MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK • Susan Neiman

Modern düşüncede kötülük

Susan Neiman

ALTERNATİF BİR FELSEFE TARİHİ



İngilizceden çeviren: Ayhan Sargüney

AYRINTI

SUSAN NEIMAN

Atlanta, Georgia'da doğdu. 1986 yılında doktora derecesini aldığı Harvard Üniversitesi'nde felsefe okudu. 1980'ler süresince Berlin'deki Freie Universität'te lisans öğrencisi olarak bulundu. Profesör Neiman, 1990'lı yıllarda ise Yale ve Tel Aviv üniversitelerinde felsefe hocalığı yaptı. Bu süre zarfında *Slow Fire: Jewish Notes from Berlin* (1992) *The Unity of Reason: Rereading Kant* adlı kitaplarını yayımladı. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi) adlı son kitabı büyük beğeni topladı. Kitap, 2002 yılında Amerikan Yayıncılar Birliği Ödülü'nü (Association of American Publishers Award), 2003 yılında ise Amerikan Din Akademisi'nden (American Academy of Religion) Üstün Başarı Ödülü'nü aldı. 2000 yılından bu yana Postdam'daki Einstein Forumu'un yöneticiliğini yapmakta olan Profesör Neiman, üç çocuk annesidir ve Berlin'de yaşamaktadır.

Ayrıntı: 487
İnceleme dizisi: 215

Modern Düşüncede Kötülük
Alternatif Bir Felsefe Tarihi
Susan Neiman

İngilizceden çeviren
Ayhan Sargüney

Yayına hazırlayan
Kaan Özkan

Kitabın özgün adı
Evil in Modern Thought
An Alternative History of Philosophy

Princeton University Press/2002
basımından çevrilmiştir.

© Princeton University Press, 2002

Bu çevirinin Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Asuman Ercan

Kapak düzeni
Aslan Kahraman

Düzelti
Ayten Koçal

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0212) 613 38 46

Birinci basım *2006*
Baskı adedi *2000*

ISBN 975-539-469-9

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

Susan Neiman

Modern Düşüncede Kötülük

Alternatif Bir Felsefe Tarihi



İNCELEMEDİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*I. Illich* ◄ YEŞİL POLİTİKA/*J. Porritt* ◄ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN E ŞTİRİSİ/*B. Brown* ◄ KADINLIK ARZULARI/*R. Coward* ◄ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZİ/*S. M. Tura* ◄ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*R. Bahro* ◄ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: D. Riches* ◄ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*M. Poster* ◄ İKİBİN'E DOĞRU/*R. Williams* ◄ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*K. Bumin* ◄ YARIN/*R. Havemann* ◄ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*P. Clastres* ◄ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*O. Anweiler* ◄ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*M. Brinton* ◄ EDEBİYAT KURAMI/*T. Eagleton* ◄ İKİ FARKLI SİYASET/*L. Köker* ◄ ÖZGÜR EĞİTİM/*J. Spring* ◄ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*P. Freire* ◄ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*B. Frankel* ◄ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*T. Akçam* ◄ ZORUNLU EĞİTİME HAYIR!/*C. Baker* ◄ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*J. Baudrillard* ◄ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*P. Feyerabend* ◄ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*P. Clastres* ◄ CEHENNEME ÖVGÜ/*G. Vassal* ◄ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLARI/*G. Debord* ◄ AĞIR ÇEKİM/*L. Segal* ◄ CİNSEL ŞİDDET/*A. Godenzi* ◄ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*D. Dickson* ◄ ATEŞ VE GÜNEŞ/*I. Murdoch* ◄ OTORİTE/*R. Sennett* ◄ TOTALİTARİZM/*S. Tormey* ◄ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/*F. Ayt Sabbah* ◄ MEDYA VE DEMOKRASİ/*J. Keane* ◄ ÇOCUK HAKLARI/*Der: B. Franklin* ◄ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: R. Blackburn* ◄ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*S. Latouche* ◄ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*C. Aktar* ◄ SINIRLARI YIKMAK/*M. Mellor* ◄ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*A. Gorz* ◄ AVRUPAMERKEZCİLİK/*S. Amin* ◄ AHLÂK VE MODERNLİK/*R. Poole* ◄ GÜNDELİK HAYATKILAVUZU/*S. Willis* ◄ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: J. Keane* ◄ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*N. Postman* ◄ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*A. Giddens* ◄ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/*R. Cantzen* ◄ GELECEĞE BAKMAK/*M. Albert - R. Hahnel* ◄ MEDYA, DEVLET VE ULUS/*P. Schlesinger* ◄ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*A. Giddens* ◄ TARİH VE TİN/*J. Kovel* ◄ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*M. Bookchin* ◄ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*J. Keane* ◄ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*R. Coward* ◄ AKLA VEDA/*P. Feyerabend* ◄ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*A. Mattelart* ◄ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/*A. Gorz* ◄ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/*C. Taylor* ◄ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*B. Barber* ◄ ÇEKİRGE/*B. Suits* ◄ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*J. Baudrillard* ◄ ENTELEKTÜEL/*E. Said* ◄ TUHAF HAVA/*A. Ross* ◄ YENİ ZAMANLARI/*S. Hall-M. Jacques* ◄ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J. C. Scott* ◄ SAĞLIĞIN GASPI/*I. Illich* ◄ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*A. Finkielkraut* ◄ KİMLİK VE FARKLILIK/*W. Connolly* ◄ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*G. Mulgan* ◄ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALARI/*H. Wainwright* ◄ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*S. Bowles-H. Gintis* ◄ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*R. Rorty* ◄ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/*P. Freund-G. Martin* ◄ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*A. Phillips* ◄ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ◄ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*R. Vaneigem* ◄ CENNETİN DİBİ/*G. Vassal* ◄ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*M. Bookchin* ◄ İDEOLOJİ/*T. Eagleton* ◄ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*A. İnsel* ◄ AMERİKA/*J. Baudrillard* ◄ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*M. Featherstone* ◄ ERKEK AKIL/*G. Lloyd* ◄ BARBARLIK/*M. Henry* ◄ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/*R. Sennett* ◄ POPÜLER KÜLTÜRLER/*D. Rowe* ◄ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/*R. Jacoby* ◄ GÜLME/*H. Bergson* ◄ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*N. O. Brown* ◄ SİVİL İTAATSİZLİK/*Der.: Y. Coşar* ◄ AHLÂK ÜZERİNE TARTIŞMALARI/*J. Nuttall* ◄ TÜKETİM TOPLUMU/*J. Baudrillard* ◄ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*G. Bataille* ◄ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/*S. Kierkegaard* ◄ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYAN ARIN ORTAKLIĞI/*A. Lingis* ◄ VAKİT ÖLDÜRMEK/*P. Feyerabend* ◄ VATAN AŞKI/*M. Viroli* ◄ KİMLİK MEKÂNLARI/*D. Morley-K. Robins* ◄ DOSTLUK ÜZERİNE/*S. Lynch* ◄ KİŞİSEL İLİŞKİLER/*H. LaFollette* ◄ KADINLAR NEDEN YAZDIKLARI HER MEKTUBU GÖNDEREMEZLER?/*D. Leader* ◄ DOKUNMA/*G. Josipovici* ◄ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/*M. Blanchot* ◄ FLÖRT ÜZERİNE/*A. Phillips* ◄ FELSEFEYİ YAŞAMAK/*R. Billington* ◄ POLİTİK KAMERA/*M. Ryan-D. Kellner* ◄ CUMHURİYETÇİLİK/*P. Pettit* ◄ POSTMODERN TEORİ/*S. Best-D. Kellner* ◄ MARKSİZM VE AHLÂK/*S. Lukes* ◄ VAHŞETİ KAVRAMAK/*J.P. Reemtsma* ◄ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/*Z. Bauman* ◄ POSTMODERN ETİK/*Z. Bauman* ◄ TOPLUMSAL CİNSİYET VE İKTİDAR/*R.W. Connell* ◄ ÇÖKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/*W. Kymlicka* ◄ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/*H. Marcuse* ◄ KUSURSUZ CİNAYET/*J. Baudrillard* ◄ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/*G. Ritzer* ◄ KUSURSUZ NİHİLİST/*K.A. Pearson* ◄ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/*M. Walzer* ◄ 21. YÜZYIL ANARŞİZMİ/*Der.: J. Purkis & J. Bowen* ◄ MARX'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/*G. G. Brenkert* ◄ MEDYA VE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLARI/*Der.: A. Belsey & R. Chadwick* ◄ HAYATIN DEĞERİ/*J. Harris* ◄ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/*T. Eagleton* ◄ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/*M. Löwy* ◄ ÖKÜZÜN A'SI/*B. Sanders* ◄ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/*Der.: G. Robinson & J. Rundell* ◄ TUTKULU SOSYOLOJİ/*A. Game & A. Netcalfe* ◄ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/*G. Sartwell* ◄ KENTSİZ KENTLEŞME/*M. Bookchin* ◄ YÖNTEME KARŞI/*P. Feyerabend* ◄ HAKİKAT OYUNLARI/*J. Forrester* ◄ TOPLUMLAR NASIL ANIMSAR?/*P. Connerton* ◄ ÖLME HAKKI/*S. İnceoğlu* ◄ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/*Der.: Hans-Jürgen Degen* ◄ MELANKOLİ KADINDIR/*D. Binkert* ◄ SİYAH'AN'LAR I-II/*J. Baudrillard* ◄ MODERNİZM, EVRENSELLİK VE BİREYİ/*S. Benhabib* ◄ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/*J. Tomlinson* ◄ GÖZÜN VİCDANI/*R. Sennett* ◄ KÜRESELLEŞME/*Z. Bauman* ◄ ETİĞE GİRİŞ/*A. Pieper* ◄ DUYGUÖTESİ TOPLUM/*S. Mestrovic* ◄ EDEBİYAT OLARAK HAYAT/*A. Nehamas* ◄ İMAJ/*K. Robins* ◄ MEKÂNLARI TÜKETMEK/*J. Urry* ◄ YAŞAMA SANATI/*G. Sartwell* ◄ ARZU ÇAĞI/*J. Rovel* ◄ KOLONYALİZM POSTKOLONYALİZM/*A. Loomba* ◄ KREŞTEKİ YABANI/*A. Phillips* ◄ ZAMAN ÜZERİNE/*N. Elias* ◄ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/*A. Munslow* ◄ FREUD SAVAŞLARI/*J. Forrester* ◄ ÖTEYE ADİM/*M. Blanchot* ◄ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/*T. May* ◄ ATEİZM/*R. Le Poidevin* ◄ AŞK İLİŞKİLERİ/*O.F. Kernberg* ◄ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/*Z. Bauman* ◄ ÖLÜMLÜLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STRATEJİLERİ/*Z. Bauman* ◄ TOPLUM VE BİLİNÇDIŞI/*K. Leledakis* ◄ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/*G. Ritzer* ◄ KAHKAHANIN ZAFERİ/*B. Sanders* ◄ EDEBİYATIN YARATILIŞI/*F. Dupont* ◄ PARÇALANMIŞ HAYAT/*Z. Bauman* ◄ KÜLTÜREL BELLEK/*J. Assmann* ◄ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/*V. N. Vološinov* ◄ MARX'IN HAYALETLERİ/*J. Derrida* ◄ ERDEM PEŞİNDE/*A.MacIntyre* ◄ DEVLETİN YENİDEN İNŞASI/*J. Stevens* ◄ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/*B. Fay* ◄ KARNAVALDAN ROMANA/*M. Bakhtin* ◄ PİYASA/*J. O'Neill* ◄ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA Mı?/*E.V. Welldon* ◄ KUTSAL İNSAN/*G. Agamben* ◄ BİLİNÇALTINDA DEVLET/*R. Lourau* ◄ YAŞADIĞIMIZ SEFALET/*A. Gorz* ◄ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/*A. Nehamas* ◄ KORKU KÜLTÜRÜ/*F. Furedi* ◄ EĞİTİMDE ETİK/*F. Haynes* ◄ DUYGUSAL YAŞANTI/*D. Lupton* ◄ ELEŞTİREL TEORİ/*R. Geuss* ◄ AKTİVİSTİN EL KİTABI/*R. Shaw* ◄ KARAKTER AŞINMASI/*R. Sennett* ◄ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/*Z. Bauman* ◄ NİETZSCHE: BİR AHLÂK KARŞITININ ETİĞİ/*P. Berkowitz* ◄ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/*Nafiz Tok* ◄ AYDINLANMIŞ ANARŞİ/*M. Kaufmann* ◄ MODA VE GÜNDEMLERİ/*D. Crane* ◄ BİLİM ETİĞİ/*D. Resnik* ◄ CEHENNEMİN TARİHİ/*A.K. Turner* ◄ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/*A. Sen* ◄ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/*J. Tomlinson* ◄ SİYASAL İKTİSADIN ABC'Sİ/*R. Hahnel* ◄ ERKEN ÇÖKEN KARANLIK/*K.R. Jamison* ◄ MARX VE MAHDUMLARI/*J. Derrida* ◄ ADALET TUTKUSU/*R.C. Solomon* ◄ HACKER ETİĞİ/*P. Himanen* ◄ KÜLTÜR YORUMLARI/*Terry Eagleton* ◄ HAYVAN ÖZGÜRLEŞMESİ/*P. Singer* ◄ MODERNLİĞİN SOSYOLOJİSİ/*P. Wagner* ◄ DOĞRUYU SÖYLEMEK/*M. Foucault* ◄ SAYGI/*R. Sennett* ◄ KURBANSAL SUNU/*M. Başaran* ◄ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/*J. W. Bernauer* ◄ DELEUZE & GUATTARI/*P. Goodchild* ◄ İKTİDARIN PSİŞİK YAŞAMI/*J. Butler* ◄ ÇİKOLATANIN GERÇEK TARİHİ/*S.D. Coe & M.D. Coe* ◄ DEVRİMİN ZAMANI/*A. Negri* ◄ GEZEGENGESEL ÜTOPYA TARİHİ/*A. Mattelart* ◄ GÖÇ, KÜLTÜR, KİMLİK/*I. Chambers* ◄ ATEŞ ve SÖZ/*G.M. Ramírez* ◄ MİLLETLER VE MİLLİYETÇİLİK/*E.J. Hobsbawm* ◄ HOMO LUDENS/*J. Huizinga* ◄ MODERN DÜŞÜNCEDE KÖTÜLÜK/*S. Neiman*

Benjamin,
Shirah,
ve Leila için

Dünyada olup biten şeylerin aynı zamanda akla uygun olduğuna ilişkin büyük sanı –ki, felsefe tarihine gerçek ilgisini veren ilk şeydir– farklı bir biçimde de olsa, Tanrının İnayeti'ne güvenden başka bir şey değildir.

Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*
[Felsefe Tarihi Derslerine Giriş]

TEŞEKKÜR

Birkaç kurum, bu kitabı yazmama zaman ayırabilmemi sağlayan çok önemli desteklerde bulundu. Shalom Hartman Enstitüsü, bana, çalışmak için İsrail'deki en uygun yeri sundu; hatta zamanımı araştırmaya adayabilmeme olanak veren bir araştırma bursu verdi. Bir ACLS kıdemli burslusu olmak yazımın çoğunu 1999-2000 yılları arasında tamamlamama fırsat verdi; şanslıyım ki, Rockefeller Vakfı, bana, son bölümün taslağını Bellagio'daki Villa Seboni'de hazırlama olanağı tanıdı.

Kitaptaki bazı pasajlar ilk olarak aşağıda saydığım makalelerde yer aldı: "Metaphysics To Philosophy: Rousseau and the Evil Problem" (Metafizikten Felsefeye: Rousseau ve Kötülük Sorunu), *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls* (Etiğin Tarihini Gözden Geçirmek: John Rawls İçin Denemeler), der. B. Herman, C. Korsgaard ve A. Reath, Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1997; "Theodicy in Jerusalem" (Kudüs'te Teodise), *Hannah Arendt in Jerusalem* (Hannah Arendt Kudüs'te), der. S. Ascheim, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 2001 ve "What Is tha Evil Problem?" (Kötülük Sorunu Nedir?), *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives* (Kötülüğü Yeniden Düşünmek: Çağdaş Bakış Açıları), der. M.P. Lara, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 2001.

Bu kitabın yazımı uzun sürdü ve bu da, daha kitap üstünde çalışmaya başlamadan önce, borçlandıklarıma teşekkür etme vesilesi yarattı. Her ne kadar yapma tarzım konusunda hiçbiri benimle bütünüyle hemfikir olmasa da bana felsefe yapmayı öğreten herkese teşekkürlerimi sunmak isterim. Kronolojik olarak sayarsam, onun tabiri ile "büyük resmi" aydınlatmak için analitik felsefe kaynaklarını kullandığından dolayı Burton Dreben'e; İngilizce felsefenin içinde kültür için boşluk yarattığı için Stanley Cavell'e; felsefe tarihinin nasıl yalnızca bir felsefe arşivi değil, aynı zamanda felsefenin bir parçası olduğunu gösterdiği için John Rawls'a; Aydınlanma'nın zayıflıklarının tümüyle bilincinde olmakla birlikte güçlerinde ısrar ettiği için Margherita von Brentano'ya; teolojik sorunları felsefi söylem açısından uygun hale getirdiği için Jacob Taubes'e kendimi borçlu hissediyorum. Birkaç arkadaşım ve meslektaşım, elyazmalarımı okudu ve hayati eleştirilerde bulundu, cesaret verdi. Richard Bernstein, Sander Gilman, Moshe Halbertal, Eva Illouz, Jeremy Bendik Keymer, Claudio Lange, Jonathan Lear, Iris Nachum ve James Ponet'e derinden müteşekkirim. Kendilerinden bir şeyler öğrendiğim arkadaşlarım arasından Irad Kimhi'yi ayrı bir yere koymam gerekir; en başından itibaren, bu kitapta tartışılan konular üzerine daha net düşünmemde bana yardım ederek saatlerini harcadı. Son olarak, Ian Malcolm, görüşleriyle ve çabalarıyla kitabın son halini almasında pek çok katkı sağlayan mükemmel bir editördü. Gabriele Karl işinin ehli ve cana yakın bir sekreter olarak desteklerini sundu; kaynakçanın hazırlanması aşamasında da Andreas Schulz'un çok değerli yardımları oldu.

Bu kitabın yazımı sırasında çocuklarıma, sorumluluk paylaşmada her zamankinden daha fazla yük düştü; onlar da her zaman olduğundan daha büyük bir anlayışla buna katlandılar. Kitabı onlara ithaf etmiş olmam bile, çalışmam esnasında gösterdikleri sabır ve sevgi için küçük bir teşekkür olarak kalır.

İçindekiler

— GİRİŞ 11

I. GÖKTEN DÜŞEN ATEŞ 26
A. Tanrının avukatları: Leibniz ve Pope 30
B. Zihnin Newton'ı: Jean-Jacques Rousseau 51
C. Bölünmüş bilgelik: Immanuel Kant 74
D. Gerçek ve akılsal: Hegel ve Marx 104
E. Sonuç 133

II. MİMARİ SUÇLAMAK 137
A. Hammadde: Bayle'ın *Sözlük*'ü 141
B. Voltaire'in yazgıları 154
C. Aklın yetersizliği: David Hume 176
D. Tünelin ucu: Marquis de Sade 199
E. Schopenhauer: Mahkeme olarak dünya 228

III. BİR YANILSAMANIN SONLARI 235
A. Ebedi tercihler: Kurtuluş ve Nietzsche 238
B. Teselli üzerine: Freud inayete karşı 262

IV. EVSİZ 274
A. Depremler: Niçin Lizbon? 277
B. Katliamlar: Niçin Auschwitz? 288
C. Kayıplar: Modern Teodiselerin sonu 297
D. Niyetler: Anlam ve kötü niyet 307
E. Terör: 11 Eylül'den Sonra 324
F. Geriye Kalanlar: Camus, Arendt, eleştirel teori, Rawls 331
G. Kökenler: Yeter neden 361

— Kaynakça 377
— Dizin 383

Giriş

> Bizim için büyük önem taşıyan şeylerin görünüşleri, yalınlıkları ve aşinalıkları nedeniyle gizlidirler. (İnsan bir şeye dikkat edemeyebilir – zira o daima gözler önündedir.) O kişinin araştırmasının gerçek temelleri bir insanı hiç de etkilemez. O olgu onu evvelce etkilemiş olmadıkça. – Ve bu şu demektir: Biz, hemen görülen en çarpıcı ve en güçlü şeyden etkilenmeyiz.
>
> Wittgenstein, *Philosophical Investigations* [Felsefi Soruşturmalar]*

XVIII. yüzyılda *Lizbon* sözcüğü, bugün daha çok bizim *Auschwitz*'i kullandığımız gibi kullanılmıştı. Acımasız bir gönderme, ne kadar etkili olabilir? Dünyadaki en temel güvenin, uygarlığı olası kılan zeminlerin sarsılmasını anlatmak için bir yer adı bile yeterli olur. Bunu öğrenen modern okurlar, bir depremin bu denli hasar verebileceği o çağı şanslı görüp özlemle anabilirler. Binlerce insanıyla birlikte Lizbon kentini yerle bir eden 1755 depremi, Aydınlanma'yı, Immanuel Kant adında adı sanı pek duyulmamış önemsiz bir akademisyenin Königsberg gazetesinde depremlerin doğası üzerine üç deneme yazdığı Doğu Prusya'ya kadar sarstı. Kant, bu konuda yalnız değildi. Depreme gösterilen tepki, çabuk geldiği gi-

* *Felsefi Soruşturmalar*, çev.: Deniz Kanıt, Küyerel Yay., 2000.

bi geniş bir alana da yayılmıştı. Voltaire ve Rousseau, çekişmek için yeni bir fırsat buldular, Avrupa'daki akademiler bu konu üzerine ödüllü deneme yarışmaları düzenlediler ve birçok kaynağa göre, altı yaşındaki Goethe ilk kez kuşku ve bilinçle tanıştı. Bu deprem, Avrupa'nın en iyi beyinlerini etkilemişti ama bu etki onlarla sınırlı kalmadı. Popüler tepkiler, vaazlardan görgü tanıklıklarına dayalı skeçlere ve çok kötü şiirlere kadar geniş bir alana yayılıyordu. Bunların sayıları, dönemin gazetelerinde bıkkınlık yaratacak ve felaketten aylar sonraki karnaval hazırlıklarının iptal edilmesinin abartılı olduğunu düşünen Büyük Frederick'in alaycı sözlerine neden olacak denli çoktu.

Oysa Auschwitz görece bir suskunluk yaratmıştı. Filozoflar afallamıştı ve Adorno'nun ünlü ifadesindeki gibi, sessizliğin tek uygar karşılık olduğu görüşündeydiler. 1945'te Arendt, kötülük sorununun, Avrupa'daki savaş sonrası entelektüel yaşamın temel sorunu olacağını yazmıştı, ama öngörüsü orada bile pek doğru çıkmadı. Bu konuda Arendt'inki dışında İngilizcede hiçbir önemli felsefi çalışma yayımlanmadı; Almanca ve Fransızca metinlerse büyük ölçüde imalara dayanıyordu. Tarihsel raporlar ve görgü tanıklarının ifadeleri o güne dek görülmemiş derecede çoktu, ama kavramsal düşüncenin gelişi yavaş oldu.

Filozoflar bu kadar büyük bir olayı gözden kaçırmış olamazlardı. Aksine, felsefi düşünmenin yokluğu için gösterilen nedenlerden biri, bu görevin büyüklüğüdür. İnsanlık tarihinde bir benzeri daha bulunmayan Nazilerin ölüm kamplarında olanlar öylesine kötüydü ki, insanlığın anlama kapasitesini aşıyordu. Ancak, Auschwitz'in benzersizliği ve büyüklüğü sorununun bizzat kendisi felsefi bir sorundur; bu konuda düşünmek bizi Kant'a ve Hegel'e, Dostoyevski ve Eyub'a götürebilir. Auschwitz'i, günümüz felsefesinin nadiren ele aldığı bir çeşit kötülük örneği saymak için onun diğer suç ve acılarla ilişkisi hakkındaki sorunları halletmek gerekmez. Lizbon depremi ile Auschwitz'teki katliama verilen entelektüel tepkiler arasındaki farklılıklar, yalnızca olayların doğasındaki değil, aynı zamanda entelektüel topluluklarımız arasındaki farklılıklardır da. Neyin felsefi bir sorun, neyin felsefi bir tepki sayılacağı ve neyin

önemli, neyin akademik olduğu, neyin bir hafıza meselesi, neyin bir anlam meselesi olduğu değişime açıktır.

Bu kitap, erken Aydınlanma döneminden XX. yüzyılın sonlarına kadar benliğimizi ve onun dünyadaki yerini anlayışımızda meydana gelen değişimlerin izini sürüyor. Lizbon ve Auschwitz'e verilen entelektüel tepkileri araştırmanın kutupları olarak almak, modernin başlangıç ve sonunu belirlemenin bir yoludur. Kuşku ve kriz noktalarına odaklanmak, çöktükleri noktalarda onları neyin zorladığını inceleyerek yol gösterici sanılarımızı gözden geçirmemizi sağlar: Dünyanın anlamına ilişkin kavrayışımızı tehdit eden şey nedir? Bu odaklanma ayrıca, bu kitabın en önemli iddialarından birinin de altını çizmektedir: Kötülük sorunu, modern düşüncenin yönlendirici gücüdür. Felsefe tarihinin çoğu çağdaş versiyonu, bu iddiayı yanlıştan çok anlaşılmaz bulacaktır. Çünkü, kötülük sorunu teolojik bir sorun olarak düşünülür. Klasik bir biçimde de şu soruyla formüle edilir: İyi bir Tanrı, nasıl olur da acı çeken masumlarla dolu bir dünya yaratabilir? Immanuel Kant, klasik metafiziğin diğer birçok konusuyla birlikte, Tanrının insan bilgisini aştığını tartışmaya açtığından beri bu tür sorular felsefenin sınırları dışına itildi. Eğer Atlantik'in iki yakasındaki filozofları birleştirebilecek bir şey varsa, o da Kant'ın çalışmasının, yalnızca Tanrıya ilişkin gelecekteki felsefi göndermeleri değil, diğer türden çoğu dayanağı da mahkûm ettiği inancıdır. Bu bakış açısından hareketle, Lizbon ile Auschwitz'i karşılaştırmak hataya düşmekten başka bir şey değildir. Hata, *kötülük* sözcüğünün, XVIII. yüzyıldaki hem insanın zalimliklerini hem de onun acı çektiği durumları anlatmak için olan kullanımının kabulünde yatar görünüyor. Bu hata, Tanrıya iki tür kötülük için de sorumluluk yüklemeye can atan bir grup deiste doğal gelebilir, ama geri kalanımızın kafasını karıştırmamalı. Bu görüşe göre Lizbon ve Auschwitz, tümüyle farklı iki olaydır. *Lizbon,* insanın eylem alanından çıkarmak için sigorta şirketlerinin doğal felaket dediği türden bir olayı ifade eder. Böylece insanlar, yalnızca bunlara neden olmak ya da tazmin etmek sorumluluğundan değil, pragmatik ya da teknolojik bağlamları dışında, onlar hakkında düşünme sorumluluğundan da kurtulurlar. Depremler ve yanardağ

patlamaları, açlık ve seller, insanın anlam dünyasının sınırlarında dururlar. Onları, kontrol altına alabilecek kadar anlamak isteriz. Yalnızca geleneksel –yani modern-öncesi– deistler onlarda işaret arar. Buna karşılık *Auschwitz*, günümüzde ***kötülük*** sözcüğüyle anlatmak istediğimiz her şeyi simgeler: Açıklama ya da telafiye yer bırakmayan mutlak zalimlik.

O halde, başka hiçbir iki olay bizi bu denli farklı sarsmayacaktır. Eğer Lizbon'un yol açtığı bir kötülük sorunu varsa, bunu yalnızca Ortodokslar görebilecek: Tanrı, nasıl olur da masumların acı çekmesine neden olan bir doğal düzene izin verebilir? Auschwitz'in ortaya koyduğu kötülük sorunu ise tümüyle farklı görünüyor: İnsanlar, nasıl olur da hem makul hem de akılcı normlara bu denli aykırı davranabilirler? Tam da bu anlamda, sorunlar birbirinden tümüyle farklıdır, ki bu da modern bilince işaret eder. Doğal ve ahlâki kötülük arasında şimdi apaçık görünen bu keskin ayrım, Lizbon depremi etrafında doğdu ve Rousseau tarafından büyütüldü. Bu ayrımın tarihinin ve sorunların birbirinden ayrı durmayı reddettiği durumların izini sürmek, bu kitabın amaçlarından biridir.

Modernin başlangıcı olarak Lizbon'u almanın önemli bir nedeni, sorumluluğu açık bir şekilde dağıtma girişimidir. Bu girişime yakından bakmak, onun tüm ironisini gözler önüne serecektir. *Aydınlanmacılar* sürekli olarak Rousseau'yu nostaljiyle suçlasalar da Voltaire'in deprem tartışması, Tanrının ellerine Rousseau'nun bıraktığınkinden daha fazlasını bıraktı. Ve Rousseau, depremin yüzeye çıkardığı sorunlarla baş etmek için modern bilimlerden tarih ve psikolojiyi icat ettiğinde, Tanrının düzenini savunuyordu. İronilere karşın, Lizbon'dan sonra doğan bilinç bir olgunluk girişimiydi. Eğer Aydınlanma bir kimsenin kendi başına düşünme cesaretiyse, bu, aynı zamanda içine atıldığı dünyanın sorumluluğunu üstlenme cesaretidir de. Bu nedenle, daha önceki çağların doğal dediği kötülükleri ahlâki olanlardan köklü bir şekilde ayırmak modernitenin anlamının parçasıdır. Auschwitz'in, modernitenin sonuna işaret ettiği söylenebilirse, bu, bizim kendi terörümüzü gösterme biçimindendir. Modern kötülük tasavvurları, dünyanın halinden dolayı Tanrıyı suçlamaktan vazgeçme ve sorumluluğu üzerimize alma gi-

rişimiyle geliştirildi. İnsana, kötülük hakkında yüklenen sorumluluk arttıkça, o bu sorumluluğa daha az değer görüldü. Yönsüz bırakıldık. Yeniden entelektüel vesayet altına girmek çoğu kimse için bir seçenek değil, ama olgunlaşma umutları da şimdilik boş görünüyor.

Ulusların ya da bireylerinki gibi felsefenin tarihi de kendimizi zamanın belli anlarında dururken bulduğumuz sanılar kavşağını sorgulamadan kabul etmemeyi öğretmelidir. Bunu öğrenmek, felsefenin daima amacı olmuş olan kendini bilmenin önemli bir parçasıdır. Ancak, felsefe tarihi, bu tür bilgiyi yalnızca yeteri kadar tarihsel olduğunda ortaya koyar. Daha sıklıkla felsefe tarihine, sanki bizim düşünce dizgelerimiz ve kategorilerimiz apaçıkmış gibi yaklaşılır. En geniş anlamda, büyük olasılıkla Comte'un, entelektüel tarihin teolojik çağlardan metafizik çağlara, ardından da bilimsel çağlara ilerlediği görüşüne katılırız. Böylesi bir görüşle, dünyaları Lizbon depremiyle altüst olmuş düşünürler, Aydınlanma'nın naifliğine ilişkin tüm kanıları doğrularlardı. En iyi haliyle, tepkileri, kendini teolojiyle metafizik arasında bulmuş bir döneme uygun entelektüel toyluğun bir işareti olarak, tuhaf görünür. Bir kimse dünyanın iyi ve güçlü bir baba figürü tarafından yönetildiğine inanıyorsa, onun düzeninin anlaşılabilir şekilde adil olmasını beklemek doğaldır. Bu inancı atın, geriye kalan tüm beklentiler, çocukça fantezinin karara bağlanmamış bakiyesidir. Bu nedenle, Lizbon'un yarattığı entelektüel şok dalgaları, dikkat edilirse, kendi başına yaşamayı öğrenip aklı başına gelmiş bir dönemin doğum sancıları olarak görülür.

Bu görüşün bizzat tarihsel olduğunu savunacağım, çünkü kötülük sorununu deist olmayan terimlerle ifade etmekten daha kolay bir şey yoktur. Örneğin birisi Hegel'le tartışmak üzere şöyle diyebilir: Gerçek ile akılsal olanın birbiriyle özdeş olması bir yana, aralarında bir ilişki dahi yoktur. Bu gözlemde bulunmak için bir teoriye ihtiyacınız yoktur. Dünyanın, birkaç dakikalık gözlemi bunun için yeterli olacaktır. *Bu olmamalıydı* yargısında bulunduğumuz her seferde, bizi doğrudan kötülük sorununa götüren bir yola girmiş oluruz. Daha doğrusu, bunun teolojik bir sorun olduğu kadar biraz

da ahlâki bir sorun olduğuna dikkat edin. Buna, etik ve metafiziğin, epistemoloji ve estetiğin buluştuğu, çarpıştığı ve birinin yenilgiyi kabul ettiği nokta denebilir. Üzerinde durulması gereken, içinde düşünmemiz ve eylemde bulunmamız için dünyanın yapısının nasıl olması gerektiğine ilişkin sorulardır. Bu sorular hemen tarihsel olacaklardır. Çünkü en çok açıklama bekleyen, ahlâki yargıların nasıl haklı kılındığı değil, çok açık bir şekilde haklı kılınanların geçmişte niye göz ardı edildikleridir. İnsan açıklama aramaya başladığında, Düşüş gibi bir mitten, Hegel'in *Görüngübilim*'i gibi bir metafiziğe kadar her yere varabilir. Önemli olan, başlanan yerin tam anlamıyla sıradan olduğudur.

Ben bu yerin felsefenin başladığı ve bize dur dediği yer olduğuna inanıyorum. Çünkü o, yaygın olarak modern felsefeyi yönlendirdiği söylenen kuşkucu epistemolojik açmazlardan daha doğal, acil ve yayılma eğilimi gösteren sorular içerir. Bir çubuğun su içinde kırık görünmesinden ya da çok canlı bir rüya görüp bir iki dakikalık uykulu bir yarı bilinçlilikle rüyadaki nesnelerden birini tutmak istediğinizden dolayı görünüş ile gerçeklik arasındaki farka kafa yormaya başlamanız *olasıdır*. Ancak, yatağınızda uyanırsınız, gerekirse kendinize bir tokat atarsınız, gerçekten kuşku içindeyseniz çubuğu sudan çıkarırsınız. Kötülük sorununu halletmek de bu denli kolay olsaydı, yüzlerce yıldır felsefede harcanan büyük çabaların açıklanmaya ihtiyacı olurdu.

Epistemoloji merkezli ve tasarımlarımızı temellendirme arzusuyla güdülen modern felsefenin görünümü öylesine direşken ki, kimi filozoflar, cesaretle sineye çekip bu çabanın boşuna harcanmış olduğunu ilan etmeye hazırlar. Örneğin Rorty, modern felsefeyi tümüyle reddetmeyi, onun tarihinin standart açıklamalarını reddetmekten daha kolay bulur. Onun anlatımı çoğu anlatımdan daha tartışmalı, ama bu, XX. yüzyılın ikinci yarısında çoğu felsefe bölümünde anlatılan hikâyenin tartışmalı bir uyarlaması. Hikâye, dolambaçlı bir şekilde gidip ilgi çekiciliğini yitirenlerden. Kimi insanlar gibi, felsefe de orta yaşa girince kesinliğin karşılığında sıkıntıyı kabullenmeye hazırlandı. Metafizik –gerçekliğin temel yapılarının betimlenmesi– olarak başlayan şey, epistemoloji –bilgimizin

dayanaklarını temellendirmese de onların izini sürme girişimi– olarak son buldu.

Hikâye yalnızca edebi anlamda sakatlanmıştır, çünkü dramatik hareket için hayati önemi olan heyecan motifinden yoksundur. Kendilerini doğa bilimcilerden ayırmaya yönelik anakronik arzu sayılmazsa bu, yönelimsiz eylemde bulunan filozofların bir anlatısıdır. Erken metafizik sorgulamaların zemini, neredeyse ardıllarının motifleri kadar belirsizdir. Her iki durumda da büyük düşünürler, sırf meraktan, şeylerin oluşu hakkındaki çok genel sorulara cevap bulmaya giriştiler. Felsefe tarihinin bu hikâyeden ibaret olması için iyi bir neden yok: Descartes'ın kendisinin de bildiği gibi, tüm tasarımlarımızın rüyalar olabileceğini delilerden başkası gerçekten düşünmez. *Kritik der reinen Vernunft* [Arı Usun Eleştirisi]* boyunca Kant, filozofların sonuca varmayacak bir konu hakkında bitmez tükenmez çaba harcamalarının bir açıklaması olması gerektiğini yazdı. Bu çabaların yalnızca salt spekülasyon ile yönlendirilemeyeceğini düşünüyordu. Önemli olmayan sorun ve amaçlar tarafından yönlendirilmek için fazlasıyla zor ve yıldırıcıdırlar.

Kant'ın spekülatif çabaların itici gücünün pratik sonuçlar olduğu çıkarımı, dar anlamıyla okunmamalıdır. Tartışmak istediğim son şey, epistemolojiye ilaveten felsefe tarihinin de *ayrıca* etikle ilgili olduğudur. Etik tarihi üzerine yapılmış çağdaş çalışmaların da gösterdiği gibi durum tabii ki böyleydi. Ancak, kötülük sorunu, XX. yüzyılın, felsefeyi birbirleriyle ilişkili olabilecek ya da olamayacak alanlara bölmeye yönelik girişimlerinin umutsuzluğunu gösterir. Bunu görmek için, Spinoza ya da Hegel gibi, açık bir şekilde bütünlükçü (holist) yazarlara bakmamıza gerek yok. En kuşkucu ampiristlerin bile bir an durup düşünmeleri gerekir. Hume, bizden hangi mucizeleri sorgulamamazı istedi? Hangi gelenekleri korumamızı istedi? Daha çok, duygudaşlıkla mı, yoksa tözle mi ilgiliydi? *Anna Karenina* adaletten çok aşk üzerine miydi? XX. yüzyıl felsefesi, bilmeceleri sorunlarla karıştırabilme yeteneğinde eşsiz değildi. Sokrates bile zaman zaman bunu yapmıştı; bu, felsefenin, başladığı fikri sorgulama itkisinin parçası olabilecek bir yetenektir. Orta-

* *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1993.

çağ felsefesi yalnızca yaşam ve ölüme ilişkin soruların değil, *ebedi* yaşam ve ölüme ilişkin soruların da nasıl töz hakkındaki açmazlara dönüşebildiğini gösterdi. Sofizmin ve skolastisizmin tehlikeleri, bizzat felsefenin imkânlarında mevcuttur. Yeni olan, bu tehlikeler değildi; Platon'dan Nietzsche'ye kadarki filozoflara konunun parçalanması yabancı gelmiş olacaktı. Tam da bu parçalanış, kötülük sorununu olduğu gibi görmemizi engelleyebilir. Dünyanın adalete ya da anlama sahip olmadığı gerçeği, hem dünyada eylemde bulunma hem de onu anlama yeteneğimizi tehdit eder. Dünyanın anlaşılabilir olması istemi, pratik ve teorik aklın bir istemidir, felsefenin sağlaması istenen düşünce zeminidir. Bunun bir etik ya da metafizik sorun olup olmadığı sorusu, önemsiz olduğu kadar karar verilemez bir sorudur da, çünkü onu kimi zaman felsefi bir sorun olarak görmek bile zordur. Doğru derecede bir genelleme ile ifade edildiğinde yalnızca talihsiz bir betimlemedir: Bu bizim dünyamızdır. Eğer bu bir soru bile değilse, felsefenin buna bir yanıt verememiş olmasına şaşmamak gerekir. Ancak, tarihinin büyük bölümünde felsefe bunu denemiştir ve kötülük sorununu formüle etmeye yönelik tekraralanan girişimleri, ona karşılık verme çabaları kadar önemlidir.

İzin verirseniz, tartışacağım iddiaları özetleyeyim.

1. XVIII. ve XIX. yüzyıl felsefesi, kötülük sorunu tarafından yönlendirilmiştir. Çoğu kısa ifade gibi, bu da çok basittir. Yine de felsefe tarihini anlamak için düzenleyici bir ilke olarak, kötülük sorununun, alternatiflerinden daha iyi olduğunu göstermeye çalışacağım. Bir kere o, daha kapsayıcıdır, çok daha fazla sayıda metni içerir; yazarlarının belirli yönelimlerine daha sadıktır; ve daha ilginçtir. Burada ilginçlik yalnızca estetik bir kategori değil, bu açıdan önemli olsa da, ayrıca Kant'ın sorusunu yanıtlayan açıklayıcı bir kategoridir de. Saf aklı, ne sonu ne de çözümü varmış gibi görünen şeylere iten nedir?

2. Kötülük sorunu, teolojik ya da dünyevi terimlerle ifade edilebilir ama esasen dünyanın bir bütün olarak anlaşılabilirliği hakkındaki bir sorundur. Bu nedenle, ne etiğe ne de metafiziğe aittir ama ikisi arasında bir bağ kurar.

3. Doğal ve ahlâki kötülükler arasındaki ayrım, bu tartışma sürecinde gelişmiş tarihsel bir ayrımdır.

4. Söz konusu olanın ne tür bir kötülük olduğuna bakılmaksızın, erken Aydınlanma'dan günümüze kadar iki tür bakış açısı belirlenebilir ve bunlardan her biri epistemolojik kaygılardan çok, etik kaygılarla yönlendirilir. Rousseau'dan Arendt'e uzanan bir bakış açısı, ahlâkın kötülüğü anlaşılabilir kılmamızı istediğinde ısrar eder. Voltaire'den Jean Améry'ye uzanan bir diğeri ise, ahlâkın bizden kötülüğü anlaşılabilir kılmamızı istemediğini vurgular.

İkincisinin gücünü kabul etsem de kendimi ilk bakış açısına daha yakın hissediyorum. Umarım, bu da benim, en zorlu itirazı yanıtlamama olanak tanır: XVIII. yüzyılın karşı karşıya kaldığı kötülük sorunu bizimkinden öylesine farklıydı ki, ikisini karşılaştırmak yalnızca kavramsal değil, ahlâki karmaşaya da yol açar. Lizbon'u Auschwitz'le karşılaştırmak hatalı değil, korkunç da görünebilir; çünkü, ya ikincisini yeni bir doğal bir felaketmiş gibi görme ve bu yüzden de mimarları suçlama ya da Yaradan'ı en kötü suçlularla kıyaslama riskini taşır. Hangisinin daha kötü olduğunu söylemek çok zor: Auschwitz komutanının günahlarının affını ummak mı, yoksa, Tanrının, ateistlerin bile kullanmayı sürdürdükleri imgelerine saygısızlık etmek mi? Bu nedenle, yalıtılmış sözler dışında bu iki olay, dönemlerindeki dünya görüşlerinin çöküşünün simgeleri olarak bırakıldılar; birinden diğerine nasıl geçtiğimiz sorusu ise yöneltilmedi. Anlama konusundaki kimi rahatsızlıkların devam ettirilmesi doğru görünüyorsa bunun, engel olmaktan çok, sorgulamayı biçimlendireceğine inanıyorum.

Bu kitap, birçok şeyin yanı sıra kötülüğün bir tanımını ya da kötülük eylemleri ile basit fenalıkları ayırt etmenin ölçütlerini vermeyecektir. Bu, bir etik kitabının görevi olabilirdi ama kötülük sorunu başka bir şey hakkındadır. Bu sorunu tarif etmek için şu soru sorulabilir: Bir eyleme kötü demekle, bir diğerine insanlık suçu demek arasındaki fark nedir? Bunlar sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Ancak, bir suç –önlemek için olmasa da en azından cezalandırmak üzere– prosedürlerimizin olduğu bir şeydir. Bunu söylemek, bir suçun, geri kalan deneyimlerimiz içine bir şekilde yerleş-

tirilebileceğini, uydurulabileceğini söylemektir. Bir eyleme kötü demek, onun böyle olamayacağını da –ve böylelikle de kendimize içinde yön bulmak zorunda olduğumuz dünyaya olan güvenimizi tehdit ettiğini de– söylemektir. Ben, kötülüklerin karşılaştırılamayacağını, ama ayırt edilebilmesi gerektiğini savunacağım. 11 Eylül'de olanlar bir tür kötülüktü; Auschwitz'te olanlarsa başka bir tür. Farklılıklar hakkında açıklığa kavuşmak, kötülüğe bir nokta koymayacak ama ona karşı en kötü tepkilerimizi önlemeye yardımcı olabilecektir.

Doğru ile yanlışı ayırt etmenin mutlak standartlarının yitimi için ağıt yakmak, Nietzsche'den bir yüzyıl sonra abartılı olmalı, ama öyle görünüyor ki, biri bunu her gün yapıyor. Beşeri bilimler dersi vermiş olan hemen herkes, farklı kültürlerce farklı şekillerde kullanıldığından, *iyi* ve *kötü* gibi sözcüklerin demode olduklarını keşfetmiş öğrencilerle karşılaşacaklardır. Fark edilmeden geçilebilecek olan, günümüzde çok az kimsenin genel etik ilkeler üzerine kesinlik iddiasında bulunurken, çoğunun belli etik paradigmalardan oldukça emin olduklarıdır. Değerin genel dayanaklarının kesinliğinin yitimi, onun belli örneklerinin kesinliğini etkilememiştir; belki de tam tersine. Üç yüzyıl önce, temellerin daha sağlam olduğunun söylendiği zamanlarda, halk önünde ölümüne işkence geniş kesimlerce kabul görüyordu. Günümüzde ise bu, ilkeler üzerine farklılıklara bakılmaksızın neredeyse evrensel olarak reddediliyor. Ruanda ve Bosna'nın bize gösterdiği gibi, evrensel kınama neredeyse hiçbir işe yaramayabiliyor. Benim anlatmak istediğim nokta, teori ile uygulama arasındaki ilişki değil, genel ilkenin özel paradigmayla olan ilişkisidir. İşkencenin ya da soykırımın yanlış olduğunu kanıtlayan hiçbir genel ilke olmayabilir, ama bu bizim onları kötülüğün örnekleri olarak almamızı engellemez.

Bu nedenle ben, böylesi örneklerimizin olduğunu ve gerekçelendirme ya da hatta ölçütlendirmeyle ilgilenmeksizin, onların zaman içinde değiştiklerini varsayarım. Diğer çağların değer verdiğini düşündüğümüz türden genel ilkelerden yoksun olsak bile bu, benim amacıma hizmet etmek için yeterlidir. Yaratılış'a has bir kötülük özelliğinin tanımlanabileceğini düşünmediğimden dolayı, daha

çok, kötülüğün bize ne yaptığının izini sürmekle ilgileniyorum. Eğer bir şeyi kötü diye göstermek, onun, dünyaya duyduğumuz güveni sarstığı gerçeğini belirlemenin bir yoluysa, nedenden çok o etkiyi incelemek isterim. Buradan da niyetimin, kötülük sorununu çözmekten çok, kötülüğün kendisini tanımlamak olduğu çıkar. Benim ilgim, daha çok, kötülük sorununu kavrayışımızdaki değişikliklerin kendimizi ve dünyadaki yerimizi anlamamızda ne gibi değişiklikler yarattığını keşfetmektir. Giderek artan oranda paylaşılan, felsefe tarihini incelemenin felsefenin kendisiyle uğraşmanın bir yolu olabileceği varsayımıyla hareket ediyorum. Geleneksel entelektüel tarih, art arda gelen düşünürlerin kötülük hakkındaki fikirlerini kayda geçirerek, kaynakların ve etki örüntülerinin izlerini sürerek ilerleyebilir. Geleneksel felsefi çalışmalar, birbiriyle çatışan düşüncelerin başarısını değerlendirip daha iyi olanını önermeye çalışabilir. Benim hedefim ise tümüyle başka: Kötülük sorununa verilen farklı cevapları, bizi erken Aydınlanma'dan ayıran üç yüz yıl içerisinde kim olduğumuzu anlamanın bir yolu olarak kullanmak.

Bu kitap, felsefi tarih yazımında tuhaf bir şekilde göz ardı edilmiş ilginç bir konunun çalışması olarak başladı. Çok geçmeden, tüm sınırları yıkma tehdidi doğurdu. Doğrulamaya yakınsam bile, kötülük sorununu etraflıca ele alan sistematik bir çalışma, sorunun bir hayli yayılma eğilimi göstermesinden ötürü, felsefe tarihinin büyük bölümünü enine boyuna ele alan sistematik bir çalışmayı gerektirirdi. Yalnızca doğru isimleri sıralamak umutsuz bir çaba gibi görünebilir. Böylesi bir projeye girişmektense, onu benden uzak tutacak birçok tercihte bulundum. İlk olarak, tartışmamı Aydınlanma ile başlayan dönemle sınırladım ve Aydınlanma'yı da Bayle'ın *Dictionnaire'*nin [Sözlük] basım tarihi olan 1697 ile başlattım. Aydınlanma'yı daha önceki tarihlerde başlatmak için iyi nedenler var. Bunlardan biri, modern felsefenin babası sayılan René Descartes'ın kişiliğinde gnostik [bilinirci] imgelemi keşfe çıkmak olurdu. Descartes'ın kötü demonu, bir düşünce deneyimi değil, bir tehdittir. Soluk benizli vârisinin aksine, fıçıdaki beyin, iblis gerçek bir endişeydi. Ya dünya, tüm amacı bize eziyet etmek ve bizi yanılsamaya

düşürmek olan bir Varlık tarafından yaratılmış olsaydı? Tanrı biliyor ya, kimi zaman dünya böyle de görünüyor. Descartes'ın yokluğunun bir sıkıntı yaratacağı düşünülebilirse de Spinoza'nınki daha kötü olabilirdi. İkisi de bu sorunlara ilişkin sonraki tartışmaların anlaşılmasında kesinlikle çok önemlidir; ne var ki, Platon da öyle. Bir kimse kötülük sorununu inceleyerek kolaylıkla bir ömür harcayabilir; üstelik, bu konuda pek ileri gidemeyebilir de. Bunun yerine, tartışmayı, kim olduğumuzu en çok bilmeye başladığımız ilk zamanlardan onun gelişimine kadarki dönemle sınırlamayı seçtim. Bayle'ın yazdığı gibi, eğer tarih suç ve talihsizliklerin tarihiyse, ondan anlam çıkarma girişimleri yalnızca yanlışlığa değil, alaya da mahkûmdur. Aydınlanma'yı, Bayle'ın hatalı olduğunu kanıtlama baskısı altında başlamış olarak görmek bir tercihtir, ama keyfi bir tercih değildir.

Bu çalışma, bu sınırlar içinde bile tümüyle kapsayıcı olamaz; nitekim, bunu belirtmek için de kronolojik olmayan bir biçimi seçtim. Her ne kadar benim ilgi alanım, Rousseau'nun ikinci *Discours*'u ile Arendt'in *Eichmann in Jerusalem*'i arasındaki bağıntıda olduğu gibi fikirlerin gelişimi olsa da, bu gelişmeyi tematik olarak keşfe yöneldim. Böylece düşünürleri, görünüşlerin doğasına ilişkin görüşlerine göre gruplandırdım: Deneyimlediğimizden başka, daha iyi, daha doğru bir düzen var mı, yoksa tüm olanlar, duyularımızın bizi karşı karşıya getirdiği olgulardan mı ibarettir? Gerçeklik, olanla biter mi, yoksa olabilecekler için de yer bırakır mı? Filozofları tek bir büyük soru karşısındaki duruşlarıyla gruplandırmak kaba bir gruplandırmadır ve tuhaf ittifaklar doğurur. Deneyimin sunduğu bu bedbaht düzene ilaveten bir düzen bulduklarında ısrar eden filozoflar arasına Leibniz'i, Pope'u, Rousseau'yu, Kant'ı, Hegel'i ve Marx'ı dahil ettim. Bayle'ı, Voltaire'i, Hume'u, Sade'ı ve Schopenhauer'ı ise kaba görünüşler dışındaki her şeyin gerçekliğini reddedenler olarak irdeledim. Nietzsche ile Freud her iki bölüme de uymadığından, buna karşın, genel anlamda yorumlamış olsalar da, yeteri derecede benzer sorular ortaya atarak kendi bölümlerini hak ettiler. Son bölümde tartışacağım gibi, XX. yüzyıl diğerlerinden ayrı bazı felsefi sorunlar ortaya attı. Geleneğin parçalanışı; Camus, Arendt,

Adorno, Horkheimer ve Rawls tarafından örneklerle açıklanan bölük pörçük karşılıklarda yansımasını bulacaktır.

Filozofları bu şekilde gruplandırmak, aralarındaki birçok önemli farklılığın göz ardı edilmesine yol açar. Ancak, bu, düşünürleri kısmen aynı yer ve zamanda var olduklarını gösteren bir şema ile akılcılar ve deneyciler diye ayırmaktan daha kaba değildir. İkincisi, modern felsefeyi yönlendiren soruların bilgi teorisi üzerine olduğunu düşünenlere daha doğal gelecektir. Eğer bunlar sizin esas meselenizse, filozofları, bilginin ana kaynağı konusunda akla ya da deneye inanıp inanmamalarına göre gruplandırırsınız ve aralarındaki diğer farklılıkları ikincil görürsünüz. Ancak, bu ayrım, onu aştığı söylenen Kant için ya da bizzat felsefe tarihinin kendisine en çok kafa yoran modern filozof Hegel için apaçık değildi. *Arı Usun Eleştirisi* için, felsefe tarihindeki ilk tartışma konusu, görünüş ve gerçeklikle ilgilidir: Nihai karar mercii, fikirler midir, yoksa deneyim midir? Bu soru bizi, felsefe tarihinde Platon'a kadar geriye götürür. Görünüş ile gerçeklik arasındaki farka ilişkin tartışmaları ateşleyen endişe, dünyanın bize göründüğü gibi olmayabileceği korkusu *değildi* – daha çok, öyle olduğunun ortaya çıkacağı korkusuydu.

Birinci Bölüm'de ele alınan düşünürlerin birçoğu, birbirleriyle ilişkilendirilmeyi reddederdi. Ancak, arada bir rastlanan melankoli unsurlarına karşın hepsi, deneyimlediğimizden daha iyi bir düzen için bir tür umut beslemekte birleşirler. Buna karşın, İkinci Bölüm'dekiler, Schopenhauer'un muazzam kötümserliğiyle sonuçlanan göz alıcı, samimi bir kasveti paylaşırlar. Nietzsche ve Freud, konunun, kendilerininkini önceleyen tartışmalarına ve daha sonra başvurmaya kalkabileceğimiz her tür umutsuz çareye karşı bir tür gözü pek küçümseme içindedirler. Kötülük üzerine XX. yüzyıl düşüncesini tasvir etmek için seçilen düşünürler, bir kırılganlık ve huşu duygusundan doğan bir alçakgönüllülük sergilerler. Düşünürler, psikolojiden gelen terimlerle olduğu kadar (dünyaya karşı esasen umut dolu bir duruşa yer açıyorlar mı?) metafiziğe ait terimlerle de (görünüşlerin gerçekliğini nasıl değerlendirdikleri?) gruplandırılabilirler. Ben, kötülük sorununun, ikisi üzerine de düşünmeyi gerektirdiğini savunacağım. Felsefi söylemi kurma biçimimiz, kötülük

sorunu tarafından meydan okunan en önemli şey değildir, ama kesinlikle, değiştirmesi en kolay şeydir.

Genel olarak, konuyla ilgili önemli figürler üzerinde odaklanıyorum. Bu da tartışılan sorunların gelenekte tali olmadığının, önde gelen düşünürlerin çalışmalarının temelini oluşturduğunun altını çizer. Bu, sıradan bir felsefe tarihi olsaydı, Kant'tan Hegel'e geçişi, Fichte ve Schelling'i tartışmaksızın anlatmak ya da Hegel'den Marx'a, Feuerbach'tan söz etmeden geçmek sorumsuzluk olurdu. İkisini de, hatta büyük olasılıkla daha kötü şeyler de yaptım. Beni ilgilendiren, yazarlar arasındaki nedensel bağlantıları bulmaya çalışmaktan çok, belli genel gelişmelerin nasıl anlamlı olduğunu göstermektir. Bunun için, geri kalanları aydınlatır umuduyla, özellikle heyecan verici ve önemli eserlerden örnekler seçmek yeterli olacaktır. Ama böylelikle yüzlerce zengin ve etkili metin göz ardı edileceğinden, tercihler başka türlü de yapılabilirdi. Ortaya çıkan bu kusurun tek tesellisi, benim en baştaki iddiamı doğrulama biçimidir: Felsefe tarihi, kötülük sorununa öylesine batmış ki, sorun nereden başlanacağında değil, nerede durulacağındadır. Eksiksiz olma yönünde bir girişim, başından başarısızlığa mahkûm olmaktır. Bu kitap, konuyu enine boyuna ele almaktan çok, soruşturmanın sınırlarını genişletirse amacına ulaşmış olacaktır.

Ben buna, alternatif bir felsefe tarihi dedim, çünkü amaçları, tarzı ve yöntemleri kadar farklı. Bu amaçlardan biri, anonim bir okuyucunun yerinde bir ifadesiyle, bu disiplini yeniden felsefi sorgulamanın gerçek köklerine yöneltmektir. Bu metafor için müteşekkirim, çünkü bana, kötülük sorununun, şu ya da bu biçimde, modern felsefenin çıktığı kaynak olduğunu savunmama izin veriyor. Bir kez hayat verilince felsefi söylem kendi başına büyüyebilir ve dalları her yöne doğru uzar ya da birbirine dolanır. Bu nedenle tüm düşünce okulları, burada ortaya atılan sorularla pek ilgisi olmayan gelişmeler gösterebilirdi. Kant, Hume ve Hegel; hepsi, onları yüzyıllar sonra okuyacak filozofların dil ve dünya arasındaki ilişkiler ya da bilginin temelleri üzerine düşünmesine yol açacak sorular ortaya attı. Ama, tartıştığım gibi, bu sorunlar onların düşüncelerinin esası açısından daha önce sanıldığından daha az önem-

deyse, kendi felsefi manzaramızı daha farklı görme noktasına gelmek zorundayız.

Bu kitap yalnızca, profesyonel filozofların ve öyle olmayanların ilgisini çekme değil, tarihinin büyük bölümünde bizzat felsefenin hem profesyonel filozofların, hem öyle olmayanların ilgi alanı olduğunu gösterme amacındadır. Felsefeye, diğer birçokları gibi, yaşama ve ölüme ilişkin meseleleri inceleme amacıyla başladım ve bana profesyonelleşmek için bunların unutulması gerektiği öğretildi. Öğrendikçe, geliştikçe bunun karşıtının doğruluğuna ikna oldum: Felsefe tarihi gerçekten de bizi oraya çeken sorunlarla yaşam kazanmıştı. Bu nedenle, notları ve diğer akademik araçları en azda tutarak, felsefe eğitimi almamış olanlara da hitap edebilecek tarzda yazdım. Sonuç olarak, bu kitap, Lessing ve Mendelssohn'un ödüllü uluslararası yarışmalar için şiir ve metafizik arasındaki ilişkiler üzerine ortak makaleler kaleme aldığı, Kant'ın *New York Review*'in XVIII. yüzyıl versiyonu için yazdığı ve Sade'ın, Bastille'de kendisine Rousseau'nun eserlerini göndermeleri için yalvardığı o Aydınlanma ruhuyla, ikircikli bir umut içinde yazılmıştır.

I
Gökten düşen ateş

> Felsefe bunu gizlemez. Prometheus'un "Tek kelimeyle, tüm tanrılardan nefret ediyorum" itirafı, felsefenin kendi itirafı, insanın özbilinçliliğini –yanında başka hiçbir şeyin tanınmadığı– en yüce uluhiyet olarak tanımayı reddeden tüm semavi ve yersel tanrılara karşı kendi cümlesidir.
>
> Marx, Doktora Tezi

O, Aydınlanma'nın ilk kahramanı olabilir. X. Alfonso 1252'de Kastilya kralı oldu ve iktidarı başından itibaren sıkıntılarla doluydu. Kısır olduğu gerekçesiyle karısını boşadı ve Danimarka'dan yeni birini getirtti. Danimarka prensesi İspanya'ya ulaştığında kraliçe, dünyaya getireceği dokuz çocuğun ilkine hamileydi. Alfonso'nun Sevilla başpiskoposu olan kardeşi makamını bırakıp Danimarka prensesiyle evlense de bu iki kadın Alfonso'yu hiç affetmedi. Alfonso'ya diğer ülkelerde müthiş bir saygınlık kazandıran bilgisi ve belagati, ona kızgın görünen Kastilyalı çağdaşlarını etkilemedi. Resmi yazışmaların İspanyolca yapılmasını sağlayan ve Kutsal Kitap'ın İspanyolcaya çevirisini yaptıran ilk Kastilya kralıydı, ama bu, yerel dile çevirilerin komşu Fransa'daki gibi yerel kültürün ye-

şermesine yol açmadı. Üstelik, sonraki birçok tarihçi onun desteklediği işlerin, İspanya'yı sardığını iddia ettikleri cehalet ve barbarlıktan sorumlu olduğunu yazdı. Özlemini çektiği çocuklar da nankör çıktı. Onlardan biri olan Sancho, tahtın kendisine kalmasını beklemekten sıkılıp babasını devirmek için Granada kralıyla işbirliği yaptı. Alfonso'nun 1284'teki ölümüyle iç savaş sona erdi ama onun talihsizliklerinin sonu gelmedi, çünkü vasiyeti tümüyle yok sayıldı: Asi Sancho tahtta kaldı ve Calvarium Dağı'na gömülmesini emrettiği kalbi, diğer kalıntılarıyla birlikte Sevilla'da çürümeye terk edildi.

Ortaçağın ve modernitenin ilk düşünürleri bu efsaneyi, İlahi Adalet'in bir teyidi olarak gördüler. Alfonso'nun başına gelen tüm belalar, neredeyse ağıza alınmaz bir günahın cezasıydı ve bu nedenle de Tanrının varlığının, adaletinin ve hatta inceden inceye alay edebilirliğinin bir doğrulamasıydı. Özellikle, Sancho'nun isyanı, babasının Göksel Baba'ya karşı kışkırttığı isyanın en uygun karşılığıydı. Alfonso'nun isyanı, bilgisel bir faaliyet olarak başlamıştı. Toledo'dan kendisine astronomi öğretmeleri için eğitimli Yahudiler getirtmiş ve önemli miktarda para dökerek Rabbi Isaac Hazan'ı, daha sonraları *Tablas Alfonsinas* [Alfonso Cetvelleri] diye bilinen astronomi tablosunu hazırlamakla görevlendirmişti. Yıllar süren yoğun çalışmanın ardından Alfonso şöyle diyecekti: "Yaratılış'ta Tanrıya tavsiyede bulunmuş olsaydım, birçok şey daha iyi düzenlenirdi."[1]

Bu kısacık cümle ya da benzeri ifadeler neredeyse yarım bin yıl boyunca küfrün özünü ifade etti. Bayle, Alfonso'nun astronomi çalışmalarından ve onların sonuçlarından herkesin haberdar olduğunu söyledi ve büyük bir titizlikle de bu hikâyenin birçok çeşitlemesine dipnot koydu. Bunların birçoğunda, oğlunun isyanı bile yeterli ceza olarak görülmüyordu. Tanrıyı böyle yargılamaya cüret eden bi-

1. Tüm alıntılar ve Alfonso'nun yaşamına dair anlattıklarım Bayle'ın *Dictionnaire historique et critique*'indeki "Castile (Alphonsus X of that Name, King of)"dan alınmıştır. Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman gelenekleri arasındaki arabuluculuğunun yanı sıra yasa ve müzik derlemeleri nedeniyle Bilge Alfonso olarak İspanyol geleneğinin büyük ölçüde saygı duyduğu bu kralın farklı bir resmini sağladığı için Cladio Lange'a müteşekkirim.

ri, bunun karşılığını daha doğrudan görmeliydi; bu nedenle de kimi yorumcular Alfonso'yu ya da ailesini yıldırım çarpmasıyla cezalandırdılar. Rodericus Sanctius adında biri, bir meleğin rüyasında ona, göksel konseyin Alfonso'yu tövbe etmeye çağıran bir mesajını getirdiğini yazdı.

> Ama Alfonso güldü ve küfrünü yineledi... Ertesi Gece, Şimşek ve Yıldırımın eşlik ettiği öyle korkunç fırtınalar koptu ki, sanki Gök yere düşüyordu. Gökten, Alfonso'nun odasına düşen ateş, Kral'ın ve Kraliçe'nin Pelerinlerini yaktı; ardından Dertli Prens, Keşiş'i çağırttı ve ona Günahlarını itiraf etti, ağladı, kibrini kırdı; ve Küfründen döndü. Ağladıkça Fırtına dindi ve sonunda tümüyle sona erdi. (Bayle 2, 380)[2]

Bayle buna ve yıldırımı içeren diğer anlatımlara itiraz etti. Böylesi harika bir rastlantı, özellikle de halkının her zaman mucizelere kanıt bulmaya can attığı İspanya'da gerçekleştiyse, onun daha fazla kaynak tarafından doğrulanması gerektiğini savundu. Bayle, bu hikâyeyi doğallaştırmayı arzu etti ve böylece de Alfonso'nun ilk savunucusu oldu. Ona göre kral alelade günahlar işlemişti: Ailesi ve tebasıyla ilişkilerini yürütmek yerine, bilgisini artırıp yabancı ülkelerde "ses getirmeyi" tercih ederek, astronomi öğrenmek uğruna ülke içi siyasi çıkarları ihmal etmişti. Burada, suç niteliği taşımayan, sıradan bir narsisizm görüyoruz. Bu, onun düşüşünü daha anlaşılabilir kılsa da Bayle yine de onun bunu hak ettiğini düşünmüyordu. Bayle, onun o meşhur sözlerine birçok dipnot koydu ve daha modern ve insaflı bir şekilde okunmasına zemin hazırladı. Alfonso'nun, göğün çarpıcı biçimde düzensiz göründüğü inancı, Tanrının ustalığına değil, Pxolemaios astronomisinin, 1697 itibariyle iyice belirginleşen kusurlarına ilişkin bir yorum olabilir. Her şey, vurgunun nerede yapıldığına bağlıdır. Eğer Alfonso, "Ben, Yaratılış'ta Tanrıya tavsiyede bulunmuş olsaydım..." deseydi, gerçekten de skandal olacak bir kibirlilik yapmış olurdu. Ama Bayle bu iddianın, "Yaratılış'ta *Tanrı*ya tavsiyede bulunmuş olsaydım..." diye okun-

2. Bu kitapta kullanılan alıntı tarzının bir açıklaması için, sondaki kaynakçanın girişine bakın.

masını öneriyor. Bu durumda alay konusu, Yaradan değil, gülünç sistemleri O'na yakışmayan zavallı ortaçağ gökbilimcileri olur.

Böylesi bir erken yapıçözüme yakınlık duysak da, duymasak da Bayle'ı desteklememiz ve daha da ileri gitmemiz olası. Alfonso'nun sözleri, modern okurlara öylesine zararsız gelecektir ki, olası ilahi yargılama bir yana, yüzyıllar boyunca yarattığı öfkeyi anlamak bile zor olacaktır. Sabır ve alçakgönüllüğü asli erdemler olarak görenler bile, Alfonso'nun bunları sergilediğini görebilir. Çünkü o, kozmik düzeni ilahi yetkeye bırakıp dikkatini, dünyevi kralların şahinle avlanma ve zamparalık gibi uğraşlarına da verebilirdi. Böylesi daha basit olurdu ve basit tatminler sağlardı: Göksel ilmikleri hesaplamayı öğrenmek için harcadığı yılların Alfonso'ya kazandırdığı, yalnızca öldükten sonra kazandığı müphem şöhretti. Uğraşısı iyi bir bilim bile olmadığından, çabalarının karşılığında hakikatin küçük bir kırıntısına bile ulaşamamıştı. Nereden bakarsanız bakın, hayatı tam bir başarısızlık örneği gibi görünmektedir. Ancak, herkeste olabilecek hava atma hevesi dışında, güdüleri gayet iyiydi. Alfonso, Yaratılış'ı daha iyi anlayıp ona saygı göstermek için en yüksek düzeyde görülen bilimin sırlarını öğrenmeye çalıştı. Ve o meşhur sözlerini söylerken küfür niyeti yoktu, yalnızca hakikati göstermek istiyordu: Sıradan, çalışkan bir İspanyol kral, mutlak güç atfedilen bir Yaradan'dan daha iyi bir dünya tasarlayabilirdi.

Bu yüzden onun kaderi, bitmez acılarla dolu hikâyesi, kötülük sorunuyla uğraşan yazarlar için bir örnek teşkil eden Eyub'unkinden hiç de daha adil görünmez. Alfonso'nun talihsizlikleri gibi, Eyub'unkilerin de çok geç tarihlere kadar adaletsiz görünmediğini belirtmek gerek. Aydınlanma döneminin bir zamanında, yorumcular, Eyub'un yaşadığı işkenceleri adil gösterebilecek yolları aramaktan vazgeçtiler. Bu konu üzerine harika bir deneme yazan Kant'a göre, bunu daha öncekiler de Tanrının kulak misafiri olacağı umuduyla yapmışlardı. Bu umudun yitirilmesiyle, ya Eyub'un gizli bir günahı olduğunu ve tüm kayıplarının cezasını *adil kıldığını* ya da daha sonra ödüllendirilmek üzere denendiğini gösteren olası teodiseler üzerinden çeşitlemelere gitmek için pek şevkleri

kalmamıştı. Daha önceki yazarlar, Eyub'un yaşananları adil bulan dostlarıyla, teodise-yapıcılarıyla özdeşleştiler. Daha sonrakiler ise, adil bulmayan Eyub'la özdeşleştiler. Bu gelişimi izlemek, bir ömrü harcamak için ilginç bir yol olabilir, ama Eyub'un Kitabı'nın ilham verdiği engin edebiyatı incelemek için bir ömür kısa gelecektir. Neyse, biz sözlerindeki cüret Kutsal Kitap'taki selefininkinin yanında az bile kalan Alfonso'ya dönelim. Eyub, Tanrıya lanet edip ölmesini öneren karısına uymadı, ama doğduğu güne lanet etti, ki bu da Yaratılış'ın kendisini lanetlemekten çok da farklı değildir. Oysa Alfonso yalnızca, bunun iyileştirilebileceğini söylemişti.

Ben, Alfonso'nun, düşündüğümüzden daha zararsız olduğunu savunacağım. Ortaçağ gözlemcileri, onun Tanrıya tavsiyede bulunma dileğini, hayal edemedikleri bir şeye götüren bir sürecin ilk adımı olarak okurken tümüyle yanılmamışlardı: Bu süreç, yalnızca XIX. yüzyılın Tanrıyı yerinden etme isteğiyle değil, Nietzsche'nin, bu işin yapılmış olduğu ve artık şok edici bile olmadığını ilan etmesiyle sonuçlandı. Şimdi işe, Alfonso'nun Aydınlanma'daki işlevlerini değerlendirerek başlayalım.

A. TANRININ AVUKATLARI: LEIBNIZ VE POPE

Leibniz, Alfonso'nun, dünyanın daha iyi olabileceği görüşünün herkes tarafından kınanacağını yazdı.[3] O da genel kınama akımına katıldı ve buna rağmen, filozofların ve teologların dünyasında niye bu kadar çok ahir zaman Alfonso'ları olduğunu merak etmeye başladı. Çünkü, Tanrının dünyayı daha iyi yaratabileceğini, ama bunu yapmayı seçmediğini düşünen herkes Tanrının olabileceği kadar iyi olmadığını düşünür. Leibniz bunu nazikçe koyar ortaya. Onun *Essais de Théodicée*'si, kendini daha az sözle, sakınmadan ifade eden Bayle'ın çalışmasına verilen uzun bir cevaptır. Bayle, tarihin, insanoğlunun suçlarının ve talihsizliklerinin tarihi olduğunu söyledi. Daha az suç ve belanın olduğu bir dünya yaratabilecekken bunu

3. Leibniz, 248. Leibniz'den yapılan alıntılar ve tartışma bu metne dayanmaktadır.

yapmayan bir Tanrı, devasa bir suçludan başka bir şey değilmiş gibi görünür.

Leibniz, yasal söylemden alınan kategorilerle Tanrının savunmasını tanımlamak için *teodise* sözcüğünü yarattı. Onun savunmasını incelemeden önce, buna yol açan saldırıya bakmakta yarar var. Bayle'ın çalışması, İkinci Bölüm'de başlı başına incelenecektir. Burada yalnızca, Tanrıya yönelttiği suçlamalarda neyin sıra dışı olduğuna işaret etmek istiyorum. Tanrı, en son Eyub'un Kitabı'ndan bu yana yargılanmaktaydı ve bu kitabı tasarlayanlar bir şeyi açıklıkla ifade etmişlerse o da O'nun bunu hak ettiğidir. Çünkü biz okurlar, işlerin Eyub'un sandığından da kötüye gideceğini görebiliriz. Anlayış göstermesi için yalvarır Eyub. On çocuğunun ölümünün, iktidar kavgası veren iki kabadayı okul çocuğu gibi, Tanrının Şeytan'la girdiği bir iddianın sonucu olduğunu bildiğini varsayalım. Doğru yoldaki insanları böyle denemeye kalkan biri, er geç hesap vermeye davet edilecektir. Hikâyesinin girişini okuma şansı olmayan Eyub, Tanrının yalnızca bir tanık olarak görünmesinden hoşnut olabilir; ama daha sonraki çağlar, savunma adına daha fazlasını bekleyecektir. Yöneltilen suçlamalar giderek daha ağır geldikçe ve O, bu suçlamalara cevap vermek için bile ortaya çıkmaya gönülsüz göründükçe, modern yazarlar, O'nu gıyabında ölüm gibi bir cezaya çarptırmak zorunda hissettiler kendilerini.

Bayle, Hıristiyanlığın, sorunu daha da kötüleştirdiğini savundu. Bayle'dan önce Hıristiyanlığı, kötülük sorununa makul bir çözüm olarak görmek daha kolaydı. Bir müminin dediği gibi, "Eyub soru, İsa ise cevaptır". Bu çözümün ayrıntıları, Hıristiyanlık öğretisindeki farklılıklar kadar çeşitlidir, ama bu ifade, herhangi bir Hıristiyan görüşünün temelindeki, Mesih tarafından kurtarılma ve ebedi yaşam umudunu gösterir. Bu görüşlere göre Tanrının kendisi, herhangi bir insanın çekebileceğinden daha acımasız bir cezalar bütününü çekti. Gerçekten de onun aşırı masumiyetiyle bu cezalar iyice zalimleştirildi. Çarmıhta ıstırap içinde can çekişmesinin hızla geçip giden bir kâbus gibi görünmesini sağlayan mucizevi dirilişi, bunun, bu mucizeye inanan herkese açık oluşunun bir prototipidir.

Bayle için mucizelere inanmak sorun değildi. Dünyayı genel

olarak zaten gizemli buluyordu. Oldukça anlaşılmaz bir doğal düzende, bir ihlal daha olması pek de büyük bir sorun olmazdı. (Bayle 1, 194) Ancak, sorun, Hıristiyan çözümün kendisinin içyapısında yatıyordu. Takdiri ilahi öğretisi olmaksızın bile lanetlilerin göreceği işkenceler, aklın tökezlediği engeldir. Çünkü bir günah ne kadar büyük olursa olsun, bir sınırı olmak zorundadır. Bu yüzden, sonsuz cehennem ateşi hiç de adil değildir.[4] Yarattığı birçok yaşam biçiminin günahkâr olduğuna hükmeden ve bizi, onlara kısacık katılımımız yüzünden ebediyen azap çektirecek bir Tanrıyı tahayyül etmek, pek de kötülük sorununa bir çözüm tahayyül etmek değildir. Sonsuz ve ebedi ıstıraba izin verebilen bir Tanrıyı varsaymak, sınırlı ve geçici azaba açıkça izin veren bir Tanrıya ilişkin kuşkuyu bertaraf etmek için çok da yardımcı olmaz.

Takdiri ilahi öğretisini kabul edenler için işler daha da kötüydü. Ne Bayle ne de Leibniz bunu kabul etmese de ikisi de bunu çok ciddiye aldı. Manici heretik inançlara göre dünya, sürekli çatışma içindeki iyi ve kötü ilkeler tarafından yönetiliyordu. Bayle da takdiri ilahiyi kendi çağı gibi ciddiye alan bir çağda gelişmiş olsaydı Maniciliğin çok daha etkin olacağını düşünüyordu. Dünya görüşlerimizin zamanla *daha az* güven verdiğine inanan herkes bu öğretinin temel unsurlarını akla getirmelidir. Kalvenciliğe göre, ebedi olarak lanetleneceklerin sayısı, nihayetinde kurtarılacaklarınkinden çok daha fazla olacaktır. Kimin kurtarılacağına doğumdan önce ya da doğum anında Tanrı karar verir. Her ameliniz ebediyen yanma ihtimallerinizi yansıtabilir ama yaptığınız hiçbir şey onları etkilemeyecektir. Sade da bir çabada bulundu ama daha kötü bir şey bulamadı ve hiçbir modern tiran denemeye bile kalkmadı. Ölüm, burada, hiç olmayan bir nimettir. Sınırsız işkencede, vaftiz edilmemiş bebekler, soylu prensler ve acımasız gangasterler arasında bir ayrım gözetilmez – ve bunun sorumlusu da ulularnamız gereken Yaradan'dır.

Bu öğreti, kadiri mutlak mantığının çığırdan çıkışıdır. Yaradan,

4. Bu nedenle, Bayle'ın muhaliflerinden biri, cehennem azabının ebedi olduğu öğretisine geri döndü. Bayle, sonsuz azaba ilişkin özgün savı geçerli olduğu takdirde, aynısının herhangi bir süre devam eden azap için de gösterilebileceğini kanıtlamak için bir sav ekledi.

mutlak kudret sahibi değil midir? *Tabii ki öyle.* O halde, istediğini yapabilir? Gücün *anlamı da bu zaten.* Tüm yasaları çiğneyebilir mi? *Onları O koydu.* Aklın yasalarını da mı? *Onu yargılayacak mıyız?* Adalet yasalarını da çiğneyebilir? *Aynen.* Ya adalet? *İsterse.* Hiçbir adım itiraz kabul etmez ve bu, bizi sonunda öylesine anlaşılmaz bir şekilde kötülükle boğulmuş bir sisteme götürür ki, bu sıkıntıdan kurtulmak için modern dünya görüşlerine sığınırız. Mutlak rastgelelik, bir mola olacaktır.

İyinin ve de kötünün varlığının yanı sıra suç ve cezanın bu rastgeleliğidir ki, felsefi sorunlar yaratır. Çünkü Bayle bile yaşamda, kötülük ve acı dışında bir şey olduğunu biliyordu. Kafa karıştıran şey, arada bir erdem ve mutlulukla karşılaştığımız gerçeğidir. Eğer tüm insanlık günahkâr ve mutsuz olsaydı, bunu, kendi suretinde ve kendi hastalıklı zevki için yaratmış olan kötü ve mutsuz bir Tanrının yaratımı olarak görebilirdik. Eğer böyle bir dünyada adalet aşikâr olmasaydı, bunu umursayabilecek birini bulmak zor olurdu. Ama yaşadığımız dünya böyle değil. Bayle, bu dünyanın mutluluk ve acının, günahkârlık ve erdemin karışımı olduğunu ve bizi Maniciliğin en makul görüş olduğu sonucuna götürdüğünü söyler. Sürekli bir mücadele içindeki iyi ve kötü ilkelerce yönetilen bir dünya resmi, Tanrının iyiliğine olan inancı korur. Günahın ve mutsuzluğun Sorumlusu olmak bir yana, Tanrı daima bunları önlemeye çalışmaktadır. Onu düpedüz rakibinin gücü engellemektedir. Bu bakış Tanrıyı büyük ve uzun ömürlü, iyi niyetli ve sınırlı bir ataya dönüştürse de sezgilerimizi diğer seçeneklerden daha az zorlar. Tanrının sınırlarını kabullenmek zor gelebilir ama O'nun iyi niyetini inkâr etmekten daha az ürkütücüdür. Manicilik, deneyimi açıklamayabilir, ama iyi ile kötünün insan yaşamını belirleyen şaşırtıcı karşıtlığının altını çizerek, onu yansıttığı kesin. Eğer doğal dünya defolu makinelerden başka *hiçbir şey* sunmasaydı, Alfonso büyük ihtimalle söylenmezdi. Onun şikâyetine neden olan, uyumsuz ve akla uygun olmayan diğer parçaların yanında, eşsiz bir düzenin var olmasıdır. Kimi kavrayış deneyimleri daha fazlasının beklentisini yaratır. Böylesi bir düzene olan inancın modern bilimden çok önce vuku bulduğu açıktır. Kant bunun, mevsimlerin değişiminde aşikâr ol-

duğunu düşünüyordu. Zarif çiçeklerin karakış boyunca korunmaları olgusu, herhangi bir kuşkucuyu, dünyanın müthiş bir Yaradan tarafından tasarlandığına ikna etmeye yeterli olmalıdır. Ve eğer baharın gelişi, Doğu Prusya'da İspanya'nın güneyindekinden daha mucizevi görünebiliyorsa, bu, her yerde hayret uyandırabilecek bir olaydır.

Dünyada görülen düzen örnekleri karşısındaki olağan hayret, olağan deneyimi parçalı kılar. Anlama ile körü körüne, el yordamıyla yolunu bulma, edep ile korku arasındaki süreksizlik, yaşamlarımızın dokusunu şekillendirir. Bu nedenle Bayle, Maniciliğin deneyime en makul karşılık olduğu sonucuna varır. Onun bu sonucunu olduğu gibi aldık diyelim. Aklın deneyime cevabı, Maniciliği gerektirir. İnancın cevabı ise Hıristiyanlığın onaylanmasını. 1697'de, Bayle'ın yazılarını yazdığı ilerici Holland'da bile, bu ikisinden hangisinin mahkûm edileceğini tahmin etmek hiç de zor olmaz.

Bayle'ın Alfonso'yu memnuniyetle savunmaya soyunmasına şaşmamalı. Çünkü kralın nazik önerisi, kapıyı aralamıştır. Alfonso, insan aklının kendi içinde, karşısındaki dünyadan daha fazla anlam ve düzen içerdiğine ilişkin iddiayı temsil ediyordu. Bayle'ın tüm şeylerin genel anlaşılmazlığına olan inancı, Alfonso'yu destek olarak kullandı. Leibniz, dünyanın apaçık bir ilke üzerinde var olduğunu göstermek için, onu çürütmek zorundaydı. Bu nedenle Alfonso'yu on üç yıl sonra ele aldı. Bayle, deneyimin tüm kanıtlarının ve aklın Tanrıyı suçlu bulduğunu iddia etmişti. İmanı kurtarmaya yönelik bir girişim, yalnızca akılsal bir temelden yoksun olmayacak; ona kesin olarak karşı çıkması gerekecektir.

Böylece *Théodicée*, Voltaire gibi sonraki okuyucular için imanın saçmalığını akla kanıtlamada hizmet etse de imanın akılla olan uyumunu kanıtlamaya girişti. Leibniz, eşi benzeri olmayan suçlarla itham edilen bir Yaradan'ı savunmayı üstlendi. Onun savunması iki noktaya dayanır. İlki, suçlananın başka türlüsünü yapamayacağıdır. Diğer herhangi bir fail gibi, O da mevcut olasılıklarla sınırlanmıştı. Diğer savunma hattı ise, aslında Yaradan'ın tüm yaptıklarının olası en iyiyi hedeflediği iddiasına dayanır. Savunmanın bir

kısmı suçlananın yaptıklarının temeline ilişkin bir soruşturmayken, diğeri, yaptıklarının dünyadaki sonuçlarının gerçek doğasıyla ilgilenir. Bu noktadadır ki, Leibniz'in iddiaları yalnızca deneyim öncesine dayanıyor görünmez, kesin olarak deneyimden de muaftır. Çünkü, ne kadar korkunç olursa olsun her olgunun, bu dünyanın olası en iyi dünya olduğu iddiasıyla uyuştuğunu açıkça ifade eder. Leibniz'in iddiası, bu dünyanın iyiliğine ilişkin değildir; yalnızca, bize diğer her olası dünyanın daha kötü olacağını söyler. Bunu reddetmek isteyenlere, bunu yapmak için yeterli bilgiye sahip olmadıkları söylenecektir, ki bu kesinlikle doğrudur. Bu yargının doğrulanması da yanlışlanması kadar imkânsızdır. Leibniz'in, iyi ile kötü dengesinin nasıl sağlanacağına ilişkin akıl yürütme girişimini alalım örneğin. Tüm suçların ve talihsizliklerin bu gezegende yoğunlaşmış olmasının olası olduğunu söyler. Bu durumda, diğer gezegenlerdekiler bizden daha kutsanmış ve mutlu iken, insana düşen, evrenin yüküne katlanmak olacaktır. Tabii ki *bu* mümkün, ama diğer galaksilerin sakinlerinin kötülük ve bedbahtlıkta bizi geçmeleri de daha az olası değildir. Bu, Leibniz'i, kendi adına teolojik iddiaların en katısı, lanetlenmişlerin sayısının kutsanmışlardan çok olduğu iddiası üzerine aynı türden tahminde bulunmaktan alıkoymamıştır. Belki de o, sayıca az olsalar da tüm kutsanmışların manevi huzurunun lanetlenmişlerin ıstırabındaki kötülükten, kıyaslanamayacak kadar iyi olduğunu düşünüyordu. Belki de öyledir. Görünüşe göre, bir olasılık bir diğeri kadar olası. İkinci durumda, alternatiflerin tutarlı olarak nasıl ifade edileceğini bilmek zor. Mutlak olasılıklar alanında, dışarıda pek bir şey bırakılmaz.

Leibniz'in Tanrının adaletini savunusu, tüm ıstırabımızı metafizik, doğal ve ahlâki kötülüklere ayırmasına dayanır. Aralarındaki ilineksel bağla birlikte bu ayrımın fena halde savunulmaya ihtiyacı var gibidir. Leibniz için, metafizik kötülük, dünyanın yapıldığı töz(lerin)ün sınırlarındaki doğal bozulmadır. Doğal kötülük, onda çektiğimiz acı ve ıstıraptır. Ahlâki kötülük ise, doğal kötülüğün kesin ve kaçınılmaz ceza olduğu suçtur. Ahlâki ve doğal kötülüklerin nedensellik bağıyla bağlı olduğu varsayımı, Leibniz'in asla sorgulamadığı bir varsayımdır. Modern okurlar, *Théodicée*'in her sayfa-

sını, yazarının, tartışmaya en çok ihtiyaç duyan noktaya değineceği umuduyla çevirebilir; ancak, Leibniz ahlâki ve doğal kötülükler arasındaki bağlantının sorgulanmayacak kadar aşikâr olduğuna inanıyordu. Onun özgürlüğe ilişkin açıklamalarının çetinliği, günah ve ıstırap arasındaki ilişkilere ilişkin açıklamasının basitliğini telafi etmez. Bu açıklama, farz edilen Düşüş'ün, en genel haliyle, yaşamın niye olması gerektiği gibi olmadığının bir açıklaması olarak anlaşılmasına dayanır. Çok önceleri, öyleydi. Yeryüzü, içinde her şeyin iyi olduğu bir bahçeydi. Açlık çaba göstermeden gideriliyordu; çocuklar sancısız doğuyordu. Ne ölümü, ne utancı ne de zihin karışıklığını biliyorduk. Eğer bir dünya tasarlasaydınız, böyle tasarlamaz mıydınız?

Eğer böyle olması gerekiyorsa, durumun niye mevcut haldeki gibi olduğunun bir açıklaması olmalıdır. Sorunun atalarımızın günahlarından kaynaklandığı fikri, onların ne yaptıklarına bağlı değildir. Yanlış türden bir meyveden tatmanın, onların tüm soyuna bir ölüm cezası vermek için yeterli olmaması gerektiğinden dem vurmak buradaki felsefi noktayı kaçırmaktır ve Hıristiyanlığın, suçu olduğundan daha kötü gösterme girişimleri de nafile çabalardır. Önemsiz bir şey tam anlamıyla uygundur. Her şeyden önce önemli olan, yaptıklarıyla çektikleri ıstırap arasındaki bağlantının adil olması değil, böyle bir bağlantının olmasıdır. Niye kötü şeyler oluyor? Çünkü kötü şeyler yapıldı. Karanlıkta kalmaktansa nedensel bir açıklama bulmak yeğdir. Günah ile ıstırap arasında bağlantı kurmak, dünyayı ahlâki ve doğal kötülükler diye ayırmak ve böylelikle de insanlığın çektiği acıları anlayacak bir çerçeve oluşturmaktır.

Günümüz okurları için, günah ile çekilen ıstırap arasındaki ayrım öylesine temeldir ki, XVIII. yüzyıldaki tartışma yalnızca bir kafa karışıklığı olarak görülecektir. Tek bir kelimenin, *kötü*nün, ikisini de belirtmesi, aralarında tasavvur edilen bağın sıkılığını gösterir. Akılcılar için bu bağ, açıkça nedenseldi. Doğal kötülükler cezadan başka bir şey olamazdı; belirsiz bir ıstırap kavramına yer bırakmak ve onun ahlâki kötülükle ilişkisini sorgulamak, inancı fazlasıyla zorlamaktı. Doğal ve ahlâki kötülükler arasındaki bağlantının, her iradeci tarafından nedensiz kurulabildiğine dikkat edin: Bu,

Tanrının bizim anlayışımıza ayrıcalık tanımadığını, neyi isterse onu gönderdiğini söylemektir. Eğer akılcı, tüm kötülükleri ahlâki yaparak aradaki farkı yok etmeye eğilimliyse iradecinin Tanrının ahlâkiliğinin anlaşılabilir bir fikir olduğunu reddetmesi tüm kötülükleri doğal kötülük yapmaya eğilimlidir. Günah da, ıstırap da onları istediği gibi ilişkilendiren Yaradan'dan gelir. Leibniz için böyle bir görüş Tanrıyı, kimse okuyamasın diye yasalarını çok küçük harflerle yazdırıp çok yüksek yerlere astıran İmparator Caligula'dan daha kötü bir tiran yapar. Günah ile ıstırap arasındaki bağlantıya ilişkin olarak bize açık izahatlar vermeyen bir Yaradan, bir zalimden başka bir şey değildir; bunları birbiriyle ilişkilendirmeyen bir Yaradan ise daha da zalimdir.

Bağlamını hatırlamak Leibniz'in Tanrı adına gösterdiği çabaları daha etkileyici kılsa da tüm bunlar yeterince gelenekseldir. Bayle'ın Kalvenciliğin ilham verdiği kâbusları anımsattığı bir dünyada Manicilik gerçek bir olasılıktı. Descartes'ın kötü demonu bilimkurgu değil, teolojiydi. Leibniz'in Tanrısı bir kahraman olmayabilir ama diğer seçenekler çok daha kötüydü. Leibniz'in düşüncesinde modern olan, günah ile ıstırap arasındaki nedensel bağların, aksine görünümlere karşın Tanrının tüm bu bağları, en iyi için kurduğunun zamanla daha açık hale geleceğine olan inançtır. Leibniz umudunu gelecekteki açıklamaya bağlar. Kötüden iyi çıkacağına dair hiçbir kanıtımız yok, kuşkulanmak için ise oldukça fazla kanıt var. Peki, Leibniz'in geleceğe inancını Panglossvari olmaktan daha güçlü kılan nedir?

Tarihte, ilk dönem bilimsel devrimler tarafından ortaya konulan faaliyet alanı ve imkânlar hakkında daha fazla ikna olan pek az düşünür vardı ve Leibniz *Théodicée*'de, Tanrısal İnayet doğruluğunu teslim etmek için geliştirdiği savın bir parçası olarak bu devrimleri memnuniyetle kullandı. Bunların öğrettiği bir şey de bir büyüklük meselesiydi. Leibniz, evrenin "küçük" olduğuna dair eski inanışların Augustinus'un kötülüğü yetkin bir şekilde açıklamasını engellediğini söyler. Yalnızca tek bir gezegende yaşam olduğu düşünüldüğü sürece, kötülüklerin iyilikler üzerindeki görünür üstünlüğü açıklanamazdı. Leibniz'e göre, artık, evrenin enginliğini bildiğimize

göre, kendi sorunlarımızı daha iyi değerlendirebilirdik. Bugün, sayısız galaksi olduğu düşüncesi bizi duraklatır, ama yalnızca bir an için. Çünkü, kötülük sorununun dar görüşlü bencillikten kaynaklandığı suçlamasının modern bilimin desteğine ihtiyacı yoktur. Kasırga'dan gelen Sesin, Eyub'u, bencilce kendi haline odaklanmakla suçladığı Kutsal Kitap'ta bile bulunabilir bu destek. Tanrının insanların yanı sıra ilgileneceği devekuşları ve antiloplar da vardır; Eyub nasıl olur da O'nun tüm ilgisini kendine yöneltmesini ister? Evrenin büyüklüğüne ilişkin keşifler, her iki sava da destek olmaz, çünkü başından beri bize, Tanrının Yarattıklarının insanlarla sınırlı olmadığı söylenmekteydi. Eyub Kitabı'nın yazarının hışımla söylediği gibi, Tanrının elleri bu gezegendeki farklı yaşam biçimleriyle yeterince doluydu, diğer gezegenlerde canlı varlık aramaya gerek yoktu. Diğer yandan, kuşkucu, bu savın yükünü taşıyan dillendirilmemiş metafordan, kapasitesini zorlayan bir ebeveynin aksine Tanrının mutlak kudret sahibi olması gerektiği karşılığını verebilir.

Bu nedenle, evrenin sanıldığından daha büyük olduğuna ilişkin keşif, kötülük sorununda bir hayli yardımcı olacak bilimsel keşifler arasında değildir. Leibniz'in güveninin kaynakları arasında hesap icadı da vardır, ki bu onu ilk bilimsel devrimlerin en büyük hayranlarından biri olmasının yanında onların bir faili de yaptı. Ancak, Leibniz'in, Newton'la aynı zamanda icat ettiği hesaplamadan geleceğin biliminin temeli olacak evrensel hesaba doğru umduğu sıçrama, bugün hemen hemen, onu o zamanlar etkileyen evren kadar engin görünüyor. Gerçekten de Leibniz'in, her problemi çözecek bir yöntemin keşfine olan inancının sağlamlığını anlamak zordur. Onun en meşhur gelecek görüsü, politika ya da din uğruna savaşan iki insanın kılıçlarını kalemle değişecekleri beklentisini içerir. Neşeli bir şekilde, "Haydi, gel hesaplayalım," diyerek her sorunu denklem çözer gibi kolayca çözeceklerdir. Evrensel hesaplama yöntemi, eski problemleri çözmekle kalmayacak, bir keşif mantığı olarak da işlev görecekti. O kadar iyi işleyecekti ki, yanlışa düşmek isteyen bir bilim adamı bile bunu başaramayacaktı: Leibniz'e göre eli, bir hatayı yazmayı reddedecekti. Çünkü bu hesap yöntemi, dildeki akılsal düzeni, olağan dilin yapmadığı şekilde ortaya koyacak-

tı. Leibniz zaman zaman bunun Babil Kulesi'nde önce Adem tarafından kullanılan dil olduğunu düşünmüştür; kimi zaman da yalnızca matematiğin yakalayabileceği bir biçim olduğunu düşünüyordu. Bir keresinde bu dili hiyeroglif yazısıyla ifade etmeye çalışmıştır. Bu girişimlerden hiçbiri sonuca yaklaşmasa da bir sonrakinin başarılı olacağına öylesine inanmıştı ki, okurlarına bilimin gelecekte karşılaşacağı en büyük sorunu düşünmeye davet etmişti: Tatminkâr kibirlilik. Çünkü evrensel hesaplama yöntemi bir kez keşfedildikten sonra, metafizikten tarihe tüm bilimler öylesine çabasız ve otomatik olarak tamamlanacaktı ki, herhangi bir aptal bile bunu yapabilecekti. Hırslı genç yeteneğin meydan okuyacağı ne kalmıştı ki?

Leibniz, bilimsel zaferin kaçınılmazlığına olan güvenini tüm okurlarının paylaşmasını beklemiyordu. Erken dönem akılcıları ile deneycileri arasındaki ayrımlar, Kant sonrası polemiklerin sıkça ifade ettiği kadar sabit değildi. Yine de Leibniz'in Locke, Clarke ve Bayle gibi önde gelen deneycilerle fikir alışverişleri ona, akla çok fazla güven beslediği suçlamasına hazırlıklı olmayı öğretti. Burada Alfonso yardımcı olabilirdi, çünkü o, deneyciliğin tüm budalalıklarına işaret etmişti. Deneyime başvurmak daima, nihayetinde, belli bir yer ve zamanla sınırlı deneyime başvurmaktır. Elinde bir meşale, Ptolemaios tablolarına bakan Alfonso, evrenin defolu olduğu sonucuna varmıştı. Kendi deneyiminin sınırları içinde onun vardığı sonuç anlamlıydı. Yalnızca Ptolemaios astronomisinin değil, gündelik deneyimin ve sağduyunun da Dünya'yı evrenin merkezine koyduğunu unutmayalım. Dünya'nın hareket ettiğini bize hangi duyumuz söylüyor? Alfonso, Kopernik ve Kepler'in keşiflerini görecek kadar yaşasaydı, evrenin uyum ve sistemine hayran olurdu. Hata evrende değil, Alfonso'nun deneyiminin yetersizliğindedir ve bu da bizi bir an durup düşündürmelidir. Modernin bir işareti olarak Leibniz, Alfonso'yu artık dehşet verici bulmuyordu, fazlasıyla açık bir mesajla onu alaya alıyordu. Leibniz'in Tanrı savunusunun tamamen önsel (apriori) olduğu olgusunu sorgulama eğiliminde olanlar, alternatifini de göz önüne almalıdır. Birkaç yüzyıl içinde, evreni ve Tanrının ona ilişkin amaçlarını anlamada hayal edilemez ilerlemeler olacaktır. Günümüz tahkircileri de astronomiye ilişkin ıskartaya

çıkmış fikirlerle başını sallayıp dünyanın anlamlı olmadığından yakınan İspanyol kral kadar aptal görünecekler. Alfonso, deneyime başvurmayı gülünçleştirir, Leibniz ise, bu dünyanın, en iyisi olduğunu kanıtlamak için bilime zaman kazandırır.

> Kral Alfonso ile aynı fikri paylaşırsak, şu yanıtı alırız derim: Dünyayı yalnızca önceki günden beri biliyorsun, burnunun ucunu zar zor görüyorsun, dünyayı beğenmiyorsun. Dünyayı daha fazla görene dek bekle... hayal bile edilemeyecek bir düzen ve güzellik bulacaksın. O zaman, şeylerin, bilmediğimiz şeylerin bile yaratıcısının hikmetine ve iyiliğine dair sonuçlar çıkaralım. (Leibniz, 248)

Bunun gibi bölümlerde ve *Théodicée*'nin diğer bölümlerinde Leibniz, deneyimin acizliğini kullanarak Tanrının daha iyisini yapabileceğini iddia eden "Tanrının eserlerinin gülünç eleştirmenleri"nin karşısında imanın bir savunucusu olarak sunar kendini. Onun Tanrı savunusu, Tanrının, yapmış olduğundan daha iyisini yapamayacağını söyler. Ancak, her avukatın bir fiyatı vardır. Leibniz, Tanrıyı savunma sürecinde O'nu gücünden etti. Tam anlamıyla söylersek, Leibniz, Yaradan'ı bizim anlamlı bulacağımız terimlerle anlama ihtiyacımızı karşılamada öyle ileri gitti ki, bize, *kendi* suretimizde yaratılmış bir Tanrı verdi. Hegel onu, açık bir pazardaki satıcıya benzetti: Leibniz'in Tanrısı, yalnızca eldekini verebiliyordu. Ürün mükemmel değilse söylenmemeliyiz, aksine, alabileceğimizin en iyisi olduğunu öğrenip şükretmeliyiz. (Hegel 5, 3:341) Hegel'in metaforu insafsız gelebilir. Yeni-Platoncular kötülüğü, maddenin doğasındaki kusurlarla açıklayabiliyordu. Bir Hıristiyan olarak Leibniz, Tanrının maddenin de Yaratıcısı olduğu görüşüyle bağlıydı. Onun Tanrısı bir pazarcı değil, tohumların ve havanın, pazarların ve alıcıların hepsinin birden Yaratıcısıydı.

O halde bunların hepsindeki kusurları nasıl açıklamalı? Leibniz'in çözümü, tüm problemleri geriye götürmekti. Tanrı maddeyi yaratmıştı, biçimi değil. Her olası nesnenin özü de dahil her şeyin hakikati, Platon'un basit bir okumasındakine benzer yollarla işleyen ebedi biçimlerde bulunuyordu. Tanrı tüm olası dünyalardan hangisini gerçekleştireceğine karar vermeden önce tüm biçimlere

bakmış, hangilerinin birbirine uyacağını hesaplamış ve tüm olası kombinasyonların en iyisini seçmişti. Biçimler yalnızca aklın kurallarıdır. Tanrının onlardan muaf olmayı *istediğini* düşünmek, çılgın bir Tanrı tasavvur etmektir. Ancak, Tanrıyı iradeciliğe karşı savunurken Leibniz de akılcılığın geleneksel olarak suçlandığı şeyi yaptı: Aklı Tanrının üzerine koydu. Leibniz'i Hegel'le birlikte okumaya başlayınca insan resimlerle düşünmeye başlar: Tanrı, manevi bir süpermarkette özleri karşılaştırıyor. Eğer onu sınırladığı varsayılan yasalar koyduğundan dolayı akıl, Tanrıdan daha güçlüyse, Tanrının lüzumsuz gelmeye başlayabilmesine şaşmamalı. Aracıyı yok sayıp aklın kendisini tahta oturtan geç idealist tercih, Ockham'ın usturası ve de yeşermeye başlayan pazar ekonomisince dikte edilen bir sağduyu meselesi gibi görünebilirdi. Bu yüzden, her tür akılcılığa karşı ortodoks suçlama anlaşılır görünmeye başlayabiliyordu. Tanrının davranışına neden aramak ya da bulmak O'nu yargılama talebidir. Yargılama onun lehine sonuçlansa bile, dinsel görüşlerin kabul edilemez bulacağı bir densizlik unsuru taşır. Akılcı, boşu boşuna aklın da Tanrının ürünü olduğunu, O'nun nimetlerini küçümsememiz gerektiğini söyleyecektir. Gelenekçi ise şöyle yanıt vermelidir: Tanrı, bu nimetleri bizden yardım isteyeceğini düşündüğü için mi verdi?

Tanrıyı nedenlerle savunma dileğinin, Tanrının yerine aklı koyma dileğine dönüştüğü süreç uzun bir süreçti. Bir şeyin nitelik ve önemini sonradan anlamanın bilgeliği, geleneksel korkuları anlamamızı sağlarsa da erken Aydınlanma bunu yapmadı. Tam tersi. Birçoğu da bilimsel devrimlerin, kabul gören dünya görüşlerine meydan okumasıyla dinsel gelenek hakkında kuşkuculuğa açtığı yollarla oldu. Zamanında imanı destekler görünen durumlar hakkında ise çok daha azı söylendi. Nihayetinde, bilime duyulan inancın Tanrıya duyulanınkinin yerini aldığı doğru olabilir; ama çok uzun bir zaman için, biri yalnızca diğerini güçlendirdi. Bu düşünce Rönesans'a kadar geriye gider ve doruk noktasına da XVIII. yüzyılın ortasında ulaşmıştır. Pope'un, Newton'ın mezar taşı olarak yontulan mısraları, o büyük adamın doğuşunu ikinci bir Yaratılış'a benzetiyordu:

Doğa ve Doğanın yasaları Gecede gizliydi
Tanrı dedi ki: Newton olsun! Ve hep Işıktı.

