun olanla uygun olmayan arasındaki ayrım hattı bulanık olduğu için, özerkliğin genel yönelim ilkesine sık sık başvurmak gerekir.

V

Şimdi değer yönelimli eylemlere geçiyorum. Değerlerinden birini geliştirirken doğru kişi eylemin uygun olup olmadığını iyice kavramaya değil, bunun *olumlu bir biçimde iyi, erdemli ve övgüye değer* olup olmadığına karar vermeye niyetlenir. Amaç yönelimli eylemler değer 423
tercihleri çerçevesinde gerçekleştirildikleri ve değer yönelimi dışlanmayıp, aksine dahil edildiği halde, iki durum arasındaki fark bir vurgu sorunundan daha fazladır; aynı zamanda bir (failin) *tutum* sorunudur. Temel değerler amaç yönelimli eylemlerden çıkarılabilir ama amaç yönelimli faillerin kafalarında böylesi ilkelerin bulunması onların tavrına yabancıdır. Kural olarak temel bir değeri gerçekleştirmek ya da "nihai sonuçlar"a daha yaklaşmak için belirli bir amaç peşinden koşmazlar. Ama bu tam da değer yönelimli eylemdeki failin tavrıdır. Bazı somut amaçlar, tavırları farklı da olsa, hem değer yönelimli hem de amaç yönelimli failler tarafından paylaşılabilir.

Modern insanlar "soylu fikirler"e sahip olmakla doğru kişiler haline gelmek arasında çok güçlü bir bağ görürler. Ayrıca "soylu fikirler"le soylu amaçları ilişkilendirirler. Ahlâki meziyet soylu amaçlar peşinden koşarken artar, peşinden koşulanın bayağılığı oranında azalır. Genç Hegel bu imgeyi pek de haklı olmayarak antik Yunan'da aradı. Antik Yunanlar için, özellikle onların Platon ve Aristoteles tarafından sunulan idealleşmiş tipleri için, cumhuriyet (*politeia*) aslında bir "amaç"tı. Ne var ki vatandaşın iyiliği bu amacın bir türevi ya da aracı olarak düşünülmemişti. Vatandaşlar önce erdemli olmalıdır, çünkü vatandaşın mutluluğunun koşulu yalnızca *iyi* devleti destekleyen erdemli etkinliktir. Lukács Hegel'in antiklerin ahlâkı hakkındaki görüşünün Fransız Devrimi'nden esinlenmiş olduğu konusunda ısrar ettiğinde haklıydı.[8] Aslında Fransız Devrimi sırasında kendini bir fikre (cumhuriyet fikrine, Yüce Varlık fikrine ve çok daha fazlasına) adamak ahlâki meziyetin ve iyiliğin ana göstergesiydi. Bir kişinin, yaşamını ve emeğini *fikri vücuda getirdiği* varsayılan *amacın* peşinden koşmaya ne kadar adarsa

8. Bildiğim kadarıyla, Lukács bu noktaya değinen ve bu bağlantıyı kitabı *The Young Hegel*'de [Genç Hegel] tartışan ilk kişiydi.

o kadar daha iyi bir insan olacağı varsayılırdı. Ben bu fikre *soyut coşku* diyorum.[9] Fransız Devrimi'ni ve Napoléon dönemini izleyen yaygın kinizm soyut coşkunun ortadan kalkmasına yol açmadı. Tam tersine soyut coşku, daha sonra soyut coşkunun yeni dalgalarına ivme kazandıran kinizm çağının doğuşuna katkıda bulundu. Çünkü bütün siyasi pratik türleri yüce fikirlerle ilgili olabilir. Soyut coşku icat edilip ilk kez pratiğe konulalı beri, hiçbir önemli siyasi güç onu harekete geçirme fırsatını kaçırmamıştır. Soyut coşku özellikle Avrupa savaş meydanında "ulus" ve "ulusumuz" yüce fikirlerinin denetimine verilmişti. Sonunda "insanlığın özgürleşmesi" soyut coşkusu isteyerek ya da istemeden totaliter bir rejimin doğuşunu teşvik etti.

Kant coşkuya insanlığın ahlâki ilerlemesinin vaadi olarak değinirken aklında faillerin değil *seyircilerin* coşkusu vardı. Seyirci, failin yüce fikirleriyle dayanışma içinde olduğu sürece özerk bir varlık olmaya devam eder. Özgürlük fikrinin denetimine verilen güçlü duygular erkek ve kadınları sadece araçlara dönüştüremez. Onların kişilikleri kendilerini adamalarıyla birlikte kendinde amaç olarak kalır. Gösterinin denetimine bırakılmış olan coşku, özgürlük için savaşmak olan görkemli gösteride bile estetik bir duyguyu, yüce olana saygıyı korur. Ama "özgürleşme" sadece failler için bir gösteri değildir, çünkü onlar seyirci değil, faildir. Soru, failler olarak özerkliğimizden vazgeçmeksizin duygularımızı fikirlerin denetimine bırakma ihtimalinin olup olmadığıdır.

Adanmış kişi sadece bir seyirci değildir. Kişi aktif olarak *bir şeye*, bir amaç ya da bir insanın ya da bir grubun maksadına bağlanmadan bağlı olamaz, yeter ki amaç ya da maksat yüce fikirlerle, özellikle de özgürlük fikriyle ilişkili olsun. Bir şeye bağlanırken doğru kişi aynı zamanda kendisini başkalarıyla birlikte elde etmek istediği bir amacın ("bir şey"in) aracı yapar. Coşku ve dolayısıyla yüce fikirleri vücuda getiren amaçlar ve maksatlar da fikirlerin denetimine verilir. Ama doğru kişiler kendilerini araçsallaştırmaksızın araç olarak kullanacaklardır: Asla *özerk ahlâki benliklerinden* vazgeçmeyeceklerdir. Fikirlerin denetimine bırakılmış hiçbir coşku doğru kişileri zihinlerini ahlâki düsturlara kapamaya sevk edemeyecektir. Seyirci tavrına da geri çekilmeyeceklerdir, çünkü bir kere pratiğe dökülünce estetik hazzın kaynağına bağlanma hatasına düşmezler. Kişiler ahlâki özerkliklerinden vaz-

9. Ne Kant ne de Hegel soyut coşkuyla somut coşkuyu birbirinden ayırdı. Seyirci pozisyonu (Kant tarafından genellikle alınan konum) açısından farklılaştırmanın bir anlamı yoktur; fail pozisyonu açısından ise büyük bir önem arz eder. Bu problemi detaylı bir *şekilde A Theory of Feelings*'in ikinci kısmında tartıştım.

geçmeksizin kendilerini tamamen fikirlere ve davalara verdiklerinde *somut* coşku tavrına tanık oluruz.[10]

Somut coşku ahlâki özerkliği korumaya dayandığı için doğru kişiler coşkulu insanlar olarak, ahlâki çekimin kaba gücüyle değil de baskısı ile (yaşamları korumak için aldatmak gibi) ahlâki fedakârlıklarda bulunabilirler. Ama asla kendilerinin ahlâki uyanıklıklarını felce uğratmayacak ya da vicdanın ahlâki otoritesini inkâr etmeyeceklerdir. Doğru bir kişi değerli bir amacın, bir davanın, bir fikrin, ülkesinin, dininin, partisinin ya da başka bir şeyin yalnız bir tek kişi olan kendisinin üzerinde olduğunu kabul edebilir. Ne var ki böyle bir kişi herhangi bir şeyin ahlâki hükmün daha yüksek bir uğrağı olarak kendisinin ahlâki vicdanını ve ahlâki düsturlarını hükümsüz kılabileceğini asla kabul edemez. Eğer herhangi özel bir amaç ya da dava en yüksek ahlâki hüküm alanında bulunan normların çiğnenmesini gerektirirse, doğru kişiler bu amaç ya da davanın peşinden koşmayı bırakmayı tercih ederler. Bazı amaçların peşinden somut değil de soyut coşku duyanlar koşabilirler; başka bazı amaçların peşine birbirlerinden farklı biçimlerde her ikisi de koşabilir.

Doğru kişiler değer yönelimli eylemlerde asla *ahlâki* özerkliklerinden vazgeçmeseler de, bir amacın hizmetindeki ahlâki olmayan özerkliklerini azaltmaya meyledebilirler. Bir davaya kendini adamak, bir amacın peşine düşmek kişilerin ahlâki olmayan özerkliklerini azaltır; bu "bir amacın hizmetinde olmak"la dile getirilir. Bazen iyi yaşamın bir kısmı (örneğin melekelerin geliştirip yeteneklere dönüştürülmesi) bile gönüllü olarak feda edilebilir. Daha sonra değineceğim, "sınır durumlar" denen durumlarda doğru kişiler gönüllü olarak yaşam şanslarını azaltır ya da yaşamdan bile vazgeçerler. Hangi durumların böylesi büyük fedakârlıklara otorite verebileceği yine *phronesis*'in meselesidir.

Doğru kişiler bir amacın peşindeyken kendilerinin ahlâki olmayan özerkliklerini azaltsalar bile, *ötekilerin ahlâki olmayan özerkliklerini* ya da onların kişisel özgürlüklerini azaltması beklenebilecek bir davaya asla bağlanmazlar. Eğer bu kuralın istisnaları varsa, bunlar adalet ilkeleri ve adil yasalarla uyumlu olmalıdır. Ayrıca eyleme katılanların bazıları dış kısıtlamalarla, gönülsüz olarak ya da herhangi şekilde bir cezalandırılma korkusuyla eylemde bulunuyorsa doğru kişiler (değerlendirilmiş) eylemlerin peşinden koşmakta tereddüt ederler. Sonunda,

10. Burada özerkliği değil, ahlâki özerkliği kastediyorum. Çok sınırlı bir kişisel özerklik (her istediğini yapmak) durumunda kişi ahlâken (doğru şeyi yaparken) özerk kalabilir. Farkı *Genel Etik*'te inceledim.

eğer amaca ulaşmak dış kısıtlamalara tabi olan kişilerin katılımına dayanıyorsa, doğru kişiler değerlendirilmiş eylemi kolayca reddedebilirler.

Soyut ve somut coşku duyanların bazen kendilerini aynı davayı teşvik eder bulabilmelerinin çeşitli nedenleri vardır. Bir neden şudur: Soyut coşkunun *ideası* da aynı şekilde soyuttur ve sonunda bu soyutlamaya bilerek verilen içerik soyutlamanın kendisiyle çelişebilir. Bir diğer neden de, soyut coşku duyanların asla soyut değeri düzenleyici bir idea olarak kullanmamalarına, daha ziyade bunu somut bir maksatla özdeşleştirmelerine rağmen, somut coşku duyanların aynı soyut ideayı düzenleyici fikir olarak kullanabilmeleri ve kendi yorumları oldukça farklı olduğu halde soyut coşku duyanlarla geçici bir ittifak kurmalarıdır. Baskıcı rejimler de, yol ayrımı da olan, özgürleşmenin büyük anına kadar iki farklı tipi bir araya getirebilir. Bu, insanlar aynı değerlere farklı davalarla bağlanabilirler ya da aynı davaları farklı yorumlayarak bağlanabilirler, demenin farklı bir biçimidir.

Soyut coşkunun büyüsü şu inanca sevk eder: Amaç ne kadar evrenselse, ahlâki içeriği o kadar yücedir. Ama somut coşku failleri bir dava ne kadar evrenselleşirse o kadar kuşkuya düşerler. Çünkü amaçlar değil, değerler ve ilkeler evrensel olmalıdır. Sonuçta toplama kamplarında milyonların can vermesi "insanlığın özgürleşmesi" ve "insanın insan tarafından sömürülmesinin yok edilmesi" adınaydı. Somut bir coşku duyan kişi tam da *somut* bir coşku duyar, çünkü adaletin evrensel ilkeleriyle somut amaçları ve davalarının somut yönlerini kontrol eder. Soyut coşku duyanlar hiçbir şeyi kontrol etme ihtiyacı duymazlar: "İdea"nın kendisi onların dünyalarındaki en yüksek otoritedir. Anlamlarını yorumladıklarında, somut coşku duyanlar, örneğin "insanlığın özgürleşmesi" ve "insanın insan tarafından sömürülmesinin yok edilmesi" gibi evrensellerde hiçbir kusur bulamazlar; ne var ki amaç olarak bunların peşine düşmezler, çünkü bunların genelde içi boştur ve çerçöple ve patlayıcılarla doldurulabilir. Somut coşku duyanlar çok daha tözsel yarı-evrensellere örneğin "sosyalizm"e ve "Üçüncü Dünya davası"na bile bağlanabilirler. Bu fikirlerin içeriği pek boş değildir; hatta tikelcidir ve bu yüzden "yarı-evrensel"dir. Böylesi yarı-evrenseller in somut içeriği (ya da tözü) önce evrensel ilkelerle sınanmak zorundadır ve bu doğru kişinin bunlara bağlanırken yapması gereken ilk görevdir. Bunlar ve bunlara benzeyen yarı-evrenseller amaç olarak *değil*, düzenleyici idealler olarak hizmet eder.

Yarı-evrensel değil de gerçek evrensel olan tek bir tözsel idea vardır ve bu doğru kişiye peşinden koşulacak bir amaç olarak hizmet edebilir. Bu, *kendi kaderini belirleme kurumu olarak demokrasi* fikri ve

amacıdır. Doğru kişiler adalet *istedikleri* için, değer yönelimli eylemler hem nesnel hem de öznel olarak *dinamik adalet düsturu* ile ilişkilidir. Bu şöyle işler: "Sana ne yapacağıma ve bana ne yapmanı bekleyeceğime sen ve ben karar vermeliyiz." Bu düstur, herkesin kendileri için bağlayıcı olan normları, kuralları, yasaları ya da herhangi bir diğer düzenlemeyi formüle etme ve onaylama sürecine katılma hak ve fırsatının kısa bir formülasyonudur. Doğru kişilerin değer yönelimli edimleri *nesnel olarak* bu düstur ile ilişkilidir, çünkü böyle kişiler idealarının, davalarının ya da somut amaçlarının değer içeriğini ne zaman yaşam ve özgürlüğün evrensel ilkeleriyle sınasalar, nesnel olarak, aynı edim içinde tözsel amaç olan "demokrasi"nin gerçekleşmesini teşvik ederler. Başkalarının (göreli) özerkliğine saygıda kusur etmedikleri ve titizlikle kendi özerkliklerini gözettikleri sürece, doğru kişilerin değer yönelimli eylemleri tam da bu düsturla *öznel olarak* da ilişkilidir. Sonuç itibariyle doğru kişiler değişik tarzlarda "burada" ve "bu anda" demokrasi düsturuna uyarlar. Başkalarıyla, özellikle değerlendirilmiş amacın ya da davanın başarısı ya da başarısızlığından etkilenenlerle değer tartışmasına[11] girerler. Argümanları dinlerler ve haklılaştırılmış görünenleri, ama yalnızca bunları kabul etmeye hazır olurlar. Akılcı ya da akıldışı direnişe duyarlıdırlar, çünkü başkalarının yalnızca kanılarına değil, ihtiyaçlarına da saygı duyarlar.

Demokrasi daha fazla özgülleştirme gerektirmeyen tek tözsel amaç olduğu için, ulaşıldığı takdirde demokrasiyi azaltma eğiliminde olan amaçlar, çoğunluk tarafından tercih edilse bile doğru kişiler tarafından reddedilir. Ama, çoğunluğun kucak açtığı (sivil itaatsizlik için toplumsal bir alanda) bir amacı (davayı), doğru kişi normalde ahlâken reddetme otoritesi olsa da, kendi amacını (bu amacın doğruluğuna kesinlikle inansa bile) direnen çoğunluğa dayatma otoritesi ahlâken yoktur. Aydınlanma, kişinin davasına (değerlendirilmiş amacına) destek verme nedenlerini göstermesini gerektirir. Azınlıktayken, ikna olmuş doğru kişinin yapabileceği en iyi şey sıklıkla aydınlanmanın çok yavaş işleyen sürecine girmek ve amacını elde etmeyi onun başarısına bağlamaktır.

Şayet hiçbiri evrensel değerlerle çelişmeyen ve hepsi tözsel bir bağımsız desteğe sahip olan iki ya da daha fazla somut amaç varsa, o za-

11. Kişi ancak başkalarıyla bazı değerleri paylaşıyorsa bir değer tartışmasına taraf olabilir. Gündelik hayattan felsefi bir değer tartışmasına kadar farklı türde değer tartışmaları vardır. Her biri ya anlaşmayla ya da anlaşmazlıkla sonlanır. Adalete dair değer tartışmaları genellikle iyi vatandaşlar tarafından yapılır. Bu konudaki düşüncelerimi *Radical Philosophy* [Köktenci Felsefe], *The Power of Shame* ve *Genel Etik*'te sundum.

man en iyi eylem biçimine pragmatik temelde karar verilir. Söylemeye gerek yok ki, pragmatik düşünüşler de daha önceki düzeyde rol oynar, çünkü somut amaçlar bazen daha büyük ve hızlı başarı vaadine bağlı olarak destek kazanırlar. Ama yalnızca şu andaki düzeyde pragmatik düşünüşler, ne olacağını belirleyebilmede tek meşru öğe olarak kalır.

Değer yönelimli eylemler amaç yönelimli eylemlerle aynı ölçüde mutlu ya da mutsuz olabilirler. En mutlu olanlar özgürlüğün muhteşem anlarına yönelten eylemlerdir; bunlarda değer, ihtiyaç ve uzlaşım başarıyla taçlanır. Tam tersine, en mutsuz değer yönelimli eylemler, birinci düzeyde değer çatışmalarıyla sonuçlananlardır. Şimdi bunlara değineceğim.

VI

Şimdiye kadar tartışılan bütün ahlâki düşünüşler, kararlar, seçimler ve eylemler doğru kişilerin iyi yargılarını kullanabilecekleri, aslında kullandıkları durumlara aitti. Amaç yönelimli bir eyleme başlarken ve kendi içinde ahlâkla ilgisiz eylemin özel bir durum için uygun olup olmadığı üzerine uzun uzun düşünmeye çalışırken ve de aynı zamanda bir amaç olan bir değeri gerçekleştirmeye çalışırken ve somut bir dizi eylemin değerle uyum içinde mi, yoksa ihtilaf içinde mi olduğunu ölçüp biçerken, kuramsal akıl pratik aklın hizmetindedir. Bu yüzden *phronesis*'e çok fazla değini vardır. Bu bölümün başında, gerçek yaşam durumlarında meydana geldiklerinde normların ve kuralların ahlâki seçimler ve düşünüşlerle ilişkili olarak uygulanışından bahsetmek konusundaki kuşkularımı belirtmiştim. Benim önerim daha ziyade şu soruya bir yanıt bulmamız gerektiğiydi: "Modern erkek ve kadınlar, etik olanın önceliği altında pratik aklın hizmetinde olan bir kuramsal akıl yürütme *alışkanlığını* nasıl edinebilirler?"

Aritoteles'ten beri, bir şeyi tekrar tekrar yaparak bir şeyi yapmanın ahlâki alışkanlığını geliştirebileceğimiz fikri felsefede yaygın hale gelmiştir. Aksi takdirde ahlâken ilgisiz olan amaçları tikel (somut) durumlarda ahlâki temele göre sınama prosedürü ve bizi değerlendirilmiş (normatif) amaçlara daha yakın kılacağı varsayılan edimlerin değer içeriğini (normatif içeriğini) sınama prosedürü kâğıt üzerinde karmaşık görünür, ama gerçek yaşam durumlarında çok basittir. Şayet bir kişi bunun yapılması gerektiğinin farkındaysa ve bunu her zaman yapı-

yorsa, aslında bu, kişinin neredeyse içgüdüsel olarak yaptığı şeyler kadar bir alışkanlık haline gelir. *Phronesis'*in bir diğer yönü olan duruma göre "ayar yapmak" da kendiliğindendir. Doğru oldukları sürece modern erkek ve kadınlar *phronesis'*lerini kendi atalarının yaptığından daha az sıklıkta harekete geçirmezler.

Bazı yazarlar *phronesis'*in modern failler için geçerli olduğunu reddederler. Böyle yapmalarının nedeni ahlâki içeriği olan somut eylemin oldukça farklı iki yönünü birbirine karıştırmalarıdır. Ne var ki, yeni Aristotelesçiliğin açık düşmalarının ısrar ettiği gibi modern zamanlarda imkânsız olan ya da sınırlı bir uygunluğu olan şey *phronesis* (yani kuramsal aklımızı pratik aklımızın hizmetine sunmak, eylemlerimizi somut durumlara "iyi ayarlamak") değildir.[12] Aslında tam da kuramsal bir anlayış kazanma sürecinin kendisi zor ve sıklıkla yıldırıcı bir iştir. Evrensel düsturların koltuk değneği, failler küçük ya da büyük bir karara ilişkin bütün meseleler hakkında iyi bilgilendirilmişlerse oldukça güvenilirdir. İşte bu noktada *pratik akıl gerçekler ve değerlerin geçici olarak birbirinden ayrılmasını gerektirir.* Gerçeklerle değerlerin birbirinden tam anlamıyla kopması kesinlikle imkânsızdır. *Geçici* ayrılış *phronesis'*ten farklı türde bir zihinsel egzersizdir, ama bu da *phronesis* gibi alışkanlık haline gelebilir. Bilişsel bir erdem olan *phronesis'*in değerler ve gerçeklerin geçici olarak birbirinden ayrılmasıyla bir ilgisi olmamasına rağmen, her iki durumda da alışkanlık "hazır olma" ve uygun yerine getirme alışkanlığı anlamına gelir. Ayrıca, hem geçici olarak değerlerle gerçekleri birbirinden ayırma ve malumatı (*phronesis'*in bir önkoşulu olan) pratik kararın hizmetine verme durumlarında kişi alışkanlıktan (yani sadece rutin bir biçimde) eylemde bulunmama alışkanlığı da geliştirir. Bir anlamda, kendimizi bir sorun, durum ya da vakanın yeniliğine ve benzersizliğine ilişkin iyi bir hisse sahip olmak için alıştırırız, çünkü önyargılarımızı ve rutinlerimizi değiştirmeden (kısmen tadil etmeden), hem talep eden hem izin veren bir durumun ahlâki anlamını kavrayan benzersizliğe yaraşır bir biçimde yaşayamayız.

Doğru kişinin, "Ne yapsam doğru olur?" sorusuna burada defalarca bir yanıt vaat edilmiştir. Ve doğru kişilerin ne yapsalar doğru olacağını bulmak için durumları nasıl araştırdıklarını keşfetmeksizin bu soruyu yanıtlayamayız. Hepimiz yapmak istediklerimizi meşrulaştırmak için emrimizde olan ahlâki argümanlara sahibiz; ama aramızdaki doğru kişiler yalnızca ahlâken meşru şeyleri yapmak isterler. Bu yüzden

12. Söylem etiğinin takipçileri *phronesis*i antik bir etik kategori olarak reddettiler. Bu hem Habermas'ın hem de Apel'in köktenciliğin yeni teşebbüsleri olarak yeni-Aristoleşçiliğin tüm türlerini reddetmelerinin nedenidir. Yanlış olduklarını kanıtlamak istiyorum.

doğru kişilerin başkalarına göre, içten ahlâki çatışmalarla zihinlerinin bulanması daha muhtemeldir. Ahlâki çatışma, seçim durumunda olan kişinin (önceden seçilmiş bir eylemi meşrulaştırmak yerine) ahlâken meşru bir eylemi seçmeyi istediğinde ve iki ya da daha fazla eylem tarzının da pragmatik olarak birbirini dışlar biçimde eşit düzeyde ahlâken meşru olduğu zaman meydana gelir. Bu koşullardan birisi eksikse, hâlâ çatışma olabilir, ama bu ahlâki bir çatışma değildir. Ahlâki bağlılıklarla ahlâkla ilgisiz eylemler arasındaki çatışmalar ahlâki çatışma değildir, çünkü ahlâki ağırlık sadece bir taraftadır. Ve ahlâken eşit ağırlıkta olan iki eylem tarzı birbirini dışlamıyorsa, bunları eşzamanlı olarak gerçekleştirmek müşkül olsa bile burada ahlâki çatışma bulunmaz.

Ahlâki çatışmaların bulunmadığını fark etmek ve açıklamak, bizatihi ahlâki çatışmalar hakkında genel bir fikir vermekten daha kolaydır. Her şeyden önce "ahlâki ağırlık" nasıl ölçülebilir? İki ahlâki düşünüşün eşit ağırlıkta olduğunu ya da birinin diğerinden daha ağır olduğunu ve ağır olanın hangisi olduğunu kişi nasıl bilebilir? Yoğun bir geleneksel *ethos*'un bulunduğu bir dünyada, kişi ne zaman bir "ya/ ya da" durumunda kalsa, genellikle en ağır görevlerin, yükümlülüklerin, normların ve değerlerin hangileri olduğunu bilir. Böyle bir dünyanın tragedya kahramanları (Orestes, Antigone) normalde, kendilerinin mutlak kararlarını tartıya koyarak hemen, tutkuyla ve tereddütsüzce seçimlerini yaptılar. Bir *ethos*'un artan istikrarsızlığından dolayı da tragedya kahramanları acı çeker: Euripides'in *Iphigeneia*'sındaki Agamennon, doğru ve yanlışa ilişkin kafa yormakta Shakespeare'in Hamlet'inden aşağı kalmaz. *Ethos* her nerede değişirse, bazı eylem tarzlarının göreli ağırlıkları da değişir. Ve farklı türden *ethos*'ların bir arada bulunduğu yerlerde, işbirliği, uzlaşma ya da çatışma durumlarında bazı eylem tarzlarının ahlâki ağırlığı göreceleşir.

Doğru kişiler incelikli kuramsal çözümler için ya da mantıksal çelişkileri ortadan kaldırmak için ahlâk felsefesine başvurmazlar, ama bunun yerine, ahlâki çatışmalarında ne yapsalar doğru olur sorusunu araştırırken öğüt isterler. Esas ahlâki çatışmalar sınır durumlara benzemezler. İkinciler seyrektir; ortalama insanlar *en masse* [toplam olarak] yalnızca olağanüstü talepkâr toplumsal-tarihsel durumlarda bunlara maruz kalırlar.

Kant varlıklarını reddederken, ahlâki çatışmaları örneklendirmişti. Ona göre, muhtemel katile peşinde olduğu kişinin nerede olduğu konusunda yalan söylememeliyiz, çünkü yalan konusundaki evrensel yasak hiçbir koşulda askıya alınamaz. Şayet müstakbel kurban bizim evimize sığınmışsa, arayan kişiye sadece ve sadece doğruyu söylemeli-

yiz: Kovaladığı kişinin bizim çatımız altında saklandığını. Ahlâki bir çatışma yoktur, çünkü yalan söylemekle doğru söylemek arasında bir seçim yoktur.

Geleneksel *ethos*'un bulunduğu bir toplumda, bu tür bir çatışma, "Kim kimdir?" sorusuna verilen yanıtla çözümlenir. Şayet sığınmacıyı arayan kişi "bizden biri"yse, hiçbir ahlâki çatışma yoktur. Böyle bir vakada, muhtemel katile yalan söylemek daha ziyade meziyettir. Şayet sığınmacıyı arayan kişi "bizden biri" değilse, ahlâki çatışmanın olup olmadığı, belli bir kültürdeki "sığınmanın dokunulmazlığını tartışmasız kabul etme" erdemine atfedilen ağırlığa bağlıdır. Modern dünyamızda olduğu gibi insani değerlere (*humanitas*) büyük değer verilen yerlerde, insanlar eğer bir yaşamı korumak için ödeyecekleri ahlâki bedel buysa, yalan söylemeyi seçeceklerdir. İnsani değerlerin ağırlığı düşünülünce, yine hiçbir ahlâki çatışma çıkmayacaktır. Ancak, bazı (eşit düzeyde) modern insanlar, Kant'la aynı fikri paylaşarak, yalan üzerindeki yasak istisnalara izin vermez, diyeceklerdir. Ama masum insanların savunma normunun da istisnalara izin vermeyeceğini ekleyeceklerdir. Burada suçluluk suçlulukla kapıştırılır (eğer normlardan birini ihlal ederseniz); ve (tersine) bir normu gözetmek diğer normu gözetmekle kapıştırılır. Böylesi bir ahlâki algısı olanlar için böyle bir durumda *gerçek bir ahlâki çatışma* doğacaktır. Bu noktadan sonra, artık masum bir yaşamı kurtarmayı bir amaç ve yalanı da bu amacın uygunsuz aracı olarak düşünen Kantçı yanıtla ilgilenemeyiz. Yalnızca sorunun önemi ile ilgileneceğiz.

Herkes için değil de bazıları için ahlâki çatışma yaratan bir "durum"la karşı karşıyayız demektir. Her ikisi de meziyetli olan iki muhtemel eylem tarzı vardır; her ikisinden de uzak durmak ahlâken yanlış ya da en azından sorunludur. Bu iki eylem eşzamanlı olarak yapılamaz: Bu bir "ya/ya da" durumudur. Başlangıç için iki giriş sorusu yönlendirilmek zorundadır. İlki: Doğru kişilerin kafalarındaki ahlâki çatışmaları tetiklemeye meyilli özel durumlar var mıdır? Bazı doğru kişilerin kafalarındaki çatışmaları tetikleyen bütün durumlar aynı zamanda onların hepsinin kafalarındaki ahlâki çatışmaları tetiklemeli midir? İkincisi: Doğru kişiler ahlâki çatışmalarla nasıl başa çıkmalıdırlar? Takip edilecek genel ahlâki bir norm var mıdır? Yoksa, neden yoktur; varsa bu nedir?

Önce *ağır* ve *hafif* ahlâki çatışmayı birbirinden ayırmayı öneriyorum. Eğer (alternatif ve birbirini dışlayan) her iki eylem gidişatı doğrudan doğruya birinci ya da ikinci düzeydeki düsturlara tabiyse, ağır çatışma durumundayızdır. Daha basitçe ifade edersek, eğer her iki

norm da koşulsuz olarak bağlayıcı olarak algılanıyorsa ve dolayısıyla ihlalleri koşulsuz olarak yasaksa ("Herkes böyle davranmalıdır"/"Hiç kimse böyle davranmamalıdır"), çatışma "ağır"dır, ama söz konusu kişi bir norma uymak için diğerini ihlal etmek zorundadır. Eğer, iki norm yalnızca koşullu olarak bağlayıcı olup, ihlalleri sadece koşullu olarak "şu şu insanlar için şu şu durumlarda" uygunsuzsa, yani iki eylem gidişatı doğrudan değil de sadece dolaylı olarak birinci düzeydeki düsturlara tabiyse, bu çatışma "hafif"tir. Kişi cinayetin suçortağı olmamak ve yalan söylememek zorundadır. Şayet kişi doğruyu söyleyerek cinayete suçortağı olursa (bu Kantçı örnektir), kişi ağır bir ahlâki çatışma ile yüz yüze gelir. Vicdani retçi olmak ve askere alınmak arasındaki seçimde, kişi hafif bir ahlâki çatışmayla karşılaşır. Çünkü bu durumda kişi, "Hiç kimse kendi inançlarına karşı edimde bulunmamalıdır" düsturuna *dolaylı olarak* başvurabilir; ama normlara *doğrudan doğruya* başvuramaz (kişi şunu söyleyemez: "Hiç kimse askere alınmaya razı olmamalıdır" ya da "Herkes vicdani retçi olmalıdır").

Hafif ahlâki çatışma ağır olan kadar öznel bir ıstırap kaynağı olabilir, yine de aralarındaki fark geçerli ve önemlidir. Ağır bir ahlâki çatışmanın ortasında kalanlar, *herkes* onların durumlarını *ahlâki bir çatışma olarak* anlamalı, yorumlamalı ve yargılamalıdır ve onların ahlâki çatışmaları *nesnel* (yani prensipte herkes için böyle) olarak değerlendirilmelidir, iddiasında bulunurlar. Tam tersine, hafif ahlâki çatışma içinde olanlar böylesi iddialarda bulunamazlar; en azından bulunmamalıdırlar. Daha açıkçası, ahlâki çatışmalarının herkes tarafından içten olarak görülmesi gerektiğini, edimlerinin ahlâki bir çatışma içinde yer aldığı biçiminde yorumlanması ve yargılanması gerektiğini iddia edebilirler, ama onlar için genel bir tanınma iddiasında bulunamazlar.

Bu noktada yaygın bir şekilde ahlâki hata tuzağına maruz kalırız. Çünkü aslında hafif bir ahlâki çatışmayla karşılaşıp bunun ağır bir ahlâki çatışma olduğunu iddia etmek bir ahlâki hatadır ve önemsiz de değildir. Ahlâki hoşgörüsüzlük, fanatiklik ve kendini haklı çıkartma, ahlâki çatışmaların böylesi mükerrer yanlış yargılanışlarından kaynaklanır. Aksine, kişi kendisinin ağır ahlâki çatışmasının evrenselliğini iddia edemeyince hoşgörüyü çok abartır. Başkalarını küçümsemeyle birleşen kendini haklı çıkartma, insana güvenmeme vs böylesi yargı göreceliğini teşvik edebilir. Aristoteles'in yaptıklarımızın hepsinde "orta karar"a (*mesotes*) dikkat etmemiz konusundaki öğüdü bu noktada özellikle anlamlıdır.

Ağır bir ahlâki çatışmada bizatihi çatışma gibi, her iki norm da evrenseldir (doğrudan evrenselleştirilebilir) (aksi takdirde ahlâki çatış-

manın herkes tarafından nesnel, yani herkes için geçerli olarak algılanması gerektiği iddiasında bulunmak imkânsız olacaktır). Ne var ki, kararımız ya da tercihimiz ne olursa olsun, gerçekleştirdiğimiz eylem tarzı ne *olursa olsun, bunun evrenselliğini (evrensel geçerliliğini)* iddia edemeyiz ve etmemeliyiz. Ben bu duruma *ahlâki çıkmaz* diyorum.

Somut tercihleri, eylem tarzlarını ve kararları evrenselleştirme çabalarının tümü etik olarak yanlış ya da en azından sorunludur. Ayrıca bizim uygun bir biçimde evrenselleştirilebilir kararlarda bulunmamızı sağlayan karmaşık araçları icat eden bütün kuramlar felsefi açıdan çürüktür.

"Ahlâki çıkmaz" olarak terimleştirilen şey, normların (düsturların) ve tekil eylemlerin somutluğu-benzersizliği arasındaki uyumsuzluktan doğar. İlgimiz ilk kez bu uyumsuzluğa odaklanmıyor: *Phronesis* tartışmasının tamamı tam da bu konuya gönderme yapar. *Phronesis*'in eylem seçiminde nihai kararı vermesi gerektiği ve böylesi bir kararın daima eylemin yer alacağı tikel-benzersiz duruma göre ayarlanması gerektiği yönündeki önerme, ahlâki içeriği olan somut eylemler asla evrensel geçerlilik iddiasında bulunamaz, önermesini ima eder. Bir durum ve belli bir kişi için iyi olan şey bir başka durum ya da kişi için ahlâken iyi değildir; belli bir zaman ve mekânda tercih edilmesi gereken şey başka bir zaman ve mekânda tercih edilmemelidir. İyi yargı en iyi rehberimizdir; iyi yargının "evrenselleştirme" değil, "tekilleştirme" arzusu vardır.

"Ahlâki çıkmaz" neden tartışmanın bu görece geç bir evresinde devreye girer? "Düsturlarımız evrensel bile olsalar eylemlerimizin evrensel geçerliliği iddiasında bulunamayacağımız"ı vurgulamak neden bu kadar hayatidir? Muhtelif eylemler arasından çok sık olarak ahlâken güdülenmiş bir seçim yaparız. Ne var ki bu, eylemlerimizi evrensel düsturlara tabi kılışımızdan veya eylem normlarımızı evrensel düstur biçimine getirişimizden çok daha az sıklıktadır. Bunların hepsini, ötekileri, çok daha normal ve doğaçlama prosedürleri tükettikten sonra, aksi takdirde güvenilir olan rehberlerimizin bizi yanılttığı noktada ve "evrensel bir koltuk değneği"ne çok ihtiyacımız olduğu zaman yaparız. Felsefi spekülasyonlarda, dolaylı olarak olsa bile, olumlu ahlâki içeriğe sahip bütün eylemlerimizi şu ya da bu evrensel düstura tabi tutabiliriz. Failler, evrensel bir düsturla bilinçli olarak hiç de ilişkilendirmeden eylem gidişatlarını geleceğe dönük olarak seçseler bile, kendi eylemleriyle dolaylı olarak ilişkili olabilen ya da kendi eylemlerini geriye doğru haklılaştırabilecekleri bir evrensel ahlâki düsturu her zaman bulurlar.

"Ahlâki çıkmaz", bunu bir çıkmaz olarak algılamasak bile her an her yerde bulunur. Böyle algılamakta haklıyızdır, çünkü bu gizli bir çıkmazdır. "Herkes minnettar olmalıdır" diye güvenle beyan ederiz ama gerçekte kendi somut minnettarlık edimlerimizin evrenselleşmeye uygun olup olmadığına dikkat etmeyiz. Tekil eylem seçimlerini "genelleştirici" çetin formüllerle dikkatle çalışarak çözenler sadece filozoflardır. Sıradan failler iki kişinin asla tamamen aynı durumda olamayacağı, iki eylemin tamamen benzer olamayacağı ya da alıcının *ethos*'unun failinkinden farklı olabileceği yolunda ters cevaplar verebilirler. Çıkmaz, kendi *phronesis*'ine ya da ahlâki faziletine güvenen failin değil, filozofun çıkmazıdır. Ama ahlâki çatışma durumunda *phronesis* güçsüzdür. Ve bu, her zaman her yerde bulunsa da gizil olan ahlâki çıkmazın, özellikle zor ahlâki durumlarda çarpıcı bir biçim alarak yüzeye çıktığı zamandır. Zor ahlâki çatışmalar (birbirini dışlayan çatışmalar) her iki eylem tarzında da evrensel bir düstura tabi olduğu/onunla ilişkili olduğu için, düsturların evrenselleştirilebilirlikleri ile eylemlerin evrenselleştirilemezlikleri arasındaki çatışma en dramatik biçimini tam da burada alır. İçlerinden birisine boyun eğmenin diğerini ihlal etmeyi gerektirdiği iki evrensel arasında bir seçim yapma durumunda iyi yargı ortadan kaybolur. Çünkü failin yapmak zorunda olduğu şey aynı anda hem iyi hem de kötüdür (bayağıdır). İyinin "iyi ayar"ı da kötünün "iyi ayar"ını çağrıştırır; ne var ki kişi bayağıyı doğru bir şekilde yapamaz. Kısaca, bu hiç de "iyi ayar" durumu değildir; daha ziyade bir "ya/ya da" durumudur. Ya "bunu" ya da "şunu" yaparsın. Ve *herkesin benzer bir biçimde davranması gerektiğini* dileyemezsin, *çünkü bir başkası senin yaptığının tam tersini yaparsa, onun böyle bir evrenselleştirici iddiada bulunması gerektiğini dilemen mümkün olmaz.*

Tam da bu yüzden ahlâki çıkmaz bir dram, (gerçi her zaman olmasa da ve zorunlu olarak olmasa da) bir trajedi biçimini alır. Çünkü *eşit ağırlıktaki* ahlâken uygun eylem tarzı olarak iki (ya da daha fazla) seçeneğin bulunduğu bir durum ahlâki yönlerin *gerçek ağırlığı* hakkında bize bir şey söylemez. Ahlâki çatışmalar, eşit ahlâki ağırlığa sahip eylem tarzları arasındaki "ya/ya da" durumlar, her iki (ya da hiçbir) tarzın büyük bir ahlâki ağırlık taşımadığı bir yöne gider. Daha önce belirttiğim gibi hafif ahlâki çatışmalarda eylemlerin öngörülen ahlâki öneminin ağırlığı da kişinin algısına ve duyarlılığına bağlıdır. Bir çatışma, sadece birbirini dışlayan eylemlerin ayrı ayrı ahlâki ağırlıkları hem eşit hem de büyük olursa ve bunlar yalnızca fail tarafından değil, seyirci tarafından da böyle algılanırsa, trajik olarak adlandırılabilir. Ancak, seyirci çatışmanın fail için güç olduğunu kabul edebilir, ama

bunu "ağır" (evrensel niteliği olan) bir çatışma olarak algılamayabilir. Başka türlü olsaydı, trajik yaşam deneyimlerinin şiirsel temsili olarak birçok antik tragedyayı pek anlayamazdık.

Verili bir "ya/ya da" durumunda iki (daha fazla değil) alternatif olduğunu farz edelim. Bu yalnızca işe yarayan bir hipotez değildir; bütün ahlâki çatışmalar bu türdendir. Böyle bir durumda her zaman bir şık tercih edilebilir, sıklıkla ikincisi, bazen üçüncüsü ya da hatta dördüncüsü seçilebilir. Her zaman tercih edilebilen şık, A ya da B'yi seçmektir. Bir diğeri, sıklıkla seçilebilen ikinci şık, ahlâki çatışma durumunu *sınır durum*a dönüştürmektir. Bu, eğer birisi seçmeyi reddeder ve dolayısıyla yaşamına (intihar ederek ya da idam edilmesine yol açarak) son verirse, meydana gelir. Şayet alternatif A ve B şıklarının ayrı ayrı ahlâki ağırlıkları büyük olmakla birlikte aşırı değilse, intihar başkaları tarafından ya çok kolay bir kaçış ya da isteri edimi olarak değerlendirilecektir. Tam tersine, eğer ayrı ayrı ahlâki ağırlıklar gerçekten aşırı derecede büyükse, ahlâki seçimin sınır duruma dönüştürülmesi genellikle en dürüst hareketlerden birisi, hatta en dürüstü olarak değerlendirilecektir. Dolayısıyla fail *örnek* bir eylemde bile bulunabilir: Kişi, A ve B seçeneklerinin ayrı ayrı ahlâki ağırlıklarının genellikle inanılandan daha büyük olduğunu kanıtlamak ister.

Ahlâki çatışma ile zihni bulanan kişinin ara sıra hizmetinde olan üçüncü seçenek, seçimi *ertelemek*tir. Bu muhtelif nedenler yüzünden ve muhtelif güdülerle olabilir. Kişinin talihe, kadere, şansa ya da ilahi takdire güveni olabilir ve bir şeylerin olacağını, dışsal bir gücün onu kurtarmaya geleceğini umut edebilir ve artık böyle bir tercihi yapmaktan kaçınabilir. Ayrıca kişi akılcı olarak yakın bir gelecekteki faydalı bir değişimi umabilir; böyle bir mutlu ihtimali bekleyebilir. Bu bizim doğru kişilerimizin, ahlâken özerk varlıkların tarzı olmamakla beraber, kişi başkalarının kendileri için karar vermelerini bekleyebilir. Güdüler ne olursa olsun, seçimin ertelenmesi ahlâki çatışmanın tehlikeli uzanımlarını ya azaltabilir ya da artırabilir. Şayet bir şey gerçekten araya girer ve ahlâki çatışma ortadan kalkarsa tehlikeli uzanımlar kaybolur. Eğer hiçbir şey araya girmezse, ahlâki çatışma çok daha ağırlaşabilir ve nihai ihlal ertelemeyle daha kötü olur. Bazen sonunda A ve B normlarının yalnızca birisi değil, her ikisi de ihlal edilebilir. Dürüst kişiler deneyimlerinden bilirler ki eğer seçimin ertelenmesini destekleyecek akılcı beklentiler yoksa, kişi mutlak olarak seçimi reddettiği ya da hızlıca karar verip ya A'yı ya da B'yi yaptığı sürece, durumu sınır duruma dönüştürmek daha iyidir.

Ahlâki çatışmadaki dördüncü ve son alternatif *kaçış*tır. Bu değişik

biçimler alabilir. Eğer ahlâki çatışma belli bir konumla, özellikle (mevki sahibi olmak, komuta kademesinde olmak gibi) bir iktidar konumuyla ilgiliyse, kişi istifa edebilir; dolayısıyla durumdan kaçar. Kişi fiziksel olarak da kaçabilir. Ancak doğru kişi için bu seçenek sadece, şayet sonuçta konumu devralacak olan kişi *baskı altında* kalmayacaksa, kabul edilebilir.

Ahlâki çatışmaların sınır durumlara örnek biçimde dönüştürülmesi istisnai, kahramanca ve paradigmatiktir. Ama ahlâki çatışmalar *tout court* [tamamen] istisnai olmaktan uzaktır: Çok sık gerçekleşir, genellikle acı vericidir, her doğru kişinin deneyimidir. Doğru kişilerin doğru olmayan kişilere göre ahlâki çatışmalarla daha sık yüz yüze geldiklerini ifade etmek hiçbir biçimde paradoksal değildir, çünkü onlar ahlâki konulara duyarlıdır ve ahlâki gerilimleri yatıştırmak için bazı seçenekleri ne akılcılaştırır ne de akıldışılaştırırlar. Ahlâki açıdan isterik olmadıkları için, bir seçeneğin ahlâki anlam ya da içeriğine aşırı bir vurgu da yapmazlar. Onlar ahlâki idealist değil, ahlâki gerçekçidir. Benzer bir biçimde, yöntem olarak gerçek yaşam tarzlarındaki doğru kişilere eşlik etmeyi seçen bir ahlâk felsefesi *ahlâkileştirmeyi reddeder*. Modern dünyada, çoğulculuk, heterojenlik ve olumsallık dünyasında her iyi kişi kendi tarzında iyidir. Ahlâki gerçekçinin yüksek standartları vardır ama bunlar esnektir. Tersine ahlâkçıların standartları katıdır, çünkü biricikliği ve heterojenliği mazur görmezler. Bu yüzden de kolayca kinik olurlar.

A ile B arasındaki seçimde, *phronesis* askıya alınır; ne zaman ahlâki çatışma durumu bir sınır duruma dönüşürse tanım gereği orada bulunmaz. Ne var ki, eğer ahlâki çatışmanın somut niteliği kararı erteleme ya da çatışma durumundan kaçma seçeneklerini açık bırakırsa *phronesis*, gerçi tamamen ya da bütünüyle kendisine ait olmasa da, haklarını geri alır. Takip eden (ve benzer) sorular, somut durum bilinmeden yanıtlanamaz: "Belli bir karar ne zamana kadar ertelenebilir?", "Artık ertelemenin yalnızca daha fazla zarar verebileceği bir noktaya ne zaman ulaşırız?", "Eğer konumumdan istifa ederek, durumdan kaçarsam, benim boşalttığım konuma gelenler üzerinde baskı uygulamak suretiyle dolaylı olarak başka insanları aıaç olarak kullanmış olmaz mıyım?" Böylesi sorular sormak ve bunları yanıtlamak yargısal ve tamamen ahlâki bir süreçtir. Bir alışkanlık olamaz, çünkü değerlendirilecek durum herhangi bir modele ait değildir. Ama, somut bir durumun berraklaşması ve muhtemel eylemin iyi ayarlanması gerektiği için, tam da iyi ayar ve somutu somut olarak yargılama alışkanlığı olan *phronesis*'e çok ihtiyaç duyulur.

Eğer doğru kişiler diğer doğru kişilere ahlâki çatışma durumunda ne yapmaları gerektiğini sorarlarsa, soruya muhatap olanlar tüm samimiyetleriyle şöyle yanıt vereceklerdir: "Eğer bunun ahlâki çatışma durumu olduğundan mutlak bir biçimde eminsen, yine de ertelemekten ya da kaçmaktan başka dürüst yol olmadığından eminsen, o halde sana *hiçbir ahlâki öğüt* veremem. Ahlâki bakış açısından geriye kalan her iki seçenek de eşit bir biçimde iyi ve kötüdür. Ama burada ahlâki bir çatışma olduğundan gerçekten emin misin? Eğer öyleysen, senin değerlendirmene göre çatışma ne kadar ağır? Hafif mi, yoksa ağır mı? Kesinlikle ertelemekten ya da kaçmaktan başka ihtimalin olmadığından emin misin? Nereye kadar kaçabileceğini düşündün mü? Nihai ertelemenin ahlâki riskleri hakkında düşündün mü?" Demek ki doğru kişiler, ahlâk felsefesinin, "Ne yapsam doğru olur?" sorusuna yanıt veren insanların genel koşullarıyla ilgili bazı fikirler sunabileceği gibi, pek çok konuda birbirlerine öğüt de verebilirler.

Ama doğru kişiler temel kararlara gelince sessiz kalmak zorundadırlar. A ve B eylem tarzları arasındaki sorgulanmaz, ertelenmez ve kaçınılmaz olan ahlâki çatışmada bir başka kişiye A ya da B'yi seçmesi için öğüt vermenin *ahlâki gerekçe*si yoktur (gene de ahlâki olmayan gerekçelerle tavsiyelerde bulunabileceğimiz ihtimaline daha sonra kısaca değineceğim). Ahlâk felsefesi de bu noktada normatif kisvesinden sıyrılıp tamamen betimleyici olmak zorundadır. Ahlâki bir çatışmada A ya da B'yi seçerken, B'ye karşı A'yı ya da tersini seçmek için daha iyi ahlâki nedenler olmadığı sürece, her iki seçim de kesinlikle *ahlâken akıldışı* kalır. Kişiler, özellikle çatışmanın ciddiyetinin farkında olanlar Buridan'ın eşeğine benzemezler. Seçimlerini yaparlar; bunu ahlâki çatışma durumunun dengesini altüst ederek yaparlar. Kendi bedenlerinin ve ruhlarının ağırlığını kolayca tartının bir tarafına koyarlar. Belli bir şekilde davranmaya karar verirken ve böyle davranmaya başlarken seçilen seçeneği ağırlaştırırlar. Kişiler dürüst oldukları sürece başka türlü davranamazlar. Normlardan birini ihlal etmenin suçunu üstlendiklerinde, kendilerini öteki normun hizmetine en derin, tam anlamıyla ve mükemmel bir şekilde bağlamak zorundadırlar. Kararsızlık hiçbir eylemi normatif bir tarzda yapmamak anlamına gelir.

Norm B'yi gözetip, norm A'yı ihlal etmekten başka çıkar yol bulamayan bir fail hâlâ geçerli bir normu ihlal etmekten suçludur. Ama sadece kararsız kalmazsa, en azından bir norma tamamen bağlanırsa meziyet suçtan daha ağır olur. Shakespeare'in Juliet'i aşkı seçer, Racine'in Bérénice'i (siyasi) yükümlülüğü: Her ikisinin de bağlılıkları tamdır. Hangisi daha iyi olan seçimdir? Hiçbir öğüt verilemeyeceği için,

"daha iyi" ya da "daha kötü"ye kafa yormak da geçersizdir. *Kişi alternatiflerden birini seçerek onu daha iyi ve seçmediğini de daha kötü yapar*; bu doğru kişilerin davranış şeklidir.

Terazinin bir tarafına ruh ve bedenlerini koydukları, seçtikleri yolu seçmediklerinden ahlâken daha ağır kıldıkları halde, doğru kişiler aslında bir normu ihlal ettiklerini unutmayacaklardır. Ama psikolojinin ilgi odağı olduğu ve apaçık suçluluk hissinin bir çekim halesi yaratabileceği modern dünyadaki doğru kişi için suçun farkında olmak suçluluk hissini artıran tetikleyici olmayacaktır. Tam tersi söz konusudur. Doğru kişiler, bir normu ihlal ettiklerini belleklerinden atmadan suçluluk hissinin üstesinden gelmeye çalışacaklardır. Karakterler ve ihlaller

kuşkusuz farklıdır; dolayısıyla kendini affetmenin derecesi ve biçimi kişiden kişiye değişir. Hepsinden öte bu ahlâki değil, psikolojik bir konudur, ama tek şartla: Kişi doğru olduğu sürece ahlâki isteri aşırılığından ve ihlalden tamamen bihaber olmaktan kaçınacaktır.

Bu noktada Kant'a ve onun ahlâki çatışmaların varlığını inkârına yeniden dönmek zorundayız. Hatırlatmak için Kant'ın model vakası şöyleydi: Muhtemel katil benim evime sığınmış olan birinin peşindedir. Eğer arayan kişi öteki kişinin nerede olduğunu sorarsa ben doğru yanıt vermek zorundayım. Burada kişi ahlâki bir çatışma algılamamalıdır, çünkü yoktur: Tek ahlâki çözüm doğruyu söylemektir. Kant belagatini en iyi, etik açıdan umutsuz bir vakayı seçerek gösterir, çünkü bu herkesin normal ve iyi sağduyusuna göre umutsuzdur. Ne var ki, Kant'ın kendi nedenleri vardır ve bunlar önemsiz değildir. Çünkü tam da ahlâki bir çatışmayı araçlar ve amaçlar açısından değerlendirmeye başladıkları anda, insan failleri tehdit eden korkunç tehlikelerin neler olduğunu bütünüyle bilir. Doğruyu söylemek bir amaç değildir (kendi içinde bir amaçtır); ama bir insanın yaşamını kurtarmak esasen bir amaçtır. O halde eğer ben durumumu ahlâki bir çatışma olarak görürsem ve eğer bir insan hayatını kurtarmak için yalan söylemeyi seçersem, bu amaca (insan hayatını kurtarmaya) ulaşmak için yalanı (bir norm ihlalini) araç olarak kullanırım. Ve eğer buna bir kez izin verilirse, ahlâksızlığın sınırları olmayacaktır, çünkü en azından bazı insanlar tarafından olumlu olarak değerlendirilmeyebilecek öyle bir amaç kesinlikle yoktur. Ve bir kere her şey olumlu olarak değerlendirilirse, her şeye izin de verilecektir. Böylece her kural çiğneme, değerli bir amacın gerçekleştirilmesine yol açacağı varsayılan bir araç olarak haklılaştırılabilir.

Bu soruna muhtelif açılardan yaklaşılabilir.

Doğru olmayan kişiler genellikle ahlâki akılcılaştırmaya başvurur-

lar. Amaçlarına ulaşmak için normları ihlal ederken, kendi eylemlerini ahlâki dil içinde haklılaştırmak için çılgına dönmüşçesine çabalarlar. Ne sefih ne de kötü olan böylesi doğru olmayan kişiler doğru kişilere saygı duyarlar ve kendilerini tam da bunlara haklı göstermeye çalışırlar; ya da alternatif olarak, ceza ve utançtan kurtulmak için kendilerini haklılaştırmaya çalışırlar. Ayrıca tam da sefih ya da kötü olmadıklarından, vicdan azabından kaçınmak, kendilerine duydukları sevgiyi koruyabilmek için kendilerini kendilerine karşı da haklılaştırmaya çalışacaklardır. Doğru olmayan kişilerin akılcılaştırmada ve kendisini haklılaştırmadaki çabaları sürdüğü sürece, doğru kişilerin sıkı bir Kantçı mı, yoksa Kant karşıtı mı oldukları bir fark yaratmayacaktır. Ahlâki olmayan edimlerini asla ahlâki araçlarla haklılaştırmaya çalışmayacak olan doğru kişiler için de felsefi farklılıklar mesele değildir.

Ahlâki bir durumda bir norm ihlalini, değerlendirilmiş bir amacın aracı olarak kullanma tehlikesi herhangi başka bir durumdan daha fazla değildir. Bu tehlikeden kaçınma yolları daha önce zaten tartışılmış olup şunları içermektedir: Fail karar verirken asla ahlâki özerkliğini inkâr etmemelidir; somut coşku soyut coşkunun yerini almalıdır; değer yüklü amaçlar, evrensel prensipler ya da düsturlarla kontrol ve test edilmelidir; eğer ihtilaf yolundalarsa amaçlar ya terk edilmeli ya da özleri değiştirilmeli veya yeniden yorumlanmalıdır. Aslında, soyut coşku ahlâki çatışmaları sadece kabul ediyormuş gibi yapar. Hebbel'in Judith'i şu ünlü, "Eğer Tanrı benimle amelim arasına günah koyarsa, ben kimim ki ona direneyim?" sözlerini söyler; kahramanın algısında ne çatışma ne de seçim vardır. Bu türden metaforlar soyut coşku duyanlara göre şunu iddia eder: "Ulu" bir amaç, onların gerçekleştirme "yolunda duran" herhangi bir ahlâki norma karşı her zaman üstün tutulur.

Ahlâki çıkmaz, ahlâki çatışma durumunda daha belirgindir. Her iki eylem seçeneği de evrensel düsturlarla doğrudan ilişkili olabilseler (yani her iki uçta da eylem düsturları doğrudan evrenselleştirilebilir olabilseler) bile, eylem ve eylem seçimi asla evrensel geçerlilik ya da hatta genel geçerlilik iddiasında bulunamaz. Doğru bir kişinin muhtemel kurban olan masum bir kişiyi kurtarmak için yalan söylediğini (yani yalanı bir "amaç"a ulaşmakta araç olarak kullandığını) farz edelim. Hem seyirciler hem de fail, failin doğru şeyi yapmadığı söyleyebilir, ne var ki failin evrensellik iddiası yoktur: Herkesin benzer bir biçimde davranması gerektiğini talep edebilmesi mümkün değildir. Hele Judith, mazlum bir ulustan olan her kadının, ulusunu kurtarmak için tiranla yatağa girmesi ve onu öldürmesi gerektiğini hiç iddia edemez. Kant'ın kesinlikle daha ikna edici örneğinde, daha ziyade yalan söylemeyi ka-

bul ederiz; ne var ki Kant'ın önerisinin doğru olmadığını, kendi ahlâki felsefesinin ruhuna uygun davrandığında, sonucun dürüst olmayan bir edim olacağını iddia edemeyiz. Aslında söyleme hakkımız olan tek şey şudur: Her bir ahlâki çatışma benzersiz olduğu halde, genelleştirme (evrenselleştirme) benzersiz olan şey için geçersizdir.

Doğru kişi ahlâki çıkmazın dolaylı avantajlarının tam anlamıyla farkında olduğu sürece, ahlâki bir çıkmazı kabullenme korkusu gereksizdir. Ahlâki çatışmada her seçim benzersizdir. Eğer kişi bir başka normu gözetmek için bir normu ihlal etse bile, *bundan genelleştirilebilir hiçbir şey çıkmaz.* Böyle bir edim model olarak hizmet edemez, paradigmatik olmaktan uzaktır, taklit gerektirmez ve bilgeliğimize katkıda bulunduğu halde, bilgimize katkısı olmaz. Çünkü bilgelik bize, bazen ahlâki meselelerde dayanabileceğimiz bir koltuk değneği olmadan ve bir başkasına da bir koltuk değneği sunmadan kararımızı vermek zorunda olduğumuzu öğretir.

Şimdiye kadar, kişiler durumlarını ne zaman ahlâki bir çatışma olarak algılarlarsa o zaman bir "araç-amaç" ilişkisinin ortaya çıktığını sezmekte Kant'ın haklı olduğunu varsaydım. Ama şimdi bu varsayımın temelsiz olduğunu eklemek istiyorum. Muhtelif ahlâki çatışmalarda, A normunu seçerken, B normunu ihlal edebilirim, ama B normunu A normunu gözetmek için bir *araç* haline *getirmeksizin* (ya da tam tersi) A normunu kabul etmeyi seçebilirim. Aslında, araç-amaç açısından makul bir biçimde anlaşılabilecek yalnızca sınırlı sayıda ahlâki çatışma mevcuttur.

Şimdi ilk durumlardan birisine dönelim. Doğru bir kişiden, bütün erteleme veya kaçma ihtimalleri tükendikten sonra, B'yi değil de A'yı mı seçmesi ya da tam tersini gerektiğini öğrenmeye çalışan, kendisiyle eş düzeyde doğru bir başka kişiden öğüt ister. Şimdiye kadar bildiğimize göre muhatap olan kişi ahlâki öğüt veremez (hatta vermemelidir): Basitçe ötekine A ya da B'yi yapması konusunda *ahlâki gerekçeyle* öğüt verecek durumda değildir. Bu, yasak ahlâki çıkmazdan (eylem seçiminin genelleştirilemezliğinden) doğar. Verilebilecek tek öğüt ahlâki çıkmazın farkında olması ve başlangıçtaki bir paradigma, takip edilecek bir örnek oluşturmanın *sahtekârlığından* vazgeçmesi uyarısı olabilir. Seçimin yükü failin omuzlarındadır, ama seçilen edim çabuk, seçkin ve mükemmel bir biçimde yapıldığı her zaman ahlâki tatmin de onun olur.

Sonuçta kişi sahtekârlık yapmadan da ahlâki olmayan (pragmatik) gerekçelerle öğüt verebilir. Dolayısıyla kişi faile, her iki gidişatın da eşit ölçüde iyi olduğu, A normunu ihlal etmenin B normunu ihlal et-

mek kadar uygunsuz olduğu halde B yerine A'yı yapmanın başarı vadi bulunduğunu, buna karşın A yerine B'yi yapmanın neredeyse kesin bir felaket olacağını söyleyebilir. Sonuçları göz önüne almak "bir daha düşünme" olarak belli bir rol oynayabilir. Söylemeye gerek yok ki eğer seçim, kişinin doğru seçeneğin bazı sorunlu ya da hatta kötü pragmatik sonuçlarla ya da yanlış seçeneğin birtakım faydalı sonuçlarla kabul edilebileceği şekilde düzenlenmişse, doğru kişi neyi seçmesi gerektiği konusunda tereddüt etmeyecektir. Ama aslında birçok farklı doğru şey, daha doğrusu uygun şey hemen hemen her çatışma durumunda yapılabilir. Dolayısıyla edimin ahlâki niteliği değişmez kaldığı her durumda pragmatik sonuçlar elbette göz önüne alınır.[13] Gerçek bir ahlâki çatışmada olan tam da budur. Eğer bir seçim diğerinden daha iyi değilse ve seçimi yapan kişi akılcı ahlâki düşünüşler olmaksızın (örneğin, kendini kaptırıp) eylemde bulunacaksa, bu kişiye eylemin kişisel ya da kolektif bir yönden ahlâki olmayan, öngörülebilir sonuçlarını (örneğin güç, mülk, konum, fırsat ya da ün kazanma ya da kaybetme sonuçlarını) dikkate alması öğüdü verilebilir.

Ahlâki olmayan gerekçelerle yapılan bir seçim başarılı olursa, bu, failin pragmatik zekâsına bir iltifat olabilir, ama faile *ahlâki bir meziyet* olarak atfedilemez. Eğer seçimin pragmatik olarak başarısız olduğu ortaya çıkarsa, bu failin pragmatik dar görüşlülüğü olarak addedilir, ama *ahlâki bir borç* olarak faile atfedilemez. Başarısızlık nedeniyle faile yapılan suçlama bir tek istisna dışında, ahlâki bir kınama ya da ahlâki bir kızgınlık biçimi olarak alınmamalıdır. Bu durumda hatalı pragmatik yargısının çok büyük pragmatik sonuçları olmuş olan fail, ahlâki çatışmayı doğuran konuma gönüllü olmuştur (ya da daha pragmatik bir uyanıklıkla ahlâki çatışmadan kaçabilirdi, ama kaçmamaya karar verdi). Geçmişe dönük ve geleceğe yönelik sorumluluk arasındaki fark, ilk ciltte de tartışıldığı gibi, bu noktada hayati önem kazanır. Gönüllü olarak, sorumluluk, yani yükümlülük alan kişi, kendisinin ahlâki olmayan yetileri yüzünden, böylesi yetiler bir eylemi gerçekleştirmede ya da bunu başaramamada belirleyici hale geldikleri sürece, belli bir miktar ahlâki sorumluluğa sahiptir.

13. Tutarlı sonuççuluk, yani eylemlerin ahlâki içeriğini onun sonuçları temelinde belirleme adımı başka bir şeydir ve başka bir eyleme girişmeden önce diğer boyutları yanında bir eylemin sonuçlarını öngörmek başka bir şey. Eğer öngörülebilir sonuçlar ahlâken ilintili konular içeriyorsa, onları düşünmek pragmatik olmaktan ziyade zihinsel yetimizin bir pratiğidir. Eğer öngörülebilen sonuçlar ahlâken ilintili konular içermiyorsa, onları düşünmek zihinsel yetimizin pragmatik bir pratiğidir ve bundan dolayı ne iyi ne de kötüdür ama doğru veya yanlış, yararlı veya zararlı olabilir. Sonuççuluğu detaylı bir şekilde *Genel Etik*'te tartıştım.

XX. yüzyıl Avrupa felsefesi özellikle ahlâk felsefesinde sınır durumları ele alma eğilimi geliştirdi. Bildiğim kadarıyla "sınır" terimi ilk kez bu bağlamda Jaspers tarafından kullanıldı ama olgu daha önce ilgi odağı oldu ve felsefenin varoluşçu okulundan *stricto sensu* çok daha geniş bir çevrede merkezi hale geldi. Ontolojideki, metafizikteki, epistemolojideki, hatta siyasetteki farklılıklar iş güya paradigmatik *etik* durumu tanımlamaya, tartışmaya ve aydınlatmaya gelince çok az fark yarattı. Lukács için olduğu kadar Sartre için de, Carl Schmitt için olduğu kadar Merleau-Ponty için de tipik etik durum sınır duruma tekabül et-
442 mekteydi. Ahlâki tartışma, dostla düşman, temel davalar ve fikirler, savaş, cinayet, işkence, infaz ve toplama kampları hakkında her şey ve hiçbir şey, yaşamla ölüm (yani bir yandan iyi yaşamla iyi ölüm, diğer yandan can sıkıcı yaşamla ve anlamsız ölüm) arasındaki seçim söylemi demekti. Kahraman ve ayaktakımı, aziz ve şeytan ahlâki söylemin baş kahramanlarıydı.

Ahlâki söylemi bu istikamete çeken, varoluşçu düşünüşün kurucusu olan Kierkegaard'dan ziyade Dostoyevski'ydi. Ama bu eğilimin tarihinin burada bir geçerliliği yoktur, buna karşı yeni bir görünün geliştiği ve hızlıca yayıldığı toplumsal koşulların geçerliliği de yoktur. Ancak normal olarak tahmin ettiğimizden çok daha fazla düşünürün "sınır durum" paradigmasına bağlanmış olduğunu belirtmeye değer. Wittgenstein ahlâkın en önemli konu olduğunu ve tam da bu yüzden bunlar hakkında sessiz kalmamız gerektiğini, çünkü onlar hakkında bile konuşamayacağımızı ileri sürdüğünde, ahlâkı seçkin varoluşçulardan çok daha büyük bir ölçüde gizemlileştirir. Adorno'dan Marcuse'a kadar radikallerin, gündelik yaşamı "şeyleşmiş" ve "fetişleşmiş" düşünüşüyle birlikte öfkeyle reddedişleri, kurtuluşa özlem duyuşları öyle tipiktir ki, gündelik yaşamın ahlâki uygunluğunu, varoluşçu yazarların "mutlaklar"a eğilimleriyle yaptıkları gibi radikal bir biçimde inkâr ederler. Uzun bir süre, Amerikan pragmatik filozofları ahlâkı hem özele hem de kamusala ait gündelik alanda araştıran saygıdeğer geleneğin tek üreticileri olarak kaldılar. Böylesine ayakları yere basan bir girişim, trajedi metafiziğinin ışıldayan havai fişek gösterisi karşısında yavan görünebilir. Aslında yalnızca görünmekle kalmaz, yavan, bayağı ve dar görüşlü hale de gelir.

Bu kitaptaki ahlâk felsefesi ne gelenekleri sentezlemeyi ne de onları atlamayı amaçlar. Amacı doğru kişilere yaşam biçimlerinde eşlik etmektir. Doğru kişiler gündelik yaşamı herkes gibi yaşarlar; dolayı-

sıyla bu çerçeve içinde doğru olmak zorundadırlar. Doğru kişiler aynı zamanda kurumlar içinde yaşar ve eylemde bulunurlar, bu yüzden buralarda da doğru kalmak zorundadırlar. Benzer bir biçimde, doğru kişiler davalara bağlanırlar, iyi vatandaşlardır ve doğruluklarını zorbalık ve aşırı siyasi ve varoluşsal baskı altında da korurlar. Eğer ahlâk felsefesi, "Ne yapsam doğru olur?" sorusunu yanıtlamak için genel bir çerçeve sunmak niyetindeyse, sınır durumları da içermek zorundadır. Ne var ki bir an için bile şöyle (yanlış) bir izlenim bırakmak istemem: Bir kişinin gerçekten doğru olup olmadığı yalnızca sınır durumlarda ortaya çıkar. Her yerde ve her gün doğru olan kişi, doğruluğunu sınır durumla pekiştirmek ihtiyacı duymaz; bu kişi açıkça her yerde ve her gün doğrudur. Dahası bugünlerde kişinin sınır durumuyla karşılaşmak zorunda olup olmayacağı ve kimin karşılaşmak zorunda olacağı hakkında daha az bilgi vardır. Modern öncesi uygarlıklarda, sınır durumu yaşamak (aristokratlara, soylulara vs ait) toplumsal bir ayrıcalıktı. Modernliğin gaddar mahsulü olan totaliterlik, durumu "demokratikleştirdi": Şimdi potansiyel olarak herkes, eşi benzeri görülmemiş ölçüde bir dayanıklılık gerektiren yargılama ve meşakkatlere maruz kalabilir. Ne var ki hepimizi sınır durumların eşit bir biçimde muhtemel ya da potansiyel baş kahramanları yapan aynı çağ aynı zamanda "sınır davranış"ının katı kodlarını altüst etmiştir. Onurunu kaybetmekle ölüm arasındaki seçim aristokratlar ve soylular için tamamen ahlâki bir seçim değildi. Çok sıkça sahtekârların bazıları bile bazen kıllarını kıpırdatmadan onuru seçti. Alt sınıf üyeleri için asla bağlayıcı bir model olmayan zorlayıcı kod kayboldu ya da neredeyse kayboldu. Şimdi, insanların grup dayanışmasının ötesinde paradigmatik olarak davranmaya teşvik edeceği varsayılsa bile yarı-içgüdüsel onurun yerini çok daha özel bir itki olan dürüstlük (doğruluk) azmi aldı.

Galsworthy'nin *The Forsyte Saga*'sında Arap çölünde silah zoruyla Müslümanlığı kabul etmiş olan bir İngilizin hikâyesi anlatılır. Romanın kahramanları, aristokratlar ve eski sınıf kibar tabaka, anlaşmış bir biçimde bu kişiye "ahlâken ölü" gibi davranırlar, çünkü bir İngiliz sömürgeleştirilmiş olanın önünde korkakça davranmamalıdır. Bu yargı hâlâ "onurun sesi"dir. Kişinin inancını terk etmesi ya da yaşamından vazgeçmesi çıkmazı ortaya çıkınca, doğruluk sorunu (ve bu *herhangi bir* kişiye uygulanabilir) kişinin ulusuna onursuzluk getirmesi sorunu değil, *ilgili kişi için* falan biçimde eylemde bulunmanın uygun olup olmadığı sorunudur. Doğru kişiler tutumlarını belirlemek için somut normlara ihtiyaç duymazlar. Özerk failler olarak, yapmaları gereken doğru şey ne ise ona kendilerinin karar vermesini isterler. Öğüt

aradıkları sürece ahlâk felsefesi onlara doğru kişilerin yaşam deneyimleri, seçimleri ve fikirleri üzerine kurulu olan genel bir kılavuzluk sunabilir.

Modern dünyada ahlâki yaşamın gözlenmesi çok faydalı özel bir ders verir. Sınır durumlarda kahramanca eylemde bulunan, nihai bir fedakârlığa hazır olan kişilerin gündelik yaşamda ahlâken kayıtsız davranmaları sıklıkla söz konusudur; bazen yargılamaları ve meşakkatleri sona erdiğinde sahtekâr veya kinik bile olurlar. Öte yandan sıklıkla şu da olur ki, gündelik yaşamda mükemmel bir biçimde doğru olan kişiler sınır durumlarda acınası bir biçimde sınıfta kalabilirler: Müşkül durumlarda sadık oğullar ebeveynlerine ihanet eder, ılımlı kişiler katile dönüşür, dürüst işadamları komşularını soyar. Bu yüzden kendilerini evrensellik kategorisi altında seçmiş olan kişilerin eksiksiz bir doğruluk seçimi yaptıklarının altını çizmek önem arz eder. Söylemeye gerek yok ki, bir durumla diğer duruma nazaran daha iyi başa çıkabilirler. Ama, her iki durumla da başa çıkacakları varsayıldığı için ve buna niyetli oldukları için, doğru kişiler şayet kendilerini böylesi durumların içinde bulurlarsa, diğer doğru kişilerin sınır durumlarda güçlerini harekete geçirebilmek için nasıl davrandıklarına bakmak zorundadırlar.

Sınır durum tanım gereği, içinde *kişinin yaşamının tehlikede olduğu* bir durumdur. "Sınır" tam da *yaşamla ölümü bölen*dir. Tehlikede olan "yaşam" kişinin *fiziksel* yaşamı olabilir, ama kişinin, *bir insan olarak, yaşamı*, kişinin *iyi yaşamı* ya da *yaşamının anlamı* da olabilir. "Kişinin yaşamı" aynı zamanda ait olduğu ve özdeşleştiği cemaatin, kişinin çok sevdiklerinin, yaşamları kişinin kendi yaşamından daha değerli olanların yaşamlarının yerine geçebilir. Yaşamın anlamını kaybetmekle sonuçlanabilecek bir seçim *yapmaksızın* kendilerini fiziksel ölüm tehlikesine atanlar için sınır durum söz konusu değildir.

Sınır durumda hâlâ bir özerklik unsuru vardır. Eğer gönüllü olarak yaşamımızı tehlikeye atarsak, özerkliğimiz artar; eğer bu dışsal bir baskının sonucuysa özerkliğimiz azalır. Bu yüzden doğal ölüm kolayca sınır durum kategorisine uymaz: Kontrol edilmez bir durumdur. Aslında doğal ölümümüzün *zamanlaması* hakkında bir şeyler yapabiliriz (ve "zamanlama" bir özerklik unsurudur); dahası "ahlâki kararlılık" ve dayanıklılık "ölümü yenmek"te (onu ertelemek anlamında) rol oynayabilir. Ayrıca, sınır durumlarla, ahlâkla ilişkili *olabilen* (ya da olmayabilen), *psikolojik* bakış açısından doğal ölümler arasında yakın bir benzerlik vardır. Yüzleşilemeyenle cesurca, kararlılıkla, mizahla ama isteri ve nafile şikâyetler olmaksızın yüzleşmek asilcedir: Bu karakterin gücünden de kaynaklanabilir; şeytan genellikle güçlü bir karaktere

sahiptir. Sınır durumların ahlâki (ve tensel) çekimi, şayet doğal ölüm metaforu olarak algılanabileceğini aklımızda tutabilirsek kolayca açıklanabilir.[14] Bu yüzden insanlar bazen ahlâki sempatiyi hak etmeyenlerle (örneğin acımasız bir katilin idamıyla ilgili bir film izlerken) empati kurabilir.

Ölümle sonuçlanan kazaların, kurban kendi yaşamını gönüllü olarak tehlikeye atsa bile (bu tehlikeli sahnelerde oynayan dublörün normal riskidir), sınır durumla ilgileri yoktur, çünkü sınır durum *ahlâken* en uç deneyimdir. Ancak belli bir kültürde "dublörlük" olan şey bir başkasında en büyük ahlâki ağırlık meselesi olabilir (samurayın kadere meydan okuması bize göre dublörlüktür, kendi kültüründe ise kahramanlıktır). Modern kültürümüzde doğru kişiler "bir şeyi ispatlamak" için yaşamlarını riske atmazlar. Çünkü ötekilerin yargılarını ciddiye alsalar bile, kendilerine güvenleri ötekilerin onayına bağlı değildir.

Sınır durumlar iki temel senaryoda oluşur. İlk olarak, kişiler böyle bir durumun içine fiziksel ya da ahlâki bir tesadüf sonucu düşebilirler. Bu vakada kesinlikle kişilerin karakterlerinde, ahlâki yapılarında ve biyografilerindeki hiçbir şey sınır durumla ilişkilerini zorunlu hale getiremez ve hiçbir şey onları böylesi bir sınamaya zorunlu olarak uygun hale getiremez. Ayrıca, kişiler de kendilerini sınır duruma atabilirler. Kendi karakterlerinden kaynaklandığını ya da daha önceki bağlılıklarıyla bir ilgisi olmadığını düşündükleri sınır duruma ilişkin kendi anlayışlarının dışında, her zaman karakterde, (kişisel ya da kolektif) ahlâki biyografide ve ahlâki yapılarındaki bir şey böyle kişilerin kendilerini attıkları duruma uygunluklarını koşullandırır, ama asla belirlemez.

İkinci senaryo tiyatronun, özellikle tragedyanın konusudur. Yaşamları nihai bir yüzleşmeye doğru süreğen bir hazırlık olan insanları yücelik halesi sarar. Yücelik etikte bir başlık olmanın ötesindedir, çünkü görev-ötesi temsili edimler parıltılı örneklerdir ve doğru kişilere gıpta edecekleri yüce modeller ve güçlü imgeler sunar. Ne var ki *yücelik tartısında* ölçülen etik ayrım *gerçek bir ahlâk felsefesinin değil, ahlâki estetiğin meselesidir*. Ahlâk felsefesi, nasıl ahlâki bir kahraman ya da aziz olunacağı sorusuna değil, nasıl doğru bir kişi olunacağı sorusuna yanıt verir. Bu, takip eden satırlarda neden iki senaryo arasındaki farkı vurgulamayacağımın nedenlerinden biridir. Bulmaya çalışmadıkları ve hazırlıklı olmadıkları sınayıcı durumlarda mümkün mertebe dürüst eylemde bulunan insanların, seçilmiş inançlarında, yazgılarında, fikir-

14. "İyi ölüm" diye bir şeyin var olup olmayacağı ve "iyi ölüm"ün "iyi yaşam"la alakasının olup olmadığı kadim bir felsefi problemdir. Bu önemli konuya üçlemenin son cildinde döneceğim.

lerinde, seçilmiş yaşam yollarında sebat eden ve kendilerini sınır durumlara atan kahramanlar kadar ahlâki güven ve hayranlığımızı hak etmiyorum. Bu tersinden bile söylenebilir: Sınır durumlarına hazırlıksız olanlar daha fazla saygıyı hak ederler. Ama bu tercih de, ahlâk felsefesinin uzmanlığının ötesinde, "ahlâki estetik" içinde uğraşılmak zorunda olan bir *ahlâki beğeni meselesi* olabilir.

Senaryo ne olursa olsun, sınır durum ölümle yaşamı bölen olarak kalır. Ama şayet bunu fiziksel değil de ahlâki yaşamı ("iyi yaşam"ı, anlamı olan yaşamı) kaybetme riski olarak anlarsak, sınır durumda yalnızca kendi ölümümüz hakkında değil, başkalarının ölümü, cinayet hakkında da seçim yapabileceğimizi vurgulamak zorundayız. Cinayet

şüphesiz her kültürde ve gelenekte bir günah, bir suç ve bir kural ihlalidir. Sınır durum bir ahlâk durumudur; genelde cinayet ahlâki öykünün konusu değildir. Cinayet şu iki koşuldan birinde ahlâki bir öykünün konusu olabilir: İlki eğer edim, gerçek bir ahlâki çatışma durumunda işlenmişse ve ikincisi, eğer cinayet ediminin *cezalandırıcı* bir yönü varsa.

Eğer tam da ahlâki merkezimizde (kendimizin de dahil olduğu) başkalarının öldürülmesine ya da zarara uğramasına izin vermenin tek alternatifi bir başkasını öldürmekse gerçek bir ahlâki çatışma vardır. Çünkü yaşamı (ya da anlamlı bir yaşamı) kaybetmekten daha az olan hiçbir şey can alma edimini dengeleyemez ve sahici bir ahlâki çatışma durumu oluşturur. Eğer cinayete kurban giden, *sınır durumun oluşmasından kişisel olarak sorumluysa* cinayetin (sınır durumda) cezalandırıcı bir yanı vardır. Tiran yoksa tiranı öldürmek de olmaz. Tiranı öldürmek bir kurtuluş edimidir ve genelde bunun cinayet olarak algılanması seyrektir. Bu anlamda, atalarımızdan önemli ölçüde ayrılmayız. Ancak "cezalandırıcı yanları olan edimler"in yorumlanışında (sınır durumun ortaya çıkmasından kişisel olarak sorumlu olan kişi için) kapsamı daralttığımız sürece atalarımızdan farklılaşırız. Bu kısıtlama yalnızca modern olumsal kişinin tavrıdır. Modern öncesi zamanlarda intikam fazla açıklama gerektirmezdi; şimdi yasanın (adaletin) doğal seyrini sürmesini tercih ediyoruz. Ve kısıtlama önemlidir. Bir an için Judith'in tiranı öldürdüğü hikâyeye dönelim: Holofernes'i öldürdü ve ulusunu kurtardı. Eğer *tiran*ın yerini "yabancı bir ırkın bir üyesi (üyeleri)" ile ya da "yabancı bir sınıfın üyesi (üyeleri)" ile değiştirirsek, modernlikte bu ahlâki hikâyeye genellikle yapıldığı gibi, geleneksel anlatıyı kabul edilmez bir biçimde bozmuş oluruz.

Her ahlâki çatışma sınır durum olmadığı gibi, her sınır durum da ahlâki çatışma değildir. Sınır durum içine fırlatılan insanların bazen

kural ihlal etme, düpedüz yaşamlarını kaybetmeden önce iyi yaşamlarını kaybetme fırsatları olmaz; somut coşkularını başkalarının iyi yaşamının denetimine verme, perde kapanmadan yaşamlarına bir anlam verme fırsatları da olmayabilir. Ahlâki çatışma olmayışı ahlâki alternatiflerin ya da ahlâken ağır seçimlerin tamamen yokluğuna tekabül etmez. Böyle bir durumdaki kişinin davranış biçiminin, yaptığı küçük şeylerin, söylediği birkaç cümlenin çok büyük ahlâki ağırlığı vardır. Bunlar duruma uygun eylemler değil, *jestler*dir. Bu bir insana, benlikbilinci olan varlığa ihsan edilmiş en küçük paydır. Kişi eğer bunu nasıl iyi kullanacağını anlarsa, yapabileceğinin en iyisini yapar ve *ultra posse nemo obligatur* [gücün yetmediği yerde yükümlülük yoktur]. Ama ahlâki çatışma olmadan sınır durum olarak tanımlanan şey de ahlâki çatışmalardan tipik bir biçimde kaçış yolu olarak hizmet edebilir. Çünkü en azından *Çıkış* yoluyla kaçılamayacak olan bir durum yoktur. Ve sınır durum, bir Çıkış olduğu sürece bir kaçış yoludur.

Şimdiye kadar biliyoruz ki doğru bir kişi, diğerine kararı ertelemesi ya da bir kaçış yolu araması öğüdünü verebilse de, ahlâki bir çatışmanın zor durumunda bulunan bir başka doğru kişiye öğüt veremez. Bununla sorundaki en ciddi çıkmazlardan birisine ulaşmış bulunuyoruz. Her kişi ahlâki çatışmayı sınır duruma dönüştürerek Çıkış'ı (sonunda ölüm olan) bir kaçış yolu olarak alabilse de, soru böylesi her anda, bunun yapılacak doğru şey olup olmadığıdır. Çünkü ahlâki isteri de kendimize dönük ahlâki müsamaha gibi teşvik edilmemelidir. Eğer kişi mutlak olarak elverişli olan bütün alternatif tarzların kaçınılmaz olarak kendimize duyduğumuz güvenin, ahlâki özerkliğin ve yaşamın anlamının tamamen kaybolmasına yol açacağına ikna olmuşsa, ancak ve ancak böyleyse, Çıkış'ı kaçış yolunu kabul etmek iyidir. Böylesi bir aşırılık olmadığında Çıkış'ı kaçış yolu olarak almak A ya da B'yi yapmaya her şeye pahasına olursa olsun üstündür. Ama ince ayrımlara dayanan ahlâki meselelerde, nihai sonuçta en güçlü söz nasıl olsa kişinin psikolojisinindir.

Batı kültürümüz, sanki bunlar erkek ve kadınların "töz"üymüş gibi ve sanki masumiyet belli bir yanlış edimde bulununca geri döndürülmez bir biçimde kaybedilirmiş gibi ve sonuç olarak "suçluluk" denilen tözle "dolarmışız" gibi, *masumiyet* ve *suçluluk* ahlâki kategorilerine yarı-metafizik bir öz atfeder. Hem "saf bir masumiyet" hem de "bütünsel bir suçluluk" karizma ile donatılır ve çekim merkezidirler.

Bugünün doğru kişisinin ahlâki tahayyülünün tamamen uygunsuzca şişirilen "masumiyet"in ve "suçluluk"un metafizik özleri ile çok az ilgisi bulunur. Goethe bir zamanlar yalnızca seyircinin masum, failin

[aktörün] de daima suçlu olduğuna değinirken, kaçınmayı çok istediği eskimiş ahlâki kavramların tuzağına dosdoğru yürümüştü. "Masum" olmak ne anlama gelir? Eğer terim asla kabahat işlememiş birini tarif ediyorsa, o zaman hiç kimse "masum" değildir. "Masumiyet", kişinin ne yaptığını bilmediği (bu İncil'deki hikâyenin ana fikridir) durum olan, bilinç öncesi durumla da özdeşleştirilebilir. Bilgi ağacından yediğimiz için, şimdi iyi ve kötüyü biliriz; dolayısıyla artık masum değiliz. Hikâye estetik olarak hoş ve bilgecedir, ama bu (sıkıcı ve bilinçdışı olan) masumiyetten ziyade suçluluğun çekiciliğine katkıda bulunur. Ayrıca masumiyet kişinin hiç cinsel deneyiminin olmadığı anlamına gelebilir. Ama özel cinsel *âdetler* ne olursa olsun, modern insanlar cinsel ilişkiyi "suçluluk" denen öz olarak tanımlamak şöyle dursun, suçluluk *per se* olarak bile tanımlamazlar.

Peki o zaman "masumiyet" kavramı ne işe yarayabilir? İlk olarak, açıkça onu metafizik ve tözsel anlamlarından arındırmalıyız. Eğer bir kişi belli bir şeyi yapmazsa, "bir konuda masum" olabilir, ama "masum" olmaz. Masum olduğunuzu (suçlu olmadığınızı) iddia ettiğinizde, "her açıdan masum" olduğunuzu ifade etmek istemezsiniz, sadece belli bir açıdan masum olduğunuzu ifade etmek istersiniz. Aynısı "suçluluğa" da uyarlanır. Bütün doğru kişilerin yaptığı gibi, ahlâki bir hata yapınca kişi "suçlu" olmaz ama belli bir şeyde suçlu hale gelir. Ciddi bir kural çiğnemede bile, "-den suçlu olma" dilini kullanırız. Çünkü kişi tözü değiştirmezse, belli bir kural çiğnemenin suçlusu olmakla "suçlu kişi" haline gelmez. Şayet önemli kusurlar karakter özellikleri olmuşsa, insanlar kötücül olabilirler ve eğer bütün ahlâki düzenlemeleri itkiyle ya da kötü düsturların sözleriyle değiştiriyorlarsa, kötü olabilirler. Ama kötü kişi kendini insanlıktan çıkarırken, kötücül olan insanlığın fazlasıyla parçası olarak kalır.[15] Eğer hepimiz sadece tamamen masum olmadığımız için suçluysak, doğru, doğru olmayan, kötücül ve kötü kişiler arasındaki fark nedir? Bu soruya birisi ters bir cevap verebilir: Önemli ölçüde ya da daha az suçlu olabiliriz, öyleyse fark "suçluluk" tözünün niceliği olur. Ancak böyle bir karşılık yeterli olamaz, çünkü doğru, doğru olmayan, kötücül ve kötü arasındaki farkın doğası *nitelikseldir*.

"Suçluluk" ve "masumiyet"in bu yorumu, sadece filozofun öznel inancının beyanı değil, aynı zamanda bugünün olumsal doğru erkek ve kadınlarının gerçek benlik algılamalarıdır. Onlar bu konuda Yahudi-Hıristiyan miraslarını pratikte değiştirdiler ve kendi dini geleneklerindeki birçok ahlâki normun geçerliliğini reddetmeden eski Yunanlara

15. *Genel Etik*'in onuncu bölümüne bakınız.

daha çok yaklaştılar. Doğru kişi sınır durumları da içeren olası tüm durumlarda kendi doğru (erdemli) karakter özelliklerine güvenebilir, ne var ki aynı zamanda "koltuk değneği"ne, evrensel normların kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Söylemeye gerek yok ki, doğru kişiler eski Yunan mirasından ziyade Yahudi-Hıristiyan mirastan kaynaklanan emir ve normlara dayanırlar. Bu zeminlerde doğru kişiler kural çiğneme biçimleri (ki bunların bir kısmı doğru olabilir ama diğerleri iyi yaşamı devam ettirmeyi imkânsız kılar) arasında ayrım yapabilirler. Modern failin elinin altında belli eylem gidişatlarını tam olarak tarif eden somut normlar çok seyrek olarak bulunur; bulunduğunda bile, modern fail kolayca meşru bir biçimde onları göz ardı edebilir: Geriye çok ciddi kararları vermek için yok edilemeyen kişisel, yarı-psikolojik unsur kalır. Dolayısıyla bazı kişiler sınır durumlardan Çıkış'ın kaçış yoluna sapsa da diğerleri sapmayacaktır; belli bir edimi yaptıktan sonra iyi yaşamın hâlâ ulaşılabilir olup olmadığına karar verme otoritesi doğru kişiden başka hiç kimsede değildir. Böyle kararlarda her zaman bir "üst sınır" vardır, bunun aşılması mutlak bir ahlâki kural çiğneme ile sonuçlanacaktır; bir de "alt sınır" vardır ve bunun altındaki bütün kural çiğneme edimleri kesinlikle düzeltilebilecektir. Ve en önemlisi üst sınırla alt sınır arasındaki geniş alanda verilen kararlarda belirleyici olan, kişinin psikolojik yapısıdır. Ahlâki bakış açısından bunlar eşit bir biçimde doğru ve iyi seçimlerdir. Yanlış anlaşılmaktan kaçınmak için burada genelde intiharı *değil* de "sınır durumların kaçış yolu"nu tartıştığımı vurgulamak isterim.

Her ahlâki çatışmanın bir sınır durum olmadığını ve bir kaçış yolu sunmadığını tekrar edeyim. İlk ifade kendinden menkuldür ama ikincisi hâlâ ispatlanmak zorundadır. Kaçışın hem A hem de B normunun ihlalini ima ettiği bazı vakalar mevcuttur; dolayısıyla bu ahlâki bir çatışmadan kaçışa hizmet etmez. Bazı başka vakalarda "Çıkış'tan kaçış" aslında ya A ya da B'nin seçimine tekabül eder (bir seçimi yapmak diğerini imkânsız kıldığı sürece), yani seçim çatışmadan kaçış yolu olmayı sona erdirir.

Her sınır durum ahlâki bir çatışma değildir; bizler Çıkış'ın kaçış yoluna saparak ahlâki çatışmaları sınır durumlara dönüştürürüz. Ayrıca, sınır durumun ilk senaryosunun başlangıçta ahlâki çatışmayla bir ilgisi yoktur. Auschwitz'e gidecek olan trene atılmış olmak ahlâki çatışma tohumu taşımaz. Şayet durumda hâlâ ahlâken çok ciddi iki eylem tarzı arasında bir seçim kaldıysa, daha sonraki senaryoda bu ortaya çıkabilir. Ama bu böylesi durumların zorunlu değil, daha ziyade nadir olan sonucudur. Haysiyetli ve haysiyetsiz *ölme* biçimleri arasın-

da seçim yapmada bir fark vardır, ama *ahlâki çatışma yoktur.*

Ahlâki çatışmalar çoğunlukla ikinci senaryoda meydana gelir; burada failler sınır durumlara atılmazlar, ama kendilerini bu durumlara sokarlar. En sık olan çatışmalar bir yaşamı kurtarmakla birçok yaşamı kurtarmak; bir yaşama son vermekle bir yaşamı kurtarmak; kendi yaşamımızı kurtarmakla başkalarının yaşamlarını kurtarmak; kendi yaşamımızı kurtarmakla başkalarının özgürlüklerini korumak vs arasında olanlardır. Ancak ikinci senaryodaki her bileşimin aynı zamanda ahlâki bir çatışma olmadığı belirtilmiştir (bakınız Judith'in vakası). Kural olarak sınır durumda olan insanlar diğer doğru kişilere danışamazlar, sadece kendi içlerindeki "vicdan" denen birine danışabilirler.[16] Önce
450 kendi vicdanımıza, sınır durumda uygun ahlâki çatışma olup olmadığıyla ilgili olarak danışırız. Ne zaman birbiriyle rekabet eden ahlâk normları (ve nedenler) eşitsiz ağırlıkta olursa o zaman ortada gerçek bir ahlâki çatışma bulunmaz, çünkü kişi tüm bedellerine rağmen ağırlıklı olan normların istikametini takip etmelidir. Normların ahlâki ağırlığının algılanışı güçlü bir biçimde psikolojik olarak koşullanabildiği için seçim anı, kişinin psikolojik yapısını hesaba katması (ya da katmaması) için kendisini tanımasını gerektirir. Böyle bir durumda, daha iyi olanlarla asla değiştirilemeyecek olan belki de tek bir tarif vardır: Eğer seçim kişinin kendi yaşamını kaybetmesi ile ahlâki yaşamını kaybetmeye denk düşen bir şeyi başkalarına yapmak arasındaysa, kişinin kendi yaşamını kaybetmesi ahlâken daha güvenlidir. Diğeri, aynı derecede eski ve geçerli olan öğüt bir uyarıdır: Asla yaşamındaki en değerli şeyleri (fikirlerini, davalarını, o ana kadar adlarına yaşadığın dostluklarını ve bağlılıklarını) hükümsüz kılacak şekilde eylemde bulunmayı seçme. Eğer böyle davranırsan yaşama devam edebilirsin, ama kesinlikle yaşamının anlamını, iyi yaşamı kaybedersin; kişi olmazsın. İtiraf etmek gerekirse, bu argüman sonuçlara gönderme içerir. Ama bu sonuçlar eylemin içindedir ve dışsal güçlere bağlı değildir; ya da en azından gerçekleşmeleri ikincisine bağlı değildir. "Kendine sadık kalacaksın", kişinin sınır durumlardaki ve gündelik yaşamdaki ahlâki çatışmalarda dayanabileceği bir normdur.

"Mutlu eylemler"e ve "mutlu eylemler" için zengin fırsatlar sağlayan tarihi anlara tekrar tekrar değindim. Bunlar özgürleşme anlarıdır. Sınır durumlarda da mutlu anlar vardır. Mutlu eylem, yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmeyi seçen, yaşamını tehlikeye atan, ama canı bağışlanacak olan doğru kişinin eylemidir. Daha mutlu eylem ise

16. Arthur Koestler *Darkness at Noon* adlı romanında yüzyılımızın ölümcül sınır durumlarından bir tanesini yeniden kurar.

yargılanması başlamadan önce her şeyi geri alan ve başka bir şeyi, yani yapması gerektiğini bildiği şeyi gerçekten yaptığının farkındalığını da kazanan, sınır durumdaki bir kadının edimidir. Bu *kurtuluş*un mutlu anıdır.

Ama bu noktada kadim bilgeliği yankılayan şu uyarı sahiden önemlidir: Kişi sınır durumda ne yaparsa yapsın bunu kurtuluş umuduyla yapmamalıdır. Yaşamını tehlikeye atan kişi yaşamının elinden alınacağını varsaymak zorundadır. Umut ve korkunun eşit ölçüde kötü, hatta tehlikeli duygular olduğunu ifade eden eski akılcı anlayışa güvenmek gerekir.

Sınır durumlarla ilgili fantezilerin şairlerin özel alanında kalması gerekse de, ne yazık ki insanların kendilerini bekleyen davalar hakkında zihinsel egzersizler yapmak zorunda olduğu anormal durumlar vardır. Sınır durumlarda kişi "yükümlülükleri üstlenme"den ya da "sorumlulukları üstlenme"den önce, psikolojik hazırlığını kontrol etmek zorundadır. Bu kısımda sık sık olduğu gibi bir kez daha kişinin psikolojik yapısı ön plana çıkar. Kişinin gerçek davranışı kendini hazırlama fantezilerinde öngörülemese de, eğer kişi içine doğanlardan fikir alırsa, acı gerçeklere katlanmak daha kolay olabilir. Gelecekteki gerçek yargılamalarda zorunlu olarak belirsiz olan, psikolojik olarak "kendisini sınama"sı, kişinin kendisine bir sınır durum *yaratmasının gerekip gerekmediğine* karar vermesine yardımcı olabilir. Çünkü kişi yargılamalardan ve meşakkatlerden kaçınamamış olduğunda ve hâlâ dürüst kaldığında kişinin başarısız olduğu bir sınamaya yol açmasından daha yıkıcı bir şey yoktur.

Dördüncü kısımda ahlâki çıkmazı tartışırken, şu sonuca varmıştım: Eylemimizin düşünü evrenselleştirmeyi (Kantçı kavramlarla "evrensel yasama"yı) nitelese bile, eylemlerimiz evrenselleştirilemez ve evrenselleştirilmemelidir. Her eylem benzersizdir ve ahlâki örnek olan bile evrensel geçerlilik iddiasında bulunamaz. Ayrıca şu sonuca da varmıştım: Eşit ağırlıktaki birbirine rakip normlarla karşılaşılan, kişinin ancak bu normlardan birisini ihlal ederek eylemde bulunabildiği ve her bir normun (doğrudan değilse bile dolaylı olarak) evrensel geçerlilik iddia ettiği duruma uygun ahlâki çatışmalarda, ahlâki çıkmaz birincil önem kazanır. Doğal olarak aynı şey, ahlâki çatışma durumu oldukları sürece sınır durumlar için de söz konusudur. Ancak akılda tutmak gerekir ki, ahlâki çatışma olmayan bazı sınır durumlarda da ahlâki çıkmazın *farkındalığı* hayati önemdedir. Eğer kişi yaşamını tehlikeye atarsa, herkesin benzer bir biçimde davranmasını isteyemez; bu eylemin görev-ötesi olmasıyla çelişir. Ama burada ahlâki değil de kavram-

sal bir karışıklıktan kaçınılmalıdır. Sınır durumda görev-ötesi eylemi yapan kişinin *kendi yolunu takip etmeyen kişileri ahlâken onaylamaması olmaz.* Doğru kişi kendini haklı çıkarmaktan kaçınır. Çünkü, eğer evrenselleştirme iddialarını ortaya atma tuzağından uzak durulmazsa, görev-ötesi eylemlere gönüllü olmayanların ahlâken onaylanmaması kaçınılmazdır. Böyle bir durumda görev-ötesi eylemleri yapanlar ve bunlar hakkında evrensellik iddiasında bulunanlar, ölürlerse acıyla öleceklerdir; eğer yaşamaya devam ederlerse, kendi yarattıkları yalnızlık içinde acıyla yaşayacaklardır. Aslında görev-ötesi eylemler muhtelif durumlar içinde ortaya çıksalar da, bunlar adına evrensellik iddiasında bulunma ayartısı sınır durumlarında herhangi başka bir duruma göre

çok daha fazladır.

Sınır durumların bir cazibesi vardır; çarpıcı ve gösterişlidirler. *Yasasızlık* durumları oldukları için, bunlar daha iyisi ya da kötüsünü gerçekleştirmek için kişilere kendilerinin yasası olma "özgürlüğü" sunarlar. Sınır "kalınacak" bir durum olmadığı için, bunlar gelip geçici durumlardır: Kişi ya buna hükmeder ve bunun ötesine geçer ya da sonunda başarısız olur. Sınır durumlar tüm ahlâki güçlerin yoğunlaşmasına izin verir ve bunu gerektirirler. Dolayısıyla sınır durumlar basittir; insan yaşamındaki en basit eşitlemeyi sunarlar. Kendilerini kolaylıkla mecazi ya da paradigmatik kullanıma sunar; fazlaca iki anlamlı olmaksızın, açıkça ve özlüce özetlenebilirler.

Sınır durumların bu özellikleri XX. yüzyıl etiğinde gözde olmalarına katkıda bulunmuştur. İnsanları tüm zamanlarda ve her yerde kesinlikle cezbetmişlerdir. Ama XX. yüzyıldan önce ahlâki durumları açıklamak için ana paradigmalar olarak çok az kullanılmışlardı. Ahlâk filozoflarının geleneksel *ethos* içinde hareket etmiş oldukları sürece, paradigmatik ahlâki durumlar gündelik yaşamdan ya da günlük siyasi olaylardan çıkarılmıştı. Bu noktada biçimsel evrenselcilik kadim gelenek için doğru olarak kaldı. Bunu yapabildi, çünkü ahlâkın tözsel unsurlarını bir kenara bıraktı. Geleneğe sadık kalmak *zorundaydı*, çünkü biçimsel-evrenselci etik sınır durumlar, paradigmatik olarak sunulmak bir yana, tekil olarak tartışmaya bile uygun değildi.

Modern ahlâk öyle karmaşık bir hal aldı ki, basit paradigmatik konularda malzeme sunmuyor. Sınır durumlar, insanların ahlâki ve psikolojik yapılarındaki hem en iyi hem de en kötü potansiyelleri açığa vurur. Ama bunu sınır durum olmayan durumlar da yapar. Tüm farkı yaratan iki tamamlayıcı parça *zaman unsuru ve yoğunlaşma derecesi*dir. Sınır durumlar kısa sürelidir; yüce bir deneyimi gün ışığına çıkarırlar; az ama yoğun ve nihai hareketler gerektirirler. Gündelik yaşam, dene-

yimin tekdüze akışına dayanır ve uzun sürelidir; bunlar farklı türdendir ve hiçbiri nihai değildir. Ne var ki aynı gündelik durumdaki bir dizi hareket, nihai olana eklenir, çünkü insanlar böylesi hareketler aracılığıyla neyseler o, doğru ya da doğru olmayan kişiler olurlar. Bu yüzden sınır durumlar, yaşam gibi değillerse bile (yani hem olumsuz hem de olumlu anlamda "ütopik" iseler de), genel olarak yaşam metaforları olarak kullanılabilirler. Ne var ki paradigmatik öyküler, "insanlık durumu"nu aydınlatmada başarılı da olsalar, ahlâk felsefesinin yerini tutamazlar. Olumsal dünyanın zor durumundan kolay çıkışlardır, çünkü insanların doğru olmak istiyorlarsa içinde kendi yollarını bulmak zorunda oldukları gerçek hayat durumları hakkında, ütopik olmayan olumsal gerçekliğin karmaşıklığı hakkında bir şey söylemek yerine basit (ütopik) uğraklar sunmakla yetinir. Dünyanın güçlü imgeleri olan örneğin ölüm, cinayet, nihai fedakârlık ve nihai hareketler, işkence ve kurtuluş üzerinde durmak yerine, ahlâk filozofları yaşamlarını tam olarak yaşayan, başkaları gibi neşeden ve ıstıraptan paylarını alan, ne alışılmadık biçimde yetenekli, ne de olağanüstü güçlü istenci olan, ahlâkın ya da emsalsiz yeteneklerin üstadı olmayan kişiler hakkındaki hikâyelere başlayamazlar. Doğru insanlar hem sıradan hem de olağanüstü durumlarda doğrudurlar, ama bulundukları yer sıradan durumlardır. Dolayısıyla ahlâk felsefesi sıradanı tartışmalıdır ve bunu yaparken, sonuçta yalnızca sıradanın basitleştirilmiş ve yoğunlaştırılmış bir özeti olan olağanüstü hakkında da söyleyecek sözleri olabilir.

VIII

İyi kişiler vardır. Dünyamızda ve zamanımızda bütünüyle doğru olan insanlar vardır. Bir kişi iyiyken diğerinin kötü olma nedeni hakkında uzun uzadıya düşünebiliriz; aslında tam da bunu yaparız. Zaten çocuklukta sık sık böylesi meseleleri düşünürüz. Yaşamımızın farklı evrelerinde farklı vakalara farklı yanıtlar da bulabiliriz; ne var ki bunların hiçbirisi uygun yanıt olmayacaktır. Çünkü iyilik, özellikle modern dünyamızda varoluş seçiminden kaynaklanır.

Bir kişinin kendisini varoluş seçiminde iyi (doğru) kişi olarak seçmiş olduğunu nereden biliriz? Bunu onun iyi olduğu *gerçeğinden* biliriz. Kişinin doğru bir şekilde davranması, ahlâka tüm diğer türden düşünüşler karşısında öncelik vermesi, yanlış yapmaktansa yanlıştan dolayı acı çekmeyi tercih etmesi, toplumsal yaptırımlara bakmaksızın

doğru şeyi yapması, varoluş seçiminde iyiliği seçmenin kesin bir göstergesidir. Ve bunun başka bir göstergesi yoktur. Doğru kişilerin varoluş seçimi anını hatırlayabilip hatırlayamamalarının bir ilgisi yoktur. Her biri bu konuyla ilgili farklı bir hikâye anlatacaktır, çünkü anımsamak her zaman bir yorumdur. Tüm bu hikâyelere kolayca itimat ederiz, çünkü bunları anlatan kişilerin gerçekten iyi olduklarını biliriz. Ve onlar bizim gibi olumsal kişiler oldukları için, iyiliklerinin varoluş seçiminden kaynaklandığını biliriz.

Kant şu fikri savunur: Şayet kurumlarımız mükemmel olsa, şeytanın soyu bile doğru kişiler gibi davranır. Ütopik yanlarına rağmen, önermenin belli bir geçerliği vardır. Kurumlarımız mükemmel olmak-
454 tan uzak olsalar bile, modern toplumun bazı uygun yerlerinde doğru eylemler ödüllendirilir ve bazı suçların da yasayla cezalandırılmaları muhtemeldir. Dolayısıyla insanların çoğu kendilerini doğru kişiler olarak asla seçmedikleri halde *sanki* doğruymuş *gibi* davranırlar. Ne var ki böylesi insanları iyi insanlarla karıştırma ihtimalimiz çok azdır. Bu tür bir ayrım Kant için önemli bir konuydu, çünkü onun kuramında, görev gereği ve görev bilip eylemde bulunmak arasında (yani ahlâkla yasallık arasında) çizilmek zorunda olan hat buradaydı. Bu ahlâk felsefesinin baş kahramanı olan modern doğru kişi için aynı ayrım önemsiz bir konudur ya da konu bile değildir. Modern doğru kişiler, başkaları için bazı şeyler yapsalar bile öncelikle kendi iyilikleri için doğrudurlar. Bu yüzden doğru olan, olmayan herkesin doğru davrandığı bir dünyada tamamıyla rahat ederler, çünkü böylece gerçek doğruluk, kendi doğrulukları mutlak bir zevk ve mutluluk kaynağı olur. Eğer herkes doğru davranırsa, belki de kimin varoluş seçiminde doğruluğu seçmiş, kimin seçmemiş olduğunu bilmememiz gerekir. Ne var ki bu bilgi tamamen ilgisiz olabilir, çünkü bu başka bir şey değil de bir başka kişinin *saadet*i hakkında bir malumat içerebilir.

Varoluş seçiminde iyiliği seçmek, tüm diğer türden varoluş seçimleri gibi Benliğin ana tutkusunun temelini kurar. Temel tutkuyla ya da buna uygun olarak eylemde bulunmak kendini gerçekleştirme olarak da adlandırılabilir. Ahlâki karakter bilgisi birincil önemdedir, çünkü eğer bunu bilirsek envai çeşit olayda diğer kişilerden neyi bekleyeceğimiz hakkında bir fikre sahip olabiliriz. Ayrıca doğru kişiyi, doğruluk taslayan kişiden ayırmak önemlidir. O halde beklentilerimiz buna göre değişecektir. Beklentiler eylemleri birlikte belirler; bunlar ahlâki kararların verildiği ve ahlâki yargıların geçtiği "durum"a aittir. Ama, adil bir toplumun muhayyel koşullarında, ahlâki karakter bilgisi ilgisizdir, çünkü herkes tutarlı ve süreğen bir şekilde sanki doğruymuş gibi davranır.

Kendini gerçekleştirme genelde iyi yaşamın merkezi parçalarından biridir. Kantçı modelle yapılan düşünce deneyi bu mesajı daha etkili bir biçimde dile getirir. Şu sonuca varırız: Eğer *herkes* kurumlarımızın tamamen adil niteliğinden ötürü doğru davranırsa, varoluş seçiminde iyiliği seçmek, doğru eylemlere hayati bir kendini gerçekleştirme boyutu katar. Ancak, böyle bir dünyada yaşamıyoruz; hiç kimse başkalarının fiilen tutarlı ve süreğen bir tarzda doğru davranmasını beklemez. Ne var ki doğru bir yaşam sürmek, tarihsel sınırlamaların ötesinde tüm doğru kişiler için hayati bir kendini gerçekleştirmedir. Bu ifade hiç de yeni değildir: Aslında bütün ahlâk filozofları tarafından vurgulanmıştır. Felsefe tarihindeki en eski eşitlemeler olan erdemin mutlulukla ya da erdemin özgürlükle eşitlenmesi daha fazla desteğe ihtiyaç duymaz. En eski ahlâki paradoks (yani, doğruluğun veya iyiliğin kendisini gerçekleştirmesinin diğer türden kendini gerçekleştirmeleri sıklıkla engellemesi) bu denkleştirmeden kaynaklanır. Bu paradokstan ortaya çıkan sorular şunladır: Eğer bizler tam kişilersek, iyiliğimizin gerçekleştirilmesi niye diğer dileklerimiz, isteklerimiz ve potansiyellerimizin gerçekleşmesi ile çatışmak zorundadır? İyi, neden ıstırap çeker? Ya da bir başka formülasyonla: Mutluluk ve özgürlüğün tek kaynağı olan iyilik nasıl olur da mutsuzluğun ve özgürlükten yoksunluğun da kaynağı olabilir? Eğer "neden" sorusu yöneltilirse, buna yalnızca din yanıt verebilir. Eğer "nasıl" sorusu yöneltilirse, yanıtı vermek felsefenin sorumluluğudur.

"Neden" sorusu *yukarı*yı (daha yüksek bir hedefi) gösterirken, "nasıl" sorusu dünyayı, daha doğrusu insana ait kurumları gösterir. Filozoflar neredeyse daima adil olmayan kurumları suçlamışlardır. Filozoflar için ahlâki çıkmazı aşmanın amaçlarından biri ve en sevdikleri oyun daima en iyi anayasaları oluşturmak ve bazı ilk prensiplerden en iyi ve tamamen adil bir toplumun modellerini çıkarmak olmuştur. Bu defa, diğer kitaplarımdan[17] farklı olarak bu tür bir egzersize girişmekten geri duracağım. Bugün birçok olumsal ve doğru kişi tamamen adil bir toplumun olabilirliğine inanır; öte yandan diğerleri böylesi büyük umutlar beslemeseler de en iyi toplumlar için model oluşturmayı hâlâ sürdürürler. Ne insanın ne de toplumun mükemmel olabileceğine inananan diğerleri kuşkuculuk yaparlar, ama hâlâ, insan kurumlarının daha hakkaniyetli, daha özgür ve daha demokratik olmak üzere iyiye doğru değiştirilebileceğine ilişkin inancı taşırlar. Bugün doğru kişilerin konumunu benimseyen bir ahlâk felsefesi bütün doğru kişilerin paylaşabileceği bir konum almak zorundadır. Bu yüzden yukardaki

17. Özellikle, *Radical Philosophy* ve *Beyond Justice*'e bakınız.

tartışmalı konuda, ahlâk filozofu kişisel tercihleri, umutları ve bağlılıkları ne olursa olsun, tarafsız kalmak zorundadır. Ne var ki olumsal kişilerin iyiliği ile mümkün olan en iyi dünya arasında güçlü bir bağ vardır ve bu bağın inançla, inançsızlıkla, umutla ya da kuşkuculukla, mutlakçılık ya da göreceli kle bir ilgisi yoktur. Benim aklımdaki bağ, iyi kişilerin tam da varlıklarına, varoluş seçiminde iyiliği seçmeye içkindir.

Doğruluk, iyilik kendinde bir amaçtır; iyilik onun kendi ödülüdür: Bunlar ahlâki bilgeliğin birkaç bin yıllık özetidir. Böylesi ifadelerin hakikat içeriğini göreceleştirmeye girişsem de, bunun amacı onları yavan ya da ruhani yalanlar olarak göstermek olmayacaktır. Doğruluk

gerçekten kendinde bir amaçtır; iyilik de gerçekten başka şeylerin yanı sıra, onun kendi ödülüdür. Ama başka bir şeye daha dikkat etmek zorundayız.

Doğru kişi yanlıştan dolayı acı çekmeyi, başkalarına yanlış yapmaya tercih eder. Doğru kişi toplumsal yaptırımlara bakmaksızın doğru olanı yapar, ama kendisinin ya da başkalarının toplumsal yaptırımlara tabi olmasından hoşlanmaz. Doğru bir kişi için doğru şeyi yapmak aslında kendini gerçekleştirmektir, ama o başka emellerini gerçekleştirmeyi, başka potansiyellerini açığa çıkarmayı da arzular; varoluş seçiminde doğruluğu seçmenin sonucunda bu emeller engellendiğinde mutlu olamaz. *Doğru bir kişi ahlâki çıkmazı kabul eder ve bununla yüzleşir ama bunu yaparken ıstırap çeker ve ahlâki türden ciddi ve ağır ıstıraptan kaçabilmeyi diler.* Bu yüzden doğruluk, doğru eylem ve seçim, kendinde bir amaç olsa da, tam anlamıyla kendinde amaç değildir, çünkü her kim doğrulukla eylemde bulunursa mümkün olan en iyi dünyaya *doğru* eylemde bulunur. Doğru eylem bir amacın ("mümkün olan en iyi dünya") aracı değildir, ama aynı zamanda böyle bir dünyaya "doğru bir hareket" olduğu, *dunamis,* yani potansiyel olduğu için böyle bir dünya vaadi taşır. Mümkün olan en iyi dünya herkesin iyi olduğu bir dünya değildir (çünkü kötünün olmadığı yerde iyi de yoktur). Bu dünyada insanlar doğru olmasalar bile *doğruymuş gibi* davranırlar; dolayısıyla bu dünya, içinde iyiliğin, gerçek doğruluğun her zaman olduğu gibi kendinde amaç ve onun kendi ödülü olabileceği bir dünyadır. O halde mümkün en iyi dünya faile ıstırap veren her doğruluk ediminde yer alır ve beklenir, çünkü tam da onun yokluğu böyle bir edimde olumsuzlanmaktadır. Ayrıca mümkün en iyi ahlâki dünyanın koşulu, kurumlarının birbirlerine simetrik karşılıklılık bağlarıyla bağlı olan insanlar arasındaki akılcı uzlaşma sonucunda kurulduğu, pratik düzlemde yaşamın değeri ile özgürlüğün değerinin ihtilaflı olmadığı

mümkün olan en iyi toplumsal-siyasi dünyadır.[18] Bizim bakış açımızdan, mümkün olan en iyi ahlâki dünyanın ya da mümkün olan en iyi toplumsal-siyasi dünyanın pragmatik olarak mümkün olup olmayacağı tamamen alakasızdır. Tek mesele böyle bir dünya *vaadinin* tam da doğru kişilerin varlıklarına içkin olması; doğru kişiler var oldukça bu vaadin de olmasıdır. *Hiçbir şey doğru kişiden daha gerçek değildir.* Aynı zamanda *o ütopik*tir. Her doğru kişi simgelediği vaat ile bir ütopya vücuda getirir. *Doğru kişi en temel ütopik gerçekliktir.*

Kural olarak ütopya siyasi kurumlar ütopyası ile özdeşleştirilir. Bu yanlış anlama siyaset felsefesinin siyasi kurumlarla özdeşleştirilmesinden kaynaklanır. Bu yanlış anlamayı Hegelci terminolojiye tercüme edince mutlak tinin tezahürleri sanki nesnel tinin tezahürleriymiş gibi tartışılır. "Ütopyaların gerçekleştirilmesi"nin imkânlı ya da imkânsız olmasına dair bütün nafile tartışmalar bu yanlış anlamadan kaynaklanır. Siyasi ütopya, siyasi kurumların değil, siyaset felsefesinin içine gömülüdür. Siyaset felsefesi, tıpkı genelde felsefe gibi *her zaman ütopik*tir, zira "felsefe" denen dil oyunu bir ideanın (Hakikat İdeası'nın) gündelik bilgi, eylem, kurumlar vs ile kıyaslanmasını ima eder. Her "Olması Gereken" ve "Olan" tanım gereği bir idea olduğu sürece ütopiktir. Ne var ki siyaset felsefesi, genelde felsefe gibi *gerçektir de.* Felsefeler vardır ve varolan da gerçektir. Bunların ütopyaları da felsefi ütopyalalar olarak varoldukları sürece gerçektir; bunlar ütopik gerçekliklerdir.[19] Her halü kârda gerçek olan, sık sık gündelik ya da toplumsal-siyasi kurumlardan *daha yüce* bir gerçeklik iddiasında bulunan bir şeyi "gerçekleştirmek" ne anlama gelebilir? "Ütopyaları gerçekleştirme" projesi bir *tercüme* çabasıdır. Kişiye felsefenin dilini siyasi kurumların diline tercüme etmesi tavsiye edilir. Bu çaba birçok konuda nafiledir. Sadece birisine değinirsek, felsefi yapılar spekülatif, zihinsel yapılardır. Pratik felsefe de felsefenin herhangi bir branşından daha az kuramsal bir yapı değildir. Her filozof kendi felsefe krallığının "kral"ıdır, çünkü orada filozof felsefi kuralları değiştiremeyip, yalnızca modifiye etse de, bütün siyasi kurallara karşı koyabilir. Felsefeden farklı olarak, tıpkı gündelik yaşamın gerçekliği gibi siyasi gerçeklik de

18. "Mümkün olan en iyi ahlâki dünya" ve "mümkün olan en iyi toplumsal-siyasi dünya" kavramlarını burada yarı-aşkınsal anlamda kullandım. Aşkın özgürlük hipotezini savlamadığımdan, kategorilerim sadece yarı-aşkın olabilir. Yarı-aşkın olmalarına rağmen bunlar hakiki *a priori* fikirlerin varlığını varsayar. Ne var ki, böyle *a priori* fikirlerin yaradılış ve gerçeklik tuzaklarına düşmeden tarihsel olarak ortaya çıktıklarının belirtilmesi gerekir. Ahlâk kavramının ontolojik temeli için *Genel Etik*'in ilk bölümünü ve bu üçlemenin son cildine bakınız.

19. Felsefeyi bir akılcı ütopya olarak *Radical Philosophy*'de tartıştım.

spekülasyonun değil, eylemin alanıdır. Ama ütopik gerçeklikler pratik bir misyonu yerine getirmek için "gerçekleşmek" ihtiyacı duymazlar. Onların pratik misyonları gündelik yaşamda, siyasette ve toplumsal iletişimde *eylemde ve eylem için düzenleyici idealar* olarak hizmet görmektir. Ütopik gerçeklikler, failler bunların sunduğu imgeler tarafından yönlendirildiği sürece *normatif*tirler.

Hegel tarafından "mutlak tin" olarak adlandırılan bütün alan ve benim gündelik yaşam kuramında Hegelci çağrışımlar dışında "kendi-içinde-nesneleştirme" olarak adlandırdığım alan tamamen ütopyacıdır. Bu alanda göründüğü ölçüde din, (dinle aynı koşulda) sanat ve edebiyat ve (herhangi bir koşul olmaksızın) felsefe ütopik imgeler sunar, çünkü insanları tikel kişilerin *üzerinde olan bir şey* ile karşılaştırırlar. Bu "üzerlerinde olan şey" ister kendi yaratımız olarak, isterse kendi varlığımızın kaynağı olarak idrak edilsin, bu bakış açısından alakasızdır. Kendi-için-nesneleştirme alanı yaşama tam da ampirik yaşamın üzerinde olduğu için anlam verir. Kendi-için-nesneleştirme alanı ayrıca *mutlak* olması dolayısıyla çıkarlarımızı, amaçlarımızı ve kişisel projelerimizi *göreceleştirir.*

"Ütopya"yı, dini, sanatı ve edebiyatı kapsayan kendi-için-nesneleştirme alanına havale ettikten sonra, açtığımız son parantezden önce yaptığımız, "doğru kişinin nihai ütopik gerçeklik olduğu" önermesinin izini adeta kaybetmişiz gibi görünüyor. Takip edenler bu parantezi haklılaştıracaktır.

Bazen bazı siyasi olayları doğaları gereği ütopikmiş gibi algılarız. Burada, felsefe tarafından kurulan ve uzak bir gelecekte tasarlanan modellere değil, geçmişin ve şimdinin olaylarına, gerçek olaylara parmak basıyorum. Aşırı siyasi gerilim dönemlerinde yaşamış, özgürleşmenin ya da devrimin ilk günlerine tanık olmuş, önceki insan çabalarının taçlandırıcı jesti olarak yeni bir kurum ya da devletin kuruluşuna katılmış olanlar *bir zamanlar bir ütopyanın parçası oldukları* duygusunu taşıyacaklardır. Ütopik anda kurulan kurumlar yaşasa bile ütopyaların sönükleştiği algısı normal olarak bu deneyimin bir parçasıdır. Ama bu algı bize şu bilmeceyi sunar: Eğer kurumlar kaldıysa sönükleşen nedir? Eğer daha sonra özgürlükler budanmadıysa özgürleşme hangi anlamda ütopyaydı? Kısaca değişen nedir? *Etiktir.* Kayıp bir ütopyanın algılanışı toplumsal ve siyasi kurumların değişen mahiyetine sadece zayıf bir şekilde bağlıdır; aslında hiç de değişmemiş olabilir. Ama kuruluş zamanında insanlar *yüce bir ahlâk düzeyinde* yaşadı, hepsi sanki iyi, doğru kişilermiş gibi davrandı; ya da en azından çoğu öyle yaptı. Ahlâki tözdeki bu yoğun artış, içimizdeki ya da üzerimiz-

deki ahlâki yasaya kendimizi verişimizin "zirve deneyimi" bazı anları ütopik gibi gösterir ya da aslında ütopik yapar. Kişi böyle durumlarda *mümkün olan en iyi dünyanın önsezisi*ne, mümkün olabileceğini hiç de bilmediğimiz bir dünyanın özsezisine ulaşabilir.

Doğru kişi ütopik olmayan bir gerçeklikte siyasi koşulların genel bir ahlâki yükselişe yol açıp açmadığına bakılmaksızın doğrudur. Ama doğru kalan, dolayısıyla koşullar ne olursa olsun mümkün en iyi ahlâki dünya vaadini cisimleştiren kişinin *mutlak ütopya*nın cisimlenişi olduğunu iddia etmek uygun değil midir? Ressam gerçektekinden daha güzel bir yüz yapabilir; mimar yeni bir bina icat edebilir. Metafizik bir düşünür, istediği kadar çok alan ve çıkarımlar tasarlayabilir. Spekülasyon ve yaratım imgelemin sınırlarının çok azını bilir. Ama iyi kişiden daha yüce ve daha tam bir iyilik icat edebilecek bir imgelem yoktur. Bu noktada eylem spekülasyondan daha üstte durur, çünkü spekülatif aklın hiçbir yeteneği bir failden daha üstün bir şey yaratamaz. *Ütopya ahlâkta yaşam halini alır*. Fail kelimenin iki anlamıyla ütopik gerçeklıktir. İlki fail, varlık ve özün (onda) onun için tek vücut olduğu bir yaşayan varlık olarak var olduğu sürece mutlak gerçeklikte bir kişidir. Ve ikinci olarak fail "mutlak tin" kadar mutlak olduğu sürece ütopik bir gerçekliktir. "Mutlak tin"in imgeleri gibi iyi kişi de çıkarları, amaçları ve tasarıları tam da kendi varlığıyla göreceleştirir. Bu yüzden doğru olmayan, hatta kesinlikle kötü olan kişiler doğru kişileri tanır ve saygı duyarlar. Ya da şayet doğru kişiler, Goethe'nin de çok iyi anladığı gibi alay ve hareketlere maruz kalırsa, bu kolayca gerçekleşir, çünkü bunlar tam da kendi varlıklarında doğru olmayanları sürekli ve gizli olarak kınarlar.

Doğru kişiler samimi olarak kendi-için-nesneleştirme ("mutlak tin") alanıyla ilişkilidir. Burada doğru kişinin "mutlak tin"in her bir tikel parçası ile olan özel ilişkisini ya da tarihsel olarak sürekli değişen ilişkinin içeriklerini tartışmaya yer yoktur. Yine de birkaç bağlantı değinilmeden bırakılamaz.

Kendi-için-nesneleştirme alanı, insanları tikel kişilerin üzerinde olan bir şeyle karşılaştırır. Yüce varlığın ya da yüce varlıkların adı, biçimleri, sembolleri, sanat eserlerinin aracı, dini itikatları ve felsefi sistemleri ne olursa olsun, bütün alıcı, inanan ya da görü sahibi kimseler, bunlardan *yayılan* Anlam'a *yükselirler*. Kişi sürekli olarak mistik deneyimin, felsefi spekülasyonun yüksekliğinde bulunmaz ya da bir sanat eserine kendini vermez. En mühim deneyim anları gelip gider, ne var ki bunların arasındaki gündelik yaşam ve eylem bunlar tarafından dokunulmadan bırakılmaz, çünkü yaşam bir anlam kazanmıştır. Eşza-

manlı olarak bu "üzerimizde olan şey"in deneyimi arka plandaki his olarak kalıcı olur; mutlak tinle yeniden ilişki kurulunca vicdanımızın merkezine yeniden dönebiliriz.

Mutatis mutandis [belli değişikliklerle], aynı şey "üzerimizde olan şey"i hisseden doğru kişinin tavrı için de söylenebilir. Buna herhangi bir ad verilebilir ama mesele ad değil, tavırdır. Doğru kişinin ciddi sonuçlar doğuracak kararlar vermek zorunda olduğu her zaman, meselenin ahlâki içeriğine yoğunlaşma ihtiyacı duyduğunda, "daha yüksek", "yüce" bir şeyin deneyimi bilincinin merkezine yerleşir. Sanki kişinin içinde bir başkası eylemde bulunuyormuş gibi yüce bir varlık tarafından sürüklendiği hissi yükselir. Kişinin vicdanı genişler, duyguları yo-

ğunlaşır, aklı da en yüksek hız ve uyanıklıkla çalışır. Bu "sınanma" anlarında olan şeydir. Bu anlar bittiğinde, "üzerimizde olan bir şey" deneyimi doğru kişinin bilincinin *arka plan*ına gönderilir. Kişi kendiliğinden bir şekilde bunu düşünmeksizin doğru olarak eylemde bulunmaya devam eder. Ve bir sonraki ciddi karar yaklaştığı zaman arka plandaki his tekrar bilincin merkezine hareket edecektir. Doğru kişi albatros değildir. Eğer gerekiyorsa uçabilir, ama sert zeminlerde yürümekte de iyidir.

Varoluş seçimi benliğin temelidir: Sonuçta kişi kendisini seçer. Ama bunu benliğin tek-merkezliliği takip etmez. Varoluş seçimi bir mesleğe, kişiye ya da ideaya bağlandığı her durumda bu ifade o kadar kendinden menkul görünür ki, kişinin varoluş seçiminde iyi olmayı seçmesini tartıştığımızda bu açık değildir. Bazı koşullar daha ziyade zıt yönü gösterir. Yorumsamacılıkta sıklıkla vurgulandığı üzere sanat eseri sanatçının benliğinin dışavurumu olarak anlaşılamaz ya da yorumlanamaz. Örneğin Lukács iki benliği birbirinden ayırır: Ampirik benlik ve normatif-estetik benlik. Eserin yaratıcısı belli bir tarzın homojen aracı tarafından yönlendirilerek ampirik benliğini geride bırakır. Aynı kişi olarak kalmasına rağmen, aynı zamanda bir başka kişi haline de gelir. Ampirik benlikle normatif benlik arasındaki fark, çarpıcı hale getirilmeksizin Aristoteles tarafından önceden belirtilmişti. Bazı tür zihinsel üstünlüklerin ve başarıların ahlâkla ilişkisiz olduğuna sadece geçerken değinmiştir. Bu modern dünyadaki kültürel alanların artan ayrımı nedeniyle bugün daha önce olduğundan çok daha doğrudur. En derin anlamlı ahlâki hikâye en aşağılık kişi tarafından yazılabilir ya da bestelenebilir; Richard Wagner bu noktada iyi bir örnektir.

Benzer bir gelişme ahlâkta da gözlenebilir. Daha önce siyasi yaşamda bazı ütopik koşullar altında insanların yükseltilmiş bir ahlâki düzeyde *en masse* eylemde bulunmaya ve davranmaya başlayacakları-

nı belirtmiştim. O anın büyüsüyle egoistler bencil olmayan bir biçimde davranır, korkaklar cesurca hareket eder, ihtiraslı kişiler dayanışma gösterir, cimriler servetlerini bağışlarlar. Bu böyledir, çünkü ütopik koşullarda insanlar mümkün olan en iyi ahlâki dünyanın ütopyasını hayata geçirmeye başlarlar. Ama kural olarak, yeni kurumlar kurulup istikrar kazandıkları zaman, kişiler az ya da çok "eski" benliklerine geri dönerler. Bunlar, kişinin, ampirik benliğini normatif ahlâki benliğinden ayırabildiğinde oluşan durumlardır. Benzer "iniş çıkış" hareketleri özel alanı da betimleyebilir. "İniş ve çıkış"ın duyarlı gözlemcisi Dostoyevski, bu formlardan birinin tarifi üzerinde, "düzensiz nedamet" diye adlandırarak uzun uzun durur. Böylesi "iniş çıkışlar", bir farkla doğru kişilerin yaşamlarında da bulunabilir. Doğru olmayan kişinin ampirik benliğiyle normatif benliği arasında bir fark, hatta bazen bir çelişki mevcuttur ama böyle bir fark doğru kişi için söz konusu değildir, çünkü onların durumunda ampirik benlikle normatif benlik arasında bir ayrım konuyla ilgisizdir. Çünkü doğru kişide normatif *ahlâki benlikle ampirik* ahlâki benlik örtüşür. Bu, son analizde *içtenlik* demektir. "Ahlâken normal" koşulların aksine, ahlâken ağır koşullar altında, doğru kişiden başka bir şey daha istenir. "Başka bir şey" illa ki "daha fazla"ya tekabül etmez. *Ahlâken*, hem "anormal" hem de 'normal' koşullarda ve gündelik ve istisnai durumlarda görülen ahlâki (normatif) kişilik her zaman *aynı* kaldığı sürece esasen benlik tek-merkezlidir. Ne var ki her bir kişi kendi tarzında doğrudur. Ahlâki benliğin tek-merkezli (normatif, içten) olduğu durum tüm benliğin tek-merkezliliğinin ya da çok-merkezliğinin göstergesi değildir. Benliğimiz sonuç itibariyle *bütün anlam bağlarının* (insanlar bütün kişilere anlam bağıyla bağlanırlar) bileşik bütünlüğüdür; ahlâk, nihai de olsa sadece bir anlam bağıdır. Karakterimiz ahlâki karakterimizle, eş varlıklı ve eş yoğunluklu olmaktan uzaktır. Psikolojik, zihinsel, duygusal ya da estetik karakterimizin de çok büyük önemi vardır.

Ahlâk felsefesi, "Ne yapmalıyım?", "Ne yapsam doğru olur?" gibi sorulara yanıt arayanlara hitap eder. Kant'ın duyarlı bir biçimde gözlemlediği gibi ahlâkta hiçbir unsurla yeterince ikame edilemeyecek en nihai kişisel unsur olan *sevgi*den, böylesi sorulara yanıt arandığı sürece kaçınılmak zorundadır. Kişi ne, "Seveceksin!" emrini verebilir ne de, "Senin için doğru olan sevmektir" diye ısrar edebilir. Modern öncesi zamanlardaki insanlar bu zor duruma henüz aşina değillerdi. Yaşam geleneksel kaldığı sürece duygular da öyleydi. Kişi güven içinde başkalarını belli bir olayda şu şekilde hissetmeleri için yönlendirebilirdi, çünkü bu doğru olandı. Kişilikteki, tür olarak farklı olsa da, birbiri-

ni pekiştiren iki değişim, yani bireyleşme ve özneleşme, duygulara emretmenin sorunlu olduğu bir durum doğurdu.[20] Hâlâ *duygusal tercihlerimiz* ve bunlar arasında ahlâki bakış açısından tercihlerimiz vardır. Ama normlarımızın bazı *evrensellik* iddiaları ile, güçlü bir şekilde kültürle ilişkili (tikelci) duygusal tercihlerimiz arasında gittikçe artan bir uyuşmazlık mevcuttur. Duygusal tercihler de çok karmaşık bir biçimde bazı duygusal ifadelerin tercihlerinde tezahür ettiği için bu böyledir. Kültürümüzde belli bir durumda duyguların özgürce dışa vurulması mı, yoksa bastırılması mı gerektiği gibi basit meselelerde bile bir anlaşma yoktur. Kuşkusuz bazı hisler ya da duygular genel olarak ahlâki nedenlerle onaylanmazlar. Ama başka bazıları da sadece kültüre içkin ya da tamamen bireysel-öznel tezahürler olarak ve genelde ilgisiz olarak kabul edilirler.

Sevgi bir duygudur ya da daha doğrusu farklı duyguları ve duygusal temayülleri içerir. Hayırseverlik *olarak* sevgi, anlayış *olarak* sevgi, cazibe *olarak* sevgi, ihtiyaç ya da arzu ifadesi *olarak* sevgi, dostluk *olarak* sevgi, saygı *olarak* sevgi, tapınma *olarak* sevgi, empati *olarak* sevgi, sempati *olarak* sevgi vs vardır. Bir duygu ya da duygu temayülü olarak sevgi modern dünyadaki bütün duyguların kaderini paylaşır: Bunlar hakkında genel değerlendirici ifadelerde bulunurken içimiz rahat değildir. Ne var ki sevgi ahlâkta özel bir yere sahiptir, çünkü ahlâkı kişisel yapan sevgidir. Tanıma karşıdakinin bir kişi olduğunun tanınmasıdır ama kişisel değildir. Modern insanlar her bir kişinin kişiliğiyle tanınması gerektiği, çünkü tanınmanın tam da her bir kişinin hakkı olduğu yönündeki ahlâki (siyasi) itikatı paylaşırlar. Kişiliğin tanınması tüm kişisel unsurlardan mahrumdur. Saygı kendi ahlâki meziyetlerine göre herkesin hakkıdır. Ne var ki saygı *hak*tır, ama etik kritere, yani meziyete göre haktır, saygı tavrında da hiçbir kişisellik bulunmaz. Sevgi farklıdır, çünkü bütün sevgi biçimleri ve türleri kişisel bir unsur içerir. Sevgide insani bağ kurulur ve yeniden kurulur, somut, kişisel ilişki ve yaşamı yaşama bağlayan bir silsile olur.

Kişi herhangi birini sevmeden doğru olabilir mi? Kişi sevgi olmaksızın doğru bir yaşam sürebilir mi? Sorular da yanıtların öyle olacağı gibi retoriktir: Kesinlikle hayır. Sorular retoriktir çünkü yanıt önerirler; yanıt retoriktir, çünkü oldukça karmaşık bir meseleyi basitleştirir. Doğ-

20. Modern zamanlarda öznelliğin fazlalaşması güçlü duygusal öğütleri geçersiz kıldı. Gelenekler sıkı bir şekilde kimi seveceğimizi, kimden nefret edeceğimizi, kimden korkmamız gerektiğini belirlerdi. Kim ki hissetmesi gereken şeyi hissetmezse sırf bundan dolayı utanç veya suçluluk duyardı. Duygusal ifadelerin bu şekilde genelleştirilmesi geçmişte kaldı. Bu problemi detaylı bir şekilde *A Theory of Feelings*'te tartıştım.

ru olsun ya da olmasın herhangi bir kişinin herhangi birini asla sevmeyeceği pek muhtemel değildir. Ama sonuçta bir kişi eğer bütün insanları tanıyorsa, her bir kişiye meziyetlerine göre hak ettiği saygıyı gösteriyorsa, yargıda adilse, (hiçbiri sevgiyi içermeyen) belli temel erdemleri geliştiriyorsa ve son olarak durumsal eylemlerde normları uygun bir biçimde rehber olarak gözetiyorsa, hiç kimseyi sevmemiş olsa bile kuramsal olarak doğru kişi olması olasıdır. Böyle doğru bir kişi saygıyı hak edebilir, ancak insanlığa yabancı, sevilemeyen bir kişi olarak kalacaktır. Sonuçta temel neşemiz ve ıstıraplarımız sevgiden doğar. Bu neşe ve ıstıraplardan bihaber olan kişinin insan olarak algılanması çok güçtür.

Doğru kişi ahlâken normatif kişidir. Ampirik ve normatif kişiliğin birliğidir. Normatiflik derken *otorite*yi de kastederiz. Doğru kişi olarak normatif kişinin dışsal ve içsel otoritenin birliği olması varsayılır. Vicdani kişi olarak doğru kişi içsel otoritenin taşıyıcısıdır. Ne var ki normun vücuda gelişi olarak kişi doğru olmayan kişiler için dışsal otoriteyi temsil eder. Sevilemeyen bir kişinin, sevginin neşe ve ıstıraplarına aşina olan insanlar için ahlâki meselelerde otoritesi olabilir mi? Böyle bir kişi tüm diğer kişilerde kendisinin iyiliğini taklit etme arzusu uyandırabilir mi? Çok zor. *Sevmeyen ve dolayısıyla sevilemeyen bir kişi insani iyilik normunun taşıyıcısı ya da cisimlenişi olamaz.*

Her doğru kişi kendi tarzında doğrudur. Her doğru kişi aynı zamanda kendi tarzında sever. Birinin sevgisi daha tutkuludur, diğerininki daha derindir. Birisi sevgisini açığa vurur, diğeri gizler. Birisi çok kişiyi sever, diğeri birkaç kişiyi. Ne var ki bütün doğru kişiler öteki kişilere olan duygusal bağlarında iyiliklerini dışa vurur. Doğru kişiler kendileri için iyi olsalar da başka kişiler için de doğru olanı yaparlar. Bunu sadece görev gereği değil, *duyguları gereği de* yaparlar.

Modern kişinin sevgisi "ideolojik" değildir. Şayet bu sevgi genel emirler ya da özelleşmiş somut normlarla güdülenmiş olsaydı böyle olabilirdi. Ama (komşularımızı sevmek ve düşmanlarımızdan nefret etmek) emirleri, "sevgi" böylesi çoğul anlamlar kazandığında eğreti durur. Anlıyoruz ki Kutsal Kitap bağlamında "sevgi"nin farklı bir anlamı vardı: Bugünkü kullanımdaki duygu olarak sevgiden ziyade "adalet duygusu" ya da "tanıma"ya daha yakındı. Somut normlar söz konusu olunca, sevgide ahlâksızlık olabileceğini biliriz. Ama biz de atalarımız gibi sevginin herhangi somut bir türü ya da çeşitlemesiyle ahlâksızlığı birleştirmekte önemli ölçüde tereddüt ederiz. Sevgiyi bölmelere ayırmayız; sevgiyi sistematize etmeyiz. "İlahi" ile "dünyevi" sevgi arasında bir hiyerarşi kurmayız. Tam da sevginin ideolojiden arınması

nedeniyle öznel ve bireysel sevgi türü modern olumsal kişinin iyiliği ile samimi olarak bağlanabilmektedir. Olumsal kişilerin şunu değil de bunu sevmek için atalarından kalma yükümlülükleri yoktur. Sevgilerinin nesnelerini (öznelerini) kendilerini seçtikleri kadar özgürce seçerler.

Bu hayati noktada, iyi yaşamın koşulları ve ihtimali ile ilgili daha geniş bir söylem ile meşgul olmak için ahlâk felsefesinin normatif söylemini geride bırakırız. Bütün ahlâk felsefeleri ortak olarak, faziletin (doğruluğun) iyi yaşamın ana bileşeni olduğunu kabul ederler. Bu ahlâk felsefesi bu kendinden menkul gerçeği kendinden öncekilere katılarak sadece yeniden doğruluyor. Ahlâk felsefelerinin çoğu buna, iyi

yaşamın tikel bir bileşeninin henüz iyi yaşamın kendisi olmadığını eklerler. Birkaç başka bileşen de düşünülmelidir. Ben de yaygın kabul gören kanıya katılıyorum. Sadece ahlâkın *kural koyan* (normatif) yönünün (ahlâk felsefesinin konusunun) etik konusunu da tamamen kapsamadığını ekleyebilirim. Çünkü etik tavır, normatif söylemin meşru konusu olabilenden daha fazlasıdır. Bu sorunları *Bir Ahlâk Kuramı*'nın *Doğru Davranış Kuramı* olarak planlanan üçüncü cildinde ele alacağım.

Sonsöz

Bu ciltte gerçekleştirilmiş olan şey birkaç sözcükle özetlenebilir. Bir ahlâk felsefesi icat etmenin imkânsızlığının farkındalığıyla bir ahlâk felsefesi yazmaya soyundum. Bütün ahlâk felsefelerine yöneltilen sorulara ("Ne yapmalıyım?", "Ne yapsam doğru olur?") cevap verebilmek için kendilerini varoluş seçiminde evrensellik kategorisi altında (yani iyi olarak) seçmiş bulunan, modern olumsal kişilerin yolunu izlemeye karar verdim. Hepimiz biliyoruz ki iyi insanlar vardır; hepimiz iyi insanlarla tanışığızdır da. Günümüz dünyasında kendilerini varoluş seçiminde seçen kişiler iyidir, çünkü bu olumsal dünyada herhangi başka bir (geleneksel) iyilik mümkün değildir. İyi kişiler mevcutsa, varoluş seçimi de mevcuttur.

İyi kişiler normatif kişilerdir; onlar, ampirik benlik ile normatif

benliğin birliğidirler. Dolayısıyla iyi kişilerin yolunu izleyerek, bu kişilerin meydana çıkardıkları, icat ettikleri, takip ettikleri ve uydukları ahlâk normlarını hem gün yüzüne çıkarabildim, hem de bunları kuramsal bir incelemeye tabi tutabildim. Ahlâk felsefesi, felsefe olarak, pratiğe dönük değil, kuramsal-spekülatif bir girişimdir. Ama iyi kişilerin tavrı pratiğe dönük ve kural koyucudur. Kural koyucu normatif tavrı gün yüzüne çıkararak ve araştırarak, somut yaşam durumları için ahlâken iyi çözümler arayan kişilere doğrudan hitap eden, gerçek bir ahlâk felsefesini inceden inceye işleyebildim.

Normatif (doğru) kişi nihai ütopyadır. Böyle bir kişinin yolunu izlemeye karar verdiğim zaman ütopik bir gerçeklik kurmakla meşgul oldum. Her halü kârda, felsefe "kendisi için nesneleştirme" ("mutlak tin") alanına ait olduğu için ütopik bir gerçekliktir. Yaşayan bir ütopik gerçekliğin (doğru kişinin) eylemlerini, kararlarını ve çatışmalarını tasvir ederken, sadece felsefi janrın kurallarına takılıp kaldım.

Böyle bir ütopya doğru kişilere doğrudan hitap eder. Ne var ki, sadece dolaylı olarak da olsa doğru olmayan kişilere de seslenir. Doğru olmayan kişiler, olmadıkları normatif kişilerin portresi ile ne yapabilirler? Normatif kişiler (en azından modern dünyada) yaklaşık olarak taklit edilemezler. Kişi önce kendisini doğru kişi olarak seçmeli, ardından kendi tarzında doğru olmalıdır. Doğruluk, yayılacaksa, böyle yayılır; taklit yoluyla değil. Kişi doğru olmadığı halde doğruymuş gibi davranabilir, ama kişi bu "mış gibi"yi bir ahlâk felsefesinden öğrenmez. Ancak, doğru kişiler taklit edilemeseler de, yorumlanabilir ve yeniden yorumlanabilirler. Normatif kişinin yorumlanması ve yeniden yorumlanması, yorumlayan kişinin ilgisini sonsuza kadar varoluş seçiminde iyiliği seçmesine çekebilir. Varoluş seçimi tanım gereği belirlenemez, ama normatif kişilerin yaşamlarının ve eylemlerinin yorumlanması, doğru olmayan kişilerde iyi olmak için bir ilgi tetikleyebilir. Ahlâk felsefesi doğru olmayan kişilere tam da bu açıdan hitap eder. İyi kişilerin kural koyucu, normatif tavrını gün yüzüne çıkararak ve inceleyerek ahlâk felsefesi, doğru olmayan bazı kişilerde, kendilerini varoluş seçiminde evrensellik kategorisi altında seçmeleri için bir ilgi ve arzu uyandırabilir. Böyle bir tasarı gerçekleşmese bile, varoluş seçimi başarısız olsa bile, iyilik onlar için hâlâ cezbedici bir ışık gibi görünecektir. Dolayısıyla insanlar, dışsal faktörler gerektirdiği ya da doğruluk fayda getirdiği için değil, sadece fazilet şayanı kabul olduğu için, ara sıra doğru kişilerin tarzında davranabilirler. Hiçbir felsefe yanlış yapmaktansa, yanlıştan dolayı acı çekmenin daha iyi olduğunu kanıtlayamaz. Yine hiçbir felsefe doğru kişilerin prensipte doğru olmayan kişi-

lerden "daha iyi" oldukları nosyonunu ispatlayamaz. Bertolt Brecht bir kere "çetin olanın iyiye imrendirici olduğuna" değinmişti. Ahlâk felsefesinin yapabileceği, bu çetin imrenişe kendi argümanlarını ekleyebilmektir.

Üçüncü Kitap

Bir Kişilik Etiği

İngilizceden çeviren:
Ertürk Demirel

An Ethics of Personality, 1996, Basil Blackwell

Ferenc Fehér'in anısına...

TEŞEKKÜR

David Taffel, John Krummel ve Mary Dortch'a yazıları yayıma hazırladıkları için minnettarım. John Krummel'e dizini hazırladığı için ve Nietzsche sınıfındaki öğrencilere beni birçok esaslı tartışmaya sevk ettikleri için teşekkür ederim.

Giriş

Kapsamlı olmakla birlikte modern bir ahlâk felsefesi yazma işine girişmem bundan on yıl önceydi. Bu tasarının adını *Bir Ahlâk Kuramı* koymuştum. Kapsamlı olması amaçlandığına göre, tasarı geleneksel ahlâk felsefesinin şu üç yaklaşımını da içermeliydi: yorumlayıcı yaklaşım, normatif yaklaşım ve düzeltici-eğitici yaklaşım. Ne var ki, tasarının modern de olması amaçlandığına göre, bu üç yaklaşımı bir tane oluşturacak şekilde birleştirmek imkânsızdı. Ahlâki konuları üçer kere, her seferinde ahlâk felsefesinin bu üç yaklaşımından birinin bakış açısına göre ele almam gerekiyordu. *Genel Etik* adlı ilk cildin girişinde şöyle yazmıştım:

> Genel etik, ahlâk felsefesi ve davranış teorisi aynı projenin üç boyutudur. Bir proje ancak ve ancak soruşturmanın tamamında belirleyici, tek ve aynı soruyu sorar ve yanıtlarsa, tek ve aynı proje olarak adlandırılabilir... Gerçekten de, bütün araştırma boyunca sorduğum ve yanıtlamaya çalıştığım *tek* bir belirleyici soru vardır... Temel soru şudur: "İyi kişiler vardır: bu nasıl mümkün oluyor?" Bu soruya ilk kısımda teorik akıl yürütme konumundan (katılımcı gözlemcinin konumundan), ikinci kısımda pratik akıl yürütme konumundan (çağdaş dünyanın katılımcı üyesinin konumundan) ve üçüncü bölümde bir bütün olarak insan kişinin konumundan (iyi hayat peşindeki bireyin konumundan) yanıt verilecektir.

İlk cildin hemen ardından yazılan ikinci cildin, yani *Bir Ahlâk Felse-*
474 *fesi*'nin girişindeyse üçüncü cilt için verdiğim sözü teyit etmiştim: "Şimdiye kadar tamamlanan kısmın başlığı *Doğru Davranış Kuramı,* fakat onu ahlâki bilgelik kuramı olarak adlandırmak istiyorum, çünkü kitabın anlatmak istediği tam da budur." Bunları söyledikten sonra hemen üçüncü cilt üzerinde çalışmaya geçmek istedim, ama bu sefer de (beklenmedik bir şekilde) mevzunun kendisi çabalarıma direnmeye başladı. Sanki "çağımızın tini" benimle konuşup, zamansız, aşırı retorik, sıkıcı olmak veya en kötüsü haddime düşmeden yargıç otoritesi üstlenmek gibi ölümcül tehlikelere karşı uyarmıştı beni. Sonuç olarak, felsefi düşüncelerimin temelde hatalı olup olmadığını düşünmeye başladım. Bu kördüğümle karşılaşınca "çağımızın tini"nin gerçekte ne gerektirdiğini bulmak üzere *Bir Ahlâk Kuramı*'mın üçüncü cildi üzerinde çalışmayı bir kenara bıraktım. Bu sorgulamaların meyvesi *Philosophy of History in Fragments* [Fragmanlar Halinde Tarih Felsefesi] (Blackwell, 1993) adlı kitabım oldu. Vardığım sonuçsa, üçüncü cildin esas mesajı üzerine hazırlık mahiyetinde geliştirdiğim fikirlerde esaslı bir yanlışlık olmadığı, buna karşın tarzında ciddi bir sorun bulunduğuydu. Günümüzde insanın tek tek bireylerin "iyi hayat"ları hakkında geleneksel felsefi biçemde yazabilmesi mümkün değil. Hem sav sunma metinleri hem de anlatı metinleri filozofun kendini bir otorite olarak konumlandırıp ötekiler hakkında ve ötekiler adına konuşmasını gerektirir. Ama "iyi hayat" (modern zamanlarda olduğu gibi) ısmarlamaysa, filozof yalanlar söylemeden, hatta bazen sıkıcı yalanlar söylemeden otorite konumu üstlenemez; felsefede insan yalan söylememelidir. *Bir Ahlâk Kuramı*'mın ilk ve ikinci cildinin arasında zaten bir üslup değişimi olmuştu. Şimdiyse, bu değişim daha da büyük çaplı olmak zorundaydı. Verilen mesaja sadık kalmak için yeni iletişim biçimleri aramak zorundaydım.

Üçüncü cildi *Bir Kişilik Etiği* olarak yeniden adlandırdım. Bu yeni

başlık (aralarında Lukács'ın da bulunduğu) kimi filozofların "kişilik etiği" ismini verdiği, etikteki özgül bir modern geleneğe bağlılığımı vurguluyor. Her ne kadar, bizim (yani ciddi ve gerçek anlamda modern bir etikle bağlılığı olan hepimizin) aynı yolun yolcusu olduğumuzu vurguladığı için bu başlığı seçmiş olsam da, benim kişilik etiğiyle olan ilişkim eleştirellikten azade değildi. *Bir Kişilik Etiği* ahlâk kuramımın üçüncü cildi. Bu cilt, ilk iki cildi yanlışlamadığı gibi onları kendi tarzında pekiştiriyor da. Bu kitabın sonunda birisi Wittgenstein'ın *Tractatus*'undan (6.54-7) merdiveni fırlatıp atmakla ilgili pasajı alıntılıyor. İnsan sonunda merdiveni fırlatıp atabilmek için önce ona çıkmak zorundadır. Genel etik ve ahlâk felsefesi de böyle bir merdiven basamağı sayılabilir; sonunda, meşru olarak etik adı verilebilen ve salt bir kişilik kuramından ibaret olmayan bir kişilik etiğine ulaşabilmek için insan önce yukarı tırmanmalıdır. Ne var ki ben merdivenlerdense koltuk değneklerinden söz etmeyi tercih ederim. Merdiven benzetmesi akla bir "yükselme" imgesi getirirken, koltuk değneği benzetmesinde böyle bir imge yoktur. Ve eğer kişilik etiğinde her zaman yeni bir başlangıç olduğuna inanırsak (benim inandığım gibi), yükselme metaforu yanıltıcı olabilir. Ayrıca, insan merdiveni fırlatıp atarsa, tamamen kendi başına kalır. Bir koltuk değneğiyse yere bırakılabildiği gibi, ihtiyaç duyulduğunda tekrar yerden alınabilir de. Ve kimimiz daha sık, kimimiz daha seyrek, çoğumuz bir koltuk değneğine ihtiyaç duyarız; hele işler kötüye gittiğinde ona hepimiz ihtiyaç duyabiliriz. Ne olur ne olmaz diye koltuk değnekleri el altında bulundurulmalıdır. Fakat ister merdivenlerden, isterse koltuk değneklerinden bahsedilsin, benim hikâyem burada sona eriyor, tıpkı Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun fırlatılıp atılan merdivenle sona ermesi gibi. Bir cilt daha olmayacak. Benim on yıl önce *Bir Ahlâk Kuramı* adını verdiğim tasarı artık tamamlandı.

Geleneksel kişilik etiğinde merdivenlerin işi yoktur. Bu etik, olumsal deneyim ile başlar. Bir zamanlarki mağrur bir düşten, insanın tanrılaştırılması düşünden etkilenmiş halde, etiğin tek ve tüm taşıyıcısı olarak tek tek bireyler üzerine bahis oynar. Bu açıdan kişilik etiği normları, kuralları, idealleri, kısaca kişiye tamamen "dışsal" olan veya tamamen "dışsal" olarak kalan hiçbir şeyi olmayan bir etiktir. Ne kadar yaratıcısı varsa bir o kadar da kişilik etiği vardır: yani, Goethe, Marx, Nietzsche, Lukács ortak bir girişimin tamamen farklı çeşitlemelerini temsil ederler. Gene de üç farklı yaklaşım tipi ayırt edilebilir. İlki, bir kişilik etiğinin evrensel geçerliliğini varsayar. Tek tek bireylere getirilen dışsal kısıtlamalar ortadan kaldırıldığında her insan kendi tarzında tamamen ahlâklı olacak ve her bir birey çok yönlü, evrensel ola-

rak gelişkin bir kişiliğe dönüşecektir. Klasikçi ideal, bu iyimser kişilik etiği çeşitlemelerine dayanır. İkinci tip (kişilik etiği), sıradan insana getirilen dışsal kısıtlamaların olduğu gibi kalması konusunda şüphe duymaz, ama varını yoğunu insan ırkının istisnai örneklerine yatırır: İstisnai insan kendi tarzında kusursuz ve aynı zamanda tamamen özgür olacaktır. Başka hiç kimse de kuramsal ilgiye layık değildir. Üçüncü tip etik seçkinlerle ilgili kısmi yanılsamalara bile katılmayan filozoflarla, böyle bir yaklaşımı onaylamayanları kapsar. Onlar gene, "merdiven" mi, "koltuk değneği" mi aldırış etmezler; sadece sorumluluk alma açmazındaki tek tek bireyleri önemserler.

Bu üçüncü konum, yakın zamanlarda özellikle "Force of Law: the 'mystical' foundation of authority" [Yasa Yaptırımı: Otoritenin Mistik Kaynağı] ve *Spectres of Marx** adlı çalışmalarında Jacques Derrida tarafından üstlenildi. Aşağıda, hiçbir eleştiri veya kapsamlı bir yorum amacı gütmeksizin, onun etiğinin birkaç önemli yönünü sıralayacağım. Bahsettiğim noktalar sadece ön hazırlık mahiyetindedir.

Derrida etiğin, Ötekinin isteklerine verilen bir cevap olduğunu söyler. Öteki bu isteklerini dışarıdan değil, içimizden yapar (bize seslenir, bizi çağırır, bizden taleplerde, sıklıkla şiddetli taleplerde bulunur). Biz (tek başımıza) karar veririz. Her karar boşluğa yapılan bir atlayıştır. Hiçbir karar bilgiye dayandırılamaz. Sonuçlar önceden bilinemez, akılcı seçim yoktur (ama atlayış akıldışı da değildir kesinlikle). Etik kişisel sorumluluğa, Öteki için üstlenilen sorumluluğa dairdir. Kişisel sorumluluk, etiğin tek merkezi kategorisidir.

Derrida'nın bu bağlamda etik üzerine tüm söyledikleri üçüncü tip kişilik etiğinin genel çerçevesine uygundur. İlk tip, sorumluluğu bir kenara bırakır (zira, herkes etiğe tamamen uygunsa, kimsenin sorumluluğa ihtiyacı yoktur); ikincisi Ötekine karşı değil, kendimize karşı sorumluluklarımızı vurgular. Ancak, üçüncüsü, güçlendirilmiş (hatta koşulsuz) bir sorumluluk duygusunu merkez alabilir. Derrida'nın tüm söylediklerine katılıyorum. Benim sorunum söylediklerıyle değil, (şimdilik) söylemeden bıraktıklarıyla. Onunki bir merdiven veya koltuk değneği olmayan bir kişilik etiği. Yanlış anlamaları önlemek için ekleyeyim: Derrida için insanın koltuk değneklerinin olması bir buyruktur; bu noktayı "Force of Law: the 'mystical' foundation of authority"de özellikle vurgular: Yasa olmadan adalet olmaz, hatta adalet yasaya dayanmıyorsa bile olmaz. Derrida, koltuk değneklerinin (yasalar, normlar, erdemler, kaidelerin) var olduğunu varsayar; eleştirel bir incelemeye tabi tutmak için onlarla sadece kuramsal olarak ilgilenmez.

* *Marx'ın Hayaletleri*, Jacques Derrida, çev.: Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Ne var ki, bu koltuk değneklerine ihtiyaç duyduğumuz için, ahlâk felsefesi kuramsal olarak da onlarla ilgilenmeye ihtiyaç duyar.

Derrida'nın en son çalışmaları ve derslerinde özellikle vurgulanan ahlâki konuları da ele alayım. Artık sadece Derrida'nın önsezilerinden değil de çağdaş kişilik etiğinin üçüncü eğiliminin tamamından bahsederek bu konuları "tipikleştirme"yi tercih ediyorum.

A. SORUMLULUK SORUNU

Ahlâk Ötekinin çağrılarına veya isteklerine verilen cevaptır. Öteki içi- 477
mizden size seslenir, sizden taleplerde bulunur. Hangi ötekiler? Tüm ötekiler: yaşamış olanların, şu anda yaşamakta olanların ve henüz doğmamış olanların tümü. Asıl sorun, insanın (pratikte) tüm ötekilerin çağrılarına birden cevap verip veremeyeceğidir. Eğer veremiyorsa, hangi ötekileri öteki ötekilere tercih etmelidir? Üstelik ortada benim bir şey yapmamı isteyen çağrılar varsa ve bir Öteki benden tam tersini yapmamı isterse, hangisini dinlemeliyim? Bütün bu sorulara verilecek bir cevap var: Kant'ın kategorik buyruğu [*categorical imperative*]. Kategorik buyruk içinizdeki *tüm* ötekilerin sizden istekleridir, zira "içimizdeki insanlık", yaşamış olanların, şu an yaşamakta olanların ve henüz doğmamış olanların tümünü kapsar. Fakat, bu mutlak yasa bile bize tam anlamıyla yol gösteremez, zira tüm olası ötekilerin çağrılarına eylemlerimizle değil, düstur seçimlerimizle cevap vermemiz gerekir ve verebiliriz de.

"Sorumluluk etiği"ni Kantçı etikle bir tutmak Max Weber'in yaptığı en büyük gaftı. Çünkü eğer ortada bir mutlak sorumluluk etiği varsa, bu kesinlikle Kantçı etiktir. Gene de ötekiler size dışarıdan taleplerde bulunur da böylece özgül birkaç ötekinin çağrısına cevap vermek zorunda kalırsanız, yeni bir tür sorumluluğun üstlenilmesi gerektiğini varsaydığında Weber'in önsezisi doğruydu. Eğer bu özgül sorumluluk türüne uygun davranmaya karar verirseniz koltuk değneklerine ihtiyacınız olacaktır. Peki ama hangi koltuk değnekleri en iyisidir? İnsan onları nasıl kullanabilir? Weber, ilk önce eylemin sonuçlarının göz önünde tutulması gerektiğine, önceden elde edilen bilginin en iyi koltuk değneği yerine geçeceğine inanır. Fakat bu hiç de güvenilir bir koltuk değneği değildir.

Ne Kantçı, ne de Weberci çözüm katışıksız bir kişilik etiğine uygundur. Katışıksız bir kişilik etiğinde insan eylem veya kararlarını hangisi olursa olsun herhangi bir norma vs, hatta evrensel ahlâk yasasına

bile tabi kılamaz. Sonuç olarak, Ötekinin içimizden yaptığı çağrı bir "yasa" teşkil etmez ve evrensel olamaz. Aslında ötekiler, *tek tek ötekiler* olarak sizden isteklerde bulunur, size seslenir; *her bir* öteki de böyle yapar, ister bir zamanlar yaşamış olsun, isterse şu an yaşamakta veya henüz doğmamış olsun. Tek bir insan teker teker tüm ötekilerin sorumluluğunu nasıl üstlenebilir? Derrida (yakınlardaki bir tartışmada) bu soruya, bunu yapan kişinin hemen öleceği cevabını vermişti. Bu bağlantının keşfi bizi doğrudan İsa'ya öykünme geleneğine götürür, ama ortada "asgari" Hıristiyanlık olmadan İsa'ya öykünmek olmaz. Bununla birlikte Hıristiyan etiği kişilik etiğinin mihenk taşı olamaz; Hıristiyan etiğinin salt asgari normları bile kabul edilse, kişilik etiği "katışıksızlığını" yitirir. Dostoyevski de o devasa sorunla, herkesi kapsayan sorumluluk sorunuyla karşılaşmıştı. O, herkesin herkesten sorumlu olduğunu söyledi: Tabii, herkes bunu biliyor olsaydı, dünyanın derhal bir cennet olması gerekirdi. Ne var ki, kurtuluş bir sorumluluk etiğinin sınırlarının ötesindedir.

Son olarak, tüm mutlak çözümler bizi gerisingeriye, sonluluğumuzun bilincinde olmaya götürüyor. Sonlu varlıklar kendilerine sınırlar koymak zorundadır. Sonlu varlıklar *bazı* ötekilerden sorumludur, ya da en azından diğer ötekilere kıyasla bazı ötekilerden daha çok sorumludur. Sonuçta baştaki soruya geri dönüyoruz. Neden bu ötekilerin çağrısını dinleriz de öteki ötekilerinkini dinlemeyiz? Önceliği nasıl belirleriz? Gelişigüzel mi?

Bunlar kısıtlı varlıkların karşılaştığı sorulardır ve sonlu varlıklar mutlak cevapları bilmezler. Sorumluluk etiği insani sonluluk ve olumsallığın bilincinde olma etiğidir. Hiçbir şeyden emin olamamamız, her kararın riskli olması ve bu riski göze almak zorunda olmamız bu etiğin kaynaklandığı noktadır. Hiçbir koltuk değneği (yasa, norm, yönlendirici ilke, kaide) bu olumsallığı ve riski ortadan kaldırmaz. Ama riskin büyüklüğünü olmasa da, mahiyetini gösterme yolunu (bir yere kadar) aydınlatabilir. "Koltuk değnekleri" eylemi belirlemez. Örneğin, daha riskli bir eylem gidişatını, daha az risklisine tercih edecek insanlar vardır. Ve ne olursa olsun, boşluğa koltuk değnekleriyle değil, kendi bacaklarımızla atlarız. Üstelik, koltuk değneği kullanmak bir yükümlülük değildir. Ama ortada koltuk değnekleri varsa, insan ihtiyaç duyduğu takdirde onları kullanabilir. Ahlâki tavsiye isteyen faillere, ahlâk felsefesinin bazı yönlendirici ilkeler sunma ihtiyacı duymasının nedeni budur. Felsefe böyle kaideleri icat etmez, sadece modern (olumsal) failin dikkatine sunar ve ihtiyaç halinde kullanılması için önerir.

Her kararın, her eylemin boşluğa atlamak olduğu doğrudur. Bizi karşı kıyıda neyin beklediğini önceden asla bilemeyiz. Ama her atlayış eşit derecede riskli olmadığı gibi, her zaman aynı dipsiz çukurun üstünden de atlamayız. Her ne kadar kararlarımızda bilgi önemli bir rol oynamasa bile, bazen, düşünmek oynar. Aynı şekilde, yönlendirici ahlâk ilkeleri ve erdem normları da atlayıp atlamamaya, şu yöne değil de bu yöne atlamaya karar vermemize sıklıkla yardım eder. Bir etik, sadece atladığımız hakikatini yeniden onaylıyor ya da doğruluyorsa, faydalı bir etik olmayı başaramaz. Bize başka pek çok konuda tavsiye vermesi gerekir: hangi tür atlayışlar ahlâki açıdan diğerlerinden daha önemlidir, bir eylemde bulunmak açısından hangi koşulların ahlâki olarak belirleyici olduğunu düşünebiliriz, hangi görünür güdülenimlere dikkat etmemiz yerinde olur ve benzeri. İki seçeneği karşılaştırayım. İnsan arkadaşına ihanet edip işten atılmamak seçeneğine karşı arkadaşına sadık kalıp işini kaybetmek seçeneğiyle karşı karşıya kalabilir. İnsan bir öğrencisinin ödevine, "Pekiyi" veya "İyi" notu verme seçeneklerine de sahip olabilir. Her iki durumda da şu veya bu yönde boşluğa atlarız ve bir risk de alırız. Öğrencinin, "İyi" notu alınca intihar etmesi olasılık dahilindedir. Ama ahlâki risk ikinci durumda daha düşükken, ilk durumda mutlak ve koşulsuz olarak kendini gösterir. Yapılacak seçimin ahlâki içeriğinin aşikâr varlığı yüzünden ahlâklı birinin ilk durumda tavsiyeye ihtiyaç duymayacağı kesinken, eylemin felaketle sonuçlanmasının düşük bir olasılık olduğu ikinci durumda seçim için hiçbir tavsiyenin verilmeyeceğini (veya verilmesine gerek olmadığını) söyleyebilir insan. Ele alınan örneklerde insan bir koltuk değneğine ihtiyaç duymaz, ama çoğunlukla, özellikle de somut bir bağlamda seçenekler kendilerini daha az belli eder. Ahlâki riskleri (ortadan kaldıramasa da) azaltmaya çalışan birinin kural koyucu fikirlere, yönlendirici ilkelere başvurması daha iyi olur, ama buyruklara uymak için değil, uyma zorunluluğu hissetmeden, birikmiş deneyimlerden çıkarılan bir tavsiyeyi dinlemek için.

Kişilik etiğinin (üçüncü çeşitlemesinin) hiçbir filozofu, bu ve benzeri mütalaaların konuyla ilgisini reddetmeye kalkışmayacaktır (Derrida kesinlikle kalkışmaz). Bir filozofun bu konu ve mütalaaları ele almasının gerekip gerekmediği sorusu hâlâ varlığını korumaktadır. Benim (bu kitapta) vardığım sonuç, bunun kaçınılmaz olduğu yönündedir. Tüm modern etik, nihayetinde bir kişilik etiği demektir. Bir kişilik etiği bize, kendimizden ve bize benzer varlıklardan sorumlu olduğu-

muzu ve boşluğa atlamamız gerektiğini söyler; ne var ki, hiçbir koltuk değneği sunmaz. Modern kadın ve erkeklerin hâlâ genel bir etiğe ve ahlâk felsefesine ihtiyaç duyması bu yüzdendir; bir kişilik etiği tek başına yetmez.

Bir kişilik etiği, tek başına, o hayati soruyu ele alamaz. En başta neden ötekilerin isteklerini, seslerini, çağrılarını dinleriz? Bu kitapta ahlâk felsefemin ana içgörüsüne sürekli başvurmamın nedeni budur; boşluğa atlayışlar arasında temel bir atlayış vardır, kendisini takip eden tüm diğer atlayışlara ahlâki bir anlam yükleyen bir atlayış ve bu da kendimizi ahlâklı (iyi, dürüst) kişiler olarak seçtiğimiz (varoluş) seçimimizdir. Zira, kadın ve erkekler ancak bu atlayış başarıyla tamamlan-
480 dığında, "Ne yapmam doğru olur?" sorusunu soracaklardır. Bu temel atlayışın "neden"i ve izi sürülebilecek bir sebebi yoktur. Bu kadar temel bir seçim için hiçbir norm oluşturulamaz, hiçbir tavsiye verilemez, hiçbir yönlendirici ilke sunulamaz. Eğer bir kaynağı varsa, bu aşkın bir kaynaktır.

Bu cilt üç bölümden oluşuyor.

Kafamda bir kişilik etiği tasarlamanın benim için en büyük zorluğu uygun bir felsefi tarz kullanmak olduğu için, bu tarzı söz konusu göreve göre ayarlarken dikkatli olmak zorundaydım. Daha sonra bu üç bölümün her biri için üç farklı felsefi tarz seçmek zorunda olduğum ortaya çıktı. Öncelikle, doğrudan söyleyemeyeceğim belli şeyleri söylemek zorundaydım. Onları doğrudan ifade etmek, iletmek istediğim mesaja zarar verecekti. Dolayısıyla, aralarında bana pek çok yönden esin kaynağı olan Kierkegaard da olmak üzere, benden önceki başka birçok filozof gibi, dolaylı iletişim hilesine başvurmam gerekiyordu. Kendimi gizlemek için değil de, ötekilerin konumlarını üstlenmek için maskeler takmak zorundaydım. Ötekileri konuşturmak zorundaydım. Ötekilerin konuşmasına ve kendi konumlarını belirlemesine izin vermeksizin, hatta ötekilerin kendi başlarına eylemde ve etkileşimde bulunmalarına, birbirlerini ve beni (ya da benim maskelerimden bir diğerini) eleştirmesine izin vermeksizin, samimi bir kişilik etiğinin standartlarına erişmek benim için pek mümkün olmayacaktı.

Kitabın ilk bölümü üniversite dersleri üslubunda, ikincisi diyaloglar halinde yazıldı ve üçüncüsü de bir mektuplaşma biçimini aldı. Tarz değişikliklerine karşın, üç bölümün üçü de birbiriyle yakından bağlantılı; ikincisi ilkinin devamı ve üçüncüsü de ikincisinin. İkinci bölümdeki felsefi diyaloğu gerçekleştiren öğrenciler beraber (birinci bölümde anlatılan) Nietzsche dersine katılıyor ve bu derste ele alınan sorunları tartışmaya devam ediyorlar. Üçüncü bölümdeki mektuplaşmalar-

daki genç kız da Nietzsche dersine katılmış ve aynı zamanda (ikinci bölümdeki) diyaloğu da okumuş oluyor; büyükannesine yazdığı mektuplarda her iki bölüm hakkında düşünümlerde bulunuyor.

Kitabın üç bölümünün her birine felsefi takımyıldızlardan temsili bir yıldız yol gösteriyor. İlk bölümün üzerinde Yazgı yıldızı parlıyor, ikinci bölümün üzerinde Hakikat yıldızı ve üçüncüsünün üzerinde de Bilgelik yıldızı. Walter Benjamin bu yıldızlara, yani bu "fikirler"e "tanrılaşan adlar" ismini vermişti. İnsan "tanrılaşan ad"lardan birinin altında, bir felsefi yıldızın altında o yıldız hakkında yazıp konuşmadan da yazabilir veya konuşabilir. İlk bölümün üzerinde Yazgı yıldızı parlıyor, çünkü bu bölümün esin kaynağı Yazgı sevgisi (*amor fati*), ikinci bölümün üzerindeyse Hakikat yıldızı parlıyor, çünkü bu bölümün esin kaynağı Hakikat sevgisi; ama üzerinde Bilgelik yıldızının parladığı üçüncü bölümde işaretler tersine döndü. Burada kadın ve erkekler Bilgelik aramıyor, tam tersine kendi hayat kaynaklarını arayan, Bilgeliğin ta kendisi: o kaynaklar da, Yücelik, Güzellik ve Sevgi.

Her üç bölüm de, bir Ötekinin bir kişiye yönelttiği çağrı veya isteklerinin hikâyesini anlatıyor ve bu seslenilen kişinin üstlendiği sorumluluğu hikâye ediyor. Ve herkesin bu çağrıya, bu sese verdiği karşılık kendine özgü olacak. İkinci bölümün diyalog ve üçüncü bölümün mektuplaşma şeklinde olmasının nedeni de bu.

Son dönem Heidegger'i felsefenin bir tür şiir olduğuna inanıyordu. Ben buna şüpheyle yaklaşıyorum. Ama karakterlerimin kendi aklından geçenleri söylemesine ve kendi üsluplarında etkileşimde bulunmalarına izin verirken bir miktar kurguya başvurmak zorunda kaldım.

Bir istisna haricinde, diyalog ve mektuplaşma bölümlerindeki karakterlerin hiçbiri için yaşayan veya ölü gerçek insanlar tümüyle örnek alınmamıştır; gerçek hayattaki simaların, edebi karakterlerin ve filozofların birer karışımıdırlar. Tek istisna, mektuplaşma bölümündeki büyükanne Sophie Meller'dır. Onun karakterinde ben kendi büyükannemin, yani müteveffa Sophie Meller'ın (1858-1944) gerçek hayattaki portresini çizmeye çalıştım. Benim karakter yaratmadaki zayıf kabiliyetim büyükannemin hakkını veremiyor. Onu gerçek hayatta olduğu gibi gösterebilmek için Goethe'nin dehasına ihtiyacım vardı.

Birinci Bölüm

Nietzsche ve *Parsifal*

Bir kişilik etiğine prolegomena

Birinci ders

Kişilik etiğini tartışmaya neden bir örnekle başladığımı merak ediyor olabilirsiniz, zira Nietzsche'nin etiği bizim için bu tür bir etiğin örneği işlevi görebilirmiş gibi duruyor gerçekten de. Nietzsche sözcüm bile değildir; benim adıma konuşmaz (en azından tamamen). Bırakalım da Nietzsche kendi adına konuşsun. Nietzsche'ye, onun diğer pek çok filozofa yaklaştığı gibi yaklaşacağım; yani, onun "ahlâk karşıtı ahlâkçılığı"nın pek çok özelliğini ya da maskesini görmezden geleceğim ve benim konumun amacına en iyi hizmet eden fikirlerini veya onun maskeleri arasında bazen arkasına kendimi de gizleyebileceğim maskelerini ön plana çıkaracağım.

Genel anlamdaki kişilik etiği her zaman *ayrı bir* kişilik etiğidir. Genellemelere başkaldırdığı için, ona genel etiğe yaklaşıldığı gibi yakla-

şılamaz. Kişilik etiği üzerine bir tez yazmak imkânsızdır. İnsan bu etikten bahsetmek için örnekler vermeli, ya da en iyisi, bu etiğin özünü ve anlamını örneklendirecek, paradigma yerine geçebilen bir vakayı, tek bir kişiyi, tek bir hayatı ele almalıdır. Doğru, her tür etik bir pratiği irdeler ama genel etik, bu pratiğin genel özellikleriyle birlikte, evrensel ve tikel koşullarının da tartışılmasına hitap eder. Genel etik, etikten genel olarak bahseder ve sadece insan ırkının örnekleri, bir grubun üyesi ve özel bir tarihsel dünyanın ve çağın sakinleri oldukları ölçüde X'in, Y'nin vs'nin, yani tek tek bireylerin etiğini göz önünde bulundurur.

Öte yandan ahlâk felsefesi (ya da ahlâki felsefe) ise doğrudan çağcıllarına hitap eder. Modern bir ahlâk felsefesi de, "Ne yapmam doğru olur?" sorusuna, o yakıcı soruya bir cevap arayan modern (olumsal) kadın ve erkeklere yüzünü döner. Modern kadın ve erkekler olumsaldır ve uygun ahlâki soruları kendilerine hiç sormadan da yaşayabilir ve başarılı olabilirler. Ahlâki konum benimsemeden önce kendilerini ahlâki kişiler olarak seçmeleri gerekir. İnsanın kendini ahlâklı bir kişi olarak seçmesi bir varoluş seçimidir. Bir varoluş seçimi de belirlenmemiş olduğu için boşluğa atlamak demektir. Bu, pratikte, varoluş seçiminde kendini ahlâklı bir kişi olarak seçen kişinin asla, "Niye kötü olmaktansa iyi olayım ki?" gibi soruları sormayacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu insan ahlâklı bir kişi olma kararlılığının neden veya sebeplerini bulmaya veya tesis etmeye çalışmayacaktır. Sadece ahlâklı bir kişi olacaktır, o kadar. Daha açık konuşmak gerekirse, neyse o olacaktır, yani ahlâklı, dürüst bir kişi.

Bu noktaya kadar, modern bir ahlâk felsefesinin bir kişilik etiğini çok andırdığını itiraf ediyorum. Ne de olsa, her ahlâklı kişi, kendisini, sadece kendisini ahlâklı bir kişi olarak seçer; kendi karakterini kendisi seçer ve neyse o olurken bir "tasarım" olarak kendine sadık olan kişidir. Onun gelişiminin seyri, bir kişilik etiğinin taşıyıcısının izlediği seyirle özdeştir. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sunun[1] alt başlığında, "Kişi nasıl neyse o olur" yazar. Fakat bu noktada, benzerlik aniden sona erer. Bir kişilik etiğinin temsili taşıyıcısı size (bize, herhangi birine) "Ne yapsam doğru olur?" sorusuyla gelmeyecektir, zira ne ona biri tavsiyede bulunabilir, ne de o böyle bir tavsiye ister. Tavsiye veren her zaman

1. "*Wie man wird, was man ist*" Nietzsche, cilt 6, *Ecce Homo*: Tüm Nietzsche alıntıları (*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* hariç) Almancadaki Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studieenausgabe*'den alınmıştır, 15 vols de Gruyter, 1967-77, Duenndruckausgabe, 1980, Münih, Berlin, New York içinde. Eleştirel baskıya sadık kalarak, Nietzsche'nin imlasını korudum. [*Ecce Homo -Kişi nasıl kendisi olur*, Friedrich Nietzsche, çev.: Ahmet İnam, Say Yayınları, 1990, İstanbul.]

için Ötekidir ve tavsiye için Ötekine başvurmak her zaman öznelerarası bir konum benimsemek demektir; bu konum da ötekilerin konumlarını, ihtiyaçlarını, arzularını, değerlerini, normlarını, kısacası ötekilerin beklentilerini kapsar.[2] İş, ahlâki bir soruya cevap vermeye gelince, insan kendi karakterine göre kendi konumunu benimser, gelgelelim bu konum gene de genel bir yönü olan bir konumdur. Varoluşçu ahlâk felsefesinin terimleriyle anlatmak gerekirse, Kierkegaard'ın Yargıç William'ının, "Bireysel olan evrensel olandır"[3] sözünü insanın tekrarlaması gerekir. Ancak kişilik etiğinin terimleriyle anlatmak gerekirse, bireysel olan hiçbir zaman "evrensel" değildir; insan neyse o olurken, eşi olmayan bir kişilik, başka hiçbir bireye benzemeyen bir birey olur: "Dinleyin! Ben falancayım. Başkasıyla karıştırmayın beni her şeyden önce!"[4]

Bir ahlâk felsefesinin ahlâklı kişilere ömürleri boyunca eşlik etmesi gerekir, ama herhangi bir ahlâklı modern kişiye eşlik edebilir ve hangi felsefeyi kendimize model olarak seçtiğimiz fark etmeyecektir. Bunun nedeni, varoluş seçimi için benimsenen ahlâklılık konumunu her ahlâklı kişinin örnekleyebilmesidir. Bizden başka kimse tanımıyor olsa bile, en iyi tanıdığımız ahlâklı kişiyi model olarak seçebiliriz. Zira varoluş seçiminde ahlâklılığı (iyiliği) seçmek demek, benzersizliği seçmek değil, bireysel olanı, yani evrensel olanı seçmek demektir. Bu, bir kişilik etiği konumundan ele alındığında imkânsız olur. Bir kişilik etiği paradigması vazifesi gören bir kişi kendisini ahlâklı bir kişi olarak değil de başka bir şey olarak, örneğin bir politikacı, bir general, bir filozof veya bir şair olarak seçer ve nihayetinde sadece kendi kendini yaratan bir deha olarak da seçer. Bu son varoluş seçimi (evrensellik kategorisi kapsamındaki ahlâki seçimin aksine), tikel kategorisi kapsamında yapılan ahlâki seçim olarak adlandırıyorum. Aynı zamanda bu "tasarı"nın başarıyla sonuçlanması durumunda yaşanacak tarifi imkânsız saadet kadar, bu tür bir seçimin taşıdığı devasa riskten de bahsetmiştim. Doğru, tek bir kişi kendini hem evrensel hem de tikel kategorisi kapsamında seçebilir, ama bu durumda bile bu iki seçimden biri, yalnızca tek biri temel seçim olacaktır.[5] İnsan kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçerse, öteki pek çok seçim gene de kendi araların-

2. *Genel Etik* adlı kitabımın Giriş bölümünde üç muhtemel etik yaklaşımı tarif ettim. Varoluş seçimini de *Bir Ahlâk Felsefesi* adlı eserimde analiz ediyorum. Her ikisi de Blackwell Publishers, Oxford tarafından sırasıyla 1988 ve 1990'da basıldı.

3. Sören Kierkegaard, *Either-Or*, Princeton University Press, Guildford, NJ., 1987.

4. "*Hoert mich! denn ich bin der und der... Verwechselt mich vor Allem nicht!*" Nietzsche, *Ecce Homo*, Önsöz, I., s. 6.

5. İkili bir varoluş seçimini *Ahlâk Felsefesi* adlı eserimin ilk bölümünde tarif ettim. Burada sadece ideal bir tür kişilik etiğini ele aldığım için, bu olasılığı görmezden geliyorum.

da esas seçimler olmayı sürdürecektir. İnsan kendini farklılık kategorisi kapsamında seçerse de, artık geriye yapılacak seçim kalmayacaktır. Nietzsche'nin yazdığı gibi, "*Ich hab nie eine Wahl gehabt.*"[6] ("Hiçbir seçeneğim olmadı.") Kaderine tahammül ederek değil, onun yükü altında acı çekerken kaderini sevdiğinde kendi yazgısıdır (kendi yazgısı olur) insan; Nietzsche'nin *amor fati* ile kastettiği de budur.

Farklılık kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimi de boşluğa atlamaktır, ama böyle bir atlayışı herkes yapamaz. Bu atlayışı yapabilenlere Nietzsche, "şanslı bir zar atışı"[7] der. "Zar atma" sözü olumsallığı akla getirir: yani, istisnai durumlardaki şansı. "Şanslı atış" olumsal varoluşların aristokratıdır. Zarda böyle bir atış gelme ihtimalinin

bir olasılık değeri vardır. Vasat bir insanın (kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçtiği takdirde) pratikte sınırsız olasılığı olması ve böylece onun durumunda olasılık değerinin gerçekte olduğundan daha yüksek çıkması mümkünse de, aynı durum şanslı bir atış için geçerli değildir. Zarın şanslı atış gelmesi için olasılık değerleri ihtimal dışı bırakılır ve tek, yegâne olasılık değeri yazgıya dönüştürülür. İzlenecek tek bir yol vardır, uğruna yaşanılacak tek bir tutku; geriye başka olasılık kalmaz. Bu yüzden *amor fati* yazgılı insanın özgürlüğüdür. Geriye başka hiçbir olasılık bırakmayan bir "şanslı atış"ı sadece insanın kendi yazgısını sevmesi, kendini yazgının ellerine teslim etmesi sağlar.

Bir kişilik etiği bu tür bir "şanslı zar atışı" etiğidir. Bu etiğin, yakından tanıdığımız biriyle örneklendirilememesinin nedeni budur. Bu etiğin sadece bir "şanslı zar atışı" ile örneklendirilmesi gerekir. Sayısız kurgu karaktere karşın, "gerçek hayattaki kişiler" arasında kolayca bu tür bir örneklendirmeye açık olup, öne çıkan pek az insan vardır. Nietzsche en aşikâr iki örneği sürekli zikreder: Napoléon ve Goethe.

Bir kişilik etiğine düşkün olan ve kendinden önceki Dostoyevski ve Ibsen gibi, bu etiğin ihtişamını ve iç sorunsalını örneklendirmek için pek çok kurgu karakter yaratan George Bernard Shaw *Man of Destiny* [Yazgılı İnsan] adlı eserinde Napoléon'u bu etiğin prototipi olarak resmeder.[8] Ancak, aslında Napoléon belirleyici bir modern etik konumunu temsil eden bir örnek olamayacak kadar uç bir vakadır.

Nietzsche, kişilik etiğinin en çarpıcı şahikalarının aynı zamanda en çarpıcı baştan çıkarıcılar da olduğunu vurgulamaktan bıkıp usanma-

6. Nietzsche, cilt 6, *Ecce Homo*; ayrıca, *Also Sprach Zarathustra*, par. 3.
7. Nietzsche bu ifadeyi sık kullanır, örneğin cilt 5, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, ikinci makale.
8. Shaw'ın bir kişilik etiği betimlemesine olan ilgisi daha sonra tartışılacaktır.

mıştı.[9] Bu kişiler diğer şeylerin yanı sıra salt varlıklarıyla baştan çıkarırlar. Etik modeller, eğer gelenekselseler, insanları onları taklit etmeye, onlara öykünmeye çağırır. Platon'un *kalokagathos*'u [iyiliksever insan] veya Aristoteles'in *megalopsykhos*'u [yüce gönüllü insan] tüm asil insanların öykünmesi gereken kişiler olarak sunulmuştu. Ancak kişilik etiği ötekilere öykünmenin imkânsız olduğu bir etiktir. İnsan kendisi olur, bir başkası gibi olamaz. Eğer Napoléon bir kişilik etiği modeli vazifesi görüyorsa, o öykünülmesi imkânsız haliyle kavranmaktadır. Baştan çıkarıcı olmanın sırrı, öykünülmesi imkânsız olana öykünmeye çağıran büyük bir kişiliğin karizmasında yatar. Paradigma vazifesi görebilecek samimi bir kişilik etiği vakası kendini, başarılan işlerle ve bu işlere hasredilen doğruculukla belli eder. Gene de, insanı öykünmeye kışkırtan o baştan çıkartıcı hare, kişilik etiğinin gerçek hayattaki kahramanlarının yakasını bırakmaz. Öykünülmesi imkânsız olana öykünmenin ahlâki açıdan sorunsuz olabileceği ve hatta emsal olabileceği tek bir vaka vardır: ahlâki deha *olarak* "şanslı atış" ve ahlâk *olarak* onun karizması. Bu noktada taklitçinin özgün olandan ne kadar geri olduğunun önemi yoktur, zira bu bir ihlal sayılmayacaktır. Gene de, iyiliği taklit etmek (İsa'yı taklit etmek) bile iyiliğin alıcılarını şeytanileştirebilir. Dostoyevski'nin kahramanı Prens Mişkin, yani "Budala" buna uygun bir örnek vakadır. Ama taklit edilecek başarı, ister estetik, siyasi, askeri alanda olsun, isterse benzer bir başarı veya insanın kendi hayatını kusursuz bir estetikle biçimlendirmesi olsun, eğer etiğin sınırlarının ötesinde kalıyorsa, "şanslı atış" taklitçilerinin sonu her zaman için birer yenilgi veya suçlu, bazen de her ikisi birden olmaktır. Genç Lukács günlüğünde Novalis ile Hjalmar Ekdal arasındaki farklılık sorunu üzerine kafa yormuştu.[10] Ve bu soruna, bir kişilik etiğinin standartlarına uygunluğu açısından tipik bir çözüm bulmuştu. Novalis eserini tamamlarken, Hjalmar Ekdal (yani, romantik dehanın taklitçisi) başarısızdı ve aynı zamanda kendi kızının ölümünden suçlu bulunmasına kendisi neden oldu. Novalis ve Goethe'nin zavallı taklitçilerinin tümü ahlâken suçlu değildi ama hepsi başarısız oldu.

Napoléon paradigması, Napoléon'un bir asker ve siyasetçi olması nedeniyle Beethoven ve Goethe paradigmalarından ayrılır. Napoléon'un takipçileri büyük kâşifler veya yaratıcılar olduklarını iddia etmese de samimi bir şekilde devrimci tarihi failler veya bu türden fatih-

9. Daha sonra göreceğimiz gibi, başlıca iki "baştan çıkarıcı", Sokrates ve Wagner bazen neredeyse özdeşleştirilecektir.

10. Lukács, Gyorgy Naplo-Tagebuch (1910-11), Lukács'ın günlüğü, Akademiai Kiado, Budapeşte, 1981.

lermiş gibi bir tavır takınmışlardır. Bu yüzden Napoléon'un temsili taklitçileri, insanları kandırmaktan, hatta kimi zaman büyük çapta kandırmaktan suçludurlar. Aralarında ilk akla gelen ve öne çıkanı Raskolnikof olmak üzere Dostoyevski'nin kahramanlarının pek çoğu bu kalıbı örneklendirirler. Dolayısıyla, "Napoléon vakası"nı bir kişilik etiğinin örneklendirilmesi olarak görmek çok ileri gitmemize neden olup bizi etiğin sınırlarının dışına taşıyabilir, hatta etiğin sınırlarının dışına çıkmasak bile bizi sınırlı amacımızın ötesine taşıyabilir.

"Ana model" vazifesini en iyi Goethe üstlenebilirmiş gibi duruyor. Goethe kişilik etiğini tasarladı, uzun ömrü boyunca pratiğe döktü, tıpkı pek çok kahramanı, özellikle de *Wilhelm Meister's Lehrjahre*'deki
490 ana karakterler gibi. Goethe aktörlerin [faillerin] her zaman için suçlu ve sadece seyircilerin masum olduğunu[11] ısrarla söylese de, kendi eserleri ve hayatıyla müthiş bir başarı öyküsüydü; vicdanlı ahlâkçı-dindar yazar Franz Rosenzweig onun suçsuzluğuna kefil olmuştu. Rosenzweig'e göre,[12] Goethe, doğum ve ölüm arasındaki dipsiz çukurun üzerine gerilen cambaz ipinin üstünde çevik adımlarla yürüyüp de suçlu durumuna düşmeden bir kişilik etiğini hayata geçirmeyi başarmış yegâne kişidir. Onun karşıt örneği ise Nietzsche'dir. Gelgelelim Nietzsche de bir keresinde kendi Dionysos'una model olarak Goethe'yi seçtiğini söylemişti.[13] Ve Lukács bir "kişilik etiği"ne geri dönme fikriyle deneylere giriştiği zaman, ismini *Goethe's Lebensfuehrung* [Goethe'nin Yaşama Adabı] koyacağı bir kitap yazmayı planlamıştı.[14]

Kafamda size bir kişilik etiğine dair sorunsuz bir savunma sunmak olsaydı, paradigma vazifesi görecek davam için Nietzsche yerine Goethe'yi seçerdim. Goethe Werther'den Tasso'ya kadar bu etiğin gizli tehlikelerini betimlemiş olsa da, gene de kişilik etiğinin nihayetinde işe yarayacağına inanıyordu. Bir kişilik etiğinin erişimimiz dahilinde olduğu yönündeki kesin yargısına dayanarak tüm diğer alternatifleri reddetmişti. Nietzsche'dense Goethe'yi seçmek, demokratik çağımıza da daha uygun düşerdi belki. Goethe'nin hayat adabı hayli istisnai olsa da, o, her kadın ve erkeğin benzer yollarla "tamamlanmış" hale geleceği-

11. Hannah Arendt bu Goetheci aforizmadan hoşlanırdı; aynı zamanda başka tür bir etiktense kişilik etiğini kabullenmeye daha meyilliydi.

12. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption* [Kurtuluş Yıldızı], Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1971.

13. Nietzsche Dionysos hakkında çok farklı şeyler söylemiştir. Onun *Tragedyanın Doğuşu*'nda bahsettiği Dionysos, Dionysos Dithrambosları'ndaki Dionysos'tan veya sonraki pek çok yazısında beliren filozof-Dionysos'tan farklıdır. Gelgelelim Goethe kesinlikle bu modellerden biridir.

14. Bana tutuklanması sırasında GPU (Devlet Siyasi İdaresi, Sovyet gizli polisinin eski adı) tarafından bu kitabın notlarına el konulduğunu söyledi.

ne kani olmuştu. Yüce veya değil, herkes bir konuda yaratıcı olabilir ve böylece istisnai hale gelebilirdi. Goethe, Kierkegaard'ın, herkes bir istisnadır, sözünün altına imzasını atabilirdi; tabii ancak bu kişiler her ne potansiyelleri varsa hepsini hayata geçirebildikleri müddetçe.

Goethe vakasındansa, Nietzsche vakasından (*Der Fall Nietzsche*) bahsetmek elbete bir seçimdir, ama bu seçim benim kişisel beğenilerimden kaynaklanmıyor. Kendi kişisel beğenilerime kulak verecek olsaydım, Goethe'yi tartışıyor olurdum. Bizzat Nietzsche ve Lukács, Rosenzweig ve pek çok diğeri gibi, ben de hayatın dipsiz çukurunun üzerine, doğumla ölüm arasına gerilmiş ipin üstünde çevik adımlarla dans eden bir kişinin hayat adabından büyülenmişimdir. Fakat asıl belirleyici olan kişisel beğeni değildir. Yakında insanlık tarihinin bilinen en korkunç yüzyılını uğurluyor olacağız. XIX. yüzyılda ektiğimizi XX. yüzyılda biçtik. Her türlü nihilizm, cehennemi yeryüzüne taşımak üzere bu yüzyılda güç birliği yaptı. Bu durumdan birkaç ders çıkartmak gerekiyor. Özgür ve güzel yaratıcı kişiliklere uygun, insanın tüm dışsal normları, değerleri ve otosansürleri modası geçmiş kılacağı bir etiğin bir yandan *Sittlichkeit*'ın, bir yandan da ahlâkın yerine geçeceğini ya da geçebileceğini anlatan o yüceltmeci yanılsamayı aziz tutmayı sürdürmek, diğer şeylerle birlikte artık yasak. Daha doğrusu, tamamen özerk, dengeli, çok yönlü, güzel kişilik hâlâ anlamlı bir Ütopya: bu, aynı zamanda hâlâ benim de Ütopyam. Ama Ütopya düzenleyici bir fikirdir. Ve hiçbir düzenleyici fikir gerçek olasılıklarımızdan kaynaklanan ahlâki sorunları ve ikilemleri halının altına süpüremez. Ve aslında bizi çerçevelemeyi sürdüren şey, gerçek olasılıklarımızdır. İşte bu yüzden paradigma vazifesi görecek vaka için Goethe'dense Nietzsche'yi seçtim.

Bu ikna edici gelmiyor. Ne de olsa, büyük bir evrenselci, Rönesans tipi bir hümanist ve kozmopolit bir insan olan Goethe'yi totaliter barbarlığa yol açmaktan sorumlu tutmak saçma olurdu.[15] Oysa, aralarında en başta gelen örnekler olarak Nietzsche'nin ve Marx'ın da olduğu XIX. yüzyıl radikal filozoflarından pek çoğu, totaliter iktidarların ucuz propagandacıları tarafından sonradan gerçekleştirilecek olan ideolojik sömürünün tamamen masum kurbanları değildiler. Bu filozoflar böyle bir kendine mal etme işlemine kendi kendilerini maruz bıraktılar. Ne de olsa, radikal filozoflar felsefe geleneğinden (ve özellikle de metafizik gelenekten) programlı bir kopuş gerçekleştirdiler. Felsefeyi "şu ana kadarki felsefe" ve yeni felsefe, "yeni Aydınlanma" olarak ikiye ayır-

15. Söylemeye gerek bile yok, hiçbir saçmalık uzun süre boyunca söylenmemiş olarak kalmaz.

dılar ve felsefenin uygulamaya dönüştüğü bir pratik felsefesi tasarladılar.[16] Sürekli, muhaliflerinin "maskelerini düşürdüler", her şeyin ulviyetini sıyırmaya bağlandılar ve "iktidar", "güç" vs dilini konuşmayı tercih ettiler. Hem kapitalizmi hem de demokrasiyi aşağıladılar; "ihtişam", savaş, nihai kararlar arzuladılar: Görkemli bir şekilde tüm kozları birden öne sürmeyi arzuladılar. Keskin eleştirelliği, kehanetlerden, hatta mahşer gününden bahseden bir dille birleştirdiler. Bir kişilik etiğinin yalnızca (tutulmamış) vaatlerini değil de, paradokslarını da ele alacak bir sorgulamada temsili simalar olmaya belki daha da uygun olmalarının nedeni tam da budur işte.

Dört temsili radikal filozoftan (Marx, Kierkegaard, Nietzsche ve Freud) sadece ikisi (Marx ve Nietzsche) radikal felsefenin yukarıda bahsedilen tüm öğelerini paylaşır. Ayrıca, her ikisi de bir kişilik etiğine bağlanmıştı. Ama Marx'ın *œuvre*'ünde [tüm eserlerinde] etik konusu merkezin dışında kaldı. Marx, "toplumsal bilinçliliğin" toplumsal varlığa dayandığını belirterek, bu bilinçliliği ulviyetinden sıyırmaya odakladı kendini. Geleneksel etik Marx tarafından, toplumsal bilinçliliğin bir boyutu olarak, "toplumsal varlığın" diğer tüm üstyapısal tezahürlerinin çerçevesi içinde ele alındı. "Toplumsal varlığın" yabancılaşmayla sonuçlanmak üzere total dönüşümünün bir kişilik etiğinin tüm ve kusursuz koşullarını sunacağı öngörülüyordu. Çünkü, yabancılaşmadan kurtulma sürecinde tek tek her kişi insanlıkla bütünleşeceğinden, kişilik etiği geriye kalan tek etik olacaktı.[17] Gelgelelim, Marx için bir kişilik etiğine doğru adım atmak kişisel bir görev değildir, zira toplumsal varlığın total dönüşümü öncelikle bir devrimci sınıf eylemi sorunudur. Lukács 1918-1919 arasındaki yazılarında Marx'a bir miktar Nietzsche şırınga etmişti. Bu Marksçı bir öğe değildi, ama gene de tamamen yabancı bir madde sayılmazdı.[18] Nietzscheci bir damar olmadan Marksçı kişilik etiği boş ve salt lafta kalırdı.

Bu bizi Nietzsche ile baş başa bırakıyor. Nietzsche XIX. yüzyıl radikal filozofları arasında amacımıza kusursuz uyan tek filozoftur.

16. Marx, Feuerbach hakkındaki 11. tezinde "şu ana kadarki felsefe" ile praksis felsefesini (dünyayı değiştiren felsefeyi) birbirinden ayırır. Nietzsche, filozof olan Dionysos'tan ve onun radikal Tanrı tanımazcılığından ve Hıristiyan karşıtlığından (ve ahlâk karşıtlığından) sıklıkla yeni bir Aydınlanma olarak bahseder.

17. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. A. Heller, "The place of ethics in Marxism" [Marksizmde Etiğin Yeri], F. Fehér ve A. Heller, *Grandeur ve Twilight of Radical Universalism* [Radikal Evrenselciliğin İhtişamı ve Alacakaranlığı] içinde, Transaction, New Brunswick, NJ ve Londra, 1991.

18. Neredeyse 1918-1919 arası yaptığı tüm incelemelerinde, ama özellikle "Bolshevism as a moral problem" [Ahlâki Bir Sorun Olarak Bolşeviklik] ve "Tactics and ethics"te [Taktikler ve Etik].

Öncelikle, kişilik etiği Nietzsche için kişiseldir. Ne zaman kişilik etiğinden bahsediyorsa, aynı zamanda kendinden de bahsediyordur. "Aynı zamanda" dedim, sadece değil. Zira her kişilik etiği benzersiz bir kişiliğin etiğidir; insan birinin hayat hikâyesini anlatarak bir kişilik etiği hakkında bir çalışma yazabilir. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'sunun önsözüyle ilk bölümünün arasında şunlar yazılıdır: "Nasıl minnet duymazdım hayatımın bütününe? İşte böyle kendime hayatımı anlatıyorum."[19] Nietzsche kendi hayatının hikâyesini anlatmaya başlar kendisine. Bu, başka hiç kimsenin değil, onun kendi hikâyesidir. Tüm hayatı bu eserlerden oluşur. Gelgelelim, bu kısa gönderme bir kişilik etiğiyle diğeri arasında önemli ortak özellikler olduğunu şimdiden belirtir. İlk özellik, bir kişilik etiğinin öne çıkan tipik özelliklerinden biri, insanın kendi hayatına duyduğu minnettarlıktır ki, bu minnettarlık *amor fati*'ye içrektir. Hayatını bir kişilik etiğinin ruhuna uygun yaşayan biri çektiği acılara, yalnızlığına, dışlanmışlığına veya kendi kişiliğine dışsal tüm konulardaki şanssızlığına bakmaksızın kendi hayatına hep "evet" diyecektir. Bir "şanslı zar atışı" kendi hayatına (ve dolayısıyla genel olarak hayata) hep "evet" diyecektir, ama bunun nedeni hayatta şanslı olması değil, bu hayatın onun hayatı, onun kaderi olması, kendisinin (her zaman) neyse o olmasıdır. İşte bu noktada Nietzsche'nin bengi dönüş görüsünün en derindeki katmanına ulaşıyoruz. Bengi dönüşün efsanevi imgesini şükran ve neşeyle kabul etmek demek, insanın asla bir başka yerde (örneğin öteki dünyada), başka bir zamanda (geçmiş veya gelecekte) bir başka hayatı değil, sürekli, tekrar tekrar kendi hayatını yaşamayı dilemesi demektir. Bengi dönüş bir kararlılık ifadesi olarak bir kişilik etiğinin hayati özelliklerinden biridir.[20] Bengi dönüşü kabul etmekten kaçınan veya onu tutkuyla benimsemeyen kişi (Nietzsche'ye göre) ya kişilik etiğine yabancı olduğunu ya da onu uygulamakta başarısız olduğunu kanıtlamış olur.

19. "*Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein? Und so erzähle ich mir mein Leben.*" Nietzsche, *Ecce Homo*, s. 6, Say Yayınları, 1990, İstanbul.

20. Nietzsche şöyle yazar: "*Sie* [deneysel felsefe] *will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch-bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, ausnahme und Auswahl-sie will dn ewigen Kreislauf-dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Hoechster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann; dionysich zum Dasein stehn; meine Formel dafuer ist amor fati..*" ("[Deneysel felsefe] daha ziyade tam zıddına ulaşacaktır (Dionysosçunun hiç eksiksiz, istisnasız veya seçeneksiz, olduğu gibi, tüm dünyaya "evet demesi"ne ulaşacaktır), bengi dönüş için istençte bulunacaktır... aynı şeyler, tüm düğümlerin aynı mantığı, aynı mantık dışılığı. Bir filozofun erişebileceği en yüce mertebe; Dionysosça bir şekilde Varlığı temsil etmek; benim bunun için oluşturduğum formül *amor fati*'dir..."), 1888 ilkbahar-yaz, 16 (not 32), Nietzsche içinde, cilt 13, *Nachgelassene Fragmente*.

Bir kişilik etiğine uygun yaşamanın insanın eserini tamamlaması demek olduğunu zaten belirtmiştim. İnsan ancak sürekli eserini onaylarsa onu tamamlar, neyse o olur, aynı zamanda hayata "evet" der. Yaradılışın altı gününün her birinin sonunda Tanrı kendi kendine hoşnutlukla, yaptığı her şeyin "iyi" olduğunu söyler. Benzer bir şekilde bir kişilik etiği taşıyan insan da kendi eserini "iyi" olarak görür. İyi, yalnızca başarılı değil, aynı zamanda içten de olan anlamındadır (bir konudaki eksiklik de samimi ve dolayısıyla başarılı olabilir). Nietzsche'nin nazarında, insan kendi eserinde yalan söylemediği veya kendi eseriyle yalan söylemediği müddetçe samimidir.[21] Doğruculuk eserde vücut bulur. Eser doğrucu olmalıdır, eğer değilse, bir kişilik etiğinin tezahürü sayılmaz çünkü. Eserinde yalan söyleyen biri (bu etiğin standartlarına göre) aşağılık bir yaratık, yani bir alçaktır. Shaw'ın incelikli Nietzsche alımlamasına tekrar başvurayım. *Doctor's Dilemma* [Doktorun İkilemi] adlı tiyatro eserinde, çağının ortak standartlarıyla ölçüldüğünde hiç de etik biri olmayan boyacı, gururla, renkler veya kalemlerle hiç yalan söylemedim, der. Başka ne yapmış olursa olsun, kendi hayatının merkezini yozlaştırmamıştır.

İnsanın eserinde doğrucu olması tüm kişilik etiklerinin çok belirleyici bir öğesi olduğundan, Nietzsche sürekli bu etiğin tipolojisi ile ilgili deneylere girişir, farklı eser (*Werk*) türlerine farklı dürüstlük kipleri atfeder. Genel için konuşursak, Nietzscheci tipler keşif araçları, daha sonra Weber'in sosyal kurama kazandırdığı anlamda ideal-tiplerdir. İnsan, vakaları ideal birer tip olarak sınıflandırmaz, daha ziyade tek tek bütün benzersiz vakaları bu tiplerin yol göstermesiyle kavrar. Örneğin, Nietzsche nihilizmin çeşitli türlerini sayarken (ki bu türler her zaman bire bir aynı değildir),[22] pozitivist bir çağın tüm o kendinden memnunluğuna rağmen, neden modernitenin temsili özelliği olarak nihilizmi gördüğünü açıklığa kavuşturmak için keşifçi bakış açısından ayrımlar belirler. Ama doğrudan kişilik etiğiyle ilgili olan tipolojiye geri dönelim. Nietzsche için, farklı türde yaratıcı pratikler farklı türde etikler gerektirir. Filozof-kişiliğin etiği, sanatçı-kişiliğin etiğinden farklıdır. Bir filozof, diğer şeylerin yanı sıra bir tür çileciliği (de) pratiğe dökerse neyse o olur, ama bir sanatçı tensel olmayı kaldırabilir. Ayrıca, bir filozofun hayatıyla felsefesi arasında derin bir bağ vardır (ki en belirleyici fark da budur), zira bir filozofun hayatı neredeyse tamamen felse-

21. Nietzsche genellikle "*Wahrhaftigkeit*" (doğruculuk) ve "*wahrhaftig*" (doğru) terimini kullanır.

22. Örneğin, cilt 13, *Nachgelassene Fragmente*, 11 (not 149), 11 (not 332), 13 (not 3), 14 (not 9). [*Güç İstenci*, Friedrich Nietzsche, çev.: Sedat Umran, Birey Yayıncılık, 2002, İstanbul.]

fesinde vücut bulur. Bir filozofun başka bir şekilde "yaşayıp yaşamayacağı" da zaten şüphelidir. Nietzsche kendi hayat hikâyesini kendine anlattığı *Ecce Homo*'da, kendi kitaplarının hikâyesini anlatır; çocuklukla ilk gençlik deneyimlerini geride bıraktıktan sonra, yalnızca yazdıkları hakkında yaptığı kendi yorumları üzerinden kendinden bahseder. Nietzsche'ye göre hayatı (son kertede) felsefesiyle özdeştir ve bu durumun bütün filozoflar için geçerli olduğunu önvarsayar. Yunanlıların felsefesi üzerine daha eski bir eserinde,[23] Nietzsche öncelikli olarak ilgilendiğinin Sokrates'ten önceki bilgelerin felsefi mesajı değil, onların kişilikleri olduğunu, çünkü onların felsefelerinin en başta ve nihayetinde kişiliklerinde vücut bulduğunu belirtir.[24] Bir filozofun felsefesinden o filozofun karakterine dair iyi bir içgörü edinilebileceğine kani olduğu için (ki ben de öyleyim), sık sık Platon ve Sokrates'in karakterleri üzerine kafa yorar. Bu tür bir masum "maske düşürme"den kuramsal pek bir fayda beklemesem de, Platon'un aşırı güçlü tensel itkilerle boğuştuğu bana açıkmış gibi geliyor. Ne olursa olsun, kendi kendine sadık olan Nietzsche felsefeyi kişileştiriyordu. Ama iş sanata gelince bunu yapmamıştır. Filozof-felsefe ilişkisinin aksine, Nietzsche'ye göre sanatçı eserinde mevcut değildir. Tamamen farklı türden eserler verebilir, ama hiçbiri onun kişiliğinin tezahürü değildir veya onun kişiliğini dışa vurmaz.[25] Ne var ki, sanatçının kişiliği eserinde tezahür etmese de, sanatçı bir kişilik etiğine uygun yaşarsa, bu da kendini eserinde belli eder: Bu durumda sanatçı eserinde asla yalan söyleyecektir. Bu Nietzsche için Wagner davasındaki hassas noktadır. Bir sanatçı kendi kahramanlarına, kendi eserlerine benzemediği için, Nietzsche Wagner'in bayağılığından veya samimiyetsizliğinden rahatsız olmaz, yeter ki Wagner'in eserlerinin samimi olmayı sürdürdüğüne inansın. Nietzsche'nin Wagner'e yönelttiği en büyük suçlama, onun yaptığı müzikte yalan söylediğidir: "*Müzisyen, günümüzde oyuncu olmuştur, müzisyenin sanatı artık giderek bir yalan söyleme yeteneği olmak yönünde gelişmekte.*" sözü, dekadan sanatçılar, özellikle de Wagner için verilen hüküm gibi durmaktadır.[26] Ama Nietzsche, koşulları tanrısal şartların yarattığını kabul etmez. Bir sanatçı kendi karakteriyle

23. Nietzsche, cilt 1, "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" [Yunanların Trajik Çağında Felsefe].
24. Nietzsche Diyojen Laertius'u tercih eder.
25. Bu yüzden Nietzsche'nin (*Soykütüğü*'nün üçüncü makalesinde), "Çileci idealin sanatçılar için anlamı nedir?" sorusuna verdiği ilk yanıt aldırışsız bir "hiç"tir. Homeros'u bilmiyoruz, ama şunu biliyoruz: O Akhilleus veya Odysseus'a benzemez.
26. "*Der Musiker wird ein Schauspieler, seine Kunst entwickelt sich immer mehr als ein Talent zu luegen*" Nietzsche, cilt 6, *Der Fall Wagner*, par. 7. [*Wagner Olayı*, çev.: Osman Toklu, Say Yayınları, 2004.]

hiçbir ilgisi olmayan mevsimsiz bir eser yaratmakta özgürdür; Wagner resmetmek üzere kendine gerçek (Zerdüştvari) bir karakter seçmekte özgürdü, ama onun yerine acınası bir yenilgiye uğradı. Parsifal karakterini yaratmak Wagner için bir zorunluluk değildi: Bir suç, bir şaka veya ağız tadından yoksun bir seçimdi (bu Nietzsche'nin ruh haline ve suçlamanın bağlamına göre değişir). Bu konuya Dördüncü Ders'te geri döneceğim.

Filozof veya sanatçıya ilaveten, aralarında bilim insanının da bulunduğu birkaç tip daha yeri geldikçe Nietzsche tarafından ele alınır. Ancak bir kişilik etiğinin bakış açısından ele alırsak onları ihmal edebiliriz.

496 İleride Nietzsche'nin bir kişilik etiği anlayışını daha detaylı tartışacağız. Ama bu (gene ön hazırlık mahiyetindeki) tartışma, konuları açıklığa kavuşturmak ve yanlış anlamaları önlemek için gerekliydi. Nietzsche kendi açıklamasına göre, bir ahlâk karşıtı, daha doğrusu bir "ahlâk karşıtı ahlâkçı"[27] idi. Aynı zamanda geleneksel (metafizik temelli) ahlâk felsefesine, genelde tüm ahlâka ve özelde de Hıristiyan ahlâkına karşı ömrü boyunca bir haçlı savaşı yürüttü. Aynı ahlâk karşıtı Nietzsche bir kişilik etiğine de bağlanmıştı. Dolayısıyla, tüm değerlerin değerlerinden sıyrılmasına rağmen, Nietzsche'nin etiği pek çok geleneksel ahlâki kavramı benimsemişti. Ne de olsa, iyi ve kötü karşıtlığı, doğruculuk ve cesaret değerleri, yani sorumluluğun merkezi konumu, ahlâk felsefesinde de, etikte de, bir kişilik etiğinde de ortak olan kavramlardır. Elbette, tüm bu geleneksel değerler, erdemler ve ahlâki kavramlar radikal bir şekilde yeniden yorumlandı, hatta bazen tersine çevrildi ama öyle bile olsa, ahlâki söz dağarcığı ailesine ait olmayı sürdürdüler.

Nietzsche'nin kişilik etiği (kişilik etiğinin tüm tipleri gibi) ahlâka ve ahlâk felsefesine "hayır" der. Ahlâk felsefesi dilinde, ahlâk dilinde ve kişilik etiği dilinde birkaç ahlâki kelime ortak olsa bile, bu üç dilin her birinin düşünsel dilbilgisi diğerinden tamamen farklıdır.

Ama Nietzsche ve antikçağ ahlâkçıları arasındaki benzerlikler sadece birkaç ahlâki kelimeyle sınırlı değildir; yaklaşımlarının belli boyutları da çarpıcı bir benzerlik sergiler. Ahlâkçılar şüphecidir; Nietzsc-

27. Genelde Nietzsche ahlâk karşıtı ahlâkçının kısaltması olarak, kendinden de (ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de "özgür tinler"den de) bir ahlâk karşıtı olarak bahseder.
28. Çağcıl akademik Nietzsche araştırmasında öne çıkan pek çok sima Nietzsche'yi akademik felsefe mertebesine "çıkartmaya" çalıştı. Örneğin, Deleuze Nietzsche'nin belli sözlerinin sadece görünüşte tutarsız olduğunu, aslında her şeyin "birbirine oturduğunu" sıklıkla vurgular: Yani, Nietzsche'nin tutarlı olduğunu vurgular. Gelgelelim Nietzsche tutarlıysa, onun tutarlılığı sistem inşa eden filozofların tutarlılığından fark-

he de kendisinin (ve Zerdüşt'ün) şüpheci olduğunu ilan eder. Ahlâkçılar metafizikçi değildir; Nietzsche de öyle. Ahlâkçılar sistemleştirmez, Nietzsche de öyle.[28] Ahlâkçılar insan ırkıyla (özellikle de kendi çağlarının âdetleriyle) alay eder ve ikiyüzlülüğün maskesini düşürürler, Nietzsche de öyle. Ahlâkçılar ağlamaktansa kahkahayı tercih ederler, Nietzsche de öyle. Ahlâkçılar, çağcıllarının sağlıksız ahlâki alışkanlıklarını tepeden bakarak inceler, az ya da çok küçümserler; Nietzsche de öyle. Ahlâkçılar "nahoş" dostlardır, hakikatleri de öyledir; Nietzsche için de bu geçerlidir. Nietzsche'nin hayli takdir ettiği birkaç ahlâkçı vardır (özellikle Montaigne ve Lichtenberg), hoşlanmadığı başka bazı ahlâkçılar da vardır (örneğin Larouchefoucauld),[29] ama yukarıdaki özellikleri hepsiyle paylaşır. 497 F32

1887 yılına kadar Nietzsche ahlâkçılara hakaret etmek için gözde kelimelerinden birini kullanıyordu: ikiyüzlülük (yani *tartufferie*). Nietzsche de tüm diğer ahlâkçılar gibi ikiyüzlülükten tiksinir; genel olarak ahlâkçılarla, özel olarak da Nietzsche gibi kendine özgü türde "ahlâk karşıtı ahlâkçılar" arasındaki esas fark, ikiyüzlülük yorumlarında yatar. Ahlâkçının kitabında, ikiyüzlü bir kişi ahlâklı olmadığı halde öyleymiş gibi yapar, "ahlâk karşıtı ahlâkçı"nın kitabındaysa, ahlâkın ta kendisi ikiyüzlülüktür. Ahlâkçının kitabında ahlâk bir standarttır; bu alay ettikleri ahlâk değildir, ahlâksız şeyler yapmak için kendini üstün görmek, yapmacık olmak, ikili konuşmak, yanlış izlenimler vermek, ahlâk dilini kötüye kullanmaktır. Nietzsche'nin kitabındaysa standart olan Hayattır, yani hayata "Evet" demek; örneğin, gelişmek, insanın kendi güçlerini, yeteneklerini, iktidarını artırması, kendi hissiyatına güvenmesi, kendi *olması*. Ahlâk (ahlâkçının standardı) Hayat standardına (ahlâk karşıtı ahlâkçının standardına) göre ikiyüzlüdür. İnsanın kabul ettiği ahlâki ideallere inanıp inanmaması, onlara uygun yaşaması veya bunun sadece lafta kalması Nietzsche'nin nazarında talidir, zira ahlâki standartların ta kendisi birer *tartufferie*'dir. Bu açıdan, hem Aziz Paul hem de Tartuffe (kişilik olarak) aynı seviyeye konulamasa da, *tartufferie*'den suçludur.[30]

a bir türdedir. Kendisiyse, geleneksel tutarlılık kriterine başkaldırmış ve tutarlılıktan kaçınabilmek için elinden geleni yapmıştır. Nietzsche'nin tutarlılığı onun kişiliğinde, onun "perspektif"inde, daha doğrusu onun pek çok perspektifinin sentezinde yatar. Bu da, onun eserlerinin sistematik olmayan mahiyetini ve ayrıca onun pek çok manoksal tutarsızlığını açıklar.

29. Onun tercihlerinin nedenini asla keşfedemedim. Bu sadece bir beğeni meselesi olsa gerek.

30. Nietzsche Avrupa kültüründeki yozlaşmadan Aziz Paul'ü sorumlu tutar. Paul Hıristiyanlığın tüm ikiyüzlü yanlarını icat etmiştir. Bazen Nietzsche Paul'ün yanına Augustine'i koyar.

Gelgelelim, ilk, özellikle de orta dönem Nietzsche'sinde (belki de *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'ye kadar) bir ahlâkçının eleştirisini tersine uygulama temayülü vardır: Ahlâkçılar küçük kusur ve günahlarla alay ederken, Nietzsche bunun yerine onların küçük erdemleriyle alay eder, zira büyük erdemler Hıristiyan erdemleri değil, Machiavelli'nin *Il Principe*'sinde [Prens] tarif edilen *virtu* [Rönesans erdemi] türleridir.[31] Ancak en son yazılarındaysa, Nietzsche Hıristiyan ahlâkını ve onun halefi olan ahlâkları yerle bir etme (*écraser l'infâme!*) zorunluluğuyla ilgili fanatik bir takıntı geliştirdiğinde ve sıklıkla kehanetlerle dolu, kendisine karşı ironiden yoksun bir duruş benimsediğinde, "ahlâkçı ahlâkçılık" ile "ahlâk karşıtı ahlâkçılık" arasındaki benzerlik solmaya başlar. Bu dönemde Nietzsche "*tartufferie*" gibi kelimeleri daha seyrek kullanır ve öfkesiyle ümitsizliği, şüpheciliğiyle mizah duygusuna baskın çıkar.

Ancak, Nietzsche'nin haçlı savaşı, ahlâkçılara karşı değil, ahlâk filozoflarına, Yahudi-Hıristiyan etiğine katkıda bulunanlara ve onların "ikiyüzlü" torunlarına karşıdır. Her ahlâk filozofu bir düşmandır ama en azılıları (filozof olmayan Aziz Paul'ü saymazsak) Platon ve Kant'tır. Nietzsche'nin bir "ahlâk karşıtı ahlâkçı" olması veya olduğunu iddia etmesi gibi, aynı şekilde ahlâk karşıtı felsefe yönelimli bir ahlâk filozofu olduğunu söyleyebilir miyiz?

Sanırım bunu söyleyemeyiz. Nietzsche bir metafizikçi olsaydı kendine bir *arché* (temel bir kaide) seçseydi ve onun üzerine veya etrafına ahlâk hakkında gerçek bir hakikatin yapısını inşa etseydi ya da ahlâki değerlerin yeniden değerlendirilmesi geleneksel değerlerin hakikatini yalanlasaydı, o zaman Nietzsche'ye bir ahlâk karşıtı felsefe yönelimli bir ahlâk filozofu demek için yeterli nedenimiz olurdu. Ama Nietzsche alternatif (ahlâk karşıtı) bir ahlâk felsefesi tasavvur etmedi. Onun kişilik etiği bu tanıma uymuyor. Bunun tek nedeni, ahlâk felsefesinin (yani pek çok Doğu kültürüyle birlikte Batı dünyasının muzaffer ahlâkının) bir kişilik etiğinden (sadece biraz daha değil) çok daha üstün olması değildir. Bunun nedeni ahlâk felsefesinin "kural", bir kişilik etiğinin ise az görülen bir istisna olmasıdır, ama bunun aynı zamanda daha derinlerde bir sebebi daha var. Ahlâk felsefesi ve kişilik etiği asla karşılaşmadı, asla nihai bir mücadele için savaşmadı, çünkü asla aynı ringe çıkmadı, aynı oyunu oynamadı.

İlerideki derslerde anlatacağım hikâye, en iyi düşünsel güçlerini

31. Nietzsche ne zaman Machiavelli'yi övse, aklında *Discorsi* değil de *Il Principe*'nin [Prens] yaratıcısı vardır. Machiavelli'nin *Virtus* [erdem] ve *Fortuna* [kader] arasındaki ilişki üzerinde düşünme şekli Nietzsche'ye özellikle çekici gelmiştir.

yeni bir ahlâkı ve yeni bir ahlâk felsefesini desteklemeye hasredip de sonunda sadece kendi kendini hezimete uğratan şu çıkarıma tekrar tekrar ve giderek daha şiddetle varan trajik filozof Nietzsche'nin hikâyesi: Görünürde eskisinin yerini alacak alternatif bir ahlâk felsefesi yoktur. Baştan düşünelim: Atalarımın evini yeniden değerlendiriyorum. Onlar bu evi dünyanın en güzel evi gibi görmüşler ve paha biçilmez olarak değerlendirmişlerdi. Artık o evi bir bok çukuru, bir zindan, kasvet dolu bir mesken olarak göstermek için gerekli cesareti topladım. Ama eski evin "maskesini düşürürken" yenisini de inşa etmiyorum. Eski ev değerini yitirse de hâlâ varlığını sürdürüyor.

Diğer filozofların yanı sıra Nietzsche de, daha sonra Sartre'ın kötülüğün "radikalleştirilmesi" dediği, bir tür göstergeleri tersine çevirme hareketi uyguladı. Kötülük hâlâ aramızda, onun gölgesi altında acı çekiyoruz. Ama acı çekmek edilgen, özgürlük ise etkindir. Acılarımızın sebepleri (nedenleri) kadar perspektifimizi de değiştirerek özgürlüğümüzü kazanıyor; daha ziyade yeniden kazanıyoruz. Eskiden "kötü" olarak etiketlenmiş ne varsa iyiye dönüşüyor artık. Biz (kötüler, belirlenmiş, dışsal olarak yapılandırılmış kişiler) kendi kendimizi yapılandırıyor ve kendi bakış açımızdan kötülüğü, vaktiyle bizi belirlemiş olan kişilerin ve onların değerlerinin yüzüne çarpıyoruz.

Nietzsche'nin anlatılarında kötülüğün radikalleştirilmesi, tüm değerlerin değerlerinden sıyrılmasının bir veçhesidir. Nietzsche'nin kurgularından birine göre, bir zamanlar kötülük başarıyla radikalleştirilmişti; bu, adına ahlâktaki "köle isyanları" denen, Yahudi ve Hıristiyan köle isyanları sırasında gerçekleştirilmişti. Şu an ise, tüm değerlerin değerlerinden sıyrılmasını, kötülüğü başka bir şekilde radikalleştirmeyi sağlamalı: Yani, tersine radikalleştirmeyi sağlamalı. Bir zamanlar kölelerin söylediğini şimdi özgür tinler söylemek zorunda: Biz "kötü"ler, ahlâk karşıtları, aslında iyileriz, asil olanlarız. Bu tarihsel mitolojide yer alan çok yönlü hikâyelere rağmen, Nietzsche yeni bir kültürel aristokrasi (üstinsanların, yani total nihilistlerin, nihilizmini alt etmek üzere değerleri yeniden tersine çevirmekle görevli tarihsel taşıyıcılara dönüşeceği şekilde, modern toplumun yeniden "üst" ve "alt" kastlara bölünmesi) hayallerinden bazılarını tasvir ederken, böyle bir değişikliğin olacağına gerçekte inanmaz.[32] Tekrar etmek gerekirse, eski ahlâk felsefesine sadece kişilik etiği karşı durabilecek (muhalefet edebilecek) olsa da, bu iki can düşmanı asla karşılaşmaz. Belki de bu ikisi düşman bile değildir, zira ilki ikincisiyle ilgilenmez; mutlaka fel-

32. Bu yaklaşıma (Nietzsche tarafından da) kahramanvari kötümserlik denilir.

sefe yoluyla olmasa da, ahlâk felsefesi kişilik etiğini, en azından pratikte, görmezden gelir.

Tanrı öldü, yaşlı Hıristiyan Tanrısı öldü. Yaşlılıktan, merhametten öldü veya öldürüldü: Bu tema üzerine yapılan birkaç çeşitlemeyi dile getirdik.[33] "Tanrı öldü" Nietzsche'nin "laf"ı değildir, daha ziyade, XIX. yüzyılın kültürel klişelerinden biridir.[34] "Kötülüğü radikalleştirmek" denen pratiğin merkezi noktası işte bu yüzden ahlâka ve Hıristiyanlığa açılan haçlı savaşıdır. Tanrı öldü, tekrar diriltilemez. Dünya zaten ulviyetinden sıyrılmış, bir tinden mahrum hale gelmişti. "Maske düşürme"nin en ilkel çeşidi olan faydacılıksa dünyanın büyüsünün daha da bozulduğunu işaret eder.[35] Radikallere; bu kötülüğü radikalleştirmekten, dekadansın, kötümserliğin, modern doğa bilimlerinin, nihilizm felsefesinin yalanlarının maskesini düşürmekten başka yapacak iş kalmadı. Maske yırtıldı, çirkin surat gözüktü. Bir başka maske daha yırtılmayı bekliyor ve arkasından daha da çirkin bir surat çıkacak. Radikal felsefe uzlaşma adımı atmaz. Fakat Nietzsche paradoksla yüzleşir.

Kierkegaard paradoksla yüzleşmemiz için bize seslenmişti: Bu yüzden o, bir "etikçi" olarak tek tek bireylere, tek tek bireyler *olarak* hitap edebildi. Tek bir birey, ne de olsa, evrensel olandır. Onun aksine, Nietzsche işe bir paradoksla başlamamıştı.[36] Kehanet dolu dileklerin-

33. Bkz. özellikle *Die Froechliche Wissenschaft*'ın ikinci cildine ve *Also Sprach Zarathustra*'nın temsili iki pasajına, Nietzsche, Friedrich, sırasıyla cilt 3 ve 4.

34. Bu, Heidegger'in *Holzwege*'deki ünlü makalesine bir göndermedir: "Nietzsche'nin lafı, "Tanrı öldü"". Heine sıklıkla Yahudi-Hıristiyan Tanrısının ölmesinden veya ölümünden bahseder. Onun o Nietzsche'nin beğendiği muhteşem kitabı, yani *Religion and Philosophy in Germany* [Almanya'da Din ve Felsefe] adlı eserinde Heine deizmi öldürmeyi Kant'a atfeder.

35. Nietzsche'nin faydacılığa karşı öne sürdüğü ana argümanı şu şekilde özetlenebilir: Her şeyi bir şeyin faydasına indirgediklerinde, bu şeyin (görüngünün) ortaya çıkışını, anlamını, işlevini ve *telos*'unu birbiriyle özdeşleştirirler. Paul Rée'nin "soykütüğü" de Nietzsche tarafından aynı tarzda eleştirilir. Onunki, kaba bir muameledir, zira anlamlar arasındaki kayma ve ters çevrilmeleri, aşırı belirlenimleri ve tinsel hayatın tüm o karmaşıklığını kavramayı başaramaz. Kaba indirgemeciliğe karşı çıkmasına rağmen, Nietzsche'nin de her çabayı bu çabanın etkilerine ve nihayetinde de güç istencine indirgeyerek, daha karmaşık bir tür indirgemecilikten bizzat suçlu olması bu çerçeve içinde tartışılamaz. Aslında, XIX. yüzyılın hiçbir radikal filozofu, tek muhtemel istisna olarak Kierkegaard dışında, kendilerini indirgemecilik tuzağına düşmekten tamamen alıkoyamamıştır. Dünyanın büyüsünün bozulması anlayışı (ifadenin kendisi değil) Nietzsche'den kaynaklanmaktadır.

36. Bu noktada aklımdaki, Kierkegaard'ın mutlak paradoksu (Ebedi Hakikat tarihsel olarak devreye girer) değil, onun tüm inceltmeleriyle beraber hakikat anlayışının (Hakikat öznelliktir) paradoksallığıdır. Hıristiyanlığın iman atlayışı yegâne varoluş atlayışı olmadığı için, Nietzsche kendi Hıristiyan karşıtı felsefe tutkusundan vazgeçmeksizin bu paradoksu sunmuş olabilirdi.

den, yeni bir üstinsan düşlerinden vazgeçmeye henüz hazır değildi; her ne kadar işin sonunun buraya varma ihtimali olduğunun farkında olsa da. Nietzsche işe bir paradoksla başlamasa da, sonunda bir paradoksla bitirdi, çünkü etkili bir panzehiri ve devayı (*pharmakon*) yalnızca, evrensel de olmayan bireyde bulduğunda kendine bir paradoks, istençdışı olan ve fark edilmemiş bir paradoks yaratmış oldu. Belki de bu yüzden Kierkegaard'ın aksine hiçbir zaman tek bir bireye değil de, hep bir grup takipçisine hitap etti: özgür tinlere, kendine benzemeyen, ama onu anlayabilecek kadar olmasa da, gene de dinleyebilecek kadar Nietzsche'ye yakın kişilere. Nihayetinde, onun kişilik etiği, filozofun kendi hikâyesini kendine anlattığı *Ecce Homo*'da doruğa çıkmıştır. Bu hareket de kesinlikle "çileci ideal"e uygun değildir.

İkinci ders

Artık sıra asıl konumuza geldi; Nietzsche'nin Wagner'e karşı giderek artan takıntısının önemini tartışacağız.

Genç Nietzsche Wagner'i severdi, ama ona karşı takıntılı değildi. Nietzsche, Wagner'i kendi sözcüsü olarak da kullandığı *Tragedyanın Doğuşu* adlı kitabında onu kitabın temel direği yaptı.[37] *Mevsimsiz Düşünceler*'de (Richard Wagner Beyreuth'ta) ise besteci dostuyla arasına mesafe koymaya başladı, ama incelikle, adım adım yaptı bunu. Wagner'le koptuktan sonra henüz bir "Wagner davası", hatta "Nietzsche Wagner'e karşı" bile yoktu ortada. Nietzsche'nin Wagner'e olan takıntısı, adını başta *Güç İstenci* koyduğu bir kitap yazma tasarısı suya düş-

37. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'daki, Wagner'den hiç bahsetmediğine, sadece kendisinden bahsettiğine dair sözü de aşırı bir abartmadır.

tüğünde gelişmeye başladı. İşte ancak o vakitten sonra Nietzsche kendi geçmişinden, Wagner'i gizemli veya ilahi bir şekilde unutulmaz dost veya baş düşman olarak kendi hayatının dönüm noktalarına yerleştiren anıları hatırlamaya başlar. Nietzsche, takıntısını geçmişe yansıtır. Elbette, Nietzsche hakkındaki her şey gibi, anıları da samimidir, ancak Nietzsche bu anılara ilahi bir önem atfetmeye daha ileride, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'den sonraki ve zihnine karanlığın gölgesi düşmeden önceki dönemde başlayacaktır.

Wagner ile dostluğunun hatıraları hâlâ sıcaklığını koruyor olabilirdi, ama kamusal bir önem kazanan, Wagner'den kopuşudur. Nietzsche, o bir zamanlar sevdiği ve saydığı, kendisine hiçbir zaman zarar vermese de nefret ettiği erkek kardeşini öldürür. İncil'deki efsanenin aksine Nietzsche'nin kardeşini öldürmesinin nedeni, Baba'nın kardeşini daha çok sevmesi değil de, Baba'yı kardeşinin sevdiğinden daha çok sevmesidir. Nietzsche mirasyedi oğlu baba ocağını terk ettiği için değil, oraya geri döndüğü için öldürür. Nietzsche Wagner ile yaşadığı, kaderini değiştiren o ilişki mitolojisini oluştururken, hem Habil ile Kabil mitolojisini, hem de mirasyedi oğul mitolojisini tersine çevirdiği gibi, aslında geleneksel değerlerin de değerlerinden sıyrılmasını sağlar. Dolayısıyla, sonuçta yolunu gözlediği modernist öncü için yeni bir model ya da örnekleyici bir *nakarat teması* yaratır.[38]

Şimdi iki örnek alıntı yapayım, her ikisi de *Ecce Homo* adlı kitabının, *Menschliches, Allzumenschliches* [İnsanca, Pek İnsanca] hakkındaki ilk bölümünün beşinci paragrafından.

İlk alıntıya geçmeden birkaç şey daha söylemek gerek. Nietzsche'nin bu (görece eski) kitabı üzerine daha sonra yaptığı yorumların tamamı, baştan başa Wagner anılarıyla doludur. *İnsanca, Pek İnsanca* kitabı artık (Nietzsche'nin akılcı hayatının tam sonlarına doğru) yaratıcısı tarafından hayatındaki ve eserlerindeki "kriz"in doğuşu olarak hatırlanmaktadır; bu kriz, gene, Wagner'den kopuşuyla ilintilendirilmiştir. Nietzsche vakasında hep olduğu gibi, kişisel hayat ve felsefi hayat birleşir. Her zamanki gibi, onun kişilik etiği yol gösterici tin olarak zuhur eder.

38. Bkz. örn. Bartok'un *Cantata Profana*'sı. Genelde Nietzsche daha çağcıl bir modernizm perspektifinden bakarak, sanatsal dekadans olarak gördüğü şeyi, yani onun yaşadığı zamanda henüz ortaya çıkmamış bir şeyi reddeder. Nietzsche'nin estetik-teki vahiyleri iyi öngörülerdir. Doğru, Van Gogh ve Cézanne Nietzsche'nin çağcıllaydı ve prensipte, Nietzsche Cézanne'ı tanıyabilirdi, ama tanımıyordu. Nietzsche'nin estetiğe olan ilgisinin merkezinde yer alan iki sanatsal janrı (edebiyat ve müzik) güzel sanatlardan, özellikle de öncü resimden çok daha sonra öncü modernist eğilimler besledi.

> O zaman verdiğim karar salt Wagner'den kopmak değildi. İçgüdülerimin genel bir zaafının söz konusu olduğunu ve konu ister Wagner olsun, isterse Basel profesörlüğü olsun, atılan her bir yanlış adımın açıkça bu zaafın alametleri olduğunu fark etmiştim. Sabırsızlık beni alt etmişti; kendime gelme zamanının gelip de geçmekte olduğunu fark etmiştim.[39]

Kendine sadık kal; bu, kişilik etiğinin ilk ya da tek düsturuydu. İyi (etik anlamda da iyi) içgüdü sizi doğru yola, kendi yolunuza, düsturunuzun yoluna geri sevk eder. Wagner sadece bir "belirti", etik bir yetersizliğin bir belirtisidir, zira Wagner Nietzsche'nin kendisi olmasına giden yolun önünde beliren bir engele dönüşmüştür. Wagner'den kopmasına, insanı kendine getiren o iyi içgüdü neden olmuştur.

Kendimize sadık kalmak, elbette ki karışık bir iştir. Öncelikle insan, "Hangi kendime?" diye sorabilir. Nietzsche, insanın birçok başka "kendisi"nin altındaki veya arkasındaki "*unterste Selbst*"ini ("en derinlerdeki" kendişini) özgür kılmak zorunda olduğunu söyler.[40] Ancak hangisi "*unterste Selbst*"tir? Geriye bakıldığında insanın en önemli olduğu ortaya çıkan kendisi mi? Ama eğer öyleyse insanın bir kriz anında, en önemli kendim diye (gene geriye bakarak) neyi tanımlayacağı, geriye baktığı andaki içgüdüsüne bağlıdır. Felsefi açıdan bu bahsedilen hareketten bir kısırdöngü doğmaz. Tüm olgular çeşitli perspektiflerden bakılarak yapılan yorumlar olduğu için, katışıksız olguların var olmadığı yönündeki bugünlerde yaygınlık kazanmış fikrin en önemli öncülerinden biri Nietzsche'dir. Ama kuramsal sıkıntıların ortadan kaldırılması, pratikteki sıkıntıların da ortadan kaldırılması mı demektir? O zaman insan, "Kendin ol!" düsturunu, öteki, "Yeterince kendin ol!" düsturundan nasıl ayırabilir? İkincisi de, en az ilki kadar kişilik etiğinin düsturu değil midir? Ibsen'in *Peer Gynt*'indeki "Trol, yeterince kendin ol!" düsturuna uyanlar, Trollerdir, yani kendi halinden hoşnut burjuvazinin masaldaki hali. Ama Nietzsche'nin pratiği, salt Nietzsche'nin pratiğidir. Nietzsche'nin hayatı, geleceği ve içgüdüleri, en derinlerdeki kendisi, Wagner'den kopmasını talep etti; Nietzsche de öyle yaptı. Gelgelelim, Nietzsche'nin Wagner'e karşı giderek artan takıntısı, özellikle de bu kopmanın ışığı altında ele alındığında, tam tersinin işareti değil midir? Eğer birini mazide bırakırsanız, bu kopuş veya koptuğunuz kişi üzerinde ısrarla durur musunuz? Kendinizi hâlâ her

39. *Was ich damals entschied, war nicht etwa in Bruch mit Wagner – ich empfand eine Gesammt-Abirrung meines Instinkts, von der der einzige Fehlgriff, heisse er nur Wagner oder Basler Professur, bloss ein Zeichen war. Eine Ungeduld mit mir überfiel mich; ich sah ein, dass es die höchste zeit war, mich auf mich zurückbesinnen. Ecce Homo* (*Menschliches*, par. 3), Nietzsche.

40. A.g.y., par. 4.

fırsatta meşrulaştırır mısınız? Bu kadar mazide bıraktığınız birine her gün lanet okur musunuz? Wagner-Nietzsche ilişkisinin, Wagner'in ölümünün ardından bir Wagner-Nietzsche ortak yaşamına dönüştüğünü ve bu tekinsiz gelişmenin Nietzsche'nin *Güç İstenci* tasarısından vazgeçmesiyle bir ilgisi olduğunu varsaymak daha makul olmaz mı?

Bu parantezden sonra, şimdi yukarıda bahsettiğim alıntıların ilkine geri dönüyorum. Nietzsche *Menschliches, Allzumenschliches* kitabının metnini Peter Gast'a dikte ettirmişti. O sıralar sürekli acı çeker haldeydi. Kitap hazırlandığında iki kopyayı "Beyreuth'a" yolladı. Derken, "*Durch ein Wunder von Sinn im Zufall*" ("anlamlı bir olumsallık mucizesi yoluyla") Wagner'in Nietzsche'ye ithafını taşıyan güzel bir *Parsifal* kopyası gelir: "*Seinem theuren Freunde Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Kirchenrat.*" "Vefalı dostum Friedrich Nietzsche'ye, Richard Wagner, Kilise Konsili Üyesi." Nietzsche yazmaya şöyle devam eder: "İki kitabın böylece çarpışması; sanki meşum bir ses duyar gibiydim. Kulağa, iki kılıcın çarpışması gibi gelmiyor muydu? Her nasılsa, ikimiz de bunu algıladık, derken ikimiz de sessizliğimizi koruduk."[41] Wagner'in ithafı "*Kirchenrat*" (Kilise Konsili Üyesi) diye imzalaması çift anlamlı bir jesttir; kendi kendisine karşı ironiyle yaklaşan, ama aynı zamanda kışkırtıcı ve tuhaf bir jest.[42] Hediye edilen kitapların çarpışması simgesel-mitolojik bir boyut kazanmıştı; bu yüzden Nietzsche şanslı bir zar atışı metaforunu değiştirerek (anlamlı bir olumsallık mucizesi) kullanmıştı. Kitapların çarpışmasından bir ses çıkmıştı; kitaplar çarpışınca nasıl bir ses çıkar? İki kılıç çarpıştığında çıkan ses gibi bir ses; keskin, metalik bir tınısı olan bir ses. Müzik kulağı olanlar bunu duyabilir. Bu, Nietzsche ve Wagner'in ilk kılıç çarpıştırmasıydı; geride bir sessizlik bırakmıştı. Peki ama, ilkini bir ikincisi, bir üçüncüsü takip etmezse, kılıçların *ilk kez* çarpışmasından nasıl bahsedebiliriz? Bu olay geride bir sessizlik bırakmıştı, ama kısa bir süre sonra Wagner öldü.

Ama yaşayan Wagner'in kendisinden daha da başa çıkılmaz olan Wagner'in gölgesi düelloya devam etti. Kutsal kargıyı taşıyan Wagner değil, Parsifal'di. Parsifal, Wagner'in kullandıklarından daha keskin silahlarla savaşıyordu. Zira, Wagner bir sanatçı olarak kendi tasavvu-

41. "*Diese Kreuzung der zwei Buecher–mir war's als ob ich einen ominoesen Ton dabei hoerte. Klang es nicht, als ob sich Degen kreuzten?...Jedenfalls empfanden wir es beide so: denn wir schwiegen beide...*" A.g.y., par. 5.

42. Thomas Mann, romanı *Doctor Faustus*'ta bu motifi kullanır, ama (Wagner değil de) Nietzsche model alınarak yaratılan o (kötü) şöhretli Adrian Leverkühn adını kullanır.

runun yarattığı varlıklara benzemezdi (bunu Nietzsche'den öğrenmiştik). Wagner'in yarattığı kahramanlar bağımsız bir hayat sürmeye başladılar; bazen Wagner'in bizatihi olmadığı her şey onlarda vücut buldu. Wagner'e açtığı haçlı savaşında Nietzsche, Wagner'e karşı değil, Parsifal'e karşı savaştı ve asla yenemediği kişi de (Wagner değil) Parsifal'di. Bundan biraz ileride bahsedeceğiz.

Şimdi ikinci alıntıya geçelim. Nietzsche *Zerdüşt*'ün hikâyesini anlatmaya başlıyor.

> Eserin temel kavramı olan bengi dönüş düşüncesi, yani erişilebilecek en büyük onay formülü... Ağustos 1881 tarihlidir. Bu tarihten, 1883 Şubat'ındaki ani doğuma kadar düşündüm[43]... son bölüm, yani önsözde alıntıladığım birkaç pasajın olduğu bölüm, yani Richard Wagner'in Venedik'te öldüğü o kutsal saatte tamamlanan bölüm... demek on sekiz ay boyunca doğum sancısı çekmişim.[44]

Wagner'in hasta olduğu aylar Nietzsche'nin tinsel doğum sancıları çektiği aylardır. Çocuğun (kitabın/peygamberin, oğul Zerdüşt'ün) doğumu tamı tamına Wagner'in öldüğü saatte gerçekleşir. Bu cümledeki müziğe kulak vermemiz gerek. Wagner'in ölüm ilanında sergilenen kutsiyet (Nietzsche hem "oğlu" Zerdüşt'ün doğumunun, hem de Parsifal'in babasının ölümünün gerçekleştiği o "kutsal saat"ten bahsetmektedir) yaratıcının "doğum sancıları" hakkında canlı ve tumturaklı sözlerle çizilen bir betimlemeyle çevrelenmiştir. Ve hepsinin başında, paragrafın en başında, aniden ortaya çıksa da, zuhuru öncesinde belli alametler (*Vorzeichen*) beliren bengi dönüş düşüncesi vardır. Nietzsche beğenilerinin, özellikle de müzik beğenisinin aniden tamamen değiştiğinden bahseder ve ekler: "Belki de insan tüm Zerdüşt'ü müzik yapmak başlığı altında toplayabilir."[45] Özetlemek gerekirse, Wagner'in öldüğü günde, bir başka, Wagner-karşıtı müzik doğmuştu. Bu yeni müzik (Nietzsche'nin *Zerdüşt*'ü) "bengi dönüş" düşüncesini merkez almıştı. Bengi dönüş düşüncesi bir tür turnusol kâğıdıdır: Kendine ve dünyaya bu perspektiften bakabilecek kadar güçlü olan kişi asil oldu-

43. *Die Grundkonzeption des Werks, der Ewige-Wiederkunftgedanke, diese hoechste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann – gehoert in den August 1881... Rechne ich... von jenem Tage an vorwaerts, bis zur ploetzlichen... eintretenden Niederkunft im Februar 1883 – die Schlußpartie, dieselbe, aus der ich im Vorwort ein paar Saetze citiert habe...* Nietzsche bu noktada *Ecce Homo*'nun Giriş bölümünün son cümlelerine göndermede bulunur, Nietzsche, cilt 6.

44. *...wurde genau in der heiligen Stunde fertig gemacht, in der Richard Wagner in Venedig starb – so ergeben sich achtzehn Monate fuer die Schwangerschaft..* A.g.y., ve *Also Sprach Zarathustra*, par. 1.

45. *"Man darf vielleicht den ganzen Zarathustra unter die Musik rechnen,.."* A.g.y.

şunu kanıtlar. Bu kişi şanslı bir zar atışıdır ve (kendi) kişilik etiğini temsil eder.

Nietzsche-Wagner ilişkisinin *Ecce Homo*'da mitolojikleştirilmesi Nietzsche'nin Wagner ve özellikle de *Parsifal* adlı oyuna karşı giderek artan takıntısının bir simgesidir.[46] Bu hikâyenin geçmişi *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'ye, hatta Nietzsche'nin bu kitap tasarısı hakkında defterlerine aldığı ilk notlarına kadar uzanır. İlk notta şunlar yazılıdır:

> Zur Genealogie der Moral Erste Abhandlung von Friedrich Nietzsche (ilk bilimsel inceleme)
> 2. das asketische Ideal (çileci ideal)
> 3. Verantwortlichkeit (sorumluluk)
> 4. "ich" und "er"[47] ("ben" ve "o [adam]")

İkinci notta şunlar yazılıdır:

> *Parsifal* uvertürü, uzun süredir bana bahşedilen en yüce mutluluk. Duyguların gücü ve kudreti tarife sığmıyor, Hıristiyanlığı bu kadar derinlemesine kavrayan ve ona bu düzeyde empati duyulabilmesini sağlayan başka bir şey bilmiyorum. Tamamen usta işi ve dokunaklı... Bildiğim en usta işi şaheser, verimli bir kesinliği kavramasındaki güç ve kudret, buna empati duymanın yüceliği hakkında tarife sığmaz bir dışavurum....[48]

Geriye baktığında Nietzsche Zerdüşt'ünü yeni bir beğeninin ürünü olan yeni bir müzik, Wagner'e karşı gizemli bir şekilde doğan bir nazire olarak yorumlamıştı, şimdiyse *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'yi başlangıcından itibaren Wagner-karşıtı, daha doğrusu Parsifal-karşıtı paradigma vazifesi görebilecek bir eser olarak yorumlamaktadır. "*Ich*" ve "*er*", Nietzsche ve Wagner olarak ya da "oğlum Zerdüşt" ve "oğlu Parsifal" olarak yorumlanmalıdır. Başka bir sürü okuma da mümkündür, ama hepsi en basit şu formülde birleşir: Nietzsche ve Wagner.

"Ben" ya da "o [adam]" değil, "ben" ve "o [adam]." Ara renklerin ve küçük ayrımların insanı olan Nietzsche mutlak alternatiflerden hoş-

46. *Vorspiel des P[arsifal], groesste Wohltat, die mir seit langem erwiesen ist. Die Macht und Strenge des Gefuehls, unbeschreiblich, ich kenne nichts, was das Christentum so in die Tiefe naehme und so scharf zum Mitgefuehl braechte. Ganz erhoben und ergriffen... das groesste Meisterstueck des Erhabenen, das ich kenne, die Macht und Strenge im Erfassen einer furchtbaren Gewiss-heit, ein unbeschreiblicher Ausdruck von Grosse im Mitleiden darueber....* Bu noktada, "simge"yi Nietzsche'nin kullandığı anlamda kullanıyorum, yani bir benzeme veya benzerlik olarak ya da bir yarı-mecaz olarak değil de, "temsili bir tezahür" olarak.

47. Nietzsche, cilt 12, *Nachgelassene Fragmente*, 1886 yazı-1887 sonbaharı, 5 (not 40).

48. A.g.y., 5 (not 41).

lanmazdı. Üstelik, karşıtlıklar aynı zamanda birbirinin alternatifi olmak zorunda değildir. Ayrıca, kitap tasarısı çileci ideal üzerine bir makaleyle başlar (kitabın son halinde bu üçüncü makale olur) ve çileci ideali en iyi sunan eser Wagner'in *Parsifal*'idir. En azından günlüğündeki notlardan yukarıda alıntıladığımızdakinde Nietzsche'nin akla getirdiği sonuç budur.

Modernist besteci (Thomas Mann'ın *Doktor Faustus* adlı romanındaki) Adrian Leverkuhn kurgusal başyapıtını (*The Lamentation of Dr. Faustus* [Dr. Faustus'un Ağıdı]) Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'ne nazire olarak (acı ve tiksinti içerisinde) besteler. Kendi sözlerine göre, Dokuzuncu Senfoni'yi "geri almaktadır." Benzer sözler Nietzsche ve *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* için de söylenebilir. Kitap, Wagner'in *Parsifal*'ini, o empati şaheseri, şefkat aracılığıyla erişilen yüceliğin o tarife sığmaz dışavurumunu "geri alma" hareketi olarak kavranmıştır. Nietzsche böyle bir şefkatin, böylesine bir empatinin var olmaması gerektiğini söyler; bütün bunlar "geri alınmalıdır." Hıristiyanlık "geri alınmalıdır". Wagner bize "*die groesste Wohltat*"ı [en yüce mutluluğu] bahşetmişti, ama bu mutluluk geri alınmalıdır. Samimiyet, içtenlik, hayat (ve kişiliğim) geri alınmalarını talep ediyor.

Nietzsche'nin felsefi günlüğünde *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* tasarısı hakkında alınan ilk not, kitabın mesajını açıklığa kavuşturuyordu, gerçi insanın bu notu okumadan, kitabın bitmiş halinden de bu mesajı alması mümkündür. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin yapısı, daha doğrusu bestesi Nietzsche'nin diğer kitaplarından farklıydı. Üç makale üç mevzuyu bilimsel olarak inceliyor ve bir önsöz (*Vorwort* değil, *Vorrede*) bu üç makaleye uygun bir giriş vazifesi görüyordu. Anglosakson filozoflar bu yapıyı ilmi ve somut buldu, bunun nedeni tam da, her makalede savların açık bir gelişim izlenerek sunulduğunu fark etmeleriydi. Bu, Nietzsche'nin eserinin aleyhine işleyen ve gereksiz polemik kalabalığına yol açan vahim bir basitleştirmeydi, ama bu konuyu geçelim. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'sini bir uvertürle açılan ve üç perdede sahnelenen bir opera (daha doğrusu bir müzikal oyun) olarak okuyorum. Nietzsche'nin yazdığı müzikal oyun, Wagner'inkine (*Parsifal*) yakın bir çizgide, ama ters yönde ilerler: Yani, ilk oyun ikincisini "geri alır." Nietzsche, *Parsifal*'in değerlerinin değerlerinden sıyrılmasını sağlar; dolayısıyla *Parsifal*'in değerlerinden sıyrılmasını sağlar. Sorun, (bizim için değil, Nietzsche için baş edilmez bir sorun) Nietzsche'nin sonunda *Parsifal*'i tamamen geri almayı başaramamasıdır, tıpkı kurgu karakter Adrian Leverkuhn'un Dokuzuncu Senfoni'yi tam anlamıyla "geri almayı" başaramaması gibi. "Geri almak", reddetmek

veya yanlışlamak değildir; "geri almak" demek "artık şimdi böyle bir şey olmamalıdır" demektir. Peki ama, onun yerine ne olmalıdır, ya da ne olabilir? Kurtarıcı'dan kurtulma Kurtarıcı'nın kurtarılmasına denk olabilir mi?

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'yi üç perdelik (ve uvertürlü) bir müzikal oyun (opera) olarak okuma önerisi bana o kadar aşikâr geliyor ki, bu fikrin tanıdığım kimsenin aklına gelmemiş olmasına şaşıyorum. Açıkçası, bu fikrin benden önce bir sürü kişinin aklına *gelmiş* olduğundan eminim (tanımadığım kişilerin elbette, zira tüm Nietzsche yazını külliyatını bilmem imkânsız). Konu hakkında yapılan ve benzer bir çizgi takip eden önemli bir tartışmayı kaçırmış olabilirim, ama böyle bir tartışma bilmediğime göre, kendiminkine devam ediyorum.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne'nin edebi biçimi, bir müzikal oyundan ziyade, akla bir tiyatro oyununu (belki bir tragedyayı) getirir. Kendi yorumumu desteklemek için, Nietzsche'nin, *Zerdüşt* adlı kitabının bir müzik parçası olarak okunması gerektiği yönündeki kendi sözlerini kullanabilirim. Ne de olsa, Nietzsche aynı zamanda bir besteciydi de. Ama böyle bir otoritenin şahitliğinden faydalanmaya ihtiyacım yok. Nietzsche'nin defterlerini tarihsel sıra içerisinde bir kere okumak yeter; bu sanki müzik notalarını okumak gibidir. Kitaplarda bir tema, önce çok hafif sesle [*pianissimo*] belirir. Belki bir süre tekrar duyulmaz. Derken diğer temalarla iç içe geçerek tekrar belirir. Aynı tema bir sürü çeşitleme ve ritimde duyulur. Çalınan her notaya tema üzerinde yapılan çeşitlemeler hâkim olur. Sesin yükseldiği noktalardan [*kreşendo*] çok, alçaldığı noktalar [*diminuendo*] vardır. Tema (ve bazı çeşitlemeleri) tüm melodiyi kapladığında, bir kitap biçimine bürünür. Daha sonra aynı tema (ve çeşitlemeleri) hafiflemeye başlar, nihayetinde hiç duyulmaz olur. Tema gelişirken çok kuvvetle [*fortissimo*] çalınması gereken aşamada ortaya bir kitap çıkmazsa da aynı şey olur; tıpkı *Güç İstenci* vakasında olduğu gibi. Konular, başlıklar ve bölümler üzerine yapılan tamamen farklı bir dizi çeşitlemenin ardından, ana tema ve çeşitlemeleri ara sıra hafif kuvvette [*piyano*] duyulur, derken susar ve öteki tema ve çeşitlemeler onların yerini alır.

Nietzsche'nin *œuvre*'ünün akışını dinlediğimizde duyacaklarımızı düzgün tek bir eserini okuduğumuzda da duyabiliriz. Bu eserlerin edebi biçimi çeşitlilik gösterir, sadece temaların, alt ve üst temaların ele alınması gibi müzikal yapılar aynı örüntüyü korur. Nietzsche'nin eserlerinin müzikal açıdan daha ziyade geleneksel olduğunu vurgulamak için alt ve üst temalardan bahsettim. Nietzsche her ne kadar estetik kuramda öncü bir *avant la lettre* [yenilikçi] olsa da, (müzikte) klasik bir

beğeniye sahipti. Bir besteci olarak gerçek bir yeteneğe sahip olup olmadığını belirleyemeyiz. Belirleyebileceğimiz tek şey, bu bileşimin (müzik tekniğinde klasik bir beğeni ile estetik açıdan modernist öncü beste fikirlerinin bileşiminin) bir müzik bestesinde uygun biçimde bir araya getirilemeyeceğidir. Ama felsefeyi beste yapmak olarak kavramak, Nietzsche için beğeni ve düşünceyi uzlaştırmanın kusursuz bir yoluydu. Kant'ın söz dağarcığıyla ifade edersek, Nietzsche dehasını bir filozof olarak kullandığı ve beğenisini felsefi temalar üzerinde düşünce üretmenin müzikal bir yolu olarak işin içine soktuğu için beğenisi olan bir dehaya dönüştü. Bu açıkçası şanslı bir zar atışıydı.

510 Felsefi düşüncelerin bestelenmesi tutarlılık ve tutarsızlığın kendine özgü bir karışımına yol açtı. İnsan, Nietzsche'nin kitaplarından birini felsefi argümanlar zinciri olarak okursa, çok geçmeden gereksiz hatalar, mantıki çelişkiler vs keşfedecektir. Bir yorumcu, eğer bu "açık" tutarsızlıkları elemek için canını dişine takarsa, mantıki "tutarlılık"tan pek de hoşlanmayan Nietzsche'nin aleyhine çalışmış olur.[49] Yahut, insan *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin ilk makalesini okuyup, Nietzsche'nin iyi ve kötü ya da iyi ve bayağı hakkında söylemek zorunda olduklarını özetlemeye kalkışırsa, yarım yamalak bir hakikatle baş başa kalacaktır. Zira, Nietzsche'nin tanımları (*Bestimmungen*), tarifleri, formülleri ve paradoksları ya bir tema ya da o temanın çeşitlemeleri hakkında yalınkat ifadelerdir. Aynı tema (örneğin iyi, bayağı, suç, vicdan) kitapta pek çok çeşitleme halinde ve pek çok farklı ritimle yer alır. Hiçbiri, "Nietzsche'nin X hakkında söyledikleri" gözüyle bakılabilecek "belirli, tek bir tema" değildir. Aynı değildirler, birbirlerini kusursuzca tamamlamazlar bile, çünkü bunlar neyseler o, yani, bir temanın çeşitlemeleridirler. Hem aynıdırlar, hem de farklı, ama ortada "farklılığıyla özdeş" durumu da yoktur, çünkü hiçbir tema (ister ilk, isterse son hali olsun) çeşitleme (farklılık) özdeşliğiyle tanımlanamaz, her ne kadar tüm çeşitlemeler bu "özdeşliğin" çeşitlemeleri olsa da. Gelgelelim, nasıl Beethoven'in bir senfonisinde veya Mozart'ın bir operasında tutarlılık varsa, Nietzsche'de de tutarlılık vardır. İnsan, Beethoven'in birkaç eserini tekrar tekrar dinlerse, daha sonra onun bir eserini hemen tanıyabilir; daha önceden hiç dinlemediği bir eserini dinlerken bir sonra-

49. Deleuze'ün daha önce bahsettiğimiz eseri bu tür girişimlerle doludur. Üstelik, Deleuze yeni (benim nazarımda saçma) bir fikirle ortaya çıkar, yani *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'nin Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki diyalektiğinin reddi olarak okuma fikriyle. Nietzsche, hiçbir şekilde, Kant'ı özgün metinden okumamıştır (normalde yeni-Kantçı çeşitlemelere ve yorumlara gönderme yapar) ve ne zaman diyalektiğe hakaret etse, ki bunu sık sık yapar, aklında diyalektik temelde Sokrates/Platon'un diyalektiği vardır.

ki ton, müzikal cümle ve parçanın finali hakkında bir önseziye (önbilgiye) sahip olur. Benzer şekilde, biraz Nietzsche okuyan da, onun bir yazar, ahlâki bir cümle veya felsefi bir önerme hakkında ne söylemiş olduğunu veya ne söyleyebileceğini bilir; isterse okurun bildiği kadarıyla Nietzsche o konuda hiçbir şey söylememiş olsun. Bunun nedeni, Nietzsche'nin kişiliğinin imzasının tüm eserlerinde bariz şekilde varlığını hissettirmesidir. Onun kişiliği, seçtiği tüm maskelerin veya kendi kendisinin çeşitlemeleri arasındaki, yani eserlerini oluşturan kişiliğinin tüm çeşitlemeleri arasındaki ortak (tutarlı) temadır.

Açtığım bu parantezden sonra, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'ye geri döneyim. Kitap bir operadır (ya da daha doğrusu bir müzikal oyundur) ve Nietzsche'nin "geri alacağı" (ama aslında tamamen geri almayı başaramadığı) müzikal oyunun ayak izlerini (ya da daha doğrusu müzikal adımlarını) takip eder. Bu, Nietzsche'nin yegâne tutarsızlığıdır; daha doğrusu Nietzsche'nin kişiliği bu konuda ikiye bölünmüştür. Nietzsche'nin "kendisi" ile, yücelikte ona denk olan öteki "kendisi" birbirbirine girmiş ve ikisi arasındaki çatışma asla çözülmemiştir. Nietzsche'nin, bu kitaptan kaynaklanan "gittikçe artan tekinsiz bir duygu" hissetmiş olabilmesinin nedeni de budur. Aslında Nietzsche (*Ecce Homo*'da) bu kitabın diğerleri arasında en tekinsizi (*das Unheimlichste*) olduğunu söyler. "*Unheimlich*" tekinsiz anlamına gelir, ama aynı zamanda şu anlamlara da gelir: kökeni belli olmayan, tanıdık olmayan, yabancı, tuhaf, korkutucu, huzursuz edici. *Soykütük* yalnızca amacı gereği okurunu huzursuz etmekle kalmaz (zaten onu huzursuz etmesi amaçlanmıştır), aynı zamanda yaratıcısını da huzursuz eder.

Ben *Parsifal*'i "geri almak" için yapılan büyük meydan okuma başarısızlıkla sonuçlandığı için, Nietzsche'nin Wagner'e takıntılı hale geldiğini sanıyorum. İşte ölüm kalım savaşı, yani Wagner-Parsifal ikilisine karşı verilen savaş bu noktada başlar. İşte şimdi kılıçlar çarpışmaktadır. "Ben" ve "o [adam]" artık "Nietzsche Wagner'e karşı"ya dönüşür. Gelgelelim, Nietzsche'nin hissiyatı, güdüsü (güç istenci), içtenliği, asilliği, yanlış laflardan kapıldığı dehşet, onun (kendisini kendi etik terimleriyle tanımlamaya yönelik) kendi bireysel kategorik buyruğu, onun *Parsifal*'i "geri almayı" başaramamasına neden olur. Gelgelelim, *Parsifal* geri alınmalıdır (geri alınmak zorundadır). Sonunda Nietzsche kaçar... deliliğe sığınır.[50]

50. Nietzsche'nin frengi olup olmadığını kimse bilmiyor. Ama bilinen tek şey, onun kendini tek çıkış yolu olarak geriye deliliğin kaldığı felsefi bir hal içine soktuğu (ve felsefe onun tüm hayatıydı). Tıpkı Kierkegaard gibi, Hıristiyanlığa karşı saldırılarından sonra, onun için Hıristiyanlıkla Tanrıtanımazcılığı ayıran çizgiyi aşmak ya da ölmekten başka seçenek kalmadı ve o da çöktü ve öldü.

Tekrar edeyim; *Soykütük*'ten önce Nietzsche henüz Wagner'e karşı takıntılı değildi. Nietzsche'nin pek çok kitabında Wagner hakkında hem tasvip hem tenkit içeren sayısız söz söylenmişti. Örneğin, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Wagner'in Schopenhauer'a yönelmesi tenkit edilirken, *Meistersinger* adlı uvertürü en büyük övgüyü almıştı.[51] Ancak, bu son tinsel savaşın ezici önemini görmek için, Nietzsche'nin *Soykütük*'ten sonraki eserlerinin başlıklarına gelişigüzel bir bakış atmak yeter.

Bir sonraki başlık *Wagner Davası* idi. Bu, baştan çıkarıcıya karşı bir savaş ilanıdır. "Ah, yaşlı büyücü! Tüm Klingsor'ların Klingsor'u! Bakın nasıl da savaş açıyor hepimize! Bize, özgür tinlere! Peki, yaşlı büyücü! Kinik seni uyarıyor: *Cave canem* [köpekten sakının]!"[52] Nietzsche'nin diğer her yerde olduğu gibi, burada da Wagnerci mitolojiyi, Wagner'e karşı kullandığını belirtmemiz gerek.[53] Gelgelelim, aynı eserde, Wagner'i (tersine çevrilmiş) bir Hıristiyan mitolojisinin parçası yapar. "Yanlışlığın tam da çağımızda ete kemiğe bürünüp, hatta bir dehaya dönüşmesi ve Wagner'in böylece aramızda yaşaması şaşılacak iş midir? Ben Wagner'e boşu boşuna modernitenin Cagliostro'su demedim."[54]

Wagner Davası'nı, yazarı tarafından tüm değerlerin değerlerinden sıyrılmasını amaçlayan, kitap biçimdeki ilk çaba olarak değerlendirilen bir diğer eser, *Götzendämmerung* (Putların Alacakaranlığı) izler (Nietzsche'nin bir çekiçle felsefe yaptığını söylemeye başlaması da bu döneme denk düşer). Başlık açıkça görüldüğü üzere *Götterdämmerung*'un [Kıyamet Günü] bir yansısıdır. Önsözde şunlar yazılıdır: "Bu küçük yazı parçası büyük bir savaş ilanıdır."[55] Başlıktaki Wagner çağ-

---

Nietzsche'nin kendi *Soykütüğü*'nü yeniden yorumlarken bile (bu yorumda bu kitabını kendi yazdığı en tekinsiz eser olarak adlandırır), Zerdüşt'ün Parsifal'in karşıt-ideali olduğu bir konuma geri döndüğü yönündeki yorumuna karşı çıkılabilir. Her iki yönde de hamleler mevcuttur. Ama Nietzsche'nin aklında kesinliği garantileyecek bir umut (inanç) yoktur.

51. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, par. 47 ve par. 240, Nietzsche, cilt 5. [*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev.: Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004, İstanbul.]

52. *"Ach, dieser alte Zauberer! Dieser Klingsor aller Klingsore! Wie er uns damit dem Krieg macht! uns, den freien Geistern!..Wohlan, alter Verfuehrer! Der Cyniker warnt dich – cave canem."* *Der Fall Wagner*, Sonnot, Nietzsche, cilt 6.

53. Bu, Nietzsche'nin sanki Kundry kadın değil erkekmiş gibi, Wagner'i Kundry ile özdeşleştirdiği *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de oldu.

54. *"Was wunder, das gerade in unsen Zeiten die Falscheit selber Fleisch und sogar Genie wurde? dass Wagner 'unter uns wohnte.' Nicht ohne Grund nannte ich Wagner den Cagliostro der Modernitaet..."* A.g.y., Önsöz.

55. *"Diese kleine Schrift ist eine grosse Kriegserklarung."Götzendämmerung*, Önsöz, Nietzsche, cilt 6.

rışımına karşın, kitapta Wagner hakkında pek az şey vardır. Savaş, Hıristiyanlığa, metafizik geleneğe, (ahlâki) ahlâka karşı ilan edilmiştir; yani, *Parsifal*'in değerlerine karşı. *Parsifal*'in Tanrısı, ahlâk ve metafizik: Bahsedilen putlar işte bunlardır. Şimdi putlar (eskiden olduğu gibi sadece devrilmemiş), çekiç darbeleriyle parçalanmıştır. *Cave canem*...

Derken (artık bizzat Nietzsche tarafından basılmayan diğer eserlerin yanı sıra) *Der Antichrist* [Deccal] gelir. Ele aldığımız sorunun (ve burada tartışamayacağımız diğer hayati konuların) perspektifinden bakıldığında, İsa-Deccal ikiliği ilk başta göründüğü kadar basit değildir. İlk bakışta, Nietzsche'nin özdeşleştirmesi açık gibi durur. *Deccal* ya da Hıristiyanlığın can düşmanı *kendisidir* (zira Almancada Hıristiyan [*Christion*] kelimesi "İsa"dır [Christ] ve "Deccal" kelimesi de "Hıristiyan-karşıtı" [anti-Christion] demektir), oysaki "dindarlaşan"[56] Wagner [*Antichrist*] İsa ve Hıristiyanlık adına ve onların bayrağı altında savaşmaktadır. Ancak yukarıda, *Wagner Davası*'ndan alıntıladığımız pasajları anımsarsak, "Deccal" yorumuna bu ilk yaklaşımımızın bizi tatmin etmediğini fark ederiz. Bu yaklaşım Deccal teması üzerine yapılan çeşitlemelerden biri, belki de en sık karşılaşılanıdır, ama yegâne çeşitleme bu değildir. 513 F33

Ne de olsa, Nietzsche Wagner'i Klingsor'la (Wagner'in *Parsifal* adlı eserindeki baş düşmanla) özdeşleştirir ve bu yanlışlıklar çağında "aramızda yaşayan"ın Wagner olması şaşılacak iş değildir, diye ekler. O şeytani baştan çıkarıcı, Nietzsche değil, Wagner'dir: Bir Deccal imgesine uyan Wagner'dir. Peki ya İsa imgesine kim uyar? Bazen "düşman", yani Parsifal, bazen de, tam olarak uymasa da bizzat Nietzsche. Bu özdeşleştirme, yer değiştirme ve tersine çevirme oyunun şifresini çözmenin en iyi yolu metni müzikal açıdan düşünmektir.

Nietzsche'nin İsa yorumu o kadar sık çeşitlilik gösterir ki, görece tutarlı bir çeşitleme sunmak bile aşırı basitleştirme sayılır. Fakat *Der Antichrist*'in metninde (ve Nietzsche'nin Wagner kompleksi perspektifinden bakıldığında) tek bir pasaj özel ilgiyi hak etmektedir.[57] Bu ve

---

56. *Ecce Homo*: "*Unglaublich! Wagner is fromm geworden*", *Menschliches, Allzumenschliches*, par. 5. Nietzsche, cilt 6.

57. Er beweist sich nicht, weder durch Wunder, noch durch Lohn und Verheissung... er selbst ist jeden Augenblick sein Wunder, sein Lohn, sein Beweis, sein "Reich Gottes"... Man koennte, mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen "freien Gehst" nennen... Er redet bloss vom Innersten: "Leben" oder "Wahrheit" oder "Licht" ist sein Wort fuer das Innerste... Eine solche Symbolik par excellence steht ausserhalb der Religion... sein "Wissen" ist eben die reine Thorheit darueber. *Der Antichrist*, par. 32, Nietzsche, cilt 6. [*Deccal*, çev.: Ahmet İnam, Say Yayınları, 2004, İstanbul.]

diğer birkaç yerde Nietzsche, İsa'nın "budalılığı"ndan bahsetmektedir:[58]

> Kendisini mucize, ödül veya misyonla kanıtlamaz. Her an, onun kendi mucizesi, kendi ödülü, kendi kanıtı, kendi "Tanrı Krallığı"dır... İnsan, ifadeyi mazur görürseniz, İsa'ya bir "özgür tin" diyebilir... Sadece derinliklerden konuşur: "hayat" veya "hakikat" veya "ışık" en derinlerde olanı anlatmak için kullandığı sözlerdir. Böyle *par excellence* [mükemmel] bir simge dinin dışında yer alır... Din hakkında tek bildiği sırf budalalıktır.

Burada, Nasıralı İsa (neredeyse) bir özgür tin, (kendi) kişilik etiğinden başka etik tanımayan "şanslı bir zar atışı" olarak betimlenir. Özgür tinlerle bağlantısı, İsa'yı Wagner'den ziyade Nietzsche'ye bağlar, ama İsa bir *reiner Thor*'dur [saf budala] ve bu İsa'yı Nietzsche'ye değil, Parsifal'e, yani günahlarından kurtarılmadan önceki, Hıristiyan olmayan Parsifal'e bağlar. Ancak, "*Erlöser*" [Kurtarıcı] olması vaat edilen kişi tam da *der reine Thor* değil midir? Kim kimdir? Kim kimin düşmanıdır? Düşman kimdir? Kurtarıcı kimdir? Kinik (*cave canem*!) yalnızca mitolojik simalarla mı oynayıp durur? Bu bir şaka mıdır yoksa? Bir keresinde Nietzsche, Wagner *Parsifal*'i şaka olsun diye mi yazdı, diye sormuştu.[59] Bu soru da şaka olsun diye mi soruldu acaba? Ama Nietzsche ciddidir. Eğer rollerin böylesine el değiştirmesi ve tersine çevrilmesi birer şakaysa, o zaman şakaların kendisi ciddidir.

---

58. Burası, Nietzsche'nin Dostoyevski'yle kurduğu müphem ilişkiden bahsetmenin yeri değil. Nietzsche öteki karakterlerin yanı sıra *Budala*'daki *Mişkin* karakteriyle de ilgilenmiştir: *"Ich kene nur einen Psycologen, der in der Welt gelebt hat, wo das Christendum möglich ist, wo ein Christus jeden Augenblick entstehen kann... Das ist Dostoewsky. Er hat Christus errathen: – und instinktiv ist er vor allem behütet geblieben diesen Typus sich mit der Vulgarität Renans vorzustellen... Und in Paris glaubt man, dass Renan a zu vielen finesses liedet!... Aber kann man ärger fehlgreifen, als wenn man aus Christus, der ein Idiot war, einGeine macht?"* (cilt 13, *Nachgelassene fragmente*, ilkbahar 1988, 15(9)) ("Hıristiyanlığın mümkün olduğu, bir İsa'nın her an zuhur edebileceği bir dünyada yaşamış tek bir psikolog tanıyorum. O da Dostoyevski'dir. O, İsa'yı keşfetti ve bu insan tipini Renan'ın kabalığıyla kavranmaktan korudu. Ve bir de Paris'te Renan'ın çok fazla incelikten acı çektiğine inanıyorlardı! Ama insan aslında bir budala olan İsa'yı bir dâhiye çevirmekten daha büyük bir gaflete düşebilir mi?"). Bazen Nietzsche İsa'ya doğrudan, "Budala" diye seslenir. Açıkça görüldüğü gibi Nietzsche Dostoyevski'nin çizdiği Mişkin portresini, *reinen Thor* [saf budala] olarak Wagner'in Parsifal'iyle bağlantılandırır. Bu noktada bir karşılaştırmadan ziyade bir bağlantıdan bahsetmek yerinde olur. Parsifal'in bir budala olarak kaldığı süre boyunca iyi bir insan olmamasını göz önünde bulundurunca, herhangi bir olayda ikisi arasında yapılacak bir karşılaştırma desteksiz olacaktır. Üstelik Parsifal, iyi bir insan değil, empatiyle edindiği bilgi aracılığıyla bir Kurtarıcı olacaktır; oysa Mişkin, "iyi insan" prototipi olarak bir budaladır ve budala olarak kalır.

59. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, üçüncü makale, Nietzsche, cilt 6.

Der Antichrist'i, *Ecce Homo* takip etti. Bu başlık yoğun ve pek çok yorum olasılığını içinde barındırıyordu. "Ecce homo" Oidipus'un Sfenks'in bilmecesine verdiği cevaptı (ve çok sonraları Adorno ve Horkheimer insan-merkezli bir dünyanın, habis bir "hümanizm"in doğuşunu bu haykırışa dayandıracaktı).[60] "Ecce homo": Pilatus, İsa'ya işaret ederken böyle der. "Ecce homo" (*voilà, un homme!* [İşte insan!]): Napoléon da Goethe'ye böyle seslenir. "Ecce homo!" haykırışı, bu "işaret etme", yalnız işaret edilen kişiyi değil, işaret edeni de tanımlar. Oidipus'a (demek ki) işaret edilemez, (bir başka şeye) işaret eden kişi kendisidir, tıpkı Pilatus ve Napoléon gibi. Oidipus figürü neredeyse tüm ömrü boyuca Nietzsche'ye eşlik eder. Okulda *Oidipus Rex* [Kral Oidipus] üzerine bir kompozisyon yazar.[61] Oidipus'un (*Oidipus Rex*'teki Oidipus'un),[62] *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysos ile özdeşleştirilmesi iyi bilinen bir örnektir. Sonraları Dionysos teması önemli farklılıklar gösteren pek çok çeşitlemede tekrar ortaya çıkar. Ama (sonraki) tüm yorumlarında Dionysos bir kişilik etiğiyle bağlantılı olacaktır (Dionysos ile özdeşleşen ister Goethe, isterse bizzat Nietzsche olsun). Pilatus'un da Nietzsche'nin mitolojisinde ilginç bir yeri vardır. Onun (kötü) şöhretli sorusu ("Hakikat nedir?"), aksi takdirde sıkıcı ve zevksiz sayılabilecek bir kitapta, yani Yeni Ahit'te bulunabilecek en büyük bilgelik olarak kabul edilir.[63] Nietzsche'nin Napoléon'a duyduğu özel saygıdan daha önce bahsetmiştik. Oidipus, İsa, Pilatus, Napoléon ve Goethe'nin ortak özelliği nedir? Tabii ki, kişilik etiği. *Ecce Homo* Nietzsche'nin kişilik etiği hakkında bir kitap olmakla kalmaz, aynı zamanda onun kişiliğinin içeriğini de tanımlar.

Bir kişiliğin içeriği o kişiliğin yazgısıdır. Gelgelelim, bu tamamen bilinçle yazılan bir yazgı olamaz; dış amaçların, bir tasarının, bir ereğin diline tercüme edilemez, zira eğer tercüme edilecek olursa bahsedilen kişilik çöker. Gelgelelim, Nietzsche bu kitapta bir kişilik etiğinin sınırlarını aşan bir şey de yapar: Yazgısını yeniden adlandırır, onu ye-

60. T.W. Adorno ve M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* [Aydınlanmanın Diyalektiği].

61. Bkz. Frederick Love, *Young Nietzsche and the Wagnerian Experience* [Genç Nietzsche ve Wagner Deneyimi], University of California Press, Chapel Hill, NC, 1963.

62. *Oedipus at Colonus*'taki Oidipus Nietzsche için fazla Hıristiyan kaçmış olmalı; Nietzsche Sophokles'in son dramını tamamen görmezden gelir.

63. Nietzsche şöyle yazar: "*Pilatus die einzige honnete Person, sein dedain vor diesem Juden-Geschwaetz von "Wahrheit", als ob solch Volk mitreden Durfte, wenn es sich um Wahrheit handelt*", Nietzsche, cilt 12, *Nachgelassene Fragmente*, sonbahar 1887, 9[88] [63]. Nietzsche *Der Antichrist*'de de kendini aynı minvalde tanımlar, par. 1, Nietzsche, cilt 6.

niden tanımlar, kendi tasarısını ortaya koyar, kendini bir dış tasarının aracı kılar. İçerik, son kertede nihai ve radikal olarak Hıristiyanlığın "maskesini düşürmek", onu yıkıma uğratmak olarak tanımlanmıştır: (Bizi onun hakkında aydınlatan kişi bir *force majeure* [önüne geçilemez güç], bir yazgıdır; insanlığın tarihini ikiye ayırır, ondan önceki insanlar ve ondan sonraki insanlar.") Kişilik etiği burada tersine döner: Bahsedilen görev kişiliği "yazgı" *olarak* tanımlar; yazgıyı kişilik olarak değil.

Ecce Homo'da,Wagner'e karşı doğrudan yürütülen kavga biraz hız kesmiş gibi durur. Bu noktada Nietzsche kendi kendine çizdiği sınırlardan bahseder: Eski topçu olarak, Wagner'e karşı savaş alanına ağır topları sürebilirdi, ama "[B]u rahatlıkla, sonucu belirleyecek her şeyi kendime sakladım; Wagner'i seviyordum."[64] Bu itiraf sadece Nietzsche'nin o anki ruh halini yansıtır, zira son kitapçığı olan *Nietzsche contra Wagner*'de [Nietzsche Wagner'e Karşı] savaş alanına geri döner. Nietzsche'nin akılcı yaşamının son anları, dünyaya "Biz zıt kutuplarız" sözünü kanıtlamak için Wagner'e karşı birkaç yazısını toplamakla geçmiştir. *Parsifal* takıntısı tekrar belirerek doruğa çıkar: "Zira *Parsifal* bir fesatlık eseri, intikam arzusu, hayat koşullarının gizlice zehirlenmesi, berbat bir eserdir."[65] Nietzsche'nin *Parsifal*'in müziğiyle ilk kez karşılaşmasında hissettikleri hakkında yazdıklarını hatırlarsak, *Parsifal*'in "geri alınması"ndaki ısrarının müzik deneyimlerine baskın çıktığını anlarız: bir zamanlar duyduklarını artık duymamaktadır. Ve daha sonra (*"Wie ich von Wagner loskam"* ["Wagner'den Nasıl Kurtuldum"] alt başlıklı bölümde) iki baskın tema, bir yanda *amor fati* teması, bir yandan da *Nietzsche contra Wagner* teması birleşip tek vücut olur. Wagner ve Nietzsche'nin hayatları gene iç içe geçmiştir; ancak bu sefer *Ecce Homo*'da olduğu gibi gizemli, mitolojik bir yolla değil, basit, insanca, pek insanca bir yolla. Zira, "Richard Wagner'den başka kimsem yoktu"[66] diye yazar Nietzsche, ama ondan vazgeçmeden de kendisi olamaz.

Akıl sağlığının yerinde olduğu son yıllarda Nietzsche'nin hem

---

64. (...) *"Wer über sie aufklärt, ist eine* force majeure, *ein Schicksal – er bricht diese Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm." "ich hielt alles Entscheidende in dieser Sache bei mir zurück, ich habe Wagner geliebt." Ecce Homo: Der Fall Wagner*, par. 1, Nietzsche, cilt 6.

65. *"Denn* Parsifal *ist ein Werk der Tücke, der Rachsucht, der heimlichen Giftmischerei gegen die Voraussetzungen des Lebens, ein schlechtes Werk." "wir sind Antipoden" Nietzsche contra Wagner*, Önsöz, cilt 6.

66. *"[I]ch hatte Niemanden gehabt als Richard Wagner" Nietzsche contra Wagner*': *"Wie ich von Wagner loskam"*, par. 1, Nietzsche, cilt 6.

Wagner'den kopuşunu, hem de Wagner ve *Parsifal*'e olan takıntısını, salt Wagner'e olan itirazlarını teker teker, hatta toptan inceleyerek, bırakın açıklamayı, anlamlı bir şekilde ele almak bile mümkün değildir. Hudutsuz Nietzsche yazını külliyatından seçilen önemli birkaç öneriyi kısaca tekrarlayalım.

Önce psikolojik açıklamalar var. Kısaca iki örnek vereyim: Güya Nietzsche Wagner'in, kendi bestelerini beğenmemesine hınçlanmıştı.

Bu, incelikten hayli yoksun bir açıklamadır. Nietzsche *hınca* karşı çıkan kitaplar yazmakla kalmadı, *hıncı* kişisel olarak da küçümsedi ve hiçbir zaman pratiğe dökmedi (hatta öne sürdüğüne göre hiç *hınç* duymadı da). Üstelik Wagner sevdiği bir dostu tarafından yaratılmış olsa dahi, pek ya da hiç sanatsal değeri olmayan bir müzik eserini övemese de, Nietzsche'nin ilk dönem dehasına duyduğu samimi saygı ve hayranlığı açıkça ifade etmişti. Diğer zamanlarda banal, kaba ve kibirli olan bu adam, gerçek bir dâhi ile karşılaştığında kendi bütün nefret verici özelliklerini alt edip, kendisinden bu kadar üstün birini hevesle övüyordu. Bu kişinin kendisinden daha genç veya yaşlı, çok ya da az tanınmış olması da Wagner için önemli değildi. Bunu söyleyen aslında bizzat Nietzsche idi. Wagner'den çok genç olan Baudelaire'e huşu, hayranlık ve tevazu dolu bir tonda kaleme alınmış, Wagner imzalı bir mektubu okuduğunda, Nietzsche mektubu Wagner'in kendine yazdıklarıyla karşılaştırmıştı.

Bir başka açıklamaya geçelim: Nietzsche güya Cosima Wagner'e âşıktı; Wagner'i kıskanıyordu veya kaçamakları ve Cosima'ya karşı kaba davranışları yüzünden Wagner'i affetmiyordu.

Nietzsche Cosima'ya âşık olmuş olabilir, ama o zaman Wagner'e de âşıktı. Cosima'yı, Ariadne ile özdeşleştirmiş olabilir, ama başka kadınlar da Ariadne için model işlevi görmüştü. Üstelik, ince ve hassas bir adam olarak Nietzsche, Wagner'in kaçamaklarından ve iş "tenselliğe" gelince kendini kontrol edememesinden kesinlikle tiksinmişti. Ama "onaylamamak" bir ahlâk terimidir ve Nietzsche bir ahlâk karşıtı ahlâkçı olarak, ahlâki anlamda değil, ancak bir kişilik etiği açısından "onaylamamıştır" (örneğin, Wagner'in müziğindeki samimiyetsizliğini kınarken). Aksi takdirde, tiksintisini açıkça ifade ederdi. Elbette, asla Wagner gibi yaşamadı, ama ne de olsa o Wagner *değildi*.

Şimdi bizzat Nietzsche'nin Wagner'e sık sık yönelttiği itirazlara geçelim: Wagner gözü dönmüş bir Yahudi düşmanıyken, Nietzsche Yahudi düşmanlığını küçümserdi. Ona göre, Yahudi düşmanları *hınç* duygusuna yenik düşmüş kişiler, *Herdentier* (sürü hayvanı) ırkının mensup-

larıydı. Ama Yahudi düşmanlığı, bırakın Nietzsche'nin takıntılı bir şekilde Wagner'e saldırmasını, ondan kopmasının nedeni bile olamazdı. Nietzsche onunla arkadaşken, Wagner halihazırda bir Yahudi düşmanıydı zaten ve Nietzsche aynı derecede, gözü dönmüş bir Yahudi düşmanı olan kendi kız kardeşiyle ilişkilerini asla tamamen koparmadı.

Wagner bir Alman milliyetçisiyken, Nietzsche Alman milliyetçiliğini (ve tüm diğer milliyetçilikleri) aşağılıyordu. Bu doğru. Gelgelelim, Nietzsche Wagner'in yalnız karakterine değil, müziğine de saldırıyordu; (sonraları) Nietzsche'nin nazarında Wagner'inki Alman müziği bile değildi, Fransız müziğiydi. Üstelik, Nietzsche'nin Wagner'in karakterine atfettiği ne kadar kötü özellik varsa, bunlardan hiçbiri, Ni-
518 etzsche'nin kendi kuramına göre, Wagner'in eserlerinin etik ve estetik değerleriyle ilgili değildi.

Nietzsche, demek ki, Wagner'e yaptığı "Fransız müziği" için saldırıyor olabilirdi. "Fransız" olmak XIX. yüzyılın ortalarının Fransız dekadansına sanatsal bağlılık olarak kavranırdı. Nietzsche Madam Bovary ile Wagner'in (sözde-mitolojik) kadın kahramanları arasındaki benzerliği büyük bir teessürle açıklamıştı. Bu noktada, gerçek bir estetik sorunuyla karşı karşıya kalıyoruz. Nietzsche dekadansı alt edecek sağlıklı bir avangard müzik hayalleri kurmuştu (gerçi kendi beğenisi daha tutucuydu); bu açıdan bakıldığında Wagner çözümün değil, sorunun bir parçasıydı. Ama Nietzsche, en azından son yıllarında dekadansı nihilizmin bir alt vakası, daha doğrusu alt dalı olarak ele almıştı; nihilizm söz konusu olunca da, hem Almanlar (Luther), hem de Ruslar, Flaubert'den, George Sand'dan ya da Goncourt Kardeşler'den daha baş edilmez düşmanlar olarak kabul edilmişti.[67]

Sıradaki açıklama: *Parsifal* oyunu "Katolik" olmakla suçlanmıştı. Gelgelelim, Lutherci olmak da Nietzsche'nin ağzından övgüler dökülmesini sağlamazdı.

Diğer açıklama: Şimdi de, Wagner'in sözde ihanetini göz önünde bulunduralım. Wagner (güya) Feuerbach'a (ve kendi devrimci gençliğine) ihanet etmişti, Siegfried'e (bir opera tasarısını değiştirerek) ihanet etmişti.[68] Bir sanatçı başkasına (Feuerbach, Siegfried) ihanet ederken kendi kendine de ihanet etmişse, bir kişilik etiği filozofu ancak o zaman "ihanet"ten bahsedebilir. Ne de olsa, Nietzsche de Schopenha-

67. Nietzsche'nin neden Maupassant'ı dekadan Fransızlardan ayrı tuttuğunu açıklamak güç.

68. Nietzsche özgün sonu tercih edermiş gibi durur: yani, muzaffer Segfried ve Brünhilde'in özgür sevgi ilahisinin söylemesini. Tanrıya şükür, Wagner'in de (Nietzsche gibi) kendi kader sevgisi vardı ve kendini sırf ideoloji uğruna kendi eserlerinden birini yok etmeye sevk edemedi.

uer ve Wagner'e bizzat "ihanet etti." "İhanet" argümanı ancak Nietzsche Wagner'in kendi kendine ihanet ettiğini gösterebilirse geçerlidir. Ama insan bunu ancak Wagner'in bizzat eserlerinin berbat olduğunu (ve Wagner'in kendine sadık kalsaydı daha farklı besteler yapabileceğini) gösterirse kanıtlayabilir. Peki ya Wagner Feuerbach'a ihanet edip Schopenhauer'a katılırken kendine (kendi eserlerine ve sanatına) sadık kalmışsa? Ancak Nietzsche bu (hayli Nietzscheci) yoruma şu basit nedenden ötürü cevaz vermez: Belki de tek istisna olarak *Meistersinger* uvertürü haricinde, Wagner'in *œuvre*'ünü dekadan, tehlikeli ve yapay bulur.

En büyük kozu sona sakladım: Wagner dini bir eser besteleyerek (özgürlüğe, bilgiye, düşünceye) ihanet etmiş oldu. Hakikaten Wagner daha önce de dini bir tınısı olan eserler bestelemişti (örneğin, *Tannhäuser*) ve onun *Götterdämmerung* adlı bestesi ağır bir kötümserlik vakasıydı.[69] Gelgelim, *Parsifal* ihanetlerin en büyüğüydü.

Nietzsche *Tannhäuser* ve *Ring* bestelendikten sonra Wagner'le arkadaş olduğu için, Wagner'in eserindeki dini "tını" ondan kopmasının nedeni olamazdı. Üstelik, Nietzsche'yi başta Wagner'in müziğine çeken öğelerin, Nietzsche'nin (akılcı) yaşamının sonunda en ağır hakaretleri savurduğu öğelerin tam da aynısı olduğunu söylemek abartıya kaçmak olmaz. Örneğin, Rohde'ye bir mektubunda, genç Nietzsche kendisini Wagner'e neyin çektiğini açıklamaya çalışırken (kendisine hafif ironiyle yaklaşarak) şöyle yazıyor: "Etik bir hava, Faustvari bir eda, haç, ölüm ve cehennem."[70] *Parsifal*'de buldukları da aslında bunlardı. Ama bir düşüncemi, daha doğrusu bir kuşkumu belirteyim. Nietzsche'nin *Parsifal*'i bu kadar şiddetle "geri almak" istemesinin nede-

69. Kötümserlik de nihilizmin, özellikle de "edilgen" nihilizmin bir dalı veya türüdür. Başka tür bir kötümserlik de vardır: trajik veya kahramanvari kötümserlik. Kahramanvari kötümserlik (muhtemelen gelecekte) nihilizmi alt etmesi gereken total nihilizmle bağlantılıdır. Nietzsche bazen kendisini de kahramanvari kötümserlik ve total kötümserlik açısından tarif eder. Ayrıca hem bir dekadan olduğunu, hem de *bir dekadanın zıddı* olduğunu söyler. Bir tarihselci olarak, Nietzsche kendini XIX. yüzyıl dünyasına dahil etmiştir, ama bu dünyayı eşsiz bir perspektiften izleyen bir kişi olarak, (hayatında ve felsefesinde) yeni bir etiği uygulayan ve (mümkün mertebe) "mevsimsiz" olan bir kişi olarak yaşadığı zamanın önünde gitmiştir. Nietzsche'nin en radikal muhaliflerinin bile onunla çok ortak yanı vardır. Bir dekadan ve kibar bir tür (dâhi) nihilist ve kötümser olarak Wagner'e saldırılması gerekir, ama önemsiz küçük işçilerin, yani *Herdentiere*'ın sadece bir grup olarak zikredilmesi gerekir, onlara kişisel olarak saldırılması gerekmez. Elbette burada bile istisnalar söz konusudur. Örneğin, Nietzsche aslında bir *Herdentier* ve önemsiz bir kişi olan Dühring'e acımasızca saldırmıştır.

70. "*Die ethische Luft, der faustische Duft, Kreuz, Tod und Gruft.*" 1868 tarihli mektup (mektup 591), Nietzsche, *Sämtliche Briefe* içinde, 2 cilt, Gruyter Verlag, Münih, 1980.

ni, bu eserin dini veya nihilist ve dekadan bir eser olması değil, kötümser olmamasıydı. Yahut, Nietzsche'nin kendi sözleriyle anlatırsak, Wagner'in eserleri arasında, yaratıcısının dekadan olduğu, ama kahramanın dekadanlığı alt ettiği tek eser (*Meistersinger* haricinde) *Parsifal*'dir. Kahraman, yani Parsifal, Wagner'in diğer kahramanlarına kıyasla Nietzsche'ye çok daha benzemektedir. Üstelik, Nietzsche için işleri daha da kötüleştirecek şekilde, *Parsifal*'deki etik açıdan üstün kahraman Parsifal değil, içinde hiçbir dekadanlık ya da kötümserlik izi taşımayan "iyi insan", yani Gurnemanz'dır. Ama Nietzsche'nin nazarında "iyi insan" bir etik skandalıdır. Hangi açıdan ele alırsak alalım, *Parsifal* (Nietzsche'nin nazarında) hiç olmaması gereken bir eserdir.

Tekrar (umarım son kez) *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'den sonra Nietzsche'nin Wagner'e karşı oluşturduğu takıntısına geri dönelim. Nietzsche'nin paradigma vazifesi görebilecek tüm ilişkileri, tüm kişisel veya tarihi mitolojileri bu büyünün etkisi altında sil baştan yeniden yazılır veya gözden geçirilir. İsa veya Deccal'i sunuşundaki rollerin yer değiştirmesinden ve tersine çevrilmesinden daha önce bahsetmiştim. Zihnen hasta olmaya başlamış Nietzsche'nin mektuplarından birini "Dionysos", diğerini de "Çarmıha Gerilen" olarak imzalaması şaşırtıcı sayılmaz. Şimdi de filozoflar için temsili bir mitten, Sokrates-Platon ilişkisinden kısaca bahsedeceğim.

Nietzsche, Sokrates ve Platon hakkında pek çok hikâye anlatır. Burada da, hep olduğu gibi, aynı tema üzerinde yapılan pek çok çeşitlemeyle karşılaşıyoruz. Bazı çeşitlemeler gözden yiter, diğerleri daha da güçlenir ve yeni çeşitlemeler de ortaya çıkar. Baştaki ve ortalardaki yaratıcılık döneminde çeşitlemeler daha basittir (örneğin, Sokrates: tragedyayı yok eden akılcı; veya Platon: Yunan değil, Sami ırkından). Bir süre sonra, Nietzsche filozoflar (özellikle de Platon) üzerine sözlerinin birer karikatür olarak okunmasını önerir.[71] *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* ve *Götzendämmerung* gibi, felsefi yönü en derin eserlerinde[72] Nietzsche'nin Sokrates ve Platon'a yaklaşımı, bir müzik terimi kullanmak gerekirse, çoksesli olur. Roller birçok kez yer değiştirir, tersine çevrilir, müphemleşir ve el değiştirir. Ama uzun bir hikâyeyi (bakış açımızın sınırlılığı nedeniyle) kısaca anlatırsak, Sokrates-Platon ilişkisi gitgide Wagner-Nietzsche ilişkisini daha çok andırır. Başka bir deyişle, Nietzsche, Platon'un Sokrates'le ilişkisi üzerinde

71. Nietzsche, cilt 12, sonbahar 1887, 10 (111-113).

72. Bir de felsefi beğeni vardır. Bu gelişigüzel zikredilen kitapları gerektiği gibi tahlil edebilseydim, kendi beğenimi de iyi savunabilirdim. Ne yazık ki, bu sınırlı projede Nietzsche'nin metafizik karşıtlığının en önemli yönlerine bile değinemedim.

düşünümde bulunarak, Wagner'le olan kendi ilişkisi üzerinde düşünümde bulunur.

Nietzsche'nin, "Cagliostro ve zihinlerin fare kapanı, kısaca: baştan çıkarıcı"[73] olarak tanımladığı kişi ilk başta Sokrates'tir, daha sonra ise genel olarak "tehlikeli filozof"tur. Hemen yukarıda alıntıladığımız için bu sözlerin, Nietzsche'nin Wagner'i itham etmekte kullandığı sözlerin aynısı olduğunu hatırlamışsınızdır.

Pek çok çeşitleme üzerinden hikâyeyi bir araya getireyim. Sokrates, alt tabakadan bir serseri, kaba, gülünç, erotik olduğu kadar, dekadan ve hastalıklıdır da. Hastalıklı bir kültürün hastalıklı oğludur (tanrılar çoktan ölmüştür). Duyguların yarattığı anarşiyi alt etmek için çileci ideali icat eder ve böylece Şifacı, Kurtarıcı maskesi altında, şehrindeki asil gençliği baştan çıkarır. Bu tam bir yanlış anlamadır. İnsanın aklına şu soru geliyor: Bu, Sokrates'in mi, yoksa Wagner'in mi imgesidir? Kesinlikle Sokrates'in imgesi olması amaçlanmıştır, ama burada Sokrates Wagner aracığıyla kavranır. Platon da Nietzsche aracılığıyla kavranır ama Nietzsche değildir. Platon, aslında Nietzsche olmalıdır, ama değildir: Nietzsche bir noktada Platon'a dönüşme riskiyle karşılaşınca, kaçar.

Platon asil bir adamdı. Banal Sokrates'in kaba halk şarkılarını alıp, onları ince beğenisine uygun hale getirmişti.[74] Bir özgür tine benziyordu, ama ne yazık ki Sokrates'ten asla tamamen kurtulamamıştı. Ahlâki doğruluğu mutlulukla ilişkilendirdi ve çileci idealden kurtulacağı yerde bu ideali kusursuzlaştırdı. Felsefe tarihindeki tüm Platon'ların tepesinde dönüp duran tehlike, onların her birinin kendi Sokratesinin büyüsünün etkisi altında kalmasıdır. Nietzsche, kendi Sokrates/Wagner'inden kurtulduğunda, bu büyünün etkisi altında kalmaya karşı direnmiştir (*"Wie ich von Wagner loskam"*): "Wagner'den nasıl kurtuldum." Wagner'den kopması onun için bir dönüm noktasıydı; Nietzsche/Platon, Sokrates/Wagner'den kurtularak, kendini yalnızlığa ve sevgisizliğe, ama aynı zamanda kendi kaderinin "taze dağ havası"na sürükledi.

Gene de insan merak ediyor: Acaba banal, çirkin, erotik ve alt tabakadan oyuncu ve soytarının (*"Kirchenrat"*) ya da kurtarıcı-Parsifal'in ya da "iyi insan" Gurnemanz'ın kendi başlarına anlatacakları öykü de aynı olur muydu?

---

73. "Cagliostro und Rattenfaenger der Geister, kurz... Verführer" Jenseit von Gut und Böse, par. 205, Nietzsche, cilt 5.
74. A.g.y.

Üçüncü ders

Dün hep beraber *Parsifal*'in sahnelenmesini seyrettik. Sizin de gördüğünüz gibi, sahne yönetmeni geleneksel ve oyuna müdahale etmeyen bir tutum izledi. Daha heyecanlı bir deneyim yaşamak içinse Szyberberg'in yönettiği, *Parsifal*'in film versiyonunu seyretmeniz gerek. Bu konuda sizi cesaretlendirmezdim, zira Szyberberg'in çok güçlü yorumu kendini size dayatabilirdi. Diğer alternatif de çok sayıdaki kusursuz kayıttan birini dinlemek olabilirdi. Ama *Parsifal* bir senfoni değil, bir müzikal oyundur. İnsan konser kaydını dinlese bile, en azından *mise-en-scène*'i [sahne düzenini] kafasında canlandırma ihtiyacı duyuyor. Nietzsche'nin son dönem Wagner operalarına getirdiği ünlü itiraz, yani sahne efektlerine odaklı[75] ve görsel bir *valeur*'leri [değerleri] ol-

75. *Der Fall Wagner*, Nietzsche, cilt 6.

dukları yönündeki itiraz, *Parsifal*'i yorumlamaya çalışırken iki (görme ve duyma) duyumuzu da kullanmamızı tavsiye eder. Doğru, Nietzsche daha sonra Wagner'i saf müzik savunucusu olmakla ve tragedya ve müziği birleştirmeye yönelik o yüce fikirden vazgeçmekle suçladı.[76] Ama bunu daha çok estetikle ilgili yazılarında yapmış olması gerekiyordu.

Wagner'in metnini aynı anda hem duyup hem de seyrettiniz, ama kesinlikle kendinizi ona veremediniz. Şimdi sizden istediğim, hatırladığınız kadarıyla, müziği kafanızda tekrar canlandırmanız ve her perde için alternatif *mise-en-scène*'ler denemeniz. Hafızanıza ekleyebileceğim tek şey metin. Metnin seçtiğim bazı kısımlarını sunarken (ve yorumlarken) ve *Parsifal*'i bir tiyatro oyunu olarak ele alırken tüm yapabileceğim izlerken yaşadığınız müzik deneyimini mümkün olduğu kadar tamamlamak. Bu yetersiz bir tür yorum. Gelgelelim, bu derslerin amacı *Parsifal*'i değil, Nietzsche'nin *Parsifal*'le olan ilişkisini, akılcı yaşamının son yıllarında bu esere ve Wagner'e karşı geliştirdiği takıntısını yorumlamak. Bu gene önemli, çünkü Nietzsche'nin kişilik etiğini biraz olsun açığa çıkartabilir ve Nietzsche'nin kişilik etiği de genel kişilik etiğinin paradokslarını açığa çıkartabilir. Bu amaç için de bizim yetersiz yorumumuz bile yeterli olacaktır.

Geçen dersin sonlarına doğru Nietzsche'nin Wagner'den kopuşu üzerine yapılan alışılmış açıklamaların, isterse Nietzsche'nin kendi hakkında yaptığı yorumlardan ödünç alınmış olsunlar, konuyla ilgisiz açıklamalar olduğunu belirtmiştim. Bu ifadeler (örneğin Wagner'in kendi gençliğine ihanet etmiş, paganizmden dine, Tanrıtanımazlıktan Katolikliğe ve "İsa'nın son yemeği"ne dönmüş olması) doğru olsa bile, gene de Nietzsche'nin Wagner'den kopuşunu açıklamaz. Bununla birlikte Nietzsche'nin kendi hakkında yaptığı konuyla ilgili tek yorumdan (çünkü genel bir yorumdu bu) bir ipucu yakalarız: Nietzsche'nin Wagner'den kopması gerekiyordu, çünkü kendi yıldızını, kendi şansını, kaderini, duygularını, kendi "güç istenci"ni takip etmesi gerekiyordu; o da öyle yaptı. Nietzsche'nin (Wagner'den kopmadan önce) yaptığı son beste *Hymnus an die Freundschaft* (Dostluk İlahisi) adını taşıyordu. Bu ad daha sonra *Hymnus an das Leben* (Hayat İlahisi) adına çevrilecektir. *Amor fati*...[77]

Ama yakından incelediğimizde, yukarıda sıralanan açıklamaların

76. A.g.y. Nietzsche'nin aklında Wagner'in Beethoven hakkında yazdığı kitap vardı, *Beethoven*, E.W. Fritzsch, Leipzig, 1870 basımı.

77. Bkz. Love, *Nietzsche and the Wagnerian Experience* [Sevgi, Genç Nietzsche ve Wagnerci Deneyim].

bile doğru, en azından tamamen doğru olmadığını görürüz. *Parsifal*'in tarihöncesine şöyle bir bakalım: 1843'te Wagner bir oratoryo besteler; *Das Liebesmahl der Apostel*. *Parsifal* tasarısı ile uğraşmaya 1845'te, "Feuerbachçı" döneminde başlar. *Parsifal*'in ilk düzyazı taslağını yazması 1865 yılına denk gelir. Bu, Nietzsche'yle tanışmasından önceki bir tarihtir. Doğru, Wagner metni 1877'de (yani Nietzsche'nin ondan kopmaya başlamasından iki yıl sonra) tamamlar. Bu kopuş ya kopmanın sözde sebebinden (*Parsifal*'den) iki yıl önce gerçekleşmiştir, yani Nietzsche henüz ortada olmayan bir Wagner'e tepki göstermiştir ya da Wagner bu kopuşa, ölümünden çok sonra Nietzsche'nin bir eseriyle (*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* ile) cevap vereceği bir düello daveti ile
524 karşılık vermiştir; yani aynı şekilde Wagner'in de *Parsifal*'in bestelendiği tarihte henüz var olmayan bir Nietzsche'ye tepki göstermiş olması gerekiyor. Nietzsche *Parsifal*'in yaratıcısıyla ilişkilerini koparmıştır, çünkü henüz bestelenmediği halde *Parsifal*'i bilmektedir ve Wagner de Nietzsche'yi düelloya davet etmiştir, çünkü *Morgenröthe*'den *Nietzsche contra Wagner*'e kadar Nietzsche'nin eserleri hakkındaki her şeyi, bunlar daha fikir olarak bile belirmeden çok önce bilmektedir. Paradigmatik; dolayısıyla tarihsel ve tinsel iki çocuk daha henüz babalarının kafasında birer fikirken saldırıya uğramışlardır. Nedir bu? Romus ve Romulus'un hikâyesi mi? Yoksa geçmişe yapılan bir zaman yolculuğu mu?

Ama gelin dün dinlediklerimize ve izlediklerimize geri dönelim. Parsifal kimdir?

Oyunun kahramanının itkisi ne tür bir ahlâk (pagan, Hıristiyan, şüpheci, seküler-hümanist veya başka türlü bir ahlâk) olursa olsun, bir tragedyanın baş kahramanları her zaman bir kişilik etiğini temsil ederler. Onları kendi yazgılarını gerçekleştirmeye sürükleyen şey kendi temel hissiyatlarıdır. Hegel'in *pathos*[78] dediği şey de, Nietzsche'nin *amor fati*'sinin bir türüdür. Tragedya kahramanları her zaman kendi kendilerini harekete geçirir ama kaderlerinde gerçekleştirmeleri yazılı olan görev normalde dünya ("durum") tarafından sunulur ve kendi kendini var eden bir görev değildir, en azından tamamen değildir. Sanatçı modern, yani olumsal bir tragedya kahramanı yaratırken, (neredeyse) başa çıkılmaz bir sorunla yüzleşmek zorundadır. Kahramanın yazgısında gerçekleştirmesi yazılı olan görev, tamamen kendi kendini var eden bir görev olabilir, gelgelelim kahramanın kaderi dünya için

78. Bkz. Hegel, *Encyclopaedie*, III: Kısım, Philosophy of Mind [Zihin Felsefesi], 3: "Mutlak tin", par. 560 ya da bkz. Hegel'in *Lectures on Aesthetics* [Estetik Dersleri], Giriş.

paradigmatik olmayı sürdürebilmelidir. Nietzsche'nin nazarında romantik tiyatro bu çıkmazın üstesinden gelemez; bu yüzden romantik tiyatronun oyun yazarları kahramanlarının canları nasıl isterse öyle "olmalarına" izin vermezler, sürekli onların yazgılarına büyük ölçüde müdahale ederler. Romantik tiyatronun oyun yazarlarının prototipi Schiller'dir; Nietzsche de Wagner'in (özellikle *Parsifal*'de) ikinci bir Schiller olduğuna inanmaktadır.[79] Nietzsche Siegfried'i Wagner'in gerçekten "özgür" ("özgürlüğün" aynı zamanda olumsallık ve kişilik etiğini temsil ettiği) yegâne kahramanı olarak görür, zira Siegfried tamamen kendi kendine harekete geçmeyi sürdürür; onun aksine Wagner (tıpkı Schiller gibi) Parsifal'e kahramanın dışından kaynaklanan bir fikre bağlılığı dayatır, dolayısıyla samimiyeti ve modernliteyi ihlal eder.

O zaman kimdir bu Parsifal? Bir kişilik etiğini temsil eden bir oyun kahramanı olduğuna göre, Parsifal karşılaştığı sondan geriye dönülerek kavranmalıdır: yani yazgısının gerçekleşmesinden geriye dönülerek. Eğer olumsal bir kişiyse (ki öyledir) ve kişilik etiğinin bir simgesiyse (ki Nietzsche'nin sık sık karşı çıkmasına rağmen öyledir) görevini, yazgısını ve kaderini kendisi yaratması gerekir.

Parsifal'in yazgısının gerçekleştiği ana şöyle ön hazırlık kabilinden bir bakalım: "Parsifal: ... Daha fazla gizli kalmayacak artık: Kutsal Emanet'i açığa çıkar, kutsal sandığı aç!" Kutsal sandık açılır: bu *aletheia*'dır, açığa çıkış, Hakikat anı, Hakikat'in nurudur. Ve derken "Parsifal sunağın basamaklarını çıkar, açılmış olan kutsal sandıktan Kutsal Emanet'i alır... onun önünde diz çökerek sükûnet içinde dua ederek tefekküre dalar." Oğlanlar, gençler ve şövalyeler bir ağızdan şarkı söyler: "Yüce Selamet Mucizesi! Kurtarıcımız Kurtarıldı! (Almanca: *"Höchsten Heieles Wunder! Erlösung dem Erlöser!"*)[80]

Parsifal'in yazgısı dolayısıyla iki anda gerçekleşir: Önce "Kutsal Emanet"i ortaya (açığa) çıkararak: Bu Hakikat anıdır. Hakikat'i ortaya çıkaran kişi Parsifal'dir. Eğer ilk anı ikinci andan ayırabilirsek, Parsifal bu noktada hâlâ olumsal (modern) bir insanın kusursuz imgesinin vücut bulmasıdır diyebiliriz. Ortaya çıkartma hareketi şu anlama gelebilirdi: "İşte benim Hakikat'im, size kendi Hakikat'imi gösteriyorum." Ama Parsifal'in yazgısını gerçekleştirdiği anlardan ikincisi bu olasılığı ortadan kaldırır, zira kahramanımız Kutsal Emanet'in önünde diz

79. Marx da Schiller hakkında aynı kanıya varmıştı. O, Shakespeare'i Schiller ile karşılaştırdı; oysa Nietzsche'ye göre Shakespeare bir yarı-barbardan başka bir şey değildi. Onun için sadece (Euripides'ten önceki) Yunan tragedyası gerçek bir şeydi.
80. İngilizce çeviri Lionel Salter, 1970.

çökerek sükûnet içinde dua edip tefekküre dalar. Şimdilik Hıristiyanlığın bakış açısıyla veya Kutsal Cuma* mitinin ruh hali içinde düşünmemize gerek yok. Sadece şunu göz önünde bulundurmak yeter: Parsifal, o olumsal kişi, Hakikat'in önünde diz çökerek hedefine ulaşmaktadır. Bu *onun* Hakikat'idir (Kutsal Emanet'i ortaya çıkartan bir başkası değil, odur) ama bu hakikatin kökeni kendisine dayanmaz, onun üzerinde bir yerde durur, ondan yücedir. Kendisinden daha yüce bir şeyi ortaya çıkardığında ve bu "daha yüce" şeyin önünde eğildiğinde yazgısını yerine getirmiş olur. Nietzsche'nin bakış açısında Parsifal Siegfried'e benzemez. Parsifal özgür bir insan değildir (özgür insanlar hiçbir şeyin önünde diz çökmezler) ve Wagner onu özgürlükten yoksun kıl-

dığından Parsifal'in kendi yolunu kendisinin çizmesine izin vermez; kahramanını Hakikat'in Nuru önünde eğilmeye zorlayarak kendi kahramanının içgüdülerine karşı gelir. Oğlanlar, gençler ve şövalyelerden oluşan koro Parsifal'in yazgısına bir şey eklemez, sadece bu yazgıyı selamlar; Kurtarıcı'nın** kendisinin kurtarılmasıyla ilgili bir şarkı söylerler. Bu son cümle son derece müphemdir. Şu anlama gelebilir: Kurtarıcımız (Parsifal) Kutsal Emanet (İsa) tarafından kurtarıldı, veya kurtarılmalı. Gelgelelim şu anlama da gelebilir: Kurtarıcımız (İsa) bir insan, yani Parsifal tarafından kurtarıldı. İkinci sahnedeki ilgili bölüm ikinci yorumu destekler. Gene de bu iki yorumdan hiçbiri bu müzikal oyunu hakkıyla açıklayamaz. Zira her iki yorumu da kendi müphemlikleri içinde düşünür ve bu noktada naif bir dindarlık ve kâfirlik (zira Tanrı'yı kurtaran insandır) çizgisinde ilerlemeye (dinlemeye, seyretmeye, düşünmeye) devam edersek, Parsifal'in yazgısının bize daha açık seçik görünmesi mümkündür.

Nietzsche'nin bu konuda bir müphemliğe tahammülü yoktur. Nietzsche neredeyse hiç "ya/ya da" diye konuşmaz, ama bu noktada konuşmaktadır: Eğilmek, secde etmek, bir şeyin önünde diz çökmek özgürlükten yoksunluğu, en çirkin şekilde boyun eğmeyi anlatan bir eylemdir. Ya... ya da. İnsan ya özgürdür ya da değildir. Ve modern dünyada insan tamamen özgür olmadıkça bir kişilik etiğini vücuda getiremez.

Fakat eğer öyleyse, Nietzsche neden *Parsifal*'le böyle hevesle ilgilendi? *Parsifal*'i (Adrian Leverkuhn'in Dokuzuncu Senfoni'yi "geri aldığı" gibi) "geri almak" için çabalamaya ne gerek var? Bunun bir ne-

* Kutsal Cuma: (İng. *God Friday*) Paskalya yortusundan önceki cuma, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini anma günü. (y.h.n.)

** Kurtarıcı (İng. *Redeemer*): Kendini feda ederek inananları Hıristiyanlıktaki İlk Günah'tan kurtardığı için İsa'ya verilen isim. (y.h.n.)

deni şu: Parsifal'in yazgısı müphemdir. Olumsal bir kişi olma konusunda Siegfried'den aşağı kalmaz, belki de ondan daha da üstündür ve kesinlikle daha gelişkin bir kişidir. Yetim Siegfried'e en azından babasından *Notung* adlı mucizevi kılıcın parçaları miras kalmışken, Parsifal kutsal mızrağı tamamen kendi çabalarıyla ve mutlak empati yetisiyle kazanmıştır.

Parsifal olumsal bir kişi olmasaydı, onu sürükleyen şey kendi kaderine duyduğu sevgi olmasaydı, onu "geriye dönerek", yazgısının gerçekleşmesine bakarak anlamaya pek ihtiyacımız olmazdı. Ama olumsal bir kişi olduğuna göre, "son" (yani Hakikat, ortaya çıkış, Parsifal'in Kurtarıcı'nın kurtarılmasında kullanması gereken, kullanmış olduğu, kullanacağı Kutsal Emanet'in önünde diz çökmesi) bu tartışmada ön planda yer almayı sürdürmeli. Şimdi sondan başlayıp, başlangıca doğru geri gidebiliriz.

İlk sahne Parsifal'siz başlar. Gurnemanz'ın yakındığı gibi, kendimizi içinde bulduğumuz hastalıklı dünyada "fatih bir ırkın (*Geschlecht*) hükümdarı erkekliğinin en güzel ve parlak çağında, hastalığına esir düşmüştür!" Hiçbir şey eskisi gibi değildir; kudretin, kendine güvenmenin ve inancın kutsal mızrağı düşmana kaptırılmıştır. Amfortas ucu ucuna ve ancak bin bir zorlukla Kutsal Emanet'i gizler; Hakikat dünya üzerinde gözden kaybolur. Tek cümleyle anlatmak gerekirse: Nietzsche'nin deyişiyle dekadan bir kültürle karşı karşıyayızdır. Bu dekadan kültür yatıştırıcı bir banyo ve Arabistan'dan gelen baharatlar gibi sahte (ve lüks) tedavilere başvurur. Amfortas ölümü arzulamaktadır; bir tek ölüm onu kurtaracaktır. Ancak bu dekadan kültüre kutsal bir görü, bir vahiy gelmiştir: "Şefkat sayesinde aydınlanan masum budala: Onu bekleyin, seçilmiş olanı bekleyin."

Wagner *Tristan* adlı opera üzerinde çalışırken Üçüncü Sahne'deki acı çeken Tristan'ı, Walter von Eschenbachs'ın *Parzifal* isimli epik şiirindeki Amfortas'la özdeşleştirir. O zamanlarda (Mathilde Wesendonck'a yazdığı bir mektupta) *Parzifal*'in ana karakterinin aslında Amfortas olduğunu söyler. Kendi *Parzifal*'ini besteleme fikrini kafasında tarttıktan sonra şu sonuca varır: "Geibel bunu yapabilir ve Liszt de besteleyebilir".[81] Amfortas, tıpkı Tristan gibi eski düzene meydan okuyan dekadan bir adamdır. Her ikisi de ölümcül bir yaranın acısını çekmektedir; ölümden gayrısını istememektedirler ve ölüme kurtuluşun tek yolu olarak gıptayla bakarlar ama ölemezler. Tannhäuser'in Elizabeth'in aşkıyla kurtuluşa ulaşması gibi, Tristan da Isolde'nin aş-

81. *"Das mag Geibel machen und Liszt mag's komponieren!"* Mathilde Wesendonck'a yazılmış, 29-30 Mayıs 1859 tarihli mektup.

kıyla kurtuluşa ulaşır. Ama kurtarıcıları da ölür. Dekadans ve (Nietzscheci anlamdaki) kötümserlik her iki operada da birleşir.[82] Ama *Parsifal*'de böyle olmaz. Amfortas ne yaşayabilen ne de ölebilen bir dekadan, bir tür Tristan olarak kalsa da, artık ana karakter o değildir. Amfortas ana karakter olarak kalsaydı, Wagner'in *Parsifal*'i daha öncekiler gibi bir eser, tamamen Schopenhauer felsefesinden ilham almış bir eser olarak kalırdı. Ama bu eser, Wagner'in Schopenhauer'u geride bıraktığı eserdir, tıpkı bir zamanlar Nietzsche'nin yaptığı gibi; ama Nietzsche'ninkinden farklı bir yolla. *Parsifal* dekadan bir dünyayı resmeder (ama kötümser bir eser değildir) zira dekadans Üçüncü Sahne'nin sonunda Hakikat tarafından alt edilir; Kutsal Emanet kurtarılır, kurtarıcı kurtarılır. Evet, bir sanat eseri eğer tek bir "fikir"le tanımlanabilseydi (ki tanımlanamaz), insan Wagner'in *Parsifal*'inin fikrinin kışkırtıcı biçimde Nietzscheci olduğunu söyleyebilirdi (lütfen Nietzsche'ye yollanan "güzel" *Parsifal* kopyasındaki ironi dolu ithafı hatırlayın), zira eser dekadansı alt etmek üzerinedir. Dekadans muzaffer Parsifal'in Kutsal Emanet'i (Hakikat'i) ortaya çıkartmasıyla alt edilir. Amfortas da, tıpkı Tristan, Tannhäuser ve Siegfried gibi ölür ama burada *Götterdämmerung* [kıyamet günü] yoktur. Dekadans alt edilir, Hakikat dünyası yeniden kurulur. Amfortas Wagner'in en sonunda bestelediği *Parsifal*'in ana karakteri olamaz. Onun ölümcül yarasından (günah ve dekadanstan) dolayı acı çekmesi kurtulmasının şartı olur. Gelgelelim, eserin (kurtarıcının kurtarılmasıyla ilgili) son sözleri ve sesleri Amfortas'a gönderme yapmaz. Ölüm değil, Hakikat (ve tekrar dirilme vaadi) kurtuluştur.

Asıl vurgu "zafer" kelimesine yapılır: Parsifal de Hans Sachs gibi muzafferdir. Ama, bir dindarlık virtüözü olan Parsifal Hans Sachs değildir; daha ziyade Gurnemanz, Hans Sachs'ın kardeşidir. *Parsifal* (*Tannhäuser* gibi) bir sanatçının trajedisi veya (*Meistersinger* gibi) bir sanatçının komedisi değil de, dini bir tiyatro oyunu olduğu için, Gurnemanz bir sanatçı olamaz. Sadece iyi insandır, doğru insandır, dürüst insandır o. Amfortas'ın yerine, Wagner'in *Parsifal*'inin ana kahramanı Gurnemanz olur.

Parsifal'i trajik olmayan tiyatro oyunu türündeki en büyük modern başarı[83] olarak ele alan bir tartışmayla başlamak cazip bir fikir olurdu,

82. Nietzsche tragedyayla kötümserliği birbirinden ayırmaktan asla vazgeçmedi. Gerçek bir tragedya, Dionysosçu bir janrın tezahürü olarak hayata "evet" der.

83. G. Lukács, trajik olmayan tiyatro oyunuyla ilgili kavramasında trajik olmayan bir tiyatro oyununun kahramanının ya bilge bir adam ya da bir aziz olması gerektiğine dikkat çekti. O sadece bilge adamları tartışır.

ama burada kendimizi bir kişilik etiği olasılığını araştırmakla sınırlamamız gerek. Amfortas Wagner'in son eserinin ana karakteri olamazdı, çünkü bir kişilik etiğinin taşıyıcısı değildi. Başta, Wagner Amfortas'ı Tristan'la özdeşleştirdiğinde (her ne kadar böyle bir planın Eschenbach'ın öyküsünün çerçevesi içinde gerçekleştirilemeyeceğini hissetse de), farklı bir Amfortas düşünmüş olmalı. Tristan bir kişilik etiğini vücuda getirir: Isolde'yi sevmek onun kaderinde yazılıdır ve (iksirle simgelenen) yazgısı *olarak* da kendi hissiyatını, tutkusunu sonuna değin takip eder. Neyse o olmuştur: yani, ölene dek Isolde'nin gerçek aşkı. Ama Amfortas farklıdır. Yazgısında zaten Kutsal Emanet'e hizmet etmek yazıldıktan sonra, yazgısı (Kundry'ye duyduğu günah yüklü aşk) onu yaralar; iki yazgı arasında başıboş kalır: Bu yazgılardan birini gerçekleştirmek istemez, diğerini ise gerçekleştiremez. Ama Gurnemanz, olduğu gibi bir kişilik etiğinin en saf cisimleşmelerinden biridir. Gündelik dilde kastedildiği anlamda dürüsttür, onda "ihtişamlı" hiçbir yan yoktur. Tek yaptığı insanları sevmek ve onlara yardım etmektir, Kundry'ye bile yardım eder; acımasızlığı (kuğunun öldürülmesini) onaylamaz, *hınzı* ve önyargıları (şövalye silahtarlarının Kundry'yi taciz etmesini) onaylamaz. Çıktığı uzun yolculuktan geri döndüğünde Parsifal ona uyan tek sözle hitap eder Gurnemanz'a: "iyi insan" (*dich, guten Greisen, zu begrüssen*). Parsifal'i kurtarıcı olarak kabul edip Kutsal Emanet'in durduğu sandığın başına götürdüğünde Gurnemanz da bir şekilde kendi yaşamının doruğuna çıkmış olur. Ama Gurnemanz'ın hayatının zaferi, kendi kaderinin gerçekleşmesi değildir. Onun kaderi her zaman neyse o "olmak"tır: yani iyi bir insan olmak. Öyledir de, başka türlü de olamaz. *Parsifal*'deki tek iyi kişi Gurnemanz'dır. Zira dindarlık virtüözü (yani Parsifal) iyiden de iyi olur, ama salt iyi değildir asla. Gurnemanz iyidir, çünkü hayatının merkezinde (asla kendi değil) Öteki vardır hep. Gurnemanz, Sentha veya Elizabeth'ten daha farklı bir şekilde iyidir: Birer kurtarıcı olan bu kahramanların aksine, Gurnemanz asla bir kurtarıcı değildir. Sevdiği birini "kurtarmaz" bile. Sadece sever, insanları, hayvanları, çiçekleri ve ağaçları sever. Gurnemanz hayatı sırf hayatın hatırına sever.

Hem Gurnemanz hem de Parsifal, Nietzsche için rahatsız edici birer bilmecedir: Gurnemanz kendi kahramanı olan Zerdüşt'ün tam zıddı olduğu için, Parsifal ise başka açılardan olmasa bile, (temel) bir açıdan Zerdüşt'e çok benzediği için.

Nietzsche'nin Hıristiyan *panopticum*'unda [panoramasında] "iyi insan", nihilizmin, dekadansın ve kötümserliğin prototipidir. "İyi insan"ın dört belirleyici özelliği vardır; ilk olarak kendini dış düzenle-

melere tabi kılar (Nietzsche tüm iyi insanları *tartufferie* ile suçlar). İkinci olarak, savaşmak ve fethetmek için çok güçsüzdür, bu yüzden de merhamet ve af dilemek vs için dua eder. Üçüncü olarak, ***hınç*** onun ruhunda devasa boyutlara ulaşır. Dördüncü olarak, hayattan nefret eder.[84] "İyi insan"ın yapısındaki bu özelliklerden pek azı Gurnemanz'a uyar. Gene de o, Wagner'in dini tiyatro oyunundaki iyi insan modelidir ve kurtarıcı da ona böyle seslenir.

Aziz Francis ideali model alınarak yaratılan Gurnemanz'ın hayatı sevdiğini ve hayata "evet" dediğini söyledim. Üçüncü Perde'de Gurnemanz Parsifal'in kafasından aşağı su serptikten sonra, onunla (o anda çoktan çileci bir rahibin endamına bürünmüş olan) Parsifal arasında küçük bir anlaşmazlık çıkar. Parsifal ormana ve çayırlara dönüp kendinden geçercesine bakar: "Çayırlar bugün ne latif gözüküyor!... çimenleri, ağaçlardaki ve yerlerdeki çiçekleri hiç bu kadar taze ve büyüleyici görmedim, hiç bu kadar körpe bir tatlılıkla kokmadılar, yahut bu kadar şefkat dolu bir sevgiyle konuşmadılar benimle." Şimdi müziği dinleyin! Çok açık: Kaderini gerçekleştiren adam neşeyle dolmaktadır ve doğa da onunla beraber neşe dolmaktadır. Derken Gurnemanz cevap verir: "Bu... Kutsal Cuma'nın büyüsü, Tanrım." O anda Parsifal şaşırır; artık dönüşmüş olduğu "çileci rahip" hüzün ve kasveti tercih etmektedir: "Heyhat, böyle en acılı güne! Meğer ki, çiçek açan, nefes alan, yaşayan ne varsa tekrar salt yas ve gözyaşına kesecek, hissediyorum." Ama Gurnemanz karşı çıkar: "Öyle olmadığını görüyorsunuz." Derken yaşama düzülen en büyüleyici övgü gelir (özellikle çalan müzikle, zira metin ne kadar güzel olursa olsun, Gurnemanz'ın coşkusunun hakkını veremez): Tövbekar günahkârların gözyaşları ovaları ve çayırları ıslatır... "şimdi tüm yaratılanlar Kurtarıcı'nın sevgi alametiyle neşe dolar" vs. Parsifal Gurnemanz'a doğrudan cevap vermez, onun yerine günahlarından kurtulmayı arzulayarak şimdi ilk kez gözyaşlarına boğulmuş olan Kundry'ye döner: "Senin gözyaşların da mutluluk şebnemidir; ağlıyorsun, bir de bakıyorsun ki çayırlar gülümsüyor." Böylece kurtarıcı teması "iyi insan" temasına baskın çıksa da onu kendi *amor fati*'sinin ruhuna uygun olarak dönüştürür.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü bir şifacıdır; Parsifal de öyle. Zerdüşt "üstinsan"ı öğretir, yani kurtarıcıyı. Ancak *Parsifal*'de kurtarıcıyı bir peygamber (veya filozof) "öğretmez": Oyunda icat edilecek veya öğretilecek bir şey yoktur. Aşkın sesler bir şifacının geleceğini duyurur. Bu vaat perde açılmadan önce dile getirilir, oyun içerisindeyse sadece tekrar edilir. Dilerseniz, Parsifal'in tek kişi olarak hem üstinsanı hem de Zer-

84. Tüm bunlar Nietzscheci bir "iyi insanlar" kavrayışına göndermedir.

düşt'ü andırdığını söyleyebiliriz. Tek başına her ikisi de olabilir, çünkü oyunda başka hiç kimse böyle bir vaat veremez. İnsanlar, sadece aşkın seslerin dile getirdiği vaadi tekrar ederler. Parsifal, metafizik temelli bir yazgısı (kaderi) olan bir Zerdüşt/üstinsandır. Ama olumsal bir insanın yazgısı nasıl metafizik (aşkın) temelli olur? Olumsal bir insanın, bir kişilik etiği olan bir insanın kaderi nasıl kutsal sesler tarafından açıklanır? *Parsifal*'in bir "şaka" olduğunu söylerken Nietzsche haklı mıydı?