Ancak, yalnızca Newton değildi. Her yeni keşif, tasarım savını kanıtlar görünüyordu. Gerçekten de XVIII. yüzyılda tasarım savı, savdan çok, kesin bir veri unsuruydu. Temel iddiası tam olarak şöyleydi: Tanrının varlığının kanıtı, Yaratılış'ın bütününden daha az bir şey değildir. Çünkü Yaratılış, düzen ve tasarımla öylesine ayarlanmıştır ki, rastantı eseri olması imkânsızdır. Gökyüzü gibi muhteşem ve uzak bir şeye bakmaya gerek yok, kendi ellerimiz ve gözlerimiz bunu görmek için yeterlidir. Bu şaşırtıcı düzenin bir Tasarımcı'ya ihtiyacı vardır. Newton'ı yorumlayan Samuel Clarke'ın özetlediği gibi:

> Ancak Tanrının bize kendisini sunmaktan memnun olduğuna dair işaretler, dünyanın birçok parçasındaki yapıda, düzende, güzellikte ve uyumda, kendi bedenlerimizin biçim ve yapısında, ruhlarımızın harika güç ve melekelerinde, zihinlerimizin kaçınılmaz kavrayışlarında, diğer tüm insanların ortak anlayışında, içimizdeki ve dışımızdaki her şeyde öylesine çok ve aşikârdır ki, en düşük kapasitede ve en büyük dezavantajlara sahip bir kimse bile, Tanrının eserlerini birazcık ve yüzeysel bir gözlemlemeyle, şeylerin mantığına en hafif ve en basit şekilde kulak vererek, O'nu bilmezlik edemez; bunun hiçbir özrü de yoktur. (Clarke, 91)

Her yeni keşif bir yasanın keşfi olduğundan bilim, imanın rakibi değil, hizmetkârı olarak görüldü. Bilimdeki her ilerleme, evrendeki düzen için yeni bir kanıttı. Dahası, bizim keşif yapabilme yeteneğimiz, kendi güçlerimizin ve bu güçlerle doğal dünya arasındaki uyumun kanıtıydı. Mucize üstüne mucize, Tanrı insan zihnini ve doğal dünyayı birbirine karşılık vermek üzere tam anlamıyla ve mükemmel bir şekilde dengeli yaratmıştı. Her yeni keşif, bu ikisinin muhteşemliğini doğrulayabilirdi ancak. XVIII. yüzyılın sonuna doğru yazdığı *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*'ta [Yalnız Usun Sınırları İçinde Din] Kant, Yaratılış'ın mucizelerinden çok az haberdar olduğundan Kral Davud'un Tanrıya bizim kadar hayranlık duyamayacağını söylüyordu. Bu nedenle, Tan-

rının elinden çıkan, modern bilimin şimdi gösterdiği eser karşısında hissettiklerimiz ifade edilemeyecek muhteşemlikte olduğundan, Davud'un mezmurları bize boş sözler gibi gelecektir. Bu tür görüşler edebiyatta olduğu kadar felsefede de, Fransızcada olduğu kadar Almancada da ifadesini buluyordu. XVIII. yüzyılın çoksatarı *L'An 2440*, eski rejimin adaletsizlik ve kötülüklerinden uzak bir geleceğe ilişkin Aydınlanma fantezilerini işleyen ütopik bir risaleydi. Tüm radikalizmine karşın bu eserin Rousseau'dan ilham alan yazarı, gelecek kuşakların teleskop ve mikroskoba bakarak "bu iki sonluluğun ortaklığıyla" Tanrının varlığını ve ululuğunu görecekleri bir dinsel eğitim hayal etmişti. "Eğer bir delalet sonucu aralarında bir ateist çıkarsa, Parisliler titiz bir deneysel fizik dersiyle onu kendine getirecekti." (Darnton'da alıntı, 130)

Böyle metinler üzerine düşünmek, Leibniz'in, şu ya da bu şekilde bilimin, mutluluk ve erdem arasında bulunan ama mevcut deneyimin gösteremediği gizli bağlantıları bulacağına ilişkin inancını anlamamızı kolaylaştırır. Leibniz'e göre Bayle "biraz fazla şey ister: Kötülüğün evrenin olası en iyi düzeniyle nasıl bağlantılı olduğunun ayrıntılı bir açıklamasını bekler. Bu, tüm olan bitenin tam bir açıklaması olacaktır." (Leibniz, 214) Her şeyi içeren tam bir açıklama makul olmayan bir istektir – özellikle de kısmi açıklamaların verdiği heyecanla dolu bir çağda. Alfonso örneği, hem bir umut hem de bir uyarıydı: Kendisi, bir keşif ya da bir keşifte bulunmanın yöntemi değildi, ama bunların yokluğunda, insanın devam etmesini sağlayabilecek türden bir şeydi. Dünya hep daha anlaşılabilir olmadı mı?

Hedefine ulaşıp ulaşamayacağından emin olmayan bedbaht bir yolcu, ne kadar yol aldığını görmek için geriye bakarak rahatlar. Erken Aydınlanma da Alfonso'dan teselli buldu. Alfonso, dünyayı anlamadaki ilerlememizin ne kadar büyük olduğunu gösterdi. Nedeni bilinmeyen ölüm ve acılar, XVIII. yüzyıl biliminin keşiflerinin hemen ardından ortadan kalkmadı tabii ki, ama bir gün gelip onların anlaşılacağı umudu da yok olmadı. Çünkü, zihnin Newtonu'ının geleceği –ya da tercihen olunacağı– umudu fazlaydı. Bunun geleceğine ilişkin neredeyse evrensel bir inancın olması –din ya da sı-

radan psikolojinin kategorileri yoluyla– bilim ve rüh arasındaki derin çatışkıya alışkın olanlar için şaşırtıcı gelebilir. Ancak, nasıl ki doğal ve ahlâki kötülükler arasındaki ayrımımızı eski dönemlere atfen uygulamamalıysak, XVIII. yüzyılın doğal ve ahlâki diye ayırdığı bilimler arasında kendi koyduğumuz ayrımları da eski dönemlere uygulamamalıyız. Çünkü doğal ve beşeri bilim ayrımını henüz yapmamış bir çağda, Newton'ın madde için yaptığını birinin de zihin için yapacağı beklentisi çok yaygındı. Her biri, açıklanmayı bekleyen birer evren parçasıydı yalnızca. Beklenilen açıklamanın türü ise o kadar belirgin değildi. Zihnin Newton'ı olma arzusu, zihinsel deneyimi fiziksel terimlerle açıklama arzusu *değildi*. Doğalcı açıklama daha henüz ya da evrensel olarak bir mekanist açıklama arayışı değildi. Doğal doğaüstüne karşıttı ve "yasa benzeri" gibi bir şey ifade ediyordu, ama açıklayıcı olacak yasa türü pek belirlenmemişti.

XVIII. yüzyılda ikinci bir Newton'dan beklenen iki şey modern okurları şaşırtacaktır, ama bu konudaki en önemli metin olan Kant'ın yayımlanmamış bir erken dönem notunda bunların ne oldukları çok açıktır. Buna göre zihnin Newton'ı, Kral Alfonso'nun Tanrının tasarımının kusurlu olduğu itirazına cevap verecekti. Bu nedenledir ki Leibniz, ahlâki ve fiziksel kötülükler arasındaki gizli duran nedensel bağlantının bilimin ilerlemesiyle açığa çıkarılacağını vaat etmişti. Tümüyle rastlantısal görünen ve bu yüzden de bizim, Tanrının iyiliğinden kuşku duymamıza yol açan ıstırabın, gizlice işlediğimiz bir günahın sonucu olduğu gösterilecekti. Dahası, ıstırabın kendisinin büyük bir iyinin nedeni olduğu gösterilecek ve böylece, şimdi fiziksel evrende kısmen izlenebilen nedensellik ağı, kesintisiz bir şekilde ahlâki alana yayılabilecekti. Eğer bu, zorlama gibi görünüyorsa, ayın safhaları ile dalgaların hareketi arasındaki bağlantının ne kadar inanılması zor gelmiş olması gerektiğini düşünün. Bunlar nedensel ilişki içine sokulduktan sonra, nasıl olur da diğer bağlantı türleri çok geçmeden ortaya çıkmayabilirdi ki?

Gelecek olan Newton'dan beklenen ikinci hizmet ise, ilkinden çıkar. Zihnin Newton'ı (sıklıkla önerildiği gibi, tini ruhsuz bir mekanizmaya indirgeyerek) Tanrının varlığını evrenden çıkarmaya-

cak, aksine, incelikli bir şekilde O'nun varlığına şahadet getirecekti. Newton eserini, Tanrının haşmetinin bir kanıtı olarak görüyordu ve XVIII. yüzyılda ona hayran olan hiç kimse de buna itiraz etmezdi. Alfonso'nun evrene ilişkin kuşkuları, Tanrıyı savunmadaki emeği nedeniyle dünyevi titri "Sir Isaac"ın yanı sıra "ölümsüz" lakabıyla anılarak ödüllendirilen İngiliz bilim adamı tarafından ebediyen bertaraf edilmişti. Erken dönem bilimi çoğunlukla tasarım savı için bir dizi kanıt olarak görülürken Newton'ınki paradigmatikti. O yalnızca diğerlerinin kaos gördüğü yerde bağlantılar görmekle kalmamış, en zarif ve kapsamlı formülleri bulmuş ve hareketlerini ilişkilendirerek yerle göğü birleştirmişti. Daha açık ifade edersek, Newton, tüm parçalarının başlangıç koşulları ve özellikleri bilindiği takdirde, evrenin belli bir andaki halinin çıkarılabileceğini göstermişti. Sistem bir kere hareket ettirildikten sonra, hemen hemen kendi başına hareketine devam eder. Daha sonra, görevi yalnızca mükemmel bir dünya yaratmak olan bir Tanrının ortadan silinme tehlikesi içinde olabileceği görülecekti, ama o zamanlar Newton'ın öngörüsü, Tanrının büyüklüğünün bir öngörüsüydü. XVII. ve XVIII. yüzyıl düşünürlerinin çoğu için Tanrının varlığı o kadar açıktır ki, şimdi çok aşikâr görünen sonuçlar onların aklından bile geçmeyecektir. İnsanlar, Alfonso'nunki gibi yetersiz ya da Descartes'ınki gibi kötü niyetli bir Tanrının olmasından korkuyordu. Gelecek bölümde görüleceği gibi, Aydınlanma, bizim şimdi hayal edeceğimizden çok daha korkutucu gelebilecek olasılıklar sunuyordu; ama bunlar arasında, Tanrının tümüyle yokluğu pek yer almıyordu.

Sıklıkla, *Théodicée*'nin, Pope'un *Essay on Man*'ine ilham kaynağı olduğu söylenir. 1734 yılında yayımlanan *Essay*, büyük olasılıkla XVIII. yüzyılın en gözde şiiriydi. Kant üniversitedeki derslerinde Pope'dan alıntı yapmayı âdet edinmişti, Voltaire büyük bir memnuniyetle bu şiiri çevirmişti ve Hume, politikanın bilimsel olup olamayacağı sorununa değinirken başlangıç noktası Montesquieu değil, bu İngiliz şairdi. Pope'un görüşlerinin anlamı, Avrupa'nın her yanında tartışılıyordu. Bu tartışmanın içinde Prusya Akademisi'nin

sponsorluğundaki bir yarışma da vardı. Akademi tarafından sunulan sorular bize, XVIII. yüzyılın entelektüel kültürü hakkında çok şey anlatır:

> Akademi, "her şey iyidir" cümlesini içeren Pope sisteminin incelenmesini ister. Özellikle, her katılımcı (önce) bu cümlenin, yazarı açısından olan gerçek anlamı ortaya koymalıdır; (ikinci olarak) bunu iyimserlik sistemiyle ya da en iyinin seçimiyle tam anlamıyla karşılaştırmalıdır; (üçüncü olarak) Pope sistemini kabul ya da reddin nedenlerini belirtmelidir.

Yarışmadaki en meşhur cevabın göstermek için gayret sarf ettiği gibi, eldeki meselelerin analizinin kesinliği, yalnızca görünürdeydi. Bu yazının başlığı "Pope bir metafizikçi!"ydi ve Lessing ile Mendelssohn'un bunu yazarken eğlendikleri açıktı. Bu soruyu sorduğu için Akademi'ye karşı gösterdikleri küçümsemeden dolayı ödülün başkasına gideceği kesin olduğundan, yazmaları için başka bir güdü olduğunu düşünmek zor. Tartışmaları pek de eğlenceli değildir, ama çoğunlukla, bazı filozofların, kendi aralarında edebi metinleri tartışırken kullandıkları bilgiççe hava atma tarzını anımsatır. Gereğinden fazla uzatarak tartıştıkları ana nokta, Pope'un felsefi fikirlere cazip elbiseler giydirmekle meşgul bir şair olduğu, ama bunları bir derinlik ya da tutarlılıkla geliştiremediğiydi. Bu nedenle, onun ciddi bir felsefi uğraşa değmeyeceği sonucuna varırlar. Sırf bu nedenle bile o, Leibniz'den ayrılır. Belki belli ahlâki iddiaları paylaşırlar, ama ilkeleri tümüyle farklıdır. Lessing ve Mendelssohn, Pope'un Leibniz'den uzaklığını vurgulamakta haklıydılar. Pope, Leibniz'in savunduğu iyi niyetli ortodoksilere yalnızca şekil verir gibi görünebilir, ama, birçok çağdaşının gördüğü gibi, aslında onları zayıflatır. Böyle yaparak, Rousseau'da göreceğimiz dünyaya doğru önemli adımlar atar. Bu dünya, *Essay*'in en meşhur dizelerinin birçoğunda belirgin değildir:

> Tüm doğa, senin bilmediğin ustaca bir sanat işidir;
> Tüm rastlantılar, göremediğin yönlendirmelerdir;
> Tüm uyumsuzluklar, anlamadığın bir uyumdur;
> Tüm kısmi kötülükler, evrensel iyiliktir.

Ve gurura karşın, yanılan akla karşın,
Bir gerçek açık seçiktir: Var olan her şey iyidir*
(Pope 289-95)

Bu dizelerin Leibniz'i çağrıştırdığı kesin – tek farkla ki, yasal bir savunu değil, bir şiir olarak yazılmış ve böylelikle de modern okurların pek başka bir şey bulamayacakları bir mesajı keyifli hale getirmiştir. Pope, Yaratılış'ın olduğu haliyle kesintisiz iyiliğini, bu kesintisiz iyiliği temin eden görünümlerin ardında bir düzenin varlığını; ve dünyanın iyileştirilebileceğini söylemeye cüret eden birinin tahmin ve cehaletini belirtir görünüyor. Pope'un sanatı, onu Leibniz'inkinden bile daha yabancı kılan kurulu düzen savunusunu körükler gibidir. ("Tüm bu haşmetli düzen bozulur – kimin için? Senin için?/Aşağılık solucan! Ah delilik! Gurur! Küfür!") (Pope, 257-8) Ancak, Pope, çağdaşlarının *Essay*'i farklı değerlendireceğini biliyordu ve o yüzden de isimsiz yayımlamayı tercih etti. Bu görünürde muhafazakâr iddia bile fesat olarak görülebilirdi. Voltaire'in işaret ettiği gibi, eğer var olan her şey iyiyse ilk günaha yer yoktur – İnayet'in kendisine de. İlerici entelektüeller bunu sevmiş olabilirler, ama geleneksel okurlar onu bir sapkın fikirler fidanlığı ve Hıristiyanlar arasındaki kötülüğün ana nedeni olarak gördüler. Bir eleştirmen, Pope'u, Eden Bahçesi'nde Adem'i ayartan Havva ile karşılaştırdı; çünkü Havva gibi o da dizelerinin güzelliğiyle okurlarının düşük melekelerine muhabbet tellallığı yapmış ve bedenlerini kızıştırarak zihinlerini bulandırmıştı.

Felsefe ile şiir arasındaki çekişme eskiye dayanır; filozofun, güzel yazı yazmanın yalnızca ayartıcı olmasından kuşkulanması gibi. Lessing ve Mendelssohn gibi görece cömert eleştirmenler, eseri yalnızca bir zihin karmaşası olarak gördüler, ama saldırgan eleştirmenler bu karmaşanın kasti olduğunu söylediler. Bunlar, Pope'u, bozuk ve küfür dolu görüşleri maskelemek için okurları duyusal zevklerle maniple etmekle suçladılar. Pope, felsefi şiir yazmaya karar verdiğinde türler arasındaki gerilimin farkında olamazdı. Büyük olasılıkla, istediğini iki türün de tek başına ifade etmeye uygun ol-

* Mîna Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, YKY, 2003.

madığından dolayı bu tercihi yapmıştı. Şiir; Pope'un sıklıkla vermeye niyetlendiği türden anlam ve ahlâksal yargıların peşinde değildir. Ancak, tek başına felsefe, Pope'un insanın durumunda gördüğü karmaşıklığın hakkını vermek için fazla doğrudan, fazla kesindir. Şiir tonları karıştırarak, ruh hali ve şekil değiştirerek, neden aramaksızın can sıkıcıdan ironiğe kayarak felsefeye açık olandan daha geniş bir cevap alanına sahiptir. Pope'un suçlandığı muğlaklık, bence, tümüyle kasti; Pope ortadaki meseleleri çözmeye değil, yansıtmaya çalışmıştı.

Essay, çok sıkıntılı bir yazarın, kendisini, tümüyle kabul edemeyeceği bir fikirler sistemine ikna etmeye çabaladığı bir deneme olarak görüldü. Bu, büyük olasılıkla da doğru. Şiir, bu mücadeleyi çözmeden kaydedebilir ve sırf bu da ona, kesin sonuç arayan felsefe karşısında bir üstünlük sağlayabilir. Pope'un *Essay*'i, onun ortaya attığı sorular üzerine düşünen herkesin her gün yaşayabileceği umut ve umutsuzluk arasındaki mücadeleyi kaydeder. O, şiiri kullanarak, bu mücadeleyi çözüme ulaştırmaya çalışmaksızın gerilimde tutmak için paradoks, metafor ve ironi kaynaklarını kullanabilirdi. Çünkü bunu çözmek onun, bu meselede yaklaşılabilecek birçok bakış açısını nihai ve kesin bir bakış açısına indirgemesini gerektirecekti. Bizzat şiirin kendisi bakış açılarının çokluğuyla ilişkili olduğu için, böylesi bir nihailik insan deneyiminin gerçekliğine ters düşecekti.

Pope'u ilk eleştirenlerden biri şöyle yakınıyordu: "Şairler, etkili bir Dille söyledikleri takdirde, en bariz Paradoksları cüretkârca söyleyebilmelerine ilişkin büyük bir Ayrıcalığa mı sahipler?" Soru retorik, ama bence cevabı, evettir. Şiirin yaptığının bir kısmı, sırf abese kaçmadan paradoksu ifade etmek, çelişkileri gidermeksizin onlara bir biçim vermek ve gerilimi yok etmeden onu dillendirmektir. Şairler, filozofların açık bırakamayacağı şeyleri açık bırakabilirler.[5] Pope neredeyse iddia kullandığı kadar soru, kategorik ifadeler kadar varsayımsal ifadeler kullanır. Böyle yaparak, yalnızca çöz-

5. İşin tuhafı, çözülmemiş gerilimi insanın temel ilkesi gibi bir şeye yükselten, Heine'in tümüyle şiirsellikten uzak diye betimlediği filozof olan Immanuel Kant'tır. Onun ender olarak unutulmaz paragrafları Pope'un tarzına yaklaşmakla kalmaz, Pope'un mesajını da içerir. "İnsan aklının bu tuhaf kaderi... " ya da "İki şey akla gelir..."i düşünün.

meye çalıştığı büyük metafizik sorulara dair cehaletimizi belirtmekle kalmaz –*Essay*'in büyük bir teması– metnin biçiminde de bunu bize gösterir. Eğer Pope bize, ne kadar da az anladığımızı hatırlatmak istediyse, şiirdeki paradoks ve kaymalar bize bunu hissettirir. Pope'un kötülük hakkındaki tavrını bile belirleyemezken, sorunun kendisine bir çözüm bulmayı nasıl umabiliriz?

Bize şimdi apaçık gelen düzenin olumlanması yerine, XVIII. yüzyıl okurlarının şiir hakkındaki kuşkuculuğunu vurgulamak, Pope'u Leibniz'den çok, Bayle'a yakın gösterir gibidir. Bayle gibi Pope da evrenin düzenini anlayabileceğimizi reddetti ve buna çabalamanın da aptalca ve küstahça olduğunu düşünüyordu. Bu, Leibniz ve diğer metafizikçilerin boğuştuğu kötülük sorununu yalnızca inancın çözebileceği iddiasına denk düşer. Ancak, çoğu şeyi bizim anlama yeteneğimizin ötesinde görmekle yetinen Bayle'ın aksine, Pope'un şiiri, bizim erişim alanımız içinde olabilecek *bazı* kötülük sorunları olduğunu ima etmeye başladı. Bununla o, moderne, Rousseau'nun açacağı bir kapı araladı. Çünkü, bir Kayra savunusu ile başlayıp biten *Essay,* nihayetinde İnsan Üzerine Deneme'dir (*Essay on Man*).

Modern okurlar, Leibniz'in insana gösterdiği ilginin azlığına şaşırabilirler. *Théodicée* ilahi olana insan özgürlüğünden çok daha fazla ilgi gösterdi ve insanın seçimine ve tutkusuna, örnek olarak her şeyden çok göndermede bulunur. XVIII. yüzyıl okurları, Pope'un "var olan her şey iyidir" sözüyle Leibniz'in "Her şey en iyisi için olur" sözü arasında ince ayrımlar buldu, ama belki de aralarındaki en büyük fark, Leibniz'in iddiasının, Pope'un kendisininkinin devamında söylediği dizelerle devam edeceğini hayal etmenin imkânsızlığıdır:

> Kendini bil öyleyse, Tanrıyı incelemeye kalkma;
> Ancak kendini incelemek uygundur bir insana*
> (Pope, 1-2)

Geleneksel okurlar bu şiiri, "ölümsüz insan" yerine "insan"a odaklanmakla suçladılar – çünkü dindarca ve ciddi bir tefekkürün esas

* Mîna Urgan, *İngiliz Edebiyatı Tarihi*, YKY, 2003.

hedefinin "ölümsüz insan" olduğu düşünülüyordu. Pope, koyduğu başlıkla, Tanrının doğası ve sorumluluklarından bizimkine doğru bir odak kaymasının işaretini veriyordu. Böyle yaparak da kötülük sorununu metafizik ve teolojik alandan etik ve psikolojiye, böylelikle de kendimizin diye tanıyabileceğimiz bir soru dizisine taşıyordu. Pope bizi kendimizi, tutkularımızı ve olanaklarımızı anlamaya yöneltir, çünkü yalnızca bunların, etkilemeyi umut edebileceğimiz bir kötülük sorunuyla ilgisi vardır.

Bir ilk günah fikrinin olmayışı ve doğanın ilk durumunun iç açıcı tasviri, Rousseau'nunkini önceler. Pope'un bunlardan çıkarsadığı ahlâk psikolojisini de. Tutkuların doğal bir açıklamasını yapma girişimi, Rousseau'nunki kadar derin ve karmaşık değildi. Aynı şekilde, sıradan özsevginin genel iyiyi hedeflemeye yönelik olarak terbiye edilebileceği iddiası da. Yine de ikisi de aynı yönü gösteriyordu ve sonuçları da açıktı. İlk günaha inanmayı seçenler için kurtuluş yalnızca Tanrının inayetiyle (ya da bireylere ne kadar özgürlük atfedildiğine bağlı olarak, yinelenen ebedi lanetlenme tehditleriyle) gerçekleşebilirdi. Ancak, eğer Pope'un düşündüğü gibi, kendi özsevgimiz doğası itibariyle toplumsalsa, o halde erdemli davranmak da doğaldı. Hatta keyifli bile olabilirdi. Eğer durum buysa, kötülüklerin çoğunu ortadan kaldırmak için gerekli olan dua etmek ya da tehdit etmek değil, kendini bilmek ve toplumsal düzenlemelerdir. Bu, kesinlikle Pope'un daha sonraları suçlandığı Kozmik Tutuculuk değildir.

Pope'un ironik bakışına sahip bir şairin, dinin hizmetinde doğmuş olan doğalcı itkinin ona karşıt gibi görünmeye başlamasını görmek şaşırtıcı olacaktı. Ancak, esas niyet yalnızca, Pope'un Tanrının hikmet dolu tasarımının özsevgi ile toplumsallaşabilmeyi bağlantılandırdığı iddiasında değil, onun ereksel nedenlere sığınmaya karşı geniş kapsamlı saldırısında da aşikârdır. Ereksel nedenlerin reddine, sırf mekanik nedenlerin hizmetine girmek için girişilmemişti. Pope, daha çok, ereksel nedenler bağlamında düşünmenin isyan ve umutsuzluğa götürdüğüne inanıyordu. Dünyanın bizim amaçlarımıza uygun olarak yaratıldığını varsaymak, dünya ile amaçlarımız uymadığında öfkelenip mutsuz olmamıza yol açar.

Evrenin bizim gereksinimlerimiz için yaratılmadığını kabul etmek, onlara ilgisiz olduğunu söylemek anlamına gelmez. Pope'un korumayı istediği, sabır ve tevekkül arasındaki çizgidir. Şeylerin ereksel nedenlerinin bilinemeyeceğine ve bu yüzden de göz önünde bulundurulmaması gerektiğine dair ısrarı bu dengeyi korumaya yöneliktir. Verdiği örnekler ürpertici gelebilir: Tüm dünyanın kendi çıkarları için var olduğunu düşünen biri, kendisini semirten çiftçinin kendi çıkarı için var olduğuna inanan besili bir kazdan yeğ değildir. Dünyadan erekselliği çıkarmak, anlamı koruma girişimi olarak başladı, yok etmek için değil. Yaratılış'ın asıl anlamı belki de edebiyen bizden uzak kalacaktır. Ancak, Pope için bu, bir umutsuzluk nedeni değildi. Bizim amaçlarımıza direncinin, hiçbir amacı olmadığı anlamına gelmesinden korkmamıza gerek yok.

B. ZİHNİN NEWTON'I: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Ne kadar iyi ifade edilirlerse edilsinler öneriler bilim değildir. Kant, Pope'dan alıntı yapmayı çok sevse de ona asla ikinci bir Newton demedi. Bu, onun Rousseau'ya ayırdığı bir onur payesiydi. Bu tercih çok açıktır. Birçok türde birden eser vermenin yaygın olduğu bir çağda Rousseau aşırıya kaçmıştı: Opera ve edebiyat eserleri yazdığı gibi, onlara şiddetle karşı çıkan broşürler de kaleme aldı, kolaylıkla ve büyük bir bilgi birikimiyle siyaset kuramından teolojiye geçti, ve *Emile* [Emile]* ile *Confessions*'da [İtiraflar]** kendine has türler icat etti. Çoğu çağdaşının aksine, uğraşmadığı tek şey, onların bilim diye sınıflandırdıkları şeydi – bunun istisnası da ömrünün son yıllarında yazdığı, botanik üzerine olan küçük bir incelemedir. Ancak, Kant yalnızca Rousseau'nun Newton'la kıyaslanabilir olduğuna inanıyordu. Bunun da Rousseau'nun Tanrıyı doğruladığı ve Pope'un tezini kanıtladığı anlamına geldiğini yazdı. Pope'un, Kant'ın düşündüğü tezinin XVIII. yüzyılda sıkça alıntılanan tez olduğunu varsaymamız gerekiyor: Var olan her şey iyidir. Al-

* *Emile,* çev.: Ülkü Özel Akagündüz, Selis Yayınları, 2003.
** *İtiraflar* (2. cilt), çev.: Kenan Somer, Doruk Yayıncılık, 1996.

fonso ve Manicilerin itirazlarını çürütse, Rousseau bunu kanıtlamış olacaktı. Peki ama Kant niçin, Rousseau'dan önce bu itirazların geçerli olduğunu yazmıştı? Leibniz, Alfonso'yu sabrı öğütlemek için kullandı. Retorik olarak bu, büyük olasılıkla, diğerlerince tercih edilen lanetlemeden çok daha etkiliydi. Yaratılış'ın özelliklerinden şikâyet edenlere "aşağılık solucanlar" demektense, Leibniz onları gülünç hale getirdi. Bir aptal haline geldikten sonra Alfonso nasıl tehdit olmayı sürdürebilirdi ki?

Bir darbe nasıl son darbe olurdu? Bu metafor, nedensellik açıklamasının zayıflığının altını çizer. Yük giderek ağırlaşır, ta ki hayvan, çelişkinin, hayal kırıklığının artan ağırlığı altında yorgunluktan çökene dek. XVIII. yüzyılın, İnayet'e olan geleneksel inancı destekleyecek bilimsel keşiflere inancı, tek bir olayla yıkılmadı. Lizbon, sorunu odağa çekti ama onu icat etmedi. Her şeyden önce, doğal felaketler bu edebiyatın bir parçasıydı. Pope salgınlardan, depremlerden ve yanardağlardan söz etmekte bir sıkıntı yaşamamıştı. Tüm bunlar, hiçbir ciddi düşünür tarafından Yaratılış'ın muhteşemliğine olan inancı yıpratacak olaylar olarak görülmüyordu. Anlamlı bir şekilde Pope, ahlâki kötülüklerin doğal olanlardan daha büyük tehdit olduğunu savunanlara saldırır.

> Eğer salgınlar ya da depremler Tanrının tasarımını bozmuyorsa,
> Niçin bir Borgia ya da bir Catiline bozsun ki?
> (Pope, 32)

Ahlâki kötülüklerin İnayet'e olan inancı doğal kötülüklerden daha kesin olarak tehdit ettiği görüşünü desteklemek için en azından iki neden sunuldu. İlki, doğal kötülüklerin, ahlâki olanlarda bulunmayan bir yücelik, hatta güzellik sergilediğiydi. Her nezih Aydınlanma düşünürü için ahlâki kötülükler rezilceydi. Daha da önemlisi, doğal kötülüklerin ahlâki kötülüklerin cezası olarak var olduğuna ilişkin ısrarcı varsayımdı. Bu nedenle doğal kötülüklerin haklı çıkarılmaya ihtiyacı yoktu: Tanrının tasarımını bozmak bir yana, onun önemli bir parçasıydılar da, çünkü her günahın, sonuçları olduğu ahlâki bir düzenin kanıtıydılar. Daha şaşırtıcı olanı, yaratıcısının

böylesi cezalar gerektiren suçlara izin verdiği bir dünyaydı. Bu Leibniz'e özgü bir sorundu ve *Théodicée*'nin önemli bir bölümünü, zorunluluğun sınırlarında işlev görebilen bir ilahi özgürlük fikri geliştirmeye adamasının nedeniydi. Pope bunu açıkça daha önemsiz bir sorun olarak gördü. Bunun nedeni kısmen onun, ahlâki kötülükler için açıklamalara izin verecek ahlâk psikolojisi kavramları geliştirmeye başlıyor olmasıydı. Ancak, daha önemlisi, daha geleneksel, diğer herhangi bir kötülük sorununun açıklanamaz olduğunu savunmasıydı. Diğer felaketler gibi depremler de –bir kimsenin, jeolojiyle ilgisine bağlı olarak– doğa yasaları içinde ele alınabilirdi. Ayrıca, günah ve ıstırabın –bir kimsenin böylesi bağlantıları keşfetme yeteneğimiz konusundaki gayretkeşliğine bağlı olarak– belirgin olarak bağlantılı olduğu bir sistem içine de sokulabilirlerdi. Pope böyle biri değildi. "Eskilerin birçoğunun ve pek çok Doğulu"nun, yıldırımla çarpılanların Tanrının gözdeleri olduğuna inandığından söz eder. Pope bu tür görüşleri, Tanrının işlerine akıl erdirmenin bir ipucu olmaktan çok, onları anlama konusundaki kuşkuları artıracak nedenler olarak görür. İşaretler varsa da biz onları anlamayız.

Bu nedenle Leibniz ve Pope gibi aydınlanmış deistler, felaketle başa çıkmanın standart yollarına sahipti. Genel doğa yasasına uygun bir biçimde işleyen dünyanın, özel durumlarda Tanrının müdahalesini gerektiren bir dünyadan çok daha iyi olduğunu savunuyorlardı. Tanrının müdahalesini gerektiren bir dünya özel ve kaotik olurdu, yüce ve mutlak kudret sahibi bir hükümranın saygınlığına yakışmazdı. Kimi zaman gerçekleşen fiziksel kazalar, dünyaya düzen veren ve bizim, içinde yönümüzü bulmamızı sağlayan o genel yasaların talihsiz yan etkileridir. Arada bir gerçekleşen olumsuz sonuçlar yüzünden bu yasaların Yapıcısına dil uzatmak, büyük yasal sisteminde ufak tefek zayıflıklar bulunan bir hükümrana dil uzatmak kadar aptalca ve nankörcedir. Çünkü, münferit adaletsizliklerin olduğu, yasayla yönetilen bir toplum, sürekli bir anarşi durumunda yaşamaktan çok daha iyidir.

Bu iddialar, ilahi ve dünyevi yöneticiler arasındaki benzeşimlerin nerede bozulduğunu gösterebilir ve bizi iki cephede de demokrat yapabilir. Bu türden bir savın sorunları arasında, Leibniz'in onu

göstermek için yaptığı örnek seçimi de önemlidir. İklim sisteminin, doğasını değiştirmesini bekleyemeyiz, diye yazıyordu, çünkü bir tarlada mahsul üreten yağmur bir başkasında bir pikniği berbat eder. Lizbon depreminin pek de berbat olmuş bir piknik olmadığını göstermek için, Voltaire'in elinin altındaki tüm Fransız hissiyat kaynaklarına başvurmaya gerek yoktu. Ancak, başlangıçta, yüzyılın en derin düşünürleri bu felakete, felaketi tartışmak için elde bulunan geleneksel kaynaklarla yaklaşmaya çalıştılar. Kant'ın da, Rousseau'nun da Lizbon'a ilk tepkileri oldukça sönüktü, bu da onların Leibniz ve Pope'un iyi öğrencilerinden öte bir şey olmadıklarını gösteriyordu. Kant, depremlerin kimi zaman yararlı sonuçları ve her halü kârda yalnızca doğal olaylar olduğunu, tutarlılıktan çok inançla savundu. Rousseau, Voltaire'e, onu daha iyi bir dünya umudundan yoksun bıraktığı için, Lizbon vatandaşlarına da depremlerin azami hasar verdiği kentlerde yaşadıkları için saldırdı.

Tuhaf bir fenomendi. Burada Rousseau, nötr olan bir doğal rastlantı alanı belirlemeye başladı: Felaketin hiçbir ahlâki değere ve olumsuz etkiye ihtiyacı yoktu. Olumsuz etkiler yalnızca insanın başarısızlığının sonucuydu. Bir yanda bu, doğal ve ahlâki kötülük arasındaki modern bir ayrımın başlangıcıydı. Böyle bir ayrım için, doğal kötülüklerin hiçbir içrek anlamı olmaması hayati önemdedir. Bunlar ne ceza ne de işarettir, kelimenin tam anlamıyla anlamsız olan bir düzenin parçasıdır. Diğer yandan, bu ayrım, nihayetinde doğal felaketlerin neden olduğu kötülükleri bile şu ya da bu şekilde bizim hatamız haline getiren –ve böylece anlamlı kılan– ilkel suçluluk duygularınca beslendi. Böylece, günah ve ıstırap arasında bir bağlantı olması gerektiği yönündeki geleneksel varsayım hem geçersizleştiriliyor hem de korunuyordu. Rousseau'nun bizim kendi ıstırabımıza insani katkılar üzerine karakteristik odaklanışının, ortodoks dinsel bağlamlarda görünmesi şaşırtıcı olmamalı. Bu nedenledir ki, onun Lizbon hakkındaki sözleri, Voltaire'inkinden daha geleneksel kaldı. Rousseau doğal ve ahlâki kötülük arasındaki modern ayrımın altını çizerken, bunu, ikisi için de bizi suçlar görünen bir yolla yaptı. Ve iki kötülük biçimini de hafifletmek için sunduğu tek olumlu öneri de daha ilkel bir mimarideki bir topluma dönüştü.

Rousseau'nun kötülüğü irdeleyişinin geleneksel yanları, onun bizzat Alfonso'nun kendisine yaptığı açık göndermede daha da aşikârdı. Bu, onun ilk yayımlanmış çalışmasına yapılan itirazlara verdiği cevapta yer alıyordu. *Discours sur les sciences et les arts* [Bilimler ile Sanatlar Üstüne Konuşma] felsefi çalışmanın boş kibirden başka pek bir şeye yaramadığını savunuyordu. Bu çalışmasında Rousseau, filozof ile çiftçi arasındaki ayrımı ele aldı. Filozof, Tanrının yollarını anlayabildiğini ve onları yargılama hakkına sahip olduğunu düşünür. Oysa çiftçi;

> Tanrının işlerini eleştirmez ve kendi yeterliliğini göstermek için efendisine saldırmaz. Alfonso'nun küfür niteliğindeki yargısı, sıradan insanın aklına asla gelmez. (Rousseau 1, 36)

Rousseau, Leibniz'in iyimserliğine hayran olduğunu iddia etse de aralarındaki fark çok derindi. Leibniz yalnızca, Tanrının iyiliği hakkında değil, bizim onu anlama yeteneğimiz hakkında da iyimserdi. Leibniz'in aksine Rousseau asla, Alfonso'nun modern bilim çalışmasının daha iyi olmuş olacağını söylemez. Aksine, hiç çalışmasa daha iyi etmiş olurdu.

Rousseau'nun İnayet'e ilişkin en uzun soluklu irdelemesi, *Emile*'in, herkesin tepkisini çekmeyi başaran bölümü "Savoylu Papazın İtikatı"nda geçer. Bu bölüm, Paris'te kamu görevlileri tarafından kitabın toplatılıp yakılmasına neden olmuştu. Yazarı da benzer bir sona uğramaktan bağışlanmıştı ama hapsedilmekten, şafaktan önce, tutuklanma emri yerine getirilmeden Fransa'yı terk etmesini salık veren Conti prensinin uyarısı sayesinde kurtulmuştu. Rousseau ilk günahı ve dinsel eğitimin gerekliliğini reddedip kabul edilemez bir dinsel hoşgörüyü vaaz ettiği için, yetkililer kitabı dine ağır bir saldırı olarak okudular. Kitap, kurulu düzen tarafından dini zayıflattığı için yasaklanırken, Aydınlanmacılar tarafından da tam karşıtı nedenle lanetlendi. "İtikat" dinsel otoritenin geleneksel biçimlerine karşı çıksa da açıkça Kayra'ya geleneksel inancı savunuyordu. Rousseau'nun bu inanç için nedenleri basitti: Başka bir dünyada ödül ve ceza olmalıydı, yoksa bu dünyanın ıstırapları dayanılmaz

olurdu. "İtikat"ın, Rousseau'nun inanç bildirimini ifade eden bu dolaysız hissiyat öylesine geleneksel görünebilir ki, günümüz okurları onu çok yavan bulabilir. İlk okumada, bir zamanlar eleştirel olarak görülen noktayı kaçıracakları kesin.

Rousseau'nun Parisli hamilerinin, onun, eğitimli insanların utanması gereken görüşlere döndüğünü düşünmelerine –ve Kant'ın Rousseau'yu ikinci bir Newton olarak tanımlamasının genellikle görmezden gelinmesine– şaşmamak gerek.[6] Ancak, ben yine de Kant'ın abartmadığını savunacağım. İlk görünümüne karşın Rousseau'nun irdelemesi, öylesine yeni ve derindir ki, kötülük sorunu kurgumuzu köklü bir şekilde değiştirmiştir. XVIII. yüzyıla bu sorunun tartışmaları egemen olsa da kötülük sorununu *felsefi* bir sorun olarak ilk ele alanın –ve de bir çözüme yaklaşan ilk öneriyi getirenin– Rousseau olduğunu söylemek adil olur.

Rousseau'dan önce düşünürler, iki konumdan birine zorlanıyordu. Bu dünyanın en iyisi olduğunu iddia etmek, tüm kötülükleri nihayetinde zahiri olarak görmektir: Bizim, kötü diye düşündüğümüz herhangi bir şey, aslında daha büyük bir planın gerekli bir parçasıdır. Leibniz bunu bir gün anlayacağımızı, Pope ise anlayamayacağımızı düşünüyordu. Ancak, ikisi de kötü görünen her şeyin daha geniş bir bütünün iyiliği için var olduğu bir düzende uzlaşıyordu. Sonuçta hiçbir kötü, gerçekten kötü değildir. Kötü diye deneyimlediğimiz her şey, aşağı yukarı, yetkin bir doktor tarafından yapılan köklü bir tıbbi tedavi gibidir: Hastaya ne kadar korkunç görünürse görünsün, diğer tüm seçenekler daha kötüdür. Buna iyimserlik öğretisi denildi ve birçokları bunun iyimserlere kötü bir şöhret kazandırdığını düşünüyordu. Çünkü bu, doğrudan inkâra denk düşer gibidir. Bu nedenle Rousseau, Charles Bonnet adlı Leibnizci'yi yanıtlarken bunu şöyle değerlendiriyordu:

> Kötülüğün varlığını inkâr etmek, o kötülüğün yazarını mazur görmenin en uygun yoludur; stoacılar, zamanında daha azı için kendilerini gülünç hale getirmişlerdi. (Rousseau 1, 233-34)

6. Mükemmel istisnalar vardır. Klasik tartışma Cassirer'de bulunur. Birçok noktada onun aktarımını izliyorum. Bakınız Velkley, Schulte.

Rousseau ayrıca bu tür öğretilerin tevekküle götürdüğüne de işaret etti. Eğer kötülükler yalnızca görünüşteyse ve her şey, olabileceğinin en iyisiyse, onlara ilişkin bir şey yapmaya gerek yoktur. Gerçekten de –birçok otoritenin geleneksel teodiseyi kullanarak savundukları gibi– yapılacak her şey küfür olarak görülebilirdi. İyimserlik yalnızca pratik eylemi değil, teorik girişimleri de imkânsız hale getirebilirdi. Tek geriye kalan, belli sorunları buyrukla halleden ortodoks teoridir. Eğer gerçek kötülük yoksa, nasıl olur da ona ilişkin bir sorun olabilirdi ki?

Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, iyimserliği eleştirenler karşıt role zorlandı. Kötülüklerin gerçek olduğunu kabul edenler, bunların gerçek anlamda açıklamaya elvermediklerini gördüler. Yalnızca akıl yürütmenin tüm kaynakları bunları açıklamada başarısız olmakla kalmaz; kötülüğün kalıcılığı da akıl yürütmenin kendisinden kuşku duymamıza yol açar. Kötülüğü ciddiye almak, felsefeyi inkârımızı gerektirir gibi göründü: Kötülüğü analiz etmek nafile ve büyük olasılıkla da yanlıştır. Yapabileceğimizin en iyisi, onu betimlemektir. Kimileri için felsefeyi inkâr etmek, Tanrıyı da inkâr anlamına geldi. Rousseau'nun *La Nouvelle Heloise* romanında, iyi sağduyunun sesini temsil eden bir karakter vardır. Soyludur, erdemlidir ama ateizme inanmıştır. Çünkü;

> Wolmar, küçük ya da büyük, kötülüğün gerçekten var olduğunu kabul etmemiz gerektiğini dikkate almakla yetindi ve yalnızca bundan İlk Neden'de güç, zekâ ve iyiliğin olmadığı sonucuna vardı. (Rousseau 2, 352)

Wolmar'ın dayandırıldığı örnek, Rousseau'nun nihayetinde ters düştüğü Hume olsun ya da olmasın, en iyi Hume'un savunduğu görüşü ifade eder: Kötülüğün gerçekliğini kabul etmek, ona bir açıklama getirmeyi engeller. Kimi zaman düşünürler, kötülük sorununa en makul yaklaşım olarak Maniciliği önererek karşı durdular. Ancak, Bayle bile bunun, sorunun çözümünden çok, onun üzerine bir düşünüm olduğunun farkındaydı: *Evrende iki güç vardır, biri iyinin, biri kötünün.* – Bu, yalnızca gördüğümüz dünyadır, onun bir açıklaması değil. Bu nedenle, Bayle'ın imanın daha derin bir tepki

olduğunu düşünmesine şaşmamak gerek. Kısacası, Rousseau'dan önce, yalnızca iki seçenek vardı: Ya kötülük sorunu yoktur ya da onun bir çözümü yoktur.

Gelenek bir başka seçenek daha sunar gibi görünüyordu ve kısmen Seneca'dan etkilendiği gibi, Rousseau, düşüncesini Augustinus'un açıklamasının üzerine kurdu. Augustinus için doğal kötülük ile ahlâki kötülük arasındaki bağlantı açıktı: Sonsuz suça sonsuz ceza. Bu yüzden, Augustinus'un iki tür kötülüğün gerçekliğini de reddetmeye ihtiyacı yoktu; üstelik, önemli ölçüde, gerçekliklerinde ısrar etti. Kadirbilmez itaatsizliğin getirdiği ilk günah, onun cezası, yani Eden'den kovulup orada sahip olabileceğimiz ebedi yaşamın yitirilmesi kadar kötüydü. Ancak, bu iki korkunç şey de Tanrıya isnat edilemez. Kötülüğün varlığı nedeniyle Tanrının iyilikseverliği sorgulanmıyordu, çünkü kötülüğün sorumluları bizleriz. Tanrı bizi kendi suretinde yaratacak kadar seviyordu ve bize özgür istenç vererek Yaratılış'ta pay sahibi olmamıza izin vermişti. Biz bu ihsanı öylesine kötüye kullanmıştık ki, bizi yalnızca bir mucize, İsa'nın Çilesi kurtarabilirdi.

Bu kısa tasvir, Rousseau ile ondan önceki geleneksel çözümler arasındaki tüm uzaklığı ortaya koysa gerektir. Augustinus gibi Rousseau da insanın özgürlüğünün, Tanrının en büyük ihsanı olduğuna inanıyordu; Augustinus gibi o da, bizim bu ihsanı kötüye kullanma yollarımızı anlatmaktan bıkıp usanmadı. Ancak, Augustinus'un aksine Rousseau, Düşüş'ün ve olası bir bağışlanmanın tümüyle doğal bağlamda açıklanabileceğine inanıyordu. Burada *doğal*, dinselin karşıtı olarak, bilimsel anlamına geliyordu. Rousseau teolojinin yerine tarihi, ilahi lütuf yerine eğitsel psikolojiyi koydu. Böylece, kötülüğün sorumluluğunu Tanrının ellerinden alıp hakkaniyetli davranarak bizim ellerimize verdi. Augustinus'un da kimi zaman kötülüğün sorumluluğunu insanlığa verdiği söylenir. Kötülük için insanlığı *suçladığını* söylemek daha doğru olur, ama bu aynı anlama gelmez. Augustinus'a göre, belki Adem ile Havva, ama yalnızca Adem ile Havva başka türlüsünü yapabilirdi. Büyük bir doğaüstü müdahale olmaksızın biz kesinlikle yapamayız. Augustinus'un özgür istenç tartışması, onu Bayle'ın suçlamasına açık hale getirdi:

Cömert bağışçılar, bağış verdikleri kimseleri yok edecek hediyeler vermez.

Rousseau'nun Tanrıyı temize çıkaran açıklaması, bunu insanlığı lanetlemeden yaptığından, çok daha emin bir yoldu. Kötülüğü biz yaparız, ama kötüye doğuştan eğilimli değiliz. Tüm suç ve talihsizlikler, tümüyle niyete dayalı değildir, hata olarak da görülebilir. Bu nedenle, pişmanlık değil, bilgi gerekir. Bir kez bilgiye sahip olduk mu, verdiğimiz zararı her zaman telafi etme özgürlüğüne sahibiz. Rousseau'nun özgürlük fikri, metafiziği bir kenara koydu. Geleneksel özgür istenç sorunları üzerine yaptığı çok az tartışma da oldukça beylikti. Getirdiği yenilik, özgürlüğün gerçek koşulları olduğunun tanınmasıydı. Eğer özgürlüğü umursuyorsak, tarih ve politikaya, eğitim ve psikolojiye de önem vermek zorundayız. Kurtuluş için, ilahi lütuf gibi metafizik de pek gerekli değildir ve bizim müdahalemiz olmaksızın aynı kesinlikle gereken yapılacaktır – ya da yapılmayacaktır.

Rousseau için, hem kötülük sorunu hem de çözümü, kötülüğün zaman içinde geliştiği fikrine dayanır. Bu da insanlığın hem tür olarak hem de bireysel varlıklar olarak zaman içinde geliştiğini varsayar. *İnsan doğası değişmiştir.* İkinci *Discours* böyle başlar ve onun gücü ancak erken dönem düşünürlerinin, insan doğasının zaman ve mekân içinde neredeyse hiç değişmeden kaldığını gördüklerini hatırımıza getirdiğimizde açıklığa kavuşur. Klasik Yunan düşüncesinde evren ebediydi ve insanların onunla ilişkilenimi ebediyen sabitti. Yahudi ve Hıristiyan düşüncesi, Tanrının ya da kıyametin evrenin akışını değiştirebileceğini savunarak, onlardan önceki durağan kavrayışlardan ayrıldı. Ancak, ilk günah öğretisi, insan doğasının en çok bir kez değişebileceği, onun da Düşüş zamanı olduğu fikrine dayanır. Ve birçok Aydınlanma düşünürü, ticaret ve seyahatin sağladığı yeni keşifleri, insan doğasının çeşitliliğini değil, bunaltıcı birliğini savunmak için kullandı.[7] Eğer insan doğası sabitse, se-

7. İki örnek alacak olursak, Voltaire ve Kant, Avrupa, Amerika ve Doğu'nun vahşi ve uygar vatandaşlarının aynı barbar resmi sunduğunu bıkmadan usanmadan söylediler. Voltaire bile, Rousseau'yu önceleyen düşüncelere kendini kaptırabildi; Onun *Dictionnaire'i* "İnsan kötü doğmaz, hasta olur gibi, kötü olur," diyordu. (Voltaire 6, 2:378) Ancak, bu savlar, yalıtılmış olarak kaldı.

bep olduğumuz ya da başımıza gelen herhangi bir kötülük onda sabit olacaktır. Biri, diğeri kadar değişmezdir. Bu, can sıkıcı olduğu kadar rahatlatıcı bir görüşe de götürür. Eğer insan doğası, Eden'deki bir yanlış seçim nedeniyle bozulduysa, bizim kendi seçimlerimizin pek bir önemi yoktur. Oysa Rousseau için insan doğasının kendisinin bir tarihi vardır. Seçimlerimiz onu etkileyebilir.

Tarih, devreye konacak doğru kategori, çünkü dünyayı anlamamızı sağlar ve onu değiştirme umudu verir. Tarih, eylemleri belirlenmeden anlaşılabilir kılarak zorunluluk ile rastlantı arasında alan bırakır. Eğer kötülüğün ortaya çıkması zorunluysa, bizi yalnızca bir mucize kurtarabilir. Eğer bir rastlantıysa o zaman da bunun mesele olduğu dünyanın anlamı yoktur. Oysa tarih dinamiktir. Eğer kötülük dünyaya sonradan geldiyse, o halde –gelişmesi esas itibariyle gizemli olmadıkça– ortadan kaldırılabilir de. Rousseau'dan sonra, kötülüğün gerçekliğini inkâr etmemize gerek yoktur. Bunun yerine, onu anlaşılabilirliği artan bir dünyanın içine yerleştirebiliriz. Kötülüğü tarihsel bir olgu olarak keşfetmek, dünyayı teoride daha kavranılabilir, eylemde de daha kabul edilebilir hale getirme çabalarımızın parçası olur.

Kant, Rousseau'nun görüşünü, kötülük sorununu ifade etmemize izin vermesi kadar, çözümler önermesi açısından da devrimci buluyordu. Görev, doğal ve ahlâki kötülükler arasında bir bağlantı belirlemek ya da dünyanın ne adaleti ne de anlamı olmadığını kabullenme riskini almaktı. Rousseau, ceza demeksizin bir ilişkiden söz eden, bu yüzden de mucizeye dayanmayan bir çözüm gören ilk düşünürdü. Böylece Rousseau –hemen hemen kendi icat ettiği bir mefhum olan– kötü niyetten kaçınırken, Tanrının yüceliğini de onaylayabilmiştir. Rousseau kötülüğün derinliğini asla inkâr etmedi ve farkına vardıklarından daha yoz ve bedbaht olduklarını göstererek çağdaşlarının çoğunun öfkesini çekti. Ancak, bu bedbahtlığın apaçık bir tarihsel sürecin sonucu olduğu ve başka süreçler tarafından değiştirilebileceği iddiası, onun eserini İnayet'in kapsamlı bir tanığı haline getirmiştir.

Onun kötülük sorununa getirdiği çözümün belli ayrıntıları önemsiz olsa bile, ayrıntıların *olduğu* olgusu önemsiz değildir. Ki-

mi ayrıntıların olması çok önemliydi. Ayrıntılar, Leibniz'in vaatlerinin boş olmadığının kanıtıydı. Sözde iyimserler, onyıllar boyu, birinin çıkıp da kötülüğü anlaşılabilir kılmasını, aksini gösteren tüm bulanık görünüşlere karşın bu dünyanın olası en iyi olduğunu göstermesini beklediler. Rousseau'nun açıklaması, bunu gerçekleştirmek için tasarlanmıştı: Özünde iyi olup daha da iyi olmak için yalnızca insan eylemini bekleyen bir dünyayı gösteriyordu. Açıklaması, hastalığın teşhis ve tedavisi için reçete olarak birbiriyle ilişkili kitaplar olan ikinci *Discours* ve *Emile*'de bulunur. İkinci *Discours*, Düşüş hikâyesine bir alternatif sunuyordu. Doğal durumda kötülükten ve ıstıraptan uzak olan soylu vahşinin, nasıl olup da uygar insan diye geçinen sefil yaratıklara dönüştüğünü açıklar. Rousseau'nun alternatifi, yeni bilimin unsurlarını devreye soktu. Newton gibi, Rousseau da açıklanacak cisimlerin minimalist bir betimlemesinden başlayıp başlangıçtaki birkaç özellikten mevcut hale doğal olarak nasıl gelindiğini gösterdi. Mevcut durumda bize musallat olan tüm kötülükler, gelişimin birkaç ilkesi aracılığıyla açıklanabilirdi. Birazcık kibir ve ona eşlik eden kendi doğamıza yabancılaşma bizi, şimdi dünyamızı kuran hile ve adaletsizlik sistemlerine götürebilir. Rousseau'nun kötülük açıklaması doğalcıydı, çünkü doğaüstü güçlere ya da günaha gönderme yapmaya ihtiyacı yoktu. Yalnızca insani değil, ilahi niyet de kötülük ortaya çıktığı anda gözden kaybolmaya başlar. Kötülük, bireysel irade edimi olarak değil, kolektif süreç olarak doğmuştu. Bu, zorunluluğa başvuru değildi: Onun tarihe vurgusu, kötülüğün tümüyle anlaşılabilir ama ilineksel bir süreçte doğduğunu göstermek içindi. Belli bir olaylar dizisi sonucu, istemeden kötü olmuştuk. İnsan doğasında zayıflık eğilimleri vardır, ama onların gidişatı kaçınılmaz değildir. İkinci *Discours*, bir kez başladıktan sonra belli süreçlerin nasıl zorlayıcı ivme kazandığını gösterdi. Ancak, ivme kaçınılmazlık değildir: Dünya, her bir noktada başka türlü de olabilirdi.

Hikâyenin önemi yoktur. (Ama, kanımca, Rousseau'nun değiştirmeyi istediği hikâyenin de önemi yoktur. *Bahçedeki tüm meyvelerden yiyebilirsiniz, ama şu hariç.* Niye?) Rousseau, kitabının açılışındaki aykırı ifadesinde hikâyesinin içeriğinin önemsiz olduğunu

vurguluyordu: "İzin verirseniz, olguları bir kenarda bırakarak başlayalım, çünkü uğraştığımız meseleyi etkilemezler." (Rousseau 1, 139) Burası, pek tarihin değil, mitin alanıdır, ama zaten kökenlere ilişkin başka bir anlatı da mitik olacaktır. Rousseau, ilkel masumiyetten uygar bedbahtlığa giden yolda belli bir düşüşü anlattı, ama başka birçok yolla da düşebilirdik. Kötülük dünyaya, insanlığın kendi doğasına yabancılaştığı uzun ve ağır bir gelişme yoluyla geldi. Bu yüzden kötülük dışsaldır, bizim kim olduğumuza içrek değildir ve tam anlamıyla özden çok, dışsala bir odaklanmayı içerir. Soylu vahşi, diğerlerinin görüşlerini ve ihtiyaçlarını düşünmeksizin kim olduğunu ve neye ihtiyacı olduğunu bilir. Uygar insanlar, diğerlerinin gözünde yansımadıkları zaman kendilerini bile görmezler.

Düşüş, toplumsal sürecin kendisinde mevcut değildi. Tarih, yalıtım içinde başladı. Vahşiler besin toplar, bazen çiftleşme için bir araya gelir ve etkin iyiliğin yerini alan merhamet yetisi dışında hiçbir duygu yaşamaksızın yeniden dağılırlardı. Merhamet, annelerin, ormana dalıp kendi başlarının çaresine bakabilecekleri iki yaşına kadar yavrularına bakmalarını sağlıyordu. Rousseau'nun düşündüğü kökten yalıtım, bir doğal felaketle bozulmuştu. Sert bir kış, kurak bir yaz bu ayrık göçerleri kabileler haline gelmeye, emek ve toprağı paylaşmaya zorluyordu. Basit köylerde yaşarlarken mülkiyet ortaktı ve işbölümü asgari düzeydeydi. Kutsal Kitap'taki Düşüş'teki gibi, bu cennetteki ilk uyumsuzluk da erotikti. İnsanların gruplar haline gelmeye başladıkları anda, insanın cinselliğinin yapısı biçimlendi. Diğerinin bedenine duyulan arzu kolay hissedilir ve karşılanması da zor değildir; diğerinin arzusunu arzulamak ise karmaşıktır. Ortaya çıkar çıkmaz da toplumsal itibar değer kazanır. Herkes, karşı cinsin dikkatini çekmek için diğerlerinden daha iyi görünmek ister. Görünüşümüze ilişkin bu ilk dikkat ve bizi diğerleriyle içine ittiği rekabet, doğamızın gayet nötr olan bir yanıdır. Bundan, kötülüğün kaynağı olan doğamıza yabancılaşma gelişebilir.

Boyanıp tüy takmakla, bir kulübenin önündeki ateşin etrafında şarkı söyleyip dans ederek üstünlük kurmaya çalışmakla sınırlı kaldıkça, yabancılaşmanın bu denli ölümcül olmasına gerek yoktur.

Peki, uygarlık halini alan bu felakette belirleyici nokta nedir? İkinci *Discours*'u okuyanlar kolaylıkla şaşırıp kalabilirler. Rousseau, hikâyeyi yeniden anlatışının birçok noktasında araya girip insanlığın düşüşünde anahtar niteliği taşıyan belli bir olayı ileri sürer. Her bir olay, bir yetke ve tutkuyla sunulur – ta ki bir sonrakini keşfedene kadar. İnsan cinselliğinden sonra, her seferinde daha da artan empatik retorikle demir ve buğdayın keşfini, işbölümünü ve toprakta özel mülkiyeti sıralar. Büyük ihtimalle Rousseau'nun kafası karışmıştı ya da çelişkileri fark etmiyordu. Sanırım, hiçbir tek anı belirleyici olarak görmemiş olması daha muhtemel. Hiçbir nokta, uygarlıkta dönüm noktası değildi ve böyle bir noktayı aramak da hatadır. Rousseau bunun yerine, belli bir süreç bir kez başladıktan sonra uygarlığın –ve bedbahtlığın– bir sonraki aşamaya geçişinin neredeyse ama neredeyse kaçınılmaz olduğunu göstermeye niyetlendi. Zamanın birçok noktasında tarihin akışını değiştirebilirdik. Bunu yapmadığımız için, kendine yeterli edepten toplumsal dünyamızı oluşturan bağımlılık ve hıyanet ağına geçtiğimiz süreç, anlamamız gereken bir süreçtir.

Rousseau, günah ile ıstırap arasında doğal bir bağlantı öneren ilk düşünürdü. Istırabımız yersiz değildir ama günahlarımızın sonucudur. İkisi arasındaki ilişki, Tanrının müdahalesini gerektirmediği olgusu nedeniyle, daha doğrudandır. İlahi cezalandırma nedeniyle değil, eylemlerimiz sonucunda ıstırap çekeriz. Her günah kendi cezasını, her erdemli davranış da kendi ödülünü doğal bir sonuç olarak içerir. Kendi ıstırabımızın yaratıcısıyız, mutluluğumuzun kaynağı da olabiliriz – ama Tanrı, hakkımızda not tutup hak ettiğimizi verdiğinden değil, dünyayı, bu adaletin doğal düzenin bir parçası olacak şekilde ayarladığından.

Kötülük kendi ölçüsünde musibetini de getirir. Rousseau, *Emile*'in ikinci kitabında, lüzumu halinde çocukların nasıl cezalandırılması gerektiğini tartıştı. Cezanın, otoritenin isteğinin bir sonucu olarak deneyimlenmemesi gerektiğinde, esasına uygun olarak, kötülüğün ardından gelmesinde ısrar etti. Ona göre çocuklar, doğal kötülükleri zorunlu kabul ederler. Reddettikleri, diğer insanların onlara bir şeyleri dayatma girişimleridir. Bu girişimler daima keyfi

olarak deneyimlenecek, bu yüzden de –çocuğun kendi iyiliği için yapılsa bile– kötülük olarak kızılacaktır. Şekerlerin hepsinin bittiğinin söylenmesini hoş karşılayan çocuk, yemekten önce yiyemeyeceğinin söylenmesine isyan edecektir. Bu nedenle, cam kıran bir çocuk geceyi soğukta geçirmeli; yalan söyleyen bir çocuk, ona kimsenin inanmadığı bir dünyayı tatmalıdır. Rousseau eğitimin, kötü amel ile ıstırabın içsel olarak bağlantılı olduğu doğal dünyayı yansıtmasını istemiştir.

Bu kanaat, duygudaşlık gibi gelen şeyin kaynağı olabilirdi. Rousseau, diğer radikal düşünürlere, özellikle de toplumsal dünyanın en altında doğmuşlara göre, zenginlerin acılarını daha fazla önemsedi. Gerçekten de bunda ısrar etti. Bu, kısmen bir ayartma girişiminin parçası olabilir, ama Rousseau'nun itirazla karşılanması, onun diğerlerini ikna etmesinden daha olasıydı. Aristokrasinin kendi sahte ihtiyaçlarından mustarip olduğunu tekrar tekrar savunduğunda, onları ayartmaya çalıştığı şüphelidir. Bu onun tarzı değildi ve kendisine çok sayıda mürit bağlanmasını ummayacak kadar katıydı. Söylemek istediği sistematikti. Diğer kötülükler gibi servet biriktirmenin de beraberinde getirdiği maliyetler vardır. Zenginin, kendisini sıkıntı ve korku içinde yalıtarak diğerlerinin onun zenginliğinden hak talep edişlerini reddetmesi gerekir. Zevk aldığı lüksleri kaybetmenin acısı, onları keşfindeki zevkten çoktur. Her nesne, tatmin ettiği hoşnutsuzluk kaynaklarından daha hızlı bir şekilde yeni hoşnutsuzluk kaynakları yaratır. Rousseau'nun sahte ihtiyaçlar ve tüketicilik tahlili çok isabetlidir, ama vardığı sonuç siyasi olduğu kadar teolojiktir de. Doğru anlaşıldığında, kötülük ayartıcı bile değildir, çünkü evren öyle yapılandırılmıştır ki, ıstırap, gecenin gündüzü izlemesi gibi, kötülüğün ardından gelir.

Tabii ki, bunun tam karşıtı da doğrudur: Çoğu zaman, erdem doğrudan mutluluğa götürür. Ancak, bu, erdemin mutlulukla aynı şey olduğunu söyleyen stoacı iddiadan tümüyle farklıdır. Rousseau, stoacıları basit inkârcılar olarak küçümsedi. Kendi erdeminiz üzerine düşünmek, başka hiçbir avuntunuz olmayan bir Roma zindanında iyi bir tavsiye olabilir, ama buna zevkin en yüksek biçimi demek, tam anlamıyla bir kendini aldatıştır. Eğer teselli felsefesinin

sunabileceği bundan ibaretse, çoğu insanın imanı tercih etmesine şaşmamak gerek. Rousseau'nun iddiası tümüyle başkaydı: İyi olan eylemler, aynı zamanda en hoşnut edici ve –ahlâki değil, duyusal anlamda– hoşnut edici sonuçları da olan eylemlerdir. *Emile*'in sonlarına doğru Rousseau, yaşamı, çok zengin bir adam gibi düşünerek hayallere dalar. O, bu zenginliğe sahip olması halinde, onsuz zevk aldığı sade yaşamı hemen hemen aynen sürdüreceğine emindi. Rousseau işkence görmüş olabilir ama dünya zevklerinden el etek çekmiş bir münzevi değildi. *İtiraflar*, onunla ne yapacağını tam olarak pek bilemese de onun zevkten anladığını gösterir. Onun fantezisi göksel değil, dünyevi ödüllere ilişkindi: "Duyumlarım olmaksızın vasat biri olurdum." (Rousseau 3, 345) Rustik kulübeler daha neşelidir; basit giysi daha rahattır; kırda yenen öğle yemeği, şatafatlı bir Paris yemeğinden daha lezzetli olur. Onun demek istediğini anlamak için, damak zevkini paylaşmak gerekmez: Erdem ve mutluluk *nedensel* olarak ilişkilidir.

Bunu akılda tutarak, Rousseau'nun oldukça tuhaf gelen yazılarının kendine özgü niteliklerini anlayabiliriz. Buraya kadar kabataslak yansıtılan görüşlerini okuyanlar, onu çok neşeli bulur. Sırf tartışmanın hatırına, ahlâki kötülüklerin toplumsal ve siyasal alanda doğal kötülüklere yol açtığını varsayalım. Peki ya bizim elimizde olmayan hastalık ve ölüm? Rousseau'nun bu ikisi hakkındaki sözleri, sistematik olarak ele alınmalıdır. Sıklıkla, ölümün kendisinin kötü olmadığını belirtmiştir. Soylu vahşi, ölümden korkmaz; Spartalı analar ölüm karşısında yas tutmaz. (Rousseau 3, 40) Ona göre, sağlıklı insanlar özgürlük yitimini yaşamın yitirilmesinden daha büyük bir dehşet olarak görür. Sağlığın kendisi de doğanın bir parçasıdır ve uygarlık, beraberinde, sağaltamayacağı hastalıklar getirir. Rousseau'nun, tıbbın ve zamanının tıp uygulamalarının yol açtığı hastalıklar üzerinde sıkça yinelediği ısrarı, kısmen, XVIII. yüzyılın şarlatan hekimlerinin elinde kalmış kronik bir hastanın şikâyetleridir. Aynı zamanda da felsefi bir kanaatin ifadesidir: Doğal denilen kötülüklerin çoğu, mahvettiğimiz bir dünyanın parçalarıdır ve kontrol edilebilirler. *Emile*'in ilk cümlesi, Rousseau'nun tüm düşüncesini özetleyebilir:

Doğanın Yaratıcısının elinden çıktığında her şey iyidir; insanın elinde her şey bozulur.

Bu, bedenler için olduğu kadar ruhlar için de geçerli olmalıdır. *Emile* ve diğer yerlerdeki gıda ve duruş, egzersiz ve uyku tartışması da bunu izler. Rousseau'nun bunları ele alışı her zaman kısmen reçete kısmen de teodiseydi. Eğer doğanın talimatlarına uyarsak onun ne kadar iyi işlediğini görebiliriz. Ölümün kendisi doğanın bir parçasıdır. Ebediyen yaşamayacağımız olgusu, kanatlarımızın olmamasından ya da havada yaşamamamızdan daha kötü değildir. Yalnızca, kendi doğasına yabancılaşmış, bu yüzden de doğal zorunluluğu kabullenemeyen bir insanlık, ölümü kendisi için bir kötülük olarak görecektir.

Böylece, Rousseau'nun dünyasındaki her şey, Yaratılış'a tanıklık etmiştir. Tanrı ne yaptıysa iyiydi. Ancak, bozulma bir kez başladığında büyük bir hızla gerçekleşir. Tekvin'deki felaket, bir an meselesi gibi görünür. Yasak meyveyi yemekle Tufan'a yol açacak kadar büyük günahlar arasında yüzyıllar geçse de anlatımları birkaç sayfayı geçmez. Rousseau'nun Düşüş'ünde de bozgun hızlı, hasar da büyük olasılıkla giderilemez boyuttadır. İkinci *Discours*, sürekli karanlık olarak algılandı. Voltaire ondan, Rousseau'nun "insanlığa karşı yeni eseri" diye söz ederken diğerleri, Rousseau'nun teşhis ettiği uygarlık denilen hastalık için bir reçete talep etti. Rousseau'nun cevabı iç karartıcıydı: Ölen hastaya doktor çağrılmaz. Rousseau teşhisi koyduğunda bir tedavi olanağı göremiyordu. Eseri, doğal hale açık bir özlemi yansıtsa da böyle bir duruma dönüşü, Eden'e dönüş kadar imkânsız görüyordu. Yitirilen masumiyet geri kazanılamazdı. *Emile*'de, ikinci *Discours*'un yalıtılmış vahşisine yeni bir şans verilmişti. Rousseau, bu kez onun kendi başına bırakılmaması için özen gösterdi. *Discours*'un anlattığı süreci bozmak için bir eğitim tasarladı. Doğanın istediği gibi yetiştirilen bir çocuk, uygarlığın kötülüklerine karşı dayanıksız olmayacaktı ve daha iyi bir uygarlığın inşasında rol oynayabilirdi.

Rousseau için *Emile* en parlak eseriydi ve onu okumak, Fransız Devrimi dışında Kant'ın alışılmış usulünü bozan tek olaydı. Şimdi,

bunun niye olduğunu anlayabiliyoruz. Kayra artık olağanüstü bir oluş değil, bir doğal yasa meselesiydi. *Emile*, ahlâki kötülüğe neden olan aynı doğal sürecin onu sağaltmak için kullanılabileceğini savunuyordu. Hedefin bizi doğal duruma geri götürmek değil, daha iyi bir şey ortaya koymak olduğuna dikkat etmek önemlidir. Emile, uygar toplumun onu vahşi bulacağı kadar az bir akademik öğrenimle kırsal alanda yetiştirilmelidir. Ancak, on sekizinde, akıl çağına geldiğinde yalnızca özgürlük ve kendine saygıda eşsiz olmakla kalmayacak, bir filozof da olmuş olacaktır. (Rousseau 3, 458) *Emile*, sıradan her delikanlının Aydınlanma rüyasını gerçekleştirebileceğinin kanıtıdır. Özgürlük, akıl ve cinsellik, kötülüğü Yaratılış'a sokan hataların kaynağıydı. Doğru düzgün idare edildiklerinde, yalnızca bu nitelikler, doğal durumda olası olandan çok daha soylu insanlar oluşturmak için biçimlendirilebilirler.

Özellikle önemli olan, kurtuluşun, tam da bizi mahva götüren süreçle gerçekleşeceği fikriydi. Çünkü doğal melekelerimizin bizi yalnızca bir mucizenin kurtarabileceği felakete götürmesine izin veren bir Tanrı, bize kendi hasarımızı onarma araçlarını veren bir Tanrı kadar iyi değildir. Gerçekten de Rousseau bir adım ileri gitti. Yaratılış'ın iyiliğini, onun en zorlu örneklerinin iyiliğini kanıtlayarak göstermek istedi. Hıristiyanlığın felaketten sorumlu tuttuğu şeyler –cinsel arzu ve bilgi isteği– felaketten kurtulmak için kullanılabilirdi. Böylece, Tanrı suçlanmadığı gibi, bize, bozulmaya sebep olduğu doğallıkla bozulmanın üstesinden gelebileceğimiz araçları verdiği için ona övgüde bulunulacaktır. Böylelikle bunlar, onlarsız olacağımızdan daha sağlam ve derin bir erdemliliğe götürürler.

Yalnızca kendini bilmek bizi kurtarabilir, ama bu bilgiye ulaşmak böylesine önemli olduğu kadar zordur da. Bu belki de, Rousseau'nun çalışması boyunca ifadesini bulan tek açık yargıdır. Kendini bilmek zordur, çünkü bizler kendini aldatma ustalarıyız; önemlidir, çünkü kendimizi diğerlerinin gözünden görmek, yabancılaşma ve boşluk duygusunu süreklileştirir. İnsanlığın bir tür olarak bilgisi bize, insan doğasındaki öze ilişkin olanı değiştirilmiş olandan ayırt etmeyi öğretir. Bireyler olarak kendimize ilişkin bilgimiz bi-

ze, gerçek ihtiyaçlarımızı tüm erdemlilik çabalarımızı gölgeleyen sahte ihtiyaçlardan ayırt etmeyi öğretir. Rousseau Aydınlanma'ya karşı durmayı değil, ona sağlam bir zemin sunmayı amaçladı. Kant'ın da gördüğü gibi, Rousseau'nun hedefi, modern bir vahşi değil, kendi başına düşünebilen bir insan ortaya çıkarmaktı. Eğitim çoğunlukla, bir kimsenin başarılarını gösterme ya da diğerlerinin beklentilerini karşılama arzuları yaratarak sürüp gider. Ancak, kendini bilmeye götürecek bilginin, çocuğun yavaş yavaş geliştirdiği gerçek ihtiyaçlarından çıkması gerekir. Emile, on iki yaşına gelene kadar okumamalıdır. Onun kültürle yavaş yavaş tanıştırılması, kısmen, Rousseau'nun çocuk gelişimine ilişkin gözlemine dayanıyordu. En azından deneysel gözlem kadar önemli olan, ikinci *Discours*'da açımlanan, insanlığın bir tür olarak evrimi teorisiydi. Kültür ve cinsellik aynı anda doğmuştu ve her biri, gücünün büyük kısmını diğerinden alıyordu. İnsanlar bedenlere ruh, biyolojiye fikirler yükler ki, bu da tehlikenin yanı sıra kurtuluş için potansiyel oluşturur. Diğer vahşinin dikkatini cezbetmek için şarkı ve dansı icat ettiğimiz andan itibaren, kültür ve cinsellik birleşip hâlâ kurtulamadığımız yabancılaşma ve boşluk döngülerini yarattı. Eğitimci, bunların ikisini de dikkatlice ele alarak doğal bir dürtüyü ideal bir erotik nesne arayışına çevirebilir. Bu, idealin kendisine –değer verebileceğimiz her türlü insani çabanın kaynağına– bir aşk doğurur.

Rousseau daha da ileri gitti. Eğer doğru düzgün kullanılırsa, cinsel arzu, kişisel çıkar ile ahlâk arasındaki, diğer düşünürlerin nafile bir çabayla aradıkları bağlantı olabilirdi. Peki, sivil toplumun üyelerini birbirine bağlayan neydi? Hobbes'un araççı toplumsal sözleşmesi pek yeterli değildi; Aydınlanma'nın bizim doğal olarak toplumsal olduğumuz iddiası ise çok fazla varsayıma dayanır. Oysa biz onların tahayyül ettiğinin aksine, ne çok vahşiyiz ne de çok iyilikseveriz. Ancak, kendi çıkarınızla diğerininkinin çakıştığı bir eylem vardır. Bu, erotik aşktır. Eğer olması gerektiği gibi yapılırsa, insan arzuları arasındaki çatışkı da tam o zaman ortadan kalkar.

Böylece, erkek ile kadın arasındaki aşk, Rousseau'nun, uygarlığın ürettiği tüm kötülüklerin üstesinden gelecek bir toplumu üzerine kuracağı dayanaktır. Bu aşkın arayışında Emile, tüm sanat ve bi-

limlerin insanın kalbi ve ruhu hakkında öğretebileceklerini öğrenmelidir. Bu aşkın bulunmasında, sanat ve bilimin tüm yıkıcı gücünün üstesinden gelinir. Bu temalar, kurtuluşumuz için kiliseye gerek olduğunu reddeden "Savoylu Papazın İtikatı"ndan hemen sonra işlenir. Emile'e, rahmet yerine aşk sunulur ve bu aşk da herhangi bir aşk değildir: Kurtuluşu Sophia'nın aşkında bulur, daha azına da razı gelmeyecektir. Atlanmış olma ihtimaline karşı Rousseau, Emile'in aşkının adının tesadüfi olmadığına dikkat çekiyordu. Kilise yetkililerinin buna itirazları olmasına pek şaşmamalı.[8]

Her kurtuluş görüsünde bir *kiç* anı olabilir. Rousseau'nunkini bundan koruyan ise, Kant'ın Newtoncı olarak nitelediği unsürlardır. *Emile,* türleri iç içe sokmuştur, çünkü o yalnızca bir roman değildir. Ayrıca, bir talimatnamedir de. Melekelerimizin doğru kullanımı için talimatların yanı sıra, uzun ve kontrollü bir deneyin de tarifini verir. (XVIII. yüzyıl kimyasının laboratuvar deneylerinden çok, akılcı tahlil dediği şeye dayandığını düşünürsek, *Emile*'in bir düşünce deneyimi olduğu olgusu daha az önemli görünür.) Rousseau, Emile'in sıradan zekâ ve yeteneklere sahip vasat bir delikanlı olmasında ısrar etti. Emile bir icat olabilir ama özel bir icat değildir. Bu vakada geçerli olan her şey, geçerli değişiklikler yapılmış olarak diğerlerinde de geçerli olacaktır. *Emile* olmaksızın, ikinci *Discours*'daki Düşüş, Tekvin'deki kadar mitik ve geri dönülemez olurdu. *Emile* ile düzen dünyasına gireriz. Kurtuluşun koşullarını ayarlamak zor olabilir, ama bütünüyle sıradandırlar. Kötülüğün üstesinden gelmek hemen hemen banaldir.

Eserin Newtoncı görünmüş olması gereken diğer bir özelliği de onun, şimdiye kadar ayrı tutulan süreçler arasında kurduğu nedensel ilişkiydi. Newton'ın görünürde ayrı olan olguları tek bir düzen içinde birleştirmesi gibi, Rousseau da hiç kimsenin bağlantılandırmamış olduğu davranışları ilişkilendirdi. Bakıcısının anlamsız sözlerini dinlemek zorunda kalan çocuk, tiranların halkı aldatmak için

8. Tabii ki, Rousseau'nun aşk açıklaması, Emile'in aksine, Sophie'nin önemli olan gerçek şeylerle değil de görünümlerle uğraşması gerektiği iddiasıyla bozulur. Kitabın, Sophie'nin ismine yakışır şekilde Emile'inki gibi bir eğitim aldığı bir versiyonunu tasavvur etmek kolaydır. Böyle bir açıklama hem daha az cinsiyetçi hem de budalaca olurdu, ama tüm bunlar başka bir vesileyle gösterilecektir.

kullandıkları tüm saçmalıkları yutmaya hazırlanır. Bakıcısının ona okuduğu fabllar, ruhunu dalkavukluk etmeye hazırlar ve onun gelecekte maniple edilmesini garantiler. İki yüzyıllık sosyal psikoloji, bizim artık bu tür bağlantılar karşısında şaşırmamamızı temin eder ve Rousseau'nun kurduğu bağlantılardan herhangi birine karşı koyabiliriz. *Emile*, kendi zamanında bir ilkti. Orada, çocuk yetiştirme ile siyasi yaşamın ayrıntıları arasında kurulan ilişkiler, Newton'ın yersel ve göksel hareketin aynı yasalarla açıklanabileceğine ilişkin keşfinden daha az şaşırtıcı değildi.

İşte, Kant'ın benzeşimini içeren 1765 tarihli notu:

> Newton, daha öncesinde düzensizlik ve birbirlerine uymayan unsurların karışımının hüküm sürdüğü yerde, muhteşem basitlikte birleşmiş düzen ve düzenliliği ilk gören oldu. O zamandan bu yana kuyrukluyıldızlar geometrik yörüngelerde hareket ediyor. Rousseau, insanların girdiği değişik hallerde, insanın derinde gizlenen doğasını ilk keşfeden ve İnayet'i haklı çıkaran gizli yasaları ilk gözlemleyendi. Öncesinde, Alfonso ve Manicilerin itirazları geçerliydi. Newton ve Rousseau'dan sonra, Tanrı haklı çıkarılır ve Pope'un tezi artık doğrudur. (Kant 2, 58.12)

Rousseau'nun açıklaması, Alfonso'nun itirazlarına nasıl cevap verdi? Yüzyılın başlarında Leibniz, sabrı salık vermek için Alfonso'yu kullanmıştı, ancak, sabır tükeniyordu. Newton, doğal düzenin olası en iyi düzen olduğunu göstermişti, ama ya ahlâki düzen? Leibniz *Théodicée*'yi yazdığında, ikisi öylesine açık bir şekilde bağlantılı göründü ki, birindeki ilerleme kanıtı diğerindeki ilerleme umudunu besleyebiliyordu. Bilim, ortaçağ öğreniminin hayal bile edemeyeceği nedensel bağlantılar kurmuştu. Bu da bilimin ahlâki ve doğal kötülükler arasındaki ilişkileri açıklayabileceğini ummak için güçlü bir neden oluşturuyordu. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde, insanlar daha fazla kanıt ihtiyacı hissetmeye başladı. Ahlâki düzenin ilkesel olarak fiziksel düzen kadar anlaşılabilir olduğunu söylemek artık yeterli gelmiyordu. Birinin bunu, ayrıntılı olarak göstermesi gerekiyordu. Rousseau, İnayet'i, işlediğini göstererek savundu. İyi bir dünyada kötülük, bir dizi doğal, anlaşılabilir ama kaçınılabilir

(böylece özgür) süreçlerle ortaya çıktı. Aynı doğal, anlaşılabilir ama kaçınılabilir (böylece özgür) süreçleri uyarlayarak, kötülüğün üstesinden gelinebilirdi.

Rousseau'nun psikolojisi, Kant'a gökten bir nimet gibi göründü. Çünkü, büyük bilimsel devrimlerden beri ilerici düşünürler, Tanrının sıkça insanların işlerine müdahale etmesini gerektiren klasik özel İnayet kavramlarını terk etmeye başlamışlardı. Çoğu, yaratan gücün müdahalesini gerektirmeyecek şekilde yasa ve düzenle idare olunan bir evrenin harikalığına övgüde bulunan bir kavrayışa yönelmişti. Genel İnayet, Tanrının yüceliği fikrine daha uygun ve bilimin artan keşifleriyle daha tutarlı görülüyordu. Bir program olarak, yaygın bir şekilde kabul görüyordu, ama Rousseau, genel İnayet'in gerçekte nasıl işleyebileceğine ilişkin bir açıklama önerdi. Onun ahlâk psikolojisi, doğal ve ahlâki kötülükler arasındaki ayrımları ortadan kaldırmadı, onları doğaya eklemledi. Her günahın kendi cezasını doğal olarak barındırdığı yerde, ceza bir kötülük değil, bir uyarı olarak görülebilir. Bu nedenle Rousseau, açıklamasını Leibniz'e bir alternatif değil, onun üzerine bir ilerleme olarak görebilirdi. Rousseau'nun sisteminde de, adil oldukları gibi yararları da açık olduğundan, doğal kötülükteki kötülük gerçekte ortadan kalkar. Soğuk hava yaramaz çocuklara, onlara baskı yapmadan, cam kırmamalarını öğretir. Hazımsızlık, Parisli zevk düşkünlerine, vaaz vermeksizin, ziyafetlerinin ne kadar aptalca olduğunu gösterir. Acı, daha önceki tüm teodiselerin arzulayabileceği kadar inayettendir. Gerçekten de pekâlâ öyle olabilir. Rousseau'nun açıklaması acıyı, daha önceki teologların düşlediklerinden daha incelikli ve muazzam bir doğal düzenin parçası olarak alır.

Bu, felsefe tarihinde çarpıcı bir andır. Tümüyle farklı görülmeye başlanan iki kötülük sorunu birbirine bağlanmıştı. Özgür akılsal varlıkların niye ahlâka aykırı tercihler yaptığı sorunu, çözmek için geliştirildiği sorunla tüm bağlantılarından kopuk olarak bugün hâlâ ahlâkbilimini ve ahlâk psikolojisini meşgul etmektedir. Rousseau, Augustinus tarafından ortada bırakılmış olan soruna bir çözüm bulma ihtiyacındaydı: Özgür istenç, doğal ıstıraba neden olan ahlâki kötülüklere *nasıl* götürebilir? Buna bir cevap yoksa, teodisenin da-

yandığı insan özgürlüğüne başvuruda duraksanmalıdır. Rousseau'nun cevabı, teorik ve pratik açıdan birçok yönde çalışmanın temelini attı ve ahlâkbilimde ve siyasi teoride, pedagojide ve psikolojide gelişme hatları açtı. Felsefedeki ilerleme, çok eski bir geleneğin unsurları aracılığıyla gerçekleşti. Rousseau'nun açıklamasının, başladığı soruları cevapladığı çok açık değildir.

Ondan önce, benzer yönlerde ipuçları olsa da kötülük sorununun modern biçimini Rousseau'nun çalışması oluşturdu. Bu eser, ahlâki kötülük sorununa ve onun tarihsel ve psikolojik nedenlerine odaklanırken, bu geleneksel sorunla ilgilenenlere fazla bir şey sunmadı. Depremler hakkında gerçekten söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Rousseau'nun Lizbon hakkındaki tartışması çok zayıftı. Onun, İnayet'e ilişkin sarih tartışmaları iki mesaj çıkarmamıza olanak sağlar: Sorumlu olduğumuz kötülükler için endişe duymalıyız, gerisini Tanrı halledecektir. Mesajın ilk yarısı moderndir. Rousseau, sorumlu olduğumuz kötülüklerin sayısını artırarak bunu iyice pekiştirdi. Bunu yaparken geleneksel deistleri rahatsız edecekti. Çünkü onun anlayışına göre Yaratılış öylesine mükemmeldir ki, Yaradan'ın gereksiz olması mümkündür. Tanrı iyilikseverdir ama bizim O'na ihtiyacımız yoktur. Rousseau, bu noktada da Newton'a yakındı. İkisi de Tanrının düzeninin kusursuz olduğunu göstererek O'nun büyüklüğünü göstermek istiyordu. İkisi de sonunda öylesine kusursuz bir düzeni tarif ettiler ki, neredeyse kendi başına işleyebilirdi.

Voltaire, ileride göreceğimiz gibi, Tanrıya hâlâ öfkeliydi. Bu, onunla Tanrı arasında, Rousseau'nunkinden daha fazla bağlantı yaratır. Soylu vahşi, Tanrıya Emile kadar az ihtiyaç duyar. Bunun yerine ikisi de mükemmel öğretmene ihtiyaç duyar – ki *Emile*'in yazarı, bağışlanabilir bir karışıklıkla, sıklıkla Jean-Jacques ile karıştırır. Öğretmenin işlevi, Emile'e dünyayı öğretmek değil, onun için dünyayı kontrol altına almaktır. Pedagoji olarak *Emile*'e zaman zaman ahlâk temelinde saldırıldı. Çocuk doğal olarak yetiştirilmelidir, ama çevresi tümüyle yapaydır. Özgür olması için eğitilmelidir, ama öğretmeni onun her deneyimini maniple eder. Bu saldırılar, Emile'in çevresindeki doğal olmayan unsurların anlamını kaçırır. Rousseau'ya kötü niyet sebebiyle kusur bulunamaz. *Emile*, *Summerhill*

değildir. Emile'in dünyası, liberal eğitimcileri vicdanen tereddüt ettiren güvenlik ya da konfor nedeniyle kontrol edilmez. Orada Rousseau fazlasıyla rahattır. *Onun derdi, çocuğa asla zarar vermeyecek bir dünya yaratmak değil, ona daima anlamlı gelecek bir dünya yaratmaktır.* Orada, eylem ve ödül, ahlâkî kötülük ve onun doğal sonuçları arasındaki bağlantılar daima açıktır. Öğretmen tüm kısıtlamaların doğal zorunluluk görünümünde olması için bu dünyayı maniple etmelidir. Kötü sonuçlar hiçbir zaman ortadan kalkmayacak ya da keyfi ceza olarak görünmeyecekler. Bunlar tam da olmaları gerektiği gibidir – olağan nedenlerin doğal sonuçlarıdır.

Öğretmenin işi, İnayet'in hatalarını düzeltmektir. Emile daima deneyimle öğrenmelidir. O, geometriyi teoremleri kanıtlayarak değil, ağaçtaki kirazlara erişmek için merdivenin hangi açıyla yerleştirilmesi gerektiğini hesaplayarak çalışır. Astronomiyi, ders dinleyerek değil, ormanda kaybolup evinin yolunu yıldızlarla bularak öğrenir. Öğrenmesi gereken en önemli ders, erdem ve mutluluğun esas itibariyle bağlantılı olduğudur. Böyle derslerin kimileri kolaydır. Rousseau, çocuğa lüksün kötülükleri üzerine nutuk çekmeyecektir. Ona göre, çocuğun duyularına başvurmak yeterlidir: Her sağlıklı çocuk, kır yiyeceklerini, tıkış tıkış bir Paris ziyafetine yeğleyecektir. Peki, bağlantılar belirsiz olduğunda; mutluluk ve erdem, ıstırap ve kötülük arasındaki bağlantının erişilmez olduğu yerde ne yapmalı? Orada öğretmen devreye girer – ama sözcüklerle değil, eylemlerle. Onun işi, bu bağlantıları tarif etmek değil, yalnızca İnayet'in faaliyetlerinin altını çizmektir. Ve eğer gerekliyse bunlara daima bir katkıda bulunabilir. Newton'ın Tanrısı gibi, öğretmenin de sık sık müdahale etmesi gerekmez. Ancak, doğa asla tümüyle onsuz yapabilecek kadar iyi tasarlanmış değildir.

Rousseau sıkça tutarsızlıkla suçlanır ve eserinin birbirleriyle anlaşmazlık içindeki yorumlarının sayısı, bu suçlamayı destekler görünebilir. Voltaire'den Judith Shklar'e kadar kimi okurlar, burada vurgulanan umut dolu notlar yerine onun birçok eserinde bulunan karanlık ve kasvetli tonu vurgulamıştır. Rousseau'nun, çözümlerinin yaşama geçirilebilir olup olmadığına ilişkin *ruh hallerinin* değişken olduğuna kuşku yok. Onun bu kadar açıkça gördüğü sorun-

larla karşı karşıya kalan daha istikrarlı bir kişi bile iki parçaya bölünebilirdi ve Rousseau felsefe tarihindeki en çok azap çekmiş kimse olabilirdi. Ancak, onun metinlerinde Kant ve Cassirer gibi okurların ilham aldığı daha umut dolu fikir silsilesi mevcuttu. Kötülük sorununun, çözümüne bir anahtar olabilecek şekilde formüle edilebileceği fikri, yalnızca yukarıda kabaca verilen tür ve bireysel gelişme arasındaki ilişkilerce desteklenmekle kalmaz. Ayrıca, Rousseau'nun bitip tükenmek bilmez siyasal çözüm arayışınca da altı çizilir. Bu çözümler, genel *Toplumsal Sözleşme* teorisinden Polonya ve Korsika'nın yeni siyasal düzen arayışına yardım etmeye yönelik özel girişimlere kadar uzanır. Rousseau, eğitim ve siyaset aracılığıyla şimdi doğal görünen çoğu şeyi yeniden şekillendirebileceğimizi düşünüyordu. Burada ortaya konulan hakiki doğa, çoğunlukla olması gerektiği gibidir. Ara sıra devreye giren pedagojik rehberliğin, sizin ona olan inancınızı tehdit etmeye yeterli olmadığı kesindir.

C. BÖLÜNMÜŞ BİLGELİK: IMMANUEL KANT

Patlama için tüm unsurlar bir araya getirilmişti. Kant bu patlamayı engellemeye mi çalıştı, yoksa kibriti mi hazırladı? Onun çalışmasının nasıl her iki itkiyi de beslediğini görmek için, onun arka planını inceden inceye işlememiz gerekir. Leibniz, Alfonso'yu Tanrının mükemmelliğine inancın karşısında bir tehdit olmaktan çıkarıp, iyi huylu bir ahmak değilse bile, düşüncesiz birine dönüştürerek bir tehlikeyi savuşturmak için kullandı. Kant'ın ellerinde Alfonso bir kez daha tehdit haline geldi. Tüm bilimler dünyayı anlaşılabilir kılmayı hedefliyordu. Diğer bilimlerden ayrı, hatta belki onların kraliçesi olduğu kadarıyla felsefe, anlaşılabilirlik olasılığının kendisini korumak zorundaydı. Rousseau da bunu yapmaya çalıştı ama bunun maliyeti ağırdı.

İlkini zaten gördük: Tanrının dünyadaki rolü azalmaktadır. Rousseau'nun İnayet anlayışında Tanrı tümüyle namevcut değildi, ama daha çok, bir gölge gibiydi. Kötülüğün sorumluluğu insana ne kadar çok yüklenirse, Tanrınınki de o kadar azalır. İnsanlığın gücü-

nü artırmak, tam da Rousseau'nun niyetlendiği şeydi. Rousseau'nun başarısı, Leibniz'inkini bile aşarak, planladığından daha büyük oldu. Leibniz, seçimlerini ebedi biçimler yoluyla kısıtlayarak Tanrıyı temize çıkardı. Hegel'in ifade ettiği gibi, sonuç, kimseyi gerçek anlamda rahatsız etmeyecek derecede bir peri masalı kıvamındaydı. (Hegel 7, 3:340) Rousseau, odak noktamızı ahlâki kötülüğe kaydırıp Tanrının bize onu kontrol etmek için akıl verdiğini savunarak Tanrıyı temize çıkardı. Alfonso'ya verilen en akılcı karşılık, Tanrının sorumlu olmadığı bir dünya görüsü olduktan sonra Alfonso'nun kendisi gözden kayboldu. Onun soruları fazla ılımlı, Tanrıya meydan okuyuşu ise fazla nazikti. Geç Aydınlanma'nın ikonu, tümüyle başka bir figürdü.

Prometheus, tanrılardan tavsiyesini dinlemelerini rica etmedi. Onlara tümüyle karşı geldi, ateşlerini çaldı ve insanlığa ışık getirdi. Tanrılar pek ateşi verme niyetinde değillerdi, o da onları bekleme niyetinde değildi. Hans Blumenberg'in *Arbeit am Mythos* adlı çalışmasında verilen XVIII. ve XIX. yüzyıl düşüncesindeki Prometheus tartışması öylesine iyi ki, eserdeki örtük bir sonucu çıkarmak dışında, ona eklemede bulunmaya çalışmayacağım. Goethe'nin "Prometheus" şiiri, *nihilizm* sözcüğünü icat eden XVIII. yüzyıl tartışmasını, Panteizm İhtilafı'nı ateşledi.[9] İşte onun can alıcı dizeleri:

Ben bir çocukken,
Yolumu bilmezken
Delalete sapmış gözlerimi çevirdim
Güneşe doğru, sanki yukarıda
Ağıtımı duyacak bir kulak vardı,
Benimki gibi bir kalp
Mazlumlara merhamet edecek.

Kim yardım etti bana
Titanların küstahlıklarına karşı
Kim kurtardı beni ölümden, kölelikten?
Tüm bunları kendi başına yapmadın mı,
Kutsal ışıldayan kalp?
Ve genç ve iyi, ışıldadın

9. *Pantheismusstreit*'in tartışması için, bkz. Beiser, Neiman.

İhanet ettin, kurtardığı için teşekkürlerle
Yukarıda uyuyana?

Seni saydım? Ne için?
Acısını dindirdin mi hiç
Ezilenlerin?
Ürkmüşlerin gözyaşını sildin mi hiç?
Erkekliğe eriştirilmedim mi
Her şeye kadir Zamanla
Ve ebedi kaderle,
Benim efendilerim ve seninkilerle?

Hiç aklınıza geldi mi
Yaşamdan nefret edeceğim
Ve çöle uçacağım
Çiçek açmış rüyalarımın
Hepsi de olgunlaşmadığı için?

Burada oturup insan şekillendiriyorum
Kendi suretimde
Benim gibi bir ırk
Acı çekecek, ağlayacak
Keyiflenip coşacak
Ve size karşı duracak
Tıpkı benim gibi.
(Goethe, Kaufmann'da)

Pantheismusstreit, Lessing bu şiiri duyup kendi Spinozacı görüşlerine uyduğunu ilan ettiğinde başladı. Ancak, Spinoza bir pagan değil, panteistti. Peki, bu şiirde ikisinde ortak olan ne olabilirdi? Bu, İnayet'in inkârı olmalı. Spinoza ve Prometheus'un dünyalarında Tanrının niyetleri bizden gizlenmez; bizimle ilgili niyeti yoktur. Goethe'nin Alman felsefesinin gidişatındaki etkisini vurgulayan Blumenberg için, onun "temel fikri, insanla ilgilenmiş olsaydı, Tanrının dünyayı farklı düzenlemek zorunda kalacağıydı". (Blumenberg 3, 556)

Tabii ki, Rousseau aksini savunuyordu. Ancak, *Emile*'de öğretmenin rolünün büyüklüğü, sisteminde onu bozacak kusuru ortaya

koyuyordu. Eğer doğal dünya mutluluk ile erdemi rutin bir şekilde bağlantılandırıyorsa, arızi bir depremi dikkate almayabiliriz. Ancak, insan doğasının iyiliğini ortaya çıkarması beklenen doğal eğitim, *sürekli* müdahale gerektiriyorsa, bağlantılar nasıl iyi olabilir? Rousseau, asli doğal durumda, bağlantıların daha dolaysız olduğunu söyleyerek itiraz edebilirdi. Öğretmenin bin bir türlü manipülasyonla uğraşması gerekir, çünkü bozulmuş bir dünyada yaşarız. Emile'in bu dünyadan yalıtılması asla bütünsel olamaz. Doğal düzeni yok etmiş ve öğretmenin onu yeniden inşa etmek için çalışması gerektiği bir toplumda doğmuştur. Ancak, yapılması gereken bu denli kapsamlıysa, bir çocuğun kurtuluş umudu bile kuşkulu görünür ve tüm eski sorular yeni biçimlerde tekrar ortaya çıkar. Belki de Tanrı, ahlâki düzeni şeffaf olan bir dünya yaratmıştır ve bu dünyanın kusurları da bizim eserimizdir. İyi ama bu düzen niye bu kadar kırılgandır? Ya biz ya da bu dünya daha az kırılgan yaratılmalıydı: Bizim, ahlâki çöküşe karşı ya da dünyanın bundan zarar görmeye karşı daha dayanıklı olması gerekirdi. Oldukları haliyle insanlar ve doğal dünya pek birbirlerine uygun yaratılmamış gibi görünüyor.

Böyle olmadıkları sonucuna varmak kolay. Bu durumda amaç, Yaratılış'tan tümüyle dışlanır, insanlarda bulur yerini. Evren, insanın amaçlarına karşı yalnızca ilgisiz değildir, onlara karşı etkin direnç de gösterir. İnsan, Spinozacı olmayı deneyebilir ve amacı tümüyle dışlayabilir de. Ancak, Spinozacılığa yalnızca Ortodoksluk tarafından aforoz edildiği için değil, Prometheus'un sıradan deneyimin sezgilerini daha iyi yakaladığı için de karşı duruldu. Bizler ışığı ve sıcaklığı ve onlardan çıkan şeyleri ararız. Bunlara ulaşmak için de manevra ya da güç kullanmaya zorlanırız ve doğal dünyadan zorla koparıp alacak kadar şanslı olduğumuz her ilerlemenin bedelini de çoğunlukla ağır bir şekilde öderiz. Eğer birkaçımız yaşamlarımızın yansısını, Spinoza'nın, kendi amaçlarımızın yalnızca zahiri olduğu dünya görüsünde bulsak bile, çok daha azımız gerçek paganizme sarılacaktır. Böylece, modern ikicilik etkileyici gelir: Günlük yaşamda irili ufaklı deneyimlediğimiz doğanın direnci, öfkeli insanbiçimci tanrıların işi değil, yalnızca evrenin nedensiz yapısının parçasıdır. Doğal kötülükler ne alçakça bir şeyin adil ceza-

sı ne de kahramanca bir şeyin adil olmayan cezasıdır, yalnızca insanlığın koşulunun çerçevesidir. Bu koşul, ölümlülük ve hatta daha genel olarak sonlulukla belirlenir. Sınırlı olmak, bizim özelliğimizdir. Eğer sonluluk ceza değilse, günahın kanıtı da değildir. Tam anlamıyla bir *yoksunluk* değildir; hatta bir vasıf bile olmayabilir. Bizim amaçlarımız vardır; dünyanın yoktur. Bunların ikisi de bir diğerinin doğası için gerekli bir şeyi oluşturur ve ikisinin de hiçbir anlamı yoktur.

Böylece, kötülük sorunu *yapısal olarak* çözümlenemez oldu. Bunlar, Kant tarafından açık bir şekilde halledilmiş varsayımlardır. Onun tarif ettiği gibi, kötülük sorunu, mutluluk ve erdem arasında ya da tam tersine, doğal ve ahlâki kötülük arasında sistematik bir bağlantıyı varsayar. Ancak, dünya hiç de böyle bir bağlantıya işaret etmez görünüyor. Erdem, insan aklının, Kant'ın amaç melekesi olarak tanımladığı etki alanıdır. Mutluluk, doğal dünyadaki olaylara dayanır. Akıl ile doğa arasındaki farklılık, Kant'a göre, dünyanın üzerinde döndüğü farklılıktır. Biri, olması gerekenle; diğeri ise olanla ilgili bir meseledir. Her birinin kendi gerekleri vardır ve hiçbir şey onları ayırt etmeyi öğrenmek kadar önemli değildir. Gerçekliği tanımak ve onu değiştirmeyi istemek bütünüyle farklı faaliyetlerdir. Hem bilgelik hem de erdem bunları ayrı tutmaya dayanır, ama tüm umutlarımız onları birleştirmeye yöneltilir. İster anlayarak, ister değiştirerek dünyayı anlamlı kılmaya çalışalım, bir Mutlak fikriyle –bir bütün olarak, insan aklı için anlaşılabilir olacak bir dünya anlayışıyla– yönlendiririliriz. Eğer dünya anlaşılabilir olsaydı, olması gerektiği gibi olurdu. Eğer olması gerektiği gibi olsaydı, ne teorik ne de pratik açıdan artık hiçbir talebimiz olmazdı. Bizim amaçlarımıza uygun yaratılmış bir dünya, olası dünyaların en iyisi olurdu. Onun hakkında bir soru bile soramazdık.

Kant için, bu varsayımlar dizisi ne aptalcaydı ne de abes. Ne de farklı olabilecek türümüzün psikolojik bir ihtiyacını ifade ediyordu. Bu, onun, dünyayı anlamlandırmaya yönelik her girişimde varsayılan bir akıl ihtiyacı dediği şeyi temsil ediyordu. Ancak, bu, asla karşılanamayacak bir ihtiyaçtır: *Olan* ile *olması gereken* arasındaki boşluk, rastlantısal değil, sistematiktir. Bizi sürekli, parçalara ayrılmış bırakacak bir boşluktur.

Immanuel Kant bu kitapta şimdiye dek geçti ve sonuna kadar da bizi bırakmayacak. Modern felsefeye ilişkin her anlatı, ona merkezi bir önem atfedecektir. Benimki ilk olarak, onun, kötülük sorunu uğraşısıyla başlamak zorunda. Çünkü, onun da yazdığı gibi, bizzat aklın doğasının dayatmış olabilmesi ve cevaplamasının da aklın tüm gücünü aşması, bu soruların paradigmatiği gibi görünür. Kant'ın Rousseau hakkındaki coşku dolu notları ve depremler üzerine yazdığı denemeleri onun erken, Eleştiri-öncesi çalışmasına aittir. Kant'ın entelektüel yaşamı, olgun, Eleştirel çalışmasının zayıflattığı Leibnizci görüşlerle başladı. Onun erken dönem görüşlerinin izleri, daha sonraki metinlerinde yer bulur. İyi bakan gözler, onları şaşırtıcı yerlerde bulabilirler. "Metafiziksel Tümdengelim"de verdiği –Eleştirel Felsefe'deki belki bir zayıf nokta– sebep-sonuç ilişkisi örneği, doğrudan kötülük sorununun klasik tartışmalarından gelir. *Eğer mükemmel adalet varsa, iflah olmaz kötüler cezalandırılır.* (A73/B99) Bu, Kant'ın sisteminde, yeter neden ilkesi olan ilkeyi göstermede kullanılan örnektir. Ancak, Kant'ın örnekleri genellikle sorunsaldır; akademisyenler bunu, daha sonraki çalışmaların ilgisizliğe mahkûm ettiği eski takıntılarının bir kalıntısı olarak görebildi. Böylesi imalar bir yana, Kant'ın en önemli keşfi, bizim zorunlu olarak cahil olduğumuza ilişkindir. Tanrı ve O'nun amaçları, doğa ve Yaratılış'ın anlamı hakkındaki sorular, böylece kötülük sorunu üzerine düşünme malzemelerinin hepsi sınır ötesindedir. Bunları cevaplama isteği, insan aklının tüm sınırlarını aşma isteğidir. Ve bu sınırları aşma isteği de Tanrı olma isteğine rahatsızlık verecek derecede yakındır.

Görünümler ender olarak tümüyle aldatıcıdır. Tanrının yerine geçmeye çalışmama uyarısı, Kant'ın Eleştirel Felsefesi'nin verdiği mesajın tam anlamıyla yarısıdır. Onun bu sorular hakkındaki düşüncesi, tabii ki, 1765'teki coşkun notundan 1800'de kaleme aldığı son denemesindeki üstü kapalı umutsuzluğuna doğru gelişti. Bu gelişmenin izini sürmek, uzunca bir kitabın konusu olabilirdi. Burada ben çok daha şematik bir şeye girişeceğim. Kant'ın, Tanrı olma isteğini mahkûm eden düşünce çizgisinin anahatlarını çıkararak işe başlayacağım. Sonra da bunun asla yok edemeyeceğimiz bir istek

olduğunu öneren düşünce çizgisiyle sonuçlandıracağım. Bu çatışkıyı çözmeye çalışırken, Schelling ve Hegel gibi düşünürler Mutlak İdealizm yolunu seçtiler. Kant ise parçalanmış durumda arada kalmaya devam etti.