Meselenin özü, Parsifal'in bu ilahi seslerden bihaber olarak kalmasıdır; Parsifal gizemler (Hakikat, metafizik, Kutsal Emanet vs) diyarında olup bitenlerden hiçbir şey anlamaz, ta ki kendisi neyse o oluncaya kadar. Gurnemanz Birinci Sahne'nin finalinde ona kutsal mekândan uzaklaşmasını söylediğinde haklıdır. Tanrı (veya melekler) Parsifal'in geleceğini önceden bilebilirler, ama Parsifal'e kendi yolunu çizerken yol göstermezler. Hatta bu yolu önceden belirlemezler bile: Parsifal, kendisini baştan sona kendi yaratan biridir ve öyle de kalır. Kutsal seslerin "işlev"i (bu korkunç kelimeyi kullanabilirsem tabii) Parsifal'in yazgısına yol göstermek değil, bu yazgının kaynağının, daha doğrusu merkezinin şu olduğunu ilan etmektir: şefkat (sempati, empati) yoluyla aydınlanma. Açık konuşursak, kurtarıcının erdemi kadar, bu erdemin kaynaklandığı değer de ilan edilir. *Parsifal*'de aşkın (veya metafizik) olan şey de bu değer ve erdemdir: yani *Mitleid* (şefkat).[85] *Mitleid* seçilip seçilmeyecek bir şey değildir; *Mitleid* hissedilir sadece. *Mitleid* olmaksızın Kurtarıcı olmaz.[86] Nietzscheci şifacılar ve kurtarıcılar, yani Zerdüşt ve onun üstinsanı, acımasızlığa şapka çıkartmış ve empatiyi aşağılamıştır. Bu açıdan Parsifal Zerdüşt'ü andırsa da, o (henüz Zerdüşt var olmadan önceki) bir karşı-Zerdüşt'tür. Bu noktada kurtuluş üzerinde istençte bulunulamayacağını belirtmemiz gerek. Eğer (ötekilerin) kurtuluşu istencinde bulunulabilseydi, Parsifal bir kişilik etiğinin cisimleşmesi olarak yorumlanamazdı; amacına (vaat edildiği gibi) tepeden inme bir şekilde ulaşabilirdi. Ama Parsifal kurtuluş "istencinde bulunamaz" zira "kurtuluş"un ne anlama geldiğini bile bilmez. Hissettiği bir şey aracılığıyla, hissiyatı aracılığıyla, (Nietzscheci anlamdaki) kendi "güç istenci" aracılığıyla bir kurtarıcı olur. *Parsifal* öyküsünde, ana itkisel *pathos* ve bir kişiliğin merkezi olduğu müddet-

85. Etikte şefkatin merkezi olması da Schopenhauercıdır. Ahlâkın ötekilerin biz olduğunu kendiliğinden kabullenmeyi temel aldığını yazan da Schopenhauer'dır. Ancak, *Mitleid*-etiği ile kötümserliğin, Budizm üzerine yapılan vurgu ile birleşmesi bu kez Wagner'in gündeminde yer almaz.

86. Sándor Ferenczy, benzer bir fikri psikanaliz terimleriyle ifade etmiştir: "*Ohne Mitleid keine Heilung*". (Şefkat olmadan, iyileşme olmaz.)

çe, kurtarıcı olabilen yegâne (evet, yegâne!) his, duygu ve duygulanım şefkattir (*Mitleid*). Zira şefkat, Ötekini içeren tek duygudur. *Mitleid*'ın değeri ve erdemi "yukarı"dan gelir; ona karşı çıkmak için (Nietzsche'nin zekice yaptığı gibi) aklı kullanabileceğimiz gibi, onu desteklemek için de aklı kullanabileceğimizden, şefkat aşkındır. Gelgelelim, Parsifal'in *Mitleid*'ı tamamen kahramanın içinden doğar. Aşkın olan, oyunda içkin olur. Bu hikâyeye ileride geri döneceğiz.

Parsifal'i Zerdüşt ve üstinsanıyla özdeşleştirmeden önce, Napoléon ile özdeşleştirmiştim. Tıpkı genç Bonaparte'ın (benzer şekilde taşralı bir oğlanın) uzaklardaki Korsika'dan son demlerini yaşayan bir rejimin tükenmiş, incelikli dünyasına "atılması" gibi, taşralı bir ahmak
532 (Nietzsche'nin dediği gibi, *der Naturbursch Parsifal*) tamamen tesadüf eseri, yüksek ve ince bir kültürün dekadan (tükenmiş, hastalıklı) dünyasına "atılır." Sonunda her iki "marjinal" adam da ilk başta sınır dışı edildikleri krallığın kutsanmış kralları olur. İkisinin kaderlerini karşılaştırmak istemiyorum; sadece Wagner'in resmettiği haliyle, Parsifal'in olumsal, modern bir birey olduğunu tekrar etmek istiyorum.

Dekadan kültürle yaşadığı maceradan sonra, Parsifal (ona kalırsa tamamen şans eseri), dekadanlıkta ilkinden aşağı kalmayan ama aynı zamanda şeytani bir karşı-kültürle karşılaşır. Bu şeytani dünyayı tanımlamak için basit bir "kötü" [evil] kelimesi yetmez; bu dünya aynı zamanda Nietzscheci anlamda "bayağı" [bad] bir dünyadır. Klingsor'un kutsal olmak, hakikatin yüksek tinsel kültürüne dahil olmak için elinden geleni yaptığını ama başarısız olduğunu öğreniriz. Bu yüzden kalesini ve krallığını salt *hınç* duygusunun üzerine kurar. Kendisi başarısız olduğu için, başkaları da başarısız olmalıdır; kendisinin başaramadığını hiç kimse başarmamalıdır. O, hakkında Goethe'nin şunları yazdığı modern insanlardan biridir:

> Niçin yakınırsın düşmandan,
> Dost olacaklarını mı sanırsın,
> Bu, sen misali mahluklar için
> Sükûnette ebedi bir serzeniş olur[87]

Klingsor şeytanidir, çünkü yegâne amacına ulaşmak için olası tüm araçları kullanır; yani, Klingsor'un topraklarına adım atan kişi kendini yitirmelidir. Bu noktada Wagner'in (üstelik sadece *Parsifal*'de değil, başka yerlerde de) *hınç* duygusunu (iyilere değil) bayağı kişilere, yani

87. Wasklagst du ueber Feinde, / sollten die werden Freunde, / denen ein We / sen wie Du bist / im Stillen ein ewiger Vorwurf ist. Goethe, J.W.: *Werke*, Doğu-Batı Divanı içinde, *Gedichte*.

kötülere atfettiğine dikkat etmeliyiz. Ve geleneksel değerlerin değerlerinden sıyrılmasını sağlamasa da, onun *hınç* duygusunu algılayışı Nietzsche'ninkine benzer. Wagner, Nietzsche kadar radikal bir şekilde olmasa da, *hınç* duygusunu "eşitlik" ile ilişkilendirilmiştir; bu duygu aynı zamanda kölelerin (bu köle isterse Klingsor gibi kral olsun) davranışlarıyla da bağlantılıdır. Wagner'in yarattığı *hınçlı* insanlar (Alberich, Hagen veya Beckmesser) kendilerini ruhani açıdan "kutsanmış" kişilerle, asillerle, incelikli, yetenekli, başarılı insanlarla bir tutarak gurur duyarlar; bu, sürekli kendini meşrulaştıran ve basitçe kıskançlıkla özdeş olmayan bir tavır, bir talep, kesin bir yargıdır.

Gelin tekrar, Klingsor'un etrafına saçtığı kötülüklere ve kurbanlarına acı çektirmek için kullandığı yöntemlere geri dönelim. Klingsor tüm baştan çıkarma teçhizatını tek bir amaç için kullanır: kurbanlarının kendini yitirmesi için. Amfortas, Kundry'nin koynunda yalnızca iffetini değil, mızrağını da yitirir. Mızrağın yitirilmesi, erilliğin [*masculinity*] yitirilmesini temsil ediyor olabilir.[88] Erillik bu noktada güç, kudret, iktidar ve amaç demektir; yitirilmesiyse, dekadans, güçsüzlük, çürüme demektir. İnsan Klingsor'u yanlış anlamamalı: O, insan şekline bürünmüş dekadanstır. Nietzsche'nin tüm Wagner kahramanları için söyledikleri özellikle Klingsor'a müthiş uyar: "tarihöncesinin kaslarına ve sonraki günün sinirlerine [sahiptirler]."[89] Klingsor neyse o olmuştur, çünkü olmak istediği şey olmayı başaramamıştır. Ve hâlâ da olduğundan başka bir şey olmak istemektedir: "Kurtuluşa ulaşamadan kalacak kutsal hazinenin bekçileri; ve gün gelecek, bilirim ki, Kutsal Emanet'i bizzat ben koruyacağım" (İkinci Sahne). Eğer Monsalvat'taki herkes hastalığa yakalanmış olsaydı ve Hakikat'i ortaya çıkarma umutları tamamen suya düşseydi, o zaman Klingsor bu nihai zaferini kazanmış olacaktı. Peki ama, nasıl kazanacaktı? Hayalet şehre dönmüş bir yeri işgal edip anlamını yitirmiş bir Kutsal Emanet'e bekçilik ederek ve Hakikat'i ortaya çıkartma yönündeki en ufak bir şanstan bile mahrum kalarak.

Klingsor'un planladığı ayartmalar cinsel içeriklidir. Wagner'de Tristan ve Isolde gibi, tensel sevgide kendini yitirmeyip, bilakis bulan ve sevgi aracılığıyla yazgısını gerçekleştiren kadın ve erkekler vardır. Tensel sevgi, tüm sevgi çeşitleri gibi, onların hayatının prensibi ve do-

88. İncelikten yoksun olan yorumu, yani Amfortas'ın zührevi bir hastalığa yakalandığı yorumunu bir kenara bırakıyorum. Zira, bu durumda da frengi başka bir şeyi temsil eder: Simgesel bir anlamı vardır. Ben doğrudan o simgesel anlamla işe başlıyorum.

89. "*Mit Muskeln aus Vorzeiten und mit Nerven von Uebermorgen.*" Nietzsche, cilt 13, ilkbahar 1888 (15).

layısıyla da *pathos*'udur. Gelgelim, *pathos*'larını ve yazgılarını başka yerlere bağlayan kadın ve erkekler için tensellik, onları "kendini yitirme"ye çağıran bir ayartmadır. Bu durum Amfortas ve Parsifal için de geçerlidir. İksirle ilgili hikâyeye rağmen, kendilerini kendi sevgilerine adayanlar Tristan ve Isolde'den başkası değildi. Üçüncü bir şahıs tarafından "ayartılmadılar", bir şeye yönlendirilmediler, bir dış gücün oyuncağı değildiler. Kundry'nin ayartmaları ise planlıydı; yönlendirilmişti, stratejik bir mahiyeti vardı (tüm araçlar tek bir amaç için kullanılmaktaydı: baştan çıkarmak). Böyle bir ayartmaya kapılmak insanın özgürlüğünü, özerkliğini, kişiliğini yitirmesi demekti. Bütün bunların aynısını Tannhäuser Venüs'ün mağarasında dile getirir: Özgürlüğünü

yitirmiştir ve onu "gerçek" dünyada kazanmak istemektedir. Peki ya "gerçek" dünya nedir? Acı çekilen bir dünya. Tannhäuser Venüs'le beraber yaşamayı sürdürürse, artık eşyanın gerçekliğini görememekten korkmaktadır. Bu *Parsifal*'de söze dökülmez ama Klingsor'un sarayı Venüs'ün mağarasına çok benzemektedir. Ve Parsifal de aşırı tensel bir gençtir; Nietzsche bir keresinde onu Cherubino ile kıyaslamıştı.[90] Ibsen'in Peer Gynt'i ve Trol* ırkından bahsettiğimi hatırlarsınız. Peer Gynt, mutlu olmak için Trollerin tüm şartlarını kabul eder, bir tanesi hariç: Gözlerinin çıkartılmasına yanaşmaz. Eğer gözleri çıkartılırsa, dünyayı bir insan gibi değil de bir Trol gibi görecektir. Venüs'ün (*Tannhäuser*'deki) mağarası Wagner tarafından Trollerin krallığı olarak sunulur. Sürekli loş ışıkta, karanlıkta veya yapay ışıkta yaşaya yaşaya, insan normal görüş gücünü, yargıda bulunma yetisini yitirir. Bu, Klingsor'un dünyası için de geçerlidir. Bu dünya yapaydır; burada çayırlar, ormanlar yoktur, çiçekler yapma çiçeklerdir, doğa yoktur. Bu dünyada gözyaşı da yoktur. Kundry ağlayamaz, yalnızca kahkaha atabilir. İlk gözyaşlarını ancak günahları bağışlandığı an döker.

İnsan *Parsifal*'i Nietzsche'nin kulaklarıyla dinlerse, bu oyunu neden aşağıladığını anlayabilir. Görünüşte pek önemli durmayan bir konudan bahsetmeme izin verin. Wagner kahkahayı, özellikle de yalnızken atılan kahkahayı kötülükle özdeşleştirir. Ama Nietzsche'nin Zerdüşt'ü sürekli kahkaha atar ve bunların çoğunda da yalnızdır. Kahkaha Nietzsche için üstünlüğün tezahürü, daha doğrusu belirtisidir. Wagner'in "kötülüğü", radikalleştirilmek zorundadır, onun değerlerinin değerlerinden sıyrılması, tersine çevrilmesi gerekmektedir. Peki ama, bu mümkün müdür? Bizzat dekadan, yapay, hayat ışığı olmayan bir dün-

90. Nietzsche, cilt 13, ilkbahar 1888, 15 (15).

* Trol: İskandinav folklorunda mağara veya yeraltında yaşayan doğaüstü yaratık (dev veya cüce). (y.h.n.)

yanın kralı olan Klingsor kazanabilir miydi? Ve eğer kazanabilseydi, Hakikat bir daha asla ortaya çıkarılamayacak olsaydı, sahte kutsallık kadar, simgesel Monsalvat'ın şefkatinin (*Mitleid*) değeri de ortadan kaybolsaydı, Tanrı'nın ölümünün ardından yeniden dirilmeler hiç gerçekleşmeyecek olsaydı bizi Klingsor'dan kim kurtarırdı? Parsifal'in o (eski) Hakikat'i, hani sayesinde (ve uğrunda) bizim Batı, Avrupa, Yahudi-Hıristiyan uygarlığımızda yaşadığımız o Hakikat'i ortaya çıkarttığı yerde tahta çıkmasından başka bir kurtarıcı, başka bir "öğle vakti" var mı görünürde? Nietzsche'nin arzuladığı o "Roma" değerleri, kendi hayal gücü dışında nerede kaldı? Klingsor, yönlendirme ve zor kullanmadan başka ayartma aracı olmayan hasta bir diktatördür; modern bir ifade kullanmak gerekirse, onun tahakkümü tek bir düşünce veya inanç tarafından bile meşrulaştırılmaz. Ötekileri boyun eğmeye zorlar (bunun kusursuz örneği Klingsor'un başlıca varlığı olan Kundry'dir), onları kendi zayıflıklarından ve günahlarından yakalar. O, modern bir tiran, modern kötülüğün kusursuz bir örneğidir. Onda hiçbir yüce yan yoktur; tabii kaba kuvvete yücelik demezseniz.

Tekrar Wagner'in dini oyunun Üçüncü Perde'sine geri dönelim. Parsifal, Kutsal Cuma günü Monsalvat'a varır. Monsalvat'a varıp, Kutsal Emanet'in kralı olmadan önce, tıpkı Napoléon Bonaparte gibi, yolunun üzerinde pek çok ülkede savaşmak ve pek çok zafer kazanmak zorunda kalır. Tekrar ediyorum, Monsalvat'a Kutsal Cuma günü varır. Tanrı ölmüştür. Tanrı modern (Nietzscheci) anlamda da ölmüştür. Gurnemanz'ın Parsifal'e dediği gibi, "Kutsal Emanet uzun bir süre boyunca kutsal sandıkta kapalı kaldı... Kutsal ekmek bizden esirgendi... artık vahiy gelmiyor... moralsiz ve lidersiz şövalyelerimiz solgun ve kederli, ortalıklarda amaçsızca dolanıyor..." Kendi kendini yaratan Parsifal Kutsal Cuma günü şehre varır; kutsal mızrağı geri alır, yaraları iyileştirir ve derken... Kutsal Emanet'i ortaya çıkarır. Beyaz bir kuğu Parsifal'in başının üzerinden uçtuğunda hâlâ cumadır, henüz Paskalya gelmemiştir. "Kurtarıcı kurtarıldı." Tanrı öldü, ama *Mitleid* aracılığıyla aydınlanan ve antik Hakikat'e (eski Avrupa Hakikat'ine) ulaşabilmek için savaşan ve bu hakikate dört elle sarılan biri, Tanrı'yı da diriltebilir veya diriltecektir. Tüm eski değerlerin değerlerinden sıyrılması yerine, *Parsifal* adlı oyun (ve bizzat Parsifal) artık kimsenin değer vermediği eski değerlerin tekrar ele geçirilip, insan tarafından kurtarılabileceği umudunu temsil eder; doğru, bir kişilik etiğini vücuda getirebilecek kişiler de ancak böyle insanlar olabilir. Bu son koyduğu kısıtlamadan ötürü Wagner'i kınayabiliriz, ama bunu yapabilecek bir konumda olan, Nietzsche değildir.

Bu mesajı anlayan biri varsa o da Nietzsche'dir. *Parsifal*'e yöneltiği sayısız suçlamanın arasında bana hem tuhaf hem de manidar gelen bir söz görürüz. Nietzsche, hem de birden çok yerde, Wagner'i yazdığı *Parsifal* adlı oyun yüzünden asla affetmeyeceğini söylemektedir. Başka bir deyişle, Nietzsche *Parsifal*'i, yaratıcısının işlediği ahlâki bir cürüm, bir ihlal, bir suç olarak görüp reddetmiştir. Bu gene de tek başına çok da tuhaf sayılmaz; ne de olsa, Nietzsche *l'art pour l'art* [sanat için sanat] anlayışını, özellikle de *impassibilité* [umursamazlık] normunu bir kenara itmişti. Ancak, Nietzsche'nin nazarında bir operanın affedilmez bir ihlal olması tuhaftır. Wagner'in yazdığı oyun affedilmezdi, çünkü affetmeyi bilmek hakkındaydı ve tamamen affedilmez
536 olan şey, tam da oyunun affetmeyi bilmeyi savunmasındaki samimiyetsizliğiydi (Nietzsche *Redlichkeit*, yani dürüstlük, yoksunluğundan bahseder).

> Böylesine reddedilen, Hıristiyanlıktan daha yüce değerler tarafından böylesine sert yargılanan şeyi kim gösterir? Ondaki baştan çıkarmaların birer baştan çıkarma, Tanrı'ya çıkıyormuş gibi yapıp hiçliğe çıkan yol olduğunu fark etmekten (ebedi değerlerin ihanet yüklü sahte değerler olduğunu görmekten) başka bize ne gurur verir, iki bin yıl boyunca bize başka ne gurur verdi ve onur kaynağı oldu?[91]

Parsifal baştan çıkarıcıdır; affetmeyi bilmeyi tanrılaştırarak insanları baştan çıkarıp Hıristiyanlığa sürüklemek affedilemez. Nietzsche Wagner'i affetmez; onun yerine kendi (karşı) Parsifal'ini besteler.

91. Wer zeigt mir noch etwas Widerlegteres, etwas von allen höheren Wertgefühlen so endgültig Gerichtetes als das Christentum? In ihm die Verführung als Verführung erkannt zu haben, in ihm die grosse Gefahr, den Weg zum Nichts, der sich als Weg zum Gottheit zu geben wusste–diese ewigen Werte als Verleumder-Werte erkannt zu haben–was anderes macht unseren Stolz, unsere Auszeichnung vor zwei Jahrtausenden aus? Nietzsche, cilt 13, 15 (17).

Dördüncü ders

Artık başladığımız noktaya geri dönebiliriz. Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* adlı eseri üç perdelik, uvertürlü bir opera, daha doğrusu bir müzikal olarak bestelenmiştir. Bu, müzik gibi bestelenmiş düzyazı operasında Nietzsche Wagner'in *Parsifal*'ini "geri alır." Baştan çıkarıcının "maskesini düşürmek" Nietzsche için bir *Redlichkeit* sorunudur; gelgelelim, kendi konumunun paradokslu doğasıyla yüzleşmek de bir *Redlichkeit* sorunudur.

Ahlâkın Soykütüğü Üstüne, Parsifal'i "geri alır", gelgelelim *Parsifal*'in öyküsünü körü körüne takip etmez. Anlatacak kendi öyküsü vardır. Gene de, iki öykü şaşırtıcı derecede eşzamanlıdır. Aşağıda anlattıklarımla, Nietzsche'nin eserinin karmaşıklığının hakkını vermem söz konusu değil. "Nietzsche ve *Parsifal*" konusuyla gene temelde bir kişilik etiği perspektifinden ilgileniyoruz.

A. *PARSIFAL* PERSPEKTİFİNDEN ELE ALINAN *KARŞI-PARSIFAL*: ÖZET

Uvertür

Bu bir filozofun bestesidir. Bir felsefe kitabı bir hatırattır. Filozof-Parsifal hakkında yazarken (beste yaparken) biz (filozoflar) aynı zamanda kendi hakkımızda da yazarız. Dolayısıyla, Parsifal teması daha ilk cümlede belirmelidir. Nitekim belirir de. "Bilmiyoruz kendimizi, biz bilenler [*wir Erkennenden*]... Hiç araştırmadık ki, nasıl olacak ta bir gün buluvereceğiz kendimizi?" Yerli yerinde bir uvertürde olduğu gi-
538 bi, tema, bütünü önceden sezdirir. Filozoflar "eve bir şeyler taşımak"tan (*etwas heimzubringen*) başka bir şeyle ilgilenmeyip bal toplayan arılar olarak tanımlanır. (Tırnak içi ifadeler Nietzsche'nin doğrudan Parsifal'in mızrağına gönderme yaptığını anlatmaktadır.) Ama, Parsifal'in aksine filozoflar hayatı deneyimlemez, kendilerini eylemle kanıtlamazlar; yani öğle vakti saat on iki kez vurmaya başladığında (Üçüncü Sahne'de olduğu gibi), kendi deneyimlerini anlamış değillerdir. Gelgelelim, "Gerçekte biz kimiz?" diye sorarlar ve "sonra... deneyimimizin, hayatımızın, varlığımızın on iki çan sesini sayarlar; ve heyhat! Yanlış sayarlar."[92] Bu Parsifal, Monsalvat krallığında bir yabancı olarak kalır.

İkinci paragraf önce müzikal tiyatro oyunun konusunu (ahlâki yargıların kökeni), yani *Karşı-Parsifal*'in temasını belirtir. Bu tema üzerine yapılan çeşitlemelerin karmaşıklığı önceden hayalimizde canlandırılır. Derken, bir ağaç metaforu belirir (onun üzerinde de birçok çeşitleme yapılacaktır). Bu, bir kişilik etiğinin taşıyıcısı olan filozof metaforudur: "Daha ziyade, fikirlerimiz, değerlerimiz... *tek* bir istenç, *tek* bir sağlık, *tek* bir toprak, *tek* bir güneş... meyvesi verme zorunluluğu duyan bir ağacınkiyle aynı zorunluluktan doğar."[93]

Hemen sonra, Nietzsche kendisinden, kendi ahlâk karşıtı veya ahlâk karşıtçısı "*a priori*"sinden ve kendi Kant karşıtı kategorik buyruğundan bahseder. Artık tüm kitap (opera), Nietzsche'nin kendi dünyası ve hakikati, "kendi ülkem, kendi toprağım, tamamen ayrı, müreffeh, bereketli bir dünya, sanki gizli bir bahçe gibi..."[94] önceden hayalimizde canlandırılır.

92. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 1. Tüm İngilizce alıntılar Walter Kaufmann tarafından çevrilmiştir. [*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, çev.: Ahmet İnam, s. 25, Say Yayınları, 2004, İstanbul.]
93. A.g.y., par. 2.
94. A.g.y., par. 3.

Bu filozof, "gizli bahçe"siyle Klingsor'a benzemiyor mu? Belki, zira büyülü bahçe filozofun kendi eliyle yapılmıştır. Gelgelelim, filozof Klingsor'a benzemez de, zira bu bahçeyi *hınç* duygusuyla değil, kendi kategorik buyruğunun, kendi "*a priori*"sinin sesine kulak vererek zihninde canlandırmıştır. Ortaya çıkan eser (yani bahçe) tamamen kendi kaderi, kendi kişiliğidir.

Derken, hikâyenin (ahlâkın soykütüğünün) müzikal teması tekrar belirir ve oradan da ana tema (Wagner'e değil, Schopenhauer'a yapılan göndermelerle elbette) *forte* [yüksek sesle] gelişir: "Merhamet ahlâkının şu ana değin yayılmasını... Avrupa kültürümüzün hastalığının (nihilizmin) en meşum belirtisi olarak görüyorum."[95] Bu merhametin *pharmakon*'u (devası) aslında zehirlidir. Parsifal'in sunduğu ilaç ölüm saçar. Derken, bunu "iyi insan"a yöneltilen saldırılar takip eder: "Ya bu gerilemenin belirtisi, günümüzün *geleceğin pahasına* yaşamasını sağlayan bir tehlike, bir baştan çıkarma, bir zehir, bir uyuşturucu gibi 'iyiliğin' doğasında varsa?"[96] Şefkat erdemi ve "iyi insan" burada birer belirti, yozlaşmanın ve kötümserliğin belirtisi olarak ele alınır. Burada Nietzsche'nin tüm yaptığı, Wagner'in göstergelerini tersine çevirmektir. *Parsifal*'de Gurnemanz "belirti" kabilinden değil de, Kierkegaardcı anlamda bir istisna olarak resmedilmişti (bireysel varlık, yani istisna, evrensel olandır). Nietzsche bu sunuma düşünüm ve düşünce yoksunu olduğu gerekçesiyle karşı çıkar.

Nietzsche, şimdi bize ahlâk ülkesini ilk defa kendisinin keşfedeceğine dair söz verir: "İleri! Bizim kendi eski ahlâkımız da *bu komedyanın* bir parçası!"[97] dini bir tiyatro oyunuyla karşılaşmayı beklemek yanlış olur. Ne de olsa, ciddiyet neşeyle ödüllendirilecektir. Ama dinleyin lütfen: "Neşe... bir ödüldür: elbette herkesin muktedir olmadığı uzun, cesur, gayretli ve gizli bir ciddiyetin ödülüdür."[98] Konuşan filozof değil de, Parsifal mi yoksa? Neşe kör cesaretimizin ve usta işi becerimizin bir ödülü olarak, "kendi ağacımız"dan, kendi "*a priori*"mizden doğan kaderimizin gerçekleşmesinin belirtisi değil midir?

Birinci Perde: "İyi ve bayağı", "iyi ve kötü"

Bu noktada, Nietzsche'nin Rée ve faydacılığa karşı polemiğini, iyi ve kötünün kökeni hakkındaki öyküsünü ve başka zamanda büyüleyici

95. A.g.y., par. 5.
96. A.g.y., par. 6.
97. A.g.y., par. 7.
98. A.g.y., par. 7.

(ve tartışmalı) olabilecek etimolojik ve felsefi spekülasyonlarının çoğunu üzülerek atlıyorum. Nietzsche-*Parsifal* çatışmasını ve bu çatışmanın (daha doğrusu takıntının, büyülenmenin) bir kişilik etiğiyle olan ilgisini biraz olsun aydınlatmak için kendi dar patikamızı izlemek zorundayız.

İyi-kötü, iyi-bayağı konusu Wagner'in *Parsifal*'inin ilk sahnesine de karşılık gelmez. *Parsifal*'i bir "eğitim romanı" (*Bildungsroman*) olarak da okuyabilir ve Parsifal karakterinde Wilhelm Meister *veya Der Grüne Heinrich*'in[99] kardeşini bulabiliriz. Ve böyle yaparsak, kahramanımızın eğitiminin bir kuğuyu öldürmesiyle başladığını çok geçmeden fark ederiz. Fail (yani Parsifal), gerçekleştirdiği edimin anla-

mından bihaber kalmayı sürdürür ve seyircilerin onun kavrayamadığı bir şeyi sezdiği küçük bir oyunun baş kahramanı olur. Şimdi müzikalin metninden belli yerleri okuyalım:

> *Gurnemanz*: Eşi benzeri olmayan bir davranış! İşte, bak, şuraya düşürdün onu... gözlerine bir perde indi; nasıl baktığını görüyor musun?

Başka bir deyişle, Gurnemanz, Parsifal'i gerçekleştirdiği edimin sonuçlarıyla yüzleştirir. Bu yüzleşme basit ve dramatiktir; suçlu, katledilen masumla yüzleşmelidir. Bu yüz yüze durumun pek çok boyutu vardır. Parsifal kurbanıyla, yani ölü kuğuyla yüzleşirken aynı zamanda onu suçlayanlarla, yani Kutsal Emanet şövalyeleriyle de yüzleşir. Wagner'in "soykütüğü" bu noktada Nietzsche'ninkinden farklı değildir. Parsifal henüz vicdan azabı duymadığı için, katledilmiş bir masumun görüntüsüne "kara vicdan"la tepki veremez. Yüz yüze gelmek suçluluk değil, utanç hissiyatı doğurur.

Gurnemanz hassas, ahlâklı biri olarak genç Parsifal'e, kutsal emre karşı geldin, utanmalısın, demekle kalmaz, aynı zamanda kutsal emrin ne demek olduğunu, bunun tam anlamıyla neden kutsal bir emir olduğunu ve bu emre karşı gelmenin ne anlama geldiğini de açıklamaya çalışır. İyi insan, yani Gurnemanz aydınlanmacı biri, bir tür etik akılcıdır, zira hele bu kadar canlı bir şekilde açıklanırsa, gencin bu kadar aşikâr bir şeyi (kutsal emir aşikâr değil de nedir?) anlayacağına inanmaktadır. Peki ya Parsifal'in ilk tepkisi ne olur? Yayını kırar. Bu açıkça, kendisiyle gerçekleştirdiği edim arasındaki bağlantıyı yanlış anladığına, nedensel bağlantı hakkında hiçbir fikri olmadığına ve kuğunun ölümünden kendini değil de yayını (nesneyi) sorumlu tuttuğuna işarettir. Ama

99. Gottfried Keller ve Wagner'in felsefi eğilimleri ve ilgileri hatırı sayılır bir süre boyunca birbirine benzerdi. Nietzsche de, bir başka *amor fati* örneği olan Wilhelm Meister'e duyulan hayranlığı paylaşmıştı.

Gurnemanz ısrar eder: "Şimdi yaptığın kötülüğü anlıyor musun?" Hiç konuşmadan cevap veren Parsifal elleriyle gözlerini kapatır. Bu bir utanç hareketidir. Kuğuyu (acımasızlığının kurbanını) görmek istemediği gibi, Gurnemanz'ın ve onu suçlayan diğerlerinin onu görmesini de istemez. Gelgelelim, Gurnemanz tekrar ısrar eder: "Söyle oğlum, işlediğin büyük suçun farkında mısın? Nasıl işledin bu suçu?" Demek ki, Parsifal'den hangi saikle hareket ettiğini açıklaması beklenmektedir. Derken cevap verir: "Bilmiyorum." Burada görünüşe göre bir çıkmaza saplanırız. Gelgelelim, olumsal insanın ahlâki eğitimi aslında, "Bilmiyorum" noktasında başlar.

Kurbanıyla (onu suçlayanlarla değil) yüz yüze gelmek Parsifal üzerinde duygusal bir etki yaratmıştır, ama bundan iyi ve kötü ya da iyi ve bayağı hakkında bir bilgi (*Erkenntnis*) doğmaz. Gurnemanz'ın seslenişindeki Aydınlanma akılcılığı işe yaramamıştır. Derken olumsal insanlık durumu hakkında yapılan en özlü, en dokunaklı açıklamalar gelir. "Baban kim? Bilmiyorum. Seni buraya kim yolladı? Bilmiyorum. Peki adın ne? Bir sürü adım vardı, ama artık hiçbirini bilmiyorum." *Stunde Null* (sıfır noktası).

Gurnemanz'ın başarısızlığının ardından, Parsifal'in ahlâki eğitimini başka biri devralır: Kundry.[100] Parsifal'e haydutların, vahşi hayvanların ondan korktuğunu hatırlatır. Bu Siegfried hakkında bir temadır.

Parsifal: Kim korkuyor benden? Söyle!
Kundry: Kötücüller...
Parsifal: Beni tehdit edenler, onlar mı kötücül [*böse*]?.. Kim iyi peki?

Bu noktada, Parsifal'in ahlâki eğitiminin arifesinde iyi ve bayağı sorusuyla karşılaşırız.

Nietzsche de *Soykütüğü*'ne sıfır noktasından başlar. Hepimizin bildiği gibi öyküsüne "iyi" kavramıyla, asillerin, yani aristokrat (*vornehm*) kastın kendini özdeşleştirdiği kavramla başlar. "Kötü" ise "öteki", toplumsal olarak alt tabakadan, korkak, aşağılanmayı hak eden bayağıdır. İyi-şer ayrımıysa değerlerin ilk kez değerlerinden sıyrılmasıdır. Bu, Yahudiler tarafından başlatılan ve Hıristiyanlar tarafından neticelendirilen bir köle isyanında gerçekleşir. Asiller, iyiler, "ötekiler" bu isyanın sonucunda, "kötücül" olarak kurgulanır. Onları kötücül olarak belirleyenlerse kendilerini iyi olarak tanımlar. Ağaç benzetmesi burada da karşımıza çıkar; Hıristiyanlık ancak Yahudi nefretinin gövdesinden

100. İki tür Kundry vardır, bir kötü, bir de iğrenç; gelgelelim her ikisi de bir kişidir. İyileri baştan çıkaran kişi olarak Kundry ve kötüleri baştan çıkaran Kundry, Parsifal'in annesi figürünü eşit ölçüde oluştururlar.

doğan bir dal olarak gelişebilmiştir: "Bu Nasıralı İsa, bu ete kemiğe bürünmüş sevgi müjdesi, bu "Kurtarıcı"... en tekinsiz ve karşı konulamaz haliyle bir baştan çıkarma, tam da *Yahudi* değerlerine ve yeni ideallere çıkan kestirme bir yol değil midir?"[101] Nietzsche'nin İsa ve Parsifal'i, üstelik yalnız burada da değil, başka yerlerde de tamamen aynı sözlerle tanımladığını fark etmişsinizdir. Nietzsche'nin söylediklerini başka kelimelerle ifade edeyim: Onu anladınız mı? Nietzsche'nin Yahudi düşmanı Wagner'e yönelttiği suçlama şudur; (yarattığı kahramanı Parsifal aracılığıyla) en incelikli, en gizli (aynı zamanda en baştan çıkarıcı, en tehlikeli) şekilde Roma'ya karşı... neyi savunması? Kudüs'ü, Yahudiliği. "Roma ve Kudüs" arasındaki "ebedi savaş"ta Wagner güya

Kudüs'ün tarafını tutmuştur; Nietzsche ise Roma'nın. İşte böylece (ve bu yüzden) dünya sahnesi üzerinde ikisinin kılıçları çarpışır.[102]

Şimdi Parsifal'e geri dönelim. Bir soru sormuştu: "Kim iyi peki?" Gurnemanz cevap verir: "Terk ettiğin annen..." Bu cevap Nietzsche'ye açıkça sahte gelmektedir. Çünkü Monsalvat'ta, Kurtarıcı'nın kutsal mekânında "iyiler"in tanımı "biz" olacaktır. Yahudilerin/Hıristiyanların gerçek (samimi, içten) cevabı Nietzsche'ye göre, "İyi biziz", ya da "Sen, kötücüllerin peşinde olduğu sensin iyi" olacaktır. Ama bu cevapların hiçbiri oyunda verilmez. İyi ve bayağı çok farklı şekilde kurgulanır. Kötüler gencin peşindedir, ama genç de annesini terk ettiği için iyi değildir; onun yerine, iyi olan annesidir. Ve daha karşılaşılacak başka sürprizler de vardır. Kundry Parsifal'in annesinin öldüğünü açıklar, Parsifal de gözü dönmüş gibi Kundry'nin boğazına sarılarak karşılık verir. Gurnemanz bağırır: "Deli çocuk! Gene mi şiddet?" Bu noktada Wagner kendi ahlâk soykütüğünde incelikli bir müzikal düzenleme yapar. Tıpkı birkaç dakika önce kuğunun ölümüyle (kendi eylemiyle) kullanılan aracı (yayı) birbirinden ayıramaması gibi, Parsifal şimdi de annesinin ölümünün nedeniyle, kendi acısının nedenini (kara haberi ileten Kundry'yi) birbirinden ayıramaz.

Parsifal utanç duymuş, ölü kuğuyu görmüş, hatta kendisine söylenen kelimeleri, cümleleri anlamış olsa dahi, hiçbir ahlâki eğitimin Parsifal üzerinde etkisi olmamaktadır. Önceden bahsettiğim gibi, vicdanı yoktur, sorumluluk nedir bilmez, neden-sonuç konularından bihaberdir. Parsifal, tam da Nietzsche'nin kastettiği anlamda asil bir yabani-

101. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 13.

102. Nietzsche ile ilgili neredeyse her şeyde olduğu gibi, bu da paradoksaldır. Açıkça görüldüğü gibi, Wagner kendi izdüşümünü Nietzsche'nin sunduğu haliyle tanımamıştır ve bunun nedeni sadece onun Yahudi düşmanlığı değil, aynı zamanda onun en katı ateist ve komünist olduğu dönemlerde bile çok farklı bir Hıristiyanlık anlayışının olmasıdır.

dir.[103] Bu, kendi kendini yaratan *Naturbursch* (ormanda haydutlara ve vahşi hayvanlara karşı savaşırken, ama aynı zamanda Monsalvat'ta kuğuyu öldürürken de) Nietzsche'nin soykütüğünde asil bir barbar savaşçının davranması gerektiği gibi davranır. "Budala" Parsifal, sürüsü olmayan vahşi bir hayvan, yalnız bir aslandır. Gurnemanz ve ötekiler ona bir şey yapmayı denemişlerdir. Onların yapmayı denedikleri şeyi Nietzsche şöyle tanımlar: "yırtıcı kuşları, yırtıcı birer kuş olmaktan *sorumlu* tutmak."[104] Ama bu yaklaşım da Parsifal karşısında etkisiz kalır.

Monsalvat'taki kraliyet sarayının dış özellikleri, Nietzsche'nin hayalindeki, örs üzerinde fikirlerin dövüldüğü demirhanelerle ilgili görüntüye uymaz, zira bu "manzara" gene bir Niebelungen mağarasını anımsatır.[105] Ama tarif ettiği fikirler, o "kokuşmuş yalanlar" aslında bu kutsal yerin ahlâki fikirleridir.

Tekrar *Parsifal*'e dönelim. Parsifal'in acıklı halini gören Kundry ona su verir. Gurnemanz'ı dinleyin: "Aferin, Kutsal Emanet'in inayetiyle, onu elinde tutan kötülüğü iyilikle yenecekler." Ama şimdi de Nietzsche'ye kulak verin: "İntikam almayı beceremememesine bakıp, buna intikam almaya gönülsüzlük, hatta belki de affetmeyi bilmek dediler... Bir de 'düşmanlarını sevmek'ten bahsediyorlar; hatta sevdiklerine yemin ediyorlar."[106] Bu "yemin"e gelecek dersimizde geri döneceğiz, ama şimdilik Parsifal'in ahlâki eğitimini izlemeyi sürdürelim. Gurnemanz, Kundry'nin iyiliğini övdükten sonra, kadın şöyle der: "Asla iyilik yapmam; sadece huzur istiyorum..." Öyle mi? Gurnemanz Kundry'nin asla yalan söylemediğini söylemişti. Demek ki, insan kötülüğe iyilikle karşılık verebilirmiş gibi duruyor, hem de hiç iyilik yapmadan.

Geri kalanını biliyoruz. Kutsal şarap ve ekmek ayininin tam tersine (kan şaraba dönüşür vs) katıldıktan sonra, Parsifal hiçbir şey söylemez ve anlamaz, daha doğrusu bir şeyler anladığının farkında değildir. Ahlâki eğitimi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Gelgelelim, ayin boyunca ilahi sesler vaadi tekrarlamayı sürdürür: "... Şefkatle aydınlanan, masum budala..." Ve *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*'deki ilk makalenin geri kalanına da aşinayız. Kudüs ve Roma arasındaki savaşta kazanan taraf Kudüs olmuş gibi durur. Gelgelelim, "antik meşalenin ateşi, çok daha uzun bir hazırlıktan sonra, daha da korkunç bir ateşle parlamamalı mı? Dahası, insan var gücüyle istememeli mi bunu? Hatta bunun için is-

103. Nietzsche Rousseau'nun "asil vahşi" kavramasını elbette bir kenara itmiştir.
104. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 13.
105. A.g.y., par. 14.
106. A.g.y., par. 14.

tençte bulunmamalı mı? Hatta desteklememeli mi bunu?"[107] Her iki tiyatro oyununun ilk sahnesinde perdeler yenilgiyle kapanır; hastalık ve dekadans hâkimiyetini sürdürür. Gelgelelim, her iki sahnede de hafif bir sesle iyileşmenin melodisi duyulur.

İkinci Perde:
"Suçluluk", "kara vicdan" ve benzerleri

İkinci makalenin yol gösterici başlığındaki *Verwandtes* ("ve benzerleri") kelimesi birçok ilginç konuyu kapsar. Ne yazık ki bunların hepsine burada değinemeyeceğiz. Vicdan azabıyla (henüz) birleşmiş olma-
544 yan (yani, henüz suçluluk duygusu olmayan) suçluluk çeşitlerinden bahsetmeyeceğiz, cezayla ilgili tartışmanın karmaşıklığını görmezden geleceğiz, ilk makaledeki adalet erdemine ön hazırlık mahiyetinde yaklaşımı zaten atlamış olduğumuz için adalet (takas, sözleşme, mübadele) sorunlarından uzak duracağız. Doğrusu, albenisiz *Verwandtes* kelimesinin kapsadığı tüm konular Nietzsche'nin *Parsifal*'e karşı savaşında üstüne düşeni yerine getirir. Ancak, Nietzsche'nin operasının ikinci perdesindeki temalar, Wagner'in operasının ikinci perdesindekilerle hep eşzamanlı değildir. Kendimizi her ikisini de içeren bir özetle sınırlayacağız.

Nietzsche, işe en başından, yani bir hayvandan nasıl bir insan yetiştirilir sorusundan başlar. İnsan söz verme hakkı ("*das versprechen darf*") olan hayvandır.[108] Unutkanlık, yeni şeylere yer açan bu etkin bastırma yetisi, ruhsal düzenin bu kapı görevlisinin, bekçisinin[109] yetkisi istencin etkin hafızasınca ele geçirilmelidir. "Baştaki, 'İstençte bulunuyorum' [*I will*] ile... istencin gerçekte işe koyulması, yani *eylem*i arasına; bu uzun istenç zincirini bozmadan yabancı yeni şeylerle dolu bir dünya, durumlar, hatta istençli eylemler bile sokuşturulabilir."[110] Bu, sorumluluğun nasıl doğduğunun uzun öyküsüdür.

Tarihöncesinde harcanan emek, insanı öngörülebilir ve akılcı kılmıştır. Bir insan olumsal ve zorunlu olaylar arasında, amaçlar ve araçlar arasında ayrım yapmayı öğrendiği kadar, nedensellik açısından düşünmeyi ve öngörmeyi de öğrendikten sonra söz verme yetisi edinir.[111]

---

107. A.g.y., par. 16.
108. Kendi çevirim "söz verme yetisi"ni, Kaufmann'ın çevirisi "söz verme hakkı"na tercih ediyorum.
109. Bu bize kaçınılmaz olarak Freud'u anımsatır. *Parsifal*'de (Oidipal karakterde) benzer bağlantıları anımsatan güdüler de vardır.
110. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par.1.
111. Nietzsche çok hassas bir şekilde farklı akılcılık kavramlarıyla hareket eder. Akıl-

Açıkça görüldüğü gibi, müzikalin ilk perdesindeki Parsifal'e henüz bu "tarihöncesi emek" harcanmamıştı. Henüz söz verme yetisini edinmemişti; aslında henüz hiçbir söz vermemişti. İkinci sahnede, hâlâ aynı Parsifal'le karşılaşırız; hâlâ sarışın bir hayvan, asil bir yabani, henüz söz verme yetisi edinmemiş biri, akıl-öncesi, cesur, sağlıklı, ama sıkıcı biridir.

Nietzsche devam eder: Bu "tarihöncesi" emeğin en olgun meyvesi, kendi kendisinin ölçütü olan hükümran bireydir; bu birey için sorumluluk bir içgüdü haline gelmiş ve o da bu içgüdüsüne vicdan demiştir. Nietzsche bu noktada bir kişilik etiği teması seslendirir.[112] Bu tema, anlatının akışını bozar, ama bunun için iyi bir nedeni vardır. Bu "olgun ve son meyve"[113] Nietzsche'nin gerçek kahramanlarının, yani Goethe'nin, Napoléon'un ve filozof Dionysos'un (Nietzsche'nin taktığı maskelerden birinin) etiği Nietzsche'ye göre *Parsifal*'in etiği değildir. *Parsifal*'in etiğinin kökenleri başka yerlerde aranmalıdır. 545 F35

Ana anlatı, kan, işkence ve kurban etmenin (yani acının) nasıl olup da hafıza geliştirme araçlarının en etkilisi olduğunu hikâye eder. Ve Parsifal'in hatırladığı da acıdır. İnsan bu noktada Parsifal'in mitolojik öyküsünün, mitolojikleştirilmiş tarih diline tercüme edildiği izlenimine kapılabilir. Parsifal'in, müzikal tiyatro oyununun ikinci perdesinde (acı vasıtasıyla) kazandığı bilgi (*Erkenntnis*) türü, insanların nedenselliği anlayarak, öngörüde bulunarak, olumsallık ve zorunluluğu birbirinden ayırt ederek söz verme yetisi kazanmalarını sağlayan bilgidir. Parsifal acı vasıtasıyla, "yaralı bir hayvan"ın[114] acısı vasıtasıyla insan olur. Masum budalayı (ontolojik-genetik anlamda tarihöncesi bir insanı), ahlâklı bir insana çeviren Gurnemanz'ın ya da Kundry'nin verdiği ahlâki eğitim değil, çektiği acıdır. Parsifal ancak ondan sonra söz verir; sözünü de tutacaktır. Sözünü tutabilir, çünkü söz verme yetisi kazanmıştır. Parsifal'in Klingsor'a karşı kazandığı zaferle, geri döndüğü Kutsal Cuma günü, kutsal kargıyı "ait olduğu yere getirmesi" arasında

cılık burada pratiğe dönük bir kategoridir (ki onunla hemfikirim); eyleme tekabül eder. Nietzsche'nin burada (hayatın pratikteki temel gerçeklerini ele alırken) uyguladığı kavramlar metafizik-ontolojik değildir. Örneğin, Nietzsche ne ontolojik nedenselliğe "inanır" (inanmak, onun nazarında, istençli bir eylemdir) ne de bu nedenselliği bilişsel bir *a priori* olarak önvarsayar: Daha ziyade, düşünmenin akılcı olarak eylemde bulunmamız, öngörmemiz ve söz verme hakkına sahip olmamız için bize yardım ettiği hususunda Hume'la hemfikir olur. Geleneksel metafizik-ontolojik kavramların eleştirisi için bkz. özellikle (*Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* içindeki): *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* ve *Putların Alacakaranlığı*.

112. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 2.

113. A.g.y., par. 3.

114. Nietzsche bir keresinde üçüncü makalede insanı "yaralı hayvan" olarak tarif eder. Bu da Parsifal'in acısına gönderme olabilir.

ne kadar süre geçer? Kim bilir? Wagner çok uzun bir zaman geçtiğini belirtir. "Yabancı yeni şeyler"le dolu bu dünyada Parsifal'in verdiği sözün unutulmamasını ne sağlamıştır? Nietzsche'nin "istencin hafızası" dediği şey yalnızca.

Nietzsche vicdanın ortaya çıkışıyla ilgili kendi hikâyesinde, Parsifal'in geçirdiği dönüşümün hikâyesini özetler. Ama bu aşamada hikâyenin tümünü anlayamayız. Tüm manzaraya hâkim olabilmek için, öncelikle Nietzsche'nin soyağacındaki başka bir dalı takip etmemiz gerekir.

Sırf *Parsifal*'de kontrat olmadığı için, Nietzsche'nin borç ve kontratla ilgili öyküsünü, üzülerek geçtiğimizi tekrarlıyorum. Nietzsche'nin kişilik etiği gibi, *Parsifal* de suçluluğun borçluluk aşamasını at-
546 lamıştır.[115] Parsifal'in cemaatine (cemaati yoktur) veya atalarına (hiçbirini tanımaz) veya Tanrı'ya (var olduğuna dair en ufak bir fikri dahi yoktur) karşı "ödemesi" gereken borçtan (suçluluktan, *Schuld*) zerre kadar haberi yoktur. Cezalandırılacaksa bile, ataları, cemaati, hatta Tanrı tarafından bile cezalandırılmayacaktır, zira cezasını (buna ceza denebilirse) hemen kendi kendine verecektir. Üstelik, bunu düşünümde bulunarak değil, içgüdüleriyle yapacaktır. Bunun, insanın kendi kendine verdiği en hükümran ceza olduğunu söylememde sakınca var mı?

Gene, Nietzsche Wagner'e (daha doğrusu Wagner'in *Parsifal*'ine) yaklaşır, ikisi başa baş ilerlemektedir. Wagner acıya düşman olmakta Nietzsche'den altta kalmaz. Her ikisi de bunu Schopenhauer'a borçludur. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysosçu bir acı çekme metafiziğine derin bir bağlılık sergiler. Daha sonra metafizik temel kaybolur ve acı çekmek Nietzsche'nin gözünde ahlâki değil, etik bir önem kazanır. Acı çekmek, ancak ötekiyle birlikte acı çekiliyorsa ahlâki bir öneme sahiptir. Acı, kişilik etiği açısından, ancak hayatı güçlendirdiği takdirde etik bir önem kazanır. Nietzsche Venüs'e karşı Tannhäuser'in tarafını tutar: Acı çekmek, ne de olsa hayat demektir ve insan acılara "evet" demeden hayata "evet" diyemez. "Acı çekmeye karşı öfke uyandıran şey" der Nietzsche ve pek çok fırsatta da tekrar eder, "acı çekmenin kendisi değil, acı çekmenin anlamsızlığıdır: Ama ne koskoca bir ruhani selamete erme mekanizmasını salt acı çekmek olarak yorumlayan Hıristiyan ne de daha antik çağların naif insanı

115. Bu, suçluluğun henüz kara vicdan azabıyla kaynaşmadığı, henüz içselleştirilmediği, henüz acıyla bağlantılandırılmadığı bir aşamadır. Suçluluk daha ziyade insanın yaptığı kontrattan doğan, daha doğrusu yarı yarıya bu anlaşmadan doğan bir acıdır. Kim borcunu geri ödeyemezse, suçlu, yani borçlu olarak kalır ve cezalandırılır (cezalandırılması gerekir). Bu hikâyeyi üzerinde yaptığım birçok değişiklikle birlikte "The power of shame" [Utanç İktidarı] adlı makalemde tekrar anlattım, Agnes Heller, *The Power of Shame*, Routledge ve Kegan Paul, Londra, 1989.

için... *anlamsız* acı çekme diye bir şey vardır."[116] Ama acı çekme ve "kara vicdan" azabı çekme hala aynı şey değildir.

Nietzsche'nin sorumluluk alma soykütüğünde olduğu gibi, onun "kara vicdan" soykütüğünde de benzer bir müphemlik alameti söz konusudur. İçgüdüler insanın kendi aleyhine döner, içgüdülerin şiddeti insanın içine yönlendirilir: Nietzsche'nin kara vicdanın doğuşu hakkında anlattıklarını böyle özetleyebiliriz. Evcilleştirilmiş hayvan, o budala (Nietzsche de tıpkı Wagner'in *Parsifal*'inde olduğu gibi *Narr* kelimesini kullanır) icat etmiştir "kara vicdan"ı. Ve hemen ardından da Parsifal-ile-Zerdüşt temasını, kurtarıcının sesini duyarsınız (evet, duyarsınız):

> Şu andan itibaren, bu ister Zeus olsun, isterse şans, Heraklitos'un "yüce çocuğu"nun zar oyununda, beklenmedik ve ilginç, şanslı zar atışlarının arasına insan da *katıldı*: insan bir ilgi, bir gerilim, bir umut, neredeyse bir kesinlik duygusu uyandırıyor, sanki onunla birlikte bir şeyler kendilerini ilan ediyor, hazırlıyor, sanki insan bir amaç değil de sadece bir yol, bir geçiş dönemi, bir köprü, bir vaat...[117]

Derken aynı ana daldan çıkan iki dal gene ayrı ayrı incelenir. Bir dal bir kişilik etiğinin harikulade meyvesini taşırken,[118] öteki, Yahudi-Hıristiyan-Kantçı ahlâk çeşitlemesinin çürük ürününü taşır:

> İşte *hastalık*, her türlü şüphenin ötesinde, insanın içinden taşan en korkunç hastalık: işkence ve saçmalıklarla dolu bu gecede, *sevgi*nin çığlığını, en özlenilen vecit halinin, *sevgi* yoluyla kurtuluşun çığlığının yankılandığını... hâlâ duymaya her kim katlanabilirse... en baş edilmez korkunun pençesinde geri döner.[119]

Wagner'in *Parsifal*'i, Nietzsche'nin nazarında, ilk dalın tatlı meyvesi değil de, ikincisinin ürünüdür. Nietzsche'nin *Karşı-Parsifal* operasının ikinci perdesi, bir kişilik etiğinin tatlı kahramanı ile marazi bir kültürün iğrenç kahramanının yollarını ayırmasıyla ilgilidir.[120] Her iki kah-

116. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 7.
117. A.g.y., par. 16.
118. A.g.y., par. 18 ve 19. Kara vicdan azabı burada bir hastalık gibi tarif edilir... ama, diye ekler Nietzsche, hamilelik nasıl bir hastalıksa, o da onun gibi bir hastalıktır.
119. A.g.y., par. 22.
120. Nietzsche sıklıkla koku alma duyusuyla ilgili metaforlar kullanır, örneğin, "havadaki" bir şeylerin "kokusunu alabildiğini" söyler. Ahlâkı ve özellikle de Hıristiyan ahlâkını tartışırken de, sıklıkla "kötü hava!"dan şikâyet eder. Onun gözde şairi (Goethe dışında), yani Heine, şiirlerinden birinde, "*dass der Rabbi und der Mönch-dass sie alle beide stinken*" der.

raman da hastalıklıdır (ne de olsa, insan hastalıklı bir hayvandır), ama ilki hastalığı alt ederken, ikincisi hastalığa mağlup olur ve onu ötekilere de bulaştırır. Nietzsche'nin operasının ikinci sahnesinde hem Romalı bir Parsifal, hem de Yahudi-Hıristiyan bir Parsifal vardır. Onlara ne olduğunu Üçüncü Perde'de göreceğiz.

Ama Wagner'in operasında bir tek Parsifal vardır. Kişilik etiğinin Parsifal'iyle, Hıristiyan Parsifal aynı ve tek kişidir. Bu operada neler olur?

Büyülü bakirelerle ilgili kısmı atlıyoruz ve Nietzsche'nin oyununun ikinci sahnesine tekabül ettiği yerde Wagner'in oyununa geri dönüyoruz; yani Kundry ile Parsifal arasındaki dramatik karşılaşmaya.

548

Kundry: Parsifal, dur!

....

Parsifal: Bana mı seslendin, adım yok ki benim?

....

Kundry: ... bilme arzusundan başka ne sürüklemiş olabilir ki seni buraya?
Parsifal: ... şimdi beni dehşete düşürdüğünü fark ettiğim şey.

Parsifal kendi adını duyar. Artık ona bir ad verilmiştir. Bu, olumsal bir kişinin ilk belirlenimidir. Bir ad henüz bir hiçtir. Kundry Parsifal'in adının "hiçliği"ni kendi etimolojisinde vurgular: Parsifal adı, sadece *fal parsi*, yani "masum budala" demektir. Gelgelelim, adının tınısı genç adamda hayal meyal hatıralardan geriye kalanları canlandırır ve onlarla birlikte kendi "durum"una dair bir farkındalık doğar. Kapıldığı ilk duygu dehşettir.[121] Bu noktada Wagner, Kierkegaard'ın diliyle konuşur: Masum kişinin endişesi, olasılığın olasılığı olarak özgürlüğün gerçeğe dönüşmesidir.[122] İnsan "boşluğa atlayarak" kaygıdan özgürlüğe geçer. Nietzscheci olmayan bu tema ayrı birkaç temadan meydana gelir. Ana tema bilgiye (*Erkennen*) karşı masumiyet-cehalet teması olmayı sürdürür. Gördüğümüz gibi, Kundry Parsifal'e hemen karşı çıkar: Parsifal'in Klingsor'un kalesine gelmesi tesadüf değildir, der Kundry. Onu buraya getiren *der kunde Wunsch*'tur (bilgi edinme arzusudur). Bu arzu onu "itmemiş", "çekmiştir." *Der kunde Wunsch* tarafından çekilmek yazgının ilk kez harekete geçmesi demektir. Parsifal hâlâ bir budaladır, hiçbir anısı yoktur, geleceğini de öngörmez; gene de, bir şeyler onu bir

121. Bu da mükerrer Wagner temasıdır. Korkusuz Siegfried uyanan Brünhilde ile karşılaştığında korkuyla tanışır. *Parsifal*'de de baştan çıkarıcı kadınla karşılaşıldığı zaman dehşet (*Bange*) doğar. Ama burada endişe koşulları daha karmaşıktır, hepsinin bilgiyle (*Erkenntnis*) ile alakası vardır.

122. Sören Kierkegaard, *The Concept of Anxiety* [Endişe Kavramı], Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980, s. 42.

şeylere çekmektedir: ya ne istediğini bilmeden ya da isteyip istemediğini de, ne istediğini de bilmeden, bilmek ister. Yazgı Parsifal'in tininde harekete geçer, bir hissiyat olarak... bilinçsizce. Hem Nietzsche, hem de Wagner tiyatro (tragedya) janrında düşünürler (ve beste yaparlar). Bu yüzden ikisi de bir yanda aklın, öbür yanda içgüdünün durduğu kaba tezadı kabul etmez. Paradigmatik bir insan hayatının derinliklerinde yatan akıl o insanın (kendi) kader sevgisidir. İnsanı kaderine taşıyan itkiye aynı şekilde akıl ya da içgüdü denebilir. O, insan hayatının nedenidir (gerekçesidir) ama her zaman bilinçle peşine düşülmez bu nedenin; yazgısına "doğru çeker insanı" bu neden ama onun üzerinde uzun uzadıya pek düşünülmez. Parsifal kendi yazgısıyla bilgiye doğru çekilir. Cehalet masumiyettir: O halde bilgi suçluluk mudur?

Derken, Kundry Parsifal'in annesinin, yani babasız bir çocuk doğurup, onu hem düşmanlardan, hem de bilgiden esirgeyen Yürekler Acısı'nın hikâyesini anlatır. Oidipal tema (öpme, okşama) ilk kez belirir. Derken Kundry devam eder: "Ama kadının çektiği çileyi düşünmedin bile... sonunda sen geri dönmeyince... kederi acılarını yiyip bitirdi ve ölümün vereceği teselli için yalvardı: Acısı yüreğini parçaladı." Parsifal'in tepkisi "korkunç bir ıstırap" ve keder (*schmerzlich ueberwaeltigt*) olur: "Yazıklar olsun bana! Heyhat! Ben ne yaptım? Nerelerdeydim ben? Anne! Canım annem! Oğlun, oğlundu seni öldüren! Budala, ah seni kör, gafil budala." Böylece ansızın, acılarıyla bilgiye eriştikçe Parsifal sorumluluk üstlenir. Kuğuyu öldürdükten sonra, hayvanın yarasını ve perde inmiş gözlerini görmüş olmasına rağmen anlayamadıklarını, şimdi görmeden, hafıza yetisi ve tahayyül gücü kazanarak anlayıverir: Annesi ölmüştür, onu o öldürmüştür. Parsifal suçluluk duygusu sayesinde bir vicdan sahibi olur. Aslında Kundry ona, "Sen ne yaptın?" diye sormamıştır bile. Onu annesini öldürmekle doğrudan suçlamamıştır, çünkü en basitinden Parsifal annesini öldürmemiştir zaten, en azından kuğuyu öldürdüğü şekilde öldürmemiştir. Parsifal burada Kabil'in tam tersidir. Sadece, "Annemi bir başına bıraktım, ölümünden yarı yarıya ben sorumluyum" demez. Hemen aşırıya kaçar, daha yeni edindiği vicdanına sorumluluğun tümünü günah olarak yükler. Bu tam da yazgısının, kurtarıcının yazgısının emrettiği bir harekettir.

Bu sahne Nietzsche'nin nazarında bir skandal olmalıdır: Ona çok yakın, gene de çok uzak gelen bir skandal! Kimse Parsifal'e annesini öldürdüğünü söylemez, kimse ona böyle bir soru dahi sormaz, gene de o suçu üstlenir. Bu, Nietzsche'ye çok yakın gelir, çünkü kendi kaderinin onu çekmesine cevaben, suçluluk duygusu ve kara vicdan azabı doğrudan Parsifal'in tininde ve yüreğinde bir araya gelir. Ortada, yap-

tığı kötülük için Parsifal'e pişman olmasını emredecek bir otorite yoktur. Bunu kendi kendine yapar, aşırıya kaçar, vicdan azabının ipliğini kendi içgüdüsel, duygusal bağından dokur. Nietzsche'ye bu kadar yakın, gene de bu kadar uzak! Parsifal'in kendi tinini bağladığı ipi dokumakta kullandığı şeyler, suçluluk duygusu, kara vicdan azabı, şefkat ve tüm diğer "hastalıklı" duygulardır.

Nietzsche söz verme yetileri olan, sorumluluk sahibi insanların karşısında şapka çıkartırken, asla geriye dönük (geriye doğru işleyen) değil de, ileriye dönük bir sorumluluğu över. İlk derste bahsettiğim gibi, ileriye dönük sorumluluğun suçluluk veya vicdan azabıyla alakası yoktur. Bir şeylerin sorumluluğunu üstlenen güçlü ve sağlıklı bir insan, suçluluk hissetmemek için sözünü tutar. Parsifal'in sorumluluk üstlenme davranışı kadar, onun *amor fati*'si de suçlulukla çok yakından bağlantılıdır. Geriye dönük sorumluluk ancak ortada bir suç, bir günah, kusur veya ona denk bir şey varsa anlamlıdır; yani insanın kendi edimi veya bu edimin sonucu olduğunu kabul etme zorunda olduğu bir şey varsa, insanın en azından kendine acı çektirerek bedelini ödemeye hazır olduğu bir şey varsa. Parsifal ileriye dönük sorumluluk (Kutsal Emanet'i kurtarmayı) da üstlenir, ama bunu ancak geriye dönük sorumluluğu (suçlu olmanın sorumluluğunu) üstlendikten sonra yapabilir.

Gene de Wagner'in Parsifal adlı karakterinde, onun bir kişilik etiğinin taşıyıcısı olmaya uygun olmadığını gösteren hiçbir yan yoktur. Ne de olsa, geriye dönük sorumluluk üstlenerek kendi yazgısının peşinden gitmektedir. Bu, onun hem kaderidir hem de kişilik etiği.

Öyküye geri dönelim. Suçluluğunu kabul etmesinden sonra, nedamet getirir Parsifal: "Nasıl unuturum annemi? Kendi annemi! Ah, daha başka neleri unuttum ki ben?" Bu baştan çıkarıcı kadın için tehlikeli bir andır. İzlediği strateji gereğince, Parsifal hafızasını tam bu noktaya kadar geri kazanmalıdır. Ona aşırı düşkün annesini terk etmenin yarattığı vicdan azabını çekmeseydi, Parsifal cahil bir masum olarak kalacaktı. Kundry onunla sevişebilirdi, ama onu baştan çıkaramazdı, zira bilgi olmadan baştan çıkarma olmaz. Parsifal'in buraya kadar edindiği bilgi gerekli ve aynı zamanda yeterliydi. Ama Parsifal daha da zorlayarak sorar: "Başka neleri unuttum ki ben?" Yarım yamalak bilgi Parsifal'i felakete sürükler, tam bilgiyse onu kurtarır.

Parsifal (kendi içgüdüleri tarafından) Monsalvat'ı, Kutsal Emanet'i ve Amfortas'ı hatırlamaya sürüklenir. Kundry bu yegâne fırsatı (hâlâ tam değil de, yarım yamalak bilginin sunduğu fırsatı) kaçırmaz ve yanıt verir: "İtiraf nedamet getirilen suçluluğu sona erdirecek; kavramak, budalalığı basirete çevirir." Cümlenin içeriği doğrudur, ancak söylen-

diği bağlamda hakikat, hakikat-dışına dönüşür. Nietzsche de buna benzer bir şey söylemiştir: Cümlelerin içerdiği hakikat bağlama bağlıdır, daha doğrusu konuşan kişiyle, onun konuştuğu kişinin bakış açılarına bağlıdır. Asıl mesele bu "cümleyle ne yaptığındır." Bu bağlamda Kundry'nin sözleri şu anlama gelir: Nedamet getirdin, artık yeter, artık bir budala değil, basiretli bir insansın. Kundry acele etmelidir: Parsifal, Amfortas'ı hatırlamadan onu baştan çıkarmalıdır. O yüzden en güçlü baştan çıkarma silahına, yani Oidipal temaya başvurur son çare olarak. Parsifal, Kundry'nin babasıymış ve Kundry de onun annesiymiş gibi, onunla sevişmelidir. Kadın onu öper ve işte tam o anda Parsifal en büyük dehşetin (*höchsten Schreck*) ve ölümcül bir acının pençesine düşer. Parsifal: "Amfortas... yara! Yara! Yüreğimde yanıyor!" 551

Bu, operanın tam düğüm noktasıdır: Parsifal geçirdiği bir şokla yazgısına giden yolu bulur ve kendisi olur. Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da dediği gibi, Parsifal toptan değişerek, masum bir budaladan çileci bir rahibe dönüşerek neyse o olur (Szyberberg'in filminde yeniden doğan Parsifal'i başka biri, bir aktris canlandırır). Parsifal aniden, Kurtarıcı İsa'nın kurtarılmasını isteyen feryadını duyar. Annesinin ölümünün sorumluluğunu üstlendikten sonra, şimdi de Tanrı'nın ölümünün sorumluluğunu üstlenmektedir; Tanrı, unuttuğun Tanrı, öldü. "Şefaatkâr Kurtarıcım! Lütufkâr Tanrım! Ben, günahkâr kulun, suçumdan nasıl aklanabilirim?"

Kendi kendini yaratan bir insan, yazgısını ellerine almıştır. Öykünün (buraya kadarının) Nietzsche'ye tamamen yapay gelmesinin nedeni nedir? Şu ana kadar (hem *Parsifal*, hem de *Karşı-Parsifal* oyunlarında) sadece ikinci perdeden bahsettik.

Cinsellik/suçluluk/bilginin özdeşleşmesi Nietzsche'ye göre doğaya karşı bir hakaret, Hıristiyanlığın en hastalıklı icatlarından biri ve en kötüsü (Parsifal efsanesinde görüldüğü gibi) basitleştirici bir fikirdir. Wagner bu temayı seslendirirken, bir yandan müziğine tensellik, kendi cinsel "baştan çıkarma" gücünü katar, bir yandan da aynı gücün ölümcül düşmanını destekler. Bu çok ince bir müzikal düzenlemedir.[123] Ne de olsa, cinsel sevginin açtığı yara, hastalığın (dekadansın) açtığı yara ve şefkatin açtığı yara, hep aynı yaradır. Bu çok-amaçlı bir temadır. Parsifal kişilik etiğinin taşıyıcısı olan tamamen kendi iç dünyasının belirlediği bir insan olabilmiştir, çünkü onun şefkati, öteki kişinin hissettiği acıya özdeş bir duygudur. Duygularının aşırılığı, onun yazgısının çileci bir rahibin yazgısı olduğunu bize önceden anlatır. Annesini öldürmenin (ki onu öldürmemiştir) sorumluluğunu üstlendiği gibi,

123. Diğer yerler dışında *Der Fall Wagner* içinde sunulmuştur.

Amfortas'a duyduğu şefkat de "normal" empatiden farklıdır. İlk sahnede Gurnemanz ondan "normal" bir şefkat duymasını istemişti: başka bir varlık acı çektiği için onun da acı çekmesini ve bunun yanı sıra tekrar acı çektirmemeye gönüllü ve istekli olmasını. Ama empati duyması gereken kişiyle tamı tamına aynı acıyı hissetmesini ondan hiçbir "iyi insan" istememiştir. Bu tür bir hassasiyet iyi insanın kişilik özelliği değil, Kurtarıcı'nın ayırıcı özelliğidir: Acı çeken ötekilere karşı bir sempati bile besleyememiş olan Parsifal şimdi (aynı durumda) ötekilerin çektiği acının ta kendisini hissetmektedir. Kendini ötekiyle tamamen özdeşleştirmek, kendini acının kaynağıyla tamamen özdeşleştirmeyi gerektirir. Bu kaynak da Kundry'nin öpücüğüdür. Parsifal mızrakla yaralanmasa da, o öpücükle yaralanmış ve bu yara onu mızrağın gücünden korumuştur. *Kendi eyleminin sonuçlarını "önceden bilmek"le kalmaz, aynı zamanda önceden hisseder de.* Eylemi engelleyen, asla yapılmayacak bu eylemin sonuçlarının önceden hissedilmesidir. İşte Parsifal bu şekilde (şefkat aracılığıyla) kendini gerçekleştirerek sadece Amfortas ve Kutsal Emanet'i değil, kendini de kurtarır. Parsifal ancak Kurtarıcı'yı kurtaran kişi olarak neyse o olabilir. Empati kurtuluşun tahtına giden kral yoludur.

Kundry'nin Parsifal'i baştan çıkarışının Oidipal doğasına sık sık değindim. Parsifal'le Oidipus (yani Sfenks'in bilmecesini bilen Oidipus) arasında pek çok benzerlik vardır, ama Parsifal aynı zamanda Oidipus'un zıddıdır da: Annesiyle sevişmeyen ve öldürülmesine yardım ettiği babasını dirilten bir Oidipus'tur o. Son olarak, Trol temasını da unutmamız gerek. Sadece büyülü bakireler değil, Kundry de kurbanlarını baştan çıkararak günaha iter. Ana rahmine geri dönen Parsifal kutsal bir yasaya karşı işlenen ahlâki bir günahtan suçlu olmakla kalmaz, aynı zamanda kendine karşı işlediği suçtan dolayı da suçludur. İnsanın yazgısında olanı gerçekleştirmeden veya yazgısında olanı gerçekleştirmek yerine, başlangıca dönmesi, bengi dönüşü tutkuyla kabul etmenin taban tabana zıddıdır. Önce yazgını gerçekleştir, sonra onu tekrarlamayı dile, yoksa sen bir başarısızlık, olumsal olarak kalacak olumsal biri olursun. Parsifal kendi dünyası, kendi bilgisi veya *psyche*'si tarafından "belirlenmemiştir." O bir tasarıdır, ama Nietzsche'nin sevebileceği, onaylayabileceği veya umutla yolunu gözleyeceği türden değil.

Sils-Maria'nın (kendi Monsalvat'ının) dağ havasını solurken Nietzsche başka bir "tasarı"nın düşünü kuruyordu: "Bizi kurtaracak" geleceğin insanı, "bu Deccal ve nihilizm karşıtı; Tanrı ve hiçlik karşısında muzaffer olan kişi... günün birinde zuhur etmeli..."[124]

124. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 24.

Parsifal'in bir çileci rahip olması, Nietzsche'nin hor gördüğü bir erdemin, yani şefkatin (*Mitleid*) sayesindeydi. Nietzsche'nin müzikal tiyatro oyununun, kendi *Karşı- Parsifal*'inin üçüncü perdesi bu çileci rahipten bahseder.

Üçüncü Perde: Çileci ideallerin anlamı nedir?

"Çileci ideallerin anlamı nedir?" sorusu, *Karşı-Parsifal*'in Üçüncü Perde'sinin ana temasını, daha doğrusu tüm *Karşı-Parsifal*'in ana temasını ve aynı zamanda *Parsifal*'in ve Wagner'in tüm operasının da ana temasını özetleyen sorudur: Bu soru Nietzsche'nin üçüncü makalesinin hemen ilk paragrafının ilk cümlesi olarak belirir anstzın. Nietzsche'nin orkestrasındaki tüm müzik aletleri, ileride bu aletlerin şu ya da bu grubu tarafından tekrar tekrar çalınacak olan aynı temayı seslendirir. Benim müzik aletleri grubu dediğime "perspektif" deniyor. "Perspektif"iniz ne olursa olsun, çileci ideallerin sizin için bir anlamı vardır. Sanatçı, filozof, âlim, kadınlar, biz fanilerin çoğu, rahipler ve azizler için ayrı bir anlamı vardır. *Crescendo fortissimo*'ya [kuvvetle çalınan kreşendoya] kulak verin: "Çileci ideallerin insan için çok farklı anlamları olabilmesi, insan istencinin temel gerçeğinin ifadesi, onun *horror vacui*'si [boşluk korkusu] demektir; *insan istencinin bir hedefe ihtiyacı vardır* ve hiç istençte bulunmamaktansa, *hiçlik* istencinde bulunur. Anlatabiliyor muyum?... Beni anladınız mı?"[125] Bu ilk paragraf aynı zamanda bir opera hilesi, daha perde açılmadan önce sergilenecek tüm oyun hakkında kısa bir öngörü mahiyetinde, "tüm orkestranın seslendirdiği bir prelüd"dür.

553

Perde açılır ve sahnede bir şaka gibi, kendi antitezini, yani taşralı bir budala ve çileci bir rahibi sunan Richard Wagner'i, yani o "başarısız pisliği" görürüz.[126] Bu andan itibaren Nietzsche ilk paragraftaki "orkestra"sından sanatçıları çıkarır ve dikkatini filozoflara yöneltir. Onlar için çileci ideallerin anlamı nedir? İlk tema ("ilk anlam") "işkenceden kurtulmayı başarmak"tır;[127] yani erdemden değil, tensellikten veya cinsellikten kurtulmak:

> "çünkü bunu onlardan yüce tanrıları, kibarca veya amansızca, talep eder: sadece tek bir şeyle ilgilenir ve her şeyini (zaman, enerji, sevgi ve ilgileri-

125. A.g.y., par. 1.
126. A.g.y., par. 2-5. Wagner ile *Parsifal* kadar sanatçının eserleriyle olan ilişkisini de tartışır. Bu temalardan zaten bahsettiğimiz için, burada onları atlayacağız.
127. A.g.y., par. 6.

ni) bir tek bu şey için birleştirir ve biriktirir."[128]

Bu yüce tanrı felsefedir veya felsefeyle uğraşma istenci biçimine bürünen "güç istenci"dir, yani filozofun yazgısında vardır. Tekrar bir daire çizerek baştaki "uvertür" temasına dönüyoruz (bkz. yukarısı). Sınırladığımız konumuzu daha da incelikle işlemek üzere gerekli her şeyi zaten duymuş ve görmüş olduğumuz için, şimdi üçüncü makalenin belki de (bana göre) en güzel bölümlerini, çok büyük bir üzüntüyle, atlamak zorundayız. Ama sonuç kısmını, tabii buna öyle denebilirse, aklımızın bir köşesine not etmeliyiz. Şöyle yazar Nietzsche: "Dünya üzerinde filozofların yaşadığı en eski ve en yeni deneyim: Bir zamanlar 'yeni bir
554 cennet' kuran kim varsa, bunu yapma gücünü ancak *kendi cehennemi*nden almıştır."[129] Bu noktada birkaç söz eklemeliyim; aynısı Parsifal için de geçerlidir. O da aynı anda iki tanrıya tapmıyor muydu? Yani yazgının tanrısına ve Cennetin Tanrısı'na? Ve bu ikisi tek bir varlık olduğuna göre, Parsifal'in ve filozofun çileci ideale olan bağlılıklarındaki temel fark nedir? Ve Parsifal'in şefkati, kanayan yaranın acısı ve tensel/cinsel deneyimin acısı tek bir acıdan başka bir şey değilse ve onun kendi hayatını ve yazgısını bulmasını sağlayan şey, doğrudan ruhani bir arınma yaşayıp arzulardan arınmasıysa, Parsifal de aynı sahnede bir cennet (felsefi bir eser değil de bir dünya) kurma gücünü kendi (yeni bulduğu) cehenneminden almamış mıdır?

Ama biz Nietzsche'nin halihazırda kendi kendine sormadığı soruları soramayız. Şöyle devam ediyor:

> felsefi tin *her şeyden önce var olabilmek için* düşünce adamlarının *önceden kendine yer bulmuş* tiplerini, rahip, büyücü, kâhin ve herhangi bir din adamı tipini bir maske ve koza olarak kullanmak zorundaydı: *çileci ideal* uzun süre filozofun büründüğü bir biçim vazifesi gördü... filozof kendini dışa karşı böyle *göstermek* zorundaydı... felsefe çok uzun bir süre boyunca çileci bir kisveye ve örtüye bürünmeseydi, kendini hataya kaptırıp çileci olarak kavramasaydı *mümkün bile olamazdı... çileci rahip* geç modern çağlara değin içinde yalnızca filozofun yaşayabileceği ve sürünerek etrafta dolaşabileceği iğrenç ve kasvetli bir tırtıl biçimi sundu.[130]

Parsifal ve filozof arasındaki ortak nokta, tırtıl-filozofla yani filozofun büründüğü kisveyle onun arasında da ortaktır. Ve filozofta yüce ne varsa, bu kisveye rağmen yücedir. Yanlış anlamaları ortadan kaldırmak gerekirse, bu kisve bir "görünüm" değildir ve filozof tüm "öz"üyle bir-

128. A.g.y., par. 8.
129. A.g.y., par. 10.
130. A.g.y., par. 10.

likte bu kisveye bürünmez.[131] Aslında Nietzsche'nin perspektifinden bakıldığında öz/görünüm ikiliği felsefenin büründüğü metafizik "kisve"ye aittir. Çileci rahip, filozofların şu ana değin benimsediği bir yaşam biçimidir; bu, yaşamlarının tek (tipik) biçimidir. Ama felsefe "tanrısının" dolapta sakladığı bir şey vardır: Yeni ve yeterli bir biçim, güzel bir görünüm; oysa çileci rahip hiç değişmeden aynı kalır. Dönüşebileceği en son biçime girmiştir, yeni biçimlere giremez.[132]

Şimdi bu noktayı dikkatle dinlemeliyiz: Nietzscheci kurtarıcı teması burada ilginç bir çeşitlemeyle karşımıza çıkıyor. Genellikle Nietzsche bu temanın bir haykırış veya yakarış dolu bir dua veya vaat edilen geleceğe var güçle sesleniş biçimine girerek kuvvetle seslendirilmesini sağlar (ve siz de metnin buraya kadar okuduğumuz kısmında bunun iki örneğini hatırlıyorsunuzdur). Ama burada kurtarıcı teması, retorik değil, gerçek bir soru halini alır: Soran kişinin cevabını gerçekten bilmediği bir soruya dönüşür. Aynı zamanda bir sesleniştir de, çünkü kurtuluşa ulaştıracak bir "Evet" cevabı alma olasılığına duyulan arzuyla sorulmuştur. Soru sanki şunları sorar: "'Filozof'un şu andan itibaren dünya üzerinde *mümkün* olmasını sağlayacak kadar tin istenci, sorumluluk istenci, *istenç özgürlüğü* var mıdır günümüzde?"[133]

Ne var ki, tırtılın dönüştüğü kelebek ancak Nietzsche'nin duygusal iç dökmelerinde karşımıza çıkar; biz tırtılın (Parsifal'in) ve onun çeşitlemelerinin sahnede olduğu Üçüncü Perde'nin İkinci Sahnesi'ndeyizdir. Nietzsche tırtıl ve çeşitlemelerini farklı perspektiflerden ele alır. Çileci rahip acılarının tadını çıkartmaktadır; bir azap imgesiyle baştan çıkarır ve anlağını hadım etmek üzere tüm hislerini askıya almak için istençte bulunur. Ama bu (gizemli) çileci rahip hastalıklı bir kültürde çileci ideallerin, yozlaştırıcı bir hayata karşı koruyucu içgüdülerin, hayatın muhafaza edilmesi zanaatının temsili taşıyıcısıdır. Bu paradoks pek çok farklı çeşitlemede ve orkestra düzenlemesinde seslendirilir ama bütün hepsi aynı kapıya çıkar: Çileci rahip hastalıklıdır ve bize de hastalık bulaştırmaktadır; gelgelelim, hayatı ancak bu (hastalıklı) baştan çıkarıcı, bu hayat düşmanı kurtarabilir.[134] Buna göre, Parsifal hâlâ Amfortas'ın dekadan dünyasının "kurtarıcı"sı mıdır?

131. Nietzsche'nin öz/görünüm ayrımı hakkındaki eleştirisi için bkz. *Jenseits von Gut und Böse* ve *Götzendämmerung*.

132. İkinci sahnede, Nietzsche vicdanlı insanların hastalıklarından bahsedip, tıpkı hamilelik nasıl bir hastalıksa, bunun da onun gibi bir hastalık olduğunu eklediğinde de benzer bir hamilelik benzetmesiyle karşılaşırız. Gelgelelim, bundan hemen sonra tartışılan ve tamamen boş laf olan, bir başka "hastalıklılık" dalı da vardır.

133. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 10.

134. A.g.y., par. 11 ve 12.

Ve bu noktada Nietzsche bu (hastalıklı) insana düzdüğü övgüde bir adım daha ileri gider. İnsanlığa düzdüğü övgü daha moderndir, ama daha zayıftır ve belki de Sophokles'in *Antigone*'sindeki ünlü koro şarkısından daha dokunaklıdır.

> İnsan... *hastalıklı* hayvandır... tüm diğer hayvanlarla karşılaştırıldığında, onların yaptıklarından daha fazlasına cüret etti, daha fazla yeni şey yaptı, daha fazla cesaret gösterdi ve kaderi daha fazla zorladı; o, kendi kendiyle deneylere girişen büyük deneyci, tatminsiz ve doyumsuz, nihai hâkimiyet için hayvanlarla, doğayla ve tanrılarla boğuşan o; hâlâ namağlup, ebediyen geleceğe yönelmiş, kendi huzursuz enerjileri yüzünden asla rahat yüzü göremeyen, öyle ki kendi geleceği, her bir şimdiki zamanın sağrısını

> mahmuz gibi dürten insan; böylesine cesur olan ve böylesine cömertçe yetenek bahşedilmiş bir hayvan nasıl olur da tüm hasta hayvanlar arasında hastalığı en tehlikeli; en müzmin ve en şiddetli hayvan olmaz?.. Kendini, bu yıkım, kendini yıkma ustasını *yaralarken* bile ... o aynı yara sonradan onu *yaşamaya* zorlar.[135]

Bu son cümlenin *Parsifal*'e yaptığı gönderme o kadar açıktır ki, daha fazla incelemeye bile gerek yok.

Ama Nietzsche, derken perspektifini değiştiriverir. Hastalıklılığımız daha normal oldukça, "yüce tin ve beden gücünün ender vakalarına, yani insanlığın arasındaki *şanslı atışlara*"[136] daha yüce bir onur atfetmemiz gerekir. "Şanslı atış" kelimesinin gönderme yaptığı kimseler genel olarak bir kişilik etiği olan tüm insanlar değil, sadece tüm çileci ideallerden vazgeçmiş "kelebek" insanlardır. "Çileci rahipler" artık bu "şanslı atış"ın sağlığını koruma perspektifinden tanımlanır ve tartışılır. Ne yazık ki, bu tartışmanın pek çok önemli noktasını atlamak zorundayız, gerçi bunlar Nietzsche'nin bestesinin müzikal yapısını biraz daha ortaya çıkartabilirdi. Örneğin, ilk sahnenin ana teması (*hınç*) burada tekrar belirir ve çileci rahip temasıyla (kendimize karşı duyduğumuz *hınç* duygusuyla) birleşir: Ve ana temalar suçluluk, günah, mahrumiyet, lanetlenme ve kurtuluş gibi Hıristiyanlık temalarını (ayrı ayrı küçük temalar halinde) kendine katar. Sürü teması (ve Richard Wagner'in de örneklendirdiği sürü insanı teması) aynı zamanda "kudretli büyücüler" (çileci rahipler) tarafından yaratılan "duygu patlaması" (bkz. Wagner'in müziği) ve sürüyle de birleşir. Beğeninin (Yeni Ahit, Luther ve Wagner tarafından) bozulması da sık beliren temalar arasındadır.

Derken, Nietzsche perspektifini tam olarak değilse de, tekrar "geriye" çevirir. Şimdi çileci idealin nelere sebep olduğunu değil, ne anla-

135. A.g.y., par. 13.
136. A.g.y., par. 14.

ma geldiğini tartışmaktadır.[137] Bu noktada çoktan tahmin ettiğimiz bir şeyden iyice şüphelenmeye başlarız: Nietzsche'nin *Karşı-Parsifal*'inin radikal bir *Karşı-Parsifal* olmadığından. Nietzsche'nin Wagner'in son eserini hor görmesine, hatta bu eserden nefret etmesine rağmen, şahit olduğumuz artık iki can düşmanının çarpışması değildir. Ya da *Soykütük* adlı oyunun sergilenmesi esnasında burada bir şeyler değişmiştir. İlk makale (Birinci Perde) dolaylı bir felsefi (ve sanatsal) polemiğin dümdüz bir örneğidir. İkinci makalede (İkinci Perde'de) Nietzsche'nin ahlâk ve etik üzerine sözlerinin pek çoğu *Parsifal* okumamızda yorumlama araçları vazifesi görebilir, ama Nietzsche *Parsifal*'in durduğu konumu asla benimsemez. Fakat üçüncü bölümde (Üçüncü Perde'de) işleri tersine çeviren bir şeyler olur.

Nietzsche üçüncü makalenin, Zerdüşt'ün aşağıdaki sözü üzerine yapılan uzun bir yorum olarak okunmasını önerir: "Umursamaz, alaycı ve haşin – böyle ister *bizi* bilgelik: O bir kadındır ve sadece bir savaşçıya âşık olur daima."[138] Bu Nietzsche'nin şakalarından biridir, zira üçüncü makale bu cümlenin ruhuna uygun şekilde yazılmış (veya bestelenmiş) olsa da, bu cümlenin "meal"i değildir kesinlikle. Ama gelin, tekrar Nietzsche'nin 23. paragraftaki sorusuna, aynı zamanda üçüncü makalenin başlığı olarak da karşımıza çıkan soruya ("Çileci ideallerin anlamı nedir?" sorusuna) geri dönelim. Çileci ideal güçlüdür, çünkü bir istenci ifade eder, bir hedef (tek bir hedef) sunar ve bir yorum getirir. "İstenç, hedef ve yorumdan oluşan bu kapalı sistemin eşi nerede? Neden eşini bulamadı? *Öteki "tek bir hedef"* nerede?[139]

Ne modern bilimin ne Tanrıtanımazcılığın ne de radikal aydınlanmacılığın bir eş sunamadığını öğreniriz. Zira, insan ister Tanrı var desin, ister yok desin, hakikate eşit ölçüde iman eder. Hakikat'e, hakikatin değerine duyulan iman çileci idealin ta kendisidir. Gelgelelim, "Çileci idealin tanrısına duyulan imanın reddedildiği andan itibaren, *yeni bir sorun doğar*: Hakikatin *değer*i sorunu."[140] Bu noktada, Tanrı'nın ölüm ıstırabı ve ölümü üzerine, eski imanın içinin boşalması üzerine en kısa, ama öz ve zekice tartışmalardan biriyle karşılaşırız; bu tartışmada Tanrı sonunda bir soru işaretiyle yer değiştirir ve her şey mubah olur: Bu, etkin ve edilgen nihilizm ve modern ideallerin sahtekârlığı üzerine bir tartışmadır. Hıristiyan Tanrısı'nın hakikatine ne oldu, diye sorar Nietzsche ve kendi sorusunu kendi cevaplandırır: "Tüm yüce

137. A.g.y., par. 23.
138. Zerdüşt ile ilgili alıntı, *Soykütüğü*'ndeki üçüncü makaleden öncedir.
139. A.g.y., üçüncü makalenin par. 23.
140. A.g.y., par. 24.

şeyler kendi yıkımlarını da beraberinde getirirler."[141] Bir dogma olarak Hıristiyanlık kendi ahlâkı (doğruculuk erdemi) tarafından yıkılmıştır ve Hıristiyanlık ahlâk olarak da yok olmalıdır, zira hakikat (hakikatin anlamı, hakikat istenci) artık sorgulanmaktadır. Ahlâk yok olacak: Bu, gelecek iki yüzyıla ayrılan "yüz perdelik büyük gösteri"dir; "tüm gösterilerin en korkuncu, en tartışmalısı ve belki en umut verenidir."[142] Nietzsche'nin üçüncü durumda sadece "belki" dediğini fark etmişsinizdir.

Parsifal'e geri dönmemize gerek yok, çünkü daima *Parsifal*'i, "*Parsifal* Sorunu"nu, hakikat sorununu tartışıyoruz. Parsifal'in kaderi, Kurtarıcı'yı kurtarmak, dekadan bir dünyanın tanrısını diriltmek, Kutsal Emanet'i, yani Hakikat'i ortaya çıkartmaktır. Parsifal bir hakikat istencinde bulunur ve ancak bu hakikat istenci yoluyla anlamsız bir dünyaya anlam kazandırır. Acı çekmenin tekrar bir anlamı vardır, tıpkı ölümün ve yaşamın olduğu gibi. Ortada, tek Hakikat'in tekrar onarıldığı bir hedef, bir yorum ve bir istenç vardır. Yüzeye bakılınca Nietzsche Feuerbach'ı bırakıp Schopenhauer'a boyun eğen Wagner'le savaşıyormuş gibi durur. Ama derinliklerde başka bir şey daha vardır ve bu daha da can alıcıdır. Kutsal Emanet'in içeriğinin ne olduğu, Hıristiyan mı, yoksa pagan mı olduğu fark etmez. Zira o, Hakikat'i simgeler, tek, yegâne, kurtarıcı Hakikat'i, metafiziğin Hakikat'ini.[143] Bu, Nietzsche'nin hakikati gibi perspektivist bir hakikat değildir. Parsifal, "Bu benim hakikatim" veya "Bu senin hakikatin" diyemez, sadece hakikatleri "gösterir." Dolayısıyla Parsifal, metafiziğin Hakikat'ini tanrılaştırır. Gelgelelim, metafiziğin Hakikat'inde vücut bulan bir ahlâk da, geleneksel Yahudi-Hıristiyan ahlâkının hep yaptığının aynısını yapar o hastalıklı hayvana: Onu aşağılar, köleleştirir, cinsiyetsiz kılar. Üstelik, Parsifal modern, olumsal bir insan ve dünyası da modern, olumsal bir dünya olduğu için, metafizik Hakikat'i kurtarmakla ilgili dini bir tiyatro oyunu tamamen yapmacık bir harekettir. Tanrı inancının çoktan bittiği yerde, hiçbir eski "kurtarıcı" onu onaramaz. Mutlak hakikate duyulan inancın bittiği yerde, her şeyin mubah olduğu yerde, "ortaya çıkartma" (*aletheia*) hareketi asılsızdır. Kutsal Emanet bir sahtekârlıktır. Kurtarıcı kurtarılamaz. Tüm bu gizem yığını yalandır ve insan bir sanat eserinde yalan söylememelidir. Bir kişilik etiği sahibi, kendini,

141. A.g.y., par. 27. Sadece bu cümle değil, tüm düşünce zinciri hatırı sayılır ölçüde Hegelcidir. Nietzsche'nin Hegel'in felsefesini reddettiği iyi bilinir. Gene de onun Hegel'in *Phenomenology* [Görüngübilim] adlı kitabını hiç okumadığını düşünüyorum.
142. A.g.y., par. 27.
143. *Parsifal*'in çağcıl bazı yorumcuları onda Bir Hıristiyan gizem-oyunundan ziyade bir pagan efsanesi bulurlar.

kendi yazgısını, kendi hakikatini bulmuş, olumsal bir insan olan Parsifal, Hakikat diye Kutsal Emanet'i göstermemeliydi.

Nietzsche'nin kendisi *Karşı-Parsifal*'inin Üçüncü Sahnesi'nde Parsifal'in aleyhine konuştuğu kadar onun lehine de konuşur. Aslında *Parsifal* teması üzerine Wagner'inkinden daha modern bir opera besteler Nietzsche. Bu, bir soru işaretiyle biten bir operadır. Ama bir opera bir soru işaretiyle nasıl bitebilir?

Nietzsche'nin operasının finali (ve bu gerçek bir finaldir!)[144] trampetlerin sesiyle başlar: "Çileci idealin dışında, insanın, bir hayvan olan insanın, şimdiye dek bir anlamı olmadı." Derken yaylı çalgıların seslendirdiği ana tema tekrar duyulur: "İnsanlığın peşini şu ana değin bırakmayan lanet, acı çekmenin kendisi *değil* de, acı çekmenin anlamsızlığıydı; *çileci ideal insana bir anlam sundu*." "Bu... yeni bir acı getirdi; daha derinde, daha içte, daha zehirli ve hayatı daha da beter yıkan bir acı; tüm acıları *suçluluk* perspektifi altında topladı... Ama... insan böylece bundan *kurtuldu*, bir anlam kazandı... *istencin ta kendisiydi kurtulan*."[145] Bu istenç de, Nietzsche'nin müzikal tiyatro oyununun uvertüründe sürekli seslendirildiği gibi, bir hiçlik istenciydi. "Ve *insan* hiç istençte bulunmamaktansa, *hiçlik* istencinde bulunur."[146]

Nietzsche'nin müzikal tiyatro oyununun bir soru işaretiyle bittiğini daha önceden de belirttim. Yanılmış olabilirim. Ne de olsa, üçüncü makalenin son cümlesi tamamen kesin bir ifade. Ve aslında, bu Nietzsche'nin son müzikal cümlesi. Peki ama, aynı zamanda müzikal oyununun da son cümlesi mi?

İkinci Perde'nin finaline geri dönelim. 24. paragraftan birkaç kelime alıntılamıştık. Nietzsche burada bir kurtarıcıya, bir karşı-Parsifal'e, "Tanrı ve hiçlik" karşısında muzaffer olan birine duyduğu özlemi anlatır. Final (Üçüncü Perde'nin finali) böyle bir kurtarıcıya göndermede bulunmaz. Geriye kalan tek bir kurtarıcı vardır: bizzat Parsifal, o nihilistvari çileci idealleriyle çileci rahip, o sahte kurtarıcı. Ama İkinci Sahne'nin (makalenin) sonunda başka bir tema tekrar duyulur: "Ama ben neler diyorum? Yeter! Yeter! Burada bana salt susmak yaraşır; yoksa bir tek... *Zerdüşt*'ün hakkı olanı gasp etmiş olurum." Bu tema finalde bir daha karşımıza çıkmaz, en azından "tekrar duyulmaz." Sonra sessizlik olur. Nietzsche'ye bir tek sessizlik yaraşır (*geziemt*). Peki ya Zerdüşt'e? Zerdüşt'ün düsturu (hatırlarsanız, bir kadın gibi yalnızca bir savaşçıyı seven bilgelikle ilgilidir) Üçüncü Perde'nin (makale-

144. A.g.y., par. 28.
145. A.g.y., par. 28.
146. "*Leiber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen*" A.g.y., par. 28.

nin) başına bir ilke olarak yerleştirilmiştir. Nietzsche'nin (Zerdüşt'ün babasının) yorumlayacağı ana temayı Zerdüşt'ün seslendirmesi istenmiştir. Bunun böyle olmadığını, Nietzsche'nin şakalarından biri olduğunu gördük. Bu abartılı bir şakadır, zira Nietzsche'nin de dediği gibi, sadece çileci idealler yorumlanacak bir hakikat, bir hedef ve bir anlam sunar. Zerdüşt hakikati söyler, ama Nietzsche Zerdüşt'ün yerine geçip yeni hakikati, yeni bir kurtuluşun yeni umudunu ilan etmekten kaçınır kendi oyunun finalinde. Kutsal Cuma günü Nietzsche'nin (müphem, şizofrenik, *Doppelgänger*) Parsifal'i, Kutsal Emanet'i keşfeder, ama tıpkı İkinci Perde'deki Wagner'in Parsifal'i gibi, kanı, ışık saçan umudu, hâlâ gizli olan Kutsal Emanet'i yalnızca kendisi (rüya gibi bir coş-
560 kunluk içinde, derin duygularla sarsılarak) görür. Etrafındaki ötekiler, yani kurtarmak üzere seçildiği kişiler hiçbir şey göremez; Parsifal'in hakikati onların hakikati değildir. Ortada ilahi sesler falan yoktur, Parsifal'in başının üzerinden kuğu falan uçmaz. Orada tek başına, gözlerini kendi hakikatine dikmiş halde ayakta durur ve şarkı söyler. Ama diğerleri sessiz kalır. Nietzsche de sessiz kalır.

Beşinci ders

Bildiğimiz gibi, *Soykütüğü*'nün son paragrafı şu cümleyle başlar: "Çileci idealin dışında, insanın, bir hayvan olan insanın, şimdiye dek bir anlamı olmadı."[147] "Der Mensch"in burada "insan familyası"ndaki türleri temsil ettiği söylenebilir: yani evcilleştirmenin ve kendi kendini evcilleştirmenin ürününü, yani o "hastalıklı hayvan"ı. İlk bakışta Nietzsche tüm insan türü hakkında bir şeyler söylermiş gibi durur. Ancak, tekrar baktığımızda Nietzsche'nin burada tüm insan türüne değil, "idealler" uydurma uğraşını üstlenen insan gruplarına veya (belki de) tüm insanlara atıfta bulunduğunu fark ederiz. Nietzsche kendileri ve ötekiler için değer kümeleri tesis eden öncülerden bahsetmektedir. Ancak ve ancak ortada idealler uyduran, benimseyen ve yayan insan

147. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 28, s. 159, Say Yayınları, 2004, İstanbul.

grupları varsa insanın bir anlamı (*Sinn*) vardır, acı çekmenin bir anlamı (*Sinn*) vardır, ancak o takdirde istenç kurtarılabilir. Çileci idealin, yani hiçlik istencinin, yaşlı Batı uygarlığının iki bin küsur yıllık uğraşısının sonucunda ortaya çıkan bu idealin alternatifi yoktur. Eğer öyleyse, Wagner dekadan dünyayı, eski, henüz dekadan olmadığı haline geri döndüren muhafazakâr kahraman Parsifal'i yaratmakla "güç istenci"ne büyük bir hizmette bulunmuştur; yani, çoktan zayıf düşmüş ve inandırıcılığını yitirmiş bir ideale eski ihtişamını ve hakikatini geri kazandırmaya cüret eden ve böylece hayata, acı çekmeye tekrar anlam kazandıran Parsifal'i yaratmakla. Bu çıkarım kaçınılmaz olabilirdi; tabii radikal aydınlanma insanı Nietzsche için çıkarımlar kaçınılmaz ol-
562 saydı. Ama Nietzsche kendi çıkarımına (zira bu çıkarım ancak onun öncüllerinden doğar) isyan eder. Çileci ideal haricinde insanın *şu ana değin* hiçbir anlamı olmamıştır. Şu ana değin olmamıştır, ama yarın bir anlamı olabilir. Belki de olacaktır.[148] Bu "belki", yeni olasılıklar doğurur. "Belki" yeni bir felsefenin kelebeği, çileci rahip kozasından çıkıp uçacaktır; "belki" tüm değerler değerlerinden sıyrılacaktır; "belki" gelecekte başka bir değer kümesi olacaktır; "belki" insan "daha yüce" bir şeye uzanan bir köprüdür yalnızca. Parsifal sahtekârdır, çünkü bu "belki"yi ortadan kaldırır.

Radikal felsefe şok edici ve kışkırtıcı kategorik açıklamalara düşkündür. Nietzsche de tipik bir radikal filozoftur ve o da şok edici ve kışkırtıcı kategorik açıklamaları sever. Gelgelelim, en başta tarihsel zorunluluk olmak üzere, "zorunluluğu" yapıbozuma uğratmıştır; sonuçta elinde kalan bir "belki"dir. Bu "belki"yi kategorik açıklamaların hizmetine sokmanın tek bir yolu vardır ve bu da tam Pascalcı anlamda bir bahis fikrini gerektirir. Nietzsche'nin ağzından ama Pascal'ın bahis hakkındaki sözleriyle konuşacak olursak, bahse girmek hiç de saçma bir fikir değildir. Nietzsche'nin felsefi mitolojisinde Pascal düşmüş bir meleği anımsatır; varını yoğunu yanlış seçeneğe, yani Tanrı'nın varlığına[149] oynayıp tüm itibarını korkakça yitiren büyük bir dehadır Pascal. Hem Pascal hem de Nietzsche olumsallığa gönderme yapmak için gözde metaforları olarak "zar atma"yı kullanmışlardır. Nietzsche, Tanrı var mı yok mu diye "bahse tutuşmaz", zira Tanrı'nın varlığıyla ilgili sorun Nietzsche'ye göre başlı başına metafizik bir spekülasyondur. Tanrısız yaşama seçimiyse etik-felsefi bir seçimdir:

148. Hegel, "belki" kelimesinin felsefede yeri olmadığını söyler. Gelgelelim bu kelimenin Nietzsche'nin felsefesinde bir yeri vardır.
149. Pascal, *Pensées* [Düşünceler], II: Cilt (Savaşçı).

> Biz, masumiyetini geri kazanma istencinde bulunan ötekiler, daha saf bir düşüncenin misyonerleri olmak isteriz... Herhangi birinin varoluşundan, herhangi birinin şu ve şu olmasından, yani şu ve şu zamanda şu koşullar altında doğmuş olmasından sorumlu tutulabilecek bir Varlık yoktur... Böyle bir Varlığın olmaması ne büyük bir tesellidir.

Hiç kimse bir "mükemmellik ideali", bir "erdem ideali", bir "mutluluk ideali" yaratmak için bizim üzerimizde deneylere girişmez.

> Şu ve şu olmamızla bağlantılandıracağımız bir yer, bir amaç, bir anlam falan yok. İnsan bütünü yargılayamaz, ölçemez, karşılaştıramaz, hatta yanlışlayamaz bile... zira, örneğin, *bütünün dışında hiçbir şey yoktur*.[150] (Tüm vurgular Nietzsche'nin.)

Zaten söylenmiş bir şeyi daha da desteklemek için bu alıntıyı yapmak gereksizdi; yani Nietzsche'nin hakikat sorunu da dahil olmak üzere tüm ontolojik sorularla kurduğu ilişkinin öncelikle pratiğe dönük olduğu açıktır. "Bu nedir?" diye sormaktansa, "Bunun bizim için anlamı nedir?" veya "Bizim ne işimize yarar?" diye sorar. Ama aynı kısa ve özlü alıntı (bizim için) bağlantılı bir soruşturma alanı daha açmaktadır. Nietzsche kendi perspektivizminin gayet Leibnizci bir Leibniz-karşıtı yorumunu sunar. Her ikisi de, evrende veya tarihsel evrende ne bir imtiyazlı nokta, zaman, durum olduğunu, ne de imtiyazlı bir grup bakış açısı veya imtiyazlı bir kişisel bakış açısı olduğunu savunduğu için Nietzsche Leibniz'le (zımnen) hemfikirdir. Tek tek tüm bakış açıları evreni kendine has, eşsiz şekillerde yansıtır (veya ifade eder).[151] Her bir bakış açısı diğerini kendi ölçütüyle, kendisine göre ölçer; mutlak bir ölçüt yoktur. Ama gene de Leibniz'de mutlak bir bakış açısı varlığını korur: O da tüm tikel perspektifleri birleştiren ve kendinde toplayan Tanrı'nın bakış açısıdır. Kaleminin tek dokunuşuyla Nietzsche bu mut-

150. Wir Anderen, die wir dem Werden seine Unschuld zurueckgewinnen wünschen, möchten die Missionäre eines reinlicheren Gedanken sein... Es fehlt ein Wesen, das dafür verantwortlich gemacht werden könnte, dass Jemand überhaupt da ist, dass Jemand so und so ist, dass Jemand unter diesen Umständen, in dieser Umgebung geboren ist... *es ist ein grosses Labsal, dass solch ein wesen Fehlt.* (...) Es fehlt jeder Ort, jeder Zweck, jeder Sinn, wohin wir unser Sein, unser So-und-so-sein abwaelzen koennen, Man KANN das Ganze nicht richten, messen, vergleichen oder gar verneinen... zum Beispiel, *well es Nichts gibt ausser dem Ganzen.* Nietzsche, cilt 13, ilkbahar 18888 15 (30) 2. Alıntı yapılan satırlar dekadans hakkında (dekadansa karşı) uzun bir söylemi sona erdirir. Alıntıdaki "biz", Nietzsche gibi hem dekadan, ama aynı zamanda hem de dekadanların zıddı olan kişilere tekabül eder.

151. Leibniz'in ve Nietzsche'nin perspektivizmi arasındaki benzerliğe Heidegger dikkat çekmiştir, *Holzwege* içinde: "Nietzsche'nin Lafı, 'Tanrı öldü'", Klostermann, Frankfurt.

lak bakış açısını da ortadan kaldırıverir. Bu hareket, tüm bakış açılarının eşit ölçüde değerli veya değersiz olduğu veya tüm perspektiflerin onları paylaşan tüm kadın ve erkekler için en değerli (ya da *yegâne* değerli) ideal ve bağlılıkları vücuda getirdiği, ama öteki kadın ve erkekler için bunun geçerli olmadığı anlamına gelebilir (ama bu anlama gelmek zorunda değildir). İnsan böyle radikal bir perspektivizm durumu karşısında itiraz kabul etmeyen kategorik bir açıklamaya nasıl müsamaha gösterebilir?[152]

Bu noktada bahse girme konusuna geri dönüyoruz. Nietzsche herhangi bir şey, özellikle de Tanrı var mı, yok mu diye bahse girmez. Bahis, anlam sorunu üzerine de değildir. Hayatımız her şeye rağmen anlamlıysa, anlam yalnızca bizim perspektifimizden bakılınca vardır. Gelgelelim, hiçbir perspektif totalliğin taşıyıcısı, Hakikat'in taşıyıcısı olarak ötekileri ölçmekte kullanılan bir ölçüt hizmeti görme imtiyazına sahip değildir; kendi perspektifimiz, illa ki böyle olması gerekmese de, "kendi hakikatimiz"i, hayatlarımızı (ve ötekilerin hayatlarını da) iyileştiren bir hakikat payı içeriyor veya taşıyor olabilir. Biz bu hakikate bağlanmışızdır. Napoléon'un dediği ve Nietzsche'nin de diyebileceği (belki de başka bir yerde dediği) gibi: "*On s'engage, et puis on voit*" ["Hele şu işe bir bağlanalım, belki o zaman görürüz"]. Peki ama, o zaman bahse girmenin en can alıcı kısmı nedir? Bağlanmak değil, "*puis on voit*" [belki görebilmek]. Bahis gelecek üzerine oynanmaktadır. Önce belli değerlere bağlı oluruz, sonra da ne olacağını görürüz. Ama gelecek yüzyıllarda ne olacağını görecek kadar yaşayamadığımızdan, gelecek üzerine bahse tutuşuruz.[153] Ve belki de... varımızı yoğumuzu bu "belki" üzerine oynarız. *Soykütüğü*'ndeki üçüncü makalenin 27. paragrafını hatırlarsınız. Nietzsche bu paragrafta bir dizi gösteriyle birlikte, "ahlâk ortadan kalkacak" demektedir: Bu, gelecek hakkında yapılan kategorik bir açıklamadır. Burada "belki" lafı geçmez. Gelgelelim, cümlenin sonuna doğru Nietzsche bu geleceğe aynı zamanda "tüm gösterilerin belki en umut verici olanı" diyerek atıfta bulunur.[154] "Ahlâk ortadan kalkacak" cümlesi Nietzsche'nin kitabında kehanet dolu bir laf değil, salt bir tahmindir. Zayıf bir kategorik açıkla-

152. Lukács, *History and Class Consciousness* [Tarih ve Sınıf Bilinçliliği] adlı eserinde perspektivizmi elden bırakmadan mutlak bir duruş benimseye çok büyük özen göstermiştir. Ama derken, mutlak Tanrı bilincinin yerine proletaryanın atfedilen bilincini ikame ederek, anlatısına "imtiyazlı duruş" kavramını tekrar eklemek zorunda kalmıştır.

153. Lucien Goldmann *Le Dieu caché* adlı eserinde Pascal'ın bahis fikrini aynı minvalde uygulamıştır.

154. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, par. 23.

madır, oysa radikal felsefe güçlü açıklamalar gerektirir. Bu cümledeki "belki" kelimesi daha güçlü bir şeyler, bir nevi güçlü bir umut çağrıştırır. Nietzsche, "belki evet, belki de hayır" diyemezdi, sadece, "belki evet" diyebilirdi; gerçi, mantık gereği, "belki evet" demek, aynı zamanda "belki de hayır" demektir. "*Puis on voit*" ise şu şekilde tercüme edilebilir: Belki başarıyı göreceğiz, belki de başarısızlığı. Ama "*puis on voit*" lafının önüne "*On s'engage*" gelirse bu şu demektir; gerçi her şey olabilir, ama ben gene de iyi sonuç üzerine bahse giriyorum. İyi sonuçsa pek çok anlama gelebilir. Nietzsche "iyi sonucun" kendisi için ne anlama geldiğini de pek çok açıdan tarif etmişti. "İyi sonuç" hakkında yaptığı açıklamalar ne kadar somut olursa, çağımızın okuru da o kadar hayal kırıklığına uğrar. Kastlardan oluşan yeni bir toplumun veya üstinsanın doğuşu (özellikle üstinsan sözde biyolojik terimlerle tarif edilmişse) bazılarımıza daha ziyade "kötü sonuç" gibi gelir. Ama Nietzsche ne kadar az somut olursa, ona karşı biz de o kadar anlayışla yaklaşırız. Eğer vurgulanan bağlanmanın kendisiyse ve gelecek üzerine girilen bahis müphemleşirse (veya müphem olarak kalırsa), Nietzsche'nin şu an tartıştığımız son döneminde olduğu gibi, şimdiki zaman gelecekten daha önde gelmeye başlar.

Radikal felsefenin kategorik sivriliği işte böyle perspektivizmle iç içe geçebilir ve (gelecek üzerine) girilen bahis ve "belki evet" anlamındaki "belki" ile de bir arada olabilir. Nietzsche'nin girdiği bahis öncelikle pratiğe dönüktür: Bu, bağlanma yoluyla bahse girmektir. Bağlanırken varımı yoğumu zaten o "belki"nin gerçekleşeceği geleceğe yatırmış olurum. Nietzsche'de mutlak bir perspektif yoktur, ama mutlak olarak bağlanmak vardır; totalite diye bir şey yoktur, ama total olarak bağlanmak vardır; herkese vaaz edilecek bir Hakikat yoktur, ama tamamen yaşayabileceğim "kendi hakikatim" vardır. Friedrich Nietzsche tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesine bağlanmıştı; tüm değerleri kastediyordu, sadece bazılarını değil. Nietzsche tek başına (veya tek bir amaç doğrultusunda) iki bin (küsur) yıllık Avrupa kültürünün değerler sistemini "geri alma"ya bağlanmıştı.

Peki ama, bunda sorun ne? "Totalite" kavramını tüm perspektiflerin "totalite"sinden (yani, Leibniz'in Tanrı'sından veya Lukács'ın proletaryasından), kişisel olarak bağlanmanın "totalite"sine kaydırmanın nesi yanlış? Bir kere bu kaydırma bir "şanslı atış"tır. Burada yeni bir hakikat anlayışı doğmaktadır, daha doğrusu aynı anda birkaç yeni hakikat anlayışı birden zuhur etmektedir; yaşadığımız yüzyıl henüz hepsini bir araya getirememiştir. Güçlü bir epistemolojik iddia olmaksızın hakikat, "benim için hakikat" demektir. Benim varoluş bağlılığım ge-

reği, "total bağlılığım"dır bu yalnızca. Friedrich Nietzsche kendini bir filozof olarak seçti; bu, onun total bağlılığıydı, onun için "bütün" demekti; bunun "üzerinde", "gerisinde" veya "dışında" (Nietzsche için) hiçbir şey yoktu. Nietzsche neyse o olmaya total bir bağlılık sergilemişti. Kendi "hissiyat"ının, kendi "güç istenci"nin, kendi yazgısının, ona felsefi bir içerik ve yönelim kazandıran sesini dinledi. Bu yolla geleneksel değerler sistemini tersyüz etmeye girişmiş radikal bir filozof oldu; Nietzsche kendi hakikatini bu yolla oluşturdu. Bu noktaya kadar hâlâ bir kişilik etiğinin hikâyesini dinliyoruz. Bu noktaya kadar pratiğe dönük holizm [bütüncülük] adına epistemolojik totaliteden vazgeçmek bir kazançmış gibi durmaktadır hâlâ. Ve Nietzsche ve benim için
566 bir kazanç olan şey (yani total olarak bağlanmayı total bilgiden ayırmak) bir samimiyet (içtenlik) hareketidir. Kant bu noktada ona çok pahalıya patlayan bir zafer kazanır. Zira bilgi ve pratik akıl arasındaki ayrım tamamlanmış olur, ama evrensellik bu uğurda feda edilmiştir. Ve çok pahalıya patlayan tüm zaferlerde olduğu gibi, bu da sadece evrenselciler için değil, Nietzsche için de muallakta kalmıştır.

"*Warum ich ein Schicksal bin*" *Ecce Homo*'nun son bölümünün alt başlığıdır. Bir kişilik etiğinin çerçevesi içinde bu başlık göstermelik değildir. Bir kişilik etiğini izleyen herkes bir yazgıdır. Kendi yazgısıdır. Lukács'ın aşağı yukarı yirmi yıl sonra formüle ettiği gibi "olumsallıktan zorunluluğa giden yol; işte bu her sorunlu bireyin yoludur."[155] Ama Nietzsche kendi sorduğu soruyu cevaplarken başka bir şey söylediği gibi daha fazlasını da ekler:

> Beni anladınız mı? Hıristiyan ahlâkının keşfi eşi benzeri olmayan bir olay, gerçek bir felakettir. Onu keşfeden kişi bir *force majeure*, bir yazgıdır: insanlık tarihini ikiye ayırır: ondan önce yaşayanlar ve ondan sonra yaşayanlar; hakikatin yıldırımı şimdiye değin en yüce addedilen şeyin üzerine düştü.[156] (Vurgular Nietzsche'nin).

Nietzsche kendi kendisinin yazgısı olmakla kalmaz, o aynı zamanda tarihsel bir yazgı olur. Her *vornehme* (asil) insandan beklendiği gibi, yalnızca kendi kendini temsil etmekle kalmaz, tarihsel bir dönüm noktasını, hatta bin yılın yegâne belirleyici dönüm noktasını temsil eder.

155. Lukács, *A Regeny Elmicere Mapueto* [Tarihsel Roman], Gondoled, Budapeşte, 1975.

156. Hat man mich verstanden?.. Die *ent-deckung* der christlichen Moral ist ein Ereignis, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal–er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stuecke. Man lebt *vor* ihm, man lebt nach ihm... Der Blitz der Wahrheit traf gerade das, was bisher am hochsten stand... *Ecce Homo*, par. 8.

Hakikat sorunu bu noktada intikam hırsıyla geri döner. Nietzsche var gücüyle ilan ettiği şeyin yegâne hakikat olduğunu, yani sadece kendi perspektifinden bakıldığında görülen, "ona göre" hakikat değil de, tüm dünyanın eski bütün hakikati, o total ve mutlak hakikat olduğunu iddia eder. Nietzsche, ışığıyla "o ana kadarki" her hakikatin maskesini düşüren, ilga edip sahte olduğu gerekçesiyle iptal eden Hakikat'in "yıldırım"ından bahsetmektedir. Nietzsche metafizik hakikat anlayışına geri dönmemektedir elbette; onun tasarısı başkadır. Bir pratik düzeyinden ötekine geçmektedir. Bir kişinin kendi kişiliğinin hakikati (bir kişinin felsefesi) şimdi tarihsel hakikat olarak görünmektedir; Nietzsche'nin yazgısı da tarihin yazgısına denktir. Nietzsche'nin hakikat anlayışının öznelliği şimdi geri tepmiştir.[157] Eğer Nietzsche hakikati ve hakikat-dışını ölçebilecek bir mihenk taşının varlığını, yani filozofun kendi fikirlerinin sağlamasını yapmak için bizzat başvurabileceği ya da başvurması gereken bir mihenk taşının varlığını onaylamış olsaydı; bir yandan metafizik hakikat anlayışının bıraktığı birkaç izi muhafaza etmiş, öte yandan da kendi hakikatinin tarihsel bağlantısını savunmuş olurdu. Lukács'ın aşırı zorlanmış Marx yorumuyla yaptığı da buydu. Tarihsel hakikat bu vakada (kişisel değil) tarihsel bir özneye atfedilmişti. Nietzsche bu tür bir yaklaşımı, samimiyetsiz olduğu gerekçesiyle (ki, gerçekten de öyleydi) reddetmişti. Ama o zaman, kişisel bir öznenin fikri eseri için, yani kendi kendisi için tarihsel hakikat, hatta mutlak tarihsel hakikat (sanki öyle bir şey varmış gibi) iddiasında bulunmuş oldu. Bu da deliliğin mantığıydı. Kişisel perspektivizme, bir kişilik etiğine mutlak bağlılık dünya çapında tarihsel bir özne anlayışıyla bir

157. Çoğu kişi bu cümleye karşı çıkacaktır. Ne de olsa, Nietzsche'nin özneyi tamamen yapısöküme tabi tuttuğu bazı felsefe çevrelerinde ortak kabul gören bir bilgidir. Bu konu burada tamamen tartışılamayacak kadar karmaşıktır. Değindiğim noktayı kısaca açıklamak için, görünürde çelişik iki alıntı yapayım. Her ikisi de Nietzsche'nin 1887 ilkbaharı tarihli defterlerinden, *Studienausgabe*'nin 12. cildinden alınmıştır: her ikisi de burada yakından incelediğimiz yıllarda kaleme alınmıştır. İlk olarak bkz. 7(60): "*Est ist alls subjektiv" sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das "Subject" ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes Dhinter-Gegebenes, Dahinter-Gestecktes...*" ("Her şey öznel, diyorsun: ama bu zaten bir *yorum*. Özne verili bir şey değil, eklenen veya geri alınan, geride bırakılan bir şeydir..."). Sonra bkz. 9 (106): "*Das Subjekt is allein beweisbar; Hypotese, dass es nur Subjekte giebt – dass Objekt nur eine Art Wirkung von Subjekt auf Subjekt ist... ein Modus des Subjekts* (vurgular Nietzsche'nin). (Sadece özne teyit edilebilir. Sadece öznelerin var olduğu, nesnenin bir özne tarafından öteki özneye uygulanan bir tür etkiden... bir uygulama şekli veya özneden başka bir şey olmadığı hipotezi.) "Burada bırakın aşkın bir özneden bahsetmeyi, ontolojik bir özneden dahi bahsetmiyoruz, bahsettiğimiz güç istenci, itici güç, hissiyat, bizi ötekilere iten hayat; gelgelelim bizi farklı yönlere ve farklı bilgi türlerine doğru itiyor."

araya gelmez.[158] Deliliğin mantığı, deliliğe götürür. *Amor fati*?

Nietzsche kendi sorununun bu yönünden tamamen haberdardı. Kişilik etiğinin tarihle bir ilgisi yoktur. Bir kere tarihöncesinin "işi" bittiğinden ve *Sittlichkeit der Sitte* insanı bir kere söz verme hakkı edindiğinden beridir, yazgılarını gerçekleştiren, bir kişilik etiğinin ruhuna uygun bir hayat süren insanlar hep olagelmişti: (Bu daha güçlü insan tipi yeterince sık var olur, ama şanslı bir vaka, bir istisna olarak... asla istençli olarak değil.") Öteki tip (*Haustier*, *Herdentier* vs, yani evcil, sürü hayvanı) için "*war gewollt*" (istençte bulunulmuştur).[159] O zaman tarihsel görev "şanslı bir zar atışı" için istençte bulunmak mıdır? Bu kulağa tuhaf gelir, zira şanslı bir zar atışının ta kendisi olanların bile
568 kendileri üzerinde bilinçli istençte bulunamayacaklarını biliyoruz. Eğer bir tip (ya da şey?) için başkaları istençte bulunuyorsa (ki, bir tip için her zaman başkaları istençte bulunur) tanım gereği o şey şanslı bir zar atışı değildir, zira özerk değildir. Ancak, bir tip için istençte bulunmak, o tipin örneklerinden biri veya diğeri daha ortaya çıkmadan önce, fiilen "orada" olmadan önce onun için istençte bulunmak anlamına gelmez. Bu "istenç" daha ziyade yüce tipin ortaya çıkmasının önündeki engellerin kaldırılmasıyla ilgilidir. Bu istenç, bu yüce tipin örnekleri "burada" olduğunda, aramızda yaşamaya başladığında onların tanınmalarını sağlamaya hasredilmiştir. "Şanslı bir zar atışı"nın hiçbir nedeni yoktur, bu yüzden de insan onun için gerekli koşulları sağlayamaz. Ancak, gene de uygun bir *Rangordnung*, "*innerhalb der Gattung Mensch*"[160] (insan ırkı arasındaki sıradüzen) için en uygun koşulları sağlayabilir. Bu zayıf bir ifadedir ve dikkatle ele alınmalıdır. Ne de olsa, yaşadığımız demokratik çağ kişisel ayrım, benzersizlik, kişisel yazgı arayışına hoş gözle bakmaz. *Hınç* duygusunun gizli büyüyüşünün önü alınamaz, ama bu duygunun daha fazla artışı "şanslı bir zar atışı"nın tanınmasına yönelik karşıt bir tutkuyla dengelenebilir.

Bir yandaki kişilik etiğinin (zamandan bağımsız) mahiyetiyle, öte yandaki gerçekte bu "şanslı zar atışları" için gerekli en uygun koşulları yaratma görevi arasındaki gerilim baş edilmesi kolay bir gerilim gibi durabilir. Ama Nietzsche'de hep olduğu gibi, aynı tema farklı çeşitlemeler ve farklı orkestra düzenlemeleriyle karşımıza çıkar. Bazen düzel-

158. Bazen, meşru olmasa da, Hegel de benzer bir şey yapmakla suçlanmıştır. O, tarihteki (dünya tininin ilerleyişindeki) yazgıyı kabullenmiş ve kendini asla Schicksal ile özdeşleştirmemiştir.

159. "*Dieser stärkere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme – niemals als gewollt.*" Nietzsche, cilt 13, ilkbahar 1888, 15 (120).

160. A.g.y.

tilmesi mümkün olmayan bir akortsuzluk durumu doğabilir. O zaman Nietzsche yeni filozoflardan, ebedi değerlerin değerlerinden sıyrılmasını sağlayacak geleceğin insanlarından bahseder ki bu ebedi değerler de

> şimdiki zamanı, kaba kuvvetin bağıyla bağlar ve yeni mecralara akmaya zorlar. Biri, insanlığın geleceğinin kendi istençlerine, kendi insani istenç güçlerine bağlı bir şey olduğunu öğretmeli insanlara ve insanları yetiştirirken ve bizzat yetiştirilirken büyük maceralara ve deneylere niyetlenmeyi öğretmeli; şu ana değin adına "tarih" denilen anlamsızlığın ve olumsallığın tahakkümüne dur demeyi öğretmeli...[161]

Acaba Nietzsche'nin Kant'a yönelttiği en büyük suçlama, yani Kant'ın sözlerinin "nihai niyet"inin onun kendi ahlâkını ortadan kaldırdığı suçlaması,[162] dönüp kendini vurmuş, hatta hedefi olan Kant'ı vurmak yerine bizzat Nietzsche'yi vurmuş olabilir mi? Eğer tarihin olumsallığı geçersiz kılınırsa, şanslı zar atışı da geçersiz kılınır ve dolayısıyla kişilik etiği de geçersiz kılınır. Bir kişilik etiğinde insan bizzat kendi yazgısıdır: Bu etikte başka hiç kimse onun için "istençte bulunamaz" veya onu burada "yetiştiremez." Her insan zaten olumsal bir dünyada yetiştirilmiş ve olumsal olmuştur; eğer herhangi bir zorunluluk dünyasında "yetiştirilirse", *Sittlichkeit der Sitte* dünyasına, yani hastalıklı hayvanın dünya üzerinde en yüce yolculuğuna başlamasından önceye döneriz. O zaman Parsifal daha yüce bir vaat olmaz mı? Ne de olsa, Parsifal kimse tarafından yetiştirilmemişti, şu şüpheli "geleceğin filozofları"nın istencinin bir ürünü değildi; o, sadece "*schauerlichen Herrschaft des Unsinns un Zufalls*"ın ("anlamsızlığın ve olumsallığın korkunç tahakkümü"nden), yani, tarihin içinden zuhur etmişti. Gelgelelim, buraya kadar söylediklerini ele alırsak, Nietzsche o zaman, Parsifal'in ideallerini, o çileci idealleri hiç tartışmasız kabul etmiş ama yanlış bir *Rangordnung*'u (sıradüzeni) desteklediği gerekçesiyle "şanslı zar atışı"nın zuhur etmesini engellemiş olur. Ama nasıl ve niçin? Parsifal de bizzat şanslı bir zar atışı değil midir? *Rangordnung'u* kim yaratır? Nedir *Rangordnung?*

Şu ana değin Nietzsche'nin kişilik etiğindeki tek bir gerilimden (ya

161. welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausende auf *neue* Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen *willen*, als abhângig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesammtversuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, und damit jener schauer – lichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher "geschichte" hiess, ein Ende zu machen...*Jenseits von Gut und Böse*, par. 203, Nietzsche, cilt 5.

162. Nietzsche'nin bilgisi dışında ondan önce Hegel'in de belirttiği gibi.

da bazen duyulan bir akortsuzluktan) bahsettik. Bu gerilim, böyle bir etiğin zamandan bağımsız mahiyeti ile, Nietzsche'ye göre böyle bir etiğin gerçekleştirmesi gereken "tarihsel misyon" arasındaki gerilimdi (ya da akortsuzluktu). Bu gerilim (akortsuzluk) doğrudan bir ikinci gerilime (akortsuzluğa), yani bir kişilik etiğinin biçimiyle içeriği arasındaki gerilime yol açar. "Şanslı bir zar atışı" olan (neyse o olan, yani kendi yazgısı olan) ***herkes***in mi, yoksa aralarından bazılarının mı Nietzsche'nin nazarında bir kişilik etiği taşıyıcısı olduğunu artık bilemeyiz. Eğer bahsedilen herkes bir kişilik etiğine sahipse, o zaman bu etik Kantçı ahlâk felsefesi gibi biçimcidir, fakat biçimi evrensel değil, tıpkı bir sanat eserinin biçimi gibi bireyseldir. İçinizdeki insanlık değil,
570 salt kendiniz olursunuz, hem de tamamen kendiniz.

Genel tüm biçimci etikler gibi, biçimci bir kişilik etiği de tözsel belirlemeler için geniş çeşitlemeler sunar. Çok farklı vakalar, tamamen farklı kişilikler aynı kapıya çıkabilir. İçerdiği liberalizm sayesinde, biçimci anlayış bizim çağımız gibi çoğulculuğa artı puan veren bir çağ tarafından da benimsenebilir. Ancak, ileride ciddi sorunlarla karşılaşırız. Örneğin, Adolf Hitler böyle bir etiği örneklendirmeye kesinlikle uygundur: Olumsal bir insandır, kendi yazgısını hiç duraksamasız takip etmiştir, neyse o olmuştur. Ama Adolf Hitler'i yüce etik terimleriyle tarif etmek kesinlikle devrimci bir fikir olurdu. Ama, tekrar ediyorum, eğer tamamen biçimci bir kişilik etiği anlayışı benimsersek, onun içindeki kötülüğün vücut bulmasından kaçamayız. Görünüşe bakılırsa Nietzsche kötülüğün kusursuz örneğini bir kişilik etiğine dahil etmeye pek de itiraz etmezdi. Ne de olsa, "iyi insanlar"a hakaret etti, onlarla alay etti ve Hegel'de övdüğü tek nokta, Hegel'in kötülüğün tarihsel rolünü kabul etmesiydi. Ama Hegel gibi, Nietzsche'nin de kötülük hakkında çok özgül bir fikri vardı ve tüm canavarlar bu fikre uymuyordu. Bazıları yanlış türde kötülüklerdi. Nietzsche önce kötülüğün tanımındaki ortak özellikleri, örneğin kinizmi, tenselliği, acımasızlığı ve bencilliği alıp, göstergeleri tersine çevirerek bu "kusurlar"ı Makyavelci anlamda "erdemler" ilan etti; yani, en yücelere, "gerçekten iyi" insanlara ait erdem türleri. Ama bazı bildik kusurları görmezden gelirken, intikamcılık, kibir, kıskançlık, doğruculuktan mahrum olma (yalancılık) gibi bazılarını da "kötü" karakter özellikleri (kötü hava!) olarak kabul etti.

Ne olursa olsun, Nietzsche bir kişilik etiğini salt biçim açısından tanımlamaktan asla tam memnun kalmadı. Her zaman olmasa da, çoğu zaman bir kişilik etiği hakkında kurduğu imgeyi tözsel belirlemelerle donattı. Bazen, bu tözsel sınırlamalar işe yaradı da. Örneğin, Nietzsc-

he açısından *hınç* duygusu modern bir insanın bir kişilik etiği örneği vasfı kazanmaya uygun olmadığını gösterirdi. Nietzsche'nin açısından bakıldığında, *hınç* dolu bir insanın tipik bir örneği olarak Hitler Nietzsche'nin etiğine uygun olamazdı. Öte yandan, tözsel sınırlamalar "şanslı zar atışı" örneklerini bir tek Nietzsche'nin üstinsanı ile sınırlayabilir veya daraltabilirdi. Ve Parsifal "şanslı bir zar atışı" değilse kimdi peki? Eğer "çileci rahipler" bir kişilik etiğinin çerçevesinin dışında bırakılmışsa (çileci ideallerin bütün dağarcıkları dışarıda bırakılmamıştır gerçi), o zaman bu çerçeveye kim dahildir? Yoksa Nietzsche bir yanda biçim açısından kişilik etiğiyle, öte yanda bu etiğin *içerisinde* tözsel olarak belirlenmiş bir "tip"i (en çok değer verdiği tipi) birbirinden ayırt mı ediyordu? Ve eğer öyleyse, bir tek bu tip mi takdir ediliyordu? Gelişigüzel bir örnek vereyim. Defterlerinde 1888 baharında yazılmış notlarının arasında (Nietzsche tarafından) "Kendini Temsil Etme Tipleri. Ya da: Sekiz Ana Soru"[163] başlığı atılmış bir not buluruz. Nietzsche burada tipik kendini yaratma tarzlarını tartıştığı için bütün bu vakaların hepsinin kişilik etiği vakaları olduğu şüphe götürmez. Gelgelelim, kendini yaratma tarzları arasında tiplere göre değişen faklılıklar vardır; Nietzsche tarafından takdir edileni de (daha yüce bir değer atfedileni) şüphesiz bunların arasında yer alan bir tiptir. Bazen ikiden fazla seçenek vardır ama Nietzsche'nin değerlendirmede benimsediği perspektif sarihtir. Tipik kendini yaratma biçimleriyle ilgili sekiz soru şunlardır: (1) İnsan kendisinin *vielfacher* mi (çok yönlü mü) yoksa *einfacher* mi (daha basit mi) olması için mi istençte bulunuyor? (2) İnsan mutluluk ve mutsuzlukla yüzleşirken daha büyük bir mutluluk mu yoksa daha büyük bir umursamazlık için mi istençte bulunuyor? (3) İnsan kendi kendisiyle yetinmek mi, yoksa *anspruchsvoller* (daha talepkâr) ve *unerbittlicher* (daha amansız) olmak için mi istençte bulunuyor? (4) İnsan daha insani mi, yoksa daha "insanlık dışı" ("*unmenschlich*": tırnak işareti Nietzsche'nin) olmak için mi istençte bulunuyor? (5) İnsan daha zeki mi, yoksa daha pervasız olmak için mi istençte bulunuyor? (6) İnsan bir hedefe erişmek mi, yoksa "*allen Zielen aus weichen*" (tüm hedeflerden kaçınmak için) mi, örneğin, her hedefte bir sınır, bir köşe, bir prizma, bir aptallık sezen bir filozofun yaptığı gibi mi istençte bulunuyor? (7) İnsan saygı duyulmak için mi, korkulmak için mi, yoksa aşağılanmak (*verachteter*) için mi istençte bulunuyor? (8) İnsan

163. *"wie es zum Beispiel der Philosoph tut, der im jeden Ziel eine Grenze, einen Winkel, ein Gefängnis, eine Dummheit riecht" "Die typischen Selbstgestaltungen. ODER: DIE ACHT Hauptfragen"* Nietzsche, cilt 13, ilkbahar 1888, 15(114). (...) *"Ob man Tyrann, oder Verfuehrer, oder Hirt, oder Herdentier werden will?"*

bir tiran mı, bir baştan çıkarıcı mı, bir çoban mı, yoksa bir sürü hayvanı mı olmak için istençte bulunuyor?

Nietzsche'nin kendi kendini seçen tipinin (şüphesiz kendisinin) bir dizi alternatifi diğerlerine tercih ettiği açıktır. Bu da kendi içinde bir tür *Rangordnung*'dur (bir sıradüzendir). Bu defterdeki tek bir notun, kendini yaratmaya bağlaşık çeşitli tiplerin sıraya dizilmesiyle ilgili olduğunu varsaydık. Kendi kendini yaratan tipler arasında biri diğerlerinden daha üst bir basamakta dururken, diğerleri önkabule göre daha alttaki yerleri işgal ederler. Nietzsche kendi karmaşıklığı için istençte bulunur: Karmaşıklık için istençte bulunmak, basitlik için istençte bulunmaktan daha yüksekte yer alır. Gurnemanz daha "basit" midir? Ve bu- 572
dala Parsifal aydınlandıktan sonra bile çok basit bir ideale bağlı kaldığı için basit biri olarak kalmamış mıdır? Nietzsche'nin kendini seçen tipi (kendisi) mutluluğu reddeder, ama kurtuluşun saadeti (Parsifal'in saadeti) Platon'un *eudaimonia* [mutluluk] deneyiminin bir parçası değil midir? Nietzsche'nin asil tipi asla tatmin olmaz. Ama Kurtarıcı'yı kurtaran kişi (veya "iyi insan") nasıl daha *anspruchsvoll* (talepkâr) olabilir? Parsifal tek başına bunu karşılamasa da Parsifal ve Gurnemanz beraberce Nietzsche'nin en yüce tipinin karşı-tiplerinden ikisidir. Yukarıda alıntıladığımız tipolojinin en ilginç son noktası (8) bizi destekler. Nietzsche Platoncu bir geleneği izleyerek dört ana karakter-tip (veya tin) ayırt eder. İlki ve dördüncüsü Platon'unkiyle aynıdır: bir kutupta tiran, öbür kutuptaysa *Herdentier* (yani Platon'da demokratik tin). Onların arasındaysa baştan çıkarıcı tipi ve çoban tipi vardır (aslında bunların ikisi de Platon'da yer alır, ama tiranvari ve demokratik tinlere alternatif değildir). Bu (ortadaki) iki tipten hangisi sıradüzenin en üstünde yer alır? Nietzsche'nin ruhuna uygun olarak şöyle cevaplamamız gerekir: Kesinlikle çoban değil, o fazlasıyla Hıristiyan bir tiptir. Bu da bizi baştan çıkarıcıyla baş başa bırakır. Ama Nietzsche'nin mitolojisine göre Wagner bir baştan çıkarıcıdır; Sokrates keza. Nietzsche onları 8. noktanın ruhuna uygun olarak sıradüzenin en üstüne, kendisinin, Zerdüşt'ün ve üstinsanın yanına mı yerleştirir? Parsifal'in bu düzendeki yeri belirsizdir. İnsan, o bir çobandır ve bir çoban olur, diyebilir. Ne var ki, o aynı zamanda bir baştan çıkarıcıdır. Baştan çıkarıcı (bizzat bir tür Klingsor) olan Wagner tarafından, baştan çıkartmak amacıyla yaratılmıştır.[164]

Nietzsche'nin "kendi kendini yaratan farklı tipler" hakkındaki çok yönlü karşılaştırmalarını daha fazla takip edemeyeceğim; ben sadece

164. Bkz. 66. dipnot.

aşağıdakileri belirtmek istedim. Nietzsche'nin biçimci ve tözsel kişilik etiği anlayışları arasında bocalamasının, normalde tözsel anlayışın ağır basmasıyla sonuçlanması, yine bir yanda kendi radikal tarihselcilik-karşıtlığıyla, öte yanda kendi radikal tarihselciliği arasındaki uyumsuzluğa işaret eder. Radikal tarihselcilik-karşıtlığı biçimci bir anlayışı desteklerken, kendi radikal tarihselciliği de tözsel olarak güçlü bir şekilde belirlenmiş bir anlayışı destekler. Nietzsche'nin ideal tipleri (bu kez kişilik etiğinin ideal tiplerinden bahsediyoruz) tamamen biçimci bir anlayış ile, tamamen tözsel bir anlayış arasında yer alır.[165]

Nietzsche'nin tarihselciliğinin de öncelikle pratiğe dönük olduğu ne kadar vurgulansa yeridir. Radikal tarihselcilik, vaatkâr bir geleceğin salt "belki"sinin bile aşırı belirlenmiş olmasını gerektirir; pratiğe dönük tarihselcilik de bu "belki"nin pratikte aşırı belirlenmiş olmasını gerektirir. Bu da ancak, bu pratiğin örnek uygulamacılarının tözsel olarak belirlenmesiyle, yani bu geleceğe uzanan "bir köprü" olabilecek "insan tipi" aracılığıyla olur. Bu tip bir insan bir kişilik etiğine bağlı bir "şanslı zar atışı"dır ama sadece bu kadar da değildir. Bir sürü şanslı zar atışı arasındaki en şanslı atışın hangi rakam olduğu önceden belirlenir. Bu belirli rakam, Tanrı'nın öldüğü ve kefaretin yeryüzünden silindiği tarihsel çağımızın zorunluluklarına uygun olarak neyse o olur.

Sıradüzen (*Rangordnung*) Nietzscheci kişilik etiğinin tam kalbidir. Nietzsche Platoncu metafiziği yapıbozuma uğratır. Platon'un, tinin en alçaktan en yükseğe doğru yükselişi hakkında yaptığı çok sayıda açıklama Nietzsche'de sempatiden ziyade öfke uyandırır.[166] Buna karşılık, Nietzsche tam da metafizikle çok yakından bağlantılı, uzamsal bir sıralama görüsünü muhafaza eder. En yüksektekiler en iyileri ve en alttakiler de en kötüleri temsil etmektedir. Üstelik Nietzsche her ne kadar "öz" ile "görünüm" arasındaki metafizik ayrımı reddetse de, metafizik temelli başka bir terminolojik ayrımı, yani "derinlik" ve "yüzey" arasındaki ayrımı da muhafaza eder. Nietzsche'nin kendi etiği bağlamında (birçok kendimiz arasında yer alan) "en derindeki kendimiz"den bahsedişini hatırlarsınız.[167]

Genel bir sıradüzen vardır, gelgelelim bu düzenlerin her birinde ay-

165. Scheler etikteki biçimcilik üzerine kitabında (*Formalism in der Ethik und die materiale Wertethik*) Nietzsche'den çok şey öğrenmiştir. Kierkegaard'ın da kendi "aşamalar" anlayışıyla salt biçimsel ve salt tözsel yaklaşımlar arasındaki çekişmeyi bir tür tipoloji ile çözdüğünü de ekleyeyim.

166. Nietzsche ya Diyotima'nın *Sempozyum*'daki açıklamasına ya da Sokrates'in *Politeia*'daki açıklamasına gönderme yapmaktadır. Doğru, Nietzsche bazen Platon için, metafiziğin dekadan bir çağda aristokrat değerlerini ve ideallerini korumanın bir yolu olduğunu söyler.

167. Bkz. ikinci dersteki 40. dipnot.

rı bir sıralama olabilir. Hepsini kapsayan tek ayrım "üst" ve "alt" arasındaki ayrımdır. Nietzsche'nin tarih dışı, biçimci dilinde, bir kişilik etiğini vücuda getirenlerin hepsi "en üstteki tipler" arasında yer alırken, diğerleri sıralamada altlarda yer alır. Ama sıralama işlemine tözsel değerler ve bağlılıklar da dahil olduğunda bu ayrım daha karmaşıklaşır ve zaman zaman belirsizleşir. Örneğin Yahudi ve Hıristiyan değerleri Nietzsche'nin değerler hiyerarşisinde en altta yer alır; bunlar köle değerleridir. Gelgelelim, köle isyanını (değerlerin ilk kez değerlerinden sıyrılmasını) başlatanlar değerlendirmede üst basamaklarda yer alırken, eşitlik yanlısı inançsızlar ve faydacılar altlarda sıralanır. Kişilik etiği eylemle, inisiyatif almakla, yaratıcı olmakla bağlantılıdır. Dolayısıyla gerçekten yaratıcı ve etkin olanlar ve böylece kendi yazgısını gerçekleştirenler, benimsedikleri değerler Nietzsche tarafından köle değerleri, tehlikeli hatta sapkın değerler olarak reddedilse bile, sıralama hiyerarşisinin üst basamaklarında yer alır. Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nün ilk makalesinde tarif ettiği gibi, genel olarak bir kişilik etiğinin tipik ayrımı, iyi ve kötü arasındaki ayrımı belirleme tarzıdır. Özerk bir insan, kişiliğini ötekilerin görüşlerine göre oluşturmaz, ötekileri o tanımlar. Ötekilere hafif küçümseme ve ilgisizlikle, ayrıca merhametle (şefkatli Yahudi-Hıristiyan merhametinden farklı bir merhametle) tepeden bakar. Kendini beğenmiş olduğu için değil, bu, onun doğası olduğu için ötekilerle arasındaki mesafeyi korur; çünkü o asildir (*vornehm*). Bu şekilde aynı zamanda "insanlık dışı" olur.

Asil insan da iyi bir insandır, ama bir Yahudi-Hıristiyanın iyi bir insan olmasından tamamen farklı bir anlamda iyidir. Zira asil insanın izleyeceği iyilik modelleri yoktur (zira bu tepkisel olur); ötekilerin ihtiyaçları onu ilgilendirmez (zira bu da tepkisel olur); Yahudi-Hıristiyanlıktaki anlamıyla sevgi duymaz, zira bu sevgiye ihtiyacı yoktur (ama *amour passion*'a [tutkulu sevgiye] muktedirdir).[168] Nietzsche defterlerine vicdan hakkında şunları yazar:

> Bir kez karar verdiler mi: vicdan bu eylemi reddedecek diye; sonuçta bu eylem reddedilecektir. Aslında vicdan bir eyleme, bu eylem zaten çoktan reddedildiği için razı olmaz. Vicdan sadece söylenmiş olanı tekrar eder; değerler yaratmaz.[169]

168. Sonuncusu hakkında bkz. *Jenseits von Gut und Böse*, par. 260. Hıristiyanlıktaki sevgi hakkında bkz. ayrıca par. 269.

169. Ehemals schloss man: das Gewissen verwirft diese Handlung: folglich ist diese Handlung verwerflich. Tatsächlich verwirft das Gewissen eine Handlung, weil dieselbe lange verworfen werden ist. Es spricht bloss nach: es schafft keine Werte. Nietzsche, ciit 13, ilkbahar 1888 (92).

Bu tür tepkisel vicdan sıralamada altlarda yer alır. Ama (söz verme yetisi olan özerk bir insanın) etkin vicdanı tam da etkin ve yaratıcı olduğu için, üstlerde sıralanır.[170] Asalet (gerçek iyilik olarak asalet) ruhun yüceliğidir; onun zenginliği (*Reichtum*) kendiliğinden, düşünüp taşınmadan ötekilere akan bir zenginliktir. Zengin, asil insan hediyeler (*schenkt, verschenkt*) sunar; onun ürettiği şeyler lüks ve güzelliktir.

Nietzsche bilinçli yaşamının sonuna değin, "*Was ist vornehm?*" ("Asil nedir?") sorusunu sormayı sürdürmüştür. Bir tür Nietzsche ansiklopedisi olarak tanımlayabileceğimiz kitabı *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin dokuzuncu bölümü (*Neuntes Hauptstueck*) salt bu göreve adanmıştır (gerçi Nietzsche en az iki bölümde daha, "üst" ve "alt" arasındaki ayrımdan belli bir süre daha bahseder). Ama bu sınırlı çerçeve içerisinde dokuzuncu bölümün anlatı kısımlarını tartışamam. Üstelik bunlar Nietzsche'nin eserinin en ünlü pasajları arasında yer alır (*Herrenmoral* [efendi ahlâkı] ile *Sklavenmoral* [köle ahlâkı] arasındaki ayrım, aristokratik kültürlerin asil barbarlığı vs). Bu pasajlara özel bir düşkünlüğüm yok ve belli çekincelerle de olsa daha beğendiğim şeylerden bahsetmeyi tercih ederim.

Nietzsche devam eder: Asil olanların ahlâkı faydacılık karşıtıdır. Asil bir insan kendi değerinin tanınmasını arzulasa ve kabul etse de, kendini beğenmişliğin ne olduğunu bile kavramaz. O, inceliklerin insanıdır. Asil insanın etiği, bu insan sıradüzenin üstlerinde yer alan, ama otoritesi olmayan bir kişiyle karşılaştığında en büyük sınamaya tabi tutulur: O zaman asil insan kendi *Instinkt der Ehrfucht*'unu (hürmet gösterme içgüdüsünü) sergiler.[171] Ancak sıradüzende "altta" yer alan biri (*gemein, Herdentier*) kıskançtır ve kendini üstün görür. Ama asil insan gerçek bir bencildir, zira hiç umursamadan alır ve verir. Daha derin bir acı çeker, aynı zamanda daha arı veya saftır. Asil tin kendine hürmet gösterir.[172] Yanlış anlaşılmaktansa, anlaşılmaktan korkar. Altın (Olimpos tanrılarına yaraşır) bir kahkaha atmaya muktedirdir. Normalde üç soruyla belirlenen üç değerlendirme düzeyi vardır: Bir şeyler söyleyen veya yapan kişi *kimdir*; bu kişi bunu *nasıl* söyler veya yapar; söylediği veya yaptığı şeyin değeri *nedir*? Çoğunlukla ilk soru-

170. Etkin/tepkisel ayrımı üzerine yapılan tartışma Deleuze'ün Nietzsche hakkındaki kitabının en iyi bölümüdür. Bu ayrım, Nietzsche'yi tüm hayatı boyunca takip etmiş bir temadır; *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie fuer das Leben* [Tarihin Yaşam için Yararları ve Zararları Üzerine] adlı eserde önemli bir yer işgal eder, *Unzeitgemaesse Betrachtungen* [Mevsimsiz Düşünceler] içinde, Nietzsche, cilt 1.

171. A.g.y., par. 263. Bu noktada Wagner'in Baudelaire'e yazdığı mektubu ve Nietzsche'nin bunu üzerine yaptığı yorumu hatırlamamız gerek.

172. A.g.y., par. 287.

ya verilen cevap diğer ikisinden üstte tutulur. Ama bazen, "nasıl?" sorusunun cevabı kısmen, "kim?" sorusunun cevabını belirler ve bazen de daha seyrek olmakla birlikte, "ne?" sorusunun cevabı da kısmen bunu belirleyebilir. Şimdi, "kim?" ve "nasıl?" sorularının cevapları arasındaki yakın ilişkiyi kısaca tartışalım.

Nietzsche'nin, "Asil nedir?" sorusunu aşağıdaki cümlelerle cevaplaması daha sonradır (1888'de defterine şöyle yazar):

> İnsanın sürekli kendini temsil etmesi. İnsanın jestlere ihtiyaç duyduğu durumları araması. Mutluluğu o kalabalık "Sayı"ya bırakması. İçgüdüleriyle zor sorumluluklar araması. İnsanın, durum en kötüye giderse, kendisi de

> dahil olmak üzere düşmanlar edinmeyi bilmesi. Ama insan salt sözleriyle değil, edimleriyle de o kalabalık sayıdakilere sürekli karşı gelir.[173] (Vurgular Nietzsche'nin)

"Asil nedir?" sorusuna verilen cevap pek çok yerde olduğu gibi burada da kişilik etiğinin bir tür *Bestimmung'u* [tanımı] vazifesi görür. Tinin asaletinin yukarıda sıralanan özelliklerinin etik özellikler olduğuna ve bu standartlara uygun olmayanların bir kişilik etiğine uygun olmadığına şüphe yoktur. Bu kez, *Bestimmung*'un doğrudan tözsel nitelemeleri yoktur. Temsil sorunuyla başlayalım. İlk olarak, asil insan sürekli "kendini" temsil eder. Nietzsche bu noktada geleneksel aristokrasilerin doğal bir özelliğinden bahseder, ama bu özellikleri geleneksel olmayan bir dünyadaki geleneksel olmayan insanlara atfetmektedir. Modern olumsal bir insan temsil ettiği role doğmaz. Temsiliyet niteliğe dayalıyken, sayılar ve nicelik üzerinden işleyen modern dünyada temsil edilecek bir rol yoktur. Nitelik, barbar savaşçı kültürlerde olduğu gibi bir rol oynama biçimine bürünmez, çünkü geleneksel temsiliyetin yerine fayda ikame edilmiştir. İşte bu yüzden temsiliyet benzersiz bir durum, bir istisna olarak karşımıza çıkmak zorundadır. Temsil kabilinden jestler için hazırda bir bağlam yoktur; modern zamanların asil insanı bu tür jestler gerektiren bir durumun arayışı içerisindedir sürekli. Doğa ve etik kaynaşmıştır. "Şanslı bir zar atışı" neyse o olur (aksi takdirde şanslı bir zar atışı olamaz) ama bu temsil kabilinden jestlere ihtiyaç duyulan durumları ararken kendi iç sesine (kendi güç isten-

173. Dass man sich bestaendig repraesentieren hat. Dass man Lagen sucht, wo man bestaendig Gebaerden noetig hat. Dass man das Gluck der Grossen Zahl ueberlaesst... Dass man instinktiv fuer die schweren Verantwortungen sucht. Dass man sich ueberall Feinde zu schaffen weiß, schlimmsten Falls, noch auch sich selbst. Dass man der *grossen Zahl* nicht nur durch Worte, sondern durch Handlungen bestaendig widerspricht. Nietzsche, cilt 13, ilkbahar 1888. Nietzsche'nin yazmayı planladığı *Güç İstenci* adlı kitabında bu davayı tekrar açmak istediği çok açık.

cine) kulak vermek de zorundadır.

İçgüdü ve pratik akıl burada özdeştir, ama ancak temsili asil insanda özdeştir. İnsanın, oluşuna (hayatını yönlendiren aklına) kendi hissiyatı, yaşama içgüdüsü yön verir. Nietzsche'nin tek kelimeyle "temsili" dediği de budur; yani aklın ve yaşama içgüdüsünün kaynaşması, bir insanın, benzersiz, istisnai bir insanın "böyleliği"nin içerik ve biçiminin kaynaşması. İçgüdünün ve aklın (içerik ve biçimin, varlık ve oluşun) kaynaşması güzeldir. İçten doğan her şey içgüdünün ve aklın birliği olarak anlam kazanır ve anlamlı olan şey, anlamlı ve temsili jestlerde tezahür eder. Anlamlı jestler kişiliğe bir biçim kazandırır. Etik ideal bu noktada estetik idealle kaynaşır. Nietzsche'nin kişilik etiği modelini, sanatçı değil, sanat eseri (daha doğrusu modern sanat eseri) simgeler. Asil insan salt sözcükleriyle değil, edimleriyle de "kalabalık sayıdakiler"e sürekli karşı gelmelidir, zira kusursuz bir sanat eseri tamamen yeni, tahmin edilmedik, beklenmedik olmalıdır. "Asil" tipin estetize edilmesi Nietzsche'yi Epikürcülerden ve Stoacılardan tamamen ayırır;[174] gerçi, Nietzsche'nin asil insanının da Epikürcü veya Stoacı özellikleri vardır. Örneğin, asil insan zor sorumluluklar aramalı, kendine düşman edinmeyi bilmeli, kalabalıklara meydan okumalı, şansa veya şanssızlığa veya sürünün görüşlerine kayıtsız kalmalıdır vs. Özetlersek, ahlâki (veya etik) estetikle, ahlâki (veya etik) psikoloji bu noktada Nietzsche için birleşir ama Stoacı veya Epikürcü geleneklerden birine uygun şekilde birleşmez. 577 F37

Ön hazırlık mahiyetindeki çıkarımımızı özetlemenin zamanı geldi. Nietzsche salt biçimsel ve tözsel kişilik etiği tanımları arasında bocalar. Pratikteki bağlılığı nedeniyle saf biçimsel bir tanımdan tamamen memnun olmaz. Ama kendi etiğinin içeriğini belirlemeye yönelik çeşitli girişimlerinde, aynı zamanda iki farklı yol keşfeder. İlk yolu takip ederken "şanslı atış" anlayışını kendi değerleriyle aşırı yükler ki, bu değerler arasında tarihsel değerler de vardır: Böylece sonunda bir tek "üstinsan"a uzanan "köprü" bu ölçüte uygun olabilir. Genel bir vaadi temsil eden insan tipinde birey ortadan kaybolur. İkinci yolu takip ederken, salt biçimsel kişilik etiği anlayışını temsil, jest, benzersizlik ve salt nitelik gibi ek biçimsel ölçütlerle aşırı belirler. Başka bir deyişle bu anlayışı estetik açıdan aşırı belirler.

Salt biçimci kişilik etiği anlayışı kadar, Nietzsche'nin bu anlayışı tözsel olarak belirleme çabalarına karşı itirazlarımı da zaten belirttim. Estetik ve etik biçimlerin birleşmesi, en azından ilk bakışta daha cazip

174. Nietzsche Stoacılığı Hıristiyan etiğin öncüsü olarak görüp, ona karşı derin bir nefret besliyordu. Onun Epikürcülükle olan ilişkisi daha karmaşıktır.

görünebilir. Ama hakikati söylemek gerekirse, bu cazibesine karşın, bu çözüm kuramsal olarak en az tatmin edici olandır. Salt biçimci bir anlayıştaki tüm sorunlar burada da karşımıza çıkar ve içerdiği gizli tehlikelerden kaçınılamaz. Hitler örneğini hatırlarsınız: İnsan Hitler'in kendini temsili bir simaya (bir tür sanat eserine) çevirdiğini söyleyebilir; onun jestlerin adamı olduğunu, çok ağır sorumluluklar üstlendiğini ve dünyaya tamamen eşsiz bir şey getirdiğini söyleyebilir (ne de olsa, Auschwitz toplama kampı tamamen yeni ve eşsizdi). Ama bu ne mene bir etiktir?[175]

Doğru, Hitler Nietzsche'nin modelindeki "incelikli" adamın tam zıddıdır. Şu da doğru, Nietzsche Hitler'den tiksinmiş olabilirdi.

Bu noktada bir an duralım. Tiksinme duygusu Nietzsche'nin etik-koklama hissine dair açıklamalarında önemli bir rol oynar. Nietzsche kötü havanın kokusunu alır; pis şeyler koku saçar; banal insanlardan tiksinir. Duyduğu tiksinti, ona (ve önkabule göre tüm asil insanlara) aşağılık biriyle veya aşağılık bir edimle karşı karşıya olduğunun işaretlerini verir. Tiksinti demek ki etik beğeninin tezahürüdür. Tıpkı bir Fransız mutfağı gurmesinin kötü bir lokantada önüne konulan çorbadan tiksinmesi gibi, asil insan da kötü davranışlar ve tavırlardan tiksinir; "zavallı", "bayağı", banal ve onursuz her şeyden tiksinir. Şüphesiz, ortada etik (ahlâki) beğeni diye bir şey vardır. Ama etik beğeni, yemekle ilgili olan beğeninin gelişmesi gibi (asla tamamen olmasa da bir yere kadar) edinilebilir. Ahlâklılığa dair bir beğeni geliştirmeden önce ve sonuç olarak ahlâksızlıktan tiksinmeye başlamadan önce ahlâklı insanların nasıl davrandığını bilmemiz ve önce birkaç ahlâklı eylemle deneyim kazanmamız gerekir. Ama etik *Rangordnung* sadece estetik ölçütlere göre oluşturuluyorsa ve etik sıralamadaki "üst" ve "alt" basamaklar salt estetik konumlarsa, tiksintimiz etik beğenimizi değil, estetik beğenimizi ifade edecektir. Ne zaman etik ve estetik birleşse, benzer şeyler olur. Nietzsche'nin etiğinde işleri daha da karmaşıklaştıracak noktalar vardır. Asil insan tepkisel olmadığından, yemekle ilgili beğenisini geliştirir gibi etik beğenisini geliştiremez. Şanslı bir zar atışı olarak, onu içeriden içgüdüleri yönlendirir, dolayısıyla beğeni de yalnızca bu içgüdü-akıl tarafından yaratılır. Karşısındaki insanı (estetik veya etik açıdan) tiksinç bulduğu için değil, tiksinti hissi deneyimine dayanarak o insanın tiksinç olduğunun "hissedilmesi" gerektiği için tiksinti duyar asil insan. Ancak Kant haklıdır. "Dâhi" belki de kendisini tamamen içten geliştirebilir, ama beğenisi olan biri bunu yapamaz.

175. Aslında etiğin Nietzscheci şekilde estetiğe konu edilmesine, Hitler dahil, Nazi Almanya'sının önde gelen bazı simaları sahip çıkmıştır.

Ve bu hem estetik beğeni, hem de etik beğeni için geçerlidir.

O halde Nietzsche kendi estetik etik modeline gene bazı tözsel nitelemeler getirmeliydi. Tüm asil insanlar tiksinti hislerini kendi içlerinden geliştirse de Nietzsche şimdi asil insanın *nelerden* tiksineceğini, nelerden tiksinmesi *gerektiğini* ve gerçekte nelerden *tiksindiğini* söyler bize. Bu (estetik) kişilik etiğinin daha incelikli çeşitlemesi şimdi yerli yerine oturmuş gibi durmaktadır. Ama aslında oturmamıştır. Başlangıç noktasına geri dönelim; Nietzsche Hitler'den tiksinmiş olabilirdi, zira Hitler incelikli değildi ve (estetik bir kategori olarak) incelik Nietzsche tarafından tüm asil insanlara atfedilmiş bir özellikti. Ama hayırseverliğin bir erdem olduğunu kabul eden herkesin, öyle olmasa bile kendini hayırsever görmesi gibi, "inceliğin" değerini onaylayan herkes de, ister incelikli olsun, isterse olmasın kendini aşırı "incelikli" görür. Asıl sorun Hitler'in Nietzsche'nin etik-estetik standartlarına uyup uymadığı değildir (ki uymamaktadır), bu standartların en ufak bir etik nitelik içerip içermediği ve güvenilir olup olmadığıdır.

İnsan, en azından tek bir tözsel ve salt etik (yani aynı zamanda estetik olmayan) bir niteleme getirmezse salt biçimcilikte yolunu şaşırır. Ahlâki (etik) estetiğin önemini inkâr etmiyorum, ama Platon'un deyişiyle, bu estetiğe, uygun ahlâk anlayışlarından sonra ikinci sırayı veriyorum. *Neyin* değerli kabul edildiği ve yapıldığı, "kim"den (onu kimin yaptığından) ve ayrıca "nasıl"dan (nasıl yapıldığından) önce gelir; gerçi eylemin güzelliği ve eyleyenin asil karakteri eylemin iyiliğine ve kişinin ahlâklılığına ulvi bir boyut, tamamlayıcı bir parça katar. Ahlâkta, biçim içeriği tamamen kapsayamaz.

Kişilik etiğinin estetikleştirilmesi deneyi, bizi daha önceden karşılaştığımız sorunlara geri götürür; salt biçimci bir anlayışın tözsel olarak aşırı belirlenmesinden kaynaklanan sorunları kastediyorum. "Asil insan"ın estetik niteliğinin salt biçimsel olarak kaldığı ve "kim?" sorusunun sadece "nasıl?" sorusunu (temsille, jestlerde bulunarak, benzersiz, özgün bir şekilde), içermesine rağmen, "ne?" sorusunu içermediği durumlarda bile, salt etik bir bakış açısından estetik biçimler bizzat bir tözsel nitelendirme vazifesi görür. Bu tür tözsel nitelendirmeler de, örneğin çirkin insanların asil olamayacağı veya benzer şekilde sırf vicdanı reddettiği için bir eylemden kaçınan bir insanın asil olamayacağı (zira bu etkin bir eylem değil, tepkisel bir eylem olur) yönündeki nitelendirmelerdir. Nereden bakarsak bakalım, Nietzsche'nin kişilik etiği Parsifal'in ahlâki *pathos*'una alternatif vazifesi görebilecek bir etik türü olmaya yeterli değildir.

Ama ilk bakışta Nietzsche tam da bunu söylemiş gibi durur. "Şu

ana değin" çileci idealin alternatifi olmamıştır. Ama "şu andan itibaren", yani Zerdüşt ve Nietzsche'den itibaren bir alternatif vardır. Peki öyle midir? Belki. En azından Nietzsche öyle demiştir.[176] Ama Nietzsche başka bir şey daha demişti. Kendini baştan çıkarıcıyla özdeşleştirdiği kadar kinikle de özdeşleştirmişti: *cave canem.* Nietzsche kendi etiği hakkında bizi uyarmıştı, üstelik yalnız bir kere de değil.

Ne yazık ki, dersimizin süresi bitmek üzere. O yüzden Nietzsche'ye göre kişilik etiğinin doğuşu olan ahlâkın soykütüğü'nün ve aynı zamanda Wagner'in *Parsifal*'inin ve Nietzsche'nin *Karşı-Parsifal*'inin kısaca üzerinden geçelim. Ama önce bazı önemli yorum ve itirazları özetleyeyim. Kolaylık olsun diye "çileci ideal"i Nietzsche'nin kastettiği geniş anlamıyla kullanacağım. Böylece bu kavram, iki bin yıllık Batı kültürünün değerlerini, Yahudi geleneğini ve ayrıca Budizm ve diğer Doğu dinlerinin geleneğini de kapsamış oluyor. Metafiziği, yani "şu ana kadarki" tüm felsefeyi, modern bilimleri ve eşitlik, evrensellik ve demokrasi ideallerini de kapsamış oluyor. Hakikat fikrine, aynı zamanda ahlâk ve ahlâk felsefesine dair tüm göndermeleri de içermiş oluyor. Tüm geleneksel ahlâkların içeriğini, baskıcı mahiyetlerini, bağımlılığı, tenselliği küçümsemelerini ve bir sürü başka şeyi de içermiş oluyor.

Salt biçimci bir kişilik etiği anlayışı çileci ideallere bir alternatif getiremez; başka nedenler yüzünden değilse bile, en azından en açık neden yüzünden: Çileci idealin temsili simaları (Parsifal de dahil olmak üzere) aynı zamanda bir kişilik etiğinin de temsili simalarıdır.

Saf tözsel olarak belirlenmiş bir kişilik etiği anlayışı da, pek çok çeşitlemesiyle birlikte, çileci idealin alternatifi vazifesi göremez, zira tüm bu çeşitlemeler filozofun kendi *Rangordnung*'unu yansıtır; kendi tarihsel görüsünü meşrulaştırır. Başka perspektiflerin duruşundan ele alındığında, cazip olmayabilirler; etik açıdan daha ziyade korkutucu, estetik açıdansa basitçe tiksinç görünürler. Elbette, insan başka pek çok perspektifin olduğunu varsayar. Nietzsche, bir vakitler öngördüğü gibi, yeni, pagan bir İsa olsaydı ve *Zerdüşt* kitabı da yeni bir İncil olsaydı, o zaman her şey başka türlü olurdu; ama bu durum söz konusu değildir.[177]

Estetik bir kişilik etiği anlayışı da "çileci ideal"in alternatifi ola-

176. *Ecce Homo:* "Zur Genealogie der Moral" [Ahlâkın Soykütüğü Üstüne], Nietzsche, cilt 6.

177. Nietzsche'nin geçirdiği duygusal değişimlerin de gözden kaçırılmaması gerekir. Kendinden tarihi bir dönüm noktası olarak bahsederken, bir yandan da Hıristiyan ahlâkına (ve genel olarak ahlâka) karşı saldırılarının ahlâka hiç zarar vermediğini; bu saldırıların bu ahlâka işlemediğini gözden kaçırmaz.

maz, zira sadece "şanslı zar atış"ları için, yani yeni ve beklenmedik şeyler yaratan ve kendilerine bir anlam atfeden "şanslı atış"lar için (örneğin bir Goethe, bir Napoléon veya bir Picasso için) geçerlidir.

Son olarak, Nietzsche'nin asil insanlara atfettiği "erdemler"den hiçbiri salt biçimci bir kişilik etiği anlayışına kuramsal açıdan tatmin edici bir içerik kazandıramaz, zira bu erdemlerden hiçbiri ahlâki hedefi tam tutturan erdemler değildir. Söylediğimi bir de tersten tekrar etmek istiyorum; "ahlâki hedefin merkezinin erdem ve değerleri" diye, Nietzsche'nin gözde erdem ve değerleri aracılığıyla başarılacağını umduğu görevi yerine getiren erdem ve değerleri kastediyorum. Biçimci kişilik etiğinin içeriğini sadece ahlâki hedefin merkezindeki erdem ve değerler asgari ölçüde belirleyebilir; asgari ölçüden kastım da, bu etiğin biçimci mahiyetini feda etmeden öznelerarası bir hitap (evrenselliğin asgari belirleyicisi) kazanması için kesinlikle gerekli olan ölçüdür. 581

Kant'ın tözsel araçlaştırmama (yani insanın öteki kişileri salt araç olarak kullanmama) formülü bu rol için biçilmiş kaftandır. Ama Kant'ın çözümü en azından kısıtlayıcı niteliğinden ötürü Nietzsche tarafından takdir görmez: Yeni etik hepimizi tüm "yapmamalı, etmemeli"lerden kurtarmalıdır.

Nietzsche'nin erdemler listesine bir göz atınca, onların arasında "armağan verme" erdemi, iyi beğeni, yüce ıstıraplara katlanma yetisi, dürüstlük (*Redlichkeit*), "*befehlerisches Etwas, das vom Volke der Geist genannt wird*"[178] (insanların tin dediği bir şeye hükmetme erdemi), sıralama içgüdüsü, kayıtsızlık, kendine saygı duyma erdemi ve daha birçok başka erdem ve değer gibi yüce değerler de buluruz. Ama bunların hiçbirinin ahlâki hedefe uymadığı açıktır, yani tözsel kategorik buyruk formülünün bu kadar başarıyla yerine getirdiği o görevi yerine getiremez.

Ama Nietzsche'nin aklında karşı çıkılması zor bir başka şey daha vardır. Bu da, salt ahlâki standartlara göre belirlenen "sıradüzen"in aksine, etik-estetik ölçütleri olan bir *Rangordnung*'dur (bir sıradüzendir). Ve karakterlerin veya edimlerin estetik boyutunu en ufak şekilde göz önünde tutmaksızın salt ahlâki ölçütlere uygun bir "sıradüzen"den bahsedebilmek bile tartışmalıdır. Bu konudan daha önce kısaca bahsetmiştim. Zarafetle yapılan iyi bir edimi, kaba veya belirsiz bir şekilde yapılan bir edimden daha çok takdir etmemiz temel bir deneyimdir. Bu ikisi kesinlikle aynı edim değildir. Aynı zamanda kişiliğin içinde, ahlâki değerlendirmelerimizde içgüdüsel bir rol oynayan bir şey (buna ister insanın özü deyin, isterse insanın kendisi veya cevheri deyin) var-

178. *Jenseits von Gut und Böse*, par. 230, Nietzsche, cilt 5.

dır. Ne acı ki, sıcakkanlılar (ahlâki standartlar gereği) soğukkanlılardan daha iyi olabilir, gerçi bu hâlâ tartışılmaktadır. Ama neden? İnsan, Nietzsche'nin şu sezgisine hevesle katılır: Kendini üstün gören insan, isterse yapmaması gereken hiçbir şey yapmıyor olsun, özel bir cazibeye sahip değildir.

Bu konuyu kafamızda tartarken, Nietzsche'nin *Rangordnung*'unun eski Avrupa geleneğine tamamen yabancı olmadığını çok geçmeden fark ederiz; aslında Nietzsche'nin kendi *Rangordnung*'unun kökleri bu geleneğin derinliklerinde yatmaktadır. Bu büyük bir sürpriz değildir. Ne de olsa, Nietzsche eski Avrupalılardan biri olduğunu bizzat itiraf etmiştir. Emirlerin "lafzına" uymakla, "hafzına" uymak arasındaki ayrım, tinlerin niteliğine göre eşit derecede önemli bir etik sıradüzen oluşturmak ve yaderklik ile özerklik arasındaki (tamamen olmasa da) hayli modern ayrım: Bunların hepsi, bu geleneğe aittir. Tamamen ve katışıksız ahlâki ayrımlar gibi dururlar; özellikle özerklik ve yaderklik arasındaki ayrımın kökeni Kant gibi durmaktadır, ama hassas alımlayıcılar, örneğin Schiller çok geçmeden bunların estetik yönlerini de geliştirmiştir.[179] Üstelik, tamamen ahlâki bir sıralamada bile, üstlerdeki sıralar normalde, yaptıkları iyilikler de "yüce" olan "iyiler"e, örneğin bir *megalopsychos*'a, bir azize veya (neredeyse) tamamen özerk bir varlığa ayrılmıştır. Dahası, kişilikleri tamamen ahlâki olmayan standartlara göre sıralamaya yönelik girişimler Nietzsche'den önce de olmuştur. Örneğin Hegel dünya çapında tarihsel önem taşıma standartlarına göre kendi *Rangordnung*'unu kurmuştu. İnsan Nietzsche'nin modern, eşitlikçi bir çağda tam anlamıyla Avrupa'ya ait bir şeyi kurtarmak istediği izlenimine kapılabilir. Ve benim gibi, Nietzsche'nin siyasi eşitlikten tiksinmesinden tiksinenlerin de, kişiler arasında tamamen sezgisel olarak kurulan ve kişisel bir anlam taşıyan bir *Rangordnung*'u muhafaza etmenin ve övmenin değerli bir iş olduğu konusunda Nietzsche'nin hislerini paylaşması olasıdır. Zira aynı zamanda birer kişilik olan kişiler, olmayanlardan daha fazla takdiri hak ederler ve siyasi eşitliğe rağmen, ahlâk kurallarını ve beğeniyi bir araya getirmemizi sağlayan karmaşık bir ölçüte göre kurulan içgüdüsel bir sıradüzende bazıları daha üstte yer alırken, ötekiler altta yer alabilir.

Kişilikler arasında kurulan bir sıradüzenin toplumsal-siyasi düzenle yakından bağlantılı olduğu modern öncesi evrenin aksine, bizim olumsal dünyamızda artık bu durum söz konusu değildir. Sonuç olarak, yü-

179. Yanlış anlamaları önlemek gerekirse: Kategorik buyrukta "estetik" hiçbir şey yoktur. Ama (*Erdemler Doktrini*ndeki) dürüst insan *Yargının Eleştirisi*'nden beri hazırlanılan estetik bir boyut kazanmıştır.

ce, asil, ince veya ulvi bir kişiliği neyin oluşturduğunu bırakın tanımlamayı, tarif etmek bile güçtür. İnsan bunu bin bir güçlükle araştırır ve kavrar; böyle bir kişiliği yitirmeden geliştirmesi nasıl mümkün olabilir? Ama her nasılsa, ki bu her nasılsada Nietzsche'nin büyük payı vardır, insanların birer kişilik olarak böyle sıralanmaları kasıtlı olarak korunmalı, hatta tabir caizse, bunun için istençte bulunulmalıdır... Zira bu ölçüt de yitip gittiğinde ve hiç kimse altla üstü, asille bayağıyı birbirinden ayırt edemez hale geldiğinde, eski Avrupa dünyasının en değerli geleneklerinden biri, eski Avrupa kültürü de yitip gitmiş olacaktır. Belki de çoktan yitip gitmiştir. Peki ama o zaman acı çekmenin ne anlamı kalacaktır?

Çileci ideal (diye yazar Nietzsche)

> diğer tüm güçlere karşı sıralamada mutlak bir üstünlüğü olduğuna... inanır; önce çileci idealin kullandığı bir araç, bu idealin *hedefine*, bu *tek* hedefe ulaşmakta kullanılacak bir araç ve yol olarak bir anlam, bir varoluş hakkı kazanmadığı müddetçe dünya üzerinde hiçbir gücün var olamayacağına inanır. İstenç, hedef ve yorumdan oluşan bu kapalı sistemin eşi nerede? Neden bulamadı kendi eşini? *Öteki "tek bir"* hedef nerede?[180] (Vurgular Nietzsche'nin.)

Nietzsche'nin bu "öteki" yolu bulma arayışını izledik ve böyle bir yolun, en azından Nietzsche'nin kastettiği şekilde var olmadığı sonucuna vardık. Pratiğin totalleştirilmesi metafizik totalliğin eşi değildir. "Öteki tek hedef", Hakikat değil de, salt "Nietzsche'ye göre hakikat" iddiasında bulunan ve istenç, hedef ve yorumdan oluşan bu kapalı sistem savaş alanında kendi dengi olarak çileci idealle asla karşılaşmaz. Nietzsche'nin idealleri kendi acısına anlam kazandırır; Nietzsche ötekileri değil, kendi kendini kurtaracaktır. Bu tuhaf geliyor kulağa. Ne de olsa, son bir yüzyıldır Avrupa düşüncesini Nietzsche'den daha çok etkileyen bir filozof yok. Bu doğru, ama onun yarattığı etkinin, çileci idealin "eşi" olan "tek bir hedef" ile alakasının olmadığı da doğru. Nietzsche bir metafizikçi olarak, ki hiçbir şartla öyle değildir, bir alternatif öneremezdi. Kim önerebilirdi ki? Bir nihilist olarak, takipçilerinin listesi uzundu. Ama son söz nihilizmse, zafer çileci idealin olmayı sürdürür; en azından Nietzsche'nin açısından düşünürsek. Ama başka açılardan da düşünebiliriz. İnsan metafiziği (ya da hele hele metafiziği) ardında bırakabilir, hatta bununla da kalmayıp, Nietzsche'nin metafiziğin yerine praksisin geçmesi gerektiğini anlatan idealini de ardında bırakabilir; mutlağın mutlaklığının, totalitenin, hakikatin, kendi pers-

180. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, üçüncü makale, par. 23.

pektifimizden gerçekleştirilen ve kendi "güç istenci"mizle güdülenen eyleme tevdi edilmesi gerektiğini anlatan idealini de ardında bırakabilir. Peki ya insan mutlağın mutlaklığından tamamen vazgeçse nasıl olur? Gene mi çileci ideallere boyun eğmiş oluruz? Belki oluruz, belki de olmayız. Belki de bu yanlış bir alternatiftir. Belki de bu, asıl ihtiyaç duyduğumuz şey bile değildir. Belki de asıl ihtiyaç duyduğumuz şey, ki Nietzsche bu konuda haklıdır, acımızın anlamını bilmektir. Peki ama acımızın anlamını bilmek bizim için ne anlama gelir?

Soykütüğü'nün ikinci makalesine, yani Nietzsche'nin operasının Üçüncü Perde'sine, son kez olmak üzere geri dönelim; yani onun *Karşı-Parsifal*'ine geri dönelim. Anlatılan öykü söz verme yetisi edinmek-
584 le ilgilidir. Nietzsche bu noktada, bu sürecin "son"unu tartışır, yani "ağacın nihayet meyve verdiği o an"ı:

> O an işte en olgun meyvenin ***hükümran birey***, sadece kendisine benzeyen, geleneksel ahlâktan kurtulmuş, özerk ve ahlâk-üstü olan (çünkü "özerklik" ve "ahlâk"tan biri varsa, öteki zorunlu olarak yoktur), kısacası bağımsız ve gelişkin bir istence ve *söz verme hakkı*na sahip bir insan olduğunu keşfederiz; ve o insanda her bir kasta titreşen, nihayet ele geçirilmiş olan ve onda ete kemiğe bürünen *şey*in gururla farkında olması, kendi gücünün ve özgürlüğünün farkında olması, insanlığın tamama erdiği hissi [*ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt*]. Bu özgürleşmiş birey... özgür bir istencin bu efendisi, bu hükümran insan... güveni alameti farikası olan bu insan... kendi nadir rastlanan özgürlüğünün farkında olmaya vicdan diyecektir.[181]

Bu pasaj Nietzsche'nin kişilik etiğinin en özlü ve açık tarifini içermektedir. Açık, daha doğrusu duru bir tariftir, çünkü tüm o tözsel belirleyiciler hâlâ ortada yoktur. Bir kişilik etiğine uyan kişi, karşımızda ahlâkın üstünde yer alan bir birey olarak durmaktadır. Ahlâkın üstünde yer almak iki şey ima eder: ilk olarak bu birey ahlâka tabi değildir; ikinci olarak, kimseyi kendi ahlâkına tabi kılmaz (çünkü ahlâkı yoktur). Ötekilere küçümsemeyle tepeden bakar, ama onları "eğitmez", gücünü kaideler, hedefler ve idealler olmaksızın uygular. Dolayısıyla ne bir baştan çıkarıcı, ne bir çoban, ne de çileci ideale bir alternatif sunmak için savaş alanına çıkacak biridir. O, kendisinden başka biri değildir. *Rangordnung* açısından düşünürsek, bu "özgür" veya "hükümran birey" neyse, sırf o olduğu *şey*in sayesinde sıradüzenin en tepesinde yer alacaktır. *Rangordnung*'un en üst basamağında yer alan herkes bir tek kendi vicdanının sesini dinler. Eğer metafizik "totalite" kavramı açı-

181. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, ikinci makale, par. 2.

sından düşünecek olursak, bizim özgür bireyimizin buna ihtiyaç duymayacağını itiraf etmemiz gerek, çünkü onsuz da yapabilir. Eğer alternatif olarak praksisin "totalite"si açısından düşünecek olursak, bizim hükümran bireyimizin ona da ihtiyacı olmadığını kabul etmemiz gerek, çünkü ona her zaman sahiptir. Sırf neyse o olduğu için ve acısı da kendi çektiği acı olduğu için, hükümran bireyin çektiği acı anlamlıdır. Ama bu anlam kendine özgüdür ve bir ötekine, ikinci bir kişiye bile verilemez. *Zira bu etiğin menzilinde bir öteki, ikinci bir kişi yoktur.* Bu hükümran birey bir sanat eseri gibidir. Özerk bir şekilde var olur, ama aynı zamanda tek başına var olur. Bir heykelin varlığının veya güzelliğinin başka bir heykelin varlığı (veya güzelliğiyle) alakasının olması gibi, kendi kendini gerçekleştiren hükümran bireyin varlığı da, ona benzer tek bir kişi olsun ya da olmasın, kendisini temsil eder. Onun, benzerleriyle arasında hiçbir bağ, hiçbir etki, hiçbir ilişki yoktur. Nietzsche haklıydı: Bu modelde ahlâk tamamen gözden yitmiştir. Bunun nedeni sırf hükümran bireyin vicdanının kendini evrenselci bir düstura tabi kılmaması, daha ziyade salt kendi yalıtılmış vicdanının sesini dinlemesi değildir; bunun nedeni aynı zamanda, bu yalıtılmış vicdanda, bu bireyin kusursuzluğu veya tamamlanmışlığının programından (hissiyatından, güç istencinden) başka bir şey olmamasıdır.

Hükümran birey yalnız bir insandır; tek başına eylemde bulunur ve solo şarkı söyler, başka birine yüz vermez. Zaten söz verme yetisi olmayan kişilerin kıymeti harbiyesi yoktur, zira onlar "alt sıralarda yer alırlar" ve buna uygun bir muameleyle karşılaşırlar. Söz verme yetisi olanların da kıymeti harbiyesi yoktur, zira özerk insanın onlara ihtiyacı yoktur ve (eşit derecede özerk insanlar olan) onlar da ona ihtiyaç duymaz. Trol, yeterince kendin ol?!

"*Von der Armuth des Reichsten*" ("Varlıklının Yoksulluğu") adlı son şiirinde Nietzsche şöyle yazar,

— Dinle! Konuşuyor hakikatim! —

....
Yazıklar olsun sana, Zerdüşt!
Altın yutmuş biri
gibisin tıpkı...

....
Pek varlıklısın sen,
Ne de savurgansın pekçoklarına!

....
Armağan edersin, dağıtırsın fazlalığını,
oysa sen kendin fazlasın asıl!

Aklını kullan, ey Varlıklı,
Önce kendini armağan et, gitsin, ey Zerdüşt!

....
Yoksullaşman gerek,
ey bilge kafasız!
sevilmek istiyorsan.
Yalnızca acı çekenler sevilir,
yalnızca açlara verilir sevgi:
önce kendini armağan et, gitsin, ey Zerdüşt!
— Hakikatinim ben senin...
(Vurgular Nietzsche'nindir.)[182]

586 Bu duyulan, Trolün sesi değil, Parsifal'in sesidir.

Eğer dikkatle dinlersek, bir kişilik etiğinin solo sesini hâlâ duyabiliriz. Ne de olsa, Nietzsche, "Bu konuşan hakikattir" değil, "Bu konuşan benim hakikatimdir" demektedir. Bu ses, "Ben hakikatim" değil, "Ben senin hakikatinim" demektedir. Ama bu bir parça tevazu içeren bir kişilik etiğidir, bu etikte kendini adamak, kendine yetmekten daha üst bir sıralamada yer alır (*Kendi usaresinde kaynayıp fokurduyordu.* / "*im eigenen Safte süss geworden und gekocht*"); bu etikte basitlik karmaşıklıktan daha üst bir sıralamada yer alır; kendini (ötekine) adamak, fazla zenginliği ayrım gözetmeden ve umursamadan dağıtmaktan daha üst bir sıralamada yer alır. Nietzsche son nefesine kadar Parsifal'e olan takıntısını sürdürmüştür.

Salt olay örgüsü içerisinde kendini tamamen ötekine adayarak kendini bulan (ve kendisi olan), yani çileci bir rahip olan masum bir budala hakkındaki dini tiyatro oyunu için sahneyi hazırlayan kişi "başarısız bir pislik", bir oyuncu, bir aktördür. Bilgi, yani Hakikat, Kutsal Emanet'in ortaya çıkarılmasında (*aletheia*) tezahür eder ama Hakikat, Kutsal Emanet değildir. Hakikat pratiğe dönüktür, ahlâki açıdan pratiğe dönüktür. Hakikat özdeşliktir, ama özne ve nesnenin özdeşliği değil, daha ziyade özneyle öznenin özdeşliğidir. Bu noktada karşımıza totalite çıkar, praksiste totalite, total olarak kendini adama, ama insanın kendini total olarak kendi yazgısına adaması aynı zamanda kendini total olarak ötekilerin yazgısına adaması demektir. Büyücü Wagner bü-

182. *Stil, meine Wahrheit redet!/..../Wehe dir, Zarathustra!/Du siehst aus, wie Einer,/Der Gold verschluckt hat../..../Zu reich bist du,/du Verderber Vieler!/..../Du möchtest schenken, wegschenken deinen/Überfluss,/aber du selber bist der Überflüssigstel/Sei klug, du Reicherl/VERSCHENKE DICH SELBER ERST, oh Zarathustra!/.../Du musst ÄRMER werden/weiser Unweiserl/willst du geliebt sein./Man liebt nur die Leidenden,/man giebt Liebe nur dm Hungernden:/VERSCHENKE DICH SELBER ERST, oh Zarathustra!/–Ich bin deine Wahrheit...* Nietzsche, [*Dionysos Dithrambosları*, çev.: Aruç Aruoba, s. 91-101, İthaki, 2003, İstanbul.]

yüsünü yapmıştır. Bir yanda biçimci kişilik etiği anlayışıyla, öte yanda bu etiğin tözsel nitelemeleri arasındaki gerilimi, daha doğrusu ses uyumsuzluğunu (Nietzsche değil) Wagner çözmüştür.

Ses uyumsuzluğunun neden kaynaklandığını biliyoruz. Salt biçimci bir kişilik etiği anlayışı, çok geniştir (örneğin Hitler bile bu anlayışa uygun olabilirdi). Nietzsche'nin önerdiği tözsel nitelemelerse ya bu etiği sadece en tercih edilen tipe (bizzat Nietzsche'nin kendisine, üstinsanına ve Dionysos'una) uygun olacak kadar daraltır ya da öznelerarası genellemelere uygun olmaz. *Parsifal*'in basit öyküsü Nietzsche'den daha çok iş başarır. Parsifal biçimci kişilik etiği anlayışına kusursuzca uyar. O, özgür, hükümran, özerk bireydir; her zaman etkin eylemlerde bulunur, tepkisel eylemlerde bulunmaz. O, şefkat yoluyla (iyilik ve kötülük hakkında) aydınlanan biri değil, sadece kendi vicdanının kendi içinden gelen sesini dinleyerek aydınlanan biridir. Kendi hakikatlerinin ve "evrensel hakikat"in birleşmesi için Parsifal'in kişiliğini belirleyecek tek bir tözsel değer veya erdeme ihtiyacı vardır Wagner'in (ve Parsifal'in). Bu tek tözsel değer veya erdem de *Mitleid*'dır (yani merhamet değil, sempati, empati). Baştan düşünelim. Eğer bir insan için en yüce değer veya erdem *Mitleid* ise, bu insan kendi yıldızını özgürce takip edip kendi yazgısına dönüşebilir; zira bu etik yazgı, aynı zamanda ötekinin kurtarılması olacaktır. Tözsel olarak yalnızca *Mitleid* tarafından belirlenen bir kişilik etiği zaten bir ahlâk içerir. Gelgelelim, bu bir kişilik etiğinden, hükümran bir bireyin kendini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Zira *Mitleid*, ahlâki merkezi oluşturan erdem veya değerlerin arasında yer alır. Araçsallaştırmayı yasaklayan Kantçı formülle aynı görevi yerine getirir, yani biçimci bir anlayışa gerekli tözsel belirlemeyi katar. Söz konusu biçimci anlayış, biçimci bir kişilik etiği anlayışı olduğu için, niteliksel belirlemeler birer kısıtlama, hatta yasaklama bile değildir. Bunun böyle olduğu *Parsifal*'de açıkça görülür. Kimse Parsifal'e, "Empati duymalısın" demez, ama o gene de duyar.

Gelgelelim, sempati (*Mitleid*) ahlâkı, diye yazar Nietzsche, dekadansın, nihilizmin ve kötümserliğin en korkunç belirtilerinden biridir.[183] Kudüs'ün Roma'ya karşı zaferinin belirtisidir; geleceğimiz pahasına yaşadığımızın bir belirtisidir. Gelecek, Deccal'in, nihilizm karşıtının geleceğidir. *Mitleid* istencin kökünü kazır. Ama bu belki de Schopenhauer'un yerleştirdiği dekorda böyledir. Belki de istencin kökünü kazımayan bir *Mitleid* tahayyül edebiliriz. Ne de olsa, Parsifal'in *Mitleid*'ı onun istencinin kökünü kazımamıştır. Parsifal'in *Mitleid*'ı Ni-

183. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, birinci makale.

etzsche'nin güç istenci hakkındaki kendi felsefesine gayet uygundur. Ve istenci daha geleneksel bir açıdan ele alırsak, Parsifal'in *Mitleid*'ı Parsifal'in kendi istencini güçlendirir.

Nietzsche'nin başlıca felsefi spekülasyonlarından hiçbiri, örneğin bengi dönüş veya güç istenci, Parsifal karşısında kullanılabilecek uygun silahlar değildir. Kişilik etiği de uygun bir silah değildir. Nietzsche'nin cepheye sürdüğü askerler sadece hayırlardan oluşurken (*Mitleid*'a "hayır", kurtarıcının kurtarılmasına "hayır", Kudüs'ün geleneksel değerlerine "hayır"), tüm evetler de birkaç tözsel değerin tersine çevrilmesinedir. Bu savaşta radikal nihilist Nietzsche, "edilgen" nihiliste karşı savaştı; kötülüğü radikalleştirdi. Ama bunu kara bir vicdan azabıyla (ahlâki bir kara vicdan değil de, felsefi bir kara vicdan azabıyla) yaptı. İnsanlar hiç istençte bulunmamaktansa, hiçlik istencinde bulunurlar, buraya kadar tamam. Ama Parsifal, (Nietzsche'nin nazarında) ötekilerin de istençte bulunduğu bir hiçlik için istençte bulunmaktadır; yani kurtarıcının *Mitleid* aracılığıyla kurtarılması için. Nietzsche ise bir hiç olan bir hiçlik, yani var olmayan bir hiçlik için, yani çileci idealin var olmayan alternatifi için istençte bulunmaktadır. İlki bir anlam, bir kavrayış, bir yorum sunabilir, ama ikincisi sunamaz. Ama Parsifal Kutsal Emanet'in önünde diz çöker, yukarıya bakar, kendinden yüksekte duran, aşkın bir şeyin önünde eğilir: Tek tek her insandan yüksekte olan veya duran bir şeyin (veya birinin) olduğunu tutkuyla onaylamaksızın ahlâk olmaz, kesinlikle olamaz. İnsan bu yüce şeye "kutsal yasa", "aşkın özgürlük", "acı çeken Öteki"[184] veya başka bir şey diyebilir, ama böyle bir değer, ahlâk yasası ve aşkın bir ses önvarsayılmalıdır. Nietzsche isyan eder: İnsan özgürdür, tamamen özerk olmalıdır. Peki ama tam özerklik diye bir şey var mıdır? Ve eğer varsa, bu hâlâ "insani" olarak adlandırılabilir mi?

Kahramanvari bir kötümserlik o dini tiyatro oyununa karşı savaşır. Bu, zafer umudunun olmadığı bir savaştır; mağluptur bu yolda galip. Nietzsche bu yüzden Parsifal'e takıntılı hale gelir. Bu yüzden Wagner'e takıntılı hale gelir. Baştan çıkarıcı baştan çıkarılmıştır.

Bu mutluluk veren bir takıntıdır. Zira bu takıntı sayesinde Nietzsche neyse o olmuştur: Yani yolculara bilmeceler soran bir Sfenks. Gözdesi Oidipus'un aksine, asla bilmeceleri çözen kişi olmamıştı ve Sfenks'in aksine, yalnız bizim için, yani yolcular için değil, kendisi

184. Dostoyevski'nin kahramanı Raskolnikof insan ırkının çektiği acıların önünde eğilir. Bu "ahlâki jest"i, "*The power of shame*" [Utanç İktidarı] adlı incelememde şimdi Parsifal'in empatisini ele aldığıma benzer bir biçimde ele almıştım, *The Power of Shame*, Routledge, Londra, 1985.

için de çözülmesi imkânsız bilmecelere kaptırmıştı kendisini. En uca gitmişti; daha fazla ilerleyemezdi. Söylenebilecek (onun söyleyebileceği) ne varsa, söylemişti. Ve bizler, XX. yüzyılın çocukları ve aynı zamanda mevsimsiz yolcular, biz de kendimizi bu bilmecelere kaptırıyoruz; ama aynı zamanda kendi bilmecelerimizi de uyduruyoruz. Bazılarımız (benim gibi) büyücü-bestecinin büyülü dünyası tarafından büyülenmeyi sürdürecek ve *Parsifal*'in mesajını Lévinas'ın metinlerinin ışığı altında okuyacakken, bazılarımız da onun müziğine karşı sağır kalmayı sürdürecek veya oyuncu palyaçoya sırt çevirecek. Ama Nietzsche ve *Parsifal* ebediyen birbirlerine bağlı kalacak (üzgünüm, dersin süresini aştım). Son cümlemi başka şekilde dile getirmeme izin verin: Adına "çileci idealler" denilen idealler insanlığın çektiği acıya anlam katmayı sürdürdüğü müddetçe Nietzsche ve *Parsifal* birbirlerine bağlı kalacak.

İkinci Bölüm

Vera; ya da Bir Kişilik Etiği Var mı?

Üç diyalog

Birinci diyalog:
Bir kişilik etiği var mı?

(Aşağıdaki diyalog 1992'de New York'ta gerçekleşmektedir. Nietzsche ve Parsifal *hakkındaki derse katılan iki felsefe öğrencisi, Joachim ve Lawrence beraber eve giderler. Çoğu zamanki gibi, hararetli bir sohbete dalarlar.)*

Joachim: Ders ilgi çekici ve eğlenceliydi, itiraf ediyorum, ama beni baştan çıkarmadı. Çünkü bir kişilik etiği diye bir şeyin var olduğuna hiç ikna olmadım. Nietzsche büyüleyici bir düşünür, bir hitabet ustası, bir şair; ama bir etikçi değil. Wagner'in müzikal tiyatro oyunları da etik meseller değil. Etik, insanın içinden, tek ve benzersiz bir insan "tin"inin derinliklerinden çağrılamaz, kendine has bir kişilikle alakası yoktur. Etiğin özü, daha ziyade hepimize, en azından aynı *ethos*'u pay-

laşan bir grubun tüm üyelerine aynı standartları dayatmasıdır. İnsanın bunu anlaması için dogmatik bir evrenselci olmasına gerek yok. Kutsal emir, "Sen Öldürmeyeceksin" der. Buradaki "sen" aynı zamanda hem evrensel bir özneyi ("kimse cinayet işlememeli"), hem de seni, cinayet işlememesi gereken tek bir kişiyi anlatır.

Lawrence: Etiğin hepimize aynı standartları dayattığını söylüyorsun, ama bize dayatılan şey bizi zorlar. Etiği zorlamayla özdeşleştiriyorsun. Ve bu tam da Nietzsche'nin ahlâkı suçladığı şeydi. Üstelik şöyle de eklemişti: Zorlama, özgürlükten mahrumiyettir, sakatlayıcı, çirkin bir şeydir; bizi çirkinleştirir. Ama aynı zamanda Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle bağını koparmış bir etiğin, bizi zorlamayan bir etiğin

mümkün olduğunda ısrar etmişti; işte bu bizim kişilik etiği olarak adlandırabileceğimiz bir etik.

Joachim: Zorlama içermeyen bir etik mi istiyorsun? Sevgili dostum, insan hayatında hiçbir şey, en azından yüce veya ince hiçbir şey, zorlama olmadan başarılamaz. Çok sevdiğin Nietzsche'yi bile hesaba katmıyorsun. Dur hatırlatayım, Nietzsche'nin aşırı mitolojikleştirilmiş ahlâk soykütüğü de ötekinin dayattığı veya insanın kendisine dayattığı bir dizi şiddet eyleminin hikâyesini anlatır; onun nazarında bu eylemler insan ırkını biçimlendirmek ve şekillendirmek için gerekli değil miydi? Söz verme yetimiz olmadan kişilik etiği diye bir şey olmayacağından ve iddiaya göre bu yeti de en acı verici "tarihöncesi emek"ten kaynaklandığından, kişilik etiği de, tabii böyle bir etik varsa, zorlamanın sonucudur. İşte sırf bu yüzden zorlama ve mecbur bırakma olmadan bir kişilik etiğini uygulamak artık mümkün, diye cevap verebilirsin. Ama o zaman senin de, senin o modern, hatta postmodern Nietzsche'nin de, eski kafalı bir ilerlemeciye çok benzediğini göreceksin. Şimdiye kadar mümkün olmayan bir şey, şimdi, tam da şimdi nasıl mümkün olabilir: Yani zorlama, ötekinin dayattığı şiddet ve mecbur bırakma olmadan, tamamen insanın içinden gelen bir etik yaratmak nasıl mümkün olabilir? Bunun için "insan doğası"na öyle bir şeyler olmalı ki mecbur bırakma ve zorlama artık bir fazlalık, gereksiz bir şey olsun. Senin Nietzsche ırkımızın yozlaştığını söyleyebilir ama bir ırkın yozlaşmış hali de daha önceden mevcut olmayan olasılıklar açısından zengindir. Bu düşünce tarzı bana Marx'ı anımsattı... Açıkça söylemek gerekirse, senin kişilik etiğinin kökleri tarihselliğe dayalı. Ya tarihte ayrıcalıklı bir konumumda olduğumuza ve bu ayrıcalıklı konum sayesinde bir kişilik etiğini uygulamaya hak kazanmakla kalmayıp, uygulamaya muktedir de olduğumuza inanıyorsundur ya da ayrıcalıklı konum diye bir şeye inanmıyorsundur ve zorlamayla şiddete maruz kal-

madan, buna mecbur bırakılmadan ahlâklı, hatta ahlâk karşıtı bir hayat sürebileceğimizi ya da aslında sürdüğümüzü önkabullenmek için hiçbir nedenin yoktur. Başka bir deyişle, biz de "şu ana kadarki" tüm insan kuşaklarının içinde bulunduğu açmazın aynısına sıkışmışızdır. Üstüne basa basa tekrarlayayım: İlk *Homo sapiens* kabilelerinden daha "uygar" değiliz. Ne kastettiğimi açıklamam için Auschwitz veya Gulag'a atıfta bulunmama bilmem gerek var mı? Asıl soru, ortada zorlama diye bir şey var mı, yok mu değil, bizi kimin veya neyin, ne yapmaya zorladığı değil mi?

Lawrence: Her şeyi birbirine karıştırıyorsun! Ben asla, zorlama ya da benzeri bir şey olmadan bir kişilik etiğini düşünmek mümkün, demedim...

Joachim: Evet dedin...

Lawrence: Ama ben bunu kastetmemiştim. Ben, zorlamanın insanın içinden, bizzat kişiliğin en derindeki katmanlarından kaynaklandığını kastettim. Bu zorlamanın (eğer buna zorlama diyeceksen tabii) emir-itaat ilişkisiyle tarif edilemeyeceğini kastettim. Daha doğrusu, benim kendi içgüdüm, yani benim aklım bana emreder ve ben de itaat ettiğimde kendime, yalnızca kendi kendime itaat etmiş olurum. İtaat etme, gene, yanlış bir kelime oldu, çünkü benim tek yaptığım yazgım tarafından, yazgıma sürüklenmektir.

Joachim: İçgüdüyle aklı özdeşleştirmek tam da sana göre bir şey.

Lawrence: İkisinin de temelde aynı olduğu hiç hissetmedin mi? Hiç içgüdünün yol göstermesini körü körüne kabul edip de sonunda izlediğinin aslında aklının sesi olduğunu keşfetmedin mi?

Joachim: Hayır, asla. İçgüdüler ve akıl birbirinin zıddıdır.

Lawrence: Deneyimlerinde de hep zıddı mıydı peki?

Joachim: Hayır, o kadar ileri gidemem. Ama genelde içgüdülerime güvenemem. Ve ne yazık ki, sadece ahlâki konularda değil, başka konularda da. Normalde akılcı kararlar alırım ve ahlâki konularda da pratik aklın yol göstermesiyle karar veririm. Ve izlediğim şey de kesinlikle yazgım değildir. Yaşamak insanın çözmesi gereken bir problem, dürüstçe yerine getirmesi gereken zor bir görevdir. Ama sen bir baştan çıkarıcısın değil mi? Kendi hakkımda konuşmam için beni baştan çıkardın bile. Ve insan felsefi konularda kendi hakkında konuşmaya başlarsa, bir kişilik etiğinin kaygan zeminine adım atmış olur. Kaçınmaya çalıştığım şey de bu zaten. Etik, ahlâk ve bağlantılı alanları tartışırken Joachim veya Lawrence hakkında konuşmaktan kaçınmalıyız; onun yerine genel biri, yani somut karakter özellikleri, bahşedilmiş psikolojik yeti ve yeteneklerini umursamaksızın herkesi temsil

edebilecek X'ten bahsetmeliyiz.

Lawrence: Niçin kaçınmalıyız? Niçin yine bir sürü "–meli/malı"? Üstelik seni kendinden bahsetmen için baştan çıkarmak çok kolay.

Joachim: Kendimden bahsetmekten hoşlanmıyorum.

Lawrence: Hayır, hoşlanıyorsun. Çünkü felsefe yapmak her zaman için kendimizle kendimiz hakkında bir diyaloğa girmektir. Nietzsche, felsefenin bir tür hatırat olduğunu söylemişti...

Joachim: Felsefe yapmak kendimiz *ile* diyaloğa girmekle ilgilidir, ama kendimiz *hakkında* diyaloğa girmeyiz. Filozoflar kendileri hakkında nadiren konuşurlar.

Lawrence: Belki de doğrudan olmasa da, dolaylı olarak hep kendileri hakkında konuştukları için kendileri hakkında nadiren konuşuyorlardır.

Joachim: Saçma. Dolaylı felsefi iletişimi ilk kullanan Kierkegaard'dı.

Lawrence: Daha doğrusu o, dolaylı iletişimi bilinçli kullanan ilk kişiydi, çünkü bir post-metafizikçi olarak başka türlü ilerleyemezdi, en azından samimi bir şekilde ilerleyemezdi. Post-metafizik düşüncede, doğrudan iletişim yapay duruyordu, çünkü filozofun hakikat iddialarını destekleyecek mutlak bir yetke kalmamıştı artık. Nietzsche'nin perspektivizmi de bir dolaylı iletişim türüdür.

Joachim: Demek yalnızca modern filozofların, post-metafizikçilerin felsefe kisvesi altında hatıratlar yazmaya düşkün olduklarını kabul ediyorsun.

Lawrence: Hiçbir şekilde bunu kabul etmiyorum, sadece metafizikçilerin bunu içgüdüsel olarak yaparken (görüyorsun onların içgüdüleri ve akılları özdeşti), post-metafizikçilerin bu tür bir *naïveté*'yi [nahifliği] yitirdiklerini söylüyorum. Onlar düşünüme yöneldiler, bir çözüme ulaşmaksızın kendi kullandıkları janrın olabilirliğine dair sorular sordular, kendilerini ironik bir şekilde savundular. Ve ironi demek, kendilerine karşı ironi demekti. Dolaylı iletişim, ancak takip edilecek ana yol tıkandığında alternatif bir yol haline geldi filozoflar için. Ama yalnızca modern filozofların kendi hatıratlarını yazmaya düşkün olduklarını kabul etsem bile, ki etmiyorum, bu kuram da gene senin durumuna uyar, çünkü sen modern bir filozof, en azından şu (post) modern zamanlarda umut vaat eden filozof çıraklarından biri olacağa benziyorsun.

Joachim: Bu tamamen saçma, bunu biliyor olman lazım. Kendi kategorik sistemlerimizi, dilimizi felsefedeki atalarımızdan miras aldık. Hepimiz bu dili konuşuyor ve onun aracılığıyla iletişim kuruyoruz. Ve

dil de bu noktada artık bir araç değil, felsefenin oluşunun ta kendisi. Felsefe filozofun tininden kaynaklanmaz. Bu dili kullandığım zaman onu özel, bireysel bir deneyimi iletme aracı olarak kullanamam. Bu araçla kendimi kendim *olarak* ifade edemem.

Lawrence: Ama ne hatıratlar, ne de otobiyografiler salt kendini ifade etme araçlarıdır. Filozof kendini, kendi felsefesinin dilinde anlamadan yapamaz ve kendini ifade etmeden sadece miras aldığı dili, kendi dilini, kendi oluşunu konuşarak kendinden bahseder...

Joachim: Beni hiç ikna edemedin. Filozofun kendi felsefesinin içinde yaşaması durumu, onun felsefe olarak kendi hayatını yazdığı anlamına gelmez. Beni tekrar baştan çıkaramayacaksın, baştan çıkarmana izin vermeyeceğim. Eğer felsefede özne/nesne özdeşliği diye bir şey varsa, bu özdeşlik ancak bir şekilde kurulabilir: Tek bir varolan kişi nesnenin (dilin) içinde gözden kaybolmalı, kendini tamamen o nesneye adamalı, kendi kişiliğine ve karekterine has niteliklerini aşırı vurgulamaktansa, onlardan kurtulmalı. Bırakalım da felsefe kendi adına konuşsun der insan sadece...

Lawrence: Bırakalım da felsefe kendi adına konuşsun demek, filozofun bir filozof olarak kendi içgüdülerini dinleyip, bırakalım da felsefe konuşsun, demesidir...

Joachim: Bunu kabul etsem bile, ki hiç istemeden kabul edebilirim, senin kişilik etiğin bu kez de tek bir sayı yapmamış demektir. Doğru, bir görevi yerine getirmesi beklenen kişi en iyisi kendini o göreve tamamen adamalıdır, ama bunun kişilik etiğiyle alakası yok. Kendimi evrensel olana adadığımda, kendimi içgüdülerimden başka bir şeye, hatta bende kişilik bulan aklıma teslim etmiş olurum. Yasaya duyulan Kantçı saygı da bu tür bir kendini adamadır, çünkü kendimi, kendi tekilliğimi, kendi görüngüsel kendimi, *Achtung* aracılığıyla nümene, evrensel ahlâk yasasına tamamen tabi kılmış olurum. Ona kendimi adayan bizzat benim, tek tek her kişi bunu kendisi için ayrı ayrı yapar, bunu benim yerime başka kimse yapamaz: Bu sayede insan kişiliğinin özerkliğinden bahsedilebilir. Ama özerklik (tamamen erişilemese bile) bireysel olanın evrensel olanla özdeşleşmesi olarak varsayılır. Özerklik, ahlâk yasası karşısında ne kadar küçük kaldığımı hissetmenin acısında gizlidir, ama bu acı aynı zamanda beni yüceltir de, çünkü (kendi içimde) kendi başıma mutlağı keşfederim.

Lawrence: İnsan kendini elbette kendine değil de bir başkasına ya da başka bir şeye adar; kendini kendi yazgına adayıp adamadığın, kendini "kime", "nasıl" ve "neyin rehberliği altında" adadığına bağlıdır. Senin Kantçılığın sorunu kesinlikle kendini adamak değil. Hatta senin

kendini evrensel olana adaman da değil; sorun, bizzat evrensel olman ya da olmak için çaba harcamandır. Ötekinin içindeki insanlığa, ötekinin içindeki ahlâk yasasına, ötekinin içindeki akla saygı göstermekle görevlisindir. Yani ötekinde saygı göstermekle görevli olduğun şey tam da hem senin hem de ötekinin içindeki mutlakla özdeştir. Bu tür bir evrenselcilik egoizmin en ince şekli değil mi? Tekrar düşün: Ötekinin farklılığına, kendine has özelliklerine, "özdekliği"ne, tekil niteliklerine, güzelliğine saygı göstermekle yükümlü değilsin. Hayır, sadece onun içindeki insanlığa saygı göstereceksin, yani bir hayalete, bir hiçliğe, tamamen boş bir kavrama saygı göstereceksin.

Joachim: Egoizm bu bağlamda aptalca bir kelime oldu, çünkü ego yoksa, egoizm de olamaz. Sadece kendine has *homo phenomenon* bencil olabilir, çünkü kendine duyduğu sevgiyi evrensel yasadan üstte tutan odur...

Lawrence: Uygun olmayan bir kelime kullandım, ama ne kastettiğimi biliyorsun. Özel bir beğeni duymadığım Hegel, iş Kantçılığa gelince taşı gediğine koymayı bilmişti...

Joachim: Lütfen Hegel'i tartışmaya karıştırma. "Ahlâk" onun sisteminde, "kendine görelik" (bir çatışkı, öznellik) uğrağı olarak alt edilmesi gereken bir şeydi. Daha da kötüsü, refah hakkı dediği şeyi ahlâkın bir tezahürü olarak ele alır ve en kötüsü devletin *Sittlichkeit*'ını, bireysel ahlâka tercih eder. Aslında Hegel ahlâk felsefesini *Phenomenology*'de [Görüngübilim] kısmen *The Philosophy of Right* [Hak Felsefesi] kitabında ise tamamen ortadan kaldırır. Kant'ın da gerisine düşer...

Lawrence: Temelde hemfikirim, ama Hegel'in Kant eleştirinde hala hoşlandığım öğeler de var. Senin aksine, ben örneğin Hegel'in "refah hakkı"nı, ahlâkın uğraklarından biri olarak tartışmasını hoş buluyorum, gerçi "hak" burada uygunsuz bir kelime...

Joachim: Senin için uygunsuz, çünkü sen bir kişilik etiği açısından düşünüyorsun. Ama "hak" burada uygun bir terim; ona karşılık, uygunsuz olan terim "ahlâk." "Mutluluk arayışı"nın modern dünyada bir hak olması gerektiğini, herkesin kendi tarzında mutlu olabilmesi için modern kurumların daha geniş alanları bireyin gelişimine açması gerektiğini çekincesiz kabul ediyorum, ama "mutluluk arayışı"nı (çünkü Hegel'in burada tarif ettiği bu) ben olsam ahlâk başlığı altında tartışmazdım.

Lawrence: Ahlâk değil, ama etik başlığı altında tartışılabilir. Senin Kant bile en azından *Ahlâkın Metafiziği*'nde kendimize karşı görevlerimizden bahsetme lütfunu gösterdi; bu görevlerin arasında şeref koltuğu, bireysel yetenek ve yetilerin geliştirilmesine ayrılmıştı. "Görev"

kelimesinden nefret ediyorum. Bu kelimede hiçbir asil yan bulamıyorum. Kudüs'te, yargıçların önünde, görevlerini yerine getirmekten başka bir şey yapmadığını söyleyen Eichmann'ı hatırlatıyor bana...

Joachim: Of, başımı döndürdün... bir konudan diğerine atlayıp, her şeyi birbirine karıştırıyorsun. Basit bir sıra yapalım. İlk olarak Kant'a gelince, o kesinlikle kendimize karşı görevlerimizi ele aldı ve bu görevlerin arasında koşullu, geniş kapsamlı ve dolaylı görevler de vardı: senin kişilik etiğinde uymaktan memnun kalacağın şeylerin hepsi yani. Ama senin çaban bir sürü nedenden dolayı başarısızlığa mahkûm. Birkaçını sıralayayım: İlk olarak, kendimize karşı görevlerimiz arasında koşulsuz olanlar, koşullu olanlardan önce gelir; zaten "koşulsuz"un anlamı da budur. Görevler arasında çatışma olmasa da, görevlerin gerekçeleri arasında çatışma vardır: yani ünlü *Verpflichtungsgründe*'de. Eğer koşullu bir görevin gerekçesi, koşulsuz bir görevin gerekçesiyle çatışırsa, öncelik koşulsuz olana verilir. Aslında hiç de (ya da tamamen) dışsal olmayan tüm ahlâki görevler, örneğin intihar yasağı veya yalan yasağı, (en azından *Ahlâkın Metafiziği*'nde) kendimize karşı görevlerimiz arasında ele alınır. Burada Kant Aristoteles'e, çoğunlukla itiraf edildiğinden daha çok yaklaşır. *Nikomakhos'a Etik*'in beşinci cildinde, Aristoteles, adaleti (başka şeylerin yanı sıra) ötekilerle bağlantılı bütün erdemler olarak tanımlar. Bu da, cesaret veya ılımlılık gibi ahlâki erdemlerin, hatta *phronesis* [pratiğe dönük bilgelik] veya bilgelik gibi düşünsel erdemlerin kendimizle bağlantılı erdemler olduğu anlamına gelir. Kantçı sözlerle aktarırsak, bunlar kendimize karşı görevlerimizdir...

Lawrence: Görev fikri tüm Yunanlara olduğu gibi Aristoteles'e de tamamen yabancı bir fikirdi...

Joachim: Bırak da devam edeyim... İkinci olarak, kendimize karşı dolaylı görevlerimiz durumunda bile, Kant mutluluk arayışı talebini reddeder. Bizim için bir görev meselesi olan, kendi mutluluğumuz değil, ötekilerin mutluluğudur...

Lawrence: Bunun nedeni Kant'ın acınacak kadar zayıf bir mutluluk anlayışı olması. Kendi güçlerimizi sonuna kadar geliştirdiğimizi hissetmekten daha büyük bir mutluluk olabilir mi?

Joachim: Ama biz burada evrenselci bir etikten bahsediyoruz. Lawrence için en büyük mutluluk kendi yetilerini sonuna kadar geliştirmek olabilir, ama onun komşuları en büyük zevki ötekilere işkence etmekten alıyor olabilirler...

Lawrence: Yazık, çok yazık, şimdi sen kendi Kant'ının hakkını vermiyorsun. Ötekilerin mutluluğuna katkıda bulunmak koşullu bir görev

olsa bile ve insanın öteki insanların mutluluğuna onların mutluluk anlayışlarına uygun katkılarda bulunması gerekse bile, sırf toplu cinayet ve işkenceden mutlu oluyorlar diye komşularımıza kesinlikle toplu cinayet ve işkence sunmamalıyız. Koşulsuz, katı ve doğrudan görevlerin, koşullu, dolaylı ve geniş kapsamlı görevlerden önde geldiğini sen kendin söyledin demin. Dikkat et Joachim, bu sefer çok mantıklı olacağım: Ötekilere işkence etmekten veya benzeri yasak hareketlerden mutlu olmadığım müddetçe, kendi mutluluğuma katkıda bulunmak neden benim için bir görev olmasın?

Joachim: Kendi mutluluğuna katkıda bulunmak senin için bir görev olamaz, çünkü bunu her halü kârda yaparsın, çünkü bunu yapmak hoşuna gider.

Lawrence: Ama eğer kendi yetilerimi geliştirmek de hoşuma gidiyorsa bu nasıl bir görev olabilir? Nasıl kendime karşı bir görev olabilir?

Joachim: Bunu sana söyledim ya: Kant'ı tartışırken sözde bir kişilik etiği açısından düşünmemelisin. Kant Lawrence veya Joachim'den bahsetmez. O herkesten bahseder ve herkese seslenir aynı zamanda. Görevini yerine getirmenin Lawrence adında biri için, şans eseri, aynı zamanda onun mutluluk kaynağı olması hoştur, ama ahlâkla alakasızdır. Zira mutluluk bir görev meselesi değildir, ama yetilerimizi geliştirmek öyledir. Pek çok (sanırım çoğu) insan avarelik yapıp, yeteneklerini atıl halde bırakırsa mutlu olur.

Lawrence: Sanırım gene haksızsın, zira çoğu kişi yeteneklerini ve güçlerini kullanmaktan hoşlanır...

Joachim: Haklı ya da haksız olmam fark etmez. Herkesin mutlu mutlu peşinden koşmasa da yükümlülük altına girmesine neden olan şeyler olduğu gerçeği geçerliliğini koruyor. Yükümlülük altına girmek zorunludur, mutlu olmaksa olumsal.

Lawrence: İçi boş bir zorunluluk neden en yüce ahlâki değere sahip? Olumsal bir beraberlik, yani karakterle kader arasındaki mutlu tesadüf, istediği kadar değer taşısın, neden bu kadar hak edilmeyen bir şey? Bunun bizim kendi etik kaygı ve yargılarımızla alakası var mı? Olumsal, geçip giden, kısıtlı, geçici, tekil birey, çağcıllar yerine; zorunluluk, evrensellik, kaçınılmazlık, ebediyet, sonsuzluk, mutlaklık ve benzerlerine prim veren, felsefe, daha doğrusu yalnızca metafizik değil midir? Seni baştan çıkarmakla suçluyorsun beni; ama sen felsefenin kendi deliliğini, zorunluluk, evrensellik, ebediyet vs arayışını (yani filozofun deliliğini, filozofun kendi yazgısını) tüm fani varlıklardan üstte tutmanla daha tehlikeli bir baştan çıkarıcısın! Trakyalı kadın sa-

na nasıl gülüyor duy! Bu, güzel, özgürlük veren bir gülüş...

Joachim: Felsefenin yahut filozofların, senin şimdi bahsettiğin tüm o yüce ve ulu şeyleri sevdiğini yadsıyacak en son kişiyim ben. Ama, ne yazık ki, Trakyalı bir kadın kahkahayla güldüğünde onun güldüğü en son şey de pratiğe dönük felsefedir. Ahlâk felsefesi filozoflar tarafından icat edilmedi. Onlar sadece en iyi insanların her zaman mevcut ahlâki pratiklerine uzun dipnotlar düştüler, onları idealleştirdiler, onları savundular: Onların arasındaki en iyi insanların eylemleri ve hayatları için tutarlı, biçimli, ince ve karmaşık bir savunma yazdılar. Tüm tevazumla söyleyeyim: Ahlâk felsefesi (felsefenin başka bir dalıyla, özellikle de ilgili metafizikle karşılaştırdığında) gayet düşük bir öneme sahip bir spekülasyon üretme işidir. Bazen tüm ahlâk filozoflarının sınırlı sayıda çeşitlemeyle, temelde aynı şeyi söylediği izlenimine kapılır insan. En büyük düşünürleri (Platon, Aristoteles, Augustinus, Spinoza, Kant'ı) saymazsam, ahlâk filozoflarının ayakları yere basar, hatta bazen sıkıcıdırlar. Ahlâk filozofları çok konuşur, çok ısrar eder, tekrarlar, hatta bazen böbürlenirler. Gene de çağcıllarının dilini konuşurlar. Doğru, ebediyet ve zorunluluk dilini konuşurlar ama çağcılları da normalde öyle konuşur. Ne de olsa, vasat bir Atina yurttaşı cesarete salt geçici bir değer veya bilge insanlara görece bir kıymet atfetmezdi. Henüz tarihselci değildi... 601

Lawrence: Ama Kant'ın yaşadığı dünya halihazırda tarihselciydi. Gelgelelim, zorunluluk, evrensellik ve mutlaklık vs ideallerinin kökeni, daha doğrusu tartışılmazlığının da altının oyulduğu bir dünyada, o (ve belli ölçüde Hegel) bu ve benzeri ideallere bağlı kaldılar.

Joachim: Doğru, ama senin Kant'ta en hoşlanmadığın yönler tam da onun o müthiş yüceliğinin işaretleridir. Heine, modern Alman felsefesi üzerine yazdığı o güzel kitabında bir yerde Kant'ı Robespierre ile karşılaştırmıştı. Bu iki yüce insan arasından, demişti Heine, Kant daha büyük bir teroristti: insanları öldürmekle yetinmedi, daha yüce bir ihtirasa kapıldı, Tanrı'yı öldürdü. Heine Kant'ın ömrü boyunca, Tanrı'nın öldüğü bir dünyada ahlâk ve ahlâkın mutlaklığını kurtarmakla meşgul oluşuyla daha az ilgilenmişti.

Lawrence: Senin "ömrü boyunca" dediğin şey Kant'ın yaşadığı o bunalımlı dönemde başlar. Kant kendi kendine sorunlar yarattı ve çözümler buldu.

Joachim: Söylediklerinin konuyla hiçbir ilgisi yok. Senden, yorumlarıma biyografik öğeler katmayı bırakmanı son kez istiyorum.

Lawrence: Affedersin, ama benim mütevazı müdahalemde biyografik bir yan yoktu. Ben, Kant'ın kendi felsefe sisteminin yarattığı ah-

lâk felsefesi sorunlarına açıklık getirmek zorunda kaldığını kastetmiştim. Ellili yaşlarının ortasına, orta yaş krizine kadar böyle sorunları yoktu.

Joachim: Kant'ın sözde orta yaş krizinden bahsetmen biyografik bir atıf değil mi?

Lawrence: Belki evet, belki de hayır. Sen yaratıcısından [*author*] ayrı tutulan bir sistemi tartışıyorsun. Ben de bu sistemi tartışıyorum, ama onu yaratıcısından ayrı tutmuyorum. Bir Rembrandt tablosunun taklidini tartışsaydık, bu önemli, hatta hayati olurdu, zira duyularına dayanarak, yani çıplak gözle ayıramasan da, gerçeği sahtesinden ayırt edebilirsin. Peki ama bir Rembrandt tablosunu gerçek kılan nedir o za-
602 man? Ona özgünlük katan yaratıcısı, ya da dilersen biyografi diyelim, değil midir? Niye bir şey Rembrandt örneğinde apaçıkken, Kant örneğinde açık değil?

Joachim: Bu noktada senin silahını sana karşı kullanarak bir sayı kazanıyorum. Bir tür postmodern düşünür olarak, yaratıcının yaptıklarını [*authorship*] savunmanı beklememek lazım; bunu benim savunmam beklenir. Ama benim için aslolan sistemdir, onun yaratıcısıysa salt bir isim. Biz felsefe tartışırken, Kant'ın ismini vermek bir tür kısaltma vazifesi üstlenir; örneğin Kant'ın ahlâk felsefesine atıfta bulunduğum zaman her felsefe öğrencisi ne kastettiğimi anlar ve ben de uzun açıklamalar yapma sıkıntısından kurtulmuş olurum. Ama Kant ve felsefesi arasındaki ilişki, benim nazarımda, tamamen olumsaldır. Kendi zamanının gereklerine ayak uydurduğuna inanabilirsin, ama filozofun hayatıyla eseri arasında doğrudan bir bağlantı kurmaya çalışırsan Nuh Nebi'den kalma felsefi bir yaratık olursun.

Lawrence: Bunu tamamen çözüme kavuşturduğumuzu sanıyordum. Yoksa otobiyografi ve hatırat hakkında söylediklerimi tekrar mı etmem lazım? Usta bir filozofun felsefesine uygun yaşadığını kastetmiyorum, ne de kendi hayat deneyimlerini felsefesinde ifade ettiğini düşünüyorum. Benim kastettiğim şu: Felsefe filozofun hayatıdır, her şeyden önce bu hayatı yaşar filozof, "sorunları çözmez." Daha doğrusu, aynı zamanda sorunları da çözer gibi durur, ama bu sözde sorunlar, tekrar ediyorum, kendi yarattığı sorunlardır, çünkü kendi dünyasının sorunlarıdır. Immanuel Kant adında birisi, kendi eleştirel felsefesini icat ederken, kendine bir dünya kurdu. O andan itibaren bu dünyada yaşamaya başladı: Keyifli bir dünyada, keyifli bir hayat sürdü, yani kendi dünyasında, kendi hayatını yaşadı. Ama kendi dünyasını, sanki "tek" dünya oymuş, sanki hepimize ortak olan dünyanın bir tarifiymiş, yegâne doğru ve hakiki tarifiymiş gibi sundu. Onun oynadı-

ğı oyun işte buydu. Bizi kendi temayüllerimize karşı silah başına çağırırken, bize ter ve gözyaşı vaat ederken, bir yandan da bundan keyif alıyordu.

Joachim: Eğer sadede gelmek istiyorsak, bu konuyu tartışmayı bırakmamız lazım sanırım. Bir kişilik etiğinin mümkün olup olmadığını bulmak istemiştik. Ben de dedim ki, ya da demeye çalıştım ki, bir kişilik kuramı kesinlikle mümkündür, ama bunun bir etiğe benzer hiçbir yanı olmayacaktır.

Lawrence: Ben de, sen nihayet fark edinceye kadar seni şu noktada sıkıştırmak istemiştim: Modern çağda başka türlü bir etik mümkün değildir, en azından hiç kimse başka türde bir etiğe uymaz. Ya kişilik etiği ya da hiçbiri. Ne kadar temsili etik kişi varsa o kadar da kişilik etiği var. Kant'ın ahlâk felsefesi de bir kişilik etiği, kendi kişiliğinin etiği elbette. Ama kendi felsefesi hakkında samimi değildi ya da en azından kendi samimiyetine giden yolu kendi etiği tıkamış. Kant kendi kişilik etiğini evrenselci ambalaj içinde sunmak zorundaydı...

Joachim: Yeter, Tanrı aşkına, gene her şeyi birbirine karıştırıyorsun. Ben Kant'ın kişiliğinin kendi sisteminde açıkça mevcut olduğunu asla yadsımadım, sadece onun sisteminin, kişiliğiyle hiçbir alakası olmadığını ekledim. Yaratıcının alakasını reddedenin sen değil, ben olduğumu ikinci kez açıklayayım. Rembrandt'ın aksine, Kant taklit edilemez. Dördüncü bir eleştiri yazmak istiyorsan, buyur yaz; ikincisinin kopyaları sürekli çıkıyor, yani bilgisayar yazıcısından.

Lawrence: Ama Tanrı'nın ölmüş olduğu bir dünyada Kant'ın kaygısının ahlâkı kurtarmak olduğunu sen kendin söyledin, değil mi? Onu bir tarihe, tarihteki konumuna yerleştirdin, onu tarihselleştirdin. Ama tarih biyografimizin bir veçhesidir. Tartışmamızın başında beni tarihselcilikle suçladın; tarihselci olan aslında *sen* değil misin?

Joachim: İtiraf ediyorum ki bir noktaya kadar öyleyim. Sistemini ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin mesajını bu bağlamda tartışmadan, Immanuel Kant'ı ve onun kaygılarını tarihsel bir bağlama oturttum. İnsan, Kant'ın mutlak ahlâk felsefesini modernite için ve modernite içinde formüle ettiğini elbette söyleyebilir; bu bağlantıyı vurgulayarak, soruna bir tarihsellik öğesi ekleyebilir. Ama bu sadece bir öğe olarak kalır, zira Tanrı'nın ölümünden sonra biz modernler için geride uygun tek bir ahlâk felsefesi olduğunda ve bunun da Kantçı felsefe olduğunda hâlâ ısrar edebilir insan. Ve eğer Kantçı felsefeyi reddedip, onun yerine bir kişilik etiğine kapılmaya başlarsak, her şeyi kaybeder, iyiyi kötüden, hayırı şerden ayırt edemez hale geliriz. Eğer Kant'ın çöküşünü öngörecek, Ahlâk Yasası'nın eski Tanrı'yla aynı kaderi paylaşacağın-

dan kuşkulanacak olursam, gelecek yüzyılda yaşamak zorunda kalmadığım için bin kez daha minnettar olurum. Geçmişten çok, gelecekten korkuyorum...

Lawrence: İşte tekrar başlıyoruz. Kişilik etiğine karşı şiddetli bir retorik kullanıyorsun, ama neye dayanarak yapıyorsun bunu? Kendi kişiliğinden kaynaklanan korkularla ve kasvetli önsezilerle güdülenerek. Eğer senin Kant'ı doğru okuyorsam diyebilirim ki, o daha umutluydu... ama yazık ki, farklı bir kaderi ve ayrıca farklı bir karakteri vardı...

Joachim: Yerinde olsam, "Bingo!" diye bağırırdım. Nesnel bir tartışmada kendi kişisel duygularımdan bahsetmek kendi adıma az rastlanılır bir *faux pas* [utanç kaynağı] idi...

Lawrence: Ama bu arada beni meraklandırıp merakımı da gidermedin... Tanrı'nın (neredeyse) ölmüş olduğu bir dünyada Kant'ın ahlâk felsefesini kurtarmak üzere yola çıktığını söyledin. Ama aynı zamanda dedin ki, Kant'ın ahlâk felsefesi modernitenin tek ahlâk felsefesidir; açıkça söylersek, ya Kant ya da hiç; ya Kant ya da kaos...

Joachim: Devam edersek; ya Kant ya da *Sittlichkeit der Sitte*. Nietzsche'nin, burada olsaydı, diyeceği gibi; vicdansız, düşünümsüz hayat, sırf utanç düzeni, ahlâk olmadan yasallık. Ve hiçlik ve kaos, haklısın, ahlâk olmaksızın salt yasallık uzun süre ayakta kalamaz, en azından bu modern dünyada. Nietzsche hiçlik istencinden bahsetmişti. Ama daha da kötüsü, anlamını düşündüğünüzde bir hiç olan bir sürü şey için istençte bulunmak.

Lawrence: Aynı şeylerden hoşlanmıyoruz, farklı devalara inanıyoruz sadece. Felsefi devaların aynı zamanda zehirli olabileceğini biliyoruz. Platon'un *pharmakon*'u, sadece Derrida'nın kastettiği anlamda da değil üstelik, pek çok zehirli iksir içerir.

Joachim: İşte gene hemfikiriz. Ama Kant asla zehirli olmayan tek devayı hazırladı.

Lawrence: Bu bana, Eichmann'ın Kantçı görevlerini yerine getirmesi hakkında bir yanıt borçlu olduğunu anımsattı... Bu meydan okumayı nasıl karşılıyorsun?

Joachim: Kolayca... İlk olarak Kant bir şüpheciydi ve insanın kendini kandırma konusunda ne kadar becerikli olduğunu iyi biliyordu. Örneğin kategorik buyruğun tamamen farkında olanların uygun, ahlâki açıdan iyi sınanmış ilkelerle gerçekten yaşadığına, hatta yaşıyor olsalar bile daima buna uygun eylemlerde bulunduklarına inanmıyordu. İnsanın ahlâk yasasının tek bir formülünü uyguladığında hâlâ kaygan

bir zeminde durduğunu buldu. Düsturlarımızı ve niyetlendiğimiz davranışları en azından iki, ama tercihen üç formüle göre sınamamızı önermişti; bu formüllerin arasında da tözsel ve kısıtlayıcı formül de vardı, yani araçsallaştırma yasağı. Doğru, Kant, örneğin içinde bulunduğumuz devletin yasasına uymamamızın ahlâki açıdan imkânsız olduğunu söylemişti, ama Kant aynı zamanda öteki insanları salt birer araç olarak kullanmamamız gerektiğini de söylemişti. Sadece Kantçı gerekçelerle bir seçim yapamayacağın durumlar olduğunu itiraf ediyorum. İş tek tek tüm o karmaşık kararlara geldiğinde Kant bile hatadan azade değildir. Benjamin Constant'la yaptığı tartışmada böyle bir örnekle karşı karşıya kalmıştı. Başka bir insanın hayatını kurtarmak (onun nazarında) koşullu (dış, genel kapsamlı) bir görevken, yalan yasağı doğrudan ve koşulsuz bir görevdir. Daha önceden söylediğim gibi, koşulsuz görevler tanım gereği önceliklidir. Ama görev gerekçelerinin çakışması durumunda görev hiyerarşisini kurmak ortodoks bir Kantçı için bile her zaman mümkün değildir. Örneğin ya devletimin yasası öteki insanların salt araç olarak kullanılmasını şart koşuyorsa, bu yasaya uymaya ne diyeceksin? Ama tüm bu ince noktaların Eichmann davasıyla alakası yoktur. Devletin yasasına uymak başka bir şeydir, milyonlarca kişinin katledilmesine neden olan bir görevi gönüllü kabul etmek başka bir şey. Eichmann'ın Kant'a gönderme yapması sahtekârlık ve ikiyüzlülüktü; Kant'ı bilmiyordu bile...

Lawrence: Gelgelelim eylemlerini Kant'la akılcılaştırabiliyordu...

Joachim: Eylemini her zaman ve her şeyle akılcılaştırabilirsin. Ne yazarsak yazalım, ne yaparsak yapalım hepsi bize karşı, niyetimize, meramımıza karşı kullanılabilir. Ölümümüzden sonra kötüye kullanılmaktan hiçbir şey koruyamaz bizi. Ama yaşadığımız sürece buna hâlâ karşı çıkabiliriz. Ve sen de Kant'ı bu görevi görmezlikten gelmekle suçlayamazsın.

Lawrence: Onu hiçbir şeyle, yani kişisel bir şeyle suçlamıyorum. Ben onunla değil, seninle konuşuyorum; Kantçı ahlâk felsefesi adına öne sürdüğün savunmanın zamansız ve çürük olduğuna seni ikna etmeye çalışıyorum. Ve her ne kadar Kant'ın ahlâk felsefesinin neden modernitede (ve modernite için) geçerli yegâne etik olduğunu söyleme sözü vermiş olsan da, bana hâlâ bir yanıt borçlusun. Bu arada hava kararadı ve soğudu, donuyorum ve beni birazcık ısıtacak hakikatinin ilan edildiğini de hâlâ duymadım.

Joachim: Üniversitenin karşısında güzel bir pub var, hadi gidip bir şeyler içelim. Bu bizi ısıtır. Ve sonra Kant savunmam için büyük bir müdafaa konuşması yapacağıma söz veriyorum.

Lawrence: Tamam ama vaadini unutma.

(Sahne değişir. Üniversitenin karşısındaki bir pub. Lawrence ve Joachim ilk katta dört kişilik bir masada oturmaktadırlar. Joachim brendisini yudumlarken, Lawrence kahve içmektedir.)

Lawrence: Senin Kant brendi içmene kızmaz mıydı?

Joachim: Peki ya sert bir kahve ve Küba purosu, yani dekadan bir kültürün teçhizatları hiç Dionysosçu ideale yakışıyor mu?

Lawrence: Aslında bana sarhoş olmak, sana da bir parça nihilizmle zihin berraklığını desteklemek daha çok yakışır.

Joachim: Sadece senin tarzında şaka yapıyordum. Salt kişisel beğe-
606 nimiz ve alışkanlıklarımızla felsefelerimiz arasında bir bağ yoktur.

Lawrence: Bu kutsal anda hem Nietzsche hem de Kant sana verdiğin sözü hatırlatırdı. Korkarım bu sözünü tutmak zorundasın. O zaman, neden Kant'ın ahlâk felsefesi modern çağda ve modern çağ için mümkün olan tek ahlâk felsefesidir?

Joachim: Tanrı'nın ölümünden sonra ahlâkın kurtarılması gerektiğinde hemfikirdik...

Lawrence: Yani Kant'ı tarihselleştiriyorsun...

Joachim: Kategorik buyruğu tarihselleştirmediğimi sana zaten söyledim. Eğer tarihselleştirseydim, Kantçı olmazdım. Ama onun keşfedilmesini tarihselleştiriyorum. Kant sadece yeni bir formül önerdiğini kendisi söylemişti; ben de bu formülü tarihselleştiriyorum...

Lawrence: Özür dilerim, ama bu kez umutsuzca her şeyi birbirine karıştıran sensin. Tek şeyle üç ayrı şeyi ifade edemezsin. Bunlardan ilki şu: Tanrı'nın ölümü yüzünden Avrupa vicdanı ve ahlâkını kurtarmak için birinin hepimizin içinde olan bir ahlâk yasası icat etmesi gerekiyordu. İkincisi: Bu ahlâk yasası hepimizin içinde ebediyen vardır ama keşfedilmesi gerekiyordu (Amerika'nın Avrupalılarca keşfi gibi). Ya da üçüncüsü: Bu ahlâk yasası hep biliniyordu (Avrupa'nın Avrupalılarca bilinmesi gibi) ama Kant'ın sunduğu sihirli formül mevcut olmadığı için bir türlü gerektiği gibi uygulanamıyordu. Hangisi?

Joachim: Kesinlikle birincisini kastetmedim.

Lawrence: Kesinlikle mi? İlki değil mi? Joachim, başın belada! Çünkü ahlâk yasası eğer her halü kârda hepimizin içindeyse ve biz onun farkındaysak ve Kant sadece sihirli bir formül eklemişse, senin, bizi kaostan veya mutlak nihilizmden sadece Kant'ın ahlâk felsefesinin kurtarabileceği iddian boş ve hükümsüz olacaktır; zira ahlâk yasası kendi başının çaresine bakabilir. Ve eğer ikincisi geçerliyse, yani Avrupalıların Amerika'yı keşfi gibi Kant da bu yasayı keşfetmişse, bu tür-

den bir keşif, bir kere yapılınca bir daha asla hiçbir şekilde unutulmaz. Ne yazık ki, Kant Fransız Devrimi hakkında benzer bir şey söylemişti. Kant olmadan kaosa ve nihilizme yenik düşmüş oluruz, tabii ancak ve ancak kategorik buyruk, ahlâk yasası Kant'ın kendi icadıysa, nihilizm okyanusunda yüzen son cankurtaran botuysa. Ya bu botu yakalarız ya da boğuluruz.

Joachim: Bu senin düşündüğün şekilde asla düşünmemiştim... Ama sanırım şimdi benim düşünceme en iyi uyan yorum ikincisi. Zira bir şeyin bir kere keşfedildikten sonra asla unutulmayacağı doğru değil. Sen bunu benden daha iyi bilirsin, zira senin Nietzsche, unutma ve hatırlamanın ekonomisi hakkında ilginç pek çok şey yazdı.

Lawrence: Unutmak özgürleştirir...

Joachim: Doğru, neyi unuttuğumuza ve neyin elinden kurtulup özgürleştiğimize bağlı olarak... İçimizdeki ahlâk yasasını unutmak, unutmanın ölümcül bir türü olabilir. Kantçılar (ben de dahil) ne yapar? Biz insanlara ahlâk yasasını hatırlatırız, böylece hafızada kalır, unutulmaz. Kant'ın ahlâk felsefesi canlı tutulduğu müddetçe hâlâ bir ümidimiz olabilir.

Lawrence: Şimdilik açıklamanı kabul edeceğim, tabii senin kendi kendini tebrik ettiğin o çıkarıma katılmadan. Ama henüz asıl meseleye gelemedik.

Joachim: Bunun tek nedeni konuşmama izin vermemen.

Lawrence: O zaman ikinci kahvemi isteyip biraz da dinleme alıştırması yapayım.

Joachim: Kant'ın ahlâk felsefesi kadınları ve erkekleri iyi yapmaz; hiçbir ahlâk felsefesi mucizeler gerçekleştiremez.

Lawrence: Neden olmasın? Bu ahlâk felsefesinin kendine biçtiği görev değil mi?

Joachim: Tanrı aşkına, bir değişiklik yapıp dinleyeceğine söz vermiştin!

Lawrence: İkinci kahvem geliyor işte! Şimdi gerçekten dinliyorum.

Joachim: Ahlâk felsefesi kadınları ve erkekleri iyi yapmaz. Onun insanlara sunduğu, iyiyle kötüyü birbirinden ayırmalarını sağlayacak koltuk değnekleridir. Ahlâkın kaynaklandığı nokta bu ayrımı yapabilme ve bu ayrımı iyi ve doğru yapabilme yetisidir. Koltuk değnekleri sana yardım eder, gerekli desteği sağlar. İnsan bu koltuk değneğine dayanırsa, başarılı ve başarısız, yararlı ve zararlı, güzel ve çirkin gibi diğer ayrımlarla ahlâki ayrımları birbirine karıştırmaz...

Lawrence: Tek bir müdahale için beni affet: Niye, dediğin gibi, iyiye karşı kötüyle, güzele karşı çirkini birbirine karıştırmaktan kaçınmak

isteyesin ki? Senin felsefende iyi olan aynı zamanda güzel, kötü olan da aynı zamanda çirkin değil midir? Ve neden iyiyle kötü arasındaki ayrımı, doğru ve yanlış arasındakiyle mukayese etmedin?

Joachim: Konuşmanın gerekli akışı sırasında bu soruyu her halü kârda ele alacaktım. Ama dur bakayım. İyi bir edimi güzel olarak ve kötü bir edimi de çirkin olarak kesinlikle nitelendirebiliriz, ama sadece mecazi anlamda. Mecazi olmayan, tamamen estetik bir açıdansa, çirkin de güzel olabilir. Şeytani güçler güzeldir...

Lawrence: Mecazi anlamda konuşmadığımız sürece iyi ve kötüden bahsedemeyiz ki...

Joachim: Bu küçük anlaşmazlığı geçip devam edelim. İnsanın iyi ve kötü arasındaki ayrımla karıştırmaması gereken ayrımlar arasında doğru ve yanlış (doğru olmayan) arasındaki ayrımı saymadım, bunun nedeni tam da bu noktada Kant'ın ahlâk felsefesinin hayli devrimci olması. Yunan, özellikle de Hıristiyan düşüncesinde iyi doğruyla (ve senin de dediğin gibi güzelle) özdeşleştirilmişti, çünkü onların ahlâk felsefeleri metafizik temelliydi. Tanrı, yani en yüce iyi, en yüce hakikat ve güzellik olarak düşünülmüştü. En Yüce Olan'ın, yaratılmamış ve yaratan olanın, İyilik-Hakikat-Güzellik teslisinin özü hakkındaki içgörüyse, türetilen iyilik, hakikat ve güzelliğin mahiyetini ve içeriğini de kesin olarak bilme yolunu açtı. İnsanların yukarıdan emirler aldıkları düşünüldüğü takdirde, ahlâk kurallarının tamamen tözsel ve aynı zamanda (Kantçı anlamda en azından) yaderk olduğunu görürüz. Yaratılanlar *olarak*, erdem ve kusurların listesi onlara verilirdi ve onlar da bu listede sıralanan emirlere uymak, erdemleri uygulamak ve ayrıca kusurlardan da kaçınmakla görevliydiler.

Lawrence: Şimdi abarttın. Örneğin Nikolaus von Kues...

Joachim: Evet abarttım. Ama Nikolaus von Kues'in durumunda, öğrenilmiş cehalet kuramına rağmen, hâlâ iyiliğin tam mahiyetini bilmeye yönlendiririliriz. Örneğin onun "atış" metaforunda. İyi-İnsan, İyilik ve Hakikat'in tek tecessümü olarak çemberin merkezidir. İnsanlar, yani yaratılanlarsa asla merkeze isabet ettiremeseler de, çemberin merkezini yaklaşık olarak tutturmaya çalışırlar. Aslında, Kant'ın kategorik buyruğu metafor olmasa da aynı modeli korumuştur. Merkeze isabet ettirmek Kant için ne anlama gelir? Eğer insan kendi düsturlarının tamamını kategorik buyruğun rehberliğinde seçiyorsa, görev gereği değil de sadece görev duygusuyla eylemde bulunuyorsa ve sonuç olarak başka türlü eylemde bulunamayacağı için artık yasa da nihayetinde bir görev olmaktan çıkmışsa, insan *işte o zaman* merkeze isabet ettirebilir. Gelgelelim, insanlar merkeze isabet ettiremez, ancak onun yakınını

tutturur. İnsan merkezin ne olduğunu bilmiyorsa, o zaman zaten bir ölçütü yoktur, eğer koltuk değneği yoksa, insan kaybolmuştur ve iyiliğe çıkan kendi yolunu bulamaz. Gelgelelim, bu herhangi birinin tamamen iyi olabileceği anlamına gelmez...

Lawrence: Bu koltuk değneği metaforu beni rahatsız ediyor. Kendi başlarına, özgürce, yardım almadan, dimdik bir sırtla yürüyebilen insanların koltuk değneğine ihtiyacı olmaz. Buna ihtiyacı olanlar çirkindir ve belki de tinleri sakatlanmıştır...

Joachim: Kant asla koltuk değneği lafı etmedi, bu benim metaforum. Gene de Kant insanları, düzeltilmeleri tamamen imkânsız olmasa da zor olan, eğri tahtalarla [*krummes Holz*] karşılaştırdı. Bu koltuk değnekleri *krummes Holz*'un düze yakın olmasına yardım eder. Üstelik, kategorik buyruk (koltuk değneği) hepimizin içinde vardır, sonradan dayatılmaz, insanların özerkliğini ihlal etmez, bilakis bunu garanti altına alır. 609 F39

Lawrence: Yani *homo phenomenon*'un kendi koltuk değneği olarak kendi *homo noumenon*'unu (yani içindeki tamamen akılcı insan kişiliğini) kullandığını ve bu açıdan *krummes Holz*'un da kendi belini doğrultmak ve dimdik bir sırtla yürüyebilmek için kendi kendine yaslandığını mı kastediyorsun?

Joachim: Kelimesi kelimesine. Ama Kues'in metaforuna geri döneyim, çünkü bu iyi bir metafor. Ahlâk felsefesinin bize koltuk değnekleri sunduğunu söylerken ayni şeyi şu şekilde de formüle edebilirdim: "Ahlâk felsefesi, bizim ahlâki merkezimizi gösterir. Eğer ahlâki merkez gösterilirse, neyi yaklaşık olarak tutturmamız gerektiğini biliriz." Görüyorsun, kendi düsturlarını daima kategorik buyruğun denetimine tabi tutan tek bir kişi olabileceğine bile pek inanmıyordu Kant. Her halü kârda, böyle bir kişi olup olmadığını bilemeyiz; kendi adımıza da böyle bir şeyi bilemeyiz. Asıl önemli olan hep doğru olanı yapıyor olmamız değil, neyin doğru olduğunu, ne yapmamız gerektiğini hep biliyor olmamız ve kategorik buyruğa olan bağlılığımıza sadık kalmayı başaramadığımızda huzursuz, üzgün olmamız, kendimizi eleştirmemiz veya suçluluk hissetmemizdir.

Lawrence: Bu, fazlasıyla geleneksel Hıristiyanlığa özgü. Peki ya böyle bir bağlılığımız yoksa? Neden merkezimiz bir kere gösterildikten sonra onu tutturmaya her zaman çalışacağımızı önvarsayıyorsun?

Joachim: "Her zaman çalışmak"; bu çok aşırı... Kant bu tür inançlar benimsemeyecek kadar şüpheciydi. Ama evet, insan hep kendine şunu der: "Koşullar farklı, yani daha iyi olsaydı, fırsatım olsaydı, rahatımı, çıkarımı bozmadan bir yapabilseydim; o zaman merkezi yaklaşık

olarak tutturmak ne harika olurdu. Ama yazık ki zaman kötü... vs." Görüyorsun, "radikal kötü" terimini kullanan Kant radikal kötülüğe asla inanmadı. Onun radikal kötü dediği, ne radikal ne de kötüydü, daha ziyade insanı kendine duyduğu sevginin yönlendirmelerini izlemeye iten (ve kendi başına zararsız) itkiydi...

Lawrence: Kant'ın kulağa bu kadar absürd gelmesinin nedeni de bu zaten. Bunu kullanmaktansa koltuk değneksiz bırakılmayı tercih ederim...

Joachim: Öyle mi? Neden diye sorabilir miyim?

Lawrence: İyi bir insan iyiyle kötüyü birbirinden ayırır, çünkü o insan iyidir ve doğru olanı yapar. Koltuk değneğine ihtiyacı yoktur. Senin dediğin gibi buna sadece *krummes Holz* ihtiyaç duyar, çünkü o her zaman "iki arada bir derede kalır", çünkü hem tekrar tekrar yanlış olanı yapmaktan hoşlanır, hem de, itiraf etmeliyim ki, bunu kara vicdan azabı ve suçluluk hissederek yapar. İyi bir insan kendisine duyduğu sevginin yönlendirmelerini özgürce izleyebilir, çünkü sevdiği o kendisi iyidir. Çemberin merkezini yaklaşık olarak tutturmaya çalışmasına gerek yoktur; zaten bunu bile yapamaz, çünkü bir sürü çember ve bir sürü merkez vardır. Her ahlâklı insan kendi kendisinin merkezi, kendi başına bir çemberdir ve diğerlerininkinden çok farklıdır. İşte bu yüzden iyi aynı zamanda güzel de olabilir. Senin ahlâklı insanın ter kokuyor, çirkin o...

Joachim: İlk olarak belirteyim ki, söylediklerinle tek merkezli insan anlayışına çok yaklaştın. Lütfen tekrar düşün.

Lawrence: Kendimi düzelteyim o zaman. Herkes sınırlı sayıda da olsa bir sürü sözde merkezi olan bir çemberdir...

Joachim: Sen geometri dersinden kaldın mı? Ben gene de *krummes Holz* benzetmeme geri döneyim. Sorun resimde değil, senin gözlerinde. Kant'ın gözünde tüm insan ırkı *krummes Holz* gibidir ki, bu da bizim birer aziz olmadığımızdan başka bir anlama gelmez; bizler, ne de olsa, insanız. Zamanın baskısı altında, tatminsizlik belasını başından atamayan, kendi hırsıyla sürüklenen insan *krummes Holz*'dan başka bir şey değildir: Eğer bunu kabul etmiyorsan, kendi kendine yalan söylüyorsun demektir; bu da salt benim Kant'ın değil, senin Nietzsche'nin nazarında da büyük bir suçtur. Kant'ın ahlâk felsefesinin baş kahramanını tasavvur ettiğinde, aklına bir kamburun, bir tür *rigoletto*nun veya pigmenin akli durumu geliyorsa, bu felsefeyi tabii ki dehşet içinde reddedersin. Ben de olsam öyle yapardım. Ama bizzat senin de dediğin gibi, bu benzetme *homo phenomenon* ile *homo noumenon* arasındaki ilişkiyi sergiliyor, yani her insana içrek koltuk değneklerini. İnsanların ar-

zularının, dileklerinin, güdülerinin, en azından pratikteki meselelerde aklın sesini dinlemesi gerektiğini tüm filozoflar öne sürmedi mi? Üstelik, Kant'ın pratik aklı temelde özgür istençle özdeştir...

Lawrence: Felsefi beylik lafların güvenli limanlarına sığındık işte. Kant'ın pratik aklı ve saf istenci devasa beylik laflardır.

Joachim: Beylik laf malumu ilan olabilir ve malumu ilan da doğru ve gerçek olabilir. Pratiğe dönük felsefede de iyi ve doğruyu ele alırız; bazen bunlar da ilginç değildir. Ama ahlâk felsefesinde "ilginç" kategorisinin yeri yoktur. Açıkça söyleyeyim ki, bu itiraftan sonra hâlâ Kant'ın pratik aklı ve saf istenci incelikle işleyişine beylik laf diyebileceğini sanmıyorum. Pratik aklın saf istençle özdeşleştirilmesi beylik laf olmaktan çok uzaktır, hatta o kadar ki aslında bu bir yeniliktir. Bunu iki şekilde okuyabilirsin. Ya Kant'ın adına "İstenç" denilen eski bir felsefi karakteri, adına "Akıl" denen başka bir eski felsefi karakterle özdeşleştirerek ortadan kaldırdığını söyleyebilirsin ya da Kant'ın adına "Akıl" denen en eski felsefi karakteri, "İstenç" ile özdeşleştirerek (en azından ahlâk felsefesinde) ortadan kaldırdığını söyleyebilirsin. Zira herhangi bir tür bilgi sağlamadığı düşünüldüğünde, Kant'ın pratik aklına tamamen geleneksel bir yolla "akıl" demek pek mümkün değildir. Senin de aralarında olduğun birtakım insanlar Kant'ı ahlâkı aşırı akılcılaştırmakla suçluyorlar. Bu suçlama doğru olsaydı, Kant'ın yenilikçi olmaması gerekirdi. Metafizikçiler normalde ahlâkı aşırı akılcılaştırırlar. Senin beylik laf dediğin bu işte. Gelgelelim, insan taban tabana zıt bir önermeye de ulaşabilir: Kant aklı her türlü bilgi sağlama yetisinden mahrum bırakarak, ahlâkta akılcılığı ortadan kaldırdı. 611

Lawrence: Meseleleri birbirine karıştırıyorsun ve senin Kant'ı bir sınır çizmeksizin "postmodernleştiriyorsun." O zaman Kant'a akıldışıcı mı diyeceksin?

Joachim: Hayır, katiyen! Bu arada, tıpkı sonraları olgun dönemini yaşayan romantiklerin Hegel'i öfkelendirmesi gibi, romantik hareketin ilk kıpırdanmaları Kant'ı rahatsız etse de, Kant'ın zamanında "akıldışıcılık" yoktu. Ama Kant pratiğe dönük felsefesiyle bir akılcı mıydı? Gene bir başka ve oldukça eski malumu ilanı tekrar edeyim: Kant'ın kendi epistemolojisi denilen kuramda ampirikçi ve akılcı gelenekleri birleştirdiği varsayılır. Kendi ahlâk felsefesindeyse bunu kesinlikle yapmamıştır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bölümlerinin izlediği sıranın tersine çevrilmesi ve Kant'ın bu tersine çevirme hareketi hakkında burada yaptığı açıklama tüm olan biteni anlatır, öyle ki bunu tartışmaya gerek bile duymuyorum. Sonuçta Kant'ın ahlâk felsefesi açıkça görüldüğü üzere akılcı ve ampirik geleneklerin

bir bileşimi değildir. Peki ama, şimdiye kadar söylenenlerden, onun akılcı geleneği izlediği sonucu mu çıkar? Kategorik buyruk, ahlâk yasası, aşkın özgürlük, saf pratik akıl, saf istenç; bunların hepsini "aklın gerçeği" kapsar...

Lawrence: Doğru hatırlıyorsam, Kant aşkın tümdengelimle ahlâk yasasına ulaşmak için iki girişimde bulunmuştu ve bunların her ikisi de onun *Groundwork*'ünde yer aldığı gibi, önceden tahmin edilebilecek şu sonuca ulaşıyordu: Özgürlüğün *nasıl* mümkün olduğu sorusu cevaplanamaz...

Joachim: Evet, doğru. Ve işte bu yüzden ikinci *Eleştiri*'de bu tür bir girişimden vazgeçti. Dolayısıyla ahlâk yasası aklın bir gerçeğidir...

Lawrence: Aklın gerçeği elbette, insan doğasının veya insanlık durumunun vs gerçeği değil...

Joachim: Ama bu gerçek nereden kaynaklanır? Aşkın özgürlükten mi? Ama aşkın özgürlüğü de salt "aklın gerçeği" aracılığıyla bilirsin. Ancak, aklın bu gerçeğine, "Baban kim?" diye sorsak o da Parsifal'e çok benzer şekilde, "Bilmiyorum" diye cevaplayacaktır; "Seni buraya kim yolladı?", "Bilmiyorum", "Peki adın ne?", "Kant eylemlerim aracılığıyla beni tarif etti ve bana kategorik buyruk adını verdi, ama gerçek adımı bilmiyorum." Peki o zaman bu bilinmeyen niye insan doğasının gerçeği değil de "aklın gerçeği" olarak adlandırılır? Çünkü ahlâk yasasının, yani evrensellik ve zorunluluk yolunda ilerlerken yaslanmamız gereken koltuk değneğinin adı akıldır da ondan. Ama ahlâk yasasının, yani koltuk değneğinin kendisi açıklanamaz. İşte bir *Parsifal* temasıyla karşı karşıyayız: Kökenleri bilinmiyor. Var işte. Bu bir gerçek.

Lawrence: Güneş gibi bir gerçek mi? Yoksa çekim yasası gibi bir gerçek mi? Yoksa insan (hukuk) yasası gibi bir gerçek mi? Yolumu şaşırdım, neyin peşinde olduğunu anlayamıyorum...

Joachim: Şimdi de aklın sınırlarını, akılcılığın sınırlarını yaklaşık olarak tutturmaya çalışıyorum. Sana Kant'ın ahlâk felsefesinde de epistemolojisinde de aklın sınırlarının kesin olarak belirlendiğini göstermek üzereyim...

Lawrence: Ama bununla kastedilen gene fazlasıyla ilkel bir şey. Kantçı melekelerin tümünün ortak bir kökeni vardır; ortada Tanrı ve insan tini var olduğu müddetçe de bu kökeni göstermek mümkündür: Bu köken de Leibniz'in bahsettiği yaratılmış ve yaratılmamış tözlerdir. Demek daha önce yakaladığın uyumu hâlâ koruyorsun, pekâlâ. Ama bu tözlerin ikisini kaldır ve tüm bu melekeler kökenlerinden koparılsın, bunlar boşlukta yüzmeye başlar. Doğal çevrelerindeki kökenlerinden koparttıktan sonra onları tekrar bağlamak zorundasın, hem de bu kez

yapay bir bağla. Üstelik bu marifeti göstermeyi başaramasan bile sadece şunu söylersin: Bu bir gerçek, üzgünüm, daha fazlasını söyleyemem.

Joachim: Ama bahsettiğim noktayı anlamıyor musun? Modern doğa bilimlerinin ortaya çıkmaya başlamasından beri, tüm bilgi dünyası gittikçe (deyim yerindeyse) merkezsiz oldu. Dün doğru kabul edilen bugün doğru değil, bu ister gerçeklerin bir tarifi olsun, ister doğa yasası denenler, isterse bir paradigma. Mutlakların yerini, ebedi, değişmez, zorunlu kutsal dünya düzenine duyulan imanın yerini, kesinliğin yerini perspektivizm, tarihselcilik, görecilik aldı. Şimdi işte buradayız, böyle biliyor ve unutuyor, öğreniyor ve öğrendiklerimizi yeniden öğreniyoruz. Eğer ahlâk bilgiye bağlıysa, bundan çıkacak sonuç tüm görecilik ve nihilizmdir. Ahlâk felsefesi, tıpkı genel olarak pratiğe dönük felsefe gibi, bilgi felsefesinin, seyirci felsefesinin o ölümcül bağrından çekip çıkartılmak zorunda. Pratiğe dönük hayatla kurama dönük hayat arasında kurulan Aristotelesçi ayrım artık bizim için yeterince radikal değil: Pratiğe ve kurama dönük düşünüşün bambaşka bir düşünüşle kıyaslanması gerek. İyi ahlâki yargıların kökenleri arasında eylemin sonuçlarını da saymayı ihmal ettiği için kınamak, Kant'a getirilen zayıf bir itiraz olur. Kant sonuçların önemli olmadığına inanacak kadar aptal değildi: Sonuçların ahlâki yargılarımızın ve genelde ilkeler arasında yaptığımız seçimin kökeni vazifesi görmeyeceğinde ve görmemesi gerektiğinde ısrar etti sadece. Zira sonuçlar bu vazifeyi görürlerse, bilgi ahlâk yasası karşısında öncelik kazanabilir ve dünya hakkındaki modern görünün (*Weltanschauung*) içerdiği kaçınılmaz görecilik ve perspektivizm tüm ahlâkı erkenden mezara sürükler...

Lawrence: Kuhn-sonrası bilim anlayışı illa ki görecilik anlamına gelmese de perspektivizm olarak betimlenebilir. Modern kadın ve erkekler olumsaldır, olumsallıklarının farkındadırlar; geçicilik hapishanesine tıkıldıklarının da farkındadırlar, yani o tarihsellik hapishanesine. Kuhn-sonrası anlayış modern insanların doğal yaklaşımlarına tam uyar. Kuramsal akıl durumunda modern çağın mantığını kabul edip, iş pratik akla gelince son nefesine kadar buna itiraz eden Kant'ı tutarsızlığı için kınamak yerine neden takdir ediyorsun? Neden muhafazakâr kalıyorsun? Neden bilgide yeni bir türü teşvik ederken, etikte soyu tükenmek üzere olan bir türü muhafaza ediyorsun? Zira, üzgünüm ama, kategorik buyruğun mutlaklığının ve onun o sahte *homo phenomenon-homo noumenon* mukayeselerinin neden ahlâki göreciliğin tek alternatifi olabileceğini hâlâ anlamış değilim. Sen, görecilikle perspektivizmi lafın gelişi özdeşleştirdin. Bu benim için hiç de lafın gelişi değil. Mutlağın karşısında olmadan görecilik olmaz ve göreli olanla mutlak ola-

nın kıyaslanmasıyla perspektivizmin bir alakası yoktur. Her perspektif kendini temsil eder. Her bir perspektiften görülen farklı bir dünya vardır ama bu dünyalar farklı olsalar da ortaktır da; ortak bir dünyada yaşadığımız ölçüde birbirimizi anlarız. Perspektivist bir bakış açısından ele alınınca hakikat ya mutlak ya da görelidir, ama mutlak ya da göreli olması genel olarak perspektivizme değil, tikel bir kişinin somut perspektifine bağlıdır. Nietzsche bir perspektivistti, göreci değildi; göreciliğe baktığında orada edilgen nihilizm hastalığını görüyordu. Leibniz de (Heidegger'in ve onun ardından son derslerde profesörümüzün de dediği gibi) bir tür perspektivistti. Onunla Nietzsche arasında benzerlikler vardır. Kierkegaard'ın da kendince perspektivist olduğunu
614 söyleyebilirsin. Onun ahlâk standardı yeterince yüksek değil miydi? En tuhaf akıl gerçeği olan kategorik buyruğun tek alternatifine hiç de ahlâk denemeyeceği fikrini pazarlamaya çalışırken felsefe oyununda hile yaptın bence. Ne hayat ne de Kant-sonrası felsefe senin iddianı taşımıyor. Bu noktayı tutkuyla vurguluyorum, çünkü benim kişilik etiğim de perspektivist. Perspektivizmi görecilikle özdeşleştirdiğinde insanları bu etiğe karşı önyargıyla doldurdun. Görecilik ve perspektivizm özdeş olsaydı, bir kişilik etiği de ya imkânsız ya da tamamen banal olurdu, ki ikinci durumda benim hiç ilgimi çekmezdi. Kendimi mutlaklara bağlı bir perspektivist olarak görüyorum. Ve lütfen Kantçılık için Lawrence adında tek bir kişinin önemli olmadığını söyleyerek sözümü kesme, zira benim önemli olduğum ve sadece insan ırkının bir üyesi olarak değil, tek bir birey olarak, kendim olarak, eski ve miadını doldurmuş ama zeki bir metafizikçinin deyişiyle, "Lawrence tözünün total kavramı" olarak da önemli olduğumda ısrar ediyorum...

Joachim: Lawrence gerçekten de önemlidir, dostları ve kendisi için çok önemlidir. Benim için önemlisin, seni severim, seni sırf sen olduğun için önemserim. Ama senin "özdekliğinin" ahlâk felsefesinde yeri yoktur. Tüm insanlar aynı ahlâk yasasına tabi olarak yaşadığından, ahlâkta eşitlik yücelikten önde gelir. Burada da bir fark yok, ne *quod licet lovi, non licet bovi*, ne de *quod licet bovi, non licet lovi** var. Ama görüyorsun, bu kesinlik, bu katılık, bu biçimci eşitlik senin elini kolunu bağlamaz, bilakis seni özgür kılar. Bir kere herkesten beklendiği gibi görevini yerine getirirsen artık salt kendin olursun, hiçbir kelebeğin uçmadığı gibi uçan bir kelebek olursun...

Lawrence: Ama ötekini önemsemek, ötekini sevmekten daha değerli bir şey var mı? Niye önceliği ahlâk yasasına veriyorsun ki? Law-

* Latince, "Tanrı'nın yaptığını bir öküz, bir öküzün yaptığını da Tanrı yapamaz" anlamında deyiş. Kimsenin eşit olmadığını anlatmak için kullanılır. (ç.n.)

rence ve Joachim'in ölçütler olmadan birbirini önemsemek üzere, "başla!" işaretini alması için neden önce sözde evrensel standartlarla ölçülmesi gerekiyor?

Joachim: Çünkü Lawrence ve Joachim ıssız bir adada tek başlarına yaşamıyorlar. Tekrar düşününce, düşünürsek tabii, evrensel ölçütlerden vazgeçemediğimizi görürüz, çünkü kendimizi tanımıyoruz, yahut en azından kendimize karşı tamamen açık değiliz ve aramızda geçmemesi gereken birçok şey geçebilir...

Lawrence: Of, kendi metaforlarını karıştırıyorsun! Güzel bir kelebek de aynı zamanda bir *krummes Holz* mudur yani?

Joachim: Ne yazık ki öyle. Sen olmayabilirsin belki ama ben kesinlikle bir *krummes Holz*'um. 615

Lawrence: Böyle konuşma! Sen tanıdığım en doğru, dürüst insansın!

Joachim: Genç ve, affedersin ama, biraz nahif olduğun için böyle diyorsun. Kişisel olmayan bir düzeyde konuşursak: Bir *krummes Holz* çok doğru, dürüst biri olabilir. Kendini bir *krummes Holz* olarak görürsen dürüst bir yaşam sürmek belki daha kolay olur. İtirazlarını daha ciddi ele alırsak, insanın şansı ve iyi bir kalbi varsa ve tüm hayatını tanıdık bir çevrede geçiriyorsa, kategorik buyruk adlı koltuk değneklerine yaslanmadan da dürüst bir hayat sürebilir elbet. Ama *amor fati*'si olan insanlar, senin kişilik etiğinin baş kahramanları cüretkârdırlar. Onlar çiğnenmemiş patikalarda yürürler: İyi bir kalpleri ya vardır ya da yoktur; şanslı oldukları kadar şanssız da olabilirler, hatta ahlâki açıdan şanslı olmaksızın da genel olarak şanslı olabilirler. Macbeth buna iyi bir örnek...

Lawrence: Ama Macbeth Kantçı etiğin güçsüzlüğünü anlatmak için iyi bir örnek. O, iyiyi kötüden ayırabiliyordu, yaptıklarının en haince şeyler olduğunu biliyordu, ama onları yapmaya devam etti. Salt içgüdülerini dinleyen bir insan Macbeth'ten daha kanlı işler çevirebilir mi?

Joachim: Belki çeviremez, ama Macduff daha beter işler çevirmişti ve Lady Macduff da öyle. Ve onlar ve onlara benzeyenler olmaksızın Macbeth'i kötü olarak nitelendirmemizin hiçbir gerekçesi olmaz, zira o zaman (yalnız Macduff'ın değil) bizim iyiyi kötüden ayıracak mihenk taşımız olmazdı. Ama *Macbeth* iyi bir örnek değildi; o bir pagan oyunuydu. Onun yerine Iago'yu ve karısını düşün. Her Shakespeare oyununda, adaleti yerine getirmekle kişisel olarak ilgilenmese de (hatta bazen kötülüğü örtbas etmekle ilgilense de) gene de adaleti yerine getiren ve ahlâk standartlarının saflığını koruyan biri vardır: Iago'nun karısı, Kent ve Horatio böyle kişilerdir. Daha iyi bir filozof ol-

saydım ahlâk felsefesini Kant'la değil Shakespeare'le aydınlatırdım. Zira Shakespeare'in şaşmaz bir ahlâki yargı becerisi vardı. Ayrıca *krummes Holz* hakkında her şeyi de biliyordu, Hamlet'in Ophelia'yı beklerken yaptığı monoloğu düşün...

Lawrence: Ama Shakespeare kişilik etiği hakkında daha çok şey biliyordu...

Joachim: Her ikisi hakkında da. Ama ne zaman Shakespeare deneyimlerimi söze dökmeyi denesem züccaciye dükkânına girmiş fil gibi davranmaya başlıyorum. Gelgelelim, Shakespeare hakkında konuşmadan da duramıyorum. O yüzden beceriksizliğimi affet lütfen. Shakespeare'de, özellikle de tragedyalarında, ama aynı zamanda bazı komedilerinde iki farklı değer hiyerarşisi sıralaması vardır. Bunlardan biri yücelik değer hiyerarşisidir, diğeri de ahlâki değer hiyerarşisi. İlkinin en tepesinde sıralananlar, asla ikincisinin, ikincisinin en tepesinde sıralananlar da asla birincisinin en tepesinde olmaz. Örneğin Hamlet yücelik değer hiyerarşisinin en tepesindeydi ama ahlâki değer hiyerarşisinin en tepesinde Horatio vardır; Kral Lear yücelik hiyerarşisinin en tepesindeyken, ahlâki sıralamada en üstte yer alan o değil, Kent'tir. Bu, aynı zamanda senin, sevgi ahlâktan önde gelmelidir yönündeki ısrarına bir cevap da sayılır. Babasını en çok seven Cordelia'dır ama adaleti yerine getirmeye bağlı olan, salt değerlerin hatırı için değerleri temsil etmeyi seçen Kent'tir...

Lawrence: Senin bu önde gelme oyununu anlayamadım. İki sıralama, ya da Nietzsche'nin diliyle konuşursak, iki sıradüzen olduğunu kabul ediyorum; biri yücelik, diğeri ahlâk. Ama neden ikincisinde bir hiyerarşi kurayım? Neden Kent Cordelia'nın üstünde yer alsın? Üstelik, yücelik sıralamasının en üstünde bir kişinin, ahlâki sıralamanın en üstünde başka birinin yer aldığı senin ikili değer hiyerarşileri betimlemene katılmıyorum. Benim kişilik etiğimde yücelik, yani karakterin önemi veya ağırlığı da etikten ve etik değerlilikten kaynaklanır veya onların tezahürüdür...

Joachim: Hamlet veya Lear'ı senin *amor fati*'nin örneklendirmeleri olarak görmüyorsundur umarım?

Lawrence: "Benim" *amor fati*'mi değil belki, çünkü onların kişilik etikleri benimkinden farklı. Ama her ikisi de trajik bir havası olan bir kişilik etiğinin taşıyıcısı. Gene de Shakespeare'de Antonius ve Kleopatra, Julius Ceasar ve Brutus gibi bana tamamen uyan simalar da var.

Joachim: Ama Brutus ahlâki değer hiyerarşisinin de en tepesinde...

Lawrence: Şimdi Shakespeare'de de bir tür "şanslı zar atışı" oldu-

ğunu kavramaya başlıyorum; yani ender vakalarda "en tepedekiler", yani yücelik ve ahlâk açısından iki sıralamanın da en tepesinde olanlar çakıştığında...

Joachim: Shakespeare'de pek az "şanslı atış" var. Şu ana değin bir tek Brutus'tan bahsettin...

Lawrence: Doğru, ama komedilerinde bir sürü var; Beatrice ve Benedict belki de onların en sevimlileri. Ve onlar da kahramanlar, yaratıcılar veya öteki türden tarihi bilgeler değil de, günlük hayatta karşılaşılabilen insanlar. Görüyorsun ya Shakespeare de benim yanımda; bir kişilik etiği mümkün ve salt istisnai de değil...

Joachim: Ne zayıf bir hafızan var! Ben "şanslı zar atışı" ve "şanslı atış" deyişlerini tercih ederim; zaten bu yüzden sana onları hatırlattım. 617
Ama bu "şanslı atışlar" senin kişilik etiğine uymuyor. Ahlâki hiyerarşinin en üstündeki kişiyle, yücelik hiyerarşisinin en üstündeki kişinin çakıştığı vakaları düşünmeye başladığımızı hemen unuttun mu? Bu ikisinin kesiştiği nokta, içinde ahlâkı ziyadesiyle barındırır. Üzgünüm, ama modern dünyada bu türden "şanslı atışlar"ın varolma şansı azaldı. İyi kalpli insanların sayısı azaldığı için değil, insanların karşısına her gün yeni, yepyeni durumlar, yeni türden seçenekler çıkaran hızlı tarihi değişimler yüzünden. Evet, "şanslı atışlar"ın şansı azalıyor ve bu beni de üzüyor.

Lawrence: Beni tarihselcilikle suçlamıştın hatırlıyor musun? Şu anda asıl sen tarihselci bir tema seslendiriyorsun. Eğer senin kategorik buyruğun zamandan bağımsız, ebedi ve değişmezse ve insan bir *krummes Holz* ise ve böyle de kalacaksa, bir "şanslı atış" olma olasılığımızın neden azaldığını anlamıyorum.

Joachim: Tarihsellik meselesini çoktan kapattık; lütfen bir daha bu meseleyi açma! Ne ahlâk yasasının ebedi mahiyetinin ne de doğamızın *krummes Holz* mahiyetinin yaşadığımız ve eylemde bulunduğumuz bağlamla bir alakası var. Bununla birlikte Kant etik sorunları hep tarihselleştirmiştir. Ne zaman ilkelerin ahlâk yasasına göre seçilmesine örnek verse, aşırı bağlamsal vakalar seçer hep. Emaneti verenin çoktan öldüğü ve onu zimmetine geçirip geçirmeme arasında seçim yapacak kişi hariç kimsenin emanetten haberi olmadığı bir durumda o kişinin emaneti zimmetine geçirme izni olup olmadığı sorunundan daha belirli bir bağlam düşünebiliyor musun? Tartışmamıza XX. yüzyılın sonundaki modern insanlar olan bizlerin ilkelerimizi gözden geçirdiğimiz ve ahlâki kararlar aldığımız tarihsel bağlamı katarken ben sadık bir şekilde Kant'ın ayak izlerini takip ediyordum. Bu (Rönesans zamanındaki görece kapalı bir toplumun bağlamından çarpıcı bir şekilde farklı olan)

somut bağlamda, ahlâklı bir insanın, ilkelerinin ahlâk yasasına uygunluğunu bilinçli olarak denetleyen bir insanın şanslı zar atışı olma şansı azaldı. Artık bu insan daha bilinçli olmalı, daha özlü bir şekilde akılcı kararlar almalıdır; içgüdülerine çok daha az güvenebilir...

Lawrence: Bir dakika! Yarım saat önce Kant'ın haksız yere akılcılıkla suçlandığına beni ikna etmeye çalıştın ve akıl gerçeğini *Parsifal* ile kıyaslamaya giriştin. Şimdiyse kalkmış tam da senden beklediğim şeyleri söylüyorsun: daha çok düşünmeli, artılar ve eksilerle daha çok hesap yapmalıymışız; daha bilinçli olmalıymışız. Bu tam anlamıyla akılcılık veya pratiğe dönük bir amacı olan sözmerkezcilik. Ama sözümü kesmeden önce...

Joachim: Ben sözünü kesmiyorum, sen benim sözümü kesip duruyorsun...

Lawrence: ... sağlam bir lafım daha var. Bir kişilik etiğini hâlâ bir kenara itsen de, "şanslı zar atışı" diye adlandırabileceğimiz bir kişi olduğunu kabul ettin. Buraya kadar tamam. Ama eğer birden çok "şanslı zar atışı" vakası varsa, hatta belli tarihsel bağlamları olan pek çok vaka varsa (diyelim ki Benedict ve Beatrice), senin bahsettiğin *homo phenomenon* ile *homo noumenon*'un bir olduğunu, yani bir istisna olarak olsa bile bütünlüklü tek bir bireyin, yani içgüdülerini dinleyerek doğru olanı, hatta en doğru olanı yapan bir "özdekliğin" mutlu, sevimli, güzel, esprili, neşeli ve üstelik de incelikli olabileceğini de kabul ettiğinin farkında mısın?

Joachim: Ahlâk felsefesi Lawrence için olduğu kadar onlar için de biraz ısmarlama kaçar. Ahlâk felsefesinin istisnaları ele almadığını söylememiş miydim?

Lawrence: Ama hedeflenecek bir merkeze ihtiyacın varsa, temsili "şanslı zar atışları" bu hedeflenen merkezde duruyor olamaz mı?

Joachim: İşte benim sevgili postmodern dostum aniden modern öncesi bir hâl alıyor. Özgürlüğümüzü kim elimizden alır? Kategorik buyruk almaz, ahlâk yasası almaz, seni temin ederim. Biz işte bunu yaklaşık olarak tutturmaya çalışmalıyız. Ama boş bir biçim her türlü içerikle doldurulabilir, bu yüzden taviz vermeden evrenseli savunan Kant bireysel olanı, bireyin önceliğini de en iyi şekilde savunur. Tek ve yegâne hiçbir şanslı zar atışı ahlâk çemberinin merkezinde duramaz. Tüm şanslı zar atışları bizim durumlarımız ve bağlamlarımızda değil, kendi durum ve bağlamlarında eylemde bulunurlar, hepsi de bizim gibi ampirik varlıklardır ama biz farklıyız, biz onlar değil, kendimiziz. *Homo phenomenon* ve *homo noumenon*'un total olarak bir olmasıyla kastettiğin, birinin durup yaptıkları ve yapacakları üzerinde asla düşünümde

bulunmaması, ama gene de hep doğru olanı yapmasıysa, bunun mümkün olduğunu sanmıyorum, Benedict veya Beatrice'in bu tür insanları örneklediğini de sanmıyorum; zira her ikisi de hem geçmişe hem de geleceğe dönük ahlâki düşünümlerde bulundular. Yoksa bununla kastettiğin, yani felsefi açıdan beceriksiz bir şekilde kastettiğin şey, ahlâki doğa üzerinde yeterince uzun bir süre emek harcarsak, hızlı ve güvenilir yargılarda bulunabileceğimizse, sana katılıyorum. Bazen ahlâki yargılar kendi üzerinde uyguladığın disiplinden kaynaklansa bile, içgüdüselmiş gibi durur.

Lawrence: İlk olarak, etiği daktiloda yazı yazmakla karşılaştırma...

Joachim: Kendi üzerinde uyguladığın disiplin alışkanlığa benzemez. Gene de ikisi arasında yüzeysel bir benzerlik vardır, yani ikisi de her zaman içgüdüsel olmayan yarı-içgüdüsel eylemlerdir. Bir özgürlük içgüdün olabilir...

Lawrence: Bir Kantçının bir özgürlük içgüdüsünden bahsetmesi komik...

Joachim: Bundan bizzat Kant bahseder. Özgürlük içgüdüsü yalnız insanlara mahsus değildir, hayvanlarda da vardır; onları hayvanat bahçesinin dışına sürükleyen bu içgüdüdür (tabii kaçabilirlerse). Ama başka tür bir "özgürlük içgüdüsü" de (Kant sanırım bu ifadeyi kullanmaktan kaçınırdı) vardır; kendi üzerinde uyguladığın disiplinden, yani ahlâk yasasının bizim doğamız üzerinde harcadığı emekten kaynaklanan bir içgüdü. Yahut, eğer bunu tercih edeceksen, kendimize harcadığımız devamlı emekten, bir tür özerk emekten kaynaklanan bir içgüdü. Özgürlük ahlâk yasasına boyun eğmektir. Daha gerçekçi bir ifadeyle söylersek: Doğru nedenle doğru olanı yaparsan özgürsün, yanlış olanı yaparsan bir şeylerin seni yanlış olanı yapmaya itecek şekilde "belirlediğini" söyleyerek özür dilemezsin, zira dileyemezsin. Çocukluğun talihsiz geçtiği için, nevrotik olduğun için, çocuğunu veya ülkeni savunmak istediğin için, ciddi bir zarar vereceğini öngöremediğin için vs yanlış yaptığını artık söylemezsin. Ben yaptım, demeyi yeğlersin, çünkü sen yapmışsındır, bu tamamen senin edimindir, bunu yapmaya zorlanmamışsındır veya bunu yapacak şekilde belirlenmemişsindir. Eğer insan doğru olanı tamamen kendiliğinden, düşünmeden yaparken, edimini tamamen üstleniyorsa, işte o zaman ikincil bir özgürlük içgüdüsünden bahsetme hakkımız olur. Bu durumda, bir kişilik etiğin olabilir, ama kişiliğin kendi kaderinin cisimleşmesi olduğu için değil, en azından öncelikle bunun için değil, ahlâk kendi kaderin olduğu için...

Lawrence: Böyle insanlar tanıyor musun? Yani, bu insanlar için ahlâk onların kaderiymiş ya, öyle insanlar...

Joachim: Kişisel olarak değil, ama böyle insanlar düşünebiliyorum. Weber onlara, "virtüöz" demişti. Ahlâk virtüözleri mümkün. Onların eylemlerinde, evrensel olan bireysel olur...

Lawrence: Görüyorum ki, senin teorine göre ahlâk içgüdüsü bile mümkün. Senin ortodoks bir Kantçı olmadığını hep tahmin etmiştim zaten. Ama yaptığın uzlaşmaya rağmen, umutsuz akılcılığının izlerini hâlâ örtbas edemiyorsun. İkincil akıl içgüdüsünün birincil akıl içgüdüsüyle her nasılsa alakalı olduğunu bile anlayamıyorsun...

Joachim: Beni iyi anlamışsın...

Lawrence: Bu noktada Rousseau Kant'a arka çıkıyor. İkinci doğa oluşturma [*denaturalization*] kuramı...

620

Joachim: Bana sorarsan, Rousseau'nun gölgesi her zaman Kant'ın üzerine düşer. Ama umarım Rousseau'yu da sınırsız, aşırı akılcılıkla suçlamıyorsundur? Ya da sözmerkezcilikle ha?

Lawrence: Bu karmaşık bir mesele. Yaratıcılarını tartışmaktansa konuları tartışmayı tercih edim. Kant, en azından benim için, tipik bir modern ahlâk felsefesini temsil ediyor. Senin içinse, mümkün olan tek modern ahlâk felsefesini. "Kimin ne dediği"nin kıymeti harbiyesi yok. Ne de olsa, telif hakkı konularını ele almıyoruz.

Joachim: Katılıyorum.

Lawrence: Benim düşünceme göre, insan Kant'taki Rousseauvari izleri bastırıp böylece daha gelişkin ve cazip bir Kant'a ulaşabilir. Bu arada, Kant'ın kendini aşkın özgürlüğün ve ahlâk yasasının savunma avukatı olarak görmesine rağmen, müvekkilleri hakkında pek az şey söylediğini ve onun yerine "doğa"yı tartışmayı tercih ettiğini gözlemledim...

Joachim: Ama bunu anlamak kolay. Yasa koyucular cemaati, amaçlar krallığı sadece nümeni benimser ama nümenle görüngünün gerçekten birleşmesini geçtim, salt birleşme olasılığı, görüngünün giderek nümene yaklaşma olasılığı bile tartışılsa, o zaman tanım gereği ilgimizi "doğa"ya odaklamak gerekir. Ebedi olan hakkında pek az şey söylenebilir, ama değişen, geçici ve tarihsel olan hakkında pek çok şey...

Lawrence: Ve ikincisi çok daha ilginçtir. Doğanın teknolojisi, doğanın teleolojisi, güzellik, yücelik, tarih, hatta hukuk ve cumhuriyet, kalıcı barış ve milletlerin refahı, o sevimli fikir, yani etik devlet fikri; bu birleşimler, bağlantılar ve yaklaşımlar zengin, karmaşık ve büyüleyici.

Joachim: Şimdi Kantçı *œuvre*'ü değil de, felsefeyi tartıştığımızı hatırlatma sırası bende. Lütfen konudan konuya atlamayıp konu açısından çileci olalım.

Lawrence: Sana göre ara sokak olan, bana göre ana caddedir. Ve ister konu, ister başka açıdan çileci olmak istemem.

Joachim: Senin Nietzsche'nin çileciliğe bir itirazı olmazdı...

Lawrence: Ama o senden çok daha yumuşak bir felsefe ustasıydı. Benim düşüncelerime müdahale etmezdi, hele hayatıma hiç. Gelgelelim, sürekli konuları, göstergeleri ve her türlü şeyi kaydıran, döndüren ve ters çeviren bir Nietzscheci düşünür gibi davranan sensin. Deminki sorumu bu kez doğrudan sorayım o zaman. Dikkatli ol, açık bir cevap vermek zorundasın. Lafı dolaştırıp geveleyerek konuyu değiştiremezsin; kaytarmak yok artık lütfen. İlk sorum şu: Ahlâk filozofu olan Kant akılcı mıdır, değil midir? İkinci sorum: Eğer senin düşüncende Benedict ve Beatrice gibi Nietzsche'nin şanslı zar atışı dediği şeye yer varsa, niye senin bir-tür-Kantçılığın bir kişilik etiğine yer veremiyor? Neden en azından bunun mümkün olduğunu kabul etmiyorsun?

Joachim: İlk önce ilk soru: Kant'a ahlâki akılcı deyip dememem benim akılcılık anlayışıma bağlı. O kesinlikle geleneksel anlamda bir ahlâki akılcı değil. Kant-öncesi akılcılıkta (ve daha sonra, kesinlikle gene Hegel'de) iyi eylem doğru bilgiye bağlıdır. Kant bilgi ve ahlâk arasındaki göbekbağını keserek geleneksel anlamda bir akılcı olmayı bıraktı. Üstelik, tekrar ediyorum, ahlâk yasası aklın tek gerçeği olarak açıklanamaz. Konuşmamızın başlarında Parsifal'e yaptığım atıf bu bağlamdaydı. Parsifal'in olumsallığının ardında, onun o ünlü "Bilmiyorum"u yatarken, ahlâk yasasının "Bilmiyorum"unun bu yasanın zorunluluğunu vurguladığını eklemem gerekirdi belki de. Zira insanın içindeki ahlâki sesin varlığına, faydacı, tarihselci ve diğer türden savlarla akılcı açıklamalar getirmek çok kolay olurdu. Ama ahlâk yasasının zorunluluğu ve evrenselliği her türlü akılcı açıklamanın ötesindedir. Aşkın tümevarımsa, sen de kabul edersin ki, akılcı açıklamalar yapmanın güçlü bir çeşitlemesidir. Sorunlu nokta daha yeni keşfedilmedi. İnsan bunun başından beri felsefenin çıkış noktası olduğunu söyleyebilir hatta. Örneğin, *Gorgias* ve *Devlet*'te Sokrates adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmenin daha iyi olduğunu öne sürerken, bu hayati açıklamanın hakikate uygun olduğunu kanıtlamak için akılcı bir savın sahip olabileceği tüm cephaneyi kullanmaktaydı; ama bunu kanıtlayamadı. Ahlâk felsefesinin temel açıklamasının, gerçek *arché*'sinin, yani "Adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmek daha iyidir" diyen açıklamanın kanıtlanamayacağı açığa çıktı. Fakat eğer bu cümle doğru değilse, ahlâk diye bir şey yoktur. Eğer ahlâk diye bir şey varsa, bu cümle doğrudur. Neyi gerçekten kanıtlayabilirsin? İyi bir insan için aslında adaletsizlik yapmak-

tansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmenin, oysa kötü bir insan için adaletsizlik yüzünden acı çekmektense adaletsizlik yapmanın daha iyi olduğunu kanıtlayabilirsin. Elimizde şu sonuç kaldı: Bir iyi insanlar vardır, bir de kötü insanlar. Ama bu sonuç totolojiktir, sağduyuyla bulunabilir, felsefe öncesinden kalmadır; nihayetinde sonuç olarak kabul edilemez. Daha ileri gidip, neyin yukarıdaki cümlemizi kanıtlamayı engellediğini kanıtlamalıyız. O yüzden Platon daha ileri gitti ve fikirlerden bahsetmeye başlayıp sonuçta yüce fikre, Tanrı fikrine ulaştı. Ortaya koyduklarını kanıtlamak için de unutulmayacak bir felsefi mit icat etti ve bu eylemiyle o tarihten itibaren bizim metafizik dediğimiz dil oyununu icat etmiş oldu. Bu yolla bilgiyi ve ahlâkı sonunda birbirine

bağlamayı başardı. İyilik fikrini biliyorsan, iyisin. Bu fikir bilginin ve iyiliğin kaynağı olur. *Buydu* işte, Yüce Varlık'tı bu vesaire vesaire. Kant ahlâkla bilgi arasındaki göbekbağını kestiğinde metafiziğin temelini çökertti. Bu tıbbi müdahaleyi yapmak zorundaydı, çünkü bilgi dediğim gibi merkezsiz olmuştu ve sonuçta (Mutlak Kesinliğin metafizik merkezinde güven içinde saklanacak olan) ahlâki merkezin eskiden sahip olduğu gururu kırılmıştı. Kant modern bir düşünürdü. Bilgiye güvenmeye devam edersek, bunun bizi gerisingeriye, ahlâk felsefesinin temel açıklamasına (yani adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmek daha iyidir, diyen açıklamaya), yani tanım gereği kanıtlanamayan *arché*'ye götüreceğini anlamıştı. Kant'ın ahlâk yasası Yüce İyi fikrinin boş bıraktığı yeri doldurur. "Adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmek daha iyidir" açıklaması doğrudur, tamamen doğrudur, zira bu cümleye uygun davranmak ahlâk yasasına uymaktır; bu yasaya saygı göstermektir. Sokrates'ın bu cümlesi, biraz beceriksizce de olsa, evrensel-zorunlu-mutlak bir şeyi açığa vurur. Eğer "Niye öyle?", "Niye adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmek daha iyidir?" diye sorarsan, bu sorduğun soru seni ahlâk alanının dışına atar. Ahlâki sorular, "Ne yapmalıyım?", "Ne yapsam doğru olur?" sorularıdır. Eğer bu soruları sorarsan, kendi kendine içindeki Ahlâk Yasası'na başvurursun, zira bu yasa sorduğun ahlâki sorulara doğru cevapları ararken yaslanabileceğin ve yaslanman gereken koltuk değneğidir. Kant ahlâk yasasının hepimizin içinde olduğunu söylerken, herkesin, danışması gereken üst otoriteyi kendi içinde taşıdığını kastediyordu. Ama bu, bizim normalde bu otoriteye gerçekten danıştığımız anlamına gelmez, hele bu otoritenin tavsiyesini (bırakın her zaman) normalde dinlediğimiz anlamına hiç gelmez. Tekrar akılcılık sorununa döneyim. İçimizdeki ahlâk yasasına danışmak akılcıdır, çünkü danıştığımız *yer* de akılcıdır (bu akıldır) ve danışmamız gereken

otoriteye danışmamız da akılcıdır. Ama ahlâk ve bilgi arasında bir bağ yoksa, neden bu danıştığımız otoriteye "Akıl" demeliyiz? Bu hayati bir soru ve sanırım yalnızca Kant'ın felsefesi için hayati olmakla kalmıyor. Onun bahsettiği akıl düşünür, ama bilmez. Kastettiğim şey, Kant'ın düşünme ve bilme arasında güçlü, diğerlerininkinden daha güçlü bir ayrım gözettiği. Leibniz'in olgunun hakikatleri ile aklın hakikatleri arasında belirlediği ayrımı Kant'ın yeniden yorumlamasının her nasılsa zayıf olduğunu kabul ettiğimi de parantez içinde belirteyim ve pratik aklın akılcılığını "aklın hakikati" ile özdeşleştirip insanın kendi kendisiyle çelişmesini yok saymasının hâlâ saygı duyulan bir geleneğe bağlılık itirafı olduğunu da kabul ediyorum. Hatta Kantçı ahlâk felsefesinde, düşünmenin çok dar kapsamlı telakki edildiğini de kabul ediyorum. Düşünmek sadece bir özümseme eylemidir ve yasaya tabi bir ilkeyi özümsemek bir yargıya varmaktır. Eğer dinleyecek sabrın olsaydı, daha geniş kapsamlı telakki edilen Kantçılığı savunup düşünümsel yargıyı ahlâki düşünceye dahil edebilirim (*Ahlâkın Metafiziği* ve hatta *Yargının Eleştirisi* bu kavramları genişletmek için gerekli ipuçları sağlar), ama Kant'ı değil, modernitenin tek ahlâk felsefesi olarak onun felsefesini tartıştığımızdan, temel noktaları aşmayacağım. Ahlâk yasasının hepimizin içinde olduğu ifadesi, açıklanamayanın açıklamasıdır, yani özgür olduğumuzun, tamamen doğa dünyasında bir şeyler başlatabileceğimizin açıklanmasıdır. Doğa, kendi doğamız ve dış doğa aracılığıyla ve bu doğaların içinde bir sürü iş başarabiliriz, ama o zaman da nedensel belirleme zincirine bağlı kalmayı sürdürürüz. Bu açıdan, dünyaya tamamen yeni bir şeyler getirmeyiz, ama ahlâki bir eylemde sırf bunu yaparız. Ve görüyorsun, Kant nedensel belirleme zincirine dahil olmayan her şeyin, başka bir yerden geldiğini söylemektedir. Bu "başka bir yer" uzamsal olarak düşünülmemeli (Kant Platon değildi) ama bir yerlerde "başka bir yer" olmalı. Kısaca söylersek: İyilik açıklanamaz, ahlâki özgürlük açıklanamaz, ama düşünülebilir. Ve ahlâki özgürlük, doğa yasalarının tek olası rakibi olan evrensel yasa olarak düşünülebilir. Bu bir tür akılcılıktır şüphesiz, zira tek bir ampirik, duyusal, benzersiz, kendine özgü, kişisel bir ahlâki güdüyü ahlâkın temeli yahut en azından kısmen kaynağı kabul etmez. Bunların tümü basit bir açıklamayla özetlenebilir: Doğa özgürlüğü belirleyemez. İçgüdüyle aklın özdeşleştirilmesi Kant'ı hiddetlendirirdi; beni de öyle. Gelgelelim, biz modernlerin en iyi ahlâki rehberi olma görevini güdü değil, düşünmenin, öncelikle ve en başta düşünmenin üstlendiğini görmek için Kantçı olmaya gerek yok. Arendt'in Eichmann hakkındaki tahliline özel bir düşkünlüğüm olmasa da, ve başka

bir bağlamda onun öne sürdüklerinden birini önceden eleştirmiş olsam da, bir açıdan şu söylediğine tamamen katılırım: Eichmann asla düşünmeyen bir adamdı. Modern bir insan yaptıkları üzerine daima düşünmelidir. Bir şeyler yapmadan, bir kurum, parti veya harekete katılmadan, yeni bir ilişkiye girmeden önce dur ve ne yaptığını, bunun ahlâki açıdan ne anlama geldiğini tekrar tekrar düşün. İnsan yaptığı eylemlerin ahlâki anlamı üzerine kafa yormadan duramaz. Bu noktada Kantçı karasuların dışına çıktım, ama bir tür ahlâki yorumsamacılığa ihtiyacımız olduğuna eminim. Yaptıklarımızın üzerinde kafa yormak basit bir özümseme eylemi değildir, aynı zamanda bir yorumlama eylemidir. Çok uzattım, farkındayım... özür dilerim. Tek bir şeyi açıklayayım: Yo-

rumlayıcı çalışma bir sınırı aşmamalı. Bu sınır da, ilkelerimizin doğruluğuyla, özellikle de araçsallaştırmayı yasaklayan Kantçı formüle önem verilerek çizilir. Bağlı olduğumuz bu etik yorumsama açısı ahlâk yasasının bakış açısıdır...

Lawrence: Sevgili Joachim, bir kibarlık yapıp nihayet ikinci soruya geçebilir misin...

Joachim: İlki hakkında söylenecek daha çok şey var, ama saatin geç olduğunun ve acıkmış olabileceğinin farkındayım. Şimdiye evde olmalıydık.

Lawrence: Boş ver, yemekleri burada sipariş edebiliriz. Sohbetimizi bölemeyecek kadar büyülendim konuşmandan. Devam et lütfen.

Joachim: Şimdi de başka ne diyeceğimi unuttum. O yüzden gel doğrudan ikinci soruya geçelim. Evet, "şanslı zar atışı" diye bir şey olduğuna inanmaya meyilliyim. Sen de onlardan birisin Lawrence. Daha doğrusu sen bir ağaç gibisin; yaptığın ne varsa hepsi her nasılsa organik yollarla içinden gelerek gelişiyor, gelişmeyi ve dallarını güzelce daha yukarılara uzatmayı sürdürüyorsun, ağacın meyve verecek. Üstelik ahlâklı, doğru, dürüst bir adamsın. Ne yapıyorsan hep doğru yapıyorsun ve genelde hiç çaba harcamadan yapıyorsun. Hiçbir kötü içgüdün yok; bu yüzden içgüdüyle aklın birliğine inanıyorsun. Belki ahlâk yasasına danışma ihtiyacın da yok. Evet, salt böyle biri oldukları için, bilinçli bir ahlâki yargıda bulunmaksızın da ahlâk yasasına uyanlar, ötekileri salt birer araç olarak asla kullanmayan şanslı birkaç kişi var. Ama insan şanslı zar atışı modeline dayanarak bir etik şekillendiremez, zira böyle kişiler çok az. Sana bunu o kadar sık söyledim ki artık sıkılmış olmalısın. Üstelik bir başka nokta daha var. Adına "şanslı zar atışı" dediklerimizin bir sürü türü var ve bunların hepsi de ahlâki açıdan "şanslı atış" değil. Şanslı atışlar arasında kötü olanlar da var. Şanslı bir zar atışı zaten neyse o olur; bunların pek azı, ancak zaten iyi olanlar,

iyi olur. Böyle kişilerin ahlâkı ter kokmadığı için şanslı bir zar atışı olmanın etikte yeri olduğunu (bu kişiler aynı zamanda ahlâklı oldukları müddetçe) kabul etsem bile, genel bir kişilik etiğini hâlâ kabul edemem. Bu çok geniş, Tanrı'nın bizi koruması gereken insanları da kapsayan bir kavram.

Lawrence: Sen kendi felsefen gibisin; seni seviyorum ama felsefeni sevmiyorum. Neden acaba?

Joachim: Ben de böyle hissediyor ve düşünüyorum. Seni olduğun gibi seviyorum, ama senin felsefenin yanlış olduğuna kani olmuş durumdayım. Ama bu, lafın gelişi, benim durumumda doğal. Ben akıl (düşünce) ve içgüdü (hisler) arasında gerektiği gibi bir ayrım belirledim. Ama sen belirlemedin. Sevdiğin şeyin bir kişide cisimleşmesinin ta kendisi olan bir şeyden nasıl hoşlanmayabilirsin? Akıl ve içgüdü arasında en azından kendi *yargıları*nda bir ayrım belirleyemez misin?

Lawrence: Dolaylı iletişime inandığım için, doğrudan iletişimden çekiniyorum. Dışa vuracak şekilde kendimden bahsetmekten hoşlanmam, daha ziyade bir maskenin ardından konuşmayı severim. Neden benim bir maskeyle özdeş olduğumu sanıyorsun? Bırak da bu maskeyi takayım...

Joachim: Beni korkutma lütfen...

Lawrence: Neden olmasın? Yazık ki, bir kişilik etiğini taşıyan birinin hayatında, bu kişinin yargıları keza onun kaderini açığa vurur; bu kişi birini severse, onun kaderini de sever, bir felsefeden hoşlanmazsa, onun kaderini gene de sever. Seni sevmek hakkında durup düşünmüyorum; böyle şeyler hakkında durup düşünülmez. Ama Kant'ın ahlâk felsefesine karşı hoşnutsuzluğum hakkında kesinlikle düşünüyorum; ben (belki) bir filozofum ve felsefe dediğin de düşüncemizin dil oyunudur. Ancak benim hoşnutsuzluğum düşüncemden değil, içgüdülerimden kaynaklanıyor ve senin Kantçılığına karşı öne sürdüğüm argümanlarımın da olumsuz duygularımın akılcılaştırılmasından başka bir şey olmadığının farkındayım.

Joachim: Bifteğe karşı olumsuz duyguların var mı peki?

Lawrence: Hayır, en ufak bir olumsuz duygum yok. İyi bir biftek kaderim tarafından da hoş karşılanır...

(Sahne değişir. Lawrence ve Joachim akşam yemeklerini yemektedirler. Onlar yemeklerini yerken tamamen karalara bürünmüş genç bir kız masalarına yaklaşır.)

Vera: Joachim? Lawrence?

Joachim: Tanışıyor muyuz?

Lawrence: Bizi nereden tanıyorsunuz? Adlarımızı nereden biliyorsunuz? Sizinle karşılaştığımı hiç hatırlamıyorum.

Vera: Karşılaştık, ama hatırlamazsınız.

Lawrence: Bize ilk isimlerimizle hitap ettiğinize göre ortak düşlerimizden bir tanıdık olmalısınız. Oturun ve bize katılın, düşümüz devam etsin...

Joachim: Yakınlarda bir akrabanız mı vefat etti? Kimin anısına böyle matem elbiseleri giydiniz?

Vera: Sizin anınıza.

Joachim: Efendim?

Vera: Yarım saat önce burada sizi fark edene kadar ikinizin de öldüğüne inanıyordum.

Joachim: Eğer sakıncası yoksa, ne zaman ölmüş kabul edildiğimizi sorabilir miyim?

Vera: Sen Joachim yirmi küsur yıl önce, hayli geç yaşta öldün. Sen de Lawrence genç yaşında, 1911'de.

Joachim: Deli misiniz, yoksa oyun mu oynuyorsunuz?

Lawrence: Of hayır, dinle sadece! Adlarımızı bildi, değil mi? Söylesenize, öldüğümde kaç yaşındaydım?

Vera: Yirmi üç.

Lawrence: Bu benim yaşım, yani şu andaki yaşım. Nasıl bir kader, nasıl bir *amor fati* bu! Bengi dönüş...

Joachim: Korkarım, Mishima'nın Kiyoaki'nin üç reenkarnasyonunu anlatan romanlarından çok okumuşsunuz...

Lawrence: Anlamıyorsun, hâlâ yaşamakta olanların matemini tutan bir hanımefendiye bilgelik denir ve onu sevmemiz gerekir. Adınız nedir?

Vera: Adım Vera.

Joachim: En azından adını biliyor. Parsifal gibi bir budala değil...

Lawrence: Ya da senin ahlâk yasan gibi...

Vera: Budalayı oynayanlar şimdi sizsiniz. Özür dilerim, ama konuşmanızı dinledim. Kulak misafiri olmadım, buna hiç gerek yoktu. Diyaloğunuza kendinizi öyle kaptırmıştınız ki ne kadar yüksek sesle konuştuğunuzu fark etmediniz bile. Etrafınızdaki bütün masaların boş olduğunu görüyor musunuz?

Joachim: Kulak misafiri olmanız adlarımızı nasıl bildiğinizi açıklıyor. Birbirimize adlarımızla seslendik...

Vera: Sizinle ilk karşılaştığımızda zaten (veya hâlâ) genç, asil ve coşkuluydunuz. Ve tabii ki en ilginç konuları tartışıyordunuz. O za-

man, yani 1908'de bir tartışmaya tutuşmuştunuz, Goethe ve Sterne ile ilgili: yani Johann (Joachim) Goethe ve Lawrence Sterne ile ilgili. Diyalog o zaman hâlâ genç olan Gyorgy Lukács tarafından yayımlandı ve dostu Leo Popper'a ithaf edildi. Ne karmaşık bir reenkarnasyon dizisi: Joachim Goethe, Gyorgy Lukács, Gyorgy Lukács dolayımıyla Joachim, New Yorklu Joachim; Lawrence Sterne, Leo Popper, Gyorgy Lukács dolayımıyla Lawrence ve Leo, New Yorklu Lawrence.

Lawrence: Lütfen, yüzyıl önce yaşamış olan Joachim ve Lawrence hakkında bir şeyler anlatın: Ne konuştular? İlginç, çekici ve derin kişiler miydi? Sizi sevdiler mi? Siz onları sevdiniz mi?

Vera: Diyaloğu okuyup ne konuştuklarını öyle öğrenin. İlginç ve çekici olup olmadıklarına da... siz karar verin. Beni hoş tutmak istediler, ama beni sevmediler. Benimle değil, birbirleriyle ilgilendiler. Ben sadece dinledim. Konuşmadığım insanları sevemem.

Lawrence: O zaman neden matemdesiniz?

Vera: Çünkü onları sevebilirdim. Olasılıklarım arasında yer alıyorlardı.

Lawrence: Bizler de olasılıklarınız arasında yer alıyor muyuz?

Vera: Şüpheliyim.

Lawrence: Neden?

Vera: Çünkü yeterince sabırlı değilsiniz.

Lawrence: Peki o zaman neden masamıza yanaştınız?

Vera: Dinlemek istedim.

Lawrence: Ne duymak istiyordunuz?

Vera: Buna neyin vesile olduğunu.

Lawrence: Neye neyin vesile olduğunu?

Vera: Tartışmanıza neyin vesile olduğunu.

Lawrence: Bu çok mütevazı bir istek. Joachim ve ben Nietzsche ve *Parsifal* hakkında bir derse girdik. Konudan büyülendik ve işlenişinden de keyif aldık. Gene de bir şeyler eksikti. Açıkçası eksik olan "ana fikir"di. Pek çok soru güya kasıtlı olarak açık bırakıldı. Bugün son dersten sonra bu açık kalmış konuların üstünden geçmek ihtiyacı hissettik. Açık yaralar gibiydiler, kapatmamız gerekiyordu onları...

Vera: Kapattınız mı?

Lawrence: Hayır, hiç de değil. Daha doğrusu, Lawrence Lawrence olduğu ve Joachim de Joachim olduğu için farklı yaralarımızın olduğu sonucuna vardık ve bu da onları kapatabilecek *pharmakon* veya sihirli kılıç...

Joachim: Affedersin, bu belki senin vardığın sonuç olabilir, ama kesinlikle benimki değil. Üstelik, anlaşmazlığımızı çok kısa açıkladın;

kimse bundan tek kelime anlamaz. Ben açıklayayım. Öncelikle *Parsifal*'i unutun. Bu işin tali kısmı. Asıl konu şu: Nietzsche, profesörümüzün iddiasına göre, bir kişilik etiği geliştirdi. Bu etik şu bileşenlerle tarif edilebilir: Kendi akıl-içgüdümüzün gösterdiği yolu izleriz, kendi kaderimizi severiz, bizi geçmişin belirlemesine izin vermeden, gerçekleştireceğimiz şeyin bizi sürüklemesine izin veririz. Seçebilecek konumda olsaydık, aynı hayatı tekrar tekrar yaşardık; zira bizim için başka alternatif yoktur. Bir kişilik etiğinin temel erdemleri içtenlik, samimiyet, doğruculuk, asalet, gurur, yani düşünsel ve duygusal aristokrasinin tüm cephanesidir. Söz verme yetisi edinir, sorumluluk üstleniriz. Ama "dışarıdan" veya "yukarıdan" gelen hiçbir norma, hiçbir emre
628 uyulamaz veya uyulmamalıdır. İçten bir kişi asla tepkisel değil, daima etkindir. Profesörümüz farklı kişilik etiği anlayışları arasında da ayrımlar belirledi. Biri estetik anlayış, diğeri salt biçimci anlayış ve daha başkaları da var. Profesörümüz, salt biçimci anlayışı tözsel olarak belirleyebilecek (şefkat erdemi ve kategorik buyruğun araçsallaştırmayı yasaklayan Kantçı formül gibi) tözsel bir değer veya erdem bulursak, bir kişilik etiğinin bir ahlâk felsefesi türü olarak geçerlilik kazanabileceğini söyledi. Ama bu son konu muğlak kaldı. Bu yüzden bu tartışmaya daldık. Bir kişilik etiği mümkün mü, değil mi? Ben değil dedim, Lawrence mümkün dedi. Hepsi bu. Resmi bir tanışma yerine, kaba çizgilerle, benim Kantçı olduğumu ve Lawrence'ın da daha ziyade Nietzscheci olduğunu ekleyebilirim...

Lawrence: Kantçı diye birileri olabilir, ama Nietzscheci diye biri olamaz. Ben yalnızca kendimim ve Nietzsche'yi seven de biriyim.

Vera: Söylesene Lawrence, Joachim ahlâklı, dürüst biri midir?

Lawrence: Tamamen dürüst biridir.

Vera: Peki sen söyle Joachim, Lawrence ahlâki açıdan güvenilir biri mi?

Joachim: Ona daha demin söylediklerimi duymuş olmalısın: O, tanıdığım en dürüst, ahlâklı insandır.

Vera: Joachim, sen Kantçı ahlâk felsefesine tamamen bağlıyken, Lawrence Nietzsche'nin kişilik etiğine yakın duruyor. Gelgelelim, her ikiniz de iyisiniz.

Joachim: İtiraz ediyorum, ben iyi değilim, benim bir sürü kötü içgüdüm var....

Vera: İyi dediğin, ötekilerin yargısında iyi olan kişidir. Yani dostun, sevgilinin, ona borçlu olan veya onun borçlu olduğu kişinin ve dışarıdan bakanın yargısında iyi olan kişi. Kimse kendi iyiliğinin yargıcı değildir.

Joachim: Ama ben kendimi ötekilerden daha iyi tanırım...

Vera: İlk olarak, kimse kendine karşı tamamen şeffaf değildir...

Joachim: Doğru... ama diğerlerine karşı daha da az şeffaftır.

Lawrence: Az ya da çok, bu ucu açık bir soru, ama katılıyorum.

Vera: Ama fark eder mi? Yani etik açıdan fark eder mi?

Joachim: Efendim?

Lawrence: Efendim?

Vera: Eğer doğru olanı yapıyorsan, dürüst biriysen, ötekilerin neden böyle olduğunu, neden senin kötü olmadığını bulması önemli mi?

Joachim: Üzgünüm, ama bu nahif bir soru. Bizler filozofuz: Şeylerin nihai nedenine ulaşmak bizim tutkumuz olduğu kadar bizim çıkarımız da. Lawrence'm da, Joachim'in de ahlâklı olduğunu, onların fikirlerini değil de sadece ahlâklı olmalarını önemsediğimizi söyleyebilirsin, ama biz o fikirlerin içinde ve o fikirler uğruna yaşıyoruz...

Vera: Sizin fikirlerinizin içinde yaşamanızı anlıyorum. Ama üzgünüm, sizin ahlâklı olmanızın bu fikirlerle pek alakası yok. Aralarında Voltairecilerin, dindar Katoliklerin, Hasidi Yahudilerin de olduğu birkaç ahlâklı kişi tanıyorum; öte yandan pek çok başka Voltaireci, dindar Katolik ve Hasidi Yahudi de hayli ahlâksız. Tıpkı başka bir sürü Kantçı ve Nietzschecinin de ahlâksız ve hatta kötü olması gibi...

Joachim: Bu da benim Lawrence'a karşı öne sürdüğüm noktaydı. Bir filozofun kişiliğiyle eseri arasında doğrudan bir bağlantı yoktur.

Lawrence: Hayır, vardır.

Vera: O zaman naif bir şekilde dile getireyim: Belli durumlarda vardır, belli durumlarda yoktur. Yine de, Joachim'in terminolojisiyle ifade edecek olursak, bağlantı olması zorunlu değil.

Joachim: Bu, konuyla ilgisiz. Ahlâk felsefesi insanları ahlâklı kılmaz, daha ziyade niye ve nasıl kötü veya dürüst olduklarını söyler bize.

Vera: Üzgünüm, ben filozof değilim. Ama konuşmanızı dikkatle dinledim. Sen, Joachim, "Aşkın özgürlük nasıl mümkündür?" sorusunun cevaplandırılamayacağını, ahlâk yasasının aklın bir gerçeği olduğunu söyledin. Parsifal'in kendi bilinmeyen kökeni hakkında söylediği ünlü sözleri alıntılayan, ben değil sendin. Ahlâk yasası var işte. Niye bu yasaya uygun davrandığımız veya davranmadığımız sorusu senin Kant tarafından cevaplandırılmadı, zira bizi sürükleyenin insanın kendine duyduğu sevgi olduğunda ısrar etmek zayıf bir cevaptır. Çünkü o zaman da şunu sorabiliriz, sorarız: İnsanın kendine duyduğu sevgi neden bizi sürükler? Ve senin Kant ulaştığı yerin sıfır noktası olduğunu anlamamazlıktan gelemeyecek kadar samimi bir düşünürdü. Ben

filozof olmasam bile, felsefe okuruyum. *Ahlâkın Metafiziği*'ndeki kısa bir dipnot dikkatimi özellikle cezbetmişti. Benim hemen şimdi naif bir şekilde cevaplandırdığım sorunun aynısını Kant orada soruyordu: Yükümlülüğün çağrısına karşı neden kendi kişisel çıkarımızı gözetiriz? Ve açıkça bu soruya verilecek bir cevabı olmadığını söylüyordu. Doğa gizemlidir; yapmamız gerekeni neden yapmadığımız netice itibariyle açıklanamaz. Bu asla açıklanamaz, anlıyor musun? Kategorik buyruğun emrine ne uymamız ne de uymamamız açıklanabilir; hatta kategorik buyruğun kendisi bile açıklanamaz...

Joachim: Bunu kabul ederim. Ama tekrar edeyim: Ahlâk felsefesi insanı iyi yapmaz. İnsanların neden ve nasıl iyi olabileceğini tarif
630 eder...

Vera: Tarif mi eder? Ahlâk felsefesinin insanların neden ve nasıl kötü değil de iyi olduklarını bildiğini mi kastediyorsun? Evet, senin aklındaki felsefenin bir akılcı bilgi sistemi, Kant'ın kavramı yani *Vernunfterkenntnis*'i [bilgi sistemi] olduğunu biliyorum. O *Vernunfterkenntnis* tamam. Ahlâkın bilgiye değil de düşünmeye ve yasaya uymaya dayandığını bilen bir tür bilgi o. "Pratiğe dönük felsefe", içinde bir gerilim taşır, zira felsefe pratiğe geçirilmeye fazlasıyla elverişsizdir...

Joachim: Neyin peşinde olduğunu merak etme sırası bende...

Vera: Merak eden benim. Uygun bir *Vernunfterkenntnis olarak* ahlâk hakkındaki yegâne hakikati ilan eden, ama hemen ardından Joachim veya Lawrence'ın neden kötü değil de iyi olduğunu açıklayamadığını söyleyen felsefe hakkında meraklanıyorum. Üstelik, ne ahlâkın kökenini açıklayabiliyor ne de insanın neden vicdanının sesini değil de kendine duyduğu sevgiyi dinlediğini açıklayabiliyor. Zayıf bir hakikat bu.

Joachim: Kendini abartıyorsun. Kant hakkındaki konuşmamızı dinlemeye başladın. Ama temel bir noktayı kaçırdın. Kant sadece bir formül icat etti, kendi etiğini gündelik hayat pratiklerinden çıkardı...

Vera: Yani iyi insanlar hakkındaki fikrini bizzat iyi insanlardan çıkardı. Bu açık. Ama daha biraz önce bu tür iyi insanlardan birinin Hassidi tarikatı mensubu bir Yahudi, ötekinin Nietzscheci, üçüncüsünün Voltaireci ve dördüncüsünün de dindar bir Katolik olduğu konusunda anlaşmıştık; bunların her biri iyilikleri için gereken gücü başka kaynaklardan alıyor ve her biri kendi kaynağının yegâne iyilik kaynağı olduğuna inanıyor. Tüm bu iyi insanların iyiliğini yalnızca Kantçı formülünün anlamlandırabileceğine böyle kani olmanın nedeni ne? Zira bir felsefe ahlâkın kökenini açıklamaktan vazgeçerse ve "neden?" sorusuna, neden birinin kötü değil de iyi olduğuna cevap vermeyi başa-

ramazsa, Sokratik iddianın doğru ya da yanlış olduğunun kanıtlanamayacağını kabul ederse; iyi insanların iyiliklerinin tamamen farklı bir formülle açıklanabileceği ya da bunu açıklamak için hiçbir formüle ihtiyaç olmadığı çıkarımına neden ulaşmaz ki... İnsan basitçe ahlâklı insanları işaret edebilir: İşte buradasınız...

Lawrence: Ben de hep bunu diyordum...

Vera: Dikkatli bir dinleyicinin şüphelerini ifade etmesine izin ver. Sen de, tıpkı Joachim gibi, etiğin kaynağı hakkında hiçbir bilgin olmadığını söyledin. "Şanslı zar atışı" demek, "Bilmiyorum" demektir. Ve tıpkı (ahlâkın kaynağı hakkındaki soruyu cevaplandırmayan) Joachim gibi herkesin ve her bir kişinin ahlâkının temeli, belirlenimi hakkında kaniydin, yani sen de genel etik hayatın *telos*'unu bildiğin konusunda pek kaniydin: yani bunun *amor fati* olduğu konusunda. Ben çok mantıklı bir kişi sayılmam ve mantiki döngüselliğe karşı güçlü itirazlarım da yok, ne de aklın ötesindeki özdeşlik mantığına takılıp kalırım. Ama zayıf mantığınıza da naçizane dikkat çekmeme izin ver. 631

Joachim: İyi niyetli insanlar vardır (ahlâk yasasının farkına varmamız bizzat iyi niyetin varlığı sayesindedir) ama iyi niyetli insanların iyi olmasını belirleyen şey ahlâk yasasıdır.

Lawrence: Kaderini seven, neyse o olan insanlar vardır, kendi kaderi olan insanlar; onlar şanslı zar atışlarıdır: Şanslı bir zar atışı, kendi kaderini seven ve yazgısını gerçekleştiren insandır.

Vera: Joachim'in öne sürdüğü sağlam bir nokta var: evrensellik. Lawrence'ın da öne sürdüğü sağlam bir nokta var: tekillik. Joachim'in öne sürdüğü sağlam bir nokta var: zorunluluk. Lawrence'ın da öne sürdüğü önemli bir nokta var: olumsallık.

Joachim: Kaba olmak istemem, ama senin filozof olmadığın çok açık. İyi insanın iyiliğinin tanımında hem zorunluluk hem de olumsallık niteliğini; hem evrensellik hem de tekillik niteliğini nasıl kullanabilirsin? Yoksa sen Hegel'in gizli bir öğrencisi misin?

Vera: Böyle bir diyalektiğe itirazım olmasa da, Hegel'in öğrencisi değilim. Ama bu alanın dışından biri olarak felsefeyi uyarmama izin ver: *cave canem*. Etikten bahsederken, insan evrensel olanın tikel olan karşındaki önceliği veya tam tersi hakkındaki bilgiye sahip olduğunu ancak şu takdirde iddia edebilir: ahlâkın kaynağı hakkında bilgiye sahip olduğu takdirde. Ama her ikiniz de modern filozoflarsınız: Hiçbiriniz kaynak hakkında bir bilginiz olduğunu iddia etmiyorsunuz, hiçbiriniz adaletsizlik yapmaktansa adaletsizlik yüzünden acı çekmenin neden daha iyi olduğu sorusunu cevaplayabileceğinizde ısrar etmiyorsunuz; her ikiniz de, açıkça söylemeseniz de, ahlâkın kaynağının sizin

veya bizim üzerimizde yer aldığını, yani aşkın, metafizik olduğunu kabul ediyorsunuz. Ortak yetersizliğiniz hakkındaki ortak kanınızı tarif etmek için hangi ifadeleri tercih ettiğin senin felsefene veya dini itikadına bağlıdır. Ama eğer durum buysa, hepimiz sığınabileceğimiz yegâne deneyimin arkasına sığınıyoruz: İyi insanlar var... nokta. Bir Kantçı bu durumda deneyimlerden bahsetmeyi reddederdi, ama ben filozof olmayan kendime bu konuda eklektik olma izni veriyorum. Hegel'in deneyim anlayışını tercih ederim; insan bu anlayışı ciddiye alırsa, o zaman iyi insanların varlığı hakkında gerçekten bir deneyimimiz var demektir. Ve kimin iyi bir kişi olduğunu çoktan tanımladık. İyi insan, arkadaşlarının, sevgililerinin, ona borçlu olan kişilerin ve kendisinin
632 borçlu olduğu (elbette mecazi anlamda) kişilerin gözünde iyi olandır ve dışarıdan gözlemleyen birinin gözünde ahlâklı olandır: yani tarafsız bir yargıcın, seyircinin, roman okurunun vs gözünde. Yani iyi insanları meydana getiren öğelerden her birini tanımlamaya veya belirlemeye ihtiyacımız yok. Eğer onlardan birçoğunu tanıyorsak, birbirlerinden ne kadar farklı olduklarını da biliyoruzdur. Onlardan biri Lawrence gibi, diğeriyse Joachim gibi: Birinin müthiş yetenekleri var, diğerinin hiçbir yeteneği yok. Herkes *kendi tarzında*, kendine özgü bir şekilde iyidir (bu Lawrence'ın hoşuna gidecektir) ve kendi tarzında *herkes* iyi olabilir (bu da Joachim'in hoşuna gidecektir). Şimdi Joachim'in evrenselliğini de, Lawrence'ın bireyselliğini de, hem de aynı şekilde neden sevdiğimi anlıyorsunuzdur. Bir zamanlar Sören'in dediği gibi "tek görev" diye bir şey yoktur: Sen kendi görevini yerine getirirsin, ben de benimkini.

Lawrence: Anlıyorum, anlıyorum. Çok kurnazsın. Sırf kendi kahramanını onların yerine geçirebilmek için bizim kahramanlarımızı yere serdin.

Vera: Sören bir filozof değildi, varolan bir düşünürdü. Hepimiz öyleyiz. Sören bizi varolan düşünürler olmaya çağırır, ki zaten öyleyiz. Onu kimsenin yerine koymuyorum; onun yeri bizim aramızdadır.

Lawrence: Tanrım, sen biraz ikiyüzlüsün! Kierkegaard kadar incelikli ve karmaşık bir filozofa az rastladım! Onu anlamak için Kant'ı anlamak için çektiğimden çok daha fazla ter döküyorum. Kant'ın bir cümlesini anlarsam, bir sonraki cümleyi kesinlikle anlarım. Ama Kierkegaard'da öyle değil.

Joachim: Peki ya Nietzsche'de nasıl?

Lawrence: Eee... oraya hiç girmeyelim. Ama en azından Nietzsche'nin neyin peşinde olduğunu hep biliyorum.

Vera: Sören'in neyin peşinde olduğunu bilmeme gerek yok. O beni

özgür bırakıyor. Kendi düşünüşümü kendim oluşturmamı, kendi çıkarımlarıma ulaşmamı, kendi hayatımı yaşamamı istiyor...

Lawrence: Tamamen yanlış... Her zaman birilerine hitap eder, vaaz verir ve öğretir o...

Vera: Vaaz veren o değil, kullandığı takma adları... Ve hayli farklı kişilere hitap ederler ve vaaz verirlerken de farklı şeyleri vaaz ederler onlar da. Sören sadece kendi öğretici söylevleriyle konuşur: Bunlar dini söylevlerdir, ama etik alanına veya etik aşamaya hitap etmez. Ama sen bunların tümüne aşina olmalısın, demin dolaylı iletişimden bahsettiğini duydum.

Lawrence: Affedersin, Kant'tan "Immanuel" diye veya Nietzsche'den " Friedrich" diye asla bahsetmezken, neden Kierkegaard'dan "Sören" diye söz ediyorsun? Kierkegaard'ı şahsen tanıyor musun?

Vera: Hepsini şahsen tanıyorum. Ama Sören benim arkadaşım. Arkadaşlarımdan isimleriyle bahsederim.

Joachim: Bu bizim için gurur verici.

Vera: Lütfen, beni yanlış anlamayın. Size isminizle sesleniyorum, çünkü soyadlarınızı bilmiyorum.

Joachim: Biz de öyle.

Vera: Sören beni bir şey söylemeye zorlamazdı, aksine söylemek üzere olduğum şeyi söylememe izin verirdi: Lawrence ve Joachim, her ikiniz de ahlâklı kişilersiniz. Ahlâklılığınızın kaynağı, tamamen farklı olsa da tamamen aynı. Aynı zamanda hem evrensel hem de kendine özgü.

Lawrence: Bana Sfenks'i hatırlatıyorsun; bilmece gibi konuşuyorsun.

Vera: Yalnız bir yolcunun bu bilmeceleri çözmesi kolay. Yalnız yolcular özellikle en kolay bilmeceleri çözmekte iyidir.

Lawrence: Ben gene de mütevazı bir şekilde sevgili Sfenksimizden sırrını açığa vurmasını istiyorum.

Vera: İroni sana yakışıyor. Hem Lawrence hem de Joachim ahlâklı kişiler; her ikisinin de varoluş seçimlerinde kendilerini ahlâklı kişiler olarak seçtiğini varsayıyorum. Onlar zaten neyseler o oldular: Yani ahlâklı kişiler oldular. İyiliği seçmek evrensellik öğesini temsil ediyor; ama Lawrence Lawrence'ı seçti ve Joachim de Joachim'i; bu da eşsizlik veya tekillik öğesini temsil ediyor. Bir kere varoluş seçiminizde kendinizi iyi (ahlâklı) bir kişi olarak seçtiyseniz, kendinizi evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş olursunuz, zira bir başkasının da seçebileceği bir şeyi seçersiniz; ama başka kimseyi değil, kendinizi seçersiniz. Başka kimseyi değil de kendinizi seçtiğinizi için, iyiliği seçmiş ol-

mazsınız, kendinizi iyi kişiler olarak seçmiş olursunuz; böylece neyseniz o olursunuz; işte bu bir kişilik etiğidir. Bu, evrenselliği içeren bir kişilik etiğidir. Zira, tekrar Sören'den alıntı yapmama izin verin: ahlâk alanında bireysel olan evrensel olandır. Lawrence, Joachim, farz edin ki her ikiniz de kendinizi ahlâklı kişiler olarak seçtiniz ve neyseniz o olmaya başladınız. Neyseniz o olma sürecinde bazen bir koltuk değneği ararsınız, ahlâklı biri olmayı sürdürmenize yardım etsin diye yaslanabileceğiniz bir koltuk değneği; ahlâklı biri olmanıza yardım etsin diye değil, zira zaten ahlâklısınız. Önceden ahlâklı olmadan, neyseniz o olmak için sebat etmeden, bir koltuk değneği aramazsınız, zira koltuk değneğine ihtiyacınız olmaz. Tam da neyseniz o olmaya başladığınız-

da kendinize şu soruyu sorarsınız: Tam burada, bu anda, bu sorunda, bu bağlamda, bu durumda ne yapsam doğru olur? Pek çok ahlâk felsefesi, dini veya dindışı, sizin için bir koltuk değneği vazifesi görebilir.

Joachim: İşte bu noktada Kant devreye girer...