Tatminsizlik, Tanrı olma isteğinden kaynaklanır. Eğer Kant'ın epistemolojisinin mesajı olarak bir iddia alınacaksa, o budur. Geleneksel metafizik ortaya attığı soruları çözemezdi, çünkü bu sorular insan bilgisinin sınırlarını aşar. Bunları cevaplamak için, bir bütün olarak dünyanın mutlak gerçekliğine erişmemiz gerekir. Kant'ın soruları öylesine derindir ki, bir kez sorulduklarında kendi kendilerini zımnen cevaplarlar. Bu soruları başka kimse soramamıştır. *Şeyleri, onları bilmemizi sağlayacak her türlü koşuldan bağımsız olarak, kendilerinde oldukları halleriyle bilebilir miyiz*? Bilemeyeceğimiz gerçeği, neredeyse totolojidir. *İnsan bilgisinin koşulları var mıdır*? Muhakkak. *Bunlar neler olabilir*? Bu, çalışma gerektirir ve *Arı Usun Eleştirisi*'nin ilk kısmı buna ayrılmıştır. *Algıladığımızı mı yaratırız, yoksa algı nesneleri bize verilmiş midir*? Tabii ki verilmiştir – Tanrı dışında herkese. *Bunların verilebileceği olasılıkları yaratmak için ne gibi yapıların varolması gerekir*? Mekân, zaman ve çok genel kavramlar, düzenlenmemiş algı verisini yapılandırmak için hazır beklerler. *Bunların ötesine geçemez miyiz*? Mekânın ötesine? Zamanın ötesine? *Tanrı olmak istemiyorum.* Tabii ki hayır. *Yalnızca, şeyleri gerçekte oldukları haliyle bilmek istiyorum.* İnsanların, şeyleri bilmesini olası kılan koşullar olmaksızın? *Şeylerin kendindeliğine dışsal olan aracılar olmaksızın.*

> Eğer bu yakınmalarla –yani şeylerin içsel doğalarına vakıf olamayacağımız– bize görünen şeylerin kendiliklerinde olabilecekleri halini saf anlayışla kavrayamayacağımız kastediliyorsa, bunlar tümüyle gayri meşru ve gayri makuldür. Çünkü talep edilen, duyular olmaksızın şeyleri bilebilmemiz ve böylece onlara vakıf olabilmemizdir ve böylelikle yalnızca derece olarak değil, sezgi açısından da aynı şekilde insandan tümüyle farklı bir bilgi melekemizin olması gerekir – diğer bir deyişle, insan değil, bırakın nasıl olduklarını, olası olup olmadıklarını bile söyleyemeyeceğimiz varlıklar olmalıyız. (A277/B333)

Nesneleri bize verildikleri koşullardan bağımsız olarak bilmek, onları, Kant'ın entelektüel sezgi dediği yolla –yaratılış anında ve sürecinde algılamamıza izin verecek bir yetenekle– bilmek olurdu. Bunu anlamaya çalışmayın; Kant'ın demek istediği de anlayamayacağınızdır. Entelektüel sezgi kavramı, farklı bir sezgi türünü anlatmaya değil, bizi, kendimizinkini merak etmeye yöneltme girişimidir. Varsayımsal olarak, Tanrı yaratılış eylemiyle algılar – çorba, kitap ya da masa gibi bize verilmiş olan malzemeden yarattığımız aracılı algı ile karşılaştırılamaz bir algıdır bu. Şeyleri farklı algılama isteğimiz anlamsız bir istektir. Bu isteği ifade edemeyiz bile.[10]

Yine de tüm epistemolojinin ve Kant'ın Kopernik Devrimi öncesindeki metafiziğinin altında yatan, bu istektir. Kimi filozoflar, bilgi arayışını *imitatio Dei* [Tanrıya öykünme] olarak görmede açık bir tutum sergiledi. Platon, bilgeliğe yaklaşmanın, insan bilgisini sınırlayan duyusal koşulları küçümsemeyi içerdiğinden öylesine emindi ki, onun Sokrates'i bunları aşmak için seve seve ölmeye hazırdı. Leibniz, sırf, Tanrı bizden daha uzun ömürlü diye onun bilgisinin bizimkinden daha az sınırlı olduğu görüşündeydi. Bu da Tanrıya, tamamlanmış kavramlardaki tüm hakikatleri görmek için zaman vermiş oluyordu, böylece olumsal görünenin aslında zorunlu olduğunu görebiliyordu. Eğer bizim de aynı ölçüde zamanımız olsaydı, biz de aynısını bilebilirdik. Bilginin duyusal unsurunu vurgulayan deneycilere göre, Tanrının bilgisi ile bizimki arasında ilkesel farklılıklar vardı. Örneğin Locke, biz ilineksel olanı bilirken Tanrının özleri bildiğine inanıyordu. Ancak, Tanrının zımnen bütünüyle ortadan kalktığını düşünen deneyciler bile, yalnızca Tanrıya uygun olacak bir bilgi modeline dayanıyordu. Hume'un ontolojisinde ne Tanrıya ne ruha, hatta ne de olağan anlamda neden ya da nesnelere yer vardır. Ama Hume metafiziğinin radikal kuşkuculuğuna rağmen, Kant'ın yönelttiği soruyu ortaya atmayı ihmal etmiştir. Dünyasını oluşturan bu izlenim yığınlarının algısında koşulların olup olmadığını sormayarak Hume insan bilgisi hakkındaki temel

10. Tabii ki, bu kabataslak ele alış, Kant'ın bilgi teorisinin ya da transandantal idealizm öğretisinin ayrıntılı bir incelemesi olma iddiasında değildir. Bu konuda iyi bir kaynak olarak, bkz. Allison.

olguyu gözden kaçırdı: Algıladığımız şey ne olursa olsun, nihayetinde bizim tarafımızdan yaratılmaz. Bu İskoç ateist, bizim Tanrı olmadığımız gerçeğinin büyüklüğünü küçümsedi.

Kant kendi görüşüne aşkınsal idealizm adını verdi ve onu, aşkınsal gerçekçilikle bitiştirdi. Ona göre, nasıl ararlarsa arasınlar daha önceki filozoflar, her türlü aracılık biçiminden bilgide bir kısıtlama olarak kaçınarak doğrudan gerçekliğin kalbine giden bir yol aradılar. Böylece, hepsi de başka her şeyi kusurlu gösteren aracısız bir bilgi modelini bir önvarsayım olarak kabul ettiler. Kant, bu kusurları aşmaya yönelik her türlü girişimin, insanın doğasının dayattığı sınırların üstesinden gelme girişimi olarak gördü. Böylesi girişimler, hayal bile edemeyeceğimiz kadar olasılık ötesinde olan şeye karşı anlamsız bir yakınmadır. Bilgimizdeki sınırlamalar öylesine özseldir ki, onları zaaf olarak algılamamalıyız. Çünkü başarılı olacak bir başka bilme yolunu hayal etmek bile, tüm düşünce güçlerimizi aşmak zorundadır. Önceki felsefe, insan bilgisinin sınırlılığını bir sorun olarak görüyordu; Kant ise bunu bir olgu olarak gördü. Daha kesin bir ifadeyle, dünya ile kurduğumuz her epistemolojik ilişkiyi tanımlayan, bilgi hakkındaki *bu* olgudur. Kant'ta tevekkül eğilimi yoktu. Sınırlarımızın farkındalığı ve olumsallık tehditleri onu asla yıldırmadı; o, Königsberg kentine ilk yıldırımsavarı getiren adamdı. Bizi elimizdekiyle yetinmeye de zorlamadı. Eyub meselesini tartışırken açık olduğu üzere, insanın durumu hakkında yakınacak bolca zemin de bulmuştu. Bilginin sınırlılığı ise bunlar arasında değildi. Bu, Kant ile Leibniz arasındaki en büyük fark olabilir. Çünkü Leibniz için insan bilgisi, daha az olmakla birlikte Tanrının bilgisi gibiydi, onun sınırları hakkındaki bir yakınma Leibniz'in epistemolojisinin yapısında vardır. Bilimdeki bir ilerleme biçiminin bu sınırların üstesinden geleceğine ilişkin büyük umutları olmasaydı, Leibniz'in görüşü, yapısında saklanan kötümserliğe yenik düşerdi. Bu dünyanın olası dünyaların en iyisi olduğu iddiasıyla ünlü bu filozof –dünyayı olduğu gibi bırakmaktan memnunken– oluşturduğu bilgi kuramına hoşnutsuzluğu soktu.

Kant, Tanrı olma isteğinin gücünü gördü ve ondan vazgeçmek için en derin epistemolojik nedenleri önerdi. Eğer onun betimledi-

ği şekillerde sınırlı olmak insan bilgisinin doğasıysa, metafiziğin birçok geleneksel sorusunun sınırın ötesinde olması gerekir. Dünyanın bir bütün olarak anlaşılıp anlaşılamaması, anlamsız bir sorudur. Ancak, ikinci *Arı Usun Eleştirisi*'nde, bunu reddetmek için sunduğu epistemolojik gerekçeler kadar derin, hatta daha da derin ahlâki gerekçeler önerdi.

Şiddet ya da ihmal sonucu bir çocuk öldürülmüştür. Bir suçlu, ceza almadan ya da pişmanlık duymadan, elindeki gücü kötüye kullanmıştır. Örnekleri istediğiniz gibi seçip doldurun. *Bu olmamalıydı* derken, ne demek istiyorsunuz? Kant'a göre, mutluluk ile erdemin sistematik olarak bağlantılı ve bu bağlantının da nedensel olması gerektiğini söylemiş olursunuz. Sırf doğruluk adına doğru davrananlar, bundan ötürü kutsanmalıdır. Onlar –yalnızca doğruluklarından duydukları tatmini değil– doğanın insana verebileceği tüm iyilikleri hak ederler. Kötü olanlar da –yalnızca, hissettikleri pek şüpheli olan vicdan azabıyla değil, dünyanın yüklediği bir şeyler yoluyla– acı çekmelidir. Masum insanlara zarar verilmemelidir. (Ne iyi ne de kötü olanlar hakkındaki sezgilerimiz ise daha karmaşıktır. Bir yandan, onlara zarar vermek kötü eyleme örnek teşkil eder. Diğer yandan ise onlar, bu sorunu etkileyen ödül ve ceza düşüncesine de tam uymazlar.) Mutluluk ve erdemin sistematik olarak bağlantılı olması gerektiği varsayımı öylesine derindir ki, pek ender olarak ifade edilir, ama Kant bunu her ahlâki eleştirinin temeline koyar. Diğerlerinin ıstırabı karşısındaki her umutsuzluk anı, diğerlerinin zalimliği karşısındaki her öfke ifadesi, dünyanın ilke üzerinde dönmesi gerektiği kanaatine dayanır. *Haksız yere acı çekilmesi* ifadesi, bu ilkenin otomatik olarak kabul edilişine tanıklık eder. Bunu naif bir hüsnükuruntu kalıntısı olarak göz ardı etmeden önce, kendinize bu ilkenin tutarlı bir şekilde olumsuzlanıp olumsuzlanamayacağını sorun. *Mutluluk ve erdem sistematik olarak bağlantılı olmamalıdır.* Normatif iddialar çelişki içerebilir mi? Bundan çıkabilecek bir sonuç düşünmeye çalışın. *Başkalarına yardım edenlere yavaş yavaş işkence edilmelidir.* Bu tür sözler sarf edebilirsiniz, ama bunlar sadece, *A, A değildir* demek kadar anlamlıdır. Ancak, mutluluk ve erdemin sistematik olarak *bağlantısız* oldu-

ğu bir dünya, bu dünyada aşikâr olandan daha fazla düzen ifade eder. Peki ya sıklıkla yaşar göründüğümüz düzensizlik gibi bir şey olan katışıksız rastgele ilişki? *Cömertliğe kimi zaman dikkat edilmeli, kimi zaman görmezden gelinmelidir. Cömertlik gösterenler, boş bir umursamazlıkla karşılanmalıdır.* Böyle bir dünya hayal edebilirsiniz, ama böyle bir dünyayı istediğinizi düşünebilir misiniz? Burada rastgele olan yine de, kasten sapmış olandan daha iç karartıcı olabilir.

Dördüncü bölümde Kant'ın, bu dünyanın olası en iyi dünya olduğu fikrinin çocukça bir arzu olmadığına ilişkin nedenlerini irdeleyeceğiz. Ona göre bu, daha çok, insan aklının bir gereğidir. Burada sorun, böyle bir arzunun niye makul olduğu değil, bu arzunun yerine gelip gelmediğini niye asla bilmememiz gerektiğidir. Kant tüm ahlâki eylemlerin tek bir hedefi olduğunu düşünüyordu: Mutluluk ve erdemin sistematik olarak bağlantılı olduğu bir dünyayı gerçekleştirmek. Her doğru davranışımızda, dünyayı bu ideale yaklaştırmak için eylemde bulunuruz. Sıklıkla bunu başaramadığımızın ve dünyanın bizimle birlikte hareket etmediğinin bilgisi, yalnızca imanın sağaltabileceği bir umutsuzluğa yol açabilir. Kant'ın görüşüne göre, tüm erdemli olma çabalarımızın, doğal dünyayı bizim edemediğimiz yollarla kontrol eden bir Varlık tarafından tamamlanacağına inanmamız gerekir. Böyle bir Varlığın mevcudiyetine dair bir kanıtımız yoktur. Ama, mutluluk ile erdem arasında, aklın gerektirdiği sistematik bağlantıları ancak böyle bir Varlık sağlayabilir. Taahhütlerini sürdürmek için –hep yeniden kalkmak, yarım yamalak başarı ve başarısızlıkla, başka bir dünya yaratmak için mücadeleyi sürdürmek üzere– aklın böyle bir inanca ihtiyacı vardır. Kant, eseri boyunca bu tür bir inancı savunmuştur. Böylesi bir inanç olmaksızın, en iyi haliyle teslim olacağımızdan, en kötü haliyle de sinik olacağımızdan emindi. Dünyanın, erdem ile mutluluk arasında aklın gerektirdiği bağlantıları pek ender ortaya koyduğunu gösteren bir yaşamı başka türlü nasıl kaldırabiliriz ki?

Bu görüş ile geleneksel görüş arasındaki en önemli farklılık, Kant'ın bizim bu bağlantıları bilmememiz gerektiğine ilişkin kanaatidir. Leibniz, bilimsel ilerlemenin doğal ve ahlâki kötülükler ara-

sındaki tüm bağlantıları apaçık kılacağını umuyordu. Bu bağlantıları bir kez gördük mü, şimdi yalnızca genel bir ilke olarak bildiğimizi –yani, bu dünyanın olası dünyaların en iyisi olduğunu– ayrıntılarıyla bilecektik. Diğerleri bizim bu bağlantıları bilebileceğimiz konusunda kuşkuluydu, ama hiç kimse, bilmemiz *gerektiğinden* asla kuşku duymadı. Çünkü, mutluluk ve erdem arasındaki bağlantıların bilgisinin, ikisini de güçlendireceği sorgulanamaz görünüyordu. Eğer dünyanın olması gerektiği gibi olduğundan emin olsaydık, umutsuzluğa karşı daha dirençli olacaktık, bozulmaya eğilimimiz daha az olacaktı.

Kant, başka hiçbir konuda, tüm bunları reddettiğindeki kadar şaşkınlık yaratmamıştı. O, bunların tam tersini savunuyordu. Mutluluk ile erdem arasındaki bağlantının bilgisi, yalnızca metafizik açıdan imkânsız değildi, ahlâken de felaket bir durumdu. İktidardaki insanlarla ilişkilerinizi düşünün. Yaltaklanma niyeti gütmeden onlara iltifatta bulunmak isteyebilirsiniz. Sırf cana yakın bulduğunuz için gülümsemeye çalışabilir, tüm içtenliğinizle davranabilirsiniz. Belki onlardan hoşlanıp saygı duyabilir ve bunu ifade etmenin yollarını arayabilirsiniz. Onların yapabileceği iyilikleri ne sıklıkla göz ardı edebilirsiniz? İş ya da para? Kimi zaman. Peki ya genel takdirden kaynaklanan muğlak yaklaşım? Ne kadar süre? İyi davranış ile ödülü arasındaki bağlantıların apaçık olduğu yerde, yalnızca azizler araçsallaştırmadan davranabilirler. Geri kalanlarımız çeşitli kurnazlıklar bağlamında hesaplar yapacaktır.

Şimdi, Tanrının bildiğini bildiğiniz bir dünya hayal edin: *Her* doğru eylemin nasıl ödüllendirileceğini, her yanlışın da nasıl cezalandırılacağını bildiğiniz bir dünya. Bu durumda ahlâki davranışta bulunabilir miydiniz? Salt iyi niyetle eylemde bulunabilir miydiniz? Kant, en azından tutarlı bir biçimde yapamayacağınızı söylüyor. Tanrı ile ilişkiniz, işvereninizle olan ilişkiniz gibi olurdu, tabii çok daha külliyetli. Eğer şansınız varsa, patronunuz tüm erdemlere sahiptir ve siz de sırf hoşluk olsun diye onu hoşnut etmek isteyebilirsiniz. Ancak, sizin varoluşunuzun araçlarını kontrol altında tutarken, onu arka planda araçsal endişeler olmaksızın karşılayacağınızı asla bilemeyebilirsiniz. Benzerlik mükemmel değil, çünkü kü-

meler büyüklük açısından çok farklılar. Hayal ettiğimiz dünyada, gücü öylesine mutlak olan bir Varlık'la bir ilişki kurguluyoruz ki, her yanlışı doğru yapabilir ve her doğruyu –ve başka herkesi– ödüllendirebilir. Bu, birçok standart duada ifade edilen fantezidir. Gerçek olsaydı, işimiz biterdi. Ahlâki açıdan şeffaf bir dünya, ahlâkilik olasılığını imkânsız hale getirirdi.

Olası dünyaların en iyisi, yaşayabileceğimiz bir dünya değildir, çünkü insan özgürlüğü fikrinin kendisi sınırlamaya dayanır. Özgürce eylemde bulunmak, yeterli bilgi ya da güç *olmadan* eylemde bulunmaktır – yani, âlimi mutlak ya da kadiri mutlak olmaksızın. İyi niyetlerimizin ödüllendirilip ödüllendirilmeyeceğini bilmemek, bu niyetlere sahip olmamız için esastır. Eğer dünyanın, özlemini çektiğimiz dünya olduğunu bilseydik, insan doğası tanınmayacak kadar değişirdi. Kant, davranışımızın iyileşeceğini düşünür. Kozmik düzenin gerçekten işlediğini kesin olarak bilseydi, kim suç işlemeye cüret ederdi? Ebedi lanetlenmenin bir versiyonu, neredeyse herkesi neredeyse her şeyi yapmaktan caydırmaya yeterdi. Ancak, iyi davranış ahlâki davranışla aynı değildir ve insan edebini oluşturan ahlâki davranışa ulaşma mücadelesi açıkça ortadan kalkardı. Bir efendi tarafından oynatılan kuklalar gibi, havuç ve sopa ilkesiyle hareket etmekten başka bir şey yapmazdık.

"İnancımız bilimsel bilgi değil ve Tanrıya şükür ki değil!" (Kant 11, 2.2) Bu iddia, bir bütün olarak Kant'ın düşüncesinde merkezi önemdedir. Bu düşüncesi, çok erken ve yaygın bir şekilde eleştirilmiştir. Heinrich Heine bu düşüncesini değersiz bulmuş, XIX. yüzyıldakilerin geri kalanı da tahammül edememiştir. Ancak, Tanrıya şükür ki, anlaşılmaz kalmak çok anlamlı olabilir. İnayet'in kendisi, onu bilememizi gerektirir. İnayet'in gerektiği gibi işleyip işlemediğine dair tereddütlerimiz, Yaratılış'ı düzenleyen müthiş bilgeliğin bir başka kanıtıdır. Çünkü Kant şöyle devam ediyordu:

> diyelim ki, Tanrının varlığının bilimsel bilgisine ulaştık... tüm ahlâkiliğimiz çökerdi. İnsan her eyleminde Tanrıyı kendisine karşı ya ödüllendirici ya da öç alıcı olarak görürdü. Bu imge kendisini onun ruhuna dayatırdı ve onun ödül umudu ve ceza korkusu ahlâki güdülerinin yerini alırdı. (Kant 11, 2.2)

Bu, teodisenin şu soruda tevekküle götürdüğü suçlamasından daha derindir: Eğer Tanrının dünyaya daima özen göstereceğini bilirseniz, niye zahmet edip bunu kendiniz yapasınız ki? Kant da bu sorunla uğraşmıştı. Bu onu, mutluluk ile erdemi koordine eden bir dünyaya olan inancın, gelecekteki bir dünyaya değil, yaşadığımız dünyanın dönüşmüş bir haline inanç olduğunda ısrar etmeye götürdü. Geçici ıstırap, ebedi mutluluğun peşinatı değildir. Ancak, tevekkül sorunu, geleneksel araçlarla halledilebilirdi: Eğer erdem ile mutluluk arasındaki sistematik bağlantılar nedensel ise, onları görmek için önce iyi davranmak zorundayızdır. Daha radikal nokta ise başkadır. Kötülük sorununu çözmek, yalnızca imkânsız değil, aynı zamanda ahlâka aykırıdır da. Çünkü ahlâki ve doğal kötülükler arasındaki bağlantıları bilmek, ahlâkilik olasılığını yok etme eğilimini taşır.

Eğer bu yeterli değilse, Kant'ın son çalışmaları daha dramatik kusurlar ekler. Teodise yalnızca imkânsız ve ahlâka aykırı değildir; aynı zamanda küfür eğilimi de taşır. Burada Kant mantıksal ilişkilerden çok, psikolojik ilişkilerle ilgilenir. Düşünürleri teodiseler yaratmaya iten güdülere ilişkin analizi muhteşemdir. Geleneksel metafizikçiler, Tanrının onları dinleyip uygun şekilde ödüllendireceği umuduyla, O'nun görkemi ve adaleti üzerinde etraflıca durmuşlardı. Bu büyük bir hüsnükuruntudur. Onları acının kaba gücünü inkâra başka ne yöneltebilirdi? Kant onların, doğal ve ahlâki kötülükler arasında, kanıt göstermeksizin iddia ettikleri bağlantılara inanmalarının pek olası olamayacağını düşünüyordu. Tüm ıstırapların yalnızca şu ya da bu suçun karşılığı olduğu iddiası, gündelik sıradan deneyim tarafından yalanlanmaktadır. Kül yığını üzerinde ağlarken Eyub'a bunu tekrar etmek, dostlarınca doğruluğunun bilinmesi ve acısının görülmesi gereken bir dosta karşı günah işlemektir. Ayrıca, bizzat hakikatin kendisine, yalnızca rezil birinin işleyebileceği bir günah işlemektir.

Bu nedenle Kant, cehalet teodisesi denilebilecek standart konumu şiddetle eleştirmiştir. *Tanrının bakış açısı bizim bakış açımız değildir; O'nun bilgeliği emsalsizdir; çıkarlarımıza ters gibi görünen aslında onları gerçekleştirmenin en iyi araçları olabilir; Tan-*

rının aksine biz, bütün için neyin en iyi olduğuna karar veremeyiz. Bunun, Kant'ın uygun bulduğu bir görüş olduğu düşünülebilir, ama o bunu, çürütülmesine bile gerek olmayan, bir parça ahlâklı olan birine bile iğrenç gelecek bir özür olarak görüp ona şiddetle saldırmıştır. (Kant 8, A202) Peki, Tanrının bizim anlayamayacağımız yolları olduğunu söylemenin nesi yanlış ki?

Kant için, bu kadar bilgi bile çok fazla bilgidir. Tanrının, biz onları bilmesek de amaçları olduğunu söylemek, Tanrının amaçları olduğunu söylemektir. İşte, şüpheli olan da buydu. Bunu önsel olarak öne sürmek, ıstırabın gerçekliğini tanımak yerine, gerçek anlamda rahatlatamayacak kadar soyut bir avuntuyla yetinmektir. Bir tılsım gibi iş görmesi beklenmiş olmalı: Eğer Tanrının adalet ve bilgeliğini yeterince sık ve yeterince yüksek sesle söylersem, belki onu bana ihsan eyler. Bu, Pascal'ın bahsinin çocukça bir biçimidir. Bu şekilde, en azından hiçbir riske girmemiş olurum. (Alfonso'nun, sırf sorguladığı için yaşadığı sorunları düşünün.)

Hurafe size aptalca ama zararsız gelebilir. Oysa Kant için küfürdür. Batıl inancın sorunu, bize yaptığından –özerk erişkinler olması gereken insanları kendi kendilerine adam olmuş aptal çocuklara dönüştürmesinden– çok, Tanrıya yaptığıyla ilgilidir. Her batıl inanç bir putperestlik eylemidir, bu dünyada ya da başka bir yerde bizi ödüllendireceği umuduyla güçlü bir varlığa yaltaklanma ya da onu yatıştırma girişimidir. Kant'ın Tanrısı, kurbandan her biçimiyle nefret eder. Kant iç organ yakmak, yağmur dansı yapmak ya da daha fazla ikiyüzlülük içermesi ihtimali dışında ebedi kurtuluş için dua etmek arasında pek bir fark görmüyordu. Bu tema Kant'ın, Prusya sansürcüleri tarafından yasaklanan *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* adlı kitabı boyunca işlenir. Bu tema, onun teodisenin Tanrıya *saygısızlık* olduğu kanaatini ateşledi. Önsel olarak Tanrının, mutluluğu erdemle ödüllendirdiğinde ısrar ederek Tanrıyı savunmak, deneyime öylesine doğrudan karşı gelmektir ki, bunu yapan biri yalnızca iki temel güdüden birine sahip olabilir. Eğer Tanrının kulak misafiri olup onun yaltaklanmasını ödüllendireceği umudunu taşımıyorsa –Yaradan'ı en az yaratılmış kadar değersizleştiren bir umut– ya dine davet ediyor ya da teselli

veriyordur. Ancak, O'nun dostluğunun meyvelerine işaret ederek Tanrıya dost kazandırmak, kutsal olmak için araçsal nedenler vermektir – ki bu, açık bir çelişkidir ve oldukça da iğrençtir. Kant'ın Kutsal Kitap'taki Tanrının imgesi ile ilgili yasağı çok önemli ve yüce görmesine şaşmamak gerek. Putperestliğe yönelik eğilimimizi kırmak için Tanrı fikrimizin, onu temsil edemeyeceğimiz kadar yüceltilmiş olması gerekir.

Kant'ın putperestlik tartışması onun ahlâk yasası ile ilgili tartışmasında geçer. Tanrının suretinin imgelerinin bizi dindar yapmak için sunulmamaları gerektiği gibi, ödüller de asla bizi ahlâklı kılmak için kullanılmamalıdır. Bu işlemler, ahlâklılığı ve kutsallığı teşviklerle cesaretlendirmekten çok, onları sulandırır ve değersizleştirir. İyilik yalnızca iyilik aşkına yapıldığında hakikidir. Erdem için harici nedenler gösterme girişimleri yalnızca erdemi zayıflatmakla kalmaz, onun özünü de yok eder. Bunu göstermek için Kant, üzerinde herkesin uzlaşacağı örneklerle başlar. Hile yapmak yanlış olduğu için asla aldatmayan bir dükkân sahibi ile dürüstlükle kazandığı saygınlığın ona daha fazla müşteri getireceği için asla aldatmayan dükkân sahibi arasında temel bir fark vardır. Davranışları asla farklı olmayabilir ama birininki ahlâklı iken diğerininki değildir. Bu, Kant'ı diğerlerinin *deontolojik* diyeceği konuma götüren temel sezgidir: Eylem, sonuçları düşünülmeksizin, yalnızca ahlâk yasasının kendisine hürmeten yapıldığında ahlâki eylemdir. Kant'ın bu görüşteki ısrarı, bu düşünmeyi iptal etmeye yönelse de, bizim etik ve eylem hakkındaki düşüncemizin arkasında yatan İnayet üzerine düşünmenin derinliğini teslim eder. Bu görüşü savunduğu için Kant, iyi eylemlerimizden zevk almamamızı talep eden bir mazoşizmden, Kleist'in Michael Kohlhaas'ınınki gibi, yolundaki diğer her iyiyi harap eden delice bir adalet tutkusuna kadar birçok şeyle suçlandı. Ancak, bir bütün olarak okunursa, Kant'ın etik yazıları, onun, mutluluğu hor görmediği gibi insanların bu dünyanın nimetlerine duydukları arzuyu da küçümsemediğini açık hale getirir. Kant, tekrar tekrar bunlar üzerinde ısrar etti. Ayrıca, yalın dürüstlük olarak gördüğü şeyde de ısrar etti: Erdem bir şeydir, mutluluk ise başka bir şey.

Bu, önemsiz olması gereken bir iddiadır. Ancak, anıştırmaları öylesine zorlu ki, birçok yolla onu inkâr etmeyi tercih ederiz. Eğer erdem ile mutluluk arasındaki boşluğu kabul edersek, erdemin bizim elimizde olmasına karşın mutluluğun kesinlikle elimizde olmadığını kabul etmeye mecbur gibiyizdir. Kant, mutluluğu erdemin içine yıkmaya çalışan stoacılara saldırıda, Rousseau'dan bile daha acımasızdı. Onlar böylece bize bir güç yanılsaması vermek istemişlerdi. Tanrılar hariç herkes için bu açıkça kötü niyettir. Bir kimsenin kendi erdeminin bilincinde oluşu belki de en soylu mutluluk kaynağıdır, ama tek mutluluk kaynağı olmaktan çok uzaktır. Eyub'un durumunda, mutluluk için gereken diğer tüm koşulları yitirdiğinde bu, özel bir acı kaynağıydı: Kaderini hak edecek hiçbir şey yapmamış olduğunu bilmek, kaderini iyice dayanılmaz kılmıştır. İyi bir insan, ıstırabının yalnızca ıstırap değil, dünyanın bir bütün olarak adaletsiz oluşunun kanıtı olduğu düşüncesiyle rahatlamalı mıdır?

Ama tercihlere bakın. Mutlu olmak için erdemli olamayız. Çünkü erdem, araç olarak gerçekten erdem değildir. Hileli terazinin potansiyel müşterilerinin küçük çocuklarını ya da gözleri görmeyen teyzelerini dükkânına göndermesini engelleyeceğini bilen dükkân sahibi, dürüstlüğü değil, yatırımı umursar. Mutluluk amacıyla girişilen erdemli eylemler kötü olmayabilir, ama erdem örnekleri değildirler. Schiller ve diğerlerinin, Kant'ın yalnızca mutsuz insanların iyi olduğuna inandığını düşünmelerine yol açan da bu fikirdir. Ancak, Kant mutluluk arzusunun insan aklının bir arzusu olduğunda ısrar etti, ki stoacılar sahtekârca bunu inkâr ediyorlardı. Eğer ne mutlu olmak için erdemli olmalı ne de mutluluk için tüm gerekenin erdemli olmak olduğuna kendimizi ikna etmeliysek, bu ikisi arasındaki ilişkiyi nasıl görmeliyiz?

Kant'a göre yalnızca erdem aşkına erdemli olmalıyız. Ancak ödevimizi yerine getirmek bizi mutlu olmaya değer kılar – ki, bizi mutlu kılmakla aynı şey değildir. Düşündüğümüz bu ilişki tam bir nedensel ilişki değildir. Bu, Orpheus'un cehennemden geçmesi gibi, dünyadan geçmektir. Eğer, gözlerimiz dosdoğru doğru olana odaklanmış olarak geri dönmezsek erdeme de, ödüle de ulaşmayı

umabiliriz. Eğer bir an için tereddüt edersek hedef kaybolur. Ödül beklemek, onun haklı koşulu olan erdemi yitirmektir. Bununla birlikte, Kant, Orpheus'a şarkılarının yeterli olması gerektiğini söyleyecek son kişi olurdu.

Heine, Kant'a birçok samimiyetsizlik biçimi nedeniyle saldırdı. Ancak, Kant'ın talep ettiği tutum, kesinlikle sahtekârlık değildi. Azap verici olduğu kesindir – daha açıkçası cehennemidir. O, güvenmemiz için bize pek az neden veren bir dünyaya olağanüstü bir inanç sergilememizi istediğini biliyordu. Depremlerin olduğu bir evrende olumsallığın sizin lehinize işlediğine güvenebilir misiniz? Hades sözünü niçin tutsun ki?

Rousseau genç Kant'a bir tür gerekçe vermişti. *Emile,* Newton'ın *Principia*'sı gibi okunabilir: İkisi de Kant'ın dünyamızı yapılandıran genel yasaları betimlemede kullandığı kaynaklardı. Onun akılsal inanç için sunduğu sav kabaca, bu eserlerde tarif edilene benzer bir şekilde işleyen bir dünyaya inançtır. *Emile,* erdemin mutluluğun nedeni olduğu bir doğal düzeni anlatıyordu – Tanrı bizi ödüllendirmek için müdahale ettiği ya da erdemli bir şekilde yetiştirilmiş insanlar iyi hesapçı oldukları için değil, doğal düzen, kabaca, işlerin yürüdüğü şekliyle iyi olduğu için erdem mutluluğun nedeniydi. Kant yaşlandıkça bu düzen ona daha az kesin görünmeye başlar. Çünkü bu sorun, başlangıçta göründüğünden daha beterdir. Bir eylemin doğruluğunu onun sonuçlarının iyiliğinden ayırmak doğru olabilir, ama ikisinin de önemli olduğu açıktır. Ve doğal dünyadaki başka her şey gibi, bu sonuçlar da bize bağlı değildir. Belki kendi mutluluk iddianızdan vazgeçebilirsiniz ve erdeme razı olmaya isteklisinizdir. Doğru eylemlerinizin beklediğiniz sonuçları doğurduğunu, erdeminizin kendisinin başarılı olduğunu bilmek konusunda daha fazla istekli olacaksınız. Bu bilgi de esas itibariyle erişilmezdir.

Kant'ın son denemesi bu konuyu ele aldı. Ama çoğu okur bunu tümüyle gözden kaçırdı. "Özgeci Güdülerle Yalan Söylemeye İlişkin Varsayılan Hak Üzerine" şu vakayı ele alır. Bir katilden kaçan masum bir arkadaşınız mahzeninize sığınmıştır. Katil kapınıza gelip de onun nerede olduğunu sorduğunda yalan söylemeli misiniz?

Kant'a göre, söylememelisiniz. Gösterdiği neden de şaşırtıcıdır. Eğer yalanı seçip katile arkadaşınızın başka yerde olduğunu söylerseniz, katilin evden gidip arayışını sürdürmesi, böylece de güvenli olduğunu düşündüğü için o sırada bodrum penceresinden dışarı çıkmayı başaran arkadaşınızla burun buruna gelmesi olasıdır. Bu argüman öylesine kötü göründü ki, yaşlı Kant'ın Alzheimer hastalığından mustarip olduğunu iddia etmek için kullanıldı. Kant'a saldıranlar saçmalıkla sonlanan bir sertlik örneği olarak gördükleri bu durumdan hoşnut oldular. Kant'taki diğer bölümler körcesine kuralcı ve biçimci görünse de hiçbiri, arkadaşınızı bir katile göstermenin yalan söylemeye tercih edilebilir olduğunu öneren kadar, onun ahlâk felsefesini reddetmek için iyi bir neden vermez gibi görünüyor. Kantçıların çoğu bunun, denemenin öldürücü hamlesi olduğunda hemfikirdir. Ancak, bunun, bir bütün olarak Kant'ın etiğinden çıkarılacak yanlış sonuç olduğunu savunarak, bu kısa çalışmayı göz ardı edip onun etiğini kurtarmayı yeğlediler.

İlk bakışta bu deneme gülünç görünür: Onun esas argümanı, felsefeden çok, bayağı komediye uygun düşer. Katil ile kurbanının burun buruna gelmeleri görüsü –trajik bir görü değilse bile– kahkahayı basmak ya da kaş çatmak için yeterlidir. Çünkü, tıpkı komedi gibi, trajedi de kişilerin karıştırılmasına, bir anda yakalanan ve kaçırılan fırsatlara, en umulmadık anlarda kesişen yollara ve hiç hedeflenmemiş sonuçlar doğuran niyetlere dayanır. Kısacası, olumsalın gücü ve doğal dünyayı denetim altında tutamadığımız olgusu üzerinedir. Kant'ın katil tartışması, tüm bunların altını çiziyordu. Onun demek istediği, yalan söylemenin ölümden daha kötü bir kader olduğunu söylemek bir yana, dostuna ihanet etmenin, onun nerede olduğuna ilişkin yalan söylemekten *daha iyi* olduğu da değildi. Birçok okur göz ardı etse de Kant, bir yazarın kırılgan egosunu korumak için yalan söylemek üzerinde düşünmeye hazırdı. Bu, onun saygınlığına dair yanlış bir izlenim veren doğru söyleme üzerine sağlıklı bir kuşkuculuğu gösterir ve –eğer başarı ile sonuçlanıyorsa– diğer şeyleri korumak için de yalan söylemeye izin verebileceğini ima eder.[11] Onun anlatmak istediği, daha çok, pek duymak is-

11. İlgili metin, yinelemeye değecek kadar gözden kaçmıştır. Kant'ın başka yerde

temediğimiz bir şeydi: Eylemlerimizin sonuçları üzerindeki gücümüz gerçekten çok sınırlıdır. Elimizde olan, iyi niyetin kendisidir.

Ciddiye alındığında, Kant'ı göz ardı etmek, denemesinin olası etkilerini göz ardı etmekten daha kolaydır. Bu örnekteki saçmalık, olumsallığın hem derinliğinin hem de kapsamının altını çizer. Olgunluk, Kant'ın tüm felsefesinin bir teması ve amacıdır; insanın kendi sınırlarını kabullenmesi, sıradan insanın büyüme talepleri arasında olduğu gibi, daima onun felsefesinin bir parçasıdır. Kant'ın son denemesi, olgunluğun bile bir seçenek olmadığını ima eder, çünkü gücümüzün sınırlarının sınırı yok gibidir. Devrim hayallerinden vazgeçip dostlarımızla bir bahçeyle uğraşmaya verebiliriz kendimizi. Çılgın bir suikastçının oraya gelmesini ne durdurabilir? Ondan kaçınmak için ayarlanmış kaçış yoluna güvenle ulaşmamızın garantisi nedir? Güç yoksunluğumuzun hiçbir sınırı olmadığından, ters gidebilecek şeylerin sayısının da sınırı yoktur. Bunlar üzerine düşünmek, bir komedi tarifi ya da felç edici türden bir nevroz olabilir, ama başarılı bir şekilde yaşamanın bunları unutmamazı gerektirdiği olgusu nedeniyle sayıları hiç de az değildir.

Olgunluk gibi, başarılı yaşamlar da ılımlılığa bağlı gibidir. Bu, Nietzsche'nin, trajedinin ölümünden ve hem trajediden hem de peri masallarından kaçınan bir dünyanın doğumundan dolayı suçladığı Sokrates gibi Yunan düşünürlerince de ısrarla vurgulanmıştı. Burası, Oedipus ve Jocasta'nın, meğerse bir zamanlar ayrılmış kuzenler olduğunun ortaya çıktığı, serbestçe şişmanlayıp birlikte sıkıldıkları bir dünyadır. Thebes'i kırıp geçiren salgın hastalık yerine, onların hükümranlığı işsizlikte bir artış ve GSMH'deki bir düşüşten daha kötü hiçbir olayın habercisi olmaz. Mesele, böyle bir dünyanın hayal edilemez olması değildir. Bunu hayal etmekten kolay bir şey olamaz. Mesele, Oedipus onu aramayı seçse bile, gerçekleştirmesinin kendi elinde olmayışıdır. Küçük hayallerin gerçekleşme

açık olarak değerlendirir göründüğü eylem örneklerinin ahlâk kurallarıyla ilgili tartışmasında geçer. Okurlarından şöyle bir değerlendirme yapmalarını ister: "Bir yazar, okurlarından birine, 'Eserimi nasıl buluyorsun?' diye sorar. Biri, böyle bir sorunun münasebetsizliğine ilişkin şaka yaparak bir cevap vermiş gibi görünebilirdi. Ama kimin nüktedanlığı her zaman üzerindedir ki? Yazar, cevaptaki en küçük tereddüdü bir hakaret olarak alacaktır. O halde, insan kendinden bekleneni mi söylemeli?" (Kant 10, 431) Kant, bu soruyu açık bırakır.

olasılığı büyüklerinkinden daha fazla değildir ve her ikisi de bir anda kâbus haline gelebilir. Bir kimsenin sınırlarını bilmesi, adil bir alışveriş biçimi gibi görünüyor: Eğer dünyadaki kimi isteklerimizden vazgeçersek, geri kalanların karşılanacağına kuşku yoktur. Buna karşın, dünyayı belirleme isteği tutarlı bir şekilde sınırlandırılamaz, çünkü hangi olayın, yaşamınızı değiştirecek o diğer olay olmayacağını bilemezsiniz. Romans, bu olgunun bir ifadesidir, trajedi de bir başkası.

Trajedi, erdem ile mutluluğun uyumlu olmadığı durumlara ilişkindir, çünkü her nasılsa tek önemli oluveren şey, dünyanın önemsiz bir parçasının yokluğu ya da çokluğudur. Kant'ın eseri, bunun artan farkındalığında yazılmıştı. Yaşlı Nietzsche, Königsberg'in bilge kişisini bir alay tiplemesi yaptıysa da genç Nietzsche, onun eserine trajik diyerek övgüde bulunmuştu. Bu trajedi gerçekti. Kant'ın, hatalarımızın çoğunu Tanrı olma isteğinin ateşlediğini anlayışı, yalnızca Tanrı olmanın gerçekten yardımcı olacağını anlayışı kadar derindir. Tanrı olma arzusu yalnızca patolojik değildir; alternatifi, dünyanın olması gerektiği gibi olduğuna körü körüne inanmaktır. Sizi buna götüren nedir?

Hiçbir şey bu açmazı, Kant'ın stoacı düşünceye karşı saldırılarındaki kadar açık göstermez. Stoacılar, mutluluktan feragat ederek tatmini güvenceye almanın peşindeydiler. Belki onlara kapılma eğilimine girebilirsiniz. Diyelim ki, mutluluğu umursamıyorsunuz ve tek derdiniz, karşılığında başka her şeyden feragat ettiğiniz o erdemin gerçekleşmesi. Kant size inanmazdı, ama bırakalım bu da onun sorunu olsun. Sizin derdiniz başka. Doğru davranışınızdan dolayı tatmin olmak, diğer her türlü ödül gibi, pek de sizin kontrolünüzde değildir. Hiçbir şeyin yolunuzu şaşırtmasına izin vermeyip kalbinizi ve ruhunuzu, önünüze koyduğunuz En Yüksek İyi'ye odaklayabilirsiniz. Yine de sorun, ardından Eurydike'nin gelip gelmeyeceği değil, *herhangi* bir şeyin gelip gelmeyeceğidir. Azizliğe soyunabilirsiniz ve hâlâ da kadro var. Mahzendeki dostunuz kapıdan sıvışabilirdi.

Bizim amaçlarımız ile onları umursamayan bir doğa arasındaki boşluk, dünyayı neredeyse kabul edilemez bir yapıyla bırakır. Çün-

kü –sınırlar içinde kaldığı sürece– sonluluğa razı olmak kolaydır. Eğer kendi etkin erdemimizi bile garanti edemezsek, hiçbir stoacılığın sakinleştiremeyeceği bir öfkeye kapılabiliriz. Kant'ın bilgelik ve akıl sağlığının dayanağı olarak aldığı birçok ayrım arasında hiçbiri, Tanrı ile geri kalanlarımız arasındaki farklılık kadar derin değildi. Kant bize olabildiğince sıkça, Tanrının yapabileceklerini ve bizim yapamayacaklarımızı hatırlatır. Felsefe tarihinde Kant kadar hiç kimse, bizim bunu unutabildiğimiz hallerin farkında değildi. Putperestliğe, Tanrıyı diğer varlıklarla karıştıran alternatif yola eğilimin de aynı derecede farkındaydı. Kant'ın, bizim sınırlılığımızı unutma biçimlerimizin izini sürmedeki amansız kararlılığı, yalnızca, onun bu unutuşun doğal olduğuna ilişkin farkındalığıyla örtüşür. Burada unutuş, akıl ve erdemin kendi doğalarıyla belirlenir. Eğer insanın sınırlılığını reddetme arzusu, yalnızca, dünyayı doğru olarak seçilmiş amaçlarımıza ulaşmaya yetecek kadar kontrol etme arzusuysa, bu, ahlâkın kendisinin anlamlı kılması gereken bir arzudur. Hangi arzu bundan daha değerli olabilirdi ki?

İnsanın sınırlılığını aşma isteğinin meşruiyeti, kategorik imperatifin [koşulsuz buyruk] ifadesini şekillendirir: *Eyleminin ilkesi, isteğinle evrensel bir doğa yasası olacakmış gibi davran. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi]* Almanca aslında "evrensel doğa yasası" ifadesi kalın siyah harflerle basılmıştır. Bu formülasyonun açıklamaya ihtiyacı vardır ve hakkında da çokça yazılmıştır. Ancak, bir yönü yeterince vurgulanmamıştır. Evrensel yasalar herkes tarafından tasavvur edilebilir; evrensel doğa yasaları, yalnızca tek bir Varlık tarafından konulur. Kant, bu formülü vererek, bize Tanrıymış gibi yapmak için bir şans vermiştir. Ne zaman ahlâki bir açmazla karşı karşıya kalsak, Yaratılış'ı yeniden canlandırdığımızı tahayyül etmemiz gerekir. Eğer bize olası en iyi dünyayı yaratma şansı verilseydi, ne gibi seçimler yapardık?

Kant'ın örnekleri, mantıktan tercihe kayar: Kimi dünyalar tümüyle çöker; diğerleri de olabileceklerinin en iyisi olmaz. Bu ne-

* *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2002.

denle, Kant kimi zaman, tutarlı olarak tahayyül edemeyeceğimiz, kimi zaman da gerçekten isteyemeyeceğimiz dünyalara götüren vakaları tartışır. Ahlâki açmazla ilgili ilk örneğini alalım. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, "bir dizi kötülük karşısında umutsuzluğa düşmüş, yaşamdan bıkmış ama hâlâ kendi yaşamına son vermenin, ödevine ters düşüp düşmeyeceğini soracak kadar yeterli akla sahip" bir adamdan söz eder. (Kant 5, 422) Bu soru karşısında nasıl karar verecektir? Kant, kendini öldürme durumunda eylemini dayandıracağı ilkeyi saptayacağını, ardından da onu, bu ilkenin yerçekimi kanunu gibi pürüzsüz ve çabasız bir şekilde işlediği bir dünyayı tahayyül etmeye zorlayacağını söyler. İlke şöyledir: "Kendimi sevdiğim için, daha uzun bir sürede tatminden çok, kötülük getireceği tehdidi olduğunda ömrümü kısaltmayı ilke ediniyorum." (a.g.e) Dünyanın böyle bir yasaya uygun olarak işlediğini tahayyül edebilir miyiz? Böyle bir dünyada, yaşamın tatminden çok kötülük getireceği her tehdit, kaçınılmaz olarak intihara yol açacaktır. Kant, bunun tahayyül edemeyeceğimiz bir dünya olduğunu düşünür.

Kendi ilkelerimizi sınarken bu fanteziyi kullandığımızda, dünyanın nasıl olduğuna ilişkin tüm bildiklerimizi kullanmamız gerektiğine dikkat edin. İnsanların bellekleri olduğu ve aldatılma eylemlerini kaydettiği olgusunun, Kant'ın bu eserindeki çok meşhur yalan örneği için büyük önem taşıdığına sıkça dikkat çekilir: Aldatıldığımızda unutursak aldatılmanın pek fazla önemi olmaz. Kant için, yaşamdaki kötülüklerin, tatminlerinden ağır bastığı aşikâr görünüyordu. Gerçekten de hazcılık temelinde hiçbir akıllı varlığın canlı olmayı sürdürmeyeceğine inanıyordu. Üçüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi, bu sıra dışı bir fikir değildi. XVIII. yüzyıl iyimserliğinin yaygın anlayışlarına karşın, insan yaşamının iyilikten çok kötülük içerdiği inancı sağduyunun sesi gibiydi. Kant, iyilikten çok kötülük tehdidi altındaki bir yaşamı herkesin kısalttığı bir dünyanın kendi kendini yok edeceğini savunarak bunu baştan kabul ediyordu. Yetkin bir Tanrı olarak, böyle bir yasanın uygulanmasına izin veremezdiniz. Eğer bu da diğer doğa yasalarınız gibi işlerse, bütün mahlukatınız kısa zamanda yok olurdu.

Bu ilginç bir teklif. Kant'ın sunduğu bakış açısı, hem meydan okuma hem de teselliydi. Kategorik imperatif, çıkarcı ve duyusal dürtülerimiz üzerindeki bir kısıtlama olarak görülebilir, ama ayrıca, bizi aşağı çektiklerini hissettiğimiz her an, kendi sınırlarımızdan bir kaçış şansıdır da. Eğer kötü talihin darbeleri sizi umutsuzluğa sevk etmişse, yasa koyucu bir hükümran olarak, bir an için onları terk edebilirsiniz. Eğer güçlü ve önemsiz ihtiyaçlar bayağılığı cazip kılıyorsa, üstün bir karakter soyluluğu yaratmak için bir aygıt vardır. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* herkesin kendini daima dünyanın bir yasa koyucusu olarak görmesi gerektiğini belirtir. (Kant 5, 438) *Imitatio Dei*, rehberlik edici bilgiye dayalı eylemler için bir ilke olarak men edildi, ama başka her şeyde ziyadesiyle mevcuttu.

Kendimiz ve Tanrı arasında, teorik bağlamda her türlü karşılaştırmayı reddeden Kant, pratik bağlamda bizi birbirimizin suretinde şekillendirmeye kararlıydı. Açıkça, Tanrının istencinin de, bizimki gibi, salt pratik akıl ölçütüyle belirlenmiş olması gerektiğini yineliyordu. Tanrı oluş hakkındaki hiçbir şey O'nun kararlarını –hemen hemen ilineksel olarak O'nun kararlarının daima doğru çıkması olgusu dışında– buyruksu kılmaz. Tanrı, bizim bağlı olduğumuz ahlâki yasalara göre faaliyet gösterir; O yalnızca, bu yasalara uymayı asla ihmal etmez. Ve eğer Tanrı, sıradan bir insan failinin daha mükemmel bir uyarlaması ise, pratik akıl için, biz de Tanrının daha az mükemmel birer uyarlamasından ibaretizdir. Kategorik imperatifi izlediklerinde, insan failleri kendilerini daha yüce tahayyül etmelidir. Tüm şeylerin özlerini inceleyip hangi kombinasyonun gerçekleşeceğine karar veren Leibniz'in Tanrısı gibi, maksimlerimizi, bildiğimiz doğa yasalarına göre sınamalıyız. Leibniz'in Tanrısı gibi, çelişmezlik yasasına uygun olarak yaratmadığımızda, en iyi ilkesine göre yaratmalıyız. Kimi yasalar aslında tam bozulmaya yol açmazdı, ama bunlar iyi bir yasa koyucunun yapabileceğinin en iyisi midir? Kant, hiç kimsenin bir diğerine yardım etmemesi ilkesine dayalı bir dünya tasarladı. Hobbes'unkinin aksine, böyle bir dünya imkânsız değildir: Evrensel bir doğa yasası olarak, insanlık gerçekten sürekli savaşa eğilimli olsaydı, kaçınılmaz ve ça-

buk bir sonu olurdu. Oysa tersine, karşılıklı umursamazlığın hâkim olduğu bir dünya işlevini sürdürebilirdi. Ancak, pek de yaratıcı bir Tanrının keşfedeceği dünyaların en iyisi olmazdı. Cömert duygudaşlığın yasa statüsünde olduğu bir dünya yaratmak çok daha iyi olurdu.

Kant'ın, ahlâki yasaların evrensel olması gerektiğine ilişkin vurgusu, özellikle Prusyalı katılığından genel Aydınlanma Avrupamerkezciliğine kadar birçok şeye yoruldu. Onu bu eleştiriler karşısında savunmak benim şu anki ilgi alanımın dışında kalıyor. Yalnızca, Kant'ın evrenselciliğinin, vargı ve denetim endişelerinden doğan kısmının altını çizmek istiyorum. Kant, eylemlerimizi evrensel yasa koyuculuğun bakış açısından değerlendirmemizi yalnızca, böyle yapmanın her adalet talebinin özünü ifade ettiği için istemedi. Kant'ın kendisinin de bildiği gibi, kategorik imperatif halk bilgeliğini ve dinsel düsturları da ifade eder. Kendinizi diğerinin yerine koymak ya da kendinize yapılmasını istemediğiniz şeyi diğerine yapmayı reddetmek yeni bir öneri değildir.

Ahlâki ilkeleri evrensel yasalar olarak ele almamıza yönelik talep, bir güç fantezisi yanında bir adalet duygusunu da formüle eder. Eğer ahlâk yasaları evrensel doğa yasaları olsaydı, bunlar gerçek anlamda işlevli olurdu. Yalan söylemek, herkes –en azından her zaman– yalan söylemediği için hâlâ iş görmeye devam ediyor. İnsanlar diğerlerinin refahını umursamadan yaşayabilirler, çünkü düzenli olarak, kendilerinin refahını umursayan birilerini bulmaya bel bağlayabilirler. Evrensel yasaların istisnası yoktur. Bunu bilerek, diğerlerinin denemekten kaçınacağını umduğunuz şeyleri yapmanızın yanınıza kâr kalmasını umamazsınız. Ahlâk yasaları doğa yasalarına dönüştürülebilseydi, daima fizik kadar güvenilir ve öngörülebilir sonuçları olurdu. Oysa şimdiki haliyle, herhangi bir ahlâki eylemin herhangi bir sonucu olabilir. Bu, bilgi alanında kabul edebileceğimiz sonluluğu, eylem alanında zor dayanılabilir hale getirir. Eğer biz Tanrı olsaydık, ahlâk ilkelerini egemen yasa olarak değiştirebilirdik. Eğer Tanrı böyle bir yasayı egemen kılsaydı, ahlâk ilkeleri özgürlükle tüm bağlarını yitirirdi. Sorun, ahlâkın yararlarından biridir ve her bir alternatif, kabul edilemez görünmektedir.

Sonuç yaratmayan iyi niyetler boştur; niyetsiz yasa-benzeri davranış da kördür.

Bu, Eleştirel Felsefe'deki olağanüstü anlardan biridir. Biz gerçekte Tanrının arzuladığımız dünyayı yaratmasını istemeyiz, ama onu sıkça hayal edebilmeyi isteriz. Onu hayal etmenin tek özerk yolu, kendimizi yaratıcılar olarak hayal etmektir. 1784 itibariyle, Yaratılış'a meydan okumak için bir hükümdar olmanız gerekmez. Kant her birimizin, Alfonso'nun hayal bile etmeye cesaret edemediği fantezilerle uğraşmamızı ister. Tanrının yanı başında oturup önerilerde bulunmaktansa, önemli bir şeye karar verdiğiniz her durumda Yaratılış'ı yeniden tasarlayabilirsiniz. Bu kez, cezalandırılma korkusu yoktur; durum tam tersinedir. Tanrının yerine geçme fantezisi, ahlâkın kendisinin kararlaştırıldığı sınamadır.

> Üzerinde daha sık ve daha ısrarlı düşünülen iki konu hep bir hayranlık ve hayretle insanın içini doldurur: Üstümdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası. Bunların ikisini de karanlıklarda gizlenmiş ya da çevrenimin dışındaki aşkın alandaymış gibi aramanın ve öyle sanmanın gereği yok. Onları önümde görüyor ve varoluşumun bilinciyle dolaysızca bağlantılı kılıyorum... Sayısız dünyanın çokluğuna özgü birinci görünüm, kısa bir süre için (nasıl olduğunu bilmediğimiz) yaşam gücüyle donatıldıktan sonra, kendisinden oluştuğu özdeğin (evrende yalnızca bir nokta olan) gezegene geri vermesi gereken, hayvansı bir yaratık olarak, önemimi yok eder. Buna karşılık ikincisi, düşünen bir varlık olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla sonsuza değin yükseltir; çünkü bu kişilikte ahlâk yasası, hayvanlıktan ve dahası, bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı aydınlığa çıkarır. Bunu da en azından, varoluşumun bu yasa dolayısıyla amaca uygun belirlenişinden kalkıp bu yaşam koşulları ve sınırlarıyla çevrilmeden, sonsuza doğru gidebildiğince başarır. (Kant 6, 162)

Bu bölüm, düşüncesini bir bütün olarak canlandıran gerilimi ifade ettiği için, Kant'ın tüm çalışması içinde en çok alıntılanan bölüm olabilir. Kant, kalıcı bir kopuş metafiziği önerdi. Doğa ve özgürlük arasındaki boşluk, tüm insan varoluşunu *belirler* ve *belirlemelidir*. Walter Benjamin'e göre, Kant'ın çalışmasını bu kadar modern yapan bu boşluktu: Daha sonraki felsefe, diye yazıyordu, Kant'ın iki-

ciliğinin dürüstlüğünden son dakika kaçışlarıdır. (Benjamin 1, 2:32) Bütünsellik, deneyimin kalbindeki uyumsuzluk ve çatışmayı kabul etmeyi gerektirir. Bu, metafizik açıdan dünyada asla kendimizi evimizde hissetmediğimizin tanınması anlamına gelir. Bu iddia, pek azımızın dayanmayı isteyeceği özlem ve öfke karışımıyla yaşamamızı gerektirir. Kant ne sınırlarımızın büyüklüğünü ne de bunları aşma isteğimizin meşruluğunu unutmamıza izin verdi. Kant'ın çalışmasının analitik ve Kıta Avrupası'na özgü okumalarını birbirinden ayırt etmenin bir yolu, her birinin unutmaya çalıştığı yollar aracılığıyla olsa da biri diğerinden daha az önemli değildir. Analitik felsefe, Kant'ın bizim aşkınlık arzumuzun anlamsızlığını tanımasını vurguladı; Kıta Avrupası felsefesi ise Kant'ın, bizim aşkınlık arzumuzu tanımasını. Aradaki farkı ifade etmek kolaydır: Deneyimin ötesine geçme dürtümüz, modası geçmiş bir psikolojinin mi, yoksa insani durumun mantığının mı bir parçasıdır? Kant, ikincisinin doğru olduğunu düşünüyordu, aslında tam olarak ikisi arasında kalmıştı. Sınırlarımızı aşma arzusu, bunu yapamayacağımızın tanınması kadar, insanın yapısının ayrılmaz parçasıdır. Bu yüzden, Kant, iki geleneğin de ortak olarak aldığı son figürdü.

Onun önerdiği duruş, iki geleneğin de –belki başka birinin de– zaman içinde savunamayacağı bir duruştur. Bizlerin Tanrı olmadığına ilişkin sürekli hatırlatmasının yanı sıra Kant, Tanrı imiş gibi yapmamıza da izin verir. Neşeli bir okur bunu, hem yardan, hem serden vazgeçmemenin bir yolu olarak görebilir, ama çok uzun süre boyunca değil. Kant'ın sonraki çalışması *Kritik der Urteilskraft* [Yargıgücünün Eleştirisi], onun bile bu kadar gerilim ya da trajediye dayanamayacağını ima ediyordu. Başka niçin bizim, dünya ile birbirimiz için yaratıldığımızı ve tüm sanat ve bilimin bunu kanıtlamak için birleştiğini göstermek için bir kitap yazılır ki? Yine, sorun sonluluk değil, boşunalıktır. İlkini kabul edebiliriz ama ikincisini kabul etmek kesinlikle yanlıştır. Meselenin yalnızca bilgi sorunu olduğu yerde, bizi etkileyenin bizim tarafımızdan yaratılmadığı olgusu pek fazla sorun yaratmaz. *İşlerin ters gidebileceği* gerçeği olmasaydı, doğal dünyayı kontrol etmemenin insan olmanın parçası olduğunu kabul etmek kolay olurdu. Akıl ile doğa arasındaki yarığın,

ne hata ne de ceza olmadığı, evrenin üzerine yapılandırıldığı kırık fay hattı olduğu düşüncesi, mükemmel bir terörün kaynağı olabilir.

Kritik der Urteilskraft'ta Kant, bu yarığı bir hayret kaynağı olarak görmüştür. Hem bilgi hem de cehalet, inanç için yer açmak üzere birleşmiştir. Kant, bir mucizeye dikkatimizi çekti: Akıl ve doğa birbiri için yaratılmıştı; dünya, kendimizi evimizde hissettiğimiz bir yerdi. Tümdengelim olgusunu düşünün. İnsanlar, düzenli olarak dünyadaki nesneler ve olaylar arasındaki sonsuz sayıdaki olası bağlantılardan, doğa yasası olacakları seçerler. Mevcut dünyanın duyularımıza sunduğu engin veri dizisinde ve verilerin olası açıklamalarında, doğruyu yakalama sıklığımız tamamen raslantısaldır. Bilim adamları ve küçük çocukların keşiften aldıkları keyif, şaşkınlığın izlerini taşır: Ne harikadır ki, dünya ile benim bilişsel güçlerim birbiriyle uyumludur! Cassirer, sıradan insanın bu tümdengelim sorununu görmediğini ve bu nedenle de onun, çözümünden aldığı keyfin farkına varmadığını söylemiştir. Buna, sıradan insanın, bu sorunu zihin ile dünya arasındaki ince ve temel farkı sürekli olarak vurgulayarak Kant kadar zorlaştırmadığı da eklenebilir. Eğer onun aşkın benliği, kendini doğada yansıtılmış olarak keşfetmekten zevk duyuyorsa, bu, onun kesinlikle hiçbir yerde bulunmayacağı korkusuna dayanır.

Bu, nihayetinde, benliksiz *ya da* aşkınlıksız dünyası Kant'a bir kâbus gibi görünen Hume'un görüsüydü. Kant, Leibnizci metafizikle dogmatik uykudan Hume'u okuyarak uyandığını yazdı. Hume için tümdengelim bir mitti. Seçtiğimiz nedensel bağlantıların sahici olup olmadığını bilemeyeceğimiz için, bunların kimilerine yasa dememiz, bir uygunluk ve alışkanlık meselesidir. (Belki derin uygunluk ve iyi alışkanlıklar, ama bundan öte bir şey değil.) Hume için bir mit olan, Kant için bir mucize ve dünyayı bir bütün olarak anlamanın anahtarıydı. Kant, akıl ile doğa arasındaki yarılmada ısrar etmeye, amacın doğanın bir özelliği olduğunu inkâr etmekle başladı. Amaç, daha çok, aklı tanımlayan nitelikti. Hem bilimde hem de ahlâkta aklın görevi, deneyimde mevcut olmayan ama bizi deneyimin ötesinde bir şeye yönelten amaçlar önermektir. Kant, insanın akıllı hayvan olduğu yolundaki klasik tanımı miras almıştı.

Ancak, onun için akıl, bir bilgi meselesi değil, amaç yaratıp onun peşinden gitme meselesiydi.[12] Onun ilk iki eleştirisini okumayı bitirdiğimizde, amaçlılığın insanın temel niteliği olduğuna ikna olmamız gerekiyor.

Üçüncü *Eleştiri*, amaçlılığın doğanın da –ya da daha ziyade, doğaya yaklaşmamız gereken yolun– temel bir niteliği olduğu iddiasıyla okuyucuları şaşırtır. İki yarısı da güzellik ve bilginin amaca nasıl tanıklık ettiğini anlatır. Kant için güzellik, tek başına katışıksız amaçlılıktır, mükemmel çizgi ve denge, uyum ve biçim deneyimidir – kısacası, tasarım deneyimidir. Amaçlılığın, kendi kendisi için var olduğunu bulduğumuz yerde, estetik zevk duyarız. Amaçsız amaçlılık, kendi tanımlayıcı niteliğimizi dünyanın kendisinde yansıtılmış olarak göstererek bize zevk verir. Bilim, dünyanın, öylesine kimi amaçlar için değil, bizim amaçlarımız için inşa edildiği varsayımını gerektirir. Başka hiçbir şey, onun bilmeye başladığımız bir yer olduğu mucizesini açıklayamazdı.

Kritik der Urteilskraft, amaçlılığın bir tanımını verir: Olumsallığın yasallığı. Eğer bizim bilgi melekelerimizle tüm doğa yasaları arasındaki uyum, ikisinin de amaçlılık kategorisini paylaştığı olgusu ile açıklanırsa, kaos yerine yasa vardır. Doğaya bir sanat eseri olarak bakmak gerekir. Bu, onu bizim kadar özgür olan bilinçli bir Yaratıcı'nın ürünü olarak görmemiz gerektiği anlamına gelir. Sanatın kendisi doğadadır ve onun dışında özgürlüğün simgesidir. Bu nedenle, yalnızca uyumsuzluğu uyumla değiştirmeyiz; tasarım argümanının kusursuz bir versiyonuna da ulaşmış gibiyizdir. Kant, geçersiz olduğunu savunmuş olsa da bunun, Tanrının varlığının sokaktaki adam kadar akademisyeni de etkileyen tek kanıtı olduğunu söylemekten kendini alamaz ve sürekli olarak bunun cazibesine kapıldığı da açıktır. Tasarımının keşfiyle daima zevk uyandıran, yalnızca bizim kendi esas niteliğimizin onun kalbinden geçtiğini varsaymamızla anlaşılabilen bir dünya – böyle bir dünya, yalnızca iyiliksever bir Tasarımcı'nın ürünü olabilirdi. Çünkü, parçaları mükemmel bir şekilde birbirlerini yansıttığından, bize metafizik çatışkının minimal düzeyde olduğu bir dünya vermişti.

12. Bu görüşün bir savunusu için bkz. Neiman.

Kant bunların, daha önceki çalışmasında asla bilinemeyeceğini savunduğu, bütünün bilgisine yönelik talepler olduğunu inkâr etmek için epeyce uğraşmıştı. Bunların daha ziyade, kendi kapasitemiz hakkındaki talepler olduğunu yinelemişti. Bunlar, dünyanın olduğu haliyle yapısı hakkında hiçbir şey ortaya koymaz. İster bilim yapma akışında onun yasalarını araştırmada olsun, isterse özelliklerinden sanat olarak keyif almada olsun, dünyayı amaçlı görmemek elimizden gelmez – ancak, bu yalnızca insanın yetersizliğine ilişkin bir yargı da olabilir. Dünyanın kendisi bilinmez olarak kalır. Kant bu satırları, sıkıcı olacak kadar sık yinelemiştir ve bu yinelemeler, suçluluk duyan bir vicdana işaret eder. Dünyanın bizim için yaratılıp yaratılmadığı sorununun doğru düzgün formüle bile edilemeyeceğini göstermek için ondan daha çok çaba gösteren yoktur ama hiç kimse de buna olumlu bir yanıt verme yönünde daha eğilimli görünmez.

Kant kendi cazibesini azaltmak için, mucizeye bir karşılık sundu: Belli felaket biçimleri. Doğa bize güzelin yanında yüceyi de verir ve yüce, şiddetle doludur. Bir yıldırım anında ya da bir yanardağ patlamasında güzelliğe yakın bir şeyi deneyimleriz – ancak, dünyanın hiç de bizim için *yaratılmadığını* gösterdiği için yaşarız bunu. Doğanın güzel olduğu yargısında bulunmak, tatmin olmaktır: Eğer dünyayı ben yaratsaydım, tıpkı böyle yaratırdım. Doğanın yüce olduğu yargısında bulunmak, hayal edebildiğim her yetkinliği aşan bir şeyin farkında olmaktır: Yaratıcı güçlerimin ne kadar büyük olduğunu hayal edersem edeyim, asla *bunu* yapmaya yetmeyecektir. Yüce, yalnızca kaotik değildir; karşı konulamaz olandır da. İlkel insanlar yüceyi dehşet ve korku içinde deneyimlerler. Yüceye eşlik eden huşu duygusu, sırf yıldırım gibi çılgınca bir şey yaratamadığım duygusundan değil, her şeyi hesaba katarak böyle yapmazdım düşüncesinden de kaynaklanır. Pratik akıl, kimi zaman ne kadar görkemli görünebilse de yücenin daima tehlikeli olduğunu –amaçlarımız için bir tehdit oluşturduğunu– unutamaz. Olası dünyaların en iyisi, yalnızca depremlerin olmadığı bir dünya değildir; bir fırtına bile içermez.

Kant'ın yüce fikri ve onun bir karşı-amaçlılık işareti olarak iş-

levi çok derin ve önemlidir. Yüceyi güzelin yükseltilmiş bir biçimi olarak gören romantik fikirlerden farkı, burada mümkün olandan çok daha fazla keşfi hak eder. Ancak, Kant'ın, dünyanın kimi zaman bizim amaçlarımıza karşı geldiğine ilişkin hatırlatması görece kısadır; yüce, onun dikkatinin yirmi altı sayfasını alır. *Kritik der Urteilskraft*'ın geri kalanı, uyum üzerine bir tefekkürdür. Uyumun dünyanın değil, bizim ona yaklaşma yeteneğimizin parçası olduğu, Kant'ın çokça yinelediği bir noktadır. Ancak, onun, dünyanın niteliklerinden yayılan tasarım karşısında duyulan hayretin ifadeleri ile kendi hayreti karşısındaki vicdan azabının ifadeleri arasındaki salınımı, fazlasıyla sürekli ve hızlıdır. Bu salınım sürecinde, Kant'ın bir eliyle verdiğini diğeriyle geri almadaki sıklığı karşısında, Romantikleri başları döndüğü için suçlamayamaz insan. Ve Kant'ın muazzam insan görüsü onlara çekici gelirken, "mutsuz bilinç" bir an ateş çalıp hemen sonrasında kendi cezasını biçebilen birini tarif etmeye başlar ancak. Bu, yetersiz kalabilecek bir yetenektir. *–Tanrı bizim gibi yaratır, biz de O'nun gibi* (fısıltıyla ve çok hızlı söyleyerek). *Dünya bizim amaçlarımıza göre yaratılmıştır ve biz de dünyanın amaçları için.* Ancak, biz bunu hiç bilemeyiz. Biz ayrıca varsaymadan asla bir şeyi bilemeyiz. (Kimi kültürlerde nazardan sakınmak için olumlu kesinlik ifadelerinden kaçınılır. Kant'ın tereddüdü yalnızca teorik endişelerin sonucu mudur? *Dünya, benim dünyamdır ve sonra tabii ki, değildir.* Tüm bu işkence karşısında, vazgeçip eve dönmemek niye?

D. GERÇEK VE AKILSAL: HEGEL VE MARX

Hegel asla Tanrı olduğunu söylemedi. O bunu Kojeve'ye bıraktı ve Kojeve bile bunun çılgınlık olduğunu kabul etti. (Kojeve, 120) Ancak, Nietzsche'den çok önce, Tanrının öldüğünü Hegel ilan etti. Ve onu bu iddiaya götüren sürecin mantığı, *birinin* Yaratıcı'nın yerini alması gerektiği sonucunu zorlar görünüyor. Eğer mantık böyle bir iddiaya zorladıysa, çoğu insan, mantığı ve felsefenin kendisini reddetmeye eğilimli olacaktır. Hegel kendisinin bunları tamamlamış ol-

duğunu düşünüyordu. Kierkegaard, Tanrı ile insan arasındaki sonsuz farklılığı gözden kaçıran birinin çılgın olması gerektiğini ya da küfre boğulmuş olduğunu düşünüyordu. (Kierkegaard, 207) Ben Hegel'in neden ikisi de olmadığını göstermek istiyorum. Benliği, Tanrıyı ve dünyayı deli olmadan ya da kutsala saygısızlık etmeden özdeşleştirmenin tam olarak ne anlama geldiğini kavramak zor olabilir. Ancak, Hegel'i bunu denemeye iten süreç anlamlıdır.

İlk olarak, Hegel'in, benliği ve Tanrıyı gerçekten özdeşleştirdiğini kabul etmeliyiz. Ne onun kullandığı dilin zorluğu ne de sağduyunun gerekleri, bizim bunu gözden kaçırmamıza izin vermemelidir.[13] Hegel'in felsefesinde, bilen ben, Tanrı olur. Genellikle onun en önemli eseri olarak görülen *Phänomenologie des Geistes* [Tinin Görüngübilimi]*, Tanrının otobiyografisi olarak alınmıştır. (Tucker, 45) Ateistler bile, kutsala bu kadar saygısızlık etmekten sakınırlar. Ancak, iki önemli noktadan dolayı, onun benlikle Tanrıyı özdeşleştirmesini peşinen reddetmemeliyiz. Bunlardan ilki, insan doğası ve ilahi doğa arasında ne kadar alan olduğu, karara bağlanmamış bir sorudur. Kant ve Yahudiliğin çoğu biçimi, bu alanın sonsuz olduğunu düşünmüştür ve XX. yüzyıl teolojisi de çoğunlukla onları izlemiştir. Ancak, cevap aşikâr değildir ve hem paganizm hem de Hıristiyanlık bu sorunu açık olarak bırakmıştır. Tanrının İsa'da vücut bulmasını açıklamaya yönelik yüzyıllar boyu süren girişimler bunu açıkça göstermektedir. Hıristiyanlığın kendisi, insan ile Tanrı arasındaki ilişki üstüne bir tefekkür, birinin diğeri olmasının olasılıklarını ve tehlikelerini anlamaya yönelik bir girişimdir. Hegel, Hıristiyanlığın, insan ve Tanrı doğalarını fazlasıyla radikal bir biçimde ayırarak Yahudi kökenlerine ihanet ettiğini yazmıştır.[14] Onun çalış-

13. Tucker haklı olarak, sırf böyle bir sonuç şok edici olacağından, Hegel'in özel olarak bir kimseyi Mutlak'la özdeşleştirmesini kabul etmeyi reddeden edep argümanı dediği şeyi reddeder. Forster, Hegel'in, felsefe ve sağduyunun aynı dünyayı paylaşması gerektiği fikrini reddine ilişkin kapsamlı bir tartışma sunar.

* *Tinin Görüngübilimi,* çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi.

14. Bkz. Hegel 1. Fackenheim şöyle açıklar: "O halde Tanrısal kurtarıcı edim, Yahudi aşkın Tanrıyla Yunanlıların tanrılarının içkinliğini ve insanlığını birleştirmelidir. Bu birleşmeyi gerçekleştirmek için O, Yunan tanrıları gibi yalnızca insan olarak *temsil edilemez*... Hıristiyan görüşe göre, Yunan tanrıları çok insanbiçimli değil, yeterince insanbiçimci değildi" (140)

ması, Hıristiyanlık geleneğini reddetmekten çok, sürdürmek olarak görülebilir – benliği, Tanrıyla özdeşleştirmesine rağmen değil, özdeşleştirdiği için bu böyledir.[15] Hegel'in çalışması, insan doğasının ilahi olmasının ve Tanrının mevcudiyetinin yaratmış olduğu varlıkta gerçekleştirilmesinin daha iyi yollarını aramıştır. Onun hiçbir şeyi kendi suretinde yaratmadığını göstermeye çalışmamıştır. Hegel'in bu yönlerdeki arayışları, dinsel sapkınlığa götürebilir. Ancak, bu sapkınlık, bir kilisenin lanetlemeye karar verebileceği, ama bunu tümüyle yabancı kaynaklı olmalarından ötürü yapmayacağı, Pelagianizm ve Albigensianizm gibi öğretilere benzer.

Sapkınlık itkisi de genellikle bir küfür itkisi olarak başlamaz. Tanrıya karşı bir saldırı isteğinden değil, genellikle O'nu savunma isteğinden çıkar.[16] Hegel'in Tanrının yerini alma isteği, Rousseau'nun, kötülüklerin sorumluluğunu üzerimize alarak Tanrıyı aklama arzusundan doğal olarak gelişmiştir. Tanrının sonraki yok oluşu, *Emile*'den tahmin edilebilirdi, ki yetkililerin onu alelacele yakmalarının nedeni de budur. Ancak, kötülüğün sorumluluğunu ne kadar ciddi olarak alırsak, o kadar büyümeliyiz. Tanrının yerini almanın bir yolu olacak şey, O'nun yükünü azaltmanın bir usulü olarak başladı. Eğer ortaya çıkan sonuç delilik gibi görünüyorsa, bunda yöntemden başka hiçbir şey yoktur.

Bu nedenle, Hegel'in benle Tanrıyı özdeşleştirmesi ne Batı geleneğine yabancıdır ne de göründüğü kadar küfre boğulmuştur. Ama en azından anakronistik değil mi? Tanrıya ya da Dünya Tini'ne ilişkin iddialarını ciddiye almak zordur, çünkü tümüyle modası geçmiş görünürler. Kant, Tanrıyı felsefeden tümüyle çıkarmak için metafizik, ahlâki ve dinsel sebepler önerdi. Bu sebepler, Almanya'nın en önde gelen Leibnizcisi Moses Mendelssohn'u, Kant'ın her şeyi paramparça ettiğinden yakınmaya itecek kadar inandırıcıydı. XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başları, fel-

15. Roger Garaudy, Tanrının İsa'da vücut bulduğu inancının Hegel'e, bir bütün olarak çalışmasının hedefi olan –insan ile Tanrı, tarihsel ile olumsal ve mutlak ile zorunlu arasındaki– tüm ikilikleri aşmanın paradigması olarak hizmet ettiğini savunur. Bkz. Garaudy,109...

16. Bu iddia, Odo Marquard tarafından "Idealismus and Theodizee"de çok iyi gösterilmiştir. (Marquard 1)

sefe ile teolojinin, Kant'ın Kopernikçi Devrimi'nin en önemli sonucu olarak kalıcı bir şekilde ayrılmasına tanık oldu. Eğer felsefi olarak ele alınabilecek herhangi bir teolojik mesele kaldıysa, bunlar artık, bir mahcubiyet duygusuyla ele alınacaktı. Ancak, Hegel şöyle yazacaktı:

> Tanrı, modern felsefede eskiye göre çok daha büyük bir rol oynar, çünkü şimdi varlık ve düşüncenin mutlak karşıtlığını anlamaktır esas istenen. (Hegel 7, 3:347)

Hegel, Kant'ın düşüncelerinden diğerlerinin çıkardığı sonuçların pek farkında değildi. O, bu düşünceleri çok iyi anlamıştı. Eğer Hegel yine de Kantçı kısıtlamaları reddedip Tanrıyı felsefi söylemin içine yeniden çekebilseydi, bunun nedeni paradoksal bir şekilde, onun kötülük sorununa dünyevi bir formülasyon sunanların ilki olması olurdu. Hegel'in yeniden formüle ettiği haliyle, kötülük sorununda asıl mesele, düşünce ile varlığın, akılsal ile gerçeğin mutlak karşıtlığıdır. Kant, mutluluk ile erdem arasındaki sistematik bağlantı ihtiyacını betimlemesinde Hegel'in formülasyonuna yaklaştı, ama onun dili hâlâ doğrudan teolojikti. Hegel, kötülük sorununu metafizik terimlerle yeniden ifadelendirerek felsefi teoloji üzerindeki Kantçı yasakları deldi.

Onun felsefesinin teodise olduğu iddiası, sıklıkla mahcubiyetten dolayı görmezden gelinir. Çünkü *özbilinçli* anakronizmle ne yapacağız ki? *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hiç de mahcup değildir.

> Sorgulamamız bir teodise olarak, (Leibniz'in kendi metafizik tutumunda, henüz soyut ve belirsiz olan kategorileri kullanarak giriştiği gibi) Tanrının yollarının bir gerekçelendirilişi olarak görülebilir. Bu, bizim, kötülüğün varlığı da dahil olmak üzere, dünyadaki tüm sorunları anlamamızı sağlamalıdır, öyle ki, düşünen tin, varlığın olumsuz yönleriyle uzlaştırılabilsin; ve kötülüğün toplamıyla dünya tarihinde karşılaşırız... her şeyden önce dünyanın nihai tasarımının gerçekten ne olduğunu bilmemiz gerekir, ikinci olarak da bu tasarımın gerçekleştirildiğini ve kötülüğün bunun ötesinde bir eşitlik konumu sağlayamadığını görmemiz gerekir. (Hegel 5, 43)

Birkaç sayfa sonra Hegel, yalnızca Leibniz'e dönmeye hazırlanmakla kalmayıp onu aşmaya da can attığını açıkça ortaya koyar. Felsefenin görevi, gerçek dünyanın, olması gerektiği gibi olduğunu anlamamızı sağlamak ve Tanrının amaçlarını hiçbir şeyin bozamayacağını göstermektir. Felsefe ortaya koyar ki,

> sonunda daima Tanrının istediği olmalıdır ve dünya tarihi inayetin planından başka bir şey değildir. Dünya, Tanrı tarafından yönetilir ve dünya tarihi onun yönetiminin içeriği ve planlarının icrasıdır. Bunu anlamak, dünya tarihi felsefesinin görevidir ve ilk varsayımı idealin gerçekleştirildiği ve yalnızca ideale karşılık gelenin gerçekliği olduğudur... *felsefenin amacı, gerçekliği ona dil uzatanlara karşı savunmaktır.* (Hegel 5, 67; vurgular bana ait)

Kant'ı öğrenenler, Hegel'in Leibniz'e dönüşünü fazlasıyla memnuniyet verici bulacaktır. Şu anki dünyanın, olması gerektiği gibi olduğu iddiası, bu dünyanın olası en iyi dünya olduğu iddiasına eşittir. Heine, Hegel'e Alman Pangloss'u diyordu. Ama Pangloss bile *yalnızca* idealin gerçekliği olduğunu iddia etmemişti. Eğer Lizbon benzeri olayların sağladığı deneysel kanıtlar bu iddiaların sonunu getirmediyse, bunu Kant'ın metafiziği yapmalıydı.

Ancak, Hegel'in bu modası geçmişliğe dönüşü, modernin bir düşüncesine dayanır. Kant, *olan* ile *olması gereken* arasında, yalnızca en sallantılı köprüye izin veren bir boşluk boyunca kurulmuş olarak düşündüğü dünyayı, yapısal olarak kusurlu buluyordu. Daha önceki filozofları, bu boşluğu inkâr ettikleri ve her iki tarafa da eşit ağırlık vermede ısrar ettikleri için samimiyetsizlikle suçluyordu. Kant için, aklın talepleri, doğanınkilerden daha az meşru değildi. Çakışacaklarını varsaymak için bir neden yoktur ve nasıl sıklıkla çakışmadıklarını göstermeye yetecek kadar kanıt da vardır. Hegel için, Kant'ın *olan* ile *olması gereken* arasındaki ilkeli bir sonsuz uzaklıktaki ısrarı, tıpkı insan ile Tanrı arasındaki uzaklık kadar gereksizdir. İki uzaklık da şeylerin doğasında değildir; her biri yaratılır. Boşluk metafizik değil, tarihin bir ürünüdür. Kant'ın ıstırabı kendinden menkuldür, çünkü gerçekliğin yapısına yerleştirdiği ikicilik aşılabilmelidir. Hegel'e göre Kant, modern yabancılaşmayı

ifade etmişti. Doğa ile ben arasında Kant'ın vurguladığı ikicilik, nihayetinde erdem ile mutluluk arasındaki bölünmeyi yansıtan birey ve cemaat arasındaki ikiliği yansıtır. Tüm bu bölünmeler gerçekten de bizim mevcut dünya deneyimimizin parçasıdır, ama onda yazılı değildir. Hegel için bu bölünmeler, Kant'ın mutsuz çözümlerini kabul etmenin nedenleri değil, üstesinden gelinecek sorunlardı. Hegel'e göre Kant, tarihsel sürecin sonucu olanı nihai olarak kabul etmeye hazır olmakla çok çabuk pes ediyordu.

XVIII. yüzyıl, modern yabancılaşma bilincinin doğuşunu gördü. Hegel XIX. yüzyılı, yabancılaşmayı bizzat modernitenin kendisine yerleştirerek açtı. Kant ve Hegel, yabancılaşmanın kendisinin mi, yoksa ona ilişkin bilincin mi yeni olup olmadığı konusunda ayrışıyordu. Eğer Hegel haklıydıysa, yabancılaşma modern bir üründür. Yabancılaşmanın getirdiği mutsuzluk, insanın kendisince yüklenilmiştir. Bu nedenle, geriye kalan soru, hangi modern aracın onun üstesinden gelebileceğidir. Hegel'e göre bunun yanıtı –hem teşhis hem de tedavi olarak– tarihtir. Onun, tarihin ıstırabımızın hem nedeni hem de çaresi olduğu fikri, Rousseau'ya çok şey borçludur. Hegel'den sonra, Kant'ın değiştirilemez metafizik bölünmenin ürettiğini düşündüğü ıstırabı dindirmek için ekonomiden biyolojiye kadar modern icatlar önerildi. XIX. yüzyıl düşünürleri, Hegel'in, yaşamlarımızı parçalayan yabancılaşmanın modern kültürün bir ürünü olduğu ve bu nedenle de onun tarafından halledilebileceğine ilişkin mutlak güvenini miras aldı. Onların güveni, XIX. yüzyıla, abartılı bir kendinden hoşnutluk havası verebilir. Onların karşısında Nietzsche, asla iyileştirilemeyecek bir metafizik yaradan söz etti. *Schopenhauer als Erzieher*'de [Eğitimci Olarak Schopenhauer]*, siyasi olayların çareler üretmeye yeterli olacağını düşünen herkesin bir Alman üniversitesinde felsefe profesörü olmayı hak ettiğini yazdığında, büyük olasılıkla Hegel'i düşünüyordu. Nietzsche, çağdaşlarının ilerlemeye olan güvenlerini dayanılmaz derecede kaba buluyordu. Ancak, onun metafizik yaralardan söz etmesinin, yalnızca büyüyen özel acıların yansıması olduğu –ki, belli bir yaşın üzerinde kendini koyverme, hatta çökmüş olma tehlikesi taşıdığı–

* *Eğitimci Olarak Schopenhauer,* çev.: Cemal Atila, Say Yayınları, 2003.

karşılığını vermek kolaydır. Niye dünyanın kalbi onarılamaz derecede kırılmış olsun ki?

Hegel'e göre, Kant'ın yapısal diye düşündüğü kusur, onun kendi zayıflığının bir ifadesi, Aydınlanma'nın anahtarı olarak gördüğü bağımsız düşünme cesaretini gösterememesiydi. Dünyayı akıl ve doğa diye bölen, ardından da akla egemenlik tanıyan Kant değil miydi? Aklın Tanrıyla paylaştığımız meleke olduğunu söyleyen Kant değil miydi? Vargılara ulaşma cesaretini gösterebilmeliyiz. "İki tür akıl ve iki tür tin, tümüyle farklı bir ilahi akıl ve insani akıl olamaz. İnsan aklı, onun Varlığının bilinci akıldır, insanlıktaki Tanrısallıktır." (Hegel 6, 40) Hegel'in mantığı, Kant'ın taşralı dindar sinirlerinin pek kaldıramayacağı sonuçları dayattı. Eğer dünyayı akıl yönetiyorsa, bırakalım yönetsin. Bu, bir hüsnükuruntu meselesi ya da umut verici buyruklar olarak kalmamalı, bir belirleyici güç meselesi olmalıdır. Kant'ın akıl ile doğa arasındaki boşluğu aşmayı reddetmesi, sonuna kadar düşünmeyi reddedişten daha kötüydü. Dışımızda olan için, dünyayı etkileme umutlarından vazgeçmek anlamına geliyordu. *Olması gereken,* tümüyle etkisizdir. Yalnızca suçluluk duyan bir vicdanı gösteren boş bir arzunun hastalıklı bir ifadesi olarak kalır. İçimizde olan için, serzeniş olarak var olur. Akıl ile doğa arasındaki bölünme, ruhun içinde de dışındaki gibi var olduğundan, *olması gereken* yalnızca bir kendini cezalandırma aracı olur. Kant, özgürlüğü bir kimsenin kendine koyduğu yasalara uymak olarak tanımlıyordu. Hegel'e göre bu, insanın kendine dışsal bağların yerine koyduğu bağlardır. Hangi köle kendi zincirlerini daha inançlı yüceltmiştir? Kant'ın, cennet umudu olmadan yapamayacağına şaşmamak gerek.

Hegel, cenneti yeniden yeryüzüne indirmek istedi. "Felsefi arayışın yegâne hedefi, *olumsalı yok etmektir.*" (Hegel 5, 28; vurgu aslında da var) Kant için, olumsalın makul olup olmadığı bir inanç meselesidir. Bu da bizi tümüyle ilahi iyi niyete bağımlı bırakır. Üçüncü *Eleştiri*, olumsallığın, olması gerektiği gibi işlediği mucizesini hatırlatıyordu, ama Kant'ın son denemesi bunun ne sıklıkla böyle olmadığını hatırlatır. Tümdengelimin başarısını, bize bilimin rastlantısal buluşlarını hatırlatarak kutluyordu. Tüm bu başıboş ve-

ri dizisinden bu denli sıklıkla, doğa yasalarını doğrulamak için bir araya gelenlerini seçmemiz ne şanstır! Ancak, Kant, kaç rastlantının daha az mutluluk verici olduğunu biliyordu. Suikastçılara doğruyu söylemeyi içerse bile, ahlâki eylemin dünyanın değil, sizin isteğinizin belirlenmesine dayandığında ısrar ederek, eylemlerimizin sonuçlarının ne kadarının şansa bağlı olduğunu da vurgulamış oluyordu. Hegel'in olumsallıktan kurtulma talebi, bu tür vakaların verdiği dehşete dayanıyordu. Zorunluluk soğuk gelebilir, ama olumsallık trajiktir. Hegel'in "zihinsel işkence" diye tanımladığı şey, tümüyle gayri şahsidir. Bu, tarihin faili kadar seyircisi için de geçerlidir.

> Retorik abartıya kaçmaksızın, çok ürkütücü bir resmin gözlerimizin önünde şekillenmesi için, ulusal ve siyasi yaşamın, kişisel erdemlerin ya da masumiyetin en incelikli tezahürlerini bastıran talihsizliklerin doğru bir aktarımı yeterli olur. Bunun etkisi, dengeleyecek hiçbir kurtarıcı koşul olmaksızın, duygularımızın umutsuz bir üzüntünün doruğunda yoğunlaşmasıdır. Onun karşısında kendimizi yalnızca katılaştırabiliriz ya da kendimize bunun kader olduğunu ve başka türlü olamayacağını söyleyerek ondan kaçabiliriz. (Hegel 5, 68)

Hegel niye, ıstırabın kaçınılmaz olduğunu göstermenin, ondan kaçmanın bir yolu olduğunu düşünüyor? Birine, korkunç bir olayın başka türlü olamayacağını söylemek, en yalın teselli biçimidir. En iyi olasılıkla, bu, kişiye değiştirebileceği ihtimalini düşünerek kendine işkence etmesini önler. Belki ıstırabının bir kısmını azaltmak, hiçbir şey yapmamaktan iyidir. Hegel, trajik olayların, küçük değişikliklerle önlenebilecek olduklarında daha trajik olduklarına dikkatimizi çeker. (Kehanetten kaçınmak için gösterdiği tüm çabalardan sonra Oedipus, tam da o kesişme noktasına nasıl gelebilirdi? Hem de tam o anda?) Ancak, Hegel, bireysel mutsuzluğu, çıkarsız üzüntü dediği şeyden çok daha az umursamasıyla tanınır. Bu üzüntü, sonluluğun farkındalığı yoluyla ortaya çıkar. (Hegel 3, 1:143) Aslında sonluluğun kendisi değil, ondan kaynaklanan beyhudelik acıya yol açar. Bir suikastçıyla karşılaştığınızda seçenekleriniz üzerine düşünmenin doğurduğu mutsuzluğu düşünün. Kant'a göre, yalan söyleyip söylememekte, oyalayıp oyalamamakta, ona saldırıp

saldırmamakta ya da kapıdan girişini engelleyip engellememekte tümüyle özgürsünüzdür. Birçok seçenek aklınızdan geçer, hızlı bir karar verirsiniz ve onu uygularsınız. Bu, özbelirlenimin sağduyusal ifadesidir. Ancak, sağduyu ve Kant'ın kendisi hemen, bunun yeterli olmadığını anlar. İstediğiniz kendinizi değil, dünyayı belirlemekti; vicdanınızı kurtarmak değil, arkadaşınızın hayatını korumaktı. Kant'ın bu ikincisine başvurusu çaresizliktendi. Hegel kategorik imperatifi –merhametli günlerinde– böyle görüyordu. O yalnızca özgür olmak değil, mutlu olmak istiyordu.

Hegel'in zorunluluk fikrini sorunlu bulanlar, Kant'ın özgürlük fikrine dönmelidir. Çünkü Hegel bu fikre, Kant'ın sisteminin kaçınamayacağı sorunlardan kaçınmak isterken ulaşmıştı. Kant'ın özgürlüğümüzü göstermek için seçtiği örnekler, diğer şeylerin yanında, onun kendi yalnızlık duygusunu açığa vurur. O, insan özgürlüğünün bir kanıtının imkânsız olduğunu düşünüyordu; bunun yerine bir düşünce deneyi önerdi. *Kritik der praktischen Vernunft* [Pratik Aklın Eleştirisi]*, ne zaman bir genelevin önünden geçse duyduğu arzunun kontrol edilemez olduğunu iddia eden bir adamı ele alır. Kant farklı olmak için kendine hak tanır: Adama arzusunu tatmin ettikten hemen sonra asılacağı darağacı gösterilseydi, kendini bayağı kontrol edebildiğini görürdü. Bu durumda bizden aynı adamı, aynı darağacını başka bir olayda düşünmemiz istenir. Kahramanımız (çünkü potansiyel olarak böyle olmuştur) aşüfte bir kadının cazibesine karşı koyup koymamaya değil, ona masum birini ölüme mahkûm ettirecek bir mektup yazmasını emreden adaletsiz bir hükümranın tehditlerine karşı koyup koymamaya karar vermelidir. Kant, böyle bir anda ne yapacağımızı hiçbirimiz bilmesek de her birimizin neyin mümkün olduğunu bildiğimize inanır: Kendi canımız pahasına bile olsa bir başkasının ölümüne neden olmayı reddetmek. Olağan koşullar altında, tüm diğer arzular yaşama arzusundan sonra gelir. Bu tür bir ahlâki tercihle karşı karşıya kaldığımızda ise, ahlâklı davranma arzusu, yaşama arzusuna bile üstün gelebilir.

Kant, bu tür örneklerin çok büyük önemi olduğunu düşünüyor-

* *Pratik Aklın Eleştirisi,* çev.: İoama Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999.

du. İfade ettiği gibi, işadamları, kadınlar ve on yaşındaki çocuklar bile mesajlarını anlayabilirdi: Kendi iyi niyetimiz üzerindeki hâkimiyetimiz öylesine mutlaktır ki, en mutlak hükümranın gücüne eşittir. Kant bunun, özgürlüğün gerçekliğini gösterdiğini düşünüyordu. Bir Hegelci için, aynı kesinlikte özgürlüğün sınırlarını da gösterir. Tabii ki, bizim istediğimiz, hükümranın bizi ölüme göndermesi değil, masum birini ölüme göndermemesidir. Hükümrana yardımcı olmamayı seçebileceğimiz gerçeği, pek rahatlatıcı değildir. Çünkü alternatifi, benliğin belirlenimi değil, onun yok edilişidir. Eğer benliğiniz dünyada kendi yok oluşundan başka bir etkide bulunamıyorsa, gerçekten de özgürlüğü boştur. Kant'ın, yaşamla ölümü karşı karşıya getiren vakalara bağlılığı, özgürlüğümüzün sınırının altını çizerken, onun derinliğini gösterir. Yaşam ve ölümün kendi ellerinizde olduğunun fark edilmesine eşlik eden anlık güç duygusu, sıklıkla, başka hiçbir şeyin kendi ellerinizde olmadığının fark edilmesiyle umutsuzluğa teslim olmak zorundadır. Eğer özgürlüğün meyveleri bunlarsa, Hegel'in zorunluluktan pek korkmamasına şaşmamalı.

İster ahlâki kötülükleri, ister doğal kötülükleri düşünelim, olumsallığın karşısında görece çaresiz kalışımıza ilişkin sorunlar doğar. Çünkü ilki, ikincisinin de bir örneğidir: Bizler, dünyada ters giden şeylerden biriyizdir. Özgürlük, eğer evrensel özgürlükse, diğerlerinin başarısızlığına izin vermesi gerekir. Daha sonraki filozoflar, insan özgürlüğünün en büyük düşmanlarının metafizik değil, politik olduğunu sıklıkla unuttular. Aydınlanma'nın en büyük metafizikçisi bile, töze ilişkin kanıtlar bulmaktan çok, adaletsiz hükümranların devrilmesiyle ilgilendi. Ancak, Hegel için politik özbelirlenim asla yeterli olamazdı. Bu, onun belli politik görüşleriyle ilgili bir mesele değil, onun olumsallığın gücüne ilişkin kanaatiyle ilgiliydi. Burada Hegel, Kant'ın suikastçısının ortaya koyduğu türden bir vakayla sıkışmıştı. Kapınızdaki katil size adaletsiz hükümran kadar kesin bir şekilde hükmeder ve bunu hangi politik eylemin değiştirebileceğini tahayyül etmek zordur. Ona çılgın deyin ve çılgınlık patlamalarını doğal olaylar olarak görün. Depremlerin alanına dönmüş olursunuz. Suçu ya da çılgınlığı, henüz keşfedilmemiş

insan davranışları bilimiyle kontrol etme fantezisini sürdürün, özgürlüğü ortadan kaldırmış olacaksınız.

Kant'ın örneğine bağlı kalmanın özel bir nedeni yok; okuyucular başka bir örnek de seçebilir. Ancak, şunu unutmamalıyız ki, onun olası olmayışı tümüyle moderndir. Yaşam ve ölümün rastlantısallığı, totaliter rejimlerde hayatta kalma öykülerinde en çok vurgulanan niteliktir. Hayatta kalmak öylesine rastlantısal olaylara bağlı olmuştur ki, bunlar bizzat akılsal davranışın değerini düşürmüştür. Olumsallık, ahlâki ve doğal kötülük arasında XVIII. yüzyılda çekilmeye çalışılan çizgileri belirsiz hale getirmiştir, çünkü bu çizgi hem mikroskobik hem de tümüyle yayılmaya müsaittir. Şans, ahlâklı olmak için gösterdiğimiz en iyi çabalarımızı Don Kişotvari tutumlara çevirebilir. Bu nedenle, *etkin bir şekilde* ahlâklı olma isteği, onu ortadan kaldırma isteğidir. Olumsallığın tümüyle ortadan kaldırılması gerekir. Bu, olumsal olayların yalnızca zorunlu olduğunu garantilemekte durmayan bir mantıkla yapılabilir. Daha ziyade, gerekli olanın ahlâken zorunlu olduğunu göstermelidir. Her *olan*, her *olması gerekenle* özdeş olmalıdır.

Hegel, felsefenin kendi tarihini, harika bir gözle, çok iyi okuyanlardan biriydi. Kendisini Leibniz'in vârisi olarak görmekte haklıydı. Leibniz'in üç tür kötülükte ısrar ettiğini hatırlayın: Doğal ve ahlâki kötülük, diğerlerinin nihai kaynağı olarak gördüğü metafizik kötülükten ayrıydı. XVIII. yüzyıl metafizik kötülük fikrini terk etti ve ona sonluluk adını verdi. Rousseau onu, kabul etmekte zorlanmayacağımız bir doğal zorunluluk olarak gördü. Doğarız ve ölürüz, ve ikisinin arasında doğayı kontrol etme gücümüz çok sınırlıdır. Bunlar, insani diyebileceğimiz her koşulun veçheleridir. Bunları, değişebilir özelliklerden ayırmak, galiba, bilgeliğin ta kendisidir. XVIII. yüzyılın ortalarında, tartışma büyük ölçüde, doğal kötülükleri (ıstırap), ahlâki kötülükleri (günah) ve ikisi arasındaki eşitsiz bağlantıyı ortadan kaldırma olasılığıyla sınırlanmıştı. Tıp ve teknoloji ilkiyle, pedagoji ve daha iyi ekonomik ilişkiler ikincisiyle ve politik adalet de üçüncüsüyle mücadele edecekti. Bu Aydınlanma umutları, XIX. yüzyıl içlerine uzanan gündemler belirledi. Yapacak bu kadar yararlı iş varken, Hegel niye modern-öncesi bir metafizik

kötülük fikrini yeniden canlandırmalıydı ki?

Leibniz, metafizik kötülüğü, ister zeki olsun, ister olmasın, sırf yaratılmış olmalarından dolayı, tüm yaratılmış şeylerdeki eksiklik olarak tanımlamıştı. Yaratılmış olmaları olgusu, onlara sınırlar koyar. Yalnızca Tanrı sonsuzdur, bu nedenle de mükemmel ve tamdır. Leibniz için bu, bir zorunlu kötülük sorunu ortaya koyar. Post-Kantçılar, olumsallık sorunu olmadan bunu anlamakta zorlanabilirler. Olumsalın, aklın gereklerine zarar verdiğini gördük. Aklın bunun üstesinden gelmekten daha iyi ne görevi olabilir? Olumsal, sonsuz ve sınırsızca yayılmaya müsait olduğundan, bizim kendi sonluluğumuz yalnızca sağduyunun kabul etmesi gereken bir olgu değildir. Daha ziyade, bizzat aklın reddetmesi gereken bir üzüntü kaynağıdır.

Olumsallıkla savaşta aklın görevi, iki açıdan zordur. Biri, olumsallığın kapsamıdır. Zorunluluk, başarısızlık çok büyük olduğu için zorunlu değildir. Daha ziyade, olumsallık, aklın en iyi çabalarını yok edebilecek rastlantıların sayısından dolayı dayanılmazdır. Metafizik kötülüğün kabul edilemez olduğu ikinci zemin, yalnızca açıklamanın mantığından geliyor. Eksikliği kabul etmek, olması gerektiği gibi olmayan bir dünyayı kabul etmektir. Eğer bir başkası daha iyiyse, niye bu dünya var olmalı? Bu sorun, aklın kaçamayacağı düşünce yapılarında kazılıdır. Leibniz için olduğu gibi Hegel için de olumsallığı ortadan kaldırmak, bu dünyanın nihayetinde zorunlu olduğunu göstermek demektir. Bir bütün olarak dünyanın ve onun içindeki her şeyin amaçlı olduğunu göstermektir. Amaçlılık, olumsalın yasallığı olarak tanımlandı. Dünyanın herhangi bir kapısını olumsallığa açmak, bütünü kaosa açmaktır; eğer yasa evrensel değilse, gerçekten yasa da değildir. İçinde yaşadığımız dünyanın olası en iyi dünya olmadığını kabul etmek, anlamayı karanlıkta bırakan zorunlu anlaşılmazlığı kabul etmektir.

Hegel'in sonluluğu reddi, bizi metafizik kötülüğe götürür yeniden. Onun, sonluluğu ve olumsallığı, insanın koşulunu belirleyici olarak kabul etmeyi reddi, mantığın sonucuydu ama onunla sınırlı değildi. Artık aslında, ölümsüz olabileceğimizden daha fazla sonsuz olamayız, ama ikisi de olan bir şeyin parçası olabiliriz. Böyle-

ce Hegel, Rousseau ile başlayan, tarihe başvuruyu tamamladı. Rousseau, bizi mahkûm eden tarihin, bizi özgürleştirecek tek şey olabileceği fikrini ortaya atmıştı. Onun insanlığın durağan olmayıp gelişmeye açık olduğu fikri de ayrıca, kötülük sorununa bir cevabın tarih içinde *olası* olduğu fikriydi. Hegel de olası olanın gerçek olduğunu göstermek istedi.

Kant bile yalnızca olasılığın bize ebediyen yetmeyeceğini biliyordu. İlerlemenin gerçekten olduğuna ilişkin olarak gereksindiğimiz işaret için somut bir tarihsel olaya –ilgisiz bir seyirci hayranlığıyla Fransız Devrimi'ne– başvurmuştu. Hegel işaretlerden daha fazlasını istiyordu. Gerçek tarih düşüncesi ve ona içerik kazandırmak için olabildiğince gözleme ihtiyaç olması, onun Leibniz'inkinden daha az soyut kategoriler bulmasının anahtarıydı. Eğer tarih bir ilerleme tarihiyse, kendi tedavisini de içerirdi. (Henüz-tam-olarak-verilmemiş) verili olan, verili olanın daimi değillemesi oldu. Bu, görünüşleri aşkın bir şeye başvurmaksızın makamından eder. Mevcut kötülüklerin üstesinden gelme süreci yavaştır, ama içkindir. Çünkü bunu yapmak için başka bir gerçekliğe başvurmaya ihtiyacımız yoktur. Kötülükleri yenmek, tarihin kendisinde aşikâr olan bir sürecin parçasıdır.

Okuyucular burada duraklamalı. Tarihin, dünyanın iyiliğini kanıtlayan ilerleme kaydettiği iddiasında apaçık olan nedir? Bizi durup düşünmeye itmeleri için XX. yüzyılın olaylarına ya da onların herhangi bir gözlemcisine gereksinimimiz yoktur. Bayle ve Voltaire, Rousseau ve Kant, tarihteki ilerlemeye ilişkin kuşkuların, biri bunu merak etmeye başladığı anda, kendilerini ortaya koyduklarını gösterir. Daha kesin ifade edersek, sorunu ortaya koyan tarihin kendisidir. Hegel'in, tarihin çözümü sunduğuna ilişkin kesinliğinin bizi şaşırtması gerekir.

Onun başlangıçtaki tartışması öylesine ümit verici görünüyor ki, yalnızca daha fazla şaşkınlığa düşmemize yol açabilir.

> İnayetin kendisini (doğada) açığa vurduğunu kabul edersek, aynısını niye dünya tarihi için düşünmeyelim? Acaba tarih çok geniş bir konu gibi göründüğü için mi?... Bitki ve böceklerdeki, tüm ulusların ve imparatorlukların kaderinde de aynıdır ve Tanrının, hikmetini önemli

şeylere uygulayacak kadar güçlü olmadığını düşünmemeliyiz... Ayrıca, doğa, dünya tarihiyle karşılaştırıldığında ikincil önemde bir tiyatrodur. Doğa, ilahi Düşüncenin kavramsal olmayan bir ortamda faaliyet gösterdiği bir alandır; ruhani küre onun esas yeridir ve her şeyden önce görülebilir olması gereken yer burasıdır. Aklın kavramlarıyla donanmış olarak bizlerin, herhangi bir konuyla boğuşmaktan korkmamıza gerek yok. (Hegel 5, 38)

Hegel, silah olarak önerdiği aklın gücüne olan bu güvenini nereden alıyordu? Alıntılanan bölümde tasarım argümanına başvuruyor, ama aklı kuşkuya düşüren de tam olarak tasarım argümanının yetersizliğiydi. XVIII. yüzyılın başları, modern bilimin keşiflerini, tasarım argümanının doğru olduğunun kanıtları olarak kullandı. Alfonso'nun bundan kuşku duymaya hazır oluşu, bir süre için ortaçağ cehaletinin bir sonucu olarak görülebilirdi. Yüzyılın ortalarında Alfonso, modern korkunun bir habercisi gibiydi. Voltaire'e göre, Lizbon depremi, doğada bile, dünyanın tasarımının iyileştirmeye ihtiyacı olduğunun kanıtıydı ve diğer kuşkucular da gerçekliğin koşulladığı saldırılara kavramsal darbeler ekleyecekti. Ancak, ne kadar dehşet verici olursa olsun felaket, ne kadar muhteşem olursa olsun spekülasyon, tasarım argümanı için tarihin kanıtlarından daha az tehdit ediciydi. İnsanlık tarihi, daima kalıcı bir serzeniş kaynağı olarak hizmet etti. Doğanın harikaları Tanrının hikmet ve iyiliğine tanıklık edebilir; kendi suretinde yarattığı yaratık ise etmedi. Böylece, insanlığın tarihteki bozuk sicili üzerine düşünmek, Tanrının hikmet ve iyiliğini iki kat kuşkuya açık bıraktı. Rousseau, Aydınlanma'nın umut niyetine sunduklarının en iyisiydi. Ancak, onun, insanın doğuştan iyi olduğu ve daha da iyi olabileceğine ilişkin yolları çizmeye yönelik ikircikli girişimleri, en iyi haliyle, çok ihtiyatlı bir güvenin gerekçeleriydi.