Vera: Dahası, kendini ahlâklı bir kişi olarak seçmek çok fazla düşünmeyi gerektirmez, bazen düşünmeyi bile gerektirmez; bu seçimin akılcı veya içgüdüsel olup olmadığı cevaplandırılamaz. İnsan, her ikisi de veya fark etmez veya bu soru konuyla ilgisiz, diyebilir. Ama ne zaman tavsiye arasan, gerçekten de ciddi ve vicdanına danıştığın bir düşünme sürecine girersin (zira girmen gerekir): Burada, bu bağlamda nasıl iyi olabilirim (ki zaten öyleyim)? Kant'ın kategorik buyruk formülü, Joachim'in güzel bir şekilde belirttiği gibi, böyle zamanlarda yardımcı olabilecek koltuk değnekleridir. Kiminin onlara ihtiyacı olur, kiminin olmaz. Ama bu değneklere ihtiyacınız olsun ya da olmasın, zaten iyi biri olmadığın müddetçe bu değnekler seni iyi yapmaz; söz konusu kadın veya erkeğin kaderi, o sevdiği kaderinde iyi olmak yoksa, hiçbir *amor fati* etik türden olmayacaktır. Her şey o varoluş seçimine bağlıdır. "Adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmek daha iyidir" cümlesinin adil insanlar için doğru olduğunu, adaletsizler içinse doğru olmadığını söylerken haklıydın. Bu bir itikattır. Hiçbir itikat adaletsiz olanı adil olana çevirmez. Ama yukarıdaki cümleyi doğru kabul eden, bu iddianın doğruluğuna bağlı olan, onu itikadı yapan adil kişi kesinlikle şöyle sorular soracaktır: Neden buna veya şuna adil denir, bir insan nasıl adil veya daha adil davranır, insan ötekine acı çektirmekten mümkün mertebe nasıl kaçınabilir vs. Kant'ın *Groundwork*'ündeki şu açılış tartışması güzeldir: İyi niyet bir mücevher gibidir, parlar. Bu iyi niyet en nihaidir, onun ötesinde veya üstünde başka bir nihai nokta yoktur. Kendini iyi bir kişi olarak seçmek demek, kendini bu Sokratik iddiayı doğru kabul eden biri olarak seçmek demektir.

Lawrence: Bir varoluş seçiminin ne olduğunu ve diğer seçim türlerinden nasıl ayrıldığını anladım. Üniversitedeki derslerimizde bu seçim hakkında çok şey dinlemiştim. Kendini seçerken yazgını seçersin ve bu yazgıyı izlersin. Ama insanların gerçekten de böyle bir seçim yaptıklarını nereden biliyorsun?

Vera: Bu tür seçimler yaptıklarının farkında olan pek çok kadın ve erkek olduğu cevabını verebilirim. Çocukluk anılarına başvurabilir, Hıristiyanlık kapsamındaki dinlerin yeniden doğuşla özdeşleştirdikleri ruhani olaylara da başvurabilirim. Ama böyle, örneklere sarılmayı bir kenara bırakıyorum: Kant da baştan çıkarmaya direnseydi ve hepimizin kendi içindeki ahlâk yasasının farkında olduğuna dair ikna edici olmayan örnekler vermeseydi, daha iyi yapardı. Daha ziyade diyebilirim ki varoluş seçiminin iyilikten yana kullanıldığını bu seçimin tezahürlerinden biliriz. İyi insanlar *var*: Bu, onların varoluş seçimlerinde kendilerini iyi insanlar olarak seçtiklerinin kanıtı. Başka kanıtlara ihtiyacımız yok. Görüyorsun, ikinizle aynı şeyi söylüyorum, ama farklı bir şekilde söylüyorum. 635

Joachim: Nereye varmaya çalıştığını anlamadım.

Vera: Basit. Kategorik buyruğu nereden biliyorsun Joachim? Tezahürlerinden. Şanslı bir zar atışını nereden biliyorsun Lawrence? Tezahürlerinden. Varoluş seçimini nereden biliyoruz? Tezahürlerinden. İyi bir insanî eylemde bulunurken gördüğünde Joachim, kendi kendine şöyle diyorsun: Görev duygusuyla bu eylemde bulunuyor ve bu sürekli böyle, bir kâr umudu yok; yani, en azından bazen o kişinin görev duygusuyla eylemde bulunduğunu tahmin ediyorum. Sen görseydin iyi bir kişiyi, Lawrence, şöyle derdin: Bu onun kaderi, o kaderini seviyor. Ben o kişiyi iş başında görseydim, derdim ki: Varoluş seçiminde kendini iyi bir kişi olarak seçmiş.

Joachim: Bu sadece şunu söylemenin bir başka yolu: O iyi bir kişi. Felsefi açıdan, varoluş seçimi işi bence anlamsız.

Vera: Sen kendin söyledin: Ahlâk felsefesi, iyiliğin izah edilmesi, sergilenmesi veya yorumlanmasıdır. Felsefenin onu yorumlaması için iyiliğin var olması gerekir. Arkadaşım Sören onu her ikinizden de farklı yorumlamış. Varoluş seçimi işi, felsefi bir iştir.

Lawrence: Bir dakika! Beş dakika önce Kierkegaard'ın filozof olmadığını sen kendin söyledin. Gene de önerini ilginç buldum; onda bir bilgelik payı var... Ahlâklılık içimizdeki ahlâk yasasının yaptığı işte tezahür eder demek yerine sen şunu diyorsun: Ahlâklılık varoluş seçiminin tezahürüdür. Ahlâkın kaynağının aşkın, metafizik ya da ona benzer bir şey olduğunda hepimiz hemfikiriz. Bu da iyiliğin kaynağının bilgi-

nin, açıklamanın ötesinde olduğu, onu türetemeyeceğimiz veya aşkın çıkarımla ona ulaşamayacağımız anlamına geliyor. Onu sadece bir gerçek olarak kabullenebiliriz. İyiliğin kaynağı bilinmediğine göre, onu gösteririz: Bu elimizle göstermek gibi bir jesttir. Başlangıçta jestlerle göstermek vardı. Ama bu jestlerle neyi gösteriyoruz? Bir özgürlük yasasını (ahlâk yasasını) gösterebilirsin, doğanın kaprislerinin olumsal sonucunu (şanslı zar atışını) gösterebilirsin veya başka bir jesti gösterebilirsin (zira varoluş seçimi de böyle bir jestten başka bir şey değildir). Bir jesti "işaret etmek" olarak düşünebilirsin. "İşaret etme"yi, işaret edilen şeyin kendisiyle özdeşleştirdin. Bu felsefi açıdan ilginç.

Vera: Basit bir tema üzerinden çeşitlemeler bestelemeni seyretmek hoşuma gitti...

Joachim: Lawrence coşkuludur, hemen heyecanlanır. Ama varoluş seçimini tekrar tarif etmeni isteyebilir miyim? Zira farazi başlangıç noktaları bile tarif edilmelidir...

Lawrence: Kierkegaard onu özlü bir şekilde tarif etmişti. Kendini iyi bir kişi olarak seçmek demek, kendini seçim yapan biri, (öncelikle ve en önemlisi) iyi ile kötü arasında seçim yapan biri olarak seçmek demektir. Kendini iyi bir kişi olarak seçmek demek, kendini tüm ayrımların içinde önceliği iyi ve kötü arasındaki ayrıma veren biri olarak seçmek demektir. Hatırlatayım ki, Joachim, sen Kant'ı ahlâki merkezi koruyan ve muhafaza eden biri olarak savunduğunda, kendimizle bir ahlâki merkez arasında bağlantı kurmadan ahlâki ayrımlar yapamayacağımızı da savundun. Son olarak, Kierkegaard'ın varoluş seçimi hakkında yaptığı tarif de, bir yandan bilmekle iyilik arasındaki göbekbağını koparırken, bir yandan da ahlâki merkezi korumanın bir başka yoludur; ortaya çıkansa özerk bir ahlâk, öyle değil mi?

Joachim: Ama Kierkegaard'ın merkezi berbat bir merkez. Kategorik buyruk merkez olursa, yaklaşık olarak neyi tutturacağımı tam olarak bilirim, zira sabit ve ebedi bir merkez sunulmuştur bana: Bu da ahlâk yasasıdır. Ama kendimi iyi bir kişi olarak seçtiğimi söylersem, bırak sabit veya ebedi bir merkezi, aslında bir merkezim bile olmaz. İyiliğin ne olduğunu hiç bilmediğime göre, nasıl neysem o olabilirim?

Lawrence: Ama, anlamıyor musun, bu da asıl önemli nokta; göbekbağı gerçekte işte böyle kesiliyor. İçindeki ahlâk yasasını, aklı, evrensellik hayaletini, senin "içinde", üzerinde ve sana karşı özerk olanı işte böyle bertaraf ediyorsun. Onun yerine, bütün bir insan-kişi olarak özerk bir ahlâkın taşıyıcısı oluyorsun. Sen kendini olduğun gibi seçiyorsun, *sen* olduğun gibi iyi oluyorsun. Kendi koltuk değneklerini ken-

din seçiyorsun, sana neysen o olmanı sağlayan seri üretim koltuk değneklerinden daha iyi uyan koltuk değneklerini seçiyorsun. Varoluş seçimi boşluğa atlamaktır ve buradaki "boşluğa atlamak" terimi aşkın özgürlüğün temsil ettiği bilinmezin aynısını temsil eder, zira onu açıklamak için "doğası gereği" hiçbir belirlenim bulunamaz. Ama boşluğa atlamak o kişinin gerçekleştirdiği bir atlayıştır, yani nümen ve görüngü olarak ikiye ayrılmamış kişidir bu atlayışı yapan, özdeklik olarak tek bir varolan kişidir ve tek bir varolan kişi olur.

Joachim: Peki ya tehlikeli içgüdülerimiz, insanın kendine duyduğu sevgi? Onları bastırmadan iyi olamayız...

Lawrence: Ama anlamıyor musun, varoluş seçimi kendimizi tamamen kendimiz seçtiğimiz ve tamamen iyi olarak seçtiğimiz anlamına gelir. Ben kendimi seçerken, içgüdülerimi de, keza iyi ve kötü içgüdüleri de, kendime duyduğum sevgiyi de, ahlâki zayıflıklarımı da, hatta çevremi, ebeveynimi, ülkemi, çağımı, kısacası her türlü belirlenimimi de seçerim ve şöyle derim: "İşte buradayım, ben buyum, yani neysem oyum, iyi bir kişiyim ve neysem o oluyorum." Biraz önce sen de benzer bir şey tasavvur etmiştin, hatırlamıyor musun? Ahlâk "virtüözleri"nden bahsetmiştin.

Joachim: Yüzeysel benzerlikler var, ama benim virtüözlerim kendi ahlâki zayıflıklarını seçmez, hatta kendi kendilerini hiç seçmez. Kendi ahlâki zayıflıklarını seçmek de ne demek bu arada? Sadistlerin kendilerini sadist olarak seçtiğini mi kastediyorsun?

Lawrence: Evet, sadist olarak da seçer. Şöyle der: Benim sadist eğilimlerim var, kendimi iyi bir insan olarak seçerken onları da seçiyorum ve olduğum gibi iyi oluyorum.

Joachim: Ama bir sadist kendini zorlamadan, kendine baskı uygulamadan iyi olamaz.

Lawrence: Doğru, ama sadist bile olsa, iyi biri olduğu için nasıl iyi olacağına ilişkin tavsiye arayacaktır... Sadizmi de pratiğe dökmeyecektir tabii ki...

Joachim: Üzgünüm, ama aşırı akılcılık diye bir şey varsa, bu o. Kierkegaard böyle bir saçmalığa nasıl inanır?

Lawrence: Tıpkı senin inandığın gibi. Sen, yapmamız gerekeni yapabiliriz, diyorsun. O, seçmemiz gerekeni seçebiliriz, diyor. Kierkegaard varoluş seçiminde kendini ahlâklı biri olarak seçen birinin her zaman doğruyu yaptığını ve iyi olanı seçtiğini asla söylemez... Ancak iyiyle kötüyü birbirinden ayıranlar aynı zamanda kötülük de yapabilir.

Joachim: İyi bir kişi nasıl kötülük yapabilir?

Lawrence: Önce senin Kant'a sor bunu!

Joachim: Ah Tanrım, tüm filozoflar ne kadar Lutherci!

Lawrence: Ama biz burada ortak bilgelikten bahsediyoruz. Ve senin gözde konularından biri olan yaklaşık olarak tutturmaktan, Joachim. Hiç kimse tam merkezi vuramaz, ama asıl önemli nokta bu değil. Asıl önemli olan yaklaşık olarak tutturmak. Neyi yaklaşık olarak tutturmamız gerektiğini bulmak talidir, asıl önemli olan yaklaşık olarak tutturmada sebat etmek.

Joachim: Vera! Vera! Bir takipçin oldu...

Vera: Ben filozof değilim, takipçiye ihtiyacım yok.

Lawrence: Anlaman gereken şu: Varoluş seçiminde kendimizi ahlâklı insanlar olarak seçmek felsefi açıdan aşkın özgürlüğe eşdeğer.

Varoluş seçiminde kendini seçen biri, ötekiler (veya kendi kendisi) tarafından doğru bulunmayan veya yanlış bulunan bir şey yaptığında şöyle diyemez: Sinirli mizaçta, talihsiz biri olduğum için, şöyle şöyle bir doğayla doğduğum için, şöyle şöyle bir çevrede eğitim aldığım için yaptım bunu. Kendini seçerek tüm bunları seçmiş olur, yani bunlar onu belirlemez; kendini seçerek seçmiş olduğun şeylerin hiçbiri seni belirlemez, zira bir tek özgürlük (yaptığın seçim) belirler seni. Böylece yaptığın her şeyin sorumluluğunu üstlenmiş olursun. Ve Kierkegaard ne gerçekleştirdiğin eylemin öngörülemeyen sonuçlarını göz önünde tutmak zorunda olup olmadığın üzerinde kafa yorar, ne nereye kadar bilgini kullanman gerektiğin üzerinde ne de empati mi, sevgi mi, içgüdü mü, yoksa saf akılcı düşünümle mi eylemde bulunduğun üzerinde kafa yorar; zira bunların hepsinin konuyla ilgisi talidir. Asıl konu şudur: Sorumluluk üstlenirsin, eylemlerin senin eylemlerindir ve kendini iyi biri olarak seçtiğine göre, bu eylemler de iyi olmalıdır, çünkü bu eylemler aracılığıyla yazgını gerçekleştirir, neysen o olursun ve tamamen kendin olursun. Bu yüzden varoluş etiği bir kişilik etiği, bir kader sevgisi etiği, bir kendini gerçekleştirme etiğidir. Bu etiği sevdim. Kierkegaard'ı sevdim.

Vera: Senin biraz önce hafif değiştirerek tarif ettiğin şekilde varoluş seçimini savunan Kierkegaard değil de Yargıç William idi. Yargıç William, Kierkegaard'ın taktığı maskelerden biriydi. O filozof değildi, genç bir adama ümitsizliği öğütleyen ahlâklı biriydi. Zira, Yargıç William'ın gözünde ümitsizlik kendimizi estetik alandan etik alana, gerçek ya/ya da alanına çıkartmamız için bir fırsat (asla çıkartmamızın nedeni değil elbette) olabilir.

Joachim: Sen ümitsiz misin Lawrence?

Vera: Bu yanlış bir soruydu. Lawrence ahlâklı biri. Yargıç William'ın gözünde o, muhtemelen, kendi varoluş seçimini iyilikten yana

yapmıştı bile. Lawrence ümitsizliğe kapılmayacak. Ama hâlâ bu seçimden vazgeçme durumuyla karşılaşabilir sonunda; Kierkegaard'ın Jutland'lı Pastor, Silentio, Climacus ve Taciturnus gibi diğer kimlikleri bu vazgeçme halinde dini aşamaya atlamanın koşulunu araştırırlar. İnsan işte böyle bir takipçi olur...

Joachim: Sıkı bir tinsel akrobasi egzersiziydi. Boşluğa doğru bir atlayışı bitirir bitirmez, tekrar atlıyorsun...

Lawrence: Dur! Bunu anlamıyorum. Varoluş seçimimde kendimi ahlâklı bir kişi olarak seçmişsem neysem o olurum. Nasıl olur da bir kere daha boşluğa atlarım? Art arda boşluğa atlayışlar ya da varoluş seçimleri yapmak mümkün mü?

Vera: Sören sana cevap veremezdi. Görüyorsun, işte bu yüzden o filozof değildi; konuşan o değil. Kendisine böyle bir otorite atfetmez. Onun karakterlerinden biri boşluğa doğru (etik) bir tür atlayış önerirken, diğer kişiliklerinden biri başka (etik-dini) bir tür atlayışı savunur, üçüncü takma ismi etiği elden bırakmayarak dini olana atlamaktan bahseder. Tüm bu karakterler düşünür, düşünümde bulunurlar; biz, varolan düşünürler de düşünüyor, düşünümde bulunuyoruz; onlarla birlikte, onlara karşı, onlarla diyalog halinde. Varolan bir düşünüre onun takma isimlerinden biri ötekinden daha çok hitap eder ya da tam tersi olur. Kendi koltuk değneğini seçtiğin gibi, kendi alanını da seçersin.

Lawrence: Tanrı'nın öldüğü bir dünyada dini aşama oldukça tuhaf bir kavram.

Vera: Niye bir slogana takılıp kalıyorsun ki? "Tanrı öldü" bir slogan.

Lawrence: Üzgünüm ama bu sloganı ciddiye almazsak yaptığımız bütün tartışma anlamsız olacak. Joachim'in söylediği ve senin de tekrar ettiğin gibi bilgiyle ahlâk arasındaki göbekbağının kesilmesi Tanrı'nın ölümü sayesinde...

Vera: İyi bir dinleyici olduğumu biliyorsun. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında da Tanrı'ya ihtiyaç yoktur; onun etiğinde geriye pek az metafizik bırakılmıştır.

Joachim: Filozof olmayan biri için iyi bir noktaya değindin. Ama Aristoteles kapalı bir *Sittlichkeit* dünyasında, yani etik dünyada felsefe yapmıştı.

Vera: Filozof olan biri için sen de iyi bir noktaya değindin. "Tanrı öldü" sloganı, Tanrı'nın ölümünü değil, kapalı *Sittlichkeit* dünyasının ölümünü temsil eder.

Lawrence: Ama Hıristiyan gelenekte ikisi aynı anlama gelir. Tanrı Hıristiyan (ve aynı zamanda Yahudi) *Sittlichkeit*'ının kaynağıdır. Ka-

palı, homojen *Sittlichkeit* dünyası öldüğünde, Tanrı da ölür.

Vera: Ama o zaman Tanrı yalnızca homojen, eşsiz ve tek bir *Sittlichkeit*'ın kaynağı olarak mı ölür?

Joachim: Öyle denebilir. Tanrı bir açıdan yaşıyor, ama ahlâkla alakası kalmadı. Bu yüzden ahlâk yasası Tanrı'nın yerini almalı. Ama *Sittlichkeit*'ın çökmesi Tanrı'nın ölümünden bahsetmenin nedenlerinden yalnızca bir tanesi: İkincisiyse modern bilgi türünün, bilimsel bilginin mütehakkim rolü; üçüncüsü de metafiziğin sonunun gelmesi...

Lawrence: Lütfen konuyu dağıtmayalım. Tanrı'nın ahlâkla alakasının kalmadığını söylemek yeterli.

Joachim: Tamam, sadece o kadarını söyleyeceğim.

640

Lawrence: Ama o zaman hatalı olabilirsin. Zira, kendimizi ahlâklı kişiler olarak seçiyorsak ve neysek o oluyorsak ve hangi koltuk değneğine yaslanacağımızı, ya da yaslanmayacağımızı da seçiyorsak, eski Tanrı'yı da bir koltuk değneği olarak seçmek hâlâ geçerli, mümkün değil mi?

Joachim: Mantıki olarak mümkün. Ama o zaman Tanrı öteki için değil de, tek bir kişi için bir koltuk değneğidir. Ama bazıları için yaşayan, bazıları için de yaşamayan bir Tanrı ölü bir Tanrı değil midir?

Lawrence: Sanmıyorum. Zira bana kategorik buyruğun bir mutlak olduğunu söylüyorsan, neden Tanrı'yı da bir mutlak olarak kabul edemeyesin? Senin kategorik buyruğun olmadan da rahatım yerinde olsa da, sen hâlâ ondan bir mutlak olarak bahsediyorsun ve ben de senin felsefeni senin kişisel itikadın olarak kabul ediyorum.

Joachim: Hakikati görelileştiriyorsun.

Lawrence: Hiç de değil. Ben sadece Kierkegaard'ın anlattığı şeyi söyledim sana: yani hakikatin öznel olduğunu.

Joachim: Öznel olan her şey aynı zamanda görelidir. Ancak nesnel olan evrensel olabilir. Özne-nesne özdeşliği...

Lawrence: Bu tartışmalı konuyu konuşmamızın başında karara bağladık sanıyordum. Ama sanki karara bağlanan bu konu intikam almak için geri dönüyor gibi. Perspektivizm öznellik değildir. "Hakikat özneldir" cümlesi "özne" denen oluşumu önvarsaymaz bile. Aslında, Kierkegaard öznelerden hiç bahsetmez; o bir Kartezyen karşıtıdır. Deneyimleyen, seçim yapan, inanan ve düşünen, özne değil, varolan kişidir. Hakikat öznel*dir*, zira benim hakikatim benim hakikatim ve senin hakikatin senin hakikatindir.

Joachim: Bu öznellik değilse, ne olduğunu bilmiyorum ben de.

Lawrence: Gene bu konuyu karara bağlamış olduk. "Öznel" demek, "ne olursa" demek değildir, doğru ve hakikat hakkında bir soru-

ya yaklaşık bir cevap tutturmaya çalışır ve boşluğa atlarım, demektir: Onu inançla kucaklarım; o benimdir, benim hakikatimdir. Onu total olarak kucaklarım. Ama kucaklamadan önce yaklaşık olarak tutturmak için bir emek harcanır. Yaklaşık olarak tutturmak için harcanan bu emek olmazsa, varolan kişi hiçbir şeyi kendi hakikati olarak kucaklayamaz, zira her zaman için dışarıdan alınmış bir şey, asla "benim" diyemeyeceğin, öteki kişiler tarafından üretilmiş bir "hakikat" olarak kalır.

Joachim: Şimdi de aşk diliyle konuşmaya başladın: "Onu kucaklarım", "o benim." Senin hakikate âşık olabileceğini asla anlamamıştım. Bu Nietzsche'ye hiç benzemiyor, görmüyor musun?

Lawrence: Lütfen benim ortodoksluğumu gözetmeyi bırak. Kierkegaard şöyle der: "Benim" derken, ben bana ait olan bir şeyi değil, benim ait olduğum bir şeyi kastediyorum. "Onu kucaklarım" derken, hakikat bana ait değildir, ben o kadına [*her*] aitim. 641 F41

Joachim: "O kadın" dedin. Hakikati asla bir kadın olarak düşünmemiştim...

Lawrence: Bu sadece bir toplumsal cinsiyet meselesi, bir dil meselesi, özle ilgisi yok. Konuya döneyim. Yaklaşık olarak tutturmak için elinden gelenin en iyisini yapmazsan, senin hakikatin seni asla kucaklamaz ve eğer asla boşluğa atlamazsan, asla hakikati kucaklamazsan ve onu kendi hakikatin yapmazsan, ancak ve ancak o zaman bir göreci olursun. Zira sadece yaklaşık olarak tutturulabilecek bir şey her zaman sorgulanabilir olmayı sürdürür. Şüphecilik göreciliğe yol açar...

Joachim: Şüpheciliğin sende yarattığı ani hayal kırıklığı beni hayrete düşürdü. Daha dün Voltaire'in sıkı bir dostuydun değil mi?

Lawrence: Voltaire şunu söylememe pek itiraz etmezdi: Kategorik buyruk veya kader sevgisi gibi Tanrı da bir kişinin hakikati olabilir. Bu açıdan Tanrı ölmedi...

Joachim: Gene konuyu dağıtıyoruz. Vera müdahale etmiyor, sadece dinliyor ve bu da kötüye alamet...

Vera: Bu sadece yorgunluğun alameti.

Lawrence: Ama bir yerlere vardık değil mi?

Joachim: Sakıncası yoksa, nereye vardık diye sorabilir miyim?

Lawrence: Son durağa. Bir kişilik etiğinin mümkün olup olmadığı konusunu tartıştık. Tüm lehte ve aleyhte noktaları tarttık; bu da epey zaman aldı. Derken Vera davetsiz bir şekilde müdahale etti ve biz de menzile doğru son sürat koşturduk. Vera modernitedeki tüm ahlâklı insanların varoluş seçimlerinde kendilerini ahlâklı insanlar olarak seçtiklerini öne sürdü: Neyseler o oluyorlar. Modern erkek ve kadınların pra-

tikteki etikleri bir kişilik etiğinden başka bir şey değil. Modern ahlâklı insanların hepsi bir kişilik etiğini pratiğe döküyorlar. Bu etiği düşünsel açıdan anlamlı kılmak için ne tür bir kuramsal çerçeve seçtiğimizse felsefenin işi. Felsefe bir kişilik etiği için düşünsel yorumlar sunabilir ama, bu yorumlar ahlâki kişilik felsefeleri olmak zorunda değil. Öyle değil mi?

Vera: Yaklaşık olarak.

Lawrence: Ve şimdi de bu yaklaşıklığı kucaklıyor ve ona azami tutkuyla sıkı sıkıya sarılıyorum: O benim hakikatim.

Joachim: Korkarım tinsel zina yapmaktan suçlu olacaksın. Zira şimdi kucakladığın kişilik etiği tartışmanın başında kucakladığın kişilik etiğiyle aynı değil. Ve senin hakikatin sana ait olan hakikat değil de senin ait olduğun hakikatse, önce gerçekte kime ait olduğunu belirlemen gerek. Zira varoluş seçiminde kendini ahlâklı bir kişi olarak seçen varolan kişi şanslı bir zar atışı değildir. Ya da en azından olabilir de, olmayabilir de. Öyle değil mi Vera?

642

Vera: Evet, öyle.

Joachim: Canım arkadaşım, şanslı zar atışını ve onun kader sevgisini şimdiden unuttun mu; bu noktada kader, salt etik bir insan olmayı sağlayan mütevazı bir yazgı değil de her şey demek olabilir, unuttun mu? Peki ya doğanın bahşettiği yetenekleri veya inayeti savunmana ne demeli? İnsanın ana, daha doğrusu yegâne erdemleri olarak samimiyet ve içtenliğe ne demeli? Kendin ol, kendine sadık ol, evet. Evet, ama tüm bunların iyiyle kötü arasında yapılan seçimle ne alakası var? Veya benim eski Kantçı alışkanlıklarımdan faydalanırsak, kendimi seçmekle iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etmek arasında zorunlu bir bağ var mı? Yoksa bu bağ sadece olumsal mı? Ve eğer öyleyse, o zaman senin muzaffer ses tonun ölü doğdu demektir. Çünkü o zaman ben kendi kesin yargıma geri döneceğim ve ona sıkı sıkı sarılacağım: Kendini etik olarak (önvarsayıma göre) seçmiş bir kişi olman olumsaldır. Ötekiler kendilerini çok farklı şekillerde seçerler ve ahlâklı kişiler olmayacaklarına göre o ahlâki ayrımı da yapmayacakla dır. Belki de ahlâki olarak şanslı bir zar atışı diye bir şey vardır; kendilerini iyi kişiler olarak seçenlerdir bunlar da. Ve kural değil, istisnadırlar. Zira dünyamızda (şimdi bile) birkaç iyi kişi tanıdığımızda hemfikirsek de, böyle pek çok kişiyi tanıdığımı söylersem abartmış olurum.

Lawrence: Üzgünüm, seni anlayamıyorum. Çok geç oldu ve yorgunum.

Joachim: Ama tartışmamızı tam bir fikir ayrılığıyla da bitiremeyiz...

Vera: Neden olmasın? Bir tartışmayı bitirmenin en iyi yoludur bu. Ama siz asla bitiremeyeceksiniz. Yaşadığınız sürece devam edeceksiniz.

Lawrence: Joachim'in aslında kastettiği şu: Sana alıştık, seni özleyeceğiz ve sen olmadan bu tartışmayı devam ettirmemiz mümkün değil...

Vera: Eğer gerçekten beni özleyecekseniz, sizinle olurum.

Lawrence: Harika! Yarın, benim dairemde. İşte adresi.

Vera: Öğlen mi?

Lawrence: Of, hayır! Akşam beşte.

Vera: Orada olacağım.

Bir kişilik etiği var mı?

İkinci Diyalog:
Eğer varsa, onu nasıl tanımlayabiliriz?

(Lawrence ve Joachim'in oturma odası. Akşam saat beşten hemen önce.)

Lawrence: Kahve mi yapayım, çay mı?

Joachim: O gelinceye kadar bekle. Bana değil, ona sor.

Lawrence: Biraz keke ne dersin?

Joachim: Rejim yapacak birine benzemiyor.

Lawrence: Çok kötüsün. Ondan hoşlanmadın mı?

Joachim: Ondan hoşlanmamı sağlayacak bir şey yok ortada. Onu tanımıyorum. Ondan hoşlanıp hoşlanamayacağımı nereden bileyim?

Lawrence: Ama onun gelmesini ben istemedim, sen istedin...

Joachim: Hafızan seni yanıltıyor. Onu davet eden sendin.

Lawrence: Ama ben senin içinden dilediğini yerine getirdim.

Joachim: Şimdi ne dilediğimi biliyor musun?

Lawrence: Evet. İlham.

Joachim: Niye tartışmamıza devam etmek istediğimi bilseydim keşke. Dün üzerinde düşünmemiz gereken önemli bir şey olduğunu hissettim, ama şimdi zihnim bomboş. Ne soracağım, hatta bir şey sorup sormayacağım hakkında bile tek bir fikrim yok.

Lawrence: Zeki olmamız gerekmiyor. Sadece biraz sohbet edelim.

Joachim: Vera'yla mı? İmkânsız. Yeni bir fikre ihtiyacımız var. Daha doğrusu senin yeni bir fikre ihtiyacın var. Ne de olsa kişilik etiği senin gözde konun. Bana gelince, ben konuyu tükettim.

(Zil çalar. Lawrence kapıyı açar. Vera içeri girer.) 645

Vera: Geldim işte, söz verdiğim gibi.

Lawrence: Çay mı içmek istersin, yoksa kahve mi?

Vera: Çay ve biraz madlen lütfen...

Lawrence: Fikirleri hatırlamak için mi?

Vera: Nasıl kendimiz olacağımızın rövanşını yapmak için.

Lawrence: Demek gri üstüne gri çalmak için?

Vera: *Des Lebens Goldenbaum ist grün.*

Lawrence: Bu Goethe'nin en güzel mısralarından biri. Metafor korkunç geliyor kulağa, ama bu korkunçluğuyla bile hâlâ güzel. Goethe altın bir ağaçtan bahsediyor. Ama altın bir ağaç ölüdür. Meyve veremez. Altın bir meyveyi yiyemezsin. Altın bir ağacın yeşil olması ne anlama gelir? Altın bir ağaç nasıl yeşil olur?

Vera: Belki Tannhäuser'in asası gibi.

Lawrence: Tannhäuser'in asası kurumuş bir daldı. Yalnızca inayetin ilahi mucizesi onun tekrar sürgün vermesini sağlayabilir. Ama altın ağaç hayat ağacıdır. Altın hayat ağacının yeşil olduğu varsayılıyor. Yeşermesi için ilahi bir inayete ihtiyacı yok.

Joachim: O metafor bir polemik içeriyor ve Vera da polemik olsun diye onu tartışmaya sundu. Altın hayat ağacı "kuram"ın zıddıdır: *Grau sind alle Theorien*, tüm kuramlar gridir. Ancak onun aksine, hayatın altınağacı (tek kelime olarak yazılır!) yeşildir. Neden acaba tüm kuramlar gri? Ve neden acaba Hegel Goethe'den bu huzursuz edici metaforu seçti ve üstelik bir de onu felsefeye uyguladı? Felsefeyi hatıra olarak yorumlamak felsefenin kendisi kadar eski bir hile. Tarihi hatırlamayı fikirleri hatırlamanın yerine ikame etmek de anlamlı. Peki ama o zaman Hegel ne demeye karanlığın şimdi çöktüğünü söylüyor? Modern dünyayı tarif edişi bunun haricinde ümit verici. Doğru, "karanlık" der-

ken, kurtuluşun karanlığı, parlak ışığın karanlığı, mahşer gününün, selametin ve tarihin sonunun karanlığını kastetmiş olabilir, yani eğer diğer zamanlarda takdir ettiği büyük gizemci düşünürlerin ayak izlerini takip etmek niyetindeyse. Hegel gizemcinin parlak karanlığıyla hiçbir alakası olmayan, Goethe'nin "gri" kuramlar hakkındaki metaforunu seçmezdi. Goethe'nin metaforunun, yeşeren kuru dal metaforunun aksine insanın aklında ilahi bir inayet görüsü uyandırmadığı konusunda sana katılıyorum Lawrence; belki de ilahi bir inayete hiç yer verilmemiştir. Tekrar edeyim: Felsefe gri üstüne gri çalar; felsefenin rengi yoktur. Ne altın ne de yeşil renklidir. Peki ama tarih griyse ve üzerine gri çalınmışsa, ya hayat nedir? Bu metaforun sorunu düşündüğümden de derin.

646

Lawrence: "Hayat ağacı yeşildir" bir şiir dizesine yakışmıyor. Klişeler şiirsel değildir. Goethe'nin şiiriyse, "altın" kelimesi sayesinde güzel olmuş, hatta bir şiir olmuş. "Altın hayat ağacı"... paradoksal.

Joachim: Hayatın altınağacı eski bir gizemli (bazen büyülü) simgedir. Paradoks onun yeşil olmasından kaynaklanıyor. Ama ister paradoksal olsun, isterse olmasın, şiirin tamamı karmakarışık. Neden hayat yeşildir? Neden kuram gridir? Her şeyden önce hayat nedir ki? Neden kuram hayatla kıyaslanıyor? Ve Hegel'e geri dönersek, eğer felsefe hatırlamaksa ve hatırlamak da gri üstüne gri çalmaksa altınağacın neresinden ve nasıl yeşil bir şey toplarız?

Vera: Örneğin sevgiden. O bizim *métier*'mizdir [işimizdir]. Ama Mösyö Goethe ve Hegel'e göre *métier*'miz gri.

Vera: Bir metaforun birden çok anlamı vardır.

Joachim: Ama hiçbir yorumda ben felsefeye, hatta genel olarak kurama gri gözüyle bakmazdım. Ve kuramla kıyaslanan hayatın altınağacının neyi temsil ettiğini hâlâ bilmiyorum.

Vera: Felsefe gri olmayabilir, ama kesinlikle ak ve karadır ve ne altın ne de yeşildir.

Lawrence: Gene bilmece gibi konuşuyorsun...

Vera: Hiç de değil. Akıl ve varlık felsefenin ana kahramanlarıdır. Hiç aklı veya varlığı bir renkte düşündün mü? Genel olarak düşüncenin kendisi renksizdir. Ne ruhun rengi vardır ne de tinin. Siz (filozoflar) hakikat ve yanlıştan bahsederken aydınlık ve karanlık metaforlarını kullanırsınız. Güneş ve Mağara'yı düşün. Filozoflar görür, ama ne görür? Hiç rengi görürler mi? Düz çizgi, çember, üçgen; hiç onları kırmızı veya yeşil hayal ettin mi? Ya sayıları? Tek ve pek çoğu? Ya zorunluluğu? Ya kesinliği? Belirlenim, örneğin, pembe mi? Duygular, hisler, sezgiler; hepsi renklidir; umut yeşildir, aşk kırmızı, hüzün ma-

vi... Ama siz onları felsefenin dışına sürdünüz, akla karaya saplanıp kaldınız. Renk özneldir, renk deneyimi benim ve senin için aynı değildir ama felsefe geleneksel olarak hepimiz için, özne için aynı olan veya aynı görünenleri dikkate aldı. Ama bizzat özne renksiz ve renkkörüdür. Sadece hayatın altınağacı yeşildir.

Lawrence: Nietzsche renksiz değildi...

Joachim: İlk ve ikinci Eleştiri'lerin ak ve kara halinde yazıldığını kabul ederim, ama üçüncüdeki renk deneyimi atlayamazsın...

Vera: Nietzsche'de renk vardır, kabul ediyorum. Müzik besteleri ak ve kara değildir. İnsan düşünmenin ne zaman metafiziğin ve geleneksel felsefenin yerini aldığını söyleyebilir, zira ancak o vakitten sonra renkler belirmiştir. Örneğin, Wittgenstein'da renk vardır. Ve çok olmasa da Heidegger'de de biraz vardır. Evet, Joachim, Kant her ne kadar renklere karşı ön saflarda savaşmış olsa da, üçüncü Eleştiri'de de bir renk belirir. Ne kadar önemli olduğunu hatırlarsın, amaçlılığın boş biçimi bile beğeni hakkında bir yargı ortaya çıkartır. Hegel'in *Görüngübilim*'inde de biraz renklendirme vardır...

Lawrence: Hegel'e kendi kendisinin verdiğinden daha çok paye veriyorsun...

Vera: Bu kitapta Hegel bilinçlilik şekillerinin, *Geştalt*'larının kendi namlarına konuşmasına izin verir. Onlar da kendi deneyimlerinin tinin deneyimlerine indirgenmesine izin vermez, gerçi tin tüm deneyimlerin üzerinden bir daha geçer.

Lawrence: Peki ya gri üstüne gri çalmak?

Vera: Hegel samimiydi. Tekrar düşün: Cicero'yu anlamak istersen ne yaparsın? Cicero'nun deneyimlerini yeniden deneyimleyemezsin. Ama bunun yerine onun düşündüklerini yeniden düşünmeye çalışabilirsin. Ancak saf düşüncenin üzerinden geçebilir, ya da istiyorsan, hatırlayabilirsin. Doğru, saf düşüncenin üzerinden bile tamamen geçemezsin, zira varolan bir kişi düşündüğü kadar eylemde de bulunan kişidir. Başka birinin düşündüklerinin tamamen aynısını düşünmeyi asla başaramayacaksın, çünkü onun düşüncesinin tüm tarihi ve kendi yaşamına dair çağrışımlarını hissedemez ve deneyimleyemezsin. Ufukların kaynaşması asla gerçekleşmez. Yorumsama [*hermeneutics*] bunun imkânsız olduğunu savunur. Spekülatif felsefe ise en azından bir dener. Mütevazı, çok mütevazı bir macera; tamamen kendi kendini kısıtlayan bir macera. Yalnızca düşüncenin, başka hiçbir şey değil yalnız düşüncenin üzerinden geçilebilir. Ama düşünce renksizdir ve işte bu yüzden biz de umutsuzca gri üstüne gri çalıyoruz...

Lawrence: Affedersin ama, ben düşünürken aynı zamanda deneyimliyorum da...

Vera: Evet, ama o zaman düşünceyi hatırlıyor olmuyorsun. Sen varolan bir kişisin, varolan bir düşünürsün. Tüm varolan düşünürler gibi sen de deneyimliyorsun. Hayatın altınağacı ne de olsa yeşildir. Yaşadığın müddetçe, yaşayan bir varlık olarak düşüneceksin. Senin düşünmen varoluşundan ve deneyiminden ayrı tutulamaz. Sanki düşünme düşünmeyi düşünebilirmiş gibi, "düşünce"yi, düşünen insandan güya ayrı tutmak eski felsefenin hatalı, boş bir iddiasıydı. Tanrı saf Tin olarak, hakkında düşünmek için insanlar tarafından yaratıldı, sevmek veya aziz tutmak için değil...

Joachim: Düşünen düşünmeyi düşünemiyorsan, felsefen yok demektir...

Vera: Düşünen düşünmeyi sen düşünebilirsin ve *sen* düşünürken, saf düşünce sanki "böyle bir düşünce"ymiş gibi yapabilirsin, ama bu tam da gri üstüne gri çalmaktır...

Lawrence: Dinle Vera! Gri üstüne gri çalmak hayatın altınağacı olarak da deneyimlenebilir. Düşünceyi düşünüyorum (ya da en azından yapabildiğim kadarıyla düşünmeyi düşünüyorum) ve bunu yaparken eğleniyorum ve aslında dolaylı da olsa, kendi kişiliğimin bu sözde saf düşüncede tezahür etmesini sağlıyorum. O zaman hayatın altınağacının tepesinde otururken gri üstüne gri çalıyor olmuyor muyum?

Vera: Seni ağaca tırmanırken görebiliyorum... Evet, dediğin gibi yapıyorsun. Kendini daha küstahça da ifade edebilirsin: Tüm yaratıcı varolan kişiler hayatın altınağacımn şu veya bu dalında otururlar. Başka bir deyişle tüm yaratıcı varolan kişiler hayatın altınağacının yeşermesini sağlar. Sen düşünmeyi düşünüyorsun, ama düşünmeyi düşünen o düşünme değil, *sen*sin. Çünkü düşünmeyi düşündüğünde ya da en azından sadece düşünmeyi düşünmek için var gücünle çabaladığında, senin felsefen ak ve kara olur, ama sen (düşünen, samimi olarak düşünen adam) tamamen renkli ve bu yüzden yeteneklisin!

Lawrence: Vera beni şımartıyorsun!

Vera: Kundry asla yalan söylemez, biliyorsun.

Lawrence: Ama ne sen Kundry'sin, ne de ben Parsifal'im... Söylesene, samimi olarak düşünmek ne anlama geliyor? Senin (ya da benim) Goethe, hiç kimse tamamen samimi değildir, demişti.

Vera: Kesinlikle değildir; doğru aslında.

Lawrence: Nietzsche filozofların çile çekmekten hoşlanan çileci rahipler olduğunu söylemişti, çünkü onlar yaptıklarından hoşlanıyorlarmış. Sen de benzer bir şey söylüyorsun. Sense filozofların düşünmeyi

düşünen, varolan kişiler olduğunu söylüyorsun. Düşünmeyi düşünmek ak ve karayla yapılan (belki de gri üstüne gri çalmaya benzeyen) bir alıştırmadır, zira deneyimi, hayatın altınağacını asla ele geçiremez. Ama filozoflar varolan kişiler olarak, düşünen kadın ve erkekler olarak bu şekilde yaşarlar: Kendi düşünmelerini, zaferlerini, hüzünlerini, sevgilerini, kendi umutlarını deneyimlerler. Bu yüzden onlar "renkli"dir. İşte felsefenin, bilgeliğe duyulan sevginin samimi anlamı budur. Bilgelik (felsefedeki bilgelik) ak ve kara olabilir, ama sevgi, tüm sevgi türleri gibi kırmızıdır, aldır.

Vera: Climacus (Sören'in takma adlarından biri) ile konuştuğumda o da benzer bir şey söylemişti. *Amor fati*...

Lawrence: Senin "Sören"in *amor fati*'den bahsettiğini hiç duymamıştım.

Vera: Açık açık bahsetmedi.

Lawrence: Demek bu yüzden Goethe'den o alıntıyı renkli bir topmuşçasına tartışmanın ortasına attın.

Vera: O renkli bir top zaten, ama onu sana sadece geri attım. Sen gri üstüne gri çalmakla ilgili bir bilmeceyle çıkageldin. Ben de baştan çıkarmana karşı koyamadım...

Lawrence: Baştan çıkarmalara hiç karşı koymaz mısın?

Vera: Asla, ama gene de nadiren baştan çıkarım.

Lawrence: Mutlu zar atışı o zaman hayatın altınağacının bir dalında demek ki... Ama iki metafor birbirine oturmuyor. Ağaçların dalları tamamen doğal yollarla büyür...

Vera: Sen insanın içinden işleyen, onun bir bitki gibi doğal yollarla büyümesini sağlayan yaşama içgüdüsü ve yaratıcılıktan bahsetmiştin...

Lawrence: Profesörümüz bize Nietzsche'nin *amor fati* anlayışını açıklarken yazgılı insanların itilmediğini, çekildiğini söylemişti; geçmişleri onları itmiyor, çünkü gelecekleri onları çekiyor. Kaderlerini, onu gerçekleştirinceye kadar neredeyse körü körüne izliyorlar...

Vera: Öyle yapıyorlar; birkaçını tanıyorum.

Lawrence: Ölüm kaderin gerçekleşmesi midir?

Vera: Herhangi bir ölüm değildir. Eğer ölüm onların gerçekleştireceği kaderse, yazgılı insanları çeken gelecek onların ölümü olabilir. Senin profesörünün değindiği noktalardan birini gözden kaçırmadım: Tüm tragedya kahramanları bir kişilik etiğinin taşıyıcısıdır. Ama bir tek onlar taşıyıcı değildir. Yazgılı erkek ve kadınları çeken şey onların gerçekleştirecekleri şeydir; seçtikleri yazgının, o her neyse, gerçekleşmesidir. Ve her biri kendine bir yazgı seçer.

Lawrence: Peki ya ölüme doğru yaşamak?

Vera: Heidegger genelleme hatasına düşmüştü. Onun *Dasein*'ı temelde insanlık durumuydu. O varolan tek bir kişiden bahsetmeyi hâlâ (veya zaten) felsefe dışı olarak görür. Arkadaşım Sören ise varolan tek bir kişiden bahseder. Varolan bir kişinin gerçekleştireceği şey, ötekinin gerçekleştireceği şeyle aynı değildir. Bilge diye, ölüm saatini tam zamanında seçen kişiye denir: yani, gerçekleşme anında.

Lawrence: Gerçekleşme anını nasıl anlarsın?

Vera: Genel bir cevap yok gene. Sana gene dinlediğin dersleri anımsatmak zorundayım. Profesörünüz demişti ki, Kierkegaard, bir filozof ve din düşünürü olarak daha ileriye gidemeyeceği anda öldü ve
650 Nietzsche de aynı ontolojik noktada deliliğe kapıldı. Gerçekten veya akli olarak ölecekleri uygun anlar seçtiler, muhtemelen içgüdüsel olarak. Ama insan bunu bilinçli olarak da seçebilir. Doğu kültürleri bizim Yahudi-Hıristiyan Batı kültürümüze kıyasla bu konuda daha çok şey bilir. Sende ve Joachim'de iki yaşlı/genç arkadaşımın tekrar vücut bulduğunu keşfettiğimde sen Mishima'nın adını zikrettin. Aynı Mishima hayatının en büyük eserini, yani yazdığı büyük roman serisini tamamladığı anda bu dünyadan göçmeye karar verdi. Ve öyle de yaptı. Sabahleyin kâğıda son cümlesini yazdı ve öğleden sonra da törensel intiharını (*seppuku*) gerçekleştirdi ve öldü. *Amor fati*. Ama kendi gerçekleştirmesi gereken şeyi ölümü olarak değil, biraz önce bitirdiği roman serisi olarak görmüştü. Hayatının ana eserini tamamladıktan sonra bir yazar olarak gerileyeceğine inandı ve gerilemek istemedi. Gerçekleştirilecek şey gerçekleştirildikten sonra hayat yoktur, sadece hayatta kalmak vardır...

Lawrence: Affedersin. Seni dinlerken dikkatimi bir şey çekti. Yazgılı insanların kendi yazgılarını seçtiğini söyledin. Üstelik, "seçme" kelimesini vurguladın. Ama yetenekli olanlara, bu yetenek ister Tanrı vergisi olsun, isterse doğa veya tesadüf eseri, "seçenler" değil, "seçilmiş olanlar" demek gerekmez mi? İnsan bir şanslı bir zar atışı olup olmamayı nasıl seçebilir? İnsan hayatın altınağacının bir dalında oturup oturmamayı, yeşil yapraklar açıp açmamayı nasıl seçebilir?

Vera: Bu zıtlığın nedeni ne? Bu kıyaslamanın nedeni ne? Birdenbire başka zamanlarda güvenmediğin iki-kutuplu modelle düşünmeye başlamanın nedeni ne?

Lawrence: Seçmek veya seçilmek antik metafiziğin ikili karşıtlıklarından biri değil...

Vera: Ama olumsallık/zorunluluk bu ikiliklerden biri; tıpkı içsel/dışsal gibi...

Lawrence: Devam etme, anladım. "Şanslı bir zar atışı" açısından düşündüğümüzde atışı başlangıçtaki bir olumsallık açısından düşünmüş oluruz. İlahi bir hükümle seçilmek açısından düşündüğümüzde, kendimizi belirlenim, yani zorunluluk açısından düşünmüş oluruz. "Seçilmiş olmak" tanımı ilkine değil, ancak ikincisine uyar. Şanslı bir zar atışını "seçilmiş" olarak tanımlamak çok zor. Ama bütün bunlar gene de bir "atış"ı "şanslı" bir atış olarak seçebileceğimizi öne sürmüyor; zira atış ya şanslı ya da şanssız*dır*. Başka bir ikili karşıtlıktan daha bahsettin: İçsel/dışsal ikiliğiydi bu da. Hem şanslı bir zar atışı hem de ilahi seçim, sözgelimi, "dışsal"dır...

Vera: Eğer kader dışsalsa, onu niye seviyorsun?

Lawrence: Belki de dışsal olduğu için. Ama şimdi nereye varmaya çalıştığını anladım. Şanslı bir zar atışı durumunda, kader dışsal olamaz. Şans eseri ortaya çıktığı ölçüde dışsaldır. Ama bu noktada dışsal demek tam da içsel demektir, sanırım. Zira *ben* bir şanslı zar *atışıyım* ve bu atış da *benim* kaderim. Nietzsche metafizik içsel/dışsal, üstelik şans/belirlenim ikili karşıtlıklarını alt etmişti zaten. Şans, şanslı bir zar atışı tarafından kendi belirlenimi olarak kabul edilir...

Joachim: Bu da eski emektar metafiziğin hilelerinden biridir: düşünsel ilahi sevgi, zorunluluğun tanınması vs... Umurumda değil. Metafizikçilerin hep yanlış yaptığını düşünmemelisin. Bu konularda insan doğru ve yanlıştan kolay kolay bahsedemez. Ama neden senin Nietzsche'yi eski metafizikçilerle özdeşleştirdin?

Lawrence: Onu eski metafizikçilerle özdeşleştirmiyorum, ama Nietzsche...

Vera: Senin dün söylediklerini tekrar etme sırası bende Joachim. Lütfen dinle: Ben Nietzsche'yle değil, Lawrence'la yüzleşiyorum. Nietzsche'yle değil, Lawrence'la konuşuyorum. Nietzsche'yle değil, Lawrence'la ilgileniyorum. Lütfen Nietzsche'nin arkasına saklanmayı bırak.

Joachim: Affedersin, ben her ikimizle de konuştuğunu sanmıştım...

Vera: Lawrence'la konuşarak her ikinizle de konuşmuş oluyorum. Sen sadece dinliyorsun.

Joachim: Kadınların sağı solu belli olmuyor.

Lawrence: Doğru ama kaderin de öyle. Ben sürprizlere bayılırım...

Vera: Kader sürprizlerle doludur. Ama birkaç dakika önce, sen Nietzsche'nin arkasına saklanırken, şansın şanslı bir zar atışı tarafından kendi belirlenimi olarak kabul edildiğini açıkladın. Ama kendi kaderini belirleme diye bir şey varsa, o zaman sürprizlere pek yer kalmaz. Bu kaderde, sağı solu belli olmuyor diyebileceğin hiçbir şey yok ve (Joac-

him'in deyişiyle) kadınlara da benzemez. Joachim bu söylediğime alınırsa üzülürüm.

Joachim: Dinliyorum...

Lawrence: Senin kastettiğin şu Vera: Şanslı bir zar atışına şansın çocuğu gözüyle bakmamızda hiçbir sakınca olmasa da, onun seçilmiş olduğunu söylemek tuhaf kaçar ve onun kendisini içgörü aracılığıyla seçeceğini ve kaderini bu yolla yaratacağını söylemek de tuhaf kaçar... Bu yüzden mi henüz dile getirmemiş olsan da, şanslı bir zar atışının "kendini seçmesi" fikrini öne sürdün? "Kendini (kendin) belirlersin" yerine, "Kendi kendini seçersin" demenin kuramsal ve pratik avantajı nedir?

652

Joachim: Dün Lawrence Kant'ın arkasına saklanmamamı istedi, bugün sen Lawrence'tan Nietzsche'nin arkasına saklanmamasını istedin. Gelgelelim, sen Kierkegaard'ın arkasına saklanıyorsun. Bu adil mi?

Vera: Kadim dostum Sören bana ilham veriyor. Ama burada olsaydı tüm söyleyeceklerimin sorumluluğunu üstlenmezdi. Ben onun takma adlarının birinin konumunu üstleniyorum. Bu takma ada değişiklik olsun diye Vera diyelim. Konuşan Kierkegaard değil, benim... Şimdi Lawrence'ın sorusuna döneyim. Senin için, canım, bu büyük kuramsal avantajlar sunuyor.

Lawrence: Devam et lütfen.

Vera: Öncelikle herhangi bir metafizik soruyu cevaplandırmana gerek yok. Ne insanların olumsal olduğunu söylemene, ne de şanslı bir zar atışı fikrinin ontolojik bir uyum içinde olduğunu doğrulamana gerek var. Gurnemanz'ın sorduğu, "Nereden geliyorsun?" sorusuna Parsifal'in, "Bilmiyorum" cevabını verebilirsin. Bunun aynı zamanda, sen kategorik buyruğun kökenini araştırdığında Joachim'in de verdiği cevap olduğunu hatırlarsın. Böylece Kantçı şüphenin yararlarından da faydalanabilirsin. Ben "şanslı bir zar atışı"nın kendi kendini seçtiğini düşünmeyi teklif ettiğimde tüm ontolojik soruları açıkta bırakıyorum. Ne de olsa, zarın Tanrı tarafından bir amaçla mı atıldığı, yoksa alakasız zar fincanlarıyla amaçsızca oynayan çocuk Herakles tarafından kayıp mı edildiği kendini seçme durumunda önemsizdir... Kendini seçmek böyle bir bilgiyi gerektirmez. Üstelik, bilmediğini biliyor olsaydın, kendini seçmek anlamsız olurdu.

Lawrence: Senin dil oyununu kabul etmenin bazı kuramsal faydalar getireceğini anlıyorum. Ama kendini belirleme terimine neden karşı çıktığını anlamıyorum. Sadece metafizik bir geçmişi olduğu için mi? En azından bir noktada Joachim'le hemfikirim: İnsan aydınlanmak

için hâlâ eski metafizik düşünceye başvurabilir...

Vera: Kendini belirlemeyi kabul etmeye gönülsüz olmamın nedeni onun metafizik kökeni değil. Kendini belirlemeyi bir an düşünmeye çalış! Bunu mümkün olduğu kadar samimi ve önvarsayımlar olmadan yap. Filozoflar vasat, alelade gündelik failler gibidir: Neden bahsettikleri üzerinde düşünmeden kategorilerle konuşurlar. Bir "şanslı atış"ın kendini belirlemesi, dolayısıyla şu anlama gelebilir: Ortada bir belirlenim zinciri olduğunu bir kere kabul ettikten sonra (bunu ister geleneksel metafizik, ister Kantçı, ister Humecu anlamda yapayım fark etmez), şunu kabul etmiş olurum: "Ben"i oluşturan tüm özellikler daha önceden var olan olgular veya etkenlerden kaynaklandı ve bu özellikler yeterli nedenler (sebepler) sonucu oluştu veya onları anlamanın (tarif etmenin) en iyi yolu bu. Eğer bu böyleyse, kendini belirleme şu anlama gelebilir: Ben (yukarıdaki anlamdaki) tüm belirlenimlerimi biliyorum ve ne yapacağımı, nasıl eylemde bulunacağımı vs öngörmem bu bilgi sayesindedir. Bu da tamamen saçmalık tabii ki. Sen kendin söyledin (ve benim Sören de söylemişti), kendimize karşı tamamen açık olamayız, kendi "özellikler"imizi bile bilmeyiz, bırak bu özellikleri ortaya çıkartmaya yeterli olan etkenleri. Demek ki, "kendini belirleme" öyküsü, seni kuramsal bir yaklaşım konumu benimsemeye mecbur bırakır. Varsayılana göre, dünya veya kendin hakkında edindiğin fikirler ne kadar açık olursa, o kadar özgür olursun. Yaratıcı kişi, yaratıcı dâhi, şu an anlamaya çalıştığımız "şanslı bir zar atışı" kesinlikle bu tür bir kişi değildir. O eylemde bulunur, yaratır ve kendi kaderini bu eylemde bulunması ve yaratması sayesinde gerçekleştirir. Tefekkür bir kişi için kaderinin gerçekleşmesi anlamına gelebilir, ama ötekiler için bu anlama gelemez. Metafizikçiler büyük bir avantajla (veya dezavantajla) başlarlar. Bin olasılık arasından birini seçerler ve onu tek gerçek olarak adlandırırlar. Kendini belirlemek yalnızca boş laf olmakla kalmaz, *amor fati*'si olan erkek ve kadınlar hakkında yanlış bir fikir de verir.

653

Lawrence: Gene de seçimin nasıl olup da kendini belirlemenin yerine geçebileceğini anlamış değilim...

Vera: Ama dünkü tartışmamızı hatırlarsan anlarsın. Kendimizi varoluş seçimiyle seçmekten bahsetmiştik.

Lawrence: Ama bu tamamen farklı bir konu. Üstelik, senin anlayışını hep biraz çürük buldum. Örneğin, kendimizi iyi insanlar olarak seçmeye neden sözde "varoluş" seçimi dediğini anlayamıyorum.

Vera: Benim anlayışımı "hep" çürük bulduğundan bahsetmen komik. Demek birbirimizi dünden çok önce tanıdığımızı, bilmeden de olsa, kabul ediyorsun... Ama bu kadar hatıra yeter. Günümüze gelelim.

Kendimizi seçmek ve neysek o olmaya başlamak bir varoluş seçimidir. Varoluş seçimi boşluğa yapılan bir atlayıştır. Eğer dünyayı alanlar açısından düşünürsen, bir alana atlarsın: dini veya etik alana, siyasetin alanına, erotiğin (Max Weber erotik alanı da ayırır) alanına, yaratıcı sanat veya estetiğin alanına vs. Ama asla bir alan seçmezsin ve belirleyici olan da budur. Felsefeyi seçmezsin, kendini filozof olarak seçersin; siyaseti seçmezsin, kendini siyasetçi olarak seçersin; âşık olduğun kişiyi seçmezsin, kendini bir âşık olarak seçersin. Bu atlayıştan başka açılardan da bahsedebilirsin. Şu anki tartışmamız açısından, boşluğa atlamanın kendini belirlemek değil, kendi yazgını seçmek olduğunu söyleyebilirim.

Lawrence: Ben seçim yapmak, yani kendime yazgı seçmekle, kendimi belirlemek arasındaki farkı hâlâ anlamış değilim.

Vera: Bu alternatif kavramlar (yazgını seçmek veya kendini belirlemek) varoluş dönemecini düşünmenin tamamen farklı yollarını tarif ediyor. Birinin varoluş seçiminde kendini ahlâklı biri olarak nasıl seçtiğini hatırlıyor olsan gerek. Bu kişi şöyle der: Tüm belirlenimlerimi, tüm karakter özelliklerimi, bağlamımı vs seçiyorum, böylece neysem o oluyorum; yani ahlâklı bir kişi. Biri yazgısını böyle seçer. İnsanın belirlenimlerini seçmesi, onları biliyor olmasını önvarsaymaz. Hatta belirlenimler açısından düşünüyor olmasını bile önvarsaymaz. İnsanın Kantçı nedensellik, belirlenim, güdüsel güç veya zorunluluk anlayışı mı, yoksa Humecu, Spinozacı veya Nietzscheci anlayışlardan birini mi benimsediği bu açıdan fark etmez. Kendi kökenimin, çocukluğumun, tarihsel bağlamımın, bilgimin, bilinçdışımın vs seçimimi belirlediğini ya da belirlemediğini önvarsaymam fark etmez, zira seçimimi (kendimi) tamamen kendim seçerim. Nereden geldiğime bakmaksızın ahlâklı bir kişi olurum (ahlâklı bir kişiyim).

Lawrence: Geleceğimizin bizi kendine çektiğini söyledin. Ama bu yaptığın *causa finalis'i* [nihai nedeni] *causa efficiens*'in [etkin nedenin] yerine koymak...

Vera: Evet öyle, insan atlarsa, itilmekten çekilmeye geçmiş olur. "Çekilmek" ifadesinin (Wittgenstein'ın bağlılıklardan bahsettiği anlamda) *causa finalis*'le bir bağlantısı olduğunu kabul ediyorum, ama bu *causa finalis*'le aynı şey değil. İnsan varoluş seçiminde kendini evrensellik kategorisi kapsamında, yani ahlâklı biri kişi olarak seçerse, "çekme" gücünün yeri mecazi olarak bile belirlenemez. Kişi neyse o olduğu müddetçe her an kaderinin gerçekleştiği andır...

Lawrence: "Ne demek "müddetçe"? Nihayetinde yaptığın atlayışı geri alabilir misin?

Vera: Varoluş seçimi geri alınamadığı için varoluş seçimidir. Ama bu seçimin gerçeğe dönüşmesi zorunlu değildir, zira kendimize yazgı seçmekte zorunluluk yoktur. Eğer yaptığın varoluş seçimi gerçeğe dönüşmezse, kendini yitirirsin, "olma" olasılığından mahrum kalırsın: Başarısız bir varolan kişi olursun. Asla boşluğa atlamaya cüret edemeyenler başarısız bir varolan kişi değildir; onlar varolan bir kişi bile değildir. Onlar ötekiler tarafından belirlenir; ama ontolojik-metafizik belirlenim anlamında bir belirlenim değildir bu. Ötekiler tarafından belirlenmek ne olduğunu sana ötekilerin söylemesi, seni ötekilerin neysen o yapması, yani senin bir nesneye, ötekiler tarafından imal edilen bir yapıntıya dönüşmen anlamına gelir. Kendini yitiren kişi, yani "başarısız varolan kişi" asla varolmamış kişilere benzer; tek bir farkla. Asla kendini seçmeyen kişiler ne kazanır ne de yitirirler. Başarısız varolan kişiyse yitirmiştir, onlar birer varolan kişi olarak kendilerini yitirmişlerdir ve bunun farkındadırlar. Ümitsiz olurlar, bu onların kaderi olur.

Lawrence: İnsan kendini seçerse, demek ki çok büyük bir risk alır.

Vera: Risk olmadan içtenlik olmaz.

Lawrence: Risk olmadan içtensizlik de olmaz.

Vera: Ama bu ikisi karşılaştırılamaz.

Lawrence: Kendini iyi bir kişi olarak seçmenin neden bir varoluş seçimi olduğunu şimdi dünden daha iyi anladım. Ama korkarım ki, varmak istediğimiz noktadan hâlâ uzaktayız. "Şanslı zar atışı"nın kendini seçmesini anlamaya hâlâ bir adım bile yaklaşamadık.

Joachim: Sessiz kalmaya razı gelmiş olsam bile, şimdi müdahale etmem gerekiyor. Vera, seni gidi baştan çıkarıcı, çok ileri gittin. Varoluş seçiminde ahlâklılığı seçmeyi öyle tarif ettin ki hiçbir ahlâklı veya iyi kişi o tarifte kendini tanıyamazdı. Senin attığın elma Kierkegaard'ın ağacının çok ilerisine düştü. Başarısız bir varolan kişiyi nasıl tarif etmiştin? Bakayım doğru hatırlıyor muyum? Şöyle dedin: Ötekiler ona kim olduğunu söyler. Ötekiler onu belirler. Ama etik dediğin zaten ötekilerle ilgili, ötekilerle olan ilişkilerimizle ilgili değil midir? Ötekileri göstermeden nasıl bir merkez belirleyebilirsin? Hepimizin kendimizi evrensellik kategorisi kapsamında ahlâklı kişiler olarak seçtiğimizi söyledin. Peki ama, bu evrensellik nasıl tezahür eder? Bir şeyin evrenselliği kendini nasıl gösterir? Bu kendini, ötekilerle olan ilişkilerimizde göstermeli her şeyden önce. Ne kadar antidemokratik olduğunu şimdi anlıyorum: Aristokratik pozlar takınıyor, Lawrence'a ahlâk yasasının önünde eğilmek yerine kendi dehasıyla meşgul olmasını öğütlüyorsun...

Vera: Önce Lawrence'a cevap vereyim, sonra sana döneceğim.

Joachim: Ben sabırlıyımdır, ama hakkım olanı almayı da bekliyorum.

Vera: Üzgünüm, düşünce her zaman adaletin dostu değildir. Hakkın olanı alamasan bile, en azından bir süreliğine söylem sahnesinde başrolü alacaksın, bu kadarına söz veriyorum. Şimdilik, "şanslı bir zar atışı" dediğimiz kişilere geri dönelim. Onlar kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında değil, farklılık kategorisi kapsamında seçerler...

Lawrence: Neden tekillik, eşsizlik kategori kapsamında değil? Onların her biri benzersizdir değil mi?

Vera: Evet ama kendini varoluş seçiminde seçen herkes, kendini tamamen seçer; bu kişilerin hepsi de bu açıdan eşsiz ve taklit edilemez kişilerdir. Bu, kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçenler için geçerli olduğu kadar, kendini farklılık veya tikellik kategorisi kapsamında seçenler için de geçerlidir...

Lawrence: Neden tikellik?

Vera: Bu konuyu çoktan tartıştık. Kendilerini filozof, siyasetçi, tragedya yazarı vs olarak seçerler...

Lawrence: Ama bunu Nietzsche de diyordu. Hatırlarsın, çileci ideâlin anlamı hakkındaki soruyu sorarken, o da sanatçılardan, filozoflardan, kadınlardan, yani farklı kategorilerden bahsetmişti...

Vera: Sus lütfen... Sadece birbirimiz hakkında konuşmak konusunda anlaşmıştık.

Lawrence: "Farklılık" veya "tikel" ifadesini şimdi anlıyorum. Ama *seçim*in bunlarla alakasını hâlâ anlamış değilim. Ben kendimi bir filozof olarak mı seçtim? Dur bakayım, bu yanlış bir soruydu çünkü öyle yaptığımı biliyorum. Bunu ne zaman yaptığımı da hatırlıyorum. Daha küçükken fizikçi olmak isterdim. Derken, tesadüfen, daha doğrusu Joachim'in ısrarı üzerine ve hayli gönülsüzce onun en gözde profesörünün verdiği felsefe dersinde ona eşlik ettim. Profesörün söylediklerinin tek kelimesini bile anlamadım. Ama tek bir şeyi anlamıştım: Tüm hayatımı bu konuyu anlamaya adamalıydım, başka hiçbir şey değil, tamamen bu konuyu anlamaya. Ah, evet. O noktaya kadar itilmiştim, o noktadan sonra zaten neysem o olmaya doğru çekilmeye başladım.

Joachim: Her şeyi fazla basitleştiriyorsun. Geriye dönüp baktığımızda hayatlarımızdaki belirleyici dönemeci aklına getirmek çok kolaydır. Peki daha biraz önce keşfettiğin sözde varoluş seçimini yapmadan önce bir başkasının değil de neden benim arkadaşım oldun? O zamanlar felsefe okumaya çoktan başlamıştım. Benim felsefe okuyor olmam seni sözde kendime çekmemin kaynağı değil miydi?

Lawrence: Bu "neden?" sorusunun arkasına asla bir "çünkü" gelmeyecek. Cevapları yok bunların. Yoksa senin itirazını çürütmemi mi istersin? Senin felsefe okuyor olman sana ilave bir şey, canın isteyince giyip, istemeyince çıkartacağın bir kostüm mü? Veya, ilk tanışmamızda buna dair hiçbir önsezim olmasa da, benim geleceğimde felsefeye yöneleceğim yönünde bir sezgiye kapıldığın için mi bana karşı bir çekim hissettiğini sorabilir miyim sakıncası yoksa?

Joachim: Ama bir tek şunu anlamak istiyorum. Tamamen anlaşılamayacağını, daha doğrusu yüz farklı şekilde anlaşılabileceğini biliyorum. Gene de bilmek istiyorum. Hep bilmek istedim. Örneğin, neden hiç tanımadığın Vera'ya karşı bir çekim hissettiğini bilmek istiyorum.

Lawrence: Ona karşı bir çekim mi hissettiğimi düşünüyorsun? Onu, belki de başka bir şekilde, hep tanıyordum. 657 F42

Joachim: Bu kadar çılgınlığın arasında ben en iyisi susayım.

Vera: Lawrence'ın kişisel deneyimi beni etkiledi. Gene de, bu noktada Joachim'le güç birliği ediyorum: Varoluş seçimin hakkındaki anılarının çok canlı olup olmamasının bir önemi yok. Ve bir varoluş seçimi konusunda hafızan hayli seçicidir. Ama, meselenin özü şu ki, modern bir kadın veya erkek kendine bir yazgı seçmeden asla yazgılı bir kadın veya erkek olamaz. Bu seçimi hatırlayıp hatırlamamak konumuz değil. Ve evrensellik kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimini tartışırken de konumuz bu değil...

Lawrence: Hatırlatayım ki, kendini belirlemeyi, varoluş seçimi aracılığıyla kaderini seçmekle değiştirmenin kuramsal avantajlarından söz etmekle başladık. Birkaç avantajdan bahsettin, ama daha fazlasını söyleyeceğine söz vermiştin. Şimdiye kadar kendi anlayışının pratikteki faydaları hakkında henüz tek kelime etmedin. Soruları pragmatik bir tarzda sorduğumu biliyorum. Ama Ni... hayır, bu ismi senin önünde zikretmeye cüret etmeyeceğim Vera, onun da pragmatizmle bazı bağları vardı.

Vera: Hem Nietzsche hem de Wagner varoluş seçimleri yapmıştı. Nietzsche kendini bir filozof olarak seçti, Wagner ise bir müzikal-oyun bestecisi olarak. Bir varoluş seçimi hayata bağlılıktır. Bu sadece bilinçli bir bağlılık değildir: Kişi bir bütün olarak kendinin, bir bütün olarak şu veya bu olmasını seçer. Bu yüzden senin Nietzsche, içgüdüleriyle aklım birbirinden ayıramaz. Filozof Nietzsche'yi kendine çeken şey, filozof Nietzsche'yi mümkün mertebe gerçeğe dönüştürmekti; besteci-oyun yazarı Wagner'i kendine çeken şeyse, besteci-oyun yazarı Wagner'i mümkün mertebe gerçeğe dönüştürmekti. Filozof Nietzsche'nin mümkün mertebe gerçeğe dönüştürülmesi demek, "felsefe"nin müm-

kün mertebe gerçeğe dönüştürülmesi demek değildir. Felsefe bir varolan kişi değildir, kendi kendini gerçeğe dönüştüremez. Varolan kişiler hakkında konuşmayı sürdürürsek: Gerçekleştirme her bir durumda farklıdır. Varoluş seçimini yapmış olan kişinin kendini gerçeğe dönüştürmesine dair bir "his"i vardır, "içinde" hâlâ gerçekleştirilmeyi bekleyen bir şeyler olduğunu veya yazgısını tamamen gerçekleştirdiğini ve artık ölebileceğini veya sadece dinlenebileceğini "hisseder." Tekrar Mishima'yı hatırlayalım, ama bu kez kendi hikâyesini değil, onun karakterlerinden birinin, tüm kaderinin yirmi üç yaşında gerçekleşmiş olduğunu hisseden Isao'yu hatırlayalım. Kaderini gerçeğe dönüştürme yasa bağlı değildir...

Lawrence: Ama açıkça yeteneğe bağlıdır. Feuerbach'ın gerçeğe dönüştüreceği şey, çok daha yetenekli olan Kant'ın gerçeğe dönüştüreceği şeyle aynı değildir...

Vera: Yetenek gizemli bir şeydir. Bazen (özellikle daha küçük çocuklara baktığımda) genel olarak "yetenekli kişi" diyebileceğimiz bir şey varmış izlenimine kapılırım. İnsan böyle kişilere baktığında onlardaki henüz biçimlenmemiş yeteneği görebilir, sanki varoluş hâlâ bir bekleme veya bocalama safhasındaymış gibi. Kendini henüz şu ya da bu olarak seçmemiştir. Kendisini şu veya aynı zamanda bu olarak da seçebilir ve ne olmayı seçtiyse o olabilir: Şu ya da bu, ve bir kere "şu" ya da "bu"nu, derken tamamen, büsbütün kendini seçebilir. Başka zamanlarda da bir kişinin belli bir şeye yeteneği olduğu izlenimine kapılırsınız. Eğer bu böyleyse, yeteneğin kendisi bir içgüdü gibi çalışır, işaretler verir, iter. İter, ama henüz çekmez. Ancak boşluğa atladıktan sonra, kişi yazgısını seçtikten sonra yetenekler kişiyi çekmeye başlar. Ancak, "boşluğa atladıktan sonra" ifadesi, insanın zamanını belirleyemeyeceği bir şeyi gereğince açıklamıyor...

Lawrence: İnsanın boşluğa atlamasına ne sebep olur?

Vera: Gene, cevaplandırılamayan sorular sorduğunu gayet iyi biliyorsun. Eğer ilk başta ortada bir şeye karşı bir yetenek varsa, itilmenin çekilmenin bir koşulu olduğunu söyleyebilirsin, gerçi "genel olarak yetenekli " bir kişiden bahsedersek bu geçerli olmayacaktır. Çünkü bir filozof (piyanist veya ressamın aksine) özel bir beceriye (örneğin bir yeteneğe) ihtiyaç duymaz, burada hiçbir "itme", "çekme"nin koşulu değildir. Ama yetenek dediğin bir soyutlamadır. Senin "şanslı zar atışı", en iyi soyut yetenekler bahşedilmiş kişi değildir. Onun da yetenekleri ve büyük yetenekleri vardır, ama bu yetenekler, muhtemelen, bu kişinin "genel" karakterinin içine gömülüdür ve bu karakterden ayırt edilmesi çok zordur. Tarihselci bir çağda yaşadığımız göz önünde bulundu-

rulursa, tarihsel koşulların bir şanslı zar atışının ortaya çıkması için ne kadar önemli olduğunu bizden önceki düşünürlerden daha iyi biliyor olmamız gerekir. Modern insanların farklı ve birbiriyle alakasız zar fincanlarından "atıldığı" unutulmamalı. Bir zar fincanından karakter atılır, ötekinden tarihsel çağ, üçüncüsünden belli bir beceri ve tüm bunların kombinasyonundan insan şanslı bir atış veya daha az şanslı bir atış yapabilir. Günlük dilde, "büyük yetenekler"den veya "daha az büyük yetenekler"den bahsederiz ve ne kastettiğimizi kabaca biliriz: Sadece "doğal" kabiliyetleri değil, aynı zamanda zaten uygulanmakta olan, aşikâr olmuş kabiliyetleri de kastederiz. Varoluş seçimi (ister bilinçli, isterse bilinçsiz olsun) bir karardır ve *nihai karar*dır. Tüm varoluşun tek bir göreve veya en azından öne çıkan, tek belirleyici olan bir göreve atılır. Sen busun; sen yıldızını takip ederek neysen o olursun. Evet, kendi yıldızını takip edersin, ama önce kendine bir yıldız seçersin...

Lawrence: Üzgünüm Vera, tüm bunlar çok güzel, özellikle de yıldız hakkında söylediklerin, ama ben bunda hâlâ pragmatik faydalar göremiyorum.

Vera: Varoluş seçimi geriye döndürülemez, geri alınamaz. Bu, kendin hakkında etik bir seçim yaptığın durumda geçerli olduğu kadar, kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçersen de geçerlidir...

Lawrence: İlkini anlıyorum, ama ikinci durumu anlayamıyorum. Farz et ki, kendimi ahlâklı bir kişi olarak seçtim; bu nihai nokta olmalı, zira kendimi ahlâklı olmayan biri olarak seçemem. Ahlâklı olmayan biri olabilirim elbet, yeter ki kendimi seçmemiş veya kendimi yitirmiş olayım. Ama senin bahsettiğin şanslı atış durumunda aynı bağlantıyı göremiyorum. Farz et ki, Nietzsche kendini bir filozof olarak seçti, ama bu seçimi vuku bulmadı ve böylece bunu fark ederek kendini derken bir besteci veya başka bir şey olarak seçti. Bunun nesi saçma? Eğer insanın seçimi vuku bulmazsa, olmayı seçebileceğin hâlâ bir dolu şey var. Bu durumda, ilk ve tek seçimin vuku bulmazsa kendini yitireceğini söylemek anlamsız olur.

Vera: Bir varoluş seçimi meslek seçimine benzemez. Felsefe okumayı seçebilirsin, derken hukuka geçersin, gene derken psikolojiye geçersin. Kendini filozof, avukat veya psikolog olarak bile seçmediğin, hiçbirini seçmediğin de vakidir. Bir kere kendini evrensellik kategorisi kapsamında (iyi bir kişi olmayı) seçersen, mükemmel bir avukat mı, psikolog mu, yoksa filozof mu olduğun talidir, zira halen neysen o olmaya devam edersin. Belki de kendini hiç seçmemiş, ötekilerin seni seçmesine izin vermişsindir. Eğer öyleyse, sen varolan bir kişi değilsin, ama gene de bir veya daha çok konuda uzman olabilirsin. Gelge-

lelim, bir varolan kişi varoluş seçimini evrensel veya farklılık kategorisi kapsamında yapmış olan kişidir. Mecazi olarak, bir varoluş seçimi hasut, daha doğrusu kıskançtır: İnsan iki kere seçemez. Bir varoluş seçimi tekeşlilik durumudur. İki eşli biri tanım gereği kendini varoluş seçimiyle seçmemiştir, zira kendini hayat boyunca tamamen tek bir şeye bağlı biri olarak seçmemiştir.

Lawrence: Diyorsun ki, eğer kendimi filozof olarak seçmişsem, resim yapamam veya şiir yazamam...

Vera: Hayır, bu saçma olur. Ama eğer kendini bir filozof olarak seçersen, bir filozof olursun; bu senin gerçekleştirmen gereken şey olur ve senin akıl-içgüdün seni bunu gerçekleştirmeye doğru çeker. Aynı
660 zamanda başka bir sürü şey yapabilirsin (ilgi veya beğeniyle, bir meslek olarak) ama bunlar senin gerçekleştirmen gereken şey olmayacaktır. Bunlarla kendini yitirmeden ilgilenebilir veya bir kenara atabilirsin. Bir süreliğine şiir yazabilir ve derken yazmayı bırakıp hukukçu olabilir ve bununla meşgul olabilir, fotoğraf çekebilir veya onun yerine resim yapmaya başlayabilirsin; hâlâ kendin olmayı sürdürürsün. Ama felsefeyle uğraşmayı bırakırsan... ama bu, elbette, anlamsız, zira felsefeyi bırakamazsın. Zira kendini bir filozof olarak seçmişsen, felsefe olmadan yaşayamazsın, tek bir nefes alamazsın; tıpkı kendini ressam olarak seçen birinin hayatında resim olmadan, avukatın hukukla uğraşmadan, siyasetçinin sürekli, faal olarak siyasetle uğraşmadan nefes alamaması gibi. Ve benzeri.

Lawrence: Ama bu, ne yazık ki, bir amatör için de geçerli. Kendimi bir filozof olarak seçtiğim için mi bir filozofum ve bir filozof oldum, bundan o kadar emin değilim. Kendimiz hakkında yaptığımız seçimlerin kabiliyetlerimize bağlı olmadığında, en azından bağlı olup olmadığını bilmediğimiz konusunda hemfikirim; ama seçeneğin gerçeğe dönüşüp dönüşmemesi salt yapılan seçime değil de kısmen bu kabiliyetlere de bağlı. Varımı yoğumu tek bir şeye yatırabilirim ve hâlâ, yeteneklerim yetersizse benim varoluş seçimim denen şey boş ve beyhude olacaktır. Joachim'in itirazım da tekrarlayabilirdim. Joachim dedi ki, sen evrensellik kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimini savunurken, sanki öteki kadın ve erkekler bir tür varolan kişi değillermiş gibi, Ötekini unuttun. Şimdi farklılık kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimini savunurken de aynı gafı tekrarladın. Farz et ki, kendimi bir filozof olarak seçtim ve olmayı seçtiğim şey oldum. O zaman, en azından belli ötekiler benim filozofluğumu tanımadan gerçekten bir filozof olabilir miyim? Yoksa benim düşüncelerimi ötekiler, boş laf ya da zır delilik olarak görseler dahi bir filozof muyumdur? Evet, sevgili

Vera, peki Descartes'ın o eski sorusu? Peki ya delilik? Bir deli de mi kendi deliliğini seçer? Ve kendimi bir filozof olarak seçerek salt kendi deliğimi seçmiş olabilir miyim? Gerçekleştirilmesi gereken şeye giden yol çok dar değil mi? Hatta Kant'ın erdemlerine giden yoldan bile dar değil mi? Bir yanda başarısız bir varolan kişi olmakla, öte yanda kabul görmeden kendimizi seçmek, yani delilik arasında bir yol değil mi bu? Kendini seçmiş, kabul gören, kalabalıkların arasında parlayan, kısacası kendini gerçekleştirmiş olanın yolu (zafere giden yol) tüm yollar arasında en dar ve izlenmesi en zor olan yol değil mi?

Vera: Zorluk yanlış bir kelimeydi; yolu bu yol olanlar için onun üzerinde yürümek kolaydır.

Lawrence: Açık cevap vermekten kaçınıyorsun.

Vera: Benden ne tür bir açık cevap vermemi bekliyorsun?

Lawrence: Kendimizi iyi insanlar olarak seçtiğimiz, bu seçimin tezahürleriyle belli olur; neysek o oluruz, yani iyi insanlar oluruz. Kendimizi, örneğin filozof olarak seçtiğimiz de bu seçimin tezahürleriyle belli olur mu? Felsefe, yazgımız olur mu? Herkes ahlâklı bir kişi olabilir. Ama filozof olmayı seçen herkes filozof mudur veya filozof olabilir mi?

Vera: Bu soruya cevap verilemez. Nereden bilebilirim? Sen eğer bir filozof *isen*, o zaman kendini seçmişsindir. Tüm bildiğim bu.

Lawrence: Peki bir filozof *olduğumu* nereden bilebilirim?

Vera: Bilirsin işte. Eğer yazgın buysa, başka türlü yapamazsın veya olamazsın.

Lawrence: Peki ya zafer? Kutsal Emanet'in açığa çıkarılması?

Vera: Zaferi seçersen, kendini seçmemiş olursun. Kendini seçersen, ortada bir zafer olabilir de, olmayabilir de. Zafer sana bağlı değildir; yaptığın seçime de bağlı değildir. O bir lütuftur. Kendini farklılık kategorisi kapsamında seçmenin riskli olduğunda anlaşmıştık. Zafer ne istençle gelir ne seçilebilir ne de hak edilir. O, yukarıdan gelen bir hediyedir.

Lawrence: Bu bana göre fazla kutsi...

Vera: Eğer gerçekleşirse, onun için şükredersin; gerçekleşmezse, onu suçlamazsın.

Lawrence: Evrensellik kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimiyle farklılık kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimi arasında bir ayrım, hem de radikal bir ayrım belirlemeye özen göstersen de, nihayetinde bu iki seçimin sonuçları birbirine çok benzermiş gibi duruyor. Kendini iyi bir kişi olarak seçersen, o zaman ahlâklı olursun ve yaptığın faaliyetin kendisi senin için bir zafer olur. Kendini bir filozof,

bir doktor, bir besteci vs olarak seçersen de gene yaptığın faaliyetin kendisi senin için bir zafer olur. Faaliyetin dışından ve yukarısından gelen bu tür bir zafer her iki durumda da senin kendi hakkında yaptığın seçimden kaynaklanmayacaktır.

Vera: Ve ne iyi olmak ne de bir şeyler yapmakta iyi olmak inayeti garantileyebilir.

Lawrence: Bu ahlâklı insanlara haksızlık.

Vera: Bu söylediğin, binlerce yıldır peygamberlerin, bilgelerin ve filozofların başındaki sorundu. Mutluluk adaletlilere bahşedilse, bu adil olurdu, ama yazık ki o zaman ne ahlâklı ne adil ne de iyi insan kalırdı. Zira, insan kendi eyleminin kendi hayatında yol açabileceği so-
662 nuçlara bakmaksızın doğru olanı yaptığı zaman iyi olur. Ve elbette bu, kendini farklılık kategorisi kapsamında seçenler için de geçerlidir: Onlar, kendi ve ötekilerin hayatlarında oluşan sonuçlara bakmaksızın kendi seçtikleri yazgıyı izleyerek eylemde bulunurlar...

Joachim: Konunun özü bu işte! İki varoluş seçimi türü arasındaki belirleyici fark burada yatıyor. Bunu uzun süredir bekliyordum. Kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçerken neyi dikkate almazsın? Kendi eylemlerinin kendi kaderinde yol açtığı sonuçları mı dikkate almazsın? Farklılık kategorisi kapsamında seçerken neyi dikkate almazsın? Kendi eylemlerinin kendi *ve* ötekinin kaderinde yol açtığı sonuçları mı dikkate almazsın? Ama ahlâki içerikli hiçbir eylem hiç "bir başka kişinin hayatında yol açtığı sonuçları dikkate almaksızın" gerçekleştirilmez. Ötekine özen göstermek, ötekine saygı göstermek, ötekinin özerkliğine, acısına, hassasiyetine ilgi göstermek; tüm bu "hususlar" adil insanın faaliyetinin ve yaklaşımının bir parçasıdır. Ve kendini ne zaman faklılık kategorisi kapsamında seçsen, bu geçerli değildir, hem de hiç geçerli değildir.

Vera: Öyle. Ahlâklı olmak zafer veya mutluluğu garantilemese de, en azından şunu garantiler: Ahlâklı insanlar kendi yazgılarının peşinde koşarken ötekileri mutsuz etmezler. Ama bu aslında kendini farklılık kategorisi kapsamında seçme durumunda geçerli değildir. Kendimi bir besteci olarak seçerim, neysem o olurum. O zaman kendimi, kendi her tür mutluluğumu kale almamakla kalmam, öteki kişileri de kale almam; onlar neysem o olmama giden o dar yolu tıkıyorlarsa, benim için var olmuyorlardır. Tıpkı Wagner'in yaptığı gibi onlara işkence edebilir veya onları araçsallaştırabilirim; o an benim için önemli olan tek şey yazgımı gerçekleştirmektir. Ahlâki açıdan, kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kişi kötü, şeytani, kötücül olabilir; ya da tamamen umursamaz olabilir.

Joachim: Varmaya çalıştığımız noktanın çok uzağında bir sonuca ulaştık. Bize, bir kişilik etiğinin gizemlerini açıklamayı vaat etmiştin. Şimdiyse, kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen birinin tamamen ahlâk karşıtı ya da ahlâksız veya ahlâkla ilgisi olmayan biri olabileceği sonucuna ulaştık. Bu sözde şanslı zar atışının, üstelik, mutsuz, tek başına yaşayıp, ölebilecek ve tanınmadan kalabilecek olması bu simayı benim gözümde daha çekici veya daha etik kılmıyor...

Lawrence: Ama benim gözümde kılıyor. Ve, üzgünüm, ama senin Kant bu tipe senden daha duyarlıydı. O, en azından kendini özgürlük veya başka bir fikir için feda edenlerin bizim şevkimizi artırdığını kabul etmişti. Kendini bir fikir için feda etmek en azından, ahlâk yasasına uymanın bir tür *benzeri*dir: Zira saf ahlâkın gerektirdiği birçok şeyi o da gerektirir; pek çok şeyin yanı sıra, örneğin, daha yüce bir şey uğruna kendi normal, gündelik bencilliğimizin ve insanın kendisine duyduğu sevginin kibrini kırmayı.

Joachim: Affedersin, ama anladığım kadarıyla, biz burada kendini bir fikre adamaktan bahsetmiyoruz. Birinin, inancı uğruna öldüğünde, bizim şevkimizi artırdığını kabul ediyorum. Ama sırf kalabalıklar tarafından kabul görmedikleri veya düşük ücret aldıkları için neden felsefe yapan bir filozofa veya tragedyalar yazan bir tragedya yazarına hasredelim şevkimizi? İnsanın sırf yapmaktan en çok hoşlandığı şeyi yapmasının, kendini bir "ideal"e adamayı andıran bir yanı yok. Yapmakta oldukları şeyden herhangi bir şey uğruna vazgeçmediklerine göre, bizden onların faaliyetlerini kendini feda etmenin bir tezahürü olarak görmemizi bekleyemezler.

Lawrence: Ve bu da Kant'ın en zayıf noktasıydı. Her zayıf nokta gibi, bu da bir insan-kişiyi birbiriyle bağıntısız iki ayrı kişiye bölmekten kaynaklanıyor. Evet, insan yapmaktan en çok hoşlandığı şeyi yaparken bile acı çekebilir. Eğer kendini çarmıha gerilecek kişi olarak seçtiği için çarmıha gerilmişse, çarmıha gerilme deneyimi sırf bu yüzden daha mı az acılı olur? Ya da daha mı az övülmeye layık olur?

Joachim: Herhalde daha az acılı olmaz, ama kesinlikle övülmeye daha az layık olur. Zira övülmeye layık olan, insanın kendi hayatını gerçekleştirmesi değil, ötekinin hayatını gerçekleştirmesidir; ötekinin hayatını gerçekleştirirken aynı zamanda kendi hayatını da gerçekleştirmiyorsan elbette. Ama bu da ancak Çarmıha Gerilen'i taklit edip, kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçersen olabilir. Ve bizim şu an tartıştığımız da bu tür bir varoluş seçimi değil.

Lawrence: Peki ya aldığımız hediyeler? Baudelaire'in şiirleri, "kötülük çiçekleri", doğum günü masana konan hediyeler değil midir? Ya

da Van Gogh'un resimleri, ya da Beethoven'in müziği? Onlar Noel ağacının altına konan hediyeler değil midir? Onlar olmadan anlamlı bir hayat sürebilir miyiz? Bu yaratıcılar, sırf yaptıkları şeyleri yapmadan yaşayamayacakları için, sırf yarattıkları şeyi Joachim, Lawrence ve Vera'ya hediye olarak sunma gayesiyle yaratmadıkları için daha mı az övgüye layıktır? Daha birkaç dakika önce Vera inayetin, yeteneğin yukarıdan geldiğini söyledi. Hiçbir çaba bunları garantileyemez. Ama hiç çaba harcamadan da gelmezler. Joachim, sevmenin ve acı çekmenin iki farklı şey olduğuna inanıyorsan, çok indirgenmiş bir insan varoluşu algın var demektir.

Joachim: Teşekkür ederim. Sevmeye ve acı çekmeye "şey" demektense, benim tarzım daha iyi.

Lawrence: Gücenme. Seni kastetmedim, senin öğretmenin Kant'ı kastettim.

Joachim: Affettim, unuttum. Ama Kant'ı değil, beni kastettin. Kant'ı kastetmiş olamazsın. Üstelik, üzerinde durduğun zemini değiştirdin; yoksa sadece dil sürçmesi miydi? "Zafer kazanmak ve acı çekmek" yerine, "sevmek ve acı çekmek" dedin.

Lawrence: Hayır, sevgiyi kastettim. *Amor fati*'den bahsediyordum. Bu sevgi türü de, şanslı zar atışının gerildiği çarmıhtır...

Joachim: İster "zafer" olsun, isterse "kader sevgisi", Nietzsche'ye geri dönüyoruz. Sevdiği kaderinin kendisini çekmesine izin veren kişi hediyeler veren kişidir. Eğer seni iyi anladıysam, kendi kişilik etiğinin merkezini oturtmak istediğin nokta burası. Tekrar edeyim: Kendini bir besteci, siyasetçi, şair vs olarak seçen kişi kendisi olur; boşluğa atlar, o çekim gücünün hâkimiyeti altına girer. Günlük yaşamın zevk verici ve hoş meşguliyetlerinin pek çoğunu feda eder, zira tek bir göreve, bir hedef bile olmayan tek bir hedefe takılmış durumdadır. Gerçekleşebileceği gibi, hiç gerçekleşmemesi de mümkün olan o şeyi gerçekleştirmeye uzanan dar yolda körü körüne koşturur. Ortada acı çekmek, emek, çaba ve aynı zamanda yüce bir sevgi vardır; kader sevgisi. Ama zevk ve acı içinde yaratan kişi hediyeler hazırlar; kendine değil, ötekilere sunduğu hediyeler. Senin kişilik etiğini sonuç odaklı olarak görürsem, senin durduğun noktadan uzaklaşmış olur muyum? Eserlerin yaratıcısı ötekiler için, onun yerine kimsenin yapamayacağı bir şey; kıyaslanamayan, özsel, ebedi bir şey yapar, ama bundan ötürü etik itibar kazanması, ancak harcadığı emek zaferle taçlandırıldığında, eserleri çağcılları ve onların halefleri tarafından müthiş doğum günü hediyeleri olarak kabul gördüğünde gerçekleşir. Ama çalışma başarıyla taçlandırılmazsa, zafer gerçekleşemezse, yukarıdan gelen bir lütuf yoksa, o

zaman eserin yaratıcısı isterse acı çekmiş olsun, etik bir itibar kazanamaz. O, hâlâ kendini seçen, kendini meşguliyetinin çarmıhına geren kişidir ama bu sefer yeniden dirilme yoktur, ebedi yaşam yoktur; sadece bir kadavra vardır.

Lawrence: Vera'nın, kişilik etiğinde adalet olmadığını söylediğini hatırlıyor musun?

Joachim: O zaman sormadan duramayacağım: Adalet olmadan etik olur mu? İtibarın, itibar verene dayanmadığı, çünkü itibar verenin bir fail değil de, adına "inayet" dediğimiz bilinmeyen bir kadiri mutlak olduğu bir etik olur mu? Tüm bu hediyelerden keyif alan bizler (bu laf sana) neden lütfun salt taşıyıcısına borçlu oluyoruz? Neden o belirsiz isme, lütfun asıl kaynağına borçlu olduğumuzu kabul etmiyoruz? Şişeden dökülen şarabın kalitesi şişeye atfedilemez.

Lawrence: Her şeyi parçalamak hoşuna gidiyor. Doğru, zafer olmadan hediye olmaz. Evet, kişilik etiğinde bir parça sonuç odaklılık vardır...

Joachim: Kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçersen olmaz.

Lawrence: Şimdi bizim terimlerimizle düşünmeye başladın.

Joachim: "Bizim" terimlerimiz mi? Nedir bu *pluralis majestatis* [yücelik veya asalet belirten çoğul zamiri]?

Lawrence: Ben Vera ile kendimden bahsediyordum. Haklısın, iş argümandaki zayıf noktaları keşfetmeye gelince hep haklı olduğun gibi.

Vera: Ve sen de Lawrence, bu zayıf noktaları açığa çıkarıyorsun. Çünkü, dün modernitede kişilik etiğinden başka bir etik olmadığı, ama bu etiğin farklı türlerinin olduğu sonucuna vardığımız için, bu etiğin iki ana tipini ayrı tartışmaya karar vermiştik. İnsan kendini tikellik (farklılık) kategorisi kapsamında seçerse, bir kişilik etiği sonuç odaklı olur. İnsan kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçerse, kişilik etiğinin sonuç odaklı olması zordur, zira ahlâklı bir kişi iş günlerinde hayatın altınağacının yeşil tacını takar. Bu onun zaferidir; o hem şarap hem de şişedir; inayete ihtiyacı yoktur. Yine de bir yetenek lütfedilmiş olabilir, ama ahlâklı bir kişiye ihsan edilen hediyeler lüks eşyalar gibidir: Onlar olmadan da neyse o olmayı becerir.

Joachim: Lütfen açık kapıları yumruklamaktan vazgeç. Bir kişilik etiğini zaten kabul ettim; modern kişilerin ahlâkını Kierkegaard'a ait "varoluş seçimi" dediğimiz felsefi metaforuyla iyi bir şekilde tarif *edebilirsin*. Benim kafamda, bağlantılı başka tarifler de var, ama bu aralarındaki en iyisi. Ama senin ikinci tipine, yani kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kişiye gelince, beni hiçbir konuda ikna edeme-

din. İtirazlarımı kısaca sıralayayım: Bu, sonuç odaklı bir kuram; sonuçların bizzat onları yapana değil, inayete atfedilmesi gerekiyor bu kuramda. Sen, yetenek bahşedilmiş bir kişinin bize (ötekilere) kendi eliyle veya zihniyle ürettiği hediyeler sunduğunu iddia ediyorsun, bense bu iddiaya, bunun etikle alakasının olmadığı, çünkü bize bu hediyeleri sunanın o kişi değil de onun yeteneği olduğu cevabını vereceğim; bu yeteneği seçemez, zorla alamaz, hatta almamayı bile beceremez. Demek ki ikinci kez düşündüğümüzde, bu kişi hakkında senin konuştuğun gibi, kendini bir filozof olarak seçmesi, neyse o olması vs tarzında konuşulamaz. Çünkü eğer, zafer, vs istençle gönderilemiyor, hatta edinilemiyorsa, hiç kimse kendini bir filozof vs olarak seçemez. Konuşmamızda biraz geriye dönüyorum: Seçim yapan insan aslında asla seçen kişi değildir, yabancı güçlerin kaprisine bağlı olarak seçilmiş biri olabileceği gibi, olmayabilir de. Eğer acı çekiyorsa (ki çekebilir) yaderk bir şekilde acı çeker, zira o tamamen yaderk bir varlıktır. Ayrıca, aldığımız hediyelerden de kısaca bahsedeyim: tiyatro, şiir, anayasa vs. Biz oyun yazarı, şair, yaratıcıyla ne karşılaşırız ne de iletişime geçeriz; biz, sadece onların eseriyle karşılaşırız. Yaratan, ön ayak olan kişi bir hiçtir, eser her şeydir. Sanatçılar bilhassa sıkıcı veya itici kişilerdir; bir şişe bile değil, boş bir kabuk gibidirler. Neden boş bir kabukla ilgileneyim? Son olarak, burada başlangıç noktama geri dönüyorum, ahlâkta (ve etik demek ahlâk demektir) öteki sadece bir hediye alan kişi değildir; öteki, hediyeyi veren kişiyle iletişime de geçer. Ahlâk, kişiyle bir eser arasındaki ilişkiyle değil, kişiler arasındaki bir ilişkiyle ilgilidir. Eserin de bireysellikte yer aldığını, kişinin eserinde nesneleştiğini söylemek için araya girmeyc çalışıyorsun, ama bunların hepsi saçmalık. Bir eserle söyleşirsem, o eserin yaratıcısıyla söyleşmiş olmam. Yaratıcı ortada yoktur...

666

Lawrence: Sevgili Joachim, dünkü biyografi ve eser arasındaki bağlantı üzerine tartışmamızın başına geri döndük...

Joachim: Bunun farkındayım ve bir değişiklik yapıp benim konumumun ciddiye alınmasında ısrar ediyorum. Kant'la değil, birinci Eleştiri'yle iletişime geçerim. Kant'la bir bağlantım yoktur. Aldığım hediye onun eseridir. Kant bana cevap vermez, beni düzeltmez, beni paylamaz, bana gülmez, bana gülümsemez, elimi tutmaz, zor zamanlarda bana yardım etmez, bana beş kuruş borç vermez, başım beladayken öğüt vermez...

Lawrence: Ama ben tüm bunları senin için yaptığını sanmıştım...

Joachim: Daha da kötüsü, tüm bunları ben de onun için yapamam. Onun elini tutamam, onu azarlayamam, onunla bir masada yan yana

oturamam ve karasevdası için ona yardımcı olamam. Bu yüzden etiğin "eser" denilen şeyle alakasız olduğunu düşünüyorum. Etikte nesneleştirme yoktur. Etikte her şey kişiler arasında gerçekleşir, üçüncü şahısa seyredecek, hissedecek veya düşünecek bir şey kalmaz. Etik akışkandır; evet, o hayattır, hayatın altınağacının tepesindeki altın taçtır.

Vera: Çok güzel söyledin.

Lawrence: Vera, bana ihanet etme! Şaka bir yana, bizim ikinci tip kişilik etiğimizin bile tamamen sonuç odaklı olduğunu düşünmüyorum. Eser ve inayet arasında zorunlu bir bağlantı olmaması, hiçbir bağlantı olmadığı anlamına gelmez. Çaba, fedakârlık, tutku, ümitsizlik olmadan yetenek lütfedilmez...

Vera: Doğru, Lawrence, doğru. Ama ikinizin de profesörünüzün Nietzsche yorumunu hatırlamamasına şaşırdım...

Lawrence: Nietzsche'nin adını zikretmeyi bana yasaklamamış olsaydın, bu derslere çoktan dönmüş olurdum. Ama aklından tam olarak ne geçiyor?

Vera: Ne kadar farklı olurlarsa olsunlar tüm etikleri birbirine bağlayan tek şey.

Lawrence: Fedakârlık ve çabadan bahsettim bile. Hatta tüm etik türlerinin yüceltmemesine karşın, tutku ve ümitsizliği de ekledim.

Vera: Sokrates'in cümlesini alıntıladın ve bunun adil insan için doğru, kötücül insanlar içinse doğru olmadığını söyledin.

Lawrence: "Adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmek daha iyidir." Ama bu bizim durumumuzla alakasız.

Vera: Niçin?

Lawrence: Çünkü kişilik etiğinin ikinci türünün adaletle ilgili olmadığını sen kendin söyledin.

Vera: O cümlenin anlamı daha ziyade şuydu: Başka bir kişiye haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramak daha iyidir.

Lawrence: Hâlâ bizim tartıştığımız durumla alakasız. Kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kişi (örneğin, kendini devlet adamı olarak seçen kişi) pek çok kişiye karşı, bazen kasıtlı olarak haksızlık yapar. Onu o dar yol boyunca sürükleyen şey onun yazgısıdır, onun *amor fati*'sidir; ama bunun üzerinden zaten yüz kere geçtik.

Vera: Eserine haksızlık yapabilir misin?

Lawrence: Kesinlikle. Ve belki de ister bir resim olsun, isterse bir roman, felsefi bir tez veya belki de ekonomik program, bir eser başka bir kişi gibidir; ona haksızlık yaparsan, durman için yalvarır. Bir eser çığlık atabilir, ağlayabilir ve aynı zamanda intikam alabilir.

Joachim: Ama senin eserin eğer kendi hayatınsa, ötekine zarar ver-

mekle kendine zarar vermeyi birbirinden nasıl ayırırsın?

Lawrence: Belki de ayıramazsın.

Joachim: Ama kimse kendine kasıtlı olarak zarar vermez. Bir insan bilerek neden kendine zarar versin?

Lawrence: İnsanlar öteki kişilere neden bilerek zarar veriyor peki?

Joachim: Çünkü kendini sevme itkisi veya güdüsü onları sürüklüyor ve onlar da kendi vicdanlarının sesini dinlemiyorlar. Ama senin kişilik etiğinde insanın kendine duyduğu sevgi ahlâkdışı bir öğe değil, ahlâkî bir öğedir...

Lawrence: Neden aşkın antropolojinden kurtulmuyorsun? Neden biri anlaşılır, diğeri hissedilir olmak üzere kişinin iki tane kendisi olduğunu önvarsayıyorsun? Neden kişinin birçok kendisi olduğunu, bunların hiçbirinin salt akılcı, hiçbirinin salt güdüsel olmadığını ve bir varoluş seçiminin basit bir jest olduğunu, yani kişinin birçok kendisi arasından birini merkeze koyarken, diğerlerini de ortadan kaldırmadan, hatta bastırmadan bu çemberin çevresine yerleştirdiğini varsaymıyorsun?

Joachim: Yusuf'un rüyasını *sen* böyle yorumluyorsun! Yakup'un oğlu da yazgılı ve şanslı biriydi... Ama insanın bir sürü kendisinden birinin, önceki yerinden kalkıp merkezi konumu ele geçirmeyi başarabileceğini mi sanıyorsun? Eğer bu mümkünse, merkezimizin yaptığı seçime neden varoluş seçimi diyorsun?

Lawrence: Varoluş seçiminin geri döndürülemeyeceği konusunda anlaşmıştık. Varoluş seçiminde seçilen merkezimiz insanın başka bir "kendisiyle" değiştirilemese de, hayatının merkez noktasını yitirebilirsin. Hayatın tamamen merkezsiz olabilir. Başarısız bir varolan kişiden bahsettiğimizde olan budur. Ama başarısız bir varolan kişi, toplumsal bir "başarısızlık" değildir. Çok zengin biri, ünlü bir üretici, bir yayıncı, bir general, başbakan vs olabilir; pek çok açıdan başarılı olabilir ama başarısız bir varolan kişi olmayı sürdürür. Başarısız bir varolan kişi kendi başarısızlığıyla temsili de olabilir. Onu baştan çıkartmasına izin verdiği şey şeytani ve temsili olduğu zaman o da temsili olur.

Vera: Kendin söyledin: İkinci tür kişilik etiği bile tamamen sonuç odaklı değil. Kişinin bir sürü kendisi, varoluş seçiminde seçilen kendisini merkez konumdan kaldırmaya çalışıyorsa, onu orada tutmak için sürekli bir çaba gerekebilir...

Joachim: Aynı çıkmaz sokağa dönüp duruyoruz. İnsan bir şeyi yapmayı seviyorsa ve bunu tüm tutkusuyla yapıyorsa neden o kişi (veya o kişinin bir kendisi) hayatının merkezinin ortadan kaldırılmasına ve yok edilmesine izin versin ki?

Lawrence: Ve sen de hâlâ Kantçı aşkın antropolojinin sistematik çerçevesinde düşünmeye devam ediyorsun. Kant, "İnsan nedir?" sorusuna cevap aradı. Bense, "Şu ya da bu insan nedir?" sorusuna cevap arıyorum.

Joachim: Bu sorulara verilebilecek felsefi bir cevap yok, çünkü bunlar felsefi olmayan sorular.

Lawrence: Belki de. Ama tam da bu soruları sormak, ne yaptığımızı düşünme kararlılığına hakaret etmek değil kesinlikle.

Vera: Lütfen, kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kişiyi henüz bir kenara itmeyin. Onun varoluş seçiminde kendini seçerken varoluşu için bir merkez noktası seçtiği konusunda anlaştınız. O bir filozof, oyun yazarı, siyasetçi, asker, öğretmen, avukat, peygamber, âşık vs... çünkü kendini böyle biri olarak seçti. Onun merkez noktası onun tutkusu; o kaderini seviyor. Ama aynı zamanda çemberin etrafında huzurla sıralanmaktansa, çemberin merkezine saldıran yaderk kendileri tarafından baştan çıkartılıyor. Eğer bu saldırı başarılı olursa, o kişi merkezsiz kaldığı gibi başarısız bir varolan kişi de olacak. Sokratik ana cümlemiz açısından bunu şöyle de ifade edebiliriz: İnsan kendi hayatının merkezini yitirmektense haksızlık veya adaletsizlik yüzünden acı çekmeyi tercih ederse, başarısız olmadan bir kişilik etiğini izleyebilir. Kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen ve bu seçimi gerçeğe dönüşen bir kişi için, "Hayatımın merkezine karşı haksızlık yapmaktansa adaletsizliğe uğramak daha iyidir" ifadesi doğrudur.

Lawrence: Hayatımızın merkezine karşı nasıl haksızlık yapabiliriz?

Joachim: Bu tür bir kişilik etiği taşıyıcısının erdemleri ve kötü huyları nelerdir?

Vera: Ana erdem içtenliktir. Eğer insan kendine sadıksa, içtendir.

Joachim: Bu iyi insan için de geçerli olabilir. O da içtendir. O da kendine sadıktır.

Vera: Evet, içtenlik tüm kişilik etiklerinde ana erdem ya da ana erdemlerden biridir. Eğer kendine sadık olamazsan, kendini yitirirsin. Söylemeye bile gerek yok, varoluş seçiminde kendini seçmemiş bir kişi için, yani varolan bir kişi olamayan ve ötekilerin onun için seçmesine izin veren bir kişi için, içtenlik bir erdem değildir. Ama bu onun içten olmamasını gerektirmez. İçten olmamak kendini yitiren kişilerin kötü huyudur. Kendini asla ele geçirmemiş biri ne içtendir ne de içten değildir; bu etik kategorilerinin onunla alakası yoktur. Bir şeyler gibi "gözükmek" veya bir şeyler gibi "durmak" ister, ama o ne *öyledir* ne de öyle *olur*. Pek çok kişi etik açıdan var olmaz ve bu bakış açısından

onlar *yoktur*. Çoğunlukla kötücül olmaktan çok uzaktırlar ama onların ahlâki özerklikleri yoktur.

Joachim: Senin bile benim aşkın antropolojimden kurtulamadığını görüyorum. Yaderk diye, kendilerine duydukları sevgiyi izleyen kişilere denir.

Vera: Onlar daha ziyade Yahudi Fısıh bayramı törenlerindeki kişilere benzer; soru bile soramazlar. Ama şimdilik içtenlik erdemiyle ilgili soruya geri dönelim. İçtenliğin ahlâklı bir kişinin "tek ana" erdemi olduğunu söyleyemem. İçtenlik temeldir. Ama kendimi iyi bir kişi olarak seçiyorsam, benim ana erdemlerim, neysem o olma sürecinde gelişir. Herkes kendi tarzında iyidir. Evet, iyi, ahlâklı kişiler hayatın altınağacının yeşil taçlarıdır. Onlar ne gridir ne de birbirine benzerdir; her biri tamamen eşsizdir. Halbuki, kendini farklılık kategorisi kapsamında seçenlerin ana erdemlerini sıralamak zor değil: Onlar belirleyicidir, ama sayıca azdır. Zira bu kişilerin alameti farikası erdemlerinin listesinde değil, yaratıcı süreçte, yarattıkları eserde gizlidir. Ahlâklılık, eylem ve eserlerin çakıştığı ahlâklı kişinin durumundaysa, temsili bir erdem listesi çıkartılamaz. Sadece yazarlar ahlâklı kişilerin hakkını verebilir, gelgelelim onlar bile bu kişilerin eşi memendi bulunmayan "özdeklik"lerini tam kavrayamaz.

Lawrence: Şimdi konuya dönmeni isteme sırası bende. İçtenliğin ahlâklı kişilerin değil de ikinci tür kişilik etiği taşıyıcılarının tek ana erdemi olduğunu söyledin. Ama bu durumdaki içtenlik nedir? Kendimize sadık kalmayı sürdürmemiz ne anlama gelir? Kendi eserimize sadık kalmayı sürdürmek anlamına mı gelir? Yoksa seçtiğimiz şeye sadık kalmayı sürdürmek anlamına mı?

Vera: Evet, kendi hayatımızın merkezine, kendi varoluşumuza sadık kalmayı sürdürmek anlamına gelir. İçtenlik iki erdemi kaynaştırır: doğruculuk erdemini ve sadakat erdemini. Seçtiğimiz birkaç öteki ya da belki tek bir öteki ile kurduğumuz özel ve yakın ilişkimizde kaynaştırılması gereken erdemlerin aynısını.

Lawrence: İçtenlik, o zaman, kendi kendimin en iyi arkadaşı olmam anlamına mı gelir?

Vera: İçten bir kişinin en iyi arkadaşlarından birisi kendisidir en azından. Ama eğer kendini ahlâki olarak seçersen, en iyi arkadaşın kendin değil, bir başkası olur. Kendini farklılık kategorisi kapsamında seçersen, kendi kendinin arkadaşı olduğun müddetçe kendi kendinin en iyi arkadaşısındır. Ama kendi kendinin arkadaşı olmayı kestiğinde, kendi kendinin baş düşmanı olursun. Bu, kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçtiğinde kesinlikle geçerli değildir.

Lawrence: Bu da ikinci tür kişilik etiğini benimseyen insanların çok yalnız olması gerektiği anlamına geliyor. Eğer kendi kendinin en iyi arkadaşıysan ve kendi kendinin arkadaşı olmayı kestiğin anda kendi baş düşmanın oluyorsan, çok yalnız olman gerek.

Vera: Evet ve kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kadın ve erkekler bu nihai açıdan yalnızdır. Onların en yüce sadakatleri kendi hayatlarının merkezine karşıdır. Onların yaşamındaki tüm temsili ötekilerin bu merkezi benimsemesi ve ona saygı göstermesi beklenir. Aksi takdirde onlar bu yalnız kişiler için temsili ötekiler olamazlar. Ve bu noktada ilk baştan çıkarma gelir; hayatının merkezini bir öteki için boşaltmaya yönelik baştan çıkarma. Bu ötekinin bir kişi olması zorunlu değildir, hayatın o merkezine yabancı veya bu merkezle çatışan bir fikir veya dava da olabilir. Eğer hayatın merkezi boşaltılır ve dışsal bir öteki (bir adam, bir kadın, bir fikir, bir dava) tarafından doldurulmaya başlarsa, kişi kendini yitirir; hayatı darmadağın olur...

Lawrence: İçtenliğin neden sadakat olduğunu şimdi anladım. Kendi hayatının merkezine herhangi bir şey veya herhangi biri için asla ihanet edemezsin. Bir kere bile edemezsin. Zira bir kere etmek demek, tamamen ihanet etmek demektir; ikinci bir sefer yoktur... Ama doğruculuğun neden sadakatle kaynaştırılması gerektiğini anlamıyorum. Doğruculuk en başta kendin hakkındaki hakikati söylemek anlamına gelir. Ama, örneğin, ressamlar veya yazarlar kendilerini açığa vurmazlar; gerçi Joachim hatalı olduğumu düşünse de, filozoflar da bunu (bana sorarsan) dolaylı olarak yapar. Doğruculuk, hakikati ve yalnızca hakikati söylemek anlamına da gelebilir. Ama resim, siyaset veya kurgudaki hakikat nedir? Hatta felsefedeki hakikat nedir? Ben bir perspektivistim; benim kendi hakikatimin ve senin de kendi hakikatinin olduğunu düşünürüm. Doğruculuk kendi hakikatime sadık olmamı mı sağlıyor? Bu sadece sadakat, başka hiçbir şey değil. Eğer ortada kaynaştırılacak bir şey yoksa, neden "kaynaştırmak"tan bahsediyoruz?

Joachim: Doğruculuğun içtenlik erdemiyle ne işi olduğunu anlamam sana şaşırtıcı gelmeyebilir, ama benim sadakatle ilgili sorunlarım var. Asla yalan söylememelisin; bu evrensel bir ahlâk ilkesi. Evrensel bir ahlâk ilkesi olarak, bu ilke geçerli olmalı; her tür etikte de geçerli zaten. Hiçbir etik yalancılığa izin vermez. Ama kendime sadık olmak sadakat değil; asıl yanlış ifade bu. Kendi çıkarımı gözettiğim müddetçe kendime karşı sadakatsiz olamam. Ancak kendimin dışında bir ötekine (bir kişi, bir fikir, bir davaya) karşı, bu kendi çıkarıma ters düşse bile, sadık olabilirim. Bir davanın, bir fikrin peşinden koşmaktan veya bir arkadaşa karşı mutlak sadakat arayışından, insanın kendini yitirme-

sine yol açabilecek bir baştan çıkarılma olarak bahsetmek aklın skandalı ve yüreğin skandalıdır...

Lawrence: Bu sefer Kant'ın çizgisinden sapıyorsun. Kant, bırak yürek skandalından bahsetmeyi, kendini bir davaya veya bir arkadaşa adamayı bile her zaman takdir etmezdi.

Joachim: Ortodoks olmadığımı biliyorum ama, umurumda değil. Bir arkadaşa karşı sadakat en iyisidir, o en yüce erdem, daha doğrusu hayattaki en yüce iyiliktir. Arkadaşlıkta kendini yitirmezsin, daha ziyade kazanırsın. Arkadaşlık hayatın altınağacının yeşil tacıdır.

Lawrence: Arkadaşlık hayatının merkezi olduğu müddetçe. Aksi takdirde, baştan çıkarılmadır, hatta baştan çıkarılmaların en büyüğüdür.

Joachim: Baştan çıkarılmaya karşı koyma!

Lawrence: Şaşkınlıktan ağzım açık kaldı. Bir Kantçı olan sen, bir Nietzscheci olan bana baştan çıkarılmaya karşı koyma mı diyorsun? O zaman, Nietzscheci olan ben, Kantçı olan sana, evet, insan baştan çıkarılmaya karşı koymalıdır, diye mi cevap vermeliyim?

Joachim: Ama neden karşı koymalıdır?

Lawrence: Yine yanlış bir soru. Gene de, bir cevabım var: Neysen o olarak kalmak için.

Vera: Evet, bir kişilik etiğini benimseyen kişi baştan çıkarılmaya karşı koyar. Hokkasını onu baştan çıkartmaya çalışanın yüzüne fırlatır: "İşte karşı koyuyorum ve başka türlü yapamam" der.

Joachim: O zaman arkadaş şeytan mıdır?

Lawrence: Kendimize sadık kalmamamız için bizi baştan çıkartan her şey ve herkes şeytandır. Ne kadar tatlı dilliyse, o kadar şeytanidir.

Joachim: Tanrı aşkına! Immanuel Kant gibi konuşmaya başladın!

Lawrence: Ve Friedrich Nietzsche gibi. Kişilik etiği her şeyden önce bir etiktir. Fakat ben hâlâ Vera'nın sorumu cevaplandırmasını bekliyorum.

Vera: Onu Joachim cevaplandırmadı mı?

Lawrence: Tam olarak değil. Joachim, doğruculuğun, elbette ki, yalan söylemememiz anlamına geldiğini söyledi. Onun baktığı açıdan düşünürsek, insan sadakat erdemiyle, doğruculuk erdemini birbirinden ayrı tutabilir. Ama içtenlik neden yalan söylemememizi gerektirir? Üstelik, kendimize yalan söylemememiz gerektiği ne anlama geliyor? Kendimize hakikati söylemeden veya yalan söylemeden önce hakikatin ne olduğunu bilmemiz gerekir. Daha da kötüsü kendimizi tanımamız gerekir. Ama ne hakikati biliyorsak ne de kendimizi tanıyorsak, kendimize yalan söylememe talebi anlamsız ya da en azından hayli müphem olur...

Joachim: Yalan söylemekle hakikati söylemeyi birbirinden ayırmak iyiyle kötüyü birbirinden ayırma yetimizin bir parçasıdır. Ve her ne kadar kendimizi asla tamamen tanıyamayacağımız konusunda senle hemfikir olsam da, "Kendini tanı" diyen antik ahlâki emir geçerliliğini korur. Kendimize karşı tamamen açık olmadığımız için bu bir buyruktur. Kendimize yalan söylememek hiçbir şekilde, kendimize kendimiz hakkındaki tüm hakikati (böyle bir hakikat varsa tabii) söylemek anlamına gelmez; kendimize karşı mümkün olduğunca samimi olmamız, o çok sevgili egomuzu pohpohlamamamız, kendi itkilerimizi aydınlatmaya ve kendi ego-idealimizi itibari kıymetiyle kabul etmeye karşı uyanık olmaya çalışmamız, gerçekten çalışmamız anlamına gelir. Her türlü bilgi gibi, kendimiz hakkında edindiğimiz bilgi de yaklaşık bir bilgidir... 673/F43

Lawrence: Gene başın belada Joachim ve kendine karşı dürüst olduğun için bunun da farkındasın. İyi bir Kantçı olarak bilgiyi ahlâktan kalıcı bir şekilde ayırmıştın. Senin perspektifinden bakıldığında, tüm kendini tanıma konusu, kendine karşı samimi olma ve itkilerimizi bulma açısından ya alakasız ya da tali olmalı. "Kendine sadık olmak" ancak benim savunduğum kişilik etiğinde önemlidir ve her şeyden daha önemlidir. Kaderimi tanımak kendimi tanımaktır. Ve bilmem gereken tek şey budur, tamamen samimi olmama gerek yoktur...

Joachim: Sen de benim kadar, hatta benden daha fazla tutarsızsın. *Amor fati* bir içgüdü, ya da en azından içgüdüyle aklın kaynaşmasıysa, güç istenci tarafından asla itilmiyor da çekiliyorsan, tüm kendini tanıma konusu boş laftır ve bu benden ziyade senin için boş laftır.

Vera: Farklı şekilde ifade etseniz de, aynı şeyi söylediğinizin farkında değilsiniz. Kendine sadık olmanın kendini tanımaktan daha başka bir şey olduğu konusunda anlaştınız. Eğer hayatının merkezi seni kendine çekiyorsa, bu çekiş gücüne boyun eğmek kendine sadık olmaktır. Kendi gölgenizle kavga edip durmanız aynı noktada takılıp kalmamıza neden oldu; doğruculuğu sadakatten hâlâ ayıramadık.

Lawrence: Şimdi profesörümüzün Nietzsche'nin doğruculuk anlayışı hakkında söylediği bir şeyi anımsadım: Eserinde asla yalan söyleme. İnsan ancak eserinde asla yalan söylemediği vakit kendine sadık olur. Joachim haklıydı: "Yalan söylememelisin" genel bir ahlâk düsturu.

Joachim: Ama şu an tartıştığımız senin kişilik etiğinde, bu genel ahlâk düsturu, genel bir ahlâk düsturu olarak kullanılmıyor. "Yalan söyleme" emri, "Eserinde asla yalan söyleme" emrinden tamamen farklı. İkinci emir daha belirli hale getirilmiş. Başka bir durum veya

bağlamda istemezsen yalan söylemezsin, ama istersen söyleyebilirsin, oysa eserinde, yalnızca eserinde yalan söylememelisin!

Lawrence: Ama hayatının ve kendinin merkezinin senin eserinin ta kendisi olduğu doğruysa ve eserinde yalan söylemiyorsan, hayatının merkezi kirlenmeden saf kalır. Ama, gene, nasıl bilirsin? Bu eser her neyse, o eserinde yalan söylediğini veya sadık olduğunu nasıl bilirsin?

Vera: Bu yüzyılın başında öteki Lawrence ile öteki Joachim arasındaki konuşmayı dinlerken benim görevim hepimize el değirmeninde kahve çekmekti. El değirmeni kahve çekirdekleriyle dolduğunda kahve çekmek zor olurdu, değirmende kahve çekirdeği kalmadığındaysa çok kolay olurdu. Eğer kahve çekmek çok kolaylaşmışsa ve sen de hâlâ kahve çekiyormuş gibi yapıyorsan, yalan söylüyorsun demektir. Olmayan kahve çekirdeklerini çekmeye devam ediyorsan, yalan söylüyorsundur.

Joachim: Bu Kantçı, daha doğrusu Stoacı gibi duruyor: Zor olanı yapmakla, kolay olanı yapmak arasında bir seçim yapacaksan, zor olanı seç. Ama bu bizim hikâyemize pek uymuyor. Senin kendinin merkezini ne oluşturuyor olursa olsun, tutkuyla, kendini (tamamen) ona adayarak, bu merkezin peşinden koşarsın. Bu baştan çıkarmaya kapılmaktan çok daha kolay. Burada herhangi bir baştan çıkarma da göremiyorum zaten.

Vera: Senin sorunun bir kez daha o aşkın antropolojin. Senin çizdiğin şema fazla basit: İnsanın kendisi hakkında çizilen tüm o geleneksel "portre" fazla basit. Çoktan tartıştığımız şeyleri unutmaya devam ediyorsun: Acı çekmek ve saadet birbirinin zıddı değildir ve mutlak bağlılığımıza sadık kalmak o görevin çarmıhına gerilmek demektir. Kaderimi severim ve aynı zamanda bu kaderin çarmıhına geriliyim. Benim baştan çıkıp feda ettiğim şey sevgi değil, acılaşmış kahve. Eğer kahve çekmek senin kendi kendine verdiğin görevse, her zaman kahve çekmeye yoğunlaşırsın. İnsanlar gelir gider; sen kahve çekersin; etrafında ilginç şeyler olur biter; sen ha bire kahve çekersin. Ötekiler bildik anlamda mutludur; sen ha bire kahve çekersin. Tek başına, yalnızsındır...

Lawrence: Sevgili Vera'cığım, uyan! Artık yüzyılın başında değil, sonundayız. Tarih 1992 yılının Mayısı. Bizler de o eski arkadaşların Lawrence ve Joachim değiliz, yeni bir Joachim ve yeni bir Lawrence'ız. Bizimle konuş!

Vera: Biliyorum, biraz geçmişte yaşayan biri oldum. Ama geçmişe takılıp kaldıysam, bu benim suçum değil.

Lawrence: Kimin suçu peki?

Vera: Belki de artık kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kadın ve erkekler yoktur. Belki de artık kimse kaderine çekilmiyordur. Belki de artık kimse kaderini sevmiyordur. Benim eski arkadaşlarım Joachim ve Lawrence'ın zamanında, insanlar bütün bunları hâlâ yapıyorlardı.

Lawrence: Sevgili Vera'cığım, Nietzsche tarzında bir kültürel kötümser gibi durdun. Ama Nietzsche bütün bunları senin eski Lawrence ve Joachim doğmadan çok önce söylemişti. Eski Avrupa yüksek kültürünün çöküşü hakkındaki öngörüler de yanlış çıktı. Ve bu kültür var olduğu müddetçe, kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kadın ve erkekler de hep olacaktır...

Vera: Ben, "belki" dedim, bir şey öngörmedim...

Lawrence: Gene de kendi sözünü kendi hatıralarınla böldün. Hâlâ bizim kişilik etiğimizdeki doğruculuk hakkında bir şey bulmaya çalışıyoruz. Kahve çekmeyle ilgili benzetmenden hoşlandım. Ama bu hala çok müphem.

Vera: İşte gene çok geçmeden aklın ve bilginin sınırlarıyla karşılaşacağımız topraklara giriyoruz. Başka bir kişinin hakikati söylemekle, yalan söylemeyi birbirinden ayırmayı nasıl becerebildiğini bilmiyoruz. Sadece bunu becerebildiğini biliyoruz. Örneğin, insan bir roman yazıyor ve bir noktada bir cümle kaleme alıyor ve hemen ardından, "Bu doğru değil, bu ben değilim, bu bir yalan, bu cümleyi böyle bırakmamalıyım" diye hissedip silgiyi eline alıyor. O cümleyi silmezse, "doğru" ve "yanlış" arasında belirlediği kendi ayrımında hata yapmaya başlar, kendine sadık olmaz ve belki de kendini yitirir. Bir yerlerde kulağımıza, "Bunu yazma, bu bir yalan, insan yalan söylememeli" diye fısıldayanın "mutlak tin" olduğu hakkında bir şeyler okumuştum, fazla Hegelci bir metafor olmasına karşın bundan hoşlanmıştım.

Lawrence: Ama insan mutlak tinin fısıldadıklarını açıkça duyabiliyorsa, neden onun sözünü dinlememeye karar versin ki?

Vera: Çünkü herkes baştan çıkarmaya karşı koymaz. Seni baştan çıkarmaya çalışanlar arasında ulvi olanları saymıştım: davalar, fikirler, aşk... ama mevki, ün gibi daha az ulvi olanları da var...

Joachim: Her zaman Kant!

Vera: Evet ve hayır. Evet, çünkü servet, ün ve iktidar müthiş baştan çıkarıcılardır. Ve hayır, çünkü kendi akıl-içgüdümü dinlemek baştan çıkarılmaya karşı en iyi korunma yoludur. Elbette bu kendini farklılık kategorisi kapsamında seçtiğim sürece geçerli...

Joachim: Ve evet, çünkü tamamen belirleyici olan, kendin için asla bir istisna yapmamaktır. Şöyle diyemezsin: Bu seferliğine yalan söy-

leyeyim, gelecek sefer söylemem. Bir istisna yapmak ahlâki açıdan yanlıştır.

Lawrence: Ve senin, "kendin için bir istisna yapma" lafın burada anlamsız olduğu için değil. Sen bizzat bir istisnasın...

Joachim: Ancak meselenin esası, bir kez bile yalan söylememek.

Lawrence: Ancak meselenin esası, yalan söylemenin ve hakikati söylemenin evrenselci bir bağlamda, benim kişilik etiğimdeki anlamından farklı bir anlama gelmesi.

Vera: Hakikati söylerken, ister ulvi olsun, isterse bayağı, baştan çıkarıcılara karşı koyarken, sözünü tutarsın...

Joachim: Kant, sözünü tutmada sebat etmeden asla söz vermemeni

söyler. Bu senin kişilik etikçin için de geçerli.

Lawrence: Evet, ama bu etikte ötekilere değil, kendine söz verirsin.

Joachim: Kant bu yoruma hiçbir itirazda bulunmazdı. Onun yalan söylemeyi, kendi kendimize karşı işlediğimiz bir suç olarak sınıflandırdığını ikinci kez sana hatırlatıyorum. Ve "mutlak tin"in kötü şöhretli fısıldamalarına gelince: Bu, vicdanın sesini tarif etmenin bir başka yolu değil mi?

Lawrence: Hem evet hem de hayır. Evet, çünkü onun fısıldadıkları etik anlamda iyi ve kötü hakkında öğütler verir. Eğer ses sana, "Devam et" derse, bu etik bir onaylamadır, ama sana, "Dur, yalan söyleme" diyorsa bu bir uyarıdır. Hayır, çünkü bu bir uyarıdır ve mutlak bir emir değildir. Ve gene hayır, çünkü bu sese baş kaldırırsan, ötekilere değil, öncelikle kendine zarar verirsin. İçindeki ahlâk yasasına zarar vermezsin, daha ziyade kendi kaderini yok edersin.

Joachim: Yanlış, zira senin kişilik etiğini benimseyen kişinin ötekiler için bir şey yarattığını, yani bir hediye verdiğini; yani senin emeğinin geçmediği, karşılığını veremeyeceğin bir hediye, seni günlük sıkıntıların üzerine çıkartan ve seni mutlu eden karşılıksız bir hediye verdiğini söyleyen sen değil, Vera'ydı... Eğer bu etiği benimseyen kişi kendine sadık olmazsa, kendi kendine verdiği sözü tutmayı başaramazsa, zayıf ve korkak ya da hırslı ve kibirliyse ve baştan çıkarmaya karşı koyamazsa... sadece kendine değil, sana da ihanet etmiş olur. Kendi zenginliklerini alıkoyarken, seni daha fakir kılar.

Lawrence: İlk başta kişilik etiğimizin olabilirliğini reddetmiştin, şimdiyse (işe bak!) onu kabul etmekle kalmıyor, üstelik onu aşırı etikleştiriyorsun da...

Joachim: İnsan "bir etiği aşırı etikleştiremez." Konuşma tarzına da dikkat et...

Lawrence: Evet, insan bir etiği aşırı etikleştirebilir ve beni anlaya-

bildiğin sürece tarzıma boş ver. Hâlâ, senin sonuç odaklı diye tanımladığın bir etiği tartışmakta olduğumuzu gene unutmuş gibi duruyorsun. Ve bu etik *gerçekten de* sonuç odaklı. Zira kendine sadık olduğunu nereden bilebilirim? Senin asla yalan söylemediğin eserlerinden. Ama vasat bir eserin metnine bakarak, yaratıcısı samimi mi değil mi, daha müthiş, daha iyi, daha üstün bir eser yazabilir miydi, çizebilir miydi, besteleyebilir miydi, yoksa besteleyemez miydi nasıl okuyabilirim?

Joachim: Dürüst ol, pek çok durumda bunu gayet iyi görebilirsin. Önemli ve ümit verici eserler yaratmış olan, ama kendi yazgılarına ihanet ettikleri için böyle eserlerin arkasını getiremeyen şairler, filozoflar veya ressamlar biliyorsundur.

Lawrence: Neye değindiğini anladım ve hemfikirim. Gelgelelim, şanslı bir zar atışı zaten etkenlerin böyle karmaşık bir tesadüfü. İki kişi eşit şekilde kendilerini şair olarak seçebilir, ama ilkine ikincisinden daha fazla yetenek bahşedilmiştir. Daha fazla yetenek bahşedilmiş olanın kaderine tamamen değilse de bir ölçüde ihanet ettiğini farz et. Sonuç olarak, onun eserinde sahte dizeler de olacak, ama hakiki dizeler de olmayı sürdürecek. Halbuki, daha az yetenek bahşedilmiş olan kişiyse, kendine tamamen sadık kalmış olsun. Biz ötekiler, yani hediyeyi alan kişiler için, etik farklılık bu noktada önemsizdir. Bu şairlerin her ikisi de bize bir tür hediye bahşetmektedir. Yaratıcısının etiğiyle değil, hediyenin kendisiyle ilgileniriz. Bir keresinde Hannah Arendt, Bertolt Brecht'i bu perspektiften ele almıştı. Brecht şiirinde yalan söylememiş olsaydı, diye iddia etti Arendt, daha büyük bir şair olup bize daha müthiş hediyeler bahşedebilirdi. Gene de bize bazı hediyeler sundu; her ne kadar, bu hediyeler, pek ahlâklı olmayan ve Arendt'in onaylar bir dille bahsettiği Auden'in hediyeleri kadar iyi olmasa da.

Joachim: Senin etiğini aşırı etikleştirmiş olabilirim, ama senin değindiğin noktayı hâlâ kabul etmiyorum. Ahlâkla alakası açısından ele alınca, iki kişilik etiği arasında taban tabana bir zıtlık göremiyorum. Hastayken biri sana yardım ederse, (Kant'ın sözleriyle konuşursak) görev duygusundan mı, yoksa sırf senden hoşlandığı için veya iyi kalpli olduğu için mi sana yardım ettiğiyle ilgilenmezsin. Senin açından, her şekilde aynı yardımı almışsındır. Ve farklılığı ayırt edemezsin bile. Ama ahlâki açıdan, farklılık gene de devasadır, çünkü biri ilkeleri nedeniyle eylemde bulunur, ötekiyse güdüleriyle. Aynısı olmasa da benzer bir şey senin bahsettiğin durum için de söylenebilir. Hediyeyi alan kişi için güzel bir şiir, güzel bir şiirdir. Yazar daha samimi olabilir miydi, olamaz mıydı, daha güzel bir şiir yazabilir miydi, yazamaz mıydı diye derin derin düşünmek anlamsızdır. Ama bizzat şair için fark etme-

mesi söz konusu değildir. Çünkü, senin de kabul ettiğin gibi, vicdanımızın sesini, ya da istiyorsan, mutlak tinin kulağımıza fısıldadıklarını duymazlıktan gelemeyiz. Yazarın kendisi...kendi olanaklarını bilir, ihanetin farkındadır: Daha iyisini ve daha fazlasını yapabileceğini, üstelik, içindeki rehbere sadık kalsaydı, komşularına daha değerli hediyeler bahşedebileceğini kendinden tamamen gizleyemez. Birer varoluş başarısızlığı olan kişiler, salt bilinçsizce de olsa bunun farkındadırlar. Kendi hayatlarında gerçekleşmesi gereken şeyin gerçekleşmediğinin farkındadırlar. Senin daha az yetenekli olan şairin neyse o olduğu için kendini gerçekleştirir. Kendine ihanet eden şairinse asla gerçekleştiremez. Etik fark budur.

Lawrence: Senin zihninde sonuç odaklı olmak ciddi bir suçlama ve bizim kişilik etiğimizi ona karşı savunmak için elinden gelenin en iyisini yaptın. Soylu çabaların için teşekkür ederiz. Ama sanırım çok ileri gittin, çünkü evrenselleştiremeyeceğin bir şeyi evrenselleştirdin. Kendi seçtikleri yeteneklere ihanet eden bazı yaratıcıların ihanetlerinin yükünü hissettiklerini yadsımayacağım; ama ötekiler hissetmez. Çoğu, ne pahasına olursa olsun başarılı olma yolunda bir adım ileri gittiklerine kani olmayı sürdürür. Ötekinin gözünden bakmak her zaman etik bir yargı anlamına gelmeyebilir; bu bakış, dış görünüşlere bakarak da ölçebilir.

Joachim: Tam da Kantçı bir açıklama yaptın: İyi insanlar mutluluğa layıktır ama mutlu değildir.

Lawrence: Evet, bu kabaca, bizim kişilik etiğinin kadın ve erkek kahramanları için de söylenebilir.

Vera: Nihayet bir yerlere varabildik. Zira, eski dini ve dindışı ahlâk felsefelerinin geleneksel etikleriyle aynı belirleyici kategorileri paylaştığı müddetçe, evrensel olmayan bir etik olarak kalabilen bir etiğin var olduğunda Joachim bile hemfikir oldu.

Joachim: Daha özlü bir şekilde formüle edeyim. Evet, bir kişilik etiğinin olduğunda hemfikirim. Ama bu etiği benimseyen kişinin ahlâklı veya etik bir kişi olması zorunlu değil. Ancak kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçtiği takdirde ahlâklı veya etik bir kişi olur. Dogmatik olmadığımı görüyorsunuz. Şimdilik evrensellik konusunu daha fazla zorlamayacağım. Gene de kendi etiği olsa bile, ne iyi (ahlâklı) olan ne de kendini geçerli iyilik, ahlâklılık veya adalet normlarına, kurallarına tabi kılmaya hazır olan bir kişinin, ahlâklı bir kişi olarak adlandırılamayacağını kabul etmelisiniz. Bu kişi, hayatın altınağacının tepesindeki yeşil taç değildir; bu tacı ötekilere bir hediye olarak sunmuştur.

Lawrence: İnsan kendini ister farklılık, isterse evrensellik kategorisi kapsamında seçsin, her iki durumda da bir kişilik etiğinden bahsettiğimiz konusunda hemfikir olduk. Modernitede başka hiçbir etik mümkün değildir...

Joachim: "Neden olmasın?" sorusu hâlâ cevaplanmamış bir soru. Gelgelelim bunu da kabul edeceğim. Gene de sadece kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçenlerin ahlâki özneler olarak adlandırılması gerektiğinde ısrar ediyorum. Ve herhangi bir yanlış anlaşılmayı önlemek gerekirse, burada Kantçı değil, daha ziyade Kierkegaardcı bir özneden bahsediyorum. Epistemolojik özneyi ve aşkın özneyi görmezden gelip varolan kişiden bahsedebiliriz yalnızca.

Vera: Sören estetik ve etik varoluş arasında bir ayrım gözetirdi. Üçüncüsü de dini varoluştu...

Joachim: Şimdi sadece estetik ve etik olarak varolan kişiyi tartışıyoruz. Ama estetik olarak varolan kişiye de Kierkegaard'ın aksine ve Nietzsche'nin ruhuna uygun bir şekilde bir tür kişilik etiği atfettik. Şimdiyse, Kierkegaard'ın ruhuna uygun bir şekilde etik açıdan varolan kişiye de bir tür "kişilik estetiği" atfedebiliriz.

Vera: Kierkegaard'ı Yargıç William'la özdeşleştiriyorsan onu hiç tanımıyorsun demektir...

Lawrence: Böldüğüm için beni affedin. Saat şimdiden yedi oldu. Ev halkıyla ilgili bir konu olan evlilik, sadece kek ve çaydan oluşan yavan bir kumanya ile tartışılamaz. Önce yemek yemeyi ve ruhani yemeğimize daha sonra devam etmeyi öneriyorum. Şu Çin lokantasını arayıp yiyecek bir şeyler sipariş edeyim. Hiç zamanında getirmezler.

(Şarabın yanında bir Çin yemeğini paylaştıktan sonra, Vera ve iki arkadaşı masada oturmaya devam ederler.)

Vera: Joachim, sıra sende. Ahlâki olarak varolan kişinin hayatındaki estetik boyuttan Yargıç William'ın sözleriyle bahsetmeye söz vermiştin.

Joachim: Üzgünüm, öyle bir söz vermedim. Göstergelerin tersine çevrilmesi gerektiği yönündeki inancımın altını çizmek için Kierkegaard'ın takma isimlerinden birine masum bir gönderme yaptım sadece. Şimdi etik olanın estetik boyutunu tartışmalıyız. Ama bunu kendi ortodoks Kantçı tarzımla yapmayı tercih ederim. Ahlâkın simgesi olarak güzellikten, güzelliğe duyulan düşünsel ilgiden, yani doğanın güzelliğine hayran kalan iyi insandan ve iyi edimlerin süsü olan incelik ve letafetten bahsetmek isterim...

Lawrence: Bu sizin için çok adaletsiz olur. Simetriye saygı göster-

memiz gerek. Şu ana kadar, *amor fati*'si olan kadın ve erkeklerden bahsettik, etiğe, estetik boyutun bir süsü veya bir ekiymiş gibi yaklaşmadık. Daha ziyade, kişilik etiğini tartıştık, hatırlıyor musun? Etik, diye anlaştık, yazgıları tarafından çekilen tüm insanların hayatına içkindir. Lütfen bize küçük değişikliklerle karşılık verme. Eğer meydan okumamızı ciddiye alacaksan, estetik boyutun senin etiğine nasıl *içkin* olduğunu bize söylemen gerek...

Joachim: İçkin değil.

Lawrence: Yetersiz bir cevap.

Joachim: Bunu savunuyorum ve başka türlüsünü yapamam.

Vera: O zaman Yargıç William'ın sözcüsü ben olacağım. Kendimi-
680 zi iyi, ahlâklı kişiler olarak seçmek, kendimizi tekrar insan ırkına dahil olarak seçmektir. İyilik, ötekiyle ilişkide iyiliktir. Tüm bu ilişkiler arasında mutlak olan bir ilişki vardır. Yargıç William'ın uzun açıklamasını bir metaforla özetlemeye çalışayım. Etiğin merkez noktası, ne tek bir kişinin vicdanıdır ne de içimizdeki (ya da ötekilerin içindeki) insanlıktır: Merkez noktası iki kişi arasındaki ilişkidir. Ne Teki, ne Hepsi: *Ahlâki sayı İki'dir*. Yargıç William (der ki) karısı olmadan bir hiçtir, karısı da (öyle der) onsuz bir hiçtir. Kendimi ahlâklı bir kişi olarak mutlaka mutlak bir ilişkinin içinde ve mutlak bir ilişkiyle beraber seçerim; biz beraber neysek o oluruz; yani ahlâklı kişiler. Tek bir tarih vardır: Neysek o olmamızın tarihi ve bu da mutlak ilişkinin yaşanmış tarihidir...

Joachim: Söylediklerin arasında kendime yakın bulduğum birkaç şey var. İlk olarak, ahlâki fail doğrudan ötekilerle bağlantılıyken, kaderini seven kişi için bu, muhtemel bir hediyeyi önceden buna niyetlenmeden alan kişidir. "Mutlak ilişki" terimini de kendime yakın buldum, zira mutlak olan koşulsuz olandır. Koşulsuz bir kaynağı olmayan hiçbir ahlâk olamaz. Yukarıdakilerin sonucunda, son olarak yalnızlık etiği fikrinden hiç hoşlanmadım. Yalnızlığın (tek başına olmanın aksine) özünde etik karşıtı ve siyaset dışı bir şey olduğu konusunda Hannah Arendt'le hemfikirim. Neyden hoşlanmadığımı kolayca tahmin edebilirsiniz: İki sayısı, ahlâk için yanlış bir sayıdır, iki kişinin ilişkisi mutlak olamaz, zira bu ilişki koşulsuz olamaz. Somut her insan ilişkisi kırılgandır, zira içinde pek çok olumsallık barındırır. Ve Yargıç William kendi evliliğinden bahsettiği için, Lawrence'ın bana karşı suçlamasını bu kez ben sana yöneltiyorum: Muhafazakârsın ve muhafazakârlığın patetik boyutlarda. Modern hayatta artık, "ölüm bizi ayırana dek" yok. Bunun bir faraziye olduğunu kastetmiyorum ama artık cazip veya ideal haline getirilen bir şey değil. İçimizdeki insanlık, akıl

değişime boyun eğmiyor, kırılgan değil, olumsallığa karşı koyuyor...

Lawrence: Aman Tanrım, bir de Vera'ya muhafazakâr diyorsun! Doğru "ölüm bizi ayırana dek" artık bir toplumsal norm değil ve evlilik yemini normalde hafifseniyor. Ama bu Vera'nın (ya da Yargıç William'ın) lehine bir nokta, aleyhine değil! Çünkü evlilik yemini ancak şimdi tamamen özerk bir jest olabilir, ancak şimdi bir varoluş seçimine içkin olabilir. Lütfen insanın kendi yazgısı kadar tüm olumsallıklarını da seçtiğini unutma. "Ölüm bizi ayırana dek" bir evlilik yemini olarak daha yeni olumsal oldu ve sırf bu yüzden onu ortak yazgınıza dönüştürebilirsiniz.

Joachim: Evlilik yemini açısından düşünmek benim için zor.

Lawrence: Ama tek bir tür mutlak ilişki olduğunu anlamıyor musun? Bir arkadaşlık da mutlak bir ilişki türü olabilir; bu konuda toplumsal gelenekler yoktur. Kendi itirazının zayıflığını açıkça görüyor olmalısın...

Joachim: Toplumsal geleneklerin çöküşünün kötü bir karşı-argüman olduğunu şimdi anlıyorum. Ama hâlâ mutlak ilişkilerin kurgusal olduğunu düşünüyorum. Mutlak ilişki diye bir şey yok.

Lawrence: O zaman hedefi sadece yaklaşık olarak tutturmaya çalışırsın. Hatırlamıyor musun? Her zaman sadece yaklaşık olarak çemberin merkezini tuttursun; çemberin tam merkezini asla vuramazsın. İki kişinin mutlak ilişkisi ahlâki merkezdir; biz bu merkezi yaklaşık olarak tuttururuz. Asla mutlak bir mutlak ilişkimizin "olmaması", Yargıç William'ın "koşulsuz" mutlak ilişkisine karşı bir argüman değildir.

Joachim: Ama mutlak bir ilişkiyi ne mutlak kılar? Onu ne koşulsuz kılar?

Vera: Varoluş seçimi. Yargıç William'ın yaptığı düzenlemede, varoluşsal seçiminde kendimizi ahlâklı kişiler olarak seçmek demek, mutlak ilişkiyi seçmek demektir. Tam da mutlak olarak, koşulsuz olarak seçildiği için koşulsuzdur. Neysen o olursun; yani mutlak bir ilişkideki iki kişiden biri.

Joachim: Peki ya üçüncü bir kişi araya girerse ve ilişki biterse?

Vera: Eğer varoluş seçiminde bir seçim yapmışsan, böyle bir şey olmaz. Üçüncü şahıslar devreye girebilir, ama ilişki parçalanmaz, zira koşulsuzdur, mutlaktır.

Joachim: Gelgelelim, sakıncası yoksa, ilişki gene de koparsa bu arkadaşlara ne olur diye hâlâ sorabilir miyim?

Vera: Varoluş seçiminin gerçeğe dönüşmediği tüm diğer durumlarda olan şey olur: Bu arkadaşlar kendilerini yitirir, başarısız varoluşlar olur.

Joachim: Bu kadar basit mi? Kendimi mutlak olarak bir başkasıyla beraber seçiyorum... ve sonra birdenbire mutlak bir ilişkiye mi giriyorum?

Vera: Hem evet hem de hayır. Evet, çünkü ilişki koşulsuz olacaktır. Hayır, çünkü o andan itibaren neysen o olacaksın; yani o andan itibaren ikiniz birden *başlayacaksınız*.

Joachim: Neye başlayacağız?

Vera: Tarihe, yaşanmış tarihe. Genel olarak yaşanmış tarih, neysen o olmaktır. İki kişi beraber neyseler o oluyorlarsa, bu etik-estetik açıdan yaşanmış bir tarihtir.

Joachim: Affedersin, bir itirazım daha var. Tekrar düşününce aklıma geldi, mutlak bir ilişkiye etiğe uygun denilebileceğini sanmıyorum. İki şeytan da mutlak bir ilişkiye girebilir. Ama bunlar iki melek bile olsa, insan yalnızca tek bir kişiye değil, rastladığı her kişiye ahlâklı davrandığında ahlâklı olur.

Vera: İki şeytanın mutlak bir ilişkiye girip giremeyeceği şu an bizi ilgilendirmiyor. Yargıç William varoluş seçiminde kendini bu mutlak ilişki içindeki ahlâklı kişiler olarak seçen iki kişiyi ele alıyor. Ama Yargıç William ve Sören'in diğer kişiliklerinin nazarında iki şeytan ilke olarak mutlak bir ilişkiye giremezler. Zira ahlâki yaklaşım, kendini açık etme yaklaşımıdır, oysa ahlâken kötü kişiler "kapalı bir kutu" olarak kalır.

Joachim: Kendimizi kötücüllüğümüzle de karşılıklı olarak açık edebiliriz.

Vera: Sören öyle düşünmüyor. Ve ne yazık ki, bu senin Kant'a da çok uzak değil. Senin içindeki ahlâk yasasının en azından örtük bir şekilde farkında olduğun düşünüldüğünde, sen herhangi birine zarar verme kararını kasıtlı olarak açık etmezsin. Kötü kişiler demek ki, Kant'a göre mutlak bir ilişkiye giremezler. Ya da bu olasılığı Kant açısından incelemeye çalışırsak bu böyle gözüküyor.

Joachim: Dün, Kant'ın radikal kötüyü aslında kavramadığı konusunda hemfikir olmuştuk. Peki ya Macbeth ve Leydi Macbeth? Bu, iki kötü arasındaki mutlak bir ilişki değil miydi?

Vera: Shakespeare'in oyununda iki kötünün mutlak ilişkisi deliliktir: Bu da böyle bir ilişkiye katlanmanın bizim tinlerimizin kapasitesinin ötesinde olduğunu gösterir. Ama varoluş seçiminde evrensellik kategorisi kapsamında ahlâklılığı seçmek... o, sadece sınırlara ve daha ötesine kadar gidenlere değil, herkese açıktır. Ancak mutlak ilişki etiğe uygun olduğu takdirde, bir erkekle bir kadın veya iki erkek veya iki kadın karşılıklı olarak kendilerini birbirlerine açık edebilirler.

Joachim: Ama kendini karşılıklı açık etmek neden etiğe uygundur? İtirafın rahatlama ve karşılıklı itirafın da karşılıklı rahatlama getirdiğini kabul ediyorum. Ama rahatlama, eğer çok kolayca elde ediliyorsa, ahlâki açıdan sorunlu olabilir...

Vera: Karşılıklı itiraf Yargıç William'ın kendini açık etme fikri için uygun bir tarif değildi. Mutlak bir ilişki mutlaktır, çünkü ilişkideki iki kişi birbirlerine karşı şeffaf olurlar.

Joachim: Kendimize karşı bile şeffaf olmadığımızı zaten biliyorduk...

Vera: Gene yaklaşık olarak tutturmaktan bahsediyoruz. İki insan ancak becerebildikleri ölçüde birbirlerine şeffaf olabilirler: Belki de kendilerini ötekine açık ettiklerinde kendi kendilerine de daha şeffaf olacaklardır. Şeffaflık mutlak itimadı, güveni temsil eder... 683

Joachim: Bir insana nasıl mutlak bir güven duyabilirsin?

Vera: Bu Sören'in de sorduğu bir soruydu. Ama etik alanında bu soruya verilebilecek bir cevap yok. Etik alanında ötekinden beklentilerin vardır. İnsan, ancak ötekinden hiçbir şey beklemiyorsa, mutlak (sadece yaklaşık değil, mutlak) bir güven duyabilir. Bu noktada hâlâ mutlak bir ilişkiden bahsedip bahsetmediğimiz tartışmaya açıktır. Ancak, etiğe geri dönmeyi öneriyorum. Etikte mutlak ilişki tamamen simetriktir: Bu yüzden kendini açık etme de karşılıklıdır.

Lawrence: Bu kendini karşılıklı açık etmek beni de rahatsız etti. İnsan başkasının içini biliyorsa, bu başkası nasıl hâlâ ilginç olabilir? Bu ilişkiden bende zaten olmayan ne bekleyebilirim?

Vera: Bir ara Joachim şöyle dedi: Etik ilginçlikle ilgili değildir. Ve etik bilgiyle de ilgili değildir. Etik, bir şeyler yapmakla, bağlantı kurmakla, eylemde bulunmakla, iletişim kurmakla, ama öncelikle oluşla ilgilidir.

Lawrence: Ama ben Joachim değilim. Ben ilginç olanı, sürprizleri severim. Kendini bana açık eden ve benim de kendimi ona açık etmemi bekleyen uysal bir hanımefendiden ziyade şeytani, hatta kötü bir karakter çekicidir benim için.

Vera: Kendini karşılıklı açık etme hakkında kurduğun imgeyi bir analiz seansından ödünç almışsın. Kendini analitik olarak açık etmek kuşkunun açık edilmesidir. Kendini varoluşsal olarak açık etmekse mutlak güvenin açık edilmesidir.

Joachim: Kendini açık etmenin neden etiğe uygun olduğunu hâlâ anlamıyorum. İyi olduğumu açık etsem dahi, kendimi açık ederek iyi olmuyorum.

Vera: Bu çıkışın, sana hâlâ bir açıklama borçlu olduğumu anımsat-

tı. Biraz önce dedin ki, kendini etiğe uygun seçmiş olan kişi sadece mutlak bir ilişki içinde olduğu tek bir kişiye değil, rastladığı her kişiye ahlâklı davranmalıdır. İnsanın, kendi varoluş seçimini yaptığında, kendini tekrar insan ırkının içinde, ailesinin, ülkesinin içinde, kendi çağında vs olarak seçtiğini hatırlarsın. Derken o kişi, kendini daha baştan bir görev, erdem ve yükümlükler dünyasında olarak da seçer. Eğer görevlerini yapar, yükümlülüklerini yerine getirir, bu erdemleri uygularsan, sözlerini tutarsan vs, neysen o (ahlâklı bir kişi) olursun. Ahlâklı bir kişi olmak bu demektir. Yargıç William bu görevlerden (yargıç olarak, devletin bir tebaası olarak, bir aile babası vs olarak görevlerinden) bahseder, ama ne karısına karşı görevlerinden ne de karısının ona karşı gö-

revlerinden bahseder. Zira, gördüğün gibi, mutlak bir ilişkide görev yoktur. Mutlak bir ilişki ahlâklı bir adamın yaşanmış tarihidir, ahlâklı bir kadının ahlâklılığının koşulsuz kaynağıdır, etik hayatın *arché*'sidir, ama tek başına ele alındığında "etiğe uygun" değildir. Hannah Arendt ahlâklı bir kişinin kendi içindeki öteki kendisiyle sohbet ettiğini öne sürer, tıpkı Sokrates'in yaptığı gibi, ama Sören bunu kabul etmez. Sokrates istisnai bir adamdı, derdi Yargıç bize, ama biz istisnai insanlar değiliz, sıradan kadın ve erkekleriz. Tinimizin içindeki öteki kendimizle etik tartışmalar yapmayız, etten kemikten başka kişilere, varolan başka kişilere ihtiyaç duyarız. Kendini karşılıklı açık eden ve birbirlerine karşılıklı güven duyan iki ayrı varolan kişi; "tek kişi olarak iki kişi"nin diyalog halindeki ilişkisinin yerine geçerler. "Tek kişi olarak iki kişi" değil, "iki kişi olarak tek kişi." "Tek kişi olarak iki kişi" olduğunda ortada kuşku olabilir, ama "iki kişi olarak tek kişi" olduğunda ortada kuşku olamaz, zira bu iki kişi birbirlerini sevmektedir. Birbirlerini koşulsuz sevmektedirler. Varoluş açısından eşit olanların (ve varolan her iki kişi de kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında seçmişse, etik açıdan da eşit olanların) koşulsuz sevgisi mutlak ilişkiye denktir.

Joachim: Kısacası etiğin temeli sevgidir. Bu eski bir hikâye. Neden onu yeni bir ambalajla satalım ki?

Vera: Daha da kötüsü, en azından senin için, sadece ambalajın yeni olması değil. Etiğin temeli sevgidir, ama ne *agape* [pratikteki sevgi], ne de *caritas*'tır [şefkat], bunların hiçbiri değildir. Etiğin temeli Eros, yani erotik sevgidir. Gelgelelim erotik sevgi tanım gereği estetikle ilgilidir.

Joachim: Demek bu etiğin temeli kaygan bir zeminin üzerinde...

Vera: Üzgünüm, biraz ileri gittim. Aslında, Yargıç William'ın etiğinin *temeli* erotik sevgi değildir; eğer öyle olsaydı bir yargıç olarak görevlerini nasıl yerine getirirdi? Onun etiğinin temeli kendini ahlâklı bir

kişi olarak seçtiği varoluş seçimidir; karısının etiğinin temeli de budur. Erotik sevgi etiğin temeli veya zemini değildir, etiğin taşıyıcısıdır. Etiğin can damarıdır. Görevini yerine getir... bu, hayatın altınağacının yeşil tacı imgesinden çok uzak! Ama birbirlerine erotik bir sevgi duyan ahlâklı kişilerin hayatının altınağacı (gerçekten) yeşildir. Ebedi kaynak yeşildir.

Joachim: Sevgili Vera, bu kötü bir şiir...

Vera: Belki kötü şiir ama iyi hayat. Ve "ebedi kaynak" burada çok özgül bir anlama geliyor. Mutlak, koşulsuz bir ilişki aracılığıyla iki kişi beraberce neyseler o olurlar. Bu yaşanmış tarihtir. Ama (ister uzun olsun, ister kısa) bu tarih boyunca asla yaşlanmazlar. Birbirlerini her gün yeniden keşfederler. Bu hem ilk aşktır hem de son.

Lawrence: Şimdi bunu, hem de bu tarzla söyleyince, bu etik-estetik hayatın cazibesini fark ettim. Yanılmışım. Ebedi kaynağın tarihi ilginç, renkli ve insanın içini ısıtan bir tarih. Ama yazık ki, bu tamamen imkânsız. Biraz önce demiştim ki, mutlak bir ilişkiyi ne biz isteriz ne de toplumsal-tarihi nedenlerden ötürü böyle bir ilişki mümkündür. Fikrimi değiştirdim: Böyle bir ilişki isterim ve toplumsal-tarihi olabilirlik de konuyla tamamen alakasız. Ama gene de böyle bir ilişki imkânsız. Psikolojik olarak imkânsız. Her zaman iyi değiliz. Kendimizi sürekli açık edemeyiz; bunu yapabilsek bile, yapmak istemeyiz. İki kişi arasındaki ilişkiye karışan üçüncü bir şahıs hep mevcuttur. Ve bana itiraz edip, koşulsuz bir ilişki seçimi koşulsuz bir seçimdir, dersen, ya zor olanı yapmamız gerek ya da kendimizi yitirmemiz, dersen veya yaptığımız seçimi yaklaşık olarak tutturmamız gerek, dersen, ben de sana arkadaşın Sören'in bu bildik hilelerinin hiçbirinin bu sefer işe yaramayacağını söylerim. Çünkü neysek o olmak sonuçta dikenli bir yolsa, ahlâk yasasının insafsız yargısıyla, insanın arkadaşına veya karısına duyduğu erotik sevgi arasında ne fark kalır? Üstelik, etiğin ilkiyle hiçbir alakası yoksa, ikincisiyle alakası nedir?

Vera: Sevgili Lawrence, benim işimi çok kolaylaştırdın. Şu anda yapmam gereken tek şey, senin Nietzscheci kişilik etiğini savunan kendi tezini sana geri atmak. Acı ve keyif, ya da senin deyişinle saadet ve çarmıha gerilmek birbiriyle kıyaslanmamalıdır, zira bu ikisi sıkı bir şekilde iç içe geçmiştir. Öyle olsun. Ve Kant'ın özerk insanıyla, Nietzsche'nin özerk insanı arasındaki farkı biliyorsan eğer, Yargıç William'ın mutlak ilişkisiyle Kant'ın koşulsuz ahlâk yasası arasındaki farkı da anlıyor olman gerekir. Bunları birbirinden ayıran çizgi, kolayla zoru birbirinden ayıran çizgi değildir. İyi olan her şey (sadece ahlâkı anlamda iyi değil) zordur. Aradığımızı bulduk işte.

Joachim: Evet, bulduk.

Lawrence: Bense, daha ziyade aramadığımız bir şeyi bulduğumuzu düşünüyorum. Etik olanın estetik yönünü arıyorduk ve etik olanın güya taşıyıcısı olarak mutlak ilişkinin erotik sevgisini bulduk. Ama erotik sevginin neden etik bir *valeur*'ü [değeri] var? "Ebedi kaynak" gibi klişeler (üzgünüm Vera) yardımcı bile olamaz. "Estetik", özellikle Kantçı bir arkadaşın huzurunda, basitçe tensel veya duyusal olan anlamına gelebilir. Ama ben "estetik" derken güzel, yani biçimi, tadı vs güzel olandan bahsediyorum. Mutlak ilişkinin erotik sevgisiyse, itiraf etmeliyim ki, katı Kantçı anlamda "estetik" ama benim kastettiğim anlamda değildir. En azından, bunun benim kastettiğim anlamda "estetik" olup olmadığını henüz bilmiyorum.

Joachim: Şaşırma sırası bende. Erotik sevginin hem Kantçı anlamda hem de Kantçı olmayan bir anlamda estetik olup olmadığından nasıl şüphelenebilirsin? Senin Platon'u unuttun mu? Güzel bir oğlan bedeninin çekiciliği? Ya da öğreticinin güzel ruhunun çekiciliği?

Lawrence: Hayır, onları gayet iyi hatırlıyorum. Ama Vera Yargıç William veya karısının bedeni konusunda bizi karanlıkta bıraktı. Bu ikisinin ruhları tamam, ama bedenleri çirkin olabilir. Ve, eğer beraber yaşlanıyorlarsa, bedenleri elbette çirkin olacaktır.

Vera: Yargıç, ona göre karısının dünyanın en güzel kadını olduğunu ve yaşlandıkça daha da güzel olduğunu söyler.

Lawrence: O zaman iki alternatif var. Ya güzeli çirkinden ayırmakta kullanılan bir kanon veya kriter var ya da sevdiği kişi herkes için en güzel kişiyken, hoşlanmadığın kişi de en çirkin kişi. İkinci durumda güzel ve çirkini birbirinden ayırt etmeyi unutabiliriz, zira bu ayrımın yerine "sevmek" veya "hoşlanmamak" ikame edilebilir. Bana güzel gelen, sana çirkin gelebilir. Bence bu çocukça bir saçmalık. Sadece (kabul ediyorum ki) yaklaşık olarak olsa bile, güzeli çirkinden ayırmakta kullanılan bir kriter vardır.

Joachim: Beni şaşırtmaktan asla vazgeçmiyorsun, sevgili dostum. Dün doğruyu yanlıştan ayıracak bir kriter olduğunu reddettin. Ancak, bugün, güzel için ortak, öznelerarası bir kriteri savunuyorsun, hatta sözde "nesnel" bir ayrım belirleyen bir kanon olabileceğini öne sürüyorsun. Eğer sen, "benim hakikatim" diyebiliyorsan, neden zavallı Yargıç William en azından aynı meşrulaştırmayla karısına, "benim güzelim" diyemesin? Bu noktada benim sorularım olabilir, ama senin olmamalıdır. Yargıç William karısına baktığında dünyanın en güzel kadınını, ilk aşkın ebediyetiyle sevdiği kadını gördüğünde, tıpkı Platon'un diyaloglarındaki âşıklar gibi güzelliği sevdiğini kabul etmen gerekir...

Lawrence: İkna olmadım.

Joachim: O zaman hakikat hakkında söylediklerinin tümünü baştan düşünmen gerek.

Lawrence: Ve ikna olsaydım bile, şu ana kadar ele aldıklarımız arasında etiğin estetik yönüyle ilgili ana konulardan herhangi biri olduğunu hâlâ kabul etmezdim.

Vera: Bu "ana yön" ne o zaman?

Lawrence: En azından bir soru sordun. Bu belki de sorduğun ilk soru. Dur bakayım. Sen, kendimizi evrensellik kategorisi kapsamında seçtiğimizde, estetik bir yönün etiğe içkin olduğuna bizi ikna etmek istedin. İçkinlik bu noktada, estetik yönün etiğin bir eki, salt süsü olması anlamına değil, etiğin estetiksiz mümkün olmayacağı anlamına gelir. Erotik sevgi ve onun mutlak ilişkisi etiğin taşıyıcısıysa eğer, sen söyleyeceğini söylemişsin. Beni rahatsız eden hâlâ evrensellik kategorisinin şemsiyesi altında durmamız. Doğru, Kierkegaard'ın kastettiği şekilde bireysel olan evrensel olandır, ama sen başka bir bağlamda her kişinin kendi tarzında ahlâklı olduğunu, ahlâklı her kişinin farklı olduğunu vs söyledin. Güzelliğin ahlâklı kişiler arasındaki farkı nasıl gösterebileceğini hâlâ anlamış değilim. Ahlâklı olan herkes güzel değildir... yoksa öyle mi? Ve öyle olsalar bile, eşit ölçüde güzel olamazlar. Güzellikten bahsettiğimizde "eşitliğin" bir anlamı yoktur, zira güzel biriyle diğeri arasında bir karşılaştırma yapılamaz, gelgelelim hâlâ az veya çok güzel, ya da "evet, güzel" veya "hayır, değil"den bahsedilebilir. Ve her ikisi de ahlâklı ve iyi olsa bile, güzel bir kişiliği, daha az güzel birinden ayırabilirim. Kriterin ne, neye göre ayrım yapıyorsun? Ya da niye ayrım yapmıyorsun?

Vera: Tüm bu ayrımları gayet mutlu bir şekilde yapabilirim, ama bunların etikle alakası olmaz. Ve burada etiğin estetik yönünü tartışıyoruz.

Lawrence: Yanlış! Joachim'in sıkıcı evrenselciliği seni etkilemesin lütfen. İtiraf ediyorum, senin evrenselciliğin daha katlanılabilir. İçimizdeki insanlık ile, tüm insanlar olarak biz arasındaki rahatsız edici ayrımı kaldırdın, ama hâlâ "herkes bunu yapabilir", "herkes kendini seçebilir" vs gibi laflarla evrensellik kategorisine takılıp kalıyorsun. Ama sevgili Vera, herkes zarif, güzel, asil, incelikli, derin ve yüce olamaz; gelgelelim bunların hepsi etik kategoriler olduğu kadar estetik kategorilerdir de.

Vera: Bunların hepsini yemekten önce tartıştığımızı ya da ele aldığımızı düşünmüştüm. Sana, varoluş seçimimizde kendimizi farklılık

kategorisi kapsamında seçmemiz üzerine yaptığımız uzun tartışmayı hatırlatırım...

Lawrence: Ama ben onlardan bahsetmiyorum. Daha doğrusu, benim açımdan birinin kendini evrensellik kategorisi kapsamında mı, yoksa farklılık kategorisi kapsamında mı seçtiği aslında fark etmiyor. Bu iki tür insan arasında da öne çıkanlar vardır; bunlar daha asil, daha yücedir. Senin ayrımın önemli olabilir, ama ne evrensel ne de farklılık olan, başka bir temel kategoriyi gözden kaçırıyor bu ayrım. Düzeltiyorum: "Kategori" terimi uygun olmadı, zira bu noktada devasa bir farklılık söz konusu; bu farklılık şairin yaratıcılığıyla filozofun yaratıcılığı arasındaki farklılık değil. Bu farklılık daha ziyade büyük bir sanatçıyla daha az büyük bir sanatçı arasındaki farklılığa benziyor olsa da, benzemediği yönler de hayli fazla. Zira burada farklılığı yaratan, bir konudaki yetenek değil, "olma" tarzı. Ama bu, "oluş"la hiçbir ilgisi olmayan bir "olma"; o bir gerçek. Aklın gerçeği değil, bir kişilik gerçeği. Ebedi bir gerçek değil, geçici bir gerçek: bir sonluluk gerçeği. Bir insanda bu sonluluk gerçeğinden daha önemli bir şey var mıdır?

Vera: Son gününe kadar neysen o olursun. Ebedi olan tek şey, neyse o olmadan ebedi *olandır*. Joachim'in "aklın gerçeği" ebedidir. Sen de sonluluğun gerçeğinden, daha doğrusu *bir* gerçeğinden bahsediyorsan, senin gerçeğin neyse o *olmadan* var olamaz. İnsanın bu pratiğe dönük beylik lafı anlaması için filozof olması gerekmiyor. Bir çocuk doğar, mevcudiyet kazanır, var olur. Yaşamak genel anlamda neysen o olmaktan başka bir şey değildir. Daha dar bir anlamdaysa (ki, sen bunu yalnız felsefeden değil, deneyim ve gözlemlerden de bilirsin) pratikte sonsuz olasılıklar içeren bir yığın olarak doğarsın. Bu olasılıkların her biri (*in abstracto* [soyutlamada]) olabilirsin, ama bunların birkaçı *olacaksındır*. Her bir oluş, başka bir oluşu hükümsüz kılar. Eğer kendini seçmeyi başaramazsan, baştaki olasılıkların birkaçı gelişigüzel bir tarafa ayrılacak, öteki olasılıklar bir köşeye itilecek, ama hiçbiri seçilmiş olmayacaktır. Nesin ve ne oluyorsun, bunların hepsi dış ve iç (psikolojik) koşullar, diğer olumsallıklar tarafından belirlenir. O zaman yaderk olursun. Ama bütün bunları zaten ele almıştık. Bu yüzden, "oluştan azade bir varlık"la ne kastettiğini ve niye böyle yanlış anlaşılması imkânsız bir *pathos*'la bu hayalete işaret ettiğini anlayamadım.

Joachim: Sevgili Lawrence'ımız birdenbire geleneksel metafiziğe dönmüş olabilir. Bireysel tözleri düşünmüş olabilir; gerçi Leibnizci bir bireysel töz bile Tanrı'nın öngörüsüyle neyse o olur. Ama Lawrence'ın bireysel tözü yalnızca rastlantısal, olumsal tezahürlerini değiştiren

ebediyet. Peki ama, o zaman neden ebediyete "sonluluğun bir gerçeği" denildi? Of, tam bir karmaşa yarattın!

Lawrence: Ortada bir karmaşa var, ama onu ben mi yarattım acaba? Birinin önemli bir kişilik olduğu gerçeğini felsefi olarak nasıl anlatırsın? "Doğası gereği" mi öyledir? Kimse "doğası gereği" bir kişilik olamaz. Öte yandan, önemli bir kişilik değilsen, önemli bir kişilik *olur* musun? Hayır, gene yanlış!

Joachim: Ama bu gene de doğru!

Lawrence: Hayır, yanlış. Vera, eğitimsiz bilgeliğine dayanarak, konuşmamızın vardığı sonuçlardan birini gayet güzel özetledi. Ya varoluş seçiminde kendini şu veya bu şekilde seçersin ve özerk bir şekilde neysen o olursun (ki bu noktada özgürlük olumsal belirlenimlerin seni itmesi değil de, kaderinin seni kendine çekmesini temsil eder) ya da kendini seçmeyi beceremezsin ve gene biri olursun, ama seçimini yaparak değil... daha ziyade gelişigüzel seçeneklerin, belirlenimli, koşullu bir şekilde bir kenara ayrılmasıyla. Bu tür bir kişi, *olur* ama *var olmaz*, zira varolan bir kişi değildir. Elbette üçüncü bir ihtimal daha vardır. Bununla da, bir varoluş seçimi gerçeğe dönüşmediğinde karşılaşırız. O zaman varolan kişi parçalanır ve başarısız bir varolan kişi olarak kalır. Ancak, henüz ne seçilen, ne de ötekiler tarafından belirlenen "bir şey"i tartışmadık. Bu "şey" bir hayalet değil: Ben ona "kişilik" diyorum.

Vera: Neden kişiliğin seçilmediğini düşünüyorsun?

Lawrence: Çünkü, bilirsin, onu yitiremeyiz. Biz parçalara ayrılsak bile, hatta başarısız bir varoluş olsak bile kişiliğimiz varlığını sürdürür. Sonluluğun değişmez gerçeği, oluştan azade bir varlık [*being*] derken ben bunu kastediyordum. Ama felsefe dili beni müşkül durumda bırakt. Ne kastettiğimi felsefi olarak anlatamam. Kişilik, Aristotelesçi veya Leibnizci anlamda bir töz değildir. Onun rastlantısallıkları "yoktur", görüngüde tezahür etmez, ortaya çıkan bir öz değildir, "metafizik" bir şey değildir. *Dasein* ontolojisinin dilinde de tarif edilemez. "İnsanlık durumu" değildir, tarihsellikle alakası yoktur; onu varoluş felsefesinin dilinde de tarif edemem, ki bu da zaten başlangıç noktamdı. Onu Kantçı dilde de tarif edemem. Felsefe bu varlık gerçeğinin farkına kesinlikle hiç varmamıştır, zira o ne bir "özne" ne de bir "nesne", hatta bir özne-nesne hiç değil... ve epistemoloji veya etikle hiçbir alakası yok. Bu varlık gerçeği, hediye vermeden hediyeler veren biridir, hediye veren kişiden ziyade o bizzat bir hediyedir. Ama, nasıl anlatsam, topraktaki tuzdur. Ya da Goethe'nin metaforunu tercih edecekseniz, hayatın altınağacının yeşil tacıdır...

Vera: Lawrence şimdi de sen şair oldun, ama kusuruma bakma pek

amatör bir şairsin. "Kişilik"ten bir hayalet veya gizemli bir şeymiş gibi söz ediyorsun hâlâ...

Joachim: Affedersin, senin bu hayalet benzeri "kişiliğin"in etikle hiçbir alakası olmadığını söyledin. O zaman bu karakteri, bir kişilik etiğinin olabilirliğini ele aldığımız bir tartışmaya neden karıştırıyorsun?

Lawrence: Önce Joachim'e cevap vereyim, daha kolay çünkü. Yüce bir kişiliğin topraktaki tuza benzediğini söyledim. Varoluş seçiminde kendimizi seçerek, neysek o oluruz (yani ahlâklı kişiler, şairler, siyasetçiler, filozoflar vs). Ama bu seçim bize tuzu sağlamaz. Tuz olsun, olmasın, neysek o oluruz, zira kendimizi seçmişizdir. Ama tuzun var-
690 lığı ya da yokluğu hâlâ devasa bir fark yaratır. Varlığın anlam doluysa, eylemlerin de dolu olur. Varlığın güzelse, eylemlerin de güzel olur. Eğer bir kişilik anlamlı ve güzelse, o kişiliğin varlığı etrafındaki her şeyi değiştirir. Yargıç William, Vera'dan öğrendiğimiz kadarıyla, mutlak ilişkideki erotik sevgiyi etiğin taşıyıcısı olarak tarif etmişti. Tuz da taşıyıcı kadar önemlidir...

Joachim: Hayır, onun kadar önemli değildir. Daha önce, estetik öğenin varoluş seçiminde kendimizi ahlâklı kişiler olarak seçmemize içkin olduğu sonucuna varmıştık, ama seni anladığım kadarıyla, insan senin bakış açında yüce bir kişilik olmadan da ahlâklı bir kişi veya iyi bir şair ya da avukat olabilir.

Lawrence: Kişilik de seçimlerimize, en azından farklılık kategorisi kapsamında yaptığımız seçimlere içkindir belki.

Joachim: Ama bir dakika önce bizim onu seçmediğimizi söyledin. Eğer bu seçim yapmanın gerekli koşuluysa, biz de çekilmekten ziyade itiliriz. Eğer gerçekten boşluğa atlıyorsak, ancak o zaman senin "kişilik" dediğin şey gerçekten seçim yapmamızın iç koşullarından biri (gerçi, sadece biri) olabilir. Neysek o oluruz: yani, pek çok şeyin yanı sıra, şöyle şöyle bir kişilik. Üzgünüm, mantıktan kaçamazsın.

Lawrence: Umurumda değil. Platon'un güzel cümlelerinin ve tezlerinin biraz derinine insen, onun da tezlerini metaforlarla bağladığına şahit olursun.

Joachim: O daha iyi metaforlar icat etmişti.

Lawrence: O önce doğmuş olmaktan faydalandı. Kıyafetler, son doğana miras kaldıklarında yıpranmış olur. Üzgünüm, henüz Vera'ya cevap veremedim. Evet, benim kişilik dediğim şey, gizemli bir şeydir, ama sadece onu tarif edemediğimiz için değil, aynı zamanda kişilikler bir haleyle çevrili olduğu için de gizemlidir. Kişilikler sanat eserleri gibidir. Yorumsama açısından tükenmez kaynaklardır ve tamamen güve-

nilir olsalar da, hâlâ öngörülemez olmayı sürdürürler. Onları süslü kelimeler kullanmadan tarif edemem. Ben bir şair değilim, şiirlerim berbat. Ama benim berbat şiirlerim, süslü kelimelerim ve yanlış ifade edilmiş *pathos*'um birer ipucundan başka bir şey değil.

Vera: Neyin ipucu?

Lawrence: Hiçbir şeyin. Belki de bu senin dolaylı iletişim dediğin şey.

Joachim: Berbat şiirler aslında bir ipucudur; fikirlerin yavan olduğunu anlatır. Senin fikirlerin, Lawrence, yavan. Bir düşün, ne söylediğinin birazcık düşün.

Lawrence: Düşünüyorum...

Joachim: Senin o genç tarzınla düşünüyorsundur. Ama olgun bir şekilde düşünmüyorsundur.

Lawrence: Lütfen sırf otuz yaşında olmana bakıp da yaşlılık taslama...

Joachim: Otuz, yirmi üçten gene de büyüktür. Ama bunun konuyla alakası yok. "Kişilik" temasını tartışmaya nasıl sunduğunu hatırlıyor musun?

Lawrence: "Kişilik" temasını tartışmamıza sunmadım. Kendimizi tamamen bir kişilik etiği sorununa adadığımızı unuttun mu? Kişilikten başka bir şey konuşmuyoruz.

Joachim: Henüz eleştirilmeden kendini savunma. Kişilik etiğini tartışırken, etiğe yoğunlaşıp, kişiliği görmezden geldik. "Kişiliği" sorgusuz sualsiz öylece kabullendik demek istemiyorum, ama kişilik yorumumuzu ana kaygımıza dayandırdık. Kişiliğin "yüceliği" gibi bir görüngüyü ayrıca tartışma fırsatımızın hiç olmadığı konusunda haklısın. Biri kendini ahlâklı bir kişi olarak seçtiğinde ve neyse o olduğunda, onun tamamen bir kişilik (yani tamamen eşsiz bir varlık) olacağını önvarsaydık ve bence bunda haklıydık. Bazı iyi kişilerin ötekilerden daha önemli olduğu doğru olabilir (aslında doğrudur) ama hem daha önemliler, hem de daha az önemliler iyi olduğu müddetçe bunun bir önemi yoktur. Bunun bir önemi yoktur diyebilir, hatta bunun etik açıdan bir önemi yoktur diye de ekleyebilirsin. Kendimi daha Kantçı bir yolla ifade edeyim: Etik açıdan bir öneminin *olmaması gerekir*. Etik, farklılıkla ilgili değil, evrensellikle ilgilidir. Herkes en azından bir açıdan kendini seçebilir, yani ahlâklı bir kişi olarak seçebilir. Tekrar edeyim, etik demokratiktir, eşitlikçidir, hatta merkezi yaklaşık olarak tutturmaya çabalayanlar sadece birkaç kadın ve erkek olsa bile. Kişilikleri, onların yaptığı veya *yapmaktan kaçındığı* şeyler açısından değil de, onların (Nietzsche'nin terimini bu kez sempatiyle kullanırsak) *yalnız-*

ca varlıkları açısından ele alırsan, başımız şimdi düşündüğünden daha büyük bir belaya girer. Belli ampirik gözlemler seni destekleyebilse dahi kendini bir sürü kuramsal zorlukların içine sokacağından eminim. Yaratıcı kişiliklerin temsili örnekleri hakkında kuram yapmak istersen de zorluklarla karşılaşırsın, diye ekleyebilirim. Ama son durum benim asıl kaygım değil.

Lawrence: Herkes kendi tarzında iyiyse, kimse ölçülemez veya karşılaştırılamazsa, herkes eylemleri ve eserleriyle birlikte adaletin ötesinde veya üzerinde yer alıyorsa, "Etik eşitlikçidir" demenin manası ne?

692 *Joachim*: Bunu sana zaten söyledim. Herkes kendini ahlâklı bir kişi olarak seçebilir. Herkesin varoluş seçimine eşit erişiminin olduğunu söylemiyorum, zira bu aptalca olur, ama herkes boşluğa atlayabilir ve hiçbiri ötekinden daha fazla veya daha az atlayamaz. Her şey kararlılığa bağlıdır.

Vera: Sözünü kestiğim için üzgünüm, ama sana Sören'in takma adlarından bir başkasını, yani Johannes Climacus'u okumanı öneriyorum: özellikle de *Concluding Unscientific Postscript*'teki [Bilimsel Olmayan Sonuç Notu] Lessing hakkındaki bölümü. Burada özellikle iman atlayışından bahseder; evet, boşluğa yapılan her atlayış nihayetinde iman atlayışıdır. Sizin kişiliğin "önem"i, "güzelliği" ve "yüceliği" dediğiniz şeyler bu atlayışı kolaylaştırabilir, ama aynı zamanda atlayan kişinin ayaklarını da ağırlaştırabilir. Bu atlayış onlara bağlı değildir.

Joachim: Ben devam edeyim. Senin "kişilik" dediğin şey bazen "karakter"le özdeştir. Ama "karakter" kelimesinin de birden çok anlamı vardır. Örneğin, "karakterli bir adam" iyi karakterli bir adamdır, ahlâklı bir kişidir. Kötü karakterli adamsa ahlâksız bir kişidir. Bu açıdan bir "karakter" tahlili yapmak tartışmamıza bir şey kazandırmaz. İnsan "asil bir karakter"den de bahsedebilir. Bu noktada senin sorunlarına biraz daha yaklaşırız. Ama gene de çok yakın değil. "Asalet" ne bir tesadüf ne de "ahlâklı kişi" denilen tözün bir karakter özelliği olmasına karşın, ahlâklı kişi asil bir karakterdir. Ahlâklı her kişinin kendi karakteri vardır ve ahlâksız kişilerin pek çoğunun da kendi karakteri vardır ama çoğunluğunun yoktur. Onlar basitçe anlatmak gerekirse, karaktersizdir: Rüzgâr tanrısı Aelous'un harpı gibi, sadece rüzgâr estiğinde ses çıkartırlar. İnsan karakterli olduğunda, bu karakterin "özdekliğiyle" o kişinin kaderi arasında yakın bir ilişki vardır.

Lawrence: Tüm bu söylediklerin ilginç, ama konuyla alakasız.

Joachim: Ben de tam bunu kastediyordum. Konuyla alakasız. Çün-

kü sen kişilikten konuyla alakasızmış gibi bahsetmiyordun, ne de karakterden veya adına "kişilik gerçeği" dediğin şeyden. Asalet, ulvilik, yücelik, güzellik, önem (yoksa ehemmiyet miydi?) vs gibi birkaç "kişilik gerçeği" saydın ve tüm bu gerçeklerin gizemli olduğunu ekledin. Üstelik, onlar "olmaz", sadece "vardır"; zaten bu tür kişilik bu yüzden olmaz, sadece *vardır*.

Lawrence: Bunlar benim konuyla alakalı saydığım şeyler.

Joachim: Tekrar düşün lütfen. Eğer asalet ve bayağılıktan bu şekilde bahsedersen, Nietzsche'nin asil ve bayağı arasında belirlediği ayrıma geri dönersin. Ve bu ayrım da bir sınıf ayrımıdır. "Sınıf" teriminden korkmuyorum, ama bunun senin gizeminin maskesini düşürmesinden korkuyorum. İnsanlar bir asil olmak üzere yetiştirildikleri için asil olurken, ötekiler böyle yetiştirilmedikleri veya iyi yetiştirilmedikleri için banal veya bayağı kalırlar. Senin bahsettiğin asil kişilik, güzel bir yarış atından başka bir şey değil. Görüyorsun ki, "güzel" bir yarış atı dedim, zira onun güzelliğini yadsımıyorum. Ama senin bahsettiğin güzel-asil insan, tıpkı güzel bir yarış atı gibi, iyi bir aileden gelir, kökeni seçkin atalara dayanır, atalarının ayak izinden yürümesi için yetiştirilir ve eğitilir ve üstelik sürekli alıştırma yapar. Her gün kendini disipline sokar, kendi üzerinde çalışır; onun üzerinde çalışan ötekiler kadar azimle. Bu yüzden senin bahsettiğin mükemmel asil kişilik olur.

Lawrence: Nietzsche tüm bunların ötesine çoktan geçti. Asil veya ulvi bir karakterinin olması için sınıfa ihtiyacın yok. İhtiyacın olan şey kültür...

Joachim: Şimdi kendi kazdığın kuyuya düştün. Kökeni sınıf veya kültüre dayansın ya da dayanmasın, "kişilik gerçeği"nin hiçbir "gizemli" yanı yok. Öncelikle, bu gerçek olmadan var olmaz. Ebeveynin, sınıfları veya kültürleri gereği iyi yetiştirildikleri için asilse, sen de asil "doğarsın." Kendini varoluş seçiminde seçersen, olduğun her şeyi seçersin; açıkça görüldüğü gibi sınıfın ve kültürün de dahil olmak üzere. Merkeze kendini alırsın ve olmaya başlarsın. Senin "gerçeğinin" bu noktada bir fark yaratmasını anlamıyorum. Söylemeye gerek bile yok, seni Kantçı bir açıdan da çürütebilirdim ama seni kendi alanında da çürütebileceğimi göstermek istedim.

Lawrence: Bu Vera'nın alanı.

Joachim: Yemekten önce *pluralis majestatis*'li bir dille konuşuyordun; ben de aksini kanıtlamadığın müddetçe, hâlâ varoluş yorumsamasına başvurduğunu varsaymakta haklıyım.

Lawrence: Ona acil durumlarda başvuruyorum, aksi takdirde benim izlediğim yol kendime özgü.

Joachim: Değindiğin noktayı mı anlamadım?

Lawrence: Hem anlamadın hem de anladın. Anladın, çünkü üst sınıf, yüksek kültür veya her ikisi de olmadan, "yüce", "güzel", "asil" veya "ulvi" kişilik olmaz. Yunanlarda hem üst sınıf hem de yüksek kültür vardı, feodal çağda sadece üst sınıf vardı, bizse ya sadece üst sınıf ya da her ikisi birden olsun diyebilecek durumda değiliz, ama bizde de hâlâ yüksek kültür olabilir. Ve değindiğim noktayı anlamadın, çünkü "yüce", "güzel", "asil" veya "ulvi" kişiliklerin tam da bu sınıfların veya kültürlerin var olmasıyla belirlendiğini kabul etmedim. Ne de yetiştirilme, alıştırma, egzersiz veya talimle asil, ulvi ve yüce olunabileceğini kabul ediyorum. Asil kişilikler yarış atlarına benzemez, gerçi yarış atlarını iyi yarış atları yapabilmek için bile çok özgül kişisel nitelikler gerekir; sadece şecere ve eğitim işe yaramaz. Güzel, asil, ulvi kişilikler sınıf veya kültürle "beslenir" ama bu sınıf veya kültürler tarafından yaratılmazlar...

Joachim: Bu beslenme işi beni rahatsız etti. Topraktaki tuz kültürle besleniyor. Of, bu ikili salvo.

Lawrence: Lütfen, kendi iğneli sözlerin seni yanlış yönlendirmesin; gülüşün Trakyalı bir kadının gülüşü gibi değil. Benim için aziz olan, senin için de azizdir.

Joachim: Gelgelelim, senin argümanın da saçma olabilir. Bir Nietzschecinin bir Kantçıdan daha iyi bir mizah ve ironi duygusu olmalı. Ama korkarım sen feci ciddisin.

Lawrence: Evet, ciddiyim, zira şimdi söyleyeceklerim benim için ciddi bir konu. Ama daha iyi bir metafor bulmaya çalışacağım. Baştan başlayayım. Bir kişiliğin "yüceliği", "güzelliği", "asalet"i, "ulviyet"i kişilik gerçekleridir; bunun tam nedeniyse, bunların ne seçilmiş, ne de yetişmeyle elde edilmiş olmasıdır. Ama bu kişilik "gerçeği" sınıf veya kültür tarafından biçimlendirilir...

Joachim: İşte gene başlıyoruz: madde ve biçim...

Lawrence: Kendimi başka türlü ifade edemem. Metafiziği yıkabilir veya yapısöküme uğratabilirsin, ama bir şeyi inkâr edemezsin: Metafiziğin felsefi kavramları ve alfabesi günlük kavram ve alfabenin ulvileştirilmiş halleridir. Onlar olmadan konuşamayız. Dilimizin ucuna geliverirler.

Joachim: Bu da Heidegger'in değindiği bir noktaydı: özellikle de Aristotelesçi ve Hegelci zaman anlayışlarına yönelttiği eleştirisinde...

Lawrence: Ama Heidegger bunun metafiziğin aleyhine olduğunu sanıyordu; bense bunun daha ziyade metafiziğe itibar kazandırdığını düşünüyorum. Bir çocuğun dili insanın içini ısıtan, rahat bir dildir ve

çocukça sorular da tam hedefine ulaşan sorulardır. Metafizik, çocuk dilini konuşmaya düşkündür. Bu çocukça soruların, nosyonların ve kelime dağarcığının bir kısmını ödünç alırsam beni azarlama. Bu, artık modası geçmiş olsa da iyi bir kelime dağarcığı...

Joachim: Heidegger de çocukça sorular sorardı... Ama biz gene konunun dışına çıkıyoruz; bu kez benim suçum. O zaman, yüksek kültürün senin "karakter gerçeği" dediğin bir şeyi biçimlendirdiğini teslim edeceğim. Bu, kültür tarafından yaratılan bir şey değil, ama kültüre ihtiyacı var, aksi takdirde bu karakter ham ve biçimsiz kalır. Ama "ulviyet", "asalet" veya "güzellik" gibi adma kişilik gerçekleri dediğin şeyler nasıl ham ve biçimsiz kalır? Ve "kişilik" açısından düşünmek belki anlamlı olsa da, bunun etikle alakası nedir? 695

Lawrence: Karşıtı etikle alakalı olan her şeyin kendisinin de etikle alakası vardır.

Joachim: Katılıyorum.

Lawrence: Eşitlikçilik de *hıncın* kurumlaştırılmasıdır. Ben "eşitlikçilik" derken, elbette, siyasi eşitliği, eşit hakları veya yasa karşısında eşitliği kastetmiyorum. Ben de senin kadar liberal-demokratik siyasi kurumların destekçisiyim. Eşitlik bir değerdir, ama bir amaç-değer değildir, daha ziyade bir araç-değerdir. Örneğin, ben hak eşitliği, özgürlük eşitliği talep ediyorum; yani benim amaç-değerlerim eşitlik değil, haklar ve özgürlük. Benim talebim, yukarıdaki yüce değerlerin, ayrım ve koşul gözetmeksizin sivil bir yapı içerisindeki her kişiye verilmesi. Ancak, bir eşitlik yanlısı için eşitlik bir amaç-değer haline gelir ve (özgürlük de dahil olmak üzere) öteki değerler araç-değerler seviyesine düşürülür. Ben buna (Nietzsche'den ödünç alıp üzerinde bazı inceltmeler yaparak) kurumlaştırılmış *hınç* diyorum.

Joachim: Beni utandırıyorsun. İlk olarak, kendi savunduğun eşitlik türleri hariç, kurumlaştırılmış özgürlük diye bir şey yok. Ve senin beni temin etmene karşın, kelimelerinde olmasa bile, senin feveranında demokrasi karşıtı bir koku alıyorum.

Lawrence: Diğer zamanlarda kusursuz derecede asil bir kişinin iş eşitliğe gelince, insan güruhunun düşüncesiz bir üyesi gibi konuşmaya başlaması çok ilginç. "Utanıyorum" dedin, ama kendi önyargılarına uymayan bir kuramla karşılaştıklarında ancak banal kişiler utanır. Benim kelimelerimde belli bir "koku alıyorsun", yani bu kelimelere güvenmiyorsun, kuşku besliyorsun; bunların hepsi bayağı bir şeyin tezahürü. Beni dolaylı olarak kanıtladın. *Hınç* kişisel bir duygu değil, kıskançlık değil. Kıskançlığa senden daha fazla karşı koyan biriyle karşılaşmadım. Ama insan *hıncı* dışa vurmadan eşitliği savunamıyormuş meğer...

Joachim: Affedersin, ama benim değindiğim noktayı kanıtlayan sensin. "İnsan güruhu"ndan, üzgünüm ama, gerçekten de demokrasi karşıtı bir kokusu olan bir aşağılamayla bahsettin.

Lawrence: Nasıl bir kokusu olduğu umurumda değil. Kafamda liberal-demokratik siyasi düzenlemelerin modernitede bir alternatifi olmadığını, zira bütün alternatiflerin ölümcül olduğunu sana ikinci kez hatırlatmaktan utanç duyuyorum. Ama eşitliği bir araç-değerden bir amaç-değere çevirirsen, eşitlik her şeyin üzerinde yüce bir değer konumuna çıkar. Tüm insanlara eşit akıl ve vicdan bahşedilmiş olması, tüm insanların eşit ölçüde özgür doğması, bunlar anlamlı ve gerekli modern kurgular. Ama tüm insanların eşit olduğunu söylüyor ve bununla tek

tek her kişinin eşit nitelik ve değerde olmasını kastediyorsan, *hıncı* açığa vuruyorsun demektir. Ve, eşitlik değerinin optimal sınırlarının üzerine ve ötesine çekilmesine demokrasi cevaz verdiği ve bu, demokratik tahayyüle dahil edildiği için, eşitlikçiliğin modern demokrasilerde kurumlaştırılmış *olduğunu* ve *hıncın* doruğa ulaştığını söyleme cüretinde bulunurum.

Joachim: Tüm bunların bir kişilik etiğiyle ne alakası olduğunu anlamıyorum.

Lawrence: Şaşırdım. Eşitlik tözsel bir değer ve en yüce tözsel değerse eğer, yüce ve bayağı karakter, asil ve banal, güzel ve çirkin, ulvi ve kaba arasındaki ayrımlar artık anlamsızdır. Gelgelelim, tüm bunlar birer "kişilik gerçeği" olduğundan, bu ayrımlar hâlâ var olur; ama kabul edilmeden kalırlar. Onları kabul eden, bu farkı tanıyan kişi aforoz edilir veya psikanaliste yollanır. Derken, kamuoyu, o bin başlı ejder, eşit olmayanlara "deli", "sapkın" veya en iyi ihtimalle "tuhaf" diye hakaret eder. İzin verilen her şey zorunluya dönüşür. İstisnai, ayrı duran kişi şüpheliye dönüşür. Bin başlı ejderin burnu çok iyi koku alır: En ufak bir farklılık havasını bile sezer...

Joachim: Bu söylediğin beni çok şaşırttı. Günümüzde hayli saygı gören daha ziyade farklılık değil mi?

Lawrence: İki ahlâki zayıflık arasındaki farkı mı kastediyorsun? Sanırım öyle. Herkes bir kurt sürüsüne dahil olmak ve kendi sürüsüne sadık olmak zorundadır. Ama haklısın, ortada birden fazla sürü var. Her bir sürüye güya "farklılık" deniyor: Ama her bir kurt, sürünün geri kalanından ayrılınca bir hiçtir.

Joachim: Şimdi de demokrasiye getirilen en eski itirazı tekrarlıyorsun.

Lawrence: Sokrates ve Platon kadar eski bir itiraz. Ama hâlâ doğru.

Joachim: Ama Platon da pek liberal değildi...

Lawrence: Doğru, ama ben öyleyim. Ama sanırım şimdi de beni liberal anarşist olarak sınıflandırıyorsundur. Ama ben herhangi bir tür "–ist" değilim. Tüm "-izmler"i hor görüyorum.

Joachim: Seni bir insan olarak bir yerlere yerleştirmek istemem, ama gene de görüşlerini bir yerlere konumlandırabilirim...

Lawrence: Neden görüşlerimi kişiliğimden ayrı ele alma gereği duyuyorsun?

Joachim: Çünkü kişisel bir arkadaş özeldir, onun görüşleriyse kamusal olabilir. Seni tanımayan biri gene de görüşlerini bilebilir.

Lawrence: Beni tek bir kişi olarak tanımayabilirler, ama tekilliğin konuyla alakalı olduğuna hâlâ inanabilirler.

Joachim: Demokratik kurumlara bir alternatif bulamadığını, çünkü tüm alternatiflerin ölümcül olduğunu sen kendin söyledin. O zaman, iş aynı kurumların tarifine gelince nasıl bu kadar sert, bu kadar kötümser olabiliyorsun?

Vera: Dün, rahatsızlığını saklamadan, neden sana yüzyılın başındaki Lawrence'mışsın gibi seslendiğimi sormuştun. Ama bugün tıpkı öteki Lawrence gibi konuşuyorsun. Yüz yıl sonuçta pek bir şey değiştirmiyormuş.

Lawrence: Hem değiştirir hem de değiştirmez. Bir şeyleri değiştirir, zira yüzyılın başında senin eski arkadaşın Lawrence liberal demokrasiyi tüm alternatiflerine karşı savunmadı. Ama yıllar bir şeyi değiştirmez, zira tözsel veya cemaatçi demokrasinin sorunları değişmeden kaldı.

Joachim: Ama siyasi demokrasinin tüm alternatiflerini bir kenara itiyorsan ve hâlâ demokrasinin tözsel olmaya ve *hıncı* benimsemeye meyyal olduğunu düşünüyorsan, senin pratiğe dönük felsefenin pratikteki muradı nedir? Bu, sadece kültürel eleştiri mi, yoksa aynı zamanda bir etik mi?

Lawrence: Her kişilik etiği aynı zamanda bir tür kültürel eleştiridir. Bu, Nietzsche veya ilk dönem Lukács kadar Kierkegaard için de geçerli. Seçkin atalarıma kendi naçizane katkımı yapıyorum. Ama bu da pratikte tam zamanına uygun bir amacı olan bir kültürel eleştiri seçkisi. İnsan büyük umutlar besleyebilir, pek az umut besleyebilir ya da hiç umut beslemeyebilir, ama her durumda *hıncın* görkemli ilerleyişini durdurmanın yollarını arar hâlâ.

Joachim: Peki senin bulduğun modası geçmiş, ama güya tam zamanına uygun devada hangi ilaç var?

Lawrence: Kültür! İnsan yüksek kültürle alt kültür arasındaki ayrı-

mı kaldırmışsa, bu devanın sunacağı ilaç kalmamıştır. Üst ve alt sınıflar arasındaki farklılık yerine, yüksek kültürle alt kültür arasındaki ayrım geçebilir. Sınıf ayrımı anladığım kadarıyla geri gelmeyecek ve bu da iyi bir şey. Ama onun boşluğunu bir şeyin doldurması gerekiyor. Hegel bu şeye, "mutlak tin" demişti. Yüksek kültürle alt kültür arasında ve ulvi bir kişiyle banal bir kişi arasında bir fark kalmamışsa (veya bir fark olduğu kabul edilmiyorsa) ve "yüce" olan her şeyin dünyevi temeli gözden yitmişse; o zaman artık cennet de kalmaz, Tanrı veya tanrılar da, fikir veya idealler de. İnsandan, daha doğrusu bin başlı ejderden daha yüce bir şeyi temsil eden hiçbir şey kalmaz, basitçe anlatmak gerekirse. O zaman Leviathan'ın veya senin Kant'ın deyişiyle
698 Doğa'nın bizi geri içine çekmesi vakidir.

Joachim: Yüksek kültürle alt kültür arasındaki farklılık ne işe yarayabilir?

Lawrence: Yüksek kültür benim "kişilik gerçeği" dediğim gizemli şeylere biçim verebilir, farklılığı, yüceliği, ulviyeti ve güzelliği muhafaza edebilir. Ve tüm bu sonluluk gerçeklerinin kabulünü muhafaza edebilir. Her insan aynı saygıyı hak eder: Bu, modern Amerikan siyaset felsefesinin en şaşırtıcı fikri sadece. Neden banal bir kişiye, asil bir kişiye gösterdiğim kadar saygı göstereyim? Bu emir en derinlerde yatan *hıncın* dışavurumu sadece: Herkesin eşit ölçüde tanınmayı hak ediyor olması doğru ve adil. Ancak, bu noktada senin Kant'ı tercih edeceğim. Zira eşit ölçüde tanınmayı hak eden şey, her birimizin içindeki ahlâk yasası, yani içimizdeki azami etik olasılıklar. Ama bazıları bu olasılıklardan çok faydalanırken, diğerleri onları atıl bırakıyorsa, neden herkesin eşit saygıyı hak ediyor olması gerekiyormuş?

Joachim: Bu Amerikan siyaset felsefesi için kapsayıcı bir genelleme. Örneğin, Rawls tüm diğer değerlere karşı önceliği özgürlüğe vermekte sana katılırdı...

Lawrence: Çok doğru, bunu kabul ediyorum. Ama Rawls *hınç* duymaktan suçluydu. Yetenekler sayesinde insan hiçbir şey "hak etmez", diyordu Rawls, çünkü yetenekler "doğa piyangosu"nda kazanılır! "Doğa piyangosu" teriminin temsil ettiği boş genellemenin mahiyetinin derinliklerine inecek değilim, çünkü benim bu konudaki görüşlerimi biliyorsun. O yüzden, yeteneklerimizi doğa piyangosunda kazandığımızı farz edelim: O zaman, neden bu yetenekler insanın hiçbir şey "hak etmeme"sini getirsin? Bir insanın güzelliğinin en azından belli koşulları doğa piyangosunda kazanıldı diye, bu güzelliğin hayran olunmaya daha az layık olması mı gerek? Bir insanın "hak etmeyip" de, bir kedinin veya bir ağacın "hak ettiği" şey nedir? *Hınç* duygusu-

nun püritenci silindiri, eşitleme işini o kadar iyi yapar ki, kimsenin itiraz ettiği görülmemiştir...

Joachim: Pek çok kişi itiraz etti buna...

Lawrence: Evet, itiraz ettiler, zira hak olmadan yetenek olmayacağına inanıyorlardı. Ama kimsenin aklına saygı, hayranlık ve sevginin hak edilmemiş yeteneklere karşı duyulabileceği gelmedi; belki de bu yüzden bu yetenekler hak edilmemiştir. Hamlet'i dinle. Bir çocuk neyi "hak etmiştir"? Sevimli bir çocuğu sırf neyse o olduğu için sevip hediyelere boğamaz mıyız?

Joachim: Kişisel olarak, evet... ama toplumsal olarak hayır.

Lawrence: Peki, uzun saplı gelinciklerin kafasını mı koparırsın? Yoksa büyümelerine izin mi verirsin?

Joachim: Büyümelerine izin veririm. Ama sorunun etikle alakasını kuramadım.

Lawrence: Komik, bunu sen şimdi söyledin. Sana uzun saplı gelinciklerin kafasını mı koparırsın, diye sordum, sen de cevap verdin: Yaşamalarına izin ver! Bu, "Yaşamalarına izin ver" lafı öncelikle etik bir bağlılıktır. Yüceliğin yüceliğini kabul etmeye, senden üstün biriyle tanışmaktan memnun olmaya hazır olmak, bir başkasının kişiliğinden sırf kendi namına değil de, onun kişiliği namına keyif alma yetisi, incelikli eserlerden ve ulvi insanlardan hiçbir çıkarı olmadan zevk almak, sırf güzel veya sevimli oldukları müddetçe yararsız şeylere yararsız oldukları için sevgi duymak... işte buna asalet derim ben. Bizim çağımızın *megalopsychos*'u, birkaç uzun saplı gelinciğe hiçbir çıkarı olmadan saygı ve hayranlık duyduğu için uzun ya da birazcık uzun saplı bir gelinciktir. Önünde eğilmeden hayranlık duymayı kastediyorum; kahramanlara tapmak değil, şerefli bir hayranlık. Zira kahramanlara tapmak da *hınç* madalyonunun öteki yüzünden başka bir şey değildir.

Joachim: Ama bunlar *Yargının Eleştirisi*'nde (*Critique of Judgement*) yer alan fikirler...

Lawrence: Evet, senin Kant ne de olsa eski kafalı bir Avrupalıydı. Liberal demokrasiyi (o, "cumhuriyet" diyordu), evrenselci-demokratik bir etiği destekledi, ama kültürel seçkini de destekledi. Bin başlı ejder hiçbir çıkarı olmadan güzel bir doğası olan şeylerden hoşlanmak için hiç uygun bir özne olmazdı. Ama Kant veya Nietzsche'nin geniş sırtının arkasına saklamamak konusunda anlaşmıştık.

Joachim: *Yargının Eleştirisi*'ne Kant'ın arkasına sığınmak için başvurmadım. Onun sırtı da zaten geniş falan değil. Ben demokrasinin *hınç* duygusunu beslemek zorunda olmadığından bahsettim naçizane.

Lawrence: Kant gerçekten varolan demokrasiler hakkında hiçbir

şey bilmiyordu. Tüm bildikleri kitaplardan, özellikle de Platon'dan öğrendiği kadardı; bu kadarı da tarafsız bir şahitlik bile değildi. Ama, tekrar ediyorum, *hınç* duygusunun kabarması eğilimi yüksek kültürle dengelenebilir. Bu dengeyi oluşturacak güç Avrupa'da hâlâ mevcut. Buradaysa değil.

Joachim: Ama Avrupalılar kültürel eleştiriyi icat etti. Kendi evlerinde *ante portas* [kapılarının önündeki] tehlikeleri fark etmiş olmalılar.

Lawrence: Bunu fark edebildiler, çünkü fark etmek için kullanabilecekleri bir standart ellerinin altındaydı: Gerçi benim babamın zamanında bunu fark etmelerini sağlayacak standart bizim tarafımızda da
700 hiç yok değildi...

Joachim: Bence bu konu artık bitmiştir. Vera, senden bir iyilik isteyebilir miyim?

Vera: Ne istersen.

Joachim: Seninle yalnız konuşmak istiyorum.

Vera: Niçin?

Joachim: Bu soruyu asla sorma.

Vera: O zaman yarın beşte. Üniversitenin karşısındaki pub'ta. Şimdi benim de gitme zamanımın geldiğini fark ettim.

Lawrence: Hayır, hayır. Joachim konuyu bitirmiş olabilir, ama biz bitirmedik. Lütfen kal.

Joachim: Bu arada ben de yürüyüşe çıkayım. Her gün gece yarısından önce yürüyüşe çıkmaya alıştım da. Hoşça kalın!

(*Joachim evden çıkar. Lawrence ve Vera oturmaya devam ederler.*)

Lawrence: Vera, Vera, söyler misin kimim ben?

Vera: Kim olduğunu bana mı soruyorsun sahiden?

Lawrence: Kendimi bir filozof olarak seçtim. Bunu ne zaman ve nasıl yaptığımı bile anımsıyorum. Senle Joachim bana, ahlâklı bir kişisin dediniz. O zaman kendimi ahlâklı bir kişi olarak seçmiş olmalıyım. Hangisini seçtim ben? Hangisi olacağım? İki kere boşluğa atlayabilir miyim? Bir kerede iki atlayış yapabilir miyim?

Vera: İnsan ancak bir kere boşluğa atlar.

Lawrence: Kimim ben? Neyim ben? Hangisi benim varoluş seçimimdi? Ve hangisi salt olumsal veya tali seçimdi?

Vera: Bilmiyorsun, ben de bilmiyorum, Joachim de bilmiyor. Ve eğer şanslıysan... asla bilemeyeceksin.

Lawrence: Şans yazgıdan farklı bir şey midir? Dışsal bir şey midir?

Vera: Senin varoluş seçimin içseldir. Gerçekleştireceğin şeyi gerçekleştirmek için ilerlemek... bu da senin yazgındır. Ama senin yazgın bir filozof mu, yoksa iyi bir insan mı olmak, bilmiyorsun. Ve dedim ki, eğer şanslıysan, bunu asla öğrenemeyeceksin. Zira şanslıysan bu ikisinden biri olacaksın, ama öteki de olabilirsin. Kendini bir filozof olarak seçmişsen, bir filozof olursun... ve ancak şanslıysan aynı zamanda iyi bir kişi de olabilirsin. Buna karşılık, kendini ahlâklı bir kişi olarak seçmişsen, ahlâklı bir kişi olursun ve ancak şanslıysan aynı zamanda bir filozof da olabilirsin. Şans seçime tamamen dışsal bir şey değildir ama ona içsel de değildir. Şans dönüm noktasına bağlıdır.

Lawrence: Hangi dönüm noktası?

Vera: Gayet bildik bir dönüm noktasına: kader kavşağına. Hayatında hangi seçimin kendi varoluş seçimi olduğunun apaçık belirdiği bir dönüm noktasına gelebilir insan. Bu senin başına gelebileceği gibi, hiç gelmeyebilir de. Yalnızca ahlâki bir suç işleyerek bir filozof olabileceğini anlarsan veya yalnızca kendi felsefene zarar vererek ahlâklı bir kişi olabileceğini anlarsan böyle bir kavşağa gelmişsin demektir. Böyle bir kavşağa gelmişsen şanssızsın demektir. O zaman hangisinin senin varoluş seçimin olduğunu bulman gerekir. Eğer böyle bir dönüm noktasına gelmezsen bunu asla bulamazsın. O zaman şanslısın demektir. Ortada bir ya/ya da durumu söz konusu, ama, bu herkes ve her zaman için geçerli değil. Ama bilmelisin ki Lawrence, böyle bir durum gerçekten söz konusu. Kendini bu dönüm noktasına hazırlayamazsın, ama kendi mutluluğunun buna bağlı olduğunu bilmen gerek.

Lawrence: Benim şansım bana mı bağlı? Lütfen cevap ver!

Vera: Hem evet hem de hayır. Evet, çünkü karakterle kader arasında konuşmadan yapılmış gizli bir anlaşma vardır. İnsan böyle bir dönüm noktasına sadece şeytani veya ilahi güçler tarafından fırlatılmaz, bazen kendi ayaklarıyla tuzağa düşer. Hayır, çünkü şeytani oyun arkadaşlarından biri de tarihtir: Onun da sağı solu belli olmaz. Sana karşı hile yapıp yapmayacağını önceden bilemezsin.

Lawrence: Neyi bilirsin o zaman?

Vera: En önemli şeyi.

Lawrence: En önemli şey nedir?

Vera: Saadetin sırrı.

Lawrence: Saadet nedir?

Vera: Kendini evrensellik kategorisi kapsamında mı, yoksa farklılık kategorisi kapsamında mı seçtiğini asla öğrenmemek.

Lawrence: Yani kimse ölmeden mutlu olamaz?

Vera: Güzel söyledin.

Lawrence: Peki ya insan senin yaklaşık yüzyıl önceki Lawrence gibi yirmi üç yaşında ölürse? Senin sırrını öğrenmeye değmez...

Vera: Hangi sırrı öğrenmeye değer?

Lawrence: Ben bir tanesini biliyorum. Vera, beni seviyor musun?

Vera: Bilmiyorum.

Lawrence: Başka bir sır daha biliyorum: Vera, çanların on ikiyi vurduğunu hiç duyabilecek miyim?

Vera: Bilmiyorum.

Lawrence: Üçüncü bir sır biliyorum: Vera, benim adım ne?

Vera: Senin adın: *reveRENCE for the LAW* [Yasaya Saygı].

Lawrence: Vera, Veronica, Verity [Doğruluk], lütfen söyle bana: Umut edebilir miyim?

(*Gecenin geri kalan kısmı okurun hayal gücüne kalmıştır.*)

Bir kişilik etiği var mı?

Üçüncü Diyalog:
Eğer varsa, onu nasıl uygulayabiliriz?

(İlk diyalogdaki pub. Joachim aynı masada oturmakta, brendisini içmektedir. Vera, merdivenleri çıkarak masaya yaklaşır.)

Vera: Çok bekledin mi?

Joachim: Erken geldim. Otur lütfen. Çay ister misin? Ya da belki de çok sevdiğin madlenlerden?

Vera: Hayır, teşekkür ederim. Bir şeyin yardımı olmadan da eski günleri hatırlıyorum. Seninle bir içki içeyim. Senin çok sevdiğin brendiyi.

Joachim: Konuşmak için geldiğimize göre, konuşalım. Dün niye seninle baş başa konuşmak istediğimi sormuştun. Ben de cevap vermeyi reddetmiştim. Şimdi cevap vereceğim. İlk olarak, sen bir filozof de-

ğilsin. Üstelik beni kendi çelişkilerimle sıkıştırmıyor, tutarsızlıklarımı yüzüme vurmuyorsun. Ve üstelik beni sevmediğin için, benim hakkımda oluşturduğun fikre uygun davranmamı beklemiyorsun. Bana kayıtsız kalırsan beni daha iyi anlayabilirsin. Belki de beni bundan sonra daha iyi kabullenebilirsin.

Vera: Beni bir sırdaş olarak mı seçtin? Çünkü zeki değilim öyle mi?

Joachim: Seni sırdaşım olarak seçtim, ama sana tüm sırlarımı açmayacağım. Seni bilge olduğun için seçtim.

Vera: Eğer bana sırlarını açmayacaksan ne sırrı vereceksin?

Joachim: Göreceksin. Benim Kantçı felsefeyle olan ilişkimle ilgili.

Vera: Bu sır olacak bir konu değil. Ama bir sır olarak bahsedersen,

bir sır olur.

Joachim: Affedersin, başlamak benim için çok güç... ama başlamama izin ver lütfen. Önceki gün, o talihsiz konuşmamızın başında, Lawrence en sevdiği Nietzscheci temalarından birini seslendirdi. Felsefe hatırat gibidir, dedi, bir tür otobiyografi gibidir, felsefe filozofun hayatıdır vs. Bekleneceği gibi, onun öznelciliğini reddettim. Daha sonra sen geldin, varoluş felsefesiyle ilgili birkaç düşünsel deneye giriştik; kişilik etiğinin birkaç dalını onardık ve görelilik, nihilizm vs suçlamalarına karşı savunduk. İkiniz beni sohbetin giderek daha derinlerine çektiniz, ta ki ben de sizin *amor fati* dilini konuşmaya başlayana dek, ta ki ben de kaderimizin bizi itmediğini, kendine çektiğini kabul edene dek. Doğayı aşkın özgürlükten ayıran dipsiz uçurumu unutmamı sağladınız.

Vera: Şimdi de seni kendi söylemimize çektiğimizi hissediyorsun. O zaman bugün tekrar etmeyeceğin, seni utandıran veya mahcup eden bir şey mi söyledin?

Joachim: Hayır, hayır, asla. Brendimden ziyade tartışmanın canlılığıyla sarhoş olsam da, asla ertesi gün söylemiş olmaktan utanacağım bir şeyi söyleyecek kadar sarhoş olmadım. Normalde ağzımı açmadan önce konuları bir kez daha düşünürüm. Ya da argümana ikna olmuşsam, tartışmanın bir sonraki raundunda söylediklerimi düzeltirim. Hayır, dün bana daha karmaşık bir şey oldu. Her ne kadar beni tartışmaya siz çekmiş olsanız da, *amor fati,* itilmemek, çekilmek, yazgılı olmak, neysen o olmak (genel olarak kişilik etiği) hakkında söylediğim ne varsa, hepsinin doğru olduğuna inanıyordum. Hâlâ da inanıyorum.

Vera: O zaman sorun ne?

Joachim: Her şey, Vera, her şey. Zira tüm bunlardan bahsettiğimde, Lawrence'ı tarif etmekten başka bir şey yapmadım. Söylediğim ne varsa, hepsini Lawrence için söyledim. Lawrence'tan bahsetmek çok kolay ve eğlenceli. Lawrence hakkında söylediklerimin tümü doğru. O

amor fati'si olan biri, onu geçmişi itmiyor, kaderi kendine çekiyor. O kendini seçmiş, kişilik etiğini uyguluyor, hatta bu etiğin canlı bir örneği. Anlamıyor musun? Hakikati söyledim, ama o Lawrence'ın hakikati; benim değil. Lawrence'la ilgili bir hakikati, benimle değil. Zira kendimi aynı açıdan tarif etmem mümkün değil. Ben bir *krummes Holz*'um, kaderim beni kendine çekmiyor, geçmişim peşimi bırakmıyor ve... neyse, devam etmeme gerek yok; sorunum ne kadar derinlerde yatıyor anlıyor musun? Lawrence'ı tarif ederken, Lawrence'la ilgili hakikati, Lawrence'ın hakikatini söylerken sana mutlulukla katıldım. Ama bu hakikat Lawrence'la ilgiliyse (ve yazık ki öyle) ve benim hakikatim başka tür bir hakikatse, bu neyi gerektirir? Kısaca, benim hakikat anlayışımın paramparça olmasını. Daha da kötüsü, benim Kantçı ahlâk felsefem paramparça oldu. Duyuyor musun? 705 F45

Vera: Dinliyorum...

Joachim: İyi. Hâlâ mantıklı bir argüman sunmaya muktedirsem eğer, bunun neyi gerektirdiğine bir bakayım. Lawrence'ı tarif ediyorum ve onu hafifçe Nietzsche'den etkilenmiş bir varoluş felsefesiyle hakikaten tarif edebiliyorum. Ama kendimi aynı şekilde tarif edemiyorum. Kendimi sadece Kantçı ahlâk felsefesiyle tarif edebiliyorum. Kant'ın ahlâk hakkında söylediği ne varsa, benim için doğru. Evet, kendimi tek kişinin içindeki iki kişi olarak görebilirim: Biri akılcı bir varlık, ahlâk yasasının bekçisi, diğeriyse doğal bir varlık, sürekli bu yasaya direniyor, ama direnişi ter, büyük çaba ve sürekli alıştırmayla hafifletilebilir, daha doğrusu kırılabilir. Devam etmeyeceğim. Kant'm ahlâk felsefesi benim hakikatim, benim için hakikat o, benim kişiliğime göre biçilmiş bir ahlâk felsefesi. Ama bunu diyemem. Neden diyemem, diye sorabilirsin. Basitçe Kantçı felsefe, Lawrence için bir hakikat, Joachim için başka bir hakikat olduğu fikrine cevaz vermez çünkü; yani Nietzscheci bir ahlâk felsefesi Lawrence için doğruyken, benim için Kantçı bir felsefenin doğru olduğu fikrine cevaz vermez. Kantçı felsefe açısından, Joachim kategorik buyruğu içinde taşıyor, ahlâk yasasına uyuyor, hangi düsturları seçeceğini düşünüyor, onları kontrol ediyor vs vs diyemezsin, çünkü hepimizin tamamen aynısını yapacağımız varsayılır, daha doğrusu buna mecburuzdur. Ben bir kişi olarak Kantçıysam ve bir Kantçı olduğumun farkındaysam, felsefemde bir Kantçı olamam, çünkü Kant'ın felsefesi bir hatırat veya özet ya da stilize bir otobiyografi olarak görülemez. Zorunlu ve evrensel olarak doğru olması gerekir.

Vera: "Senin için bir tek, sana doğru yolu gösteren hakikat hakikattir."

Joachim: Elbette Kantçı ahlâk felsefesi bana doğru yolu gösterir,

beni tarif eder, beni yüceltir. Onun bir koltuk değneği olduğunu söylemiştim: O benim koltuk değneğim, zira ona ihtiyaç duyan benim. Ben bir Kantçıyım, zira ihtiyacım olan koltuk değneği bu. Ama bir Kantçı olarak ben senin dediklerini tekrar edemem; senin için bir tek, sana doğru yolu gösteren hakikat hakikattir, diyemem...

Vera: Neden diyemezsin?

Joachim: Naif olma.

Vera: Bu, naiflik yüzünden beni ilk kez paylaman değil; gelgelelim, felsefenin çocukça sorular sorduğu varsayılır. Benim sorum da, itiraf ediyorum, çocukçaydı. Gene de cevap vermen gerek: Neden Sören'in dediklerini tekrar edip, senin için bir tek, sana doğru yolu gösteren ha-

kikat hakikattir, diyemiyorsun?

Joachim: Çünkü bana doğru yolun gösterilmesi hakikatin veya hakikat olmayanın kanıtı değil.

Vera: Ama Sören'in kastettiği bu değildi. O, "Sana doğru yolu gösteren ne varsa hepsi senin için hakikattir" demedi. O, "Senin için bir tek, sana doğru yolu gösteren veya seni yücelten hakikat senin için hakikattir" dedi. Doğru yolun gösterilmesi hakikatin veya yanlışın kanıtı değil, ama o cümlenin sana açıkça söylediği bir şeyin kanıtı: Bir hakikatin senin için hakikat olup olmadığının ölçütü bu.

Joachim: Bir sürü doğru ahlâk felsefesi olduğunu ve bana doğru yolu gösterenin benim için hakikat olduğunu mu kastediyorsun?

Vera: Evet, bunu kastediyorum. Ve utanıp sıkılmadan ekleyebilirsin: Bu ahlâk felsefesi benim için doğru, şu ahlâk felsefesi de Lawrence için doğru.

Joachim: Ama bir ahlâk felsefesinin insana doğru yolu göstermesi ne anlama geliyor? Seni güzel bir resim karşısında olduğu gibi mi yüceltiyor? Ve bir ahlâk felsefesinin hakikati nedir?

Vera: Basit sorular, basit cevaplar. Ahlâk felsefesi, senin önceki gün bizzat dediğin gibi, bizim koltuk değneğimizdir. Çoğu insan bir koltuk değneğine ihtiyaç duyar. Adaletsizlik veya haksızlık yapmaktansa, adaletsizlik veya haksızlık yüzünden acı çekmeyi tercih eden bir kişi olmana (oluşuna) yardım edecek en güvenilir koltuk değneği olan ahlâk felsefesi türü sana "doğru yolu gösteren" ahlâk felsefesidir; senin için hakikat olandır. Eğer kategorik buyruk denilen ağır koltuk değneklerini kullanarak iyi bir kişi oluyorsan, senin için hakikat odur; Lawrence kendi yazgısının çekim gücünü izlemek denen hafif ve neredeyse görünmez koltuk değneğini kullanıyorsa... bu da onun koltuk değneği ve onun hakikatidir. Anlamıyor musun? Asıl soru, *Ahlâklı olma gücünü nereden buluruz?* sorusu değil. Asıl önemlisi bizim ahlâklı *olmamız.*

Joachim: "Doğru yolu gösterme" terimiyle neyi kastettiğini anlıyorum. Ama ahlâkta birçok hakikat varsa, "hakikat"in kriteri nedir ve onu yanlıştan nasıl ayırabilirsin?

Vera: Affedersin. Ahlâkta birden çok hakikat olduğunu söylemedim. Ben, doğru birçok ahlâk felsefesi var, dedim. Çünkü ahlâkta sadece tek bir hakikat vardır ve o da koşulsuz ve mutlaktır. Senin bir jestle benimsediğin eski hakikat, ebedi hakikat, aşkın-aşkınsal hakikat: O da, ötekilere haksızlık yapmaktansa haksızlık yüzünden acı çekmenin daha iyi olmasıdır. Ama bu yegâne ebedi doğru jesti çok farklı şekillerde savunabilirsin. Güveneceğin her ahlâk felsefesi, ötekilere adaletsizlik yapmaktansa adaletsizlik yüzünden acı çekmeni sağlayan koltuk değnekleri sunduğu sürece, doğru bir ahlâk felsefesidir. Bunların arasından biri senin için doğru olur, ötekiler olmaz.

Joachim: Korkarım zemin değiştiriyoruz. Dedin ki, eğer senin basit argümanların doğru hatırlıyorsam, tüm ahlâk felsefeleri, iyi olmaya hazır, ötekilere haksızlık yapmaktansa haksızlık yüzünden acı çekmeyi tercih eden kişilere koltuk değnekleri sunar. Buraya kadar tamam. Ama ben başka bir şey daha söyledim ya da başka bir soru daha formüle ettim. Tariflerden bahsetmiştim. Ahlâk felsefelerinden biri beni tarif eder, öteki Lawrence'ı. Bana işkence çektirense, bir ahlâk felsefesini ahlâki değil, psikolojik nedenlerle seçiyor olma düşüncesi...

Vera: Bu da söz konusu olabilir. Ama bu düşünce neden sana "işkence çektiriyor"?

Joachim: Affedersin, "canımı sıkıyor" demeliydim. Ve pek çok açıdan canımı sıkıyor. Öncelikle psikoloji ampirik bir bilim olduğu, doğal nedensellikle işlediği için...

Vera: Ben filozof değilim, ama psikoloji hakkında biraz fikrim vardır. Ne kadar ahlâk felsefesi varsa, o kadar çok, belki de daha fazla psikoloji vardır...

Joachim: Seni her şeyi aşırı karışıklaştırmaman için uyarma sırası bende. Benim tezim basit. Tüm psikolojiler bizim *psyche* dediğimiz bir şeye göndermede bulunurlar: Bu kelimeyle ne kastediyor olurlarsa olsun. Bu *psyche*'nin ahlâktan önce "orada bir yerde" (zihnimizde, bedenimizde, tinimizde, yüreğimizde) olduğu varsayılır. Normalde, ahlâkın ve "tinsel" denilen diğer şeylerin bağlamı, kaynağı, önkoşulu, belirlenimi veya bunların önündeki engel olarak tarif edilir. Bu sadece modern bir icat değildir, Platon ve Aristoteles'ten bu yana bize eşlik etmiştir...

Vera: Affedersin, Joachim, sen psikolojinin giriş bölümüne bir itiraz getirdin. Ve bu bölümün ne kadar yanlış olduğunu kanıtlamak için,

filozoflara, hatta metafiziğin kurucu ataları arasından seçtiğin örneklere başvurdun. Sence senin *psyche* tarifin metafizik bir tarif değil mi? Sence, heterojen olayların, hadiselerin, hareketlerin vs nesneleştirilmesi, daha doğrusu fosilleştirilmesi değil mi bu?

Joachim: Hangi hadiselerin?

Vera: Bu metafizik bir soru. Benden şöyle bir cevap vermemi bekliyorsun: "'Şunun', psikolojik hadiseleri". Benden töz/rastlantıların dilini konuşmamı bekliyorsun...

Joachim: Öyle olabilir. Ama topu sana geri atayım: Kişiler kendilerini bu metafizik kurmalarla tanırlar. Kendi tinlerinin yapısının, saygıdeğer Platon veya Aristoteles ve tüm halefleri tarafından, doğru bir şe-

kilde resmedildiğini bilmek onlara yeter...

Vera: Bu topu kolayca yakalayabilirim. Metafizik, bizim deneyimlerimizi tarif edebilir, tabii biz bu deneyimleri tinimizin metafizikçilerin çizdiği eski haritasına bakarak anlayabildiğimiz müddetçe. Wittgenstein şöyle derdi: Bir deneyelim, belki bir değişiklik olur da konuya başka bir şekilde bakabiliriz. Ve bakabiliriz de. Evet, insanlar bir konuya bir sürü şekilde bakabilirler. Basitçe anlatmak gerekirse, asıl soru, ortada haritası çıkartılması, tasnif edilmesi, sınıflandırılması, ayrılması (örneğin, iki ya da üç kısma ayrılması) gereken bir konu (bu durumda bir *psyche*) olup olmadığıdır. Deneyimlerimize gene metafizik kurmaların gözlüğünden bakabiliriz: Ama bakmak zorunda olduğumuzdan değil, çünkü elimizde başka bir sürü gözlük var, arkadaşın Lawrence'ın söyleyebileceği gibi, benimsenecek bir sürü perspektif var. Günümüzde senin *psyche*'n, komşunun, arkadaşının, eşinin *psyche*'sine benzemez, zira her biri farklı bir tür "psikoloji" seçebilir, kendisi veya kendi deneyimleri hakkındaki kendi kavramasını tarif etmeye en uygun olanı seçebilir.

Joachim: Ama bu psikolojilerin hiçbiri ahlâki deneyimlerimizi tarif etmez. Sana söyledim, *psyche her neyse* (ki, *psyche*'nin, en azından metafizik psikolojilerde, hadiselerden, değişken ruh hallerinden vs kurulan fosilleşmiş bir oluşumdan başka bir şey olmadığı konusunda haklı olabilirsin), ahlâki bir fail veya varlık değil, böyle bir oluşumun belirleyici temeli olarak varsayılır. Tekrar etmek gerekirse: Önce senin bir *psyche*'nin, sonra da ahlâkının olduğu önvarsayılır. Ne yazık ki, ilkel ampirik düzeyde, bu kabaca doğrudur, çünkü yeni doğanlar bağlantı kuramaz; yani onların "ahlâklar"ı yoktur. Bu, geçici ardışık belirlenimi gerektirir: önce *psyche* geldiği ve ikinci olarak ahlâk geldiği için, ahlâki deneyimleri belirleyen, aşırı belirleyen, sınırlayan ve engelleyen

şey *psyche* olmalıdır. Bu yüzden hangi felsefeyi seçersen seç, ahlâk felsefesiyle alakasız olacaktır bence. Ve bu sadece aşkın psikolojide söz konusu değil elbette. Aşkın psikoloji, ahlâkla değil, sadece epistemolojiyle alakalıdır. Kant'ın Stoacılığa ve Epikürcülüğe yönelttiği tüm eleştirilerin temeli, ahlâk konusunda her türlü psikolojik belirlenimin toptan reddine dayanır. Ve bir Kantçı olmasaydım bile, bunun Kant'ın tüm felsefesindeki en anlaşılır ve alakalı nokta olduğunu gene savunurdum.

Vera: Ama ampirik *psyche* tanımında geleneksel metafiziğin tüm cephanesini devralan Kant değil miydi? Akla direnen hâlâ o eski *psyche* değil miydi, gemleri sıkı sıkıya tutan akıl tarafından kontrol edilmesi gereken vahşi at hâlâ *psyche* değil miydi?

Joachim: Ortak pek çok şey var, ama esas olanlar ortak değil. *Psyche*'nin doğa olarak ahlâka öncel olmadığı ve ahlâkı en ufak bir şekilde belirlemediği, sadece özgürlüğün doğayı belirleyebileceği düşünülürse, Kant'ın felsefesinin ahlâkın psikolojiye konu edilmesini ilk baştan engellediği görülür. Ve Kant'ın felsefesine sırf psikolojik nedenlerden ötürü bağlanmış olabileceğimden şüpheleniyorum.

Vera: Ama ben başka bir şey düşünüyorum: Ahlâki bir psikolojinin olabilirliğinden şüphe duymaya devam edersen, hata yaparsın. Benim taraf tuttuğumu söyleyebilirsin, ama Sören'in varoluşçu psikolojisi bir tür ahlâk psikolojisidir. Sören'in *The Concept of Anxiety*'sini [Endişe Kavramı] düşün. Özgürlük, suçluluk, iyilikten ötürü endişelenmek... bunların hepsi birer belirtidir. Burada belirlenim yoktur, hele bir şey olarak ele alınan veya bir nesne haline getirilen ve taşlaştırılan *psyche* hiç yoktur...

Joachim: Evet, taraf tutuyorsun. Varoluşçu psikoloji bir psikoloji bile değildir...

Vera: İnsan senden aferin alamıyor. Psikolojiden şüphe duyuyorsun, çünkü o ahlâki deneyimlerin karşıtı olarak ahlâki-olmayan-iç-hadiselerin ve deneyimlerin geçici önceliğini bir belirlenim zincirine çeviriyor. Ama birisi tamamen farklı bir şey yaptığında, sen onu psikolojiyi hiç anlamamakla suçluyorsun. Üstelik, senin ahlâki-felsefi seçiminin kendi *psyche*'n, hatta daha kötüsü kendi psikolojin tarafından belirlenmiş ya da en azından şiddetle koşullanmış gibi durduğundan sürekli şikâyet ediyorsun. Şikâyetin, sonra hemen inkâr etmeye başladığın şeyi aslında kabul ettiğin izlenimini veriyor: Yani, senin kendi "psikoloji"m dediğin şeyle, kendi "ahlâk"ım dediğin şey arasındaki ilişkiyi kabul ettiğin izlenimini. Bana kendi hakkında aktarmak istediğin asıl hakikat nedir?

Joachim: Şimdi bir filozof gibi konuşmaya başladın. Off...

Vera: Senin meramını anlamak istemediğimi kastediyorsun. Ama istiyorum. Kendi *psyche*'nden ayrı bir varlıkmış [*entity*] gibi bahsetme. Kendini varoluş seçiminde ahlâklı bir kişi olarak seçtiğini varsayarsam, senin aynı zamanda olduğun her şeyi, duygularını, itkilerini ve eğilimlerini de (bizim metafizikçilerin *psyche* olarak kurdukları, tarif ettikleri ve adlandırdıkları her türlü iç hadiseyi ve ruhsal durumu da) seçtiğini ve zaten olduğun gibi, ahlâklı bir kişi olmaya başladığını varsaymış olurum. Kendini bir *krummes Holz* olarak görüyorsun, çünkü ahlâklı bir kişisin; olmasaydın, kendini bir *krummes Holz* olarak tarif etmezdin.

710 *Joachim*: Bu, malumu ilandan başka bir şey değil. Nietzsche de benzer bir şey söylemişti: Kuzuları öldürüp yiyorlar diye kurtları kınayamayız. Ve Nietzsche buradan kurtlarla insan kurtlar arasında bazı paralellikler çıkartmıştı. İnsan kuzuları öldürüp yiyorlar diye insan kurtları kınayarak yanlış yapıyoruz, demişti. İnsan kuzuları öldürüp yemenin yanlış olduğunu bildiğimiz için (ya da bildiğimiz varsayıldığı için) onları kınıyoruz, çünkü anne babalarımız ve öğretmenlerimiz bize böyle öğretti, çünkü kuzuları yeme arzumuzu dışa vurduğumuz için cezalandırıldık. Gizli arzular yüzünden utanç ve suçluluk duygusu böyle gelişiyor içimizde. Ortaya çıkan şey Nietzsche'nin yorumunda suçlu hayvan, hastalıklı hayvan denilen, geleneksel ahlâki-felsefi yorumda *Sittlichkeit*'ın terbiyeli kadın ve erkekleridir.

Vera: Dikkat et, bu hiç de Kantçı olmayan bir yaklaşım.

Joachim: Ben malumu ilandan bahsediyorum, Kant'tan değil.

Vera: Benim bu malumu ilanla Kant kadar az alakam var. Sadece, benim hikâyem farklı. Ben (arkadaşım Lawrence ile birlikte) insanı "nümen" ve "görüngü" olarak ikiye bölmenin, ahlâki merkezi kurtarmanın beceriksiz ve zarafetten yoksun bir yolu olduğunu düşünüyorum...

Joachim: Bu kötü bir beğeni yargısı...

Vera: Belki öyledir, belki de değildir. Ama gene de, bu söylediğimi hiç söylememeliydim. Senin kendin hakkındaki en iyi tarif olarak seçtiğin ahlâk felsefesinin, zarafet yoksunu olduğunu söylemek inceliksiz bir hareket.

Joachim: Konuştukça batıyorsun. Sen bir dalkavuk değilsin, değil mi?

Vera: Umarım değilimdir. Ama senin zarafet gibi bir kibre aniden değer atfetmen beni şaşırtıyor. Bu Lawrence'a daha çok yakışırdı, değil mi?

Joachim: Vera, seni cadı, bu kez beni fena yakaladın. O zaman, izin ver de senin Diogenes tarzı açıklamanı felsefi dile çevireyim.

Vera: Bravo!

Joachim: Hiçbir ahlâk felsefesi veya psikolojisi bir kişiyi tamamen tarif etmez. Ben, Kantçı ahlâk felsefesi benim hakikatimdir dediğimde, bu tamamen doğru değildi. Daha ziyade yaklaşık olarak doğruydu. Kendimi en iyi Kant'ın çerçevesinde anlarım, ama ben Kant değilim, Joachim'im. Benim önem verdiğim şeyler, Kant'ınkilerden (bilerek veya bilmeyerek) farklı olabilir. Kant gibi düşünebilirim, ama Kant gibi hissedemem, en azından belli konularda; öteki konulara gelince, bilmiyorum. Bu noktada eski anlaşmazlıklarımızdan birine dönüyoruz: Deneyimin yorumsaması umutsuz bir iştir; ufukların kaynaşması asla gerçekleşmez. 211

Vera: Ama eğer Kant gibi düşünebiliyor ama hissedemiyorsan, senin deneyimlerinin Kant'ınkilerden farklı olduğu varsayılıyorsa, neden bana Kant'ı kişisel psikolojik nedenlerden ötürü ahlâk-felsefe hocan olarak seçtiğini (bir sır olarak, ama gönülsüzce) söyledin?

Joachim: Bu sefer kafamı karıştıramayacaksın. İnsanlık durumunun Kantçı tarifini düşündüğümde, benim kendimle ilgili deneyimlerime en uygun spekülatif çerçeve ve yorumu buluyorum.

Vera: Ama kendinle ilgili deneyimlerin tarifi de gene yaklaşık olarak tutturulan bir tarif değil midir?

Joachim: Kesinlikle. Burada iki yaklaşık şey var. Benim yürümeme yardım eden koltuk değnekleri onlar.

Vera: Demek, bir değil, iki koltuk değneğiyle yürüyebiliyorsun?

Joachim: Korkunç bir benzetmeydi, itiraf ediyorum. Ama hayır, iki koltuk değneğiyle yürümüyorum. Yaklaşık olarak tutturulan kendi deneyimlerim, yani "Kendini tanı!" ilkesi beni kendime uygun koltuk değnekleri bulmam için koşulluyor.

Vera: Bir kısırdöngü içinde dönüp duruyoruz Joachim. Çünkü, kendini, bu koltuk değneklerinin yardımıyla yaklaşık olarak tutturabiliyorsun...

Joachim: Hayır, hayır, yanlış bu. Ben bir Kantçı olmadan önce bunu yaklaşık olarak tutturmaya girişmiştim. Şimdi anlıyorum... beni bir itirafta bulunmaya ittin. Doğru, bir *krummes Holz* olduğumu fark etmemi sağlayan Kant değildi. Bunu daha önceden biliyordum. Bunun farkına yirmi altı yıl önce bir pazar günü vardım. Elimde bir sopayla Central Park'ta deli gibi koşturuyordum. Belki de bir asker olduğumu hayal ediyordum ve başka bir oğlana (kazara) çarptım ve onun gözüne vurdum. Gözü kanayan oğlan çığlık çığlığa bağırıyordu: Onu hâlâ du-

yabiliyorum, şimdi bile duyuyorum. Oğlan kurtuldu, ama nerdeyse kör oluyordu. Kendimi berbat, berbattan da kötü hissettim, bu yüzden işkence çektim. Ama asla, "Ben yaptım" demedim. Kendimi, bunu sopanın yaptığına ikna etmeye çalışsam da bunu başaramadım. İşte o zaman bir Kantçı oldum.

Vera: Affedersin. Seni kendi psikolojinin Kantçı yaptığını söyledin. Ama şimdi anlattığın deneyim (bu arada brendine bir madlen batırmış olabilir misin?) de ahlâki bir deneyim. Hatta öncelikle ahlâki bir deneyim diyebilirim. O zaman neden bana seni bir Kantçı yapanın kendi ahlâkın değil de kendi *psyche*'n olduğunu söylüyorsun?

Joachim: Anlamıyor musun? Bende "doğal acıma" diyebileceğin hiçbir şey yok. O oğlan için yardım çağırmadım, dadımdan onu hastaneye götürmesini istemedim, onu asla ziyaret etmedim, onun için asla ağlamadım. Hayır, onun yerine eve gittim ve karanlık bir köşede işkence çekerek, kendi suçumu sindirerek oturdum. Bunu elimdeki sopanın yaptığına kendimi ikna edemedim. O zaman kendime şöyle dedim: "Bir daha elinde sopayla etrafta koşturmayacaksın. Ötekileri yaralamamaya dikkat et" vs. Beni bir Kantçı yapanın kendi ahlâkım olduğunu söyleyebilirsin. Ama bu ahlâk, kendi ahlâki zayıflığımın, iyi bir ahlâki içgüdü yoksunluğunun, şefkat yoksunluğunun, yani Lawrence'ta bu kadar mebzul ve aşikâr olan bir duygunun yoksunluğunun farkında olmaktan kaynaklanıyor. Ahlâki bir deneyim dediğin, bu açıdan psikolojik bir deneyim. Kendimi asla düzeltilemeyecek (bunu tekrar etmem mi gerekiyor?) bir *krummes Holz* olarak gördüm... her zaman bir koltuk değneğine ihtiyaç duyan...

Vera: Ahlâklı biri olmana yardım edecek bir koltuk değneğine ihtiyaç duyan...

Joachim: Evet, belki, gerçi o zaman bunu bilmiyordum; tek bir şey biliyordum... çektiğim işkencenin her şeyden daha beter olduğunu. Diğer her şeye kıyasla, hepimizin içinde yer alan kategorik buyruk düşüncesi bu deneyimi daha iyi anlamamı sağladı. Dört yaşında bir çocuğun yasaya saygı gösterme işkencesiydi. Bu benim birincil sahnemdi.

Vera: Kötülüğün karşısında hissedilen endişe.

Joachim: Evet, benim deneyimimi Kierkegaard'ın terimleriyle de tarif edebilirsin. Ama Kant daha güçlü bir koltuk değneği sağlar.

Vera: Seni bir Kantçı yapanın kendi psikolojin olduğunu neden söyledin, hâlâ anlamadım.

Joachim: Her bir kişinin kendi tarzında ahlâklı bir kişi olduğunda sen ve Lawrence hemfikirdiniz. Ahlâklı bir kişi olmak... bu ahlâki bir konu, ama "kendi tarzımızda"... bu da psikolojik bir konu. Ben senin

ahlâklı bir kişi dediğin kişi oldum; Lawrence da dürüst ve iyi biri oldu, ama bu benim için zordu ve hâlâ da zor, oysa onun için kolaydı ve hâlâ da kolay. Lawrence kendi doğal acıma duygusuna, şefkatine, açıklığına, dost canlısı olmasına güvenebilir. O kendini açık edebilir, ama ben kapalı bir kutu olarak, kendime bir yük olarak kalmalıyım.

Vera: Kendini neden Freud'un terimleriyle tarif etmiyorsun o zaman?

Joachim: Kendi birincil sahnem hakkındaki hikâyeyi anlattığımdan beri bu soruyu bekliyordum.

Vera: İyi bir Freudcu bunun buzdağının sadece görünen kısmı olduğu konusunda seni aydınlatırdı. Senin "gerçek" birincil sahnen hâlâ bilinçdışında yatıyor. 713

Joachim: Elbette, beni aydınlatırdı. Ama kendimizi kendi vesayetimiz altında açığa çıkarmamız gerekir. İnsan ancak kendi kendini aydınlatarak özerk olabilir.

Vera: Bir Freudcu bunu reddederdi. Belki de sana analiz yoluyla özerklik vaat ederdi. Bir kişinin (analistin) sana kendi bilinçdışında yorumsamacı bir soruşturma yapmana yardım ettiği diyaloğa dayalı bir durum önerirdi. İnsanın başka bir kişinin düşüncesini anlaya*bileceğini* ama deneyimlerini anlaya*mayacağını* sen kendin söyledin, üstelik bunu ilk kez de söylemiyorsun. İnsan başka birinin düşüncesinin aynısını tekrar düşünürse "ufukların kaynaşması" denen şey yalnızca yaklaşık olarak tutturulabilir; insan o kişinin kavramsal öncesi veya kavramsallaştırılmamış deneyimlerinin aynısını düşünemez veya yeniden düşünemez, insan deneyimlerin yorumlarını deneyimlerin kendilerinden ayıramaz.

Joachim: Ben tam olarak bunu söylemedim. Hiç yorumlanmamış deneyimlere inanacak kadar aptal değilim.

Vera: Ama gene de bilinçdışında yorumlanan deneyimlerin varolduğuna inanıyorsun. Bilinçdışında yorumlanan deneyimler, düşünceyle ele geçirilemediği (bilinçli deneyimlere dönüşmediği) için yorumcunun onlara erişimi yoktur.

Joachim: Elbette. Kendi kavramsallaştırılmamış deneyimlerimize erişim imtiyazımız vardır.

Vera: Onları kavramsallaştırmıyorsan böyle bir imtiyazın nasıl oluyor?

Joachim: Deneyimin kendisi kavramsal düşünme aracılığıyla ele geçirilemese de, deneyimi önce kendimize, gene de, kavramsal düşünme aracılığıyla iletiriz. Deneyimlerin (bilinçdışı yorumlar hakkındaki deneyimlerin) bilinçli yorumlanması dediğim bu işte. Kavramsal dil

aracılığı olmasaydı hiçbir bilinçli yorum mümkün olmazdı. Ama dil sana, deneyim hakkında bir rapordan başka bir şey sunmaz. Yeni apartman dairemi tarif ettiğim bir mektupla sana bu daire hakkında bir fikir verebilirim. Ama benim yeni dairem hakkında deneyimin olmaz, bu dairenin tarifi hakkında bir deneyimin olur senin. Daha birkaç dakika önce, bir zamanlarki dört yaşındaki çocuk halimin çektiği işkenceler hakkında bir rapor verdim sana. Dört yaşındaki kişinin yaşadığı gerçek işkenceyi değil, kırk yaşındaki birinin zihninde o işkenceyle ilgili belirenleri alımladın sen. Benim elimde de o işkence hakkında bir düşünce var, ama bu acı dolu deneyimi hatırlayınca içimde bir duygu uyanıyor: hüzünlü, acı dolu bir duygu, deneyimin bir tür tekrar yaşanması,

bir tekrar, bir anı, duyusal, daha doğrusu duygusal bir hatıra. Bizim beraberce zihnimizde belirmesini sağlayabileceğimiz kavramsal bir hatıra değil, paylaşamayacağımız deneyim benzeri bir hatıra. Düşüncelerim ve duygularım beraberce hatırlayabilirler, zira onlar iç içe geçmiştir. Ama sen bana çektiğin işkenceleri anlatsan, ben onları düşünürüm, anlarım, onlarla bağlantılı olarak pek çok şey düşünürüm, ama duygularım bir deneyim hakkında düşünmeme içkin olmaz. Benim "erişim imtiyazı" dediğim bu işte. Psikanalize geri dönelim. Psikanalist beni erişim imtiyazımdan mahrum bırakır veya mahrum bırakmak için canını dişine takar. Bu yolla beni özerklikten mahrum bırakır. Deneyimlerime benden daha iyi erişebilirmiş gibi yapar, benim yapamayacağım bir hileyi o yapabilirmiş gibi, benim kendime karşı kurduğum savunmanın sır perdesinin, daha doğrusu barikatlarının arkasına gizlenen deneyimlerimin bilinçdışı yorumlarını deşifre etme hilesini o yapabilirmiş gibi yapar. Psikanalist deneyimime tecavüz eder...

Vera: Joachim, şu ya da bu şekilde yeniden kurulmamış bir Kantçı olmayı sürdürüyorsun. Kendi kendisi ve tiniyle baş başa kalan tek bir kişi açısından düşünüyorsun. Ama biz tecrit edilmiş düşünürler değiliz, insanlarla beraber yaşıyoruz. Neden başkasının yardımını almadan kendini daha iyi anlayacağını düşünüyorsun? Dün Lawrence'ın seçkinci eğilimlerine karşı demokrasiyi savundun, ama şimdi bir imtiyazı mutlak olarak muhafaza eden sensin, çünkü kendine erişim imtiyazı mutlak bir imtiyazdır.

Joachim: Kendi imtiyazımı bir psikanaliste asla devretmeyeceğim. Ve lütfen bu bağlamda yorumsamanın sözünü etme. Zira en azından kendi kişisel deneyimlerime biraz saygım var. Benim bilinçdışımın neler sakladığını önceden bilemem. Kendi sırlarımı bilmiyorum, hatta bu sırların mahiyetini bile bilmiyorum (zaten hangi sırların türünü veya mahiyetini biliriz ki?), zira kendi özdekliğimin farkındayım. Hangimi-

zin züccaciye dükkânına girmiş filden bahsettiğini hatırlamıyorum. Sanırım ben bahsettim. Bu iyi bir benzetme. Psikanalist züccaciye dükkânına girmiş fildir: Oradaki her şeyi yıkar, bana, sadece bana ait olan tamamen eşsiz deneyimlerin tüm izlerini siler. Beni bir tip olarak tasnif eder, sınıflandırır ki, böylece benim tinimden el çabukluğu ile çıkartabilsin... neyi çıkartabilsin diye sormamda sakınca var mı? Öteki kişilerin tinlerinin güya derinliklerinden el çabukluğuyla ne çıkartıyorsa tıpatıp aynısını. Psikanaliz, yorumlayıcı bir iş gerçekleştiriyormuş gibi yapsa da, evrenselciliğin en ilkel dalıdır. Hepimizin tinini birbirine benzer kılar: Hepimize aynı kompleksleri atfeder, herkesin hangi yaşta aynı deneyimlerden geçeceğini bilir. Hayır Vera, bu bana göre değil.

Vera: Sevgili Joachim, affedersin ama her *psyche* veya tin kurması tıpatıp aynı şeyi yapmaz mı? Senin Kant "kendi içinde" ne bulacağını sana baştan söylemiyor mu? Platon veya Aristoteles senin tininin haritasını aynı titizlikle çıkartmamış mıydı? "İnsan" denilen sırla ilgili tüm spekülasyonların evrenselleştirilmiş spekülasyonlar olduğu, çünkü hiçbirinin tek tek varolan kişileri ele almayıp, hepsinin "insanlık durumu"nu ya da kavramı modernleştirmek istersek, *Dasein*'i ele aldıkları doğru değil mi? Bu açıdan bakıldığında Freud neden Yahudi-Hıristiyan ortak geleneğinden daha kötü olsun? Senin "tin"inin, beden-ruh, veya beden-ruh-tin veya bedensel-şuurlu-akılcı ve benzeri kısımlara ayrılmaktansa, id, ego ve üst-ego diye kısımlara ayrılması seni neden yaralasın? 715

Joachim: Neden yaralayacağını söyleyeyim. Çünkü, ilk olarak eski tin sınıflandırmalarının tümü *psyche*'yi ahlâki amaçlarla kısımlara ve alt kısımlara ayırırdı. Üstelik, sana, bana veya varolan herhangi bir kişiye sesleniyormuş gibi yapmazdı: Sana, sadece sana dönüklermiş gibi yapmazdı. Bu inanılmaz ve katlanılmaz bir analiz *tartufferie*'si...

Vera: Nietzsche'nin kelimesini kullandın...

Joachim: Evet, bunun farkındayım. Bu korkunç analiz *tartufferie*'si, psikanalistin senin divana uzanıp, bu hikâyenin başka hiç kimseyle değil de sadece seninle ilgili olduğuna, ilgilendikleri şeyin sadece senin sorunların, senin acıların olduğuna ve senin kendi kendine yaptığın itirafların senin kurtuluşunu da beraberinde getireceğine inanmanı *beklemesidir senden.* Ama heyhat, onlar seni açıklar (evet, evet, seni yorumlamaya bile tenezzül etmezler), pozitif bilimler denen şeyin o haşmetli gönül rahatlığı içinde seni açıklarlar. Sen sanki doğaymışsın, belirlenimlerin edilgen sonucuymuşsun gibi seni açıklarlar...

Vera: Bir süre önce tüm psikolojilerin nedensel açıklamalar kullandığını söylemiştin...

Joachim: Evet, ama ötekiler yapmacık değildir ve senin tam tekmil bir mitolojinin kahramanı, yeni bir Odipus, yeni bir Elektra olduğun fikrini uydurmazlar. Psikanalist senin kendi mizaç özelliklerine dair bir içgörü elde etmene yardım etmek yerine, senin yaşlı, yorgun ve vasat ana babanda ölü bir geçmişin tehditkâr mitolojik simalarını keşfetmeyi öğretir sana: Her baba bir Laius olur...

Vera: Ama peki ya bir kişi, "Freud beni tarif ediyor. Bunu gayet iyi yapıyor. Psikanaliz benim hakikatim" derse? Çok sayıda kadın ve erkeğin geçen yüzyılda böyle hissedip, böyle konuştuklarını inkâr edemezsin. Birisi kendini Freud'un tarifi aracılığıyla anlıyorsa, bu neden senin kendini Kant'ın tarifi aracılığıyla anlamandan daha kötü olsun?
716 Seni biraz kışkırtayım: Kant ve Freud tarafından tarif edilen *psyche*'ler hayli benzer değil mi? Kendini Freud'un kategorileriyle tarif edemez misin? Şöyle diyemez misin: Güçlü bir üst-egom var ve ona ihtiyacım da var, çünkü isyankâr bir idim var ve acı çekiyorum, çünkü egom iki düşmanın arasında sıkıştı kaldı, ama ben hâlâ cesurca üst-egomu dinliyorum? Ve Lawrence'ı da aynı açıdan tarif edemez misin? Lawrence'm içgüdülerinin güçlü ve iyi, bilinçdışı itkilerininse tamamen doğru olduğunu, onun bir üst-egoya hiç ihtiyacı olmadığını ve idinin bu yüzden egosuyla üst-egosu arasında sıkışıp kalmadığını, bilakis özgürce geliştiğini söyleyemez misin? Kendin hakkında yaptığın tarife, kaderin çektiği, *amor fati*'si olan bir kişiyle, itilen ve belirlenen bir başka kişiyi karşılaştırarak başlamıştın. İkinci tipe benzediğini ve bu yüzden bir kişilik etiğinin sana uygun olmadığını söylemiştin. Kant ve Nietzsche'nin terimlerinden ziyade Freud'un terimlerini kullansan, kendini daha ikna edici kılamaz mısın? Seni temin ediyorum, bu daha kolay ve basit olacaktır. Çünkü şimdiye kadar, bir tarifi (Kant'ınkini) başka bir tarifle (Nietzsche'ninki diyelim) karşılaştırıp, benim hakikatim ilkiyken, Lawrence'ın hakikati ikincisi, dedin. Freud'u birazcık ciddiye alıp, huysuzluğuna bir son verseydin, ilginç bir sonuca varabilirdin. Joachim, rahatla: Seni bu uzun konuşma sırasınca hiç bu kadar hiddetli, normal halinin bu kadar dışında görmediğimi söyleyebilirim. Sana, neden bu kadar kızgınsın, diye sorabilirdim. Ama bu soruyu sormayacağım, çünkü nedenini tahmin edebiliyorum. Üzgünüm, bu kez o ilginç sonuca varmak bana düştü: Kant seni tarif ediyor, Nietzsche Lawrence'ı tarif ediyor; Freud ise her ikinizi de tarif ediyor.

Joachim: Haklısınız, bilge hanım, kızgınım. Freud nasırıma bastı, itiraf ediyorum. Ben, beni tarif edemediği için nasırıma bastığını düşünüyorum, sense beni tarif edebildiği için. Ama benim yorumum mu, yoksa senin yorumun mu benim bilinçdışı yorum deneyimime daha

yakın, bunun bahsettiklerimizle pek bir alakası yok. Farz edelim ki, Freud benim tinimin iç manzarasının yapısını tarif edebiliyor olsun, üstelik Lawrence'ın tininin iç manzarasının yapısını da tarif edebiliyor olsun; her iki durumda da aynı tuğlaları kullanarak, ama onları farklı biçimlerde düzenleyerek. Ancak, Freud sadece yapıyı tarif edebilir (eğer edebilirse o da); dinamikleri tarif edemez. Daha doğrusu "benim" tinimin dinamiklerini belki tarif edebilir. Ne de olsa, bir şekilde geçmişim tarafından belirlendiğimi kabul ediyorum. Ama Lawrence'ın tininin dinamiklerini kesinlikle tarif edemez; Freud'un *œuvre*'ünde, bırak kader sevgisini, kaderin seni çekmesine bile yer yok. Freudcu ve varoluşçu psikolojiler tamamen farklı iki dinamiği tarif ederler. Bu noktada ya/ya da durumu söz konusudur. Üstelik, ben kendi durumuma dönüp, Freud'un benim "tinim" denen şeyin yalnızca manzarasını değil, aynı zamanda dinamiklerini de tarif edebildiğini kabul etsem de, Freud gene de beni tarif etmeye muktedir değildir. Dört yaşındaki halimin deneyimi hakkında hiçbir şey söyleyemez bana. Dört yaşındaki kendimde ne baba korkusu veya cezalandırılma korkusu var ne de Oidipal vs duygular (babamı hiç tanımadım). Üstelik, geçmişimi tekrarlama, tekrar tekrar onun benzerini üretme dürtüsü demek olan, tinimin sözde nedenselliği denen şeye bir "kompleks" demek çok zor: "Kompleksler"le ilgili tüm o hikâye duyusal ve içgüdüsel olaylarımız ve hadiselerimiz hakkında elde ettiğimiz kavramayı onların izlerine bakarak nesneleştirmenin, fosilleştirmenin en berbat yoludur her açıdan.

Vera: Üzgünüm, gene kendini kızgın bir ruh haline soktun. Ve bu arada önemli bir şeyi unuttun.

Joachim: Neymiş o?

Vera: En önemli şey.

Joachim: Bu ne olabilir?

Vera: Kendi iç hayatına erişim imtiyazın. Başka insanların senin deneyimlerin hakkında yorumlara katılmaktan dışlanmış olmaları.

Joachim: Seni, sana tüm sırlarımı vermeden, sırdaş olarak seçtiğimi söylemiştim. Ama çok zorluyorsun. Senin kırılgan varlığın hayat-ekonomim üzerinde psikanaliz hakkındaki tüm kitaplardan daha ağır hissediliyor. Öyle olsun.

Vera: Ne öyle olsun?

Joachim: Dünya kadar yaşlı günah çıkartan ana, itirafımı dinle. Biliyorum, kesinlikle biliyorum ki, hiç kimse, insani veya ilahi, tek bir varlık bile benim iç deneyimlerime erişemez. Ama imkânsız olduğunu bildiğim bu şeyden daha çok istediğim bir şey yok bu dünyada. Bir

mucize olsun istiyorum, imkânsız olanı yapmak, benim direncimi kırıp beni kendine ve kendisi aracılığıyla kendime şeffaf olmamı sağlaması için birini bekliyorum dört gözle. Saadetin ne olabileceğini anlıyorum: Yargıç William'la karısı, "tek kişideki iki kişi" değil, "iki kişinin tek kişi olması", paylaşılan deneyimin yaşanmış tarihi. Ama Lawrence, bizim sevgili Lawrence, başka tür bir saadet arıyor...

Vera: Biliyorum...

Joachim: Demek sen de biliyorsun bunu. O zaman onun benden ne kadar üstte bir yerde durduğunu da biliyorsundur. Kendi hakikatinin arayışındaki yüce çocuk. Zeus'un dünyayı bir oyuncak olarak gören oğlu.

Vera: O bizimle mi oynuyor?

Joachim: Evet, ama bunun farkında değil. O sadece umursamaz.

Vera: Ama onun acıma, iyilik, şefkat yetisinden bahsetmiştin...

Joachim: Bunların hepsi var onda: Tüm muhteşem erdemler, hiçbiri basitçe insani erdemler değil. Umarım ona kâfi geliyorumdur. Ama o *sana* âşık.

Vera: Öyle dedi.

Joachim: Onu sevecek misin?

Vera: Bilmiyorum.

Joachim: Sev onu... lütfen.

Vera: Ben talep üzerine sevmem. Seni sevemeyeceğimi mi düşünüyorsun?

Joachim: Sevemeyeceğine eminim... çünkü Lawrence benim için senden on kat daha önemli.

Vera: Benim öngörülebilir olduğumu düşünüyorsun, değil mi? Şefkatimi canımın istediği gibi bahşetmek yerine, karşılıklılık gözettiğimi düşünüyorsun? O zaman sana bir hikâye anlatayım. Bu *Symposion*'dan [Şölen] alınma bir hikâye olmayacak (bir kadeh brendi pek ilahi bir ilham vermez insana), insanlık durumu hakkında zavallı, kısa, modern, gri bir hikâye olacak bu. Gri üzerine gri çaldığımız varsayıldığına göre, bu da işe yarar umarım.

Joachim: "Hayatın altınağacı yeşildir."

Vera: Altın ağacı unutmadım, merak etme. Evvel zaman içinde (ve her gün evvel zaman içindeymiş, çünkü evvel zaman her gün olurmuş) *Homo sapiens* türünün arasında çok özel bir varlık dünyaya gelir...

Joachim: *Homo sapiens* arasında doğan varlıkların bazılarının özel olduğunu mu kastediyorsun, yoksa bu türün yeni doğan üyelerinin tümünün özel olduğunu mu?

Vera: Keskin bir zekân var Joachim. Daha anlatıma gerçekten baş-

lamadan beni yakalamak istedin. "Şimdi Vera kendine bir taraf seçecek" diye düşünüyorsun, "zira özel olanın türün kendisi olduğunu söylerse beni seviyor, *ama Homo sapiens* türünün arasında özel varlıkların doğduğunu söylerse Lawrence'ı sevecek demektir." Ama beni bir taraf seçmeye zorlayamazsın, çünkü her ikisini de kastettim. Aslında *Homo sapiens* türünün her üyesi özeldir, çünkü her birimiz bir "atış"ızdır; tek tek her kişi eşsizdir...

Joachim: Bir ağacın birbirine benzer iki yaprağı yoktur. Eşsizlik insan tekilliğinin eşsiz bir özelliği değildir. Her canlı varlığın bir "atış" olduğu söylenebilir. Bizzat bir hümanist olarak, bu tür hümanizmlere itirazım yok, ama seni uyarıyorum, evrensel eşsizlik anlayışın sevgili arkadaşımız Lawrence tarafından hoş karşılanmayacaktır...

Vera: Benim anlatım çözümün değil, sorunun soykütüğü hakkında bir anlatı. İnsanı ister varlıkların efendisi olarak, istersen Varlığın çobanı olarak gör; her bir durumda "insanlar"a ve her bir insana özel bir görev veriyorsun. Bugünlerde bizim özel hedefimiz değil, bu hedefin mahiyeti veya "öz"ü sıklıkla sorgulanıyor. Tekrar "atış"tan bahsedeyim. Ne bitkilerin ne de hayvanların kökeni atıştır. Atılmış olmak insana özgüdür. Belki de bu yüzden insan düşüncesi şu soruyu sormayı (ve yanıtlamayı) asla bırakmamıştır: "Atış"ı yapan kim (veya ne)?" Mitolojiler bunu sormuştur, felsefeler bunu sormuştur, dinler bunu sormuştur. Hepsi kendi cevaplarını vermiştir. Nihai bir cevap yoktur. Ancak, artık kimse bu "Atışı yapan kim veya ne?" sorusunu sormazsa, insan tekillikleri artık birer "atış" olmazlar ve aynı zamanda insan da olmazlar. Zira artık özel olmazlar. Hâlâ çok işlevli bilgisayarlar gibi bir beyinleri olabilir, hâlâ iki ayaklı hepçil canlılar olurlar, ama bildiğimiz anlamda insan olamazlar.

Joachim: Vera sen aynı zamanda kültürel kötümser misin? Yoksa, bizi ancak yeni bir Tanrı kurtarır, diyen Heidegger'in o ünlü sözünü mü tekrar ediyorsun?

Vera: Sen de bir dalkavuk değilsin, biliyorsun: Bana, sen dünya kadar yaşlısın, demiştin. Tarihi kitaplardan öğrenmedim, kendi kişisel deneyimlerim var. O kadar çok şey gördüm ki kültürel bir kötümser olamam; insanların sonunda kendi ebedi sorularını sormayı bırakacaklarınaysa hiç inanamam. Son zamanlarda moda haline gelen metafiziğe karşı feveran canımı hâlâ sıksa da, metafiziğe hakaret eden âlimlerin çoğunun neden bahsettiklerini bilmediklerini keşfetmek kaygımı azalttı. Gelecek her zaman yazılmamış olarak kalacak. Ama kendi anlatıma döneyim. Evvel zaman içinde (ve her gün evvel zaman içindeymiş, çünkü evvel zaman her gün olurmuş) *Homo sapiens* ırkının ara-

sında çok özel bir varlık dünyaya gelir (gelmiş): O varlık dünyaya atılır (atılmış)...

Joachim: Dur bir dakika. Sen (ya da belki Lawrence?) dün (yoksa dün değil de ondan önceki gün müydü?) perspektivist bir dünya anlayışı öne sürmüştün. Doğru hatırlıyorsam, sen Leibniz ve Nietzsche'ye gönderme yaparak, ortak bir dünyayı paylaşsak da, herkesin "kendi" dünyası olduğunu söyledin. Nasıl olur da birisi net ve basit bir şekilde "dünya"ya atılabilir?

Vera: Hiç çocuğun oldu mu? Benim çok çocuğum oldu. Bir tanesi çölde bir çadırda doğdu, bir başkası vahşi ormanda, bir başkası bir balıkçı kulübesinde, bir başkası refah dolu eski bir kentte, sonuncusu bir
720 metropolde. Kimi oğlan, kimi kızdı; efendilerin veya hizmetkârların ailelerinde, yüksek ve düşük mevkili ailelerde, prenslerin, dilencilerin ve taşralıların ailelerinde, bilgili ve cahil kişilerin ailelerinde, savaş ve barış zamanlarında, bolluk ve açlık günlerinde, yumuşak ve sert iklimlerde doğdular... daha devam edebilirim. Bunların hiçbiri bitki veya hayvanların başına gelmez. Bir insan bir atıştır, zira doğum anında bir değil, iki *a priori*'si "vardır": bir genetik *a priori*, bir de toplumsal-kültürel *a priori*. Her ikisi de birer *a priori*'dir, çünkü tek bir kişinin başından geçenlere öncel [*prior*] olurlar. Tüm çocuklarım (tıpkı bir ağacın yaprakları gibi) eşsizdir, ama içine atıldıkları dünyalar da öyledir. Daha doğrusu, bu yüzden bir atılma durumu söz konusudur. Bir kurt, bir kurt olarak doğar. Bir insansa tam bir insan olarak doğmaz, sadece neyse o olabilmek için gerekli kuvve olarak doğar. Neyse o olabilmesi, içine atıldığı dünyada ve bu dünyayla kendisi arasında kurduğu bağlantı aracılığıyla gerçekleşir. Evet, onun bir dünyaya atıldığını söyledim, zira "o tek dünya"ya atılmadı; "o tek dünya" diye bir şey yok. Gelgelelim onun (henüz) "kendi" dünyası yoktu, zira "kendi" dünyasını ele geçirmeye ancak doğduğu andan itibaren başlamıştı. Eski dostum Hannah Arendt atışa "doğum hali" der. "Doğum hali" atıştır.

Joachim: Çoktan tartıştığımız dizilimlerden bahsediyorsun. Bir varoluş seçiminde ve bir varoluş seçimi aracılığıyla neysen o olursun. Ama senin (bir atış olarak) bundan sonra "senin" dünyan olacak dünyayla kurduğun bağlantı aracılığıyla zaten neysen ona, yani bir insana dönüştüğün bir varoluş seçiminin özelliği nedir ki.

Vera: Elbette. Zira varoluş seçimi *tekerrür*dür: başlangıçtaki insanlık durumunun tekerrürü. Bu açıdan aynı şeyin tekerrür etmesidir. Bu soruna geri döneceğim. Anlatıma devam edeyim önce. Doğum halinden bahsetmiştim: Neysek o (yani insan) olmaya başlamak üzere insani yazgımızı kabul ettiğimiz bir dünyaya doğarız. Ama hepimiz farklı-

yızdır. Tamamen eşsiz yetenek çeşitlemeleriyle doğarız. Buna modern dilde genetik *a priori* diyelim (gerçi aynı şeyi antik metafizik dilinde de adlandırabilirdik). Bu yüzden atılma anı mutlak olumsallık anıdır; çünkü tamamen bağlantısız iki zar fincanından yapılan bir atıştır bu. "Genetik *a priori*" dediğimiz zar fincanı, "toplumsal-kültürel *a priori*" dediğimiz zar fincanıyla bağlantısızdır. Ben hamileyken bir yerden ötekine, bir yüzyıldan ötekine gezdim; yani çocuklarımın hepsi, ki hepsi benim çocuğumdur, tamamen farklı toplumsal-kültürel *a priori*'lere atıldılar. Nerede doğdukları kendilerine bağlı değildir. Onlara bağlı olan ve gittikçe daha fazla onlara bağlı olan şey, neyseler o olmaktır. Ama rastlantı sonucu atıldıkları toplumsal-kültürel habitat neresiyse, tam olarak orada neyseler o (insan) olmaları gerekir. Rastlantılardan biri, tekrar ediyorum, genetiktir: Bu rastlantıların hepsi, "buluşmaları" hiç kimse tarafından öngörülemeyen bir spermle bir yumurtanın birbirine benzemeyen ürünüdür; genetik rastlantıların bu eşsiz yaratığı şimdi tamamen bağlantısız bir zar fincanından (onun için) atılan bir durumla baş etmek zorundadır. İşte buna atış diyorum! Buna görev diyorum! Buna yazgı diyorum. Kadın ve erkeklerin yazgısı atış ile çizilir... Ama çok hızlı gittim. O iki *a priori*'ye; genetik ve toplumsal-kültürel olan iki *a priori*'ye geri döneyim. Neysek o olmamız için (burada örtülü bir teleoloji var), biz bu iki *a priori*'yi eşleştirmeliyiz, eşleştirmemiz gerek. Eşleştirmeliyiz, eşleştirmemiz gerek dedim, evet burada bir sınırlama ve bir zorunluluk var. Ya eşleştir ya da mahvol.

Joachim: Acı çekmek üzere doğuyoruz...

Vera: Ve keyif almak için. İki *a priori*'nin eşleştirilmesi acı verir, ama keyif de verir. Bir çocuk ilk kez bir şeyi kavramayı başardığında onun yüzüne hiç baktın mı? Ya da ilk adımını attığında? Annesinin gülümsemesine gülümseyerek karşılık verdiğinde?

Joachim: Bunları gözlemleme fırsatım olmadı. Ama sana güveniyorum. Hatırlayabildiğim kadarıyla, her zaman bir yetişkin olmayı istedim. Çocuk olmak korkunç bir şeydi.

Vera: Çocukluğunda mutlu olup da yetişkin olarak umutsuzluğa kapılan birkaç kadın ve erkek tanıdım. Birisi için cehennem olan, öteki için cennettir. Ama ben eşleştirme masalımın sonuna geliyorum. Bu eşleştirme asla tamamlanmaz ya da en azından hiç tamamlanıp tamamlanmadığını bilmeyiz. *A priori*'ler arasında bir gerilim kalır. Bu gerilim hafif veya şiddetli olabilir. Bizim psikolojiyle yorumladığımız, kavradığımız veya açıkladığımız da bizatihi bu gerilimdir.

Joachim: Genetik *a priori*'nin doğa, toplumsal-kültürel *a priori*'nin ruh, ve bu ikisinin sentezinin de tin olduğunu mu kastediyorsun?

Vera: Hiç de değil. Bir insan hayatı sürmek için doğan insanlar açısından genetik *a priori* "doğa" değildir. Atış sadece doğa değildir. Ve (toplumsal-kültürel) bir dünya da ruh değildir. Elbette çoğu şey senin felsefi diline bağlıdır. Kant bu toplumsal-kültürel *a priori*'ye "doğa" derken, Hegel "tin" der (nesnel ve mutlak tin). Hegel'in yazdığı senaryoda, eşleştirme öznel ruhun kendini somutlaştırması olarak tarif edilebilir. *Phenomenology of Spirit*'te [Tinin Görüngübilimi] buna benzer bir şey geliştirmişti. Ama bir sistem kurmuyor, onun yerine bir masal anlatıyorsan, sistemini masalınla eşleştirmek zorunda değilsin. Ama eşleştirmenin tamamlanmaması yüzünden, iki *a priori* arasında bir gerilim kaldığını söylediğimde, bir nesneye, bir şeye işaret etmiyordum:
722 Yaptığımız eşleştirmedeki gerilim bir nesne, bir şey değildir; bırak bir "sentez" olarak ruhu, "ruh" gibi bir şeyi de kastetmedim.

Joachim: Ama psikolojinin anlamakla meşgul olduğu bir gerilimden bahsettin.

Vera: Daha doğrusu: Bu gerilim psikoloji için *sorun*dur. Bedensel ruh (Aristoteles'te) "psikolojik sorun"da bir rol oynamaz, ama Freud'da, örneğin anal erotik kuramında, bir rol oynar. Çünkü bedensel ruh Aristoteles için gerilimin tarafı değildir, ama Freud için öyledir. Bilişsel psikoloji (normalde) akli yetersizlik veya yaratıcı fazlayı incelemediği takdirde "psikolojik sorun"u ele almaz... Ama nerdeyse akşam yemeği vakti geldi; öykümü daha uzatmak istemiyorum. Bir "atış" için neyse o olmak, gerilim içinde yaşamak demektir, diye özetleyeyim: Çünkü toplumsal-kültürel *a priori*'nin norm ve kurallarına göre olmamız gereken neyse o olmakla, kendi özgül yeteneklerimizde ve bu yeteneklerle neysek o olmak arasında her zaman bir gerilim vardır...

Joachim: Senin öykün ne kadar uzun olsa da, sonuçta o eski ve sıkıcı doğaya karşı kültür sorununa tekabül etmiyor mu? Biz hem doğa hem de kültür tarafından belirleniriz...

Vera: Bilakis; biz her ikisi tarafından da koşullanırız, ama hiçbiri tarafından belirlenmeyiz. Biz, tekrar edeyim, (en az) iki farklı zar fincanından atılırız ve bunların hiçbiri bizi belirleyemez, zira öteki *a priori* direniş gösterir. Senin kültür dediğin şey, "doğa" denen şeyin aşırılıklarına direnir, gelgelelim bizim doğamız denen şey de "kültür" denen şeye direnir.

Joachim: O zaman işte buyuz; ikili bir direniş ve sınırlama altında acı çeken zavallı yaratıklarız.

Vera: Veya kendi güçlerimizi kullanarak kendimizden keyif alan varlıklarız. Elbette, direniş oyunun sadece bir yönüdür. Gerilim, yaratıcıdır, *içine atıldığımız dünyayı aşar*. İşte bu yolla kendi dünyamızı,

kendi perspektifimizi geliştiririz, tıpkı Lawrence'ın geliştirdiği gibi. Gerilim aşkınlık enerjisi, tahayyül kaynağıdır...

Joachim: Şimdi de nefret ettiğim dirimci bir dil kullanmaya başladın. Bahsettiğin enerjilerde hükmü kalmamış doğa bilimlerinin kokusu var.

Vera: Veya Nietzsche'nin güç istencinin kokusu. Kabul ediyorum, terim yanıltıcıydı, çünkü yanlış kullanıldı. Onun yerine yaratıcı tahayyülden mi bahsetmemiz gerek? Bu, ne de olsa, senin Kant'ın gözdesiydi.

Joachim: "Yaratıcı tahayyül"ü kabul ederim. Ama "yaratıcı tahayyül"ü tamamlanmayan eşleştirmeden kaynaklanan gerilimle mi özdeş- 723
leştireceksin?

Vera: Tamamlanmayan eşleştirme gerilimin nedeni değil, gerilimin ta kendisidir. Gerilim yaratıcı tahayyülün bizatihi nedeni değildir, yaratıcı tahayyülün koşuludur.

Joachim: Gerilim ne kadar büyükse, yaratıcı tahayyül şansı da o kadar fazla mıdır? Ya da hem bilinçli hem de bilinçdışı düşlerde, ortak gerçeklik dünyasını aşma şansı?

Vera: Niceliksel enerjiler açısından düşünmeye başlayan şimdi sensin. Sorun gerilimin "büyük" veya "daha az büyük" olması değil; gerçi gelenek (eşleştirmeden vs bahsetmeden) böyle bir bağlantı olduğunu savunur. Bu yüzden delilik ve yaratıcı tahayyül sık sık özdeşleştirilir. Ama yaratıcı tahayyül için en iyi koşulları sunabilecek olan şey bu yüzden gerilimin belli bir niteliği, mahiyetidir. Ve elbette, gerilimin niteliğinden bahsedersek, sadece tek bir *a priori*'yi (yani genetik olanı) değil, her iki *a priori*'yi de unutmamız gerekir. İnsanlar yaratıcılığın açığa çıkması açısından bazı yaşların bu kadar verimli olmasına karşın, diğer yaşların neden verimsiz olduğunu merak ederler. "Dünya", dünyaya tamamen yeni bir şey getirerek her zaman *belli bir* (ortak) dünyanın ötesine geçen, dâhi denen kişilerin yaratıcılıklarını belirlemez; bu bir şey "*onların* dünyasıdır", ancak dünyaya getirildikten sonra *bir* dünya haline gelir, ama *bu* dünya gene de, yaratıcılık meyveleri veren bir gerilim doğuran bir tür *a priori*'dir. O hayatın yeşeren altınağacıdır.

Joachim: Vera, her zamanki kadar zekisin. İnsan ırkında ortak olan bir özelliği aydınlatmak üzere insanlık durumu hakkında bir öykü anlatmaya başladın ve derken (bana hiç fark ettirmeden) sonunda belli insanların özel olmasına varacak şekilde hikâyenin konusunu değiştirdin. Evrensellikle başladın ve farklılıkla sona erdirdin.

Vera: Bunda zekâ falan yok. Hikâye böyle.

Joachim: Değindiğin noktayı nasıl kavradığımı tekrar edeyim. Hepimiz birbiriyle bağlantısız iki zar fincanından dünyaya atılırız. Bu bizim olumsallığımızdır...

Vera: Tam olarak değil. Bu atıştır, atış rastlantısıdır. Ama olumsallık başka bir şey: O, atılmış olmanın veya kendisinin atılmış olduğunun bilincinde olmak. Kendimizi, mitolojilerin, metafizik sistemlerin çöküşünün ardından, rastlantısal varlıklar olarak kavradığımızda olumsal oluruz. Eğer, "Atışı yapan kim veya ne?" sorusuna verecek cevabımız yoksa, olumsal oluruz. Senin ilk konuşmamızda (gerçi bu ifadeden pek de hoşlanmamıştım ama) "Tanrı'nın ölümü" dediğin şey, kozmik olumsallığın tarihsel koşuluydu. Üstelik, modern kadın ve erkekler, kendi modern öncesi atalarının dünyasından tamamen farklı bir dünyaya atılırlar. Bu dünya hayat tarzını dayatmaz sana. Bu açıdan, özgürsündür, sınırsız olasılıkların arasından seçim yapmakta özgürsündür, ama aynı zamanda için boştur. Atış, özgürlüğe, yani bir hiçliğe yapılan atıştır.

Joachim: Şunu mu söylemeye çalışıyorsun: Modern öncesi dünyada biz dünyaya rastlantıyla atılıyorduk, oysa modern dünyada bir hiçliğe atılıyoruz? Bu sonuncu atış senin olumsallık dediğin şey mi?

Vera: Kabaca. Ama biz modern insanlar da bir dünyaya atılıyoruz. Şimdi, sadece toplumsal-kültürel *a priori*'nin mahiyeti farklı. Modern öncesi dünyada, yazgını bir yaş günü hediyesi olarak alırdın, oysa şimdi yaş günü hediyesi almıyorsun. Daha doğrusu, başka, belirlenmemiş bir tane alıyorsun: kendi yazgını kendin belirleme olasılığı. Bu da boş özgürlük olarak adlandırılabilir, ancak, bu boş özgürlük, tüm modern özgürlüklerin koşuludur. Bu yüzden kendi yazgını kendin belirlemen gerekir.

Joachim: "Tekerrür"le ne kastettiğini şimdi anlıyorum. Modern öncesi dünyada, şimdi olduğu gibi, birbiriyle bağlantısız iki zar fincanından atılıyorsun. Genetik *a priori* açısından hiçbir şey değişmedi, toplumsal-kültürel *a priori* açısından hiçbir şey değişmedi, doğum hali açısından da hiçbir şey değişmedi. Değişen insanlık durumu. İnsanlık durumu demek, kısaca, neysen o olmalısın ve olman gerek demek. Ama antik insanların toplumsal-kültürel *a priori*'sinde yazgımız bizi doğumda karşılıyordu. Genetik *a priori* açısından, sen sadece eşsiz bir insansın. İçine atıldığın dünya açısındansa, potansiyel bir avcı, potansiyel bir çoban veya efendi veya köle, potansiyel bir kral vs olarak doğuyordun... ve neysen o olmak zorundaydın, aksi takdirde mahvoluyordun. Ama şimdi, toplumsal-kültürel *a priori* kaderini artık önceden

belirlemediği için, sadece bir "insan" olarak doğuyorsun. Özgür doğuyorsun. O zaman, neysen o olmalısın, olman gerek ne demek? Yazgında özel olarak bir şey olmak yazmıyor, sadece bir hiç *olarak* özgürlüğe atılıyorsu· . Dolayısıyla, neysen o olmak, özgür olmak anlamına geliyor... ya da bir hiç olmak anlamına; kendini kazanmak veya yitirmek. Söz konusu olan bu. *Varoluş seçiminde kendimizi seçmek insanlık durumunun ya özgürlük ya hiçlik koşulu altında tekerrür etmesi demek,* yani modernite koşulu altında tekerrür etmesi. Ve toplumsal-kültürel evren seni belirlemediği için, sen kendini seçtiğin müddetçe ve olmayı seçtiğin neyse o olduğun müddetçe sen "olacaksın." Öyle mi? Tekerrürle kastettiğin bu mu? Kendimizi seçmek bizim özerkliğimiz mi? Zira, eğer öyleyse, ve sen öyle olduğunu öne sürüyorsan, baştaki senaryoyu tamamıyla tekrar etmiyoruz demektir. "Neysen o olmalısın, olman gerek... aksi takdirde mahvol" diyemem; daha ziyade, "Sen neysen, ne olmayı seçtiysen o olursun" derim, ama bunun alternatifi gene aynıdır: "Aksi takdirde mahvolursun." Gene de "mahvolmak" ilk durumdakinden daha farklı bir anlama geliyor. Kendini yitirmeye eşdeğer. Kendini yitirmek görünür bir şey değil... daha doğrusu görünmeyen bir şey. Mahvolan kişi, birinin nazarında mahvolur: Yazgısında yazılı olan cemaatinin içinde kendini muhafaza edemez. Ama kendini yitiren modern kişi başarılı olabilir, saygı ve hayranlık kazanabilir. Doğru değil mi?

Vera: Bu yüzden arkadaşım Sören, içsel olan dışsal değildir, demişti...

Joachim: Evet, ama bu sadece içten kişiler için geçerli. Tekerrüre hazır olan kişiler için...

Vera: Varoluş tekerrürüne... Nietzsche'nin bengi dönüş dediği şey varoluş tekerrürü değildir. Doğru, Nietzscheci bir tekerrür olasılığı da varoluş tekerrürü sayesinde mevcuttur.

Joachim: Sevgili Vera'cığım, senin, eşleştirme, iki *a priori*, atış ve tekerrür hakkındaki uzun hikâyeni dinledim. İnsan ırkının tüm yaşayan varlıklar arasında neden özel olduğunu ve bazı insanların da o özel insanlık durumu içerisinde neden özel vakalar olduğunu anladım. Sonuncular, elbette, şanslı birer zar atışı. Hepimiz gerilim içinde yaşıyoruz, dolayısıyla gerilim şanslı bir zar atışını açıklamıyor. Peki ne açıklıyor?

Vera: Atışı yapan kim veya ne?

Joachim: Bilmiyorum.

Vera: O zaman ister şanslı olsun, ister şanssız, hiçbir atışı açıklayamazsın.

Joachim: İkna oldum. Vaat ettiğinden de iyisini becerdin. Senin hikâyen gri değil, renkliydi. Ama bana hâlâ hayatın altınağacı hakkında biraz bilgelik borçlusun.

Vera: Ondan kısaca bahsettim. Hayatın altınağacı gerilim toprağında büyürse uzun ve güzel olur.

Joachim: Acıyla beslenerek?

Vera: Ve keyifle. Ve şimdi neden, Kant'ı seçmemi sağlayan kendi psikolojimdi, dediğini anlıyorsundur. Kendi psikolojin özgül, eşsiz gerilimdir. O, senin iki *a priori*'n arasındaki gerilim ve senin henüz gerçekleşmemiş bir şeylere açık olmandır. İnsan, gerilimi açığa çıkartır, ama aynı zamanda onunla yaşar da. Ama etik, özellikle de ahlâk, gerilimin üstüne atılan bir örtü değildir. Beni hikâyen için kutladın, ama aşırı kibarlık yaptın: Eşleştirme hikâyem mütevazı bir öyküydü, tek bir avantajı vardı; onunla sen kendini tarif edebilirsin, Lawrence da edebilir, ben de edebilirim. O, ahlâk hakkındaki benim hakikatim değildi, Lawrence'ın veya senin hakikatin de değil. O, birden çok hakikat olmasını açıklayan; iyiyle kötünün, doğruyla yanlışın durumu ya da istersen, olasılığı hakkında bir hikâyeydi.

726

Joachim: Ama senin hikâyen bana birden çok hakikatin olması ve benim etik hakkındaki hakikatimin, Lawrence'ınkinin ve seninkinin ortak kaynağı hakkında doğru bir açıklama yapıyorsa, bu hikâyeyi neden ahlâk hakkındaki hakikatin açıklaması olarak kabul etmeyeyim?

Vera: Çünkü bu hikâye ahlâk hakkındaki hakikatle ilgili soruya yanıt vermez. Bu hikâyenin işaret ettiği şey, kadın ve erkeklerin bu hakikate açık olmalarıdır. Lawrence'ta, sende ve bende ortak olan nokta bu hakikate açık olmaktır. Ama ahlâk hakkındaki hakikat ahlâkın kaynağını, merkezin merkezini işaret etme jestidir. Bana da, senin birden çok kez söylediğin bir şeyi tekrar etmekten başka bir şey kalmıyor: Ahlâkın hakikati ("ötekilere haksızlık yapmaktansa, haksızlık yüzünden acı çekmek daha iyidir") kanıtlanamaz. Onu benimseyenler, bir jestle benimserler. Ahlâkın kaynağına, merkezin merkezine işaret ederler. Doğru, merkezin merkezini bilme ihtiyacı varlığını korur. Senin Kant buna metafizik ihtiyacı demişti. Ama Beni İsrail'in Tanrı'sı şöyle dedi: Yüzüme bakan ölür.

(Lawrence belirir ve bir anlığına onların arkasında durur.)

Lawrence: Ama Tanrı'nın yüzüne bakmayanlar da ölür. Örneğin, benim adaşım, Vera'nın eski tanıdığı, benim yaşımda öldü. Her ne kadar Tanrı'nın sevdiklerinden biri de olsa, Tanrı'nın yüzüne baktığına

dair bir kanıt yok elimizde. Her neyse, sözünüzü kestiğim için üzgünüm. Geç oluyor, o yüzden baş başa konuşmanızı çoktan bitirdiğinizi düşündüm...

Vera: Şu an veya birkaç yüzyıl sonra... herhangi bir anda bitirebiliriz, ama aslında asla bitiremeyeceğiz. Hoş geldin.

Lawrence: Akşam yemeği için bir şeyler ısmarladınız mı?

Joachim: Akşam yemeğini burada yemeyi düşünmüyorduk.

Lawrence: Ama şimdi düşünmeye başlayabilirsiniz. Başlangıç olarak midye. Geyik etleri de mükemmel. Biftek yemekleri iğrenç, hiçbirini önermem. Ama kuzu pirzolaları epey hoş. Fransız, Hint ve Çin mutfağından başka mükemmel mutfak yok; tüm öteki kültürler ve kombinasyonlar biraz taviz ve orta yolu bulma gerektiriyor. Mutfak kültürü geriliyor. O yüzden ehvenişer olanı seçin. Mönüye bir bakayım.

Joachim: Sen benim için sipariş ver. Salata ve biraz et...

Lawrence: Salata mı? Bu korkunç sosla mı? Korkarım, yüksek kültürü alt kültürden ayırma yetini kaybettin...

Joachim: Öyle olmadığını biliyorsun. Dün, hatırladığın gibi, "yüksek kültür"ü Hegelci mutlak tin ve Kant'ın estetik yargısıyla özdeşleştirmiştin. Ama ister iyi olsun, ister kötü, yemek beğenisiyle, Kant'ın veya Hegel'in fikirleri arasında alaka kurulamaz. Sade şeyler yemeyi tercih ederim... ben o tür biriyim.

Lawrence: Tatsız tuzsuz şeyler yemenin senin kişiliğinin bir parçası olduğunu mu söylemek istiyorsun? Umarım kişilik etiğinin değildir? Ama sen bu zor soruya cevap vermeden önce Vera'nın ne sipariş ettiğini bir duyalım.

Vera: Benim için de sen sipariş edebilirsin. Sence en iyisi hangisiyse onu seç: senin beğenine güveniyorum.

Lawrence: Vera, tatlım neden benimle Paris'e gelmiyorsun? Orada krallara layık bir yemek sipariş ederdik. Ama duruma bakılırsa, orta yolu bulmaya hazırım.

(Yemek sırasında tartışma tekrar başlar.)

Lawrence: Joachim, dostum, bana hâlâ bir cevap borçlusun. Senin tatsız ve sıkıcı yiyecekleri tercih etmen, kişiliğinin, özellikle de kişilik etiğinin bir parçası mı? Senin hocan Immanuel Kant bir sürü dostunu yemeğe davet ederdi. Bunlar, görkemli, çok çeşitli yemeklerin olduğu toplantılardı.

Joachim: Kant iyi bir ev sahibi, gayet kibar biriydi. Onun masası,

misafirleri çok sevdikleri şeyleri yiyip içebilsinler diye görkemli yemekler ve iyi şaraplarla dolu olurdu. Ama bu toplantıların yemek dışında bir amacı daha vardı: Seçkin misafirlerin irfan dolu tartışmaları için bir fırsat sunardı. Diğer zamanlardaysa Kant sıkı bir perhizdeydi; çok az yerdi...

Lawrence: Evet, gün doğarken uyanıp, soğuk suyla banyo yapardı, biliyoruz. O, Nietzsche'nin kastettiği anlamda çileci bir rahipti. Ama ben seninle ilgili bir soru sordum, Kant hakkında değil...

Joachim: Üzgünüm, Kant'ın yemekli toplantılarını ortaya atan sendin. O zaman meydan okumanı karşılayayım: Doğru, bir insanın yaptığı her şey onun kişiliğinin bir parçasıdır, ister merkeze, isterse çevreye daha yakın olsun...

Lawrence: O zaman kişilik tek-merkezli midir?

Joachim: Lütfen, yakın zamandaki bazı tartışmaların en sıkıcı ve en alakasız sorularını konuşmamıza sokma. Kendi kişilik etiğinin ciddiye alıyorsan, bu soruları soramazsın bile. *Peri psyche* hakkında Vera'yla yaptığımız uzun tartışmada, Vera'yla ben başka sonuçların yanı sıra, bizim *psyche* dediğimiz şeyin iki *a priori* (genetik ve toplumsal-kültürel) arasındaki gerilimden başka bir şey olmadığı ve bu iki *a priori*'nin hiçbir zaman tam eşlenemediği sonucuna vardık. Uzun bir öyküyü kısaca anlatmak gerekirse, *psyche* bir nesne değildir. O yüzden onun bir, iki veya yüz merkezi olduğunu söyleyemeyiz. Sadece, bir kişinin kendi *psyche*'sini tek-merkezli bir modelle, ötekinin iki merkezli bir modelle, üçüncünün de yüz merkezli bir modelle daha iyi tarif edebildiğini söyleyebiliriz.

Lawrence: Affedersin, benim sizin konuşmanıza katılmadığımı ve bu konuşmayı hatırlayamayacağımı unuttun. Sizin değinmediğiniz konuları tartışmayı tercih ederim. İyi bir yemekli toplantının bir kişilik etiğiyle olan bağlantısına geri dönelim.

Joachim: Medeni, kibar veya kaba olmak gibi dış davranışlar, ayrıca ister yavan bir perhizi, isterse incelikli bir yemek sanatını, opera veya rock müziği tercih etmekle ilgili olsunlar, beğenilerle ilgili konular... gerçekten de kişiliğimizin bir parçasıdır. Ama özerkliğimizin göstergeleri değildir. Bu fazlasıyla Kantçı, biliyorum, ama daha bilge olabileceğimizi sanmıyorum. Zira kişiliğin tüm bu heterojen tezahürlerinin tek ortak noktası sadece bahsettiğim olumsuzluk. Etikle alakalarıysa çok farklı. Kötücül insanların mükemmel bir müzik beğenisi olabilir veya bir *politesse* [kibarlık] şahikası gibi davranabilirler ve şaraplaların değerini belirlemek konusunda şaşmaz bir yargıları olabilir. Ama bir kişi ahlâklıysa, onun göze çarpan bir yemek beğenisi olmasından-

sa, kibar olması etikle çok daha alakalıdır. Bu bizi, Lawrence'ın kişiliğin önemi (asaleti veya basitliği, güzelliği ve çirkinliği vs) hakkında değindiği noktaya geri götürüyor. Aristokratik, ya da en azından, seçkinci bazı erdemleri savunmuştu. O listeye ben de, birkaç benzer, ama bu kez demokratik erdem ekleyeyim. Nezaket ve kibarlık bu tür demokratik erdemlerdendir. Nazik olmak için istisnai derecede önemli bir kişilik gerekmez. Nezaket ve kibarlık, iletişimimizi kolaylaştıran, ötekinin ayıbının yüzüne vurulmamasını vs sağlayan insan ilişkileri biçimleridir. Aynı zamanda kendini koruma biçimleridir bunlar. İçsel olan dışsal değildir. "İçimizi" dıştan had safhada *politesse* ile davranarak koruruz. Ne de olsa, bu biçimlerin tümü, ahlâkla değil, etikle alakalıdır. Ama yemek beğenisi gibi şeylerle ilgili aynı şeyi söylemek mümkün değil. Affedersin Lawrence, bu senin "seçkinci" kültürünün bir parçası, üstelik bunun nedeni sadece pek az kişinin beğeni inceliği sağlayan bir hayat tarzını karşılayabilmesi değil. Aynısı evini veya odanı döşeme beğenin için de geçerli olabilir...

Vera: Bu noktada itiraz ediyorum. İki vazo çiçek bir odanın havasını tamamen değiştirebilir. Ve profesyoneller tarafından üst tabaka dergilerindeki en son moda modellere uygun döşenen zengin evleri (çoğunlukla) beğenisizlik çölü gibi durur. Bu evler tamamen kişilik yoksunu ve küçücük deliklerden daha bunaltıcıdır.

Lawrence: Bravo, bravo! Ama senin nezaket ve kibarlık hakkında değindiğin noktaya geri dönelim. Sen, Joachim, nezaket ve kibarlığı (bu demokratik erdemleri) benim bahsettiğim (veya Nietzsche'nin bahsettiği) asil ve güzel karakterin erdemleriyle karşılaştırdın. Ama bu karşılaştırma yanlıştı ve bunun nedenini sen kendin söyledin. Nezaket ve kibarlık gibi erdemlerin iletişimi kolaylaştırdığını, insan ilişkilerinin sivriliklerini yumuşattığını, kendimizinki kadar öteki kişilerin özerkliğini de koruduğunu söyledin. Ama ne nezaket ne de kibarlık insanın özerkliğinin tezahürüdür. Onların aksine, benim bahsettiğim (Nietzscheci) kişilik erdemleri bir kişinin özerkliğinin tezahürüdür; onlar kişinin içinden gelirler. Ötekini korumazlar, daha ziyade kendini ötekine dayatırlar, yüce kişiliğin "iç"i denen şeyini de korumazlar: Zira onların açığa vurduğu "içsel" olandan başka bir şey değildir.

Joachim: Buna itiraz etmeyeceğim. Ama bu maraton-tartışmanın son raundunu başlatanın senin incelikli yemek sanatın ve benim yemeğe karşı kayıtsızlığım olduğunu unutma lütfen. Senin yemek beğenin de mi kişiliğinin tezahürü? Veya kişilik etiğinin tezahürü? Ve son olarak özerkliğinin tezahürü?

Lawrence: İyi sorular.

Joachim: Bunlar senin soruların.

Lawrence: Daha iyi. İlk iki soru hızla cevaplanabilir. Benim yemek beğenim benim kişiliğimin tezahürlerinden biri kesinlikle. Çileci rahiplerin baş düşmanı olarak (en azından kuramda, gerçi hayatın içinde bana çekici geldiler), Epikürcü bir etik benimsiyorum. Gerçi, üçüncü soruya gelince, bazı şüphelerim var. Zira benim özerkliğimin yemek beğenimde tezahür ettiğini söylemek saçma olur.

Joachim: Niye saçma olsun?

Lawrence: Şimdi şu an bir karar verebilirim: "Bugünden itibaren sadece ekmek yiyeceğim ve çeşme suyundan başka bir şey içmeyeceğim." Ve bugünden itibaren son günüme kadar da gerçekten çeşme su-
730 yundan başka bir şey içmeyebilir ve ekmekten başka hiçbir şey yemeyebilirim. Bu yüzden yemek beğenim özerkliğimin bir parçası değil.

Vera: Peki ya, örneğin, puro içmeyi bırakmak?

Lawrence: Bu benim son purom. Bir daha asla puro içmeyeceğim.

Vera: Peki ya sert kahveye düşkünlüğün?

Lawrence: Bir daha asla bir fincan kahve bile içmeyeceğim.

Vera: Sen tehlikelisin. Çileci bir rahibe çok fazla benziyorsun. Özerkliğini uygulamayı bir dakikalığına bırak lütfen.

Lawrence: Canım ne zaman isterse o zaman bırakırım. Bu da asla bırakmayacağım anlamına gelir. Özerkliğimi her zaman uyguladım.

Vera: Peki nedir senin "özerkliğin"?

Lawrence: Söz verme yetisi. Ne söz verirsem vereyim, tutarım.

Vera: Ne sözü verebilirsin? Ne sözü vermelisin?

Lawrence: Kendimi yitirmeden her şeye söz verebilirim; beni yazgıma götürecek her şeye söz vermeliyim. *Yapabileceğim* her şeye özerkliğim izin verir, *yapmam gereken* her şeye o yol gösterir.

Joachim: Kulaklarıma inanamıyorum! Saulus/Paulus–Friedrich/Immanuel?

Vera: Seni sorgulamaya devam edeyim. Lawrence, bir Epikürcü olduğunu, hayatın tüm tadını, zevkle çıkarttığını söyledin. Ama sana takılmaya başladığımda, iki gözde zevkinden hiç tereddütsüz vazgeçtin: kahve ve puro içmek. Ve bir daha asla puro veya kahve içmeyeceğini biliyorum. Bu alışkanlıkları bırakarak kendini yitirmeyeceğini de anlıyorum: Kendi kişilik etiğinin ruhuna uygun olarak vermende sakınca olmayan sözleri verdin. Gene de bu sözleri niye verdiğini anlamış değilim. Kendi güç istencinle böbürlenmek için değil, eminim; bu sana hiç yakışmazdı.

Lawrence: Hayır, hayır, bu güç istenciyle ilgili değil. Sen bana takılınca zihnimde bir şimşek çaktı: Bir alışkanlığa bağımlı olmak bana

göre değil. "Dışsal" bir şeye bağımlı olmak bana uymuyor. Küba puroları, örneğin, bu tür "dışsal" bir şey. Onları içmekten zevk alsam da, onlara bağımlı değilim. Bir şeyler (örneğin ticari ambargo) olsa da, artık bu puroları bulamaz olsam, hiç eksiklik hissetmem, puro içmeyi bırakırım, olur biter.

Vera: Affedersin, şimdi seni hiç anlamadım. Eğer bu alışkanlığa bağımlı değilsen, neden onu bırakasın? Zihninde çakan "şimşek"le neyi anladın?

Lawrence: Bir alışkanlığa bağımlı olmasam da, bir noktadaki, belki de gelecekteki olumsal bir olaya (olumsal bir tarihte puroların bulunup bulunmaması ihtimaline) bağımlıyım. Ama neden olumsallıklara bağımlı olmalı ki? Neden "bir süre sonra"? Neden "tam şimdi" değil? Ve neden mutlak olarak değil?

Joachim: Kant'ın katılığı senin mutlakçılığınla kıyaslandığında çocuk oyuncağıydı. Ben brendi zevkimden, ahlâk yasasına zarar vermeyen bu masum zevkten vazgeçmem.

Lawrence: Neden vazgeçesin ki?

Joachim: Bazen, baştan çıkıp seni izleyesim geliyor. Seni mutlak olarak, körü körüne izleyesim geliyor. Derken tekrar düşünüyorum. Belki senin benimle dostluğun da istençle, mutlak olarak bırakabileceğin bir alışkanlığındır.

Lawrence: Hayır, hayır dostluğumuz bir "alışkanlık" olarak tarif edilmez, çünkü sen her an farklı ve yenisin...

Joachim: Peki ya bağımlılık? Dostluk da bir tür bağımlılık değil mi?

Lawrence: Karşılıklı olduğu sürece değil. Eğer senin dostluğun azalsaydı ... evet, o zaman bağımlılığa dönüşürdü.

Joachim: Senin dostluğun azalsaydı, ben kendiminkini hâlâ aziz tutardım.

Lawrence: O zaman sen pratikte perspektivist, hatta pratikte göreci misin? Ve ben de pratikte mutlakçı mıyım? En azından *psyche* ve tin konularında?

Joachim: Öyle diyebilirsin.

Lawrence: Ama senin en müphem cümlene geri döneyim. Bazen baştan çıkıp mutlak olarak, körü körüne beni izleyesin geldiğini söyledin. Ama bunu yaparsan bu gerçekten de arkadaşlığımızın sonu olur. Tanrı'ya şükür, bu şekilde baştan çıkmaya karşı hep direndin.

Vera: Feveranını anlamıyorum. Ne de olsa, sen bir filozofsun; filozofların, tıpkı dini liderler gibi, fikirlerini yayan ve iyi havadisler getiren takipçilere ihtiyacı vardır...

Lawrence: Onların eskiden takipçilere ihtiyacı vardı, ama artık yok. Mutlak Hakikat'i, evrensel ve zorunlu olarak tek olan Hakikat'i keşfedersen takipçilere ihtiyacın olur. Benim gibi bir perspektivist için, şakirtler sadece bir yankı veya yankının yankısıdır. "-izmler" çağı geçti.

Vera: Peki ya perspektivizm o zaman?

Lawrence: Çeşitli perspektiflerin geçmese de, perspektivizmin de modası geçti.

Joachim: Kendinden bir Epikürcü olarak bahsettin. Ancak senin etiğinse, Epikür veya Lucretius'un öğretilerine benziyormuş gibi durmuyor. Ve şimdi "bahçe"yi de bir kenara itiyorsun.

Lawrence: Hayır hiç de değil. Tinim Epikür'ün bahçesini benimsiyor. Benim bahçemde öğreticiler veya takipçiler yok. Sadece dostlar var. Onların her biri kendi tarzında, eşsiz bir biçimde düşünüyor. Her biri kendi tarzında, eşsiz bir biçimde ahlâklı. Evet, birbirine eşit olanların güzel cemaati fikrini mutlak olarak benimsiyorum.

Joachim: Bunu *sen* mi söylüyorsun? Daha dün eşitliğe hakaret eden sen?

Lawrence: Dün tözsel eşitlik kavramına hakaret ettim. Bugünse seçilmiş birkaç kişinin eşitliğinden bahsediyorum. Epikür'ün bahçesindeki bilge kadın ve erkeklerin eşitliği ve Monsalvat'taki şövalyelerin eşitliği.

Joachim: Bu konuyla alakasız. Eğer tözsel eşitlik kavramı yanlışsa ve hiçbir iki kişi (birer kişi *olarak)* karşılaştırılamazsa, adaletin ötesinde etiğin olmadığı bir dünyada sen nasıl olur da eşitlikten bahsedebilirsin?

Lawrence: Ben "eşitlik"le olumlu değil, olumsuz bir şeyi kastettim. Hiyerarşinin yokluğunu, usta-takipçi ilişkisinin yokluğunu, bağımlılığın yokluğunu, *hınç* duygusunun yokluğunu...

Joachim: Her zamanki gibi, das *krumme Holz* hakkında bilmen gereken bir şeyi unutuyorsun. Birisi onu sevmeyen başka birini severse, ortada zaten bir bağımlılık mevcuttur. Birisi başka birinden daha zekiyse, gene bir bağımlılık mevcuttur. Hâlâ, bir koltuk değneğin olmadan tek başına ilerleyebileceğini düşünüyorsun. Bir gün ümitsizliğe kapılacaksın.

Lawrence: İman ümitsizliğin ötesindedir.

Joachim: Ya da belki de, iman ümitsizliktir. Şimdi ana konumuza geri dönelim. Bir zamanlar "felsefe ekolleri" denen şeylerin artık olmadığında ya da (Nietzsche'nin terimini kullanırsak) banal olduğunda seninle hemfikirim. Şu an her filozof kendi felsefi dilini konuşuyor. Ama öteki binlerce kişi de felsefe öğreterek hayatını kazanıyor, o yüz-

den başka bir kişiliğin dilini konuşmayı öğrenmeleri gerek. Bugünlerde bir takipçi ötekinin emirlerini uygulayan, kimya laboratuvarında çalışan bir işçi gibi; tek fark felsefede fikrin teknik olarak uygulanmasının gerekmemesi. İşte tam bu yüzden senin Epikürcülükten ne istediğini ("bahçe" veya Monsalvat Ütopyan haricinde) hâlâ anlamış değilim.

Lawrence: Monsalvat'ı Epikürcülükle özdeşleştirmen komik... yoksa bunu yapan ilk ben miydim? Ama bu özdeşlikten hoşlandım. *Procul negotiis*: yani, dünyanın gailesinden uzak, insanların normalde önemsedikleri şeylerden uzak, kaygı ve ölüm korkusundan uzak, seçilmiş birkaç dostla birlikte ruhani kaygılarla bir hayat sürmek. Benim Epikürcülük dediğimin bu saygıdeğer felsefe ekolünün öğretileriyle ilgisi yok. Onlar zayıf metafizik öğretiler; şimdiye kadar kimsenin onları önemsediğini sanmam. Ben "Epikürcülük" derken, bir yaklaşımı, insanın toplumsal dünyanın sıradan pratiklerine karşı benimsediği bir yaklaşımı kastediyorum. Epikürcülerde (benim türümden Epikürculerde) bu yaklaşım ortaktır.

Joachim: Kendi kişilik etiğini böyle bir ortak yaklaşım anlayışıyla nasıl bağdaştırıyorsun?

Lawrence: Bağdaştırmaya gerek yok, zira ikisinin arasında içkin bir bağlantı var. Kolaylık olsun diye, Vera'nın, daha doğrusu Sören'in terimleriyle formüle edeyim. Varoluş seçiminde kendini seçen kişi, kendini ya evrensellik kategorisi kapsamında ya da farklılık kategorisi kapsamında seçer. Derken neyse o olmaya başlar. Ahlâklı kişi, "Ne yapsam doğru olur?" diye sorarken, yazgılı kişi daha farklı bir "çekim kuvveti"ne kapılır. Ama hem ahlâklı kişi hem de yazgılı kişi bu yolla benim "Epikürcü" dediğim yaklaşımı benimser. Eğer bu yaklaşımı benimsemezlerse, varoluş başarısızlığı yaşarlar. Olmadığın her şeye karşı kayıtsız veya tarafsız bir yaklaşım benimsediğinde neysen o olursun. Ya da kendini artık baştan çıkmadığın bir durumun, bir bağlamın içinde konumlandırırsın (benim "bahçe" veya Monsalvat dediğim de budur). Bu yüzden Epikürcü yaklaşımın her türlü kişilik etiğinin bir parçası olduğunu söyledim.

Joachim: Neden Stoacılık değil de Epikürcülük? Ama önce başka bir soru sorayım: Neden *procul negotiis?* Ahlâklı bir kişinin *procul negotiis* nasıl ahlâklı olabileceğini pek tahayyül edemiyorum da?

Lawrence: *Procul negotiis* toplumsal dünyanın üzerinde olan bir yer değil, zira insan toplumsal dünyanın meşgalesinden her yerde ve her şekilde uzaklaşabilir. Örneğin, adaletsizlik yapmaktansa, adaletsizlik yüzünden acı çekmeyi tercih eden bir kişi yaptığı iyiliğin kendi ha-

yatında yol açabileceği sonuçlara bakmaksızın doğru olanı yapar. *Procul negotiis* bu noktada bu olası sonuçlara karşı bir tür kayıtsızlık anlamına gelir. Ötekilerin refahına bir bağlılık, hatta tutkulu bir bağlılık vardır, gelgelelim, biz bu bağlılığı kendimizi kaderin kaprislerine bırakmadan yaparız. Başka bir geleneksel şekilde bunu, "İnsan korku ve ümit olmadan doğru olanı yapar" diye de formüle edebiliriz. Ama *procul negotiis* tüm dünyevi kaygıları bir kenara bırakmak anlamına da gelebilir, tabii bunu yapmamız (daha doğrusu böyle olmamız) yazgımızda varsa.

Joachim: Bu ahlâki bir yaklaşım değil...

Lawrence: Bu konuyu anlaşmaya bağladık sanıyordum. Bu zorunlu olarak ahlâki bir yaklaşım değil, ama etik bir yaklaşım. Bu yüzden bir kişilik etiğine bağlı olan her kadın ve erkekte bu yaklaşım ortaktır; varoluş seçiminde kendini seçen her kadın ve erkekte, içten ve (göre-ce) özerk olan her modern kadın ve erkekte ortaktır. Senin kastettiğin Kantçı anlamda sadece bazıları ahlâklıdır; benim kastettiğim anlamdaysa, hepsi etiktir.

Joachim: Gene soruyorum, Neden Stoacılık değil de Epikürcülük?

Lawrence: Belki de Stoa-Epikürcülük.

Joachim: İki düşman felsefe ekolünü aralarına tire atarak evlendirmek saçma değil mi? Stoacılık öğretileri olmayan bir yaklaşım olarak bana hitap ediyor: Bu şekilde kavranırsa, kendimi bir tür Stoacı olarak tarif edebilirim. Ama kendimi bir tür Epikürcü olarak asla tarif edemem.

Lawrence: Gene de sen kendini Stoacı olarak tanıtmış birinin en yakın dostusun... düşmanı falan değil; müttefiki. Bu da benim baktığım nokta.

Joachim: Senin değindiğin nokta kendi zıddımızı sevdiğimiz mi?

Lawrence: Benim baktığım nokta birbirimizin zıddı olmadığımız. Sadece farklıyız. Birer yaklaşım olarak, Stoacılık ve Epikürcülük artık ayrı dünyalar değil; saf Stoacılık ve saf Epikürcülük (eğer varsalar tabii) bir sürekliliğin iki uç noktası; Stoa-Epikürcülüğün arasındaki tirenin iki uç noktası. Ortak yanları temel bir yaklaşım: Ortak olmayan yanlarıysa geri kalan her şey olabilir.

Joachim: İkisinde ortak olan bu yaklaşım ne?

Lawrence: Yaderkliği sınırlama uygulaması. İyi hayatı mümkün kılan tek uygulama.

Joachim: İyi hayat ne?

Lawrence: Neysek o olmamız.

Joachim: Mutluluk ne?

Lawrence: Vera'ya sor, bana değil.

Joachim: Mutluluk ne Vera?

Vera: Kendini evrensellik kategorisi kapsamında mı, yoksa farklılık kategorisi kapsamında mı seçtiğini asla öğrenmemek. Lawrence bunu biliyor olmalı, zira ona bunu dün söylemiştim...

Lawrence: Size inanamıyorum. İyi hayat bana bir anlam ifade ediyor, ama mutluluk etmiyor; özellikle de biraz önce Vera'nın öne sürdüğü türden bir mutluluk. Eğer sen ciddiye alınacak olsaydın, bu kimsenin ölmeden mutlu olamamasını getirirdi. Ne kadar arkaik ve kaba...

Joachim: Bana hitap ediyor.

Lawrence: Bu senin Stoacılığının bir göstergesi. Ama bu dünyada benim için saadet varsa, onunla ölüm döşeğinde karşılaşmayacağım. Benim saadetim, eğer beni bekleyen bir saadet varsa, hazırlıksız ve beklenmedik bir şekilde karşıma çıkan zamansız bir ebediyet anı olarak beni kucaklayacaktır. Tarife sığmayan bir keyif olarak...

Joachim: Bu Stoacıdan çok gizemci gibi duruyor.

Lawrence: Hem gizemciler, hem de Epikürcüler keyif, saadet ve zevk dolu deneyimler yaşarlar... ya da öngörürler.

Joachim: Senin tarife sığmayan keyfinin hazırlıksız ve beklenmedik bir şekilde geleceğini (eğer gelecekse elbette) sen kendin söyledin.

Lawrence: Gerçekleştirmen gereken şeyin gerçekleşmesinin keyfi hazırlıksız bir şekilde gelir... ama kendilerini saadete, zevke, şarkılara, danslara, coşkuya ve neşeye hazır tutan kadın ve erkeklere bir imtiyaz sunar. Mesih'in masası ağır tabaklar ve parlak şamdanlarla hazırlanmalıdır...

Joachim: Ama senin Mesih'in eğer gelecekse, dünya boş, mahzun, suçlu, umutsuz ve karanlık olduğu için gelecek. Ve umutsuz ve karanlık bir dünyada şenlik yapmak ahlâksızlıktır.

Lawrence: Ne tür bir dünyada şenlik yapabiliriz o zaman?

Vera: Lawrence ve Joachim bir dakikalığına durun. İkiniz (yani, aralarına tire atılan Stoa-Epikürcülük denilen şeyin iki uç noktası) gerçekten çok uç bir noktaya gittiniz. Mutluluk veya saadet görünüz, ikinizi birbirinizden ayırdı, ama iyi hayat hakkındaki fikriniz tekrar birleştirebilir.

Joachim: "Doğaya göre yaşa" benim için şu anlama gelir: Kendi nümen doğana göre yaşa.

Lawrence: Benim içinse şu anlama gelir: Kendi seçtiğin doğaya, olman gereken doğaya göre yaşa.

Vera: Benim için şu anlama gelir: Varolan her kişi gibi, sen de kendi "özdekliği"ne göre yaşa.

Lawrence: Faul yaptın Vera. Sadece varolan kişilerden bahsettin...

Vera: Sen de öyle yapmadın mı? Sadece varolan kişilerin durumunda kişinin kendi seçtiği doğadan bahsedebilirsin. Bir tek Joachim, gerçek bir evrenselci olarak, herkese hitap etti.

Joachim: "Zorunluluk içinde yaşamak sefalettir; ama zorunluluk içinde yaşamak zorunlu değildir" benim için şu anlama gelir: Senin eylemlerin aşkın özgürlük tarafından belirlenebilir (ve belirlenmelidir).

Lawrence: Benim içinse şu anlama gelir: *Amor fati* seni zorunluluğun ötesine taşır.

Vera: Benim içinse şu anlama gelir: Boşluğa atlamaktan çekinme.

Joachim: "Biz varken ölüm yok; ölüm olduğunda da biz yokuz" benim için, eylemlerimizden sorumlu olduğumuz ve yaşadığımız müddetçe eylemde bulunduğumuz anlamına gelir; asıl kaygımız dürüstçe yaşamak olmalıdır; ölüm bizi istediği zaman alabilir.

Lawrence: Benim içinse şu anlama gelir: Hayatın altınağacı yeşildir.

Vera: Benim içinse şu anlama gelir: İçten bir şekilde yaşa: faniliğinle samimi bir şekilde yüzleş, gelgelelim hayatının telosu [ereği] ölüm değil, başka bir kişinin hayatıdır.

Joachim: "Gizlenerek yaşa" benim için mütevazı yaşamak anlamına gelir: İnsan kendini, kendisi gibi varlıklarla değil, ahlâk yasasıyla karşılaştırır.

Lawrence: Benim içinse şu anlama gelir: En derindeki kendini doğrudan dışa vurma.

Vera: Benim içinse şu anlama gelir: Kıskançlık dışında hiçbir şeyden korkma; kendin gibi varlıkları kıskandırmamaya dikkat et.

Joachim: Tiranın kaprislerine dikkat et. Gururunu koru.

Lawrence: İnsan güruhunun kaprislerine dikkat et. Gururunu koru.

Vera: İhanete kayıtsız kalma; ama tahammül et. Gururunu koru.

Joachim: Stoacı veya Epikürcü bildik lafların sonuna gelmeden sabaha kadar devam edebiliriz. Ama bu kadarı Lawrence'ın iddiasını kanıtlamaya yeter. Hepimizde ortak olan genel bir yaklaşım var. Ama neden buna Stoa-Epikürcü diyelim? Bu işaret üzerine tartışmamızı bitirsek iyi olur. Geç oldu, eve gitme zamanı.

Lawrence: Tartışmayı mı bitirelim? Eve mi gidelim? Eve elimiz boş mu dönelim?

Vera: "Elimiz boş" derken neyi kastediyorsun? Senin "kişilik etiği"ni pek çok, en azından üç perspektiften irdelemedik mi? Ne olduğumuzu, ne yaptığımızı, ne için yaşadığımızı bir kere daha düşündük. Daha fazlasını yapabilir miydik?

Lawrence: Ama Vera anlamıyor musun? Bu hiçbir şey değil, hiç değil. Bizi ziyaret ettin, yüzyılın başında öteki Joachim ve öteki Lawrence'a ve belki de daha önce nice başkalarına yaptığın gibi bizi de kandırarak bir konuşmanın içine sürükledin. Sen bize vaat edilensin, bana vaat edilensin. Yaşlı cadı, bize ihanet ettin, bana ihanet ettin. Bana hiçbir şey getirmedin, bana hiçbir şey söylemedin, hatta bana hiçbir şey vaat etmedin. Beni seviyor musun, bilmiyorum; bir umut besleyebilir miyim bilmiyorum. Eğer hiçbir şey bilmiyorsan, neden yanıma geldin, bende beklentiler uyandırdın? Dinle Vera, bilmek istediğim şey Hakikat; Hakikat'i bilmek istiyorum!

Vera: Neyle ilgili Hakikat?

Lawrence: Hakikat'le ilgili Hakikat. Sır perdeni indir, sırrını dışa vur! Z37 F47

Vera: Lawrence, sus...

Joachim: Lawrence, dostum, ısrarın kibarlığa sığmıyor.

Lawrence: Kibar ya da değil, kimin umurunda; benim umurumda değil. Vera, sen de benim umurumda değilsin, senle ya da sensiz arayışımı sürdüreceğim, bunun üstesinden geleceğim, gelmek zorundayım.

Vera (elini Lawrence'ın elinin üstüne koyarak): Seni seviyorum.

Joachim: Şimdi anlıyorum. "Umursamaz, alaycı ve haşin; böyle ister *bizi* bilgelik: O bir kadındır ve sadece bir savaşçıya âşık olur daima."

Lawrence (ellerini kurtarıp hızla Joachim'e sarılır): Sevgili Joachim, Zerdüşt'ün sözleri sana yakışmıyor. Bana güven. Bilgelik hiç müsamahasız tek taraflı olsaydı, buna çok şaşırırdım. Bu hanımefendinin beğenisi çok çeşitli sanırım.

Vera: Sen sanmaya devam et ve iyi yaşa. *Adieu.*

Üçüncü Bölüm

Ahlâki estetikle ilgili mektuplar: Güzellik, yüce karakter, mutluluk ve sevgi hakkında

Bayan Sophie Meller ve Torunu Fifi arasındaki mektuplaşma örnekleri

Fifi'den Büyükannesine

Canım Büyükanneciğim,

Senden bir iyilik isteyebilir miyim? Cevabını biliyorum elbette, çocukken birçok kez duymuştum bu cevabı: "Ahlâksızca bir şey olmadığı sürece benden her şeyi isteyebilirsin." Neyin ahlâklılık, neyin ahlâksızlık olduğunu bildiğim için, neyi isteyebileceğimi ve neyi isteyemeyeceğimi de biliyordum. Endişelenme, senden şimdi isteyeceğim iyilik ahlâksızca bir şey değil; bu yüzden senden bunu isteyebileceğimi biliyorum. Senden bir metni okumanı isteyeceğim. Benim yerime değil, zira ben bu metni zaten üç kere okudum. Bu, benim bir arkadaşım olan bir felsefe öğrencisinin, benim yaşımda genç bir adamın yazdığı bir metin. Bu metin hakkında sadece tek bir görüş değil, pek çok farklı görüş geliştirdim; hakikati söylemek gerekirse, yazı kafamı karıştır-

dı. Okuduğumdan beri doğru düzgün uyuyamıyorum. Şu ana kadar doğruyu yanlıştan ayırma yetime güvenirdim; bunun nasıl yapılacağını senden öğrenmiştim. Elbisemi kirlettiğim ya da okulda kötü not aldığım için beni asla azarlamadın, asla bana vaaz vermedin, feyiz almam gereken örnek çocuğu göstermedin. Gene de, kendi tarzında, çok katıydın. Ötekilere saygı göstermemi talep ettin: hem çocuklara hem de yetişkinlere; onların ihtiyaçlarını dikkate almamı, acılarıyla ilgilenmemi. Yalan söylemememi talep ettin, ama aynı zamanda benim mahremiyet ihtiyacıma da saygı duydun. Bütün bunlar da sonuçta hep senin "ahlâklılık"la kastettiğin şeydi. Bu standarda uygun davranmadığım zamanlarda, bunu onaylamadığını dosdoğru ifade edebiliyordun.

Bir keresinde baş ağrısından yakınan bir arkadaşının saçlarını taradığımı hatırlıyorum. Kadın saçlarını taramayı bırakmamı istemişti, bense bırakmamıştım. Sen sadece bana dönüp, "Bırak şunu" dedin ve ben de hemen bıraktım, zira ansızın ahlâksızca bir şey yaptığımı anlayıvermiştim. Sesini yükselttiğini asla duymadım. Sesini yükseltmeye ihtiyacın yoktu. "Bırak şunu" demende, bir tavsiye veriyormuş havası vardı. Ama benim kulaklarımda bu bir buyruktu. Lawrence, hani sana bahsettiğim şu genç adam, ayrı bir zarfla sana yolladığım metnin yazarı, belki de bunun bir kategorik buyruk olduğunu söylerdi. Bana çok fazla ahlâki norm öğretmesen de, ben istediğimi yapmak konusunda kendimi tanıdığım kızlardan çok daha özgür hissetsem de, "başıboş" bir şekilde yetiştirildiğim söylenemez. Sorumlulukları, cevap vermesi gereken bir vicdanı olduğunu, her şeyin ahlâken mubah olmadığını bilen bir kız olarak büyüdüm. Sen ne Tanrı'dan bahsettin, ne ilahi emrin veya cezanın ne de herhangi bir tür cezalandırmanın adını andın. Tekrar düşündüm de, sanırım beni bir kez bile cezalandırmadın; ağzını açmadan onaylamadığını belirtmen, benim için yeterli bir cezaydı. Doğru, benim iyi davranışlarımın ödülü olarak bana hediyeler de vaat etmedin. "İyi olursan, şunu ya da bunu alırsın" dediğini hiç duymadım. Hatta bu bağlamda "iyi" veya "kötü" terimlerini bile hiç kullanmadın. Asla, "Sen iyi bir kızsın" ya da "Sen kötü bir kızsın" demedin. Benim salt eylemlerimi, edimlerimi övdün ve yerdin. Hatırlıyorum: Özellikle, benim hiç seçici olmadan salt her şey ve herkes hakkında aşırı coşkuya kapılmam yüzünden, bana bazen mizah duygunu gösterir şekilde yaklaştın. Bazen, coşkumu körü körüne izlersem, kendime zarar vereceğimi belirterek beni önceden uyardın. Ama bunu yapmayı bana yasaklamadın, hatta bunu yapmamamı da tavsiye etmedin; sadece ipuçları verdin. Riske girip girmemek bana kalmıştı. Bir sınıf arkadaşıma, asla karşılık vermediği küçük armağanlar vermek konusunda ne kadar savurgan olduğumu

hatırlıyor musun? Bu karşılıksız ilişki beni küçük düşürmüyor mu ve öteki kişinin benim sürekli hediyeler vermemi daha ziyade bir sıkıntı olarak algılaması mümkün mü, diye sormuştun bana sadece. Bunu çok incelikli bir şekilde sordun, ama gene de canımı yakmıştı. Şimdiyse, o zaman canımı yakmana nasıl minnettarım. Ne düşündüğünü tahmin ediyorum: Beni hiç eğitmedin, benimle, normalde bir arkadaşınla nasıl konuşuyorsan öyle konuştun. Ben senin arkadaşın(d)ım. Ve bu da benle konuşmanın "doğal" bir yoluydu. Ya da samimi bir yolu.

Bana ne dediğini duyar gibiyim: "Lütfen, Fifi, sus, yeter artık", çünkü kendin hakkında konuşmaktan hoşlanmazsın, ne de seni ağız dolusu övüp duran kişileri dinlemekten hoşlanırsın. Bundan utandığın için değil (seni asla utanç duyduğun bir durumda görmedim), bu senin incelik duyguna zarar verdiği için. Ama anla lütfen; seni sırf övmek için övmüyorum; seni övüyorum, çünkü senin "doğal" dediğin şeyin hiç de "doğal" olmadığını anlamaya başlıyorum. Bu daha ziyade, istisnai, eşsiz bir şey. Bu seninle, sadece seninle ilgili bir şey. Senin benim için ahlâki bir otorite olduğunu fark etmeye başlıyorum. Hatta, sen benim için tek ahlâki otoritesin. Ve sadece benim için değil, sanırım. Senin eski öğrencilerini tanımayı öğrendim. Benim nazarımda onlar, elbette, yaşlı hanımefendilerdi. Bu yaşlı hanımefendilerin seninle nasıl hürmetle konuştuklarını, senden nasıl tavsiye istediklerini gördüm. Seni nasıl dinlediklerini. Sen, sadece benim için değil, eski öğrencilerin için de tek ahlâk otoritesiydin. Bu marifeti nasıl gösterdin? Ortada marifet falan olmadığını söylemen doğru: Bu "doğal"dı sadece. Doğaldı... senin için. Bu senin karakterinden kaynaklanıyordu. Kendimi açıkça ifade etmeye çalışıyorum. Senin doğal ahlâki otoritenin köklerinin, senin dürüstlüğünde, ahlâklılığında yattığını sanmıyorum. Senin etrafında bir ahlâklılık ortamı yaratma yetin de var; bunu çoğu kadın yapamaz, hatta bazen en iyileri bile yapamaz. Örneğin, ötekileri başıboş bırakırlar ya da çok fazla vaaz verirler, ama belki de tam da senin gibi davranırlar. Sadece, karşısına aldıkları kişiler, ister çocuk, isterse yetişkin arkadaşlar, öğrenciler ya da neredeyse yabancılar olsun, onları, seni dinledikleri gibi dinlemezler. Senin söylediğin ne varsa, hepsi onayla karşılandı hep. Kendimi tekrar etmeyi durduramıyorum; sana boyun eğilmesi için sesini yükseltmeye hiç ihtiyaç duymadın. Ama sana boyun eğildi. Bir emre boyun eğilmesi gibi değil, mutlak bir içgörüye içgüdüsel olarak boyun eğilmesi gibi. Nasıl anlatayım? Her şey senin karakterinden kaynaklanıyor. İyi bir karakterin var; ama aynı zamanda baskın bir karakter. Bu yüzden senin parça parça verdiğin tavsiyeler bana kategorik buyruğu anımsatıyor.