Hegel'e, doğanın harikaları aklın işleyişini gösteriyorsa, insan eyleminin zaferleri daha ne kadar fazlasıyla gösterir, iddiasıyla girin! *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, İsa'nın insanın "ilahi üstünlüğü"nü tercih edip kuşları küçümsediğini hatırlatarak İncil'den bile alıntı yaptı. Tarihin anlamı olduğu düşüncesi, öyle ya da böyle, XIX. yüzyıla, doğanın düzeni olduğu fikrinin XVI-

II. yüzyılda verdiği hizmeti vermişti. İlki, ikincisinden çok daha az akla yatkın görünecektir, ama Hegel'in, bizzat savunmaya gerek duyan bu iddiaya inanmak için birçok nedeni vardı. Prometheus'u XIX. yüzyılın simgesi haline getiren bu müthiş güven, insan özgürlüğünü evrenin amacı olarak gören Fransız Devrimi'nden Kant'ın eleştirilerinin son düşüncesine kadar her şeyde yansıtıldı. (Schelling'in, Kant'ı anma konuşmasında bunlar, tek bir ruhun ifadeleri olarak anıldı.) Rousseau'nun eserini şok edici kılan ilk günahın inkârı, çok geçmeden kabul edilmeye başlandı. XIX. yüzyıl, XVIII.'nin asla görmediği bir iyimserlikle açıldı.

Bu nedenle Hegel'in sevinçli olmak için nedeni vardı, ama o, her şeye karşın, kör değildi. Tarihi bir mezbaha olarak tanımlayan odur. Aklın, mutlak başarısızlığını değil, dünyadaki etkilerini göstermek için tarihi kullanmak, bizzat kötülüğün kendisinde anlam bulmayı gerektiriyordu. Bu, *Tinin Görüngübilimi*'ndeki köle ile efendi arasındaki mücadelenin, bir bütün olarak tarihte gördüğü sürecin bir paradigması olmasının nedenidir. Dünya Tini'nin gelişmesine ilişkin daha sonraki spekülasyonlarını ve onda büyük adamlarla, onların çektikleri acıların oynadığı rolü, bu paradigma içerir. Efendi/köle diyalektiği yalnızca tarihin başlangıcında durmakla kalmaz; tarihsel açıklamanın yapısını şekilendirir. Bayle'ın, tarihi bir suç ve talihsizlikler kaydı olarak betimlemesinin pek yüzeysel olduğunu belirtir. Bayle pek yakından bakmamıştı. Onun kan gördüğü yerde, Hegel anlam gördü.

Onun ilk tarihsel olayı betimleyişi, ürkütücü olduğu kadar muhteşemdir de. O kadar az betimleme vardır ki, akılda, bir çölün ıssızlığı gibi kalır. İki adam karşılaşır ve adamların yaptıkları gibi, dövüşmeye başlar. Hobbes gibi düşünürlere göre, böylesi bir kavga, hedefi, sonu ya da amacı olmayan iktidar için yapılan vahşi çabanın ifadesidir. Bu, bastırılabilir ama anlaşılamaz, çünkü anlaşılacak derin bir şey yoktur ortada. Hegel içinse bu, bizzat anlamanın kendisinin başlangıcıdır. Her biri gücü değil, tini gerçekleştirmek ister. Yaşamı feda etmeye hazır oluş nedeniyle, iki adam da bedenin maddiliği ve ölümün olumsallığı karşısında küçümseme ifade eder. Diğerini kendisine boyun eğmeye zorlama arzusuyla, iki adam da

bir şey olarak değil, bir kişi olarak görülme arzusunu ifade eder. Diğerinin tanıması, berikinin kendi özbilinci için gereklidir. Rousseau'nun boşunalık ve ondan kaynaklanan yabancılaşmayı gördüğü yerde, Hegel kimliğin gerekli koşulunu gördü. Varlık duygumuz için, diğerinin tanımasına ihtiyacımız öylesine önemlidir ki, bunu sağlama yolunda hayatımızı tehlikeye atmaya hazırızdır.

Biri gözünü kırpıştırır. Diğerinin tanımasının pek de yaşamından vazgeçmeye değer olmadığına karar veren kişi, tin dünyasından önemsiz bir şey için ölümü önemsemeyecek kadar soylu olan tarafından köleleştirilecektir. Şunun şurasında, soyluların yaptığı da budur. Ama artık, tarihin mahareti ciddi olarak başlar. Eğer kendini gerçekleştirmek için savaş gerekiyorsa, yenilgi daha da gereklidir. Efendi mutsuzdur. Tek işlevini yerine getirmiş, yapacak bir şeyi kalmamıştır. Fail olarak tüm yaşamı, feodalite-öncesi zaferin bir anında tükenmiştir. Daha da kötüsü, mükemmel bir başarısızlık gibi görünür, çünkü elde etmek için yaşamını ortaya koyduğu tanınmanın, yalnızca bir eşiti tarafından yapılması halinde değeri vardır. Yenilgiyi kabul ederek köle bundan kurtulacaktır, çünkü bir ast varlık olarak o, efendisine onun şiddetle arzu ettiği şeyi veremez. Köle rahatça dinlenebilir, çünkü bu, itaatsizlik değil, diyalektiktir. Onun zaferi biraz daha sonra gerçekleşecektir ve bir parça daha incelikli olacaktır: Bu, tam da uygarlığın anlamıdır. Köle çalışmaya zorlanır. Böyle yaparak, bilincini sadece maddeye biçim vermek için kullanır – tıpkı Tanrının kendisinin yaptığı gibi. Efendinin aylaklığı onu yalnızca sıkmakla kalmaz, şimşeği çalınmış tanrılar gibi modası geçmiş hale getirir. Dünyayı döndüren başka bir şeydir.

İyi teodise herkese başına gelen belaları mazur gösterir. Efendinin sahne ışığı altında on beş dakikası kalmıştır, o zaman, gelmekte olan kararmanın, performansındaki bir başarısızlıktan değil, bizzat tanımanın kendi yapısından kaynaklandığı bilgisiyle teselli bulur. Köle, dünya tarihini yönlendirdiği bilgisi sonucunda gurur duyabilir ve isterse intikam da alabilir. Giderek artan kalifiye işçilik savaştan daha yüksek bir eylem biçimi olduğundan, Yaradan'ı yansıtan tin ve güce, kendisini dize getirmiş olan efendisinden daha yakındır. Dünya Tini, O'nun ürünü olan tasarımın, tarihi, özgürlük ve

zorunluluğun doğru kombinasyonuyla ileri itmenin en iyi aracı olduğunun bilincinde olabilir. Ve böylesi tasarımlar üzerine düşünerek, tüm geriye kalanlarımız, dünyada kendini evinde hissedebilir. Çılgınca davranan iki vahşi gibi görünenin, özbilinçliliğin başlangıcı olduğu anlaşıldı. Hegel, hiç yokmuş gibi görünen yerde hem anlam hem de zorunluluk buldu. Eğer tarihin doğuşunda varsa, başka yerde niye olmasın ki?

Tinin Görüngübilimi, insan bilinçliliğinin gelişimini, doğal bir gelişim süreci olarak tarif eder. Bu yapı, Hegel'in gençliğinin edebi keşfi olan *bildungsroman* kadar *Emile* tarafından da etkilenmişti. Ancak, bizzat *bildungsroman*ın kendisi, halk bilgeliği deneyimini yapılandırmanın bir yoludur: Bir dizi tecrübe ya da diğeri yoluyla, kendiniz ve dünya hakkındaki hakikati öğrenirsiniz. Bir eğitsel araç olarak acının, başka hiçbir şeyin onun yerini tutamayacağı bir değeri vardır. Yaşamı bir anlatı gibi gören sonraki düşünürlerin aksine, Hegel hâlâ, –hemen hemen gözden çıkardığımız bir tabir olan– öyküden alınacak derse önem veriyordu. Hegel'e göre, tarihin bir sonunun olması gerektiği aşikârdı. O bunu, insanın özgürlüğünün ilerici açımlanışında buldu. Özgürlüğe doğru ilerlemenin mutlak olarak zorunlu olması gerektiği ironik gelebilir. Ama bu, Hegel'i eseri boyunca meşgul eden, olumsallık ve zorunluluk kombinasyonu aracılığıyla düşünme girişiminin diğer herhangi bir niteliğinden daha paradoksal değildir.

İnsanlığın gelişiminin bireylerin gelişimini yansıttığı fikri, (tür ya da bireylerde eğitimin çok yanlış gidebileceğinin farkında olan) Rousseau'da mevcuttu. Lessing de eğitim ile ilerleme arasındaki bağlantılar üzerinde ayrıntılı çalışma yaptı. Kant tüm bunları öylesine veri aldı ki, çalışması, bir bütün halinde insan gelişiminin bir paradigması olarak, çocuğun olgunluğa geçişine göndermelerle doludur. Onun metaforları çoğunlukla, "Aydınlanma Nedir?"de bu göndermelerin en ünlüsünü oluşturan, düşen çocuk kadar incelikten yoksundur.[17] Hegel'in açıklaması çok daha inceliklidir. Ancak, o da

17. "[İnsanlığın kendinden menkul gardiyanları]... olgunluğa geçiş adımını, yalnızca zor değil, tehlikeli de görürler. İlk önce evcil yaratıklarını aptallaştırıp bağlandıkları at arabasının bir adım bile önüne geçmeye cesaret etmelerini önledikten sonra, kendi başlarına gitmeye kalktıklarında onları tehdit eden tehlikeleri gös-

Aydınlanma fikrinin kendisinde içrek olan, çoğu acının ilkesel olarak büyüme acısı olduğu ve nihayetinde olgunluğun buna değdiği düşüncesi üzerine ekleme yapar. Bunlar iki ayrı iddiadır. Bir yandan, acının ona ulaşmak için gerekli olduğunu inkâr ederken, olgunluğu hedefiniz olarak tutmak isteyebilirsiniz. Ancak, özellikle kendinizi aldatmıyorsanız ya da talihsiz değilseniz, büyümek hem farkındalıkta hem de özgürlükte ilerleme sağlar. Bireysel gelişme, bir bütün olarak insanlığın gelişmesinin doğal bir metaforudur.

Bu, en az herhangi bir teolojik metafor kadar kesin olarak, geleceğin geçmişten iyi olacağı düşüncesinin kaynağıdır. Çocuklarımızın zor anlarında onlara bunu söyleriz. (Dünyanın nasıl olduğunu anlayacak, öyle olmadığında edimde bulunmak için daha muktedir olacaksın.) Bu, en azından –hem Hegel'in hem de Kant'ın bizzat insanlığın doğuşu için gerekli gördükleri– Düşüş ideası kadar eskidir. Benjamin buna hafiften mesihçe diyebilirdi, ama bu herhangi bir mesihçilik biçiminin sonucu değildir. Mesihçiliğin kendisi, daha ziyade, umuda belli bir biçim verme girişimidir.

Hegel'e göre, ilerleme düşüncesi, İnayet düşüncesinin vârisiydi. Onlar arasındaki ilişki üzerine çok tartışıldı. Bu tartışmaya Dördüncü Bölüm'de döneceğim. Açık bir benzerlik, ikisinin de yalnızca görünümleri açıklamak için değil, onlara meydan okumak için icat edilmesiydi. İkisi de deneyimin sunduğu dağınıklığa karşı bir düzen öne sürer. Deneyim, suç ve talihsizlik sunar. İlerleme ve İnayet ise, onların ardından (önünden ve arkasından) gitmeye çalışır. Görünümlerin kendileri –inançta ya da felsefede– asla kesin değildir. Hem ilerleme hem de İnayet, onları çürütür gibi görünen kanıtlara anlam verir. Onlara karşı kanıt mesele değildir, çünkü bundan kolayı yoktur.

Bunu bilmek, kimi kanıt türlerinin bizi yarı yolda bırakmasına engel olamaz. Geç Aydınlanma'nın kurtarıcı olarak gördüğü tarihsel olayın kendisi bile (Kant'a göre Fransız Devrimi ya da Hegel için onun Jena Savaşı'ndaki uzantısı) kuşku duymak için malzeme sunar. Fransız Devrimi'nin, ilerlemenin işareti olup olmadığı sorul-

terirler. Şimdi bu tehlike o kadar büyük değil, çünkü birkaç kez düştükten sonra nihayetinde yürümeyi gerçekten de öğrenirler; ancak, böyle bir örnek onları ürkütür ve genellikle yeni girişimlerde bulunmak onlara korku verir." (Kant 4, A482)

duğunda, birçokları Chou En-lai'yi destekleyecektir: Söylemek için çok erken. Ve devrimin buna değdiğine karar versek bile, diğer herhangi bir belirleyici olay çok daha kötü görünür. Son zamanlardaki kimi yorumlar, bu itirazların naif Hegel okunmalarına dayandığı görüşünde. Onun modern Batı tarihinin özgürlük için kolektif özlemlere yol açtığı iddiası, bu özlemleri gerçekleştirdiğimiz iddiası değil henüz, baskının ya da kötülüğün olmadığı bir duruma ulaşanlar çok az.[18] Hegelci ilerleme belirtileri, izleyen Batı tarihinde bulunabilir. Hem görecek kadar yaşamadığı köleliğin ortadan kalkması hem de hayal bile etmediği cinsel eşitlik talebi, Hegel'in özgürlükle ilgili iddialarının doğrulanması olarak okunabilir. Avrupamerkezciliğe karşı Hegelci olmayan birçok saldırı gibi. Ve kamuya açık işkencenin kaldırılması da XX. yüzyıl tarihinin tüm dehşetlerinin üzerini örtmeye yetmediği ilerlemeyi temsil eder. Foucault, işkencenin modern ikamelerinin daha incelikli zorbalık biçimleri olduğunu iddia etti. Ancak, çocuklarımıza birkaç yüzyıl önce seyrettireceğimiz şeylerin tariflerini bile okumaya zor dayandığımız olgusu, insan bilincinde geri döndürülemez gibi görünen bir ilerlemeye işaret eder.

Kararlı bir Hegelci, Hegelci sistemin kendisinde ilerleme belirtileri bulabilir. Modernitenin, kendi mutsuzluk kaynaklarını yarattığı, ama çaresini de sağlayabileceği düşüncesi, yeni ve ilerlemecidir. Özbilinç farkındalığının kendinde iyi olduğu düşüncesi de öyle. Her iki düşüncenin kaynağı da Rousseau'ya kadar geri götürülebilir. Ancak, Rousseau'nun modernite düşüncesinin kendisine karşı derin tereddüdü, eserini modernin bir prelüdü yapar. Rousseau, nostaljik olup olmamaya asla karar veremezdi. Hegel çok açıktı. –Geri dönüş gibi bir seçenek olmadığından– modernin değerini belirleyebilmenin kendisi moderndir, ilericidir ve yararlıdır.

Bu nedenle, ilerleme iddialarını desteklemek için ilk başta göründüğünden çok daha fazla işaret bulunur. Siyasi eğilimlerinize bağlı olarak, desteklemek (ya da inkâr etmek için) modern yaşamın farklı yanlarına vurgu yapacaksınız. Ancak, ne kullanırsanız kullanın, yalnızca bir işaret olarak kalacaktır. Tarihin ilerleme sağladığı

18. Özellikle bkz. Pippin 1 ve Pippin 2.

iddiasında bulunma güdüsü, hiç de karanlıkta ıslık çalmanın bir biçimi değildir. Ancak, İnayet'e ilişkin iddialar gibi, inançtan çok, kuşkudan doğar. Görünüşler, Tanrının insan işlerindeki varlığına değil, O'nun izah edilemez yokluğuna; tarihteki ilerlemeye değil, ama düşüşün neye benzediğine –ya da en iyi haliyle sonsuz amaçsız döngülere– işaret eder. Bunu görmek için moderne ihtiyacınız yoktur. İnayet düşüncesinin, Yahudi tarihindeki ilk büyük felaketle başa çıkmak için icat edildiği de savunulmuştur. Sürgünle karşı karşıya kalan peygamberler, halklarının seçilmiş olduğu iddiasına dokunmayacak bir açıklama aradı.[19] Bu, oldukça özgül görünür, çünkü bu itki öylesine doğaldır ki, çok daha önceki kitaplarla başlayarak Kutsal Kitap boyunca da bulunur. Örneğin, Eyub'un arkadaşları öylesine karşı konulamaz kanıtlarla karşı karşıya kalmışlardı ki, görünürdeki adaletsizliğin Tanrının hikmetinin bir alameti olduğunu söyleyerek inkâra yöneldiler. Kanıtı ters çevirmek cesur bir harekettir ama hiç de naif değildir.

Bu nedenle, sorunun kendisi gibi görünen şeyi, onun nihai çözümünün kanıtı olarak almak yeni bir fikir değil. Bunu kanıtlamak, Hegel'in bilgi hedefine götürürdü:

> Bilginin amacı, bize karşıt duran nesnel dünyanın tuhaflığını kaldırmak ve deyim yerindeyse, kendimizi bu dünyada evimizde hissetmemizdir. (Hegel 3, 335)

Dünyada kendimizi evimizde hissetmek, öylesine sorunsuz bir hedef gibi görünüyor ki, neredeyse ilgi uyandırmamaktadır. Tek sorun, bedeliyle ilgilidir: Kendinizi evinizde hissetmek için, dünyadaki ne gibi beklentilerinizden vazgeçmeniz gerekir? Bu sorun, Hegel'in araç tercihiyle belirlenmez; bizzat onun amacında gizlidir. "*Felsefe, gerçek dünyanın, olması gerektiği gibi olduğunu anlamamıza yardımcı olmalıdır.*" (Hegel 5, 66; vurgu benim) Eğer ıstırabı haklı çıkarmak için yola çıkarsanız, sonunda onu haklı çıkarmış bulabilirsiniz kendinizi. Ve ardından, Hegel'in varmak istediği sonuçlarla kalırsınız.

19. Bkz. Loewith

> Dünya tarihinde en ince ve soylu ne varsa, hepsinin onun sunağında nasıl kurban edildiğini görmemezlik edemeyiz. Akıl, tek tek bireylerin başına gelen zararları düşünmek için durmaz, çünkü özel erekler evrensel erekte gizlidir. (Hegel 5, 43)

Hegel'in akıl ve gerçekliği özdeşleştirmesine ilişkin tartışmaya burada yeterince değinemeyiz, ama onun bunda niye ısrar ettiğini anlamak için gerekçesini sunmuş olmayı umuyorum. Gerçeğin akılsal olduğu iddiası, özellikle *olan* ile *olması gerekenin* kasıtlı bir karıştırılması değildir; bir taleptir. Hegel'e göre, Kant'ın onları ayırması ürkek, naif ve son olarak boştu. Hegel'in niyeti, mevcut gerçekliği idealleştirmek değil, Kant'ın yalnızca ideal olarak bıraktığını gerçekleştirmekti. Onun gerçek ve akılsal olana ilişkin tartışması ne kadar karmaşık olursa olsun, açık alternatifler pek azdır. Bir yorumcu bunu şöyle özetliyor:

> Hegel'in ünlü yargısı (gerçek=akılsal) ... çıplak gücü rezilce Tanrısallaştırmaz: "güncel", herhangi bir olgu ya da tüm mevcut olgular (ki akıldışını, olumsalı ve kötüyü de içermesi gerekir) değil, daha çok, yalnızca rasyonaliteyi sergilediği kadarıyla mevcut olgulardır. Peki o zaman, Hegel'in yargısı, rezillikten yalnızca zararsız bir totolojiye indirgenme pahasına mı kurtarılır? Nihayetinde öyledir, çünkü Rudolf Haym'ın etkili *Hegel und seine Zeit*'ının ilk alternatifi seçtiği ve Hegel'i mevcut düzeni kutsamakla suçladığı üçüncü alternatifi göremez. (Fackanheim: 208)

Tarih, gerçek ve akılsal olanı eşitlemenin değil, bu ayrımı tümüyle kaldırmanın bir aracı gibi görünüyordu. Eğer tarih ilericiyse, bu nedenle verili gerçekliğin –aşkın bir şey yoluyla değil, daha fazla gerçeklikle– sürekli bir değillemesidir. Tabii ki, tarihin kendi anlamını ortaya koyduğunu iddia etmek, tarihin yalnızca bir şeyin ardından başka bir şeyin gelmesi olduğunu inkâr etmektir. Pratikte, mevcut gerçeklik, sonrasında gelen neyse onun tarafından değillenecektir. Bu olguları okuma seçenekleri oldukça sınırlı görülür. Eğer, olan neyse haktır demek, ona övgü anlamına gelmiyorsa, o zaman ona hak demek anlamsızlaşır.

Pek az kimse seçmeye yanaşsa da bir başka seçenek daha vardır. Bu, Hegel'in felsefesinin insanın kendisinin sonunu gerektirdiğini ilan etmek olurdu. Kojeve bu sonuca bir şekilde seve seve hazırdı. (159) İnsanın yok edilmesi, Hegel'in mantığının gerekleri içinde kalmanın bir yoludur. Çünkü birçokları, verilmiş olanı verilmiş olarak kabul etmemeyi –gerçeklikten talepte bulunma kapasitesi– insan olmanın unsuru olarak görür. Bu, Kant'ın eserine, onu farklı kılan eziyetli niteliğini verir. İnsan olmak, gerçekleşmesi bizi mahvedecek mükemmellikte bir dünyayı gerçekleştirmek için çabalamak demektir. Tüm olası dünyaların en iyisi, asla içinde yaşayamacağımız bir dünyadır. *Olması gereken* ile *olan* arasındaki boşluğun tarihsel süreç içinde yavaş yavaş kapandığını göstermek, en insani diye aldığımız özelliklerin gereksiz olduğu ve diğer modası geçmiş şeylerle birlikte ortadan kaybolduğu bir dünya tahayyül etmektir.

Hegel daha çok, mevcut iktidar ilişkilerini yüceltmekle suçlanır. Eğer bu alternatif, Hegel'in daha kabul edilebilir bir yorumunu üretirse pek az kimse bunu tercih edilebilir bir politik konum olarak görecektir. Hegel, güncel ile akılsal olanın eşitliğinin, karşısında filozof ve sıradan insanın kesin olarak tavrını belirtmek zorunda olduğu bir kanaat olduğunu söylemişti. (Hegel 4, 10) Arendt, bu tür tavırlar alındığında karşılaşılan seçeneği özlü bir şekilde tarif etti:

> Hegel ve Marx'tan bu yana bu sorulara tarih perspektifinde ve insan ırkının ilerlemesi diye bir şeyin var olduğu varsayımıyla yaklaşıldı. Sonunda, bu meselelerdeki tek seçenekle karşı karşıya kalacağız – ya nihai yargıyı sonuca bırakarak Hegel ile birlikte, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* diyebiliriz ya da Kant ile birlikte, insanların zihinlerinin özerkliğini ve onların, oldukları ya da varlığa geldikleri haliyle şeylerden olası bağımsızlığını teyit edebiliriz. (Arendt 4, 216)

Arendt'in yargısı onun, Hegel'in alternatifinin bizi şeylerin olduğu halinin zaferine razı ettiğine dair yaşam boyu süren Hegel karşıtı kanaatini ifade ediyordu. O, Hegel'in, Kant'ın koyduğu alternatifin bizi düpedüz başarısızlığa razı eder göründüğüne ilişkin iddiasını asla ciddiye almadı. Kant, aşkınlığı seçerek, düşüncelerin gerçek-

leştirilebileceği umudunu terk ederek başladı. Hegel gerçekliğe ya da Kant yalnızca onun eleştirisine razı mı oluyor? Tartışmayı şöyle kurgulayabiliriz: *Senin aşkınlığın boş. – Senin içkinliğin kör.* Bir tek entelektüel bir sezgi, yalnızca ideal olanı doğrudan gerçekleştirebilirdi. Ancak, böyle bir sezgi, bırakın bizce kullanılmayı, kavranamaz bile. Nihayetinde, Dünya Tini'nin ya da benliğin bu hırgür içinde ortadan kaybolup kaybolmadığı sorusunun pek önemi kalmaz. Olup biten fazla bir şey yoktur. Kimin daha fazla teselliye ihtiyaç duyduğu konusunda bir tartışmayla baş başa kalırız: Verili olan gerçekliğin başarısızlıkları yüzünden Hegel'in mi, yoksa itirazın yetersizliğinden ötürü Kant'ın mı? Marx olmadan bile, biri diğerini baş aşağı çeviriyordu. Eğer bu çatışkı değilse, bir çıkış yolu görmek zor.

Marx hakkında hem kısa hem de anlamlı bir şey söylemek, aynı şeyi diğer büyük filozoflara yapmaktan daha az yıldırıcı değildir. Tabii bu, onun hakkındaki akademik tartışmaların daha az hacimli olmasından kaynaklanmaz. Ama Marx, kötülük sorununa kendi yaklaşımının en iyi özetini bıraktığı için, bu işi kolaylaştırmıştır. "Şimdiye kadar filozoflar dünyayı yorumladılar. Ne var ki, asıl iş, onu değiştirmektir." Hegel, sisteminin incelikli bir teodise biçimi olduğunun farkındaydı. Marx bunun, onu reddetmek için bir neden olabileceğini gösterdi bize. Hegel'in vârislerinin sert tartışmalarının hepsi yalnızca o çevrenin afyonuydu: Entelektüelleri, onu değiştirmek için bir plan yapmak yerine, verili gerçekliği kabul etmeye razı eden gerekçelerdi.

Marksizmi bir din olarak tarif etmek ya da ona başarısızlığa uğramış bir Tanrı olarak saldırmak yeterince yaygındır. Çoğu bayağılaştırmalar gibi bu da bir parça doğruluk payı içerir. Ancak, Marx'ın görüşündeki dinsel unsurları kabullenmek, onu felsefenin karşısına koymak değildir. Sıklıkla Marksizmin, insanın kurtuluş beklentisini tatmin etmede dinin başarısızlığından duyulan hayal kırıklığından doğduğu imasında bulunulur. Buna karşın, felsefenin, hakikati yalnızca hakikat aşkına aramak olduğu söylenir. Dahası, felsefenin

kanıt karşısında ölçülü, akılcı ve sorumlu olduğu iddia edilirken Marksizmin, dinsel inanca işaret eden kanıta karşı inatçılık ve aldırmazlıkla varlığını sürdürdüğü söylenir. Kimilerine göre Marx'ın ilgi alanı, dininkine yakındır, ki bu da onun, felsefenin tartışması gerekenleri kapsamayı reddetmesini açıklar. Özellikle, Marx'ın tonunun değişmez ahlâki öfkeyi taşımasına karşın, onun standart anlamda bir ahlâk felsefesinin olmadığına –doğruya ya da adalete ilişkin tanımlarının olmaması, genel olarak ahlâki temeller kurma girişiminde bulunmaması ya da özel olarak hiçbir eylemin doğruluğunu savunmamasına– sıklıkla dikkat çekilir. Bu nedenle, onun şevki, ahlâk filozofununki değil, peygamber ya da vaizin şevkidir.[20]

Eğer Marx'ı kötülüğü açıklama girişimlerinin en yoğun olduğu yere, onun kendisini koyduğu yere yerleştirirsek tüm bu suçlamalar farklı bir görünüm alır. Marksizme felsefi teoloji demek, Marx'ın kendisinin felsefi teolojinin modası geçmiş olarak görüldüğünün farkında olduğunu unutmadığımız sürece kabul edilebilir. Marksizmi başarısızlığa uğrayan tanrı olarak tarif etmek, Marx'ın en basit içgörüsünü bastırmanın bir yolu olabilir, çünkü bu, Marx'ın ilahi aracılığın yerine insanı koyma istekliliğinin bilinçli olmadığını ima eder. Bu durumda onun, teoloji dahilinde riske edilmesi gereken konumları üstlenme istekliliği, olsa olsa kuru kabadayılıkla gafletin bir karışımı olurdu. Ancak –onun çok sevdiği retorik tersinmeyi riske ederek– Marksizm, ilk olarak Marx'ın anafikrini teslim etmeden, başarısızlığa uğramış tanrı olarak tanımlanamaz: Tanrının kendi başarısızlığı, felsefe tarihinin başlangıç noktasıdır.

Bu başarısızlığın dökümünü yapmak, bir sonraki bölümü meşgul edecek deneysel bir iştir. Marx, teodiseye karşı acımasız saldırılarına karşın, bu bölümdeki teodise geleneğine aittir, çünkü Tanrının başarısızlığı yalnızca, onun başlangıç noktasıydı. Diğer akılcılar gibi o da hem bu başarısızlık için bir açıklamada hem de onu önlemek için bir öneride bulundu. Daha kesin olarak Marx, daha önceki felsefenin, başarısızlığın çifte ifadesi olduğunu düşünüyordu. Felsefe, insanın çektiği acıların sorumluluğunu alacak idoller yarat-

20. Marx'ı kötülük sorununa ilişkin geleneksel felsefi tartışmaların ışığında okuyan iki mükemmel istisna, Tucker ve Gunneman'dır.

tıktan sonra, kendisini, bunlar için mazeretler bularak tüketmişti. Böylece, Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri tartışan genç Hegelcilerin en radikalleri bile bu noktayı unutmuştu. Marx'ın, açıklamaktan ziyade kendini bu sorunu çözmeye adamadaki kararlılığı, şimdi gözden kaçırılması kolay gibi görünen yapısına ve kökenine ilişkin çok açık görüşünü gölgelememelidir. Onun felsefeyi inkârı basitse, onu okuması derindi. Marx neyi terk etmekte olduğunu anlıyordu.

Nietzsche dışında, teoloji ile felsefeyi bağlayan ağı, herkesten çok Marx algılamıştı. Kantçı eleştiriler, entelektüel egzersizler olarak kaldıkça bu ağı parçalayamaz. Sırf tartışma, teodisede ifadesini bulan ihtiyaçları karşılayamaz. Kant'ın bize anmayı yasakladığı Tanrı, daha kesin bir şekilde sahnenin gerisinde durur. Çünkü aşkınsal idealizm, bizde onu aşma isteği uyandıran gerçekliği asla dönüştürmemiştir. Kant'ın yasakları, sorunları yalnızca daha da ağırlaştırmıştı belki de: Hedefin ulaşılmazlığı ne kadar artarsa, onun için duyulan istek de o denli artar. Hegel, Kant'ın örttüğü perdeyi kaldırmaya çalıştı ve felsefenin, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyle yüzleşmesini talep etti. Marx, onun cesaretinin yalnızca düşüncede olduğunu savundu. Bu nedenle, dinin eleştirisinin, tüm eleştirilerin ilk öncülü olduğunu yazdı.

Marx'a göre din çok şey içerir:

> Din, bu dünyanın genel teorisidir, onun ansiklopedisidir, popüler biçimdeki mantığıdır, ruhani *point d'homeur*'udur, şevkidir, ahlâki yaptırımıdır, vakur tümleyicisidir ve bu dünyanın sonunun ve kanıtlanmasının genel zeminidir... Dinsel ıstırap hem gerçek ıstırabın *ifadesi* hem de gerçek ıstıraba karşı bir itirazdır. Din, baskılanmış yaratığın iç geçirmesi, kalpsiz dünyanın kalbi ve de tinsiz durumların tinidir. Halkın *afyonudur*. (Marx, 115)

Bu, epey bir afyon övgüsüdür. Din ne hiledir ne de uyuşturucu; kafa, kalp ve tindir. Uygulamalı felsefedir, tek bir insani ihtiyacın canlı ve popüler ifadesidir. Marx, dinin *gerçek* zorunluluktan doğan aşkına ilişkin bilinç olduğuna inanıyordu. Anlamsız ıstırap kabul edilemez, bu nedenle, hem felsefe hem de din, ıstıraba anlam vermek için çalışır.

Bu sürecin kimi betimlemeleri komplo kokar. Açıklanamayan ıstırap, kurulu düzeni yıkmakla tehdit ettiğinden, düzeni korumak isteyenlerin acilen bir izahat bulması gerekir. "Bir teodise, güçlünün mutluluğunu ve güçsüzün acılarını mazur gösterir." (Gunneman, 43) Böylece, teodise her bir grubu eski yerinde tutar. Ancak, Marx'ın bu sürecin, niyet bile gerektirmeyen bir doğallıkla işlediğini düşündüğüne dikkat çekmek gerek. Bu sürecin bir versiyonu hem kaba hem de karmaşıktır: Acı çeken insanlar dine sığınır, din gayri meşru görünmeye başladığında da felsefeye dönerler. Bu, Walter Benjamin'in kamburunun çektiği bir resimdir: Marksist tarih felsefesinin ardında, açıkça itiraf edilemeyen eski bir dinsel hayalet vardır. Bu resim, felsefe ve teoloji arasında tanımlayabileceğimizden daha fazla kopukluk olduğunu varsayar. Daha bulanık ve basit bir resim, olgulara daha sadıktır. Hem din hem de felsefe, doğal kötülüğü ahlâki olandan ayırt ederek ve sorumluluğu da buna uygun olarak dağıtarak ıstıraba anlam verebilir. Baskılanmışların iç çekişinden Hegel'in sistemine doğru, soyutlamada bir artış vardır, ama ikisi de bizim gerçek ihtiyaçlarımızı gölgeler. Gerek din gerekse felsefe, bizim gerçek görevlerimizi gizler: Dünyayı açıklamaktan çok, onun sorumluluğunu almak; ona katlanmak yerine onu dönüştürmek. Din ve felsefenin görevlerindeki süreklilik o kadar açık görünüyordu ki, Engels şöyle yazabildi:

> Şimdiye kadar soru hep şuydu: Tanrı nedir? – ve Alman felsefesi bunu şöyle çözmüştü: Tanrı, insandır. Bu hakikate ulaştıktan sonra, insanın bu dünyayı gerçek anlamda insani bir şekilde, kendi doğasının gereklerine uygun olarak düzenlemesi gerekir – ve böylece, zamanımızın muamması onun tarafından çözülecektir. (Tucker'dan alıntı, 73)

Engels, çoğu Hegelci'nin inandığı şeyi ifade ediyordu. Tanrının kendisi, yerine getirmek üzere yaratıldığı Kurtarıcı rolünü oynayamazdı. Daha kötüsü, mevcut tüm gücü ve alanı O aldığı için, başka hiç kimse de kurtaramazdı bizi. İnsanlık, Tanrıya verdiği gücü geri almadıkça özgür olamaz.

Olağanüstü bir hızla ilerlemiş olduğumuza dikkat edin. Modern felsefe, Tanrının kötülükteki sorumluluk payını hafifletmek için

O'nun gücünü almakla başladıysa da kısa zamanda, en başından, dağıtmak üzere tüm gücün bizim ellerimizde olduğu düşüncesine ulaştı. Marx ve Engels çok hızlı ilerleyebiliyorlardı, çünkü onlar, Hegel'in vârislerini tüketen tartışmayı biliyorlardı. Hegel birleşmeler istiyordu: Felsefe, teodise olmalı; insan, Tanrı olmalıydı. Gündem bu olduğundan, tartışmalar kısa zamanda, bu işi bitirmek için ne kadar kaldığı sorusuna dönüştü.

Marx'ın bir ahlâk filozofu olup olmadığına ilişkin tartışmaların bu arka plan içinde görülmesi gerekir. Marx'ın adaletsizlik örneklerini lanetlediği tonla, bunların ortadan kaldırılmasında kullanılacağını belirttiği araçlar arasındaki karşıtlık birçok okuru rahatsız eder. İlki, ahlâki tepkiyi, genellikle öfkeyi yansıtırken; ikincisi, değişim sürecinin ahlâki bir gereklilik değil, doğal yasa meselesi olduğunda ısrar eder. Bu nedenle, birçokları, özellikle yaşlı Marx'ı zahiri anlamıyla alır. Marx kendisinin bir filozof değil, bir ekonomist olduğunu iddia ediyordu ve iddialarının normatif olma niyeti bile taşımadığını, yalnızca onların ortaya konması olduğunu söylüyordu. Marx'ın iddialarının tonu ve içeriği arasındaki gerilim, yukarıda irdelenen doğal yasa meselesinin ışığında azalır. Çünkü hangi kötülüklerin doğal, hangilerinin ahlâki sayılacağı, bu tartışmada merkezi önemdedir.

Gerilim iki yöne doğru çeker. Ne kadar çok kötülük ahlâki kötülük olarak alınırsa, onlar karşısındaki sorumluluğumuz da o kadar artar. Bu, sorumluluğumuzun gücümüzle pek az ilişkisi olduğunu düşünene kadar, ayrıcalıkları ve olgunlaşmanın gereklerini –Aydınlanma süreci– kabullenmenin doğal bir süreci gibi görünür. Doğal dünyayı kontrol etmedikten sonra, istediğimiz tüm sorumlulukları düşüncede üstümüze alabiliriz, ama bunun etkisi olmayacaktır. Mutlak özgürlüğün bedeli öyle yüksek olur ki, daha fazla kötülüğü doğanın parçası olarak belirleme itkisi geri döner. Özgürlük ve doğayı ayırmadaki ısrarıyla başı çeken Kant bile bu duruma, kategorik imperatifle karşılık verdi. Bizi, ahlâki ilkelerimiz evrensel doğa yasalarıymış gibi hareket etmeye yöneltmek, ahlâki ilkeleri etkin olarak tahayyül etmenin bir yoludur. Marx'ın, imgeleme tahammülü yoktu.

Marx, bir ahlâk varsayımı olarak, insanların Tanrının yerini alırmış gibi yapmaktan daha fazlasını yapabilecekleri zamanın geldiğine inanıyordu. Sanayi Devrimi'nin dünyada yaptığı değişimler çifte meyve vermişti. Teknolojik ilerlemeler, mutsuzluk kaynaklarının çoğunu ortadan kaldırmamızı sağlamıştı. Bu, tabii ki, kendi içinde iyiydi. Ancak, bu ilerlemelerin kendileri, daha derin bir özgürleşme duygusu yaratabilir. İlerlemenin bizim kendi yaratıcı faaliyetimizin ürünü olduğunun fark edilmesi, nihayetinde ıstırap ve kurtuluşun yalnızca bizim elimizde olduğunu göstermelidir. Ne bizim kendi icadımız olan bir Varlığın lütfuna ne de bir grup filozofun teorik kaynaklarının insafına ihtiyaç kalmıştı. Maddi koşullardaki somut ilerlemeler doğayı, yalnızca tanrıların hayal edebileceği şekilde kontrol etmemizi sağlar. Sanayi Devrimi, yeni teorik devrimleri gereksiz kılar. Doğal ve ahlâki kötülük arasındaki ayrım, dünyadaki mutsuzluğun ne kadarının Tanrının hatası, ne kadarının bizim hatamız olduğuna ilişkin bir tartışma olarak başladı. Tanrı, insanın bir izdüşümü olarak bir kenara atıldıktan sonra, bizzat bu ayrımın altüst edilmesi gerekir.

Engels, komünizmin, Alman felsefesinin kaçınılmaz sonucu olduğunu yazdı. (3:448) Burada üç nokta onu doğrular görünüyor. Hegel, Tanrının öldüğünü söylemiş ve bununla birlikte insanın O'nun yerini alması ve dünya karşısında şimdiye dek hayal ettiğimizden daha fazla sorumluluk üstlenmesi gerektiği düşüncesini ortaya atmıştı. Benzer olarak, Hegel'in Kant eleştirisinde bulunan, aşkın kalan düşüncelerin yalnızca boş istekler olarak kaldığı iddiası, şimdi Hegel'in kendisine yöneltildi. Hegel'de olduğu gibi Marx'ta da Kant'ın ayrı tutmaya çalıştığı ahlâk ve doğa birleşti. Son olarak, Marx, *Tinin Görüngübilimi*'nin, köle ve onun emeğinin dünyayı dönüştüren güçler olduğu önermesinden etkilendi.[21] Tüm bu düşüncelerde Marx'ın niyeti aynı kalır: Hegel'in düşüncede yaptığı hareketi maddi dünyada yeniden üretmek. Çünkü Hegel, başarısız Prometheus'tan başka bir şeyi temsil etmez: Göklere çıkmıştır, ama ateşi almayı unutmuştur.

21. Tucker, s.125 ve devamında, Marx'ın Hegel'e ayırdığı temel metnin, *The Philosophy of Right* değil, bu olduğunu göstermek için metinsel kanıt sunar...

Marx'ın felsefeyi reddi, bir haliyle, Dr. Johnson'ınki kadar basit görünür. Bu İngiliz doktor, maddi nesnelerin gerçek olmadığına ilişkin kuşkucu tartışmaları, bir taşa tekme atıp, "Berkeley'i böyle çürütürüm," diyerek kesip atmıştı. Bu, felsefi tartışmanın bir parçası değildir, ama onun tümden bir inkârıdır – ki kendisi bizzat felsefenin parçası olabilir. Marx'ın felsefeyi reddine, onun tarihinin yetkin bir anlatımı eşlik eder. Asıl meselenin dünyayı yorumlamak değil, değiştirmek olduğunu unuttuğumuzu iddia etmek, felsefi bir düşünce ileri sürmektir. Çünkü bu, geçmiş felsefeyi teodise olarak anlamaya dayanır. Marx bunu, diğerlerinde olmayan bir doğrulukla anlayarak felsefeyi, diğerlerinde olmayan bir güvenle reddetti, çünkü o, felsefenin doğduğu ihtiyaçları ortadan kaldırmayı önerdi. Kant metafiziğin sonunu ilan etmiş, ama onu üreten soruların kalıcılığında ısrar etmişti. Bu soruların akıl yoluyla asla cevaplanamayacağını düşünüyordu. Marx'ın buna bir itirazı olmazdı. Felsefeyi yönlendiren sorular, insanın varoluşunun temelindedir. Bunlar gerçek sorular olduğundan, akılsal değil, gerçek çözümler ister.

Bu çözümler, teodiseye olan ihtiyacı ortadan kaldırırken, felsefi teodiselerin yapısındaki verimli unsurları içinde bulundurmalıdır. Rousseau bize, tarihsel süreçlerin bizleri, kendi mutluluğumuzu yazabilecekken, ıstırabımızın yazarları yaptığı düşüncesini verdi. Bu fikir, kölenin emeğini tarihin başlangıcı olarak alan görüşü Marx'ınkine temel olan Hegel'de büyük ölçüde incelikli hale geldi. Emek bizi hayvanlardan ayırır, göklere yansıttığımız yaratıcı varlıklar haline getirir. Kimi hayvanlar rastgele bazı ürünler yapabilseler de yalnızca insanlar kendi üretim araçlarını üretirler. Bu, yarattığımız Tanrının yerini alabilme yeteneğimizin kaynağıdır. Bu araçları üretmek bizim yaratıcı olma konumumuzu güvence altına alır, çünkü bizi özbilinçli ve kendine yeterli hale getirir – bunlar tam da Tanrıya atfettiğimiz niteliklerdir. Üretim araçlarını üretenler geleceği görebilir ve ondan pay almak ister.

Emeğin yabancılaşması üretim araçlarını –tam da insan varoluşunun bizi özgür ve ilahi kılması gereken niteliğini– köleleştirdi. Böylece, bu, insanların kendi zincirlerini yaratıp bunlara doğal zorunluluk dediği tüm diğer yolların temelidir. Her felsefi teodise,

hangi kötülüklerin doğal, hangilerinin ahlâki olduğu sorusuna cevap arar. Marx da bu konuda bir istisna değildi ve onun cevabı, sabit görünen sınırları yeniden çizdi. Bir deprem gibi değişmez görünen, sadece mülkiyet ilişkileri oluverdi. Ulaştığımız anlayış ve yarattığımız teknoloji, özel mülkiyet kurumu gibi nesnel ve bizden bağımsız görünen bir şeyi yeniden düzenleyebilirdi. Eğer tüm bunları yapabilirsek, dünyaya dayatabileceğimiz değişimlere kim sınır koyacaktı ki? Diğer teodiseler gibi Marx'ınki de, gelecekteki ıstırabı ortadan kaldırmak için nasıl gerekli olduğunu göstererek mevcut ıstırabı haklılaştırdı. Bu nedenle Marx'ın kapitalizme övgüleri, ne ironik ne de çelişiktir. Bunlar, amacı, ıstırabı anlamlı kılmak olan bir geleneğin parçasıdır. Geçmişe anlam, geleceğe de umut vermek, felsefe ve dinin buluşacağı herhangi bir zeminin görevidir. Marx da bu zeminde herkes kadar sağlam durmuştur. Gerçi Marx bir açıdan, daha önceki tüm teodise biçimlerinden ayrılmıştı. Diğerlerinin örtük, yarı düşünülmüş ya da yarım yamalak cüret edilmiş olarak bıraktığı, Marx için bir aksiyom kadar açıktı. Şimdiye kadar teodiseler Tanrıyı savunmuştu; mesele, O'nun yerini almaktı.

Marx'ın Prometheus'a hayranlığını anlamak zor değil, çünkü bu, Titan'ın çaldığı herhangi bir şey değildi. XIX. yüzyılda, göğü yere indirmekten daha iyi bir hayal bulunamazdı. Yıldırım, İnayet'in tüm görkem ve terörünü simgeliyordu. Gelişigüzel bir şekilde yukarıdan vuran bu öngörülemez gücü, oldukça olağan bir güç biçimine dönüştürmek, kaderi insanın ellerine bırakmaktı.

E. SONUÇ

Aklın gerekleri, onları çürüten sonuçlara götürdü. Fantezisi sağduyuya yakın görünen Alfonso ile başladık. Alfonso'nun Tanrıya tavsiyede bulunma isteği çok geçmeden, daha karmaşık bir yerine geçme biçimi olarak Leibniz'de O'nun avukatı olma isteğine yol açtı. Rousseau'nun O'nu savunma isteği, O'nu hükümsüz kılmaya doğru bir adımdı. Metafiziğin büyük bölümünün ardındaki itici güç olarak Tanrı olma isteğini ilk adlandıran Kant'tı. Onun ilk *Eleşti-*

ri'si bu isteğin maskesini kaldırdı. İkincisi, onu ahlâkiliğin sınama zemini yaptı; üçüncüsü de aynı zamanda onu hem geçerli kıldı hem de onun ıslah olmaz bir küfür örneği olduğunu gösterdi. Mirasının deşifre edilmesinin bu kadar zor olmasına şaşmamak gerek. Hegel'in Tanrının ölümünü ilan ettiğini ve O'nun yerine geçmedeki istekliliğini; Marx'ın da bu yer değiştirmenin gerçek olmasına ilişkin talebini gördük.

Aynı hikâye daha ölçülü tonlarda anlatılabilirdi. Yukarıda, dünyayı anlamlandırma taleplerinin anlamın kendisinin sınırlarını nasıl tehdit ettiğini göstermeye çalıştım. Burada aklın dahilinde kalma girişimi başarısızlığa mahkûmdur ve ifade biçimleri yalnızca rastlantısaldır. Diğerlerinin tarihlerinden yararlansam da düşünce tarihindeki nedensel bağlantıların izini sürmek için pek fazla girişimde bulunmadım. Daha çok, dünyanın bir parçasını değiştirmeye yönelik çok sıradan istekte saklı olan mantık hakkında bir şey göstermeye çalıştım.

Burada kayacak birden çok yokuş vardır. Feuerbach, bir argüman zinciri için nesnel bağlantılar sağladı. İnayet'in, Tanrının insanlarla ilişkisiyle ilgilendiğini savundu. Genel İnayet, Tanrının hikmetinin değişmez doğa yasalarının varlığında aşikâr olduğu iddiası, onun çok zayıf bulduğu bir iddiaydı. O, daha ziyade, kişisel İnayet fikrini ciddiye aldı. Tanrı, uygun gördüğü takdirde, sürekli olarak müdahalede bulunabilir. *Sizin* saçınızdaki her bir tel sayılıdır. Eğer Tanrı sizin için doğa yasalarına müdahale etmeyi istiyorsa, O'nun gözünde sonsuz değeriniz vardır. O halde burada, Tanrının sözünün ta kendisi var: Sonsuz değeriniz vardır.

> Sonuçta, Tanrıya inanç, insanın saygınlığına, mutlak gerçekliğe ve insan doğasının anlamına inançtan başka bir şey değildir. (Feuerbach, 103)

Feuerbach, İnayet tartışmasını, bu tür görüşleri kibir ifadeleri olarak lanetleyebilecek Hıristiyanlara yönelik bir sözle bitirdi. Tanrının, insanlığı kurtarmak için insan olmasını tahayyül etmek daha mı alçakgönüllücedir? Feuerbach kendisini yalnızca aracıyı kaldı-

ran biri olarak görüyordu. Leibniz O'na, zorunlu özler tarafından zaten belirlenmiş olan kombinasyonlardan seçme dışında pek bir şey bırakmadığından, Tanrının aracıdan pek farkı kalmamıştı zaten.

Eğer aklın üzerinde sürçtüğü bir eksen, Tanrının artan yetersizliğiyse, diğeri de olumsallığın gücüdür. Rousseau'nun öğretmenine bunu ortadan kaldırmak için gereksinim vardı, ama bu, ömür boyu sürecek, tam zamanlı bir işti. Yaşlı Kant, rastlantının küçük değişimlerin hemen hakkından geldiğini biliyordu; ya da daha ziyade, hangi değişimlerin küçük olacağını bilmenin bir yolu olmadığını biliyordu. Bu nedenle Hegel, felsefenin görevinin olumsallığın ortadan kaldırılması olduğunu söyledi – filozofun amacı da eskiden Tanrıya atfedildiği kadar mutlak bir bilgiye ulaşmaktı. Bu iki kutup arasında alçakgönüllülük için *mantıksal* bir alan yoktur. Hangi yana doğru hareket edilse, yakalanılır. Dünyayı değiştirme talebi, ahlâki bir mecburiyet olarak kalamaz. Hemen Kant'ın, doğa yasalarını yarattığımızı tahayyül etme teklifinden Marx'ın, bizim daha da ileri giderek doğanın kendisini değiştirmemiz talebine kayacaktır. Ancak, dünyayı değiştirme talebini, onunla uzlaşmadaki ısrarla değiştirmek pek bir rahatlama sağlamaz. Hegel'in Tanrının ölümünü ve gelecek yoluyla kurtuluşu ilan etmesi, çok geçmeden yerini Nietzsche'nin, Tanrının öldürüldüğünü ve kurtuluşu geçmiş aracılığıyla arama ihtiyacının ilanına bırakacaktı. Minerva baykuşu hakkında en çok konuşanlar, bizzat bilgelik tanrıçasını yerinden etmeyi en çok arzu edenlerdir.

Bu, felsefenin başladığı yeri hatırladığınızda daha da çarpıcı hale gelir. Felsefenin kurucu kahramanının şöhrete liyakatı, bir mutlak alçakgönüllülük talebiydi: Yalnızca Sokrates hiçbir şey bilmediğini bilir. Sokrates'in mahcubiyet ile kurumlanma arasındaki belirsiz ayak sürümesinin kendisi bir inceleme konusudur. Bu, rastlantısal olamaz. Çünkü Kant gibi tümüyle alçakgönüllü karakterler bile, bu kafa karışıklığının, amacı daima *olması gereken* ile *olan* arasındaki mesafeyi –bu ya da şu yanından– kapatmak olan bu disipline ait olduğunu biliyordu. Kant'ın bitimsiz metafizik görüsü, onun bu mesafenin kalıcı olduğu görüsüne dayanır. Bu nedenle, konuyla ilişkisini, tatmin olmamış ama kararlı bir âşığınkine benzetti.

(A850/B878) Ancak, cefalı aşk toleransı türlü türlüdür; Kant'ınki, çoğundan yüksek gibiydi. Hegel, aynı zamanda felsefenin ve gerçek ile akılsal arasındaki mesafenin sonunu ilan edecekti. Marx ise, düşüncede kalan sonlandırmalara saldırdı; mesafe gerçekten kapandığında tartışacak bir şey de kalmayacaktı.

Tanrının yerini alma isteğindeki bu varsayım, teolojinin sınırları içinde kalmayı reddeden tehlikelere yol açabilir. Bu, bir sonraki yüzyılda daha açık hale gelecekti. Bu istek, küfür olarak değil, patoloji olarak lanetlenecekti – şimdi ikincisi daha büyük sorun olarak görülüyor. Bu nedenle, Nietzsche'nin faşizm tarafından kullanılmasının yalnızca talihsizlik olmadığı savunuldu. Yanlış türden güç arayışı, insani ile ilahi ayrıcalık arasında, lanetlenen bir şeyde sonlanması gereken bir karışıklık yaratır.

Tüm bunlar, sorunlar karşısında daha çözmeye girişmeden pes etmek ve kontrolden çıkmadan önce Yaratılış'ı ıslah ederek Yaradan'ı saf dışı bırakma fantezisine direnmek için iyi nedenler. Sonraki bölümde farklı türden bir çekince incelenecek. Bazı düşünürler, Tanrının yerini alma isteğini saçma ya da dince uygunsuz olduğu için değil, kendilerine yakışmayacağı için reddettiler. Onlara göre, mevcut dünya öylesine kötüdür ki, aklı başında hiçbir varlık onun yaratıcısı olarak geçmek istemez. Dünyanın nasıl akılsal olduğunu ya da nasıl akılsal hale getirilebileceğini gösteren açıklamalar yapmak, ondan sorumlu olmanın bir yoludur. Bu, onların kabul etmeyeceği bir sorumluluktur.

II

Mimarı suçlamak

> "Doğanın sanki iyiliğin ve Tanrı inayetinin kanıtı olarak görülmesi; Tanrısal aklın görkeminin tarihinin, ahlâksal dünya düzeninin, ahlâksal niyetlerin sürekli tanığı olarak yorumlanması, insanın kendi başına gelenleri, dindar birinin yorumlamak istediği gibi, sanki her şey önceden düzenlenmiş, her şey bir işaretmiş gibi, her şeyi ruhun kurtuluşu için gönderilmiş gibi yorumlayışı: Artık bütün bunların geçmişe karışışı, vicdanın buna karşı şeyler taşıması, her daha duyarlı vicdana ayıp, onursuz, sahte, feminizm, zayıflık, korkaklık gibi görünen, – ancak bu ciddiyet, bizi iyi Avrupalı kılacak, Avrupa'nın en uzun ve en cesur kendini yenmesinin mirasçıları yapacaktır."
>
> (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*
> [Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı]*

Modern felsefe bunlarla doluydu: İyi Avrupalılar çetin ceviz olmaya kararlıydı. Onlar kozmopolit bir uzamda yaşıyordu. Bayle, ülkeden ülkeye taşınmak için üzerinde baskı hissediyordu; Voltaire, hayatının son yıllarını geçirmek üzere bir kasabaya çekilmeden önce çok ülke gezdi, çok mücadele etti. Schopenhauer, Hint felsefesi okuyan bir Alman'dı; Hume, Paris toplumunda başarılı olmuş bir İskoç'tu. Mit hakkında nükte ve mesafeyle konuştular. Hepsi de dünyaya ilişkin iddialarda bulunmak için kendi köksüz enternasyonalizm biçimlerini kullandılar. Çok gezmişler, postanın yavaş, yolların kötü olduğu zamanlarda görülebilecek her şeyi görmüşler ama etkilenmemişlerdi. Voltaire bunu, kendi Vestfalya'sının küçük he-

* *Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı*, çev.: Ahmet İnam, Say Yay., 2004.

sapları ve zalimliğinden daha iyi şeylerin peşinde dünyayı dolaşan Candide'in gözlerinden anlattı. Sonunda kendini sıkılmış ve hasret içinde bulduğu bir fantezi yolculuğu dışında, deneyiminin sunduğu resim insafsızcadır. Bu Aydınlanma figürünün evrenselciliği iç karartıcıdır. İnsanın kaderi ve doğası hemen hemen her yerde aynıdır. Eyvahlar olsun!

Nietzsche'nin coşkusu demodeydi. Gözlerini açıp olgularla yüzleşmek için onun teşvikine ihtiyaçları yoktu. İnayet fikrini tam anlamıyla yakışıksız olarak reddetmek, en azından, Bayle'ın 1697'de *Dictionnaire*'inin basıldığı zaman başladı. Onun Ortodoksların Tanrısını tanımlamak için kullandığı benzeşimleri, bir inanana, daha sonraki ateistlerin önermeye başladığı yumuşak ve zarif namevcudiyet iddialarını aratabilirdi. Böyle bir Tanrı olacağına, hiç olmasın daha iyiydi.

Önceki bölümde ele alınan tasarıların herhangi bir versiyonuna ilişkin sorunlar olduğu pek yeni bir haber sayılmaz. Dünyayı yeniden yaratmaya yönelik her girişimin içerdiği Tanrıyı yerinden etme isteği, kibir günahının özüdür. Bu, Yaratılış'taki tüm kötülükler üzerine düşünmenin neden olduğu isyana yol açabilecek olan kibirdir. Eğer Tanrı doğrusunu yapamadıysa, neden O'nu bir kenara atıp bu işi kendi üzerimize almayalım? Alçakgönüllülük dürtüsü, terörün ürünü değilse, boyun eğmenin bir ürünüdür: Kötülüğün niye var olduğunu anlamamakta hemfikiriz. Dostoyevski bunu açık bir şekilde gördü. Ama alçakgönüllülüğü modası geçmiş, kölece bir erdem olarak görenler bile, Tanrı olma konusunda daha basit bir sorun yaşar. Tanrının en önemli erdemlerinden, iyilik ve kadiri mutlaklıktan yoksunluğumuz öylesine barizdir ki, büyük olasılıkla taklit etmemiz bile mümkün değildir.

Bu nedenle bu, çok uzun zaman önce yüzleşilmiş bir olgular demetidir. Hümanizme karşı dinsel saldırılar Rönesans'tan eskidir, ama onların dindar gazapları yanlış yönlendirilmişti. Erken Rönesans düşünürlerinin en kibirlileri bile sınırlarımız olduğunu biliyordu; Aydınlanma düşünürleri de bu görüşü paylaştılar. Tanrı olma isteği bize beladan başka hiçbir şey getirmeyecektir.

Ancak, dünyada her şey yolundaymış gibi, O'nu cennetinde bı-

rakmak da çözüm değildir. Her teodise biçimi –Tanrının yollarını anlamanın bizi aştığı iddiası da dahil– bir biçimde samimiyetsizlik içerir. Kant, bu tür iddiaların çürütülmeye değil, ahlâk duygusuna ihtiyacı olduğunu söylediğinde bunu görmüştü. Israrla tanınmayı bekler görünen diğer olgular demeti gerçeğin mutlak akıldışılığıyla ilgilidir. Bu bölümde, aşkınlığı aramaya yönelik tüm girişimleri reddeden ve görünümlerle yetinmede ısrar eden bir grup yazarı tartışacağız. Bu tartışma, filozofları, akılcılar ve deneyciler olarak ayırmaya kuşkuyla yaklaşma eğiliminde olmasaydı, bunlara deneyci diyebilirdiniz. Onları zaman içindeki yönelimlerine göre de ayırabilirdiniz. Son bölümdekiler, bir açıklama kaynağı olarak geçmişe ve bir umut kaynağı olarak da geleceğe bakıyorlardı. Bu bölümdekiler, Schopenhauer'ın, şimdinin küçük karanlık bulutu dediği şeye odaklanıyorlardı. Onları nasıl ayırırsak ayıralım, burada ele alınan grubun, şeylerin gerçekten de göründükleri gibi olduğunda ısrar etmede kararlı olduklarını görürüz. Eğer bu ayrım, deneyciler ile akılcılar arasındaki ayrımla temas halinde değilse, bu, ikincisinde neyin tehlikede olduğunu büyük ölçüde gösterir. Görünüm bize bedbaht bir dünya sunar. Akıl bize kurtuluşunu gösterebilecek düşüncelerin yanı sıra, bunun nedenlerini verir. Bunlar arasındaki tartışma, neyin daha ciddiye alınacağıyla ilgilidir: Her tür kötülükle karşılaştığımızda bir an yaşadığımız yalın ve acı verici farkındalık; ya da onu aşmamızı sağlayan düşünceler ya da açıklamalar.

Bu bölümde, biri mevcut felsefi kanunun merkezinde, üçü de sınırında bulunan dört figür ele alınacak. Her birine, İnayet'e yapılan her göndermeyi bir korkaklık işareti olarak reddetmeye kararlı, iyi birer Avrupalı denebilir. Her biri görünümlerle yüzleşmemizi talep etti ve olgulardan başlayıp kendimizi kandırmadan devam edersek, en iyi haliyle teori yoluyla gnostisizme varacağımızı savundu. Maniciliğin, verilerin en makul açıklaması olduğunu söyleyerek erken modern Avrupa'yı karıştıran Bayle'ı inceleyerek başlayacağım. Bayle bunu söyleyerek, aklı tümüyle reddetmenin anlamlı olduğunu ekledi hemen. Bayle'ın argümanlarını, tasarım argümanına ilişkin kendi müthiş eleştirisiyle keskinleştiren Hume, Bayle'a çok hayrandı. Hume'un varsayımının yanında, Manicilik hafif kalır.

Dünya, akıllı ve muhteşem bir Yaratıcı'ya mı tanıklık ediyordu? Gerçekten mi? Olgular bunun yerine, dünya yaratma alıştırması yapan ve bir kenara atabileceği modeller üreten toy bir Tanrıya işaret etmiyor mu? Belki de sonunda bağlantısını iyice koparmış olan kocamış bir Tanrı? Ben, Hume'un kötülük sorununa ilişkin olarak Kant'ın kâbusu olacak denli güçlü tartışmasının, onun genel olarak insan aklına saldırısının en önemli unsuru olduğunu savunacağım.

Görünümlerle yanılsamasız olarak yüzleşmemizi talep edenler, genellikle felsefi yetenekten çok, edebi yeteneğe dayalı anlatımı gerektiren bir örneği hesaba katarak birbiri ardınca, ayrıntıları betimlemeye dikkat edecektir.[1] Bundan dolayı, ne felsefi ne de edebi başarının zirvesinde olan, ama –iki disiplin de onlarla ne yapacağını pek bilemese de– ikisinin de görmezden gelemeyeceği iki düşünürü hesaba katacağım. Voltaire hem Aydınlanma'nın önemli bir figürü hem de ona ilk yüksek sesle karşı çıkan biri olarak yerini alır. Onun "Lizbon Depremi" şiiri barok, belki aptalcasına hüzünlüdür, ama tutkusu ve öfkesi, –Aydınlanma'nın temel kabulü olan– anlaşılabilirlik ve umut denklemine karşı çıkar. Dört yıl sonra *Candide*, aynı şeyi daha acı bir mizahla yaptı. Kuşkusuz, Voltaire bizi, felsefenin boş olduğuna ikna etmek istiyordu. Hatta zalimce bile olabilirdi. Çünkü yaşamımızdaki boşluk ve zulme anlam vermeye yönelik tüm girişimleri, yalnızca, o yaşamları alay konusu haline getirir. Marque de Sade, bu konumu en uç noktalarına kadar götürdü. Onun çalışması, tasarım argümanına tersinden yaklaştı: Nereye baksanız, dehşet mucizeleri görürsünüz. Onun görüsünde ahlâki ve doğal kötülük birleşir, çünkü Tanrının kendisi –eğer varsa– tam da Descartes'ın korktuğu gibi, tümüyle kötü bir dâhidir. Adorno ve Horkheimer, Sade'ı felsefe tarihinde çok önemli bir yere yerleştirmekte haklıydılar, ama onun ataları hakkında yanıldılar. Ben, Sade'ın eserinin, Kant'ın değil, daha çok, Hume'un görüsünün mantıksal bir uzantısı olduğunu savunacağım. Bu bölümün sonunda bir iddianın açıklığa kavuşması gerekiyor. Eğer kötülük sorunu XVIII.

1. Ancak, bunlar arasındaki katı ayrımlarda ısrar etme eğilimindekiler, *History* ve daha hafif denemelerine karşılık yoluyla Hume'un asıl tutkusu olan edebi ün aşkını tatmin etmek için gereksinim duyduğu düzeyi düşünmeli. Ölümünden ve daha yavan bir çağın doğuşundan sonraya kadar onun metafiziği, şimdi uyumlu hale getirilen çalışmasındaki önemli yerini alamadı.

yüzyıl düşüncesine egemen olduysa, bu naiflikten değildi. Kötülük sorunuyla ilgili tartışmanın XX. yüzyıldaki hiçbir reddi, etkililik ve küfür açısından, o zamanlardaki eleştirmenlerle karşılaştırma kabul etmez.

A. HAMMADDE: BAYLE'IN *SÖZLÜK*'Ü

Bayle'ın sözlüğü felsefi görünmez. Müstehcen, cafcaflı, uzun, dağınık ve çok çok eğlencelidir. Asla bir noktaya bağlı kalmaz. Kendi kendini sonu gelmez araya girişlerle böler. Genellikle eğlenceli bir şekilde kişisel görünür, şimdi adları unutulmuş kişilerin biyografileri mi, yoksa, bizi hâlâ şaşırtan sorunlara ilişkin tartışma mı olup olmadıkları belli olmayan dökümler sunar. *Dictionnaire historique et critique* nefes kesici keskinliktedir, çoğunlukla reddedilemezdir ve entelektüel tartışmaya tüm canlılığını veren heyecan havasıyla doludur ve yüzyıllar sonra, artık bambaşka olmuş bir dünyada bile okunabilir. Voltaire'in ona "ölümsüz Bayle" demesine ve kendi *Dictionnaire philosophique*'inde, görünürde "Filozof"a ayrılmış maddesinin yarıdan çoğunu bizzat Bayle'ın kendisinin bir tartışmasına ayırmasına şaşmamak gerek. Voltaire bu değerlendirmesinde yalnız değildi. Bayle'ın *Dictionnaire*'i XVIII. yüzyılın en çok okunan kitabıdır ve Aydınlanma'nın cephaneliği diye nitelendirilmiştir. (Gay 1, 1:293) Onu yücelten filozoflar, onun niyetine sadık kalsınlar ya da kalmasınlar, Bayle'ın kitabını teorik cephane için seve seve talan ettiler.

Tarihin, suç ve talihsizliklerin kaydından başka bir şey olmadığına inanıyorsanız, bunları listelemenin yeterli olacağını düşünebilirdiniz. Bayle'ın kendi deneyimi, yeterinden fazlasını içeriyordu. Fransız Protestanların şiddetli kovuşturmalara uğradığı bir zamanda Fransa'nın güneyinde, Protestan bir papazın çocuğu olarak dünyaya gelmişti. XVII. yüzyıl Avrupası'nda, engizisyona güvenin, büyük bir güç olan İspanya'nın düşüşüne neden olduğuna inanılıyordu, bu nedenle Fransa dinsel baskının daha yumuşak biçimlerine dönmüştü. Eğitim hakkının kısıtlanması, kamu görevlerine ge-

liste kısıtlama ve Katoliklere ekonomik ilerleme *auto-da-fe*'nin* yerini alıyordu. Prusya ya da Hollanda gibi daha konuksever ülkelere kaçmaya çalışan yılmış Protestanlar, bahtsız yaşamlarının geri kalanını geçirmek üzere, erkekse kürek mahkûmu olmaya, kadınsa zindana yollandı. Kaçmayı başaranlar arasında kendi kendini eğitmiş biri olan Pierre Bayle da vardı ve güven içinde olduğu Rotterdam'da, Hollanda dışında her yerde yasaklanacak olan yazılar yazıyordu. Yine de sonunda kimliği ortaya çıktığında başına gelecek olan şeylerden kaçınmak için, çok yaygın olduğu üzere, bunları imzasız yayımlıyordu. Ancak, Fransa'daki erkek kardeşi onun yerine tutuklandı ve bilindiği kadarıyla işkence gördüğü zindanda beş ay sonra öldü. Akademisyenler bunun Bayle'ın yaşamında, iyiyi ödüllendirip kötüyü cezalandıran adil bir Tanrıya olası inancını zayıflatan, işaret niteliğindeki olay olduğuna inanıyor.

Bayle, başkalarının yaşamöykülerini yazmayı sevdiği halde, kendininki hakkında sessiz kaldı. Böyle bir deneyimin, bir kimsenin bizzat genel deneyim görüşü üzerindeki etkisinin nasıl ölçüleceği, her halü kârda açık bir sorudur. Ulusların, kendi askerlerinin yaptığı katliamları kutladıkları sevinci gözlemlemek için pek fazla görmeye gerek olduğunu düşünmüyordu. Onun, askeri zaferlerin çevresinde oluşan kutlamaları betimleyişi, özellikle serttir. Bayle için böyle sahneler, inkâr edilemez verilerdir ve onun betimleyişi, ayrıntıları bile değiştirmeye gerek olmayacak kadar çağdaştır. Hume gibi Bayle da görünümlere bağlılıktan kuşkuculuğa dönmüştü. Onun "Maniciler" makalesi, bu araştırma ölçütlerinin aşikâr olduğunu söylüyordu:

> Her teorinin, iyi olarak değerlendirilmesi için iki şeye ihtiyacı vardır: İlk olarak, düşüncelerinin farklı olması gerekir ve ikinci olarak da deneye açık olmalıdır. (Bayle 1, 145)

İyi teorilerin, deneye açık olması gerekiyordu ve Bayle tüm ironisini, *aposteriori* dediği argümanlara yönelik ikiyüzlü bahane niteliğindeki başvurusunda kullandı. Açıklanması gereken, tuhaf bir şekilde karışmış olan deneyimdir. Kötülük sorunu, mutluluk ve erde-

* Auto-da-fe: Engizisyon devrinde ateşe atma cezası (y.h.n.)

min, günahkârlık ve acıyla, deneyimin aşikâr kıldığı karışımı üzerinde düşünmekle ortaya çıkar. Eğer bu deneyim tarifi tartışmaya yer bırakmıyorsa, en iyi açıklamanın çıkarsaması size Maniciliği verir. Evrenin sürekli mücadele halindeki iki ilke –Tanrı ile Şeytan deyin– tarafından yönetildiği görüşü, deneyimin bir açıklamasından çok, onun yansımasıdır. Ancak, Bayle asla açıklamaların derine indiğini düşünmüyordu. Onun "Pyrrho"su, tüm şeylerin anlaşılabilir olduğu görüşünün, gerçekten akıllıca olan tek görüş olduğunu savundu. Eğer çıkarmak istediğiniz anlamsa, Manicilik, olağan deneyime en çok anlamı verir. Göreceğimiz gibi, Manicilik ayrıca, bu girişimden vazgeçmek için de en güçlü nedeni sunar. Bu nedenle Bayle, alabildiğine hoş muğlaklıktaki pasajlarından birinde, çok iyi savunabileceğinden, "tüm tartışma sanatlarında çok deneyimli" olan Augustinus'un Maniciliği terk etmeye karar vermesinin büyük şans olduğunu ekledi. (Bayle 1, 144)

Eğer Bayle Manicilikte karar kılsaydı, bu, yeterince kötü olacaktı, ama o, veriyi işaret etmekle yetinmedi. Tersine, okurlarının Lactantius ve Epicurus'tan bildiği kötülük sorununun klasik ifadesini yeniden biçimlendirdi.

> Tanrı, ya kötülüğü ortadan kaldırmak istiyor ama yapamıyor; ya da yapabilecek güçte ama istemiyor; ya da ne istiyor ne de yapabilecek güçte; ya da hem istiyor hem de yapabilecek güçte. Eğer isteyip de yapamıyorsa zayıf olmalı, ki bu, Tanrı için iddia edilemez. Eğer yapabilecek güçteyse ama istemiyorsa haset olması gerekir, ki bu da Tanrının doğasına aykırıdır. Ne istiyor ne de buna gücü yetiyorsa, hem zayıf hem de haset olması ve sonuçta, Tanrı olmaması gerekir. Eğer hem istiyor hem de yapabilecek güçteyse –Tanrının doğasıyla uyuşan tek olasılık– o zaman kötülük nereden geliyor? (Bayle 1, 169)

Şimdi bu tartışmayı şematik biçimde ortaya koyalım. Kötülük sorunu, uyuşmazlık içindeki üç önermeyi de muhafaza etmeye çalıştığınızda ortaya çıkar.

1. Kötülük vardır.
2. Tanrı iyidir.
3. Tanrı kadiri mutlaktır.

Bunları, istediğiniz gibi eğin, bükün, oynatın, birlik içinde tutamazsınız. Bunlardan biri gitmek zorundadır.

Bayle'a göre, ilk önerme, sorgulanamayacak kadar aşikârdı. Bu nedenle, fazla kanıt toplayıp savunma zahmetine girmeksizin onu bir kenara koydu. Katliamları seyretmedeki insan sevinci gibi örnekler, yalnızca hatırlatmak için verildi. "Maniciler" bu tür örnekleri veciz belirtilerle genelleştirdiler, ki Bayle neden söz ettiğini biliyordu:

> Seyahat buna dair sürekli dersler verir. İnsanın mutsuzluğunun ve günahkârlığının anıtlarına –hapishaneler, hastaneler, darağaçları ve dilenciler– her yerde rastlarsınız. Orada, gelişmekte olan bir kentin yıkıntılarını görürsünüz; başka yerlerde, yıkıntıları bile bulamazsınız. (Bayle 1, 146)

Bayle, *Romalılar*'dan birkaç alıntı ekledi, ama klasiklere yaptığı gelişigüzel gönderme, bu iddiaların kanıta ihtiyaç duymadığına inandığını gösteriyor. Ancak, ikinci ve üçüncü önermeler, bir *aposteriori* düşünceden değil, *a priori* bir düşünceden çıkar. Bunlar, varsayım ya da inançtan doğdular ve Bayle onları çürütmeye girişti. Onun kitabı, bugün teoloji tarihçileri dışında çok az kimsenin bildiği referanslara hayat verir, çünkü Socinusçular* ile Arminiusçular** arasındaki farklılıklarda ya da karanlık görünen diğer sapkınlık biçimlerinde neyin tehlikede olduğunu gösterir. Böylesi tartışmaların en şiddetlisinin ortasında yaşayan Bayle, bunları yukarıdaki üç önermenin nasıl birleştirileceğine ilişkin bir mesele olarak yeniden gündeme getirir. Eğer iyiliği atarsanız, bir sapkınlıkta bulursunuz kendinizi; kadiri mutlaklığı atarsanız, başka birinde. Seçenekler öylesine çıldırtıcıdır ki, insan bunlardan birine ilişkin özellikle sağlam bir sav üzerine rakibini yakma ayartısını neredeyse anlamaya başlar. Dünyayı anlamlandırma konusunda herkes umutsuz bir arayış içindeydi. Bu iki öncül olmasa, anlam Manicilik'te bulunabilirdi; ama teoloji, bu seçeneği dışladı. Bayle, kötülük sorununun çözümünde

* Socinusçular: 16 ve17. yızyıl Avrupası'nda baba, oğul, kutsal ruh üçlemini reddeden öğreti. (y.h.n.)

** Arminianism: Hz. İsa'nın seçkinler için değil, bütün insanlık için öldüğünü savunan dinsel doktrin. (y.h.n.)

geleneksel girişimlerin, Tanrının iyiliğine olan inancı nasıl terk ettiğini gösterme konusunda özellikle muhteşemdi. Onun ilk benzeşimi, Ortodoks dinde içrek olan terör üzerinde bir pencere açar.

> Tanrının, insanın günahkârlığının her gün ürettiği düzensizlikler içinde bir masumiyet halindekinden daha belirgin olarak gözüken hikmetini göstermek için günaha izin verdiğini söylerseniz, bunun, Tanrıyı, ya kınkları onarmadaki büyük yeteneğini göstermek için çocuklarının, bacaklarını kırmasına izin veren bir babaya ya da üstesinden gelerek övgü alabilmek için krallığında fesat ve düzensizliğin çıkmasına izin veren bir krala benzetmek olduğu cevabını alırsınız. (Bayle 1, 176)

Tedavideki yeteneğini gösterebilmek için çocuklarının bacaklarını kırmasına izin veren bir baba. İnandığımız Tanrı bu mu? Adaleti, bilgeliği ve merhameti, yalnızca ölümcül günaha batmasına izin verdiği yaratıklarından bazılarını kurtarmada görülen bir Varlık öğretisi, gerçekten, daha iyi bir şey sunar mı? Bayle, dünyada neyin kötü olduğuna ilişkin kesin bilgimizle, Tanrının iyiliğini gösterme isteğimizi birleştirmeye yönelik diğer girişimlere de el attı. Haz alabilmek için acı duymamız gerektiği savı vardır. Bayle bunun saçma olduğunu, Kutsal Kitap'ın, aklın ve deneyimin bize gösterdiklerinin tümüyle çeliştiğini düşünüyordu. Adem ile Havva, kovulmadan önce cennetin güzelliklerini yaşamak için acıya mı gereksinmişlerdi? Mantık, iki karşıttan birini, diğeri olmaksızın deneyimleyemeyeceğimiz iddiasını temellendirir mi? Deneyim gerçekten, uzun sürmesi halinde zevkin sıkıcılaştığını gösterir mi – yoksa bu, genellikle böyle olmadığı için kendimizi rahatlatmak üzere söylediğimiz bir şey midir?

Bayle, bu girişimlerin görece zayıf olduğunu biliyordu. Gerçek zorluk Augustinus'tu. Diğer çözümleri bir çırpıda halleden Bayle, özgür istenç savunmasına karşı taarruza geçti. Bu savununun ilk öncülü, Adem ile başlayarak, doğal kötülüğün daima ahlâki kötülüğün cezası olduğudur.

> O zaman, ahlâki kötülüğün nedeni, Tanrı değildir; ama o, fiziksel kötülüğün, yani ahlâki kötülüğün cezasının nedenidir – ki bu ceza, en yü-

ce iyilik ilkesine aykırı olmak bir yana, Tanrının Sıfatlarından birinden, insana Tanrının iyiliğinden hiç de daha az gerekli olmayan, adaletten zorunlu olarak çıkar. (Bayle 1, 149)

Bu argüman, yüzyıllar boyunca kusursuz göründü. Doğal kötülüğün ceza olduğu önermesi tartışmasız kabul gördü ve çoğumuzda var olan modern-öncesi bilinç kalıntılarında hâlâ varlığını sürdürmektedir. Leibniz'i ele aldığımızda gördüğümüz gibi, soruyu ortaya çıkaran başka bir şeydi. Eğer Tanrı doğal kötülüğü, ahlâki kötülüğün adil cezası olarak icat ettiyse, niye ahlâki kötülüğü var etmişti ki? Augustinus'un cevabı hem etkileyici hem de makuldü. Tanrı ahlâki kötülüğü istemez, ama izin vermek zorundadır, çünkü bu, bize bahşettiği en büyük hediyenin zorunlu bir koşuludur. Tanrı bize saygınlık ve buna layık olma şansı verdi. Bize özgür istenç vererek, bizi yüceltecek bir şey vermiş oldu. Biz hayvan ya da makine değiliz, O'nun suretinde yaratılmış varlıklarız. Özgürlüğün gerçekten özgürlük olması için, onun, hata yapma özgürlüğü olması gerekir ve biz de hata yaptık.

Leibniz'in *Théodicée*'sinin büyük bölümü, Bayle'ın saldırısına karşı, Augustinus'un cevabını yenileme girişimiydi. Tanrının önbilgisinin özgürlükle nasıl bağdaştırıldığı ve hangi zorunluluk tasavvurunun itirazlardan kurtulduğu soruları, kilise babalarını meşgul etmiş olan ve Leibniz öğrencilerini bugün de hâlâ ilgilendiren sorulardır. Bayle'a göre, bunların inceliği, bir korku ve güçsüzlük belirtisidir, çünkü sağduyunun karşılıklarından kaçınmaya çalışır.

Tanrının, insana verdiği en iyi hediye olan özgür istenci yok etmeden önleyemeyeceği için günaha izin verdiğini söyleyenler, kendilerini fazlasıyla teşhir ederler. Gösterdikleri neden çok hoştur. Göz kamaştırıcı bir *je ne sais quoi*'si, tanımlanamaz bir şeyi vardır. Görkemlidir. Ama nihayetinde, tüm insanların kolaylıkla karşı çıkacağı argümanlarla karşı çıkılabilir ve daha çok sağduyuya ve düzen düşüncelerine dayandırılabilir. (Bayle 1, 177)

Özgür istenç savunmasında, hem yağcılık, hem hissiyat vardır. Dünyada anlam bulma ihtiyacımızın yanı sıra, Tanrının suretinde

görünme arzumuzla da oynar. Ancak, Bayle, Tanrının iyiliğine inancı korumak anlamına geldiği takdirde özgür istenç savunmasının çok açığı olduğunu düşünüyordu. Sağduyu kendini beğenmişliğinden geri adım atarsa karşılığı oldukça basittir. Bu tür hediyelerin yanında, Troya atı masum kalır. Bu noktada Bayle açıktı: Kim düşmanlarına, onlara zarar vereceği kesin olan hediyeler vermezdi ki? Bayle bu soruyu sormakla kalmadı, en müstehcen benzeşimini de bu tartışma için sakladı.

> Kızlarının dansa gitmesine izin verdikten sonra, onların orada baştan çıkarılıp bâkireliklerini yitireceklerinden emin olunca bu izni geri almayacak iyi anne yoktur. Ve bunun olacağından emin olup da onların dansa gitmesine izin veren ve onlara erdemli olmayı öğütleyip eve bâkire dönmedikleri takdirde evlatlıktan reddetme tehdidinde bulunmakla yetinen bir anne, en azından, ne kızlarına ne de iffete değer vermediğini dürüstçe kabul edecektir. (Bayle 1, 177-78)

Bayle, bu metafordan açıkça memnun kalmıştı ve sayfalar boyunca bununla oynadı. Tabii ki, bunun nahoş görüneceğini biliyordu. İkinci basımda, en azından okurları arasındaki Protestanları yatıştırmaya yönelik görünen başka bir dipnot ekledi. Protestanlar, onun iffetsiz anneye ilişkin sözlerini, Katolik eleştirmenlere bir misilleme olarak görmelidir. Cizvitler, Kalvencilerin Tanrısını, Caligula ve Tiberius gibi keyfi tiranlarla kıyaslamamışlar mıydı? Onlara niye benzer bir karşılık verilmesindi ki? Bu akıllıca bir karşılıktır, çünkü bir başka ima ve muamma katmanı ekler. Benim Tanrımın zalim olduğunu mu düşünüyorsunuz? Kendinizinkine iyice bir bakın. Tanrının iyiliğine ilişkin tutarlı bir yargıda bulunabilecek olan *kimse* var mı? O'nun bize karşı görünürdeki sevgisizliğini, O'nun sözde saygısıyla haklılaştırmak, nihayetinde çok zayıf kalır.

> Kızlarının özgürlüğünü kısıtlamak ya da onlara güvenmediğini ima etmek istemediğini söyleyerek kendini haklı çıkarmaya çalışmak (anne için) boşuna olurdu. Ona böyle bir davranışın akıl almaz olduğu ve bir anneden çok, kızgın ve zalim bir üvey anneye işaret ettiği söylenirdi. (Bayle 1, 178)

Geleneksel inancın, çocukluk fantezisiyle oynadığı söylenir. Bizim farkında olmadığımız ihtiyaçları karşılayan, görmediğimiz çıkarlarımızı koruyan, akıllı ve sevgi dolu bir ebeveyn tarafından düzenlenmiş bir dünya isteriz. İnayet'in vaadi de budur zaten.[2] Tanrı sizden çok bilir ve olayları, sizin algılamak için yeterince uzak görüşlü ya da olgun olmadığınız, uzun dönem çıkarınıza göre ayarlar. Bayle, çocukların güvenli kucak rüyalarından en ürkütücü kâbuslarına geçti. Ya Tanrı bilge ve koruyucu bir baba değil de kendi narsistik ihtiyaçları nedeniyle sizin dibe vurmanıza izin veren biriyse? Ya koruyucu ve sevgi dolu bir anne değil de –belki hasedinden dolayı– sizin kendinizi ebediyen mahvetmenize izin veren biriyse? Onun yalnızca bize hediyeler vermeye çalıştığını iddia ederek Tanrıyı iyi gösteremeye yönelik herhangi bir girişim, daha iyi bir resim sunar mı? Bayle, benzeşimlerini Tanrının önbilgisine ilişkin geleneksel teolojik konumlara uyarlayarak, Tanrı savunusu için çeşitli seçenekler geliştirdi. Sonunda da sağduyuya atfettiği bir konumla bitirdi: Eğer Tanrı bizim özgürlüğümüzü ebedi lanetlenmemize yol açacak şekilde kötüye kullanabileceğimizden kuşku duymuş bile olsa, hediyelerini Kendine saklamalıydı.

Bu nedenle, Tanrının kadiri mutlaklığına inancın sonuçları ürkütücüdür. Bayle'ın metaforları, iyiliği yitirdiğimizde ne kadar çok şeyi yitirdiğimizi göstermek niyetindeydi. Ama ya Tanrının iyiliğine inancımızı koruyup O'nun kadiri mutlaklığına ilişkin beklentilerimizi yumuşatarak diğer yolu seçersek? Bayle, böyle bir çözümün, teoloji ve sağduyu açısından aynı derecede çirkin olduğunu göstermeye çalıştı. Tanrının bizim sandığımız kadar yapamayacağını ya da bilemeyeceğini varsayalım. Eylemlerinin sonuçlarını ortalama insandan daha az bildiğini varsayalım. Tanrı, Adem ile Havva'nın yoldan çıkacağından emin değil miydi? Bu noktada Bayle, en gözde benzeşimine döndü.

2. Heine; İnayet'i, Yahudi bir anne, sorumlu olduğu kişinin ardından bir şemsiyeyle koşan endişeli uşak olarak resmeder. (Heine, cilt 3) Nietzsche bu imajı belirgin hale getirir ve bizzat dindarlığın, "nezlemizi iyileştiren ya da yağmur başlamak üzereyken bir mont giymemizi söyleyen... uşak olarak, postacı olarak, salname düzenleyicisi olarak – temelde, her türlü rastlantısal hadisenin en budalaca türü için bir sözcük" olarak Tanrı fikrini ortadan kaldırması gerektiğini düşünür. (Nietzsche 7, #52)

> Eğer bu anne baloya gitseydi ve bir pencereden kızlarından birinin, bir çalışma odasının köşesinde genç âşığının isteklerine pek de iyi direnmediğini görüp duysaydı; kızının ayartıcısının arzularına teslim olmanın eşiğinde olduğunu görseydi ve onun yardımına gidip onu bu tuzaktan kurtarmasaydı, haklı olarak onun zalim bir üvey anne gibi davrandığını ve kızının onurunu satacak kapasitede olduğunu söylemez miydik?.. Bir kadının, baştan çıkarılması bu kadar yakınken kendini nasıl savunduğunu bir pencereden görüp de kalbinde neler olup bittiğini görmeden, yalnızca belirtilerden teslim olmaya hazır olduğunu söyleyemeyecek kadar az deneyimli kimse yoktur. (Bayle 1, 181)

Tanrının, O'nun hediyesini kötüye kullanacağımızı bilmediği fikri, Meleklerin Rabbi'ni –ortalama bir deneyime sahip bir dikizciden daha az *Menschenkenntnis**– acınası bir köleye çevirir.

Tanrının kadiri mutlaklığına ilişkin geleneksel iddiaları yumuşatma eğilimi, kısaca, tapınmamıza layık olmayan bir Tanrıya yol açar. Bayle ayrıca, bunun doğrudan Maniciliğe götürdüğünü de düşünüyordu. Çünkü, eğer Tanrı, dünyadaki tüm kötülüklere neden olamayacak kadar iyiyse, başka bir şey neden olmuştur. Çünkü Bayle'a göre, hiçbir şeyin hiçbir şeyden çıkmayacağı, düşüncenin bir ilk kuralıdır. Kötülükten, bir kaynağın sorumlu olması gerekir. Eğer bu, Tanrı değilse, gücü ona eşit biri olmalıdır. Sonuçta tercihin, yalnızca Maniciliğin daha makul ya da daha az makul versiyonları arasında olduğunu düşünüyordu. Çünkü, Tanrının iyiliğini koruyan bir Hıristiyanlık, O'nun kadiri mutlaklığından vazgeçmek zorundadır. Ancak, bu, kıyısından köşesinden, tutarsızlığa itilmiş bir Manicilik'tir. Bayle, taviz vererek ortalamayı bulmanın ve onları kötü ve iyi ilkeler diye iki ayrı töz olarak konumlamanın, ikisini tek birinde toplamaktan çok daha iyi olduğunu savundu. Şu ya da bu şekilde, kötü güç vardır. Buna Şeytan demek, bizzat Tanrı demekten iyidir.

> Size göre, kabul ettiğiniz üzere, ezelden beri arzulanan tek ilke, insanın günah işleyeceği ve ilk günahın bulaşıcı olacağı, tüm yeryüzünde akla hayale gelebilecek tüm suçları durmaksızın ve sonsuz bir biçimde üreteceğidir. Bunun sonucu olarak, insanlık için, bu dünyada tasav-

* Menschenkenntnis: İnsan sarraflığı (y.h.n.)

vur edilebilecek tüm talihsizlikleri –salgın, savaş, kıtlık, acı, bela– ve bu yaşamdan sonra da neredeyse tüm insanların, ebediyen, tarifini okuduğumuzda saçlarımızı diken diken edecek türden işkencelere maruz kalacağı bir cehennemi hazırladı. (Bayle 1, 185)

Ortodoks anlayışın görüsü, Tanrıyı bir canavar gibi gösterir. Bayle, Kalvenciliğin, daha önceki teologların yapabileceğinden çok daha fazla kişiyi Maniciliğe döndüreceğini savundu. Akıl, iki savaşan tözü Kalvenciliğin Tanrısına tercih etmez miydi? Cehennem azabını ebedi kılan, bu azaptan kurtulacakların sayısını çok küçük bir azınlığa indiren ve liyakata bakmaksızın kime ne düşeceğini belirleyen bir Varlık yanında, Manicilik iç açıcı görünür. Burada, Bayle'ın, yaşamının büyük bölümünde Kalvenci kiliselere bağlı olduğunu belirtmemiz gerek. Onun dinsel inançlarının içtenliğini birazdan tartışacağız, ama yazdıkları, cehennemin, onun yaşadığı dünyanın parçası olduğuna işaret eder. Bu, onun nihai vargısı için kullandığı argümanın bir parçasıdır.

Reddedecek ne kalmıştır ki? Öncüllerin ilki olan, kötülüğün var olması, bir gözlem meselesidir. Bayle, deneyimle yüzleşmeye hazır olan hiç kimsenin kötülükten kuşku duymayacağını düşünüyordu. İkinci öncülü, Tanrının iyiliğini atın, bir kâbus kalır elinizde. Üçüncüyü, yani Tanrının kadiri mutlaklığını atın –örtük ya da değil– Manicilik kalır geriye. Eğer bu iddiaların herhangi birinin reddi kabul edilemezse, tek çare, bunlardan anlam çıkarmada ısrar eden aklın kendisini reddetmektir. Sağduyu ve aklın iddialarını, inancınkiyle birleştirme eğilimi tümüyle makuldür. Yine de bu yapılamaz. Akıl ile inanç arasında seçim yapmak gerekir. Bayle, bu tercihin açık olduğunu düşünüyordu. Aklı, bir yaranın enfeksiyon kapmış kısmına hücum etmekle başlayan ama sonrasında, sağlıklı deriye ve kemiğe de zarar veren bir yara tozuna benzetti. Akıl, hatayı çürütmekle başlar, ama çok geçmeden bizi yoldan saptırır. Ardında bıraktığı karmaşa ve çelişki, çok geçmeden perişanlık getirir ve ne hakikat ne de erdem üretir. Oysa inancın kurtarması olasıdır.

Kötülük sorunu, Bayle'ın insan aklının değerine karşı kullandığı tek argüman değildir, yalnızca en güçlüsüdür. Onun "Pyrrho"su,

zekâyı terk etmek için, küçük teknik amaçlar için olsa da, başka nedenler de sundu. Bunlardan birisi, özellikle olağanüstüdür ve bizi nihayetinde yeniden kötülük sorununa götürür. Bayle yeni felsefenin –yani Kartezyenciliğin– kuşkuculuğa son rötuşları yaptığını düşünüyordu. Çünkü Kartezyencilik, duyu nesnelerimizin, göründükleri gibi olmadığını gösterdi. Cisimler, göründüklerinden tümüyle farklıydı. Görünüm bize sıcaklık, koku ve renk gibi nitelikleri verir; Kartezyen bilim ise, tüm bunların "ruhun modifikasyonları"ndan başka bir şey olmadığını söyler. Bayle, Kartezyenciliğin, birincil niteliklerin, uzamın ve hareketin gerçek varlığını kabul ettiğinin doğru olduğunu söyleyerek devam eder. Ancak, burada (neredeyse Bayle'ın gülümsediğini görür gibi olabilirsiniz) oynak zemindedir. Çünkü onlarsız, Tanrının bir kandırıkçı olacağı cisimlerin varlığının tek kanıtıdır. Eğer deneyimlediğimiz ikincil niteliklere karşılık gelen hiçbir şey olmasaydı, Tanrı bize, onları destekleyecek bir şey olmaksızın, gerçek nesnelerin idealarını vermiş olurdu. Ancak,

> dünyanın başlangıcından bu yana, belki iki yüz milyonda bir hariç, tüm insanlık, cisimlerin renkleri olduğuna ve bunun bir hata olduğuna kesin olarak inandı. Sorarım size, Tanrı, renkler konusunda insanlığı aldatır mı? Eğer bu konuda onları aldatırsa, uzam konusunda da aldatmasını ne engeller? (Bayle 1, 198)

Bayle, daha fazla kuşku gerekçesi sağlamak için Descartes'ın çalışmasını kullandı. Eğer Descartes haklıysa, netice itibariyle Tanrının kandırıkçı olduğuna inanmamız için nedenler sunmuştur. Tanrının bizi donattığı epistemolojik aygıt, uzun bir nedenler zinciri olmaksızın uzamı seçmez. Günbegün deneyimlediğimiz, parlak renkler, keskin tatlar ve kokulardır. Şimdi tüm bunların yalnızca yanılsama olduğunu biliyoruz, ama yine de algılamayı sürdürüyoruz. Eğer Tanrı bizi ikincil nitelikler konusunda kandırabiliyorsa, birincil nitelikler konusunda niye kandıramasın? Niye başka konularda da yanıltmasın?

Önceki kuşkucular, görünüş ve gerçeklik arasındaki boşluk konusunda yalnızca *endişe* duydular; Descartes bunu fizikte ifade et-

ti. Suda kırılan bir çubuk, XVII. yüzyıl optiği yanında nedir ki? Diğerlerinin yanı sıra, Leibniz'in de erken modern bilimin müthiş keşiflerini, insan aklının artan gücüne inancın gerekçelerine dönüştürdüğünü gördük. Bayle bunları yeni bir umutsuzluk nedeni olarak gördü. Yumuşamayı reddederek Kartezyencilere diğer yönden saldırdı. Sınırları zorlandığında, Descartes istenççiliği seçti: Tanrı olmanın ayrıcalıklarından biri, insan aklına uygun olarak davranmak zorunda olmama ayrıcalığıydı. Matematik ya da etik yasaları gibi, Tanrının temel seçimleri, O'nun istencinin ürünüdürler. Başka bir nedene dayanmaz, ihtiyaç duymazlar. Bayle bu inancın, Kartezyenin kendi dayanağını zayıflattığını düşünüyordu. Çünkü Tanrının anlaşılmazlığında ne kadar ısrar ederseniz, O'nun her şey olabilmesine ve her şeyi yapabilmesine de o kadar çok izin vermiş olursunuz. Özellikle de: O bir kandırıkçı olamaz mıydı?

Bayle ne istiyordu? Tüm geleneksel konumları zayıflatmak için olağanüstü beceri sergilerken, kendininkine ilişkin olumlu bir görüş belirtmekten kaçındı. Belki de inşa edebileceği her görüşe nasıl kolaylıkla itiraz noktaları bulabileceğini biliyordu. Onun bilinen vargısı, tartışmadan tümüyle kaçınmaktır. Okurlarına aklı değil, inancı aramalarını söylüyordu. Kimi akademisyenlere göre, bu tavsiye –hem kendi yakın çıkarları hem de okurlarınınkiler açısından– yalnızca tedbir mahiyetindedir. Bayle, yalnızca akılcı teolojiyi çürütmeye yönelik argümanlar kullanarak, Hıristiyan bir kuşkuculuk geleneğini savunduğunu iddia ediyordu. Ancak, onun sırf hapis korkusuyla bu iddialarda bulunduğu söylenir. Bu bakışla, onun tüm iman beyanları, safi hileden ibaretti. İman sıçraması için zemini temizlemekten ziyade, tümüyle onun altını oymuştu.

Bayle'ın bu görüşü, Voltaire ve Hume'u etkiledi. Bu, onun iddialarından çok, onları ifade ettiği tonla ima edilen görüştür. Pascal ve Kierkegaard gibi büyük itikatçıların aksine Bayle, dinsel duyguları zerre kadar ele vermedi. Tutku sergilediğinde, bu, ironi tutkusuydu. Kral Davut'un edepsiz davranışını ya da geleneksel teodisenin beyhude ve fesat ahmaklıklarını göstermekten çok fazla keyif alıyordu. (İnancın, zekânın çarmıha gerilmesini gerektirdiği iddiası, hiçbir yerde Bayle'dakinden daha yankılı değildir.) İçerik ka-

dar bu ton da dine karşı duruş noktaları önemli ölçüde daha az muğlak olan Voltaire ve Hume tarafından miras alındı.

Ancak, önde gelen modern akademisyenler, Bayle'ın söylediklerine inanıyorlar. Onu, dediği gibi inançlı biri olarak görmek için nedenler vardır. Örneğin Elisabeth Labrousse, bağlamın öneminde ısrar eder. Bayle, korkunç din savaşlarını ağır işkencelerin izlediği bir zamanda yazmıştı. Labrousse'ye göre, ikincisinin kişisel deneyimi, Bayle'ı her tür dinsel fanatizmi lanetlemeye ve zamanının ilerisinde bir dinsel hoşgörü derecesini savunmaya itmişti. Buna uygun olarak, ortodoks teolojiye karşı argümanları, anlamlı bir dinsel sorunun hakikatini asla bilemeyeceğimizi göstermek üzere tasarlanmıştı. Bu bir hoşgörü argümanıdır. Çünkü, eğer bilgi imkânsızsa, herkesin vicdana göre inancını seçmesine izin verilmelidir. Bu görüşüyle Bayle, Hıristiyan teolojinin anlaşılabilir her biçimini yıkan bir Hıristiyan filozoftu. İnsan aklının küçümsenmesi, yalnızca inanç için değil, dinsel alçakgönüllülük ve siyasi ılımlılık için de bir hazırlıktı.[3]

Bu, asla çözüme ulaşamayabileceğimiz bir sorudur. Daha ilginci, mevcut amaçlar için, çözmemize de gerek olmaması. Bayle bir ateist ya da bir Hıristiyan itikatçı olabilirdi. Hatta onun gizli bir Yahudi ya da katliamlardan kurtulan bir Albigensian olduğu bile iddia edilmiştir. Onun dinsel inancının içeriğinin bizim için önemi yoktur. Bayle'ınki gibi kuşkucu argümanlar, sizi iki yola da götürebilir: Öfke ya da aşağılamayla, genel olarak Tanrının, özel olarak da herhangi bir dinin inkârına; ya da umutsuzluk veya vecd halinde bir iman sıçraması ile onları benimsemeye. *Çünkü söz konusu asıl sorun, dine ilişkin kuşkuculuk değil, insan aklına dair kuşkuculuktur.* Üç Batı dininden her biri, hem akılcı hem de itikatçı geleneklere sahiptir; her biri, her iki zeminde de kabul ya da reddedilebilir. Kötülük sorunu, dinsel duruşunuzu belirleyemez, dinsel duruşunuz tarafından da belirlenmez. Bu, Bayle'ın argümanlarını, Tanrının inkârında en güçlü iddia olarak alan Hume'a döndüğümüzde iyice açıklığa kavuşacaktır. Belki Bayle onları bu şekilde almadı, ama bizi

3. Bkz. Labrousse cilt 2'ye ve Richard Popkin'in onun çevirisine yazdığı girişe ve Bayle'ın (Bayle 1) kısaltılmış versiyonuna.

kör inanç lehine tartışmayı tümüyle reddetmeye ikna etme niyetiyle, tam da söylediğini kastetti. Her iki karşılık da olasıdır. Bir yandan Tanrıya inancınızı korursunuz, ama bu inancın akıl ve deneyimle uyuşmadığını kabul edebilirsiniz; ya da inancı tümüyle inkâr edebilirsiniz. Koruyamayacağınız, insan aklına gönülden inançtır. Bayle'ın, aklı, kötülük sorununda paralamasından sonra, onun çok büyük bir restorasyona ihtiyacı vardı.

B. VOLTAIRE'İN YAZGILARI

Bunu yapacak olan, Voltaire değildi. Voltaire, aklı savunduğu yerde, Pangloss'u kuşkucu gösterir. Şimdi onun *Candide, ou l'optimisme*'den [Candide; ya da İyimserlik Üstüne]* on iki yıl önce yazılan hikâyesi, *Zadig, ou la destinée*'ye [Sadık Yahut Alınyazısı]** bir göz atalım. Zadig, bir karakter olarak Candide'e, Eyub'dan daha az benzer. O, insanların en iyisi ve en akıllısı olarak betimlenir. Zadig toy bir mürit değildir, –kendi bariz yeteneklerinden dolayı– Babil'den Mısır'a, gangsterlerin ve de kralların değerli danışmanıdır. Ancak, Voltaire'in daha ünlü olan hikâyesinin kahramanındaki gibi, Zadig'in de imkânsız maceraları onu, sayamayacağınız kadar talih dönüşleri arasında, dünyanın birçok yerine taşır. Erdemleri onu daha güçlü, yararlı ve sevilen biri haline getiren yeni bir konuma taşıdığında Zadig, "Sonunda mutluyum!" diye bağırır. Daima yanılır, çünkü tam talihi dönmüşken hemen ardından sürgün ya da kölelik gelir ya da bedbaht bir ölümden kıl payı kurtulur. Tüm bunlar, anlaşılmaz görünen düzenekler içinde gerçekleşir. Zadig'in doğru yolu izleyen eylemleri onun mahvına yol açar, diğerlerinin fenalıkları ise onları mutluluğa götürür ve birçok olay rastgele olur. *Candide*'deki unsurların çoğu, burada da geçerlidir: Dünyada başıboş dolanma ve kahramanın seyahatleri ve çektiği sıkıntıların ardındaki itici güç olarak uzaktaki bir sevgiliye kavuşma umudu.

* *Candide ya da İyimserlik Üstüne,* çev.: Fehmi Baldaş, Cumhuriyet Kitapları, 1998.
** *Sadık Yahut Alınyazısı* çev.: Bekir Karaoğlu, Cumhuriyet Kitapları, 1999.

Candide gibi Zadig'in deneyimi de dünyanın çoğunu yönlendiren itici gücün cinayet, açgözlülük ve ideolojik savaş olduğunu gösterir. Her iki kitap da aklın marifetinin bir arayışını anlatır. *Candide* gibi *Sadık* da neredeyse kelimesi kelimesine, Bayle'ı yansıtıyordu: "Suç ve talihsizlik daima olmak zorunda mıdır?"

Candide'in aksine, Zadig'e bir cevap verilir. Zadig, hikâyenin sonunda görünen meleğe sorar sorusunu. Melek, Leibniz'in dünyasını andıran bir açıklamayla cevap verir. Engin çeşitliliği içinde evren, üstün akıl tarafından zorunlu olarak yaratılmıştı.

> Şans yoktur; hepsi sınama ya da ceza ya da önceden görmedir... Zayıf ölümlü, tapınman gerekene karşı koymayı bırak. (Voltaire 1, 169)

Ne var ki melek, Leibniz'in yapamayacağı şeyleri yapabilir ve İnayet'in temsilcisi olarak, dünyanın mantığını uygulamaya koyulur. Leibniz, herhangi bir ayrıntı vermeyi reddetti. Bu dünyanın olası dünyaların en iyisi olduğuna ilişkin küçük bir kanıt istemekle, Bayle'ın çok fazla şey istediğini düşünüyordu. Bu nedenle Leibniz, Bayle'ın, kötülük ile olası dünyaların en iyisi tasarısının *nasıl* uyuştuğuna ilişkin ayrıntılı bir açıklama isteğinin "çok talepkâr" olduğunu yazdı:

> Bana göre, belli bir bireysel kötülük ile bütünsel olarak en iyi arasındaki bağlantıyı *engelleyecek* hiçbir şeyin olmadığını göstermek yeterlidir. (Leibniz, 214; vurgu bana ait)

Formel olarak Leibniz, tabii ki oldukça haklıydı. Başka yerde olduğu gibi, burada da onun cevapları, formel olanın sınırlarını gösterir – tam da Bertrand Russell'ın yakındığı şey.[4] Leibniz'in aksine, Zadig'in meleğinin hem pratik, hem teorik alanlarda gücü vardır. Özellikle cömert olan bir ev sahibinin evini yakıp yıkar ve erdemli bir dulun tek tesellisi olan çekici delikanlıyı boğar. Zadig öfkeyle

4. *The Philosophy of Leibniz*'de şöyle yazar: Leibniz "Varoluşun, olası en iyi dünyaya ait, olmak *anlamına geldiğini* ima eder gibi görünür; bu nedenle, Leibniz'in iyimserliği kendini, *fiili olanın* kimi zaman *en iyi olasının* yerine geçmek için uygun olanın kısaltılmış bir biçimi olduğunu söylemeye indirgerdi. Eğer bunlar felsefenin avuntularıysa, filozofların diş ağrısına sabırla dayanamamalarına şaşmamak gerekl" (Russell 1, 377)

karşı çıktığında melek, görünenlerin ardındaki hakikati açıklar. Evin altında büyük bir hazine gömülüdür ve ev sahibi bunu ancak evi yıkıntı haline geldiğinde bulabilecektir. Eğer boğulan delikanlı yaşamış olsa, bir sonraki yıl halasını, ertesi yıl da Zadig'in kendisini öldürecektir. Zadig'in erdemleri ona, bizlerden gizlenen hakikatlere ulaşma ayrıcalığı vermiştir. Melekler açıklama yapmak üzere yere indiklerinde, inanç konusunda uygun nedenlerinize ihtiyacınız olmaz. Dahası, Zadig, metaneti nedeniyle her yönden ödüllendirilir. Rakiplerinin hilelerine rağmen, vatandaşların en cesuru ve en akıllısı seçilip Babil kralı ilan edilir ve yıllardan beri onu uzaktan seven, güzel ve erdemli kraliçe ile evlendirilir.