Ama sana bu mektubu yazmaya başlamamın nedeni, bütün bunları söylemek değil. Tavsiyeni istiyorum. Sen, benim ahlâk otoritem olduğuna göre, bir arkadaşımın okumam için bana verdiği bir kitap, şimdiden üç kere okuduğum bir kitap, uykularımı kaçıran bir kitap hakkında, daha doğrusu bu kitabın içeriği hakkında tavsiye almak için sana başvurmalıyım. Bu kitabı benim yaşımda bir oğlandan aldım (yoksa bunu sana zaten söylemiş miydim?). Çok koyu siyah gözleri olan bir oğlan. Onda, bana seni hatırlatan bir şeyler var. Elbette dış görünüş olarak değil. Sen mavi gözlüsün ve dimdik duruşuna ve zayıf fiziğine rağmen (bir zamanlar sarı olan, sonra da hiç boyanmamış) ak saçlı yaşlı bir kadınsın. Lawrence'ta, düşünsel olarak tanımlayabileceğim bir

şey de seni andırmıyor. Sen tanıdığım en incelikli ve kültürlü kadınsın: Müzik ve şiir senin hayatının bir parçası. Sen dört bir yanını, satın almaya çok para harcamadığın güzel şeylerle nasıl dolduracağını bilirdin, zaten okuldaki öğretmenliğinden aldığın cüzi maaş çok para harcamana izin vermezdi. Sadece güzelliklere duyduğun sevgin, mizah duygunla boy ölçüşebilir. Bu özelliklerin hiçbiri Lawrence'ta yok. Sürekli güzellik hakkında konuşsa da, aslında güzellik umurunda bile değil. Güzellik onun için, kendi hayatıyla hiçbir alakası olmayan bir fikir. Odası sefil duruyor, orada herhangi bir beğeni (hatta bir beğeni) izi bulmak mümkün değil, kitapları rastgele üst üste yığılı, hamamböceklerindense hiç bahsetmeyeyim daha iyi. Gene de, dediğim gibi, Lawrence sürekli güzellikten bahsediyor; özellikle etikte, güzellik kuramları geliştiriyor. Mizah tartışmaktan hoşlansa da, mizah duygusu da yok; ötekilere ironiyle yaklaşıyor, ama kendisine ironiyle yaklaşılmasına tahammül etmekte çok hassas. Kendin de göreceğin gibi, müthiş bir anlağı var. Felsefe dışında hiçbir şeyi umursamıyor; tüm tutkusu düşünmek. Bakımsız dış görünüşüne ve felsefeyle ilgili olmayan her şeye karşı açıkça sergilediği kayıtsızlığa rağmen, onu çekici kılan da bu. Kısacası, sen çok yönlü birisin, o ise tek yönlü. Neden bana tıpkı seni anımsatıyor peki? Sanırım bunun cevabını biliyorum: O da, senin gibi, mütehakkim bir karakter, amirane bir kişilik. Kimseye kelimelerle emretmeye ihtiyaç duymuyor; insanlara kendi varlığıyla emrediyor o. Ama bu senden gelen bir emirden farklı. Zira sen emrettiğinde, herkes emrettiğin şeyi yapsa da, aslında kimse emrine boyun eğmiş olmuyor; bizim özgürlüğümüzü asla kısıtlamıyorsun, zira bizi, kendi başımıza da senin kişiliğinin emrettiği şeyi yapacağımıza ikna ediyorsun sen. Ama Lawrence emrettiğinde, ötekiler aslında boyun eğiyor. Lawrence'ın mütehakkim kişiliğine bağlanmak, insanın özgürlüğünü yitirmesine yol açabilir. Hepimizin ona âşık olduğunu kastetmiyorum. Hiç

de değil, gerçi itiraf ediyorum, duygularımı samimi bir şekilde dinleseydim, orada aşka benzer bir şeylerin titreştiğini görebilirdim. Ama kastettiğim bu değil, zira ona âşık olsam bile, onun benimle âşıkların maşuklarıyla ilgilendiği şekilde asla ilgilenmeyeceğini biliyorum. Aşkım (eğer ona âşıksam) karşılıksız kalacak; karşılıksız aşk, karşılık bulan aşka benzemez. Asla bir ilişkiyle sonuçlanmayacak. Doğru, şansımın az olduğunu öngörmek canımı acıtmıyor. Bu daha çok Spinoza'nın *amor dei intellectualis* [iki anlak arasındaki ilahi sevgi] dediğine benzer bir aşk. *Amor dei* [ilahi sevgi] terimini yanlış anlama, Lawrence'ın ilahi hiçbir yanı yok. Yunanlarla ilgili her şeye karşı derin bir sevgi duymasına karşın, bir Yunan ilahını zerre kadar andırmıyor. Benim sadece, amirane bir karakter, mütehakkim bir karakter dediğim, anlağı ve tutkusuyla emreden biri o; ama bu tutku, emrettiği kişilere değil, başka bir şeye yönelik. O aynı zamanda jestlerin adamı.

Bütün bunları sana neden anlatıyorum? Belki seninle konuşmayı sevdiğim için, belki de yaptığım ricanın bağlamını tam olarak anlamanı istediğim için. Belki de senin ayrıntılara düşkünlüğünü bildiğim için. Ve daha anlatacak çok ayrıntı var. Elbette, bu metni nasıl ele geçirdiğimi merak ediyorsundur. Seni temin ederim, Lawrence sırf şans eseri onunla tanıştım diye bana okumam için yazdığı metni verecek biri değil. Gene de şans eseri tanıştık. Shaw üzerine ödevimi yazmaya başladığımda, Nietzsche hakkında daha derin bir içgörü edinmeden bu ödevi düzgün bir şekilde yapamayacağımı biliyordum. Bu şekilde Nietzsche hakkında bir ders almış oldum, yani Lawrence'ın da katıldığı dersi. Dersten sonra, bir grup öğrenci üniversitenin karşısındaki pub'a gidecekti. Ben de onların arasındaydım. Lawrence epeyce konuştu, tıpkı yakın arkadaşı Joachim gibi. Ben, çekingen olduğum için değil de (öyle olmadığımı bilirsin), felsefi kültürüm yeterli olmadığı için nadiren söze karıştım: Shakespeare bana tüm filozoflardan daha çok şey öğretti felsefe ve özellikle etik hakkında. Üstelik ben asla salt gösteriş yapmak veya varlığını vurgulamak amacıyla konuşmayan, sadece önemli bir şey söyleme zorunda olduğunda söze karışan biri tarafından yetiştirildim. Lawrence ile Shakespeare hakkında kısa bir konuşma yaptık; Beatrice ve Benedict'i ve onların etiğinin Nietzsche'nin terimleriyle tarif edilip edilemeyeceğini tartıştık. O evet dedi, bense hayır. Ben Beatrice'in bana büyükannemi anımsattığı ekledim. O da benden büyükannem hakkında bir şeyler anlatmamı istedi. Ben de öyle yaptım, gerçi yeterince şey anlatmadım. Lawrence dikkatle dinledi, ki bunu nadiren yapar, sonra da anlattığım hikâyenin, Beatrice hakkındaki benim değil de onun görüşünü desteklediğini söyledi. Zira, "Senin bü-

yükanneciğin tipik Nietzscheci bir karakter" diye sürdürdü konuşmasını. Ben de tamamen yanıldığını; beni ve seni yanlış anladığını söyledim. Derken başka biri yanımıza geldi ve tartışma sona erdi. Altı ay sonra (bir hafta önce) Lawrence'la gene karşılaştık. Shakespeare sınıfımdaki arkadaşlarımla aynı pub'da oturuyordum. O da içeri girdi ve bize katıldı. Daha doğrusu bana katıldı ve bana seni sordu. Ama ben seni tartışmayı reddettim. Onun yerine, uzun süredir canımı sıkan ahlâki bir konudan bahsettim. Önce Shakespeare'den, özellikle de III. Richard'dan bahsettim. III. Richard belki de, "radikal kötü" olarak tarif edilebilecek (edebiyattaki) tek kişidir, çünkü sırf kötülük olsun diye kötülük yapmayı seçer. O, normal insanların yaptığı gibi, iktidar, servet, tensel tatmin, başarı gibi, "iyi" şeyler (maddi fayda denen şeyler) elde etmek için kötülük yapmaz. Yani Richard'ın kötülükle olan ilişkisi, Aristoteles'in erdemli faaliyet tarifinin aynadaki görüntüsü gibidir: Kusurlar (onun için) insanın sırf yapmış olmak için yaptığı bir faaliyettir. Ama son anda aynı Richard kendi kendine, kendinden ve işlediği suçlardan nefret ettiğini itiraf eder. Ama, diye ekledim, insan gazetelerde, en azından buradaki, Amerika'daki toplu cinayetlerden sorumlu katiller hakkındaki haberleri takip etse, ilk şaşıracağı şey, bu katillerden neredeyse hiçbirinin suçlarını itiraf etmemesi olur. Hüküm verilmeden önce suç işlediklerini inkâr ederler. Ve hüküm verildikten sonra bile, gaz odasına girmeden veya elektrikli sandalyeye oturmadan beş dakika önce bile inkâr etmeyi sürdürürler. Lawrence da bunu gözlemleme fırsatı hiç olmadığını, çünkü gazetelerdeki cinayet sayfalarını asla okumadığını söyledi. Ama, diye ekledi, bunu düşünmeye başladığında, nereye varmak istediğimi anlamış. Örneğin, diye devam etti, Hegel *Philosophy of Right* [Hak Felsefesi] adlı kitabında ölüm cezası hakkında yazarken, ilk olarak sadece cinayetin, daima ve mutlaka ölüm cezasıyla cezalandırılması gerektiğini söyler. Hegel, ölüm cezası ahlâki düzeni en iyi, katil suçunu itiraf ettiği takdirde tekrar kurar, diye ekler ve katillerin çoğunlukla suçlarını itiraf ettiğine dair bazı ipuçları verir. Aslında Hegel'in zamanında, katiller normalde idamı beklemeden, hatta davaları sürerken bile suçlarını itiraf ediyorlardı. Bu da bizi tekrar Nietzsche'ye, Tanrı'nın ölümüne götürür. Hegel'in zamanında katiller hâlâ Tanrı'nın huzuruna çıkıyorlardı. Sadece ölümden değil, ilahi cezadan da korkuyorlardı. Tövbe etmek için beş dakikaları kaldığında, tövbe ediyorlardı. Lawrence, durum böyle sürdüğü müddetçe insanların iyiyi kötüden ayıramayacağını belirtmek için araya girdi. Ben karşı çıktım, zira iyiyi kötüden ayırmaları gerektiğine inanıyorlarsa, ayırabilirler diye düşünüyordum. Lawrence ise *naïveté*'m

[naifliğim] yüzünden beni azarladı. Senin yüzünden, güya, imkânsız olana inanıyormuşum. İstisnaları evrenselmiş gibi gören herkes mucizelere inanırmış. Umuyormuş ki, diye ekledi, benim büyükannem (bu Nietzscheci istisna) mucizelere inanmıyormuş. *Sen* inanıyorsun, dedi, çünkü hâlâ gençsin. Bu beni şaşırttı, çünkü (sana sürekli söylediğim gibi) yaklaşık aynı yaştaydık. Derken bana dönüp, "Senden benzer konuları ele alan bir metni okumanı isteyebilir miyim?" diye sordu. Ben de, "Kimin metni?" diye sordum; bu aptalcaydı (ya da kurnazca?), çünkü cevabı biliyordum. Lawrence devam etti: "Bu, benim yazdığım bir diyalog; benim, Joachim'in ve gizemli bir kadının arasında geçen (yarı gerçek, yarı hayali) bir konuşmanın dökümü. Okuman için bu diyaloğu sana vermek istiyorum." Ertesi gün, metni vermek için Shakespeare dersimin çıkışında beni bekliyordu. Metnin görünüşü, Lawrence'ın etrafındaki her şey gibi korkunçtu. Cümleler yarım kalmıştı, karman çorman daktilo edilmişti. Ama içeriği başka bir konuydu. Altüst edici, büyüleyici diyebilirim. Ve bazen de kafa karıştırıcı, ama belki de sırf bir felsefe öğrencisi olmadığım için bana öyle geldi.

Beni altüst eden neydi, diye soracaksın. Pek çok şey. Ama artık mektubu bitiriyorum, sana daha fazlasını söylemeyeceğim. Çünkü önce senin ne diyeceğini gerçekten öğrenmek istiyorum. Bir tek şey daha söyleyeyim. Diyaloğu okuduktan sonra, Lawrence'ın haklı olduğunu anladım: Ben naifim. Senden öğretilmeden öğrendiklerim birer istisna. Bu gizli bir ittifak, özel bir bağ gibi. Sanki ikimize özel bir dil. Başka kimseyle alakası yok. Ama artık gerçekten bitirmeliyim. Lütfen, çabucak cevapla.

Öpüyorum, Fifi

Bayan Sophie Meller'dan Torunu Fifi'ye

Canım,

Senden bir mektup aldığım gün, bir bayram gününe dönüşüyor. Mektubuna, senin Lawrence'ın metnine yaptığını söylediğin şeyi yaptım; üç kere okudum. Görüyorsun, senin deneyimlerine katılımım şimdiden ne kadar yoğun! Lawrence'tan eski ortak bir tanıdık gibi bahse-

diyorum. Ona yakınlık duydum, çünkü tinsel bir şeylere bu kadar güçlü bir tutku duymak asil bir karakterin göstergesidir. Senin hikâyenden çıkardığım kadarıyla, herkesin kendine âşık olduğuna inanan şu genç adamlardan biri; tam olgunlaşmamış. Narsist gibi durmuyor (kendinden hiç bahsetmiyor) ama bu konuda yargı belirtmeyi unutmanın başka nedenleri de olabilir. Senin çizdiğin portreye baktığımda, ötekilerin kendisi gibi olduğunu kendiliğinden varsaydığı için, öteki kişiler hakkında gözlemde bulunmayan genç bir adam görüyorum. Kendisi kıskanç olmadığı için, başka birinde de kıskançlık emaresi göremiyor; kendisi kibirli olmadığı için, hiç kimse kibirli değilmiş gibi davranıyor. Onun Nietzsche hakkında bir derse katıldığını senden öğrendim: Hay-
748 li bilgili bir genç olarak sana hemen *hınç* duygusu hakkında uzun bir ders verebilir. Ama insan bir şey hakkında her şeyi bilse de, aynı şey gerçekte burnunun dibinde belirdiğinde onu tanıyamayabilir. Büyük kuramcılar, insan sarraflığında çok başarısız olabilirler. Güzel tinler de öyle. Annen öyle biriydi. Bana, sürekli kibirli ve kıskanç müzisyenler, onların rekabetleri ve kabalıkları hakkında komik hikâyeler anlatırdı. Gene de, herkesin kendisinden hoşlandığına tamamen kaniydi. Konservatuvarı sınıf birincisi olarak bitirdiğinde ve ben ona bütün arkadaşlarının buna memnun kalmayabileceğini hafifçe çıtlattığımda, ki bu o kadar açıktı ki küçük köpeğimiz bile bunu hissetmişti, sanki kıskançlığı hayatında ilk defa duyuyormuş gibi şaşkınlıktan donakalmıştı. Canım, gene çenem düştü, daha da kötüsü, anılara daldım. Tekrar senin Lawrence'a döneyim. Yargı gücünden yoksun olmasına karşın, en azından senin resmettiğin haliyle sevimli biri olduğu için ona yakınlık duydum. Ama (bu "ama"ya geldiğim için üzgünüm) bahsettiğin metni okuyamam; hatta ona göz atamam bile. Senin genç adam, Lawrence, onu benim değil, senin okuman için sana verdi. O özel bir metin. Benim görüşümü istediğin için bana yolladın... ama belki de yaratıcısı benim bir görüş belirtmemi istemiyordur. Sen benden bir şey istediğinde, "hayır" demeye gönülsüzüm, gelgelelim bu seferliğine, ne yazık ki, "hayır" demek zorundayım. Metni geri yolluyorum. Ama kafanı karıştıran şeyi bana tarif edersen veya seni rahatsız edip uykularını kaçıran düşüncelerden bahsedersen seninle onlar hakkında konuşabilirim. Şu ana değin, hem sorunlarını hem de düşüncelerini gizli tuttun; sadece müphem bir şekilde duygularını dile getirdin.

Endişelenmekten ziyade meraklandığımı itiraf etmeliyim. İyi bir gece uykusundan daha faydalı olan, belli bir tür rahatsızlık vardır. Seninki de bu türden sanırım.

Sevgiler, Büyükannen

Fifi'den Büyükannesine

Canım Büyükanneciğim,

Mektubunu aldıktan sonra, Lawrence'ı arayıp senin bu diyaloğu okumandan rahatsız olup olmayacağını sordum. Bilakis, benim metni sana göndermemi beklediğini söyledi. Bunu yapacağımı biliyormuş. Bir de sen onun insan sarrafı olmadığını söylemiştin! Bu arada, benim değil, özellikle senin görüşünü almak için bana metni verdiği izlenimine kapıldım. Metin şimdi bana ulaştı... ve tekrar yollayıcısına dönüyor. Bu işin böyle çözülmesinden ayrıca memnunum, çünkü beni endişelendiren şeyleri sana açıklamak için mektup biçiminde koskoca bir makale yazmam gerekmiyor artık.

Bir şey daha: Annem hakkındaki hikâyeyi bana daha önce hiç anlatmamıştın. Şimdi anlatmakla akıllılık yaptın. Çünkü bu hikâye de Lawrence'ın benim *naïveté*'mle ilgili yargısını ve benim de Lawrence'ın ötekilerin görüşlerini göz ardı etmesiyle ilgili yargımı destekliyor. O zaman, benim ve Lawrence'ın, bir açıdan, birbirimize benzediğimizi mi öne sürüyorsun?

Mektubunu (çok, çok uzun bir mektubunu) çok, çok yakında almayı bekliyorum. Yaşını öne sürme; mazeret kabul etmiyorum!

Öpüyorum (çok, çok öpüyorum), Fifi

Bayan Sophie Meller'dan Torunu Fifi'ye

Canım Fifi,

Bana gönderdiğin diyaloğu okumak eğlenceliydi. Onunla tam dört harika gün geçirdim. Bir sürü yağışlı ve soğuk günden sonra, hava aniden ısındı. Böylece ben de o şık, sallanan koltuğumda bahçede oturup, bir yandan Lawrence'ın kişilik etiği üzerine diyaloğunu okurken, bir yandan da güneşin tadını çıkarıyor ve fonda kuşların cıvıltılarını dinliyordum. Gelecekte, bu diyaloğu hatırladığımda, bu muhteşem gün ansızın zihnimde belirecek; gecikmiş ilkbaharın kokusu, haziranın kokusu, doğanın gençliğinin, Lawrence'ın ve senin gençliğinin kokusu.

Evet, senin Lawrence tevazu örneği olmasa bile dikkate değer bir genç adam. Bunu, Vera'yla baş başa yaptıkları konuşmalarda ve diyaloğun sonuç bölümlerinde özellikle belli ediyor; bu bölümde heyecanla büyük bir filozof olup olmadığını anlamaya çalışıyor ve okura büyük bir filozof olduğunun şaşmaz ipuçlarını veriyor. Nietzsche'nin izleri de buralarda çok belli. Lawrence'ın kendine ironiyle yaklaşmaya çok ihtiyacı var. Senin de dediğin gibi, gerçek hayattaki bir figürden model alınarak resmedilen Joachim'in de öyle. Mizah duygusu olan tek kişi Vera, ama o da (bu yüzyılın başında yaşamış) genç bir kız kadar, Kundry'nin, Ariadne'nin, Veronica'nın ve bilgelik tanrıçasının, hatta belki de hakikat tanrıçasının bir araya getirilmesiyle yaratılmış,
750 farklı kişilerden mürekkep bir karakter. Bu kadarı da fazla. Ancak, senin genç arkadaşının saadet veya mutluluk hakkında her şeyi öğrenmeye yönelik sabırsız ısrarına Vera'nın verdiği cevapta gerçek bir bilgelik olsa da (hatırlarsan, Vera, ancak temel varoluş seçiminin ne olduğunu asla bulamayacaksan mutlusundur, demişti), o da çok vakur, en azından benim beğenime göre çok vakur. Asıl hata, betimlemede yatıyor. Senin Lawrence bizi ısıtmaya yetecek miktarın üstüne hep bir parça daha kömür ekliyor (onun, bizi çok fazla metafora boğduğunu da eklemek üzereydim, ama bu arada benim de aynı hataya düştüğümü fark ettim, o yüzden en iyisi susayım).

Arkadaşının mizah duygusundan yoksun olduğu gözlemin haklıymış; o kesinlikle alçakgönüllülüklerin adamı değil. Oran duygusu da yok. "Hayatın altınağacı"ndan bahsetmeye bayılıyor ama eserinde o ünlü yeşil "altınağaç"tansa gri kuram daha fazla. Bunun için onu suçlamıyorum. Bazı kişiler, kaygısızlığın en çok gençlere yakıştığını söyler; hayat deneyimi ve çalışmak bize her şeyi ciddiye almayı öğretir. Sanırım, bu sözde bilgelik de ahlâki açıdan değersiz kişiler model alınarak söylenmiştir, böyle kişiler için "hayatını kazanmak" iyi hayatla aynı anlama gelir. Onların ciddiye aldıkları şey (Lawrence'ın veya Vera'nın söylediği gibi) neyseler o olma sebatı, varoluş seçimi değil, "hayatını kazanmak"tır, örneğin yüksek bir mevkiye gelmek veya çok para kazanmak gibi. Değerli bir kişinin gençliği onun hayatının en ciddi dönemidir. Bir kişi geçmişi veya çevresi tarafından itilecek mi, yoksa kendi karakteri tarafından çekilecek mi; bir kişiliğe dönüşecek mi, dönüşmeyecek mi, hepsi bu dönemde belirlenir. Varoluş seçimi metaforundan hoşlandım, çünkü basit ve aydınlatıcı; kendi kendimiz olmak hakkında söylenmesi gereken ne varsa hepsini güçlü bir merkezi imgede topluyor. Felsefe seyircilerinin (ben de onlardan biriyim) nazarında, varoluş seçimi metaforunun güzellikleri var. Bu imgenin yardımıy-

la, insan gündelik bir deneyimi, felsefi spekülasyon düzeyine, yani geleneksel bir dille konuşursak, daha yüksek bir düzeye çıkartabilir. Gündelik bağlamından çıkartılmış, gündelik bir deneyim o zaman, felsefi dünya-tiyatrosunun sahnesinde önemli bir rol oynamaya hevesli, bağımsız bir aktör olacaktır. İyi bir aktör olarak, rolünü iyi onayacak, oyuna kusursuz bir uyum sergileyecek, öteki aktörlerle, "kendiliğindenlik", "seçim", "evrensel olan", "tikel olan" vs gibi daha yaşlı, daha geleneksel aktörlerle ustaca etkileşime girecektir. Ama, umarım canım, sen asla baştan çıkıp, tek tek tüm karakterleri ve kişilikleri bu standarda göre yargılamazsın. Sen asla, diye tahmin ediyorum, şöyle demezsin: "İşte arkadaşım Fanny geliyor, o zaman bakalım kendini evrensellik kategorisi kapsamında mı seçmiş, yoksa farklılık kategorisi kapsamında mı, hemen öğreneyim. Ve ne zaman seçmiş? Ve hatırlıyor mu?" Zira, benim canım Fifi'ciğim, sen (arkadaşın Lawrence ile birlikte) her kişilik eşsizdir derken, bu fikri hafife almamalısın, bu sadece bir mecaz değil çünkü. Hiçbir zaman iki kişinin kendi eşsizliklerini aynı boşluğa atlayarak kazanmadıklarını istençli bir şekilde kabul etmen gerek. Özlü bir kişi mi, yoksa yüzeysel bir kişi mi olacağın, tek boyutlu mu, yoksa üçboyutlu mu olacağın, bir taşa mı, yoksa boş bir meyve kabuğuna mı benzeyeceğin sadece tek bir yolla belirlenmez. Anlıyorum, varoluş seçimi kuramının boş genellemelere ihtiyacı yoktur, zira herkesin kendini, tamamen ve sadece kendini seçtiği dikkatimden kaçmadı. Ama görüyorsun, bu noktada itiraz etme ihtiyacı duyuyorum. Bazen insan kendini seçer, ama tamamen seçmez. Hatta sanırım genelde böyle olur, insan genelde olup biteni en iyi böyle tarif edebilir. Lawrence kendimi tamamen seçmeyi başaramazsam, kendimi hiç seçmemiş olacağımı öne sürüyor. İnsan karakteri hakkındaki benim yargımsa başka bir şey öne sürüyor. Lawrence'ın dediklerinin hem daha fazlası hem de daha azı söz konusu. İnsan tamamen kendisi değilse, gene de salt bir kabuk değildir. Kabuk veya öz gibi ifadelere şüpheyle yaklaştığını biliyorum; böyle ifadeler sizin kuşağınızın bilişsel damağında ekşi bir tat bırakıyor. Bense eski kafalı biri olarak kaldım. İnsanın kafasındakileri anlaşılır kılmaya yardım ettiği müddetçe, herhangi bir metafor da başka bir metafor kadar iyidir. O yüzden kendi "özlü ve kabuksu" sözcük dağarcığıma bağlı kalıyorum ve onları bir süreklilik olarak düşünmenin makul olduğuna kaniyim.

Canım, "süreklilik" deyince, sana neden bahsetmeye başladığımı unuttuğumu fark ettim. Gençliğin ciddiyetinden bahsettim, derken düşüncelerim oradan oraya gezinmeye başladı. Hangi felsefi dili konuşursam konuşayım, ister varoluş seçimi metaforunu kullanayım, ister-

se başka bir metafor seçeyim, bir kişinin özlü bir kişi mi, sadece boş bir insan kabuğu mu, yoksa sonuncusundan ziyade ilkine mi yakın olacağının o kişinin gençliğinde belirlendiğine hâlâ inanıyor olacağım. Şöyle diyebilirsin: Şimdi de sen aşırı genellemeler yaptın. Bundan kaçınmaya çalışıyorum.

Ben herkesten bahsetmiyorum. Bazı kişilerin hayatında önemli ne varsa hepsi çocuklukta belirlenir, ötekilerin hayatındaysa belki hayatın daha ilerideki bölümlerinde; ama genelde ve çoğu kişi için, tözlü olma ya da tözden yoksun olma (ya da iki uçtan birine veya ötekine yakın olma) sorununa gençlikte karar verilir. Gençlik hayatın zor bir dönemidir; acı dolu bir çağ, en azından derinlikli karakterler için acı çekme
752 çağıdır. Bir keresinde Kierkegaard (Hıristiyanlığı pratiğe dökmeye değinirken) insanın ancak acı çekerse iyi bir konum alacağını söylemişti. Eğer insan kendini rahat hissediyorsa, yanlış bir konum aldığını bilmelidir. Çürük bir dişin varsa, ciddiyet onu dilinle yoklamanı gerektirir; sen herhangi bir konum aldıktan sonra acı duymuyorsan, diş iyileşecek (veya çekilecek) demektir. Gençliğin ciddiyetinden bahsettiğimde ne kastettiğimi şimdi anlıyorsundur. Senin Lawrence örneğin, sürekli sızlayan bir dişi yokluyor. Bu yüzden had safhada bir ciddiyetle yazıyor. Bu yüzden mizah duygusu (henüz) yok. Belki daha sonra, çürük diş iyileştikten veya çekildikten sonra mizah dolu bir dille konuşmayı, tevazu göstermeyi vs öğrenecek. Kabuk benzeri bir şeye dönüşmeye meyyal kişiler ciddiyet dönemini atlarlar. Sızlayan dişi yoklamazlar, kendi algılarında çürük bir dişleri yoktur zaten. Bunun sonucunu biliyorsun: Tüm organizma ahlâki açıdan zehirlenir. Ve kişi ancak organizma zehirlendikten sonra ciddi olur ve acı sürekli dışarıdan gelir ona; acı dışarıdan kaynaklanır, örneğin bir rakibin başarısından, terfi etmekteki başarısızlıktan ve benzeri. Görüyorsun ya canım, bu eski bir hikâye. Özerklik ve yaderklikle ilgili olarak sürüp gidiyor. Yeni bir şey söylemedim, sadece Lawrence'ın ciddiyeti üzerinde düşündüm ve sonunda bu ciddiyeti onayladım.

Başını sallayarak itiraz ettiğini görür gibiyim. Üstelik en az iki nedenden ötürü. Bana, senin hep neşeli, oyuncul ve şen olmandan hoşlandığımı söyleyeceksin. Hâlâ hoşlanıyorum. Lawrence da hiç neşeli oluyor mu, olmuyor mu bilmiyorum; en azından kendini sadece sızlayan dişi yoklama konumunda sunuyor; puro ve kahve içmeyi bırakma konusundaki ani kararını hatırla. Korkutucuydu. Ama ciddi kişilerin aynı zamanda oyuncul olamayacağını veya coşkunun onlara yakışmayacağını düşünmüyorsundur umarım? Eğer düşünüyorsan, ciddiyet hakkında yanlış bir imge kabul etmiş ve ayrıca ciddiyetin olgun veya

yaşlılara yakıştığı gibi yanlış bir fikre kapılmış olacaksın. Ciddiyet hakkındaki bu yanlış fikir, coşku ve oyunculuğa karşı şüpheler doğurur. Seni şen ve oyuncu görmek istiyorum ve ayrıca seni ciddi de görmek istiyorum. İnsan genelde şen ve oyuncul olamaz. İnsan bir şey hakkında oyunculdur, bir şeyden mutlu olur, bir şeyden zevk alır. Bu da, gene, yeni bir fikir değil, zira Epikürcüler bu terimlerle konuşmaktan asla vazgeçmedi. Ve arkadaşın da diyaloğunun sonuna doğru Epikürcülere yakınlık duyduğunu açıkladığına göre, onun o yaşlı, beyefendi ustasına birkaç dostça göndermede bulunmamın sakıncası yoktur. Asıl sorunun genellemelerle alakası yok. Sen oyunculsun, peki tamam, ama oynadığın oyun ne? Sen mutlusun, ama mutluluğunun kaynağı ne? Bir şeylerden keyif alırsın ama keyif aldığın o şeyler ne? Arkadaşının Joachim adlı yakın arkadaşının beni uyaracağını, onun sevgili Kant'ının zihninde bu ayrımların önemli olmadığını söyleyeceğini iyi biliyorum. Zira neşeli olmak, neşeli olmaktır; keyif, keyiftir, tensel de tensel; özdeşlik, hepsi bu. Ama özdeşlik yasasının *plein pouvoir*'ına [her konuda geçerliliğine] pek de inanan biri değilim, özellikle de iş duygulara veya hislere gelince. Duygular, hisler bir şeylere katılmak demektir. Ve bunlar en azından bir insanın katıldığı şey(ler) açısından birbirinden farklıdır. İnsan bir cinayete de katılabilir, ağaç dikmeye de; insanın bu iki durumda aldığı keyif aynı türden bir keyif midir? Asgari bir sağduyusu (veya gündelik deneyimi) olan hiç kimse buna olumlu cevap vermez. Onun yerine bize, biri kötü bir kişinin aldığı keyifken, diğerinin hafif ve sevimli bir tür keyif olduğunu söyler, ama kimin bundan keyif aldığı hakkında pek az şey anlatır. Arkadaşın Laura'nın ötekilere yardım etmekten keyif aldığını söylemiştin, yani onun aldığı keyfe yakınlık duyabilir ve hatta katışıksız hoş bir duygu olarak buna heves edebilirsin. Ciddi (benim kastettiğim anlamda ciddi) bir kişi de ciddiyetinden keyif alabilir; Lawrence'ın bu diyaloğu yazarken yoğun bir keyif aldığı çok açık. İnsanın karşısındakinin sesini duyamadığı, yüksek sesle rock müzik çalınan bir partiyle kıyaslandığında bu diyaloğu yazmak bin kat fazla keyif vermiştir ona. Onu düzgün okuduysam, Lawrence böyle bir partiye gitmek zorunda kalsaydı, daha ziyade sıkılırdı. Sohbet etmeyi seven herkes (Lawrence da onlardan biri) güzel bir sohbet etme şansının olduğu yerlere gitmekten keyif alır. İnsan bir kişinin en çok neden keyif aldığını biliyorsa, o kişinin karakteri hakkında bir fikir yürütebilir. Beni yanlış anlama lütfen. Ciddi genç insanların ciddi olmaktan sürekli keyif aldıklarını düşünmüyorum. İnsanın gerçekten yapmaktan keyif aldığı şeylere bakarak onun karakterini okuyabileceğimi söylediğimde, aklımdan geçenler öncelikle ciddi şeyler değildi.

İyi karakterler çok çeşitli şeylerden keyif alır ve her biri farklı şeylerden keyif alır. Kuzenin Andrew altı yaşındayken, "Doğayı seviyorum" dedi; bir yerlerden duyduğu bir şeyi tekrar etmiyordu (ben asla, "Doğayı seviyorum" demem), zira o gerçekten de doğayı seviyordu ve hâlâ da seviyor. Gülümsediğini görür gibiyim, evet doğayı sevmek benim için ciddi bir konu; zorlu bir yürüyüşün ardından büyülenmiş gibi suyun sesini dinlemek için küçük bir derenin yanında saatlerce oturan kişilerin ahlâken kötü olamayacaklarına dair gizli (itiraf etmediğim) bir inancım var. Bunu söylemek komik kaçacak, ama zorlu bir tırmanışın ardından tam doruğun üzerinden aşağıdaki manzaraya keyifle bakan kişiler için aynısını düşünmüyorum. Bir açıklama mı istiyorsun? Açıklamam yok. Ama gülümsemeni gayet iyi anladığımdan, ahlâki açıdan farksız keyif türlerinin kaynağı olarak doğa sevgisinden bahsetmeyi bir kenara bırakacağım, Andrew'dan da bahsetmeyeceğim. Genç insanlar bedenlerini çalıştırmaktan (koşmaktan, sörf yapmaktan, top oynamaktan vs) keyif alırlar. Hayır, hayır, genç bir adamın gayri ciddi bir halde oyunlar oynamasında bence sakınca yok. Bilakis ciddi ciddi oyun oynuyorsa sakıncalı benim için. İnsan ciddi oynuyorsa, sadece biçimsel olarak oynar, özsel olarak (gene metafizik dilini kullanırsak) oynayamaz. O zaman insanın keyif aldığı şey oyun oynamak değil, zaferdir; beden, yetenek veya zihin alıştırması değil, başarıdır. Bu sana Rousseau'yu anımsatmış olmalı. Ama seni Emile gibi mi yetiştirdim? Rekabet olan bir oyuna katılmanda benim için sakınca var mıydı? Kazanmaktan hoşlanmanda bile benim için sakınca yoktu. Pek çok oyun, kazanmakla ilgili olduğu için, koştura koştura bu tür oyunlara katıldıktan sonra zafer için didinmemek doğal olmaz. Çocukların rekabetten hoşlandığını biliyorum; bu, her nasılsa onların genlerinde var. Doğal bir şeye karşı savaşmak aptalca. Ama onu dengelemek o kadar da aptalca değil. Oyunun ciddiyetine geri döneyim. Oyun ne kadar az ciddi olursa, o kadar iyi, zira ne kadar ciddi olursa, o kadar kendi içinde bir amaca dönüşür. Ve iyi karakterli bir kişi kendi içinde bir amaç olan pek çok şey yapar. İnsan çocukların sırf oyun oynamak için oynamasını önererek sınırsız kazanma arzusunu dengeleyemez; ama zaferlerinin keyfini çıkarırken çocukların (ve yetişkinlerin) ötekilerin yenilgisinden ayrıca zevk almamalarını önerebilir. Tekrar gülümsediğini görebiliyorum, ama bu seferki senin çocuk halinin gülümsemesi. Elbette kazanmayı seviyordun, gerçi bu senin için ölüm kalım meselesi değildi; asla o kadar önemli olmadı. Ötekiler yenildiği için mutsuz da olmazdın; başka türlü nasıl sen kazanabilirdin ki? Ancak kaybedenin mutsuz olduğunu ve acı çektiğini anladığındaysa (her ne kadar bunu aptalca

bulsan da), sen de üzülürdün. İnsan aynı zamanda hem kendi zaferinden memnun olabilir, hem kaybedenin mahzunluğuna canı sıkılabilir, hem de onun gürültücü kıskançlığını onaylamayabilir. Bunu sana açıklamaya gerek yok. Hisler neredeyse açıklanamaz, ama bu kez açıklanmalarına zaten gerek yok, çünkü şimdi söylediklerimin hepsini ben bir zamanlar senden öğrendim. Daha on yaşındayken çocuklar arası masa tenisi yarışmasını kazandıktan sonra bana söylediklerini anımsıyorum. Dedin ki: "Büyükanneciğim, Paula'ya vermek için bir pasta alacağım, çünkü oyunu kaybettiği için çok üzgün."

Dolayısıyla, gençlik benim nazarımda ciddiyet zamanıdır, sonra, daha olgun bir çağdaysa, insan hayatı daha hafife alabilir. Ama gençlik, sadece neyseler o olan genç insanlar için ciddiyet zamanıdır ve hayat neyseler o, yani kabuktan ziyade töz olan insanlar tarafından daha hafife alınabilir. Bağlılık, insanın "duyu" diyebileceği bir şeye dönüştürüldüğünde hayat daha hafife alınabilir. İnsan başka bir yoldansa doğru yolu; başka tür bir yoldansa, belli bir tür yolu izlemek için bir duyu geliştirir. İnsan böyle bir duyu geliştirmişse, kendi tarzı hayatında bir haritaya ihtiyaç duymaz. Bu "duyu" yön bulma duyusuna benzemez, zira insanın, yönünü bilmesi için önce bir hedef belirlemiş olması gerekir. Ulaşacağı hedefi belirlememişse, bir kişinin hareketlerinin yönünden bahsetmek pek mümkün değildir. İnsanın takip ettiği şey "çekim gücü"dür. Ama insan bu çekim gücüne boyun eğmez. Bu gücü hisseder. Bu gücü hissettiğinde meraklanır ve kaynağıyla nedenini bulmak için onun peşinden gider. Bu merak macerasına bahsettiğim "duyu" yol gösterir. Yeni bir şey söylüyormuş gibi yapmıyorum. Bazı modern düşünürler, benim şimdi tarif ettiğime, en azından ona benzer bir şeye, ahlâki özerklik değilse bile, "özerklik" diyorlar. Burada iş başında olanın bir "duyu" olduğunu vurguluyorum, zira burada bir tür hafifleme, bir rahatlama hissi, bir tür uyum (ya da belki de uyum vaadi) söz konusudur.

Uyumlu kişilik denen idealin Avrupa hümanizmi içerisinde yer alan zayıf bir gelenek olarak son zamanlarda kötü bir ün kazandığını biliyorum. Benim kadar modası geçmiş bu geleneği ben o kadar kolayca reddedemeyeceğim. Belki asıl sorun "uyum" teriminde yatıyor. Uyumlu kişilikler bazen Goethe veya Hegel'deki "güzel tin"e denk tutuldu, bazense tüm yeteneklerini ve yetilerini geliştirmiş evrensele, evrensel insana. Evrensel olan ve evrensel bir uyumu olan insan, demek ki, genç Marx'ı alıntılarsak, balık tutan, avlanan, eleştiri yapan, yazan, resim çizen ve yapılması mümkün her şeyi uygun ölçülerde, hiç durmaksızın yapan insandır. İdeal olan demek ki, düşünsel, tinsel ve bedensel

yetileri eşit ölçüde, aynı düzeyde gelişmiş bir kişiliktir. Bu Winckelmann'dan bu yana Alman kültüründe yenilenen bir Rönesans fikrinin, yani Yunan'ın, özellikle de özgür Atina yurttaşının, *kalokagathos*'un idealize ve stilize halidir. Hegel Yunan plastik sanatları hakkında bir kuram geliştirmişti; uyumlu kişilik üzerine geliştirilen bu model kesinlikle plastik sanatlara değil, müziğe dayalıdır. Uyum hakkında ne düşünürsek düşünelim, bir heykeldeki uyumla, bir müzik parçasındaki uyumun birbirinden farklı türde olduğunu kabul etmemiz gerek. Hayır, sonuçta uyum üzerine şaşırtıcı bir kurama ulaşmayacağım, zira kuram yapmakta çok kötüyüm. Ben uyumdan bahsederken, aklımda gayet basit, alelade bir uyum olgusu var. Örneğin, önümdeki manzarayı uyum-

lu bir manzara olarak algılıyorum. Ama bunun nedenini söylemem için ısrar edip, aklıma gelenin, farklı çalıların, ağaçların ve çiçeklerin, gökyüzünün ve güneşin ve kokuyla seslerin uygun ölçülerde olması mı dersen, sana gülerim, çünkü bu kulağa saçma geliyor. Gene de, uyumlu manzara algımı değiştirmem. Neden bilmiyorum; manzaranın kendisi de bilmiyor.

Biraz önce sana dedim ki, bir kişi ne kadar tözlü olursa, o kadar gelişkin bir hedef duyusuna sahip olur ve sanki dans edermiş gibi (bunu söyleyen Nietzsche olabilir mi?) büyük bir hafiflikle ilerler ve (belki de) daha uyumlu olur. Ama ben "uyumlu" derken, insanın çok yönlülükle veya ölçülü bir yapıyla bağlantılandırabileceği bir tür uyumluluğu düşünmüyorum. *Kalokagathos* idealini sevsem de, güzel ölçülü bedenleri olan kız ve oğlanlara bakmaktan hoşlansam da, sana günlerini ölçülü bir şekilde jimnastik, çalışma, banyo, pazaryerinde yürüyüş, savaş alıştırması ve siyaset vs arasında bölmeni önermezdim. Son zamanlarda koşu yapmaya başlamış ve düşünsel faaliyeti bedensel faaliyetle birleştirmiş olmaktan gurur duyuyor olabilirsin, ama taklitçi modalar zevkli ve dinlendirici olsa dahi kimseyi Yunan yapmaz. Şimdilerde salt bir moda olan, bir zamanlar hayatla iç içeydi. Bugünlerde bedensel alıştırmaların güzellik duygusuyla bir alakası kalmadı. Daha ziyade bir moda bu, kadın ve erkeklerin ölümle yüzleşmeyi başaramamalarıyla güdüleniyor. Ve hastalıkla yüzleşmeyi başaramamalarıyla... Kendini doğayla uzlaştırmayı beceremeyen ruh değil, ruhsuzluk.

Görüyorsun, düşüncelerim oradan oraya sürüklenmeyi sürdürüyor, gerçi çok da uzaklara sürdürmediler gezintilerini. Ben "ruh" derken, yüzü de kastettim. Goethe'nin, hangi eserinde bilmiyorum, bir keresinde bilgece söylediği gibi, otuz yaşını geçmiş herkes kendi yüzünden sorumludur. Acımasız veya boş bir yüz onu takan kişinin sorumluluğudur (kendi yüzünü takarsın, anlıyor musun?). Bir insanın yüzüne dim-

dik bak ve o yüzde o kişinin ne kadar çok seçiminin yazdığını göreceksin! İyi yüzler ve kötü yüzler vardır. İyi yüzler açıktır, incelenmek için, ötekiler tarafından görülmek için kendilerini sunar, bir ayçiçeği nasıl ışınlarını yakalamak için güneşe dönerse yüzünü, onlar da tıpkı onun gibi ötekilere döner. Öte yandan, kötü yüzler acımasız veya çok kibirli, kötücül, ama her halü kârda aşırı şüpheli bir tini gösterirler. Onlar kapalı yüzlerdir, incelenmekten kaçınırlar. O yüzleri takanlar içedönük oldukları için değil, temasta bulunmaktan kaçındıkları için. Ama tüm bunları sana niye anlatıyorum ki? Bizim eski, masum oyunumuzu kesin hatırlıyorsundur değil mi Fifi? Hatırlıyor musun? Seninle bir kafede oturup, yoldan geçenlerin yüzlerine bakarak onların karakterlerini tahmin etme oyunu oynardık. Şimdi bu oyun hakkında biraz rahatsızlık duyuyorum. Doğru, bu oyunu tanımadığımız insanlar hakkında oynadık, yoksa zaten bu bir oyun olmazdı. Üstelik her bir kişiyi sadece tek bir kere göreceğimizi düşünürdük (bizim hiç yaşamadığımız büyük bir kentte oluyordu bunlar) ve tahminimizin doğru olup olmadığını asla öğrenemeyeceğimizi bilirdik. Gene de bir tahmin oyununda bir miktar araçsallaştırma, insanları bilmeden nesne olarak kullanma vardır. Ama ahlâki rahatsızlık yaratan böyle ufak tefek şeyleri hepimiz yaparız. Asıl önemli olan bunun farkında olmak. Eğer bundan kimse zarar görmüyorsa, ufak tefek oyuncul kaçamaklara kötü huy demek zordur. Sanki bir galerideki portreler hakkında yargıda bulunuyormuşçasına, yaşayan varlıklar hakkında, insan karakteri yargısında bulunduk. Ressamlar iyi ve kötü yüzleri iyi bilirler ve onları öyle sunarlar ki, bir portre galerisinde hiç tanımadığımız kişiler hakkında her şeyi bulabiliriz. Fifi, sen ve ben resim yapamayan ressamlar gibi davrandık.

Yaşlanıyorum, bu yüzden daireler çizerek ilerliyorum. Uyumlu kişiyi neredeyse unutmuştum. İnsan çeşitli öğeleri doğru ölçülerde karıştırarak uyumlu bir kişiyi tarif edemez; zaten bir ölçünün doğru olmasını ne sağlar ki? Uyumlu bir kişi, uyumlu bir manzaraya benzer. Uyumdan bahsederken, insanın amaçlayarak, planlayarak ve önceden kafasında olan bir ideali gerçekleştirerek elde edebileceği bir şeyden bahsetmiyorum. Uyumlu bir manzara bakımlı bir bahçe değildir. Uyum, insanın iyi duyusunu izlemesinin getirdiği rahatlığa, hafiflemeye, dansa ve belki kendinden emin olduğuna dair belli belirsiz bir hisse benzer. Güçlü değil, belli belirsiz bir his dedim. Kendinden emin olduğuna dair güçlü bir his, belli belirsiz bir hissin "biraz daha fazlası" değildir, tamamen farklı bir şeydir. İnsanın içinde kendinden emin olduğuna dair (mutlak olmasa da) güçlü bir his varsa, daha kırk yıl ömrü olsa bile o kişi çoktan ölmüş demektir. Zira insan hayat hakkındaki

hislerinde (*Lebensgefühl*) kendinden emin olmadığı bir veçhe varsa yaşamaya devam eder. Belli belirsiz bir eminlik hissi insanı hafifletir, ama bu hafiflik açık olmayı sürdürür. İnsan sürprizlere açıktır, hiç beklemediği patikaların, deneyebileceği yolların önünde belirivermesine açıktır, gerçi insan bir haritası olmadan bu yolların her birini de dener. Açıklık (bazen özgürlük denen açıklık) "bundan ziyade şu"nu (Heidegger, Leibniz'den bahsederken benzer bir şey mi söylemişti?), bir yönün belirlendiği hissini, neysen o olma sürecinde olduğunu (ta ki ölünceye kadar) ima eder. Endişelenecek hiçbir şey yoktur, gene de açıklık varlığını korur, bir patika yerine ötekini seçtiğinde, istediğin yönde ilerlemeyi başaramama olasılığı hep vardır. Filozoflar bu hayat
758 deneyimlerini, istenç özgürlüğü veya seçim özgürlüğü ve benzeri terimlerle ifade ederler. Ama ne yazık ki "özerklik", "kendiliğindenlik olarak özgürlük" gibi felsefi terimlerin veya karakterlerin hepsi "zorunluluğun tanınması" olarak, "yasa tarafından belirlenim" olarak, "tahayyül oyunu" olarak, "kendini gerçekleştirmek" olarak ve ayrıca "varoluş seçimi" özgürlüğü olarak tek bir süreci tarif eder ama, farklı veçhelerden tarif eder; bir veçheyi diğerlerinden daha fazla öne çıkartıp sonunda bu imtiyazlı veçheyi ilk neden veya nihai açıklama olma tahtına oturturlar. Kendi deneyimlerim tüm felsefi genellemelerin bir şekilde yanlış olduğunu gösteriyor. Diyalogdaki ilginç bir bölümü hatırlıyorum. Genç Lawrence arkadaşlarıyla psikanalizi tartışıyor ve onlardan biri (belki de Vera) herkesin içinde farklı türde bir "tin" taşıdığı fikrini öne sürüyor. Bu, neden bazı kişilerin Kierkegaard veya Heidegger'den ziyade Freud'da ya da Freud'dan ziyade diğer ikisinde kendilerini bulduğunu açıklıyor, diye devam ediyor Vera. Lawrence (veya onun taktığı maskelerden biri) sıradan kişilerin bile kendilerini kavramak istedikleri zaman kullandıkları tipik, kültürel olarak temsili açıklama ağları olduğunu da söylüyor. Benim anlatmaya çalıştığım da tam olarak aynı olmasa da benzeri. Filozofların normalde özgürlük kategorileriyle tarif ettikleri hareket deneyimlerinin tüm tariflerini topluca ele alırsan, bir tanımın bir kişide diğer kişilere kıyasla daha baskın olduğunu ve aynı kişi için bir an belli bir veçhenin, bir an başka bir veçhenin baskın çıktığını görürsün. Her kişinin özgürlük deneyiminde sürekli dalgalanmalar vardır, ama farklı kişilerdeki dalgalanmalar farklı türdendir. Ama bunun nedeni her kişinin kendi "güç istenci"yle itkilenmesi değildir. Ne de olsa Nietzsche'nin "güç istenci" dediği hareket de, dalgalanmalarıyla birlikte tüm özgürlük deneyimi hareketinin bir veçhesidir; açıklama aracı olarak seçilip öne çıkartılmış, tek ve yegâne veçheymiş gibi ele alınmıştır. Asıl sorun (yani tek bir açıklamanın

olmaması) samimi bir şekilde ele alınmamış, asıl ortaya çıktığı yerin bir seviye ötesine (bir seviye altına veya üstüne, nasıl istersen) itilmiştir. Büyük bir çeşitlilik gösteren açılış hamlelerindeki dalgalanmalar ne nedenlerle ne de amaçlarla açıklanabilir. Zira bu kadarını söylesen bile, insanın onları bunlardan ya biriyle ya da ötekiyle açıklaması gerektiğini önvarsaymış olursun.

Ama her ne kadar gevezeliğim yüzünden bir türlü sadede gelemesem de, asıl bahsetmek istediğim şey benim kendi uyum fikrim. Benim uyum dediğim şey farklı (belki de tüm) açık olma türlerinin, özgürlük türlerinin bir arada olmasıdır. Bunun müphem durduğunun farkındayım. Biraz daha inceltmeye çalışayım. Dediğim gibi, kendinden mutlak olarak emin olan kişi aslında ölüdür (özgür değildir, uyumlu da değildir) ama uyumluluk belli belirsiz bir kendinden emin olma hissi gerektirir. Uyumlu bir kişi aynı zamanda hafiflemiş bir kişi olarak da tarif edilebilir. Hafiflemiş bir kişi takip edilecek bir ideal değildir; insan birini takip ettiği sürece yukarıda kastedilen anlamda asla özgür değildir. Uyum özgürlük hissidir. Belki de birden çok şekilde. Uyumlu bir kişinin kendi özgürlüğünü deneyimlediğini söylemek mümkündür ama, uyumlu bir kişinin özgürlüğünü aynı zamanda biz de deneyimleyebiliriz.

Bu sonuncusunun sadece insanlar için geçerli olduğunu sanmıyorum. Uyumlu bir tablonun, tıpkı uyumlu bir manzara veya uyumlu bir müzikal akor gibi özgür olduğu hissedilir. Müzik hakkında pek az şey bildiğimi zaten itiraf etmiştim ama bu noktada Adorno'nun profesyonelliği beni destekliyor. Özgürlüğün akordun içinde ve özellikle de üçlü akordun içinde olduğunu söyleyen Adorno'dur; bu özgürlük de örneğin Schoenberg'in diziselliğindeki ses perdesi yokluğuyla ortadan kaybolmuştur Adorno'ya göre.

Lawrence bunu okuduğunda şaşkınlıktan donakalacak. Biliyorum, tamamen mantıkdışıyım. Biz (kadınlar ve erkekler) manzaranın, müzik parçasının özgür olduğunu veya başka bir kişinin özgür olduğunu hissederiz. Ama kendimizi özgür hissetmek veya başka biri ya da bir manzaranın özgür olduğunu hissetmek nitelik açısından farklı türde hislerdir. Kendimi özgür hissedersem, özgürlük bir gözlem sorunu değil, uygulama sorunu olur. Üstelik sana, kendimi özgür hissediyorum, dediğimde ve sana, başka birinin özgürlüğünü hissediyorum, dediğimde, yalnızca başka bir şey hissetmekle kalmam, başka bir şey de derim. Ancak bu o kadar da basit değildir. Eylemin gidişatı içerisinde kendi özgürlüğüme dair hissim, kendimden (görece) emin olduğuma dair histir. Demek ki kendinden emin olmak öteki tüm duyguları destekle-

yen temel histir. İnsan bir şey üzerinde yoğunlaştığı müddetçe, güçlü ve heterojen hisler deneyimler. Yoğunlaşmak güçlü bir tür katılımdır. Ve hissetmek de bir şeylere katılmaktan başka bir şey değildir. Katışıksız eylem, katışıksız kendiliğindenliktir. Kendiliğindenlik, *actum purum* [katışıksız eylem] olarak eylemde bulunan kişi tarafından gözlemlenemez. Senin Lawrence, yazdığı diyalogda, "Ben sürükleniyorum, yazgımı izliyorum" derken, bir şeyi çok iyi ifade etmişti. Ama sürüklenirken, ne seçimlerini ne de sürüklenme deneyimini temalaştırırsın. Özgürlüğünün, özgürlük olarak farkına varman için sürüklenmeyi bırakman gerekir. Kendimi öne attığımda veya boşluğa atladığımda keyifli, endişeli veya (senin Lawrence gibi) hevesli hissedebilirim ama
760 kendimi "özgür hissetmem." Senin kendinden eminliğin (ki bizzat eylemde tezahür eder) eylemde bulunmayı bıraktığın anda bir gözlem veya düşünüm sorununa dönüşür. Bu aşamada kendinle bir çiçek veya manzara veya başka biri arasında nasıl bağlantı kuruyorsan, kendinle aranda da aynı şekilde bağlantı kurabilirsin, zira nasıl bir manzara veya öteki bir kişiye katılmışsan, kendine de öyle katılırsın.

Ama genel olarak özgürlük hakkında değil de, daha ziyade farklı türde özgürlükler arasındaki denge hakkında, yani uyum hakkında düşünmek istiyorum. Eğer hemfikirsen, hepimiz eylemde bulunarak özgürlüğü doğrudan (kendinden eminlik olarak) deneyimleyebiliriz, diyelim, ama eylemde bulunurken kendimizi uyumlu, güzel "hissetmeyiz." Uyum, uyum hissiyle birlikte, kendini yargılara veya gözleme sunar. Asla katışıksız bir kendini gözlemleme veya kendini düşünme konumunda olmadığımızı göz önünde bulundurursak, eylemde bulunmayı bıraktıktan sonra kendimizi uyumlu veya güzel hissettiğimizi söylemek bile saçma olur. İnsan bir diğerinin (bir kişinin, bir manzaranın, bir müzik parçasının) uyumunu hisseder. Bu belki de senin filozof arkadaşına saçma gelecek, ama sağduyulu bir kişi bunu hemen kabul edecektir. Doğru, insanları dışarıda bıraksaydım, sadece manzara, resim, bir çiçek aranjmanından bahsetseydim, tartışmaya ünlü Kantçı "kavrama ve tahayyülün özgür oyunu"nu soksaydım, Lawrence benim konumumu ortodoks olmayan (Kant bu durumda asla çiçekten bahsetmezdi) ama gene de felsefi düşünüş açısından anlaşılır bir konum olarak tarif edebilirdi. Peki ama, burada neden kadın ve erkekleri işin içine kattım? Sırf on altı yıl önce yaşlıca bir hanım ve bir çocuk olarak yoldan geçenlerin iyi mi, yoksa kötü mü bir yüze sahip olduklarını keşfetmek üzere bir kafenin terasında oturduğumuz için mi?

Gel, beraberce düşünüp bu doğrultuda ne kadar ileri gidebileceğimizi görelim. Bir başkasının özgürlüğü hakkında tahminde bulunmak-

ta ne kadar ileri gidebiliriz? Ötekinin uyumu (veya uyumsuzluğu) hakkındaki tahminlerde ne kadar ileri gidebiliriz?

İyi bir yüz, açık bir yüz görüyorum; bu adamın karakteri hakkında tahminde bulunuyorum. Bu adamın iyi veya kötü bir yüze sahip olmakta özgür olduğunu farz ediyorum; onun iyi bir yüzü olsun, yani o özgür bir kişi olsun. Kötü bir kişinin yüzü neden iyi bir kişinin yüzüne benzemez? Kötü adam da kendi yüzünden sorumlu olmasına rağmen, kötü bir yüz neden özgür bir yüz değildir? Bir teolog burada olsaydı, kötü adamın kendi yüzünden çok daha sorumlu olduğunu söylerdi. Kötü yüzü kapalı, gizliymiş gibi görürüz; ayçiçeğinin aksine kendini incelemeye açmaz. Başka bir kişinin özgürlüğünü hissetmem, görmem mümkün mü? Ve kendi özgürlüğümden ziyade onunkini görmem? Öteki benim (ister iyi, ister kötü) yüzümü gördüğü ve benim kendi yüzüme erişimim olmadığı için mi bu böyledir? Aynaya baktığımda, kendi yüzümü asla kendiliğinden aldığı bir durumda göremediğim, her zaman o kendiliğinden aldığı halin dışında gördüğüm için mi? Bu noktada "kavrama ve tahayyülün özgür oyunu"nu önvarsayabilir miyim? Peki ya kavrama ve tahayyül arasındaki uyumu? Ya da, belki de önceden tesis edilmiş bir uyumu?

Arkadaşının arkadaşı, Joachim bu noktada ciddi itirazlar getirirdi. Derdi ki, kavrama ve tahayyülün özgür, uyumlu oyununda tezahür eden özgürlük türü, başka türlü özgürlüklerle, bırak aşkın özgürlüğü, özellikle istenç veya seçim özgürlüğüyle hiç alakası olmayan güzellik özgürlüğüdür. Zira bu son saydığım özgürlük türleri güzel değildir. Seçim, ancak mükemmellik kavramı üzerinde tefekküre dalarak güzellikle bağlantılandırılabilir ama o zaman da insan saf güzelliği ele almış olur. Bu itirazları anlıyorum ama kabul etmiyorum. Ne de olsa güzellik sevdiğimiz, kaide olarak sevdiğimiz, erotik olarak sevdiğimiz şeydir. Bunun geleneksel Platoncu fikir olduğunu biliyorum ama şu fikre hâlâ inanıyorum: İyi olan aynı zamanda güzeldir ve güzel olan da aynı zamanda iyidir. İyi olanı severiz, çünkü güzeldir. İnsanın güzelliği tahayyül ve kavramanın özgür oyunu olarak mı, yoksa başka bir şey olarak mı kavradığı felsefenin sorunu olmalıdır. Zira uyumu, şimdi tarif ettiğim gibi, daha doğrusu, dengelenmeye açık olmayı sürdüren özgürlüklerin dengesi (ya da ahengi?) olarak, güzellik olarak algılıyorum. Ve bu noktada davayı kendimce kapatıyorum.

Lawrence'ın çalışması hakkında hiçbir şey yazmadığımı şimdi fark ettim. Tek bir amaca takılıp kalmışım, bir sürü sayfa doldurmuşum. Gelgelelim, artık bitirmeliyim, çünkü birazdan posta toplanacak ve ben mektubumu çabucak postalamak istiyorum. İzlenimlerim hakkın-

da müteakip bir mektup yazacağıma söz veriyorum. Ve "atış" yaparak ve "atılarak" vurmamız gereken merkez hakkında da bir şeyler söylemek istiyorum. Gelecek sefere, canım, gelecek sefere.

Büyükannenden sevgilerle

Fifi'den Büyükannesine Telgraf

762

Mektubunu Lawrence'a gösterebilir miyim?

Öpüyorum, Fifi

Fifi'den Büyükannesine

Canım,

Hemen aradığın için sağ ol. Telefona cevap vermediğin için telgraf çektim. Sanırım tüm gününü dışarıda bahçede geçiriyorsun ve o lanet makinenin ahizesini asla kaldırmıyorsun.

Dün Lawrence'la mektubunun bazı kısımlarını tartıştık. Heyecanlandı, konuşmaya başlamadan önce bir aşağı bir yukarı yürüyüp durdu; ama sonunda sözcükler ağzından dökülmeye başladı... İncil'de yazdığı haliyle: Bal gibi...

Onun düşünce zincirini özetlemek zor. Her şeyi anlamadım, hatta onun anladığından da şüpheliyim. İnsanın ne kastettiğini tam anlamadan ilginç ve yeni şeyler söyleyebileceğini fark ettim. Buna sen "sezgi" diyebilirsin. Sezgi, "yön duyusu"na benziyor. İnsanın güçlü bir yön duyusu varsa, hislerini körü körüne takip edebilir. İnsan en iyi şeyleri sıklıkla körü körüne yapar. Bir yerlerde bir ışık, açık bir lamba vardır ve insan ışığa çekilir ve sadece ilerleyiverir. Geriye baktığındaysa kavşakları görür ve olası pek çok patikadan birini seçtiğini fark eder. Ama öne doğru çekilirken hiç duraksamadığı için seçim yaptığını çoğunluk-

la fark etmez. Bu düşünce zincirlerinde de olur. Bir yerlere vardıktan ve tüm zincirin üzerinden tekrar geçmeyi bıraktıktan sonra insan kendi fikirlerine şaşırır ve bazen de kendi düşüncelerini tam kavramadığını fark eder. Ve hâlâ ne olursa olsun, düşüncelerin gene de doğru olduğu ve basit bir düzene sokulmaları gerektiği (ve sokulabileceği) hissine kapılabilir. İnsan kendi içgüdülerini akılcılaştıramıyorsa, en iyisi fikirlerini koruyup, sonra tekrar ele almalı ya da kötü bir sezginin ürünü olarak onlardan vazgeçmeli. Bu aşamada, özdeşlik yasası denen şey düşünmede belirleyici bir rol, yani kontrol rolü oynar. O sert, belki de sıkıcı, ama gerekli bir öğretmendir. Tıpkı dilbilgisi kuralları gibi. Çocukken dilbilgisinden nasıl nefret ettiğimi hatırlıyor musun? Dilbilgisine bir baş ağrısı gözüyle bakardım, zira sadece düşünceler önemliydi. Şimdi daha iyi anlıyorum ya da en azından farklı düşünüyorum; zira (yazık ki veya iyi ki) insan kendi düşüncelerini (tüm düşüncelerini değil gerçi) iletme ihtiyacı duyuyor ve düşüncelerini iletecekse insanın önce onları uygun bir düzene sokması gerekiyor. Asla sağlamasını yapmadığımız sezgiler gelip geçicidir. Hannah Arendt bu sürekli dalgalanmalara, gelip geçiciliğe "zihnin hayatı" der. Bence bu çok şey anlatan bir tabir, özellikle de benim zihnim (seninki gibi) oradan oraya gezinmeyi sevdiği için. Lawrence'a dönelim: Onun söylediklerini kendisinin de, şimdilik, tam anlamadığına eminim. Ama onun düşünceleri bu yüzden ne daha kötü, ne de daha az heyecan verici oluyor.

Lawrence dedi ki: "Felsefi açıdan tutarsız olsa da, (senin fikirlerini kastederek) ilginç bir tez. Dur bakayım; büyükannen uyum ve doğru ölçü arasındaki yakın bağlantıya itiraz ediyor, ama bu bağlantıyı tekrar kuruyor. Başlangıç olarak birkaç şeye değineyim. Büyükannen plastik sanatlardaki uyum anlayışının yerine müzikal uyum anlayışını geçiriyor. Müzikal uyum modelinin modern insanları tarif etmeye daha uygun olduğuna inanıyor. Ama *kalokagathos*'u plastik sanatlara bağlayanlar çoğunlukla modernlerdi (Winckelmann'dan Hegel'e kadar), her ne kadar Plotinos onların seleflerinden biri olsa da. Ancak Platon uyumlu kişi modeli olarak müzikal uyumu almıştı. Ama büyükannenin kendi kendini kandırdığı başlıca noktalardan birini eleştirmeye devam edeyim. Zira onun bahsettiği uyumlu insan, özgürlükleri (özgürlüklerin çoğul hali) arasındaki dengeyi yitirdikten sonra bu dengeyi tekrar kurma sürecinde olan bir bireyden başka nedir ki? Eğer bu denge fikrini kabul edersen, ahlâki özerklik, seçim, 'zorunluluğun tanınması', açık uzam (vuzuh), kendiliğindenlik, kendini gerçekleştirme vs gibi özgürlüğün tüm veçhelerinin ya da aslında çeşitli filozoflar tarafından özgürlüğün özü, kaynağı veya özgürlük fikri olarak tanımlanan tüm

özgürlük türlerinin bir şekilde her zaman 'orada bir yerlerde' olduğunu, sadece bir süreç içerisinde birinin, başka bir süreç içerisinde başka birinin baskın çıktığını önvarsayman gerekir. Kısacası büyükannen diyor ki, tüm özgürlük tanımları sırf doğru oldukları için hepten yanlıştır. İki nedenden ötürü yanlıştır. İlk olarak, bu tanımlar akışkanlık içeren sabit bir hiyerarşi kurar; ikinci olarak da, çirkin, uyumsuz kişiyi meşrulaştırır. Zira tüm bu farklı özgürlük veçheleri arasındaki ilişkiyi sabitleyerek taşlaşmış bir karakter sergileyen kişi çirkin, uyumsuz kişidir. Görüyorsun, büyükannen tamamen farklı iki şeyi birbirine karıştırmış. Uyum veya güzelliği bulmaya çalışırken önemli bir şey söylemiş. İnsani güzelliğin, kendi 'özgürlük ekonomisi' içerisinde süregelen
764 bir karakterde, yani hiçbiri sabit bir hiyerarşi içerisinde ötekine baskın çıkamayacak şekilde farklı özgürlükleri sürekli dengede tutan bir karakterde gizli olduğunu söylemiş. Ama (işte benim esas itirazım!) bak, böyleleri güzel kişilerdir, demekle, güzel kişileri özgür kişilerle karıştırmak hayli farklıdır. İnsan tek bir özgürlük yorumunun etkisi altında olsa bile hâlâ özgür biri olabilir; ayrıca çok sevimli de olabilir. Ama bu kadarı yeter.

Şimdi de ikinci (daha az esaslı) itirazım geliyor. Büyükannen özgürlüğü bir gözlemcinin konumundan tarif etti. O aslında, insan eylemde bulunurken özgürlüğünden bihaberdir, demiyor, bu duyguyu göreli bir 'kendinden eminlik' hissi olarak adlandırıyor; insanın kendi uyum veya güzelliğini sezemeyeceği veya hissedemeyeceğinde ısrar ediyor. Kişilerin kendi deneyimlerine erişim imtiyazları olduğuna inanırız normalde, ama büyükannen güzellik ve uyum konularında ötekine erişim imtiyazımız olduğunu söylüyor. Her tür 'ötekilik' böylelikle sanki benzermiş gibi ele alınıyor. Bir solukta manzaranın, resmin, bir yüzün veya bir kişinin uyumunu sıralıyor. Tanrı'yı da buna eklemesi gerekirdi (gerçi bundan kaçındı) zira onun özgürlük anlayışı Spinoza'nın *amor dei intellectualis*'ine çok benziyor.

Büyükannen gözlem konumundan konuşuyor; buraya kadar iyi. Ama aklındakinin ne tür bir gözlem olduğunu asla açıklamıyor. Bu spekülatif bir yaklaşım mı (örneğin düşüncenin düşünmesi veya Tanrı sevgisi gibi), yoksa Kantçı anlamdaki düşünümsel yargı mı? İlk durumda Tanrı mutlak özgürlük olarak düşünülür, dolayısıyla Tanrı mutlak özgürlük olduğundan, Tanrı'yı mutlak olarak düşünmek de mutlak özgürlüktür. Özgürlüğü sevdiğini söylersen, kendi sevginin öznesini özgür ilan eder ve (özgürlüğü bilen ve seven olarak kendi ikili yetinle) sen de özgür olursun. Hem seven hem de sevilen özgürdür, ama seven, sevdiğini (yani mutlak özgürlüğü) özgürce sevdiği için özgürdür. Bü-

yükannenin bir insanın özgürlükleri arasındaki uyumu (güzelliğini) bir insanın özgürlüğüyle özdeşleştirmeye olan düşkünlüğüne nasıl itiraz ettiğimi hatırlarsın... Ama gözlemle kastedilen bir tür metafizik spekülasyonsa eğer, insan özgürlükle güzelliği fazla duraksamadan birbirinin yerine ikame edebilir. Tanrı, örneğin, güzelliktir, Tanrı'yı severim... güzelliği severim ve güzelliği her şeyden çok sevdiğim için ben de güzelim (tinim güzel). İnsan bu bağlantıyı tersine çevirerek daha da ileri gidebilir; Tanrı beni sever ve dolayısıyla beni güzelleştirir, ben de bu sevgi sayesinde güzelim.

Ancak büyükannen felsefe ringinin ortasına Kantçı düşünümsel yargı kavramını attı. Ama insanın düşünümsel yargı konumunu benimsediğinde karşılaştığı uyum kavramının, metafizik spekülasyon konumunu benimsediğinde karşılaştığıyla hiç alakasının olmadığını fark etmedi büyükannen. Kant bu duyu-ötesine dair ipuçları verse de, hakkında hiçbir şey söylemez. Kavrama ve tahayyülün özgür oyunu, hakkında hiçbir şey bilmediğimiz, ilk başta kurulmuş bir uyuma, sadece tahmin veya umut edebileceğimiz bir uyuma işaret eder. Ama özgür oyun orada, içimizde, bizim düşünümsel yargımızda, bir his olmayan, evrensellik ve zorunluluk iddiasında bulunan bir histe gizlidir. Ama senin büyükannen uyumun orada bir yerlerde, bir manzarada, bir resimde ve özellikle de gözlemlediğimiz kişide olduğunu önvarsayıyor. Uyum (özgürlüklerin uygun dengesi) bizim yargımızda yatmaz.

Bir çiçeğin güzelliğinden bahsedersen Kantçı düşünümsel (beğeni) yargısının açılış hamlesi devreye girer. Uyum şu ya da bu çiçeğin katışıksız biçimi tarafından açığa çıkartılır, ama kendini bizim yetilerimizin arasında tesis eder. Bir resim veya bir kişi hakkındaki kendi yargımız asla katışıksız olmayacağından, bu resmin veya kişinin uyumunu katışıksız beğeni yargısı modeliyle destekleyemeyiz. Bir insan uyumluysa, bir çiçeğin uyumlu olmasından çok farklı bir biçimde uyumludur. Ne yazık ki, büyükannenin Kant'a yaptığı gönderme iki perde arasındaki küçük bir piyes olarak görülebilir. Büyükannen bazen eski metafiziğe dönüyor, bazen de epistemolojik bir tarzda devam ediyor. Onun temel görüşlerinden birine döneyim: Eylemde bulunmayı bırakıp, düşünüme veya hatıralara daldığımızda kendi özgürlüğümüzün, güzelliğimizin veya uyumumuzun farkında oluruz. Bu, bir miktar Hegel ile birleştirilen eski Platon. Derken büyükannen bana aynı zamanda Husserl ve Schütz'ü de anımsatıyor elbet. Büyükannenin zihni ne kadar harika işlerse işlesin, gene de eğitilmemiş bir zihin. Bir an Platon gibi düşünüyor, bir an sonra Spinoza gibi, derken Kant, Heidegger veya Husserl gibi... ve hiçbir zaman, tutarlı olarak onlardan sadece biri gibi değil.

Büyükannen özgürlüklerin kaynağından asla bahsetmiyor. Nerede bu kaynak? Tüm özgürlük anlayışları anlamlıysa ve tüm özgürlük türleri bütün bir 'hareket'in tek tek veçheleriyse, bu 'hareket' ne? Yaşlı hanımımız köktenci değil, *arché*'ye aldırış etmiyor. O sadece bir gözlemci ve Tanrı'nın düşünsel âşığı. Ama ben onun tüm düşünsel sevgisinin tek tek bireylere yönelik olduğunu düşünüyorum. Büyükannen *amor dei intellectualis*'ten bahsettiğinde ilahi, değişmez, ebedi olanı değil, yaratılanları, fanileri düşünüyor. Kendi gibi yarın ölecek veya solup gidecek şeyleri veya kişileri düşünüyor. Büyükannen var olduğu müddetçe bu güzel kişiler ve bu güzel şeyler ebedi olacak, zira onlarla... ve özellikle de seninle, ebedi sevgi aracılığıyla bağlantı kuruyor.

Büyükannenin nazarında sen onun bahsettiği tüm özgürlükleri vücuda getiren, iyi bir yüzü olan, güzel, uyumlu ve sevilmeyi hak eden kişinin modelisin. Şaka yaptığımı söylediğini duyuyorum, çünkü kendini hiç bu açıdan düşünmemiştin. Bu da beni büyükannenin söyledikleri üzerinde tekrar düşünmeye sevk ediyor; belki de bu söylediklerinde büyük bir bilgelik saklıdır. Zira onun anlattığı öykünün senin öykün olduğunu, sevilmeyi hak eden uyumlu kişinin sen olduğunu (ve manzarayla çiçeğin sadece benzetme işlevi gördüğünü) anlamıyorsan, kendi güzelliğinin ve özellikle de kendi karakterinde böylesine tezahür eden özgürlüklerin uyumunun farkında değilsin demektir. O zaman büyükannen haklıdır; karakterin güzelliği kendini ötekine, gözlemciye sunar. İnsanın kendi içinde özgürlüğün sesi olarak farkında olduğu şey uyum veya güzellik değil, kendinden (göreli olarak) emin olmasıdır.

Ama bu böyleyse ve büyükannen haklıysa, aynı zamanda haksız veya en azından tek taraflı demektir. Zira sana en başta dediğim gibi, onun uyum hakkındaki güçlü tercihine var gücümle karşı çıkıyorum. O yüzden tekrar ediyorum: İnsan, ancak özgürlüğün bir veçhesi içindeki bütün diğer veçheleri içselleştirdiğinde olabildiğince özgür olabilir. Göreli kendinden eminlik güzel bir tine yol gösterdiği kadar, onun eylemlerine de yol gösterir. İyi yüz-kötü yüz oyunu beni rahatsız etti. İnsan iyi yüzleri, önemsiz, boş ve kötücül yüzlerden ayırabilir belki de. Bunu bir deneyeceğim. Ama insan uyumlu bir kişinin yüzünü, tini sürekli dengesiz bir kişinin yüzünden ayırt edemez. İyi bir yüzü uyumlu kişinin yüzüyle özdeşleştirmekse daha da beter. Hatta bir tür renkkörlüğü bu. Belki senin büyükannen sadece uyumlu tinleri seviyordur, ama ötekiler varını yoğunu tek bir özgürlüğe yatıran karakterleri de sevebilir, hem de çok sevebilir. Bu durumda gözlemcinin yargısı ne olacak?"

Bu, Lawrence'ın uzun monoloğunun kısa bir özeti sadece ve belli

düşüncelerin, en azından benim için, neden muğlak kaldığını anlıyorsundur. Lawrence had safhada saçma bir şeyin ipuçlarını verdi: yani, senin bahsettiğin uyumlu kişinin modeli olabileceğimin ipuçlarını. Bu imkânsız. Mektubunda ciddiyetin gençlere yakıştığını, insanın yaşlandıkça bir nevi hafifliediğini ve buna ulaşmak için benim önümde uzun bir yol olduğunu sen söyledin. Samimi konuşursak, ben uyumlu kişilik modeli olarak seni, bir tek seni düşünüyorum; seni genç bir kız olarak tahayyül etmek zor, zira tanıdığımdan beri sen hep, kastettiğin anlamda, hafiflemiş bir kişisin. Ama bu kadarı yeter. Devam edelim, Lawrence'ın Husserl, Hegel vs gibi isimlere sürekli gönderme yapması da onu anlamama yardımcı olmadı. Bu yazarları okumadığım için, onun verdiği ipuçlarını anlamam imkânsız. Ama bu kitapları benim için önemli bir şeyi anlatıp anlatmadıklarını bulmak için okuyacağım yakında. Gene de, birkaç noktada Lawrence'ın düşüncelerini hayli aydınlatıcı buldum. Senin güzellik ve uyum görünü güzel ve uyumlu bir şekilde yorumladı bence. Şu andan itibaren, ne zaman güzel ve uyumlu kişileri düşünsem, onları bazen birkaç tuzağa düşmelerine rağmen yön duyularını dinleyerek özgürlüğün farklı veçheleri arasındaki bozulan dengeyi yeniden kuran mutlu karakterler olarak düşüneceğim. Ama Lawrence'ın aksine ben doğru ölçü kuramını neden bir kenara ittiğini anladığımı sanıyorum. Senin yorumunda "uyum"un çok yönlülük veya bireysel evrensellikle, örneğin bir sürü işle uğraşmakla alakası yok. İnsanın zihnini, bedenini ve tinini eşit ölçüde ve aynı anda çalıştırması gerekmiyor. Senin *kalokagathos*'un modern bir *kalokagathos*. Senin *kalokagathos*'un bir atış. Senin *kalokagathos*'un, bedenini ve zihnini gereğince geliştirmesine yardım edecek bir model hakkındaki önbilgiyi doğumunda edinmiyor. Senin *kalokagathos*'un açık, kendini seçiyor, ama kendi hakkında yaptığı seçim onun özgürlüğünün tek, yegâne tezahürü değil. Bazen ahlâk yasasına uyuyor, bazen kaçınılmaz olanı seçiyor, bazen de gene pek çok olasılık veya patika arasından seçim yapıyor; bazen varlığın vuzuhu üzerine spekülasyon yapıyor, bazen sadece bir manzaraya bakıp özgürce zevkini çıkarıyor veya bahçesiyle uğraşıyor ve bazen de... Devam etmiyorum, sadece seni anladığımı göstermek istedim sana. Sadece gözlemcinin özgür olduğunu söylemediğin çok açık, zira bu tam bir saçmalık olurdu, sen özgürlükler arasındaki uyumdan kaynaklanan güzelliğin kendini gözlemciye sunduğunu söylemek istiyordun. Hatta "gözlemci" lafı bile hatalı: Kendini ötekine, öteki kişiye sunar. İnsanın özgürlük uyumu ötekine verilen bir hediye, bir armağandır. Düşünsel Tanrı sevgisinden bahsederken de ne kastettiğini anladım sanırım. Bu senin sevgin, ötekilerin güzelliğinden

zevk alan sevgi. Lawrence haklıydı: Sen bireylerin güzelliğinden zevk alıyorsun. Zira bir manzara, bir çiçek, bir insan... bunların hepsi bir birey. Bu yüzden yeşil olan "hayatın altınağacı"na gönderme yaptın. Kavramlar gridir, Lawrence da yazdığı diyalogda buna benzer bir şey söylemişti. Kavramları sevmezsin, onlar uyumlu olamaz. Ancak bu beni düşünmeye sevk ediyor. Örneğin, güzelliği sevebilir misin? Veya özgürlüğü? Böyle bir sevgi ne demektir? Uyumu, güzelliği seversin. Ama özgürlük veya güzellik gibi kavramlar uyumlu olamaz. Güzellik güzel değildir (buna benzer bir şeyi Heidegger mi söylemişti? Yoksa daha önce Platon mu? Kim bilir?). Özgürlük özgür değildir vesaire.

Ancak, Lawrence'ın bizim iyi ve kötü yüzler arasında belirlediğimiz ayrıma karşı kısa eleştirel çıkışları tam bir yanlış anlamaya dayanıyor. İyi yüzlere uyumlu bir kişilik ve kötü yüzlere uyumsuz bir kişilik atfettiğimizi sanıyor. Söylediğim için affet, ama bu yanlışlık konusunda sen de tamamen masum değilsin. Mektubu Lawrence'a değil de bana yazdığın için ikimizin de bildiği pek çok şeyi gözü kapalı kabul ettin ama Lawrence'ın bunları bilmesine imkân yoktu. Bir kafede oturup yoldan geçen zavallıların yüzlerine bakarak yargıda bulunduğumuzu ben de hatırlıyorum, bunu nasıl unuturum. Kötü yüzlerden çok, iyi yüzler fark etmiştik hep. Bunun nedeni belki de benim bir çocuk olarak insanlara daha iyi gözle bakmam ve senin de benim kendi yargımı kendim vermeme izin vermendi. Çünkü senin bir kişideki sadece en iyi özellikleri bulmaya yönelik güçlü bir eğilimin yoktu, biliyorum. Yargılarında adil, ama aynı zamanda katıydın. Asla kindar olmadın, ama nadiren unuttun. Ama belki de uygun bir yargıda bulunman zaman alıyordu. Belki de bu yüzden ikimiz de (sadece ben değil) kötü yüzlerden çok, iyi yüzler fark ettik. Kolay kolay unutmadığını söyledim, ama bu tam olarak doğru değildi; edepsizlik, basitlik ve acımasızlık hariç hemen her şeyi unutursun. Hoşlanmadığın bir kişiye gülümsediğini hiç görmedim. Lafı nasıl uzattım! Sadece Lawrence'ın bizim "iyi" ve "kötü" yüzler arasında belirlediğimiz ayrımı yorumlamasının neden incelikten yoksun olduğunu açıklamak istiyordum. "İyi yüz"-"kötü yüz" oyunu tek bir noktada özgürlükle alakalı. Bu da açıklık yaklaşımıdır. Her zaman "iyi bir yüz"ün güzel bir yüz olduğuna inandık. Ama bunun aynı zamanda güzel veya uyumlu bir kişinin yüzü olması şart değil. İyi yüz, ahlâken düzgün ya da yakın bir dost olarak güvenilir bir kişinin yüzüdür. İnsanın karakteri, ahlâken düzgün olabilen (ki elbette olabilir) bir tür baskın özgürlüğün (veya özgürlük yorumunun) taşıyıcıysa, o kişinin yüzü iyi bir yüzdür. "İyi yüz"-"kötü yüz" oyununda insan tüm karakter, hatta tüm ahlâki karakter hakkında değil, temel etik karakter

hakkında yargıda bulunur. Oyuna başladığımızda temel bir ahlâki karakterin var olduğunu ve bunun da insanın yüzünde kendini belli ettiğini önvarsaydık. Yoldan geçenler genç miydi, yaşlı mıydı hatırlamıyorum. Şimdi seni dinlersek, çok genç olamazlar. Hatırladım, bunu daha önceden fark etmemem ne aptallık; otuzunu geçmiş herkesin kendi yüzünden sorumlu olduğunu alıntılamıştın Goethe'den. Bir çocuk henüz kendi yüzünden sorumlu değildir. O yüzden biz de üç aşağı beş yukarı otuz yaşını geçmiş kişileri gözlemlemiştik.

Lawrence'a şimdiden gayet haklı bir taviz vermiş durumdayım: Temelde dürüst bir karakterin uyumlu ve güzel olması gerekmez. Ama bu temel ahlâki karakterin (eğer böyle bir şey varsa tabii) belli his ve duygularla özel bir bağı var mıdır? Felsefi gelenek bu soruya olumlu yanıt verirdi. Bunu ezbere biliyorsun: Ahlâklı bir karakterde kral akıldır ve tüm his ve duygular ona boyun eğmelidir; ya da dürüst bir kişi ancak ince şeylerden zevk alabilir, arzuları onu çabuk tatminlere değil, uzak amaçlara sürükler vs.. Duygular, ahlâki veya etik duygular kadar ahlâken farksız duygular hakkında da birkaç büyüleyici şey yazdın, ama ister onaylayan, isterse onaylamayan bir dille olsun, felsefe geleneği ruhuyla hiçbir şey yazmadın bunlar hakkında. İnsanın hisler ve duygular konusunda genelleme yapamayacağını mı düşünüyorsun? Duygular sıkı sıkıya bireysel mi? Ve eğer öyleyseler, onlar hakkında ahlâki açıdan ne söyleyebiliriz? Kaygan bir zemine adım attığımızın farkındayım; tek tek kişiler, sadece tek tek kişiler hakkında düşünüp spekülasyon yapmaya karar vermemiz demek, çok kaygan bir zemine adım atmamız demektir. Böyle konuşmanın ucunda bir ödül olabilir, çünkü (benim düşündüğüm kadarıyla) ahlâk nihayetinde birey kişiye dayalıdır. İnsan, ancak doğrudan ahlâki bireye hitap ettiği ve bireyden de birey olarak bahsettiği takdirde "asıl şeyin kendisi"ni (*die Sache selbst*) on ikiden vurabilir. Özgürlük de bireyseldir. Senin güzel ve uyumlu kişi fikrinde hoşlandığım da buydu (ve bu yüzden Lawrence'ın düzeltmelerini bu kadar kolayca kabul ettim). Sadece bireyler özgür olabilir. Özgürlük özgür değildir. Kendi sorumu nasıl cevaplayabileceğimi şimdi anlıyorum. İnsan özgürlüğü seviyorsa, bireylerin özgür olması koşulunu seviyor demektir. İnsanın gerçekte sevdiği bu özgür bireylerdir. Ama itiraf ediyorum, bu zemin hâlâ kaygan. İnsan doğrudan bireylerden bahsetmeden onlar hakkında bir şeyden bahsedemez. Bu yüzden tüm ahlâk filozoflarının kitaplarında olduğundan daha fazla ahlâk felsefesi vardır Shakespeare'de. Hamlet ve Lear veya Beatrice ve Benedict'in ahlâkı tamamen bireyseldir. Ahlâk onların karakterlerinin içine sinmiştir. Lawrence da bunu fark etmişti; bu yüzden Beatrice ve Be-

nedict onun kişilik etiğinde bu kadar önemli bir rol oynadı.

Dediğim gibi, ilk karşılaşmamızda Benedict ve Beatrice'i tartışmıştık Lawrence'la. Ama *biz* Beatrice ve Benedict'i tartışırken kişilik etiğini *tartışmamıştık*. O zaman böyle bir etiğin varlığından habersizdim. Beatrice ve Benedict'i yaşayan kişiler gibi tartıştık, böylece seni tartışıyorduk. Hayır, hayır, pek de öyle değil, çünkü Beatrice ve Benedict bir olay örgüsünün içindedirler. Üstelik, onlar sadece bizim için, yani gözlemciler için güzel ve uyumlu kişiler olmakla kalmazlar, aynı zamanda Shakespeare onları uyumlu kişiler olarak da yaratmıştır, tıpkı olay örgüsünü yarattığı gibi. Olay örgüsü, bu iki kişinin dürüstlüğü ve ahlâki güzelliği tarafından dengesine (göreli olarak) yeniden kavuşturuluncaya değin mutlak bir ahlâki dengesizlik haline atılan dünya hakkındadır. Edebi simaların temel karakterleri hakkında düşünmek kolay, sorunsuzdur ve hatta bunun ucunda bir ödül vardır, çünkü bu simalar kasıtlı olarak böyle bir karakterle yaratılmış ve kendi değer ve değersizliklerini göstermek üzere olay örgüsüne konmuştur. Ama yaşayan birinin (senin gibi, Lawrence gibi birinin) ahlâki karakterinden bahsedecek (hatta bunun üzerine düşünecek) olursam, Shakespeare'in karakterlerini düşünürken hiç hissetmediğim bir rahatsızlık duyuyorum. Sen (ya da Lawrence) ne de olsa, kendi namına konuşabilen, soru sorabileceğim ve tamamlanmamış bir olay örgüsüyle açık bir hayatı olan kişilersiniz. Sizin yaşınızda bile olsa, bir olay örgüsündeki karakterler değilsiniz. Bu yüzden ne zaman senden bahsedecek olsam (senden ahlâki açıdan Lawrence'a bahsederken olduğu gibi) sanki seni bir şekilde araçsallaştırıyormuşum, sana bir hammaddeymişsin gibi davranıyormuşum, örneğin seni bir nesneye dönüştürüyormuşum gibi bir rahatsızlık duyuyorum. Seni salt araç olarak kullanmıyorum elbette, ama ne olursa olsun bir tür araç gibi kullanıyorum. Ama o zaman ahlâkın sonuçta, Kierkegaard'ın deyişiyle, tek tek "varolan" kişilere dayalı olduğuna ve etikten bahsetmenin tek yolunun tek tek varolan kişilerden bahsetmek olduğuna ve tek tek varolan kişilerden bahsetmenin de bir tutam araçsallaştırma içerdiğine inanıyorsak, uygun tek ahlâk felsefesinin edebi eserlerdeki temel karakterlerin ahlâki yorumu olduğu doğru değil midir? Buna tek alternatif, Kierkegaard gibi ahlâki yorumlama amacıyla kurgusal kişiler kurmak olur. Ama bu kişilerden bahsederken veya onlar hakkında düşünürken, onları genellemeden veya en azından tipleştirmeden yapamayız. A kişisinden bahsederken sadece A kişisi değil, bir sürü A (A tipi) üzerinde düşünümde bulunuruz. Bu tuzağın farkında olan ve Abraham veya Yargıç William veya Climacus veya tek tek öteki "varolan kişiler"den bahseden Kierkegaard bile bu

tuzağa düşmekten kurtulamadı. İnsanın "estetik", "ahlâki", "dini" alanlardan veya yaklaşımlardan bahsettiği an, aklında sadece tek tek bireyler değil aynı zamanda ideal tipler de vardır. Genellemelerden kaçınmak için "tipler" icat ederiz, ama "tipler" de birer genellemedir. Felsefe değil de, edebiyat okuduğuma memnunum. Zira hiçbir gri kavram "hayatın altınağacı"nın hakkını veremez. Ve tüm o duygular ve hisler (her zaman kişisel hadiseler) benim en iyi savunma şahitlerim.

Tekrar düşününce (bu arada bugün içinde bu zaten beşinci kez tekrar düşünüşüm) iyi ve kötü yüzlerle ilgili çocuksu oyunumuzu oynamaktan kaçınsaydık daha iyi olmaz mıydı, diyorum? Eğer herkes sadece bir birey, tek bir varolan kişi, tamamen eşsizse, neden şaka olsun diye bu iki tipi yarattık? Gerçekten iyi ve kötü yüzler var mı? Yoksa bu, sıradan felsefi alıştırmaların çocukça ve gündelik bir türü olan bir tahmin oyunu muydu sadece? İyi yüzleri kötülerden ayırmanın, metafizik oyunu oynamak demek olduğunu söylemiyorum, zira bu aptalca olur, üstelik metafiziğe büyük bir itirazım da yok. Ben, felsefi kanılarımızın tam aksini ima eden bir şey yaptığımızı söylüyorum. Ama, beni affet, anlamsız bir laftı bu. Bir ağacın birbirine benzer iki yaprağı dahi yoktur; birbirine benzer iki karakter de yoktur. Gene de "yaprak"tan bahsediyoruz; bu anlamlı ve bir meşe yaprağıyla çam yaprağını birbirinden ayırıyoruz; bu da anlamlı. Evrensellerin var olup olmadığına dair eski tartışmanın ardına saklanmak istemiyorum, zira tinimde sürdürdüğüm tartışma bu eski tartışma değil. İyi yüzleri kötülerinden ayırmak kaba bir tipleştirme. Ama uzlaşma yaparız, büyükanneciğim, öteki pek çok şey gibi düşüncelerimizde de hep uzlaşma yaparız. Özdeş düşünme de bir tür uzlaşmadır (ve sonunda biraz olsun dilbilgisi öğrenmek zorundayım). İnsan uzlaşmalardan kaçamaz. Bu kendi gibi varlıkların arasında yaşamanın, kendini anlaşılır kılmanın bedelidir herkesin ödediği... ve bu yolla insan tahayyülün kanatlarıyla uçabilir.

"Tahayyül" kelimesi bu mektuba girmeye kendi başına karar verdi: Benim katkım olmadan metne sızdı. Tek bir "varolan kişi" hakkında düşünmek tahayyül gerektirir; muhayyel varlıkların (Beatrice ve Benedict gibi) yorumu da öyle. Ama bir kişilik etiği tasarlamak daha da büyük ve güçlü bir tahayyül gerektirir, daha farklı bir tahayyül... Bu noktada insan, olmayan, düşler aracılığıyla varolan (tabii var oluyorsa eğer) bir şey tahayyül eder. Genel bir kişilik etiği diye bir şey yok; öyle bir etik yok, belki olması da imkânsız. Ama Lawrence'ın diyaloğunu iyi okursan, *onun* kişilik etiğini görürsün. Bu etiğin manzarası gri kuram tuğlalarından inşa edilmiştir ama gene de bir manzaradır, geniş ve güzel bir manzara; onun kişiliğinin bir yankısı. Orada çiçekler ve

meyveye durmuş ağaçlar görürsün. Bu, erişebileceğimiz bir fantezi dünyası, (Heraklitos'un bahsettiği hayallerin aksine) salt kişiye özel olarak kalmayan bir düş.

İzlenimci tarzda yazmak için bahanem yok. Lütfen bu mektubu düşünce akışımın bir belgesi, (benim) zihin hayatımın son on dakikasının veya daha uzun bir süresinin özet metni olarak oku. Bana karşı sabırlı ol. Bu komik bir rica. Bana karşı hep sabırlı oldun sen. O yüzden bunun yerine senden şunu rica edeyim: Lawrence'a karşı da sabırlı ol.

Sevgilerimle (şimdi ve daima), Fifi'n

Bayan Sophie Meller'dan Torunu Fifi'ye

Canım,

Azarlanmayı hak ettim; argüman sunmakta hiç iyi değilim, bir solukta iyi yüzler ve uyumlu kişiliklerden bahsetmeye başladım; kuramsal tartışmanın, kendi fikrimi ötekilerin fikrinden ayrı tutmam gerektiğine dair ana şartını unuttum. Kolay değil. Burada tanımlar, kesin ayrım çizgileri yok. İyi bir yüzü kötüsünden ayırırken sezgilerimi kullanıyorum; güzel bir karakterden bahsederken de sezgilerimi kullanıyorum. Benim kastettiğim anlamı yaklaşık olarak kavramanı sağlayan senin sezgine de sesleniyorum. Ama bu sefer daha mantıklı ilerlemeye çalışacağım.

Haklısın. Yirmi yıl önce iyi yüzleri kötü yüzlerden ayırma oyununu oynadığımızda "iyi bir yüz"ün temelde dürüst ve güvenilir bir kişinin yüzü olduğunu kendinden menkul bir gerçekmiş gibi kabul ettik. Dürüst bir karakterin aynı zamanda uyumlu bir kişi veya güzel bir karakter olması şart değil. İyi bir yüzü tanımak, bir karakterin güzelliği hakkında adil tahminlerde bulunmaktan daha kolay, zira bağımsız bir etik yargıda bulunmak, bağımsız bir estetik yargıda bulunmaktan daha kolaydır, tıpkı ahlâki estetikte yargıda bulunmanın (belki de) en zor şey olması gibi. Bu iyi bir yargıdan daha fazlasını gerektirir.

Lawrence zayıf noktalarımdan birini fark etmiş; *Yargı Eleştirisi* üzerine yaptığım okuma, en hafif ifadeyle, tek taraflı. Bu sistem asla ilgimi çekmedi; hiçbir şey aşkın tümevarım kadar itici gelmez bana.

Beni yazarın argümanları değil, eserin içeriği, mesajı büyüler. Kant'tan hoşuma gideni alırım, ötekilerin yanı sıra yargının kavrama ve tahayyül arasındaki özgür oyunu gerektirdiği yönündeki içgörüsünü alırım. Ama biliyorsun, "Bu gül güzel" gibi yargılarda bulunmak kolaydır. Hem kavrama hem de tahayyül burada basittir, karmaşık değildir. Ama bir kişi, derken başka bir kişi, derken gene başka bir kişi (birkaç farklı karakter) hakkında yargıda bulunursam ve onların güzel olduğunu söylersem, hem kavrayışımın hem de tahayyülümün çok daha karmaşık olması gerekir. İyi bir yargının koşulları vardır: örneğin, hayat deneyimi, ahlâki beğeni, incelik, özellikle de duygusal incelik. Bir karakterin uyumu veya güzelliği kendini duygusal dünya içerisinde sunduğundan, ahlâki estetikte bir yargıda bulunan kişinin böyle incelikli bir yargıda bulunabilmesini sağlayan duygusal bir zenginlik, duygusal bir yoğunluk veya derinlik kazanmış olması gerekir. Ne yazık ki, veya neyse ki, resim veya manzaraya geri dönmek zorundayım; iyi veya kötü resimleri birbirinden ayırmak, hatta neredeyse kusursuz doğal ve yapay manzaraları ayırt etmeni sağlayacak bir beğeni kazanmak için, estetik yargı alıştırması yapmak zorundasındır. Belki benim eski moda görüşlerime gülüyorsun, zira bugünlerde güya önemli pek çok kişi herhangi bir resmin de diğeri kadar iyi olduğunu ve bizim o pek övülen güzellik duyumuzun eski Avrupalı hiyerarşi duyusunun tezahüründen başka bir şey olmadığını savunuyor. Basit ve yüksek sanat arasında bir fark yok, bize öyle söylendi ve güzellik de öznel bir beğeni sorunu. Eğer bu yeni düşünme şeklini kabul ediyorsan, güzel bir karakter hakkında konuşmanın bir anlamı kalmaz artık.

Bana (eski kafalı bir kadına) izin ver de, kendi kanılarımı ve beğenimi mezara değin taşıyayım. Bu kanılar ve beğeniler (benim hayat deneyimim olarak) güzel karakterlerin olduğunu ve onları ötekilerden, kolayca olmasa da, ayırabileceğini öne sürüyor. İyi yüzleri kötülerinden ayırmak (beraber oynadığımız oyun) göreli olarak kolaydır; bir çocuk bunu yapabilir. Tüm dürüst kişilerin güzel veya uyumlu karakterler olmadığını söylerken Lawrence haklıydı. Şimdi bir adım daha ileri gideceğim: Dürüst bir karakterin en azından güzel bir karakter ol*abildiğine* veya olabileceğine kaniyim. Dürüst olmak güzel bir karakter olmaya yetmese de, dürüst olmak güzel bir karakter olmanın önkoşuludur. Dürüstlüğün güzel bir karakterin koşulu olduğu çok açık. Bizim oyunumuzda açık yüzlerle, "kapalı", şüpheli yüzleri birbirinden ayırt ettik. Güzel bir yüzün açık bir yüz olduğunu ve tam tersini varsaydık. Açıklık özgürlüğün veçhelerinden bir (ve önemli bir) tanesi olduğuna göre, insan kapalı ve şüpheli bir yüzün ardında özgürlüklerin arasında-

ki denge olan güzelliği göremez.

Ancak iyi/kötü, değer yöneliminin evrensel (ampirik olarak evrensel) bir kategori çiftidir; bu tür ayrımlar yapmadan hiçbir insan topluluğu, hiçbir insan hayatı mümkün olamaz; insan bu ayrımları hep yapar, hep yapmıştır. En soyut ve temel anlamda, iyi, insanın kendi toplumunun (töre ve normlara göre) onayladığıdır, kötüyse toplumun (senin çevrenin) onaylamadığı. Bu açıdan etik olan aynı zamanda ampirik düzeyde evrensel olandır. Etik hep vardır, zira normlar ve kurallar hep vardır. Nazilerin de kendi etik kodları vardı, Bolşeviklerin de, herkesin olduğu gibi.

Nazilerin veya Bolşeviklerin bizim iyi yüzleri kötülerden ayırma oyunumuzu oynadıklarını farz et. Cemaate körü körüne tabi olmanın "iyi" olduğu bir cemaatte bizim iyi yargısında bulunduğumuz yüzün aynısına biri "kötü" yargısında bulunabilirdi ya da tam tersi olabilirdi. Bunun nedeni açık bir yüzün başkaldırıyı ifade edebilmesi, oysa kapalı bir yüzün boyun eğmekle kolayca özdeşleştirilebilmesidir. Bu yalnızca benim hipotezim değil. Gelecek hafta Viyana'ya gidiyorsun. Sana "Sanat ve Diktatörlük" sergisine uğramanı öneririm. Sadece sergideki portrelere bak. Onlar ressamın resmi ideolojisinin duruşundan idealize edilmiş yüzleri, "iyi" denilen yüzleri sunuyor. Hepsi boş, donuk, aptal, bazen neredeyse geri zekâlı yüzler; bize asla "iyi yüzler" gibi gelmeyecek.

Hatırlıyorsundur; dürüst bir kişi güzel bir kişi olabilir. Biz, açıkça görüldüğü gibi, bu bağlantıyı çocuksu oyunumuzda zaten önvarsaymıştık. "Dürüst" kişilerin yüzleri olan yüzler aradık, onlara iyi yüzler dedik. Bu bağlantı tamamen olumsal mı, yoksa öznel mi? İyi ile güzel arasında bağlantı kurarak ve her ikisini de bir tür özgürlükle ilişkilendirerek tüm felsefe geleneği hata mı yaptı? Bu soruya cevap vermeyeceğim. Ama iki diktatörlük altında yaşadığımı, bu resim sergilerinden çok gördüğümü ve bunların hatalı, yanlış, hakikat dışı olduklarını her zaman, hatta çocukken bile bildiğimi söylemekle yetineceğim. Ve şimdi Viyana'daki galeriyi ziyaret eden ve diktatörlük sanatının ürünlerine göz atanlar, o resimleri, benim (ve öteki pek çok kişinin) onları daha yeni yapılmışken ve resmi olarak övülürken gördüğüm gözle görecekler. İyi yüzlerin, dürüstlüğün ve güzel ya da ulvi karakterin koşulunun her nasılsa el ele gittiği yönündeki sezgimde diretiyorum. Zira, iyi bir karakter örneğin, aynı zamanda ulvi de olabilir. Ulvi bir karakter uyumlu olamaz, ama Lawrence haklıydı: Ulvi bir karakter güzel bir karakterden daha az çekici değildir.

Benim bahsettiğim güzel karakterin bir "atış", olumsal bir kişi ol-

duğunu belirtiyorsun. Lawrence'ın diyaloğunu sevdim, çünkü arkadaşının olumsallık deneyimine dair öyle derin bir içgörüsü var ki. Modern bir kişinin güzelliği ve uyumu Yunan *kalokagathia*'sına benzemez. Doğru, Platon ve tüm Platoncular tinin uyumundan bahsetmeyi sever. Ama bir *ethos*'u sergileyen Yunan müziğinin aksine, modern müzik tamamen, ya da en azından çoğunlukla, "Ben" adına konuşur. En azından Adorno öyle söylüyor ve ben ona inanıyorum, çünkü benzer hisler içindeyim. Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Epikürcüler de aralarında olmak üzere antikçağ insanlarının ortak bir yanı vardı. Hepsi de tinin uyumunun homojenlikle alakası olduğuna inanıyordu; tin ne kadar homojense, o kadar güzel olurdu.

Güzel olumsal kişiyle Yunan *kalokagathos*'u arasında başka, belki de daha önemli bir fark daha var. Ama önce sana varoluş seçimi felsefesinde bir şeylerin beni kaygılandırdığını söyleyeyim. Arkadaşın ve onun arkadaşı Vera bize dediler ki, kişi bir varoluş seçimiyle kendi olumsallığını kendi yazgısına dönüştürür. Bu metaforun verdiği varsayılan mesaja bir yere kadar yakınlık duyuyorum. Bu yakınlığımın nedenini önceki mektuplarımdan tahmin ediyorsundur: Büyük bir ciddiyetten sonra hafifleme gelir, insan yön duygusu kazanır vs. Bunlar o oturaklı "yazgı" kelimesiyle de ifade edilebilir. Fakat bu yazgı olumsallığı hükümsüz kılmaz, zira bizim modern kişimiz hayatı boyunca olumsal bir kişi olarak kalır. Eğer mutlak olarak kendi yazgın olursan, kendi özgürlüklerinin arasındaki dengeyi yitirmezsin ve dengeyi yeniden kurma ihtiyacı duymazsın. Dengeyi yitirirken ve yeniden kurarken insan sürekli ötekilerle kendisi arasında bağlantı kurar. Her zaman bir şeylere katıldığımız deyişini hatırlıyorum: Pek çok şeye (veya kişiye) farklı şekillerde katılırız. Bu katılımlar bizim duygularımız ve hislerimizdir. Birine veya bir şeye çok fazla duygu hasrettiğimizde kendimizi yitiririz (yitirebiliriz). Bu durumda bu öteki varlık veya şey veya dava bizim yazgımız olur. Bir yorumda biz kendi yazgımızızdır, çünkü kendi tözümüzü yitirmeyiz, ama gene de kendimizi yitirebiliriz. Güzel kadın ve erkekler de kendilerini yitirirler, zira kendini adamak, kendimizi bir kişi veya bir şeye verip yitirmeyi ima eder. Varoluş seçiminin katı bir şekilde formüle edilmesine karşı çekincelerimi anlıyorsundur; bu katı formül, ne yazık ki, yeşeren ve yeşil kalan, "hayatın altınağacı"nın hakkını veremez. Müziğimizi ancak ölüm susturabilir ve hatta ölümden sonra bile bu müzik onu yankılayan ötekilerin tinlerinde duyulur.

Antik homojen tin ideali tinin ölümsüzlüğü fikriyle ilintilidir. Ama modern uyumlu kişi asla homojen değildir, dengesini yitirir ve yeniden

kurar ve bu yolla zenginleşir, kendi temaları üzerine yaptığı kendi çeşitlemelerini seslendirir. Ve bu kişi sustuğunda çevresindeki her şey onun temasını tırnak içine alır ve sessizliğinin ortasında onun kişiliğinin varlığını sezer. Bunu söyleyerek duygusallaşmış oluyorum. Ama aklımdan annen geçiyordu, yalnızca mesleği gereği bir müzisyen değil, karakteri gereği de bir müzisyendi o. Ve onun melodileri benim içimde duyuluyor ve (öldüğü zaman sen çok küçük olsan da) sen de bu uyumlu armonileri tininin bir yerlerine gizlenmiş olarak bulup tanıyacaksın.

Ölmeden önce olumsallığını kaderine tam olarak dönüştüremeyen olumsal modern kişi (senin Vera ne kadar bilgeydi!) Yunan *kalokagathos*'una ya da en azından Platon ve Aristoteles veya onların takipçilerinin betimlemesine benzemez; üstelik başka bir yönden de benzemez. Yunanlar (ve onların ardından neredeyse her filozof) uyumdan bahsederken, kafalarındaki uyum, öncelikle çeşitli insan melekeleri arasındaki uyumdu. Onların bunlara meleke deyip demedikleri ise talidir. Bu filozofların hepsi, farklı öğelerden bir araya getirildiğimizi ve bu farklı öğelerin de farklı kökenleri (örneğin madde ve biçim, akıl ve duyular, doğa ve özgürlük, tin, ruh ve beden) olduğu için, kendi aralarında heterojen olduklarına inanıyorlardı. Üstelik, bu öğelerin kişiyi oluşturduğu varsayılıyordu. İdeal bir kişide, bu öğeler arasında bir uyum olacaktı, zira en yüce öğe (akıl, tin ve benzeri) öteki (daha bayağı) öğeleri kontrol edip, onları yönlendirecekti. Daha bayağı olan öğeler (itkiler, duygular, hisler gibi) en yüce öğenin emirlerine uymak zorundaydı. En yüce öğe, düzensizliği düzene sokar, intizamsızlığa intizam getirir, sınırsızlığı sınırlardı. Bu gelenekte, uyum, emir/itaat ilişkisinden doğuyordu. Beraber bir uyum ve melodi yaratmak açısından, her dört enstrümanın da eşit olduğu bir kuartet asla olmazdı. Benim aklımdaki güzel karakter türü, olumsal bir insanın olabileceğini düşündüğüm uyumlu karakter türü bir kuartet gibi uyumludur. Her bir enstrüman kendi rolünü oynar, kendi ton ve ses rengini sunar. Bu, emir/itaat ilişkisi içermeyen bir uyumdur. Ben bir Nietzscheci değilim, hatta beni tanımayan, beni öyle hayal eden senin Lawrence bile benden daha Nietzscheci bir karakter. O yüzden, "öğeler" veya melekeler arasındaki geleneksel emir/itaat ilişkisinin tersine çevrilmesini istemediğime im koy lütfen. Bir kuartette, bir enstrümanın ardından ötekisi başrolü oynayıp, melodiyi seslendirebilir, hatta bir solo bile atabilir. Modern uyumlu tinde de böyle olur; enstrümanlardan biri veya öteki bir süreliğine solo atar, derken öteki(ler) devam eder. Şimdi uyumu, melekeler arasındaki uyum açısından düşünürsen, uyum modelini hiyerarşik ola-

rak kurmaktan kurtulmazsın. Ama uyumu, tüm özgürlük çeşitlemeleri arasındaki uyum olarak hayal edersen, melekelerle ilgili soruyu (meleke diye bir şey var mı, melekeler nelerdir, kökenleri nelerdir sorularını) tamamen açık bırakırsın. Şimdi gülümsediğini neredeyse görür gibiyim. "Ama büyükanne, bu aynı kapıya çıkıyor" diyorsundur. Zira zorunluluk içgörüsü bir tin kuartetinde bir süreliğine ilk kemanları çalıyorsa, ölçü açısından ön plana çıkan akıldır ve bizim müzik partisyonumuzu seslendiren serbest spekülasyon olsa da benzer bir şey olur. Bu yoruma itirazım yok. Bazen, özgürlük iyi kuramsal akıl yürütmeden doğar ve bu özgürlük ilk kemanları çalıyorsa, bunu akıl da yapar. Ama diğer zamanlarda özgür yargı veya sezgi veya sevgi baskın çıkar ve böyle bir anda kuramsal akıl yürütme sadece eşlik eder, hatta susar. Örneğin, seçim özgürlüğü bir pratiğe dönük akıl yürütme meselesi kadar, bir sezgi meselesi de olabilir. Ama insan o ünlü boşluğa atlayışı yapmadan seçim yapamaz (ve özgür olamaz)... ve boşluğa atlayış, o nihai kararlılık akılcı değildir, gerçi akıldışı da değildir. Akıl yürütme ve ani içgörü, kendini kontrol etme ve kendini adama, basiret ve yaratıcılık; bunların hepsi özgürlüktür. İnsan, aklı duygu ve hislerden yapay yollar dışında kesip ayıramaz; sonuç olarak çoğu filozof bu yapay hamleyi tercih etti. Bu yüzden senin Lawrence filozofların renklerden şüphe duyduklarını, renklerden nefret ettiklerini söylüyor: Filozoflar sadece ak ve karayla yazar ve düşünürler. Müzikal uyuma sözde sadakat sergileseler dahi, onların esas uyum modelleri bir heykeldeki uyumdur, renksiz bir heykeldeki uyumdur. Sadece plastik sanatlardaki uyum ak ve kara olarak hayal edilebilir. Olumsal olan ve en derin anlamda olumsal kalan, uyumlu ve güzel kişi... renkli bir kişidir, zira renkli yaşadığı gibi, renkli de düşünür.

İyi bir gözlemci olduğundan, bizim iyi yüzü kötü yüzden ayırma oyunumuzu savunmama rağmen, bir karakter yargısı bağlamında güzel/çirkin ikiliği terimleriyle düşünmeyi asla önermediğimi fark etmiş olmalısın. Güzel karakteri tartışmaya, onun karşıtını yani çirkin karakteri tartışarak devam etmek benim beğenim için yapay ve fazla felsefi olurdu. Çirkin karakteri tahlil etmenin çok da anlamlı olacağını sanmıyorum, zira "çirkin karakter"in güzel olmayan karakterin iyi bir tarifi olduğundan kuşkuluyum. Sığ karakterler vardır (onlardan önceki mektubumda bahsettim), onlara "kabuğu" andıran kişiler dedim. Ama "kabuk" insanların çirkin veya uyumsuz olduğunu söylemek yanıltıcı olur. Kabuğu andıran bir kişi, her zaman değilse de, kötü bir karakter de olabilir. Bazı yaratıcılar, özellikle de Marcuse sanırım, böyle kişileri "tek boyutlu insanlar" olarak adlandırdı. Bu iyi bir tarif. Ama başkaları da

böyle insanları "ötekinin yönlendirdiği kişiler" olarak adlandırdı; bu da iyi bir tarif. Tek boyutlu bir kişi ya uyumlu ya da uyumsuzdur, zira tam anlamıyla yavan biridir. Ve ötekinin yönlendirdiği kişi durumunda da, insan o eski soruyu tekrarlayıp, bu kişiyi melekelerinden sadece bir tanesi mi yönlendirir, yoksa birkaçı mı, yoksa hiçbiri mi diye tekrarlayamaz, çünkü bu kişi ister akılcı, ister duygusal olsun hiçbir melekesinin hükmü altında değildir, zira tamamen dışsal bir şeyin (bir kişinin) hükümlerine uyar. İnsan, tek boyutlu veya ötekinin yönlendirdiği kişiye "kötü" bir karakter denilebilir mi diye merak ediyor. Aslında onlar bir karakter bile değildirler. Örneğin, Jane Austen'in romanındaki Elizabeth Bennett güzel bir karakterdir; onun küçük kız kardeşleriyse tamamen ötekinin yönlendirdiği kişilerdir, gene de çirkin karakterler değildirler; onlar karaktersizdir (gerçi iyi bir romanda karaktersiz kişilere bile bir karakter verilir).

Şu iki ifade arasında kararsızım: "bir karakter olmak" ve "karakteri olmak." Olumsal bir *kalokagathos* bir "karakterdir." Ama bir kişi ne kadar ötekinin yönlendirdiği bir kişi olursa, o kişi sanki bir karaktere sahipmiş gibi, onun karakteri "olduğunu" söylemeye de o kadar eğilimliyim. Biri karakterini başka birinden alırsa (kazanırsa, ödünç alırsa, çalarsa, satın alırsa) ve onu müsteniden eyleme geçirirse karaktere sahip olur. İnsan neyse o, salt kendisi, kendine özgü, eşsizse bir karakter olur. Güzel karakterler buna benzer.

Ne yazık, diyeceksin ki, neden bir yüzü "olan" kişilerden bahsediyoruz peki? Elbette, bir kişinin güzel bir yüz *olduğunu* söyleyemezsin. Karakterin sen neysen *odur* ama yüz sen neysen onu gösterir. Yani yüzün *vardır*, onu bir yerden almazsın. Yazık ki, dil, deneyimlerimizdeki nüansların hakkını veremiyor, gelgelelim dili bir koltuk değneği olarak kullanmadan da bu nüansları düşünemiyoruz. Lawrence'ın "bir kişilik etiği" diye özetlediği tüm bu şeylerden bahsetmek istiyorsak, dili eğip bükmemiz gerekir, ama insan dilin ötesine ancak dille geçebilir, en azından kamuda. Burada, yanımda oturuyor olsaydın, "kişilik etiği" hakkında, dilin ötesinde ve dili kullanmadan, önemli bir şeyler söyleyebilirdik. Yüce güzellik de tam da bunu yapmaktan geçer. Dilin içinde yaşamak da yüce bir güzelliktir, ama başka türlü güzellik. Özellikle de şair olan kadın ve erkekler için. Şairler en şanslı kişilerdir, zira onlar bir paradoks halinde (dilin içinde dilin ötesine geçerek) yaşayabilirler. Eğer iyi bir cadı bir dileğimi gerçekleştirecek olsaydı, tüm güzel karakterlerin şair olmasını dilerdim... ama bu mümkün değil.

Geç oldu. Çok uzaktan bir trenin geçtiğini duyabildiğin nadir ses-

sizlik anları vardır. Bunlar, dünya üzerinde sessizliği hâlâ duyabileceğin son yıllar.

Öpüyorum, Lawrence'a en içten selamlar, Büyükannen

Fifi' den Büyükannesine

Canım,

Mektubun bana çok kısa geldi. Başlar başlamaz bitiverdi. Ve aynı zamanda çok açık uçluydu. Sanırım, eğirdiğin tüm iplikleri birbirine bağlamamışsın. Bağlamanı bekliyorum. Sonra da sana birkaç soru soracağım. Ama önce sana sıra dışı bir etkiyi bildireyim: Mektubun Lawrence'ı tam anlamıyla kızdırdı. Mektubunu okuduktan sonra, gazap içinde bir aşağı bir yukarı yürümeye başladı. Geçen seferki gibi, onun monoloğunun içeriğini sana özetleyeceğim, ama kızgınlığını tarif edemem; onu görmeliydin! Böyle buyurdu Lawrence:

"Büyükannen bir klasikçi ve klasisizm de göründüğü kadar masum bir ideal değildir. O, evrenselciliğin bireyin eşsizliğine, doğuştan kazandığı haklara karşı uyguladığı bir terör biçimidir. Senin büyükannen varoluş seçiminden bahsediyor, ama onu anlamamış. Öncelikle, büyükannen özgürlükler arasındaki uyuma pek düşkün. Bundan vazgeçmedi değil mi? Tüm dürüst kişilerin uyumlu karakterler olmadığını (mızmızlanarak) kabul etti. Ama bu sefer de başka bir konuya, yani uyumsuzluğu uç noktalara varan insanların da uyumlu karakterler kadar özgür olabileceğine geçti; hatta bunlar bazen geri kalan herkesin toplamından daha özgürlermiş. O çok sevdiği beylik laflarını tekrar ederek, hiçbir özgürlük türünün ötekine baskın çıkmaması gerektiğini, zira baskın çıkarsa, kişinin karakterinin bir heykel veya sabit bir hiyerarşinin (beni affet, böyle korkunç benzetmeler kullanan senin büyükannen) tecessümü olarak taş kesileceğini tekrar edip duruyor. Ama bu yanlış, en azından aşırı basitleştirilmiş bir şey. Zira modern insanların hayatında bizim varoluş seçimimiz (boşluğa atlayış) temel özgürlüktür, zira bu tüm öteki özgürlüklerin koşuludur. Böyle bir seçim olmadan, senin büyükannenin deyişiyle, salt birer kabuk olarak kalırız. Özgürlük bizim temelimizdir, bizim temelimiz özgürlüktür. Ama bu temel

sabit bir özgürlükler hiyerarşisinin tepesine yerleştirilmemiştir. Bilakis, boşluğa atlayış sabit bir hiyerarşi olmadığını bizzat garantiler. Daha düzgün ifade edersem, geleneksel metafizik anlamda sabit bir hiyerarşi olmadığını garantiler. Zira boşluğa atlayış (ister bir hiyerarşi olsun, isterse olmasın) şunu garantiler: Bir insanın kendi hakkında yaptığı seçim, onun kendi özgürlükleri arasında kendi belirlediği hiyerarşiyi kurarken veya kendi özgürlüklerini hiyerarşik olmayan bir şekilde dengede tutarken göz önünde bulundurduğu kök, neden, sezgidir. Bu yüzden büyükannenin klasisizmi teröre benzer. Kendini seçen kişilere, kendi içlerinde neyi, nasıl seçeceklerini önceden söylemek istiyor. Ama onun önerilerini dinleyecek olsaydık, kendimizi değil de içimizdeki bir tür Goethe'yi, büyükanneyi veya Fifi'yi seçmiş olurduk; yani olmadığımız bir şeyleri. Tekrar ediyorum, senin büyükannenin varoluş seçiminin mahiyeti hakkında en ufak bir fikri dahi yok. Senin kendini seçmen demek (bunu tekrar etmem mi gerekiyor?) kendi komplekslerini, ahlâki zayıflıklarını, bilinçdışını ve ayrıca anne babanı, yaşını, çocukluğunu vesaireyi de seçmen demektir: Kendini tamamen seçersin. Kendini tamamen seçen ve neyse o olmaya başlayan bir kişi güzel bir kişi olacaktır. Ama varoluş seçiminde kendini seçen bir başka kişi de, sırf güzel olmadığı için güzel olamaz. Eğer büyükannenin kastettiği anlamda güzel olmuşsa, neyse o değil de, başka bir şey olacaktır; varoluşsal bir *malheur* [mutsuzluk], tam bir başarısızlık olacak ve sonuçta, özgür olmaktan ziyade, özgürlükten mahrum olacaktır. Senin büyükannenin verdiği taviz, taviz bile değil; tüm dürüst kişilerin uyumlu karakterler olmadığını kabul ederek taviz vermişti (bunu zaten söylemiştim). Ama varoluş seçiminde kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçen kadın ve erkekler vardır. Onlar belki dürüst bile değildir, ama kendilerini seçtikleri için temel özgürlüklerini kazanırlar. Onların uyumlu olup olmayacakları, kendilerini evrensellik kategorisi kapsamında seçen erkek ve kadınların durumunda olduğu kadar açık kalan bir soru değildir; zira ilki de ikincisi gibi, başka biri değil neyse o olur. Diyaloğumda iki farklı kişilik hiyerarşisi arasında bir ayrım belirleme fikriyle denemeler yaptığımı hatırlarsın: Biri yücelik hiyerarşisiydi, diğeri de ahlâklılık. Bir kişi her iki hiyerarşinin de en üstünde yer alabilir, ama bu nadirdir. Senin büyükannenin bahsettiği klasikçi ideal yücelik ideali değil. Tanınmış yüce kişilikler arasında tek başına Goethe bile durumun hakkını ziyadesiyle verebilir. Nietzsche derslerimizi hatırlıyorsundur. Öğretmenimiz, sırf Goethe'nin klasisizmi fazla istisnai, atipik, çağımızda ender rastlanan bir kuş olduğu için, kişilik etiğinin örneklendirilmesi olarak Goethe'yi değil de Nietzsche'yi seçmişti. Sa-

dece kendini evrensellik kategorisi kapsamında (ahlâklı kişiler olarak) seçen kadın ve erkekleri göz önünde bulundursan, sen de çok benzer bir sonuca ulaşırsın. Biz kırık dökük, parçalara ayrılmış, acı çeken varlıklarız (Nietzsche'nin deyişiyle hastalıklı hayvanlar), özgürce kendimiz olduğumuz müddetçe de, nasıl uyumlu olabiliriz? Ben büyükannenin tersine, doktriner değilim; tekrar ediyorum, büyükannenin kastettiği anlamda uyumlu kişiler vardır ve onlar koşulsuz sevimlidir. Ama herkes özgürce onlar gibi olamaz; biri olmadığı bir kişi olmak isterse, o özgür değildir, özgürlükten mahrumdur. Ahlâki bir estetiğe model olarak eğer güzel karakter alınmışsa, o estetik zayıf, daha doğrusu dar ve tek yönlü bir estetik, klasikçi bir estetik olur. Büyükannen kendi pantheonuna heykeli dikilecek farklı bir karakter-tipi kendisi zikretti: ulvi karakter. Büyükannen tipik bir şekilde, ulvi karakteri sadece zikretti, onun hakkında hiçbir şey söylemedi. Onun hakkında ben konuşayım. 781

Doğa ulvi karaktere aşırı hassasiyet, acı çekmeye yönelik güçlü bir eğilim, psikolojik bir iç dengesizlik bahşetmiştir. Kendini seçerken, yukarıdakilerin hepsini de seçer; böylece melankolik biri olur. Kendini, kendi kendisiyle ve dünyayla savaş halinde bir kişi olarak seçer... kendini böyle seçer. Kendini dürüst bir kişi olarak seçerse, neyse o olur, yani kendisiyle ve dünyayla savaş halinde dürüst bir kişi. Onun karakterinde tek bir seçim, tek bir bağlılık, tek bir özgürlük baskındır: kendini seçme özgürlüğü. Öteki tüm özgürlük türleri ortadan kaybolabilir veya arka plana itilebilir. Bu taşlaşmış bir tür "hiyerarşi" değildir, melankolik bir insanın kendisi hakkında yaptığı seçime uygun olmasının eşsiz ve çok kişisel bir yoludur. Ulvi kişilerin ne mutlu ne de uzun bir hayatları olur. Walter Benjamin gibi, intihar ederek kendi hayatlarına son verebilirler. Bu kişiler ayrıca güçlü tahayyülleri olan kişilerdir; onları içten olduğu kadar dışardan tehdit eden tehlikeleri sezmekle kalmaz, tahayyül de ederler. Sürekli tehlike atlatırlar; çünkü dürüsttürler. Ama bu tehlikeleri, onları paramparça eden sürekli savaşlarda atlatırlar. Güzel karakter kendini görünmez bir perdeyle korur: Dünyanın tehditkâr güçleri bu perdeden neredeyse hiç geçemez; onun aksine, ulvi karakter kendini sürekli korumasız bırakır: Bilakis, içindeki psikolojik bir enerji santralıyla dünyadaki tehditleri güçlendirir, abartır, büyütür. Bu yüzden acı çeker. Aşırı hassas, gergin ve uç derecede cömert olan ulvi karakter daima yüce, oturaklı ve önemlidir. Güzel karakter kadar sevimlidir, belki de daha fazla. Sen de öyle düşünmüyor musun Fifi?"

Böyle buyurdu Lawrence.

Şimdi benim değineceğim daha mütevazı noktalara gelelim.

Senin varoluş felsefesine yönelttiğin eleştiri pek adil değildi. Hem Lawrence, hem de onun kadın kahramanı Vera (evrensellik kategorisi kapsamında yapılan) varoluş seçimini modern kadın ve erkeklerin tinlerindeki ahlâki merkezi tesis etme amaçlı bir model olarak sundular. Ama ahlâklı kişilerin gerçekten de bu merkezi tam on ikiden vurduklarını ne Lawrence ne de onun kadın kahramanı Vera söyledi. Ahlâklı kişiler merkezi yaklaşık olarak tuttururlar. Sen açıklığı vurgulayıp hiç kimsenin tamamen kendi yazgısı olmadığını söylerken, aslında Lawrence'ın felsefesini çürütmüyordun. Onun yerine insanların normalde tam merkezi vurmaları gerektiği halde bunu yapmadıklarını gösterdin.

İçimde sanki senle Lawrence birbirinizi aynı hata yüzünden eleştiriyormuşsunuz gibi tuhaf bir his var. Sen Lawrence'ı dogmacılıkla suçladın, çünkü güya sırf katışıksız tiplerden bahsedip yaklaşık olarak tutturmayı görmezden geliyordu; o da seni dogmacılıkla suçladı, çünkü sen (güya) her şeyi güzel karaktere hasrediyor ve ulvi karakteri bir kenara itiyordun. Her ikiniz de katışıksız tiplere ve genellemelere karşı farklılık ve eşsizliği savundunuz. Farkına varmasanız da, ikiniz birbirinize çok benziyorsunuz.

İkinci olarak (ilk olarak, "ilk olarak" demem gerekmiyor muydu?) duygularla ilgili sözlerin çok muğlak kaldı. Sanırım katılımla ne kastettiğini anladım. Renkli ve renksiz felsefeye yaptığın göndermeleri de anladım. Duyguların hayata "renk kattığını" kastetmiyordun, çünkü duygular "makyaj"la karşılaştırılamaz. Duygular olmadan insan hayatı ve insan yüzü olmaz; insanın makyaj yapabileceği hiçbir şey olmaz. Gene de, duygusal hayatla güzel karakter arasındaki ilişkinin nasıl geliştiğini anlamadım, gerçi ikisi arasında özsel bir ilişki olduğunu anladım. Uyumlu bir karakter, duygusal açıdan da uyumlu mudur? Lawrence da karşılaştığım güçlüklere yenilerini ekledi. Ulvi bir karakterin duygusal hayatını nasıl tarif edersin?

Üçüncü olarak, metafizik geleneğe şüpheyle yaklaşmana rağmen, esas konulardan birini tartışırken bu geleneğe yüzde yüz sadık kaldın. Örneğin, estetik ve ahlâki güzellik konusunda. Evvel zaman içinde genç Platon hocası Sokrates'e âşık olduğunda ustasının çirkin olduğu gerçeğini (kendisinden bile) saklayamamıştı. Çirkini sevmenin sözü bile edilmezdi: Yunanlar yalnızca güzeli severdi. Böylece Platon beden güzelliğiyle, tin güzelliği arasındaki ayrımı icat etti. Sokrates'in bedeni çirkindi, ama (işe bak sen!) çirkin dışın içinde en güzel iç saklıydı! Senin bahsettiğin güzel karakter de Sokrates'e benziyor. Neden eski metafizik geleneği terk etmiyoruz? Neden, sevginin güzellikle bir ala-

kası yok, demekle yetinmiyoruz? Katı estetik anlamdaki güzellikle, etik anlamdaki güzellik arasında herhangi bir bağlantı var mı?

Dördüncü olarak, estetik anlamdaki güzellikten ayrılan etik anlamda bir güzellik varsa, güzel karaktere belli bir hayat tarzı veya hayat tavrı atfediyor musun? Bu belli hayat tarzı veya hayat tavrı "estetik bir hayat tarzı" olarak adlandırılabilir mi? Dahası, sessizliğin olmadığı bir dünyada, uzaklardan bir trenin geçtiği duyulamayan bir dünyada, kuş bilimcilerinden başka kimsenin kuş seslerine aldırış etmediği bir dünyada estetik bir tür hayat mümkün mü?

Saymadan duramıyorum... Beşinci olarak, sevginin ahlâki estetikle ne alakası var? Bunu genel olarak sordum, gerçi benim önceki sorularımı cevaplamamıştın: İnsan bir soyutlamayı sevebilir mi? Bu soyutlamaların sevdiğimiz veya sevdiğimiz varsayılan tek tek şeyler ve kişilerle bağlantısı ne?

Son olarak, sevgili büyükanneciğim, Lawrence'ın metni hakkında düşünümde bulunmadın. Benim huzursuzluğumu yatıştıracak hiçbir şey söylemedin şimdiye kadar (çok mu benmerkezciyim??).

Lütfen, büyükanne, bana çabuk cevap ver ve güzel ve sakin gecelerde yazmayı sürdür. Senin, etrafı gürültülü arabalarla, pis benzin kokusuyla ve yoldan geçerken yüzlerine bakıp onların iyi mi, yoksa kötü mü olduklarını tahmin edemeyeceğim kadar hızla yürüyüp şekilsiz kalabalığın arasında kaybolan kişilerin yüksek sesle konuşmalarıyla çevrili torunun... Torununun senin tavsiyelerine çok ihtiyacı var.

Sevgiler (tam tamına bin bir öpücük), Fifi

Bayan Sophie Meller'dan Torunu Fifi'ye

Canım Fifi,

Senin huzursuzluğunu veya kaygılarını unutmuştum canım, ama Lawrence'ın diyaloğunun senin üzerinde niye böyle rahatsız edici bir etki bıraktığını henüz anlamadığımı itiraf ediyorum. O yazıyı okumayı şimdi bitirdim ve hâlâ neden diye düşünmekten kendimi alamıyorum. Lawrence felsefe üzerine bir kitap yazmış. Kitap hiçbir çözüm önermiyor, üç konuşmacı tarafından tartışılan sorulara itiraz edileme-

yecek bir cevap vermiyor. Seni bu mu kaygılandırdı? Ama neden? Bu daha ziyade, senin Lawrence gibi gençlerin, olmayan cevapları biliyormuş gibi yapmadığı, daha ziyade, geçen yılın "final" sorularının cevaplarının çoğunu sorguladığı, tüm yönleriyle sorguladığı konusunda insanı temin ediyor. Lawrence iyi bir düşünür ve felsefe de, ne de olsa, düşünmekle ilgili. Benim gözde felsefe eserlerim, Platon'un gençliğine atfedilen diyaloglarıdır; onları okurken daha özgürce düşünebilirim, çünkü kafama değişmez fikirler sokmazlar. Lawrence'ın yazdığı diyalog da bana hafifçe genç Platon'u anımsattı (gerçi bir tek bu açıdan); bazen Lawrence'la hemfikir oldum, bazen Joachim'le, bazen de Vera'yla, çünkü hiçbiri tamamen haklı veya tamamen haksız değildi;

daha doğrusu, bir konuda biri haklıydı, başka bir konuda öteki. Bu beni kaygılandırmadı, daha ziyade bana hitap etti; hatta hoşuma gitti, beni eğlendirdi. Başka ne bekliyordun? "Zamane gençliği"ni kesinlikten yoksunluğu, ahlâki gevşekliği ve sözde göreliliği yüzünden azarlamamı mı bekliyordun? Pek sanmıyorum. Ben senin yaşındayken, büyükannemin bana, kendi zamanındaki gençlerin benim sorumsuz, şamatacı, kibarlık yoksunu arkadaşlarımdan daha sorumluluk sahibi, daha ahlâklı olduğunu söylediğinde, onun o kendini üstün gören vakarıyla bana ne kadar komik geldiğini hatırlıyorum. Ne yazık ki, önceki kuşakları dinleseydik, tüm insan ırkı tarihi (özellikle de modern zamanlarda) bir sürekli gerileme hikâyesi olarak gözükecekti. Benim kuşağımın seninkinden daha iyi olduğuna inanmadığımı içtenlikle söyleyebilirim. Benim eski arkadaşlarım arasında, gençken, Lawrence gibi böyle açık uçlu, samimi bir diyalog yazmış olan kimseyi tanımıyorum. Benim zamanımdaki oğlanlar kendi kesin yargılarının ve fikirlerinin hakikatinden daha emindiler ve neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tam olarak bildiklerine inanıyorlardı ve daha soruları sormadan cevapları üretiyorlardı. Bazılarının yüce ve ulvi idealleri vardı, sıradan değildiler ve insan güruhuna meydan okuyorlardı, ama hakikate ve tek bir fikrin veya davanın haklılığına geri kalanlardan daha fazla ve daha şevkle, mutlak olarak inanıyorlardı. Onlarla açık uçlu bir konuşma yapmak, hele karşısındaki bir kızsa, kolay *değildi. Hepsi* bir noktada *hemfikirdi; kızlar oğlanların ciddi konuşmalarına karışmamalıdır. Ya da en azından yüksek sesle oğlanları eleştirmemelidir. Lawrence'tan*, farklı olduğu için hoşlandım, gerçi gençliğimdeki bazı oğlanlardan da hoşlanmıştım; sıradan birkaç oğlandan basit dürüstlükleri için, sıra dışı birkaç oğlandan da gözü kara hevesleri için.

Canım, o kuşağa neler olduğunu ve o bir zamanların sevimli oğlanlarından kaçının ahlâki sınavları geçemediğini gördüm ama başöğret-

menin (yani XX. yüzyıl tarihinin) çok yüksek bir standart belirlediğini itiraf etmen gerek. Bu parlak genç adamlardan pek azı ayak diredi, evet, bazılarıysa sefil bir başarısızlığa uğradı. Onlar Lawrence ve arkadaşlarından daha iyi değillerdi, ama daha kötü de değillerdi; çıta çok yüksekti sadece.

Gene de, Lawrence'ı, etiği düşünmeye devam etmesine karşın pek çok soruyu açık bırakabilen genç bir adamı, kesinliklere ihtiyaç duysa da felsefeye ve "asıl şeyin kendisi"ne bağlı kalan bir genç adamı görmek güzel. Senin Lawrence hem masum ve karıncayı bile incitmeyecek biri, hem de onun benim kuşağımdaki gençliğin işlediği suçların benzerlerini işlemesi de pek olası durmuyor. Lawrence'ın henüz kendi tarihsel sınavından geçmediği ve işler sarpa sarınca onun ve arkadaşlarının da işleri önceki kuşaktan daha iyi idare edemeyebileceği yanıtını verebilirsin. Ama tahayyülünü bu yönde zorlamasan keşke. Gelecek umut dolu bir uzamdır, açık bir uzamdır. Benim, yani geleceği göremeyen yaşlı bir hanımın sana ihtimaller hakkında peşin hüküm vermemeni söylemesi mi gerek? Doğru, itiraf etmeliyim ki, yakında öleceğim için mutluyum. Geleceğin dünyasında yaşamak istemediğimi itiraf ediyorum. Ben kendi dünyamı seviyorum. Ya da seviyor muyum? Senin yaşındayken kendi dünyamdan nefret etmiştim, ama o başka bir çağdı. Ama şimdi, en azından dünyanın benim yaşadığım kısmında kara bulutlar dağıldı; şimdilik gökyüzünün mavisi görülebiliyor. Şimdi bu mektubu yazarken de hâlâ görülebiliyor. Bense yeni bulutların toplanacağını tahmin ediyorum. Muhtemelen, bunlar benim gençliğimin bulutları kadar kara olmayacak, belki de daha az tehditkâr olacak. Gene de, tam bu arada ölmek güzel. Bu yüzden gelecek hakkında çok kafa yormuyorum.

Bana, mesela, muhtemelen artık bir daha hiç mükemmel bir müzik bestelenmeyecek dersen, sana şu cevabı veririm: Nereden biliyorsun? Ama daha samimi bir cevap da verebilirim: Umurumda değil. Bizim neyimiz varsa, gelecek kuşaklarda da o olacak; bizim Bach, Mozart, Beethoven dünyaya zaten tükenmez hediyeler sundular. Onlara sevgiyle yaklaştıkları sürece, *onlar ve benzeri besteciler de gelecek tüm zamanlardaki insanlar için bu dünyayı anlamlı ve zengin kılacaklardır.* Aynı şeyi felsefe için de söyleyebilirim: Gelecekteki felsefeyle ilgilenmiyorum. Benim Platon'um, Aristoteles'im, Kant'ım var; senin de öyle. Gelecekte hiç yeni felsefe yapılmamış ne umurum? Hâlâ antikçağdakiler üzerine düşünebiliriz, tıpkı üzerinde düşünülmeye değer her şey üzerinde felsefi olarak düşünebileceğimiz gibi... ve her şey de üzerinde düşünülmeye *değerdir*...

Kolay bir görevim olduğunu biliyorum. Ben bir filozof değilim. Kitaplar değil, mektuplar yazıyorum. Mektup yazmanın kendi ayrıcalıkları var, filozofların yapamadıklarını yapabilirsin; konuların üzerinde, sanki onları ilk düşünen senmişsin gibi düşünebilirsin. Bir mektup yazıyorsan fikirlerinin asıl veya hayali kaynaklarını zikretmek zorunda değilsindir. Bazen bir yazarın sözünü aktarırsın, bazen aktarmazsın, bazen bir zamanlar okuduğun metinleri hatırlarsın, bazen de hatırlamazsın. Dipnotlara gerek yoktur. Mektup yazmanın bir avantajı daha vardır: Bir kişiye, sadece bir kişiye, tanıdığın, çoğunlukla da sevdiğin bir kişiye hitap edersin. Bazı filozoflar, özellikle de senin Lawrence'ın gözdelerinden olan Kierkegaard bu avantajları gördükleri için, bu biçi-
786 mi kullanmışlardır. Doğru, mektup biçimi de suiistimal edilebilir. Ama ancak bir filozof tarafından. Ve sonuçta her şey suiistimal edilebilir.

Üzgünüm, Lawrence'ın yazısının seni niye bu kadar kaygılandırdığına hâlâ vâkıf olamadım. Hâlâ, seni rahatsız eden belki de diyalog biçimidir diye düşünüyorum. Diyalog biçiminin, en zorlayıcı sorulara cevap vermekten kaçmanın zarif bir yolu olduğunu mu düşünüyorsun? Doğru, bir diyalogda pek çok farklı kanı ikna edici durabilir, belki eşit ölçüde ikna edici durabilir; diyaloğun yaratıcısı, kendini maskelerinin ardına gizleyebilir. Ve bunu ucuz göreliliğe kaçmadan yapabilir. Sadece okurları/dinleyicileri bırakır kendileri karar versin ve seçsin: ya/ya da. Bunun yanlış olduğunu mu düşünüyorsun? İnsanın açıkça ve mutlak olarak taraf tutmak zorunda olduğunu mu düşünüyorsun? Filozofun ya/ya da'yı sunmak yerine bizzat seçim yapması gerektiğini mi düşünüyorsun? Bir filozof olarak kendisi mi boşluğa atlamalı?

Bunun ahlâki bir konu olduğunu sanmıyorum. Lawrence bir şeyi açığa kavuşturmuştu ve ben de onunla hemfikirim. Senin kendi seçimin, vardığın kavşakta bu üç temsili felsefi yoldan hangisine saparsan sap, doğru olabilir ve hatta eşit ölçüde doğru olabilir. Seçiminin senin kendi psikolojin veya biyografinle alakası vardır. Evet, işte bu, seni anladım! Diyalogda felsefi bir yanlışlık olduğu için kaygılanmadın, Lawrence'taki psikolojik veya insani bir şey seni rahatsız ettiği için kaygılandın. Lawrence'ın kişilik etiğiyle ilgili diyaloğu seni telaşlandırdı; Lawrence'ın kişiliği hakkında telaşlandırdı. Öyle mi?

Bir kişilik etiği riskli bir çabadır. Bir filozof olarak bir filozof için değil, ona bağlı olan failler için risklidir. Bir kişilik etiği risklidir, çünkü uygulanması, tek bir bireyin çok fazla, belki de katlanabileceğinden fazla şey yapmasını gerektirir. Genel bir etik veya ahlâk felsefesi, örneğin Kantçı felsefe hiç de riskli değildir. Arkadaşının dediği gibi, böyle bir etik güvenilir koltuk değnekleri sunar. Ve gene dediği gibi,

bazen *amor fati* tarafından güdülenen kişiler bile bu koltuk değneğine yaslanır. Ama beni kaygılandıran (zira tekrar düşününce, ben de biraz kaygılandım) senin Lawrence'ın felsefesinde bize, kişilerin neden böyle bir koltuk değneği aradıklarını (ve bulduklarını) söyleyecek hiçbir şey olmaması. Benim gibi sıradan bir kişinin nazarında, kişilik etiği aşırı talepkâr; belirsizlikleri sabitliyor ve gene de devasa bir sorumluluk duygusu gerektiriyor. Herkes böyle ağır bir yükü taşıyamaz. Kötü bir halterci için belirsizliklerin sabitlenmesi, sorumluluk duygusundaki azalmaya paralel gider. Öte yandan, insan sadece koltuk değneğiyle de yürüyebilir...

Yarın devam edeceğim.

Şimdi (çarşamba günü) senin sorularına gelebilirim. Kimseye gönderme yapmayacağım, zira bir şeyi ilk kez mi, yoksa milyonuncu kez mi söylediğim (bir mektupta) fark etmez. Burada söylediklerimin hepsi hem ilk kez hem de son kez söylenmiştir.

Eski bir öğretmen olarak (bir kere öğretmen olmuşsan, artık daima öğretmen kalırsın!) sorulara madde madde cevap vermeye alışık olmayan biri değilim. Ama öğretmenlik günlerinde bundan zaten hoşlanmıyordum. Doğru, tarih ve Alman edebiyatı öğretiyordum; bu yöntemin mevzumu eğlenceli veya anlaşılır kılmak için özellikle uygunsuz olduğunu hissediyordum. Şimdi sen bir öğretmensin, her ne kadar bunu istemesen de, ben de sorulara madde madde cevap veren bir öğrenciyim. O zaman başlayalım.

Doğrudan varoluş seçimini eleştirmedim. Ya da en azından aklımda bu yoktu. İnsanın kendisi hakkında yapacağı mükemmel bir seçimin bir merkez seçmek olduğunu anlıyorum; insan neyse o olmaya başladığında, bu kendi seçtiği merkezi yaklaşık olarak tutturmaya çalışır. Ve bir kişi ötekilere kıyasla bu merkezin daha yakınını tutturur. Ama bazı kişilerin diğerlerine kıyasla merkezin daha yakınını tutturmaları olasılığını kabul etse de, bu kuramın bu deneyimi ciddi olarak ele almadığını gördüm ve hâlâ da görüyorum. Felsefi olarak bu doğru olabilir. Ahlâk felsefeleri daima normdan, yani merkezden bahseder, tıpkı insanların tam merkezi vurmadıklarını varsayması gibi. Bu felsefeler eğer ampirik, yani gerçek kişilerden bahsediyorsa, bu kişilerin (çoğunun) merkeze yakın bir yeri bile vuramamalarının nedenlerini sıralar sadece.

Bu soru bir varoluş-felsefesinin çerçevesi içerisinde cevaplanamaz gibi duruyor. Ne de olsa, herkes kendi merkezini seçer; kendini iyi olarak seçen herkes bu merkezi vurarak kendi tarzında iyi olabilir. Bir merkezi seçen ne kadar kişi varsa, o merkezi yaklaşık olarak tutturma-

nın da o kadar yolu vardır. İnsan, aklının veya en iyi içgüdüsünün sesini dinlemediği vs için kendi merkezini yaklaşık olarak tutturamadığını söyleyemez. Bu Lawrence'ın sessizliğini açıklar, ama sessizlik her zaman bir cevap değildir.

Lawrence'ın kaldığı yerden kendi düşüncelerimi oluşturmaya başlıyorum. Aslında kendi kendime şunu dedim: Ben ve torunum hep Lawrence gibi yaptık. İyi yüzleri kötü yüzlerden ayırdık. Hiçbir kuramımız yoktu, yaptık sadece. Lawrence ya/ya da dedi; ya neysen (yaklaşık olarak) o olursun ya da kendini yitirirsin, mutlak bir başarısızlık olursun. Ancak senle ben tüm yüzlerin katı bir şekilde iyi ya da kötü olarak tanımlanamayacağının, hele otuz yaşının altındakiler için bunun hiç yapılamayacağının farkındaydık.

İnsan yüzü bir sonuçtur, daha doğrusu bir sonucun dışavurumudur, ama illa ki bir varoluş başarısının veya başarısızlığının aynadaki görüntüsü değildir. Boş, ifadesiz bir yüze (illa ki kötü bir yüze değil) varoluş başarısızlığı atfedilebilir belki, gerçi bu konuda bazı şüphelerim var. Boş veya ifadesiz yüzler normalde kendini varoluş seçiminde asla seçmemiş kişilerin yüzleridir. Ve her şeyden önce, varoluş başarısızlığı dediğimiz şey ne zaman bir varoluş başarısızlığı olmaya başlar, yani insan neyse o olmayı ne zaman bırakır? Ne zaman olmayı seçtiği şey olmayı bırakır?

Varoluş seçimi, Lawrence'ın öğretmeninin deyişiyle farklılık kategorisi kapsamında yapıldığında, varoluş başarısızlığını görmek kolaymış gibi duruyor. Bir yazar olmayı bırakırsan, artık bir yazar değilsin demektir. Ama ahlâklılığı seçmek durumunda, bu o kadar basit değildir. Hiçbir şeyi felsefi olarak açıklayamam, ama bir öğretmen olarak edindiğim hayat deneyiminde, yalnızca yaklaşık olarak tutturmada bir süreklilik olmadığını, ters yönde de bir süreklilik olduğunu öğrendim. İnsanın kendini tamamen yitirmeden önce tekrar kazanma şansı hep vardır. Ve insanın kendini tamamen ancak ölüm anında yitirebileceğini düşünüyorum. En azından hiç kimseden tam bir varoluş başarısızlığı olarak bahsetmek istemiyorum. Bir öğretmen olarak bundan hoşlanmıyorum. Öğrencilerime, ahlâken yanlış bir şey yaptıklarında, bunun yanlış olduğunu her zaman söyledim; ahlâken yanlış davranışlara, hatta belirsizliğe asla müsamaha göstermedim; samimi bir yargıdan daha azı, benim için, özgürlükçülüğün değil, kayıtsızlığın bir göstergesiydi. Ama öğrencilerimden hiçbirine onu bir varoluş başarısızlığı olarak gördüğümü, geriye dönüşü olmayan bir çizgiyi aştığını, olmayı seçtiği şeyi asla olmayacağını veya kendini ahlâklı bir kişi olarak seçme yetisini tamamen yitirdiğini hiç söylemedim.

Farklılık kategorisi kapsamında yapılan varoluş seçimine gelirsek, o zaman birine asla olmayı seçtiği şey olamayacağını, yani asla bir oyun yazarı veya ressam veya konser piyanisti olmayacağını söyleyebilirsin (incelikle, evet, ama gene de söyleyebilirsin). Neden diye mi soruyorsun? Söyleyebilirsin de ondan. Bir kişiye bunu söylemek (daha az acı vermek için ineelikle elbette), henüz boğulduğunun farkına varmayan, ama aslında boğulan bir kişiye can simidi atmak bir samimiyet meselesidir. Bu noktada insan ahlâki bir yargıda bulunmaz, çünkü insanın yeteneklerinin kendi kararlılığına denk olmadığını fark etmek ahlâki bir başarısızlık değildir, ama böyle bir yargıya varmakta ahlâki bir öğe bulunur, zira insan bu yargıya varmaktan kaçınır veya bunu ertelerse, ortada (benim nazarımda) ahlâki bir tür eksiklik söz konusudur. Ve belki estetik bir eksiklik de vardır.

Böyle bir yargıda etik öğeyi estetik olandan ayırmak güç olabilir. Hiç pragmatik güdüyü hesaba katmamayı veya hepsini bir kenara bırakmayı öneriyorum. "Büyükanne, ampirik kadın ve erkekleri gözden kaçırma sırası sende" diyebilirsin. Çünkü "ampirik" kadın ve erkekler, normalde, pragmatik güdülere sahiptir. Örneğin, birine konser piyanisti olarak hayatını kazanamayacağını ve dolayısıyla ailesine destek sağlamak için iyi bir mesleğe ihtiyacı olduğunu söylemek için ona bir konser piyanisti olmadığını (ve asla olamayacağını) söyleyeceksin. Senin (muhtemel) itirazına cevap vereyim. Bu tür pragmatik bir tavsiye bile etik bir öğe içerir.

Pragmatik düşüncelerin bazen etik veya estetik güdülerden tamamen azade olduğu doğrudur; hatta bazen açıkça ahlâkla ilgisiz ve beğeniyle tamamen alakasız da olabilirler. Ama etik veya estetik yönlerden azade tüm pragmatik düşünceleri hâlâ görmezden geleceğim. Bu kolay olacak. Tek yapmam gereken sadece iyi ve kötü yüzler hakkında tahminde bulunurken ikimizin yaptığını sürdürmek olacak; bir gözlemci konumu üstlenmek zorundayım. Ama bizim iyi ve kötü yüzlerle ilgili oyunumuzun aksine, burada gözlemci bilgiye sahip ve aynı anda oyuna kendisi de katılıyor; ötekini tanıyor ve ona önem veriyor. Ötekine, sırf o ötekinin veya üçüncü bir tarafın (ister beğeni, ister fikir olsun) hatırı için önem veriyor, kesinlikle kendi veya kendisiyle özdeşleştirdiği kişilerin hatırına değil. Yani yargının gönderme noktası, bir "ben"in veya "biz"in çıkarı veya kanısı değil. Böyle yargılarda bulunmayı iyi biliriz, çünkü biz, naif okurlar ve dinleyiciler (kim naif bir okur ve dinleyici değildir ki?) bir roman veya oyundaki karakterler hakkında her zaman böyle yargılarda bulunuruz. Örneğin, sadece Goethe'nin Werther'i hakkında değil, aynı zamanda Lotte ve Werther ka-

rakterleri hakkında da yargıda bulunuruz. Lotte'yi güzel bir karakter, Werther'iyse ulvi bir karakter olarak kabul ederiz. Ama her iki yargımız da (Werther ve Lotte hakkındaki yargılarımız) sadece etik değil, aynı zamanda estetik yargılardır. Daha doğrusu, öncelikle estetik yargılardır.

Bu tür bir gözlemin, yani *par excellence* [kusursuz] bir estetik yaklaşımın duruşunu ne kayıtsızlığın ne de tutkulu katılım eksikliğinin karakterize ettiğini sen kendin görüyorsun. Karaktere, onun duygularına, sergüzeştine, kaderine katılırız.

Bu noktada kaygan bir zemine adım attığımı biliyorum. Bir roman karakterinin hayatına müdahale edemem; ona öğüt veremem. Ortada
790 bir karşılıklılık (yorumsamacı bir tür karşılıklılık) vardır, ama bu asla pratikteki anlamda bir karşılıklılık değildir. Gerçek hayatta da benzeri olabilir. Güzel bir insan karakter gördüğümde ondan keyif alabilirim; onu uzaktan izleyebilirim; asla öğüde ihtiyaç duymayabilir ve ben de ona öğüt verecek konumda asla olmayabilirim. Benim kapı komşum, örneğin, tıpkı Lotte gibi: Onu, etrafı erkek ve kız kardeşleriyle çevrili halde görmek hoşuma gidiyor. Ama komşuma karşı sorumluluğum, müdahale (yardım veya öğüt) gerektiği herhangi bir anda gözlemci konumumu askıya almamı gerektiriyor. Bu yüzden Lawrence'ın kitabı üzerine mektuplaşmamızın en başında, uyumlu-güzel (özgür) kişiliğin kendini gözlemciye gösterdiğini yazmıştım sana. Gerçek hayatta öteki hakkında estetik bir yargıda bulunurken, gözlemci yaklaşımından, fail yaklaşımına geçmeye her an her yerde hazır olmalı. Aslında, gerçek hayattaki bir seyircinin belirleyici ahlâki veçhesi bu. Ve gözlemci yaklaşımından, fail yaklaşımına geçersek, yardım etmemiz için yalvaran kişinin güzel bir kişilik olup olmadığının (örneğin, komşum Lotte mi, yoksa onun karakteri gelişmemiş, belki de çirkin kardeşlerinden biri mi olduğunun) ahlâken hiçbir öneminin olmadığını unutmamamız gerek. Ama komşumuzun ahlâki güzelliğinden estetik bir zevk almayı başaramıyorsak, insani deneyimimiz fakirleşir.

Güzellikten bahsetmekten ne kadar hoşlanıyorum! Güzeli mi severiz, yoksa sevdiğimiz için mi o güzel olur diye soran o eski metafizik soru üzerine düşünmek ne zevkli olurdu! Ama düşünsel gezinti isteğimi kontrol altında tutacağıma ve Lawrence'ın metninden kopmayacağıma söz verdim.

Neyse ki, bizzat onun kişilik etiği güzellik arayışını merkezi temalardan biri yapıyor. İlk Lawrence (1911'de yirmi üç yaşında ölen ve ilk Joachim'in diyaloğunda yeniden hayata gelip, yeniden hayata gelen Joachim'le birlikte yakın zaman içinde yeni (bizim) Lawrence'ın yaz-

dığı diyaloğa giren Lawrence) bir keresinde hayatın estetize edilmesine karşı küçük, kişisel bir savaş açmıştı. Kişilik etiği ondan sonra tekrar moda oldu ve hayatın estetize edilmesi projesine bağlandı. Yeni (bizim) Lawrence'ın kişilik etiğinin (ilk) Lawrence'ın saldırılarına cesurca göğüs gereceğini düşünüyorum. (Bizim) Lawrence'ın kişilik etiğinin baş kahramanlarından biri estetik "nesneleştirme" (bu çirkin ve hayli yetersiz kelimeyi kullanmama izin varsa tabii) olsa da, bu etik hayatın estetize edilmesini ima etmiyor. Zira kendi seçtiğimiz merkezi yaklaşık olarak tutturmak, bizim eski tanıdığımız "kendini mükemmelleştirmek"ten, ama dayatılmış bir "mükemmellik" modeli olmayan bir "kendini mükemmelleştirmek"ten başka nedir ki? Ve dayatılmış bir "mükemmellik" modeli olmayan bir "kendini mükemmelleştirmek", dâhinin sanat eserinden (sadece Kant'ın kuramındaki değil!) başka nedir ki? Neyse (ne olmayı seçmişse) o olan her birey bir sanat eseri (alabildiğince mükemmel), taklit edilemeyen, eşsiz, tek ve mutlak bir sanat eseri değil midir? Böyle bir kişi Lukács'ın *Metaphysics of Tragedy* [Tragedyanın Metafiziği] adlı eserindeki "trajik" kahramana, Platonculuğun ötesine geçmiş Platoncuya, bizzat (bir birey olarak) idealin ta kendisi, idealin salt temsili olan bir bireye benzemez mi? Doğru Lawrence'ın kişilikleri trajik değil, en azında öyle olmaya ihtiyaçları yok. Gerçi Lawrence'ın ulvi karakter lehine yaptığı son ateşli çıkış, onun trajik kahramanı hâlâ bir kişilik etiğinin içten karakteriyle özdeşleştirdiğinden şüphelendirdi beni...

Karakter (kişilik etiği açısından karakter) neyse o olur; neysen o olman, kendi içinde estetik bir niteliktir. Hiç de mükemmel olmasa dahi, içinde bir kendini mükemmelleştirme öğesi barındırır. Her şeyden önce karakter zevk verir. Bize (gözlemcilere) zevk verir. Güzel karakterler ayrıca kendilerinden keyif de alır, zira her keyif, kendinden keyif almayı gerektirir. Ama kendilerinden zevk aldıklarını pek söyleyemeyeceğim, zira narsist değildirler, onlar daha ziyade ötekinden (ötekilerden) zevk alırlar. Ancak, en önemlisi, bu güzel karakterler "estetik bir hayat" sürmezler, zira ötekileri *oldukları* gibi seçerler (tıpkı kendilerini seçtikleri gibi), onları önceden kafasında kurmazlar, onları bir sahneye yerleştirmezler, çünkü sahneyi onlar kurmazlar. Hayat onlar için bir sanat eseri değildir, kendilerini de bir sanat eseri olarak görmezler; sanat eserlerine olan benzerlikleri (bin kere tekrar ettiğim gibi) katılan ve seven gözlemciye görünür.

Lawrence'ın öfke dolu çıkışına tepki vermeyi erteleyip durdum. Çıkışında bir hakikat payı var. Ben bir "klasikçi"yim. Kendimi seçtiğim için, içimdeki "klasikçi"yi de ben seçtim; zaten neysem o olmayı

da seçtim, yani bir klasikçi olmayı da. Bu, felsefede hafifletici bir sebep değildir. Felsefe, nihayetinde, otobiyografi olsa da, sadece nihayetinde öyledir ve filozoflardan kendi portrelerini sunmaları beklenmez; onlar kendilerini ötekilerin yerine koymalı ve Kant'ı bir keresinde dediği gibi, "genişletilmiş bir zihin"le düşünmelidir. Ancak, ben bir filozof değil eski bir öğretmen ve büyükanneyim; kendi portremi çizme ayrıcalığım var. Gene de kendi portremi çizmedim. Klasikçi bir beğenim var, ama benim çizdiğim "güzel karakter" portresi benim kendi portrem değil. Gene de, ulvi karakteri görmezden geldiğimi itiraf ediyorum; onun portresini çizmeye çalışmadım bile, belki de çok karmaşık bir kişilik olduğu ve ben de kötü bir portre ressamı olduğum için.

Ama belki de Lawrence'ı onun kendini anladığı kadar anladım. Modern ahlâki/estetik karakterlerin gösterisinde sahnenin merkezinde trajik kahramanın durmasını istemedim. Güzel bir kişi arketipi bir kadındır, ulvi karakter arketipi ise bir erkek. Bir kadın olarak ben güzel karakteri savundum, Lawrence ise bir erkek olarak ulvi karakteri. Ama yüzümüzü birbirimize dönüp farklılığa inanıyormuş gibi yapmaktan vazgeçersek sadece, o zaman ulvi karakter (erkeğin modern arketipi) için en güçlü savunmayı benim, güzel karakter (kadının modern arketipi) için de en güçlü savunmayı Lawrence'ın yapması gerekir. Ama yarından sonra, belki de geriye hiç güzel kadın veya ulvi erkek kalmayacak; rolleri değişmek için belki de çok geç.

Her başlangıç farazidir, zira her başlangıç sonun başlangıcıdır ve dolayısıyla başlangıç da sona bağlıdır; bu yüzden, psikolojik açıdan güzel karakterle ulvi karakter arasında ne fark olduğu hakkında pek az şey söylenebilir. İki (genetik ve toplumsal) *a priori*'nin farazi eşleşmesi geride bir gerilim bırakır. Kişi kendini seçerken, bu gerilimleri de seçer. Böylece tekrar seçilen gerilimlerin karakterinin, ister güzel ister ulvi olsun, ahlâki karakterin psikolojik yapısıyla bir alakasının olması muhtemeldir.

Gelgelelim, güzel ve ulvi karakterlerin ortak bir yönü vardır: Her ikisi de kendi gerilimini olumlu anlamda seçer; her ikisi de kendi gerilimlerini sever; Lawrence olsa, *amor fati*'den bahsederdi. Gerilimler (iki *a priori* arasındaki gerilimler) de, sözün gelişi, olumsuz anlamda tekrar seçilebilir; onları kendi gerilimlerin olarak seçersin, ama sevmezsin. Böyle olursa, senin karakterin dürüst olmasına rağmen, ne güzel ne de ulvi olacaktır; sen bu geleneksel terimlerle kastedildiği anlamda estetik bir karakter olmazsın. Belki de böyle kişileri estetik açısından tarif etmek için yeni terimler icat etmeliyiz. Örneğin, Joachim ne güzel ne de ulvi. Ama yüce bir dürüstlüğü var.

Lawrence sadece ulvi karakterin gerilimlerinden bahsetti. Ama dengeli, güzel kişilik öncelikle başlangıçta varoluş seçiminde seçilen gerilimlerle gelişir. Adorno, güzelliğin *Homoestase der Tension* [gerilimler arasındaki denge] olduğunu söyler ve Hegel ise bir yerde güzelliğin *dynamisches Gleichgewicht* [dinamik denge] olduğunu söyler. Güzel olmak, ulvi olmaktan veya sadece (güya estetik dışı bir şekilde) dürüst veya yüce olmaktan daha değerli değildir. Gelgelelim güzel bir karakter ötekiler için en keyifli arkadaştır; güzel bir karakter olmak güzel karakterin kendisi için de bir mutluluktur. Güzel bir karakterin acı çekmediğini sanma sakın; yüksek sesle olmasa da, derinden acı çeker, ama gerçek bir şeylerden ötürü acı çeker; en kötü yönü zayıf tahayyülüdür; bu yüzden asla vücut bulmayan hayaletlerden ötürü acı çekmez.

Sana henüz söylemediğim bir şey var (söylemişsem de, unuttum): Karakterin güzelliğinin bir şeyi merkez seçmekle hiçbir alakası yoktur. Bir kişi kendini ahlâklı bir kişi olarak seçerse, iyilik onun merkezi olur; yaklaşık olarak onu tutturmaya çalışır. Ama özgürlükler arasındaki uyum yaklaşık olarak tutturmaya çalışılacak bir merkez değildir. Seçilemez de. Kendini (varoluş seçiminde) seçtiğinde güzel veya ulvi biri olma olasılığını da seçersin, ama bu bir olasılık bile değil de, bir ihtimal olarak kalır. İyiliğin ve güzelliğin özdeşliği metafizik bir fikirdir. İnsan (Platoncu gelenekte) Güzellik Fikri'yle, İyilik Fikri'ni birbirine eşitleyebilir, ama o zaman insan "güzellik" özelliğini estetik içerik ve çağrışımlarından yoksun bırakır. Zira metafizik fikir açısından, duyusal algının nesne ve kaynakları, düşünümsel his ve duygular da dahil olmak üzere, güzellik hiyerarşisinin en altında yer alır veya bu hiyerarşiden tamamen dışlanır. Bu yüzden güzellik tinin merkezindeyse, güzel veya yüce olma ihtimali vardır, diye tekrar edebilirim.

Ama peki ya ters yöndeki bağlantı? İnsan kendini varoluş seçiminde kötü olarak seçip bu yolla güzel veya yüce olma ve güzel veya yüce biri oluş ihtimali bulabilir mi? Bu sorun göründüğünden de ciddi, ama (neyse ki) öğretmenin Nietzsche ve *Parsifal* hakkındaki derslerinde, yani hem senin hem de Lawrence'ın katıldığı derste bundan bahsettiği için burada *ad hoc* [yeri geldikçe bazı] çıkışlar yapmakta özgürüm. Hiç kimsenin varoluş seçiminde kendini kötü olarak seçtiğini sanmıyorum. Shakespeare bu tür bir seçimi III. Richard'a atfediyor olabilir. Ama Gloucester (ilk monoloğunda ilan ettiği gibi) varoluş seçiminde kendini kötü olarak seçmişse bu seçimi kesinlikle gerçeğe dönüşmemiş ve o başarısız olmuştur, zira sonunda kötücüllüğü yüzünden kendinden nefret eder. Ama dünya üzerinde kötülük var. Kötülüğün, varoluş seçiminde kötülüğü seçmekle alakası yok. Ancak, farklılık ka-

tegorisi kapsamında yapılan bir varoluş seçimi kötülük kaynağı olabilir. Gelgelelim, varoluş seçimimizde kendimizi seçmek gerçekten de kötülüğün kaynağıysa, karakter güzel veya yüce olamaz. O zaman şeytani nedir peki? Kötü şeytanın çekimine kapılmak güzelliğin çekimine kapılmaya benzer mi? Anlamıyorum ve belki de hiçbir zaman anlamayacağım.

Üzgünüm, ama görmezlikten gelinen konuya geri dönmeliyim. Doğru, insan hayatının merkezi olarak güzelliği seçmez, varoluş seçiminde kendini "güzel" (veya ulvi) olarak seçmez. Ama güzel karakter gene de bir doğum günü hediyesi değildir. Güzellik normalde insanın geliştirdiği bir şeydir. Güzelliğin geliştirilmesi, pek çok şeyin yanı sıra duyguların, özellikle de ötekilerle olan ilişkilerimizde duygusal derinliğin ve yoğunluğun geliştirilmesini ve ayrıca beğeni ve inceliğin ve şen *Lebensgefühl*'ün geliştirilmesini gerektirir. Onun bilincinde olsun ya da olmasın bir karakter güzel olabilir; çoğunlukla bilincinde değildir. İnsan kendi karakter güzelliğini bilinçdışı geliştirir; güzel şeyler geliştirerek, etrafında güzellik yaratarak, çevresini kendi kişiliğine uyacak şekilde (belki gene tamamen bilinçdışı) dönüştürerek. Lawrence'ın beğeni ve güzel şeyleri önemseme hakkında söylediklerinden hoşlandım. Ama insanın kendi karakteri ne olursa olsun etrafında güzel bir çevre yaratabileceğini eklemeyi unutmuş. Daha eski zamanlarda (benim büyükannemin zamanında) âdetlere bağlı insanlar, ister aristokrat, ister burjuva, isterse asil olsunlar, bunu gelenekleri izleyerek yaparlardı. Bazen kişilerin etraflarını saran tüm güzellikte bireyselliğin küçük bir dokunuşu gizliydi. Eğer İngiltere'de zevkli bir Elizabeth dönemi malikânesinde doğmuşsan, bir çalı veya bir çiçek tarhındaki veya bir mobilya veya resimdeki güzeli çirkinden ayırmayı daha bebekken öğrenme şansın daha çok olurdu. Şimdi zarif gelenekler öldüğüne göre, hem zarafet hem de güzellik duyusu bireysel başarılar olacaktır. Ama, yazık ki, birey (benim onu kavradığım haliyle) istisnadır; güzel birey de istisnalar arasında istisnadır. Bireyin bir çevresi vardır, ötekiler sadece onun etrafındaki şeylerdir. İnsanın etrafındaki şeyler göze güzel görünebilir, ama etrafında oldukları kişinin kişiliğiyle alakaları yoktur. Kişinin etrafındaki şeyler geleneği değil, modayı; özeni (veya özensizliği) değil, serveti (veya yoksulluğu) yansıtır... Ama görüyorsun, kaçınmaya söz verdiğim bir şey yaptım: Kendi gençliğimin zamanını kendi yaşlılığımın zamanıyla karşılaştırdım, bunu ciddiye alma. Yorulmuş olmalıyım. Yarın devam edeyim.

Canım benim, yavaş yavaş ikinci (yoksa üçüncü mü?) soruna geliyorum. "Tekboyutlu insan" terimi artık herhangi bir şeyi temsil etme-

yi bırakmış insanların temsil edici özelliklerini iyi anlatıyor. Tamamen biçimsel âdetler, yani bir gelenekten geriye kalanlar tinsiz olmasına rağmen temsilidir. Hegel onların "müspet" olduğundan bahseder. Hegelci bir dille konuşmak (bana yakışmıyor, biliyorum, ama sırf kolaylık olsun diye yapıyorum) gerekirse, bu müspetliğin olumsuzlanması lazımdır. Olumsal kişi müspetliği olumsuzlayarak olumsallığının farkına varır. Olumsuzlanmanın olumsuzlanması ise tinin ve biçimin birliğini, bir tür uyumu geri kurmaktır, ancak bu sefer varoluş seçimiyle kendini seçmiş bir bireyin sebatının gücüyle. Benim uyum dediğim (belki de Hegel bunu zaten dedi?) budur işte. Bir alternatif daha var: öznel tin tarafından olumsuzlandıktan sonra temsili mahiyetini yitiren salt biçimsel ve müspet dış bir rehberliğe güvenmek. Bunlar işte geçmişleri (ve gelecekleri) olmayan töreler, mutlak şimdiki zamanın içine gömülü törelerdir. Moda olan ne varsa, hepsi yol gösterici bir noktadır. Öteki tarafından yönlendirilen kişilere özgün töreler olmayan töreler yol gösterir, yani yaşayan tinin içinde hiç ikamet etmediği için bu yüzden asla da terk etmediği boş biçimler; yani moda. Modayı takip etmek kolaydır. İnsan ötekilerin ne yaptığını gözler ve aynısını yapar, hiç düşünümde bulunmadan, düşünmeden, bunun doğru mu yanlış mı olduğunu kendine sormadan. Tek boyutlu kişilerin gözlemleri pragmatik türdendir; zaten kendi başına ötekilerin davranışlarının taklidi olanı, kendisi de taklit etme amacıyla gözler; yani gölgenin gölgesini gözler. Taklit etik geleneğe çok da yabancı değildir. Mecazi olarak ahlâki merkezde duran, kusursuz ahlâklı kişiyi taklit ettiğimizi (Lawrence'ın diyaloğundaki) Joachim'den öğrendim. Ama modanın taklidi ahlâki kaygıları ortadan kaldırdığı için, vicdan susar, öznellik yüzeyselleşir ve gittikçe sığlaşır. İnsan güruhundan altta kalmamak ve tam da onun beklediği şeyleri yapmak için, tüm ilgi ötekilerin ne yaptığını bulmaya sarf edilir. Duygusal zenginlik katılımın çokluğuna, bu katılımlara eşlik eden düşünüme ve insanın kendi hakkındaki düşünümlerine bağlıdır; bu yüzden, ötekinin yönlendirdiği bir kişi derinliğini yitirir. Açıkça söylemek gerekirse, tek boyutlu değil, iki boyutlu olur, ama Marcuse bu görünüm hakkında ilginç bir kitap yazdığı ve bu görünüme "tek boyutlu insan" adını verdiği için, onun bu çok şey anlatan metaforunu kullanmayı seviyorum.

Dün yazdığım birkaç cümleyi tekrar okuduktan sonra, hüzne benzer bir şeyin pençesine düştüm. Yaşlı olduğum için mi gerçekten her şeyi kasvetli görüyorum, yoksa gerçek felaketlere dair bir önsezim mi var? Bazen öyle geliyor ki, güzel olumsal kişi belki de tarihsel bir anlığına aramızda belirdi... yani o bir istisna, sadece güzel kişilerin nor-

malde nadir oldukları anlamında değil, aynı zamanda yakında onlardan bir tane bile kalmayacağı anlamında bir istisna. Salt plastik sanatlara ait olmaktan kurtulmak modern mucizenin koşuluydu: Güzellik basit, gündelik olanda, gelgelelim onların olağan istisnalarında, bireyselliklerinde vücut buldu. Ne plastik sanatlara ne de müziğe ait olan, ötekilerin yönlendirdiği kişiler, tek boyutlu olduklarına bakılırsa güzelliği sonsuza dek süpürüp götürmüşler midir? Öğretmeninin belli bir beğeniyle alıntıladığı, Nietzsche'nin o sözlerini unutmadım: Zincirlere vurulu halde dans etmek belki daha kolaydır. Bunun hakkında düşünüp duruyorum.

Sanat biçimiyle güzel karakter arasındaki paralellik hakkında düşünüp duruyorum. Sanat biçimleri de kendilerini özgürleştirmiştir, kendi zincirlerinden kurtulmuştur; özgürleşmenin (yaklaşık üç yüzyıl boyunca süren) tarihsel anında, sıfırdan başlayarak yüce, üçboyutlu ve bireysel arketip sanat eserleri yaratıldı. Ama özgürleşmeden büyük bir özgürlük doğdu ve bu gelenek öyle çabuk tüketildi ki, artık her ağaç herhangi bir meyve verebilir hale geldi, zira ağaçlar (janrlar) arasındaki fark kaldırıldı. Ancak, hepsi de küçük, birbirine çok benzer meyveler verdi; bunlar pek yenilebilir meyveler değildi. Sanat dünyasının sakinleri sürekli yenilik peşinde koştu, gelgelelim sanat dünyasının güneşi altında yeni hiçbir şey olmadı.

Üzgünüm, kendimi tekrar edip duruyorum. Önceki mektuplardan birinde harika arkadaşlarımızı, ebediyen bizimle olacak tüm sanat eserlerini göstererek seni teselli etmeye çalışmıştım. Kendimi tam olarak ikna edememişim. Zira sanat eserlerinin başına gelenin aynısı karakterlerin de başına gelmişse, güzel karakter (Adorno'nun yorumunda müzikal güzellik) ve de ulvi karakter, hemencecik gözden kaybolacak ve yerini tek boyutlu insana bırakacak şekilde bir anlığına aramızda bulunduysa, sanat eseri-arkadaşlarımızın "ebediliği" kısa ömürlü olurdu. Sanat eserleri, kadınlar ve erkekler anlamları için onları ziyaret etmeyi sürdürdüğü müddetçe anlam bakımından tükenmez; kadın ve erkekler onları sırf oldukları şeyin hatırına sevdikleri müddetçe sevilebilirler ve sadece üçboyutlu kadın ve erkekler sanat eserlerinde anlam ararlar ve onları sırf oldukları şeyin hatırına severler. Güzel ve ulvi karakterler olmadan, ne yazık ki, *interpretandum* [yorum] olmaz, zira yorumcular olmadan *interpretandum* olmaz.

Fifi, canım, senin üçüncü ve dördüncü sorunu gözden kaçırıp, hemencecik beşincisine atladığımı şimdi fark ettim. Evet, haklısın, hem güzel karakterin hem de ulvi karakterin bir hayat tarzıyla alakası vardır. Hayatlarını, hayatları karakterlerine denk olacak şekilde idame

ederler. Gelgelelim, her güzel karakterin ve her ulvi karakterin hayat biçimi eşsiz olduğu için, onların hayat idameleri hakkında genel pek az şey söylenebilir. Gene de, sen sorduğuna göre, ben de cevap vereceğim. Birkaç genelleme yapıp Lawrence'ı gene kızdırmaktan başka çarem yok, zira sadece güzel karakterler hakkında konuşacağım.

Öncelikle temsili birkaç güzel karakter zikredeceğim: Jane Austen, George Sand, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt. Hepsi de kadın elbette, zira, dediğim gibi, çoğu ulvi karakter erkeklerken, çoğu güzel karakter de kadınlardır (gerçi bir zamanlar aralarındaki en güzel karakter olan bir adam tanımıştım). Verdiğim örneklerin bir başka sorunu daha var: Karakter güzelliğinin gündelik hayatta belirdiğinde ve ün veya yaratıcı mükemmeliyetle alakasının olmadığında ısrar etmiş olsam da, verdiğim örneklerin hepsi de tanınmış kadınlar. Ama onlara gönderme yapmadan duramayacağım, zira onların yerine teyzem Sissi'den bahsetmiş olsaydım (ki çok güzel bir kişiliktir!) onu kişisel olarak tanımadığın için verdiğim örnek bir işine yaramazdı. Ve Lawrence (ki bu mektubu ona da göstereceksin) onun adını bile duymamıştır. Bir uzlaşma yapmak zorundayız. Tanınmış simalar aynı zamanda aklımda ne olduğunu da açıkça gösterecek.

Jane Austen, George Sand, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt... Bu kadınların hiçbirinin bildik anlamda "mutlu" olduğu söylenemez. Hepsi de ya gerçekten ya da mecazi anlamda birer sürgündü; hepsi zor bir hayat sürdü. Hiçbiri hayatını sonuna dek yaşamadı; Rosa Luxemburg suikasta kurban gitti. Gene de güzeldiler... ve mutluydular! Güvensizlik yüzünden keyifsiz olup acı çekmediler, asil karakterlerdi, özgürlüklerini sürekli dengede tuttular. Bu dört kadının dördü de etraflarını güzelliklerle çevirdi, güzelliği sevdi, tıpkı iyi sohbetleri ve iyi arkadaşlıkları sevdikleri gibi. Sadık arkadaşlardı ve arkadaşlıklar, duygusal bağlar ve bağlılıklar kurdular. Doğal olarak, doğanın güzelliklerini de sevdiler. Duygusal derinlikleri ve zenginlikleri olan kadınlardı.

Gelgelelim, bu güzel karakterler bildik anlamda mutlu değillerdi; antik Yunan'da kastedilen anlamda mutluydular. Stoacı bir anlamda değil, Aristotelesçi, hatta belki de Epikürcü bir anlamda mutluydular. Lawrence yazdığı diyalogda Epikürcülüğü savunmuştu. Onun bahsettiği ulvi karakterlerin Epikürcü ideallerle hiçbir alakalarının olmadığı neden aklına gelmedi? Oysa benim güzel karakterlerim bu saygıdeğer geleneğin ideallerine uygun yaşıyorlardı, en azından yaşayabilirlerdi.

Ama bu tamamen yanlış! Bu mektubu atıp yenisine başlamam lazım. Benim güzel karakterlerim ne bildik anlamda ne de antik Yunan'da kastedilen anlamda mutluydular. Stoacılara benzemiyorlardı

(Phalaris'in kötü şöhretli boğasının içinde kendilerini mutlu hissetmezlerdi) ama onların mutlulukları Aristotelesçi veya Epikürcü bir mutluluk türü de değildi. Coşku, hayat sevgisi ve neşe Aristotelesçi erdemler değildir, hatta etik veya düşünsel erdemlerin duygusal eğilimleri dahi değildir. Epikürcü bir mutluluk türü insanın acılara sırt çevirmesini ve onlara aldırmamasını gerektirir, ama modern bir insanın mutluluğu acıyı da kapsar. Hayat sonuna dek yaşandığında güzeldir.

Kimse iyi bir kişiden yüce değildir. Lawrence (ya da Joachim) Kant'tan bir alıntı yapmıştı: İyi bir kişinin iyi niyeti mücevher gibi parlar. İyi bir kişi yaşayan bir Ütopyadır. İyi bir kişiden daha fazla Ütopyacı bir şey yoktur. Hürmet iyi kişinin hakkıdır... ve hürmetimizi de kazanır.

Güzel bir karakterin iyilik veya mükemmeliyette, iyi bir karaktere her nasılsa eklenmiş bir "fazlalığı" yoktur. *Güzel bir karakter ahlâklı karakterdeki Ütopyacı olmayan bir öğeyi temsil eder.* İyi kişi mutluluğa layıktır; güzel kişiyse gerçekte mutlu olan (kaba anlamıyla değil) iyi kişidir. İyiliği yaklaşık olarak tutturur (iyilik onun merkezidir); güzelliği bir lütuftur, inayetle gelen bir yetenektir, ama o aynı zamanda bu yeteneği geliştirir de.

Güzel karakterler, layık oldukları şeye (mutluluğa) kavuşan iyi karakterlerdir. Bu yüzden güzel karakterin görülmesi mutluluk vaadidir (*la promesse du bonheur*). *Güzel karakter Tanrı'nın unuttuğu bir dünyada tek güzellik vaadidir.*

Mutluluğu vaat eder, zira (bildik anlamda olmasa da) mutludur; dolayısıyla iyilik ve mutluluğun birliği olasılığını vücuda getirir. Üstelik, mutluluğu sadece vaat etmekle kalmaz, kısacık bir süreliğine de olsa, bizi mutlu da eder. Çıkarı olmayan (ama asla tutkusuz, kayıtsız olmayan) seyirciyi mutlu eder.

Yerine getirmem gereken bir görevim daha kaldı: Lawrence'ı memnun etmek ve ona hakkını vermek. Bir kere ulvi karakteri görmezden geldim, gerçi bunun çok kişisel bir nedeni vardı: Bu övgü şarkısını kimse Lawrence'tan daha etkili ve güzel söyleyemez, o yüzden ben denemedim bile. Ulvi karakter mutluluk vaadi değildir; o asla mutlu değildir. Talih tarafından yetenekler, zenginlikler ve onu seven arkadaşlar verilerek kayırılmış olabilir; gene de asla mutlu olamaz, çünkü dünyaya kasvetli gözlerle bakar ve dünya da ona sefil bir ikametgâh gibi gözükür. Ama melankolik bir karakterin büyük gerilimi, onun mutlak arayışı, mutlağın daha azı karşısında kapıldığı ümitsizlik de, en azından bizim dünyamızda bir vaattir. Ulvi kişi ihtişam vaadidir. Bir

zamanlar, örneğin Hamlet'in zamanında melankolik karakterler prens olabiliyordu; muhteşem eylemlerde bulunabiliyor, ihtişamı temsil ediyorlardı. Şimdiyse, melankolik karakterler görevsiz kaldı ve normalde içlerindeki gerilimi yanlış yerlerde açığa bırakıyorlar veya bu gerilimleri açığa bırakamadıkları için ümitsizliğe kapılıyorlar.

Yüzyılımız sahte veya taklit ihtişam taşıyan bir sürü lider gördü. Sonuç olarak, böyle bir "yücelik", haklı olarak değer kaybetti ve şüphe uyandırmaya başladı. Ama gene de, vasatlığın ihtişama tercih edilebilir olduğu çıkarımı yüz kızartacak kadar yanlıştır. Artık ortada trajedi kalmaması trajik karakterin yüceliğini hükümsüz kılmaz. Melankolik karakterler içlerinde trajik birer karakter olma potansiyeli taşırlar; onlar trajik durumlarda olmayan trajik karakterlerdir. Hepsi çok katı anlamda ahlâklı kişiler değildir, ama ahlâklılığı ilk sıraya yerleştirirler; Hamlet'in Horatio'yu ilk sıraya yerleştirmesi gibi.

Ulvi karakterler hayati önem taşıyan şeyler vaat ederler, ama ancak olumsuz bir şekilde: Bir yandan, sahte ihtişamı ödünç alınmış şaşaasından çekip sıyırırlar; öte yandan tragedyanın olmadığı bir durumda tragedya potansiyeli taşırlar.

Lawrence'ın ihtişamın iki yorumu arasında kararsız kaldığını fark ettim; bir keresinde ihtişamı kendini farklılık kategorisi kapsamında seçmekle, ancak başka bir sefer de kendini evrensellik kategorisi kapsamında seçmekle özdeşleştirdi. Bense ihtişamı sadece ulvi kişiyle özdeşleştiriyorum ve ulvi kişiyi varoluş seçiminde iyiliği seçmekten kaynaklanan bir karakter-tip olarak ele alıyorum. Büyük bir yaratıcılık da yücelik terimleriyle tarif edilebilir, ama yüce bir sanatçının sanatı yüce bir sanat olsa da, yüce sanatın kendi başına sanatçının kendisine ihtişam bağışladığını sanmıyorum.

Mektubumu burada bitirmek istiyordum, ama bunu yapamayacağım, zira sana hâlâ bir açıklama borçluyum. Kadınların karakterini güzellikle ve erkeklerin karakterini ulviyetle bağlantılandırmak uzun bir geçmişi olan gözde (ve daha az gözde) bir felsefe geleneğidir. Kant, gençliğindeki büyüleyici eserlerin birinde, ikinci bölümde "kadın ve erkekler arasındaki ulvi ve güzeller"den benzer bir tavırla bahseder. Kant güzel karakter neşeliyken, ulvi karakterin melankolik olduğunu kabul eder, gelgelelim güzel (kadın) karakteri, sıralamada, ulvi karakterin altına yerleştirir. Ancak, bir kişilik etiği açısından konuşursak, Kant'ın güzel karakter hakkındaki tarifi bizim işimizi de neredeyse kusursuz görür. Bu aşağıdaki alıntıyı yapabiliyorum, çünkü sınıfımdaki öğrencilere okumuştum. Kant şöyle yazar: Kadınlar, "Haksızlık olduğu için değil, çirkin olduğu için kötülükten kaçınırlar, ve onlar için erdemli dav-

ranış, gerektiğinden değil, mecburiyetten değil, suçluluktan değil, ahlâki açıdan güzeldir.'" Fena değil, hiç de fena değil. İnsan bir kişilik etiğinin ruhuna uygun olarak göstergeleri tersine çevirebilir ve "kadın"ın, yani güzel karakterin "erkek"ten, yani ulvi karakterden üstün olduğunu söyleyebilir. Ama bunu yapmayacağım. Çünkü güzellikle ulviyeti karşılaştırmanın bir yolu yok. Ve lütfen dikkatli ol; güzel karakterde vücut bulan mutluluk vaadinin geleneksel "kurtarıcı kadın" imgeleriyle kesinlikle alakası yoktur. Hiçbir kadın, hiçbir melankolik adamı, kendini arada yitirmeksizin "kurtarmamıştır." O yüzden dikkatli ol.

Burada bitiriyorum, canım. Devam etmem için kendimi daha iyi hissetmem lazım.

Büyükannen

Fifi'den Büyükannesine

Canım benim,

Benim kaygılarımı sormuştum ve bak ne hale geldin (senin tüm neşeni kaçırdım), kasvetim seni de kasvetli yaptı. Beni neşelendireceğini sanmıştım; şimdi seni neşelendirme sırası bende. Ama seni neşelendirmek yerine cevapsız bıraktığın sorularımı yanıtlaman için seni gene sıkıştırmak zorundayım. Ve onların arasına yeni bir soru daha eklemem gerek. Öncelikle, Lawrence'ın yazısındaki Vera'nın mutluluk tarifini beğenmiştin: Kendini evrensellik kategorisi kapsamında mı, yoksa farklılık kategorisi kapsamında mı seçtiğini asla öğrenmeyen kişiye mutlu denir. Dolayısıyla tüm hayatı boyunca ahlâklı kalan ve yeteneklerini sonuna kadar geliştiren kişi mutludur. Hatırlarsın, Lawrence'ın kendisi bile bu cevaptan tatmin olmamıştı, zira insanın son gününe kadar mutluluğu beklemediğinde ısrar etmişti; ama sen bu formülden hoşlandın, onu onayladın. Ve şimdiyse mutluluktan tamamen farklı bir şekilde bahsediyor gibi duruyorsun. Şimdi de uyumlu (güzel) kişilerin birer mutluluk vaadi olduklarını söyledin. Onların bildik ve bayağı anlamda olmasa da, aslında mutlu olduklarını da ekledin. Ama onların mutluluğunu ne oluşturur, bunu dile getirmedin. Eğer mutluluk tama-

* *"werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht, aber weil es häßlich ist, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen solche, die sittlich schön sein. Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit..."*

men öznel bir deneyimse, suskunluğun meşru; insan tamamen olumsal, öznel bir duygulanım hakkında hiçbir şey söyleyemez. Ama mutluluğu güzellikle, yani tamamen öznel bir deneyim olmayan bir şeyle bağdaştırdın. Seni tekrar sıkıştırayım: Mutluluk nedir? Mutluluğu, güzellik sevgisiyle, keyifle, zevk almakla veya tahayyül oyunuyla ne birleştirir? Güzel karakterin, mutluluk vaadinin veya bizzat mutluluğun "lütuf" olması ne anlama gelir? Lütuf nedir? Bu sırf "hak edilmemiş" anlamına mı gelir?

Bana borçlu olduğun tüm yanıtların bir şekilde bu konuyla ilgisi var. Duygulardan genel olarak bahsetmek istemediğini anlıyorum, tıpkı güzel bir kişinin duygusal dünyasının zengin ve derin (ya da yoğun?) vs olduğunu anladığım gibi, ama gene de sevgiden pek çok kez güzellik sevgisi, doğa vs sevgisi olarak bahsettin, ama salt *simpliciter* [sade] sevgi olarak bahsetmedin. Mutluluk vaadine sevgi de dahil mi? Sen (bir yerde) bazı Platoncuların ikileminden (sevdiğimiz güzeldir-güzeli severiz ikileminden) bahsettin. Onların bu ikilemi çözmesi kolay; güzel tinler güzel olan her şeyi sever; her ikisi de güzeldir, zira her ikisi de en yüce güzelliğin bir parçasıdır, sade güzelliğin, bizzat Güzelliğin. Ama biz sadece güzel şeyleri mi severiz? Ve sadece güzellik sevgisi mi mutluluk vaadinin bir parçasıdır? Ya da sırf mutluluğun bir parçasıdır? En tuhaf sorumu da tekrarlayacağım: İnsan özgürlük, güzellik, sevgi gibi soyutlamaları sevebilir mi?

Özgürlük, güzellik ve özellikle de sevgiyle...

Torunun Fifi

Bayan Sophie Meller'dan Torunu Fifi'ye

Canım Fifi,

Önemli pek çok soruya yanıt vermeden mektubumu yarıda kestiğim için beni azarlamanı hak ettim. Kendimi kötü bir ruh haline soktum, ama bunun seninle hiçbir alakası yok. Çok geçmeden o ruh halinden çıktım. Teybe bir plak koydum, neredeyse gelişigüzel seçerek, ama şanslı bir seçim yapmışım. Glenn Gould Beethoven'in Bagatelle'lerini, kısa piyano parçalarını çalmaya başladı. En sevdiğim piyano parçaları değildir bunlar, ama işe bak ki, sıra dışı, tarifi imkânsız bir şey duydum: Gelecek ay sen geldiğinde birlikte dinleriz. Aniden, "sa-

adet" denilebilecek bir şey hissettim; dünyayı, yaşadığım zamanı, her şeyi sevdim; aniden komik bir şekilde duygusallaştım. Benim için hiç kaygılanma, canım.

Haklısın, Vera'nın mutluluk kavrayışını Lawrence'tan daha çok onayladım. Ama "mutluluk" öyle belirsiz, çok anlamlı bir kelimedir ki, o kadar farklı, heterojen deneyimlere tekabül eder ki, birinin Vera'nın öne sürdüklerini bir mutluluk tarifiyle karıştıracağı hiç aklıma gelmedi. Birkaç hafta önce, eski bir arkadaşım Profesör Horius (puro içen uzun, kel beyefendiyi hatırlarsın belki) bana yakında Viyana'daki bir konferansta sunacağı konuşmanın taslaklarını yolladı. Konuşma mutluluk ve iyi hayatla ilgiliydi. Sıkıcı, hayli kuru ve hafifçe didaktik bir konuşmaydı. Ama ondan birkaç şey öğrendim.

Profesör Horius üç felsefi mutluluk anlayışı belirliyor: Öznel mutluluk anlayışı, nesnel mutluluk anlayışı ve bu ikisinin kombinasyonları. Bu üç anlayışın geliştirilmesi çok karmaşık, bir sürü dönemeç ve sapaklarla dolu bir yol izliyor. Ben sana basitleştirerek anlatacağım. İlk olarak, insan, mutluluğu öznel bir deneyim olarak tarif edebilir: Kendini neyin mutlu veya mutsuz edeceğini en iyi herkesin kendisi bilir, o deneyimi yaşayan kişiden daha iyi kimse bilemez. İnsan mutluluğu tartışamaz. İki kişi aynı şeye sahip olabilir, aynı şeyi elde edebilir ve aynı şeyi yitirebilir; biri mutlu olduğunu söylerken, öteki mutsuz olduğunu söyleyecektir: Bu konuda tarafsız bir yargı veya değerlendirme yoktur. İkinci olarak, bir kişinin mutluluğunun bileşenleri veya koşulları hakkında genelgeçer tarifler olabilir. Bunlar herkes, çoğu kişi veya birkaç kişi tarafından kabul görebilir; ama insan böyle bir tanımı benimseyen bir grubun üyesiyse, kendi mutluluk veya mutsuzluk deneyimini de nesnel bir incelemeye tabi tutar. O zaman tarafsız bir yargıç (kişinin kendi öznel deneyimine bakmaksızın) bu kişiye mutlu ya da mutsuz olduğunu söyler. Üçüncü olarak, bu iki anlayışın ortak kombinasyonları yapılabilir. Profesör Horius bu tür kombinasyonlardan pek çoğunu, özellikle de Hegelci kombinasyonu tartıştı. Vera'nın önerisini belki de Lawrence'tan daha çok onaylarken, kafamda nesnel bir mutluluk anlayışı vardı, yani özellikleri birkaç kişi tarafından kabul gören bir tür nesnel tarif. Bu sefer bu özellikler, bir varoluş seçimi yaptıklarının ve bu seçimin beraberinde getirdiği risklerin farkında olan kişiler tarafından kabul görüyordu. Vera Lawrence'a sesleniyordu, o varoluş felsefesini zaten kabul etmiş olan ve bir varoluş seçimi yaptığının farkında olan bir kişiye sesleniyordu. Görünmez bir cemaatin bir üyesine sesleniyordu. Vera'nın bahsettiği mutluluk kriteri bu görünmez cemaatin paylaşması gereken nesnel bir kriterdir.

Fark ettiğin gibi, nesnel bir kriter de en azından olumsuz bir anlamda öznel deneyimlere göndermede bulunabilir. Zira aynı zamanda belli bir kadere bağlı olan ahlâklı bir kişi için tahayyül edilebilecek en korkunç deneyim bir yanda ahlâklılık seçeneğinin, öte yanda da farklılık kategorisi kapsamında yapılan bağlılığın (örneğin Lawrence'ın durumunda filozof olmanın) durduğu bir seçimle karşı karşıya kalmaktır. Bir kişi, bu kavşağa asla gelmezse, hayat (şans? inayet?) onu, başına geldiği takdirde ölümüne kadar kara bir leke olarak izleyecek bu deneyimden sakınırsa, mutludur (ya da kriterden sadece nesnel anlamıyla bahsedersek, şanslıdır). Güzellik lütfu bile böyle bir sınamada solar. Böyle bir sınamadan geçen bir kişi güzel (mutlu) bir kişi olarak kalamaz (bir zamanlar böyle biri olsa bile). Gerçi ulvi bir karakter olarak kalabilir (veya ulvi bir karakter olabilir).

Farklı mutluluk türlerine geri döneyim. Vera'nın mutluluk hakkında anlattığı hikâye nesneldi, gerçi öznel bir yanı da (korkunç bir deneyimin yokluğu) vardı. Bu yüzden ölümünden önce kimsenin aslında mutlu olmadığını söyleyebilir. İnsan başka, daha geniş, daha müspet, nesnel bir sürü mutluluk kriteri bulabilir. Modern öncesi dünyada, tüm kadın ve erkekler nesnel mutluluk kriterini kabul ediyordu, ama şimdilerde nesnel kriter sadece ötekinin yönlendirdiği, tek boyutlu kişilerin algısını biçimlendiriyor. Profesör Horius bunları kısaca tartıştı. Parası olmak, büyük bir evde yaşamak, zengin bir adamla evlenmek, gıpta edilen, bol para getiren bir işte çalışmak; bu örneklerin hepsi birer nesnel mutluluk kriteri örneğidir. Ama bunların izlediği yolları incelemeye değer bulmadığımı anlamışsındır.

Nasıl düşündüğümü biliyorsun. Güzel bireyler, uyumlu kişiler mutludur. Profesör Horius'a bu konuda yazıp, bu nesnel tipi gözden kaçırdığını söyledim. Bu nesnel bir tariftir, diye devam ettim, zira size (Profesör Horius'a) kimin uyumlu, kimin uyumsuz olduğunu nesnel bir şekilde tarif edebilirim; güzel karakterlerin nesnel bir gözlemcisi muhtemelen benimle hemfikir olur ve beni anlardı. Profesör Horius kısaca cevap verdi. Değindiğim noktayı beğenmiş ama "nesnel" kelimesini yerinde kullanmadığımı da eklemiş. Zira onun nazarında, bildik (ya da görünüşte bildik) bir öznel deneyime dayanarak görünüşte nesnel bir kriter yaratmışım. Benim bahsettiğim uyum, özgür tahayyül oyunu, gözlemcinin öznel bir deneyimiyken, mutluluk failin nesnel deneyimiymiş. Bu iki deneyim arasındaki uyum olumsalmış ya da bu uyum "önceden kurulmuşsa" bunu bilemezmişiz. Zira ampirik düzeyde, diye devam ediyor profesör, kendini mutsuz hisseden karakterler, gözlemciye güzel görünebilirlermiş. Profesör ayrıca, ancak lütfun aşkın kaynak-

larından bahsetseydim, iyi bir noktaya değinmiş olacağımı ekledi.

Ben bir filozof değilim ve sunacak argümanlarım yok, ama hâlâ Profesör Horius'un haksız olduğunu düşünüyorum. Zira, varoluşçu düşünürlerden oluşan bir cemaati tahayyül edebiliyorsam, başka (görünmez) bir cemaat de tahayyül edebilirim; bu cemaatteki kişiler, karakterleri (aynı zamanda) estetik olarak yargılarlar; bir "güzel karakter"in kendi çeşitli özgürlüklerini sürekli müzikal-uyumlu bir şekilde geliştirip bu yolla mutlu bir bileşim elde eden ahlâklı bir kişi olduğunda hemfikirdirler. Bu (görünmez) cemaatin üyeleri için, güzellik sevgisi anlık bir mutluluk verir (ve bu da mutluluk vaadidir). Şu üç şey arasındaki paradoksu bütünleyen de budur: Güzeli bizim sevgimiz güzel kılar –sevdiğimiz şey güzelliktir– önceden kurulan uyum.

Trajik kader (ulvi karakterin görünmesi) de bizi yüceltir. Trajik kader, özellikle de kurgusal bir varlığın değil de yaşayan bir varlığın trajik kaderi seni sarstığında, tepeden tırnağa sarsılırsın, ama bırak bu deneyimle mutlu olmayı, kimse gördüklerinin hoşuna gittiğini veya bundan keyif aldığını bile söyleyemez. Edebiyat, genel olarak kurgu ise tamamen farklıdır. Bunun hakkında yazacak zamanım yok ama gene de bir şey itiraf edeceğim. Ben çocukken babam bizi tiyatroya, özellikle de operaya götürürdü; operayı çok severdi o. Trajedi, kan ve ölümle sonuçlanan bir oyunu seyrettikten sonra, en güzel ruh hali içerisinde, büyük bir neşeyle eve dönerdim; oysa komedi beni öyle hüzünlendirirdi ki neredeyse gözyaşlarına kapılırdım. Bana niye böyle olduğunu hiç anlamadım ve hâlâ da anlamıyorum, çünkü iş yaşayan bir varlığın trajik kaderine geldiğinde, kendimi asla neşe dolu hissetmedim. Genelde, gerçek hayattaki bir felaketle karşılaştığımızda mutlu olmanın yanlış olduğunu hissederiz ve bu yüzden mutlu olmayız. Kurgu bizi etik sorumluluktan kurtarır, böylece suçluluk duymadan neşeli olabiliriz ama bu, neden gerçekten de neşeli olduğumuzu açıklamıyor. Bu karmakarışık deneyim yoksa dış bir itkinin bir tür dengelenmesi, duygusal sağlımızı koruma amaçlı bir hayatta kalma içgüdüsü müdür? Ama belki de benim deneyimim tamamen özneldir ve sadece kişisel bir psikolojiyle ilgilidir. Eğer öyleyse buna aldırma lütfen.

Gene mi konuyu dağıttım? Sevgi, elbette... bana sevgiyi sormuştun. Ne kadar mutluluk deneyimi varsa, o kadar da sevgi çeşidi vardır. Onları kim saymış ki? İyi kitapları, müziği, ağaçlarımı, köpeklerimi ve kedilerimi severim; gün ışığını ve kar yağışını severim; meltemi severim; yürümeyi severim; evimi severim; iyi bir sohbeti severim; etrafımda insanların olmasını severim; yalnız kalmayı severim; bir kadeh şarap içmeyi severim; eski öğrencilerimi severim; birkaç dostumu se-

verim; Johnny'yi sevdiğim gibi seni de severim canım. Bildiğin gibi, geçen hafta seksen beşime bastım. Ve hâlâ elli beş yıl önce otuz iki yaşındayken ölüp, beni, sevecek üç küçük çocukla bırakan David'imi seviyorum.

Şimdi sevgiden bahsederken hayırseverliği kastetmiyorum. Hayırseverlik bir erdemdir; hayırsever olmak bir iyilik sorunudur. Benim bahsettiğim sevgi çeşidi mutluluğa daha yakın. Hoş bir duygu. Hayatı, hayat hakkındaki hislerimizi (*Lebensgefühl*) güzelleştirir. Belki Spinoza da tinin daha üst bir mükemmellik aşamasına çıkmasından bahsederken benzer bir şey söylemişti. Benim aklımdaki sevgi çeşidi bizi güçlendirir ve neşelendirir. Neşe ve güç birbirine aittir. Sabah eğer kalbinde sevgiyle uyanırsan, güne iyi bir ruh haliyle başlarsın, güzel bir gün olur, yoğun ve verimli. 805

Evet, başka sevgi çeşitleri de var. Bir Amerikalının (adını hatırlamıyorum) kitabında iki sevgi çeşidi olduğunu okumuştum: B-sevgisi ve V-sevgisi, yani bağımlılık (ya da başarısızlık mıydı?) sevgisi ve varlık sevgisi (ya da varlığa duyulan sevgi miydi?). Benim aklımdaki sevgi çeşidi varlık sevgisi (varlığa duyulan sevgi): Varlığa. Bir kitapta (başka birinin kitabında) sevginin bir duygudan ziyade duygusal bir eğilim olduğunu okumuştum. İnsan birini seviyorsa, örneğin, duruma bağlı olarak farklı duygusal hallere girmeye eğilimlidir. Örneğin, bir adam sevdiği sevgisine karşılık vermiyorsa hüzünlenir; sevdiği ciddi bir hastalığa yakalandıysa paniğe kapılır; sevdiği başarılı olduğunda memnun olur vs. Bunun, birçok sevgi çeşidinin dinamiklerinin iyi bir tarifi olduğunu düşünüyorum. Örneğin, ağaçları severim, yani kirlilik en sevdiğim çamlardan birine zarar verirse, bu beni hüzünlendirir. Bu açıdan, neredeyse tüm sevgi çeşitleri (hepsi olmasa da) duygusal eğilimler olarak tarif edilebilir. B-sevgisi ve V-sevgisi arasındaki fark da belki bunların farklı eğilimler olmasıdır; onlardan aynı kelimeyle ("sevgi") bahsetmek de sözcük dağarcığımızın zayıflığının bir göstergesidir sadece.

İki sevgi çeşidi arasında ayrım belirleyen psikoloğun (adı M harfiyle başlıyordu) aynı zamanda tüm sevgi çeşitlerini kapsayan, temel bir eğilimden de bahsettiğini şimdi hatırladım: ötekine onun Varlığı, yani neyse (nasılsa) onun için katılma yetisi. Diyebilirim ki, eğer benim laflarıma dönersek, varlığı V-sevgisiyle sevmenin tüm çeşitleri için genel olan bu eğilime güzellik duyusu da denebilir. Sevginin gücü ve özgürlüğü artırdığını bilmesine rağmen, tüm akılcılar gibi güzelliği unutması, Spinoza'nın yetersizliğidir. V-sevgisi durumunda, *ilişki* güzeldir. Eğer sevdiğin her şeyi (herkesi) V-sevgisiyle (varlıklarına duyduğun

sevgiyle) sevmeye baştan eğilimliysen, sen ve senin sevdiğin şeyler (kişiler) bu ilişki içerisinde dengede (uyumlu) olacaksınız. Bununla, kendini sevdiğine tabi hissetmediğini, ona bağımlı olmadığını, ama birbirini tahakküm etme konumunda da olmadığınızı, birbirinizin efendisi olmadığınızı kastediyorum. Denge, simetri dengesidir. Aşk en basitinden en ulvisine kadar çeşitlilik gösterir ve simetri de gidişat içerisinde farklı biçimler ve tavırlar alır. Ama en ilkel çeşitlerinde bile belli bir miktar "simetri" vardır. Örneğin güzel bir kadeh şarabı severim; asıl fikir benim şarap tüketmem, içmem değildir, zira bunun şarap sevmemle hiçbir alakası yoktur. "Şarabı sevme" fikri senin onun tadını almanı, yani daha "güzel" veya daha az "güzel" şarapları birbirinden ayırt etmeni, hatta güzel bir şarabın tadını damağının hafızasında saklamanı gerektirir. Bu tür bir sevgi tenseldir ve bu açıdan erotiktir. Tüm sevgi çeşitleri şu veya bu açıdan erotiktir. Bağımlılık veya başarısızlıktan kaynaklanan B-sevgisi her zaman erotik değildir (hiç erotik olduğundan da kuşkuluyum). Lütfen beni yanlış anlama; benim Platon'u unutmadım, Eros'un Poros'un çocuğu olduğu kadar Penia'nın da çocuğu olduğunu biliyorum. Ama Sevgi (varlık sevgisi olarak) duygusal bir eğilimdir ve eksiklik veya yokluk hissi bu eğilimin duygusal olarak vuku bulmasıdır. Eksiklik veya yokluk olmadan arzu olmaz ve arzu olmadan da sevgi olmaz. Benim kafamdaki B-sevgisi erotik değildir, çünkü bağımlılık bu duygusal eğilimin sadece duygusal olarak vuku bulmasının temeli değil, bizzat bu eğilimin temelidir; o, Poros'suz Penia'dır.

Dolayısıyla tüm V-sevgisi çeşitleri erotiktir ve tüm V-sevgisi çeşitleri güzellik içerir. Simetrik ilişki güzeldir, çünkü seven ve sevilen arasında bir denge vardır. Ulvi karakterler bazen sevdikleri şeyi (kişiyi) yok ederler ama o zaman kendilerini de yok etmiş olurlar. Bir zamanlar simetrik olan ilişki artık simetrik değildir ve dolayısıyla güzel de değildir, hatta en azından müspet anlamda bir ilişki bile değildir. Ama belki Lawrence başka türlü düşünüyordur...

V-sevgisinin (varlık sevgisinin) güzel bir eğilim (ilişki) olduğunu söyledim, ama o aynı zamanda güzellik sevgisidir. Güzellik sevgisi bu açıdan güzel bedensel biçimlere duyulan sevgi değildir. Gülümsüyor olabilirsin; şimdi de tinsel sevgi denen şey, güzel tinlere duyulan sevgi, bildik ıvır zıvır hakkında bir vaaz geliyor, diyorsun. Ama ben bunun hiçbir kısmını ele almayacağım. Çünkü bu bildik ıvır zıvır benim sevgi konusundaki deneyimlerimi tarif etmiyor. Bedene duyulan sevgiyle, tine duyulan sevgi arasında güçlü bir ayrım yapmanın şüpheli bir metafizik gelenek olduğuna ve bunun da bir şekilde o modası geçmiş

melekeler kuramıyla bağlantılı olduğuna inanıyorum. Melekelere inanmadığım için, aklın duyguların efendisi olmasından ya da tam tersinden değil de özgürlükler arasındaki dengeden bahsettiğim için, bedene duyulan sevgiyle tine duyulan sevgi arasında yapılacak bir karşılaştırmanın betimleyici bir değeri olduğunu sanmıyorum. Ne kastettiğimi anlamak için, insanın erkek ve kadınların birbirlerine duydukları sevgiye bakacak kadar ilerlemesine bile gerek yok. İşe basit şeylerle başlayabilir. Köpeğimi gerçekten seviyorum. Köpeğim bir güzellik yarışmasını kazanmayacak, hatta mütevazı bir ödül bile kazanmayacak. Ama köpeğimi seviyorum. Köpeğim güzel. Onun bir köpeğin olabileceği kadar özgür olmasını seviyorum; ona çok az komut öğretmeye çalışıyorum, ama kendimi onun kaprislerine tabi de kılmıyorum. İlişkimizin güzel olduğunu düşünüyorum; bir kadın-köpek ilişkisinin olabileceği kadar simetrik bir ilişki. Çalışma masamın üzerindeki tahta heykelciği seviyorum; bana sen vermiştin, hatırlıyor musun? Onu Fiji'den getirmiştin. Sevimli, güzel bir heykelcik. Söyle bana, ben bu heykelciğin bedenini mi, yoksa tinini mi seviyorum? Bu heykelciği ötekilerle karşılaştırıp, onlardan güzel mi, değil mi, bulmaya çalıştım mı? Bunun hiçbir anlamı yok ve sen de bunu biliyorsun. Judit, tıpkı benim köpeğim gibi, bir güzellik yarışmasını kazanmayacak olsa da, onu seviyorsun (kötü beğenimi bağışla, Judit'le köpeğimi karşılaştırmak aklımın ucundan bile geçmedi!). Onu bir şey yüzünden mi seviyorsun? Bedeni, tini, ruhu için mi? Eve son geldiğinde, ta uzaktan Judit'in yaklaştığını fark etmiştin, yüzü doğru dürüst seçilmiyordu, ama sen onu tanımıştın. Kollarını açarak nasıl koşmuştun ona! Onun kesinlikle kendine has rengini, neşesini, tavrını, edasını, sesini seviyordun, tıpkı onun bildik iyiliğini, mizah duygusunu ve daha birçok şeyini sevdiğin gibi. Sadece onu seviyordun. O kadar. Ama tüm söyleyeceğim bu kadar değil. Judit'i sevmenin güzelliğini mi seviyorsun? Senin ona duyduğun sevgi güzel bir sevgiydi, aynı zamanda güzellik sevgisiydi.

Kierkegaard'ın (veya onun karakteri Yargıç William'ın) evlilikteki sevgi hakkında yazdıklarını bu yüzden takdir ediyorum. Ve Lawrence gibi genç bir adamın da bunu takdir etmesini ayrıca takdir ediyorum. Başka insanlara duyulan sevgi etik olanın esas estetik veçhesidir. Elbette bu sadece V-sevgisi (varlık sevgisi) için geçerlidir, yani B-sevgisi (başarısızlık sevgisi) ne estetik ne de etiktir; bu sevgi, psikolojiktir. B-sevgisi nefreti artırabilir, karakteri zayıflatabilir ve her zaman ahlâki açıdan şüphelidir. Ahlâki estetik V-sevgisini benimser, çünkü V-sevgisi hem güzel hem de etiktir. B-sevgisiyse, ne güzel ne de etiktir; gerçi itiraf diyorum, yoğun bir sevgi olabilir. Trajik değil ama yoğun. Tra-

jik sevgi V-sevgisidir, kader veya yazgı tarafından yok edilen bir tür V-sevgisidir. Ulvi karakterin sevgisi de bir tür V-sevgisidir, ama bazen Hamlet'in duyduğu sevgi gibi sevdiğini ya da kendisini yok eden bir sevgidir (ya da olabilir). Bu minvalde ilerlemek isterdim, ama ne yazık ki bu da gene beni çok ayrı yerlere götürür.

Kendi kendimin üzerinde kurduğum bütün disiplinin şu ana değin pek faydası olmadı. Eski dostum Profesör Horius'un notlarına başvurarak mutluluktan söz etmek istedim. Ama sevgi hakkındaki konuşmamızda belki Profesör Horius'un da çok az faydası olur, gerçi dediğim gibi, o sıkıcı bir adamdır ve yazıları da onun sıkıcılığını açıkça ifşa eder ancak. Gene de duygusuz biri değildir. Duyguları derin sayılmaz, ama kendisi vefalıdır. Çok vefalı bir dosttur. Ne olursa olsun onun gene de güzel bir karakter olduğunu düşünüyorum.

Yani onun (Viyana'daki konuşmasında) üç farklı sevgi anlayışı ayırt ettiği gibi biz de üç farklı felsefi sevgi anlayışı ayırt edebilir miyiz? İnsan ilk olarak şunu söyleyebilir: Sevgi tamamen özneldir. Biri şunu sever, öteki başka bir şeyi. İnsan sevgiyi tartışamaz. Sana, yanlış ağacı veya yanlış kişiyi sevdiğini, hislerini yanlış nesneye hasrettiğini, sevimsiz ve nefret edilecek bir şeyi (veya kişiyi) sevdiğini söyleyemem. Aşk demek ki, tamamen kişisel (toplumsal olmayan) bir ihtiyaç, hatta akılcılaştırılması imkânsız bir ihtiyaç olarak tarif edilir.

Doğru ve yanlış ihtiyaçlar yoktur ve gerçek ihtiyaçlarla gerçek olmayan ihtiyaçlar arasındaki ayrım gelişigüzeldir. Zira biri, "Buna ihtiyacım var" derse, başka biri, "Hayır, aslında buna ihtiyacın yok, ben senden daha iyi biliyorum" diye cevap veremez, zira bu saçma olur. Kişi neye ihtiyacı varsa ona ihtiyaç duyar. Bu açıdan, tüm ihtiyaçlar gerçek ve hakiki ihtiyaçlar olarak tanınmalıdır. Öznel sevgi (ihtiyaç) hakikaten öznelse hakiki bir ihtiyaçtır. Ama, elbette, bir ihtiyacın tanınması onun illa ki giderilmesini gerektirmez. İnsan, ihtiyaçlarını açıklayan bir kişiye, "İhtiyacını tanıdım, o hakiki bir ihtiyaç, ama bu ihtiyacı ben gideremem; gidermek istemem, zira benim ihtiyaçlarım farklı" diyebilir veya başka sebepler öne sürebilir. Ancak, bu başka sebeplerin arasına giderilmesi istenen ihtiyacı eleştirmeyi de katabilirsin. Çocuk, "Bir parça çikolataya ihtiyacım var" der, ebeveyni de, "Çikolata alamazsın, çünkü param yok" veya "Mideni bozacaksın" diye cevap verebilir. İlk durumda ihtiyacı giderecek durumda değilimdir, ikinci durumdaysa ihtiyacın kendisini eleştirmekteyimdir.

Sevgiden yalnızca öznel açıdan bahsedersen, hissedildiği müddetçe her sevginin gerçek bir sevgi, ya da hakikaten hissedildiği müddetçe her sevginin samimi bir sevgi olduğunu söyleyebilirsin. Ama genel-

de ihtiyaç ilanlarına nasıl cevap veriyorsan sana yöneltilen bir sevgi isteği veya sevgi ilanına da aynı şekilde cevap verebilirsin: "Seni memnun edemem, çünkü seni sevmiyorum" veya "Sevdiğin adam tam bir alçak. Lütfen bu seferliğine başkalarının sözünü dinle: Bu aşk seni yok edecek."

İnsanın nesnel bir sevgi anlayışı da olabilir. O zaman, bir kişiyi sevmenin belli bir nesnel sevgi kriterine uygun olmak anlamına geldiğini söyleyebilir. Örneğin, bir baba çocuğuyla oynuyorsa, onu kucaklıyorsa, onu eğitiyorsa, isteklerine kulak veriyorsa, onu iyi okullara gönderiyorsa, ona harcaması için para veriyorsa vs; o zaman çocuğunu seviyor demektir. Eğer bu saydıklarımdan çoğunu ya da hiçbirini yapmıyorsa, insan adil bir şekilde, onun çocuğunu gerçekten sevmediğini söyleyebilir; sadece onu sevdiğini söylemektedir (onu sadece öznel olarak sevmektedir).

Normalde insan, biraz öznel, biraz da nesnel kriterin karışımı olan üçüncü bir konum da benimseyebilir elbet.

Profesör Horius'un beni geçen hafta ziyaret ettiğinden sana bahsettim mi bilmiyorum. Ağaçların altında uzun bir yürüyüş yaptıktan sonra kahve içmek için bir yerlere oturduk, güzel bir sohbete daldık. Ona da, biraz önce sana bahsettiklerimi, yani sadece V-sevgisinin nesnel olduğunu, zira B-sevgisinin (bağımlılık ya da başarısızlık sevgisinin) salt öznel olduğunu, çünkü bu sevginin etik de olmadığını, estetik de olmadığını, psikolojik olduğunu söyledim. Bir gençlik arkadaşımın, kocası tarafından her gün dövülen çok tatlı bir kadının hikâyesini anlattım; gelgelelim kadın kocasını hâlâ aynı şekilde seviyordu (öyle söylemişti). Sevdiği kişinin bu sevgiye hiç layık olmadığını göstererek onun duygularını değiştirmeye çalıştım. Bu hiçbir işe yaramadı. Derken onun bizzat kendi sevgisini eleştirmeye çalışarak, bunun körü körüne ve delice bir sevgi olduğunu söyledim. Bunun da bir faydası olmadı. B-sevgisinin tüm eleştirilere karşı bağışıklığı olması (bu sonuca vardım) bana bu sevgi türünün ne kadar öznel olduğunu gösterdi. Profesör Horius itiraz etti. B-sevgisinin aslında öznel olduğunu ve tipik özelliklerinin kolayca belirlenebileceğini, sorsam psikologlar bana açıklarmış. Bu tür bir sevginin kriterlerini, belirtilerini ve muhtemel güdü veya nedenlerini sayabilirlermiş. Sonra Profesör Horius şöyle devam etti: "Sadece B-sevgisi öznel olabilir, çünkü sadece görece özgür bir özne öznel duygular besleyebilir, bir tek böyle bir öznenin *Innerlichkeit*'ı [iç dünyası] vardır." (Profesör Horius anlattıklarının arasına Almanca kelimeler sokuşturmaktan hoşlanır.) Ama anlaşmazlığımızı bir kenara bırakırsak, B-sevgisinin güzel olamayacağı konusunda

hemfikir olduk, zira özgürlükten yoksunluk, karakterin veya tinin biçim bozukluklarından biridir.

Arkadaşımın gitmesinden sonra tekrar düşünmeye başladım. V-sevgisi hakkında çok fazla güzel şey söylenmişti. Sanki (öznel ve güzel) V-sevgisinin örnekleri ahlâki eleştirelliğin ötesindeymiş ve ahlâki eleştirelliğe ihtiyacı yokmuş gibi! Peki ya bir kişiyi sırf onun varlığı hatırına, ona bağımlı olmadan seversen; onun istediği gibi olmasına izin verir ve etrafını bir *amor intellectualis*'le çevirirsen ve bu kişinin de bir alçak olduğu ortaya çıkarsa? Sırf onun hatırı için sevdiğin kişi ya senden ahlâki fedakârlıklar, örneğin onun için yalan söylemeni veya hile yapmanı isterse? Elbette buna, "Senin bu ihtiyaçlarını ben karşılayamam" yanıtını verebilirsin ve ahlâklı bir kişiysen böyle de yanıt vermen gerekir, ama o zaman da o kişi sana onu gerçekten onun hatırına ve mutlak olarak sevmediğini, çünkü ahlâki dürüstlüğe, mesela, onun gururundan daha fazla değer verdiğini söyleyecektir. Ve sen de, belki, vermen gereken yanıtı veremeyecek ve onun yerine sevginin son göstergesi olarak onun isteklerine boyun eğeceksin. Sevmek deliliktir, Platon'un dediği gibi, sevgililere yaraşır bir deliliktir ve delilik, ister V-sevgisi türü olsun, ister B-sevgisi, seni aşırı uçlara sürükler.

Doğru, yüce karakterler yoluna çıkan herkese âşık olmazlar. Titania büyüyle eşeğe çevrilmiş olsa da, hayli ahlâklı bir eşekti. Bu yüzden onun hikâyesi grotesk veya mizahi bir hikâyedir, oysa onun kötü birine âşık olması komediye uymazdı. Her ne olursa olsun, temelde ahlâklı kişiler mutlak bir alçağa çok nadiren âşık olurlar. Ama sıklıkla kendilerini farklılık kategorisi kapsamında seçen kişilere âşık olurlar ve *amor fati* etik standartları aştığı için, ahlâki fedakârlık talebi doğabilir. Ahlâklı-güzel kişiler, ulvi kişilere de âşık olabilir ve senin de gözlemleme fırsatı bulmuş olabileceğin gibi, onların sadece psikolojileri değil, aynı zamanda ahlâki standartları da güzel kişilerinkinden farklı olur.

V-sevgisi hakkında söylediğim onca güzel şey tüm V-sevgisi türleri için hâlâ geçerli, tabii sevgililerin deliliği veya meftunluğu hariç. Ama demek ki sevginin en harika tezahürlerinin çoğu, tüm öteki V-sevgisi türlerinden daha sık "sevgililerin delilik hali"nde tezahür eder. Metafizik sonrası bir dünyada artık her şeyi dümdüz ele alamayız. Dediğin gibi, hem tinin güzelliğinde hem de tinlerimizin baktığı dış güzellikte yansısı beliren Tek Bir Sade Güzelliğe inanabilmek... benzerin benzeri andırdığından, güzelliğin güzelliği andırdığından, tinin Eros'un *extaticos* [vecit] halinde tini andırdığından emin olmak ne harika olurdu!

Sevgi, sevilen sevilmeye layık olduğunda iyidir. Kim sevilmeye layıktır? Kim ahlâklı bir kişi tarafından sevilmeye layıktır? Veya ahlâklı-güzel bir kişi tarafından sevilmeye? Şöyle cevaplayabilirsin: Her şey sevilmeye layıktır, yaşayan her varlık sevilmeye layıktır, her insan sevilmeye layıktır. Veya müteakip bir soru da sen ekleyebilirsin (ki sen de öyle yaptın): Ne sevilmeye layıktır? Soyutlamalar (örneğin, güzellik veya özgürlük) sevilmeye layık mıdır? Bir soyutlamayı sevdiğimizi (veya sevmediğimizi) söylerken ne kastederiz? Bir soyutlamayı sevmek çeşitli şeyleri, halleri, ruh hallerini, kurumları, kişileri veya hayatımızda (veya hayat deneyimimizde) bu soyutlamalarla bağlantılandırdığımız başka şeyleri ve kişileri sevmek anlamına gelir. Sevgi, her zamanki gibi, burada da duygusal bir eğilimdir; ama erotik değildir. Erotik olan tensel zevk veya tensel zevkin ulvileştirilmesini, yani somut bir şey, uygulama veya olay hakkındaki kişisel bir deneyimden alınan keyfi gerektirir (veya ima eder). Benim özgürlük sevgim erotik değildir, ama benim mahkûmken özgürlüğü arzulama deneyimim ve özgürlüğe kavuşma anı hakkındaki deneyimim de özgürlük sevgisi ve bu sevginin gerçeğe dönüşmesi olarak erotik açıdan tarif edilebilir, ama salt erotik açıdan pek tarif edilemez.

Ama ben onun yerine, tek tek varlıkların ve kişilerin sevgisinden bahsetmek istiyorum. Bu çizdiğim çember içerisindeki her şey veya herkes sevgiye layıktır; ama iyilikseverlik veya hayırseverlik anlamındaki sevgiye; bunlar Yahudi-Hıristiyan kökenli erdemlerdir. Ama erotik bir öğe içeren sevgi bir "erdem" olarak tarif edilemez, ya da tamamen tarif edilemez. Bu noktada, benim köpeğime veya ağacıma duyduğum sevgide de bir "hayırseverlik" öğesi olduğunu söyleyebilirsin. Bu doğru olabilir, ama benim köpeğime veya elma ağacıma duyduğum sevgideki hayırseverlik, bu sevginin tek bileşeni, hâtta ana bileşeni bile değildir. Benim köpeğime veya elma ağacıma duyduğum sevginin tensel bir yanı vardır; onların varlıklarından keyif alırım, onlara bakmayı veya dokunmayı severim. Ulvileştirilen sevgi türleri (bu ister tek bir kişi, hayvan veya şeye duyulan sevgi olsun, isterse kendi eylemimin sonucuna duyulan sevgi olsun) tenselliğin hafızasını içinde saklar. Bazen dil de bağlantıları içinde saklar, örneğin eskiden Yunanca *theoria* kelimesinin görmekle (görme duyusuyla) bağlantılı olması gibi, ya da Almanca *Begriff* (kavram) kelimesinin kavramakla bağlantılı olması gibi. Bir sanat ve güzellik "beğeni"miz vardır.

Sanat dalları, iletişim aracı olarak, görme ve duymayı kullanır, ama koku alma, dokunma ve tatma da ulvileştirilmiş erotik çekimi tarif etmekte kullanılan alegori ve metaforlar için tükenmez bir kaynaktır. Ör-

neğin Cusanus'ta çiçek kokuları Tanrı'ya duyulan çekimi anlatan bir alegori hizmeti görür. Sevgi dokunmayla artar ve insanın insana duyduğu sevgi de dokunmada tezahür eder. İnsan hayvanların sıcaklığına da insan sıcaklığıyla dokunur; gene de sevgi asla tamamıyla ulvileştirilmemiş türden değildir; hayırseverlik de dokunmada tezahür edebilir. V-sevgisinin tam zıddının, yani nefret değil de şiddetin de dokunmada (ve sözlü taciz ve şantajla dokunmanın ulvileştirilmiş halinde) tezahür etmesi tabiidir.

Konumuzun dışında kalan (ve benim boyumu aşan) meselelerden bahsetmeyi bırakmak zorundayım. Sadece eski dostum Profesör Horius'un mutluluk üzerine kuramının sevgiye uygulanıp uygulanamayacağını bulmak istemiştim. Artık sevginin (mutluluk gibi) ne salt öznel ne de salt nesnel olduğunu düşünüyorum. Sevgi sadece öznel olsaydı, sevgiyle ilgili konularda ahlâki nedenlerle ve beğenilerle ilgili nedenlerle herhangi birini (veya kendimizi) eleştiremezdik; ama eleştiriyoruz ve yalnızca değilse de, özellikle B-sevgisinin olduğu durumlarda eleştirmemiz de anlamlı. Sevgi sadece nesnel olsaydı Y'yi değil de X'i sevmemizin nedenlerini söyleyebilirdik, ki bunu asla yapamayız (ya da bir sürü heterojen neden öne süreriz ki bu da aynı kapıya çıkar). Aşk konusundaki tüm görünüşte açıklamalar aslında yorumlardır ve *interpretandum* bu noktada yorumlayan kişiden (kendini yorumlayan kişiden) daha üstte yer alır. X'i severiz, çünkü başka birini değil de X'i severiz... nokta.

Dolayısıyla sevgi (tıpkı mutluluk gibi) hem öznel hem de nesneldir, yani duygusal eğilim hem öznel hem de nesnel yargılarda tezahür eder. Her iki yargıda da aynı kişinin aynı duygusal eğilimi tezahür eder; duygusal eğilim düzeyinde her ikisi de aynı yargıdır, ama duygusal hadise düzeyinde ayrı ayrı yargılardır. Bunlar duygusal yargılardır, akılcı olmayan yargılardır, ama akıldışı yargılar değildirler. Bu tür bir duygusal yargı Kant'ın kastettiği anlamda bir düşünümsel yargı mıdır peki? Hem evet hem de hayır. Evet, çünkü bu yargı bir tekil (bir "bu") hakkında düşünümde bulunur ve bunu da herhangi bir kavrama bağlı kalmadan yapar. Hayır, çünkü hissi ve bilişsel yorumlar yargıya da içkin olabilir.

O zaman belli kişilerin sevilmeye (aklımdaki hayırseverlik değil, erotik sevgi) layıkken, belli kişilerin olmadığını ya da beli bireylerin X'in sevgisine layık olduklarını ve belli başka bireylerin olmadığını söyleyebilir miyiz? Bir kişiyi sevilmeye layık kılan nedir? Ve birisi tarafından sevilmeye layık kılan nedir?

Sevgililer bu soruyu sormaz, zira eğer soruyorlarsa, artık (veya he-

nüz) bir sevgili değildirler. Ya da bir kişi bu soruyu aslında âşık olmadan önce mi sorar? Âşık olmadan "önce" diye bir şey yoktur. Bu soruyu sorduğun müddetçe, âşık değilsindir; eğer âşıksan, bu soruyu sormazsın. Benim hayat deneyimim daha başka bir şey öne sürüyor ve daha da fazlasını öne sürüyor: Eğer bu tikel soruyu sorarsan asla âşık olamazsın. Zira âşık olmak da boşluğa atlamak demektir; dipsiz bir çukurun üzerinden boşluğa atlamak. Bu dipsiz çukura da düşebilirsin, ama bu soruyu sorarsan asla atlayamazsın. Son olarak, birinin sevilmeye layık olup olmadığı sorusunun bir sevgiliye layık bir soru olmadığını düşünüyorum. Ama dışarıdan seyreden birine layık bir soru olabilir.

Olumsal *individuum*'un [bireyin] sevgisinin, modern *individuum*'un duyduğu erotik sevginin tamamen kişiliğe bağlı olduğunu düşünmeye başlıyorum. Sanki modern sevgi sadece kişilik etiğinin tezahürü olarak tarif edilebilirmiş gibi duruyor. Hatta bu etiğin başarısı, sevgiyle taçlandırılmış gibi duruyor. Ne de olsa, Kierkegaard *Ya, Ya da* adlı eserinde sadece sevgi hakkında yazmıştı ve Lawrence da düşüncelerine Nietzsche'nin *amor fati*'sinin izinden giderek başlamıştı... Fakat, ne yazık ki bu bir felsefe ve felsefe de benim boyumu aşar.

Sevgilerimle canım, Büyükannen

Fifi'den Büyükannesine

Canım Büyükanneciğim,

Bir kere daha mektubunu Lawrence'a gösterdim ve o da bir kere daha sana katılmadığını ya da memnun kalmadığını belirtti. Onun ılımlı retorik parlamalarının bire bir raporunu birazdan sana ileteceğim. Ama bu kez ilk ben konuşmak istiyorum çünkü senin fikirlerini anladığım şekliyle özetlemek istiyorum.

B-sevgisi içten olmayan ya da kendini hiç seçmemiş kişinin duyduğu sevgidir. Elbette, kendini varoluş seçiminde seçmemiş biri de V-sevgisi duyabilir, ama onun duyduğu V-sevgisi, tıpkı duyduğu B-sevgisi gibi olumsal kalır. Bu bağlamda "olumsallık"la kastettiğim, sevgilinin neden B'yi değil de A'yı sevdiğini meşrulaştıramaması değil, daha ziyade benim kastettiğim şu: Ya onun duyduğu sevgi (sevgisinin

nesnesini) meşrulaştırmayı hiç gerektirmiyorsa? O zaman buradaki sorun olumsallık değil, olumsallığı nihai bir şey olarak, yani ilişkinin kendi yazgısında olan bir şey olarak kabullenememek. İçten bir kişi asla, "Neden B'ye değil de A'ya âşık oldum?" diye sormaz, çünkü ister A'ya, isterse B'ye âşık olsun, bundan asla pişman olmayacaktır, duyduğu sevgi onun hayatının bir parçası olarak kalacaktır. İçten olmayan bir kişinin duyduğu B-sevgisiyse (içten kişiler asla B-sevgisiyle âşık olmazlar), yani bağımlılık ve başarısızlık sevgisiyse her zaman bir açıklama yapılmasını gerektirir. Bağımlılık yabancı bir iktidardır; karaktere dışsaldır; insan neden yabancı bir iktidara boyun eğdiğinin açıklamasını yapmak zorundadır her zaman. İçten olmayan kişi demek

ki, "Neden özellikle bu kişiye âşık oldum? Bu korkunç deneyim, bu bağımlılık neden tam da benim başıma geldi?" diye sorar. Ve sevgili kendine bu soruları soruyorsa, gözlemci de kesinlikle benzer sorular sorabilir ve bunlara açıklamalar da getirir. Arkadaşın Profesör Horius sana bu açıklamaların "nesnel" denilen tarifler içerdiğini söyleyecektir. Örneğin, psikologlar sana X'in çocukken annesi tarafından sevilmediği için Y'ye karşı bağımlılık sevgisi duyduğunu söyleyeceklerdir. Doğru, hiçbir açıklama nihai açıklama değildir (tabii kaba tahliller yapmıyorsan) ama açıklama açıklamayı takip eder, zira B-sevgisi bir tür bozukluk, bir tür hastalık veya talihsizlik olarak görülür. Bu ilgi çekici, zira pek çok meftunluk veya âşıklara yakışır delilik vakası, senin de Platon'a dayanarak belirttiğin gibi, B-sevgisinin olduğu vakalardır.

Sevdiklerine bağımlı olmadan ve onlar tarafından sevilmeyi kendi başarısızlıklarına bir çözüm yolu olarak görmeden, sırf ötekilerin varlığı için ötekileri seven kadın ve erkekler, normalde kendilerini varoluş seçiminde (farklılık veya evrensellik kategorisi kapsamında ya da her iki kapsamda da) seçen kadın ve erkeklerdir. Onların duydukları sevginin açıklaması yapılamaz, çünkü hiçbir *neden*i yoktur. İnsan neden ararsa, her zaman bulabilir elbette, ama hiçbir neden içten sevginin açıklamasını yapamaz. Bu sadece ve sadece V-sevgisi için geçerlidir, yani açıklamaya değil de yorumlamaya açık olan sevgi için, yani kendi kendini meşrulaştırdığı için meşrulaştırmaya ihtiyaç duymayan sevgi için geçerlidir. Zira ahlâklı kişinin duyduğu sevgi bu kişinin aslında kendisi olan "tasarı"dan ayrılmaz (ayrılmaz hale gelir). Kendini seçmek kendi sevgilerimizi seçmeyi de kapsar ve bu sadece geçici bir hadise değildir; kendimizi seçerken (Leibniz'in kullandığı dille konuşursak) bireysel tözümüz hakkındaki tüm fikirle beraber, geçmişteki, şu andaki ve gelecekteki sevgilerimizi de, hepsini de (birden fazla sevgimiz varsa) seçmişizdir. Bireysel töz, özgür bir töz olarak genelde V-

sevgisine izin verir, onu sağlar ve daha da besler ve V-sevgisinin bütün örnekleri bizzat tözü geliştirir, açığa çıkartır veya güçlendirir.

Ama (işte şimdi o "ama" geliyor) senin anlattığın (ve benim burada tekrar ettiğim) hikâye ahlâki açıdan şüpheli. Hikâye genel olarak varoluş seçimi hakkında olduğu için, aynı zamanda da kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen kadın ve erkeklerin hikâyesi. Bu seçimin ahlâkı basittir: Kendine, daha doğrusu kendin hakkındaki seçimine sadık kal. İnsanın seçimine sadık kalması kötülük yapmasını gerektiriyorsa, o insan kötülük yapar. İnsanın kötülüğü sevmesi gerekiyorsa, o insan kötülüğü sever. İnsanın kendini (varoluş seçiminde) kötü olarak seçmediğini mektubunda sen kendin yazdın ve beni de buna ikna ettin, ama kötülüğe duyulan sevginin kendini farklılık kategorisi kapsamında seçen bir kişinin yazgısında vücut bulabileceğini reddetmedin (zira bu aklına yatmadı). İnsan sırf kötülük olsun diye kötülüğü sevebilir mi, sevemez mi? İnsan sırf kötülük olsun diye kötülük yapıp bundan keyif alabilir mi, alamaz mı? Bu sevgi (V-sevgisi olduğu için) açıklama yapmayı veya meşrulaştırmayı gerektirmez. Onları (bazı naif psikologların yaptığı gibi) B-sevgisi vakaları, hastalık vakaları vs olarak ele almadığımız müddetçe açıklanamaz veya meşrulaştırılamazlar. Birisi kötülüğü V-sevgisiyle severse, kötü olduğu *için* kötülüğü sevdiğini söyleyemezsin; yok, bunu söylersen, yapmaman gereken bir şeye, yani açıklama yapmaya başlamış olursun. Doğru, kendisini evrensellik kategorisi kapsamında seçenler normalde şeytani olanın çekimine kapılmaya karşı direnirler. Ama kendini farklılık kategorisi kapsamında seçenler için bu geçerli değildir; örnek olarak Mann'ın Adrian Leverkühn'üne gönderme yapmama gerek var mı? Özetlersek, senin kötülüğü fazla hafife aldığını, şeytani olanı yeterince ciddiye almadığını düşünüyorum. Bunun nedeni kötülüğün güzel olabilmesi mi, bu yüzden mi?

Senin tezini şu şekle getirmeme gerek var mı: V-sevgisi meşrulaştırma gerektirmez, açıklanamaz, ama etik açıdan eleştirilebilir, yani bu sevginin kendisi değil, bu sevgiden kaynaklanan eylemler etik açıdan eleştirilebilir. İçten bir kişi, kendini ister farklılık, isterse evrensellik kategorisi kapsamında seçmiş olsun, (göreli olarak) özerktir, söz verme yetisi vardır; eylemlerinden sorumlu bir öznedir, zira kendinden sorumludur. Bunların aksine, B-sevgisi açıklama yapmayı gerektirir. Elbette, B-sevgisi (duygusal bir eğilim olarak) V-sevgisi kadar eleştiriye açık değildir, ama V-sevgisinin aksine, terapi açısından patolojik bir görüngü olarak ele alınabilir. Gelgelelim B-sevgisiyle seven bir kişi de etik açıdan eleştirilmeye açıktır. Doğru, bu kişi (göreli olarak)

özerk bir özne değildir, zira söz verme yetisi yoktur ve (en azından bu açıdan) daha az sorumluluğu vardır ama kendini seçmemekten ötürü hâlâ sorumludur, içten değildir (içten olmaz) ve bundan da hâlâ sorumludur. Katılıyor musun? Tamamen mi, kısmen mi katılıyorsun, yoksa hiç mi katılmıyorsun?

Sana Lawrence'ın söyledikleri hakkında kısa bir rapor vermeden önce neden senin mektubundan belli motifleri seçip ayırdığımı anlayacaksın. Bu kez aslında kızmadı, sanki acı çekiyormuş veya mektubunun içeriğini nostaljiyle ve inanamayarak hatırlıyormuşçasına hüzünlendi. "Anlıyorum ki" dedi, "büyükannen, yarattığı düşsel imgeye gerçekçi birkaç özellik ekleyerek uzlaşmaya hazır. Sevgiyle ilgili her bir

hadisenin tamamen eşsiz ve açıklanamaz olduğunu kabul etmesi, karşısındakinin şerefine yaptığı bir jest. Ama derken hemen geri adım attı, öyle ki Maslow'un V-sevgisiyle B-sevgisi arasında belirlediği sıkıcı ayrımı kabul ediverdi; sınırsız sayıdaki sevgi çeşidinden geriye sadece ikisini bıraktı. Tıpkı vakarla Tanrı'mn sınırsız sayıda özelliği olduğunu ilan ettikten sonra, sadece iki özelliğini tartışmayı sürdüren Spinoza gibi; öyle ki, bir üçüncüsü için felsefi bir boşluk bırakmamıştı bile. Eşsiz olan, sınırsız olan hakkında tek kelime edemezsin, ama "iki" hakkında uzun uzun konuşabilirsin... Senin büyükannenin yaptığı şey de tam bu işte.

İnsanın önce bir ayrım belirlemeden hiçbir şey hakkında konuşamayacağına inanıyor; böylece V-sevgisiyle B-sevgisi arasındaki ayrımı belirliyor. Ama hepimizin başına geldiği gibi, büyükannen de kendi belirlediği ayrımın esiri oluyor. Küçük farklılıkları fark etmiyor. Sınırsız çeşitlilik açısından düşünmek yerine, istisnalar, düzensiz vakalar ve bunların karışımlarına müsaade ederken, daha başka ayrımlar da yapıyor. Ama sevgi konusunda yapılan ayrım kötülük dolu bir dokunuşa benzer; çirkinlikteki güzellik de dahil olmak üzere, tüm güzelliği yok eder. Sevgiden hiçbir ayrım belirlemeden bahsetmek daha iyi."

"Büyük sevginin en büyük yanı" diye devam etti Lawrence, "onun büyük bir acıya yol açmasıdır. Acı çektiğin sürece hayatta kalırsın. Walter Benjamin bir keresinde bilgelikle demişti ki, sevgi, acı ve ölüm anlamın üç ebedi kaynağıdır. Onların en büyüğünün acı çekmek olduğunu ekleyebilirim. Ölümden, sevdiklerinin ölümünden ve kendi ölümünü haber veren önseziden dolayı acı çekersin, tıpkı tanrıların ölümünden, kendi kültürünün tanrılarının ve kendi dünyanın ölümünü haber veren önseziden dolayı acı çektiğin gibi. Ama en çok sevgiden dolayı acı çekersin. Ah, Nietzsche, Nietzsche, sen Solon'dan ne kadar bilgeydin; hem çok yakın hem de çok uzak!

Sen bana yakınsın, kardeşim; gözlerin yaşla dolu, ama bulanık görmüyorsun. Kendini nasıl mutsuz edeceğini ve seni deliliğe ve ölüme taşıyan uyumsuzluklarınla nasıl yaşayacağını; nasıl cesurca yaşayacağını anlamıştın. Senin bize ne kadar acımasız ve tehlikeli şeyi savunduğun umurumda bile değil, zira kalbinin mantığı bana aklının mantığından daha çok şey anlattı. Fifi'nin büyükannesi kalbin mantığı hakkında pek bir şey bilmiyor, zira aklın mantığıyla kalbin mantığı arasındaki farkı bile göremiyor. İşte bu noktada, bir tek bu noktada bir ayrım belirlemeyi başaramadı. O bir kadın. Bir kadın olmak, bu yegâne, bu gerekli ayrımı belirlemeye muktedir (veya gönüllü?) olmamak güzeldir. Belki de onların karakterlerinin güzelliğinin kaynağı bu eksikliktir.

817
F52

Kardeşim Kierkegaard, kardeşim Nietzsche, çok yakın, ama çok uzak! Sizin öngördüğünüz şekilde, kültürün ölümü tamamlandı. Duygusal ifade söz dağarcığı "Seni seviyorum", "Ben de seni seviyorum"dan ibaret kaldı, erotik deneyim söz dağarcığı daha da beter durumda: o da salt "Geliyorum" ve "Ah, evet"ten ibaret kalacak şekilde asgari seviyenin bile altına düştü. Hayır, artık kimse seni anlamıyor.

Fifi'nin büyükannesi yaşadığımız zamanı benim kadar iyi tanıyor. Aksi takdirde, neden bir zamanlar "yeni" ama artık hükmü kalmamış, terk edilmiş bir sözcük dağarcığından "ötekinin yönlendirdiği" veya "tek boyutlu insan" gibi başlıca kelimeleri seçsin? Ama bunun nedenini bilse, güzel, uyumlu, mutlu ve özgür karakter hakkındaki kendi imgelerini kurmaya hâlâ devam eder mi? Gördüklerini görüyor, ama dikkate almayı reddediyor. Ulvi karakteri istemeden de olsa, cennetine dahil ediyor. Ama ulvi karakter hakkında ne biliyor ki? Hiçbir karakterin (hatta güzel karakterin bile) sevdiğine karşı bile tamamen açık olmadığını kabul ediyor; ama pek zayıf bir sesle. Ulvi bireyler, sadece ötekiler için değil, kendi kendileri için bile birer sırdır. Bir sır bilinemez, ama bir sırra saygı göstermek gerekir. Fifi, büyükannen ulvi karakterin sırrına hiç saygı göstermiyor. Acıları paylaşıyor ama acılara saygı göstermiyor. Şeytani olan hakkında kaygılı, ama ona da saygı göstermiyor. Eros'a saygı duyuyor ama Thanatos'a saygı duymayı reddediyor. Gelgelelim Thanatos olmadan Eros bayağıdır.

Şimdi anlıyorsundur Fifi, büyükannenin mektubu hakkında hiçbir şey söyleyemem. Biz farklıyız. Sanırım birbirimizden vazgeçmeliyiz."

Sevgili Büyükanne, işte böyle dedi: "Uzlaşmamız imkânsız." Bunu bir jest, işaret dolu bir jest olarak mı anlamalıyım, yoksa bir ret işareti olarak mı? Yoksa bu cümle, Eros'un Hermes'i kendi hizmetine alamayacağını mı anlatıyor? Yoksa sevginin yorumlama umudundan tamamen vazgeçmesi gerektiğini mi? Belki de Lawrence'ın kastettiği sade-

ce, ulvi kişinin sevgisinin kavrama ve yorumlanabilirliğin ötesinde olduğudur? Yoksa sevgiyi yorumlamanın etiğe uygun olmadığını mı kastetti? Yoksa ulvi kişinin duyduğu sevgiyi yorumlamanın etiğe uygun olmadığını mı? Ama insan elbette, ulvi kişinin duygusal dünyasını, ötekilerle ilişkilerini, sevilip sevilmediğini yorumlamaya (ya da anlamaya) çalışmaktan vazgeçmez değil mi? Ve elbette, sevdiğimiz bir kişiyi anlama umudundan (o zayıf umuttan) vazgeçmeyiz değil mi? Kurtuluştan vazgeçebilir miyiz? Seni uyarmayı unuttum: Onu kurtarma istenci gösteremeyeceğimi biliyorum, zira onu kurtarırsam kendimi yitirmiş olacağım; gene de, kurtuluştan vazgeçebilir miyiz?

818 Bu, mektubun başında sana iletmeye çalıştığım o sorunun cevabıydı. V-sevgisinin açıklanamayacağını ve meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymadığını söyledim. Ve kendini varoluş seçiminde seçmiş bir kişinin sadece V-sevgisiyle sevdiğini de söyledim. Ama belki de Lawrence haklıdır ve bu ayrımı belirlememize hiç gerek yoktur. Ya da bu ayrımı, sevgililer için değil de dışarıdan seyreden kişiler için belirledik. Ya da bazı sevgililerin bu ayrımı belirlemesi gerekir, ama bizim için gerekmez, yani Fifi ve Lawrence için gerekmez, çünkü bu ayrımı belirlememiz imkânsız. Lawrence'a duyduğum bu bastırılamaz arzuyla (buna ister başarısızlık de, ister bağımlılık), Lawrence'ın varlığının, özdekliğinin keyfini çıkarmak için ona yöneldiğimde içimi kaplayan bu düşünümsel tutkulu hayranlık, bu mucizevi saygı arasında nasıl bir ayrım belirleyebilirim? Poros ve Penia sadece sevginin anne babası değildiler, onlar tek bir duyguda (ya da senin adlandırdığın şekilde tek bir duygusal eğilimde) birbirine kenetlendi. Ve insan bu yüzden sevgiden ötürü acı çeker. Bir zamanlar hepimizin bildiği bir şeyi neden unuttuk? Neden felsefe yapalım ki? Sadece yüzümüzü bize benzer varlıklara çevirip onların açık gökyüzündeki gölgelerine dalsak olmaz mı?

Büyükanneciğim, Lawrence'ı anlamaktan vazgeçtim. Beni V-sevgisiyle mi, yoksa B-sevgisiyle mi sevdiği fark etmiyor; fark eden tek şey, beni sevip sevmediği. Yorum, meraklılık oyunudur, yanlış zamanda yanlış yere bir dokunuştur, zira doğru bir yer ve doğru bir zaman asla olmaz. Büyükanneciğim, onu seviyorum. Ama aynı zamanda ondan korkuyorum. İnsan, "birbirinden bir şeyler almak" denilen şeyi reddeden biriyle nasıl yaşayabilir? Kendi kendine olduğu kadar bana da açık olan bir adamla, karşılıklılık bekleyen bir adamla bildik bir hayat sürmek istiyorum. Ne yapmalıyım? Ne yapmam doğru olur? Zira onu kucaklamak istiyorum... ama peki ya sonra?

Fifi

Bayan Sophie Meller'dan Torunu Fifi'ye

Canım,

İşte o kavşağa geldik. Bu kez mektubumu Lawrence'a göstermeyeceğini tahmin ediyorum. Mahremiyeti bu kadar reddettiğin yeter.

Lawrence sana uygun bir adam mı, yoksa değil mi, asıl soru bu işte, senin onu sevmen ve arzulaman değil. Gene de elindeki seçenekler etik değil. Sana gerçek bir tavsiye veremem. Söz konusu olanın senin mutluluğun olduğunu söyleyebilirsin. Ama böyle bir seçimin sonuçları öngörülemez, gerçi bazı sonuçlar önceden tahmin edilebilir; bir ilişkide çok mu, az mı acı çekeceğin, örneğin.

Lawrence haklıydı, acıya saygı falan duymuyorum, zira daha ziyade etik bir neşe duygusuna saygı duyuyorum ve acının neşeden "daha derin" bir his olduğunu düşünmüyorum. Gelgelelim, çekeceğin acıların ne türden olacağı hakkında bazı güvenilir önsezilerim olsaydı bile, bu, sana herhangi bir tavsiye vermem için etik bir neden sağlamazdı. Ama... sana olan sevgim beni, başka zamanlarda asla aşmayacağım sınırları aşmaya sevk ediyor; önsezilerimi dürüstçe anlatacağım.

Güzel bir karakterle, ulvi bir karakter birbirlerine uygun değildir. Ne psikolojik ne de etik açıdan uygundurlar. O, senin neşen için biçilmiş kaftan değil, sen de onun melankolisi için biçilmiş kaftan değilsin; o, aşırı uçlara kaçmayı seviyor, sense ılımlılığı ve uyumu. O parlayı vermeyi seviyor, sense gerilimlerin çözülmesini. Bunu daha sürdürebilirim. Ama şurası kesin, Lawrence seni ister kabul etsin, isterse etmesin, yapacağın seçim sana çok acı çektirecek, ama sevgin reddedilirse mi daha çok acı çekersin, yoksa reddedilmezse mi, onu öngöremiyorum. Ama benim hayat deneyimlerime dayanarak bildiğim bir şeyi senin de önceden bilmen gerek (belki de bunu daha önceden söylemişimdir?), senin gibi güzel karakterlerin çektiği acı, canım, ulvi karakterlerinkinden daha az ya da daha az derin veya daha az yoğun bir acı değildir. Tek fark, ulvi karakterlerin aksine, onların kendilerini keyif deneyimine sürekli açık tutmaları, acı çekerken bile diğerlerine kıyasla daha mutlu olmalarıdır. "Daha" kelimesi burada yanlış bir ifade oldu, çünkü ortada niceliği belirlenecek bir şey olduğunu akla getiriyor. Ama güzel bir kişinin keyif ve mutluluk deneyimi, neşe ve eğlence deneyimi öteki türden kadın ve erkeklerinkinden farklıdır, zira kendi karakterinden taşar, kendi *amor fati*'sine içkindir.

Acı çekmekten korkmuyorsun; neden korkasın ki? Ama, eğer yaz-

dığın gibi, bildik bir hayat istiyorsan, Lawrence'tan uzak dursan iyi olur. Onu anlamak istiyorsun, ama o, sırlarla dolu odalarına girilmesine müsamaha göstermiyor. Bartok'un Mavisakal'ı gibi kendi kalesini kıskanıyor; bu da benim psikolojik uyumsuzluk dediğim şey.

Ama Lawrence haklıydı; gerçekten de aklın mantığıyla, kalbin mantığı arasında ayrım belirleyemiyorum. Kalbinin mantığını dinlersen, bunun aklının da mantığı olacağını kabul ediyorum.

Şimdiyse verdiğim öğüdü geri almaya yakın hissediyorum kendimi (zira bunu yapmaktaki gönülsüzlüğüme rağmen sana öğüt verdim!). Lawrence hakkında ne kadar az şey bildiğimi şimdi fark ediyorum. Sadece onun abarttığını biliyorum. Daima abartıyor. Onun "sırlar"ıyla hiç alakası olmayan şeyleri de abartıyor. Dünya hakkında söylediklerini hatırlaman yeter. Sadece Schubert ve Goethe'nin değil, aynı zamanda Kierkegaard veya Nietzsche'nin de geçip gitmiş bir dünyaya ait olduğu konusunda haklıydı. Ama Goethe'nin o ünlü "kule"si bize hâlâ açık; bu dünyada hâlâ iyi hayat sürebileceğimiz köşeler var. Zorunluluk içinde yaşamak zorunlu değil; bunu Lawrence'a benim anlatmamın gereği var mı? Duygusal fakirleşme, basit jestler, *hınç* günümüzün düzeni olmuş; ama kendi arkadaş çevremizle yetinmekte, zengin bir hayat sürmekte, duygular, beğeniler ve deneyimler açısından zengin bir hayat sürmekte özgürüz. Asil ve güzel bir hayat. Uyumlu bir hayat değil, eğer ulvi arkadaşlarımızı kendi kapalı çevremize davet edersek... ama gene de onları davet edeceğiz canım!

820

Ne de olsa, melankolik karakterler, trajik olmayan bir çağın trajik karakterleridir; onları şiddetli eylemlere sürükleyen iç enerjileri, tutkuları veya *pathos*'ları ihtişamdan mahrum bir dünyada en azından ihtişam duyularını koruyan birkaç arkadaşın yakınlık dolu takdirlerini kazanacak. Şimdi, bir kere daha senin Lawrence'ın ne kadar iyi bir insan sarrafı olduğunu anlıyorum: Acıya saygım olmasa da, acı çeken ulvi kişilerin duygularını hâlâ paylaşıyorum. Onlar bizden daha çok şey yitirdiler. Onlara el uzatmamızı hak ediyorlar. Yoksa ben de, dediğin gibi, gene açık gökyüzündeki gölgelerin peşinden mi koşuyorum?

Canım, ister Lawrence'a aşkını ilan etmeye karar ver, isterse ilan etmemeye, her iki durumda da pişman olmayacaksın.

Sen karar ver. Ne yaparsan yap, canım benim, yanındayım.

Büyükannen

Fifi'den Büyükannesine

Canım Büyükanneciğim,

Beklediğinin aksine, mektubunu Lawrence'a gösterdim. Beni sınadığını anladım. Yoksa ben öyle olduğunu düşündüğüm için mi bu bir sınamaydı? Kendimi gönüllü olarak bir sınamaya tabi tuttum, cesurca, değil mi?

Lawrence mektubu, yavaş yavaş sonuna dek okudu, bir an durdu, derken şöyle dedi: "Profesörümüz etik ve ahlâk felsefesi hakkında dört ciltlik kitap yazdı. Ama görüyorsun Fifi, insan ahlâk hakkında hiçbir şey söyleyemiyor; boş genellemeler dışında hiçbir şey, tek bir ahlâklı kişinin tek bir ahlâklı hareketini yaklaşık olarak bile açıklayamıyor. Bilgelik sevgisi, iyilik sevgisi ve güzellik sevgisi de, bir arkadaşa veya kadına duyulan sevgi gibi, eşsiz ve taklit edilemez. Sevdiğimiz kişiyi anlar mıyız? Sevdiğimiz kişi anlar mı? Sonunda, en başında söylediğinin aynısını söyleyebilirsin: Ahlâkın kaynağı aşkındır, insan onu açıklayamaz; insan onu hiçbir şekilde açıklayamaz. İnsan ahlâkı anlamak için sevgiyle emek harcar: "Sevginin Boşa Giden Emeği." Gene de emek harcamayan iyi kadın ve erkekler var; işte tekrar başlıyoruz. "Sevginin Boşa Giden Emeği."

Derken ben de şöyle dedim: "Seni sevebilirim." Neden sırf, "Seni seviyorum" demediğimi sorabilirsin. Bunun nedeni sadece, günümüzün duygusal fakirleşmesinin tipik "duygusal ifadenin asgari seviyesi"ni Lawrence'ın tam da bu ifadeyle örneklemesi değil, zira, ne de olsa, cümlenin anlamını, cümlenin kendisi kadar onu söyleyen kişi de taşır. "Seni sevebilirim" demeyi seçtim, çünkü bu, sadece "seni seviyorum"dan başka bir anlama geliyor, belki de daha fazla anlama geliyor. Bu, "Seni iyi sevmeyi vaat ediyorum" anlamına geliyor. Gülümseyip, bunun kırılgan bir vaat olduğunu söyleyeceksin, çünkü bu, başka birinin eylemlerine, hatta başka birinin beklentilerine de dayanan gelecek hakkında bir şeyler söylüyor. Ama benim vaadimin gelecek zamanla alakası yok, zira geçici değil, ebedi bir vaat olması amaçlanmıştı. Bir kere sevmek; daima sevmek. Bunu senden öğrendim Büyükanne ve aklımdan çıkarmayacağım.

Ve Lawrence beni şöyle yanıtladı: "Hadi gidip beraber büyükanneni ziyaret edelim." Yani, aslında yanıtlamadı, yoksa yanıtladı mı?

Yani gelecek çarşamba Budapeşte'den kalkan 6:20 treniyle geliyoruz. Sadece elli beş saat kaldı.

Tıpkı Noel'den önce yaptığım gibi, saniyeleri bile sayıyorum. Bu elli beş saat geçtikten sonra ne hediye alacağımı ise bilmiyorum, ama bu hayal edebileceğimden daha güzel olacak.

Torunun, her zaman olduğu gibi mutlu Fifi

Hamiş: Lawrence, "Sevginin Boşa Giden Emeği" dedi. Ama sevgiye emek harcamak için canını dişine takmadan bu emeğin bir kayıp olup olmadığını nereden bilebilirsin? "Sevginin Boşa Giden Emeği" dedi Lawrence, sanki kişilik etiğinin sonuçlarını özetlermiş gibi.

Önce genel bir etiğe ve ahlâk felsefesine sevginin sabır gerektiren
822 ve bazen de sıkıcı olan emeğini harcamadan, hemen bir kişilik etiğine atlayabilen filozoflar vardır belki (belki, zira emin değilim). Ama varoluş seçiminde kendini iyi ve cesur olarak seçen bir kişinin önce bir koltuk değneğine ihtiyacı vardır ve ancak bu koltuk değneğini kısa ya da uzun bir süre kullandıktan sonra fırlatıp atabilir. Bazılarıysa kendi koltuk değneklerini asla fırlatıp atmaz. Tüm koltuk değnekleri sevginin emeğiyle yapılır.

Dün akşam, her zamanki gibi, Shakespeare dersime gittim. Başım dönüyordu; Lawrence'ın "Sevginin Boşa Giden Emeği" cümlesi zihnimi tamamen işgal etmişti, bunun nedeni hem Lawrence hem de Shakespeare'di. Birisiyle bunun hakkında konuşma ihtiyacı hissediyordum. Dersten sonra, iyi bir dinleyici ve iyi bir dost olan sınıf arkadaşım Youri ile birlikte eve yürüdüm. Kişisel yanlar hariç, sana anlattığım her şeyi ona da anlattım. Kişilik etiği, ahlâk felsefesi ve genel etikle ilgili konularda benimle hemfikir oldu ve bana Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'unun son cümlesini tekrar okumamı tavsiye etti. Eve gittiğimde kitabı raftan aldım ve orada söylemek istediklerimi çok özlü ve güzel bir ifade içinde buldum. Sende Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun olduğunu sanmıyorum, o yüzden burada alıntı yapıyorum:

"Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdırlar ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür –onlara tırmanarak– onların üstüne çıktığında (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür, üzerine konuşulamayan konusunda susmalı."*

* *"Meine Sätze erlautern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen-über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr aufgestiegen is.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen."* [*Tractatus*, Wittgenstein, çev.: Oruç Aruoba, BFS. Yay., 1985.]

Merdiven metaforu bana Johannes Climacus'u anımsattı. Koltuk değneği metaforu daha az müphem: Ondan bu yüzden daha çok hoşlanıyorum. Bir koltuk değneğini fırlatıp atmak bir merdiveni fırlatıp atmak gibi nihai bir hareket değil. İnsan hâlâ o koltuk değneğini veya bir başkasını eğilip alabilir ama bir merdiven fırlatılıp atılırsa, insan tamamen kendi sessizliğine sıkışıp kalır. Ben arkadaşlarımın, Youri'nin, Joachim'in, Vera'nın, Judit'in yanında olmak istiyorum... Lawrence'ın ve senin, canım büyükanneciğim. Sevginin emeği hiç boşa gider mi?

Sonsuza kadar senin... ve başka hamiş yok.

Çarşamba günü görüşürüz, Fifi

Dizin

Birinci kitap
Genel Etik

A

a priori 18, 38, 39, 40
acı 18, 29, 86, 87, 125, 127, 166, 203-208
acıdan kaçmak 166
acıma 90
adalet 12, 22, 60, 61, 64, 66, 95, 127, 139, 140, 143, 144, 147, 154, 169, 170, 174
adalet duyusu 172
adaletsiz yargı 142, 143, 148
adaletsizlik 60, 139, 140
adam öldürme 115
Âdem 197
âdetler 38, 46, 59, 60, 63
adil 60, 61, 64, 95, 107, 108, 139, 140, 142-147, 149, 152, 169, 196
adil yargı 139, 141, 143-145, 149, 150, 161, 162
Adorno 36, 81
aforoz etme 154, 155
ahlâk
  duyusu 166, 168, 169; evreni 27, 169; felsefecileri 12, 25, 158; felsefesi 11, 12, 14, 17-29, 31, 33, 106, 112, 119, 131, 157, 158, 170, 208; filozofu 19, 20, 134, 157; görecileri 14; içgüdüsü 14; ikilemi 115, 116, 117, 118; kuralları 19, 26, 28, 67, 128, 158, 204; kuramı 17, 21, 22, 23, 27, 28, 64, 165, 167, 203, 207; makinesi 170; normları 18, 19, 22, 25, 29, 31, 55, 75, 99, 102, 103, 116, 124, 129, 131, 137, 142, 159-164, 166, 169, 170-172, 174, 176, 184, 192, 196, 203, 204, 207; sistemleri 26, 27; sosyolojisi 182
ahlâka bağlılık 138
ahlâkdışı 132, 153, 176
ahlâkın zamansallaştırılması 122
ahlâki (erdemli) eylemlilikler 109; akılcılık 157, 160, 161, 167; alan 182; anlam 73, 84, 135, 162, 176; bakış açısı 69, 73, 98, 99, 111, 121, 126, 128, 132, 174, 207; buyruk 98; coşku 168; çatışma 114, 115, 116; değerlendirme 78, 111, 123; değerler 18, 132, 207; değişim 99; duyarlık 168; duyarlılık 22; duygular 68, 125, 127, 128, 165, 167; duyu 166, 172, 174; düşünler 113, 114, 115, 116, 118, 121, 198; evrenseller 64, 139; evrim 20, 29; fail 60, 82, 120; gelişme 21, 27, 138; gerileme 132; görenekler 58, 59; haklar 14; içerik 27, 57, 80, 83, 129, 136; ikiyüzlülük 18; ilerleme 29, 64, 69, 100, 132; ilkeler 18, 128, 132; işbölümü 172, 173, 174, 191; iyi 14, 47; iyilik 59, 62, 204; karakter 19, 85, 86, 152, 153, 154; karakter yargısı 153; kararlar 68, 76, 117; kötülük 196, 199; nihilizm 19; olarak iyi 77, 87; otorite 123, 124, 127, 128, 129, 135, 136, 160, 192, 195; ölçüt 68, 187; özerklik 19, 70, 71, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 97, 116, 128, 169, 178, 204; özgürlük 81; paye 109; sağduyu 103, 115, 119; seçimler 14, 21, 22, 71, 75, 81, 113, 114, 115, 138; sorumluluk 22, 99, 134, 135, 208; sorunlar 20, 22, 27, 30, 42, 68, 71, 129, 162, 191; söylemler 29, 69; statü 21; temayüller 27, 90; tutum 28, 128, 130, 186, 193; ve yasal yargı 141; yaderklik 82, 83, 85, 98; yapılar 27, 29, 57, 77, 132, 134, 135, 138; yargı 20, 78, 106, 107, 108, 110, 112, 118, 119, 124, 141, 152, 165; yargı otoritesi 165; yükümlülükler 29, 191
akıl 22, 24, 27, 32, 33, 68, 73, 74, 124, 126, 128, 129, 131, 133-138, 150, 158, 160-163, 165, 170
akılcı fail 56
akılcı seçim 79, 80
akıldışı 81, 133, 161, 169, 196, 204
akıldışı suçluluk 111
alansal bölünme 176, 177, 178, 180, 182-185, 196
alansal farklılaşma 176, 178, 179, 182, 193
Alman klasisizmi 20, 190
Amor dei intellectualis [iki anlak arasındaki ilahi sevgi] 83
ampirik ahlâki evrenseller 139
ampirik özdüşünüm 73
analitik meta-etik 18
antik Yunan 95, 127
antisemitizm 185
Antropolojik indirgeme 18
Anytos 129
Apel 76, 158
Arendt, Hannah 35, 43, 82, 84, 154, 155, 156, 162, 195
Aries 28
Aristoteles 18, 21, 32, 53, 55, 59, 70, 71, 74, 96, 97, 110, 126, 127, 144, 162, 176, 194
artsüremli model 99
arzu 82, 120
asalet 59, 62, 73
aşkın düşünüm 73
Auschwitz 21, 200
Aydınlanma 36

B

Baier, Kurt 24
Balzac 102, 207
başarılı/başarısız 137, 158
başkalarını yargılama otoritesi 149
Batı modernitesi 63, 182
Batılı modernite 184
bayağı 30, 59, 173, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 202, 203, 205, 206
belirlenim kuramı 76, 81
belirlenim ontolojisi 75
belirlenimcilik 24
Ben-bilinci 45
benliğine yabancılaşma 48
benliğin içsel farklılaşması 43
benliğin merkezsizleştirilmesi 192
benliğini dayatma [*self-reassertion*] 49
benliğini feda etme [*self-abandon*] 49
Benlik 42, 44, 46-48, 73, 75-77, 125, 179, 189
benlik
  bilinci 41, 46-48; düşünümü [*self-reflection*] 46-48; farkındalığı 41, 46, 48; farklılaşmaları 44, 73; olarak beden 44
biçimsel adalet 60, 139, 140, 147, 149, 151
bilgiçlik kötülüğü 197-201
bilim 40, 182, 183, 188, 190, 192, 202
bilinçdışı içgüdüler 33
bilişim-duygulanım-istenç 33
bir bütün olarak insan kişi 24
Biz-bilinci 45
Brutus 120
buyruk normları 173, 176
buyruklar 94
bütün insan kişi 24

C-Ç

can alma 57
Castoriadis 24, 63
cinayet 54, 57, 66, 93
cinsel alışkanlıklar 148
cinsel arzu 127
cinsel katmanlaşma 62
cinsellik 135, 148
Considerant 113, 115
çift-nitelikli özdüşünüm 47, 73

D

Dasein 35
davranış kuramı 24, 28, 29
değer yönelim kategorileri hiyerarşisi 166
değerler hiyerarşisi 80, 129, 198
deontolojik 117
dış doğa 33, 34
dışsal ahlâki 136, 165

dışsal ahlâki otorite 128, 136
dışsal doğa 37
dışsal insan doğası 33
dışsal otorite 127, 129, 132, 136
din 65, 176, 177, 180, 182, 184, 186, 188
din sistemi 179
dinamik adalet 140, 145, 146, 149, 152
diyalektik 29, 162, 189
diyalektik akıl 162, 164
doğa 33, 129
doğa hali 33
doğalcı yanlış 18
doğru ahlâki bilgi 129
doğru/yanlış 55, 109, 158
doğuştan 17, 18, 19, 32, 41, 45, 63, 84, 125, 128, 159, 164, 165, 167
dondurulmuş zamansallık 107
Dostoyevski 201
dramaturjik eylemler 180, 183
Durkheim 28
duygulanımsal erdemler 166
dünya hali 19, 47
dünya-tarihsel sorumluluk 103, 104, 105, 155
dünyevi 55, 202

E

ebediyet 27
ego 19, 33, 136, 137, 138
Ego-Üstego-İd 44
eğilim 18, 22, 23, 63, 73, 74, 85, 102, 117, 138, 166, 170, 173, 174, 192, 202
Eichmann 154, 155, 201
ekonomi 176, 177, 180-183, 192
eleştirel akıl 168
Elias 28, 36
Epikürcü 29, 174
erdem 110, 131, 142, 146, 157, 158, 162, 165, 168, 169, 172
erdem normları 53, 57, 66, 96, 98, 99, 173, 207
erdem terimleri 68, 96
erdemler hiyerarşisi 173, 207
erişim ayrıcalığı 46
erotik alan 186
erotizm 135, 186
Eski Ahit 126, 173
estetik 29, 177, 179-182, 186, 187, 201
estetik alan 180, 181, 184, 192
estetik sistemi 179
eşitlik 66, 146, 173, 174
etik hayat 84, 131, 187
etik öznelcilik 21
etik töreler 60, 62, 63
etik yargı 175
etnik-merkezcilik 62, 152
Euripides 110, 174, 197
evrensel düstur 83, 112, 113, 115

F

faydalı/zararlı 55, 137, 158
felsefe 12, 14, 22, 27, 32, 43, 69, 77, 177, 182, 188, 202
felsefi etik 127
felsefi soruşturma 23
felsefi teoriler 18
filogenetik evrim 21
Fischkin 21
Foucault 28, 36, 43, 44, 148, 179, 192
Freud 37, 43, 168, 186, 202
Fromm, Erich 195

G

Galileo 176
gayri meşru 111, 160, 181
geleneksel ahlâk felsefeleri 18, 19, 22, 23
genel etik 24, 27-29, 69, 81, 119, 140, 170, 172
genetik 38, 40, 97, 98
genetik *a priori* 38, 39, 40, 97
genişletici vicdan 128
gerilim içinde yaşama 40, 41
Gewirth 53, 91
Goethe 20, 77, 82, 89, 116, 190
Goffman 44, 71, 180, 183
Goldberger 21
gölge-fenomen 136, 169, 170
göreli ahlâki yaderlik 82, 83, 85
göreli özerklik 81-84, 87, 181, 183
göreli yaderlik 82, 83, 85, 87, 97
görev-ötesi 62, 90, 94, 96, 99-101, 126, 147, 204
görev-ötesi eylem 127, 128
görev-ötesi iyilik 203, 204
Gulag 200
günahkâr 30, 31, 153, 154
güzel/çirkin 55, 158

H

Habermas 20-22, 158, 183, 186, 192
Habil 72, 92, 93, 102
hafıza 44, 46, 48, 49
haklı/haksız 55
Hart 91, 148
haz 18, 98, 166, 169, 200
Hebbel 120
Hegel 19, 32, 49, 58, 69, 77, 100, 101, 120, 121, 128, 130, 132, 172, 177
Hegelci 32, 69, 101, 172, 177
Heidegger 35, 37, 206
Heinz 21
hiçlik 47
Hirschmann 167
Hitler 102, 199, 203
hiyerarşi 55, 56, 57, 59, 64, 126
homeostasis 39
homoeostatis 34
Horkheimer 81
hoş/nahoş 55, 158
Hume 169
Husserl 177

I-İ

İbsen 99
ırkçılık 184, 185
iç doğa 33, 34
iç otorite 132, 133
içgüdü düzenlemesi 35, 39, 40, 52, 64
içgüdüler 36, 46, 52, 140, 144
içsel ahlâki otorite 128
içsel ahlâki yargı otoritesi 165
içsel doğa 37
içsel otorite 126-129, 136
İd 33, 42, 44
İd-Ego-Üstego 33, 42, 44
iğrenme 45, 125, 127
İlahi Adalet 153
ilahi otorite 160, 165
iletişimsel akılcılık 158, 160
İlk Günah 202
inanç 165, 166, 204
İncil 54, 95
insan doğası 18, 19, 30-35, 37, 38, 42, 155, 156, 163, 167
insan hakları 23, 134, 184
insan hayatını koruma düsturu 115
insan kaderi 34
insani evrensel 52, 63, 73, 125, 128, 140, 160
insani içgüdüleri 63
insanlık durumu 13, 28, 29, 34-36, 39-41, 46, 50, 64, 65
iradedışı 72, 73, 74
İsokrates 198
istenç 33, 59, 73, 74, 77, 81, 98
istenç özgürlüğü 77
iyi 18, 55, 77, 103, 111
iyi ahlâkı duyu 166
iyi değerler (*Güterwerte*) 109-112, 118,
iyi kişi 24, 25, 56, 65
iyi/kötü 55, 64, 67, 137, 158, 163; ayrımı 52, 64, 164; değer yönelim kategorisi 55, 163; varlığı 64
iyi-kötü-günah 179
iyilik standartları 18
iyilikseverlik 142

K

Kabil 72, 93
kabile toplumları 37, 140
kader 35, 38, 75, 76, 78, 120
Kallikles 199
Kalvinizmin 120
kamu hesapçı vicdan 137
Kant, Immanuel 12, 13, 19, 32, 64, 66, 81-83, 86, 98, 110, 112, 113, 115, 118, 119, 177, 195, 202
Kantçı 32, 42, 51, 112, 115, 202
karakter 12, 13, 25, 48, 53, 71, 74, 80-82, 85, 86, 90, 97, 98, 104, 107, 123, 137, 142-144, 147, 150, 151, 153, 154, 161, 162, 173, 195, 199, 200, 201, 205
karakter yargısı 147, 151, 153,
karakteri düzeltme 148, 149
kendi için nesneleştirme 175, 177, 179, 182
kendinde nesneleştirme alanı 52, 57, 58
kendini koruma içgüdüsü 30
Kierkegaard 12, 43, 74, 174, 187, 188, 197
kinik 14, 25, 200
Kohlberg 20, 21, 22
kolektif 146, 151
kolektif failler 68, 104, 146
kolektif özne 151
kolektif suçlar 102, 103, 104
korku 45, 49, 61, 125, 127, 137, 138, 196, 197, 198, 205, 206
kökten dincilik 185
köle-efendi diyalektiği 172
kötü 30, 31, 33, 35, 47, 52, 55, 61, 77, 80, 87, 90, 94, 99, 104, 108, 111, 114, 118, 120, 121, 129, 140, 154, 155, 160, 164, 169, 174, 195, 197, 198, 200, 201, 202, 204, 205
kötü vicdan 134, 135
kötülük 156, 196, 200, 201, 202

kötülük düsturları 100, 198, 199
kuramsal akıl 24, 27, 74, 159, 161, 162
kurumsal estetik 180
kusur 96, 150, 153
kuşkucu vicdan 134, 135
kutsal 24, 55, 56, 57, 196, 197
Kutsal Kitap 102
kutsal/dünyevi 55, 56, 67, 158
kültür 26, 32, 33, 62, 73, 152, 159
kültürel değerler 179
kültürler-üstü iyi 203, 208
kümeler-üstü erdem 61
kümeler-üstü normlar 61

L

Leibnizci-Kartezyen 43
Lessing 203
Leviticus 57
liberum arbitrium kuramı 76, 80
Luhmann 28, 58, 172, 179, 182, 183
Lukács 188, 189, 192
Luther 99

M

Machiavelli 176
MacIntyre 20, 96, 192
mahkûmetme 154, 155
Mandeville 176, 177
maneviyat 33
Mann, Thomas 202
mantık 26, 51, 132, 181
Marksist 32, 131
Marksizm 180
Marx 34, 35, 174
Meletos 129
mesotes [orta karar] kuramı 53, 127
meşrulaştırma 59, 91, 131, 159, 160, 161
meta-etik 19, 23, 28, 75
metafizik 17, 31, 77, 194
meziyet 49, 99, 140, 142, 144-147, 149, 150
meziyet/meziyetsizlik 146
meziyetsizlik 144, 147
modern ahlâk felsefesi 14, 22
modern ahlâk filozofları 20
modern ahlâki yapı 29, 138
modern dünya 24, 26, 29, 103, 170, 175, 206
modern etik 13, 22
modern felsefe 12, 13, 31
modernite 12, 26, 29, 65, 95- 97, 102, 126, 162, 167, 173, 174, 179, 182, 184, 185, 197, 199, 207
mutlak 61, 62, 66-68, 76, 78, 79, 82, 83, 107, 112, 116, 129, 140, 177, 187, 188, 195, 198-201
mutlak ahlâki özerklik 82, 83, 86
mutlak ahlâki yaderklik 82
mutlak özerklik 81, 82, 83
mutlak yaderklik [*heteronomy*] 81, 82, 83
mutluluk 66, 80, 110, 127, 128, 130, 162, 204
mükemmeliyet 150

N

narsisizm 98
narsîstik vicdan 137
Nazi suçları 105
Nazizm 99
neşe 127, 128, 158
Nietzsche 12, 13, 37, 60, 130, 137, 174, 177, 195
nihai yargı 153, 154
nihilizm 19, 137, 177
nominalizm 130
norm uygulaması 53, 126, 128
normal-anormal 179
normatif yaklaşım 23
norm-ilişkili eylem 65
normlar 12, 18-20, 22, 24, 25, 54-58, 60-69, 72, 73, 82, 84, 85, 92, 94, 95, 96, 98-100, 102, 103, 106, 111, 120, 121, 123, 124, 126, 128-137, 139, 140, 152, 143, 144, 148, 151, 152, 158, 159, 160, 162-166, 169-184, 188-196, 198, 203, 204, 207
normların otorite veren içeriğinin kaynağı 124
Nozick, Robert 79, 116

O-Ö

Olan 19, 21, 69, 73
Olan Olması Gereken 20, 27
Olan-Olması Gereken ilişkisi 18
Olması Gereken 19
olumlu yargı 142, 146, 147
olumsallık 13, 168
olumsuz değer 109
On Emir 54, 61
ontoloji 31, 35, 75
ontolojik noktacılık 79
ontolojikleştirme 79
otorite 82, 93, 123-126, 128, 130, 132, 136, 137, 141, 148, 149, 155, 165, 169, 208
öfke 45, 125, 127, 158
ölüm cezası 55, 148
ötanazi 85
öteki 14, 17, 20, 22, 23, 28, 32, 34, 40, 41, 43, 44, 46-50, 52, 53, 56, 58, 63, 73, 76, 77, 80, 81, 90, 93, 95, 99, 106, 108, 113-116, 118, 123-125, 127-130, 133, 136-138, 140-143, 152, 167, 172, 176, 178, 180, 181, 184, 192, 195, 198, 200, 208
ötekileri yargılama 141
övme hakkı 149
özel hesapçı vicdan 137
özerk ahlâki varlık 81, 86
özerklik 19, 71, 73, 74, 81, 83, 84, 90, 97, 129, 179, 180, 181, 183
özgür insan 32, 59
özgür seçim 74, 77, 79, 81
özgürleşme 172, 174, 183
özgürlük 66, 75, 76, 108
özgürlük ontolojisi 75

P

pagan İsa 130
paideia 18, 20, 22, 23
paideia yaklaşım 23
Pascal 173
phronesis 12, 126, 127, 133, 134, 162, 164
Platon 19, 86, 162, 198, 199, 203
pratik 47, 67, 75, 76, 84, 85, 87, 99, 126, 128, 129, 131, 132, 136, 157, 166, 175, 177, 184, 185, 186, 188, 193, 197
pratik akıl 24, 68, 133-136, 150, 161, 162, 166, 174, 177, 189, 207
Prometheus 197
Protestan 135, 190

R

radikal kötülük 155
Reuben 93
Richard 195, 203
Rolland, Romain 43
Rönesans 119, 120, 130, 177

S-Ş

Sade 201
Sartre 82, 86, 172
Schutz 89, 143
Shakespeare 59, 101, 119, 147
Singer 112, 113, 116
Sittlichkeit 51, 58, 59, 60, 69, 84, 85, 128-132, 171, 174, 175, 177, 178, 182-185, 189, 191, 192, 196, 198, 203,
siyaset 12, 176, 181, 182, 192
Sofistler 63
Sokrates 95, 129, 130, 157, 162, 167
somut normlar 58, 60-62, 65, 67-69, 73, 82, 92, 98, 120, 121, 124, 126, 132, 136, 159, 167, 196, 203, 207
sonuçlar ilkesi 112, 113, 116, 117, 118
sorumluluk 89, 91-93, 95, 96, 99, 100, 102, 106, 172
sorumluluk etiği 100
sorumluluk tipleri 91, 98
Sovyet toplum tipi 185
soyut normlar 58, 61, 66-69, 72, 73, 84, 85, 98, 99, 103, 131, 134, 207
Spinoza 32, 74, 81, 82, 99, 167
Stalin 102, 103, 184, 199
statik adalet 66, 94, 95, 142, 145, 146, 149, 150
Stoacı 18, 29, 80, 110, 174
Stoacı filozoflar 80
Strauss, Leo 187
şeytan 33, 200
şovenizm 185
şüpheci ahlâkçı 18

T

Tacitus 63
Tanrı 18, 41, 54, 59, 72, 93, 95, 96, 102, 120, 138, 153, 154, 177
tarihsel bilinç 43, 56, 63
tarihsellik 38, 40, 41, 43, 99
tekbencilik [*solipsism*] 45
teleolojik 117
temiz vicdan 137, 138
tikel ahlâk felsefesi 23
tikel felsefe 32
tinin sefaleti 188
tipikleştirme 12
toplumsal adalet 148
toplumsal cinsiyet 59, 60, 61, 66, 172-174
toplumsal düzen 35, 37, 199
toplumsal düzenleme 38-40, 46, 52, 64, 139
toplumsal kısıtlamalar 86, 87, 90, 97, 98
toplumsal otorite 137, 140, 141, 148
toplumsal *a priori* 38, 39, 40, 44
toplumsal statü 61, 164

toplumsal tabakalaşma 61, 172
toplumsal yeniden kurma 18
toplumsal yeniden üretim 175
toplumsal-insan evrenselleri 67
trajik ahlâkî çatışma 114
Trasymakhos 199
tutku 12, 49, 70, 72, 74, 82, 85, 159, 165-168, 174, 202
türsel öz 35

U-Ü

Unwerte 109
utanç 45, 125, 127-129, 132, 137, 138, 165
uygulama vicdanı 128
uygun akıl 126, 132
üretim araçları 34
üst-ego 33, 168
üstinsan 138
ütopya 167
üzüntü 45, 127, 158

V

varoluş gerilimi 41, 42
varoluş seçimi 79, 13, 186, 187, 189, 191
varoluşçu ahlâk felsefesi 23
vicdan [*conscience*] 69, 71, 82, 85, 127, 129, 130, 132-136, 138, 150, 159, 165, 207

W

Wallenberg, Raoal 101
Weber Max 28, 65, 100, 120, 134, 135, 159, 175, 179, 185-192
Wittgenstein 42, 51, 76

Y-Z

yaderklik 86, 90, 97, 98, 181, 205
Yakub 78, 93, 165
yalan 59, 66, 86, 112-116
yanlış akıl yürütme 164
yapıbozum 133, 134, 135, 136
yaratıcı akıl 164, 165
yaratıcı duygular 163, 165, 166, 168
yaratılış 56, 59, 63
yaratım 22, 165
yargı 143, 144, 145, 147, 151, 152
yargı edimi 146, 148
yargıda bulunma hakkı 151, 152, 154
yargılama edimi 141, 144
yargılama hakkı 149, 150-153
yasa koyucu 134, 161
yasa koyucu vicdan 134, 135, 152
yasal otorite 141
yeni-Kantçılar 112
yeraltı kötülüğü 197, 199, 200, 201
yerli/yersiz 55
yorumlayıcı vicdan 128, 129, 133, 136, 161
yorumlayıcı yaklaşım soykütüğü 23
yorumsamacı [*hermeneutical*] düşünüm 65
Yusuf 93
yüce 18, 47, 54, 57, 59, 62, 67, 96, 99, 112, 127, 162, 165, 167, 175, 188, 189, 199
yüce iyi 18, 110, 127
yüce tözsel iyi 112
yükümlülük 29, 75, 91-95, 99-102, 106, 114, 168, 191, 199
zihin-beden-ruh 33

İkinci kitap

Bir Ahlâk Felsefesi

A

adalet 281, 282, 284, 290, 319, 325, 347, 362, 377, 379-383, 385-387, 389-391, 393, 394, 410, 411, 420, 425, 427, 463,
adaletsizlik 241, 244, 283-285, 299, 319, 323, 325, 327, 328, 332, 344, 347, 360-362, 366, 379-387, 389-391, 393, 394, 395, 411
adiaphoric 226, 242
Adorno 442
ahlâk felsefesi 219, 222, 225-227, 229, 233, 234, 238, 245, 248, 250, 253, 256, 258, 266, 267, 270, 291, 372, 376, 383, 401- 404, 430, 436, 437, 442-446, 453, 454, 461, 464-467
ahlâk filozofları 221, 222, 226, 248, 267, 265, 367, 401-403, 452, 453, 455, 456
ahlâk kuralları 218, 219, 220, 227, 228, 384
ahlâk normları 229, 243, 259, 265, 268, 286, 320, 338, 340, 341, 343, 344, 370, 371, 377, 392, 401, 404, 406, 409, 411, 416, 450, 466
ahlâk yasası 244, 249, 256, 262, 269, 279, 334, 338, 339
ahlâkî bilgelik 218, 224, 365, 456; çıkmazın farkındalığı 451; deneyim 218, 219, 220, 223; doğruluk 386, 388, 408; ideal 220, 221, 222; karar örüntüsü 316, 317; kategoriler 252, 447; köktencilik 228; otorite 226, 276, 425; özerklik 257, 298, 368, 424, 425, 439, 447; öznelcilik 257; seçim örüntüsü 316; yargı 274, 361, 362, 363, 405, 407, 410, 415, 454
aile etiği 228
akıl 232, 242, 253, 256, 345, 392, 395, 428, 429
aklın akılcılığı 378, 392
ampirizm 239, 252, 253, 334, 340, 355, 395, 458, 460, 461, 463, 465,
anlağın akılcılığı 377, 378, 379, 392, 393
antik ahlâk felsefesi 249
Apel 429
Arendt, Hannah 376, 386, 407, 413
Aristoteles 217, 219, 222, 231, 234, 236, 244, 245, 254, 259, 263, 271, 277, 280, 282, 290, 291, 294, 295, 297, 298, 300, 315, 354, 364, 372, 402, 405, 408, 412, 423, 429, 432, 460
asimetrik karşılıklılık 280, 286, 294, 319, 345
Aydınlanma 251, 253, 265, 327, 396, 425, 427

B

Batı kültürü 447
Batılı toplumsal yapı 367
Beethoven 395
benlik 234, 235, 244, 245, 246, 250, 256, 278, 301, 305, 306, 310, 321, 326, 331, 396, 398, 412, 417, 424, 447, 448, 454, 460, 461, 465, 466
Bergman 285
bilgiçlik kötülüğü 243
bilinçdışı 230, 295, 296, 312, 448
boşluğa atlayış 250-253, 296, 309
Brecht, Bertolt 402, 467
Browning 235

C

cesaret 314-317, 325, 329, 372-375, 377, 378, 389, 391, 392
cinsel devrim 278, 279
cinsel etik 228
cinsellik 278, 279

D

demokrasi 220, 232, 258, 319, 364, 367, 387, 392, 426, 427
demokratik toplumlar 368
devlet 354, 370, 373, 375, 377, 380, 386, 391, 392
Diderot 304, 343
diktatörlük 232, 372
din 226, 227, 370, 398, 455
dinamik adalet 283, 377, 379, 382, 393, 394, 410, 427
dinsel ahlâkî mesaj 227
doğruluk erdemleri 308, 309, 312-315, 341
Dostoyevski 254, 307, 309, 380, 394, 396, 399, 442, 461
Dünyanın Tini 355
düşünsel cesaret 377 378, 392

E

ego 412
Elias 412
erdem 222, 227, 229, 238, 260-262, 272, 281, 283, 289-293, 298, 300, 304, 305, 324, 330, 332, 338, 340, 344, 351, 354, 370, 377, 378, 383, 384, 392, 399, 405, 412, 429
estetik 396, 412, 424, 448, 460, 461
estetik haz 424
ethos 228, 318, 325, 326, 329, 348,

367-369, 373, 403, 409, 430, 431, 434, 452
Euripides 430
evrensel ahlâk öğüdü 266
evrensel payda 232
evrenselci etik 228, 452
evrensellik kategorisi 238, 240-242, 244-251, 259, 261, 270, 295, 296, 305, 338, 339, 345, 348, 351, 358, 359, 363, 364, 366, 372, 381, 383, 388, 405, 444, 465, 466

F

farklılık kategorisi 237, 238, 240, 242, 244-248, 294, 296, 305, 309-311, 348, 359, 363, 381, 397
faydacı ahlâk felsefesi 376
feminizm 279
Foucault 279
Fransız Devrimi 423, 424
Freud 356

G

Galbraith 325
geleneksel hümanizm 397
genetik kod 355
genetik yapı 230
genişletilmiş bilinç 395-399
genişletilmiş vicdan 386, 395, 396, 398
Goethe 237, 273, 301, 304, 447, 459

H

Habermas 229, 307, 410, 429
Hegel 257, 259, 268, 294, 330, 367, 368, 423, 458
Hegelci 231, 257, 395, 457, 458
Hegelci-Engelsçilik 357
Heidegger 269, 304, 394, 395, 396
Hıristiyan kültürü 280
Hıristiyanlık 223, 279
Hiçlik 231
Hutcheson 241
hümanist klasisizm 245
hümanizm 395, 396, 397

I-İ

Ibsen 237, 238, 307
içtenlik [*authenticity*] 219, 304-306, 311, 313, 324, 461
iletişim 218, 223, 228, 232, 233, 267, 268, 306, 316, 322, 341, 343, 359, 402, 458
İlk Günah 315
İncil 448
insan doğası 298, 401
insan ırkı 228, 243, 254, 255, 314
iş etiği 228
iyi ahlâki his 409
iyi ahlâki yargı (*phronesis*) 405, 407, 410, 415

J-K

Jaspers 442
kamusal ahlâki idealler 221
Kant, Immanuel 222, 226, 229, 243, 251, 256, 257, 261-263, 266, 267, 278, 289, 294, 327, 335, 336, 338, 342, 344, 350, 395, 411, 417, 424, 430, 431, 438-440, 454, 461
Kantçı 228, 245, 253, 256, 257, 262, 263, 334, 335, 350, 351, 395, 411, 431, 432, 439, 451, 455
kapitalizm 380
karakter 234, 235, 288, 290-294, 298-301, 303, 304, 306, 309, 313-315, 324, 350, 351, 362-364, 391, 401, 405, 448, 449, 454
kategorik buyruk 226, 261-263, 316, 321, 335, 336
kendimizi seçmek 235, 238-240, 244, 358 397
kendini bilme 234, 235, 331
kendini seçme 230, 231, 233-235, 256, 260, 305, 316, 331, 358, 366
kendini yapma 233, 234
kendi için nesneleştirme 466
Kierkegaard, Sören 223, 230, 235, 238, 239, 242, 243, 251, 254-256, 279, 301, 303, 310, 314, 374, 402, 442
kinizm 241, 416, 424
kişisel iyi 303, 381
kişisel yargı 362, 363
komünizm 236
köktenci ideoloji 229
kötülük 224, 239, 243, 270, 280, 315, 321, 328, 361, 401
Kutsal Kitap 463

L

liberal demokrasi 367, 387, 392
liberalizm 258, 380, 420
Luhman, Niklas 249
Lukács 236, 253, 254, 412, 423, 442, 460

M

MacIntyre, Alasdair 290-292, 294, 297
Mandeville 401
Mann, Thomas 237
Marcuse 442
Marx 360
masumiyet 448
Merleau-Ponty 442
metafizik 233, 245, 332, 442, 447, 448, 459
meta-normlar 350, 351
mistik 395, 396, 397, 459
modern ahlâk felsefesi 229, 232, 233, 238, 248, 249, 291, 330, 365, 366
modern ahlâk normları 268
modern akılcılaştırma 369
modern birey 233, 295, 380, 384
modern hümanizm 395
modern kültür 445
modern liberalizm 380
modern liberal demokratik devlet 380
modern öznellik 259, 268, 278,
modern totaliterlik 367, 378
mutlak seçim 245-248
mutlak tin 457-460, 466

N

Napoléon 348, 424
Nazi 375
nihilizm 369
normatif (doğru) kişi 466

O-Ö

olumsal kişi 220, 225, 231-233, 238, 245, 249, 258, 259, 261, 262, 293, 294, 304, 305, 309, 310, 330, 331, 336, 338-340, 346, 355, 356, 358, 365, 366, 381, 383, 388, 395, 398, 399, 409, 412, 416, 417, 420, 446, 454, 456, 464, 465
olumsallık 230, 232, 236, 238, 284, 291, 304, 339, 348, 355-360, 365-367, 379, 380, 396, 403, 438
olumsallık bilinci 304, 378
olumsallık farkındalığı 354, 355, 359, 360, 361, 367, 378, 380
ontoloji 261, 263
otorite 219, 226, 227, 228, 229, 247, 276, 281, 330, 332, 370, 371, 425
Öteki 230, 232-234, 237, 238, 247, 252, 260, 264, 265, 267- 269, 272, 273-275, 282, 283, 286, 287, 301, 304, 306-312, 314, 315, 321, 322, 327, 328, 331, 335-337, 341, 343, 346, 348, 354, 361, 362, 364, 368, 374, 378, 382, 384, 385, 393, 396, 399, 403, 308, 411, 412, 416, 418-421, 425, 433, 437, 438, 440, 445, 463
özerk ahlâki benlikler 424
özerklik 247, 246, 277, 390, 422, 444
özgürlük 231, 240, 333, 357, 386, 394, 424

P

paideia 291, 294, 295, 298, 299, 300
Parsifal 252
Pascal 253
perspektivist akılcılık 360
phronesis 271, 274, 277, 286, 287, 361, 363, 367, 377, 394, 405, 408, 410, 412, 415, 416, 422, 425, 428, 429, 433, 434, 436
Platon 245, 262, 263, 330, 384, 423
praksis 357
pratiğe dönük yorumsamacılık [*hermeneutics*] 310, 311, 312, 357
pratik akıl 242, 429
pratik bilgelik 271
proleter 229
protestan ahlâkı 417
psyche 222, 356

R

Racine 437
radikal hoşgörü 393, 395
Rawls 295, 339
rejim 220, 377, 392, 424, 436
Rochefoucauld 402
romantizm 257
Rousseau 258, 265, 304, 343,

S-Ş

Sartre 238, 442
Schiller 395
Schmitt, Carl 442
Shakespeare 243, 264, 430, 437
Shaw, George Bernard 418
sınır durumlar 407, 410, 425, 430, 436, 442-446, 449-453
simetrik karşılıklılık 280, 283, 286, 287, 294, 295, 318, 319, 322, 345, 364, 379, 390, 393, 456
Sittlichkeit 244, 257, 258, 259, 263, 264, 268, 308, 330, 331, 333, 367-369, 384
siyaset felsefesi 224, 457
Sokrates 227, 400

sosyalist 229, 297
sosyalizm 344, 426
Sovyet tipi toplum 283, 367
söylem etiği [Habermas] 257, 403, 404, 409
Spinoza 299
Stalinist devlet 325
statik adalet 410
Strindberg 285
suçluluk 300, 431, 438, 447, 448

T
Tanrı 223, 237, 281, 303, 364, 365, 376, 412, 439
tarihsel bilinç 355, 397
techne 413
telos 230-233, 235, 243, 291, 292, 298, 300, 304, 356, 357, 360, 365, 390
temel seçim 245, 246, 247
Tolstoy 301
toplum 270, 280, 284, 298, 364, 367, 370, 375, 377, 392
toplum felsefesi 224
toplumsal toplumsallaştırma 268
toplumsallaştırılamayan toplumsallık 267, 411
total kontrol 373
totaliter 220, 342, 367-371 373, 374, 375, 377
totaliter devletler (toplumlar) 220, 368, 373, 392
totaliter *ethos* 368
totaliter rejim 220, 424
totaliter toplum 368, 369, 374, 377, 378
totaliterlik 367, 369, 370, 372, 378, 443
Turgenyev 219

Ü-V
ütopya 458, 466, 457, 461, 466
varlık 269, 262, 306, 345, 394, 396, 397, 423, 424, 459, 460
varoluş 230, 235, 237, 345, 357, 393; biçimi 230, 244; bilinci 235; seçimi 225, 231, 235, 236, 237, 240, 238, 241, 243-246, 250-254, 257, 259, 261, 264, 265, 268, 293, 294, 296, 298, 299, 301, 305, 314, 316, 357, 358, 359, 368, 372, 397, 405, 417, 454, 460, 465, 466
varoluşçu 230, 252, 304, 442
vicdan 252, 368, 369, 370, 371, 371, 373, 395, 439
vicdan azabı 252, 273

W
Wagner, Richard 460
Weber, Max 236, 238, 413
Wittgenstein 412, 442

Y-Z
yaderklik 298
Yahudi 222, 223, 374, 376, 449
Yahudi-Hıristiyan geleneği 263
yazgı 230, 231, 233, 235-238, 240, 241-244, 246-250, 252, 258, 259, 264, 268, 293-295, 311, 348, 357-360, 362, 364, 366, 369, 381, 383, 387, 395, 399, 445
yeraltı kötülüğü 243
yurttaşlık 228, 302, 364, 367, 374, 375, 384, 387, 399
yurttaşlık cesareti 374, 375, 377, 389
yüce varlık 423, 459
zihin 283, 296, 368, 424, 430

Üçüncü kitap
Bir Kişilik Etiği

A
a priori 538, 539, 720-726, 728, 792
actum purum [katışıksız eylem] 760
Adorno 515, 759, 775, 793, 796
agape [pratikteki sevgi] 684
ahlâk felsefesi 473, 474, 477, 486, 487, 496, 498, 580, 601-607, 609,-611, 613, 614, 616, 618, 620-623, 625, 628-630, 634, 635, 705-707, 770, 821, 822
ahlâk içgüdüsü 620
ahlâk karşıtı 496, 497, 538, 595, 663
ahlâk karşıtı ahlâkçı 496-498, 517
ahlâk karşıtı ahlâkçılık 485, 498
ahlâk kuralları 582, 608
ahlâk soykütüğü 542, 594
ahlâk standardı 614, 615
ahlâk yasası 588, 597, 598, 604, 606, 607, 612-614, 617-619, 621-624, 629, 635, 636, 640, 698, 705, 731, 736, 767
ahlâkçı 490, 496, 497, 498, 517,
ahlâkçılık 485, 498
Ahlâkın Metafiziği 598, 599, 623, 630
Ahlâkın Soykütüğü Üstüne 503, 507-511, 520, 524, 537, 543
ahlâklı 473, 474, 477- 480, 486, 487, 489, 496, 497, 511, 513, 517, 521, 536, 543, 546, 552, 577, 579, 581, 582, 586-588, 595, 601, 604, 605, 609, 613-615, 619, 621-624, 628, 636, 637, 642, 662, 668, 670, 673, 676, 677, 679-683, 685, 696, 701, 707-710, 712, 715, 734, 746, 750, 752, 754, 757, 769, 771, 780, 782, 784, 786, 789, 790, 795, 800, 807, 810, 812, 815; ayrım 582, 607, 636, 642; beğeni 578, 773; değer hiyerarşisi 616; değerler 498, 600, 616; eğitim 541, 542, 543, 545; estetik 739, 772, 773, 781, 783, 792, 807; güzellik 770, 782, 790; hiyerarşi 617; karakter 768, 769, 770, 792; kararlar 617; norm 742; otorite 743; özerklik 670, 755, 763; özgürlük 623; sorunlar 491; standartlar 497, 581, 582, 810; yargı 538, 613, 616, 619, 624, 789
ahlâklı 475, 479, 486, 487, 497, 540, 545, 578, 579, 598, 610, 618, 624, 625, 628, 629, 631, 632, 634, 627, 628, 641, 642, 654, 655, 659, 661, 662, 677, 678, 682, 684, 687, 706, 728, 732, 733, 734, 769, 784, 798, 800, 811, 821
ahlâklı kişi 480, 486, 487, 629, 633, 634, 639, 640, 642, 654, 655, 659, 661, 665, 670, 678, 680, 682, 684, 685, 687, 690-692, 701, 710-713, 781, 782, 788, 793, 795, 799, 803, 804, 810, 811, 814, 821
ahlâksız 497, 578, 629, 663, 692, 735, 741, 742
akıl 474, 476, 549, 566, 595, 611, 612, 623, 625, 646, 657, 696, 769, 776, 777
akılcı kararlar 595, 618
akılcılık 618, 620-623, 637
akıldışı 474, 476, 777, 812
akıldışıcılık 611
aklın gerçeği 612, 688
Amor dei [ilahi sevgi] 745
amor dei intellectualis [iki anlak arasındaki ilahi sevgi] 745, 764, 766
amor fati 488, 493, 523, 530, 550, 568, 615, 616, 626, 631, 634, 649, 650, 664, 667, 704, 705, 716, 736, 787, 792, 819
Antigone 556
antik metafizik 650, 721
antikçağ ahlâkçıları 496
arché (temel bir kaide) 498, 621, 622, 684, 766
Arendt, Hannah 623, 677, 680, 684, 720, 763, 797
aristokrasi 499, 576, 729
aristokratik 675, 655, 729
Aristoteles 489, 599, 601, 639, 689, 707, 708, 715, 722, 746, 775, 776, 785
Aristotelesçi 613, 689, 694, 797, 798
asalet 575, 576, 628, 665, 692, 693, 699
asil tin 575
aşkın özgürlük 588, 612, 620, 629, 637, 638, 704, 736, 761
Augustinus 601
Auschwitz 578, 595
Austen, Jane 778, 797
Avrupa hümanizmi 755
Aydınlanma 491, 492, 531, 562
Aydınlanma akılcılığı 541
Aziz Francis 530
Aziz Paul 497, 498

B
Bach 785
Bartok 820
Baudelaire 517, 663
bayağı [bad] 510, 532, 541, 589, 593,

676, 693, 695, 696, 776, 800, 817
beden-ruh-tin 715
Beethoven 489, 508, 664, 785, 801
bengi dönüş 506, 507, 552, 588, 626, 725
bengi dönüş görüsü 493
Benjamin, Walter 481, 781, 816
Bestimmung 510, 576
biçimci anlayış 570, 587, 628
Bilgelik 474, 481, 515, 557, 559, 599, 626, 635, 638, 649, 726, 737, 750, 766, 816
bilginin özdeşleşmesi 551
bilinçdışı 713, 714, 716, 723, 780, 794
bilişsel psikoloji 722
Bolşevikler 774
Brecht, Bertolt 677
Budizm 580

830 C-Ç

caritas [şefkat] 684
causa efficiens [etkin neden] 654
causa finalis [nihai neden] 654
cehennem 491, 519, 554, 721
cennet 478, 554, 698, 721, 817
cinsel sevgi 551
cinsellik 551
Constant, Benjamin 605
çileci 530, 551, 553-556, 559, 560, 571, 586, 588, 620, 621, 648, 728, 730
çileci ideal 501, 507, 508, 521, 553-557, 559, 560, 562, 569, 571, 580, 583, 584, 588, 589, 656
çilecilik 494, 621

D

Dasein 650, 689, 715
Deccal 513, 520, 552, 587
dekadan 519, 520, 527, 528, 532, 534, 555, 558, 562
dekadan kültür 527, 532
dekadans 500, 518, 528, 529, 533, 544, 551, 587
demokrasi 492, 580, 595, 696, 697, 699, 714
Derrida 476, 477, 478, 479, 604
Descartes 661
diktatörlük 774
din 514, 523, 554, 650
dindar 526, 528, 529, 630
dindar Katolikler 629, 630
Diogenes 711
Dionysos 490, 515, 520, 545, 546, 606, 587
doğa 500, 530, 534, 537, 539, 551, 552, 556, 574, 576, 594, 612, 613, 617, 619, 620, 623, 630, 636, 638, 642, 650, 679, 698, 704, 709, 715, 721-723, 735, 736, 749, 754, 756, 776, 797, 801
doğruculuk 489, 496, 494, 558, 579, 628, 670-673, 675
Doğu dinlerinin geleneği 580
Dokuzuncu Senfoni 508, 526
Dostoyevski 478, 488, 489, 490, 514
duyular 602, 767, 776, 820
düşünsel ve duygusal aristokrasi 628

E

Ecce Homo 486, 493, 495, 501, 503, 507, 511, 515, 516, 551, 566
ego 598, 714, 715, 716
egoizm 598
Eichmann 599, 604, 605, 623, 624
Ekdal, Hjalmar 489
Elektra 716
empati 507, 508, 527, 531, 552, 587, 638
en yüce iyi 608, 672
Epikür 732
Epikürcü 730, 732, 733, 735, 736, 753, 775, 797, 798
Epikürcülük 709, 733, 734, 735
epistemoloji 611, 612, 689, 709, 765
erdem 476, 479, 496, 498, 531, 532, 539, 544, 553, 558, 570, 579, 581, 587, 599, 608, 628, 642, 661, 669, 670, 671, 672, 684, 718, 729, 746, 798, 799, 805, 811
erdem ideali 563
erillik 533
erotik 654
erotik alan 521, 654, 722, 761, 806, 811, 817
erotik sevgi 684-687, 690, 812, 813
estetik 510, 523, 577, 608, 638, 684, 690, 727, 781, 807
estetik anlayış 628
estetik etik 579
estetik ideal 577
estetik yargı 727, 773, 790
ethos 593, 775
etik beğeni 578, 579; devlet 620; ideal 577; kaygı 600; sıradüzen 582; yargı 772; yazgı 587

F

Feuerbach 518, 519, 524, 558, 658
Fransız dekadansı 518
Fransız Devrimi 607
Freud 492, 713, 715-717, 722, 758
Freudcu 713, 717

G

geleneksel etik 492, 678
geleneksel felsefe 647
genetik *a priori* 720, 721, 722, 724
Gestalt 647
Goethe 475, 481, 488-491, 532, 545, 581, 627, 645, 646, 649, 755, 769, 780, 789, 820
Goncourt Kardeşler 518
görecilik 613, 614
görüngü 620, 637, 689, 691, 710, 815
Götterdämmerung [Kıyamet Günü] 512, 519, 528
Groundwork 612, 634
Gulag 595
Güç İstenci 502, 505, 509
güç istenci 511, 523, 531, 544, 562, 566, 576, 584, 585, 588, 673, 723, 730, 758
güzel karakter 729, 772-774, 776, 777, 778, 781-783, 790-794, 796-801, 803, 808, 817, 819

H

Habil ile Kabil mitolojisi 503
haçlı savaşı 496, 598, 500, 506
Hakikat 481, 515, 519, 525-528, 531, 533, 535, 557-559, 564, 565, 567, 580, 583, 586, 608, 640, 641, 676, 704, 732, 737
hayat standardı 497
Hegel 524, 569, 570, 582, 598, 611, 621, 631, 645, 646, 698, 722, 746, 755, 763, 765, 767, 795
Hegelci 675, 694, 795, 802
Hegelci mutlak tin 727
Heidegger 481, 614, 647, 650, 694, 695, 719, 758, 765, 768
Heine, Heinrich 500, 547, 601
Herakles 652
Herdentier (sürü hayvanı) 517, 568, 572, 575
Herrenmoral [efendi ahlâkı] 575
hınç 517, 530, 532, 533, 539, 556, 568, 571, 695, 698-700, 732, 748, 820
Hıristiyan 478, 499, 513, 514, 524, 529, 541, 546, 548, 558, 572, 574, 608, 639, 715, 752, 811
Hıristiyan ahlâkı 496, 498, 558, 566
Hıristiyan erdemleri 498
Hıristiyan mitolojisi 512
Hıristiyan Tanrısı 500, 557
Hıristiyanlık 478, 500, 507, 508, 536, 541, 542, 556, 558, 609, 635
hiçlik 552, 559, 588, 598, 604, 725
hiçlik istenci 553, 559, 562, 588, 604
hisler 555, 579, 582, 625, 646, 753, 755, 758-760, 762, 769, 771, 775, 777, 805, 808
Hitler, Adolf 570, 571, 578, 579, 587
homo noumenon 609, 610, 613, 618
homo phenomenon 598, 609, 610, 613, 618
Homo sapiens 598, 718, 719
Horkheimer 515
Hümecu 653, 654
Husserl 765, 767
hümanizm 515, 719

I-İ

Ibsen 488, 504, 534
içgüdü 504, 549, 555, 575, 577, 578, 595-597, 615, 619, 624, 625, 637, 638, 650, 657, 658, 660, 716, 717, 743
içgüdüsel 550, 581, 582, 596, 619, 634, 650, 717, 743
içtenlik erdemi 670, 671
id 715, 716
ideolojik sömürü 491
İncil 503, 580, 762
insan doğası 594, 612
insan ırkı 476, 486, 496, 497, 568, 594, 610, 614, 680, 684, 723, 725, 784
insan karakteri 751, 757, 790
insan varoluşu 664
Insanca, Pek İnsanca 503
ironi 498, 505, 519, 528, 596, 694, 744, 750
İsa 478, 489, 513515, 520, 523, 526, 542, 551, 580
İsa-Deccal ikiliği 513
istencin hafızası 546
istenç 538, 544, 553, 555, 557, 559, 568, 571, 583, 588, 611, 661, 731, 761
istenç özgürlüğü 555, 758
iyi-bayağı ayrımı 541
iyi insan 520, 521, 528-530, 539, 552,

570, 572, 601, 622, 630-632, 635, 653, 661, 662, 669, 679
Iyinin ve Kötünün Ötesinde 575

K
Kabil 549
kader 488, 600, 651, 662, 701, 804, 808
kader sevgisi etiği 638
kalokagathia 775
kalokagathos 489, 756, 763, 767, 776, 778
Kant, Immanuel 477, 510, 569, 581, 582, 599, 601, 603-606, 608-610, 613, 616-618, 620-623, 629, 630, 632-634, 636, 637, 652, 658, 661, 663, 664, 698, 699, 711, 715, 716, 723, 726-728, 730, 731, 753, 765, 773, 785, 791, 792, 798, 799, 812
Kant'm ahlâk felsefesi 602-608, 610-612, 625, 705
Kantçı 619, 620, 624, 628, 630, 632, 642, 653, 669, 686, 691, 693, 694, 704-706, 709-711, 714, 728, 734, 760, 764, 765, 786
Kantçı ahlâk felsefesi 570, 605, 623, 628, 705, 711
Kantçı etik 477, 615
Kantçı nedensellik 654
Kantçılık 614, 621, 623, 625
kaos 604, 606, 607
kapitalizm 492
karakter 692, 701, 753, 757, 768, 770-772, 774, 777, 778, 780, 782, 790-793, 796-799, 817
karakter güzelliği 794, 797
Karşı-Parsifal 538, 547, 551 53, 557, 559, 580, 584
Kartezyen 640
kategorik buyruk 477, 511, 538, 539, 581, 604, 406, 607-609, 612-615, 617, 618, 628, 630, 634-636, 640, 641, 627, 705, 706, 712, 742, 743
Katolik 518, 523, 629, 630
kendini gerçekleştirme etiği 638
kıskançlık 533, 570, 695, 736, 748, 755
Kierkegaard, Sören 480, 487, 491, 492, 539, 548, 596, 614, 632-641, 649, 650, 652, 653, 655, 665, 687, 692, 697, 706, 709, 712, 725, 733, 752, 758, 770, 786, 807, 813, 817, 820
Kierkegaardcı 539, 679
kinik 512, 514, 570, 580
kişilik gerçeği 688, 693, 696, 698
klasisizm 779, 780
köktenci 766
köle isyanı 499, 541, 574
kötü 486, 496, 510, 518, 541, 565, 570, 574, 578, 608, 610, 615, 622, 624, 628-630, 636, 637, 642, 669, 676, 680, 682, 683, 685, 692, 710, 712, 715, 716, 742, 753-755, 757, 760, 761, 763, 766, 768, 770, 772, 773, 777, 783, 785, 787-789, 792-794, 798, 801, 807, 810, 815
kötücül 541, 542, 622, 667, 670, 682, 728, 757, 766, 793
kötülüğü radikalleştirmek 499, 500, 588
kötülük 499, 533, 534, 550, 570, 587, 637, 663, 746, 793, 794, 799, 815, 816
kötümserlik 500, 519, 520, 538, 539, 539, 587, 588
krummes Holz 711, 609, 610, 615-617, 705, 710, 712
Kudüs 542, 543, 587, 588, 589
kuramsal akıl 613, 777
Kurtancı 509, 514, 521, 526, 530, 531, 535, 542, 551, 525, 527, 542, 558, 572
Kutsal Emanet 525, 531, 533, 535, 550, 552, 558-560, 586, 588, 661
kutsal yasa 588
kültürel aristokrasi 499

L
Lebensgefühl 558, 794, 805
Leibniz 563, 565, 614, 612, 623, 689, 720, 758, 814
Leibnizci 563, 688, 689
Lessing 692
Lévinas 589
liberal 697
liberal anarşist 697
liberal demokrasi 697, 699
Lichtenberg 497
Lucretius 732
Lukács 475, 489-492, 565-567, 627, 697, 791
Luther 518, 556
Luxemburg, Rosa 797

M
Machiavelli 498
mahşer günü 492, 646
Man of Destiny [Yazgılı İnsan] 488
Mann, Thomas 505, 508
Marksçı kişilik etiği 492
Marx 475, 491, 492, 567, 594, 755
meleke 612, 776, 777, 778, 807
Mesih 735
metafizik 491, 496, 498, 513, 531, 531, 546, 555, 562, 567, 573, 583, 584, 600, 601, 622, 632, 635, 639, 647, 652, 653, 694, 708, 719, 721, 724, 726, 733, 754, 765, 771, 780, 782, 793, 810
metafizik psikoloji 708
metafizikçi 497, 498, 593, 596, 611, 614, 651, 653, 708, 710
Mevsimsiz Düşünceler 502
milliyetçilik 518
mirasyedi oğul mitolojisi 503
Mishima 626, 650, 658
Mitleid 532, 535, 553, 587, 588
mitoloji 499, 503, 512, 515, 520, 562, 572, 716, 719, 724
mitolojik 505, 514, 516, 518, 545, 716
mizah duygusu 498, 742, 744, 750, 752, 807
Montaigne 497
Mozart 510, 785
mutlak hakikat 558, 567, 732
mutlak iyi 675, 676, 678, 698, 722, 727
mutluluk 508, 530, 571, 588, 598-600, 662, 734, 735, 739, 750, 798, 800-804, 812, 819
mutluluk ideali 563
mükemmeliyet 563, 761, 791, 805

N
naif 526, 546, 596, 629, 630, 746, 747, 749, 789, 815
Napoléon 488, 489, 490, 515, 532, 535, 545, 564, 581
Nazi Almanyası 578
Naziler 774
Nietzsche, Friedrich 475, 480, 481, 485, 488, 490-498, 502, 504, 522, 523, 530, 533, 538, 542, 545, 546, 548, 549, 553, 556, 559-561, 563-566, 568-570, 572, 573, 577, 579, 580, 582-584, 587, 588, 594, 596, 604, 606, 607, 621, 627-629, 632, 633, 641, 647-652, 656, 657, 659, 664, 667, 675, 695, 699, 705, 710, 716, 720, 723, 725, 728, 729, 732, 745, 747, 748, 750, 756, 758, 776, 780, 781, 793, 813, 817, 820
Nietzscheci 492, 494, 519, 528, 531, 532, 535, 548, 553, 573, 628, 629, 630, 654, 672, 685, 694, 704, 705, 725, 729, 746, 747, 776
nihilizm 491, 494, 499, 500, 518, 519, 529, 539, 552, 557, 583, 587, 606, 607, 613, 614, 704
Novalis 489
nümen 597, 620, 637, 710, 735
numen doğa 735

O-Ö
Oidipal 549, 551, 552, 717
Oidipus 515, 552, 588, 716
otorite 474, 476, 509, 550, 575, 622, 623, 639, 743, 744
ölüm 490, 491, 506, 511, 519, 527-529, 557, 558, 649, 650, 733, 736, 746, 756, 775, 788, 816
Öteki 476, 477, 478, 487, 529, 532, 541, 586, 588, 640, 655, 761, 764
özdeklik 598, 614, 618, 637, 670, 692, 714, 735, 818
özerklik 534, 582, 584, 588, 597, 609, 662, 670, 713, 714, 725, 728-730, 752, 755, 758, 763
özgür birey 585, 769
özgür tin 499, 501, 512, 514, 521
özgürlük 488, 499, 519, 594, 601, 695, 724, 725, 744, 758-761, 763-766, 768, 769, 775-777, 779-781, 793, 797, 801, 807, 811
özgürlük ekonomisi 764
özgürlük içgüdüsü 619
özgurlük yasası 636

P
paganizm 523
Parsifal 513, 526, 527, 531, 532, 534, 538, 543, 545, 552, 554, 560, 562, 569, 571, 572, 579, 586-588, 612, 621, 626, 648, 652
Parsifal 519, 530, 537, 553, 558, 580, 587, 589, 618, 627, 628, 793
Pascal 562
pathos 524, 531, 533, 534, 579, 688, 691, 820
Paulus 730
perspektif 499, 504, 507, 513, 537, 553, 555, 556, 559, 564, 565, 567, 571, 580, 614, 673, 677, 708, 723, 732, 736

perspektivist 558, 614, 671, 720, 731, 732
perspektivizm 563, 564, 565, 567, 596, 613, 614, 640, 732
Picasso 581
plastik sanatlar 756, 763, 777, 796
Platon 489, 495, 520, 572, 601, 604, 622, 623, 686, 690, 696, 697, 700, 707, 708, 715, 763, 765, 768, 775, 776, 782, 784, 785, 806, 814
Platoncu 572, 573, 761, 775, 791, 793, 801
Plotinos 763
post-metafizik 596
pragmatizm 657
praksis felsefesi 492
pratiğe dönük felsefe 601, 611, 613, 630, 697
pratik akıl 474, 566, 577, 612, 613
Pratik Aklın Eleştirisi 603, 611
psikanaliz 714-717, 758
psikoloji 517, 577, 659, 707-709, 711, 712, 715, 717, 721, 722, 726, 786, 804, 810
psyche 552, 707-710, 715, 716, 728, 731

R

radikal felsefe 492, 500, 562, 565
radikal filozof 491, 492, 562
radikal tarihselcilik 573
Rangordnung 568, 569, 572, 573, 578, 581, 582, 584
Rembrand 602, 603
resmi ideoloji 774
Robespierre 601
Rosenzweig, Franz 490, 491
Rousseau 620, 754
Rönesans 491, 617, 756
Rönesans erdemi 498
ruh 496, 516, 526, 646, 708, 717, 722, 756, 776, 801, 804, 805, 811

S-Ş

Sadizm 637
saf akılcı düşünüm 638
Saf Aklın Eleştirisi 611
saf istenç 611, 612
saf pratik 612
Sand, George 518, 797
Sartre 499
Schiller 525, 582
Schopenhauer 518, 519, 512, 528, 539, 546, 558, 587
Schubert 820
seküler-hümanist 524
sevgi 527, 530, 533, 542, 547, 553, 574, 616, 629, 638, 649, 664, 668, 674, 684, 685, 687, 699, 739, 745, 765, 766, 768, 777, 801, 804-809, 811-816, 821
Sfenks 588, 633
Shakespeare 525, 615-617, 745-747, 769, 770, 793, 822
Shaw, George Bernard 488, 494, 745
sınıf ayrımı 693, 698
sıradüzen (*rangordnung*) 568, 569, 572, 573, 575, 581, 582, 584, 616
Siegfried 518, 525, 526, 528, 541
Sinn 562
Sittlichkeit 491, 568, 569, 598, 604, 639, 640, 710
Sklavenmoral [köle ahlâkı] 575
Sokrates 489, 495, 495, 520, 572, 621, 622, 696, 782
Sokratik 631, 634, 669
Sophokles 556
Soykütüğü 540, 541, 543, 547, 561, 564, 574, 719
Soykütük 511, 512, 557
sözmerkezcilik 618, 620
Spectres of Marx [Marx'ın Hayaletleri] 476
Spinoza 601, 745, 764, 765, 805, 816
Spinozacı 654
Sterne 627
Stoacı 577, 674, 709, 734, 735, 736, 775, 797
Stoacılık 709, 733, 734, 735
suçluluk 540, 544, 546, 549-551, 556, 559, 609, 610, 709, 710, 800, 804
Symposiom 718
şefkat 508, 530-532, 550-553, 587, 712, 718
şefkat erdemi 539, 628
şüphecilik 498, 641

T

Tanrı 494, 500, 513, 514, 523, 526, 531, 535, 536, 546, 551, 552, 556-558, 562, 564, 565, 573, 601, 603, 604, 606-608, 612, 622, 625, 632, 638-641, 648, 650, 652, 672, 681, 688, 698, 719, 724, 726, 731, 742, 746, 764-767, 798, 812, 816
tanrıtanımaz 523
tarihöncesi 524, 533, 544, 545, 568, 594, 594
tarihselcilik 573, 603, 613, 617
tekboyutlu insan 794
tekrar dirilme 500, 528
teleoloji 620, 721
telos 500, 613, 736
tensellik 517, 534, 551, 553, 580
The Philosopy of Right [Hak Felsefesi] 598
tin 474, 503, 506, 555, 556, 572, 573, 581, 597, 609, 612, 646, 648, 707, 708, 714, 715, 717, 731, 732, 748, 765, 766, 775-777, 782, 801, 805-807, 810
tinsel kültür 532
toplumsal bilinç 492
toplumsal varlık 492
toplumsal-kültürel *a priori* 720, 721, 722, 724
total nihilizm 519
totaliter iktidar 491
tözsel değer 574, 587, 588, 696
Tractatus 475, 822
Tragedyanın Doğuşu 502, 515, 546

U-Ü

ulvi karakter 774, 781, 782, 791-793, 796-800, 804, 806, 808, 817, 819
üst-ego 715, 716
üstinsan 499, 500, 530-532, 565, 571, 572, 577, 587
üstyapı 492
ütopya 491, 798

V-W

varlık 478, 479, 489, 506, 539, 552, 554, 563, 577, 600, 618, 646, 648, 666, 689, 691, 705, 708, 710, 717-720, 722, 724, 725, 736, 757, 771, 775, 781, 805-807, 811, 818
varolan kişi 597, 637, 640-642, 648, 649, 655, 658, 660, 661, 668, 669, 679, 684, 689, 715, 736, 770, 771
varoluş 487, 488, 563, 679; başarısızlığı 678, 733, 788; etiği 638; felsefesi 689, 704, 705, 782, 787, 802; hakkı 583; seçimi 486, 633, 635, 636, 638, 639, 654-657, 659,-662, 665, 668, 687, 692, 700, 701, 720, 725, 733, 734, 750, 751, 758, 775, 779, 780, 787-789, 794, 802, 818, 822; tekerrürü 725
varoluşçu ahlâk felsefesi 487
varoluşçu psikoloji 709, 717
vicdan 490, 510, 542, 546, 549, 574, 575, 579, 588, 696, 742
vicdan azabı 540, 544, 549, 550, 588, 610
Voltaire 641
Voltaireci 629, 630
Wagner, Richard 489, 495, 496, 502, 504, 519, 522, 523, 529, 532-534, 546, 548, 549, 553, 556, 562, 572, 586-588, 593, 657, 662
Wagnerci mitoloji 512
Weber, Max 477, 494, 620, 654
Werther 490, 789, 790
Winckelmann 756, 763
Wittgenstein 475, 647, 654, 708, 822

Y

yabancılaşma 492
yaderklik 582, 734, 752
Yahudi 498, 517, 518, 541, 542, 574, 629, 630, 639, 650, 670, 811
Yahudi geleneği 580
Yahudi ve Hıristiyan köle isyanları 499
Yahudi-Hıristiyan ahlâkı 558
Yahudi-Hıristiyan geleneği 594
Yahudi-Hıristiyan uygarlığı 535
Yahudi-Hıristiyan-Kantçı ahlâk çeşitlemesi 547
yapısöküm 694
yarı-içgüdüsel eylemler 619
yaşama içgüdüsü 577, 649
yazgı 481, 488, 516, 550, 566, 595, 600, 700, 701, 720, 724, 730, 760
Yeni Ahit 515, 556
yorumsama [*hermeneutics*] 647, 654, 690, 693, 711, 713, 714
Yunan 495, 520, 599, 608, 694, 745, 756, 775, 776, 782, 797, 811
yüce 582, 694, 698
Yüce İyi 608, 622
yüce karakter 739, 810
Yüce Varlık 622
yücelik 481, 511, 535, 614, 616, 617, 620, 665, 693, 780, 799
yücelik değer hiyerarşisi 616

Z

Zerdüşt 506, 509, 559, 580
Zerdüşt 497, 506, 507, 529-532, 534, 547, 557, 559, 560, 572, 580, 585, 737
Zeus 547, 718
zihnin hayatı 763

Bazı insanların vicdanı vardır, içleri acır; sessiz kal(a)mazlar, görmezden gel(e)mezler. Yol ayrımlarında tereddüt etmezler, bir kişilik edinme kaygısı güderler, sürüklenmezler, tavır alırlar. Hayatlarının merkezinde bir tek kendileri yoktur, ötekini içerme bilgisini edinmek için çaba gösterirler, yorulurlar... Uçurumun kenarında yaşarlar...

"Tarihin sonu" ya da "çıkar kişinin doğasında var; her şey alınıp satılabilir" söylemi "değer"in yerini "fiyat"a bırakmasına neden oldu... Artık bir tek "ben ve sahip olduklarım" var! Oysa hayattaki o karanlık uçuruma gözümüz ilişti̇ğinde elimizi tutacak birilerini arıyor; adalet, eşitlik, özgürlük istiyor; geleceğimiz hakkında söz sahibi olmak, kendimizi gerçekleştirmek istiyoruz. Seçimlerimizin fiyatını değil, bedelini ödüyor, acı çekiyoruz. Peki, insan ötekinin ayağı kaydığında neden elini uzatır? Yol ayrımlarında tercihlerini neye göre yapar?

Agnes Heller, ahlâkın muhafazakârlara bırakılmayacak kadar önemli olduğu gerekçesiyle kaleme aldığı ve dünyada ilk kez tek cilt olarak Türkçede yayımlanan *Bir Ahlâk Kuramı*'nda modern hayatların karmaşıklığı ve çeşitliliğine hitap etmeyi başarıyor: Soyutlamaların, belirsiz önermelerin değil, somut hayatların içindeki insanların izini sürüyor. Onun insanları çalışan, seven, acı çeken, bocalayan ve tökezleyen, ama gene de "doğruyu arayan" kişiler. Yazar, baskıcı ve göreci olmayan bir ahlâk felsefesi üzerinde düşünürken seçimi bireye bırakıyor; ötekinin çağrısını dinleyen, varoluşunun sorumluluğunu üstlenen, boşluğa atlayarak boşluğun bilgisini edinen kişilere... Heller'ın çalışması, kuramı, pratiği ve bireyi ustaca birleştiren kapsamlı ve incelikli bir kılavuz; "yalan söylemeden otorite olunamayacağına" dikkat çekerek duru bir dille ahlâk felsefesinin ana konularını ele alıyor; Platon, Aristoteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Heidegger, Derrida ve daha nice filozofla diyaloğa giriyor. *Genel Etik*'te ahlâkın kendisinin ne olduğu tartışması kuramsal çerçeveyi çiziyor: Duygular, töreler, kurumlar ve aklın ahlâkın kaynağı olma iddiaları sınanırken, toplum içinde adalet, eşitlik, yasalar ve kurumların ahlâki rolüne dair kavrayışlar sunuluyor. Heller, *Bir Ahlâk Felsefesi*'nde kuramsal çerçevenin içini evrensel norm, ilke ve düsturlarla doldurarak yorumlamacı yaklaşımı normatif yaklaşımla bütünlüyor. *Bir Kişilik Etiği*'nde ise bu normları pratiğe geçirecek bireyin kendisini inceleyerek, iyi hayat arayışıyla çerçeveyi tamamlıyor.



II. Dünya Savaşı'nda soykırımdan kurtulmuş, sonraları Komünist Parti'den atılarak sürgüne gönderilmiş olan Heller "güçlünün haklı kılındığı" bir dünyayı anlatsa da, umudunu yitirmemiş... Hatırlayanlar, dinlemeyi umursayanlar ve boşluğa atlamayı düşünenler için...

"Heller önde gelen bağımsız düşünürlerden. Modernite kuramı özgün ve şu an tartışılan pek çok konuya yeni felsefi içgörüler getiriyor."

Richard J. Bernstem, *The New School for Social Research*

İstanbul Ticaret Üniversitesi Kütüphanesi
36183