Bu noktada *Sadık* bize, Kutsal Kitap akademisyenlerinin, genellikle Ortodoksları tatmin etmek üzere yapılmış bir ekleme olarak dışladıkları, budalaca bir bitiş olan Eyub'a son deyiyi anımsatır. Başına gelen musibetlerin ödülü olarak Eyub'un mülkleri, yüksek faizle kendisine iade edilir: Tanrı ona, yıldırımla telef olan yedi bin koyunu yerine on dört bin koyun; Kaldeliler tarafından yağmalanan üç bin deve yerine altı bin deve verir. Bu, Paris'e has bir hiciv gibi gelebilir, ama *Sadık* öyle değildir. Voltaire gayet ciddidir:

> İmparator barış, zafer ve bolluğun tadını çıkardı, yeryüzünün gördüğü en iyi yüzyıldı, adalet ve aşk egemendi. İnsanlar, Zadig'i, Zadig de göğü kutsadı. (Voltaire 1, 172)

1747'de dünya düzen içinde görünüyordu. *Candide*'in sonunun bir peri masalından aşağı kalmadığı kesin: Yeryüzünün dört bir köşesinden gelen, feleğin çemberinden geçmiş tüm karakterler bir bahçede güç birliği yapmak üzere toplanmışlardı. Ancak, *Candide*'in sonu, Leibniz ve Rousseau gibi iyimserlerin özlemleriyle alay ettiyse, *Sadık*'ın sonu, bunları yalnızca doğruladı.

Sadık ile *Candide* arasında ne olmuştu? Veriler gerçek anlamda aynıdır, ancak, okur neredeyse karşıt sonuçlarla karşılaşır. Önceki hikâyede açıklanıp bağışlanan suçlar ve talihsizlikler, sonrakinde ortada bırakılır. Eğer *Candide*'de aklın sesi duyuluyorsa, o, dünyanın bizi delirtmek için var olduğu sonucuna varan Manici Martin'in

sesidir. Voltaire'in görüşlerindeki değişim, onun kişisel ilişkilerindeki değişimin bir sonucu olarak açıklanır. Voltaire servet ve güç, dostluk ve aşk kazanmıştı. Ancak, 1749'da mutlu bir şekilde yaşadığı müthiş kadın, başka birinin çocuğunu doğurarak öldü. Birkaç yıl sonra, onun Potsdam'daki Prusya sarayındaki geçici ikameti, Büyük Frederick ile şiddetli bir kavgayla sona erdi. Bu gerçeklere dikkat çekmek, mahremiyet alanına girmek olabilir, ama Voltaire bunu umursayamazdı. Yakın çevrenin, genel dünya görüşlerini etkilediğinde ilk ısrar eden oydu.

> Yakınma ve abartmanın keyfi öyle büyüktür ki, en ufak çizikte dünyanın kana bulandığını haykırırsınız. Aldatıldınız mı? O halde, tüm insanlar yalancı tanıktır. Operadan sonra kadınıyla akşam yemeği yiyen sefih bir gencin, talihsiz insanlar olduğunu tahayyül edememesi gibi, birazcık adaletsizlikle karşılaşan melankolik bir ruh, evreni lanetlilerle dolu görür. (Voltaire 6, 381)

Kendi kişisel ruh hallerimizi evrene yansıtıp bunlara dünya görüşü dediğimiz iddiası, "Olduğu Haliyle Dünya" ve *Candide* gibi hikâyelerde yinelenir.[5] Ancak, Voltaire'in görüşlerindeki değişim, sırf onun talihindeki bir değişimle gerçekleşmedi. İlk olarak, her şey o kadar da kötü değildi. Rousseau'nun, dünyanın Voltaire'e ihsan ettiği nimetler ile onun dünyaya şükranı arasındaki dengesizlik üzerine yorumda bulunması, Voltaire'in Lizbon depremi üzerine yazdığı şiirden *sonraydı*. Rousseau'nun bakış açısından, Voltaire'in Pangloss gibi olması için her türlü nedeni vardı.[6] Ve bu, basit bir kıskançlık değildi, çünkü Rousseau hiç de haksız değildi. Voltaire, insafsız talihin oklarını püskürtmede müthiş bir kabiliyete sahipti, kötü şanstan, neredeyse Candide'in Bulgur alayının darbelerinden

5 "Elinde kalan serveti düşündüğünde ve Künegond hakkında konuştuğunda, özellikle iyi bir yemekten sonra [Candide] hâlâ Pangloss'un sistemine eğilim duyuyordu." (Voltaire 5,64) Ayrıca, bkz. *Sözlük*'ün "İyi, Her Şey İyi" bölümü (Voltaire 6)

6 (Rousseau 4,99). Rousseau, "Lizbon Depremi Üzerine" adlı şiirine karşılık olarak Voltaire'e yazdığı mektuba göndermede bulunuyor. Voltaire'in bu mektuba asla doğrudan cevap vermeye tenezzül etmemesinden yakınarak bitirir. Eğer cevabın, dört yıl sonra, *Candide*) biçiminde geldiği iddiasında haklıysa, bu da bir teselli olmalıydı.

sonra kendine gelmesindeki kadar çabuk kurtuluyordu. Bu bölümü yazarken, Voltaire kesinlikle, Prusyalı asker-kralın elinde kendisine yapılan kötü muameleyi düşünüyordu. Ancak, Sans Souci'den mecburi kaçışından ve tek gerçek aşkının ölümünden sonra bile, Voltaire, neredeyse utanılacak kadar mutlu olduğunu yazıyordu.

Bu nedenle, onun özyaşamöyküsündeki sıradan hiçbir etki, düşüncesindeki değişimi açıklayamaz. Deneyim ile teori arasındaki ilişkiye dair diğer basit görüşler de açıklayamaz. Eğer Voltaire herhangi bir geleneğe sadıksa, bu, Bayle ile başlayandı. İkisi de gerçekliğin gözleme dayalı betimlenişinin, ona ilişkin her tür spekülasyondan önce gelmesi gerektiği görüşündeydi. Candide'in kör spekülasyonu, onun kendi başına düşünmeyi asla öğrenmediğini gösteriyordu. O, dünyayı, dünyanın en büyük filozofu olarak ünü, bir Vestfalya şatosunda emre amade öğretmenlikten gelen Pangloss'un dersleri aracılığıyla görür. Candide, kuşkucu Martin tarafından yönlendirip ağır ve basit kol emeği lehine spekülasyonu tümüyle reddettiğinde bir ölçüde bilgelik kazanır. Ve "Lizbon Depremi"nin bir iddiası da nesnel gözlemin –parçalanmış bedenler ve çocukların çığlıkları– kendi başına felsefenin boş olduğunu kanıtlamaya yeterli olduğudur.

Okurlar, Voltaire'in yaşlanıp bilgeleştiği, dünyadaki kötülüklerin sayısını hesaba katıp buna paralel olarak bunları anlamlandırma konusunda kuşkucu olduğu sonucuna varabilir. Böyle bir yargı, *Candide* ya da "Lizbon Depremi" gibi sonraki eserlerde, deneyim betimlemesinin, daha öncekilerden daha sert, daha acımasız olacağına işaret eder. *Candide*'in Yedi Yıl Savaşları'nı anlatımı, Bayle'ın mükemmel bir yankısıdır.

> Hiçbir şey bu iki ordu kadar güzel, çevik, parlak ve düzenli olamazdı. Trompetler, fifreler, obualar, davullar ve toplar öylesine bir ahenk içindeydiler ki, cehennemde bile misli menendi yoktu. Önce toplar, her iki taraftan altışar bin kişi devirdi; arkadan, dünyaların en iyisinin yüzünü kirleten aşağı yukarı dokuz on bin keratayı yaylım ateşi ortadan kaldırdı... Sonunda, iki kral kendi ordugâhlarında *Te Deum* söylettirirlerken, Candide, nedenler ve sonuçlar hakkında düşünüp taşınmak için başka bir yere gitmeye karar verdi. (Voltaire 5, 20)

Ancak, *Candide*'in abartılı dehşet sahneleri, Voltaire'in daha önce sunduklarından pek farklı değildir. Zadig "insanları gerçekte olduğu gibi, böcekleri küçük bir balçık zerresinde birbirlerini yerken hayal edebilmektedir." (Voltaire 2, 129) Ve bir yıl sonra yazılan ve üzerine basa basa "Olduğu Haliyle Dünya" diye adlandırılan bir hikâye, dünyanın yıkılıp yıkılmamasına karar vermesi gereken bir meleğe, dünyanın halini rapor etmekle görevlendirilen bir gezgini anlatır. Savaş, kan ve ihanet ayini, daha sonraki eserlerde gördüklerimizle hemen hemen aynıdır. Karar vecizdir. Melek, her şey iyi değilse de en azından idare eder diye karar verir. Günahlarından dolayı bir kenti yıkmak, yalnızca mücevher ve altından yapılmadığı için bir sanat eserini yok etmekten daha anlamlı değildir. Eğer Voltaire meseleleri farklı görmeye başladıysa, bu, onun *görmüş* olduklarındaki bir farktan kaynaklanmıyor.

Bu hikâyelerdeki deneyim resimleri gerçekçi midir? Eğer *Candide* bir türe aitse, bu hicivdir. Gerçekçilik, en azından uygunsuz görünür. Hikâyedeki olaylar ve bunların ardıllık hızı, yalnızca olasılığa ters düşmekle kalmaz. Görünürdeki ölümler ve mucizevi iyileşmelerin hızlı ardıllığı, beklenmedik haberler, inanılmaz servet, dayanılmaz işkencelerin hepsi o kadar imkânsızdır ki, okurun güvenini kazanmaya bile çalışmaz. Hikâyenin kendisine belli bir türde ilgi göstermemiz beklenmiş olamayacağından, Voltaire'in bunu yazmadaki niyetleri hakkında düşünmekte serbestizdir. Sokak muhabbetiyle, dünyanın bir betimine diğerinden daha gerçekçi demek, karamsarlığa bağlılığınızı ilan etmenin örtük bir yoludur. *Candide*'in alt başlığı *ya da İyimserlik Üstüne*'dir. Voltaire'in hiçbirine bağlılığı yoktu, iyimserlik/kötümserlik/gerçekçilik üçlüsünü havadaki toplar gibi atıp tutuyordu. *Candide*'in kahramanlarının başına gelen olaylar birleşiminin mutlak saçmalığı, yalnızca olayların kendisinin mutlak doğruluğuyla boy ölçüşür. Karakterler uydurulabilir, ama yaşadıkları uydurulmaz – görünüşleri, Candide'e bir maskeli baloda olduğunu düşündürtecek kadar komik olan, Venedik'teki azledilmiş altı kralın hikâyelerine kadar, bu böyledir. Kitap, insanların nedensiz yere katledildiği Yedi Yıl Savaşları'yla başlar. Engizisyon, yabancıları Tanrı adına gerçekten yakmıştı. Avrupalı fatihler,

altın arayışında milyonlarca yerliyi gerçekten öldürmüştü. Afrikalı köleler, Hollanda gibi aydınlanmış ülkelerin kolonilerinde gerçekten sakatlanmışlardı ve İngiltere gibi ilerici ülkelerde, önemli savaşları kazanamayan subaylar gerçekten idam edilmişlerdi. Kadınlar savaş zamanında gerçekten olağan bir şekilde tecavüze uğramışlardı. *Candide*'de sıralanan küçük kötülük örnekleri de daha az gerçek değildi: Ayrıcalık fikrini terk etmektense öldürmeyi ve ölmeyi yeğleyecek kadar kaba ve ahmak bir soylu tabakası; kitapta bolca bulunan, sıradan hırsızlık ve ihanetler; Lizbon'daki deprem gibi, doğal olaylar ve özellikle ondan hemen önceki, canını adi bir eşkıyanın kurtardığı, hikâyenin ilk gerçek iyi ruhunun fırtınada boğulduğu sahne.

Bunların hepsiyle söylenmek istenen: *Candide* kısadır, tıkış tıkıştır ve hicvidir, ama *yanlış* olmasının nedeni bu değildir. Bir gerçeklik betimlemesi olarak, müthiş derecede doğrudur. Herhangi bir iyi Avrupalı da gazete okuyarak benzer bir kötülük listesi çıkarabilirdi. Voltaire, daha ürkütücü bir rapor sunmak için, karakterlerle duygudaşlık kurmamıza ya da onlar adına öfke duymamıza yol açacak edebi derinlik ve doku yaratmaktan kaçındı. Böylece, dünya genelinde insanın mutsuzluğu üzerine bir dizi kısa görüntü malzemesi sağlayarak modern medyanın erken bir örneğini gösterdi. Önüne çıkan herhangi bir suçu, kaynağı ne olursa olsun haber yapan modern medya gibi, Voltaire de tarafsız olduğunu iddia etti. Modern medya gibi, o da aynı suçların rakip prensler ve kiliselerce, uygar ve vahşi insanlarca işlendiğini belgelemekten zevk duydu. Bizimki gibi, Voltaire'in çağı da bunun evrenselliğine ilişkin bir duyguyla doluydu: Seyahat ve ticaret, insanların daha önce görülmemiş bir şekilde birbirlerine erişimlerine imkân tanımıştı. Aydınlanma büyük bir şevkle, diğer kıtalardaki âdetlere ilişkin hem gerçek, hem uydurma anlatılarla beslendi. *Candide*, bu tür bilgilerle alay mı ediyordu, yoksa sadece onların bir uzantısı mıydı? İki durumda da, çıkardığı ders açık görünüyor. Eğer çeşitlilik içinde ortak bir insanlık varsa, bu, yaygın suç ve talihsizlikte bulunur.

Betimleme için bu kadar yeter. Gerçekten de Voltaire'in önceki, daha neşeli eserlerindeki gerçeklik betimlemesi, sonraki ve daha

kasvetli olanlardakine öylesine benzer ki, betimlemeyi nispeten doğru diye almış görünüyor. Mesele, bizim ondan ne çıkaracağımızdadır. Voltaire, bizim yakınmaya eğilimli olduğumuzun farkındaydı. Aslında *Candide*'in önemli iddialarından biri, hepimizin kendi başımıza gelen musibetlerin, musibetlerin en kötüsü olduğuna inanmaktan hoşlandığımızdır. Martin'in dersleri Candide için neyse, kaba bilgeliği Künegond için o anlama gelen yaşlı kadın, Eskidünya'dan Yenidünya'ya yaptığı yolculuk sırasında bunu bir vakit geçirme yolu olarak önerir:

> Kendinize bir eğlence edininiz, her yolcuyu kendi öyküsünü anlatmaya çağırınız; ve içlerinden yaşama sık sık lanet etmeyen, sıklıkla kendi kendine insanların en mutsuzu olduğunu söylemeyen birini bulursanız, bacaklarımdan tutup baş aşağı atın denize beni! (Voltaire 5, 41)

Künegond, bahsi kabul eder ve geminin güvertesindeki herkesi, macerasını anlatmaya ikna eder. Sonrasında, yaşlı kadının haklı olduğunu kabul eder. Böyle karşılaştırmalı acı deneyimler kitapta bolca bulunur.[7] Pangloss ve Künegond'un kardeşi Baron, kimin daha büyük adaletsizlik yaşadığı üzerine kavga ettikleri için deri kamçıyla günde yirmi kamçı yerler, yine de kavga etmeyi sürdürürler. XX. yüzyıl toplumunun, mağduriyeti bir hak kaynağı olarak görmeye başlamasından çok önce, Voltaire, bir karnavalda, diğerlerinden daha bedbaht olma onuru için birbirleriyle aşık atan altı azledilmiş kralı anlattı. Bu sahne, *Candide*'in sonu itibariyle insanlığın nerelere geldiğini gösterir. Kötülük sorunu, onun insanların en mutsuzu olduğu iddiasını sorgulamamıza asla izin vermeyen bir metindeki, bir tek ve haşmetli Eyub'la başladı. Eyub vakası olmasaydı, dünya düzen içinde olabilirdi – ya da öyle olduğu ima edilirdi. XVIII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde talihsizlik katlandı. Gerçek anlamda kraliyet bile bir kimseye soyluluk ya da haşmet ya da hatta vakar hakkı tanımıyordu. Kaybedilmiş ihtişam, yalnızca, bir kimsenin içine düştüğü halin zavallılığını ve de gülünçlüğünü arttırıyordu.

7. Bu terim ve konuya ilişkin tartışmanın çoğu için James Ponet'e müteşekkirim.

Cüretkâr bir okuma, ama bunu göze alacağım: Voltaire, kendi kayıtsızlık eğilimiyle mücadele ediyordu. İlk olarak, talihin kendisine güldüğünü biliyordu. İkinci olarak, hepimizin yakınmaya eğilimli olduğumuzun farkındaydı. Voltaire'e göre bu, kimi zaman bir erdem de olabilirdi. Lizbon şiirindeki en keskin iddia, yakınmalarımızın –boş kibirden ya da gururdan değil– insanların hissedebileceği soylu duygulardan kaynaklandığıdır. Kozmik düzenin daha geleneksel savunucularının yanı sıra Pope da aynı görüşteydi. Hatta bu düzeni sorgulayan herkesi, "Pis solucan!" diye adlandırdı –ki bu, yalnızca insanlığın o anki değerlendirmesiyle değil, hepimizin ne hale geleceğine ilişkin örtük hatırlatmasıyla da acımasız bir lakaptır. Voltaire'in altbaşlıkları işaret direkleridir; "Lizbon Depremi"nin altbaşlığı "'Her şey iyidir' Aksiyomunun Bir İncelemesi"dir. Voltaire, önsözünde, daha öncesinde çevirisini yapıp taklit etmeye çalıştığı "mümtaz Pope"a sevgi ve hayranlığını belirtir. Hâlâ onunla hemfikir olduğunu söyler. Bu nedenle şöyle yazar: O,

> tüm insanlıkla birlikte, yeryüzünde iyinin de, kötünün de olduğunu kabul eder; hiçbir filozofun ahlâki ve doğal kötülüğün doğasını açıklayamadığını teslim eder. Yazarlar arasında, akıl yürütme sanatının en büyük ustası olan Bayle'ın bize yalnızca kuşku duymayı öğrettiğini ve onun kendisiyle savaştığını belirtir; insanın, yaşamının bedbaht olması gibi, anlayışının da zayıf olduğunu itiraf eder. (Voltaire 3, "Önsöz")

Bu ve dahası, onun, herhangi bir Pope okumasıyla paylaştıklarıydı. Pope'un anlayışta ya da gözlemde değil, şefkatte yetersiz kaldığını düşünüyordu. Bizi doğal kötülüğe karşı haykırmaya iten, kibir ya da cüret değil, alicenaplık ve duygudaşlıktır. Leibniz ve Pope'un öğretileri, yalnızca bedbahtlığa gülünçlük katar.

> Eğer Lizbon, Moquinxa, Tetuan ve diğer kentler, 1755'in kasım ayında ahalilerinin büyük bölümüyle birlikte yutulduğunda, filozoflar, yıkıntıların arasından güçlükle kurtulan zavallılara "tüm bunlar genel iyinin ürünü; ölenlerin haleflerinin bahtı açılacak; duvarcılar, evleri yeniden yaparak para kazanacaklar, hayvanlar, yıkıntılar altında kalmış leşlerle beslenecekler; bu, zorunlu nedenlerin zorunlu sonucudur; sizin talihsizliğiniz hiçbir şey değildir, evrensel iyiye katkıda bulunur,"

diye haykırsalardı, *kuşkusuz, böyle bir nutuk, depremin ölümcül oluşu kadar zalimce olurdu ve şairin Lizbon'un yıkımı üzerine söylediklerinin hepsi yalnızca bundan ibarettir.* (a.g.e., italikler benim)

Bu dünyanın en iyisi olmadığının örneklerine dikkat çekenler, en azından, diğerlerinin acısını dindiremeseler bile kabul ederler. Onların daha az saygın güdülerle davrandığını ileri sürmek, kesinlikle yanlıştır.

Voltaire daha da ileri gitti. Pope'un görüşü bizi teselli edememekle kalmamış; bizi terk edilmiş olarak bırakmıştı. Eğer kötülük zorunluysa, umutsuzluğa düşmek için daha çok nedenimiz vardır. Çünkü bu tür bir iyimserlik, daha iyi bir dünya umudunu yok eder.[8] Şiir, umudun, yeryüzündeki tek mutluluğumuz olduğunu söyleyerek bitiyordu. Voltaire, bu umudun nesnesini uygun bir şekilde muğlak bıraktı. Mutluluğun cennet umuduna mı, yoksa aşağıdaki, dünyada iyileşme olasılığına mı dayandığı, onun, üzerine konuşmak istediği bir mesele değildi. Kararlı bir Hıristiyanlık karşıtı olarak, yazıya dökememiş olsa da büyük olasılıkla ikincisini kastetmişti.[9] Ancak, belki Voltaire de bizi bu dünyadaki umutsuzluktan kurtaran şeyin başka bir yaşam umudu olduğunu düşünüyordu.

Özetle: Voltaire'in *Candide*'deki gerçeklik tasviri, yalnızca Pope'unkiyle ve büyük olasılıkla Leibniz'inkiyle değil, farklı zamanlarda yazdığı kendi eserleriyle de uyumluydu. Bunlar, dünyaya ilişkin olgular ve hatta onları düzene sokmaya yönelik mevcut teorilerin kapasiteleri üzerine çok az uyuşmazlık gösterir. Mesele, belli iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı, hatta bir kimsenin en genel teorik bağlanmalarının doğruluğu ya da yanlışlığı değildir. Kimi zamanlar, Voltaire, yalın deneyimlerin, onu düzenlemeye girişen bir teoriden daha önce geldiğini söyler gibidir. Ama, Pope gibi, o da bir metafizikçi değildi, bu nedenle pek deneyci de olamaz. Deneycilik ve akılcılık, dünya görüşlerimizdeki deneyimin yerini belirleme çabasındaki mevcut konumları anlatmak için fazla kaba ve geneldir.

8. Bkz. "İyi, Her Şey İyi" (Voltaire 6). Ya da Candide'in Lizbon depreminin ve sonuçlarının ardından sorduğu gibi, "Eğer olası dünyaların en iyisi buysa, diğerleri nasıldır?" (Voltaire 5, 28)

9. Özel yazışmalarda depremden, İnayet'in kıçına bir tekme ("de cette affaire la Providence en a dans le cul") (Gourevitch'de alıntı) olarak söz ediyordu.

Mesele, bir kimsenin deneyime bakıp bakmadığı değil, gördüğü mesafedir.

Francis Bacon, bilimsel ilerlemenin, bilim adamlarının deneyime bakmaya başladıklarında başladığını iddia etti. Ama modern bilim tarihçileri, teorik varsayımlar olmadan, deneyimden başlamanız halinde, Galileo'nun değil, Aristoteles'in mekaniğini keşfetmenizin daha olası olduğuna işaret ediyorlar.[10] Kant, modern bilimdeki devrimleri, Kopernik'in, duyuların tanıklığıyla *çelişme* cesaretine atfediyordu. (Kant 3, Bxxii) Bizi eski kitaplara bakmayı bırakıp dünyaya bakmaya başlamaya teşvik eden ideoloji, uzun zamandan beri ateş altında. Ama engellenmemiş deneyim algısı bize yardım edecek tek şey olduğunda bile, sorun odak sorunudur. (Galileo'nun teleskopundan bakmayı reddedenler, öyle kalın kafalı filan değillerdi. Niye *o* perspektif ayrıcalıklı olsun ki?) Ne kadar yakın durmalı? Voltaire'in Pope eleştirisi, nesnellik idealinin yenice bir eleştirisiydi. Gökyüzünden bakıldığında Pope pekâlâ haklı olabilir. Yeterli bir yükseklik ve uzaklıktan bakıldığında, sorunlarımız küçük ve her şeyin en iyi için düzenlenmiş olduğu bir evrenle uyumlu olabilir. Ama Pope'un *Essay on Man*'inden alıntı yaptıktan sonra, Voltaire başka bir perspektif hakkımızı savunur.

> Lord Shaftesbury'nin, Tanrının, insan gibi zavallı küçük bir hayvan için ebedi yasalarını ihlal etmeyeceğine dair sözleri sizi çok rahatlatmaz mı? Ama bu zavallı küçük hayvana, mütevazı bir şekilde haykırma ve haykırırken de bu ebedi yasaların niye her bir bireyin iyiliği için yapılmadığını arama hakkını bahşetmeniz gerekir. (Voltaire 6, 121-22)

Biz zavallı küçük hayvanların, bedbahtlığımızı merak etme hakkımız vardır. Voltaire orada durmadı: Deizmin haşmetli ilgisiz Tanrısı gibi, bunu yapmayıp sadece uzaktan seyreden bir Tanrı –daha iyi bir dünyanın yokluğunda– insanlıktan yoksun olduğu için kusurlu bulunmalıdır.

Voltaire'in özellikle de Rousseau'ya ne kadar iğrenç geldiği düşünülürse, onu bir şefkat savunucusu olarak görmek tuhaf gelir. Ancak, onların Lizbon depremi üzerine tek yanlı ağız dalaşı, başka se-

10. Özellikle, bu iddia için bkz. Westfall, 21 ve ileriki sayfalar.

çenek bırakmaz. Lizbon üzerine yazısında Rousseau, kurbanları suçladı. Voltaire ise, onların çığlıklarını duydu. Şefkat yokluğu, ne zaman bir felsefi yaklaşım olur? Voltaire'in felsefi şiiri, felsefi şiirin ustası Pope'a şundan biraz daha fazlasını söyler: Şiir yazmanın barbarlık olabileceği koşullar vardır.

Bu bölümde tartışılan tüm yazarları birleştiren bir yaklaşım, onların iç karartıcı görünüş betimlemelerine tuhaf bir karşıtlık oluşturan keskin ve duyarlı bir mizah anlayışıdır. Belki de görünümlerin ardındaki düzenin tutkulu arayıcılarının aksine, bunu kaldırabileceklerini hissettiler. Belki de yalnızca buna daha çok ihtiyaçları vardı. Çünkü tüm şaşaa ve kozmopolit nükteye karşın, Voltaire hırpalanmış görünüyordu. Bir yanı, yeter neden ilkesini tümüyle aşikâr görüyordu. Bunun izlerini, yol boyunca kimi zaman Zadig'inki kadar katmerli takdis olunmuş görünen, kendi yaşamında görüyordu. Elbette, yol boyunca. Olan biten her şeyin bir nedeni olduğu inancı, farklı şekillerde çözümlenebilir. Onunla oynamasına karşın, Voltaire yeter neden ilkesini yorumlamada Leibniz'den daha dikkatsiz değildi, belki de onun kadar dikkatsiz değildi. Leibniz, büyük ilkesi dediği bu iddianın asla tutarlı bir okumasını yapmadı. Hiçbir şeyin nedensiz olmayacağını söylediğinde bile okuru şaşkınlık içinde bıraktı, çünkü nihai ve etkili nedenler arasındaki ayrımı asla yeterli bir şekilde göstermedi, üstelik kasten kaçamak bir dil kullanmış da olabilir.[11] Voltaire, olanaksız nedenler zincirine hayran olmuştu. Açık bir şekilde, İnayet'in kız kardeşi olan kadere inanmaya sürüklendi ve çalışması boyunca da buna yeniden yeniden değindi. Lizbon'daki felaketin ardından Candide'i Künegond'un kollarına yönelten maceralar dizisi, okurların hikâyeyi ciddiye almasını engelleyen türden bir şeydir. Mutlu bir sonu olduğunda, karikatür ya da fars denmesi edebiyat denmesinden daha olasıdır. Ancak, Kant'ın suikastçıya yalan söyleme tartışmasını hatırlayın. Tam da böylesi imkânsızlıklar, ters gittiklerinde bir şeyi trajik yapan unsurdur. (Oedipus, kavşağa on beş dakika geç gelse, basit bir epiğe yol açacaktı. Juliette'nin on beş dakika geç uyanması, onun maceralarına, Harlequin romansının tarihsel kayıtlarında

11. Daha ayrıntılı tartışma için bkz. Neiman, Böl.1.

bir yer açardı.) İkincisi: Sonuçları ne olursa olsun, olanaksız zincirler, tarihin kumaşını oluşturur. Voltaire'in *Dictionnaire'*i, bu konuya bir madde ayırdı. Napoli kralı tacını ve büyük olasılıkla da hayatını, maiyetindeki iki kadın arasındaki küçük bir kavgayla başlayan bir olaylar dizisine borçluydu. Bu örnekten sonra Voltire şu sonuca vardı:

> Evrendeki tüm ulusların durumunu inceleyin: Böyle, aralarında hiçbir bağlantı yokmuş gibi görünen, her şeyle bağlantılı bir olgular ardıllığı üzerinde yükselirler. Bu devasa makinede, her şey tekerlek, palanga, kablo, zemberektir. (Voltaire 6, 164)

Voltaire bu zincir ağlarının, doğal düzende, hiç de insan tarihinden aşağıda olmadığını düşünüyordu. Tüm eserleri, dünyada, kesinlikle olamayacak kadar tesadüfi olan çılgın bir olumsallığın var olduğunu vurguladı.

Yoksa, olamayacaklar olabilir mi? Benim, kaderin İnayet'in yoksul akrabası olduğu savım, kasten kaçamaktı. Voltaire'in, önceki ve sonraki eserleri arasındaki en açık fark, onun, nedenler ve sebepleri ayırmada daha sonraki ısrarıdır. *Sadık* ve *Dictionnaire* gibi eserler, hikmeti, tüm o inanılmaz olaylar zincirinin ötesinde görür. "Lizbon Depremi" ve *Candide* gibi eserler ise böyle görmez. Voltaire yine de tüm imkânsızlığın ötesinde İnayet'in elini arama *ayartısındaydı.* Ama kendisine karşı olduğu gibi, okurlarına karşı da acımasızdı. Özellikle *Candide,* tarihte anlam bulma beklentilerine sokar bizi, ama sonra tüm umutlarımızı kırar. Tekrar tekrar, İnayet'in keşfi yönünde umut verir: Pangloss'un asılma emrini veren Büyük Engizisyoncu, Candide tarafından öldürülür; onu soyan Hollandalı korsan, bir deniz savaşında, hazineleriyle birlikte sulara gömülür. Ama Voltaire, sırf dalga geçmek için umut veriyordu, çünkü masumlar kolayca ölür ve bir sürü kötülük cezasız kalır. Burada hiçbir düzen filan yoktur. Yeter nedenden geriye kalan, Pangloss'un, frengisinin köklerini açıklarken iyiden iyiye ayrıntılandırılan, en çıplak türden etkili nedenselliktir.

Pangloss'un hastalığı, yalnızca İnayet'e ilişkin bir bilinemezcilik değil, onun bir inkârıdır da. (Belki de kindar bir Voltairevari tan-

rı, kendini beğenmiş doktorun bunu hak ettiğini söyleyecektir, ama böyle bir okuma zorlama gibi görünüyor.) Frengi örneği bir tesadüf değildir. Voltaire'in *Dictionnaire*'indeki "Aşk" maddesini alalım:

> Çiftleşen hayvanların çoğu, yalnızca bir duyu yoluyla zevk alır; ve bu iştahları tatmin edildiğinde, her şey biter. Sizden başka hiçbir hayvan sarılmayı bilmez; sizin tüm vücudunuz duyarlıdır; özellikle dudaklarınız, hiçbir şeyin bıktırmadığı bir zevk alır ve bu zevk yalnızca sizin türünüze özgüdür; son olarak, sizler kendinizi aşka her zaman bırakabilirsiniz, oysa hayvanların yalnızca belli dönemleri vardır. Eğer bu üstünlükler üzerine düşünürseniz, Rochester Earl'ü* ile birlikte, "Aşk bir ateistler ulusunu Tanrıya taptırır," dersiniz. (Voltaire 6, 74)

Voltaire, erotik aşkın mucizelerini ve bize türler arasında sağladığı üstünlüğü ayrıntılarıyla anlattı. Aşk, doğanın sağladığı malzemeden, beden ve ruh yetenekleri geliştirir. Erotik aşkı insan yaşamının gurur kaynağına dönüştürmek için eğilim ve sanatın buluşma yolları, önünde müteşekkir bir huşu içinde eğilmemizi gerektirir. Şimdilik şunu düşünelim: Eğer hayvanlar aşkın zevklerini bilmiyorsa, aynı şekilde acılarını da bilmez. Frengi, "doğanın, aşkın zevklerini ve yaşamın kaynaklarını zehirlediği" –ve böylece onlarda düzen bulma çabalarımızı yok ettiği– araçtır.

> Eğer insan doğayı, eserini hor görmek, planını bozmak ve tasarımına karşı hareket etmekle suçlarsa, bu örnekte suçlar. Olası dünyaların en iyisi bu mu? Pekâlâ! Eğer Sezar, Antonius ve Octavius bu hastalığa yakalanmasalardı, I. Francis'in ondan *ölmesini* engellemek mümkün olmaz mıydı? Hayır, *der* insanlar, şeyler, en iyisi için böyle ayarlandı: Buna inanmak istiyorum, ama bu, Rabelais'in, kitabını adadığı insanlar için üzüntü verici. (Voltaire 6, 75)

Bu düzyazıda, *Candide*'in fable'la vereceği hareket vardır. Voltaire, tasarım argümanına kanıt sunarak, okurlarını ağlama noktasına getirdi. Ve, tam biz Kant'ın, Kral Davut'u utandıracağını düşündüğü mezmurları söylemeye hazırken, Voltaire ağızlarımızı kapar. Bu, bizi aptal göstermeye yönelik bir girişim değildir. Tam tersine: Vol-

* Earl: İngiltere'de üçüncü derece asalet rütbesi sahibi. (y.h.n.)

taire, kendisiyle boğuşmasaydı, bu hileye bu kadar sıkça başvurmazdı. Yukarıda alıntılanan bölümde, Voltaire açıktı: *Buna inanmak istiyorum. Bu*, olağan mucizelere bakıp gösterdikleri düzene mucize diyen ve doğrudan, olağan bir mucizeler Tanrısının en iyi açıklamasına hükmeden bütün XVIII. yüzyıl kompleksine atıfta bulunur. İnsanın elleri ve gözleri, yapıları planlama gerektirecek kadar harika olan şeyler için, standart deist örnekleri oldu. Voltaire buna dudakları da ekledi. Şeyleri, seçilmiş türünün üstünlüğü için düzenleyen bir Tasarımcı'nın daha iyi bir kanıtı olur mu? Ancak, Voltaire, bir öpücüğün olağan mucizesine fazla şaşırmanıza fırsat vermeden, onun sıklıkla rastlanan sonucunu hatırlatır size.

XVIII. yüzyılda, İnayet'e inanmak, her tür dinin vazgeçilmezleri arasındaydı. *Dictionnaire'*in "Deizm" maddesinde, Voltaire, İnayet fikrindeki hiçbir zorluğun bir deist inancı sarsamayacağını kabul ediyordu, çünkü bunlar hiçbir zaman aksi kanıt olmayacak, daima zorluk olarak kalacaklardı.[12] Gelecekte bir dünyanın –bu yaşamda ya da başka birinde– doğasına ilişkin bir öngörü olmazsa, adil ve varolmaya değer bir Tanrı fikri *çürütülemez*. Bu düşüncenin özü, kendini akılsal olarak gören her din için gereklidir. İnayet düşüncesi ahlâki ve doğal kötülük arasında açık ve kesin bir bağ kurarken, ateizm fikrini reddettiği gibi, lütuf fikrini de reddeder. Hem lütuf hem de ateizm, erdem ile mutluluk arasındaki bağlantıyı şansa bırakır. Akıl, bu bağlantının sistematik olmasını ister. Yaptığınız ile başınıza gelen arasındaki sistematik bağlantı, her Hıristiyanlık biçimi için olduğu kadar deizm için de önemlidir. Eğer erdem ile ödül arasındaki bağlantı ilineksel ise –deistlerin başka bir gözde metaforunu kullanırsak– saat çalışmaz. Hangi saatçi, tekerleklerin ve çark dişlilerinin, herhangi bir uyarı filan olmadan, bazen bir yöne, bazen diğer yöne döndüğü bir mekanizma tasarlar ki?

Gerek aşk gerekse Lizbon, İnayet'in varlığını yalanlar, çünkü onlar ahlâki ve doğal kötülük arasındaki bir bağlantıyı yalanlarlar. Şimdi, Voltaire ahlâki kötülüklerin çok daha büyük bir sorun olduğuna inanır. Bu nedenledir ki, 16 Aralık 1755'te, Protestan bir rahibe şöyle yazmıştı:

12. Ayrıca, "Ateizm" ve "Din" maddelerine de bakın...

> Portekizlilere, sizin gibi ben de acıyorum, ama insanlar kendi küçük köstebek yuvalarında birbirlerine doğanın onlara verdiğinden çok daha fazla zarar veriyorlar. Savaşlarımızda, depremlerin yuttuğundan daha fazla insan katlediliyor. Eğer bu dünyada yalnızca Lizbon macerasından korkmak zorunda olsaydık, yine de daha iyice olurduk. (Voltaire 7, cilt 4)

Candide'de de deprem, yeni bir felaketin önüne geçmek için engizisyon tarafından, depremin ardından sahnelenen *auto-da-fe*'den daha korkunç değildir. Ve Voltaire'in tutunmak istediği tek Hıristiyan mitinin, Düşüş miti olması çarpıcıdır. İlk günah fikrinin, insan deneyimini, Pope'un ya da Socinusçuların iyimser öğretilerinden daha doğru yansıttığını düşünüyordu.[13] Bu, Voltaire'in ilk eserlerinde olduğu kadar son eserlerinde de ifade ettiği bir düşüncedir: İnsanların birbirine yaptıkları, doğanın onlara yaptığı her şeyden çok daha kötüdür. Rousseau'nun ona, bizi aşan doğal kötülüklere boşverip değiştirmenin elimizde olduğu ahlâki kötülükleri ortadan kaldırmak için yeterince güce sahip olduğumuzu hatırlatmasına ihtiyacı yoktu. Tonlamadaki rahatsız edici başarısızlıklarına rağmen, Voltaire'in, zamanının azımsanmayacak bir kısmını ahlâki kötülükleri ortadan kaldırmak için, iktidarın kötüye kullanımına karşı uzun ve yinelenen kampanyalarda harcadığını ve bunun da ona, politik tavır sergileyen ilk modern entelektüel denmesini sağladığını da unutmamalıyız. Her neyse. Eğer ahlâki kötülüğün yayılması bizi en çok umutsuzluğa iten şeyse, ahlâki ve doğal kötülükler arasında bir bağlantının olmayışı da bizi çılgına çeviren şey olabilir. İnsanların bir tahammül sınırı vardır. Sabrı herkese malum olan Eyub bile, bedenini hastalık sarınca, doğduğu güne lanet eder. Başımıza doğal kötülükler geldiğinde, ahlâki kötülükler de sanki katlanır gibi görünür ve aramızdaki en inançlılar bile onlarla mücadele edebilme inançlarını yitirebilir.

Ahlâki ve doğal kötülükler arasındaki sistematik bağlantının inkârının ilerici unsurlar içerdiğine kuşku yok. Frengi örneği, bunu

13. Bkz. *Journal Encylopedique*'e açık mektup, 1 Nisan 1759, Gay'de Voltaire 4'te "Voltaire'in İnancı"nda alıntı; ayrıca, Bertrand'a Mektup, Mason'da, "'Candide' Assembling Itself"de alıntı, a.g.e.

özellikle iyi gösterir. Bizim zamanımızda olduğu gibi, Voltaire'in zamanında da puriten kültürlere göre, cinsel yolla geçen hastalıklar, gerçekten de İnayet'in kanıtıydı. Uygun düşmeyen biriyle cinsel ilişkiye girenlerin, ilahi adaletin gerçekliğine tanık olmak için öbür dünyayı beklemelerine gerek yoktu. Voltaire, frenginin anlamı olduğunu rededetmekle, cinsel ilişkinin bir günah olduğunu inkâr ediyordu.

> Bu bulaşıcı hastalık, aşırılıklarımızın sonucu olan birçok diğer illet gibi değildir. Dünyaya sefa düşkünlüğüyle gelmemiştir; insanların masumiyet içinde yaşadığı adalarda doğmuş ve oradan eski dünyaya yayılmıştır. (Voltaire 6, 75)

Ancak, Voltaire'in çıkardığı dersler, Madame de Staël'in onu niye "şeytani neşe" ile suçladığını gösteriyor. Diyelim ki, Voltaire'in evlilik dışı cinsel ilişkiyi bir kötülük olarak görmeyi reddetmesine katıldığınız için, onun doğal ve ahlâki kötülükler arasında bağlantı kurmayı reddetmesini onaylıyorsunuz. Diyelim ki, aksine, bunun bizi deist yapması gereken türden bir iyi olduğu görüşünü paylaşma eğilimindesiniz. Ödüllendirip cezalandırmayan, böyle bir iyinin böyle bir kötüyü izlemesine körü körüne izin veren basit nedensel zincirlerden oluştuğu için, dünya daha mı iç açıcıdır? (Voltaire kırık kalpler meselesini düşünmeye bile kalkışmaz, çünkü belki de bunun, birazcık çabayla kaçınılabilecek olan doğal olmayan kötülükler kategorisinde olduğunu düşünüyordu.) Candide, Pangloss'la ilk kavuşmasında, frengili ukaladan dehşet içinde geri kaçar. Kendine geldiğinde,

> Pangloss'u böyle yürekler acısı bir duruma getiren neden ve sonuçlarla, yeter nedeni öğrenmek istedi.
> Beriki:
> – Yazık ki aşk! dedi; insan soyunun avutucusu, evrenin koruyucusu, duygusu olan bütün varlıkların ruhu olan aşk, tatlı aşk.
> Candide:
> – Ne yazık! dedi; ben de aşkı, kalplerin hükümdarı, ruhumuzun ruhu olan o aşkı tattım. Bana bir öpücükten ve kıçıma yediğim yirmi tekmeden başka bir şey getirmedi. Nasıl oldu da böyle güzel bir neden, siz-

de bu denli iğrenç bir sonuca vardı?
Pangloss'un yanıtı şu oldu:
Sevgili Candide! Haşmetli Madam La Baron hazretlerinin güzel hizmetçisi Paket'i tanıdınız. Cennetin zevklerini onun kolları arasında tattım ve işte onlardır ki, beni kemirdiğini gördüğünüz cehennem azaplarına yol açtı. (Voltaire 5, 23)

Pangloss, frengisinin izini, nihai nedeni bulma yönündeki her çabayı boşa çıkaran uzun bir etkili nedenler soyağacı boyunca sürer. Candide araya girip, haklı olarak, bu işin ardında iblisin olup olmadığını sorar. Pangloss olmadığını düşünür. Yılmadan, "bizzat doğanın en büyük hedefine saldırıp yense" de frenginin, bu olası dünyaların en iyisinde niye gerekli olduğunu açıklayan başka bir söyleme geçer. Bölümün sonunda Lizbon'a yelken açarlar. Okuyucu daha fazlasını ister mi?

Candide, başka şeylerin yanı sıra, bir *roman a clef*'tir* ve anahtar arayışında bolca spekülasyon yapılmıştır. Manici Martin, Bayle üzerine kurulmuş olmalı, ama kimileri, Pangloss için model olma yükünü Leibniz'in mi, yoksa Pope'un mu taşıması gerektiği üzerine tartıştılar. Leibniz'in savunucuları, Voltaire'in, ustanın incelikli sistemini hedef almış olamayacağını, Pope gibi, onu popülize eden aklı kıtlardan birine saldırıyor olması gerektiğini iddia ettiler. Buna karşın Pope'un taraftarları, Pangloss'un, *Essay on Man*'in zengin ve çok anlamlı derslerini değil, yalnızca kuru ve dogmatik *Théodicée*'yi yorumladığından eminlerdi. Ben, Voltaire'in ikisini de hedeflediğinden ve onlarla birlikte, sözcüklerin –her türlü sözcüğün– kötülük sorununda bize yardımcı olabileceği olasılığının peşinde olduğundan kuşkulanıyorum.

Başka kim vardır? Hikâyeye adını veren ve ne adı, ne serveti olan ağırbaşlı genç adam, pekâlâ Rousseau olabilir. Seyahatleri, dünya görüşü ve çileden çıkaran naifliği hep bu yöne işaret eder. Dahası, Kunegond'un erdemleri, yalnızca Candide'e aşikârdır. Candide'in güvenini kazanamayan ve bir mektup yazmaktan aciz olan Kunegond, *filozofların*, Rousseau'nun metresi Therese Levasseur'a bakışlarının iyi bir taslağıdır. Eğer kahramanın modeli Ro-

* Gerçek kişi ve yerlerin uydurma adlarla gösterildiği bir roman. (ç.n.)

usseau *idiyse*, yazar, sonunda ona yalnızca huzur değil, bilgelik de bahşederek beklenmedik şekilde iyi davranmıştır. Bilgelik zaman alır, ama Candide öğrenme yeteneğine sahiptir.

Peki ne öğrenir? Voltaire, rakiplerine saldırdığında kullandığı didaktik netliğe karşın, kendi olumlu görüşünü oldukça bulanık bıraktı. Onun vargısının her okumasının şu sorunun cevabını içermesi gerekir: Bahçeniz ne kadar büyüktür? Başlangıçta onu küçük görmeye eğilimliyizdir. Bu nedenle, bahçelerimizi ekip biçme uyarısı, tatsız bir yaşam görüsünün parçası gibi görünür. Martin'in vargısı – "Akıl yürütmeden çalışalım, yaşamı katlanabilir kılan tek yol bu"– Voltaire'in kendi vargısı gibi görünür. Yaşam, "kaygı kasılmaları ile sıkıntı uyuşukluğu arasında" bir tercihtir. Bahçenizi ekip biçmek üç büyük kötülükten –sıkıntı, hazza düşkünlük ve yokluk– kaçınmanın bir yoludur, ama fazla olumlu meyve vermez. Daha iyi bir şey için beslenen umutlar, münasebetsiz gençlik umutlarıdır. Büyük aşk ve tutku, sıkıcı ve çirkin bir evliliğe dönüşür. Anlama şevki, dünyanın bizi delirtmek için var olduğu yargısına götürür. Yeni bir dünya arayışı, eskinin kusurlarını ortaya çıkarır. Fransız burjuvazisinin hakları için yanıp tutuşan aydınlanmış uluslar hâlâ mutlakiyetin yükleri altında ezilenlerden daha fazla insanlık göstermez. Servet, deneyim, hatta yüksek kültür mutsuzluk ve sıkıntıyla sonuçlanır. Geriye kalan, bir parça insana yaraşırlık ve daha iyi umutların acı hatırasını dindirmek için sıkı çalışmanın, dünyadan bekleyebileceklerimizin en iyisi olduğu iddiasıdır. Çoğumuz, bu tür bir görüye olgunluk diyecek şekilde yetiştirildik.

Bu nedenle *Candide*, bildungsroman'ın silik şahsiyet öncüsü olarak, bu tür görülerin bir kanıtı ya da savunması diye okunur. Ancak, böyle bir görüyle başlamazsanız, *Candide*'i onu doğrulamak için okumanıza gerek yoktur. Bu kitabın, neredeyse ütopik bir okumasının taslağını da çıkarmak mümkündür. Bunu görmek için, betimleme sorununa odaklanmamız gerekir. İyimserliğin sorunu, deneyimi yanlış betimlemesi değildir. Gördüğümüz gibi, iyimserin evren malzemesi kataloğu, başka birininkinden farklı olmayabilir. Çünkü o, bu dünyanın çok iyi olduğunu değil, başka herhangi bir dünyanın daha kötü olduğunu iddia eder. Böylece, deneyimin hem

daha iyi olma gerekliliğini ve hem de daha iyi olma olasılığını reddeder. Leibniz, Tanrının bu dünyayı nasıl yarattığını anladığımızda içindeki herhangi bir şeyin farklı olmasını bile dileyemeyeceğimizi söyleyerek bu noktayı çok açık bir şekilde ifade etmişti. Voltaire'in vurguladığı gibi, böyle bir öğretiye iyimser demek, çok yanlıştır; aksine, her değişim umudunu yok eder görünmektedir.

Oysa *Candide*; kilise, aristokrasi, emperyalizm ve savaşın acımasız eleştirilerini içerir. Bunların hepsi, Voltaire'in, eserinin gerçek insanların hayatında gerçek değişimler yapmaya çalıştığı diğer bölümlerindeki saldırılarının hedefidir. Bu nedenle bu eser, mevcut gerçekliği İnayet tarafından belirlenmiş olarak görmekten vazgeçmemizi, onu, daha iyi bir dünya yapmak için, en iyi dünya olarak tasvir etmekten vazgeçmemizi isteyen radikal bir talep olarak okunabilir. Çünkü Voltaire'in, ahlâki kötülüklerin doğal kötülüklerden daha çok, daha önemli ve daha kolay denetlenebilir olduğuna inandığını gördük. *Candide*'in ironisi, en azından, kurulu siyasi kurumlar kadar kurulu metafiziğe karşı da yönlendirilmiştir. Ve Candide'in eğitimi, onu, Aydınlanma'nın ideal kahramanı olan eleştirel, kendini yetiştirmiş burjuva liberali yapmak için tasarlanmıştır. Şatodaki çocukluğu sırasında, asla kendini düşünmemek üzere eğitilmişti – böylece, Kant'ın Aydınlanma'nın antitezi olarak düşündüğü, insanın kendisinin maruz kaldığı hamlığı temsil eder. (Voltaire 5, 61) Başlangıcında, kahramanımızın otoritenin kaynakları konusunda hiçbir kuşkusu yoktur. Bir Vestfalya baronluğunun tümüyle kuşatıcı köstebek yuvasında, Pangloss'un aristokratik doğumu ve felsefi sistemi, yaşama bir bütün olarak anlam ve düzen atfeder. Kitap, ilgiye değer tek özellikleri güçsüzlüklerinin beyanı olan altı kralla doruk noktasına ulaşarak, bu otoriteyi işler kılmak için birleşen her şeyi hedefler. Kitabın sonunda, otorite insan elinden gelir; emek, düzen ya da saygınlığın tek gerçek temelidir. Kitap, insanın mutluluğunun kaynaklarını araştırmaktan onları yaratmaya doğru yönelir. Voltaire, insanın engin, kuşatıcı bir evrenin seyircisi olmayı bırakıp dünyanın üreticisi olmaya başladığı anı yakaladı. Bu nedenle *Candide*, feodal düzenden modern düzene geçiş yolunun tasviri olarak görülebilir.

Bu tür bir görüşü açmak için, bir kimsenin, bakmamız beklenen bahçenin çok büyük olduğuna karar vermesi gerekecekti. Peter Gay, Voltaire'in bahçesinin tüm Avrupa'yı kapsadığına inanır. Onun bu görüşünü destekleyen nedenlerden biri, *Candide*'in son tablosunu oluşturan gruptaki klasik Aydınlanma değerlerinin varlığıdır. Geleneksel kahramanlar olmanın çok ötesinde, bu bahçe toplumunun üyeleri özellikle kusurludur: Bir piç, bir fahişe, dönek bir rahip, melez bir uşak, frengili bir profesör. Kendi kaderlerini ellerine alacak ve kendi elleriyle yeni bir toplumsal düzen kuracak olanlar, isimsizler ve itilmişlerdir. Onların bahçesi korumasızdır. Diğer birçokları gibi, yağmalanabilir, yakılıp yıkılabilir. Bu nedenle Voltaire'in mesajı, barış ve güvence karşılığında alan vererek dar sınırlar ardına çekilip yaşamınızı daha geniş bir dünyayı yok sayarak sürdürmek için bir çağrı olamaz. Aynı grup, Vestfalya'daki başlangıçlarında aynı şeyi yapmaya çalıştığı için, sonunda eyalet sınırları içinde yalıtılmayı kabul etmeleri beklenemez. *Candide* güvencelerin beyhudeliği üzerine bir tefekkürdür. Onu okuduktan sonra, istikrarlı görünen her şeyin kırılganlığının farkına varırız.

Candide gerçek anlamda ütopik midir? Bu, olası bir okumadır, ama yazarı bizi kuşkuda bırakır. Çünkü eğer öyleyse, Voltaire'in ütopyacılığı, gerçekçi olmaktan çok yavandır. İroni, umudu ne zaman destekleyebilir ve onu ne zaman zayıflatır? Voltaire'in retoriği, tekrar tekrar antikahramancadır. Daha da kötüsü, radikal değişim şansı üzerine bizi şu yorumla baş başa bırakır:

> Eğer bir sineğin kaderiyle oynayabilseydiniz, diğer tüm sineklerin, tüm hayvanların, insanlığın ve doğanın kaderini değiştirememeniz için tek bir neden olmazdı; sonunda kendinizi Tanrıdan daha güçlü bulurdunuz. (Voltaire 6, 235)

Bu, önceki bölümü sonuçlandıran önerilerin altını çizecek bir düşüncedir. Bugün Alfonso bize saygılı, hatta ölçülü gelecektir. Ancak, Yaratılış'ı iyileştirmeye yönelik her dilek, sınırlarımızı aşabilir. Bunun, Voltaire'i, denemekten alıkoymadığı gerçeği, onun yaşamını daha hayranlık verici hale getirmiştir. Bu, onu dayanaksız bırakmış da olabilir.

Akıl, özellikle, paramparça olmuş gibidir. Voltaire, tekrar tekrar iki iddianın altını çizdi. Akıl, bir hakikat aracı olarak bizim mahvımıza yol açar, çünkü bu dünyanın gereklerine karşı özensizdir. Akıl, bir eylem aracı olarak da bize hiçbir yerde kılavuzluk etmez, çünkü o, birini bir şeye yönlendirmede oldukça zayıftır. Akıl kısacası, hem yanlış hem de zayıftır. İnsanların ihtiyaç duydukları ve kullandıkları, başka bir şeydir. Candidee, doğa yasası üzerine yaptığı nefis yorumda, kendini yamyamların elinden, evrensel insanlık ilkelerine başvurarak kurtarmaya çalışır. Rehberi Kakambo, daha iyisini bilir ve hem pragmatizme hem de doğru türden kana susamışlığa başvurarak kurtarır onları. Yamyamlar gidip *gerçek* bir Cizvit yemeye yöneltilirler. Onlar, bu "söylemi fevkalade makul buldular" ve Voltaire'in okurları da hayret içinde kalırlar. Onun paradigmatik Aydınlanma düşünürü olarak saygınlığı nereden gelir? Çünkü onun, Aydınlanma'nın en temel inançlarını hedef alışı, açık olduğu kadar doğrudandı da: Akıl dünyayı açıklayamaz ve bu dünyada yolumuzu bulmamızda bize yardımcı olamaz.

Voltaire, aynı zamanda, en kolay kaçış yolunu da kapattı, ki bu yol, Aydınlanma'nın tarihsel olarak idrak edilen zayıflığına bir cevap olarak alındı. Eğer akıl bize yardımcı olmak için çok yetersizse, belki duygu ya da tutku öyle değildir? Bu noktada Voltaire bizim tutkularla hareket ettiğimizi, hatta bunlardan bazılarının iyi olduğunu düşünüyordu. Bu, hakikat ya da bilgelik arayışı değil, gerçek anlamda ve mecazi olarak Candide'in devam etmisini sağlayan Künegond'un aranışıdır. Ancak, tutkular, sıklıkla iyicil olmaktan çok kötücüldür ve hatta iyicil tutkular bile beraberinde hayal kırıklığından başka bir şey getirmezler. Candide'in arzusu, nesnesine asla kavuşamaz. Perdenin ardındaki ilk öpüşü izleyen ilk tekmeden nihayet onu bulduğundaki fark edişin derin acısına, vefasızlığa mahkûmdur. Künegond, olmadığı için arzulanır, olmadığı sürece arzulanır. Kavuşulduğunda, Künegond artık, Candide'in arzulamadığı çirkin bir cadalozdur. Eski cazibesinin yerini, en sıradan ayartma biçimi almıştır: Hamur işlerinde mükemmel olmuştur. Candide'in onunla her halü kârda evlenmeye karar vermesinın ardında aşk yoktur, pek yükümlülük de yoktur. Daha çok, onun erkek kar-

deşinin bu evliliği hâlâ kendi toplumsal tabakalarına uygun görmediğini öğrendiğindeki gurur incinmesiyle hareket eder. Candide'in Künegond'u arayışı, kolaylıkla, bizzat tutku için umutları kırmayan bir trajediyle sonlanabilirdi. Bu, en azından romantizmin vaadidir. Oysa, onu bile yıpratan gündelik yaşamın umutsuzluğu içinde fiyaskoyla sonuçlanır.

Voltaire'in her tür bütünlük umuduna saldırısı, kesinlikle acımasızcadır. Bizzat karakterlerinin bedenleri, düzen ve uyumu yalanlar. Pangloss "sadece" bir göz ve bir kulak kaybeder; yaşlı kadın bir kalçasını yitirir. Eksiklik ve düzensizlik, evrenin parçasıdır. Hiçbir şey, şair ve metafizikçilerin dayatmak istedikleri uyumlu örüntüye uymaz. Voltaire, kozmik aşırılıklarla sürüklenen yanlış eşleşmelerle bunun altını çizdi. Büyük Engizisyoncu, kuşkulanılan Marranos gibi, domuz sucuğundan hoşlanmayanları ateşe atar, ama metresini bir Yahudi'yle paylaşır. Sefahat için en ağır cezaları biçen rahipler, kız ve erkek çocuklara mütemadiyen uçkur çözerler. İsteyerek ya da istemeyerek, her kadın orospudur. Bu karikatürler, keyfi değildir. Onları gördükten sonra, tüm anlam ve sistem arayışlarının yanı sıra, tüm ideal –ister kişiler, ister çok soyut türden nesneler olsun– arayışlarından da vazgeçme eğilimine gireriz.

C. AKLIN YETERSİZLİĞİ: DAVID HUME

Kant'ın felsefe tarihine ilişkin içgörüleri, bizzat felsefeye ilişkin içgörüleri kadar derindi. Seleflerinin çalışmasında neyin tehlikede olduğuna dair kimi sözleri, daha sonraki kütüphaneler dolusu yorumu gereksiz kılacak kadar derin ve keskindir. Rousseau ve Newton hakkındaki yorumları, kısa ve aydınlatıcıydı. İşte, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Hume hakkında söyledikleri:

> Çünkü o (Hume) iyi bilindiği gibi, aklın; Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük konularında yetkili olmadığını göstermek için neden kavramında zorunluluğun her nesnel anlamı yerine, yalnız öznel bir zorunluluğun, örneğin alışkanlığın benimsenmesini istiyordu. O, ilkeleri elde ettikten

sonra onlardan nasıl mantığa özgü bir kesinlikle sonuçlar çıkarılacağını biliyordu. (Kant 6, A13)

Bu sözler pek dikkat çekmedi, bu da herhalde şaşırtıcıdır. Hume'un neden fikrine saldırısı, onun eserinin kalbidir, ama genellikle sözü edilen nedensel ilişki, bilardo topları arasındaki türdendir. Peki ama, bunun Tanrıyla ne ilgisi olduğu hakkında Kant ne düşünüyordu?

Hume'un, *Enquiry* ve *Natural History of Religion* gibi ilk eserlerinde yeterli kanıt olsa da bu sorunların nasıl bağlantılı olduğunu gösteren, Hume'un *Dialogues Concerning Natural Religion*'dır.[14] Hume'un dostlarına göre, *Dialogues* onun yazdığı en iyi eserdi, ki bu fikre katılmak mümkündür. *Dialogues,* insanın akıl yürütmesinin modern düşüncedeki en eksiksiz ve en çarpıcı örneklerinden biridir. Hume, bu eserin, ölümünden sonra yayımlanması için çok çaba harcadı ve ölümünden iki gün önce Adam Smith'e yazdığı, günümüze ulaşan son mektubu da bu konudaki endişeleriyle doluydu. Hume, ne *Dialogues*'un değerini ne de onların karışıklık yaratma potansiyelini abartıyordu. *Dialogues*'un karışıklık yaratma potansiyelini kavramak için, Smith'ten gelen şu mektubu göz önüne alın:

> Rahmetli dostumuz Bay Hume'un ölümüyle ilgili yazmış bulunduğum tek ve sandığım üzere çok zararsız bir kâğıt parçası yüzünden, Büyük Britanya'nın tüm ticaret sistemine yapmış olduğum çok şiddetli saldırıdan on kat daha fazla ağır söze maruz kaldım. (Mossner'de alıntı, 605)

Smith'in, Hume'un yaklaşan ölümü karşısındaki pagan neşesini anlatan mektubu, yayımlanması arkadaşının son isteği olan esere göre gerçekten de zararsızdı.

Dialogues, Aydınlanma'nın en iyi umudu olan doğal dini amaçlar. Bir önceki yüzyıl, ardı ardına din savaşlarına sahne olmuştu. Onun ya da her halü kârda kendi ruhunuzu kurtarmak için komşu-

14. Schopenhauer, en azından bu meselelerde, Kant'ın Hume ve Rousseau okuru olduğu kadar Kant ve Hume'un iyi bir okuruydu. Bkz. Schopenhauer, 2:338. Kant, 1780'de *Arı Usun Eleştirisi*'ni yazmayı bitirirken, Hamann'ın yaptığı *Dialogues* çevirisini, çıktıktan kısa süre sonra okumuştu.

nuzu katletmek, Prusya'nın en ücra köşesinden Avrupa'nın güney kıyılarına kadar her yerde görev telaki ediliyordu. Somurtkan ve zayıf sözleşmelerle denetim altında tutulmaktaydı. Doğal dinden, bölünme yerine birlik yönünde bir güç olarak hizmet ederek, vahiy dininin neden olduğu mutsuzluğu yok etmesi bekleniyordu. Doğal din, vahyin yardımı olmadan, yalnızca çıplak akılla temellendirilebilecek olan hakikatleri içerecekti. Böylece, doğuma bağlı rastlantısallıktan bağımsız, evrensel olarak paylaşılabilecekti. Doğal din, bilim adamına da sokaktaki adama olduğu kadar doğal gelir ve Paris'te de, Konstantinopolis'te de aşikârdır.

Doğal din, yalnızca herkesin uzlaşabileceği bir hedef olarak değil, içimizdeki en iyiden fışkıran bir ideoloji olarak da umut veriyordu. Geleneksel dinin korku ve nefrete yol açtığı, çünkü korku ve nefretten çıktığı iddia ediliyordu. İlkel insan, doğa güçleri karşısında dehşete kapılıyordu ve bu nedenle de dehşetle kontrol altında tutulması gerekiyordu. Yeni bir çağın doğuşuyla, aydınlık güçler toplanmıştı. Doğal din, daha iyi sonuçlar verebilirdi, çünkü daha iyi toprakta yeşermişti. Deist Tanrıya ibadet etmenin güdüleri, Yaratılış mucizeleri karşısında duyulan huşu ve şükrandı. Ve aklın parlak ışığı altında, herkes bu şükran duygusunu hissedebileceğinden, biraz eğitimle onun idaresine girebilirdi.

Doğal din soğuk ve araçsal bir uzlaşım değil, çok gerekli ve beklenen bir şeydi. İnsani ve ilahi adalet arasındaki uyuma inanç, Hume'un yetiştirildiği Kuzey Kalvenciliğinin tüm merhametsiz aygıtlarını parçalayacaktı. Güney Katolikliğinin aklı bastırdığı, Gerçek Mevcudiyet'ten kutsal emanetler sandığına kadar tüm uçuk inanç unsurlarının yerini, herhangi bebeğin görebileceği hakikatler alacaktı. Doğal dine yöneliş nedeni, pragmatik olmaktan çok, ululamaya dayanıyordu ve Diderot'nun, İngilizlerin, Tanrıya *un peu* inanma eğilimi dediği tutumdan dağlar kadar farklıydı. Batıl inançtan farklı olarak, gerçek ibadet ve keramet, akla karşıt değil, akıldan türerdi. Rousseau'nun klasik doğal din savunusu "Savoyard Papazının Amentüsü"nde bu, açık bir şekilde tartışıldı, ama Voltaire bunu daha da iyi ortaya koydu.

Candide'in seyahatlerindeki tek güvenli yer, Aydınlanma'nın,

doğal duruma ilişkin hülyalarını değerlendirmek için iyi bir yer olan Eldorado krallığıdır. Gezginler, Güney Amerika'da, Parisli bir şefin hazırladığı on iki çeşit yemekle ağırlanır, çocuklar, değerli taşlarla sanki bilyelermiş gibi oynarlar, saraylar yerine bilimsel öğrenim sarayları vardır ve kralın sözleri –çevirisinde bile– zekâ ürünü birer nüktedir. Candide ve rehberi, Eldora'da hiç kötülük olmayışına şaşıp kalırlar.

> Her ikisi de birbirine; dünyanın başka yerlerinin bilmediği ve doğası bizimkinden bu denli farklı olan bu ülke neresidir peki? Olsa olsa her şeyin yolunda gittiği ülkedir burası. (Voltaire 5, 54)

Ancak, Candide ve Kakambo, krallığın en akıllı adamıyla görüştüklerinde, Eldorado'da bile bir şeyin değişmeden kaldığını öğrenirler.

> Konuşma uzun sürdü; hükümet biçimi, örfler, kadınlar, halka açık gösteriler ve sanat konuları üzerinde duruldu. Sonunda, metafizikten hep zevk almış olan Candide, Kakambo'nun aracılığıyla, ülkede bir din olup olmadığını sordu.
> İhtiyar biraz kızardı ve:
> – Bu da söz mü? Nasıl kuşku duyuyorsunuz? Nankör mü sanıyorsunuz bizi? dedi.
> Kakambo alçakgönüllülükle, El Dorado dininin hangisi olduğunu sordu. İhtiyar daha da kızardı:
> – Hiç iki tane din olur mu? Bizim dinimiz de herkesin bağlı olduğu din sanıyorum; akşamdan sabaha kadar Tanrıya ibadet ederiz, dedi.
> Candide'in kuşkularını gidermede aracılık yapan Kakambo:
> – Yalnız bir tek Tanrıya mı ibadet edersiniz? dedi.
> İhtiyar:
> – Elbette, dedi; iki, üç ya da dört tane Tanrı olmadığına göre!.. Ancak, itiraf edeyim ki, sizin dünyanın insanları çok acayip sorular soruyorlar!..
> Candide, bu cana yakın ihtiyara soru sordurmaktan bıkmıyordu; El Dorado'da Tanrıya nasıl ibadet ettiklerini öğrenmek istedi.
> İyi ve muhterem bilge:
> – Biz ona asla ibadet etmeyiz, dedi; ondan isteyecek hiçbir şeyimiz yoktur; bize gereken her şeyi vermiştir; durmadan teşekkür ederiz ona. (Voltaire 5, 56)

Voltaire'in seçtiği tutum, biteviye hürmetsizliktir. Eğer *o* bu kadar doğal dinin, "nankör" olmayan herkes için aşikâr olduğuna bu kadar inanıyorsa, bunun kaynaklarının çok derinlere gitmesi gerekir.

Tasarım argümanına doğal dinin temeli demek yanıltıcı olur, çünkü bu, argümanın, ilke olarak, ondan ayrılabileceğini ima eder. Oysa, tasarım argümanı, doğal din için öylesine merkezidir ki, birini diğerinden ayrı düşünmek zordur. XVIII. yüzyıl da bu argümanı *argüman* olarak görmemiştir. Hume'a kadar bu, aşikâr bir olgusal yargı gibi görünmüştür. Hume'un, Ortodoksların sözcüsü Demea'nın, Tanrının varlığının *a priori* kanıtlarını istemesine izin verdiğinde ima ettiği gibi, neredeyse banal kaçacak kadar yaygın bir yargıdır. Peki, böylesine önemli bir meseleyi deneyimin gelip geçici heveslerine mi bırakacağız? Hume, Ortodokslara, Tanrının varlığına ilişkin gözde kanıtlarının bir eleştirisini sundu, ama aslında pek de umurunda değillerdi. *A priori* kanıtlar, yalnızca kolay çürütülmekle kalmazlar, zaten metafizikçiler dışında da kimseyi etkilemezler. Asıl ilginç olan hedef, deneyimin kendisinin, Tanrının varlığına ve iyiliğine ilişkin saptamada bulunmak için karmaşık bir akıl yürütme sürecine ihtiyaç duymayacak kadar çok kanıt sunduğu iddiasıdır. Çünkü, der Hume'un *Dialogues*'daki sözcüsü Philo, mesele, tasarım argümanının akla değil, kaba deneyime dayandığı için yetersiz bir argüman olması değildir. Hatta –yalnızca büyük bir deneycinin gösterebileceği gibi– iyi bir deneyim argümanı da değildir.

Tasarım argümanı, hassas bir çıkarsama gerektirir. Net olarak gördüğümüzün tanıklığına dayanır: Tesadüfen gelişmiş olamayacak kadar incelikli ve karmaşık bir doğal düzen. Böyle bir düzenin örneklerini görmek için göğe bakmamız gerekmez. Kendi bedenimizin parçaları da bu işi görür. Evrenin inşa edildiği ustalığa hayran olmak için, doğa yasasından da anlamamıza fazla gerek yoktur. Kant'ın en iyi örneği, mevsim değişiklikleri boyunca yaşamın sürdürülmesiydi.

> Hiç kimse içgörüsüne, örneğin, bitki ve hayvan krallıklarında türlerin, her yeni kuşağın, her baharda, aslıyla, yenilenmiş ve eksiksiz, meka-

nizmanın tüm içsel mükemmelliğiyle ve (bitki krallığında olduğu gibi) ince renk güzelliğiyle, sonbahar ve kışın kötü havalarında tohumlarına tüm bu bakımlardan zarar verebilecek kadar yıkıcı olabilen inorganik doğa güçleri olmaksızın, kendini yeniden sunduğu en hayran olunası korunuşunu, kesinlikle iddia etmeyi arzulayacak kadar güvenemez – hiç kimse, derim, bunun yalnızca doğal yasaların bir sonucu olduğunu iddia etmeyecektir; gerçekten de hiç kimse, her bir durumda Yaratıcı'nın doğrudan etkisinin gerekip gerekmediğini kavradığını iddia edemez. (Kant 9, A116)

Kant'ın, tasarım argümanının kısa ve yanıltıcı bir çıkarsamaya dayandığına ilişkin teorik içgörüsü, onun görüşünü değiştirmedi. Uzun bir Prusya kışının ardından açan bir çiçeğe baktığında gördüğü, bir mucizeydi. Eğer Kant'ın spekülatif çekincelerinin tüm karmaşıklığı onun bu kadar basit ve basbayağı aşikâr bir şeyi görmesini önleyemezse, spekülasyona bulaşmamış olanlara çok daha ikna edici gelmiş olmalı. Bir kez daha tasarım, servet ya da mirasına bakmaksızın insanları birleştirme hizmeti görmüştür. Akademisyen ve kıt akıllı, Katolik ve Protestan herkes, ortak deneyim karşısındaki ortak hayret duygusuyla ortak bir inanışa yöneltilebilirlerdi.

Hume, tüm bunları reddederek başladı.

Bugün bile, Avrupa'da, sokaktaki insanlardan birine, niye dünyanın yaratıcısı bir kadiri mutlak Tanrıya inandığını sorun; tümüyle bihaber olduğu nihai nedenlerin güzelliğinden bahsetmeyecektir asla; elini açıp parmaklarındaki eklemlerin oynaklığı ve çeşitliliği, hep bir yana bükülüşleri, başparmaktan başlayan dengelilik, avuç içindeki yumuşaklık ve etli kısımlar, o üyeyi tasarlandığı kullanıma uygun kılan tüm diğer koşullar üzerine düşünmeye davet etmeyecektir sizi. Bunlara uzun zamandır alışmıştır; onlara karşı kayıtsız ve umursamazdır. Size bilmemkimin ani ve beklenmedik ölümünden, başka birinin düşüp yaralanmasından, bu mevsimin aşırı kuraklığından, diğerinin soğuk ve yağışlı oluşundan bahsedecektir. Bunları, İnayet'in, yanı başındaki faaliyetleri olarak görür. Ve böyle olaylar, iyi akıl yürütenlerde, üstün bir zekânın varlığını kabul etmedeki başlıca zorluklar, onun içinse, varlığını savunmada yegâne argümanlardır. (Hume 3, 153)

Sıradan kerametler, ululamaya neden olmak için çok sıradandır. Bi-

zi dizlerimiz üzerine çökerten, aydınlık duygular değil, melankolidir. (age, 143) Doğal din, batıl inançlardan sıyrılmış din olacaktı; Hume, onun da karanlık tapınma çeşitlerine yol açan, aynı türden korku ve titremeye dayandığını söyler. Tasarım argümanının yanlış olabileceği korkusunun bize dua ettirmesi, doğru olduğu kanısınınkinden daha olasıdır. Kötü şans ve kaza, düzensizlik örnekleri bizi korkutur ve bunların darbelerini savuşturmak için hamle yaparız. Bu hareket, eski kafalı bir putperestin hareketleri kadar doğal, batıl ve kabadır. Ya da Kant'ın ifade ettiği gibi: Evrenin düzenine, Tanrının bizi dinliyor olup da istediğimiz gibi yürümesini sağlayarak bizi ödüllendireceği umuduyla övgüde bulunuruz.

Bu tür iddialar psikolojiyi ilgilendirir. Doğru oldukları sürece derin psikolojiyi, ama yine de psikolojiyi. Çoğu filozofa göre, psikolojik içgörüler, bir kimsenin avını haklama değil, zayıflatma yollarıdır. Hume'un gerçek argümanları başka yerdedir. O, evrende olmadığına inandığı çok dikkatli, yöntemli ve güvenilir bir inşaatçı gibi, tasarım argümanını oluşturan her kiriş ve tuğlayı yapısökümledi.

Bu argüman, sonuçtan nedene bir çıkarsamaya dayanır. Böyle bir sonucun (düzenlenmiş bir evren), uygun bir nedeni (düzenleyen bir İlk Neden) olması gerekir. Eğer bu çıkarsamanın önünü kesmek isterseniz, başlanacak bir yer, nedensellik fikrindeki gizemler olacaktır. Nedensellik neye varır? Bir şeyin gerçekten bir başkasına neden olduğuna ilişkin açık bir düşüncemiz olduğu kanısındayızdır. Ama üzerine kafa yormaya başladığımızda, tüm bu açıklık kaybolur. Hiçbir sıradan mantık kuralı bize olayların nedenlere ihtiyacı olduğunu söylemez. Peki, niye bir şeyin hiçten geldiğini varsaymayız hiç? Her olayın bir nedeni olması gerektiği –yeter neden ilkesini okumanın bir yolu– iddiasının kendisi, aklın bir gereği değildir. Deneyim de bize, bunun için bir dayanak sunmaz. Peki, deneyim bize nerede nedenler sunar? Bir bilardo topu diğerine çarptığında iki yuvarlak nesne görürüz, ama aralarında bir ilişki olarak sayılacak hiçbir şey yoktur. Eğer, aynı sonuçları doğrurarak yeterince sık çarparlarsa, sürekli bir tekrar görürüz, ama bu, bizim aradığımız ilişki değildir.

Kant, Hume'un nedensellik fikrinin, bir itibar fikrinden yoksun olduğunu söyledi. Bugün buna havası sönük deriz. Eğer nedensellik sürekli bir tekrardan başka bir şey değilse, tüm İlk Neden düşüncelerini kuşatan aura silinmeye başlayacaktır. Ancak, Hume'un auraya ve retoriğe dayanmaya ihtiyacı yoktu. Eğer, nihayetinde, neden kavramında sürekli tekrardan başka bir şey yoksa, *en azından* sürekli tekrarın olması gerekir. Aksi takdirde, nedensellik tümüyle uçup gider. Tekrarın sürekli olmasında fayda vardır, çünkü aksi halde nedenlerin varlığına ilişkin hiçbir tanıklık olmaz.

Bu noktada, Hume'un sonuçları neredeyse kendiliklerinden çıkar ortaya. Söz konusu edilen olay emsalsiz ise –diyelim, evrenin Yaratılış'ı– nedenler atfetmek için herhangi bir dayanak filan yoktur. Olduğuna ilişkin inancımızın da sona ermesi gerekir, çünkü, yalnızca bir kez olmuş olan olayların nedenleri hakkında ne söylenebilir ki? Nedenin *anlamının* sürekli tekrarı olduğu gösterildiğinde, böyle bir durumda, neden söz ettiğimizi tümüyle bilmeyiz. Bu argümanın, Hume'un tümevarım hakkındaki argümanından farklı olduğuna dikkat edin. İkincisi, *benzer nedenlerin benzer sonuçlar doğurduğu*na dair kesin yargımızı zayıflatır. İlki ise, *her olayın öyle ya da böyle bir nedeni olduğuna ilişkin* inancımızı zayıflatmaya çalışır. Hume, fikrinin doğruluğunu göstermek için, iki iddianın da temellerini sarstı. Doğal dinin tüm yapısını yıkmaya kararlı olarak, mevcut her çareye başvurdu. Tümevarımla ilgili sorunlara dayalı argüman ne kadar etkileyici olursa olsun, nedensellik fikrinin kendisindeki belirsizliğe dayalı argümandan daha az yıkıcıdır. Tümevarımsal kanıt her zaman sorunludur ve buradaki hiçbir şey de iyi tümevarımsal kanıt olmazdı zaten. Bu kötüdür, ama belirleyici değildir. Çünkü inancın savunucuları, bu tür tartışmalardan, yalnızca deneysel ardışıklıklardan daha derin ve özgül olduğunu iddia ettikleri bir neden fikriyle silahlanmış olarak çıkabilirler. Hume'un, diğer nedensellik fikirlerine karşı önceki argümanı, geleneğe, geri çekilecek hiçbir yer bırakmadı. İzin verdiği tek şey, tekdüze yinelenen sürekli tekrarların gözlenmesiydi. Sürekli tekrar *olmadan* neden, anlamsız bir sözcükten ibarettir.

Hume, bu örnekte, yalnızca düşünmeyen bir insanbiçimciliğin,

bize nedenin bir anlamı olduğunu düşündürteceğini göstermeye çalıştı. Büyü düşüncesinin etkisini ortadan kaldırmaya çalışan doğal dinin, diğer herhangi biri kadar onunla dolu olduğu ortaya çıkar. Tasarım argümanını kullandığımızda, kendimizi Tanrının yerine koyarız. Eğer bir nesne, özellikle de çok büyük bir nesne yapıyor olsaydık, niyet ve öngürüye ihtiyacımız olurdu. Ve bitirdiğimizde, yargı ve yeteneğimiz nedeniyle övgü isterdik. Ama

> bilgeliği, düşünceyi, tasarımı, bilgiyi –bunları, haklı olarak ona atfederiz, çünkü bu sözcüklerin insanlar için değeri vardır ve ona tapınışınızı ifade edebileceğimiz başka bir dilimiz ya da kavramlarımız yoktur. (Hume 3, 44)

İşte, alabildiğine tasavvur ediyoruz. Oysa, Tanrının bizim gibi olduğuna dair hiçbir kanıtımız falan yoktur.

Tanrının doğasını bilmediğimizi bize hatırlatacak olan şey, ne yeni ne de etkileyicidir. *Dialogues*, bizim bilgi eksikliğimizi başka seçenekler önererek görmemizi sağlar. Doğal dinin Tanrısının sert ve iyicil bilgeliğine olan inancımız, insanbiçimci bir hüsnukuruntuya dayanır. Kendimizi ya da en azından babamızı ya da hükümranlarımızı hayal etmek istediğimiz gibi, bir Yaratıcı hayal ederiz. Böyle bir hipotezi aklın aşikâr bir ürünü olarak görmekten vazgeçersek, başka ne gibi seçenekler doğar? *Natural History*, Hıristiyanlığı, yalnızca diğer dinler arasında bir seçenek diye göstererek okurlarını hayrete düşürdü. Hume, tektanrıcılık ve çoktanrıcılığın ahlâki etkilerini karşılaştırdı ve çoktanrıcılığın daha sağlıklı olduğuna karar verdi. Çoktanrıcılık fanatizm yerine hoşgörüyü, alçakgönüllülük ve edilginlik gibi, keşişlere özgü erdemler yerine cesaret ve etkinlik gibi centilmence erdemleri teşvik ediyordu. Hume, bizatihi pagan tanrıların insanlara benzerliğinin, kendi başına bir üstünlük olduğunu savundu. Tanrıların zayıf ölümlüler karşısında bir şekilde üstün olarak görüldüğü yerde, tanrılar rol modeli olarak işlev görürler. *Imitatio Dei*, hedef yakın olduğunda kolaydır. Pagan tanrılara atfedilen günahları bile, tektanrıcılığın başa çıkmak zorunda olduklarından daha öykünülesidir. Hıristiyanlığın sevgi Tanrısı-

na atfedilen zalimlik ve kindarlığın yanında, şehvet ve zina nedir ki?

Bu nedenle, çoktanrıcılık, pratik aklın gereklerine daha uygun düşer. *Natural Religion*, çoktanrıcılığın teorik olarak da daha anlamlı olduğunu öne sürdü. Ancak, Hume, bu noktada, özellikle Katolikliğin, en saçma inanç gereklerine dayandı. Mitolojik dinlerin zekâya daha az zarar verdiğini göstermek için masum kâfirin Gerçek Mevcudiyet öğretisine bakışını betimledi. Daha sonrasında, hepsinin Tanrıya "insan tutkularının en düşüğünü, huzursuz bir takdir ihtiyacını" atfettiğini ileri sürerek en çok da geleneksel tapınma biçimlerine saldırdı. (Hume 3, 128) Ancak, geleneksel dogma, İngiltere'de kolay bir hedefti. *Dialogues* daha cüretkârdı. Doğal dinin güya sağduyuya dayandığı iddiasının, aslında diğer hipotezlerden daha az akla yatkın olduğunu göstermeye girişti. Mitlerin gösterdiği gibi, tektanrıcılık yalnızca daha az yararlı değil, aynı zamanda alternatiflerinden daha az bilimseldir. Doğal tümevarım süreçleri bizi çoktanrıcılığa götürür.

Hume'un deneysel ilke dediği iddiayı kabul ettiğimizi varsayalım: Benzer sonuçlar benzer nedenleri gösterir. Bu ilke genellikle sorunsaldır, ama bu durumda zaten hiç işe yaramaz. Çünkü, açıklanacak olan sonuç, karşılaştırma yapılacak bir sınıfa dahil değildir. Dünyanın Yaratılış'ı ile Ay'da yüzler görmemize yol açan tükenmez insanbiçimciliğimizin bir sonucu olarak yapıtlar yaratmamız arasında benzerlik kurarız. Tasarım argümanının bundan fazla hükmü yoktur. Tasarım argümanının bir gözlem sorunu olduğu öncülünü de bahşettiğimizi varsayalım: Doğal dünya düzen yönünde kanıtlar sunar. Karşılaştırılacak ve sonuçlar çıkarılacak bir dünyalar dizisi ve onların nedenleri olmazsa, spekülasyona dayanmak zorundayızdır. Hangi hipotez daha anlamlıdır?

> Eğer bir gemiyi incelersek, bu kadar karmaşık, bu kadar yararlı ve güzel bir makineyi yapan marangozun hüneri hakkında büyük övgülerde bulunmamız gerekir mi? Ve, onun diğerlerini taklit eden ve bir sürü deneme, hata, düzeltme, müzakere ve tartışma ile çağlar boyunca tedricen gelişmekte olan bir sanatı kopya eden aptal bir teknisyen olduğunu öğrendiğimizde şaşırmalı mıyız? Bu sistem bulunana kadar, bir

> ebediyet boyunca beceriksizce birçok dünya yaratılıp berbat edilmiş olmalı: Ne emekler boşa harcanmıştır: Başarısız birçok deneme yapılmıştır; ve dünya yaratma sanatında sonsuz çağlar boyunca yavaş, ama sürekli bir iyileşme gerçekleştirilmiştir. (Hume 3, 69)

Gerçekte, Hume, gemi benzetmesinin doğrudan çoktanrıcılığa götürdüğü sonucuna vardı. Eğer bir uskuna kadar incelikli bir şey, tek bir kimse tarafından yapılamayıp bir ekip gerektiriyorsa, niye dünyayı da birçok tanrının toplanıp yarattığını varsaymayalım? Eğer insanbiçimci oluyorsak, niye bunu doğru düzgün yapmayalım?

Ve biz, nedenlerin benzerliğini düşünürken, Hume sonuç benzerliklerini göz önüne almamızı ve evrenin öncelikle bir yapıtı andırdığı önermesini yeniden değerlendirmemizi önerir. Deistler dünyayı bir saate ya da gemiye benzetti, ama o daha çok, bir sebzeye benzemez mi? Dünyaya bir bütün olarak baktığımızda, mekanik olmaktan çok, organik görünür. Dünya organik olarak yaratılmış olamaz mıydı? Bir kuyrukluyıldızın bir dünyanın tohumu olduğunu varsayalım. Yıldızdan yıldıza geçerek iyice olgunlaştıktan sonra, nihayet biçim almamış elementler halinde saçılır ve yeni bir sistem filizlenir. Ve eğer bu dünya organikse, niye bir hayvan olmasın? Eğer öyle idiyse, şöyle bir varsayımda bulunabiliriz:

> Bir kuyrukluyıldız, bu hayvanın yumurtasıdır; ve bir devekuşunun yaptığı gibi, yumurtasını kuma bırakır ve başkaca bir ilgi göstermeksizin çatlatır ve yeni bir hayvanı ortaya çıkarır; böylece... (Hume 3, 79)

Burada Demea sinirlenerek araya girip Philo'nun spekülasyonunu keser. Yaratılış'ın Efendisi ile bir devekuşu arasında örtük bir benzeşim kurulması dayanılır gibi değildir. Böylesi uçuk ve keyfi sonuçlar çıkarmak için kimin elinde ne gibi *veri* var, diye sorar. Hiç, diye karşılık verir Philo neşeyle; asıl nokta da bu. Veri, nedensel analizler ve tümevarımsal kanıta dayalı bilimsel işlemler yapıldığında söz konusu olur. Yalnızca bir kez olan olaylar için bunların hiçbiri mevcut değildir. Bu tür olaylarda her şey spekülasyona dayanır. Ve eğer spekülasyon yapacaksak, hiçbir hipotez diğerinden daha uçuk değildir. Tümüyle örümceklerin yaşadığı bir gezegen (ve

niye bir tane olmasın?) evrenin, sonsuz bir örümceğin bağırsaklarından bir ağ gibi örülmüş olduğu sonucuna varacaktır.

> Düzenli bir sistem niye beyinden olduğu kadar karından da örülmesin, buna tatmin edici bir açıklama bulmak zordur. (Hume 3, 83)

Hume, daha insan meselelerini irdelemeye bile geçmeden, elinde daha iyi kozlar olduğunun işaretini verdi. İrdelemesi, dünyadaki düzenin görünümlerinin bile nedeni hakkında çıkarsamalarda bulunmaya izin vermediğini gösterdiyse, bu, onun düzensizliğin görünümlerine ilişkin tartışmasının yanında zararsız kalır. Eğer dünyayı organik fenomen olarak düşünüyorsak, bütün herhangi bir şeyi olduğu kadar, zayıf bir embriyoyu ya da kokmuş bir leşi andırmaz mı? Eğer onu bir yapıt olarak görürsek, bir ustanın işi gibi görünür mü? Bu daha çok, böylesine utanılası bir son iş bırakmadan emekli olması gereken, mecali kalmamış yaşlı bir tanrının ürünü olamaz mıydı? Ya da çocukluk çağındaki bir tanrının, daha sonrasında kusurlu performansından utanıp terk ettiği ilk girişimi? Tanrının sonlu olduğunu kabul ettiğimiz anda, böylesi hipotezler meşru olur. Ve eğer O'na sonlu diyeceğimize hiçbir şey demesek daha iyi olur. *Dialogues*'un büyük bölümünde bunlar örtük sezdirmeler olarak kalır. Hume'un kendisi de doğal dünyada bir düzen ve güzellik fikrine kapılma eğilimi göstermiştir. *Dialogues*, bu fikri pek sorgulamamıştır, ama ondan çıkarmamıza izin verilenler konusunda inandırıcı epistemolojik kısıtlamalar koymuştur. Hume'un, Newton ve diğerlerinin tasarım argümanı için yeni kanıt sunduğuna ilişkin yaygın görüşten ayrıldığı kesindir. Astronomiye ilişkin yeni keşifler, âlemin uçsuz bucaksız görkemini kanıtlar, ama Hume bunu kendi cephanesi olarak da kullanabilirdi. Çünkü evren ne kadar büyük ve görkemli görünürse, bir insan yapıtına benzemekten o kadar uzaklaşır. Ve tasarım argümanı da bu benzerliğe tutunuyordu.

Daha doğrusu, evrenin iyi bir yapıt olduğu iddiasına tutunuyordu. En iyisi olması gerekmiyordu; Hume, bunu, dayanaksız hasımlarını devirmeleri için Kıta Avrupası'ndaki meslektaşlarına bıraktı.

Doğal dini savunma görevi verilmiş olan cazip düşünür Cleanthes, her zaman oldukça makuldür. Dünyanın mükemmel olmadığını kabul eder; yalnızca, rastlantısal olamayacak kadar iyi olduğuna işaret eder. Evrenin *tam anlamıyla* bir ev gibi olmadığını kabullenir.

> Ama bir evdeki tüm amaç – araç ayarlaması ile evrendeki arasındaki benzerlik bu kadar zayıf mıdır? Nihai nedenlerin ekonomisi? Düzen, orantı ve her parçanın düzenlenişi? Bir merdivenin basamakları, besbelli ki, insan bacakları tırmanırken onları kullanabilsin diye ustaca tasarlanmıştır; ve bu çıkarım, kesin ve değişmezdir. (Hume 3, 47)

Bu teşbih, asıl çıkarımın tartışmasında yapıldı: Sonuçtan, onun nedenini çıkarmak için yeterli kanıt var mıdır? Ancak, bu noktada Hume, kendi sonuç tarifini saklı tuttu. Deistlerin tarifine meydan okumaya başladığında, neredeyse yenilmezdi. Eğer çıkarım mümkündüyse, doğal dünya betimlemesi, tasarım argümanını makul bir çıkarım haline getirdi. Philo bile onun cazibesine kapılır ve paçasını kurtarmak için tüm metafizik ustalığına ihtiyaç duyduğunu söyler. Ancak, insan dünyasını betimlemeye başladığımızda, bu argümanın nasıl olup da dinlenilme şansı bulduğunu bile açıklamakta zorlanırız. Burada, der Philo, zafer benimdir.

> Size pencereleri, kapıları, ısıtıcıları, geçitleri, merdivenleri ve binanın tüm ekonomisinin gürültü, karışıklık, metal yorgunluğu, karanlık, aşırı sıcak ve soğuk kaynağı olduğu, kullanışlı ya da münasip bir dairenin olmadığı bir ev ya da saray gösterdim mi; daha fazla inceleme yapmadan, kesinlikle tertibatı suçlarsınız. Mimar boş yere hünerini sergileyecek ve size, bu kapının ya da şu pencerenin değiştirildiği takdirde daha kötü sonuçlar alınacağını kanıtlamaya girişecektir. Söyledikleri kesinlikle doğru olabilir: Binanın diğer kısımları aynen kalırken belli bir kısmının değiştirilmesi yalnızca rahatsızlıkları arttırabilir. Ama hâlâ genel olarak, mimarın yeteneği ve iyi niyeti olmuş olsaydı, bütünün planını ve parçaların düzenlemesini, bu sıkıntıların hepsini ya da büyük kısmını giderebilecek şekilde yapabileceğini öne sürerdiniz. Onun cehaleti ya da hatta sizin böyle bir plandan bihaber oluşunuz, sizi asla onun imkânsızlığına ikna etmez. Eğer binada birçok uygunsuzluk ve kusur bulursanız, hiçbir ayrıntıya girmeden daima mimarı suçlarsınız. (Hume 3, 106)

Modern dünyaya girmiş bulunuyoruz. Bayle'ın tüm edepsizliğine ya da Voltaire'in apaçık öfkesine rağmen, bir parça huşu duygusu kaldı. Tanrı, haklı olarak isyan edilebilecek bir hükümran olarak kaldı. Henüz kovmaya karar verilebilecek bir müteahhit olmamıştı. Lizbon depremi gibi nadir istisnalar dışında, XVIII. yüzyıl, tüm niteliklerinin görünürde aşikâr olduğuna inanmış olarak, O'nun ustalığını olağan bir şekilde göklere çıkarıyordu. Hume, daha yakından bakmamızı önerdi. Çatı akmakta. Merdivenler meyilli. Pencereler sıkışmış. Siz kendi envanterinizi çıkarın.

Hume'un diyaloğu kullanması, mesafeli durmasına izin verdi ve o da bundan fazlasıyla yararlandı. Başka yerde can sıkıcı olabilecek yumuşak bu retorik, burada tümüyle ikna edicidir. Metaforunun burjuva sıradanlığı ve betimlemesinin sakinliği, arkasında ikna edici bir ürperti bırakır. Çünkü Hume'un kendisi asla hayatın acıları hakkında atıp tutmadı ya da kötülüklere karşı sert bir eleştiride bulunmadı. Hume'un keyfi pek yerindeydi. Bu nedenle, onun dünyanın durumuna ilişkin betimlemeleri rapor niteliğindedir. Yalnızca genel görünümü kaydetmiştir. Bu yüzden, insan ıstırabının evrenselliğini kanıtlamaya ayrılmış olan bölümün Ortodoks tanıklığıyla başlaması tesadüf değildir.

> Bir yabancı, birden bu dünyaya düşseydi, ona illetlerin bir örneği olarak hastalıklarla dolu bir hastane, suçlular ve borçlularla dolu bir hapishane, cesetlerle dolu bir savaş meydanı, okyanusta debelenen bir filo, tiranlık altında, kıtlıkla ya da salgınla inim inim inleyen bir millet gösteririm. Ona yaşamın hoş yanını göstermek ve yaşamın zevkleri hakkında bir fikir vermek için – onu nereye götürmeliyim? Bir baloya, bir operaya, bir saraya? Haklı olarak ona, yalnızca sıkıntı ve ezanın bir çeşidini gösterdiğimi düşünebilirdi. (Hume 3, 98)

Bunu, hemen hemen aynı incelikte daha önce de duyduk. Bu, Hume'un bakışı. Burada bunu, aksi Demea'nın ağzından söylüyor, Philo'ya ise yalnızca destekleyici bir rol düşüyor. Demea, yaşamın ıstırabının "büyük ve melankolik gerçeği"ni dile getirirken, Philo bunun evrensel olduğunu ve pek Ortodokslara özgü olmadığını ekler. Paganlar bunu Hıristiyanlardan daha az dile getirmediler; eği-

timliler ile sokaktaki insanlar arasında başka hiçbir konuda bu denli uzlaşım yoktu. Demea standart kötülük kataloğunu okurken, Philo yenilerini ekler. Demea, gezegenin her köşesinde güçlülerin güçsüzleri ezdiği dehşeti betimlediğinde, Philo bize, zayıfların da güçlülere azap çektirdiğini hatırlatır. Sivrisinekler ne oluyordu? Büyük varlık zinciri, yukarıdan aşağıya her biri diğerinin mahvına çalışan sonsuz düşman halkalarından oluşur. Demea doğal düşmanları alt etmede insana özgü yetenekleri hatırlattığında, Philo insana özgü dert yaratma yeteneklerinden söz eder. Yalnızca insan gerçek düşmanlarına, yaşamını batıl korkularla mahveden hayali düşmanların acısını ekler. Yalnızca insan kendi zevklerini suça dönüştüren demonlar uydurarak suçluluk duygusunu icat eder. Yalnızca insanın kâbusları vardır. – Philo'nun sıkıştırmasıyla Demea gevşer. Mükemmel bir düettir bu. Savaş ve baskıyı düşünün. Hastalık ve ölümü düşünün. Ve hastalıktan söz açmışken: Beden ruhtan daha mı dertlidir? İnsanın duygularını sayın. Utancı düşünün, öfkeyi, umutsuzluğu. Neşe de onlar kadar uzun sürer mi? Aynı düzeye erişir mi? Belleğimizi ele geçirir mi?

Sivrisineklere ve az buçuk da suçluluk duygusuna ilişkin hatırlatma dışında, Hume'un yakarışı, standart mönüdür. Modern çağın *daha az* melankolik olduğunu bile düşünür. Bu, cevap vermeyi iyice zorlaştırır. Eğer insan yaşamına ilişkin bu yargı, bu denli yaygın olarak kabul görüyorsa, tasarım argümanının geniş kabulü nereden geliyor? Tasarım argümanı, Yaratılış'ın bir hediye olarak görülmesine dayanır. Böylesine harika bir yapıt, yalnızca nankörlerin övgüde bulunmaya tereddüt edeceği, muhteşem bir hayırseverin varlığına tanıklık eder. Hume, bu varsayımı, bizzat hediyenin kendisinin tüm bayatlamış tasvirleriyle aynı kefeye koyar. Ve büyük bir açık seçiklikle şu soruyla sonuçlandırır: Bu bağış sahibinin iyiliği ve merhameti hangi bakımdan insanın iyilik ve merhametine benzerdir?

Geleneksel dini zayıflatmak için geleneksel dinin varsayımlarını kullandıktan sonra Hume, doğal dine yöneldi. Ortodoksi, günah ve ıstırap üzerine derin düşünmenin bizi imana yönelttiğini açıkça belirtmişti. Hume bizden bunlar üzerine biraz daha düşünmemizi

ve uygun karşılığın tapınma olup olmadığını gözden geçirmemizi istedi. Doğal din bizden evrenin düzeneğini gözlememizi ve niyet olmadan ortaya çıkıp çıkamayacağını düşünmemizi ister. Hume bizden, bu tuhaf düzeneğin amacının tam anlamıyla ne olabileceğini söylememizi istedi. Eğer niyete işaret ediyorsa, olsa olsa birçok niyete işaret eder: Başka türlü, güneşin yeşerttiği ekinleri fırtına nasıl mahvedebilirdi ya da yağmurların o kadar şefkatle besleyip büyüttüğünü güneş nasıl kurutabilirdi? Burada makul çıkarım doğrudan, amaçları birbirleriyle çelişen bir tanrı çokluğuna, çoktanrıcılığa gider. Her birinin kendi faaliyet alanı vardır ve hiçbiri tümüyle güvenilir değildir. "Bugün bizi korur, yarın terk eder." (Hume 3, 139) Böyle bir sistem, doğal dinin niyaz ettiği deneyim ve akla çok daha uygun olmaz mıydı? Makul bir akılcı, görünüşlerin karışık olduğunu savunabilir; dünya basit anlamda ne acı ne de zevk sunar. Tamam o halde, karışık bir tanrılar grubu, bunların nedeni için en iyi açıklamadır. Çünkü, deneyimin bize sunduğu, doğa güçlerinde *bir* iyilik ve bilgelik olduğu inancını korumaya yetecek kadardır ancak, tabii böyle bir inanç varsa. Ama tek başına deneyim –hepimizin gözlemlediği gibi– bu inanca götürebilir miydi?

Hume'un nesri, saldırısının acımasızlığını gizleyen belli belirsiz bir sukûnet yayar. Akla yatkınlığın özelliklerini üzerine alarak, aklın tüm çekiciliklerini zayıflatır. Hem geleneksel hem de doğal din, örtük bir meydan okuyuşa dayanıyordu: Bu dünyadan hoşlanmıyorsanız, daha iyisini tasarlayabilir misiniz? Bir peri masalı değil, bir *dünya*. Kısıtlamaları olan bir şey. Farklı parçaların birbirine uyacağı, farklı taleplerin karara bağlandığı, farklı çıkarların uzlaştırıldığı bir dünya. İyice sıkıştırıldıklarında inancın savunucuları, Tanrının da kendi sınırları olduğunu savundular. Aklın sınırları dahilinde, daha iyi bir plan yapabilir miydiniz?

Hume, kendi yeterlilik alanının dışında olduğu için, bu soruyu reddetmeyi seçebilirdi. Bir binanın çok kötü olduğunu görmek için mühendislik okumanız ya da onu inşa edeni suçlamak için nasıl düzeltileceğini bilmeniz gerekmez. Zaten o, bizim huzurumuz için tutulmuştur. Ancak, Hume, bu meydan okuyuşu kabul etti. Belki de o, Alfonso'nun halefiydi. Yüzlerce yıl sonra, sonuçlara katlanmaya

hazırdı. Daha iyi bir tasarım mı? Bundan kolay ne var. Bir saray ya da gökyüzünde bir şato değildi, yalnızca iyi niyet ve öngörüyle inşa edilecek sıradan bir evdi istenen. Önceki *Dialogues*'da Hume, peş peşe kozmolojik fanteziler kurarak, hayal gücünü serbest bırakmıştı. Son bölümlerde, araçsal akılcılığın, sağduyuya dayalı yalın planlamanın aleladeliğini aradı. İyi tasarımcıların ne gibi etkenleri hesaba katması gerekir? Hume, ehil bir itidalle, dünyadaki tüm kötülüklerin dört koşula dayandığını iddia etti. Bunların hepsi, insan aklına, iyi planlamayla tümüyle kaçınılabilir görünüyor. İyi bir tasarımcı, amaçları için daha iyi araçları bulacaktır.

Kötülüğün dayandığı ilk koşul, acıyı, eyleme geçmek ve bizzat yaşamın sürdürülmesi için bir mahmuz gibi kullanan mekanizmadır. Tüm teodiseler bize, acının ekonomisini hatırlatır. Ama niye, zevkin derecelerinden başka bir şey hissetmediğimiz bir evren tasarlanmasın? Eğer aç idiyseniz, sizi kendinizi beslemenize yöneltecek mekanizma, mutluluk yoğunluğunuzun azalmasına yol açabilirdi. Bu, sizi, mideye indirildiğinde yeniden mest edecek besine doğru yöneltecektir. Eğer kendimizi bir saat için acıdan kurtarabilirsek, neden bir ömür boyu olmasın? Akıl, güdülenimin nahoş olmasını mı gerektirir? Daha iyi bir mekanizma kurulamaz mıydı?

Leibniz ve Pope gibi düzen savunucuları, Hume'un kötülüğün ikinci nedeni dediği genel yasa zorunluluğunda ısrar ettiler. Şimdiki durumda, iyileştirme yönündeki talepler, doğa yasasında şaşmalar gerektirir. Bu noktada Leibniz özellikle hiddetlenmişti. Tanrı, pahalı bir vazonun sahibini sıkıntıdan kurtarmak için yerçekimi yasasını askıya mı almalı? Doğa yasası hakkındaki teorik tereddütlerine rağmen Hume, öngörülebilir bir dünyanın apaçık üstünlükleri olduğunu biliyordu. Gerçekten mükemmel bir inşaatçının, daima herkesin yararına çalışan genel yasalar tasarlayabileceğine kuşku yok. Ancak, yerçekiminin hem bizi uzaya uçmaktan korumak için var olduğu hem de sanat ürünlerimizi korumak için askıya alındığı bir dünya belki bir fabl olurdu, bir dünya değil. Bu nedenle, Hume bunu önermedi, ama bize kendimizinkini hatırlattı. Onun örnekleri Leibniz'inkilerden daha açık seçiktir. Belki de çok hassas genel yasalar evrenin gizli zembereklerini kontrol ediyordur, ama henüz on-

lardan haberimiz yok. Yerçekimi gibi şeyler hakkındaki birkaç yeni keşif dışında, yaşamda dikkatimizi çeken, rastlantının yaygın olarak hüküm sürdüğüdür. Ne kadar çok düşünürsek, insan ilişkilerinde belirleyici güç olarak olumsallığın gücüyle o kadar çok karşılaşmamız kaçınılmazdır. Giderek daha açık hale gelen, düzenliliğin kapsamı değil, düzensizliğin hâkimiyetidir. Eğer yaşam rastlantısala bu kadar bağımlıysa, rastlantılar niye mutluluk verici olamasın ki?

> Amaçları daima yararlı olan bir filo, daima uygun bir rüzgârla karşılaşabilir; İyi prenslerin sağlıkları iyi, ömürleri uzun olur; iktidar ve otorite için doğmuş Kişiler, iyi huylarla ve erdemli bir yaradılışla donatılır. Düzenli olarak ve akıllıca yönlendirilen bunlar gibi birkaç olay, dünyanın görünüşünü değiştirirdi; ve doğanın gidişatını şeylerin mevcut ekonomisinden daha fazla bozmazdı ya da insanın tavrını daha fazla değiştirmezdi. (Hume 3, 108)

Hume asla ütopya istemedi ya da radikal değişim önermedi. Onun önerileri, sonuç alınabilir olduğu kadar ılımlıydı da. Bizzat fazlalığı yürek sızlatıcı olacak kadar küçük bir olumsallık, ne kadar kötülüğe neden olur? Modern inşaat kurallarını ihmal etmeleriyle 1999 Türkiye depreminde büyük can kaybına neden olan müteahhitler, depremlerin ender olması olgusu yüzünden mazur görülmediler. İyi bir tasarımcı, kazaya daha az açık olan bir evren yaratmaz mıydı? Ya da olanların iyicil olmasını sağlayamaz mıydı?

Hume, doğal dinin, Tanrının cömertliğine ilişkin iddialarına benzer yaklaşımlarda bulunur. Önceleri, Cleanthes Tanrının cömertliğini göklere çıkarmıştı. Yaratılış'ın ne kadarı lüzumsuzdur! Şu deistlerin tasarım harikası dedikleri bedenlerimize bir daha bakın. Bir gözle de yaşamımızı sürdürebilsek de Tanrı bize yalnızca bir göz değil, iki tane vermiştir. İki kulaktan söz etmeye bile gerek yok. Doğanın, Ockhamlı'nın usturasının gereklerini karşılamak için gereken tutumlulukla tasarlandığına kuşku yok. Ancak, bunlara benzer örnekler, Tanrının tasarımının eli bolluğunun yinelenen kanıtını gösterir. Bizi yapabilirdi, ama olduğumuzdan daha az yapabilirdi. Oysa bize yalnızca varlığının kanıtlarını değil, şefkatini de bolca yağdırdı.

Hume farklı düşünüyordu. Kötülüğe götüren üçüncü koşul, doğanın çok cimri olmasıdır. Nitelikleri dağıtırken, Yaratıcısı her türe, yaşamını sürdürmesi için gerekenin asgarisini vermiş gibi görünüyor. Hızlı hayvanlar, orantılı olarak güçsüzdür. Akıl yürütebilen hayvanların bedensel savunmaları yoktur. Müşfik bir ebeveyn bize, gerektiğinde kullanmak üzere küçük bir şey vermez miydi? Tüm uğraşmak zorunda olduklarımızın bilgisiyle, başa çıkma kaynaklarımız bir parça artırılamaz mıydı? Geleneksel din bize evrende yalnız olmadığımızı hatırlattı hemen. Gördüğümüz gibi, Eyub'un dostları Tanrının, diğer yaratıklarıyla ilgilenmek için harcadığı uzun saatlerden söz ettiler ve bizi, O'nun ilgisinden çok fazla pay istememiz konusunda uyardılar. Bu tür itirazların olacağını tahmin eden Hume insafsızdı. Tanrının gücü bu kadar sınırlı mıdır? Kaynakları bu kadar kıt mıdır? Yarattığı türler arasında dağıtılmak için mevcut olan nitelikler, bu kadar küçük müdür? O zaman, mutluluğu teminat altına almak üzere, her birinin daha fazla melekeye sahip olmasını sağlamak için daha az yaratık yaratabilirdi. İmkânlarını aşan projeleri yüklenen inşaatçı, umursamaz biridir. Vicdan sahibi olanlar nasıl hesap yapacaklarını bilirler ve asla mevcutlarını hesaplamadan şatafatlı büyük işlere kalkışmazlar. Burada, kaplamalar süpürgeliğe yetişmiyor; borular kanalizasyonu taşıyamayacaktır. Bir kez daha, karar verin: İyi niyet ya da yeterlilik. Bu inşaatçıda, bunlardan birinin olmadığı açıktır.

> Yaşamındaki sıkıntıların çoğunu giderebilmek için insanın kartalın kanatlarına, geyiğin hızına, öküzün gücüne, aslanın ön ayaklarına, timsah ya da gergedanın ölçülerine sahip olması gerektiğini söylemiyorum; bir meleğin ya da kerubların basiretini hiç talep etmiyorum. Ruhunun tek bir gücü ya da melekesinde bir artışa razıyım. Çalışkanlık ve emek harcama yönünde büyük bir doğal eğilimle donatılsın; daha gayretli bir çeviklik ve zihin faaliyeti, iş ve uygulama yönünde daha sürekli bir eğilim yeter. (Hume 3, 110)

Hume'un, tasarımdan sorumlu olması halinde bize vereceği özellik olarak çalışkanlığı seçmesi, size uymayabilir. Ahlâki ve doğal kötülüklerin çoğunun aylaklıktan çıktığına ilişkin iddiası, onun yetiş-

tirildiği ortamın havasını taşır. Yine de onun ana fikrini çürütmek zor. Şimdi, mükemmellik fantezilerinden vazgeçelim, daha iyi yargılama gücü, daha incelikli beğeni, daha büyük dostluk, daha gerçek aşk gibi ender rastlanan bir şeye olan özlemimizi bastıralım. Güçlerimize bazı makul, alelade eklemeler yapılmadığında, oldukça eksik kalan bir dünyaya atılmak zor değil midir?

Kötülüklerimizi üreten ilk üç koşulda bir şeyi atlama ihtimaline karşı, Hume dördüncü bir koşul ekledi: Büyük doğa makinesinin ustalığı asla doğru bir şekilde ayarlanmamıştı. Parçalarının çoğunun *bir* amaç için bulunduğunu görebilirsiniz, ama müteahhit, işi öyle aceleye getirmiş gibidir ki, son dokunuşları tamamlamadan inşaatı alelacele bitirmiştir sanki. Rüzgârlar doğanın işlevi için gerekli olabilirler, ama ne kadar sık kasırgaya dönüşürler? Tutkular kesinlikle yararlıdır, ama ne sıklıkta iplerini koparırlar? Evrendeki her şeyin kendince avantajı olabilir, ama her şey, yanlış oranlarda gerçekleşerek dezavantaj getirir gibi görünüyor. İyi bir tasarımcı, ölçümlerini kontrol etmeden, bir işi aceleyle bitirir miydi?

Hume bunu *Enquiry*'de dile getirmişti: İnsanlık, kötülüğün ve bizi kuşatan düzensizliğin gerçekliğini inkâr etme pahasına, tanrıların onurunu korumak için uzun zaman ve çok sıkı çalıştı. (Hume 2, 107) Hume'un tavsiyesi yeterince açıktı. Çabalarımızın hangi amaca yönlendirileceği tümüyle açık değildir. Hume, en azından sorun üreten tembelliği önlediği için çalışkanlığı, belirtmeyi isteyecek kadar kendinde bir amaca yakın bulmuş görünür. *Natural History*, büyük sevincin daha derin melankoli üretmesinin olası olması gibi, daha büyük hayal kırıklıklarının yolunu açacağı için büyük umutlara karşı bir uyarıyla son buluyordu.

> Ve genel olarak, yaşamın hiçbir alanında, mümkün olduğunca her şeyde bir vasatlık ve bir tür duyarsızlığı sürdüren ılımlı ve ölçülü bir (mutluluk için) garanti yoktur. (Hume 3, 184)

Boş duran eller iblisin çalıştayı olduğundan, herhalde Hume'un tavsiyesi küçük bir bahçeyle uğraşmak olurdu. *Bu* araziyi ekmek için, üzerinde doğduğunuz yer olması ve ebeveyninizi yeterince iyi

beslemiş olduğu olgusu dışında hiçbir gerekçe göstermeyecekti. Böyle bir çalışma kimi avantajlar sağlayabilir, ama tanrılar adına zahmet çekmek sağlamayacaktır.

Daha önceki okurlar kabul etmeye gönülsüz olsalar da Hume'un dini reddi, bize açık ve kesin gelecektir.[15] Hume asla kendini bir ateist olarak adlandıracak kadar ileri gitmedi. Kemp Smith, Hume'un geç, içi boşaltılmış deizminin içeriğini sorgulasa da bize, onun yönteminin Bayle'ın yöntemi olduğunu hatırlattı. İkisi de kendilerininkini oluşturmaktan çok, başkalarının çıkarımlarını çürütmekle uğraşıyordu. Bu, metafizik diyebileceğiniz herhangi bir şeyden ziyade, en uç noktada kuşkuculuktur. Kuşkucu argümanın biçiminin dayattığı gerekler, XVIII. yüzyıl sansürcülüğünün dayattığı teamüller ile Hume'un içtenliğin değerine ikna olmamışlığı arasında,[16] onun dinsel inançlarını belirlemek imkânsız olabilir.

Burada en önemli olan: Önemli değildir. Hume'un dinsel inançlarının içeriği, yalnızca biyografik açıdan ilgi çekicidir. Hume'un kendisi, esasen *Dialogues*'un son sayfası olmasına niyetlendiği bir tartışmada, kitaptaki diğer herhangi biri kadar şaşırtıcı bir iddiada bulundu: Bizzat ateizm ile deizm arasındaki farklılıklar, yalnızca ton ve derece farklılıklarıdır. Kötülük sorununun tarihinde, Hume'un Tanrıyla ilişkisi, Bayle'ınki kadar önemsizdir. Benim kanaatimce, Bayle iddia ettiği gibi, kuşkucu itikatçıdır, Hume ise öyle değildir. Onları farklı değerlendirebilirsiniz. Ancak, Hume'un eserinin esas hedefi, Bayle'ınkinden daha belirgin olarak, Tanrı değil, akıldı. Tanrıya saldırısındaki tüm özen ve şevk, başından itibaren akıl göz önünde tutularak tasarlanmıştı. Hume'a göre, insan aklı, evrenin, tüm kötülüklerine yol açan o dört koşul olmadan niye tasarlanamayacağını açıklayamazdı. (Evet, hatırlayın, hepsi dört ta-

15. Aşikâr görünmeye başlamasındaki kolaylık için bkz. Norton, 19-27.

16. İkincisinin açıklayıcı bir örneği olarak, Paris'ten 1764 tarihli şu mektuba dikkat edin: "Birinin, halka ve onun batıl inançlarına duyduğu içtenlik ile övünmesi, halka ve onun bu inançlarına çok büyük önem atfetmek olur. İnsan hiç çocuklar ya da deliler söz konusu olduğunda doğru konuşmayı onur meselesi yapar mı? Gelen bir ziyaretçiyi görmek istemediğimde, hizmetçime evde olmadığımı söylemesini emredersem yalancı mı olurum?" (Hume 4, 1:439) Kant'ın doğru söyleme konusundaki düşüncesi, onun hakkında anlatılan hikâyelerdeki kadar mutlak olmasa da bu konuda, son makalesindeki dolambaçlı düşünceler dizisini ele alıp değerlendirmekten kaçınmak imkânsızdır.

ne. Hume, *en azından bir* tane daha eklemeyi okurlarına bırakmıştı.) Eğer Hume'u okuduktan sonra Yaratılış'ın tasarımına övgüde bulunmak ve Tasarımcı'sına tapınmak isterseniz, sizi durduracak son kişi Hume olurdu. Hume, zaten çoğu insanın akılla hareket ettiğine asla inanmadı.

Akılla hareket etmeleri gerektiğini de düşünmüyordu. Çünkü bizzat onun, dünyadaki kötülüklerin doğmasına yol açan koşullara ilişkin oldukça makul açıklaması, insan aklının sizi yanlış yola sürüklediğini gösteriyordu. Eğer insan aklını izlerseniz, dünyanın belli bir şekilde olmasını beklersiniz. Eğer gözlerinizi açarsanız, başka türlü olduğunu görürsünüz. Bir ölçüde güven içinde (Hume'un sözü, yukarıda) yol almak isteyenlere, hangi araç çekici gelir? Sizden önce, kuşaklar boyu orta halli ama çekilir bir yaşamı yönlendiren âdetler ve alışkanlıklar ya da bilinmeyen bir hedefe sabitlenmiş bir pusula, daima yanlış yönü gösterir görünüyor.

Makul olun! uyarısı, *Beklentilerinizi azaltın* anlamına gelmeye başlamıştır. Gerçekçi olmamıza yönelik talep, hayal kırıklığına hazır olmamıza ilişkin bir talebe dönüşmüştür. Bunun nasıl böyle olduğu, kendi başına incelemeye değer bir konudur. Bu arada yalnızca buna ve Hume'un, bu iki talebi de memnuniyetle onayladığına dikkat çekmek istiyorum. Bu makuliyet kavramıyla Hume, aklın tüm fikirlerini yıkmaya çalıştı. Bunu belirtmede çok açıktı; bu, Philo'nun, kitabın birinci bölümünü açtığı o zarif nutukta aşikârdı.

> İnsan aklının zayıflığı, körlüğü ve dar sınırları hakkında tümüyle makul olalım; belirsizliğini ve gereksiz zıtlıkların hakkını vererek düşünelim; ortak yaşam ve uygulama konularında bile... Bu konular, kimi filozoflar ve neredeyse tüm din adamlarınca yapıldığı gibi, tüm açıklığıyla ortaya serildiklerinde, bu güçsüz akıl melekesine olan inancını kim koruyabilir? (Hume 3, 33)

Hume, aklın çaresizliğini tekrar tekrar teşhir etti. İlk kitabı *Treatise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme]* aklı, "tamamen atıl", "tümüyle pasif" ve "son derece yetersiz" diye tanımladı. (Hume 1, 457-58) Nedenlerin varlığı gibi, aşikâr görünen yay-

* *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1997.

gın gizemleri kavrayamaz; gündoğumu gibi, yaşamlarımızın bağlı olduğu banal gerçekleri saptayamaz. Ancak, tüm bunlar, baş edilebilecek endişelerdir. Britanyalı bir centilmen bunlardan bir kadeh *sherry* ve bir el şeşbeşle kurtulabilir. Aklın gerçek anlamda tökezlediği yer, kötülük sorunudur ve bu noktada kuşkuculuk gerçek anlamda zafer kazanır. Çünkü bu noktada aklın başı yalnızca belada değil, acı içindedir de. Bunları azaltmak için ne kadar çabalarsa çabalasın, beklentilerinin hepsi yanlıştır. Nihayetinde amacı, sözgelimi insandaki apandis kadar belirsiz olan, saçma bir küçük meleke diyebileceğimiz bu şeyin takındığı pozların hepsi fos çıkar. (Deistlerin gözde nesnelerine küçük bir atış daha sadece. Bu organın varlığının amacı *nedir*?) Dünya, kelimenin her anlamıyla, çok daha makul tasarlanabilirdi: Daha insani, daha sistematik, daha yasal olabilirdi. Böyle olmadığı gerçeği, öfkeden tiranlığa kadar her şeyin neden olduğu gündelik ıstırabın kaynağıdır. Peki, akıl, utanç içinde başını öne mi eğmeli? Onun tehlikeli girişimlerine yer bırakmayan dünyayı suçlayıp ötedünyasal bir şeye mi çekilmelidir?

Ne yana dönerse dönsün, bunun, kötülük sorununa yaklaşımda hiçbir faydası olmayacaktır. Bu sorun, hâlâ terk edilebilir. Eğer Tanrının varlığını ve iyiliğini savunmak istiyorsanız, bunu, akla benzer her şeyin uzağında, inanç yoluyla sürdürebilirsiniz. O zaman, sizin için açıklama zaten öncelikli olmaz ve kötülüğün görünümleri tali bir şey haline gelir. Ya da sorunun çerçevesini korursunuz, ama yanıtlanamaz bir şey olarak: Akıl için, kötülük tümüyle müphem olur. Ya kötülükler yanılsamaya yakındır, ki bu durumda sorun yoktur, ya da akıl tümüyle çaresizdir, ki bu durumda da cevap yoktur.

Bizzat *Dialogues*'un yapısı nedeniyle bir cevap türü kabule hazır bırakılmıştır. Bu, dünyadaki kötülükleri doğal ve ahlâki olarak daha iyi ayırmak ve sorumlulukları da buna uygun şekilde dağıtmak olacaktı. Bu, Rousseau'da gördüğümüz çözümdü ve daha sonraki dönemlerde de daha önemsiz şahsiyetler tarafından denenecekti. İlk bakışta, temel zorluklardan kurtulmamıza yardımcı olmakla kalmayıp Hume'un eserinin işaret ettiği, can sıkıcı çelişkilerden kaçınmamıza da yardım eder gibi görünüyor. Hume'un açıkça göster-

diği gibi, XVIII. yüzyılın, tasarım argümanından daha aşikâr bulduğu tek şey, hayatın berbat olduğu görüşüydü. Her iki kanaati de aynı anda korumaya çalışmanın tek yolu, tasarım argümanını doğal dünyaya hayranlık duygusuna indirgemek olurdu. O zaman, ahlâki dünyanın kusurları, kendi fani başarısızlıklarımıza ve iyi tasarımcıların bile sınırları olduğu iddiasına gönderme yapılarak göz ardı edilebilirdi. Suçluluk hissi koksa da yürekli bir çaba, ama iyi Avrupalılar daha iyi bilirdi. Doğal ve ahlâki kötülükler arasındaki kesin ayrımları koruma girişimleri başarılı olmadı. Bizzat Hume, onları bölerek başladı. *Dialogues*'un ilk dokuz kitabı, doğal dünyaya odaklanır. Hume'a, insani tasarıma olan inancımızı yıkmak için tüm gerekenler, on ve on birinci kitaplardı. Ancak, o da diğerleri gibi, hiçbir şeyin yerli yerinde kalmadığını biliyordu. İyi görevlere çıkan filolar okyanusta su alıp batar; iyi prensler genç yaşta ölür. Sivrisinekler ile frengi nereye sipariş edilecek? XVIII. yüzyıldakiler, doğal olanı doğal olmayandan ayırabilme yetenekleri konusunda bizden daha emin değillerdi. Sınırları tecrübe etmeye başlıyorlardı.

D. TÜNELİN UCU: MARQUIS DE SADE

Sade, olduğundan daha suçlu olmayı arzuluyordu. Gerçekten de aklın alabileceğinden daha suçlu olmayı çok istiyordu. Çünkü sıklıkla, öfke ve zevk karışımı bir duyguyla, doğaya karşı gerçek suçların imkânsız olduğuna dikkat çekti. Eğer suç dürtüsü doğalsa, doğa, kendi yıkımına yönelen her itkiyle işbirliği içinde olmak zorunda değil midir? Bu itirazı aşmanın bir yolu olabilir ve Sade da bıkmadan onu aradı. Onun Julliette'i de İmparator Tiberius gibi, vurabilmesi için, tüm insanlığın tek bir boynu olmasını arzular; Sade'ın kitapları, hep bir sonrakinden daha kötüsünü hayal etme gayreti içindedir. İşkence, cinayet ve ihanetin sınırlı zevklerinden hüsrana uğrayan bir karakteri, etkileri ebedi olacak,

> genel bir yozlaşmayı ya da benim ölümümden sonra bile etkileri hâlâ hissedilecek kadar ciddi bir rahatsızlığı kışkırtacak ölçülerde bir kaosa (Sade 1, 57)

neden olacak bir suç arar. Onun arkadaşı Juliette,

> Ahlâki suç, yazıda işlenecek bir suç denemesini önerir.

Çoğu Sade yorumcusu, 1190 sayfalık *Juliette*'i [Juliette]* büyük zahmet çekerek bitirip içinden temel olarak bu cümleyi seçmiştir: Sade kendini açıkça ifade ediyordu. Ve diğer fantezilerinin birçoğunu hayata geçirememiş olsa da bunda başarılı olduğu kesindi. Yazdıkları suçludur. İnsanları onun kitaplarını yasaklamaya iten neden, rastlantı ya da iffet taslamak değildi. Öylesine iç gıcıklayıcı ve tiksindiricidirler ki, içiniz gıcıklanmamalı ve tiksinmemelisiniz. En bayağı ve en kötü arzulara hitap ederler: Tepki olarak sıkılmanız ya da iğrenmeniz önemli değildir, günyüzü görmemesi gereken eylemlerin röntgencisi olursunuz. Kimsenin bunları taklit etmesine neden olup olmayacağı sorununu, başka türden bir araştırmaya bırakmak en iyisi. Ancak, *Juliette*'in on cildini de gerçekten okursanız, size, keşke yarıda bıraksaydım dedirtecek kadar iğrenç imgelerle kalakalırsınız. Görece daha ölçülü ve kısa olan *Justine* [Justine]** daha okunabilir niteliktedir, ama daha da iç karatıcıdır. Çünkü Eyub ve çocuklarının hikâyesini kanıksamış olsanız bile, masumiyetin bu kadar azaba muhatap olması karşısında paramparça olabilirsiniz. Kendinize Sade'ın abarttığını söyleyin: Bu karikatürdür, parodidir, ucuz karşı-peri masalıdır deyin. Horkheimer ve Adorno'nun çıldırtıcı karşılığını unutun: Yalnızca abartılmış olduğu doğrudur. Sade'ın romanlarından birini bitirdikten sonra, hayal gücünün bizzat kendisini bir suç isnadı olarak hissedebilirsiniz. Eğer böyle şeyler uydurulabiliyorsa, insan ruhundaki bir şey öylesine iğrençtir ki, Sade'ın, XVIII. yüzyılda sıkça gündeme getirildiğini göreceğimiz soruna verdiği çok güçlü cevabın ifadesini paylaşmak kolaydır:

> Ruhtaki, yaşamdan iğrenme öylesine güçlü bir hale gelir ki, bir daha yaşamayı isteyecek, hatta böyle bir teklif ölüm döşeğinde bile yapılsa kabul edecek tek bir insan yoktur. (Klossowski'de alıntı, 82)

---

* Marquis de Sade, *Juliette,* çev.: Münire Yılmaer, İstanbul Chivi yazıları, 2003.
** Marquis de Sade, *Justine,* çev.: Birsel Uzma, İstanbul: Chivi yazıları, 2000.

Sade, okurlarının acı çekmesini istedi. Sadevari bir kötü adamın sonu gelmez konuşmalarına maruz kalmanın, hemen hemen onun eline düşmek kadar kötü olduğunu öne süren Beauvoir ile aynı fikirde olmayabiliriz. Yine de acı verme kastıyla yazılmıştır. Buna, Sade'ın kendisine yönelik hissedecek kadar zevk sahibi olduğu, aynı ikircikliklikle tepkide bulunuruz. Sade, bir yandan kendisinden sonra yaşayacak kadar sonsuz bir suçluluğu hayal etti. Pek az yazarın hayali gerçek olur. Eserlerinin sürüp giden cazibesi ve adının, insanlığın en kötü dürtülerinin bir işaret direği olarak kullanılması, pek az bahşedilen bir tür ölümsüzlük sağlamıştır ona. Diğer yandan, onun ölmeden önceki son vasiyetinde, kendisine karşı öylesine büyük bir nefret vardı ki, ayrıntıyı boş vermişti: Cesedi, belirlenmiş bir çukura törensiz gömülecekti:

> Çukur kapatılıp üzerine meşe palamudu serpiştirilmeli, ki orası yeniden yeşillenebilsin ve fidanlık yeniden sıklaşabilsin, yine de iyiliklerinden ötürü son ana kadar beni seven ve tatlı bir hatırayı benimle mezara götürdüğüm birkaç kişi dışında hatıramın tüm insanların zihinlerinden silineceğinden emin olduğum gibi, mezarımın izleri de yeryüzünden silinebilsin. (Sade 1, 157)

Belki de eserlerinin neden olduğu acı, bastırmayı isteyecek kadar büyüktür. Her halü kârda, Sade edebiyatında büyük oranda egemen olan baskılamadır. O, diğerlerinin yaptığı ya da gizliden gizliye hayalini kurduklarını yüksek sesle söylemeyi isteyen dürüst bir muhabir olarak savunulur. Ansiklopedistlerin ardılı ve Freud'un habercisi olarak Sade'ın, Aydınlanma'da merkezi önemde olan, maskeleri kaldırma projesini sürdürdüğü söylenir. Eski rejimin beyleri ve hanımları, kendi sefih zevkleri için insanları gerçekten soyup soğana çevirdiler; politik eleştirmen olarak –kendini Devrim'in hizmetine sunmamış mıydı?– Sade, küçük bir polemik mübalağa yaparak, yalnızca bunu kaydetti. Yalnızca Avrupalılar'la sınırlı kalmadıklarında, bu suçluların ölçüsü iyice kaçıyordu. Paulhan, Avrupa edebiyatının, Sade'ın suçlarını önemsiz kılacak bir esere saygı göstermekte tereddüt etmediğini söyler. De Las Casas'nın *Brevisima Relación de la Destrucción de Las Indias*'ı fantezi değil, gerçekte,

sayıları yüzlerle değil milyonlarla ifade edilen kurbanlara yavaş yavaş yapılan işkenceyi kaydetti. Blanchot bize, İspanyol fatihlerin Yenidünya'da yaptıklarının ancak öbür dünyada Tanrının Kendisi tarafından bastırılabileceğini hatırlatır. Sade sıkça aydınlanmış teologların cehennemi silmiş olmalarından yakındı, çünkü yalnızca cehennem, seçme kurbanların acılarını uzatabilecek kaynakları içeriyordu; ama o bile, bazı Hıristiyan mezheplerinin olağan olarak kabul ettikleri, vaftiz edilmemiş çocukların oraya gönderilmelerinin üzerinde durmadı.

Sade'ın kendisi sahiciliğin havarisi pozunu takındı. Eserleri onu, bir tür Kraft-Ebbingg *avant la lettre** olmanın yanı sıra Fransız aristokrasisinin içeriden bir eleştirmeni olarak da gösteren bölümler içerir. İlki için, Saint-Fond'un bildirgesine eşlik eden dipnotu alın: Eğer damarlarında altın dolaştığını düşünseydim, insanların her birinin kanını ölesiye akıtırdım.

> Orada, böyle işaretlerle tanıyabilirsiniz onları, bu canavarlar *antik rejim* altında mebzuldular ve onun ta kendisiydiler. Onları güzel göstermeye değil, oldukları gibi göstermeye söz verdik; sözümüzü tutacağız. (Sade 2, 234)

Ve kendisini, bilinmeyen derinliklere keşfe çıkan cüretkâr bir araştırmacı olarak göstermek için, arada bir şu tür nidalarda bulundu:

> Ah dostlarım, tanık olduğumuz dehşetleri nasıl anlatacağım? Anlatmalıyım ama, onlar, ifşa ettiğim insan kalbinin sapmalarıdır ve her köşe bucağı ifşa etmekle yükümlüyüm. (Sade 2, 1046)

Ancak, Sade'ın sözüne inanmamak için bolca neden var. Diğer nedenlerin yanı sıra, o bir yalancıydı. Pek inandırıcı olmasa da ateşli ve usta bir yalancı olduğu, en iyi eseri *Justine*'i yazdığını inkâr etmesinden bellidir. Nasıl olur da kendisi bir filozofken bütün filozofları alçak olan bir kitabın yazarı olabilirdi o? (Sade 1, 153) Sade'ın karakterleri, yalanlarını ve ihanetlerini haklı göstermek için o kadar çok zaman harcarlar ki, ona inanıvermemiz için bizzat Justine kadar saf olmamız gerekir. Söz konusu olan, gizlemenin tüm ka-

* (Fr.) Kesin biçimini almadan. (y.h.n.)

tegorileriyle oynayan bir yazardır. Ve onu özellikle cüretkâr bir ifşacı olarak görmek, onun yazdıklarının normatif hamlesini gözden kaçırır. Ona bir özgürlük savaşçısı, suçluluk duygusunun, ayrıcalık ve vasatlığın düşmanı ya da kendinde somut olandan genel olarak günah işlemenin soyutluğuna kadar her şeyin âşığı diyen eleştirmenler, onun eserinin içeriğinin yarısını görmezden gelirler. *Juliette*'i sonuna kadar okuyamayanlar için: Sade'ın kahramanları kendi çocuklarına ve ellerine geçirebildikleri başka çocuklara ölümüne işkence etmeyi, daha iyi bir orgazma ulaşmanın aracı olarak görürler. Sade, sınır tanımamak için elinden geleni yaptı. Sade'ı estetize etmeye gönüllülüğümüzün de kendi sınırları olabilir. Örneğin, geç XX. yüzyıl, Alman entelektüelleri arasında bir Sade sanatını, bir Fransızınki kadar kolay hoş görür müydü, bundan emin değilim.

Tüm bu öfkenin hedefini bulmanın büyük olasılıkla umudu yok, ve bu, psikobiyografiye, benim ilgilerimin içerdiğinden daha fazla dalmayı gerektirebilir. Ama bir hedef, gördüğünden daha fazla ilgiyi hak ediyor. Sade'ın iddialarından en azından birini doğru kabul etmemiz gerekiyor: O bir filozoftu. Büyük bir filozof değildi ama özgündü. Bu filozof için, betimleyici anlatımın bile normatif gücü vardır. Eğer tek arzunuz dünyayı açıklamaksa, Isaac Newton ya da Jane Austen gibi modeller ararsınız. (Tabii ki, onların da yalnızca betimleyici olup olmadıkları başka bir sorun.) Ancak, Sade açık bir şekilde, betimlemelerinin vargıları olduğuna inanıyordu. Onun *Justine*'in yazarlığını inkârını daha dikkatle düşünün. Bu kitaptaki tüm felsefi karakterler, diye yazdı, iliğine kadar kötü adamlardır. Oysa

> beni yakından tanıyan herkes, benim, felsefeyi mesleğim ve gurur kaynağım olarak gördüğümü onaylayacaktır... Ve herhangi biri bir an için, benim çılgın olduğumu varsayması dışında, herhangi biri, diyorum, bir an için benim, uğraşların en soylusu saydığım şeyi bu kadar tiksindirici renkler içinde ve bu kadar berbat bir şekilde sunabileceğimi varsayabilir mi? En sevdiği ve kendine en çok yakıştığını düşündüğü kıyafeti kasten çamurda lekeleyen biri için ne derdiniz? (Sade 1, 153)

Tabii ki, insanın sevdiği şeyleri kirletmesinin, özellikle Sadevari bir

eğlence olduğu söylenebilirdi. Ancak, not daha açık ipuçlarıyla sürer.

> Aksine, betimlediğim tüm kötü adamlar sofu, çünkü sofuların hepsi kötü adamlardır ve tüm filozoflar nezih kimselerdir, çünkü nezih kimselerin çoğu filozoftur.

Bu tür iddiaların doğruluk değerlerini başkalarına bırakalım ve bunların işlevlerine bir bakalım. Din adamlarına karşı olan mahkemeleri, sizi hapishaneden salıvermeye ikna etmenin bir aracı olarak, kimse bunlara inanmış görünmese de büyük olasılıkla denemeye değerdirler. Bizzat *Justine*'deki son olayı biçimleyen yıldırım gibi, bu argüman da daha doğal bir yorumu davet eder. Sade, tüm filozofların kötü adamlar olduğu bir eserin yazarı olamazdı? Eski rejim, felsefenin kötülüğe götürdüğünü iddia ediyordu ve bu iddiayı Avrupa ve ötesinde sansür uygulamak için gerekçe olarak kullanıyordu. Sade yalnızca geleneksel otoritelerin en büyük korkularını doğrulamakla kalmadı, burunlarını da sürttü. Çünkü yalnızca felsefenin vargılarını –kurulu düzenin ideolojisinin temellerinin kasti ve serinkanlı sorgulanışı– kabul etmeyi istemekle kalmıyordu, bundan kesinlikle zevk de alıyordu. Felsefe kötülüğe yol açar mı? *Justine*'in devamı *Juliette* çok daha korunmasızdı. Onun en kötü yaratıklarından biri şöyle betimlenir:

> Çok düşük bir zekâ, önyargıların bir düşmanı olarak onun emsalini hiç görmedim, ve asla felsefeyi bu denli ileri götüren bir kadın tanımadım. (Sade 2, 273)

Hikâyenin başlangıcına doğru Juliette, eğitim almak üzere daha deneyimli bir suçlu arar.

> Bu nefis yolculukta benim rehberim olur musun? Yolu aydınlatmak için felsefenin lambasını yüksekte tutar mısın? (Sade 2, 180)

Felsefe lambası, Sade'ın dünyasında başka neyi aydınlatırsa aydınlatsın, dinsel inançlar sıranın başındaydı. "Not"tan alıntılanan bölümde, *felsefi*nin karşıtı *sofuluk*tur. Burada Sade yaygın kanıdaydı.

Felsefe ile din arasında kalıcı bir uzlaşma olamaz, çünkü ikisi esas itibariyle savaş halindedir. Aydınlanma'nın pek tutkun olduğu deizm, bir korkağın uzlaşımıdır. Serinkanlılıkla incelendiğinde dinin hakikatleri, akıl ya da deneyimle desteklenemez.

Aydınlanmış düşünürler, dini akılcılaştırmak için bir yüzyıldan çok uğraştılar. Geriye kalan, temel hakikati tasarım argümanının bir biçimi olan doğal dindi. Sanki bu argüman Hume'un elinden yeterince çekmemiş gibi, Sade'ın ikiz romanları *Justine* ile *Juliette*'in de ana hedefi oldu. Bu romanlar bir argüman içerir. (Belki de edebi ürünler olarak kusurları, bir argümandan *oluşmaları* olgusundan kaynaklanır, demek daha doğru olur.) Acımasızca basit, sıklıkla da basitçe kabadır, ama kaçırmayalım diye Sade romanlara alt başlıklar koymuştur. *Justine*'inki *Erdemin Felaketleri; Juliette*'inki *Erdemsizliğe*. Olay örgüsü ya da argüman yalnızca şudur. İki yetim kız kardeş, dünyada başlarının çaresine bakmak zorundadır. Büyük olanı, giderek artan bir suç yolunu seçer, ki ona her türlü mutluluğu getirir. Küçük olanı ise, imana sarılır sıkıca ve iffetli olmayı seçer, ama karşılığında yalnızca eziyet çeker. Birbirlerinden ayrı yıllar geçirdikten sonra, rastlantı eseri karşılaşır ve deneyimlerini paylaşırlar. İlk başta birbirlerini tanıyamazlar, bunda da şaşılacak bir şey yoktur. Justine, asla işlemediği ama önlemek için hayatını tehlikeye attığı bir suçtan dolayı idam edilmek üzeredir. Juliette ise, sağlık, güzellik, büyük servet ve en az soylu ve güçlü olduğu kadar sadık bir âşığa sahip olma biçiminde bahtı açık olanların olağan kendine güvenini yaymaktadır. Zavallı kızdan kendi yaşamöyküsünü anlatmasını ister.

> "Size benim yaşamöykümü anlatmak, Madam," diye başladı bu sevimli, dertli olan, Kontese, "masumiyetin gördüğü zulmün en çarpıcı örneğini sunmak, Tanrıyı suçlamak, Yüce Varlığın isteğine karşı şikâyette bulunmak ve bir anlamda onun kutsal tasarımlarına isyan etmektir... Ben buna yeltenmem..." Bu ilginç kızın gözlerinde gözyaşları birikti ve bir an onları boşalttıktan sonra anlatısına başladı. (Sade 1, 468)

Ve Sade hikâyeye, yani, tam da Justine'in yeltenmediği şeyi yapmaya başladı. Eğer onun yazmakta aradığı suçsa, bu, Tanrıya karşı

bir suçtur: Justine'in hikâyesini anlatmak, kutsal tasarıma isyan etmektir.

Bunu görmenin, Sade'ı çağdaşlarının arasına koymaktan daha iyi bir yolu yoktur. Robert Darnton, XVIII. yüzyılda, felsefe ile pornografi arasındaki sınırlarda oturan ve onlara boyun eğmeyen zengin bir edebiyat kitlesine dikkat çekti. Çünkü ikisi de sansürcüler tarafından yasaklanmıştı, büyük yasadışı kitap ticaretinde ikisine de "felsefi kitaplar" deniliyordu. Bu, yalnızca ilginç olmanın ötesindedir. Darnton'ın göstermiş olduğu gibi, felsefe ve pornografi yıkıcı işlevler gördü. Yasanın acil ihtiyaçlarının onları aynı gruba soktuğu gerçeği, her birinin radikalleşmesine hizmet etti. Orada betimlenen yatak odası muhabbetlerinden yola çıkarsak, d'Holbach ya da Diderot'nun teorileri, Katolik Kilisesi'ne karşı yapılan her tür saldırının yaptığı gibi, XVIII. yüzyıl afrodizyakları olarak iş gördü. Tüm bunlar düzene meydan okumanın ve genel olarak erotik olan kısıtlamaların reddinin işaretini veriyordu. Felsefe ile pornoyu harmanlamak için sinik nedenler tahayyül edilebilir: Yavan bir filozof, doymak bilmez materyalizmini pazarlamayı umabilirdi, uyanık bir pornocu da uygunsuzluklarını, pek az kimsenin sonuna kadar okumaya sabır göstereceği konuşmalara gömerek sansürden kurtulmayı. Ancak, bunlar, yapısında mevcut çözülmelerle dolu XX. yüzyıl zanlarıdır. Darnton'un gösterdiği daha ziyade "magazin gazeteciliği, toplumsal yorum, politik polemikler, edepsizce ruhban sınıfı karşıtlığı, ütopik fanteziler, teorik spekülasyonlar ve ham pornografiydi – hepsi aynı etiket altında, *livres philosophiques* olarak karman çorman bir arada yaşıyordu."

Darnton, bu karışımın eski rejimi kısmen zayıflatabileceğini iddia eder, çünkü mevcut durumda üst sınıfların tadını çıkarttığı zevkleri daha geniş bir kesime yayarak, genel olarak daha fazla özgürlük için uçuk bir talep üretmek üzere akıl ile retoriği karıştırıyordu. Okuma yazma bilmeyenlerin sayısı ne kadar azsa, ödüllerini başka bir yaşama ertelemek isteyenlerin sayısı da o kadar az olur. Dahası, vicdansızca ayartılmış aristokrasi ve ruhban sınıfı manzarası –bu edebiyatta standart bir söz oyunu– kasten kışkırtıcıydı. Hâlâ kralların ilahi hakları olduğuna inanma eğiliminin var olduğu bir

dönemde, onların ne kadar dünyevi olduklarını ifşa eden her eserin yıkıcı etkisi olacağına kuşku yoktur. Otoritenin maskesini indirmek ve kutsalın itibarını düşürmek politik eylemlerdir. Müstehcen örnekle değişik teorik gösterim, aşikâr bir açıklama biçimidir. Örneğin *Anecdotes sur Mme la comtesse du Barry*'de betimlenen yozlaşma hikâyeleri, bir Sade romanının tarihsel bir versiyonu gibidir. Burada aristokratlar, bir anlık zevkleri uğruna insanları soyarak yaşarlar. Bir geceliğine tutulan bir fahişe için ya da asla pek sık kullanılmayan bir altın atlı araba için ulusal hazineden yüklü miktarda paralar almaktan gocunmazlar. Herkes birbiri için pezevenklik yapar ya da devlet işlerini maniple etmek için cinsel tekniğin inceliklerini kullanır gibidir. Sade, bu standart türe bir parça şiddetten başka ne katmıştır ki?

Bir şey çok önemlidir: Sade'ın romanlarında bunu Tanrı da yapar. Daha önceki edebiyatta yıkıcılık, aslında veciz bir şekilde kısıtlanmıştı. Hedefleri, çoğu Aydınlanmacının paylaştığı ılımlı deizm ve burjuva cumhuriyetçiliğiydi. Voltaire bu gibi amaçlara ulaşılmasını sağlamak için erotik örnekler kullandı, Rousseau da onları metafiziğin eşiğine taşıdı. İkisi de yüzyılların batıl inançlarının kararttığı bir doğal görüye yöneldi. İnsanlık ruhban sınıfının ve aristokrasinin biçimlendirdiği ideolojilerden kurtulduğunda, aklın doğal ışığı, deizm ve cumhuriyetçiliğin doğru olduğunu gösterebilirdi. Burada doğru olmak, bizzat doğanın bir parçası olmak ya da doğanın izinden gitmek anlamını taşır. Özgür ve sağlıklı bir insanın köleleştirilmesinin neden olduğu mutsuzluk, zekâyı, ekmek ve şarabın İsa'nın bedenine ve kanına dönüşmesi ya da ilahi hak gibi doğal olmayan öğretileri kabul etmeye zorlamanın yarattığı mutsuzluktan daha kötü görülmüyordu pek.

XVIII. yüzyıl pornografisinin büyük bölümü için, cinsel baskılama hem aklın hem de doğanın karşı çıktığı aynı şiddetin parçasıydı. Bu, batıl inancı ve mutlakiyetçiliği savunan güçler tarafından üretiliyordu ve benzer mutsuzluğa yol açıyordu. Özgürleşme tek bir bütün olabilirdi, çünkü bu, tarih ve gelenek tarafından engellenmiş tüm doğal arzuların ifadesi meselesiydi. İfade edilmeleri bir kez serbest bırakıldığında, sonuç, genel bir zevk ve uyum ağı ola-

caktı. "İnsan özgür doğar ve her yerde zincire vurulmuştur," ifadesi, kolaylıkla, burjuva haklarıyla ilgili olarak bir açık evlilik talebi olarak iş görebilirdi. Akıl ve doğa, kendi başlarına, yatak odasıyla da evrenin geri kalanıyla olduğu kadar uyum içindedir. İkisinin de kendi haklarına –ve birbirlerine– ulaşmasını yalnızca kadim önyargı engeller.

Voltaire'in insanın erotik yaşamını –bazen frengiye yol açması dışında– deizm için bir argüman olarak gördüğünü hatırlayın. Frengi, depremler gibi, doğanın, olması gerektiği kadar az rastlanır ve zararsız olmayan bir acayipliğidir. Erotik aşkın kendisi, bu tür sonuçlarından soyutlandığında, tasarım argümanının kanıtıydı. Voltaire, cinselliği doğal dinin bir temel direği olarak tahayyül ederken, Rousseau onu sivil toplumun dayanağı olarak tahayyül etti. Çünkü –uygulamada olmasa da ilke olarak– bizim aramızdaki makul olduğu kadar doğal olan tek bağlantıyı da erotik aşk sağlar. Bir başkasının zevkini kendinizinkinin bir parçası olarak arzulamak, toplumun üyelerini sözleşmelerin yapamadığı şekilde bir arada tutabilen bağın paradigmasıdır.

Rousseau, kendi döneminde felsefi pornografi okumanın çok yaygın olduğunu aktardı, hatta bir kısmını Voltaire yazmıştı. Onların görüşleri hakkında bildiklerimizi, bu tür romanların en ünlüsünün, *Thérése philosophe*'un epigrafıyla birleştirmek kolaydır.

> Kösnüllük ve felsefe, duyarlı insanın mutluluğunu üretir. O, kösnüllüğü zevkle kucaklar. Felsefeyi akılla sever. (Darnton'da alıntı, 100)

Bu, mutlu sonla biten bir hikâyedir. Kahramanımız Thérése filozof olmayı öğrenirken, aydın kontunun yatağında mutluluğu bulma âdetini ve hamilelik korkusunu yenerek zevkle eğitim alır. Sade bu romanı, gerçekten de ahlâksız bir kitap fikrini sağlamak için, keyif düşkünlüğüyle zındıklığı bağlantılandıran tek eser olarak, çekici diye betimledi. (a.g.e., 89) Justine'in *nom de guerre** olarak "Thérése"yi seçmesinin ardında bu kitabın olup olmadığını merak ediyor insan. Eğer öyleyse, Sade'ın eserinde Justine'in değil, kız kardeşinin filozof olması rastlantı değildir. Justine asla bir şey öğrenmez

* Takma ad. (ç.n.)

ve doğanın, karşısına çıkan dersleri acımasızdır. Diğer yazarlarda bir parça acının bulunması, Sade'ın bu tür bir şeye yönelik *bir* dürtünün doğal olduğu iddiasını doğrulasa da daha önceki felsefi pornografinin hiçbiri Sade'ı andırmaz bile. Darnton, bizim onu okuyarak öğrenebileceğimizi düşünmekte haklıdır, ama öğreneceğimiz şeylerden biri de Sade'ın yeni olduğudur.

Sade'ın gelenekle ilişkisinin bizzat farkında olduğu, hapishanede istediği Rousseau'nun eserinin kendisine verilmeyeceğini öğrenmesi üzerine karısına yazdığı mektuptan anlaşılır.

> Jean-Jacques'ın *İtiraflar*'ından beni men etmekte, her şeyin ötesinde bana Lucretius ve Voltaire'in diyaloglarını gönderdikten sonra, şimdi harika bir şey var; bu, senin ruhani rehberlerindeki müthiş sağduyuyu, esaslı feraseti gösterir. Heyhat, bir deistin yazdıklarının benim için tehlikeli olabileceğini hesaplayarak beni fazlasıyla şereflendiriyorlar; keşke hâlâ o aşamada olsaydım... Rousseau senin türünün küt kafalı bağnazları için bir tehdit oluşturabilse de o, benim için yararlı bir yazardır. *The Imitation of Christ* [İsa'ya Öykünme] senin için neyse, Jean-Jacques da benim için öyledir. (Sade 1, 134)

Sade son derece haklıydı. Gördüğümüz gibi, Rousseau'nun tüm eserleri, Yaratılış'ın görkemine bir methiyedir. Kant onların Alfonso'yu cevapladığını ve Tanrıyı haklı çıkardığını düşünüyordu. İnsanların, tarihlerinin akışı içinde yarattığı kaos ve yozlaşmadan arındırıldığında, kendinde dünya, Tanrının, onu yarattığı günde gördüğü kadar iyidir. Felsefe ve ondan çıkacak her türlü politik sonuç, onların ardındaki daha iyi ve hakiki bir şeyi ortaya çıkarmak için görünümleri kazır. Kurulu düzen tarafından radikal olarak görülse de Rousseau'nun yazdıkları asla genel olarak düzen fikrini tehdit etmemiştir. (Aksine.) Sade'ınki tehdit etmiştir.

Sade'ınki bir şiddet ve bölünme dünyasıdır. Voltaire'de görülen uyumsuzlukta ısrar, Sade'ın hayal edebileceği her uca taşındı. İnsan bedenleri, *Candide*'dekinden daha vahşice ve kasti olarak parçalanır; dünyada simetri olduğunda, bu, Sade'ın geometrik yapılı orjilerinin tüyler ürpertici türden parodisidir. Daha önceki yazarlar için cinselliğin kendisi, Aydınlanma'nın değer verdiği her şeyin ka-

nıtı olabilirdi: Bireysel arzular ile toplumun gerçek çıkarları arasındaki uyum, düşünce ve duygunun birliği. Sade tüm bunları parçaladı. Oğlancılığı mükemmel erotik sanat olarak sürekli göklere çıkarmasını gazlayan, yalnızca kişisel zevk değildi. Nedenini sıklıkla bariz bir şekilde açıklıyordu: Ona göre, oğlancılık, karşı-ereksel uygulamanın en iyi örneğiydi. Oğlancılık, kısır olduğundan övülüyordu; hiçbir şeye yol açmıyordu ve daha yaygın uygulanması halinde soyunu sürdürmede insanlığın kendi çıkarına karşıt olacaktı. Teşvik etmek için bir neden daha.

Felsefi argüman için pornografik bir araç seçmek, böylece doğal ve yerleşik bir hamleydi. İyi tuttu ve şevhet düşkünlüğüyle ilgili olanların yanı sıra başka nedenlerle de tuttu. Eğer XVIII. yüzyıl neyin doğal olduğunu belirlemeye kafayı taktıysa, cinsellik onun tüm terimlerini yansıtmalıdır. Şimdi, Sade'ın önerdiği argümana daha yakından bakalım. Materyalizm ve ahlâk hakkında vurgulamak istedikleriyle yakın ilişkili olarak, bir çizgi öne çıkar, özellikle de *Justine* ve *Juliette*'te. İlki, bunu romanın içerdiği üç farklı başlangıçta –epigraf, ithaf ve önsöz– açıkça çizer. Hepsi, hiç kimseyi kandırmamış olması gereken aldatmaca üzerine kurulur. Epigraf, yıldırımın tehlikeli özelliklerini hatırlatır:

> Ey sen dostum! Suçun zenginliği, gözlerini kamaştırdığı talihsizleri ölümün derinliklerine savurmak için, haince ihtişamı ortamı yalnızca bir an için güzelleştiren yıldırıma benzer. (Sade 1, 453)

Sonu bilenler için bu cümle, ironiyle doludur. Yıldırımın çarpacağı, erdemli olduğu kadar talihsiz de olan Justine'dir, ki bu, Sade'ın çoklu yoruma maruz bıraktığı bir olaydır. Kitabın belirtilen ana fikrinin bir yalan olduğuna dair kesin bir ipucudur bu. Çünkü, ithafta yazdığı gibi,

> Bu romanın (roman olduğuna inanılmayacaksa da) kurgusu, hiç kuşkusuz yenidir. Erdemin Ahlâksızlık karşısında kazandığı zafer, iyiliğin ödüllendirilmesi, kötülüğün cezalandırılması, bu tarz yapıtların genel çizgisi budur. Bu kuralı yıkmak gerekmez mi? (Sade 1, 455)

Sade, bu kadar bayat derslerle işi olsun istemedi. Onun mesajı bildik değildi, çünkü onun kafasında daha yüce hedefler vardı. Erdemi muzaffer göstermek yerine, umutsuzluk içinde göstermeye çalıştı. Çünkü yalnızca erdem aşkı, tüm ödül sorunlarından koparıldığında yüce görülebilir. Bu tür vahiye, özellikle yozlaşmış çağlarda yaşayanlarımızın ihtiyacı vardır. Eğer erdemin ödüllendirilmesini beklersek, ödüllendirilmediğinde kolaylıkla ondan vazgeçebiliriz. Baştan ne sıklıkla karşılığını bulmadığını bilirsek, aksiliği, onun kendi ödülü olan erdemle karşılamaya hazır oluruz. Burada gerçeği söylüyor olsaydı, neredeyse Kant'ın yerine geçebilirdi.

Bu nedenle *Justine*'in ilk cümlesi asıl şudur:

> Felsefenin ana konusu, Tanrının insana önerdiği hedeflere ulaşması için sunduğu araçları geliştirmek ve bundan hareketle, bu zavallı iki ayaklı yaratığa, hayatın güçlüklerle dolu yollarında ilerlemesi için önceden birkaç davranış yöntemi çizmek olacaktır. (Sade 1, 457)

Tanrının tasarımının izini sürmek ve ondan davranışlarımız için sonuçlar çıkarmak: Bu, Sade'ın belirtilen hedefiydi. İkisi daima bağlantılıydı. Sade, teodiseden çıkarılabilecek daha alçakça sonuçları (eşzamanlı olarak önererek) inkâr etti. Kötülüğün iyi tarafından ödüllendirilmesi gösterisi, bireysel erdemi imrendirir ve hatta cennetin onayına sahipmiş gibi görünür. Çünkü gerçek teodise, her şeyin nasıl en iyi için olduğunu gösterir:

> Zadig'de melek Jesrad'ın yaptığı gibi, içinden iyinin doğmadığı hiçbir kötünün olmadığını söylemeyecekler mi? Ve bu durumda, gerçekten de sadece iyi üretmenin yollarından biri olduğundan, kendilerini kötülüğe bırakabileceklerini ilan etmeyecekler mi? (a.g.e.)

Bu, kimi zaman teodisenin sonucu olarak korkulan tevekkül değil, daha vahim bir şeydir. Eğer kötülüğün bile amacı varsa, işlediğiniz her suç, inayetin tasarımının duvarındaki bir tuğladır. Bu, *Her şey iyidir* diye ifade edilen kayıtsızlığın çok ötesinde sinikçiliktir ve Sade, bunu reddetme niyetini ilan etmişti. Bunu yapmak, daha fazla bir sinikçilik gerektiriyordu. Sade'ın gerçek hedefi, pek derince olmasa

da, Justine'in yukarıda alıntılanan sözlerinde gömüldü. Justine'in hikâyesini anlatmak, Tanrıya isyan etmektir, çünkü bu kadar erdemin bu kadar acıyla ödüllendirildiği bir dünyayı tasarlayan O'dur.

Kitap, edebiyattan ziyade felsefe olma iddiasıyla açılır. Eğer bu bir romansa, başarısız bir bildungsromandır. Kahramaniçesinin yanında Candide işbilir kalır: Kesinlikle bir şey öğrenmez. Dünya ona, her ahmağın öğrenebileceği dersler verir, ama o, eğitilme yeteneğinden yoksundur. Justine yolculuklarına, çocukluğunun erdemini ve İnayet'in bundan dolayı kendisini ödüllendireceğine olan güvenini koruma kararlılığıyla başlar. Güveni sınırsızca ihanete uğrasa da başladığı yerde bitirir. Kötü adamların hayatını kurtarmaya düşkündür, onlar da bunun karşılığında onun ırzına geçerler, ona işkence ederler ve onu köleleştirirler, bir yandan da onu minnettarlığın saçmalığı hakkında konuşmalar yapmaya zorlarlar. Üçüncü ya da dördüncü epizoda gelindiğinde okur, şüphelenmeyen saf kızı uyarmak için bağırmanın eşiğine gelir. Bunun yararı olmazdı – bir roman olduğu için değil, Justine deneyim kazanacağı, imanda hapsolduğu için. İmanının peş peşe domuzların ihanetine uğraması şaşırtıcı değildir, çünkü onların hepsi büyük Hain'in ajanlarıdır. Erdemini, onunki gibi erdeme yaraşır bir dünyayla ödüllendireceği konusunda İnayet'e iman eder. Ve Tanrının tasarımları için her şükran sunuşunda, onların kalleşçe olduğu gösterilir.

Justine, onu aydınlatmayı isteyen öğretmenlerden mahrum değildir. Bunların ilki, –Justine'in yapmayı reddettiği bir hırsızlık yüzünden– idamı bekledikleri hapishanede tanıştığı bir kadın olan Dubois'dir. Dubois, birçok yaşama mal olan bir kundaklama eylemiyle hapishaneyi yakarak ikisini de kurtarır, ardından da Justine'i yeni bir suç kariyeri için kanatları altına almayı önerir. Justine, İnayet'in "erdemin dikenleri"ne katlanmasının ödülünü vereceğini söyleyerek bunu reddeder. Dubois ısrarlıdır: "İnayet'ini iyi tanı, çocuğum." İnayet onu bir gübre yığınının üzerine indirir, ama hepsi bu kadar değildir. İnayet, zenginler tarafından, sessiz tahammüle zorladıkları insanları uyutmak için icat edilmiş bir araçtır. Zenginlerin ne erdeme ne de imana ihtiyaçları vardır, çünkü onların arzuları bunlarsız da yerine getirilir.

Ama biz, Thérése, idolleştirecek kadar çıldırdığın barbar İnayet'in, otlardaki yılan gibi, toz toprak içinde aşağılanıp sinsice sürünmeye mahkûm ettiği, sırf yoksul olduğumuz için hor görülen bizler... sen buna layık görülürken, bize egemen olan bu sınıf talihin tüm nimetlerine sahiptir ve bize acıdan başka hiçbir şey kalmamıştır. (Sade 1, 482)

Justine ayartıldığını itiraf eder. Bu argümanda İnayet ya baskı için icat edilmiş bir araç ya da bizzat kendisi adaletsizliğin bir aracıdır. Eğer bir hile değilse, sahte çıkarlara hizmet eder. Ancak, Justine, bu düşünceleri safsata diye reddedip erdeme bağlılığını teyit etmeden önce, yalnızca bir an için tereddüt eder. Bir an için bile tereddüde izin yoktur, çünkü hemen, ona, kendilerine katılmaktan başka seçenek bırakmayan bir haydut çetesinin suiistimaline uğrar. Teorik çürütme giderek gereksizleşir. İnayet'i, anlamsız ve sonu gelmez ıstırap silsilesinde, bizzat yaşamın kendisi çürütür.

Sade'ın araçları, yetişkin edebiyatı için oldukça sıkıcıdır; peri masalı kaynaklarından yararlanırlar. Çünkü çok ilkel peri masalları gibi, bu eser de didaktiktir; ve yazarı, derslerini anlaşılır kılmak için çok uğraşmıştır. Ödül ile erdem arasındaki bağlantı, aslında hiçbir zaman yalnızca rastlantısal değildir. Justine, hemen ardından cezalandırılmadan, iyi bir amel işleyemez. Kötürüm bir yaşlı kadına zekât vermeyi kestiğinde, aslında pek de kötürüm olmayan o yaşlı kadın ona saldırır ve kuruşuna kadar elinden alır. Justine çoğu zaman böyle ucuz kurtulmaz. Bir haydut güruhuna karşı koruduğu bâkireliğini, haydutların pençesinden kurtardığı konta kaybeder. Yaralı bir gezgini tedavi edip hayatını kurtardıktan sonra, adamın, daha tüyler ürpertici yöntemlerle öldürmediği kadınları çalıştırarak öldürdüğü ıssız bir şatoya götürülür. Justine bu noktada, kız kardeşine anlattığı hikâyesini keser.

"Ama bu yeni ürkünçlükleri anlatarak senin sabrını nasıl kötüye kullanabilirim? Zaten hayal gücünü, rezil derslerimle fazlasıyla kirletmedim mi?"
"Evet, Thérése –"

Juliette'le birlikte anlatılanlara kendini kaptırmış olan Juliette'in âşığı araya girer.

> "Evet, bu ayrıntıları anlatman için ısrar ediyoruz, onların dehşetinin tüm şiddetini edeple gizliyorsun. Bu canlı tabloların insan ruhunun gelişimine nasıl yardım ettiğini tam olarak anlamayabilirsin; bu öğrenim dalındaki geri kalmışlığımız, pekâlâ da bu konularda yazanların aptalca kısıtlamalarından kaynaklanıyor olabilir." (Sade 1, 670)

Böylece Sade, ayrıntıları lütfeder.

Justine'in erdemi daima cezalandırılırken, imanı da daima boşa çıkarılır. Bir sonraki işkence biçimi, daima, sonuncusundan kurtulduğu için dizleri üstüne çöküp Tanrıya şükranlarını sunarken başlar. Justine'in umutları, sırf daha kesin olarak yıkılmak için artırılır. Ancak, İnayet'e inancında yalnızca bir an için tereddüt ettiğinde, daha sonrasında diz çöküp af diler. Başlangıçta, tasarımını vahyetmesi için Tanrıya dua eder. Eğer suçunu anlayabilirse, ıstırabını kabullenebilecektir; aksi takdirde, isyan etmeye başlayacağından korkar. (Sade 1, 575) Ona kaza savıyla cevap verilir. Bir manastırda esirdir ve rahipler kalabalık bir kadın grubuna, bir dinsel tarikatın ritüellerini yansıtan özenli bir protokole göre tecavüz edip işkence etmektedirler. Belli aralıklarla, yeni bir kadın kaçırılır ve ona yer açmak için eskilerden biri emekli edilir; emekli olanlar bir daha asla görülmezler. Yaşlı bir kurban, Justine'e, kaderlerine hükmedenin kapris olduğunu açıklar. Hiçbir davranış reçete edilemez, gelecek öngörülemez. Uysal kadınlar, isyankârlar kadar çabuk haklanabilirler; en güzelleri ise, en vasatlar kadar yavaş. Acayiplik ve sapma, keşişlerin tek yasasını oluşturur. Keyfi buyruklarının, tabii ki örnek olması beklenir. Bu rahipler, Efendi'ye öykünmekten başka ne yapıyorlar ki? Justine inatçı olduğunu bilir; çıkarmayı reddettiği sonuçlar, en iyi adresten gelir.

> Sanki İnayet, bana erdemin yararsızlığını gösterme görevini üstlenmişti... Tehditkâr dersler de beni düzeltmedi, hayır, hiç tereddüt etmedim; dersler, başımın üzerinde asılı duran kılıçtan yine kaçmamı gerektirse de, ebediyen kalbimin Tanrısının kölesi olarak kalmamı önlemeyecek. (Sade 1, 621)

Cehalete bağlılığıyla kaç aptal bu kadar gurur duyar?

Tanrının tasarımını anlamak için aradığı içgörü, asla bahşedilmez. Ahlâki düzenin doğası üzerine eğitimin ise sonu yoktur. Duyduğu argümanlar, ortalıkta yaygın olanların kötü parodileridir. Örneğin: Ortodokslar, bu dünyanın iyi olduğu iddiasıyla kötülüğün uyuşabileceğini düşünüyordu, çünkü İnayet, her şeyi iyi amaca çevirerek onda faaliyet gösteriyordu. Bu durumda, niye suçlu olup Tanrının bir faili olmayalım ki? (Sade 1, 695) Ya da şöyle diyelim: Doğa, tüm yaratıklarını eşit derecede umursar; birinin çıkarlarını diğerinden daha içten karşıladığını söylemek kibir ve aptallık olur. Bu, Eyub'un dostlarının kozmik adaletsizlikten yakınmanın narsisistçe olduğunu savunmalarından beri standart anlayış olagelmiştir. Niye bir adım daha ileri gidip cinayeti suç yapanın, yalnızca insanın kibiri olduğunu savunmayalım? Çünkü katil, yalnızca, bugünün bir kişi olarak görünen et yığınını, yarının kurtçuk yığınına çevirir. Doğa, birine diğerinden daha çok mu önem verir? (Sade 1, 519) Onun sözde öğretmenleri, *a priori* ikna biçimlerinin yanı sıra, deneysel olanları da sunar. Erdem ve kötülük, yalnızca kişisel görüş ve coğrafya meselesidir. Justine, iflah olmaz bir dar kafalı olarak küçümsenir. Onun erdemi korumaktaki ısrarı, yalnızca, çocuksu görgüyü, bir bütün olarak dünyaya yansıtmaktır. Birazcık seyahat, birazcık tarih, onu erdem ve kötülüğün yalnızca, dünyada varlığı sürdürme tertiplerinden başka bir şey olmadıklarına ikna edecektir. *Juliette* bunu ansiklopedik parodiyle açıklar. Sıradan bir erdem üzerine atılan her felsefi nutuğun ardından, antropolojik bir açım kataloğu gelir. Konuklarını yiyen bir dev olarak tasvir edildikten sonra bu canavar, konukseverliğe karşı bir söylev verir ve görüşlerini desteklemek için bilimsel örneklerle göreciliği anlatan iki sayfalık bir tez sunar. İşte, Sade'ın verdiği örneklerden bazıları: Mısır hükümeti, sınırları içinde bulduğu her yabancıyı öldürdü. Loango'nun siyahları daha da az konukseverdi, çünkü bir yabancının, topraklarında gömülmesine bile izin vermiyorlardı. Günümüze kadar Araplar, kıyılarında batan gemilerden sağ kurtulanların hepsini köle olarak sattılar. Sade'ın listesine kimi zaman dipnotlar eşlik eder. Bu, Diderot'da somutlaşan Aydınlanma kozmopolitancılığı-

nın bir parodisi midir, yoksa ona bir cevap mıdır? Belli bir iddianın doğru olup olmamasının gerçekten önemi yok. Genel olarak ana fikir çok açıktır: Erdem ve kötülük, gelenek ve alışkanlıktan başka bir şey değildir. Bu durumda, niye dünyaya en uygun olan gelenekleri adapte etmeyelim ki?

Justine'i eğitmeye yönelik tüm girişimler sonuçsuz kalır. Zaman geçtikçe Justine, yaşamın sunduğu korkunç dersleri bizzat İnayet'in kendisine atfetmeye başlar. Ona işkence edenlerin en acımasızı daha da büyük servet kazanınca, ironiyi öğrenmeye başlar:

> Bu, İnayet'in bana hazırladığı yeni kanıttı. Zenginliğin suça ve yoksulluğun erdeme ait olduğuna beni ikna etmek istediği en son yoldu. (Sade 1, 686)

Ancak, İnayet'e inanç asla kanıta dayanmaz. Hegel'i ele alırken gördüğümüz gibi, genellikle kanıta rağmen gelişir. Aklın hünerinin içyüzünü kavramaya yönelik çabalar, Justine için çok fazla gelir, bu nedenle, onun anlamak için olan yalvarmalarına kulak asılmadığında, onsuz yaşamaya karar verir. İman, Tanrının iradesine kayıtsız şartsız teslim olmayı vaaz etmiyor muydu? Bir kez daha İsa'nın yaşamını örnek almaya çalışacağına söz verir ya da gördüğü eziyetlerin, kurtarıcısınınkiler kadar ağır olmadığını düşünerek teselli bulur. Gerçekten, yaşamı Nasıralı bir masumiyetle karşılar, bu nedenle okur, onun yaşadığı son eziyetin dikenlerle kaplı bir çarmıhta defalarca tecavüze uğramayı içermesine şaşırmaz. İsa, inananları teselli etmek için vardır: Yalnızca ölümü, kurtuluş olarak iş göreceğinden değil, yaşadığı eziyetlerin, bizleri talihli gösterecek kadar büyük olmasından dolayı da teselli kaynağıdır. Sade, Justine'in yaşadığı sürekli artan ıstırabı tasvir ederken, yalnızca Baba'ya saldırmaya değil, Oğul'la çekişmeye de çalıştı.

Juliette ise tam tersine, tam anlamıyla melundur. Çabuk da öğrenir. (Sade'ın *La Philosophie dans le boudoir*'ı [Yatak Odasında Felsefe]*, *fahişeler* sözcüğünü "tek otantik filozoflar" diye tanımlamıştı. [Sade 1, 208]) Juliette suç batağına daha fazla battıkça, dün-

* *Yatak Odasında Felsefe*, çev.: Kerim Sadi, Ayrıntı Yayınları, 2002.

ya da onu o kadar fazla ödüllendirir. Bir şansı kaçırırsa, bunun nedeni mutlaka daha büyük birini yakalayacağıdır; sadık bir dostunu yanardağa ittiğinde, mutlaka daha güçlü ve bağlı birini bulacağındandır. Otuzunda vücudu, yaşadıklarından dolayı hâlâ çok güzeldir, ruhu, doğayla uyum içinde olduğundan dolayı daha dingindir. O ve âşığı, biçare kız kardeşini celladın elinden kurtarıp şatolarına götürürler. Ve Justine'in yaşamı orada sona erer – yıldırım çarpmasıyla.

Aşağısı kurtarmaz. Olur da mesajını kaçırırız diye Sade, İnayet'i kendi dilinden konuşturarak sonucu bağladı. Bir yıldırım, Justine'in ve iki romanın da sonunu getirir, ama bitişlere ilişkin diğer her şey farklıdır. *Justine*'de yıldırım, kız kardeşinin ona sağlık ve mutluluk kazandırmak için seve seve bakımını yaptığı evin içinde çarpar kahramanımızı. Juliette ise, baygınlığın ardından kendine gelince, günahlarını bağışlatmak için bir manastıra kapanmaya karar verir. Yıldırımı, gözünü açması için bir uyarı olarak görür. Eğer Tanrı masum Justine'e bu kadar acımasız davrandıysa, onun havai kız kardeşini bekleyen ceza ne korkunçtur! Ve burada, Sade'ın epigraf olarak kullandığı ifadenin bir çeşitlemesini dile getirir:

> Ey sen, dostum! Suçun zenginliği, yalnızca İnayet'in, erdemi maruz bıraktığı bir sınamadır, gözlerini kamaştırdığı talihsizleri ölümün derinliklerine savurmak için, haince ihtişamı, ortamı yalnızca bir an için güzelleştiren yıldırıma benzer. Ve orada, gözlerimizin önünde, bunun örneği durur. (Sade 1, 742)

Ancak, tabii ki daha dolaysız bir yorumu vardır ve *Justine*'in sonu, yaratıcı yorumsamanın sınırlarının ötesine geçer. Sade, okurlarından belli bir ebedi okuryazarlık düzeyi beklemiş olmalı. Gelenek, yıldırım çarpmasından ne çıkarır? Yıldırımın, Justine'i şatonun dışındaki yolda çarptığı *Juliette*'in sonunda çıkarılan sonuçları çıkarması çok uzak bir ihtimaldir. Justine oraya Juliette ve onun arkadaşlarınca gönderilmiştir, aralarındaki tartışma ise,

> onu değişik orjilerin akışı içinde kurban edip etmemektir. "Dostlarım," dedi [Noirceuil] o neşeli topluluğa, "Bu gibi durumlarda, sıklıkla, Do-

ğa'yı kendi akışına bırakmayı fazlasıyla eğitici buldum. Dikkatinizi çektiği üzere, havada bir fırtına kopmak üzere; haydi bu şahsiyeti elementlere emanet edelim. Eğer onu bağışlarlarsa, gerçek inancı benimseyeceğim." (Sade 2, 1190)

Tanrı, böyle bir tehdide karşılık olarak güçlü dürtü kartını gönderir. Justine hemen kurban edilir, Sade son bir zayıf darbe fırsatına dayanamazdı. Düşen kurbanı inceleyen kötü adamlardan biri, onun vücudunun nekrofili fırsatını –tabii ki, hemen oracıkta değerlendirir– engelleyecek kadar bozulmaması olgusunda İnayet'in elini görür. Bizzat İnayet'in kendisi onların tüm ilkelerini onaylamıştır ve son aydınlatıcı değerlendirmeler dışında hiçbir şey kalmaz.

"Gelin iyi dostlar, haydi hep birlikte neşelenelim, tüm bundan gördüğüm, erdem dışında herkes için yalnızca mutluluğun arttığı – ama belki de yazdığımız bir roman olsaydı böyle söylemeye cüret etmezdik." "Yayımlamaktan korkmak niye?" dedi Juliette, "Gerçeğin bizzat ve yalnızca kendisi, bu vahiylerin önünde insanlık nasıl titrerse titresin, Doğanın gizlerini çırılçıplak gözler önüne sererken. Felsefe, dile getirmekten asla çekinmemeli." (a.g.e.)

Justine'in sesi artık duyulmaz. Yerine konacak bir şey bulmak zor olacaktır.

Hedefleri, filozofun hedefleri olsa da Sade roman biçimini seçti. Bunun ona sağladığı bir şey, ses çeşitliliğiydi. Herhangi birine bağlanmaksızın, konumları denemekte serbestti. Özellikle de Tanrıya ilişkin inançları, bir akış meselesi gibi görünüyordu. Tanrı, yalnızca tümüyle yok muydu ortada, yoksa etkin olarak kötü niyetli miydi? Dünyadaki kötülük, rastgele kötü şansa mı dayanıyordu, yoksa kasti niyetin sonucu muydu? Bu konuda Sade'ın kendi kararsızlığı, sıklıkla neredeyse tutarsız nidalarda kendini gösterir: "Evet, beyhude yanılsama, ruhum senden nasıl da iğreniyor!" Okurun, Sade'ın eserlerinin, varoluşsal statüsü belirsiz bir varlıkla geçen diyaloglarla dolu olduğu gerçeğini gözden kaçırması imkânsızdır. Önemle işaret edilir ki, Juliette "günaha meydan okur. Onun çapkınlığı Katoliklik tarafından, paganizmin rahibenin esrikliğine yak-

laşımındaki gibi, mimlenmiştir." (Adorno ve Horkheimer, 106) Bataille, daha belirsiz olarak, Sade'ın eserlerini dua kitapları olarak niteledi. Eğer Sade bir ateist idiyse, kesinlikle Tanrı-takınaklı bir ateistti. Onun ateizme ilişkin ifadeleri, iyimser anlarına denk geldi. Çünkü, başka herhangi bir seçenek çok daha kötüdür. Justine'e öğretmenlik yapmaya çalışan Dubois açıklar:

> "İnanıyorum ki," diye cevap verdi bu tehlikeli kadın, "eğer bir Tanrı olsaydı, yeryüzünde daha az kötülük olurdu; inanıyorum ki, kötülük var olduğundan, bu düzensizlikler ya Tanrı tarafından açıkça hükmediliyor, ki bu durumda barbar biridir ya da bunları engelleyemiyordur, ki o zaman da zayıf bir Tanrıdır; her iki durumda da iğrenç bir varlık, yıldırımına meydan okumam ve yasalarını hiçe saymam gereken bir varlıktır. Ah, Thérése! Ateizm bu iki ucun birinden ya da ötekinden daha yeğlenir değil midir?" (Sade 1, 698)

Gerçekten de öyledir. Çünkü Tanrının yokluğunun alternatifi, varlığıdır. Eğer O'nu eserleriyle tanıyacaksak, O'nun doğasına ilişkin ne çıkarsamamız gerekir? Sade, Bayle'dan beri hazırlanmakta olan standart yakarışları alıp onlardan, daha öncekilerin çıkarmaya cüret edemedikleri sonuçlar çıkardı. Klossowski, Sade'ın eserlerinde baştan sona gnostik temaların varlığına dikkat çeker. Bunlar ayrıca onun, Yaratılış'ın bir lanet tohumu taşıdığı görüşünde ve zevke övgülerinden hiçbirinin asla gizlemediği müthiş beden nefretinde de bulunabilir. (Klossowski, 100) Ancak, çoğu gnostik en azından *iki* gücü kabul etmiştir. Sade'ın yüce bir gücün varlığına inancında bu, dinmez bir kötülük gücüydü. Böyle bir varlık,

> Çok kindar, çok barbar, çok adaletsiz, çok zalim... bir ölümlünün sahip olabileceği bir güdü olmadan yaptığı için bir ölümlüden daha zalim olmalı. (Sade 2, 397)

İnsanların suçları genellikle, yalnızca zemindir. Kendi banal çıkarlarını gerçekleştirmek, servetlerini ya da en kötü ihtimalle güçlerini artırmak için suç işlerler. Ama Tanrı, kadiri mutlaktır. Evreni dolduran zayıf varlıkları sürekli ezmekle hangi ihtiyaçlar karşılanabi-

lir ki? Katışıksız zulüm arzusu, bunu açıklayan tek şeydir – kimilerinin lütuf gizemine sığınmalarının nedeni de budur. Sade'ın çıkardığı sonuçlar, birden fazla geleneğin habercisiydi. Nietzsche'nin betimlemesine göre, Yunan tanrıları, bizim tiyatroda trajedi seyrettiğimiz gibi, insanların ıstırabını seyrediyordu. Kalvinistlerde ve paganlarda da duramayız. Eyub'un girişinde resmedilen, adil kulunun...aşkına eziyet görmesine izin veren Varlık'ta Sadevari bir kahramanın özelliklerinin izini süremez miyiz?

Sade'ın en radikal teolojik önerisi, rahip Saint-Fond'dan gelir. O, Juliette ve arkadaşı Clairwill'in standart argümanlarının hepsinin bu sorudan kaçındığına işaret eder. Çünkü Tanrının varlığına karşı argümanları geleneksel kanılara bağlanır: Eğer bir Tanrı varsa, O'nun asli özelliği iyilikseverlik olacaktır. Bu, onların cehennem fikirlerinde bulunan saçmalıklara karşı, argümanlarının temelidir. Cehennem, uyarıcı olmak için çok uzak, ıslah edici olmak için de çok ebedi olduğundan, amacı yalnızca kötücül olabilir. Saint-Fond onları daha radikal olmaya davet eder: Tanrının iyiliksever olduğu varsayımını niye reddetmeyelim? Deizmin felsefe lehine batıl inancı, dolaysız ve yalın gözlem lehine *a priori* argümanı reddettiğini iddia eden mükemmel aynasıyla başlar. Saint-Fond büyük ölçekli hırsızlık konusunda kendiyle gurur duyan biridir, bu nedenle, onun zihinsel silahlarının çalınması uygun düşer:

> Senden daha filozof olarak, Clairwill, kendi sistemimi ortaya koymak için, senin mecburmuş gibi göründüğün, ne o kaba İsa'ya ne de o sıkıcı romana, Kutsal Kitap'a başvurmam gerekmez; benim evren çalışmam tek başına, sana karşı çıkacak silahlar sağlar bana... Gözlerimi evrene çeviririm: *Kötülüğün, düzensizliğin, suçun* her yerde despotlar olarak egemen olduğunu görürüm. Bakışlarımı aşağı çeviririm, bu evrenin yaratıklarının en ilgincine çarpar gözlerim. Onun da kötülüklerle, çelişkilerle, rezaletlerle yutulduğunu görürüm; bu incelemeden ne gibi düşünceler çıkar... bir Tanrı vardır; gördüğüm her şeyi zorunlu olarak şu ya da bu el yaratmıştır, ama *kötülük* dışında bir şey için yaratmamıştır; *kötülük* onun özüdür; ve bize yaptırdıklarının hepsi, onun planları için zaruridir. (Sade 2, 399)

Bu çıkarlar için kötülük nasıl gerekli olabilir? Saint-Fond'un her şeye verecek bir cevabı vardır. Kötülük, daha fazla kötülükle karşılaştığında artar, böylece, kendini sonsuzca yaratmaya yönelir. Bu iddiayı desteklemek için, kötücül moleküller denilen bir şey biçiminde, bir parça telaşlı bir metafizikle oynar. Onun kendi yaşamı, bunun içerebileceği hakikatin örneğini verir. En kötü türden kötülük, kurbanlarını suça ortak eder. Bu nedenle o, öldürülmeden önce ruhlarını iblise devrederek âşıkları birbirlerine işkence yapmaya zorlar. Benzer bir biçimde, sistemine yapılan diğer itirazları da bertaraf eder. Dünyada biraz iyiliğin varlığı, en azından karışık bir evrene işaret etmez mi? Saçma, diye cevaplar, iyi denilen yalnızca zayıflıktır ve zayıflığın bizzat kendisi kötüdür. 1797 yılı itibariyle okurlar, dünyayı iyicil gören görüşleri zayıflatan tasvir kataloglarını okumaya alışmıştı; *Juliette*, Bayle'dan tam yüz yıl sonra yayımlandı. Burada Sade'ın, kanıtı yanlış okuyan insanlığa kızan bir Tanrı aracılığıyla, bunu daha iyi anlaşılır kılmaktan başka pek bir şey yapmasına gerek yoktu. O'nun dünyası, tasarımlarına ilişkin yeterince açık ipucu vermiyor muydu? O'nun niyetlerine ne tür davranışın uyacağını keşfetmediler mi? Bu nedenle, Saint-Fond'un Tanrısı şöyle konuşur:

> Evreni gark ettiğim sürekli mutsuzluklar sizi benim yalnızca düzensizliği sevdiğime ve beni memnun etmek için bana öykünmeniz gerektiğine ikna etmedi mi?.. Davranışımın neresinde iyilik gördünüz ki? Size salgınlar göndermede, karmaşada, iç savaşlarda, depremlerde, fırtınalarda mı? Aptallar! Niye beni taklit etmediniz? Sırf, kötülüğün zorunluluğunun ne büyük olduğunu kanıtlamak için size verdiğim tutkulara niye direndiniz? (Sade 2,399)

Saint-Fond'un doğal ve ahlâki kötülükler arasındaki ilişkilere dair yargısı kabadır ve bu yüzden de öğreticidir. Onun karanlık Yaratıcısı yanlış yorumlama nedeniyle bizimle alay eder, ama o ilişkilere dair kabulleri bildiktir. Doğal dünya, Yaratıcısının ahlâki kötülüklere ilişkin niyetleri için bir ipucudur. En iyi dinsel gelenekler gibi, doğal dünya da öykünme için bir örnek oluşturur; felsefi temel arayışları gibi, kendi başımıza alabileceğimiz her karara destek sunar.

Justine'in ilk cümlesini hatırlayın: Felsefenin şaheseri, İnayet'in bizim için türettiği sonuçlara ulaşmak için kullandığı aracı göstermek ve bunlardan kimi davranış kuralları çıkarmak olurdu.[17]

Sade'ın eseri, başka herkesin hayal ettiği sınırları aşan radikal ahlâki kötülükle eşanlamlı oldu. Ben onun hırslarını gerçekleştirdiğini öne sürdüm. Onun Tanrıya saldırısı, ölçüsüzce cüretkârdı. Onun Justine portresi, İncil'in, İsa'da en büyük keder vakasını göstermiş olduğu iddiasını yalancı çıkardı. Ve böylelikle, onun bizzat insan aklına eziyeti, başka birinin ulaşmış olduğu her şeyden daha acımasızdı. Herhangi bir büyük suçlu gibi o da hepimizi, değerinden pek bir şey kaybetmeyecek gibi görünen eserine hayranlıkta suç ortağı yapmayı becerdi. Kabaca özetleme buraya kadar; onun ayrıntıları da onu sıra dışılığa layık kılar. Sadevari bir safahat âleminin yanında, onun zamanının standart pornografisinde sergilenen kaçamaklar, davranış modelleridir.

Sade'ın, ahlâki kötülüğü kendinden önce hayal edilenlerden çok daha uç noktalarda sergilemedeki başarısı, onun bunu doğal kötülüğe bağladığı uzlaşımsal yollara karşı bizi körleştirmemelidir. Daha kesin ifadeyle, uzlaşımsal bağlara ve onlarla birlikte onun, yüzyılın geri kalanının hâlâ bağlı olduğu uyum umutlarına dokunmadı. İnayet, kadere adil biçim verme girişimidir – başımıza gelenler yaptıklarımızın karşılığıdır. Bu, yorum biçimini alır ve kaba okumalar her doğal olayın ahlâki olanın ödülü olduğunu göstermeye çalışır. Justine ve Juliette dünyaya geleneksel kanılarla yaklaşırlar ve yaşamlarını yalnızca böyle kaba okumaları inşa etmekle harcarlar. Tabii ki, inşalarında birbirlerinden ayrılırlar. Deneyim ve kötücül Saint-Fond'un öğrencisi olan Juliette, İnayet'in kötü davranış istediği sonucuna varır, çünkü onu ödüllendirir. Geleneğin öğrencisi olan Justine'in, sırtını, İnayet'in yollarının gizemli olduğuna ilişkin geleneksel teminattan başka dayayacağı bir şey yoktur. Sade pedagojik amaçlarla onların kaderini karikatürize eder, çünkü gerçek yaşamın rastgeleliği kafamızı karıştırır. Ancak, ahlâki ve doğal

17. Voltaire'in en karanlık pasajlarından birinde, işkenceyi icat edenlerin bunu sadece başparmak cenderesi ve gergi aletleri için "İnayet'in cezalarının uygulayıcıları"nı örnek olarak yaptıkları ileri sürülür. (Voltaire 6, 490) Sade, olmaya çalıştığı kadar eşsiz sayılmazdı pek.

kötülükler arasındaki ilişkileri, basit ve dolaysız kız kardeşler kadar basit ya da dolaysız görmek gerekmez. XVIII. yüzyılın doğalı belirleme ve ona uygun olarak davranma kılavuzu türetme saplantısı, dünyayla uyumlu olma arzusunu yansıtır. Belki de bu arzu, insanlığın giderek doğadan uzaklaştığı korkusuna oranla arttı. Benim söylemek istediğim ise, şeyleri paramparça etmeyi sevmesine karşın, Sade'ın bu özel bölünmeyi asla benimsemediğidir.

Tam aksine: Dünyada yankısını duymayı, doğanın yapısında yansımasını görmeyi arzuladı. Tüm cesaret gösterisine rağmen Sade, kendisini mevcut güçlerin karşısına koymaya gerçekten meyilli değildi. Onda Don Juan'ın ne centilmenliği ne de cesareti vardı ve cehennemin beklediğine de inanmıyordu. Ama şu ya da bu şekilde onu kanıtlama, ahlâk ve doğayı, sonu gelmez yansıma içinde gösterme ihtiyacı hissetti. Eğer bir Tanrı varsa, yarattıklarını kendi sadist suretinde ister. Eğer sadece kör doğa varsa, tek bir parça olması yeğdir. Sade, asla bir vargıya ulaşma sıkıntısı çekmedi:

> Katiller savaş, kıtlık ve kolera gibi doğadadır; onlar, karşımıza çıkardığı tüm düşmanca güçler gibi, Doğa'nın elden çıkardığı araçlardan biridir... Kolera ya da kıtlığı dövemeyiz, yakamayız, damgalayamayız ya da asamayız, oysa tüm bunları bir insana yapabiliriz; bu yüzden, o yanılıyor. (Sade 2, 777)

Bu, –eğer doğaya yönelik büyük bir suçlamanın parçası değilse– insanı temize çıkarmanın çok güçlü bir yolu olabilirdi. En önemlisi, birbirlerinin hayallerine uymaları yönündeki dillendirilmemiş taleptir. Buna narsistik demek, eğer aşkın narsisizmin varlığını kabul ederseniz, uygundur. Çoğu filozof, dünyayı olduğu gibi yansıtan benlikler varsayar. Leibniz, nihai nedenleri Spinozacı eleştiriden kurtardı ve yalnızca insanlara değil, evreni oluşturan birimlere de amaç atfetti. Hume'un küçük benlik demeti, algılama koşullarından mahrum oldukları küçük nesne demetini yansıtır. Kant bile benlik ile dünya arasındaki uyum arzusunu tümüyle bastıramadı, ama dayanmayı başardı.

Bu, Sade ve Kant'ın akraba ruhlar olduğu iddiasına karşı çıkmak için, diğerleri kadar iyi bir nokta. Bu suçlama, Adorno ve

Horkheimer'ın *Dialektik der Aufklärung*'unda [Aydınlanma'nın Diyalektiği]* meşhur edildi ve öylesine göz ardı edilmesi kolay görünüyor: Hem Kant, hem Sade kendine eziyetin uç noktalarını gösterebilseler de bunu diğerlerine yayanlarla yaymayanlar arasında dağlar kadar fark vardır. *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin kurduğu benzerliklerin anahatları, argümandan çok imayla ilerler. Kant ve Musa'nın "soğuk yasası" duygu belli etmez ve ne aşkı ne de darağacını bilir. (Adorno ve Horkheimer, 114) Eğer darağacını ekleseydik, bu, aşağı yukarı Sadevari olmaz mıydı? Sade'ı Sina'ya ve Königsberg'e bağlayan soğukluk, tutkunun sıcaklığıyla değiştirmemizin yeğ olacağı bir şey midir? Sade'ın ya da Rousseau'nun terimlerinde mi? Sade ve Kant bağlantılandırılır, çünkü ikisi de biçimsel yapılarda seyrüsefer eylerler. Belki biri bu isimlere Bach'ı da eklemelidir ve kuralın katılığına maruz bırakarak uyuma eziyet ettiği için onu suçlamalıdır.

Eğer bir atmosfere ek olarak bir argüman da varsa, bu, iyi bir argüman değildir. Doğru, Adorno ve Horkheimer, Sade'ın kötü adamlarının suç düşüncesini, suçun neden olduğu duyumlardan daha çekici bulduklarına işaret etmekte haklılar. Juliette, erdemi kalbinden vurmak için, tutkuyla işlediği suçu serinkanlılıkla yinelemeye teşvik edilir. Juliette ve işbirlikçileri sıklıkla, duygu ve iğrenmeyi aşan eylemlerde resmedilir. Bu açıkça, yalnızca insani olanı aşmaya yönelik bir girişimdir. Aldıkları zevk ihlalden kaynaklanır ve ihlal engeller gerektirir. *Therese philosophe* gibi kitapların kahramanları, tam da Sade'ın erotik bulduğu zevkin önündeki engelleri yıkmak isterler. Tüm bu kendini aşma ve üstünlük kurmada Kant'ın parodisi görülebilir, ama onunla akrabalık görülemez. *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ne göre, Kant'ın aklının tözsel hedefleri yoktur; bu nedenle, ondan cinayete karşı bir argüman türetilemez. Yazarları da Kant'ın Sade ile aynı odayı paylaştığı sonucuna varırlar.

Kant'ın eserinin yalnızca alelacele bir okunuşu, onun aklın araçsal kavramlarına saldırısını gözden kaçırabilirdi. Ona göre, bunlar yalnızca pragmatik ve deneyseldir, oysa aklın gerçek görevi

* Max Harkheimer-Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* (2 cilt), çev.: Oğuz Özügül, Kabala Yay., 1995.

tam anlamıyla hedefler koymaktır. *Aydınlanma'nın Diyalektiği* aklı, araçsal aklın iyi bir modeli olarak işlev görecek kadar bile karmaşık olmayan, eski bir hesap makinesi gibi görür. Bu, Kant'ın, ona dayalı hiçbir iddianın ona saldırıda başarılı olamayacağı görüşünden uzaktır. Ancak, Kant'ın akıl fikrinin daha doğru bir betimlemesi bile, Adorno ve Horkheimer'in iddialarından birini onaylamak zorundadır: Kant'ın ahlâk yasasının, gerçekliğin yapısında hiçbir dayanağı yoktur. Bunun yerine onun ahlâk yasası, akıl olgusu dediği şeye dayanır. Bu, aklın kendini doğruladığı anlamına gelir. Kant, ahlâkı araçsal zeminlerde doğrulamazdı, bu nedenle, bizi ahlâklı olmaya ikna etmek için hiçbir argüman sunmaz. Daha ziyade, der, olmamız gerektiği, bir akıl gerçeğidir. Ancak, Adorno ve Horkheimer'in işaret ettiği gibi, olgular ortada olmadıklarında bize yardımcı olmazlar.

Ancak, duygular da olamaz. Karşılaştırma yoluyla, aşağıdakileri düşünün:

> Bir meşe ağacı ya da karaağaç gibi hareketsiz bir nesne seçelim; ve varsayalım ki, tohumunun düşmesiyle altında bir fidan üretir, ki yavaş yavaş yükselerek, en azından ana ağacı geçer ve yok eder: Bu örnekte savuşturma ya da değerbilmezlikte bulunabilecek bir ilişki kusuru var mıdır? Bir ağaç diğerinin varlığının nedeni değil midir; ve bir çocuğun ebeveyninden birini öldürmesindekiyle aynı tarzda, ikincisi de ilkinin yok oluşunun nedeni değil midir? (Hume 1, 467)

Sade okuyucuları, onun gözde sonuçlarından birini çıkarmak için, yalnızca bir parça müstehcenliğin eksik olduğunu bilir. Kimi zaman gebeliğe yol açan biyolojik eylem hiçbir yükümlülük doğurmaz. Yalnızca zevkle ilgili nedenlerle yapıldığı için, katılan taraflar arasındaki ilişkilerin bir kaynağı olamaz. Bu türde herhangi bir ilişki, kaba akrabalık rastlantısının değil, ortak eğilimin sonucu olmalıdır. Çünkü akıl, birinden diğerine bir yol bulamaz. Eğer eğilim, çocuğunuzu ya da ebeveyninizi bağrınıza basmanıza yönlendirebiliyorsa, aynı kolaylıkta onları yok etmeye de yönlendirebilir. Bu nedenle Sade, enseste cinayetin eşlik etmesine özellikle düşkündü. Tabii ki, neden bile olmaksızın, örf ve alışkanlıkların ikisine karşı

da tabular koyduğunu biliyordu. (Tabuları yıkmanın verdiği zevk olmasa, Sade bunlarla uğraşmak için pek bir neden bulamazdı.) Ancak, savunduğu gibi, bir kızı annesine kötü davranmaya teşvik etme sürecinde,

> olur da bir iç ses sana söylerse –bu duyuruları ilham eden gelenek olsun ya da olmasın, bu vicdan azaplarını üreten karakterinin etkisi olsun ya da olmasın– doğanın yadsıdığı ve aklın daima reddettiği o saçma duygusallığı... iklimin, coğrafi rastlantının meyvesi olan yerel duygusallığı tereddüt etmeden, merhametsizce boğ. (Sade 1, 354)

Sade'ın aklı, Hume'unki gibi, kuşkucunun aracıdır. Diğer insanların görüşlerini ortaya çıkarmada iyi, ama diğer her şeyde fazlasıyla beceriksizdir. Hume, onun sayısız zayıflıklarını göstererek aklı horlamayı istedi. Akıl en basit hakikatleri bile saptayamıyordu. Yalnızca alışkanlık, olayların nedenleri olduğunu ya da babanızı öldürmenin bir suç olduğunu gösterebilir. Aklın dünyadan beklentileri, yön şaşırmaya ve hataya yol açar. Dünyada, etkileyemeyeceği bir düzen beklentisiyle akıl, bizim, dünyayı olduğu gibi görmemizi ve buna uygun olarak hareket etmemizi engeller. Akıl, bizi yanlış yöne sürükleyen –sürükleme kapasitesi varsa tabii– pusuladır.

Hume aklı horlamayı üstlenirken, Sade ona işkence etmeye çalıştı. *Juliette* ve *Justine*'i belirleyen abartının amacı, yalnızca didaktik değildir. Daha hafif bir tarzda da yapılsa okur, Sade'ın demek istediğini anlardı. Hume ise sakin bir şekilde, aklın, dünyada niye bu kadar çok kötülük olduğunu kavrayamayacağını söyledi. Kant, aklın buna dayanamayacağını savundu. Sade, suçun daima kârlı çıktığı, erdeminse ıstırap gördüğü bir dünyayı gösterek aklı kıyasıya eleştirdi.

Ortaçağdan bu yana akılcılar, akla inancı ve tasarım argümanını, birbirlerini desteklemek için kullandılar. Eğer Tanrı bize akıl verdiyse, onu kullanmamızı istemiştir. Erken dönem akılcıları, bu ereksel stratejiyi, onları eleştiren Ortodoksları bertaraf etmek için kullandılar. Ancak, kuşkucular, cevaplaması zor sorular ortaya attı. Hume, tasarım ve aklın birbirini çürütmesine yol verdi. Gözler ve eller yaratılışa tanıklık edebilir. Ama eğer akıl bizim mahvımıza yol

açmaktan başka bir işe yaramıyorsa, belirgin bir şekilde ters amaçlı olan –dünyaya bize karşı çalışması için konulmuş– en azından bir organımız var demektir. Amacı olmayan bir dünyada yaşadığımız kuşkusunu destekleyecek bir diğer neden de tasarım argümanına vurulan başka bir darbedir. Sade, Descartes'ın yalnızca ipucu verdiği korkuyu devam ettirerek daha da ileri gitti. Kötü bir Tanrı, bizi, kalleş olmasını istediği bir melekeyle donatan bir kandırıkçı olabilirdi. Ya akıl, bizi mahvetmek için yaratılmışsa – örneğin, bizi, av olarak hizmet edecek kadar saf Justine'lere çevirmek için (Sade 2, 39)[18]

Hume'un aklı aşağılamasından cezalandırmaya yalnızca küçük bir adım vardır. Ancak, Hume ya da Kant'ın Sade'a yol açmış olmaktan dolayı daha fazla suçlanmayı hak edip etmedikleri sorunu, hangi görüşün Sade ile baş etmekte daha donanımlı olacağını sormaktan daha az önem arz eder. *Justine* deneycinin uyarısı olarak da okunabilir. Davranış örneklerini deneyimden almayı reddedenlere, onlara direnen bir dünyaya ilkeler dayatmaya kalkışanlara ne olduğuna bakın. Diğer yönde ilerlemek çok daha iyidir. Bırakın, deneyim, dünyaya bakışınızı belirlesin ve size orada eylemde bulunabilmeniz için kurallar versin. Hume'dan ilham alan Edmund Burke'un Terör'den çıkardığı ve genel olarak şiddetli kargaşadan çıkarabileceğiniz bir mesajdır bu. Sade, bunu ondan çıkaramamanız için elinden geleni yapar. Çünkü o, modern deneyimde içrek olan sonuçların çok iyi farkındaydı. Gelenek ve alışkanlık zayıflatılmışken gelenek ve alışkanlığa sığınamazsınız. Geleneksel konumları geçersizlemek için Aydınlanma kuşkuculuğunun tüm araçlarını tüketmiş olan Hume'un, yıkımına yardım etmemiş olduğu hiçbir kaynak kalmamıştı. Yararlandığımız geleneklerin tarih ve rastlantıdan başka dayanağı yoktur. Tarih ve rastlantının bu zamana kadar başımızı kurtarmamıza izin verdiğini ve bu nedenle bundan sonra da güvenilebileceğini söylemek işe yaramayacaktır. Çünkü moderni oluşturan kargaşa, tarih ve rastlantının haklı çıkarma unsuru olarak sayıl-

18. Bu kâbusu Descartes ima ettiyse, Goethe de bunun insanlığa "akıl dediği göksel ışığın o görünümünü" vermekle suçladığı Tanrıya saldıran Mephistopheles'in ağzından dile getirdi. (Goethe 3, mısra 283)

ması gereken türden şeyler olup olmadığını sorgulamanın ta kendisidir. Hume'un dine karşı müthiş saldırıları, sayılmamaları gerektiği sonucuna varmamızı talep eder. Onun ikili çözümü –insanlığın büyük kesimine, bilge azınlığın vazgeçebileceği dayanakları önermek– kinik görünmeye mahkûmdur. Ve kiniklik nihayetinde istikrarsızdır. Bir yandan geleneksel deneyime inancımızı zayıflatmak, diğer yandan da bizi ona bel bağlamaya zorlamak, reddetmek için Sade olmanız gerekmeyen bir çözümdür.

Eğer onu nihayetinde kabul etmek zorundaysanız, ayrıklığı kabul etmekte içten olmanız çok daha iyidir. Dördüncü Bölüm'de göreceğimiz gibi, bu, Kant'ı izlemenin bir yoludur. Akıl ile doğa arasındaki boşluğu korumanın maliyeti vardır, ama Sade'ın eseri başka bir seçeneğin ipucunu verir. Doğal ile ahlâki olan arasındaki boşlukları kapatmanın bedeli, onları öylece bırakmaktan çok daha yüksektir. Sade'ın doğanın amaçlarına karşı bulduğu tek meydan okuma, bir bütün olarak doğanın sonudur. Onun bazı eserleri, büyük bir özyıkım eylemiyle doğanın bizzat kendisinin alt edildiği bir son durum tahayyül eder. Eğer doğa kendi yıkımına yol açarsa, tabii ki, yok oluşun kendisini doğal bir amaç olarak görmeye karar verebilirsiniz. Bu, doğa ile amacın birliğinin tutarlı bir savunusu olabilir. Ancak, pek de teselli kaynağı değildir.

E. SCHOPENHAUER: MAHKEME OLARAK DÜNYA

Schopenhauer'ı çığlık noktası olarak düşünün. Zamanından kopuktu, Kant'tan kurtulmak için debelenip Leibniz'e kadeh kaldırdığını gördüğü bir yüzyıldı. (Schopenhauer 1:510) Kant, kriz ve parçalanmaya metafizik ifade verdi. Onu izleyenler, bunu sağaltmaya çalıştılar. Eski İnayet modelleri, Hume ve Sade'ınki gibi saldırılara dayanamazdı. Bu saldırıları ifade etmeye uğraşan geç XVIII. yüzyıl, bu modellerin çöktüğünün farkında olduğunu gösterdi. Oysa XIX. yüzyıl onların yerine koyacak bir şey bulmaya çabaladı. Bu süreçte düşünürler, tarihten ekonomiye, biyolojiye kadar her şeyi dene-

diler. Schopenhaeur'ın kendini dışarıda hissetmesine şaşmamak gerek. İlerleme işaretlerini bulmak için tüm bilimleri icat etmeye kararlı bir çağda, onun özyıkıma doğru bir kozmik eğilim görüsü, görmezden gelinmeye mahkûmdu.

Schopenhauer'ın soğuk zarafeti, karanlık çağlar için bile zamansız kaçabilecek kadar ciddi bir umutsuzluğu maskeler. Onun tüm yazdıklarında,

> yaşam, büyük küçük her meselede, kendini sürekli bir aldatış olarak sunar. Eğer söz verdiyse, istenmeye pek değmediğini göstermek dışında, sözünü tutmaz; böylece, kâh umutla, kâh umut edilmiş olanla oyalanıp dururuz. Eğer vermişse, almak için vermiştir. Uzaklık büyüsü, onlarla kandırılmaya kendimizi bıraktığımızda, optik yanılsamalar gibi gözden kaybolan cennetler gösterir bize. Buna uygun olarak, mutluluk daima gelecekte ya da geçmiştedir ve şimdi, güneşli bir düzlük üzerinde rüzgârla sürüklenen küçük bir kara buluta benzetilebilir; bulutun önünde ve ardında her şey pırıl pırıldır, yalnızca onun kendisi bir gölge yayar. (Schopenhauer 2:573)

Onun eserleri, ıstırabın varoluşun özü olduğunu göstermeye adanmıştır. Yalnızca acının biçimi bir rastlantı sorunudur. Yaşamlarımız sıkıntı ile acı arasında salınır; birinden kaçarken diğerine doğru itiliriz. Bu gerçeklik unsurları o kadar köklüdür ki, onları, Schopenhauer'ın inanmadığı öbür dünyaya bile yansıtırız.

> İnsan tüm acıları ve eziyetleri cehenneme yerleştirdikten sonra, cennet için sıkıntıdan başka bir şey kalmamıştı. (Schopenhauer 1:312)

Schopenhauer, iddialarını kurmak için kullandığı araçlara karşı kayıtsızdı. Deneysel gözlem ile *a priori* argümanı harmanlamaktan memnundu, şeylerin doğasının değişmez parçası olarak eklemlenmiş bir çarpık çelişki gösterdiğinde ise ondan mutlusu yoktu. Tüm bunların onu desteklediğine emindi.

Kendini önceleyenlerin çok iyi farkındaydı. Hume'un *Dialogues*'unu çevirme planları boşa çıktı ama Voltaire'e şükran duyuyordu. Seleflerine duyduğu minnet, karşı çıktığı görüşlere acımasızlığına denkti. Rousseau'nun çalışmasını, bir Protestan rahibin yüzey-

sel felsefesi olarak tanımladı. (Schopenhauer 2:585). Her şey, onun ateşi için yakıttı. Cinsel dürtüyü insan ile doğal amaçlar arasındaki uyumun bir işareti olarak gören herkese alternatifler sundu. Cinsel dürtünün "dünyanın gerçek efendisi" olduğunu ileri sürdü. Ancak, tatmin edilmiş tutkunun bile karşıtından daha çok mutsuzluk getirdiğini düşünüyordu, çünkü bireyin isteği ile türün isteği birliği değil, çatışmayı gösterir. (Schopenhauer 2:555 vd.) Doğayı reddederek kurtuluş arayanlar, yalnızca Schopenhauer'ı daha doğrudan onaylarlar. Beden ve maddeye ve bu dünyaya bağlı her şeye karşı nefret, onun görüşlerini kanıtlar: Evrende ıstırap o kadar hâkimdir ki, Hıristiyanlık bir işkence simgesi dışında kendini bile ifade edemez. "Yahudi mitolojisini felsefe olarak ilan etmeyi" reddettikten sonra, bu dünyanın yalan dünya olduğuna ilişkin Hıristiyan görüşüne saldıran iyimserlere yöneldi. Schopenhauer onları yalnızca gülünç buluyordu. Leibniz'in görüsünün "Ölümsüz *Candide*"e yol açması dışında hiçbir değeri yoktu; *Théodicée* öylesine bariz şekilde safsatadır ki, yadsınması gerekir. Böylece Schopenhauer, yarım ağızla, bu dünyanın olası dünyaların en kötüsü olduğuna ilişkin bir argüman sundu. Çünkü birazcık daha kötü bir dünya varlığını sürdüremezdi. Lizbon'daki deprem, doğanın yıkıcı güçlerine ilişkin yalnızca "küçük, şakacıktan bir ima"ydı; bilim adamları küçük bir ısı ya da hareket değişikliğinin nasıl kolaylıkla dünyanın sonunu getirebileceğini bilirler. (Schopenhauer 2, 583 vd) Varoluş öylesine sallantıdadır ki, birçok değişiklik onu tümüyle imkânsız hale getirebilir.

> Sonuç olarak bu dünya, öyle ya da böyle var olacaksa eğer, olabildiğince kötüdür. Q.E.D.* (Schopenhauer 2, 584)

Hiç de ona özgü olmayan şekilde, bizzat bu olgunun, yaşamın çarpıklığının yeni kanıtı olduğunu eklemeyi unuttu. Çünkü eğer şeyler böyleyse, niye hiçbir şey olmayacağına bir şeyler olsun ki? Evren niye, yöneldiği yok oluşa doğrudan gitmesin ve bizi bu aradaki tüm eziyetlerden kurtarmasın ki? Yaşam, kaybedeceğimiz belli bir sa-

* Quod erat demonstrandum: İşte söylediğinin kanıtı (ç.n.)

vaştır, çünkü başarısızlığa mahkûm bir varoluş mücadelesinden oluşur. Galiba, ölümlerimizi önceleyen uzun ve ağır işkence, Schopenhauer için cehennemin yerini tutuyordu.

Schopenhauer, Alman felsefesindeki ilk gerçek ateist olmakla övünüyordu ve çağdaşlarının iflas etmiş bir tanrı yerine bir dünya tini koyma girişimlerini de küçümsüyordu. Ancak, bir kozmik adalet fikrinden asla vazgeçmedi. Sade'da olduğu gibi, diğer her uzlaşım çiğnenirken bu kaldı. Nietzsche'nin iyi Avrupalılarının ilki olan Schopenhauer, bir İnayet fikrini reddetmekte zorlanmadı. Geriye kalan, tersine çevrilmiş İnayet'tir.

> Eğer, ahlâki açıdan, insanların, bir bütün halinde ve genel olarak değerini bilmek istiyorsak, bir bütün ve genel olarak onların kaderine bakalım. Bu kader yokluk, perişanlık, mutsuzluk, feryat ve ölümdür. Ebedi adalet geçerlidir; eğer onlar bir bütün olarak aşağılık olmasalardı, bir bütün olarak kaderleri bu kadar melankolik olmazdı. Bu anlamda dünyanın bizzat kendisinin dünyanın mahkemesi olduğunu söyleyebiliriz. Eğer dünyadaki tüm mutsuzluğu terazinin bir kefesine ve tüm suçluluğunu diğerine koysaydık, ibre kesinlikle dengeyi gösterirdi. (Schopenhauer 1:352)

Ahlâki ve doğal kötülükler mükemmel bir denge içindedir. Yargıç bütünüyle ortada yokken, adaletin terazisi kalır: *Bizzat dünyanın kendisi, dünyanın mahkemesidir.*

İnayet'e inanç, çok şüpheli görünmeye başlamamızdan çok sonraları masum olduğumuzu varsayar. Bunu, görünümlerin ardında, görünümlerin sunduğu yanlışları düzeltecek bir düzen umudu vererek yapar. Yalnızca görünümleri inkâr etmek yerine, İnayet'e inanç, arkalarında nedenin olduğu inançlardandır. Şans gibi görünen şeyin anlamlı olduğu gösterilecektir. Schopenhauer da benzer bir şey önerdi. İnsan yaşamının bedbahtlık zincirlerinden oluştuğunu biliyoruz. Bu kadar çok ceza rastlantısal olabilir miydi? Ebedi adalete ikna olmuştu. Onun yokluğu gibi görünen, yalnızca yüzeysel görünümden ibarettir. Kötü insanların zevkli bir yaşam sürdüklerini, oysa iyilerin genellikle, öcü alınmadan ya da sonu gelmez bir şekilde ıstırap çektiklerini kabul ediyordu. Schopenhauer onları rahatlat-

mak için yola koyuldu. Diğerlerinin aksine, kurtuluş umudu vermedi. Bunun yerine, bireyselliğin kendisi gibi, onların masumiyetinin yalnızca bir yanılsama olduğunu savundu. Gerçekte, işkence eden ile edilenin bir olduğunu düşünüyordu. Bu o kadar iç karartıcı bir tesellidir ki, gülünç olmaya başlar. Masumların ıstırabıyla dolu bir dünyadan yıldınız mı? Umutsuzluğa kapılmayın: O kadar masum değildir. Herkes neyin suçlusudur? Bu noktada Schopenhauer şairlere döndü: En büyük suçumuz, doğmuş olmaktır. Peşinde daima ölüm cezası varken, yaşam nasıl suçlu olmayabilir?

Eğer payımıza düşen sonsuz ıstırabı, sonsuzca hak ediyorsak, o halde intihar bizim için fazla iyidir. Böylece, Schopenhauer intihara karşı çıktı. İntihar bir olumlama unsuru içerir. Yaşamına son veren biri, sürekli acı içinde yaşamayı reddederek ona sunulan koşullara isyan eder. Bu nedenle intihar, hâlâ istencin ifadesidir. Çünkü, olduğu haliyle dünyaya karşı bir protesto eylemi olarak kalır. İntihar eden, ıstırap karşısında, bir fırsat yakalamayı reddeder:

> Istırap yaklaşır ve aslında, bir istenç reddi imkânı sunar; ama o, istencin fenomenini, bedeni yok ederek bunu reddeder, ki istenç bütün olarak kalabilsin. (Schopenhauer 1: 399)

Schopenhauer, intihar yerine, bizzat istenci yok edecek uygulamalar önerdi. Tüm diğer arzularını kökünden yok ettikten sonra, nihayet bir başkası yerine ona karşı tercih geliştirmemek için, aynı ağacın altına çok sık uzanmamaya yöneltilen Hintli mistiğe övgüde bulundu. İstek acı getirir. Tutarlı olmaktan çok, mazoşist bir sonuçla, Schopenhauer ruhu değil, bedeni öldüren ani özyıkım yerine, arzunun yavaş yavaş yok edilmesinde ısrar etti.

> Arzularımızın dünyadan kazanılarak yerine her getirilişi, yalnızca dilenciyi yarın yine aç kalabilsin diye bugün canlı tutan sadakaya benzer. Oysa tevekkül, miras edinilmiş mülk gibidir; sahibini tüm kaygı ve kuruntudan ebediyen kurtarır. (Schopenhauer 1: 390)

Böyle bir duruş noktası, yalnızca zengin çocuklarının tadını çıkaracağı bir düşkünlüğü ifade eder. Ancak, bu eleştiri, kelimenin tam

anlamıyla dekadans, yani *bozulma* söz konusu olduğunda yıkıcı olamaz. Schopenhauer'ın konumu, kendini Sade'ınki kadar az çürütür. Kategorik imperatifin kararlı nihilizme karşı söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Böyle ilkelere dayalı bir dünya, özyıkıma yönelir mi? Buna şüphe yok. Meseleleri orada bırakabileceğimizi varsaymamıza ne izin verir? Sade için olduğu gibi, Schopenhauer için de yıkım, tek arzu edilebilir amaçtı.

Bize kalan, doğrulanma ihtiyacı içinde olanın yaşamın bizzat kendisi olduğu sonucuna varmaktır.[19] Bu, kötülük sorununu, çözümü olmadığında ısrar edenler için çok önemli hale getirir. Birinci Bölüm'de, bir bütün olarak dünyayı haklı çıkarmak için, dünyanın bir kısmını değiştirme isteği ele alındı. Ve ben de bu tür isteklerin zapt edilemeyeceğini savundum. Bu bölümde ele alınan düşünürler ise, dünyayı değiştirmeye yönelik teorik girişimlere karşı çıktılar: Bu anlamda felsefe, her şeyi olduğu gibi bırakır. Bunlar ayrıca, Tanrıya olan sıradan inancı yok etmeye adanmıştı. Odak noktasının Tanrıdan akıla kayması, geleneksel teodisenin gerçek ilgi nesnesi olmadığını, odak kaymasının da sorunu çözmediğini gösterdi. Tanrının değil, yaşamın savunmaya ihtiyacı olduğu sonucu çok ayartıcı görünecektir – yaşamın, yaşamaktan başka savunusunu tahayyül edemesek bile.

Tanrı olma arzusunun çürütülmeye ihtiyacı yok gibidir ve hiçbir şey çağdaş endişelerden uzakta görünmez. XVIII. yüzyılın uysal ve kendinden emin deizmini paylaşmanız pek olası değil. Hatta onu, korkaklığa yatkın ve müşfik ve her şeyi gören bir babanın olmadığı bir dünya hayal etmeye dayanamayanların cevabı olarak da görebilirsiniz. Bence XVIII. yüzyıl düşünürleri iyi dayanabilmişlerdi. Hem Yaradan'ı, hem Yaratılış'ı sürekli artan bir ateşe maruz bıraktılar ve silahlarının aslında bizzat yaşam tarafından temin edildiği-

19 Bu nedenle Nietzsche'nin *Eğitimci Olarak Schopenhauer*'ı şöyle ısrar eder: "Şimdi dâhinin kendisi, yaşamın en yüce meyvesi olarak, yaşamı belki haklı gösterip göstermeyeceğini duymaya çağrılır; müthiş yaratıcı insan şu soruya cevap vermek zorundadır: Bu varoluşu kalbinizin derinlerinde olumluyor musunuz? Sizin için yeterli mi? Onun savunucusu, kurtarıcısı olacak mısınız? Ancak, tek bir gerçek evet için! Sizin ağzınızdan – ve böylesi büyük suçlara itham edilen yaşam aklanmalıdır." (Nietzsche 2, 33)

ni gördüler. Bayle, insanlık tarihinin suç ve talihsizlikten ibaret olduğunu göstermek için örnekler sundu. Onları fazladan vurgu için kullansa da Schopenhauer örneklerin gereksiz olduğunu düşünüyordu: Doğmanın bizzat kendisi hem suç hem de talihsizlikti. Yaratılış'ı mahkûm eden argümanlar giderek daha acımasızlaşırken, Yaradan'ın tasvirleri daha da beterdi. Bayle Tanrıyı, iyileştirme yeteneğini göstermek için çocuğunun, kemiklerini kırmasına izin veren bir baba olarak betimledi, daha sonraları da hiç betimlememeyi tercih etti. Hume da alay ve aşağılama hissi uyandıran resimler gösterdi bize: Devekuşu, sersem tersane işçisi, fodul sarsak sersem olarak Tanrı. Sade'ın görüleri dehşete yol açabilir. Tanrı bir vampirdir, amacı bizi aldatmak *ve* kötü bir örnek sunmak olan şeytani bir dehadır. Bu tür imgelerin yanında XX. yüzyıl soluk ve sıkıcı kalır.

Eğer modern filozoflar teodiseyle uğraşmayı sürdürdüyse, bu, masumiyetten değildi. Bizim uygulamaya koymayı başardığımızdan çok daha karanlık senaryolar bile tahayyül edebilirlerdi. Erken dönem düşünürler; sizden daha saf değillerdi. Teodiseyle uğraşanlar, ona karşı geliştirilen tüm itirazları biliyorlardı. Teodise, Tanrının iyiliğinin eleştirilerine karşı asla duyarsız değildi; onlara cevap olarak doğmuştu zaten. Leibniz, teodise hakkında yazmaya, Bayle'a cevap vermek için başladı. Eyub'un dostları, Eyub lanet okumaya başlayana kadar ağızlarını açmadılar. Teodise pek öyle naif değildir. Tüm bunlara karşın batıl mıdır? Filozoflar sıklıkla, aşmış olmaları gereken şeylere geri dönerler. Bir şey bilmediklerini bilmek bile, bu açıdan, her zaman bilgeliğin teminatı değildir. Sokrates geleneksel dine yönelik kuşkuculuğun bir simgesiydi ve Atinalılar bu yüzden onu öldürdü. Ancak, Hegel, onun ölmeden önce yaptığı son şeyin tanrı Aesclepius'a horoz kurban etmek olduğunu hatırlattı bize. (Hegel 7, 1:116)

III

Bir yanılsamanın sonları

> Felsefe, *Don Giovanni* üvertürü gibi, minör bir akorla başlar... Bizi felsefe yapmaya iten hayretin en belirgin özelliği, açıktır ki, dünyadaki kötülük ve fenalık manzarasından çıkar. Eğer yaşamımız sonsuz ve acısız olsaydı, bu dünyanın niye var olduğunu sormak pek kimsenin aklına gelmezdi.
>
> Schopenhauer, ***Die Welt als Wille und Vorstellung***
> [İstenç ve Tasarım Olarak Dünya]

Birinci Bölüm'de, dünyanın görünümlerinin ardında, deneyimimizi açıklayacak ya da hafifletecek ya da haklı çıkaracak bir neden arayan filozofları inceledik. Onların dünyanın kabul edilebilir mi, yoksa değiştirilebilir mi olduğunu göstermeye çalışıp çalışmadıkları çok büyük fark yaratabilir. Onları ayırmadaki ölçütüm ise, dünyevi değil, metafizikseldi: 1. Bölüm'deki, gerçekliğin göründüğü gibi olmadığında ısrar edenlerle, 2. Bölüm'deki, göründüğü gibi olduğunda ısrar eden filozoflar arasındaki farklılıkların altını çizmekti. Görünümlerle ilgili sorun, onların dayanıksız olmaları değil, boyun eğmez olmalarıdır – gerçekten de sıklıkla yola gelmezdirler. Metafiziğe yöneliş, görünenin ardında, özlemini duyduğumuz –iyi, doğru, güzel– her şeyin bağlantılandırılabileceği ve açığa çıkarılabileceği gerçek bir düzen bulmaya yöneliştir.

Böyle betimlendiğinde, bu, yalnızca Platon'un yüklenmeyi kabul edeceği bir proje olabilir. Ancak, mağara metaforunda sıkışıp kalmamak gerek, her şeyden önce bu metafor, görümüzün bulanık olduğunu öğretmek amacını taşır. Gördüğümüz, kelimenin her anlamıyla, pek doğru değildir. Felsefe, hakikatle iyiliğin çakışması talebiyle başlar. Leibniz, görünümlerin ardında, şifresinin nasıl çözüleceğini –şu anda– yalnızca Tanrının bildiği bir düzenin varlığına inandı. Marx ise, insanlığın yalnızca, başka biri tarafından yaratılmış bir düzenin işaretlerini aramaktan vazgeçtiğinde kurabileceği bir düzene inandı. Uygulamada aralarındaki farklılık daha büyük olamazdı. Metafiziksel olarak, göründüklerinden daha yakındırlar, çünkü ikisi de görünümlerin nihai olduğunu reddediyordu. Cennete ya da tarihe yerleştirseler de ikisi de başka bir temyiz mahkemesinin olduğuna inanıyordu.

Bunun alternatifi, görünümlerle yetinme talebidir; Schopenhauer'ın dediği gibi, bizzat dünyanın kendisinin, dünyanın mahkemesi olmasına izin vermek. Yargısı daha iç karatıcı olamazdı pek. Bu yargıyla yetinmekte ısrar edenler, etmeyenler kadar farklı olabilirdi. Voltaire'in, İnayet'e başvurarak bizi dünyayla uzlaştırma girişimlerini reddi, açıkça, kurbanlarla dayanışma güdüsüne dayanıyordu. Ona göre, Tanrıyı savunmak, adalete ihanet etmektir. Sade, ihanetten zevk alıyordu. Onun, görünüşün korkunçluğunu betimlemeleri normatif hamleye sahip olduğunda, bize rol modelleri sunmak istiyordu. Görünümleri bize açıklamak için nedenler araması ya da bizi görünümlere razı etmesi, birçok bakımdan reddedilebilir. 2. Bölüm'de ele alınan düşünürler, her tür tefekkür biçimini reddediyorlardı. Dünyayla sahiden karşı karşıya gelmek, onunla ham olarak karşılaşmak demekti: Deneyim, tam da göründüğü gibidir.

Düşünürleri, deneyimden bağımsız olarak nedenler arayanlar ile böyle yapmayı reddedenlere ayırmak, aralarındaki birçok önemli ayrımı göz ardı eder – filozofları akılcılar ve deneyciler olarak ayıran daha geleneksel yaklaşım da böyle yapar. Her iki ayrım da Nietzsche'ye bir anlam veremez, ki bu da kesinlikle, niye bu kadar felsefe tarihçisinin onu bu kadar uzun süre yalnız bıraktığının bir nedenidir. Öngördüğü gibi, Nietzsche'nin ünü zamanla arttı. Onun

eserini epistemoloji bağlamında okumak, çok sık denenmek için fazla yıldırıcı olan bir yorumsal kıvırtma gerektirirdi. Onun akılcı mı, yoksa deneyci mi olduğu sorusu bu nedenle kendini esirger. Ancak, onu taslağını çizdiğim şemaya uydurmak yine de çok sorunludur. Görünümlerin ardında bir düzen olduğunu reddetmede ya da bir düzen bulma girişimini yaşamın bir yadsınması olarak suçlamada, kimse onun kadar ateşli değildi. Ama görünümleri edilgin biçimde kabullenmeye karşı hiç kimse ondan daha sıkı mücadele vermedi ve de nihilizme karşı daha etkin biçimde uyarıda bulunmadı. Nietzsche'nin alternatifini başarılı bulmuyorum, ama onu her iki gruba da dahil ederek sınıflama çabalarının tümünü etkisizleştirecek kadar önemlidir bu alternatif. Nietzsche'yi bu iki grubun dışına yerleştirirken, onun, ikisine de bağlılığının altını çizmek istiyorum. Nietzsche, her iki geleneğin de vargılarına ulaştı. Aktardığım anlatıyı ilk teşhis eden oydu. Görünümlerin ardında bir düzen özlemini, asla masum bir şekilde yeniden yapılamayacak kadar, yıkıcı bir irdelemeye tabii tuttu.

Ama görünümleri basitçe kabul etmenin de çözüm olmadığını biliyordu. Görünümlerle ilgili bir şey *yapmayanlar*, Stoikler ya da köleler olarak kalır. Schopenhauer bir eğitimci olarak hizmet edebilirdi, ama içine saplandığı görünümler gibi onun da aşılması gerekir. Görünümlerin ardında neden arayan o hastalıklı arzuyu ve de onların kabulünü vaaz eden zayıf tevekkülü bir kez teşhis edince, alternatif nedir? Görünümlerin kendilerini istemeyi deneyebilirsiniz. Nietzsche, Yaratılış'ın bir parçasını kendi ellerine almayı hayal etmiş olanların umut ve korkularını yerine getirdi.

Nietzsche'nin eseri, kötülük sorununun, tam da onu çözme girişimlerinin beyhudeliğini görenler için ne büyük önemde olduğunu ortaya çıkardı. Onun bu soruna takıntısı nostaljiden değil, çok açık görüşten kaynaklanıyordu. Nietzsche kötülük sorunu için şöyle diyordu:

> Benim *a priori*'m. Aslında kötülüğün kaynağı sorunu, ben daha on üçünde bir çocukken kafamı kurcalıyordu: İnsanın "yarı yarıya çocukça oyunlarla dolu, yarı yarıya yüreğinde Tanrı" olduğu bir yaşta, ilk

> edebi çocukça oyunumu, ilk felsefi denememi bu soruna adamıştım – sorunun "çözümünü" o zamanki kafamla, tek akla uygun o olduğundan, Tanrıya kötülüğün *babası* onurunu vermekte bulmuştum. (Nietzsche 5, 16)

Zaman içinde geliştirdiği çözümleri kabataslak verdikten sonra Nietzsche, Nietzschevari diye bildiğimiz soykütüksel yaklaşımın taslağını çizdi.

> Yanıtlarımdan yeni sorular, araştırmalar, tahminler, olasılıklar doğdu: ta ki kendi ülkemi, kendi toprağımı, varlığından kimsenin kuşku duymadığı bir bahçe gibi, bir tümüyle gizli büyüyen, çiçek açan dünyayı, yuvamı buluncaya kadar. (Nietzsche 5, 17)

Bu dünyayı incelemek, Nietzsche'nin eserini bir bütün olarak incelemektir. Bu, onun tüm eserini alttan destekleyen kötülük sorununun dönüşümünü tümüyle anlamak için gerekli olabilirdi. Burada bunu yapmak yerine, bu dünyaya, Nietzsche'nin kötülük sorununu dönüştürmesinin, nasıl dünyayı yeniden yaratma isteklerinin en radikaline yol açtığını kabataslak anlatarak girmek istiyorum. Bu, onları birlikte tartışmamızı haklı gösterecek kadar Nietzsche'yi Freud'un yakınına düşüren bir dönüşümdür. İkisi de bir maske düşürme anında soykütüğe yöneldi ve böylelikle, kötülük sorununu bize ilişkin bir soruna çevirdi. Onu bizim niçin ve nasıl keşfettiğimiz bizim kim olduğumuza ilişkin dünyaları açığa çıkarır.

A. EBEDİ TERCİHLER: KURTULUŞ VE NIETZSCHE

Bu soru, iyi bir salondaki bir muhabbet arasında sorulabilirdi: Eğer şans verilseydi, yaşamınızı yeniden yaşamak ister miydiniz? XVIII. yüzyıl düşünürleri bunu tartışarak daha ciddi işler arasında bir mola aldılar. Sorunun biçimine ilişkin olarak pek azı tümüyle açıktı. Deneysel bir araştırmanın mı, yoksa normatif bir iddianın mı peşindeydiler? Genel olarak insanların ve özellikle herhangi birimizin mi aslında yeniden yaşayıp yaşamayacağımız soruluyordu – yoksa,

her şeyi hesaba katarak, bunu yapmanın makul olup olmadığı mı? Her iki soru da doğal olarak ortaya çıkabilir ve ikisi de klasik kaynaklara dayandırılabilirdi. En eskilerden *Oedipus at Colonus*, buna uygun olacak şekilde muğlaktır: En iyisi hiç doğmamaktır. Çok çabuk ölmek ona yakındır. Ve

> Bu hakikat, yalnızca benim için değil,
> Şu kör ve perişan adam için de.
> (Sophocles, mısra 1224)[1]

Koronun konuştuğu, muhakkak ki Oedipus'tur. Peki ya geri kalanımız?

Leibniz ilginçti ve ilginç bir şekilde de açıktı.

> Gelecek olan yaşama dair bilgimiz olsaydı, inanıyorum ki, ölümün eşiğinde olan ve aynı miktarda iyiyi ve kötüyü yaşayacağı koşuluyla, daima aynı türden olmayacağı şartıyla yeniden yaşamaktan memnun olmayacak pek az insan olacaktır: Yaşadığından daha iyi bir koşulda olmayı istemeksizin, farklılıktan memnun olurdu insan. (Leibniz, 130)

Çekince anlamlıdır. Leibniz, gelecek yaşama ilişkin bilgimizin, bizim bu yaşamdan memnuniyetsiz olmamıza yol açması gerektiğini düşünüyordu. Bu bir yana, böyle bir araştırmanın ne anlama geleceği konusunda, onun sonuçlarından emin olduğu kadar emindi. Çoğu insan, eğer biçimde farklılık garanti edilseydi, aynı miktar iyi ve kötü içeren yaşamları tekrar ederdi. Leibniz bunu, dünyadaki kötülük miktarının iyi miktarından az olduğunun kanıtı olarak aldı. Eğer öyle olmasaydı, ne olacaktı acaba? Kötülük, ne olursa olsun gereklidir diyen Leibniz değil miydi? Kötülük ölçülebilir olsaydı bile, miktarlar önemli olmayabilirdi. Onun, bu dünyanın olası en iyi dünya olduğu iddiası, olasılık hakkındaki argümanlara dayanır. Rakamların önemi yoktur. Eğer x miktarda kötülük olası dünyaların en iyisinin gerekli bir parçasıysa, x'in bir fazla ya da eksik (ya

1. Nietzsche'nin bu bölümü anlayışı çok farklıdır. Bkz. Nietzsche 1, böl. 3. Pippin haklı olarak Nietzsche'nin bu sorunu ele alışını onun sonraki eseri açısından da önemli olduğunu görür; bkz. onun Pippin 2'deki "Truth and Lies in the Early Nietzsche".

da yüz ya da...) olmasının fark etmemesi gerekir. Ancak, Leibniz bile bazen, ikna etmek için mantık alanını terk etti. Çoğumuzun yaşamlarımızı yeniden yaşamayı seçeceği gerçeği, onun açısından bir kanıt olamaz, bir öneri olması gerekir. Dünyada hapishaneden çok ev olduğu olgusu –Bayle'ı biraz duraksatması gerektiğini düşündüğü bir olgu– gibi işlev görür. Eğer çoğumuz sıcak yuva ortamında olsak, dünyada gerçekten bu kadar suç olabilir mi? Leibniz, çoğu yaşamın istenerek yeniden yaşanacak olmasından, bu yaşamların pek de kötü olmadığı sonucuna vardı.

Voltaire aynı fikirde değildi. Çoğumuzun, ölümün kapısında, yaşamlarımızı geri almayı seçeceğimizi kabul etti. Ama bu, dehşetten, bilinmeyenden korkmaktan doğan bir istektir. O halde bile, değişikliğin gerektiğini düşünüyordu. İnsanlar sıkıntıdan ölmek yerine, bir an önce ölmeyi yeğlerdi. Voltaire'in sözleri, Hobbes üzerine bir yorum olabilirdi. Eğer yaşam yalnız, yoksul, berbat ve acımasız ise, kısa olması halinde bundan kim yakınır ki? Ancak, sınırsızca ve ölçüsüzce yakınırız. Yaşamı terk etmekteki gönülsüzlüğümüz, aşkın meyvesi değildir. Beşikten mezara kadar bize eşlik eden korku ve çarpıklık ağının parçasıdır.

Hume, onun bir fikir ifade ettiğini inkâr etti; iyi bir deneyci olarak, yalnızca rapor etmek istiyordu. Böylece, hem sorunu keskinleştirdi hem de diğerlerinin iddialarını kaydetti. Konuyla ilgili klasik kaynaklardan alıntı yaptıktan sonra, *Dialogues*'ta Ortodoks görüşün sesi olan Demea'nın şunları söylemesine izin verdi.

> Kendinize sorun, tanıdığınız herhangi birine, yaşamlarının son on ya da yirmi yılını yeniden yaşayıp yaşamayacağını sorun. Yok! derler, ama gelecek yirmi yıl daha iyi olur:
>
> "Ve yaşamın tortusundan
> İlk neşeli koşunun veremeyeceğini almayı umarlar."
> (Dryden, *Aurengzebe*)
>
> Böylece, en sonunda, hem yaşamın kısalığından ve hem de boşluğu ve kederinden yakındıklarını görürler. (İnsanın bedbahtlığının muhteşemliği budur; çelişkileri bile uzlaştırır.) (Hume 3. 99-100)

Hume'un kendi Philo'su, *eskiden* yaşamın, boş ve mutsuzluktan başka bir şey olmadığını belirtmenin çok yaygın olduğunu bildirir. Daha önceki çağlar yaşamın dertlerini abartıyordu. Hume'a göre, dünya görüşleri daha olumlu olmuştur.

> Din adamlarının bu konuma çekildiklerini ve hâlâ biraz tereddüt olsa da bu yaşamda bile kötülükten çok iyilik olduğunu, acıdan çok zevk olduğunu söylemeye başladıklarını görüyoruz. (Hume 3, 115)

Hume'un ve çağdaşlarının iç karartıcı görüşlerini okumak bizi şunu merak etmeye iter: Eğer bu yargı doğruysa, *on yedinci* yüzyıl ne kadar kasvetliydi? Bir alternatif önermede Hume, çağından daha kararlıydı. Yaşam dayanılmaz hale geldiğinde, intihara itiraz etmiyordu. Yaşamdan aşikâr bir şekilde keyif almasına karşın Hume, kendi ölümünü, Sokrates dışında kimsede eşine rastlanmayacak bir özbilinçli neşeyle karşıladı.

Kant öngörülebilirdi. Hiç kimsenin bir zevk meselesi olarak yaşamını tekrar etmeyeceğine inanıyordu. Bir hazcı için, yeniden yaşamanın, basit özçıkara karşı olacağını görmek için pek fazla zekâya gerek yok. Ödevin varlığından dolayı Tanrıya şükürler olsun, çünkü türlerin süregiden varlığını başka hiçbir şey temin etmezdi. Schopenhauer'ın konumu da aynı ölçüde öngörülebilirdir. Sırf itibarımızı korumak için, mutsuzluğumuzu sakladığımızı düşünüyordu. Eğer, kendi yaşamlarımızın "her yaşamöyküsü bir ıstırap öyküsüdür"ü doğruladığı gerçeğini gizlersek, bu, yalnızca diğerlerinin "oh olsun" demelerinden sakınmak içindir. Ancak, ölüm anında "samimi ve akıl sağlığı iyi olan" hiç kimse, yaşamış olduğu o acı zincirini tekrarlamayı seçmezdi. Bu sonucu desteklemek için Schopenhaur, bu konuşmayı birçok dönem boyunca sürdürdü:

> Tarihin babası (Herodotus) tarafından söylenmiş olan şey, yani, bir sonraki günü yaşamamayı bir defadan çok istemiş olan hiç kimsenin var olmadığı yargısı o zamandan beri çürütülmedi. Buna uygun olarak, sıklıkla yakınılan yaşamın kısalığı da belki yaşama dair en iyi şeyin ta kendisi olabilir. Eğer nihayetinde herkese yaşamında sürekli maruz kalacağı korkunç ıstırap ve acıları gösterseydik, dehşete kapılırdı. Eğer

en katılaşmış, en kaşarlanmış iyimsere hastaneleri, revirleri, ameliyathaneleri, cezaevlerini, işkencehaneleri, köle barakalarını, savaş meydanlarını ve idam sehpalarını gezdirseydik; eğer ona mutsuzluğun, soğuk merak nazarından kaçındığı en karanlık köşelerini açsaydık ve son olarak, mahkûmların açlıktan öldüğü Ugolino zindanlarına bir bakış atmasına izin verseydik, kesinlikle o da sonunda bu *meilleur des mondes possibles*'in ne menem bir dünya olduğunu görürdü: Çünkü, eğer Dante, Cehennem'i için malzemeyi bizim bu dünyamızdan almadıysa nereden aldı? (Schopenhauer 1:324-25)

Bu, büyük ölçüde, Schopenhauer'dan beklenen görüştür. Ancak, bu görüş pek de ona has değildir. Aksine, bu görüş öylesine yaygın görünüyordu ki, kesin bir veri olarak alınıyordu. Bunun en yaygın destekçisi de bir tarihçiyle konuşması alıntılanan Goethe olabilir.

Tüm zamanlarda ve tüm ülkelerde durum berbattır. İnsanlar daima korku ve sıkıntı içinde, birbirlerine acı verip eziyet ediyorlar; kısacık yaşamlarını birbirlerine zehir ediyorlar. Dünyanın güzelliği ve dünyanın güzelliğinin onlara sunduğu varoluşun hoşluğunun değerini bilmediler ve tadını çıkaramadılar. Yalnızca küçük bir kesim için, yaşam rahat ve keyifli oldu. Çoğu insan, bir süre yaşam oyununu oynadıktan sonra yeniden başlamaktansa göçmeyi tercih etti. Belki de onları bir dereceye kadar yaşama bağlamış olan ya da bağlayan ölüm korkusuydu ve hâlâ öyledir. Yaşam böyledir; hep böyleydi; daima da böyle olacaktır. Budur insanın kısmeti. (Loewith'de alıntı, 229)

Bu metin bizi muallakta bırakır. Goethe'nin, çoğu insanın benimsediğini düşündüğü duruş noktasını suçlayıp suçlamadığını ya da paylaşıp paylaşmadığını anlamak zor. Ancak, bu belirsizlik onu pek kurtarmıyor. Sözleri müthiş. Çünkü bunlar, bir ömür süresinde dünyanın tüm nimetlerine kavuşmuş birinin sözleri: Aşk ve dostluk, dünyayı görme ve onu etkileme şansı, yaratıcı iş çıkarma ve buna bağlı itibar artışı. *Hangi* yaşamı yeniden (ve yeniden) yaşayacağınızı seçme şansı verilseydi, daha iyisini pek yapamazdınız. Ancak, hemen yukarıda alıntılanan iç karartıcı yargı, delalet değildi. Goethe'nin ayrıca *Faust*'a yazdığı giriş de modern edebiyattaki dünyadan bezmişliğin en muhteşem genel ifadesi olmak için iyi bir aday-

dı. En azından kimi anlarda yaşamın kötülüklerinden ve iyiliklerine karşı kayıtsızlıktan nefreti öylesine büyüktür ki, bir bütün olarak yaşamı değil, onun tek bir ânını onaylama şansı için ruhunu satmayı düşünebilirdi.[2]

Voltaire, yaşam karşısındaki duruşumuzun koşullarca etkilendiğini kabul etti. Rousseau ise, bunun bir yaradılış meselesi olabileceğini ileri süren ilk filozoftu. Yaşamlarımızı yeniden yaşayıp yaşamayacağımız sorusu, yaşamlarımızla ilgili belli olgulardan etkilenmez görünüyor. Rousseau'nunkiler, kimsenin unutmasına pek izin vermediği gibi, fazla zorluydu. Gerçekten önemli olanın dünyanın malları değil, bizim onlardan bağımsız durabilmemiz olduğunu vurgulayarak bir stoacılık biçimine sığınmayı da istemiyordu. (Rousseau'nun belirgin ıstırabı, yaşamın size verebileceği tüm şeyleri tek bir kişide toplamak isteyen ilk düşünür olmasından kaynaklanmış olabilir. Goethe gerçekte onlara sahipmiş gibi görünüyor.) Ancak, onun arzuladığı ile elde ettiği arasındaki uzaklığı açık olarak görüşü, Rousseau'yu asla gerçek anlamda üzmedi. Kendi yaklaşımı ile Voltaire'inki arasındaki karşıtlığı betimlemesi, kendini haklı görmenin sınırlarında dolaşır; ama yine de oldukça haklıdır.

Bu tartışma, Voltaire'in "Lizbon Depremi" şiirine saldırdığı mektubunda yer alır. Şiir, umutsuzluğun bir başyapıtı olarak kabul edildi. Kimi unsurları yeni olsa da yaşamın değerine ilişkin görüşü yeni değildi: Voltaire, sıra dışı uzunluk ve dokunaklılıkla, yalnızca halihazırda duyduğumuz melankolik yakarışı ifade etti. Rousseau'nunki güçlü bir muhalif sesti. Yaşamın bir armağan olduğunda ısrar etti ve Voltaire'in niye bunu fark etmediğini sordu.

> Sonuçta, sizinle benim aramda, bu mektup konusunda çok tuhaf bir karşıtlığı fark etmekten alamıyorum kendimi. İhtişamla ödüllendirilmiş ve boş kibirden kurtulmuş olarak, aşırı serbestlik içinde yaşarsı-

2. Nietzsche bizi, yazarlarla eserlerini karıştırmaya ve özellikle bunu Goethe ile Faust'ta yapmaya karşı uyarmakta haklıydı. Ancak, dışarıdan nasıl görünürse görünsün, Goethe'nin, yaşamına ilişkin kendi betimlemesi inanılmaz iç karartıcıydı. *Conversations with Eckermann*'da yetmiş beş yıl içinde dört haftalık memnuniyet hissetiğini inkâr etti. *Sketch of an Autobiography*'de yaşamını gerçek zevk olmaksızın bitimsiz ıstırap olarak betimlemesi, *Candide*'de gemideki yaşlı kadının içgörüsünü doğrular gibi görünüyor.

nız... Yine de dünyada kötülükten başka bir şey bulmazsınız. Ve ben tanınmazlık, yoksulluk içinde, yalnız, çaresiz ıstıraplar içinde yaşarken, kendi köşemde keyif içinde düşünürüm ve her şeyi iyi bulurum. Bu görünür karşıtlıklar nereden gelir? Siz kendiniz bunu açıkladınız – siz mutlu olurken ben umut ederim ve umut her şeyi güzelleştirir. (Rousseau 5, Voltaire'e mektup, 18 Ağustos 1756)

Rousseau'nun söylediği doğruydu: Bu karşıtlık tuhaftır. Voltaire'in de kendi dertleri olmuştu, ama bunlar, bir İbrani deyimindeki gibi, zengin adamın dertleriydi. Onun yakınmaları, yaşamın ona verdiği nimetleri karşılamıyordu. Bunlar konu dışı mı – belki de hatta tam karşısında? Rousseau, doğanın tasarladığı gibi yaşayanların, bizzat yaşama farklı bir şekilde değer biçtiklerini savundu.

Bence yukarı Valais'de yaşamından hoşnut olmayan ve hatta cennetin yerine, sonsuz bir yeniden-doğum döngüsünü seve seve kabul etmeyecek tek bir dağcı bile olmayabilir. (a.g.e.)

Voltaire'in sonuçları, örnekleri tarafından çarpıtıldı. Yaşamlarını Rousseau'nun teşhis etmeye başladığı hasta, mütefekkir aristokrasi yerine, Voltaire'in dürüst, çalışan insanlara bakması gerekirdi. *Aydınlanmacılar*'ın aksine, onlar yaşamlarını memnuniyetle yinelerlerdi. Rousseau'nun mektubu şiddetli bir kızgınlık ve sıradan insanlara sıkıcı gelebilecek bir yakarış içeriyordu, ama doğru soruyu sormuştu. Geri kalanımız kiniklikle umutsuzluk arasında bocalarken, kimilerimizin felaket karşısında yaşamı onaylamasını sağlayan nedir? Cevabın gizemli olabileceğini aklınızdan çıkarmadıkça soruya psikolojik diyebilirsiniz; buna lütuf denebilir. Belirleyici olacak olan da ayrıca bir betimleme sorunu olabilir: Bir yargı nesnesi olmadan çok önce, dünyanın nasıl göründüğünün betimlemesi. İyimserler ve kötümserler hakkındaki nükte sıkıcı ama yanlış değildir: Öylesine bir bardak su bile, kökten farklı şekillerde görülebilir. Peki, iyimserlik bir tutum meselesi midir?

Felsefe ve psikoloji arasındaki ilişkiler, her zamankinden daha çok soruşturmaya ihtiyaç duyuyor. Hiçbir filozof, Sokrates'in, felsefenin görevinin kendini bilmek olduğu iddiasını çürütemedi. Ger-

çekten de felsefe tarihinin büyük bir bölümü, bunun için bir model bulma çabası olarak görülebilir. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine*'si, Kant'ın ilk *Eleştiri*'si, Hegel'in *Görüngübilim*'i ve Wittgenstein'in *Soruşturmalar*'ı kendini bilmenin neye varabileceğinin çok farklı resimlerini sunar. Belki de onları birleştiren tek şey, "sadece" psikolojik olandan kaçınmak için sergiledikleri tutkulu bir kararlılıktır. Bunun yerine hepsi, sundukları ruh keşiflerinin başka bir şey olması gerektiğini belirttiler. Kendini bilmeyle ilgili bir alanda, psikolojizme yönelik düşmanlık derin ve çarpıcıdır. Onlar arasındaki tüm büyük farklılıklara karşın, Rousseau ile Nietzsche'yi birleştiren tek şey, diğer filozofların felsefe ile psikoloji arasındaki ayrımlarını küçümsemektir. İkisi de felsefenin bilgi alanındaki kendini bilme ile diğer türden tefekkürden gelen kendini bilme arasında ayrım yapmayı zerre kadar umursamadı. Kendini bir psikolojist olarak adlandırarak Nietzsche, hemen hemen Rousseau'nun *İtiraflar*'ı yazarken olduğu kadar kışkırtıcıdır. Çünkü eğer kötülük sorununda önemli olan şey mizaçla ilişkilendiriliyorsa, psikoloji, metafiziğin halefi olurdu.

Onun *Götzen-Dämmerung* [Putların Batışı]* şu iddiayla başlar:

> Yaşam hakkında, tüm zamanlarda en bilgeler hep aynı yargıya varmışlardır: değmez... Her zaman ve her yerde aynı ses duyulmuştur ağızlarından, –kuşku dolu, efkar dolu, yaşam yorgunluğu dolu, yaşama karşı direnme dolu bir ses. (Nietzsche, 629)

Nietzsche, yaşamın değersiz olduğu yargısının, yaşamın kendisinden çok, yargılayanlar hakkında bilgi verdiğini düşünüyordu. Belki de tüm bilge kişiler çökkün, yaşamak için fazla zayıf olan yaşlılar ve kelimenin gerçek anlamıyla yaşamın hasta ettiği adamlardı? Eğer öyleyse, intikam almaya çalışıyorlardı. Bunun ötesinde bir dünya varsayarak, geri kalanlarımız için bu dünyayı yetinilmez hale getirdiler. "Burada-ve-Şimdiyi karalamanın bir aracı değilse, niye bir Öbürü olmasın?" (a.g.e.) Bu dünyayı mahkûm edenler, yalnızca kendi yetersizliklerini yansıtırlar. Bilge kişinin cevabı, son

* *Putların Batışı*, çev.: Mustafa Tüzel, İthaki Yay., 2005.

derece akıllıcadır: Bu, uzanamadığı ciğere murdar diyen kedinin kararının evrensel bir uyarlamasıdır.

> Sadece "Artık, hiçbir değerim yok," demek yerine, çökkünün ağzındaki ahlâki yalan şöyle der: "Hiçbir şeyin değeri yok – *yaşamın* hiçbir değeri yok." (Nietzsche 6, 87)

Nietzsche kötülük sorununun mevcut olmadığını –yaşamaya muktedir olmayanlarca– yaratıldığını düşünüyordu. Böylece bunlar, gerçek dünyaya karşı bir ideal dünya yarattılar. Değerler tersine çevrildi; ideal dünyanın ışığında, gerçek dünya horlandı. Bu sürecin en açık örneği, doğal dünyayı yanlış olan her şeyin numunesi olarak gören Hıristiyanlık'tır: Sürekli verdiğimiz zararın karşılığında sürekli ıstırap çekeriz. Doğaüstü dünya tam karşıtıdır, bu dünyanın, tüm dertleri telafi eden bir değillemesidir. Ancak, Hıristiyanlık çok daha yaygın bir görüşün yalnızca açık bir ifadesiydi. Nietzsche ona halk Platonculuğu diyordu ama bu duruşun Platoncularla sınırlı olduğunu düşünmüyordu bile. Bundan başka bir yaşam için duyulan arzu, çoğu eski bilgeyi niteliyordu. Nietzsche'nin derin arzusu ise onları aşmaktı.

Gündemde olan bir şey, teoriden pratiğe, düşünmeden vargıya, kanıdan cesarete doğru bir hamleydi. Bunu yapmamıza ne izin verir? Nietzsche'nin *Die Geburt der Tragödie'*de [Tragedyanın Doğuşu]*, erken Yunan düşüncesini yakalamıştı:

> Böylece tanrılar insan yaşamını haklı çıkarır: Kendileri de onu yaşar – tek tatmin edici teodise! (Nietzsche 1, 43)

Nietzsche'nin kendi eseri, metafizik, etik ve psikoloji arasında, onları geri dönülmezcesine bağlayacak şekilde dolanarak teodiseyi yaşama döndürdü. Nietszche'den sonra yaşamın iyi olduğunu *kanıtlamak*, konu dışı olmalı. Bunu yapmaya yönelen biri bunu gösterebilmelidir, çünkü başka hiçbir teodisenin önemi yoktur. (Karşıtını savunan birinden de galiba, bunda ne kadar ileri gitmeye hazır

* Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yay., 2002.

olduğunu düşünmesi istenmelidir.) Nietzsche, Yunan tanrılarının, insan yaşamlarını paylaşmayı arzuladıklarını savundu. Bu tür teodise, teorik haklı çıkarmayı lüzumsuz hale getirir.

Nietzsche'nin ebedi dönüşü, bir salon oyununu bir yönteme çevirdi. Dünyanın, istenmesi gereken bir dünya olup olmaması artık, mesele değildi. İsteyebilir misiniz? Eski bilgeler isteyemezdi. Onların nefreti ve kendilerinden nefreti çözülmeye çok yakındı. Dünya, geri kalan hepimizi yaşamı yıkıcı kavramlarla ayartan aşağılık kimselerce aşağılandı. Kim dünyayı isteyecek güce sahip? Nietzsche bu soruyu, bireyler kadar kültürlerin de özünü ortaya çıkarmak için kullandı. Olimpos Dağı'ndakilerin yaşamlarını düşünün. Yunan tanrıları, yaşayıp yaşamı ilginç ilan etmeyi düşünebileceğiniz türden deneyimler yaşadı: güç, onur ve aşk ihanetleri, kaybolan ve çalınan hazineler, başarısızlığa uğrayan planlar, yerine getirilmeyen sözler. Gerçek anlamda, yalnızca ölümlü olduğumuzda önemi olan küçük gönül yaraları. Dünya ve zaman elinizde olduğunda, bunları tekrar etmeyi –tekrar tekrar– seçebilirsiniz. Oysa İsa'nın üstlendiği öyle korkunç ve ürkütücüydü ki, ebediyet bile onu bağışlamaya yetmeyebilir. Şimdi şu tercihi düşünün: Öteki için sevginizden, kendinizi tümüyle vereceksiniz ve karşılığında bedeninize yavaş yavaş işkence ettirecek, kişiliğinizi aşağılatacaksınız. Böyle bir yaşamı isteyebilir misiniz – ya da bu, gerçekten Tanrının belası olur muydu?

Nietzsche böyle bir yaşamın, ancak çok hasta bir ruh tarafından istenebileceğini düşünüyordu. Burada Tanrı ve Yaratılış kavrayışları birbirlerini ayrılamayacak kadar karşılıklı yansıtırlar. Yaşam tasavvuru ve onu veren Tanrınınki birbirlerini sonsuzca belirler. Eski Yunanlılar öylesine ihtişamlı bir dünyada yaşıyorlardı ki, orada bizzat "ağıt bir methiye haline geldi." (Nietzsche 1, 43) Tanrılarına, o dünyaya sürekli katılmaktan daha iyi ne armağan edebilirlerdi? Hıristiyanlar, Tanrılarının aralarında yaşamak için yeryüzüne indiğini tahayyül ederken, sunabilecekleri tek yaşam, aramızdan en benliksiz olanına başka dünyayı arzulatabilirdi.

Nietzsche'nin sevgili Heine'ini, Hegel'in derslerinden biri şöyle bir küçümsemeye itmiş olmalı: "Berlinli diyalektiği bir kediyi bi-

le öldüremezken Tanrının ölümünü nasıl etkileyebilirler?" (Heine, 509) Heine gibi Nietzsche de daha önceki tartışmaların zamansız olduğuna inanıyordu. XIX. yüzyılın ortaları itibariyle, Tanrıya bir insan yansıtması demek, neredeyse beylik olmuştu. Nietzsche bizim daha güçlü bir şeye ihtiyacımız olduğunu düşünüyordu. Tanrının tek bahanesinin var olmaması olduğunu yazan Stendhal'e yakınlık duyuyordu. Ancak, O'nu öldürdük demek, O'nu icat ettik ve sonunda küçük kurgumuzu itiraf ettik –Nietzsche'den sonraki birçok düşünürün görüşü– demekten çok uzaktır. Nietzsche, teodiseyi farklı türden bir sonuca getirdi: Tanrı yalnızca yok değildi, ölmemişti de. Bir süredir mahkemedeydi ve yargı günü çoktan gelmişti.

> Tanrıdaki "baba" tümüyle çürütülmüştür; "hâkim" de öyle, "ödüllendiren" de. O duymaz – duysa da nasıl yardım edeceğini bilmez. En kötüsü de: Açık konuşma yeteneği yok gibidir: O açık değil mi? (Nietzsche 4, 66)

Eyub'un Kasırga'daki Ses'ten aldığı cevaptan daha az muğlak bir cevap için, yüzyıllarca bekleyen insanlığın canına tak etmişti. İmgelerden –Çarmıha Geriliş'in tüm dehşetinden; Dionysus'un parça parça edilmesinden– korkmayan Nietzsche, ölen bir Tanrıya takılmıştı.

Nietzsche canlı betimlemeler yapıyordu, ama tümüyle açık değildi. Yüzyılların teodisesinden sonra biri, savunma makamının istirahatine, kararın açıklanmasına ve sanığın idamına karar verebilirdi. Ancak, Nietzsche, elinde adil bir dava nedeni olup olmadığı konusunda kararsızdı. Hikâyesindeki rahipler, en azından hizmet ettikleri Varlık kadar kusurluydu. Bu nedenle suçluluk sorularını açık bıraktı. Çünkü suçluluk, Nietzsche'nin gözden geçirmeye çalıştığı bir kavramdır. O, Tanrının ölümünün getirdiği sonuçların ölçülmemiş olduğunu vurguladı. Kötülük sorununun daha önceki formülasyonları bir soruda uzlaşabilirlerdi: İyi insanlar acı çekerken Yaratılış'ta nasıl adalet ve anlam olabilir? Nietzsche tüm bu terimleri radikal bir sorgulamaya tabi tuttu. Ne adalet, ne anlam, ne iyi ne de acı çekmek, artık eskisi gibi gelmeyecekti. Tanrının ölümü, bunların anlamlarının değişmesinin gerektiği anlamına gelir. Ni-

etzsche hem kötülük sorununun dinsel kökeninin ve hem de –dünyayı yok eden nihilizme meydanı bırakma pahasına razı olma dışında– dini ortadan kaldırmanın onu çözemeyeceğini gösterdi bize.

Tanrıyı yitirmenin, temellendirmeyi yitirmeyi içerdiğini görmek hiç de zor değil. Onu oraya koyacak bir Yaratıcı olmasa, anlam artık, dünyanın parçası olamaz. Ancak, neşeli hümanist karşılık, Nietzsche'nin paylaşamadığı bir karşılıktır. Eski değerlerin hiçbir temeli olmadığını kabul etmek ve yine de onları korumayı sürdürmek, ona samimiyetsizlik gibi geliyordu. Kant bile, onda temellendirildiğini inkâr etse de ahlâkın doğada yansıtılması gerektiği düşüncesini terk edemezdi. Nietzsche, bize yol gösterecek işaretler için doğaya bakmanın, köle ahlâkının bir kalıntısı olduğunu düşünüyordu: Yönlendirilmek istiyorduk. Daha önceki düşünürler akıl ile doğa arasındaki karşıtlığa yaklaştılar ama gerçek anlamda bunu göze alamadılar. Nietzsche bu karşıtlığı açık hale getirir. Gerçek ile akılsal olan yalnızca ilişkisiz değildir; kanlı bıçaklıdırlar da. İkisinden birinin yenilgiyi kabul etmesi gerekiyor.

Olan ile *olması gereken* arasında hiçbir arabuluculuk yoktur. Yaşam ve ahlâk uzlaştırılamaz; biri daima diğerini mahkûm eder. Nietzsche iki milenyumun bir tür teslimiyetin çeşitlemelerini sunduğunu düşünüyordu. Gerçek olan, akılsal olan tarafından tekrar tekrar mahkûm edildi.

> Çünkü ahlâkla (özellikle Hıristiyan ya da koşulsuz ahlâkla) karşılaşan yaşam sürekli ve kaçınılmaz olarak yanlış tarafta olmak *zorundadır*, çünkü yaşam esas olarak ahlâkdışıdır – ve nihayetinde, aşağılama ve ebedi Hayır'ın ağırlığıyla ezilmiş olan yaşam, o halde, arzulanmaya değer olmayan ve tümüyle değersiz hissedilmelidir. Ahlâkın kendisi – bu da ne demek şimdi? Ahlâk, bir yaşamı yadsıma istenci olamaz mı; gizli bir yok oluş içgüdüsü, bir bozulma, düşüş ve karalama ilkesi olamaz mı – sonun başlangıcı? Bu yüzden de tehlikelerin tehlikesi? (Nietzsche 1, 23)

Ahlâk için, ıstırabın varlığı, bizzat yaşamın bir lanetlenmesidir. Nietzsche diğer seçeneği denememizi önerdi. İnsanlık, ıstırabın yaşama karşı bir argüman olarak hizmet etmesine izin vererek hastalan-

mıştır. Niye yaşamın, ıstırabın değillemesi olarak hizmet etmesine izin vermeyelim?

Nietzsche, 1. Bölüm'de gördüğümüz düşünürlerin amacını paylaşıyordu. Onlar gibi o da yalnızca ona rıza göstermeye ya da ona karşı durmaya değil, gerçekliği kurtarmaya çalıştı. Ancak, aralarındaki fark büyüktür. Nietzsche'ye göre gerçeklik, herhangi bir özgül başarısızlıktan değil, ona idealin yüklediği lanetten kurtarılmalıdır. Geleneksel idealleri ateist bir çerçevede koruma girişimi olarak Hümanizm, gerçekliğe karşı laneti sürdürdü. Yalnızca lanetlere güç veren güçleri terk etti. Bir yaşam idealini onun gerçekliğinin karşısına koymayı sürdürerek hümanizm, her nefeste, yaşamı mahkûm etmeyi sürdürür.

Bu nedenle, kötülük sorunu, kötülük sorununun kendisidir.[3] Bu, insanlığın, yaşamı kusurlu gösteren idealler yaratarak başına açtığı bir sorundur. Eğer bu sorunu biz yarattıysak, geçirmek zorunda olduğumuz dönüşümün derinliğini bildiğimizde, onu çözebilmeliyiz. Kötülük sorunu, *anlamsız* ıstıraptı. Anlamlı olan acıya dayanması zor değildir. Acıyı anlamlandırmak, hem ona iyi bir neden bulmayı hem de ondan iyi sonuçlar çıkarmayı gerektiriyordu. Böylece günahı ve bağışlanmayı icat ettik. Günah acıya bir köken kazandırdı, kurtuluş da bir telos. İnsanlık, mazoşizmi anlamsızlığa yeğler. Yaşama anlam vermek için ıstırabın suçunu üzerimize aldık. Hıristiyanlık, bu fedakârlığı öyle yetkin buldu ki, bu eylemi bizzat Tanrıya yansıttı. İnsanlığı kurtarmak için işkenceye gönüllü olmak, erken Hıristiyanlık paradigmasıydı ve daha sonraki ruhlar, azizlerin bedene yaptıklarını tine yaptılar.

Nietzsche kimi zaman suçluluğu, bir öç alma edimi olarak tanımladı: Ahlâki kınama, tadını çıkaramadıkları yaşamı diğerlerine zehir etmeye kararlı kölelerin ürünüydü. Nietzsche'nin daha ilginç paragrafları, şehitliği, anlamın hizmetinde hemen hemen anlamlı bir şey olarak betimler. Gerçekten de anlamlıydı, ki bu nedenle anlam talebinin kendisi değiştirilmelidir.

---

3. Bu formülleştirmeyi Irad Kimhi'ye borçluyum.

> Çileci idealin dışında, insanın, bir hayvan olan insanın, şimdiye dek bir anlamı olmadı. Dünyadaki varoluşunun hiçbir amacı yoktu; "insana ne gerek var?" sorusu yanıtsızdı; insan ve dünya için isteme eksikti; her büyük insan yazgısının ardında, nakarat olarak koca bir "boşuna!" çınladı: İşte çileci idealin anlamı tam da bu: Eksik olan bir şey, insanı çepeçevre saran müthiş bir boşluk... Oysa çektiği acının kendisinden gelmiyordu sorunu: "Niçin bunca acı?" çığlığına yanıtı yoktu... Acının kendisi değil de anlamsızlığı, şimdiye dek insanlığın üzerine bir lanet olarak çökmüştü – *ve çileci ideal insana anlam sundu*!.. Onunla acı yorumlandı; müthiş boşluğun doldurulduğu sanıldı; kapı her çeşit kendini öldürücü hiççiliğe kapatıldı. (Nietzsche 5, 162)

Çileci ideal, ıstırabı ikiye böldü ve böylelikle, ona anlam verdi. Eğer acısını çektiğiniz doğal kötülük, yaptığınız ahlâki kötülüğün sonucuysa tüm ıstırabınız anlaşılabilir. Modern düşünce bu ilişkiyi yeniden yapılandırmaya çalıştı ama anlam talebini korudu. Doğal kötülükleri ahlâki kötülüklerin cezaları olarak görme anlayışı, Lizbon depremini atlatamazdı. Bu nedenle, onları tümüyle bağlantısızlaştırma ve bizzat "doğal kötülük" terimini kaldırarak bu bağlantısızlığı belirtme itkisi kolay anlaşılabilir. Yine de ahlâki ve doğal kötülükleri ilişkilendirme ısrarı, ikisini de doğallaştıranlar için bile gücünü yitirmeden duruyordu. Rousseau, günahlarımız için ıstırap çektiğimiz düşüncesini alıp onu doğa yasasına dönüştürdü. Rousseau'nun anlayışına övgüde bulunsa da ve sıkça onu peşinen varsaysa da Kant'ın doğal ve ahlâki kötülük ayrımı daha kesindi. Bu nedenle, onları nasıl ilişkilendireceği konusunda kıvranıyordu. Sonunda, aklın onları ilişkili olmasını gerektirdiği iddiasından –kuşkucuların, bu sorunun başladığı yer olduğunu savunabildikleri bir iddia– başka pek bir şey bırakmadı bize.

Kant'tan sonra odak noktası değişti. Tanrısal değil, insani sorumluluğu düşünerek teodiseyi reddetmemiz gereği güç kazandı. Elimizde olan kötülüğün kökünü kazıyıncaya kadar, elimizde olmayana üzülmek niye? Hegel'in felsefeyi teodise yapma girişimi bile, insanlık tarihine döndü. Nietzsche'nin eseri, dünyaya karşı giderek artan oranda sorumluluk almaya yönelik modern girişimi radikalleştirdi. Nietzsche'ye göre, yalnızca belli ahlâki kötülüklerden değil, bizzat kötülük kavramının kendisinden de sorumluyuzdur.

Kimi zamanlar Nietzsche, operaya gitmiş Feuerbach'a benzer biçimde, estetler için bir tür hümanist gibi gelir. Eğer öyle olsaydı, mesajı daha basit olurdu: Kurtuluş elimizdedir. Nesneleri, Tanrının dünyaları yarattığını düşündüğümüz anlamı anımsatır kılarak, bir zamanlar Tanrıya verdiğimiz Yaratıcı rolünü üstlenmemiz gerekiyor yalnızca. Yaşamın bir anlamı yok mu? Tamam o halde; biraz anlam verelim. Modern olmak budur. Tanrı öldü mü? Sürekli zayıflayıp duruyordu. Ebediyen dayanacağını mı umuyordunuz?

Ancak, bu, Nietzsche'nin duruş noktası değildir. Bu, Nietzsche'nin mesajının çılgınca geleceği Son İnsanlar'a aittir. Ve Son İnsanlar, dile getirilmeyecek kadar kabadır. Yaşamın estetik bir fenomen olarak haklı çıkarılacağını düşünen bir filozof için kabalık, felsefi bir ayıptır. Ancak, bu, kendi anlamını kendin ver'in olası tek ayıbı değildir. Nietzsche, moderne yönelimin ne doğal ne de kaçınılmaz olduğunda ısrar etti. Tanrıyı yerinden edip buna olgunluk deme talebi, bu nedenle yeterli değildir. Hem onun ilerlemeyi inkârı hem de Tanrının basitçe solup gitmediği iddiası, daha güçlü bir şey gerektirir. Eğer Tanrı bizim elimizde öldüyse, sessiz sedasız onun yerini alamayız. Bir Tanrılaşma sürecinden geçmemiz gerekir.

Nietzsche, hangi tanrı olmak gerektiğini düşünerek bir ömür harcadı. Metinlerinden birçoğu, Dionysus'un düpedüz gözde olduğuna işaret eder. Ancak, entelektüel otobiyografisine *Ecce Homo* demek ya da *Zerdüşt*'ü*, Dağdaki Vaaz'a anıştırmalarla dolu bir halde İncil tarzında yazmak niye? Buna titizlikle karar veremedi diyelim. Ne var ki, dinin yalnızca terk edilemeyeceği konusunda açıktı. Onu yaratan ihtiyaçları ortadan kaldırmadan, onun gücünden kurtulamazdık.

Buraya kadar, bu, hemen hemen Marx'tır. Nietzsche'nin Marksist bir çözümü, kaba ve anlamsız diye niye göz ardı edeceğini anlamak için, zamana ilişkin olarak düşünmemiz gerekir. Akıl ile gerçeklik arasındaki mücadelede oluşan metafiziksel yara, geçmişin acısı kaldığı sürece, gelecek tarafından iyileştirilemez. Bu acı, kırgınlık ve onun tüm buruk sonuçlarını yaratır. Istırabın, gelecekteki

* Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev.: Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası, Kültür Yayınları, 2004.

iyi için zorunlu olduğunu göstermekle hafifletilebileceğini düşünmek, yalnızca araççılık olmaz; bu, acı hakkında bir şey bilmediğinizi de gösterir. Zamanın kendisi iyileştirmez; yalnızca gömer. Kısmen, tarih dayanılmaz olduğundan, XIX. yüzyıldaki kötülük sorunu tartışmaları tarihe döndü. Gelecek hâlâ belirlenmemiştir. Geleceğe umutla yönelmek, kolay değilse de ona güvenle bakmak da zor değildir. Ancak, *geçmişin* dehşeti ve üzüntüsü bizi, öfke ve umutsuzlukla boğmakla tehdit eder. Hem Hegel, hem Marx, geleceğe gerekli bir köprü olduğunu göstererek, geçmişi kurtarmaya çalıştı. Eğer bu işe yarasaydı, kurtuluş için sıradan insanlar yeterli olurdu. Üstün insanlara, kurtuluş bir telafi meselesi olmadığı için ihtiyaç vardır. İyi olmayanı iyi yapmak için bir şey yapamazsınız. Geçmiş de onarılamaz. *Zerdüşt*'ün "Kurtarma Üstüne" bölümünde Nietzsche şöyle açıkladı:

> Geçmişi kurtarmak ve her "böyle idi"yi "böyle istedim"e çevirmek, –kurtarma diye buna derim ben!– budur kurtaranın ve sevinç getirenin adı: Böyle öğrettim size, dostlarım; ama şunu da iyi öğrenin: istemin kendisi hâlâ tutsaktır. İsteme kurtarır: Peki kurtarıcıyı bile zincire vuran nedir? "Böyle idi!", budur istemin diş gıcırtısının ve en çekilmez derdinin adı. Olmuş şeylere karşı güçsüz olan istem, bütün geçmiş şeyleri öfkeyle seyreder. (Nietzsche 3, 142)

Geriye doğru isteyemeyiz. Bu gerçek, istenci öfke ve kine yönlendirir. *Devam edin ve geleceği düşünün.* Bunu tavsiye etmek, onu metafiziğe çevirmeniz halinde, psikolojinin daha derinlere gitmemesi gibi basmakalıptır. Bu, acıdan kurtulmak değil, onu bastırmaktır. Ve Nietzsche, bastırılan acıdan ne olacağını görmezden gelmek için fazla iyi bir psikologdur.

Yüceltilmiş saptırma olarak başlayan bu sorun, kurtuluşun anahtarı oldu. Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi, ruhumuzu kurtarma niyetindedir. Cennet ve cehenneme de düşünce deneyleri diyebilirseniz, kimi zaman önerildiği gibi, ebedi dönüş, "yalnızca bir düşünce deneyidir". Hıristiyan için yaşam öbür dünyanın ışığında haklı çıkarılır. Onun yaşamöyküsündeki tüm olaylar, anlamını sonuyla bulur: Cennete mi, cehenneme mi götürdüler? İnayet'in iler-

leme olmasındaki rahatlık, Nietzsche'ye uyarı olarak hizmet etti. Teolojik kavrayışlar, deneyimimizi koşullandırır. Yalnızca kasti bir karşı teoloji onlarla savaşacak kadar güçlüdür. Kanıt önemli değildir, çünkü tarihin sonu olmadığı iddiasını kanıtlamak, olduğu iddiasını kanıtlamak kadar kolaydır. İkisi de asla bilinmeyecektir. İkisi de yaşamlarımızı çerçeveleyen duruş noktalarıdır. Bir durumda yaşam, kendisinden başka olan bir telos yoluyla anlamlıdır. Her bir anın önemi, ondan önce ve sonra gelen anlardan türer.

Nietzsche, başka birini sunmadan bu kavrayışa saldırabilirdi. Niye zamanı tümüyle unutmayalım? Anlam, her anda bulunabilirdi. Nietzsche niye bizden her anın yeniden yaşandığını varsaymamızı istedi? İlk olarak, neşe sahici olduğunda, onun geçmesine izin veremeyiz. Neşe ebediyet ister. Eğer bir anı isterseniz, bir bütün olarak dünyayı istersiniz, çünkü geçen bir ana *Verweile doch* deme itkisi, zapt edilebilir bir itki değildir. (Bir müddet kalın. Bir saat? Bir hafta sonu?) İkinci olarak, ebedi dönüşe, dayanma gücü müthiş olan kozmolojik kavrayışların yerini alması için ihtiyaç vardır. Kant, Tanrıyı söylem alanından çıkardı, ama Hegel, O'nun, modern felsefede her zamankinden daha fazla mevcut olduğunu düşünüyordu. Hegel'in Tanrının öldüğünü yazmasından yıllar sonra Marx hâlâ dinin, eleştirinin başlama yeri olduğundan emindi. Ve tüm bu taşkınlık arasında Heine, aynı zamanda bir din tarihi yazmadan felsefe tarihi yazamazdı. Eğer Tanrı öldürüldüyse ve ölümü tahlil edildiyse, hayaleti niye kaldı?

Nietzsche, geçmişten tümüyle yüz çeviremeyeceğimiz için, Tanrıdan da tümüyle yüz çeviremeyeceğimizi düşünüyordu. Eğer tanrılar olsaydı, diye haykırır Zerdüşt, bunlardan biri olmamaya nasıl dayanabilirdim? Gerçek kurtuluş alçakgönüllü değildir. Geleceği istemekle yetinmez. Bir soykütükçü olarak Nietzsche, geleceğin geçmiş tarafından tümüyle nasıl koşullandığını biliyordu. Eğer geçmişi yaratamazsak, zaten gerçek yaratıcılar değilizdir. *Imitatio Dei* için önceki girişimler biraz gönülsüzdü. Eğer dünyayı başlangıçta olduğu gibi isteyemezseniz, kendi yetersizliğinizle zehirlenirsiniz.

İstencin tümüyle etkin olması gerekir. Her stoacı kendi kaderini kabullenebilir. Nietzsche ise bizden onu sevmemizi istedi. Olum-

sallığın varlığı, kaderin bir bütün olarak sevilmesini gerektirir. Eğer hangi olayların yaşamınızı belirleyeceğini asla bilmezseniz, hepsi önemli olur. Müthiş ve önemsiz anların, eşit olarak, istencin konusu olmaları gerekir. Kötülük sorununu bırakmak, onu yaratan karşıtlığı bırakmak demektir. Bu da kötülüğün olmaması gerektiği idealiyle, var olduğunu hatırlatan gerçeklik arasındaki karşıtlığı terk etmek anlamına gelir. Bunu yapmak, hem bizim yaptığımız hem de başımıza gelen kötülükleri bizzat istemek olurdu.

Nietzsche'nin yaptığımız kötülüğü isteme savunusu burada tam anlamıyla ele alınamaz. Şimdilik yalnızca radikal seçkinliğin, teodisenin yükünü hafiflettiğine işaret edeceğim. Eğer herkesin ıstırabını eşit olarak dindirmeye mecbur hissetmiyorsanız kendinizi, daha başlamadan işin yarısı bitmiş olur. Ancak, onun sarışın hayvanlara övgüsüyle ima edilen tehdit, çok sorun yaratmış olsa da onun bizim başımıza gelen kötülüklere ilişkin irdelemesi aslında daha kapsamlıdır. İkisi çok yakın bağlantı içindedir, ama onun başımıza gelen kötülüklere övgüsü nihayetinde daha şaşırtıcı gelebilir. Acınızı istemek ne demektir?

En azından bir kez kendini stoacı olarak adlandırmış olsa da Nietzsche, kendi kavrayışını stoacı bir kavrayıştan ayırt etmek için elinden geleni yaptı. Istırabı *kabullenmek* yeterli değildir. Onun eserleri, acının değerine ilişkin büyük özlü sözlerle doludur: Ne kadar yetkin bir şekilde acı çekebildiğiniz, sizin soyluluğunuzu belirler; sizi öldürmeyen güçlendirir.

> Acı çekme, büyük acılar çekme eğitimi –bilmiyor musunuz, yalnızca bu eğitimin şimdiye dek insanın tüm yüceliklerini yarattığını? Şu mutsuzluktaki ruh gerginliği, kendi gücünü, büyük yıkımlar karşısındaki korkusunu, mutsuzluğa dayanmada, ısrarda, mutsuzluğu yorumlamada, mutsuzluktan yararlanmadaki icatçılığını ve yürekliliğini eğiten, onun üstüne söylenen, derinlik, gizem, maske, ruh, hile, büyüklükle ilgili her şey– acı çekmeyle, büyük acı eğitimiyle bahşedilmiyor mu? İnsanda yaratılan ve yaratan birleşmiştir: insanda, malzeme, kırıntı, fazlalık, çamur, kir, saçmalık, karmaşa vardır; öte yandan, yine insanda yaratıcı, biçim verici, çekiç sertliği, seyircilik Tanrısallığı ve yedinci gün vardır; bu zıtlığı anlayabiliyor musunuz? Sizin acımanız "insandaki yaratılmış" için geçerli olmalıdır; biçimlenmiş, kırılmış, hadde-

> den geçirilmiş, parçalanmış, yakılmış, kor haline getirilmiş, arıtılmış olanlar için – *zorunlu* olarak acı çekmesi *gerekenler* için mi? – Ve *bizim* acımamız – hâlâ anlamadınız mı kime bu tersine çevrilmiş acıma, tüm zayıflık ve yumuşatmaların en kötüsü olarak acımanıza karşı koyduğunda? (Nietzsche 4, 154)

Ancak, hangi Tanrı en derin ıstıraba katlanmıştı – yalnızca kabul etmekle kalmamış, ıstırabı seçmişti? Onun ıstırap övgüsü kolaylıkla şu soruya yol açabilir: Eğer ıstırabı bu kadar çok seviyorsanız, niye gidip bir Hıristiyan olmuyorsunuz?[4] Niye bizzat İsa olmuyorsunuz? Nietzsche'nin sonraki eseri bu seçeneğe ilişkin fantezilerle doludur.

Nietzsche hakkında düşünmek, her yönde küfre kışkırtır. O, hangi Tanrı olmak istediğine asla tam olarak karar veremediyse, Tanrısal tevazunun değeri hakkında da aynı derecede belirsizlik içindeydi. Büyük acıya övgüsü Mesih-benzerine doğru sapabilirken, verili durumun, eşi benzeri olmayan bir kabulünü teşvik etti. Dünyayı tüm ayrıntılarıyla istemek, yüceltme ile teslimiyetin baş döndürücü bir karışımını gerektirir.

Dünyayı ebediyen istemek ile ona, olası dünyaların en iyisi demek arasındaki fark tam olarak nedir? Nietzsche'nin eseri, daha cüretkâr bir uyarlamasını sunarak teodiseyi aşmaya çalıştı. Kant doğa yasaları yarattığımızı tahayyül etmemize izin verdi. Nietzsche, yalnızca iyi kısımlarının değil, tüm dünyanın; geleceğin olduğu kadar geçmişin de yaratıcıları olmaya zorladı bizi. Değiştiremeyeceğiniz kaderi sevmek, belki iyi bir beğeni işareti olabilir. Ancak, Nietzsche'nin yaşam onaylayıcı dediği tutumun zarafeti, onun görüşünü kuşkuya açık bırakır. Nietzsche nihayetinde, Leibniz'inkine yakın bir görüşü –bir tür hiper-stoacılık, aristokratlar için köle ahlâkı– benimsiyor muydu?

Tabii ki, Leibniz gerçekten inanıyordu ve eğer endişeniz temellere ilişkinse, bu farkı, belirleyici bulabilirsiniz. Bu dünyaya olası dünyaların en iyisi demek, başkalarının da olmuş olabileceğini söy-

4. Zerdüşt, bunu görüşlerinin Leibnizci olduğunu yalanlamak için zorunlu görür. Nietzsche'yle Hegel'in uzlaştırıcı görüşlerindeki benzerlikler için özellikle bkz. Pippin 3.

lemektir. Nietzsche'ye göre, zorunluluk ile rastlantı bir şekilde birleşir. Birine ya da diğerine övgü, göründüğünden daha az çatışkı içindedir. Onun görüşlerinin, muazzam bir teslimiyette son bulduğundan korkmak için daha iyi bir neden. En azından varsayımsal olarak Leibniz'in görüşü, başka dünyalar tahayyül etmek için alan bıraktı. Nietzsche'ninki ise, bizi bundan bile mahrum edebilir.

Bu dünyanın eldeki tek dünya olduğunda ısrar etmek, teodiseye doğru yola koyulmak değil, o yola çıkmayı reddetmektir. Bir teodise, daha çok, haklı çıkarmaya dayanır. Dünyada kusurlar olarak görünen şeylerin, niye öyle olmadıklarını göstermek zorundadır. Leibniz kabaca, bu açıdan çok az şey yapmakla suçlandı, ama o bile ödünler verdi. O, kötülüklerle uzlaşmak için, zorunlu olduklarına ilişkin genel iddiadan daha fazlasını duymaya ihtiyacımız olduğunu biliyordu. Bu nedenle kimi zaman, kötülüklerin belli iyilikler için gerekli olduğunu savundu. Leibniz bize, ışığı algılamak için gölge olması gerektiğini, tamamen tatlı olan bir yaşamın insanın içini bayacağını hatırlattı. Onun örnek seçimi şaşırtıcıdır. Böyle bir şey, kötü havaya ya da yayıncınızın itirazlarına alışmanıza yardımcı olabilir. Eyub'un dostları bile bunu zorlu örneklerde denemezlerdi.

Nietzsche, korkunç Leibnizci görünen genel iddialar öne sürdü: Mutluluk ve mutsuzluk kız kardeşlerdir, hatta ikizdirler. Zaman zaman tahrik edici olabiliyordu: Eğer mutsuzluğu benimsemezseniz, mutluluğu asla bilemezsiniz, en fazla yalnızca konfordur göreceğiniz. Nietzsche, örnek seçerken katı olmaya çalıştı. Karşı karşıya gelinmesi gerekenin yalnızca nahoş değil, gerçek anlamda kötülük, diğer çağları autos-da-fé ile zaferler kutlamaya yönelten türden bir şey olduğunu biliyordu. Şimdi, Leibniz de bazen mertçe katlanmasını bildi. Vaftiz edilmemiş bebekleri cehennemde yakmayı da içine alsa, bu dünyanın en iyisi olduğunda ısrar etti. Ancak, genellikle, Nietzsche'nin aksine, zorlu örneklerden kaçındı.

Ama sarsıcı örnekler seçme girişimine karşın, Nietzsche'nin ıstırap paradigmaları, her şeyden çok weltschmerz* gibi gelir. Ve ıstırabın kabul edilmediği yerde weltschmerz kabul edilebilir. Nihaye-

* (Alm.) Dünyanın yükü. (y.h.n.)

tinde çok az acı hissettiğiniz bir yaşamdan daha zengin bir yaşamın akışında, acıyı kabullenmeye istekli olabilirsiniz. Ancak, sizin bu istekliliğiniz, büyük ruhları, soylulaştırmak yerine yok eden türden bir acıda durabilir. (Eğer daha büyük olsalardı, bu ruhların yok edilemeyeceğini söylemek birçok soruyu davet etmek demektir, ki Nietzsche kimi zaman bunu yapar.) Sorunu farklı bir şekilde ortaya koyarsak: Nietzsche'nin bazen kendini auto-da-fe'nin yanlış tarafında düşündüğünden kuşku duymamak elde değil. Istırabı seyretmedeki (neden olmak bir yana) kötülüğü benimsemek, başınıza geldiğindekini benimsemekten başka bir meseledir.

Bu itirazları –şimdilik– bir kenara bırakın. Nietzsche'nin görüşünün weltschmerz değil, ıstıraptan, gerçekten çekenin duruş noktasındaki ıstıraptan söz ettiğini varsayın. Bu ıstırap, ruhun büyüklüğünün bir koşulu olarak takdir edilecektir. Ancak, bu, onun başka yerde saldırdığı türden araççı kurtuluş değil midir? Istırap, yalnızca büyük amaçların bir aracı olarak mı anlamlıdır?

Nietzsche sık sık doğum metaforuna döndü. Ona göre, Yunanlılar için,

> Üreme, gebelik, doğum edimlerinin içindeki tek tek her ayrıntı, en yüce ve en sevinçli duyguları uyandırıyordu. Söylence öğretisinde *acı*'dan kutsal bir şey olarak söz edilir: "Doğum sancısı" genelde çekilen bütün acıları kutsallaştırır – oluşan ve büyüyen her şey, geleceği garanti eden her şey acı ile *koşullanmıştır*... Yaratmanın sonsuz zevkinin olması için, yaşama istencinin kendini sonsuza dek olumlaması için, "doğuranın işkencesi"nin de sonsuz olması zorunludur... "Dionysos bütün bunların anlamıdır." (Nietzsche 6, 109-10)

Nietzsche, Hıristiyanlığın doğum sancısı için bir anlam bulmak zorunda olduğu sonucuna vardı. Sağduyuya dayanmayan ıstıraba katlanmak çok zordu. Hıristiyanlık onun anlamını, nedenlere geri dönerek keşfetti. Böyle bir ıstıraba yol açtığından dolayı, üremenin kötü olduğuna karar verdi. Daha özgür, soylu bir Helen dünya görüşü, bu süreci tersine çevirir. Istırabın anlamını, geleceğe doğru bakarak buldu. Böylece ıstırap, yaratılış sürecinin kendisine ait olduğundan, gerekli ve övgüye değer hale geldi.

Bu tür metaforlarla Nietzsche, ıstırabı kutsayan Hıristiyan görüşlere, zor ayırt edilecek kadar yakınlaştı. Ancak, bizzat metaforun kendisinin doğurduğu sorunların yanında bu itiraz hafif kalır. Tüm acılar doğum acısı gibi olsaydı, daima tümüyle anlamlı olurdu. Acı o kadar kısa ve öz, amaç o kadar iyidir ki, bedbaht bir ömür sürmenin karşılığında ebedi cennet verilmesi bile daha iyi bir değiş tokuş sayılmazdı. Doğum, *anlamlı* acının paradigmasıdır – basit ve dolaysız olarak. Kötülük sorununun *anlamsız* ıstırapla ilgili olduğunu gördüğünde bile, Nietzsche'nin tartışmasına ilham veren bir paradigmadır. Ve böylece, şu soruyu olduğu gibi bırakır: Ya kötülük hiçbir şey yaratmazsa?

Nietzsche'nin iddiaları kimi zaman *kabaca* araçsal görünebilir: Troya Savaşı'nın tanrılara eğlence sağlaması gibi, kötülükler de şairlere konu sıkıntısı yaşatmaz. Nietzsche, trajediyi insan anlatısının en yüksek biçimi olarak görmekte yalnız değildi. Diğerlerinin aksine o, sonuçlardan çekinmeyi açıkça reddediyordu: Eğer trajedi olacaksa, onun hammaddesi de olmak zorundadır. Acınız bir modeldir. Eğer onu kullanmanın bir yolunu bulmazsanız, daha iyi bir sanatçı bulacaktır. Daha az kabaca ifade edilse bile, Nietzsche'nin iddiaları araçsal görünebilir. Ruhunuzu soylulaştırmak için ıstırabın gerekli olduğunu söylemek hâlâ onu olduğundan başka bir şey haline getirerek anlam vermek gibi görünür.

Eğer Nietzsche'nin bu kaygıya vermiş olduğu bir cevap varsa, o da estetikti. Trajedi fenomenini, hâlâ anlamak zorunda olduğumuzu biliyordu. Aristoteles'in katarsis irdelemesi, başkasının üzüntüsüne sevinme konusunda dikkatli olmamızı önerme noktasına geldi. Ancak, Nietzsche, trajedinin gerçek neşe ürettiğini savunuyordu.

> Kötümser sanat diye bir şey yoktur. Sanat olumlar. İş olumlar. (Nietzsche 9, 435)

Eğer trajedi, yaşamı olumluyorsa, başka hiçbir şeyin yapamayacağı bir model olarak hizmet eder. Nietzsche, onun metafizik bir rahatlık verdiğini söyledi. Çünkü yalnızca sanat, dehşeti yüce bir şeye dönüştürebilir. Bunu da onu anlamlandırmayı reddederek yapar.

Trajedi, anlam yerine biçim önerir. Trajik dünya görüşü, Sokrates'in, güzellik ve anlaşılabilirliğin birlikte gittiği görüşünü ortaya atmasından sonra düşüşe geçti. Platon da makul olmayan bir tür olduğu için trajediyi lanetleyerek Sokrates'i izledi. Onun Devlet'i niye, sonuçları olmayan nedenler ve nedenleri olmayan sonuçlarla dolu hikâyelere izin versin ki? (Nietzsche 1, 84-89)

Nietzsche, yaşamın yalnızca bir estetik fenomen olarak haklı kılınabileceğini yazdı. Bu, yaşamın anlaşılabilir olması talebinden vazgeçmek anlamına gelir. Çünkü estetik, tam olarak anlamı olmayandır. Bu noktada müzik, Nietzsche'ye sürekli bir örnek olarak hizmet etti. Bir müzik parçasının *anlamını* vermeye yönelik her girişim, akortsuz bir parçadan daha az yanlıştır. Müzik, tüm büyük sanatların açığa vurduğunu görünür kılar: Onun anlamından söz etmek, yanılmaktan da ötedir. Anlam, bağımsız olarak ifade edilebilir, ama trajedinin anlamı ifade edilemez bile değildir. Yaşamın anlamı da öyle. Bir sanat eserinde olduğu gibi, her bir nota ve satırda, her an ve ölçüde mevcut olacaktır – ya da hiç olmayacaktır. Yaşamın sanat olarak haklı çıkarıldığında ısrar etmek, yaşama anlam vermenin yeni bir yolunu bulmak değil, aramaktan vazgeçmemizi istemektir.

Bu nedenle Nietzsche bir anı istemenin, her anı istemek olduğunu iddia etti. Çünkü bir anı istemek onu kendisi için istemektir, onun işaret ettiği ya da çıktığı bir şey için değil. İlk başta, Faust'un pazarlığını çok ucuz bulabilirdiniz. En azından bir yıl isteyemez miydi? Nietzsche daima, Faust'un zamanda sadece *bir* anı onaylama arzusuna geri döndü. Bu, Leibnizci bir nokta değildir: Sekanslarınızı siz ayarlayıp seçemezsiniz, acısız zevk isteyemezsiniz. Bunun yerine, ne zaman sekansları isterseniz, nedenleri ve sonuçları yoluyla anlamı olan şeyler istersiniz. Bir anı istemek, onun anlamını aramadan onaylamak olurdu. Eğer bunu yapabilseydiniz, bir bütün olarak dünyayı da olumlayabilirdiniz.

Bu nedenle, ıstırabınızı istemek bütünüyle estetiktir. Eğer asıl önemli olan, hikâyenin niteliğiyse, tüm ıstırabınızı Prometheus'a gönderme yaparak açıklamak, Düşüş yoluyla açıklamaktan kesin olarak daha caziptir.

İnsan gönül rızasıyla ateşi beklemiş olması gerektiğinden, onu göğün tutuşturan yıldırımın ya da ısıtan güneşin bir hediyesi olarak almadığından, bu insanın ataları, Tanrısal doğada, bir kan dökücü, bir soyguncu biçiminde göründü. İlk felsefe sorunu, kişiyle Tanrı arasına böyle üzücü, giderilmez bir karşıtlık koydu, onu her ekinin kapısına bir kaya yığını gibi dayadı. İnsanlık bölüşebileceği en iyi ve en üstün nesneyi kan dökmekle kazanıyor, sonra da onun sonuçlarını alma gereğini duyuyor, acıların ve yıkımların tüm dalgalanışıyla, yerilmiş göksel varlıklara, yükselmekte olan yüce insan soyuna ulaşmaya çabalıyor, bunu gereksiyor. İnsanı ağır suça iten benlik duygusu yüzünden, yumuşak olmayan bir düşünce doğmuştur. Bu düşünce az da olsa, Sami inançlarında bulunan suç işleme söylencesine karşıdır. Bu söylencede ilgi, yalanla oyalama, baştan çıkarma, şevhet eğilimi, kısacası tüm kadınsı davranışlar kötülüğün kaynağı olarak görülmüştür. Ari tasarımını gösteren ne varsa Prometheus'un gerçek erdeminden doğan etkin suçun yüce görünüşüdür: Kötümser tragedyanın etikle bağlantılı temeli de bununla ortaya çıkarılmıştır. Kişisel kötülüğün gerçekliği, yine kişisel suçtan dolayı çekilen etkili acı da buna dayanmaktadır. (Nietzsche I, 71)

Başınızı belaya sokmuş olan atalarınızı nasıl hayal etmeyi tercih ederdiniz? Tanrının krallığından utanç ve kafa karışıklığı içinde kovulmuş, iki büklüm, incir yapraklarına sarınıp suçlayacak birilerini ararken mi? Yoksa, mağrur ve cüretkâr, bilinçli ve cesur mu? Böyle konduğunda cevap kolay görünür. Unutmayın, biçimsiz ve boş, kesinlikle hiçbir şey hayal etmeniz gerekiyor. Oradan hangi başlangıcı isteyebilirsiniz, hangi musibet kökenini? Hikâyenin sonunu hatırlayana kadar, bu neredeyse bir soru bile değildir: Prometheus bir kayaya zincirlenmiş, ciğeri yenilmektedir. (İnsanın ekmeğini alnının teriyle kazanması, çoğumuzun alışması gereken bir şeydir zaten. Marx buna, kökten insani diyecek kadar ileri gitmiştir.) Eğer Nietzsche anlamı, sanatın anlamı yok ettiği gibi yok etmek isteseydi, hikâyelerin bütün olmasında ısrar etmesi gerekirdi: Başlangıcı isteyen, sonu da ister. Bu bir sınavdır.

Nietzsche'nin eseri, kötülük sorununun resonansını açığa vurdu. Çözümsüz olduğu anlaşıldıktan çok sonraları bile onu bırakamadık. Kaynakları çok derindeydi, yörüngesi fazla genişti. Çok fazla ihtiyaç körüklüyordu onu; çok fazla kavram onunla koşullanmıştı. Tartışmayla –ya da hatta başkahramanının ölümüyle bile– alt edilmek için kesinlikle çok büyüktü. Nietzsche kötülük sorununun en çok da onun en temel öncüllerini reddettiğiniz anlarda sizi meşgul edebileceğini doğruladı. Gerçekten de bizzat dini ortadan kaldırma talebinin, dinsel itkilerden doğduğunu düşünüyordu. *Jenseits von Gut und Böse* [İyinin ve Kötünün Ötesinde]*, Tanrının ölümünü dinsel bir kurban ediş olarak betimledi. Freud, Nietzsche'yi, o zamana kadar yaşamışların en kendini bileni ilan etti. Ancak, Nietzsche'nin, dinsel itkilerinin farkında olduğu gerçeği, onları daha az dinsel kılmıyordu. Nietzsche'nin Tanrının ölümüyle ilgili takıntısının kendisi, O'nun yaşamasını temin etmenin bir yoluydu. Onun eserinin zenginliği ve onu gösteren tüm muğlaklık birçok yolu açık bıraktı. *Zerdüşt*'te bir peygamber yarattı. Freud ise bir peygamber olmayı reddetti.

Freud, bu konudaki çağdaş düşünceyi, Nietzsche'den de fazla belirleyen en yaygın varsayımları yarattı. İnayet'e ilişkin yargıların doğruluk değerine ilişkin olarak düşünürlerin iki yüzyıllık çalakalem yazılarının bunlara olan inancı zayıflatmadaki etkisi, iki on yıllık psiko-analitik yönelimli kültürünkinden daha azdı. Çünkü İnayet'e inanç, verilere uyar göründüğünden değil, tam aksine, uyar görünmediğinden doğmuştu. Justine gibi sıradan bir mümin de, Hegel gibi incelikli bir kuramcı da bilir ki: Dünyada akıl olduğunu savunmaya, en çok da olmadığından korktuğunuz anlarda eğilim duyarsınız. Bu yüzdendir ki, Nietzsche'den sonra bile, dünyanın makul olana direnişi, çürütme olarak değil, meydan okuma olarak alınabilirdi. Tabii ki, İnayet'in yollarını derinlemesine anlamak zordur; işin başladığı nokta da burasıdır. Alınan sonuçların yetersizliğine rağmen çabanın sürdüğü gerçeğinin kendisi, doğru yolda oldu-

* *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev.: Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2004.

ğumuzu gösterir gibidir. Olan her şeyin nasıl olup da en iyisi için olduğunu asla anlayamayabiliriz, ama bu, vazgeçmek için bir neden değildir. Çünkü, umutlarımızı boşa çıkaran tüm verilere karşın, bu çabaların sürmesinin bir nedeni olmak zorunda değil midir?

Freud bir neden önerdi ve bu neden, çok cazip değildi. Istırapta anlam aramaya yönelik yoğun girişimlerimizin yakıtı, çocukluk fantezileri ve kaybetme duygularıdır. Bu deneyimler, en azından İnayet'e inanç kadar evrensel ve kalıcı olduğundan, bunu açıklamak için doğru türden şeylerdir. İnayet'e inancın evrensel ihtiyaçların bir işlevi olduğu ortaya çıkarılıncaya kadar, kötülük sorununu bırakamazdık. Çünkü bir kimseye bir konumu bıraktırmanın en etkin yolu, onu ondan utandırmaktır. Kant ve Hegel bizim, dünyada kendimizi evimizde hissetmenin peşinde olduğumuzu söyledi. Freud evsiz metaforunu ciddiye aldı ve bizim çocukça olduğumuzu söyledi. Gerçekten eve –büyük olasılıkla mümkün olduğu kadar eve– gitme arzusundayız, ama gidemeyiz. Bu metafor, Kant'ın eserindeki derinliğini ve duygusunu ve Romantiklerle kazandığı düşsel ışıltıyı kaybetti. Hegel'in dediği gibi, bizler, fırtınalı denizlerdeki maceracı denizciler değiliz – yalnızca, asla sahip olmadığımız korunma duygusunu arayan çocuklarız. Daha önceki deneyciler, mimarı mahkûm etmişti. Freud, birinin bize bir ev borcu olduğu varsayımının kaynağını aradı. Dünyada kendini evde hissetme arzusunun bizzat kendisinin, bir Yaratılış modeline dayanması gerekir. Yalnızca, şeyleri niyetlere göre yapan bir Yaratıcı fikri bir teodise sorununa yol açar. Çünkü evler bilinçli, gerçekten de iyilikçi düşüncenin ürünüdür. Tabii ki, içinde kendimizi iyi hissedeceğimiz bir dünyayı arzularız. Freud, bu arzunun derin değil, utanç verici görünmesini sağlar.

Die Zukunft einer Illusion [Bir Yanılsamanın Geleceği]* bu görüşü açıkça ifade eder: Din, insanlığın, Oedipus kompleksinden kaynaklanan, evrensel bir takınaklı nevrozudur. Gençliğimizi koruyamayacağımızı kabullendiğimiz anda, kaçınılmaz olarak terk edilecektir. Yanılsamaları terk etmenin acı vereceğine kuşku yok. İnsanlara şunu itiraf etmek incitici gelir:

* *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 2000.

> Artık, cömert bir Tanrının özenli bir gözetiminde değildirler. O denli sıcak ve rahat duyumsadığı ana baba evini terk etmiş bir çocukla aynı durumdadırlar. Ama kuşkusuz, çocuksuluk aşılmaya yazgılıdır. İnsanlar sonsuza dek çocuk kalamazlar; sonunda dışarıya, "düşman dünya"ya çıkmak zorundadırlar. Buna "gerçeklik için eğitilme" diyebiliriz. Kitabımın tek amacının bu ileriye yönelik adımın gerekliliğine işaret etmek olduğunu itiraf etmeme gerek var mı? (Freud 1, 233)

Diğer her sorun için –balinaların yumurtlayıp yumurtlamadıkları sorunu kadar bizi çok az etkileyen bir sorun için bile– İnayet'e ilişkin olarak elimizde bulunandan daha fazla kanıt isteriz. Kanıtlarla böylesine desteklenmeyen iddialara bu denli sıkı sıkıya bağlanmamıza yol açan nedir? Sorunu bu şekilde koyunca Freud cevabın basit olduğunu gördü. İnayet'e inancın yoğunluğu, çocuk tarafından hissedilen dehşet ve çaresizliğin yoğunluğundan türer. Bu duygular öyle güçlüdür ki, çocuk, bir ömür boyu tutunabileceği daha da güçlü bir baba uydurur. Kimi zaman dinsel duyguya bir saik olan, evrenle bir olmaya ilişkin "engin duygu", çok az kimse tarafından deneyimlenebilir. Ama çocuksu çaresizlik ve bir babanın korumasına olan ihtiyaç, hepimiz tarafından hissedilir, ve

> bu duygu yalnızca çocukluk günlerinden kalma değildir, üstün kader gücünün korkusuyla sürekli olarak beslenir. (Freud 2, 20)

Freud'a göre kader, bizim, dizginlenmemiş doğa için kullandığımız sözcüğümüzdür ve daima bizden üstündür. Uygarlık, bizi doğaya karşı savunma ve onun tüm korkularını ortadan kaldırma girişimidir. Ve insansılaştırmayla başlar: Bizi tehdit eden kör ve gayri şahsi güçlere istenç ve niyet yüklemek, onları daha az uzak ve daha az ürkütücü hale getirir. Böylece, kendimizi "*unheimlich*'de* evimizde" hissedebiliriz. Bu güçler hâlâ bizden üstündür, ama en azından onlara tepkide bulunabiliriz. Ve kim bilir? Belki toplumsal dünyadaki düşmanca güçleri kontrol etmede kimi zaman başarılı olan aynı hile ve müzakereler, genel olarak evrende de işlevli olacaktır.

* Tekinsiz. (y.h.n.)

Böylece, tıpkı insani güçleri etkilemeye çalışmamız gibi, doğaya yansıttığımız güçleri rüşvet vererek yatıştırmaya çalışırız.

Bizi kuşatan korkuları kontrol etmenin bir yolunu bulmada öylesine çaresiziz ki, bir açıklama anahtarı olarak suçluluğu icat ettik. Bir özcezalandırma sistemini, karanlıkta kalmaya yeğleriz. Burada Freud, Nietzsche'yi izledi ve kendi muhteşem fikirlerini ekledi. İlkel insan talihsizlikle karşılaştığında fetişini; uygar insan ise kendini döver. İsrail'in bir tanrı babanın gözde çocuğu olarak rolüne bağlılığı, birbiri ardına musibetlerle karşılaştığında en ufak bir değişim göstermedi. Bunun yerine, peygamberleri icat etti. Bunlar da İsrail'in çektiği acıların, onun suçundan kaynaklandığını iddia ettiler ve gelecekteki talihsizliklerden kaçınmak için de bir emir listesi verdiler. Liste çok uzun olduğundan, emirlere tüm halk tarafından uyulma ihtimali çok zayıftı. Böylece İsrail, bir yandan acılarını çekmeyi sürdürürken, *ilke olarak* acılarını kontrol ettiği hissini sürdürebilirdi.

Bunu yaparak İsrail, Freud'un Yunanlılarla ortaya çıktığını düşündüğü evrensel bir süreci izledi. Onların tanrıları üç işlevi yerine getirmek için icat edilmişlerdi: Doğanın yarattığı korkuları defetmek, bizi kaderin acımasızlığıyla uzlaştırmak ve bizzat uygarlığın getirdiği acıları telafi etmek. Ancak, bu işlevler zamanla değişti. Yeni doğmakta olan bilim, doğanın içindeki içsel yasaları ortaya çıkardı ve doğaüstü açıklamaların yerine doğal açıklamalar koymamıza izin verdi. Ve kurban niyetine yakılan tüm iç organlara ve yakarışlara rağmen tanrılar, ikinci işlevlerini, yani kaderimizi kontrol etme işlevlerini yerine getirmede tümüyle yetersiz kalmış görünüyor.

> Yazgıların paylaştırılması açısından insan türünün şaşkınlık ve çaresizliğinin düzeltilemez bir şey olduğu yolunda hoş olmayan bir kuşku sürüyordu. Burada tanrılar hataya düşmüş olsalar gerekti. Eğer Yazgıyı onlar yarattılarsa öğütleri anlaşılmaz sayılmalıydı. Eski halkların en yetenekli insanlarının aklına Moira'nın (Yazgı) tanrıların üzerinde olduğu ve tanrıların da kendi yazgıları bulunduğu düşüncesi geldi. Ve doğa ne kadar özerk hale geldiyse tanrılar da o kadar ondan geri çekildiler ve tüm beklentiler de o kadar ağırbaşlılıkla tanrıların üçüncü iş-

levine yöneltildi – ahlâklılık o denli tanrıların gerçek ilgi alanı haline dönüştü. (Freud 1, 198)

Freud, ahlâkın tanrılara yapacak bir şeyler vermek için icat edildiğini öne sürdü. İlk görevlerinde gereksiz, ikincisinde yetersiz olan tanrılara üçüncü görevlerinde giderek daha fazla yüklenildi. Yaşadığımız bastırmayı meşrulaştırarak uygarlığın kusurlarından tanrıları sorumlu tutmak, aksi halde atıl kalacak güçlerin harika bir kullanımıydı. Tanrıların yeni meşgalesi, artık Tanrısal yasaklamanın sonucu olarak görünen ahlâka onay vermekti. Bu, ıstırabımızı günahımızın bir sonucu olarak öyle bir yolla açıklıyordu ki, ıstırap çekmeye *ve* –günahlarımızı, sivil toplumun işlevini yerine getirmesi için gereken sınırlar içinde tutarak– günah işlemeye devam etmemize izin veriyordu.

Freud, bu hususların hiçbirinin bir evrensel adalet düzeni inancına karşı bir argüman oluşturmadığını biliyordu. Bir kimse, tıpkı Hume'un onun akıldışılığına ilişkin betimlemesine rağmen korumayı sürdürebileceği gibi, Freud'un inancın kaynağına ilişkin betimlemesine rağmen İnayet'in bir uyarlamasına inanmayı sürdürebilir. Aradaki farklılık, tabir caizse, yalnızca psikolojiktir. Bu inançları geliştirdiğimiz süreci gözler önüne serdikten sonra

din sorununa ilişkin tutumumuz belirgin bir yer değiştirmeye uğrayacaktır. Kendimize eğer dünyayı yaratan bir Tanrı ve cömert bir takdiri ilahi olsaydı, evrende bir ahlâksal düzen ve de bir öteki dünya bulunsaydı çok iyi olurdu diyeceğiz ama bunun tam da bizim olmasını istediğimiz şey olduğunun kesin gibi olması da çok çarpıcı bir olgu. Ve de bizim zavallı, cahil ve ezilmiş atalarımız evrenin tüm bu zor bilmecelerini çözmeyi başarmış olsalardı, bu daha da kayda değer bir şey olurdu. (Freud 1, 215)

İnançlarımız yanlış olmayabilir, ama kesinlikle küçük düşürücüdür. Üç yıl sonra yazdığı *Das Unbehagen in der Kultur*'da [Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları]* Freud daha da yıkıcıydı. İnsanlığın büyük çoğunluğunun, çocukluk korkularınca yapılandırılmış ve belirlenmiş bir dünya görüşüyle yaşadığını fark etmek insanı *incitir*.

* *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2000.

> Her şey o denli açıkça çocuksu, o denli gerçeklikten uzaktır ki, insanlığa dostça bir tutumu olan herhangi bir kişi için ölümlülerin büyük çoğunluğunun bu yaşam görüşünün üzerinde bir görüşe asla ulaşamayacaklarını düşünmek acı verici olacaktır. Bugün yaşayan ve bu dinin savunulabilir olmadığını görmemeleri olanaksız olan ne denli çok sayıda insanın bir dizi acıklı artçı eylemle onu parça parça savunmaya çabaladıklarını görmek daha da utanç vericidir. İnsan inananların safları arasına, dinin Tanrısını, kimliksiz, gölgeli ve soyut bir ilkeyle değiştirerek kurtarmaya çalışan filozofları da karıştırmaktan ve onlara aşağıdaki sözcüklerle seslenmekten hoşlanırdı: "Rabbın adını boş yere ağzına almayacaksın!" (Freud 2, 23)

Freud'un doğal, ahlâki ve metafizik kötülükler arasındaki ayrımlara ilişkin kaba yaklaşımına dikkat edin. Müteessir bireyin bakış açısından, bunların tümü yalnızca basit bir gerçeğin örnekleridir:

> Gördüğümüz gibi yaşam, bizim için çok zordur; bize çok fazla acı, düş kırıklığı ve olanaksız görevler yükler. (Freud 2, 23)

Bu, ıstırabımızı kontrol altına almaya çalışmak için kullandığımız ayrımları henüz öğrenmemiş olan çocuğun bakış açısıdır. Üç yönden mutsuzluk tehdidi altındayız: Bedenlerimiz acı verir, nihayetinde çürüyüp dağılır; dış dünya, acımasız yıkım güçleriyle bize öfke kusar; diğer insanlar bize ıstırap verir. Freud, gereksiz yere çektiğimiz için en sonuncusunun en acı verici olduğunu söyledi. Depremlerden ve fırtınalardan kaçınamasak da bizim gibi varlıkların zulmünden kesinlikle kaçınılabilir miydi? Freud, birinin de diğeri kadar kaçınılmaz olduğuna inanıyordu. En ilginç de bunların bizim amaçlarımıza –zevk ilkesinde somutlaşan ihtiyaçlarımızın karşılanmasının getirdiği mutluluğa– karşı ortak bir tehdidin iki türü olduğuna ilişkin görüşüdür. Freud bizim yaşam amacına ilişkin aynı, basit görüşü paylaştığımızı düşünüyordu. Mutlu olmak ve öyle kalmak isteriz. Ancak,

> onun gerçekleştirilmesinin hiçbir olasılığı yoktur; evrenin tüm düzenlemeleri ona karşı çalışır. İnsan, insanın "mutlu" olması gerektiği biçiminde bir niyetin, "Yaratılış" planına dahil edilmediğini söyleme eğilimi duyar. (Freud 2, 25)

Zevk ilkesinin bakış açısından bizler, ayrım yapmayan bebekler olarak kalırız. Bir deprem ve bir savaş, niyetlerimize aynı ölçüde engel olur ve bize aynı derecede acı verebilir. Nihayetinde tüm acılar, biz onu hissettiğimiz sürece var olan bir duyum meselesidir. Bundan da acı duyumunu azaltan her faaliyetin fiilen iyi olduğu sonucu çıkar. Açıktır ki, gerçekliğimizin ıstırap vericiliğini hafifletmenin bir yolunu bulmak elzemdir. Freud, tavsiyelerde bulunmaktan kaçındı. Mümkün olabileceğini düşündüğü indirgenmiş mutluluk hissi, bireysel libidonun ekonomisine bağlı olacaktır. Istırapla baş etmenin bir biçiminin herkes için geçerli olduğunu söyleyen dine karşıt olarak, Freud toleransı vaaz etti. Herkesin, kurtarılmak için en iyi yolu keşfetmesi gerektiğini düşünüyordu.

Freud, keyif verici maddeler ve basit maninin, ıstırapla baş etmenin en etkili araçları olduğunu yazdı. Çünkü ikisi de dış dünyadan en fazla bağımsızlığı sağlar. Acı verici gerçeklikten her an çekilmemize ve kendi gerçekliğimize sığınmamıza imkân verirler. Bunların etkililiği, aynı zamanda tehlikesidir de. Bu da onların libidonun sosyal ekonomisinde kullanımlarını sınırlandırır. Freud bunların uygarlıkta her zaman bir yerleri olacağını düşünse de bunların yarattığı kendinden geçiş ve deliliğin neden olduğu hasar ve ziyan, daha yararlı kaçış biçimleri aramamıza yol açtı. Özellikle, kültürü icat ettik.

Mutsuzluk verici gerçekliğin yarattığı hüsranı telafi etmenin etkili bir biçimi olarak kültürün, tavsiye edilmek için çok nedeni var. Freud, *Candide*'i insanın kendi bahçesini ekip biçmesi öğüdüyle bitererek Voltaire'in bunu kastettiğini söyledi.

> İnsan, ruhsal ve entelektüel çalışma kaynaklarından haz verimini yeterince yükseltebilirse en fazlasını kazanır. Böyle olunca yazgı, insana pek az zarar verebilir. Bir sanatçının yaratırkenki, düşlemlerini cisimleştirirkenki ya da bir bilim adamının problemleri çözerken veya hakikatleri keşfederkenki keyfine benzer türde bir doyumun bir gün mutlaka metapsikolojik terimlerle niteleyebileceğimiz özel bir niteliği vardır. (Freud 2, 29)

Bu tür tatminler sınırlıdır. Kültür üretimi yoluyla bu dünyadan çekilmek, yalnızca az sayıdaki yetenekli insanın kullanımına açık bir yöntemdir. Şansı ve yeteneği olanlar için bile bu yöntem, "ıstıraptan tümüyle korunma" sağlamaz. (a.g.e.) Çünkü yaratmanın sunduğu mutluluk kaynakları, daha kaba, içgüdüsel mutluluk kaynakları yanında hafif kalırlar ve acının kaynağı beden olduğunda her zamanki gibi bize yardımcı olamazlar. Freud, aşkın, kaderden bağımsızlık kazanmanın daha iyi bir yolu olduğunu, ama çok şey vaat etmediğini düşünüyordu. Mutluluğa götüren daha etkili bir yol olmasına karşın, aşk üzerine kurulu bir yaşam sürmek, bilim ve sanat üzerine kurulu bir yaşam sürmekten bile daha zordur.

> Bu yaşama tekniğinin zayıf yanı kolayca görülebilir; aksi halde, hiçbir insan, bu mutluluk yolunu başka bir yol için terk etmeyi aklından geçirmezdi. Zayıf yanı bizim için hiçbir zaman âşık olduğumuz zamankinden daha fazla acıya karşı savunmasız, sevdiğimiz nesneyi ya da onun sevgisini yitirdiğimiz zamankinden daha umarsızca mutsuz olmamamızdır. (Freud 2, 33)

Peki, Freud nihayetinde bir teodise biçimi mi önerdi? Onun doğal döngü kurgusu müthiş verimlidir. İçeriden ve dışarıdan, bize sürekli acı veren güçlerin saldırısına uğrarız ve eldeki en uygun araçlarla gerçeklikten kaçmaya çalışırız. Uyuşturucular çok risklidir, aşk pek enderdir. Kültür her ikisinden de daha az etkili olsa da en azından istikrarlıdır. Buraya kadar, bu, stoacılığın modern bir uyarlaması olabilirdi. Freud, kültürün bizzat istikrarlı oluşunun, en azından bir kötülük kaynağının icabına bakan yararlar sağladığını ekledi. Çünkü vicdan dediğimiz şeyi yaratarak, insanların, başka bir şey tarafından eziyet görmedikleri zaman birbirlerine eziyet ettikleri şiddetli itkileri kontrol altında tutar. Uygarlık, benliği parçalara bölüp egonun başka birine yapmak istediği şeyi egoya yapması için, süperegoyu oluşturarak yıkıcı güçleri yararlı bir şeylere dönüştürebilir.

> Bu nedenle, uygarlık, onu zayıflatıp silahsızlandırarak ve fethedilmiş bir kentteki bir garnizon gibi, onu kollamak için onun içinde bir büro

kurarak, bireyin tehlikeli saldırganlık arzusu üzerine hâkimiyet kurar. (Freud 2, 84)

Ancak, Freud'un ekonomisi iç karartıcıydı. Tatmin etmeyeceğini biliyordu. Çünkü onun sistemi, ancak uygarlığın bir değer olduğunu düşündüğünde teodise olarak iş görürdü. Bu durumda, uygarlık üretmek iyi bir amaç olurdu. Hatta onu üretmenin getirdiği acılara karşı adil bir değiş tokuş bile olabilirdi. Bu, tam da Freud'un yapmayı reddettiği hamledir ve nedeni hakkında da acımasızca açıktır: Uygarlığın ilerleyişinin bedeli, mutluluğumuzu kaybetmektir. Ve uygarlığın kendisi gerçeklikten bir kaçış olarak doğduğundan, hakikatle ilişkili olarak da haklı çıkarılamaz. Ne kadar uygarlaşırsak –açık bir bilgi artışı olmaksızın– o kadar çok acı çekiyor gibiyizdir. Başınıza gelenlere kader deyip suçu Athena'nın Poseidon'la kavgasına atmak, ıstırabınıza dışarıdan anlam vermenin bir yoludur. Buna İnayet demek, içselleştirmenin bir yoludur. Tümüyle anlamsız kalmaktansa, mutsuzluğunuzun suçunu kendinize yüklemeniz daha iyidir – ancak, böyle bir anlamın bedeli çok ağırdır. Bu nedenle Freud, mütemadiyen şu sonuca vardı:

> Bu nedenle, insanların karşısına bir peygamber olarak çıkma cesaretine sahip değilim ve onlara teselli veremediğime ilişkin serzenişlerine hak veriyorum: Çünkü derinden derine hepsinin istediği budur – en çılgın devrimciler en erdemli müminlerden daha az tutkuyla istemez bunu. (Freud 2, 111)

Freud'un görüşü, birçoklarına aşikâr gelmeye başladı. Kötülük sorunundan bahsedin, her grup büyük olasılıkla ikiye bölünür. Kimileri dünyada akıl aradıklarını itiraf edecek, kimileri ise bu tür arayışların, arayanların utanmaları gereken çocukça zayıflıklar olduğundan emin olacaktır. Bu bölünme, eğitim ya da sınıf farkını yansıtmaz, ulusal ve dinsel farklılıklardan da etkilenmez görünüyor. Yine de daima açık ve tutkulu olduğu kadar keskindir. Bir grup için dünya öylesine büyüsünü yitirmiştir ki, onda akıl olmayışından söz etmeye bile değmez. Diğer grup içinse aklın olmayışı, sürekli hüsran ve acı kaynağıdır. İlk grubun üyeleri, kayıplarını doğal görür-

ler. Bu onları Freud'un yetişkinleri –ya da Nietzsche'nin Son İnsanları– yapar mı?

Freud'dan etkilenenler için, akıl ve doğa öylesine farklıdırlar ki, onları bağlantılandırma talebi bir kategori hatasıdır. Eğer dünyadan adalet beklersek, bu yalnızca, çocukluk yapılarını genel olarak evrene yansıttığımız içindir. Onlar, dünyanın adaletle ilgisi olmadığında ısrar ederler ve aksini düşünenler de sadece kayıplarını sayıp yaralarını sararlar. Bu duruş noktası, dünyanın, normatif kategoriler olmadan anlaşılabilir olduğu fikrini gerektirir.

Ancak, dünyayı doğallaştırma dürtüsü, teolojide ortaya çıkan aynı süreçten doğdu. Tinleri doğadan çıkartmak, kendinizi, onları doğada birincil konuma yerleştirmekten daha rahat kılmanın farklı bir yoludur. İkisi de dünyayı daha az *unheimlich* yapma ihtiyacından doğar. Rousseau'nun projesini hatırlayın. Doğal kötülüğü ahlâksal kötülükten köklü bir şekilde ayırma ve geriye kalan her neyse insanlık durumu deme düşüncesi, deprem benzeri olayların anlamı olmayan olaylar olduğunu göstermeye yönelik bir arayışın parçasıydı. Tanrıyı kötülüğün sorumluluğundan kurtarmaya yönelik bir plan olarak başlayan şey, aslında bizzat kötülüğün miktarını azalttı. Depremler anlamsız oldu. Bir olayı doğal diye kategorize etmek, onu doğa yasası yoluyla öngörme ve kontrol etme umudu verir. Ama bunu yapmakta esasen başarılı olalım ya da olmayalım, bir şeye doğal demek onu ehlileştirmenin bir yoludur. Doğaüstü olayların derinliği ve boyutu vardır. Düzenli olarak gerçekleşseler bile, sıra dışı olarak deneyimlenirler. Doğal olaylar, sıradan olaylardır. Gerçek anlamda önemsizdirler – ne kendilerinin ötesinde bir şeyin temsilleri ne de şifresini çözmemiz gereken işaretlerdir. Onlarda yorumlayacak hiçbir şey olmadığından, onlar üzerine düşünme yükünden kurtuluruz. Yalnızca, yaşamlarımızı onlara göre, elimizden geldiğince iyi düzenleyebiliriz.

Sıradan olaylar, dünyanın düzeninin dayanaklarıdır, ona karşı bir tehdit değildir. Dünyanın ne kadar çok parçası sıradan hale gelirse, bir bütün olarak dünya o kadar az tehdit edici olur. Ne kadar çok şey *doğal* kötülük olarak görülebilirse, dünyanın içerdiği kötülük de o kadar az olur – ta ki, "doğal kötülük" terimi ortadan kal-

kana kadar. Önemsiz bir olay büyük hasara yol açabilir, ama bu hasar yalnızca talihsizliktir. Kötülük alanını terk edip yalnızca talihsiz olur. İkilem tam da şudur: Kötülüğü doğallaştırma dürtüsü, onu ehlileştirip kontrol altına alma arzusundan doğdu. Ama ne kadar ehlileştirilirse, kötülük niteliği de o kadar kaybolur. Bu da bizi, kötülüğün ele geçirilmediği, ama önemsizleştirildiği korkusuyla baş başa bırakır. Banal, dünyayı bozmaz; onu oluşturur.

Rousseau, doğal ve metafizik kötülüklerin üzerindeki perdeyi kaldırırken, onları suç olmaktan da çıkardı. Ancak, psikoloji bir doğa bilimi olmaya çabaladıkça, ahlâki ve doğal kötülükler arasındaki ayrım da o ölçüde belirsizleşti. Sorun çözülüp dağıldı, ama farklı biçimde yeniden doğdu: İnsan doğasının böylesi alçakça eğilimlere tabi olduğu bir dünyaya güvenebilir miyiz? Dünyanın büyüsünü yok etmeye çalışanların gurur duyduğu doğalcılığın kendisi, onların koymaya çalıştığı kesin ayrımları zayıflatır. İnsanlar doğal dünyanın daha çok parçası oldukça, biz de depremler gibi, ona ilişkin başka bir talihsiz olgu oluruz. Bizzat kötülük ne kadar çok doğal süreçle açıklanabilir görünürse, doğanın kendisi de o kadar suça bulaştırılmış olur. Doğalcılık, tek bir kaba hamleyle, dünyanın sorumluluğunu bölmenin ve de bizi onda rahat ettirmenin bir yoludur. Bu konuda pek az kimse Sade kadar kabaydı: Eğer doğa bunu yapabiliyorsa, ben de yapabilirim. Ancak, doğalcılığın sonuçları, yalnızca, çok az kimsenin göze aldığı radikal bir ikicilik pahasına göz ardı edilebilir. Bilim, dünyanın, kendi istençleri olan güçlerce dolu olduğu duygusunu yıkmış ve bu şekilde de *unheimlich*i azaltmış olabilir. Ancak, bunun bedeli ağırdır, çünkü tüm doğa mahkûm edilmiş olur. Bizzat insanlar, yaratılışın yürüyen iddianameleri olurlar.

Yaşlı Freud, hem doğallaştırmanın kendini en iyi ifade eden savunucusu hem de insan doğasına ilişkin karanlık görüşlerden birinin sahibidir. Bu nedenle, farklı türden kötülükler arasındaki ilkeli ayrımların onun eserinde yavaş yavaş ortadan kaybolması çok şaşırtıcı değildir. Bunların hepsi yalnızca, yaşamın bizim için çok zor olduğu sayısız yolların örnekleridir: Tüm dünya, arzularımıza karşı koymak için engeller çıkarır. Freud, daha teşhis ederken, çocu-

ğun düşünce-öncesi duruşuna döner. Çocuklar dünyayla, Eyub'un karşılaştığı gibi karşılaşırlar. Yıkımın yağmacı Kaldelilerin elinden ya da çölden esen müthiş bir rüzgârdan olmasının pek önemi yoktur. İkisi de, her zamanki gibi, bize karşı olan bir dünyaya aittir.

IV
Evsiz

> ZEUS: Kendi evinde değilsin, davetsiz misafir; tendeki bir kıymık ya da zatıasilanelerinin ormanındaki bir kaçak avcı gibi, bu dünyada yabancı bir cisimsin.
>
> Sartre, *Les Mauches* [Sinekler]

Voltaire, Lizbon'dan sonra şiir yazdı, ama XX. yüzyılın felaketleri ifade olunamaz gibiydi. Çağdaş kötülüğün çoğu betimlemesi, onun öncekilerden kökten farklı oluşunu vurguladı. Günümüzün suçlarına ve talihsizliklerine ilişkin bir şey, tahammül sınırlarımızı öylesine sarstı ki, onları betimlemekten başka bir şey yapmak yanlış görünür. Adorno, ünlü ifadesiyle, Auschwitz'ten sonra şiir yazmanın barbarlık olacağını yazdı; Arendt, imkânsızın gerçek olduğunu söyledi. Anlama, açıklama, arınma, teselli –daha önceki kötülük biçimlerine ilişkin felsefi ve edebi düşünmenin tüm amaçlarını– aramak yersizdir. XX. yüzyılın dehşetlerini kataloglamaya yönelik neredeyse takınaklı, kimi zaman sorgulanabilir bir ilgi, modern medyanın elindeki tüm tanıklık biçimleriyle sürdürülmektedir. Ancak, ço-

ğu, tanıklık etmekten daha fazlasını yapmak için kavramsal kaynaklardan yoksun olduğumuzda hemfikirdir. Çağdaş kötülük bizi çaresiz bırakmıştır.

Levinas'a göre,

> belki de XX. yüzyıl bilincinin en devrimci olgusu, Batı düşüncesinin gizli ve açık teodise arasındaki bütün dengelerin yıkılmasıdır. (Levinas 2, 161)

Auschwitz öncesinde dinsel inanca ilişkin ne kaldıysa ondan sonra yaşayamayacağı iddiası, Elie Wiesel gibi tanıkların *La Nuit* [Gece] ya da Richard Rubenstein gibi teologların *After Auschwitz* [Auschwitz'ten Sonra] benzeri eserlerinde meşhur oldu. Hem Yahudi hem de Hıristiyan inanç paradigmalarının orada yok edildiğine ilişkin argümanlar tartışmaya açıktır, ancak, bunlar başka yerlerde oldukça iyi ele alınmışlardır, burada bunlara girmeyeceğim.[1] Ama çoğu çağdaş düşünürün aksine Levinas, *teodise* kelimesini Leibniz tarafından önerilen, Tanrının iyiliğinin haklı çıkarılmasıyla sınırlamadı. Daha çok, bizi acıyla uzlaştırma girişimleri olarak, din olmadan ayakta kalan dünyevi teodise biçimlerine başvurdu. Dar anlamıyla teodise, dünyanın kötülükleri karşısında, inananların Tanrıya inançlarını korumalarını sağlar. Geniş anlamıyla ise, kötülüğe, umutsuzluğa karşı durmamıza yardım eden herhangi bir anlam verme yoludur. Teodiseler kötülükleri, dünyada var olmamızı sürdürmemizi sağlayan yapılar içine yerleştirir. İdeal olarak, gelecekteki kötülükleri önlememiz için bize yön verirken geçmiştekilerle uzlaştırmalıdır. Levinas ilk görevin, Auschwitz'ten sonra iyi vicdanla sürdürülemeyeceğini iddia etti. Böylece, birçoklarınca paylaşılan bir düşünceye felsefi bir ifade vermiş oldu: XX. yüzyılda ortaya çıkan kötülük biçimleri, modern bilincin karşılayamayacağı taleplerde bulunuyordu.

Bu tür iddialarda neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlamak için Lizbon'a daha yakından bakmalıyız. Çünkü Lizbon da bir şeyi imkânsızlaştırmıştı. Orada neyin bittiğini anlamak, çağdaş kötülü-

1. Özellikle bkz. Rubinstein, Katz ve Münz.

ğe ilişkin neyin yeni olduğunu ve onun hakkında düşünmek için hangi kaynakların kaldığını daha açık anlamamıza yardımcı olabilir. Önceki bölümlerde iki yüzyıl boyunca süren bir entelektüel dramayı betimledim. Bu arka plana karşı şimdi, her biri kendi döneminde kötülüğün paradigması olarak görülen iki vakayı tartışmaya geçeceğim. Her bir vaka, onu yaşayanların dünyada yollarını bulmalarına izin veren şeyleri darmadağın etti. Olaylar her zaman birbirinden farklı kavramsal uzama yerleştirilir. Hem Lizbon, hem Auschwitz yoğun entelektüel coşkunluk bağlamlarında gerçekleşti. Her iki durumda da felaket, zaten temelsiz olan varsayımlar bütününü yıktı. Ancak, her iki durumda da olayların kendileri, düşünülebilir olanla düşünülemez olan arasındaki sınırları yarattı.

Lizbon, XVIII. yüzyılı, daha büyük ve yıkıcı depremlerin XX. yüzyılı sarsmadığı kadar sarstı. Ve Otuz Yıl Savaşları barbarca ve yıkıcı olsa da onu yaşayanlara, *kavramsal olarak* harap olmuşluk hissettirmemişti. Oysa Auschwitz hissettirmişti. Tepki farklılığının, her bir dönemin acıyı anlamlandırmak için kullandığı yapılar arasındaki farkta yattığını savunacağım. Olayların doğasındaki farklılıklar, ürettikleri şok türlerindeki farklılığa neden oldu. Lizbon, dünyanın insandan ne kadar uzak olduğunu açığa çıkardı; Auschwitz'se insanların kendilerinden ne kadar uzak olduğunu. Eğer doğal olanı insani olandan ayırmak modern tasavvurun parçasıysa, Lizbon'la Auschwitz arasındaki uzaklık, onları ayrı tutmanın ne kadar zor olduğunu gösterdi. Lizbon'dan sonra ahlâki kategorilerin alanı daraldı. Lizbon'dan önce bu kategoriler dünyaya bir bütün olarak uygulanabiliyordu; depremlere kötülük demek bir anlam taşıyordu. Sonraları ahlâki kategoriler dünyanın küçük bir parçasıyla, onları gerçekleştirebilecek olan insanlarla sınırlandı. Auschwitz ise, ahlâki kategorileri uyguladığımız anlamı kuşkulu hale getirdi.

Bu bölüm şöyle yapılandırılmıştır. İlk bölüm, Lizbon depremine verilen tepkileri incelerken ikinci bölüm, *Auschwitz* sözcüğüyle adlandırılan olayın niye çağdaş kötülüğün karşılığı olarak durduğunu tartışmaktadır. Üçüncü bölümse Auschwitz'in, kötülüğe karşı verilen ve dünyevi teodiseler olarak görülebilecek iki ana tepkiyi nasıl yok ettiğini göstererek Levinas'ın iddiasını desteklemektedir.

Dördüncü bölüm, Auschwitz'in, kötülüğü niyete yerleştiren teodisenin modern reddini zayıflattığını göstermekte daha da ileri gitmektedir. Beşincisi, teknolojinin terörizme ödünç verdiği tehlikelere karşın, terörizmin kendisinin yeni bir kötülük biçimi olmadığını tartışmaktadır. Altıncı bölüm, Auschwitz'ten sonra, kötülük hakkındaki geleneksel soruları ele alan kimi düşünürlere eğilmektedir. Son bölüm de her tür teodise reddedildikten sonra bu düşünürlerin niye böyle yaptıklarını açıklamaya çalışırken, kötülük sorununun dinle değil, yeter neden ilkesiyle olan bağları tarafından yönlendirildiğini tartışmaktadır.

A. DEPREMLER: NİÇİN LİZBON?

Lizbon depreminin, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra, Batı uygarlığını en fazla sarsan olay olduğu söylenir.[2] Açıkçası, depremlerin, metaforik rezonansları vardır. Biz dünyada her zaman neye güvenebileceğimizi belirlemeye uğraşıyoruz. Yer ayağımızın altından kaydığında herkes, çok az şeye güvenebileceğimizi söyleme eğilimine girebilir. Ama Lizbon'dan elli yıl önce Jamaika'yı, Port Royal'i harap eden bir deprem olmuştu ve hepsi bu kadardı. Kavramsal bir zararı olmamıştı.

Avrupa'nın başkentlerinden bakıldığında, Batı Hint Adaları bunu hak etmişti. *Son Depremler Üzerine Manzumeler: Büyük Britanya'ya Hitaben* isimli anonim bir kitapçık, Sodom gibi, Jamaika'nın da başına gelen yıkımı hak ettiğini bildiriyordu. Korsanlar ve melezlerle dolu bir yer, Tanrının gazabına uğramaya hazırdı ve herhangi bir açıklamaya tabi tutulabilirdi. Ama Lizbon, ne Tanrının özel dikkatini hak edecek kadar günahkâr ne de entelektüel yargı mercilerinin dikkatinden kaçacak kadar uzaktı. Örnek olarak, bu olay hem sıradan hem de genel alarmı kışkırtmaya yetecek nitelikte bir olaydı.

2. Bu ifade, Lizbon depremine ilişkin bilgilerimin çoğu gibi, T.D. Kendrick'in harika kitabından alınmıştır. Daha fazla ayrıntı için ayrıca bkz. Breidert, Gunther ve Shklar.

Lizbon, 1755'te geri kalmış bir yer değildi. Ticaret, onu dünyanın zengin şehirlerinden biri yapmıştı. Önceki yüzyılların keşif ve kolonizasyonları için doğal bir başlangıç noktası olan Avrupa kıyısındaki konumu, onu güçlü ve kozmopolit bir yer haline getirmişti. Büyük bir yabancı nüfusa sahip işlek bir liman, dünyanın geri kalan kısmına herhangi bir mesaj iletmek için ideal bir yerdi – ki, birçok gözlemcinin, mesajı gönderenin Tanrı olması gerektiği görüşünü destekledi. *Qui n'a pas vu Lisbonne, n'a rien vu de bon.** Bu iddianın İngiltere'de yayımlanmış bir kitapta Fransızca olarak duyurulması, depremin ilham verdiği küreselleşme duygusunu doğruluyordu. Lizbon'un denizlerin kraliçesi olarak saygınlığı, zarar görmüş malların envanterince pekiştirilmiştir. Servet kaybı çok büyüktü. Milyonları bulan altın ve gümüşe ilaveten tarih yazıcıları, aralarında Titian'ın, Coreggio'nun ve Rubens'inkilerin de bulunduğu yüzlerce resim; aralarında imparator V. Charles'ın kendi eliyle yazdığı bir tarih kitabının da olduğu binlerce el yazması ve kitap; mobilya, goblen, kiliselerden, saraylardan ve aynı zamanda sıradan evlerden süs eşyalarının yok olduğunu kaydetmişti. Can kaybının belgelenmesine mülk kaybı kadar önem verilmemişti, ama en düşük tahminler bile ölü sayısının on beş bin olduğunu gösteriyordu.

Felaketler aralıksızdı. Deprem, 1 Kasım sabahı vurdu şehri ve yaklaşık on dakika sonra son buldu. Bu, birçok yapının tahrip olması, binlerce insanın göçük altında ölmesi ve gökyüzünün tozla kaplanıp siyaha dönmesi için yeterli bir süreydi. Ama eğer depremin ardından korkunç yangınlar çıkmasaydı, büyük bir kısmı kurtulabilirdi. Bu yangınlar kenti sararak yoksul bölgelerdeki ahalinin birçoğunun ölümüne yol açtığı gibi işgüzar tüccarların yıkıntıların altından alıp kurtarmak için meydana yığdığı hazineleri de tahrip etti. O günkü olayların anlatımına göre, son felaket en korkuncuydu. Çünkü yangınlar şehrin bazı kısımlarını sardığında bile, depremle gelen bir dizi dalga, limanı tahrip ederek gemileri çapalarından koparıp korunmak için sahile sığınan yüzlerce insanın boğulmasına yol açtı. Yer, ateş ve su, hep birlikte müthiş acımasızdı. Tüm elementlerin, yıkımı düzenlemek için birleşmesi karşısında, serin-

* Lizbon'u görmeyen, iyi bir şey görmedi. (y.h.n.)

kanlı gözlemciler bile bir tasarıdan kuşkulanabilirlerdi.

Entelektüel felaket için Lizbon, Port Royal'dan daha doğal bir adaydı, çünkü bu felaket olduğunda Aydınlanma başlamıştı. Deprem verimli zemini sarsmıştı. Deprem durup dururken bir tartışma yaratmamış, tam da tartışmanın ortasında meydana gelmişti. Ortadoks teologlar, depremi, gizlemeye pek de gerek duymadıkları bir şekilde iyi karşıladılar. Yıllar boyunca deizmle, doğal dinle ve dünyayı yalnızca doğal terimlerle –ya da Aydınlanma düşünürlerinin pek sevdiği muğlak, genel İnayet terimleriyle– açıklamaya çalışan her şeye karşı mücadele ediyorlardı. Tanrının iyiliği, arada bir Newton gibi peygamberlere vahyettiği düzen ve uyum sisteminde kendini açığa vururdu. O'nu sıradan günahkârlarla doğrudan konuşuyor olarak görmek, yanlıştan ziyade yakışıksız görünüyordu. Kim kendi suçlarının ve talihsizliklerinin ilahi ilgiyi hak ettiğini varsayacak kadar kendinden memnundu? Leibniz, bilimin ilerlemesinin geri kalanımıza genel mesaja erişim imkânı vereceğini düşündü; daha çok Pope'a eğilimli olanlar, gizemlerin varlığını sürdüreceğine inanıyordu. Yine de hepsi şimdi bizim muhakkak saydığımız konumdan çok uzaktaydı: Ne kadar korkunç olursa olsun, o yalnızca bir depremdir. XVIII. yüzyıl için doğanın bütünü anlamla yüklenmişti. Doğanın anlamı ve görkemi özel bir İnayet'e inanmayı önemsiz kılacak büyüklükteydi. Rousseau en açıklarıydı, ama doğanın kendisine ahlâki otorite yükleyen tek düşünür değildi. Lizbon'da tehdit edilen, geleneksel teologların mucizelere inancı değildi. Zarar gören, daha çok, doğanın kendi mucizesine ilişkin liberal görüşlerdi.

Bu bağlamda Ortodoks teologlar, depremi, gökten gelen bir çifte hediye olarak gördüler. Deprem yalnızca belli günahkârları cezalandırmakla kalmıyor, Tanrının işlerinin, soyut ve belirsiz Yaratılış'la bittiğini düşünenlere onun dünyada hâlâ bir rol oynadığını gösteriyordu. Portekizdekiler, Portekizlilerin bu cezayı ve daha fazlasını hak edecek kadar günah işlediğine inanma eğilimindeydi. Dışındakiler ise daha çok, Lizbon'un niye Paris ya da Londra'dan daha kötü bir kaderi olması gerektiğini sorma eğilimindeydi. Ancak, Portekiz ve dışındaki teologlar bu fırsatı tam da gözden düşmeye

başlayan türden açıklamaya geri dönmek için kullandılar.

Eğer depremler doğal kötülüğün paradigmalarıysa, bu depremin olması için ne tür bir ahlâki kötülüğün olması gerekirdi? Kimi şairler bu konuda, insanlarla geldiğimiz toprak arasındaki asli ilişkiye yönelecek kadar düşündüler. "Ey Yeryüzü, niçin titriyorsun?" retorik olarak ortaya atılan bir soruydu; eğer insanlar balçıktan yaratıldıysa, yeryüzü insanlığın suçlarının ağırlığıyla nasıl sarsılmazdı? En azından bir gözlemci, günah olarak görebileceğimiz bir şeye işaret etti: "Ey İspanya, Ey Portekiz, atalarınızın altın uğruna kestiği milyonlarca zavallı yerliyi düşünün." (Kendrick'te alıntılanmıştır.) Ancak, bu İngiliz rahibinin hatırlatması istisnaydı. Çoğu, Lizbon'un diğer yerlerle paylaştığı geleneksel günahlara yöneldi. Sıradan açgözlülük ve şehvet, bu yıkımı açıklamak için yeterli görüldü. Portekiz'in bu dünyanın mallarını Tanrının kelamına tercih ettiğini yıllarca seyrettikten sonra, Tanrı biraz daha yüksek sesle konuşmaya karar vermişti. Çoğu teolog, bu olayı Tanrının merhametinin kanıtı olarak gördü. Depremden sağ kurtulanlara, herkesin yaşayacağı genel kıyametten önce bir tövbe etme şansı veriyordu. Böylece, Helmstedt'de felsefe profesörü ve Prusya akademisinin bir üyesi olan Johanno Gottlob Krüger, *Virtue Awakened by the Earthquake* adlı bir kitap yazmıştı. Kitap, Lizbon depreminin şüphe götürmez bir uyarı olduğunu savunuyordu. Bunu yalnızca bir doğal olay olarak açıklamaya çalışan biri, yalnızca Hıristiyan değil, stoacı kaynakların da dünyanın sonunun büyük yangın felaketleriyle başlayacağı konusunda uzlaştığına dikkat etmeli.

> Lizbon'un yeraltı yangınıyla yıkılmadığı doğrudur. Düşmüş kalasları ve tahtaları tutuşturmuş olan ateş, ya zaten yüreklerde yanıyordu ya da kısmen Tanrısızlar ve günahkâr caniler tarafından çıkarılmıştı. Ancak, yeraltı yangını gerçekten de depremin nedeniydi. Kurtarıcımızın kendisi, depremden yalnızca başlangıç olarak değil, dünyanın yıkımının nedeni olarak söz etmez mi? (Breidert'de alıntı, 41)

İncil'den, kıyamete ilişkin sahneler alıntıladıktan sonra Krüger şöyle sonuçlandırır:

> Bu sözlerin tüm gücünü Lizbon'a ve dünyaya görünür kılmak için, 1 Kasım gecesinde eksik olan neydi? Yalnızca, bulutlarda kükreyen şimşek. Bu, savaş öncesindeki vahşi bir at gibi, halihazırda harekete hazır duruyordu. Ancak, Doğanın Efendisi, babalığa özgü acımayla onu zapt ediyordu. (a.g.e., 42)

Bir sonraki felaketin zamanıyla ilgili kehanette bulunmak için, birçok dindar kimse sayı mistizmine yöneldi. Şiddetli öğretisel tartışmalarda tarihlere anlam yüklendi. Jansenistler, Portekiz'in bir Cizvit yuvası olduğu gerçeğini, Tanrının engizisyonu ortadan kaldırmak istediğini göstermek için kullandı. Bu darbeyi vurmak için Tüm Azizler Günü'nü seçmiş olmasıyla Tanrı, inanç bozukluklarından dolayı Lizbon'un cezalandırılması için bizzat azizlerin O'na yalvardığının işaretini veriyordu. Bir cadde dolusu genelev sapasağlam duruyorken niçin bir sürü kilisenin yıkıldığını bir din adamı şöyle açıkladı: Tanrı böyle yerlere gelen bedbaht insanları, kendi evini kirletenlerden daha kolay affeder. Bu tür açıklamalar çok değerlidir, çünkü bunlar, karşıt ikrarlar tarafından uygulanabilirler. Cizvitler depremin, Tanrının, fazlasıyla savsaklanan engizisyona tepkisi olduğu karşısavıyla cevap vermekte –ve depremi bir *auto-da-fe* hükmüyle izlemekte– zorlanmadılar.

Ciddi düşünürler bile Lizbon hakkında düşünebilip dünyalarına ilişkin daha önceki gibi düşünmeyi sürdürebildiler. Örneğin, Immanuel Kant. Deprem olduğunda, Avrupa'nın diğer ucundaki bir eyalet başkentinde düşük gelirli bir özel akademisyendi. Onun entelektüel bağlılıkları, Leibniz'in görüşlerini elli dokuz ciltte açımlayan Christian Wolff'un sistemi tarafından belirlenmişti. Kant'ın, 1756'da Könnisberg haftalık gazetesinde yayımlanan ve okurları Prusya'da deprem olmayacağına dair temin etmeye çalışan üç denemesinde Wolff'un etkisi açıktı. Kant'ın nedenleri doğal bilimden alınmıştı, çünkü denemeleri depremlerin doğaüstü olaylar olmadığını göstermek için yazılmıştı. Eğer depremler, Tanrının yargısına gönderme yapmaksızın açıklanabiliyorlarsa, genel İnayet üzerine Aydınlanma görüşleri, özel İnayet hakkında sorunlu sorular sormaksızın da ortaya konabilirdi. Bu nedenle Kant, Lizbon'un hemen ardından gelişmekte olan embriyonik hata teorisini genişleterek bi-

lim alanında kalmayı seçti. Kant, depremlerin doğal olaylar olduğuna ikna olmayan okurlara, bir deney talimatnamesi önerdi. Küçük bir deprem üretmek için tüm yapmaları gereken, 25 pound sülfür, 25 pound demir talaşı alıp bunları suyla karıştırdıktan sonra bu karışımı yaklaşık bir feet yerin altına gömmekti. Bu, depremlerin, doğruluklarının yineleme gerektirdiği çok iyi bilinen genel yasalara uygun olarak meydana geldiğini gösterir.

Genel olarak sistematik yasanın iyiliği üzerine Leibnizci argümanlar, özel olarak depremlerin gerekliliği hakkındaki iddiaları desteklemeye yeterliydi. Ancak, Kant bazen, diğerlerinde olduğu gibi bu olayda da görünürdeki kötülüklerin iyi etkileri olabileceğini göstermeye bile çalıştı. Depremlerden kaynaklanan iyiliklere dair örneği –sağaltıcı özellikleri olan bir kaynak suyunun ortaya çıkması– neyse ki kısaydı. Kant, Lizbon'dan çıkan esas faydanın, dünyanın bizim yararımıza yaratılmadığı bilgisi olduğu sonucuna vararak okurları bu tür spekülasyondan büyük oranda kurtardı. Lizbon, bizim, Tanrının amaçlarını anlayamayacağımızı kanıtlamıştı. Deprem üzerine denemelerin sonuncusu, nihayet hemen hemen Kant'a özgü bir tarzla bizim sınırlılığımıza dair bir hatırlatmayla son buluyordu. Bıkıp usanmadan depremlerin doğal nedenlerin bir sonucu olduğunda ısrar ettikten sonra Kant, depremleri doğal araçlarla engelleme imkânı hakkındaki kuşkuculuğunu ifade etti. Çünkü,

> şimşeği zararsız hale getirmek isteyen modern zamanların Prometheus'u Bay Franklin'den, yanardağın çalıştayındaki ateşi söndürmek isteyenlere kadar, tüm böylesi girişimler, hiç de yeterli olmayan yeteneklerle donatılmış insanın cüretinin kanıtlarıdır. Bu kanıtlar sonunda ona, başlaması gereken aşağılayıcı bir hatırlatmada bulunur: Asla insandan fazlası olmayacaktır. (Breidert'de alıntı, 143)

Bunlar, onun on yıllar sonra yazacağı eserin ipuçlarıdır. Bunlar, genç Kant'ı kayıtsız bir aydınlanmış liberalden daha kötü bir şey olarak göstermez. Helmstedt'deki profesörün ya da daha güneydeki daha ateşli meslektaşlarının eserleri bağlamında, Kant'ın görüşleri hiç de utanç verici değildi. Yine de yıllar sonra Kant, iyimserliği savunan yazılarının tek utanç duyduğu çalışmalar olduğunu yazdı.

Kant'ın utancı, modernin başlangıcına işaret eder. Anlamanın sınırları olduğunun farkındalığına işaret eder. Lizbon, bu farkındalığı yaratmadı ama belirginleştirdi. Lizbon, sözünü ettiğim tartışma zemininde bir anlam ifade etti – ya da edemedi. Daha sonraki yüzyıllar ona farklı yaklaşırken, daha öncekiler ona pek de dikkat etmediler. Premodern dünya, depremleri, dini yalnızca tehdit etmeyen, ama sıklıkla onu güçlendiren korku ve titremeyle yaşadı. Yıldırımın rastlantısal gücü, onu ilahi gücün uygun bir sembolü yapan şeyin parçasıdır. Uygun dünya görüşü olduğunda, depremlerin tümüyle izah edilemez olduğu duygusu, huşu ve hayret uyandıran gizem duygusunu artırır. Tanrıların niye böyle yaptıklarını anlamaktan mahrum olmamız, insan ve ilahi olan arasında bulunan ve kimi ruhları huşu duymaya iten uzaklığın başka bir işareti olabilir. Günümüz gözlemcileri için depremler, yalnızca bir yapısal yerbilimi meselesidir. En çok, hükümetin inşaat düzenlemelerine ya da yerbilimcilerin tahminlerine olan güvenimizi tehdit ederler. Tembel müfettişlere öfke duymamızı ya da yanlış zamanda yanlış yerde sıkışıp kalanlara yol açabilirler. Ama bunlar sıradan duygulardır.

Buna karşın, Avrupa'da belli bir anda bir deprem, imanın temellerini sarsabildi ve Yaratılış'taki iyiliği sorgulanır hale getirdi. İnsanın idrak duygusunu zorlayan, belli dünya görüşlerinin altını çizer. Bu zorlama, afetin büyüklüğünden çok, artan beklentilerin yüküne dayanıyordu. Rasyonalite tarihindeki birbiriyle bağıntılı iki gelişme, bu depremi başka bir zamanda olmayacak bir tehdide dönüştürdü. Bunlardan ilki, doğal bilimlerin evrenin bir bütün olarak anlaşılabilir olduğuna ilişkin Aydınlanma yargısını doğrulamak üzere bir araya getirdiği yollardı. Genel İnayet düşüncesi, modern bilimin zaferlerine verilen bir karşılıktı. Eğer evrensel bilimsel düzen bu denli hayret verici ise, bu düzene bir girip bir çıkan bir Tanrıya neden katlanılsın ki? Başlangıçta iyi olan bir Yaratılış, sonrasında bir müdahale gerektirmez. Özel İnayet, Aydınlanma'yı fazlasıyla tatmin eden bilimsel düzende çok fazla müdahale gerektirdi. Daha önceki çağlarda mucizeler karşısında hissedilen hayret ve şükran, genel olarak mucizevi doğa sistemine aktarıldı. Leibniz bile, bu sistemin şeffaf olduğuna inanacak kadar ikna olmamıştır. Ancak, o, bü-

tün bulanıklığın bizim hatamız olduğundan emindi. Alfonso gibi biz de düşüncemizdeki karmaşayı Yaratılış'ın kendisine atfederiz. Zaman içinde evrenin karışıklığının kendi başına bir düzeni olduğu görülecekti.

Şeffaf bir entelektüel düzene ilişkin artan beklentilerle bağlantılı olarak ona uygun bir sosyal düzen talebi de yükseliyordu. Burjuvazi, geleneklerce belirlenmiş ekonomik yapıları, mükafatların herkese açık akılsal ilkelere göre dağıtımını gözeten bir düzen değiştirmekle meşguldü. Eğer pazardaki çabalarınızın sanki görülmez bir el tarafından doğal olarak ödüllendirileceğine inanırsanız, aynısını genel olarak evrenden bekleme eğilimine gireceksinizdir. Burada hangi beklentinin önce geldiğini belirlemek zor. Ama İnayet'in ekonomik alanda muntazam işleyiş işaretleri arttıkça beklentilerin de artacağını görmek zor değil. XVIII. yüzyılda mirasla belirlenen feodal ekonomilerin yeteneğe dayalı kariyer ilkesiyle yer değiştirmesi, çaba ve ödülün genel olarak uyum içinde olduğunun bir işaretiydi. Bir burjuva dünyası, yalnızca otoritenin gücüne dayalı bir politik düzeni kabule pek eğilimli olmadığı gibi Tanrının isteğine boyun eğme ve doğal olayları fermanla kabul etmeye de pek eğilimli değildi.[3]

Bu gelişmelerden birini diğerinin önüne koymak aptalca görünüyor. Daha ziyade, bu gelişmeler birlikte gerçekleşti. Bilimsel keşiflerle doğal düzenin giderek artan şeffaflıkta ortaya çıkarılması, aynı makuliyette bir sosyal düzenin de keşfedilebileceği beklentisini besledi. Buna mukabil, akla dayalı yapıların geleneğe dayalı olanların yerini almasına ilişkin talepler, bir bütün olarak evrende akılsal yapıların keşfine yönelik talepleri arttırdı. Ödül ve faydaya ilişkin ham umut değil, ama dünyanın makul olmasına ilişkin genel talep, ikisinin de arkasında durur. Böyle talepler, birinde gerçekleş-

3. Bu, tartışmaya fazlaca gerek olan bir konudur. Weber'in klasik çalışması, kapitalizmin kendisinin yükselişini büyük ölçüde İnayet'e ilişkin belli inançlara bağladı, ama bu konuda yapılacak daha çok iş var. Hume'un eseri daha çok, İnayet'e ilişkin inançları yok etmekle ilgilense de ve arkadaşı Adam Smith'in İnayet'e doğalcı bir şekil verdiği söylenebilse de yazışmalarında Lizbon depreminden hiç söz edilmediği belirtilmelidir. 12 Nisan 1759'da Hume, Smith'e, *Candide*'de İnayet'e yapılan saldırı hakkında hayranlık dolu sözler yazmıştı.

tirildiğinde diğerine de uygulandı, çünkü önlenemeze yönelik eğilim, aklın kendisine doğaldır.

Bu nedenle, sosyal ve doğal dünyaların eşit derecede şeffaf olacağına ilişkin artan beklentiler, Lizbon'u, onlarsız olmayacağı bir şoka dönüştürdü. Hem Leibniz, hem Pope, depremi ve günahı tartıştılar: Bunlar bizi genel bir şüpheye götürmeyecek talihsiz olaylar örneğiydi.[4] Daha önceki afetlerde de bebekler ölmüştü; bu afet, katılaşmış Voltaire'i sebebini sormaya itmişti. Lizbon, geleneksel dine karşı çıkmak için, tabii ki, bir neden olabilirdi. Ancak, Lizbon'dan önce de karşı çıkmak için nedenler vardı. Geleneksel din, bunları Tanrının yollarının gizemli olduğu iddiasına sığınarak geleneksel bir şekilde cevapladı. Bunların gizemli *olmadıkları* düşüncesi, diğer XVIII. yüzyıl keşiflerinde olduğu gibi, doğal dinde vücut bulan aklın bir talebiydi. Lizbon'un tökezlettiği bu görüştü.

Lizbon hükümeti için bu meselelerin hiçbiri soyut değildi. Depremin Tanrının işareti mi, yoksa doğal bir olay mı olduğu sorusunun doğrudan siyasal sonuçları vardı. Tanrının işareti olduğuna inananlar, çabalarını onu yorumlamaya harcadılar. Eğer Tanrı, depremi tövbe etmek için fazla zaman kalmadığı uyarısını yapmak üzere gönderdiyse, ilgi çekici sorunlar yalnızca süre ve araçlarla ilgiliydi. Kıyametten önce Lizbonluların ne kadar zamanı kalmıştı ve onların ebedi ruhlarını ne tür önlemler kurtaracaktı?[5]

Bu sorular, düzeni yeniden sağlamakla görevli olanların işlerini bozuyordu. Bunların ilki, Portekiz'in tartışmalı başbakanı Pombal'dı. Bedbaht genç kral ona, depremden sonra ne yapılabileceğini sorduğunda Pombal'ın şöyle karşılık verdiği söylenir: Ölüleri gömün, yaşayanları besleyin. Bir salgın hastalık patlamasını önlemek için hemen cesetlerin ortadan kaldırılmasını örgütledi. Açlığı önlemek için tahıl stoklarına el koydu. Milis güçlere şehirdeki yağ-

4. Leibniz şöyle yazmıştı: "Yalnızca bir Caligula, bir Neon, bir depremden daha fazla kötülüğe neden oldu." (Leibniz, 26)

5. Geleneksel teolojinin, insanlığı bu dünyadaki mutsuzluk yüzünden olduğu kadar gelecektekinden de suçlaması mümkündü. Bu nedenle *Virtue Awakened by the Earthquake*, evler başka türlü inşa edilmiş olsaydı, depremin neden olduğu hasarın çoğundan sakınılabileceğini savundu. Bu Rousseau-öncülü iddia, sorumluluğunu yeterince benimsetmeden hasarın suçunu bize yükler. Odak noktası, dünyasında bir şeyi değiştirmekten çok, Yaratıcı'yı temize çıkarmaktır.

mayı önleme ve dışarıdan gelecek korsan saldırılara karşı durma emrini verdi. Pombal'ın çabaları öylesine başarılıydı ki, haftalık gazetelerin bir sayı bile atlamadan basılmasını temin edebildi. Malumatın çok önemli olduğunu biliyordu. Eğer yanlış söylentiler ve spekülasyonlar yayılırsa, halk kentin normal yaşama dönmesi için gereken önlemlerin alınmasına direnecekti. Pombal, depremin doğalcı açıklamalarını açıkça destekledi. Depremler ne kadar normal olaylar olarak görülürse, onları normal bir dünyaya dahil etmek –ya da normal yaşama dönüşü yalnızca pratik bir sorun olarak görmek– o kadar kolay olacaktı.

İlk baştaki şok ve felç durumu, Pombal'ın ilk çabalarına yardım etti. Depremin doğal ve doğaüstü açıklamaları arasındaki gerilim, depremden ancak belli bir süre sonra had safhaya ulaştı. Artçı sarsıntılar, depremin yalnızca Tanrının nazik bir uyarısı olduğuna ilişkin korkuları beslemeyi sürdürdü. Rahipler asıl felaketin nedenlerinin yanı sıra gelecek olan daha da kötüsünün tarihini vermede birbirleriyle adeta yarışıyorlardı. Bu felaketten bir yıl sonra, 1 Kasım 1756'da yeni ve daha büyük bir depremin olacağına ilişkin söylenti kentte panik yaratmıştı. Bu söylentiden yaygın olarak Cizvitler sorumlu tutuluyordu. Bunlardan biri olan, hitabet yeteneğine sahip, mucizeler gösterdiği söylenen Malagrida adındaki bir İtalyan, bir dizi vaazında başbakana doğrudan meydan okudu. Amacı, Pombal'ın kurmaya çalıştığı huzuru bozmaktı. Portekizliler çok büyük bir çaba gerektiren toparlanma işine girişmek yerine, günahları için tövbe etmeliydi. Bu kader anının gerektirdiği görevler, inşa etmek ve tanzim değil, kamçılamak ve oruç tutmaktı. Pombal, vatandaşları hastalık ve açlıktan kurtarmak; Malagrida ise ruhları cehennemden korumak istiyordu. Her ikisi de zamanın gölgesinde çalışıyordu. Malagrida, Lizbon'daki her günahkârı başka tüm işini gücünü bırakıp altı gün boyunca bir Cizvit inziva yerinde dua edip tefekküre yatması için ikna etmeye yönelmişti. Eğer son saatleri gelmişse yapacak bundan daha önemli ne işleri olabilirdi ki? Bu nedenle, vaazları sürekli olarak depremin gerçek nedenine dönüyordu.

> Deprem sadece doğal bir olaymış gibi davranmak rezilliktir, çünkü, bu doğru olsa, tövbe edip Tanrının gazabını önlemeye çalışmaya gerek ol-

maz ve İblis'in kendisi bile bizi telafisi olmayan mahvoluşa götürmesi daha muhtemel bir yanlış düşünce uyduramazdı. (Kendrick, 89'dan Alıntı)

Bu tür bir retorik ebediyen cevapsız kalamazdı. 1758'de Malagrida'yı tutuklamaya yetecek suçlamalar isnat edildi. Onun ölümüne sebep olan *auto-da-fe* de bir açıklama biçiminin sonuydu. Lizbon'dan sonra, görece muhafazakâr Batı kültürleri bile artık, Tanrıyı gündelik işlerine bulaştırmaya istekli değildi. Tabii ki, görece ilerici kültürler de bunu tümüyle reddetmeye pek istekli değillerdi. "Tanrıya güveniriz," gibi sloganlar, artlarındaki kavramsal araçlar son bulduktan çok sonraları tılsımlar olarak işlev gördü. Ancak, rahip ile başbakan arasındaki savaşın sonucu kesindi. Pombal'ın zaferi, Tanrının amaçlarının hiçbir kamusal işlevinin olmadığı görüşünün bir zaferiydi. Bugün bile büyük depremler, ilkel görünen çığlık ve spekülasyonlara yol açabiliyor. Ama bunlar genel olarak köktendinci gruplar ve talihsiz kurbanlarla sınırlıdır.[6] Politik eylem, dinsel ritüel performansını artırmak yerine imar yasalarını gevşek tutma karşılığında rüşvet alarak yolsuzluk yapan yetkililer üzerine odaklanacaktır.

Bu öylesine büyük bir bilinç değişiminin işaretini verir ki, çoğunlukla dikkatten kaçar. Lizbon'dan bu yana artık, doğal kötülüklerin ahlâki kötülüklerle görünür bir ilişkisi kalmamıştır; bu yüzden artık, anlamları da yoktur. Doğal felaket bir tefsir meselesi değil, tahmin ve kontrol girişimlerinin konusudur. Lizbon üzerine düşünen Avrupalıların başını ağrıtan bu soruların hiçbirine ne doğrudan cevap verilmiş ne de bu sorular doğrudan reddedilmiştir. İnsanlar ayrıntılarını fazlasıyla anlama talebinde bulunmadan Tanrının düzenindeki hikmeti genel olarak onayladı. Teori de Pombal kadar ilerledi. Teori, insan elinin uzanabileceği kötülükleri ortadan kal-

6. 1999 Türkiye depreminde yaklaşık seksen bin kurban verildi ve Tanrının, dünyevi bir hükümeti cezalandırmasına ilişkin bir yığın kökten İslamcı iddia ortaya atıldı. İki yıl sonra Hindistan'da gerçekleşen daha büyük depremin ardında da benzer tepkiler oldu. 11 Eylül terörist saldırılarının Amerikan dünyeviliğinin cezası olduğuna ilişkin Hıristiyan köktendinci iddialar, bu tür karşılıkların evrensel bir olasılık olduğuna işaret eder – ve doğal ve ahlâki kötülük arasındaki ayrımın köktendinci reddini gösterir.

dırmaya odaklandı. İlerleme, gerçekleştirdiğimiz zaman tam da bunu yapmayı içerir. İlahi kurumlarda adaletin zahiri yokluğu, bunu insan kurumlarında hoş görmek için bir özür olmadığından, Aydınlanma düşünürleri uygulamaya yöneldiler. Bunun bir sonucu olduysa, o da adaleti yerleştirme işini daha da acil hale getirdi. Ancak, süreç içinde, çözülmüş sorunlar sanki muallakta bırakılmıştı, teori günümüzde kötülükleri yok etme girişimlerimizi gölgeleyen artıklar bıraktı.

B. KATLİAMLAR: NİÇİN AUSCHWİTZ?

Bizzat Lizbon'dan uzaklığımız, onun harekete geçirdiği rahatsızlıkları akla getirmeyi kolaylaştırır. Auschwitz'in getirdiği kavramsal değişiklikleri Lizbon'da yaratılanlarla karşılaştırmak, bizim bir şok duygusundan kurtulmamıza yardımcı olabilir. Değişiklikleri, insanoğlunun Lizbon'da dünyaya olan inancını, Auschwitz'te de kendine olan inancını kaybettiğini söyleyerek özetleyebilir miyiz? Yalnızca iki önemli şart koyarak. Polonya'daki ölüm kamplarının önemi, XX. yüzyılın sonlarında açık olarak görülmeye başlandı, ama daha öncesinde aşikâr değildi.

İlk olarak, birçok düşünür için modernin çöküşü çok daha önce gerçekleşti. İnsanlığın, kendisini soktuğu hamlığın üstesinden gelebileceğine olan inancı, 1945'ten çok daha önce yok edilmişti. Özellikle Birinci Dünya Savaşı, haddinden fazla yıkıcıydı. Henry James'in 1916'da yazdığı gibi, mevcut zamanı, "ihanet yıllarının hep yöneldiği ve *kastettiği* şey olarak almak zorunda olmak, her anlamıyla fazla trajiktir." Onun ifade ettiği üzüntü, kimi karakterlerinin açmazları gibi modası geçmiş görünebilir. Verdun ve Somme'un siperleri tarafından darmadağın edilebilen bir dünya, neredeyse tuhaf bir şekilde, 1755 yılının dünyası kadar kırılgan görünür. Birinci Dünya Savaşı, şimdi, eski moda emperyalizmin ve erken modern teknolojinin ölümcül meyvesi olarak, hem anlaşılabilir hem de olumsal görünür. Durduğumuz yerden, normalin dışındaki sınırlarda kalır.

Auschwitz öyle değildir. Lyotard, Auschwitz'i, yalnızca can almak ve binaları yıkmakla kalmayıp depremin kendisini ölçmekte kullanılan araçlara da hasar vererek, yıkımın bile doğru düzgün ölçülmesini engelleyen bir depremle karşılaştırdı. Flanders'da, bir yandan komutanlarının, at ve iyi eğitim donanımının top karşısında yeterli olduğunu nasıl düşünebildiklerini merak ederken, diğer yandan da ölen gençlerin yasını tutabiliriz. Buna karşıt olarak, Polonya'da bir rampaya ulaşan bir tren dolusu sınır dışı edilmiş insanın bilebileceği bir şey yoktur. Auschwitz, beklentinin dibine darı ekti. İmkânsız, gerçek oldu.

Bu nedenle, 1945 yılı, neredeyse Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen umutsuzluğu aratabilecek temel bir bölünmeye işaret eder. Ancak, bu bölünme, eşsizlik duygusunu çok daha sonraları kazanan *Auschwitz* adıyla hemen görülmemişti. Nürnberg'deki yargılama, Yahudilerin sistematik olarak öldürülmesini birçok savaş suçundan biri olarak gördü; Almanya önceden görülemez sonuçları olan tarifsiz bir yıkıma yol açan bir savaşı başlatmaktan sorumlu tutuldu. Lizbon'un anlamı 1755'te açık ve ortadaydı. İkinci Dünya Savaşı'ndan en az bir yirmi yıl sonra, kendimizi bir daha asla toparlayamayacağımız şekilde sınırların aşıldığı kanaatine, *Auschwitz*'ten çok, *Hiroşima* sözcüğüyle ulaşıldı. Atom bombası evrenin düzenini bozdu, çünkü yalnızca daha önceki yıkım sınırlarını aşmakla kalmadı, yaşamın kendisinin tümüyle ve kökten yıkımını hep el altındaki bir olasılık haline getirdi. Bu yüzden, William Faulkner'ın 1950 Nobel Ödülü'nü alırken yaptığı konuşma şöyleydi: "Ortada tin sorunları yok. Yalnızca şu soru var: Ne zaman havaya uçurulacağım?" On dört yıl sonra, Leslie Fredler hâlâ şöyle yazıyordu: "Günümüzün genç yazarlarının çoğu için önemli *olan* tek savaş, Üçüncü Dünya Savaşı, yani olmayan savaştır."[7]

Birçok bağlamda dünyamıza damgasını vuran kitlesel imha çeşitleri arasındaki farklılıkları incelemek önemlidir. Örneğin, Alman Yahudi filozof Günter Anders, Auschwitz'te işlenenler gibi suçla-

7. Bu alıntılar ve bu sorunların diğer incelikli tartışmaları için bkz. Lifton ve Mitchell, 345, 304. Auschwitz'in eşsizliği düşüncesinin gelişmesi hakkında bkz. Maier; ayrıca bkz. Margalit ve Motzkin. Ander'in görüşü için, özellikle bkz. *Besuch im Hades*.

rın, insan ruhuna karşı büyük tehditler oluşturduğunu, Hiroşima'da olanların ise bizzat insanlığın kendisine karşı büyük bir tehdit oluşturduğunu savundu. Çünkü, diye yazdı, bir çocuğu gaz odasına atmak, onun üzerine bir bomba atmaktan daha büyük bir kalpsizlik gerektirir. İnsanın kendisinin de yanacağını bildiği alevlere çocukları atmasının nasıl bir şey olduğunu anlamaktan çok uzağız. Ölüm kamplarında görev yapanlar, kendileriyle insanlığın geri kalanı arasında bir uçurum yarattılar. Onlara ilişkin kimi betimlemeler, onlarda, kurbanlarını çok uzaklardan öldürenlerde aranması gerekmeyen bir ruh yokluğundan söz eder. Ancak, sorun, Nazi canilerinin ne özellikle vahşi ne de özellikle kalpsiz olmaları değil – ama genel olarak, onların hiç de öyle olmamalarıydı. Onlar ile diğerleri arasındaki farklar, ahlâk psikolojisi açısından önemli farklılıklar olabilir, ama bu farkların, Anders ve diğerlerinin bizzat yaşamın kendisine karşı büyük tehdit oluşturduğuna inandıkları olasılıkla, yani bir zamanlar kötülük için asli görünen herhangi bir özellik *olmaksızın* kitle imha silahları yoluyla toplu yok oluş olasılığı ile çok az ilgisi vardır.

Auschwitz'te olanları Hiroşima ya da Sovyet Gulak Adaları'ndakiyle karşılaştırmak birçok nedenden ötürü önemli olabilir. Tarihi ya da psikolojiyi anlamak ve geleceğimiz için sonuçlar çıkarmak için sıklıkla farklı katliam biçimlerini incelememiz gerekecek. Bir katliam biçiminin diğerinden daha *fena* olduğunu iddia etmeye yönelik girişimlerin çoğu, felsefi endişelerden çok, siyasi endişelere dayanır. Kimi bağlamlarda siyasi endişeler asli olmalıdır ve onların peşinden gitmek ahlâki bir gereklilik olur. Örneğin, 1980'lerdeki Alman Tarihçiler Tartışması sırasında, Auschwitz'teki evrensel unsuru vurgulamak, Alman suçluluğunu reddetmenin bir yolu olarak işlev gördü. Böylece, Auschwitz'te olanların Gulak'larda olanlardan daha kötü olduğunu söylemek, diğerlerininkine dikkat çekerek kendi savaş suçları karşısındaki Alman sorumluluğundan kaçınmaya yönelik sağcı girişimlere karşı bir duruş benimsemekti. Farklı siyasi bağlamlar farklı ahlâki tepkileri gerektirebilir. Auschwitz'te mevcut olan evrensel unsurların altını çizmek bir cesaret ve merhamet işi olabilir – eğer, örneğin, çocukları gaz odası-

na atmak dışında her şeyin görece iyicil olduğunu savunan, Auschwitz'in eşsizliğine ilişkin Amerikan iddialarına karşı çıkıyorsa. Kötülükleri karşılaştıran siyasi tartışmalar, manipülasyona yönelik ya da ahlâki olabilir ama hepsi de temel olarak uygulamaya yöneliktir. Benim şu anki amacım ise böyle değil. Ben daha çok, bilincimizin çağdaş kötülükler tarafından nasıl değiştirilip değiştirilmediğini anlama peşindeyim.

1945'te başlayan ahlâki şokun birçok kaynağı olsa da sembol olarak *Auschwitz*'i kullanmayı sürdüreceğim. Faşizm, komünizm ve liberal demokrasi kadar farklı siyasal sistemlerin hepsinin, 1945 yılı itibariyle, kitlesel cinayet vakalarına bulaştırıldıklarını söylemek, bir an için bile onları eşit tutmak anlamına gelmez. Bu yalnızca, çağdaş kötülüğün belirgin ortak biçimler aldığını söylemektir. Kapalı bir odanın duvarlarında sesin yankılanması gibi, kötülüğün alabildiğine farklı kaynaklardan yansıması, onu neredeyse sakınılamaz hale getirdi. Tam da bu çokluk, tüm bu biçimlerde ortak olan yeni ve köklü bir şeye işaret ediyordu. *Auschwitz* sözcüğünün yeni bir kötülük biçiminin simgesi olarak kullanılmasının, siyasi bir tartışmaya giriş olması gerekmez.

Auschwitz'in, yeni kötülük biçimlerini temsil ettiği iddiasını açıklığa kavuşturmaya çalışmadan önce, onu reddetmenin iki yaygın yoluna değinmek önemlidir. Bunlardan biri, Nazilerin diğer savaş suçlularından daha kötü olmadığı görüşünü gerektirirken, diğeri onları benzersizcesine şeytani olarak görür. Her biri, bu olayı kötülükle uğraşan geleneksel kavramsal kaynaklara uydurmaya girişerek Auschwitz'in önemini göz ardı etmenin bir yoludur.

İlki, klasik dinsel açıklama biçimini akla getirir. Kimi ortodoks Yahudiler, Auschwitz'i, Tanrının birçoğu geleneksel yasadan kopmuş olan Avrupalı Yahudiler hakkındaki yargısı olarak görür. Burada ahit, peygamberlerin zamanındaki kadar kesin bir şekilde anımsatılır: Tanrı, O'nun yolunu terk edenleri terk eder. Peki niye, yasaya uyan Galiçyalı Yahudiler de uymayan Parisli Yahudiler gibi katledilmişti? Yahudilik bir kolektif sorumluluk dini olduğundan, bu tür bir açıklama, Tanrının yargısının dindarla seküler olanlara niye aynı şekilde geçerli olduğunu açıklamak için kolektif cezalandırma

fikirlerini kullanabilir. Bu tür görüşlerde, Naziler diğer herhangi bir antisemitik gruptan farklı bir musibet değildi. Bunlardan hiçbiri kendi başlarına ilginç değildir. SS subayları, Rus Kazakları ve Kutsal Kitap'taki Amelek kavminin hepsi, Tanrının elinde birbirlerinin yerlerine geçebilecek araçlardır. Tanrının mesajı daima aynıdır ve ilgimizi hak eden, onu göndermeyi seçtiği biçimden çok, mesajın kendisidir. Bu tepki türü, geleneksel rahiplerin Lizbon'a gösterdikleri tepkiden farklı değildir. İnayet'e inançlar asla kanıta dayanmadığından, hiçbir zaman ondan etkilenmez. Ancak, 1755'te bu inançların zayıfladığını gördük. Kriz anlarında yeniden su yüzüne çıksalar da bu tür inançlar, bunu modern dünyaya karşıt olarak yaparlar. Jean Améry gibi modern bir ateist için, bu tepkiler küfür biçimleridir.[8]

Auschwitz'in önemini yadsımanın daha yaygın bir yolu da tümüyle dünyevi bir söz dağarcığını tuhaf bir şekilde teolojik olan bir yapıyla birleştirir. İlk görüş, Nazileri uzun antisemitizm tarihindeki yeni bir uyarlama olarak görürken; ikincisi, onları müstesna şekilde şeytani olarak görür. Bu görüşte, Auschwitz özellikle bir ulus hakkında çok şey ortaya koyarken, genel olarak insanlık hakkında hiçbir şey anlatmaz. Yalnızca Almanların Auschwitz'i yaratabileceklerini kanıtlama girişimlerine eşlik eden ajitasyon, kendi kötü niyetini ele verir. Keşke doğru olsaydı. Çünkü, hayvanlar ve iblisler hayvanlar ve iblisler gibi davrandığında değil, insanlar hayvanlar ve iblisler gibi davrandığında dehşete kapılırız. Auschwitz'e ilişkin bir şeyin esas itibariyle Almanlara özgü olduğu kanıtlanabilseydi, hayat hepimiz için daha kolay olurdu.[9] Üç bacaklı doğan bir köpek, normal köpek kavramımıza ilişkin şüphe uyandırmaz. Eğer Auschwitz yalnızca bir ulusal sorun olsaydı, tek bir ulusun suçları, bir bütün olarak insan soyuna ilişkin hiçbir şey yansıtmazdı.

Auschwitz, kavramsal olarak yıkıcıdır. Çünkü bizim, insan doğasında görmemeyi umduğumuz bir olasılığı açığa çıkardı. Çünkü

8. Bkz. Améry 3, 101...

9. Kolektif suçluluğun –Arendt'in işaret ettiği gibi– bireysel temize çıkmanın bir biçimi olduğunu birçok Alman da savunuyor. Herkesin genel olarak suçlu olduğu yerde, kimse özel olarak suçlu değildir. Bu tepki, Goldhagen'in Almanya'daki popülerliğinin bir nedeni olarak gösterildi.

Almanya'daki koşullar, çok gelişmiş barbarlık biçimlerine değil, hakiki uygarlığa götürmeliydi. Buna ilişkin tüm felsefi tartışmalar, bu noktayı vurgular. Bu tartışma içerisindeki birçok yazar Alman Yahudisi olduğundan, kimi eleştirmenler, bunların çabalarının ardında terk edemedikleri kültürü temize çıkarmaya yönelik çarpık ve trajik ihtiyaçların yattığını ima ederek eserlerini göz ardı etmeye çalışmışlardır. Bu tür ciddiye almayışlar, yalnızca *ad hominem** değil, tuhaftır da. Bu düşünürler hangi kültüre ait olurlarsa olsunlar, hepsi insan soyundandır – ve hepsi de evrenselci ilkelerin bir versiyonunu kabul etmişlerdi. İnsanlığı suça ortak ederek Almanya'yı temize çıkarmak hiçbir teselli sunmayacaktı. Nazizm'in mutlak eşsizliğinde ısrar etmenin bir şekilde Nazizm'i ciddiye almakla eşdeğer olduğu kanısı, asla yeterince tartışılmamış ama yine de XX. yüzyılın büyük bölümünde felsefe dışı söyleme egemen olmuş bir kanıdır. Ancak, bu konuya değinen filozoflar, ürkütücü olanın, Auschwitz'in, daha önce tehdit edilmiş ve suça bulaştırılmış olandan çok daha büyük bir insanlık kesimini tehdit edip suça bulaştırma yolları olduğunu savunuyordu. Bunlar, Buchenwald'dan kurtulduktan dört ay sonra aşağıdakileri yazmış olan Fransız filozof David Rousset ile hemfikir olacaklardı:

> Bu kampların varlığı bir uyarıdır... Doğalarına aykırı olduğu için diğer ulusların benzer bir işe kalkışmaları imkânsızmış gibi bir havaya bürünmek ikiyüzlülük olur, hem de suç teşkil eden bir ikiyüzlülük. Almanya, tarihine uygun bir özgünlükle, onun toplama kampı dünyasını yaratmasına götüren krizi yorumladı. (Rousset, 112)

Auschwitz'in belli bir ulusal başarısızlığı değil, bütün olarak modern çöküntüyü yansıttığını söylemekle, henüz niçini söylenmiş olmaz. Teknolojinin çağdaş kötülüğün sınırlarını belirlediği açıktır. Otomatik silahların icadından önce, normal olarak, öldürmeyi umduğunuz kimseyi görmek zorundaydınız. Amerikan İç Savaşı'yla başlayan sürecin gelişmesinden bu yana, artık, bunu yapmak zorunda değilsiniz. Teknolojik olarak ve hatta daha da önemlisi psikolojik olarak, bu, bir zamanlar yalnızca doğa için mevcut olan yıkım

* (Lat.) Akıl ve mantıktan çok kişisel düşüncelere yönelik. (y.h.n.)

fırsatları yaratır. Çağdaş savaşlardan önce, on beş bin insanı on dakika içinde depremden başka hiçbir şey öldüremezdi. XVIII. yüzyıldan Portekizli bir yorumcu, okurlarını Lizbon konusunda, depremleri, insanların hiç zorlanmadan yıkıma neden olmaya alışkın oldukları savaşlar gibi görmeye çağırarak teselli etmeye çalıştı. Savaşlar gibi, depremlerin de dünyaya ilişkin yalnızca bir başka talihsizlik olduğunu ileri sürdü; her iki durumda da söz konusu olan masum ölümlerin sayısı, asıl önemli nokta olamazdı.

Teknoloji, diğer yüzyıllarda hayal edilenden kat kat fazla öldürme fırsatları yaratarak bu sayıları tersine çevirdi.[10] Bugün, yalnızca en büyük depremler, vasat bir bombalamanınki kadar hasara neden olmaktadır. Ancak, her iki durumda da kötülüğü bir sayı meselesi olarak görmeyiz. Çoğu etik ve dinsel görüş, insan yaşamının sayılabilir olduğunu reddeder. Nedensiz yere bir can eksik ya da bir can fazla almak, ahlâken sonucu değiştiren bir şey olamaz. Talmud, bir canı kurtarmayı bir dünyayı kurtarmaya benzetir. Dostoyevski, bir çocuğu öldürmenin, onu lanetlemeye yetebileceğini savundu. Bu tür düşünceler, argümana olduğu kadar şiire de aittir. Ancak, kötülükleri görece ölüm sayısına göre derecelendirmeye çalışan argümanlar, her bir yaşamın anlamına ilişkin olarak neyin önemli olduğunu görmezden gelir.

Eğer çağdaş kötülükte yeni olan, sadece bir görece nicelik sorunu olamazsa, bir görece zalimlik sorunu da değildir. Gaz odaları, kurbanları daha acı verici ölüm biçimlerinden –ve katilleri, vicdanlarını rahatsız edebilecek görüntülerden– kurtarmak için icat edildi. Birçokları için, ölüm kamplarını ürkünç kılan, bir insanlık iddiasıyla desteklenmiş olan bu çarpık sanayileşme karışımıdır. Hangi tür ölümün daha kötü olduğuna ilişkin tartışmalar, tüyler ürpertici rekabet biçimlerine yol açtı. İşkence tarihine bir anlık bakış, Auschwitz'in öncesinde ve sonrasında, insanlığın, kelimelerin kifayetsiz kaldığı bir zulüm yeteneği sergilediğini gösterir. Yalnızca, İsa'nın ölümüne bir ikon olarak alıştığımız gerçeği, Çarmıha Geriliş'in tüyler ürperten gaddarlığını gölgeler. Bu kadar bildik gelmeseydi, hâlâ kolaylıkla, erken Hıristiyanlığın gördüğü masum ıstırabın pa-

10. Bir tahmine göre, yüzyılın akışı içinde yayılacak olursa, savaş, saat başına yüz kişiyi öldürdü. (Glover)

radigması olarak hizmet edebilirdi. Suçlanmış bir mahkûmu, birazdan kendisini işkenceyle öldürmekte kullanılacak olan aleti, alay edip yuhalayan bir kalabalığın içinden sürüyerek taşımaya zorlamak, nefesinizi kesmesi gereken bir zulüm inceliğidir. Bunun, ıstırap karşılaştırması yapma eğilimini daha başından durdurmaya yeterli olması gerekir. Auschwitz'i kötülük üzerine düşünmede bir sorun haline getiren, bir *derece* meselesi olamaz, çünkü bu düzeyde ölçü yoktur.

Auschwitz'in köklü bir şekilde yeni bir kötülük biçimini temsil ettiği iddiası, gerekçelendirmedeki tüm zorluklara karşın varlığını sürdürüyor. İnsanlığın kendi kaderini belirleme yeteneğine koşulsuz inancın ikinci değil, Birinci Dünya Savaşı'yla yitirildiğini, bekasının kesinliğinin ise Polonya'da değil, Japonya'da kaybedildiğini öne sürdüm. Eğer Auschwitz'i farklı kılan şeyi mekân ve zamanda belirlemek zorsa, onun önemini, cesetlerin sayısı ya da çekilen acıların dereceleriyle değerlendirmek de aynı derecede verimsiz görünüyor. Ölüm kamplarını oluşturan vahşet ağında herhangi bir unsuru seçip ayırmak, büyük olasılıkla yanıltıcı olacaktır. Niye bu tikel olayın bir dönemin şiddetli sonunu haber veren eşsiz yıkım duygusunu ürettiğini sormak yerine, hangi kavramsal kaynakların yıkıma uğradığına daha yakından bakmalıyız. Lizbon gibi, Auschwitz de içinde gerçekleştiği inanç ağına bağlı olarak önem kazandı. Auschwitz'le yıkıma uğramış –hatta, tümüyle engellenmiş– olan, bizzat entelektüel karşılık olasılığıydı. Düşünce durgunlaştı, çünkü uygarlık araçları bu olayla baş etmede, önlemedeki gibi çaresiz görünüyordu. En güçlü tanıklık, bu araçları, Auschwitz'te yaşamı idame ettirmede bir engel olarak betimler. Anlam yapıları oluşturmak için gereken hümanist entelektüel yetenekler, geriye tepebileceği kanıtlanmış yeteneklerdi. Gerçeklikte anlam ve duygu aramak, gerçek anlamda ölümcül olabilirdi, çünkü ikisi de anlam ve duyguyu yok sayan bir yerde gereken o yeteneklerle uyuşmazlık içindeydi.[11]

11. Bu iddiaların özellikle keskin ifadeleri için, Primo Levi'nin bir gardiyanın sözlerini aktaran haberine bakın: "Hier ist kein warum" (Burada "niçin" yoktur) ya da Ruth Klüger'in *Verlorener Verstand*'ı (kayıp anlayışı) Auschwitz'te işlerin yolunda gitmesinin bir koşulu olarak betimleyişine bakın. Zekânın kendisinin Auschwitz'te bozguna uğratıldığı düşüncesinin klasik ifadesi Améry 1'de bulunur.

Bu açıklamalar, mahkûmların Auschwitz'ten sağ çıkmalarına yardımda iş görmeyenin, onu anlamamızda da bize yardımcı olmayacağına işaret eder.

Eski modeller arada bir cilalansa da dar anlamda, Lizbon'dan sonra hiçbir birinci sınıf düşünür, yeni teodise biçimleri önermedi. Müminler bile, bireysel acıya izin vermede Tanrının amaçlarını ortaya çıkarmak için sistematik girişimler aramayı bıraktılar. Ancak, geniş anlamıyla, birbirinden farklı üç teodise yolu açık kaldı. Bunların hiçbiri geleneksel teodise biçimine sahip değildir, çünkü bunların hepsi –eğer varsa– Tanrının amaçlarının, bizim dünyayı anlama girişimlerimizle doğrudan ilgisi olduğunu inkâr ederler. Ancak, tüm bu yollar, daha önceki filozofların teodisede tespit ettiği aynı sorunlarla yüzleşmenin yollarıdır. Çağdaş kötülüklerin zayıflattığı, teodisenin yerini almaya yönelik bu girişimlerdir.

Hegel'in yüklendiği ilk türden girişim, belli kötülüklerden, onları tarihe yerleştirerek kurtulmaya çalıştı. İkincisi, kötülük sorununun bizim kendi yaratımımız olduğunu savunan Nietzsche tarafından yüklenildi; gücenmenin oluşturduğu ahlâki kategoriler, yaşam ile ahlâk arasında, günlerimizi zehir eden bir karşıtlık talep eder. Kötülük sorununa bu iki yaklaşım yolu da *olması gereken* ile *olan* arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya yönelik girişim yollarıdır. Biri, gerçekliğin zaman içinde, olması gerektiği gibi olacağına ilişkin vaatte bulunur. Diğeri ise, gerçekliği, farklı bir şey olmadığı için suçlama arzusunu yeneceğimiz umudunu verir.

Üçüncü yol oldukça farklıdır, çünkü doğa ile ahlâkı uzlaştırmaya yönelik her girişimi reddeder. Bunun yerine, aralarındaki kesin ve temel farklılığı vurgular. Doğal ve ahlâki kategoriler birbirlerini desteklemezler ya da yansıtmazlar. Eğer bu doğruysa, ne doğa ne de doğal olaylar iyi ya da kötüdür. Bu yol, doğal ve metafizik kötülük olarak anlaşılan her şeyi ortadan kaldırır ve kötülüğün tek başına ahlâki bir kategori olduğunu vurgular. Doğal ıstırabın kötülük olarak anlaşılabileceği düşüncesini terk etmenin karşılığında, bu yol, ahlâki kötülükten söz ettiğimizde ne dediğimizi bildiğimizden iyice emindir. İnsanlığın Auschwitz'te katlandığı tüm kayıplar içinde, bana göre en yıkıcısı budur. Açık bir kötü niyet fikrine dayanmadaki

yetersizliğimiz, dördüncü bölümün konusu olacak. Auschwitz'in, teodise olmaksızın yaşamaya yönelik modern kararlılığı zayıflatma tehdidinde bulunduğu yolları incelemeden önce, onun yerini almaya yönelik modern girişimleri nasıl bozduğuna bir bakalım.

C. KAYIPLAR: MODERN TEODİSELERİN SONU

Sıklıkla Auschwitz'in, ilerlemenin kaçınılmaz olduğuna dair daha önceki inanışları altüst ettiği iddia edilir, ama bu iddialar, pek az metnin destekleyebileceği bir naifliği varsayar. İnsanlığın kendini iyileştirme kapasitesine ilişkin kuşkuculuğun, Voltaire ve Rousseau gibi birbirine derinden karşıt Aydınlanma düşünürlerinin eserlerinde bolca bulunduğunu gördük. En geç 1794 itibariyle, ilerlemenin kaçınılmazlığına ilişkin olarak kalan inanç da uygulamada Terör dönemi boyunca, teoride de Kant'ın, ilerlemenin en çok, bir ideal olduğunu söyleyen güçlü argümanıyla yaylım ateşine tutuldu. XVIII. yüzyılın sonunda, ahlâki ilerlemenin varlığına tanıklık edecek tek şey olarak, insanlığın umut edebilme kapasitesi kalmıştı. Bunu, kaçınılmaz ya da hatta özellikle güçlü görmek zor. Ve eğer belli bir XIX. yüzyıl neşesi, Aydınlanma'nın karanlık ifadelerinin yerini almaya başladıysa da bu, çok uzun sürmedi. İşte, ne olduğuna ilişkin bir anlatım:

> (Comte) da, XIX. yüzyılın bir uyum ve mutluluk çağının başlangıcını göreceğine ilişkin rüyaları, kapitalizm ile emek arasındaki ölümcül bir mücadele ile, Amerikan İç Savaşı'yla, 1870 Savaşı'yla, Komün'le, Rusya'daki soykırımlarla, Ermeni katliamıyla ve nihayet 1914'ün evrensel felaketiyle son bulan Saint-Simon ve Fourier gibi, tümüyle hayal kırıklığına uğradı. (Bury)

Bury'nin ilerleme düşüncesinin tarihi, ona bir mersiye olarak düşünülmüştü. İlerleme düşüncesinin, sıraladığı tüm olaylar tarafından kesin olarak çürütüldüğü kanısıyla yazılmıştı. Bury'ye göre –her zaman muhalif sesler çıksa da– bu kanı tartışma götürmezdi. Ancak, daha umutlu tarihçiler için bile, Auschwitz'ten çok önceleri, bu

olaylar, insanlığın kendisine duyabileceği herhangi bir sınırsız inancı yok etmeye yeterliydi.

Eğer birkaç ciddi düşünür, Auschwitz'ten önce, ilerlemenin kaçınılmaz olduğuna inandıysa, bu, Auschwitz'in yok edebileceği bir inanç değildir. Yine de asla kimi zaman ileri sürüldüğü kadar naif olmasa da Hegelciliğin herhangi biçimi, insanlığın, istikrarsız olsa da özgürlüğe doğru yavaş ilerleyişinin bir bütün olarak sürdürülebileceğine inanıyordu. Barbarlığa geri dönüş her zaman bir olasılıktır. Ancak, ne sağ ne de sol Hegelciler, Aydınlanma'daki dünyevi inancın özünü oluşturan özgürlükteki ilerlemeler ile bilgideki ilerlemeler arasındaki çıkar özdeşliğini sorgulamadılar. Bu özdeşlik, tam da Auschwitz'in tehdit etmiş olduğu şeydir. Çünkü bu inancın iki ürünü de –burjuva kültürü ya da sosyalist devrim– kötülüğün ortaya çıkmasını önlememişti. Tam tersine. Uygarlığın kendisinin yeni kötülük biçimleri ürettiği yerde, kim bir adım daha ileri deme cüretini gösterir? XX. yüzyılın önde gelen cinayetleri, ne tutkunun ne de cehaletin meyvesiydi. Bu nedenle, tutku ve cehaletin üstesinden gelmek, artık aynı vaadi taşımıyordu. Beyaz güneyli Amerikalılar, siyah komşularını linç ettiğinde hâlâ uygarlık *fikri* için umut vardı. Almanlar, Yahudi komşularını sınırdışı ettiğinde ise, bu bile yoktu.

Ama Auschwitz, Hegelciliği, Hegelci ilerleme inançlarından çok, onun diğer unsurlarından ikisi nedeniyle yadsır görünüyor. Bunlardan ilki, olumsallığa karşı düşmanca tutumuydu. Hegel'in felsefi soruşturmasının yegâne hedefinin, olumsalı ortadan kaldırmak olduğu iddiasını hatırlayın. Ancak, XX. yüzyıl tarihinin gözlemcileri, olumsalın yok olmaya gösterdiği direnişin derecesi kadar hiçbir şeyde bu denli uzlaşmamışlardır. Sovyet terörü, hangi eylemlerin tutuklanmaya ya da idama yol açacağını öngörmeyi imkânsız kılarak rastgele işleyişle işlev gördü. Bu, Sovyetler Birliği'ndeki yaşamla, sıradan Aryan vatandaşların egemen yasalara ve prosedürlere uymakla başlarına geleceklerin çoğunu kontrol edebildikleri Nazi Almanyası'ndaki yaşam arasındaki önemli bir farktı.[12] Nazi

12. Burada yararlandığım tartışmanın bir kısmı için bkz. Arendt 1, Diner 1, Diner 2 ve Glover.

terörünün Aryan olmayan kurbanları için hiçbir şey, yaşamı sürdürmenin olumsallığından daha açık değildi. Yaşam ve ölüm, o kadar sıklıkla rastlantısal durumlara bağlıydı ki, onlarda akıl aramaya yönelik her girişim sonuçsuz kalıyordu. Ölüm kampları, araçsal akılcılığın sıradan dünyalarda yaşamın idamesini desteklemekte kullandığı en temel varsayımlara karşı koyarak olumsallık kâbuslarını açığa vurdu. Arkadaşınız işini doğru düzgün yaptığı için vurulabilirdi; ama aynı şeyi yaparak siz, bu sondan kurtulabilirdiniz.

Kimi zaman, rastlantının kendi yaşamlarını idame ettirmede oynamış olduğu rolün özellikle bilincinde olanlar, insanlık için umudu, bizzat Üçüncü Reich döneminde açığa vurulan olumsallığın gücünde buldu. Örneğin Arendt, Nazi otoritesine kimin boyun eğeceğinin ve kimin direneceğinin öngörülememiş olmasından etkilenmekten asla kendini alamadı.

> Ve totaliteryanlık gibi zamanları yaşadığınızda, bildiğiniz ilk şey şudur: Birinin nasıl davranacağını asla bilmezsiniz. Daima, hayatınızın sürprizini yaşarsınız! Bu, toplumun tüm düzeylerinde ve insanlar arasındaki en büyük farklılıklarda da doğrudur. (Arendt 8, 85)

Ne yaş, ne sınıfsal köken, ne eğitim ne de bir kimsenin tarihindeki diğer belirgin unsurlar, kimin ruhunu sattığını belirleyebilirdi.[13] Bu olgu, bizzat insan özgürlüğünün gerçekleşme şansı için umut besleme nedeni olabilirdi. Kant'ın kral ve darağacı örneğinin gösterdiği gibi, yalnızca en zor seçimler mutlak özgürlüğü açığa çıkarır. Eğer geçmişinizdeki hiçbir şey, faşizm karşısında çözülüp çözülmediğinizi ya da ona meydan okuyup okumadığınızı belirlemediyse, hiçbir tiranın kontrol edemeyeceği bir şekilde özgürsünüzdür. Alman toplumundaki tepkilerin mutlak rastgeleliği, insan tininin, en baskıcı diktatörlüğün erişemeyeceği alanlarını ortaya çıkardı.

Ancak, burada insanlığın geleceğine ilişkin bir umut nedeni görenler, Hegelciliğin geleceği için bir umut nedeni görmüyorlardı.

13. Ayrıca, Klemperer'e bakın. *The Authoritarian Personality* [Otoriter Kişilik], Frankfurt Okulu'nun, insanları Nazizm'e dayanıksız kılan yapıların görgül incelemesi yoluyla sırf bu sorunla uzlaşma girişimiydi, ama bu çalışmanın sonuçları, belirlenmezlik duygusunu pekiştirecek derecede geneldi.

Tam aksine. Eğer yaşamı korumak ya da yok etmekteki olumsal unsurların direngenliği, ilineksiz bir Hegelci dünya hayalini engelliyorsa, tercihin olmadığı bir dünyaya ilişkin Hegelci bir kâbusu da hafifletir. Özellikle Arendt, Hegelciliğin her kalıntısını küçümsedi. Hegel hakkında yazdığı en müşfik şey, onun, önemli sorunlardan kaçınan eski filozofların sonuncusu olduğuydu. Buna karşıt olarak, Arendt'in iddiasına göre,

> Schelling, modern felsefenin başlangıcına işaret eder, çünkü o, "basiretli bir Tanrı isteyen" bireyle ilgilendiğini açıkça ifade eder. (Arendt 7, 169)

Eichmann in Jerusalem'de Arendt, hem savunmayı hem de iddia makamını Hegelciliğe teslim olmakla suçladı, çünkü ikisi de Eichmann'dan çok, tarihi yargılama eğilimindeydi. Eğer yeterince zorlansaydı, iki duruş noktasının da Eichmann'ı temize çıkaracağına inanıyordu. Çünkü eğer tarih yalnızca birbiri ardına gelen antisemitik olaylardan ibaretse, o, kendi iddia ettiğinden daha büyük bir makinedeki küçük bir dişli değil miydi? Arendt, ahlâki sorumluluğu, ahlâki seçişin radikal olumsallığının kabulünü gerektirdiğine ilişkin Kant'çı görüşü sürdürdü. Yalnızca bu tercihlerin tümüyle belirlenmemiş olduğunda kesin bir şekilde ısrar ederek, belli insanlar Nazi suçlarından sorumlu tutulabilirlerdi. Daha iyisi ya da daha kötüsü olsun, olumsallık Yahudi soykırımında o kadar büyük bir rol oynadı ki, olumsallığı yok etmeyi hedefleyen bir felsefe, deneyim tarafından çifte mahkûm edilmiş gibi görünüyordu.

Böylelikle, ne ilerleme ne de olumsallık kavramı, Auschwitz'ten sonra aynı ağırlığı taşıyamazdı. Ancak, daha da sorunsal olan, Hegelci teodise ikamelerinin altında yatan uzlaşma kavramıydı. Çünkü bu, ilk iki kavramın ana noktasıydı. Bireysel ıstırabın bir bütün olarak insan tarihi için zorunlu olduğunu göstererek olumsallığın zehirli iğnesini çıkarmak, bizi, bu acıların yaşandığı bir dünyayla uzlaştırmanın bir yoluydu. XX. yüzyıl tarihi, bizzat uzlaşma arzusunu kuşkulu hale getirdi. Bu kuşkunun bir kısmı, bizi geçmişteki talihsizlikler için teselli etmek üzere icat edilmiş gerekçelendirmelerin kolaylıkla gelecekteki talihsizlikler için zemin hazırla-

makta da kullanılabileceğiydi. Bireysel ıstırap için bizi *teselli* etmenin bir yolu olarak kolektif iyiye başvurmakla bireysel ıstırabı *haklı çıkarmanın* bir yolu olarak ona başvurmak arasındaki farklılık o kadar incedir ki, bu, politik uygulayımlarda rutin bir şekilde göz ardı edilir. Hegel, teodisesinin verdiği her tesellinin bireysel değil, kolektif olacağını biliyordu. Şimdi, gelecekteki kolektif iyiler uğruna bireysel ıstırabın göz ardı edilmesi talebi, daima sorunsaldır. Herder bu tür görüşlerin, asla yaşayıp göremeyecekleri uygarlığın acılarını çekmiş olan eski çağların insanları için adil olmadığını söylüyordu. Böylesi bir suçlama, hiçbir zaman yeterli biçimde cevaplanmadı. Hegel'in bireysel acılar hakkındaki kendi sözleri de bu endişeleri giderme ihtimali taşımıyordu pek. Hegel, görüşlerinin sonuçlarıyla yüzleşti ve "En iyi ve en soylu bireylerin, tarihin sunağında kurban edilmeleri yüksek ihtimaldir," diyecek kadar da ileri gitti. (Hegel 5, 43) XIX. yüzyıl Berlini'nde bu dersler hâlâ ürpermeden dinlenebiliyordu; Hegel bu sözcüklerin bir yüzyıl sonrasında ne gibi imgeler üreteceğini bilemezdi. Ancak, bireyleri kendileri yakmayı asla hayal etmemiş olanlar bile, diğer insanların hayal ettiği bir dünyayla uzlaşmak için Hegel'i kullanmayı ummuş olabilirlerdi. Auschwitz'ten sonra bu umudun önü kesin olarak tıkanmış görünüyordu. Talihin rastlantıları sayesinde kaçmış olan Adorno gibi düşünürlere göre, bir kimsenin kaçamamış olanlara borcu olduğunu pek düşünmemesi, katillerinin dünyasıyla uzlaşmayı reddetmeydi. Onun, Auschwitz'ten sonra şiirin barbarca olacağı iddiası, diğer şeylerin yanında, buna da göndermede bulunur. Şiiri reddetmek, Tanrı vermediğinde, sanatın sunduğu her tür teselliyi reddetmektir – Kant'ın, güzelliğin varlığında gördüğü, tasarım argümanının gölgeleri. Böylesi bir teselliyi aramak, kurbanların çığlığını, bir kimsenin kendi çaresizliğinden kurtulma girişiminde boğmak gibi görünüyordu. Ahlâki doğruluk, çaresiz sessizliği gerektiriyordu. Barışma, eğer mümkün olsaydı, yalnızca katiller ile kurbanlar arasında olabilirdi. Geriye kalanlarımızın buna hiçbir hakkı yoktur.

Bu bir argüman mıdır, yoksa yalnızca, hayatta kalanların suçluluğu denilen şeyin bir ifadesi midir? Bence ikisi de değil, ama aynı derecede estetik ve ahlâki olan bir iğrenme biçimidir. Bu görüş-

te, diyalektik, berbat şekilde zevksizliktir; her Hegelci yol, teknolojik ceset üretimiyle tıkanır.

> Kim soykırım kamplarının gerçekliğiyle uzlaşmaya cüret ederdi ya da diyalektiği, köle emeğinde "anlam" keşfedinceye kadar sentez-antitez-sentez oyunu oynardı? (Arendt 7, 444)

Ya da Hans Jonas'ın dediği gibi:

> Auschwitz'in utancı, kadiri mutlak bir inayete ya da sanki bir sentez gerektiren bir antitezmiş ya da kurtuluş yolunda bir adımmış gibi, diyalektik açıdan hikmet dolu bir zorunluluğa yüklenemez... Bizim hesabımızda kalır ve yine, kendi çirkin yüzlerimizden, gerçekten de bizzat Tanrının suretinden bu utancı silmesi gereken bizleriz. Burada bana aklın hünerinden söz etmeyin. (Bernstein'de alıntı 2, 4)

Auschwitz'ten sonra Hegel'in sistemi, Eyub'un dostlarının çabaları gibi görünmeye başladı: Tanrının kulak misafiri olma ihtimaline karşı yararlı teminat. Eğer Tanrı dinliyor olsaydı, bu kanlı sürecin, tarihi ileri doğru götürmenin en iyi aracı olduğu iddiasında bulunmanın bir anlamı olabilirdi. Daha fazla açık amaç için, böylesi teselli girişimleri, hoş görülemez inkâr biçimleri gibi görünmeye başladı.

Birinci Bölüm'de Hegel'in tarihsel dönüşünü, Kant'ın eserinin, varlığın kalbine, yani hazır bulduğumuz verili dünya ile onun farklı olmasını isteyen idealler arasına yerleştirdiği boşluğu kapatmaya yönelik bir girişim olarak betimledim. Tarihe başvuru, her ikisini de korumaya yönelikti. Zayıf ve dindar dileklere doğru çözülme tehdidi gösteren düşüncelere başvurmaksızın yadsınması gereken gerçekliği yadsır görünüyordu. Gerçek akılsaldı, çünkü gerçek, zaman içinde akılsal olacaktı. Mevcut umut olarak içkin olan, doğal olarak, gelecek gerçeklik olacaktı. Hegel'in kendisinin de bildiği gibi, mevcut kötülükleri, gelecek tarihsel gelişmenin açılımıyla kötülük olmaktan çıkarmak, geleneksel teodiseye gelebileceğimiz en yakın noktaydı.

Bu tür her tasavvur, artan bir şekilde sorunsal göründüğünden, teodiseye götüren itkinin kendisini zayıflatma dürtüsü güçlendi. Nietzsche'nin eseri, bu dürtüden doğar. Nietzsche'ye göre, düşünce ile gerçeklik arasındaki karşıtlığı aşmaya yönelik hiçbir Hegelci girişimin savunulur yanı yoktu. Yalnızca ilerleme inancı değil, bizzat umudun kendisi bile, Nietzsche'nin yıkmak istediği ideal aşkının bir yeraltı versiyonuydu. Daha önceki kuşaklar, gerçekliğin şu ya da bu ideal tarafından yargılanmasına izin vererek, kendilerini ve tüm dünyayı yerin dibine batırdılar. Nietzsche, tüm bu idealleri defedip bulduğumuz haliyle gerçekliği isteyerek, bu çatışkıyı sonlandırmayı önerdi.

Verili haliyle gerçeklik, Dionysian kan dökümü ve *autos-de-fe*'yi içerir – Nietzsche'nin, gerçekliğin neleri içerdiğinin farkında olduğunu göstermek için kullandığı iki örnek. Dünyayı, farklı olmasını istemeden istemek, onun tüm kötülükleriyle yaşamayı istemeyi de içermek zorundadır. Hegel'in ara sıra bireysel ıstırabın önemini göz ardı etmesi gibi, Nietzsche'nin göz ardı ettikleri de daha önceki çağlarda insanı rahatsız edebilirdi. Dünyayı ebedi olarak isteme öğüdü yalnızca, Zerdüşt'ün yalnızlığı gibi, kötülüklerin üstesinden gelmede yardımcı olabilir. Peki ya bir *autos-da-fe*'ye karşı durabilir miydi? Bu teklif, engizisyonun karşısında sorgulanabilir olabilirken, Auschwitz'ten sonra yapılamaz bile. Bu nedenle, Giorgio Agamben şöyle yazıyordu:

> Nietzsche'nin "En Ağır Ağırlık" başlığı altında *Die fröchliche Wissenschaft*'ta [Şen Bilim] önerdiği deneyi yinelediğimizi düşünelim. "Bir gün ya da bir gece, hayatta kalan birinin yanında bir demon belirir ve sorar: 'Auschwitz'in yeniden ve yeniden, sayısız kez yinelenmesini ister misin, kampın her anının, her ayrıntısının ebediyen tekerrür etmesini, gerçekleştikleri aynı sıra ile ebediyen geri gelmesini ister misin?' Deneyin bu basit yeniden formülasyonu, teklif bile edilme olasılığını dışlayarak, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde onu çürütmeye yeter." (Agamben, 99)

Agamben'in düşünme deneyi belirleyicidir. Bir kez formüle ettikten sonra, hiç kimsenin bunu yerine getirecek kadar acayip olabileceğini düşünemezsiniz. Hayatta kalan birinin, ölüm kamplarının

gerçekliğini isteyebileceğine ilişkin Nietzschevari bir öneri, gelecekteki bir iyiyi düşünerek onlarla uzlaşabilmesi gerektiğine ilişkin Hegelci öneriden bile daha kötü görünüyor. Eğer bu teklif, eski tarz bir katliamdan sağ kurtulan birine yapılsaydı, aynı derecede itici olur muydu? Belki olurdu, ama bu, Nietzsche'nin sorduğu bir soru değildir. Bu soru bir kez doğrudan sorulduğunda, onun açıklamasındaki kusurlar göz ardı edilemez. Dünyayı ebediyen istemek ve onu farklılaştırmayı öneren idealleri reddetmek, başka bir kimseden isteyebileceğiniz bir şey değildir.

Nietzsche, bu sonucu kabul edebilirdi. Çünkü dünyayı istemenin, yalnızca bir kimsenin kendine yükleyebileceği zorlukta bir görev olduğunu düşünüyordu. Hiç kimseden, bırakın tekerrürünü, kendisine yapılan kötülüğün gerçekliğini istemesini bile talep edemezsiniz. Peki, Auschwitz'ten sonra bunları kendinizden isteyebilir miydiniz?

Jean Améry'ye göre, bu, size ne yapıldığına bağlıdır. Örneğin, ona göre, eğer Gestapo işkencesinin bir kurbanı olduysanız, Nietzsche'nin meydan okuyuşuna cevap verilemez. Onun "Resentments" adlı denemesi, Nietzsche'nin iddialarına karşı yazılmıştı. Auschwitz'ten sağ kurtulmuş olan Améry, bunu yaşamış hiç kimsenin onun tekerrürünü isteyemeyeceğine inanıyordu. Dahası, geçmişi silmek arzusu musallat olur başına. Hayatta kalanın şahit olduğu kötülükle meşguliyeti, takınaklı ve verimsizdir. Nietzsche bu arzunun doğal olmadığını, çok iyi betimlediği hınç ve kızgınlık ürettiğini düşünmekte haklıydı. Şimdiyi, geçmişteki kötülükleri silmeksizin karşılayamayanlar, umutsuzca hapsolurlar. Ancak, bazı kötülükler, üstesinden gelinemeyecek durumlar üretir. Améry kendini, silemediği ve kabul etmeyeceği olayların bir esiri olarak görüyordu. Onu özgürleştirmeye çalışan her teşhis, yalnızca onun geçmişi silme isteğinin gerçeklikle çatıştığına işaret eder. Ancak, Améry için, bu çatışkı bilinmedik bir şey değildir. Gerçekten de o, ahlâkın tüm değerinin bu çatışkıda yattığını savunur.

> Olan olmuştur. Bu cümle, ahlâkın ve tinin düşmanı olduğu kadar doğrudur da. Ahlâki direniş, yalnızca ahlâki olduğu sürece makul olan,

protestoyu ve gerçekliğe isyanı içerir. Ahlâki varlık, zamanı bir kenara koymayı ister. (Améry 1, 116)

Améry'nin Nietzsche'ye muhalefeti kasti ve bilinçliydi. Nietzsche'nin bizzat aşkınlık fikrine saldırmak için sahip olduğu tüm nedenleri biliyordu. Ne var ki, Auschwitz, aşkınlığın yeniden diriltilmesini gerektiren bir gerçeklik sundu. Améry'nin Nietzsche ile uğraşması, Nietzsche'nin hınç betimlemesini kabulde özellikle sorunludur. Size geçmişte yapılan bir kötülüğü silme isteği, tam da anlamsız takıntının modelidir. Eğer bundan kurtulamazsanız, intikamsız öfke ve dinmeyen acıyla kısır bir özyenilgi tuzağına hapsolacaksınız. Hayatta kalan tam da bu duruma düşer – diyordu Améry, kendini inceledikten sonra. Nietzsche'nin, her şeyi isteyememenin bir zayıflık işareti olduğu görüşünü reddetse de onun, bunun çirkin bir görüntü olduğu iddiasını asla tartışmadı. Dünyayı bir bütün olarak isteme talebi, her dünyayı içermez. Nietzsche'nin talebi, XX. yüzyılda modası geçmiş olan acı modellerine dayanıyordu.

Auschwitz'in betimlemeleri, acı çekmenin değerine ilişkin Nietzscheci iddialara pek yer bırakmıyordu. Neredeyse tüm gözlemciler, bu acının, ne ona tanıklık eden herhangi bir birey ne de bir bütün olarak insanlık için değerli hiçbir şey yaratmadığı görüşünü paylaşıyor.[14] Bu ahlâki değil, deneysel bir iddiadır: Auschwitz, yalnızca asla yaratılmaması gereken imkânlar yarattı ve asla iyileşmeyecek yaralar açtı. Bu düşünceye ilişkin olarak, ifadesi en yıkıcı olan yine Améry'ydi:

14. Şaşırtıcı bir istisna, David Rousset'in *L'Univers Concentrationnaire*'sinin (Edition du Pavois,1946) ([Ayrı Bir Dünya], *A World Apart* olarak İngilizceye çevrildi) son sayfalarında görülebilir. Tarihi, 1945 Ağustosu'dur, bir Fransız profesörü olan yazarın Buchenwald'den serbest bırakılmasının dört ay sonrası. "Bu denge kesinlikle olumsuz değildir. Toplama kampı deneyimine ilişkin olumlu bir şeyler söylemek için daha çok erken, ama şimdi bile, zengin bir şeyler vaat ediyor. Canlı olmanın güç ve güzelliğinin, kendi kendine yeten, vahşi, tüm üstyapılardan tümüyle soyunmuş, en ürkütücü felaketlerin ya da en ciddi engellerin ortasında bile yaşayabilmenin dinamik bir farkındalığı. Yıkımın en bilimsel bilgisinden doğan taze bir duyusal neşe duygusu ve bunun sonucu olarak eylemde kararlılığın artışı ve sarsılmaz yargılar; kısacası, daha bütün ve yoğun olarak yaratıcı bir varlık durumu." (103) Rousset'in sesi, bu yazında öylesine sıradışıdır ki, Nietzschevari tonları, başka bir yerde yankılandığında taşıyacağından daha az kudret taşır.

> Auschwitz'le daha bilge olmadık.... bu kamplarda "derinleşmedik" de, bu ölümcül derinlik, tanımlanabilir bir tinsel boyutsa tabii. Daha iyi, daha insan, daha insancıl ve ahlâken olgun olmadığımızı, inanıyorum ki, tartışmaya gerek yok... Gerçekliğin kendini bütünsel olarak dayattığı her yerde söz ölür. Bizim için çok önce öldü. Ve kaybına üzülmemiz gerektiği hissi bile kalmadı bizde. (Améry 1, 45)

Améry, idealler olmaksızın gerçekliği isteme talebinin, tümüyle gerçekliğinizin karakterine bağlı olduğunu iddia etti. Bazı kötülük biçimleri için bu talep yerine getirilemez. Üçüncü Bölüm'de, soyluluk ölçütü olarak acı çekebilmeye ilişkin Nietzscheci kanıların, onun karşı çıkmak istediği Hıristiyan ve stoacı görüşlere tehlikeli biçimde yakınlaştığını savundum. Ancak, ıstırabın ruhları arındırdığı görüşü ile ıstırabın ruhları güçlendirdiği görüşü arasında ayrımlar koyabilsek bile, Auschwitz korkunç sorunlar çıkarır karşımıza. Bu tür acı çekmenin kurbanlarını soylulaştırdığını inkâr etmede savaş sonrası oydaşım o kadar kesindi ki, bu kurbanlar çoğunlukla lekeleniyordu.[15] Acımasız olsa da hem hayatta kalanlar, hem gözlemciler sıklıkla şu iddiayı yinelediler: Hayatta kalmayanlar en iyi durumdakilerdi. Sizi öldürmeyen şeyin güçlendireceği iddiası, hayatta kalanlara sorunlu bir şekilde uygulanabilirdi: Eğer bu deneyim onlardan kimilerine vahşi ortamlarda yararlı olacak güçler geliştirmelerine yol açtıysa, karakterin diğer tüm yanları çoğunlukla köreltilmişti. Soykırım kamplarında adabın nasıl korunduğunu anlatanlar bile, bunun da istisnai olduğunda hemfikir.

Çünkü kamplar, yüklendikleri görevi yerine getirmede çok başarılıydı: Yalnızca ceset imalatı değil, daha öncesinde ruhların imhası. Birçokları *Musselmanner*'i –daha ölmeden ölü gibi olacak kadar istekleri tümüyle yok edilmiş esirler– Auschwitz'in esas ürünü olarak betimledi. Bu kaderden kurtulmuş olanlar bile, kayıplardan başka hiçbir şey kaydetmezler. Bunlar, Auschwitz'ten sonra derinlik ya da bilgelik ya da insanlık bozulmamış olarak kaldıysa, onun aracılığıyla değil, ona rağmen kaldığı sonucuna vardılar.[16] Çünkü

15. Örneğin bkz. Segev.
16. Benim tartışmam, esas olarak Agamben, Améry, Hilsenrath, Klüger ve Levi'deki kamp tartışmalarına dayanıyor.

her şey, onların kökünü kazımaya yöneltilmişti. Hayvanları taşımaya bile pek uygun olmayan koşullarda yapılan uzun yolculuklardan esirlerin adlarını numarayla değiştirmeye, cesetlerin, normal olarak onlara uygulanan saygınlıktan çok uzakta tanzimine kadar, kurbanlar, içlerindeki insanlık kavramını yok etmeye göre ayarlanmış bir sürece maruz bırakıldılar. Bu, doğrudan bizzat ölüme bile galebe çalabilecek kahramanlık anlarıyla karşılanabilecek bir saldırı değildir. Daha çok, kurbanı, kendi yavaş yıkımına ortak eden derin ve ezici, yavaş yavaş köreltici karşılıktır. Ruhlar, onları tanıyan kötülükle karşılaştıklarında güçlenebilirler. Kurbanlarını bir ruha sahip olmanın tüm koşullarından men etmeye çalışan kötülük, büyük olasılıkla onların gelişimine katkıda bulunamaz. İnsanlığa yapılan bu yoğun saldırıya direnme gücü bulan o az sayıdaki kişiye minnettar olabiliriz. Onların, insan özgürlüğünün gizeminden başka bir şeyi açığa vurmalarını bekleyemeyiz.

D. NİYETLER: ANLAM VE KÖTÜ NİYET

Birbirlerinin varlığına dayanamazlardı ama ikisi de doğa ile ahlâk arasında, modern bilinçle uyuşmazlık içinde olan bir birlik aradığından, Hegel ile Nietzsche'yi bir araya getirdim. (Nietzsche'nin kendi eserini zamansız olarak nitelemesi, öneminin artacağını doğru tahmin etti, ama ayrıca, kimi kadim itkilere özlemi de açığa çıkardı. Nietzsche içinde bulunduğu yüzyılla uyumsuzdu.) Hem Hegel, hem Nietzsche terimlerden birini ortadan kaldırarak doğa ile ahlâk arasındaki boşluğu aşmaya çalışan tekçilik biçimlerini temsil eder. Doğa ile ahlâk arasındaki karşıtlık karmaşık metafiziğin kaynağı ise de bu karşıtlık fazlasıyla sıradan bağlamlarda oluşur. Ne zaman bir ses, *Bu olmamalıydı* diye protesto edip bir başkası, *Ama oldu* diye ısrar ederse, dayanılmaz bir karşıtlık doğar. Bunu aşmaya yönelik çok sayıda yol, kendilerini farklı tekçilik biçimleri olarak sunabilirler.

Ancak, modern düşünce daha tipik olarak ikicidir. Farklı türden tözlere pek ihtiyacımız yoktur; ama Kartezyen ikicilik Kant'çı iki-

cilikten daha az zorlayıcıdır. Mesele, doğa ve aklın neden oluştuğu değil, benzer özelliklere sahip olmalarını beklememizin anlamlı olup olmadığıdır. Eğer Lizbon depremi modernitenin bir doğum yeriyse, bunun nedeni, doğa ve ahlâkın bölünmüş olduğunun tanınmasını gerektirmesidir. Lizbon depremi olmamalıydı, ama oldu. Bunu kabullenmek asgari bir olgunluk işareti olarak görünmeye başladı ve Voltaire'in deprem hakkındaki uzun ağıtı, yalnızca, çocuğun çarptığı sandalyeye lanet okumasının zarif bir versiyonu gibi göründü. Ne depremler ne de sandalyeler gerçek anlamda öfke nesneleri olarak görülürler, çünkü hiçbir ahlâki özellikleri yoktur. Doğanın bir anlamı yoktur; doğa olayları işaretler değildir. Artık, doğal nesnelerin ahlâki yargı nesneleri olmalarını ya da hatta onları yansıtmalarını ya da onlarla uyumlu olmalarını beklemeyiz. Ahlâki yargılardan vazgeçmeyi reddedenler için doğa ile ahlâkın birliğini aramayı bırakmaları talebi, varlığın kalbinde, hiçbir şeyin asla çözemeyeceği bir çatışkıyı kabul etmek anlamına gelir.

Bu, Lizbon'dan sonra ortaya çıkan, teodiseyi terk etme ihtiyacında en çok seçilen yoldu. Tüm güçlüğüne karşın, sözcük dağarcığında bir değişimi zorlayacak kadar aşikâr gelmeye başlayan bir yoldur. Lizbon'dan önce kötülükler doğa, metafizik ya da ahlâk meselelerine ayrılıyordu. Lizbon'dan sonra, *kötülük* sözcüğü, bir zamanlar ahlâki kötülük denilen şeyle sınırlandı. Modern kötülük, istencin ürünüdür. Kötülük eylemlerini, kötü niyetin eşlik ettikleriyle sınırlandırmak, dünyayı, birçok kötülükten anlamlı şekillerde kurtarır. İstenç ve niyet kavramlarının kendileri bile daha belirsizdi. Düşen kayalarda ve gelgit dalgalarında bunlar yoktur. Bunlara sahip olanlar bulanık kalır.

Kant'ın etiği, yalnızca iyi niyetin, kendinde iyi olduğu iddiasından başladı. Onun dükkân sahibi örneği, tasvirdi: İyi isim yapmak ticaret açısından iyi olduğu için hileden uzak duran bir dükkân sahibi, hile yapıp yakasını kurtarabileceğini bilen ile hileden uzak duran dükkân sahibinden farklıdır. Aralarındaki farkı asla *görmeyebilsek de* birinin yalnızca basiretli, diğerinin ise iyi olduğunu biliriz. İyi bir niyetle kayıtsız olan arasındaki farklılığın bu açıklamasını kabul ettik diyelim. İyi niyet, iyiyi, sırf iyi aşkına ister; Kant

buna, ahlâk yasasına hürmeten eyleme diyordu. Kayıtsız niyet iyiyi, diğer çıkarlara uyduğunda ister. Peki, kötü bir niyeti nasıl anlayacağız?

Eğer kötülüğü isteme fazlasıyla kasti olursa, Rousseau'nun kaçınmaya çalıştığı ilk günaha dönme riskini alırız. Rousseau'nun Düşüş versiyonunda, insanlık, kötülüğü *istemeden* günahkâr oldu. Masumiyetten uygar barbarlığa düşüşümüze, Adem ile Havva'nın mahvına yol açan kasti riayetsizlik neden olmadı. Rousseau'nun hikâyesindeki soylu vahşiler bir dizi doğal, anlaşılabilir ve olumsal hata yaptılar. Bu nedenle Rousseau, Yaratılış'ın kötülüklerinin gerçekliğini inkâr etmeden Tanrının ve O'nun yarattıklarının asli iyiliğini öne sürebilmişti.

Bu açıklamanın kusurları vardı, ama hem görünümleri kabul etme hem de bunların ardında düzen olduğunu savunmasıyla büyük meziyeti de vardı. Eşitsizlik, ve hatta kölelik gibi kötülükleri açıklamakta ve bunların aşılabileceğine ilişkin umut vermede özellikle müthişti. Çünkü Rousseau, bu kötülüklerin nasıl doğanın düzeninin parçası değil de ıslah olmaz kötü niyetlerden doğmamış olan insan eylemlerinin sonuçları olduğunu gösterdi. Şimdi, XVIII. yüzyıl bile şu soruyu sordu: Rousseau'nun açıklamasının kaçırdığı radikal kötülük var mıdır? Bir dizi iyi-tabiatlı hatadaki kötülüğün kökeni, neyin *kötülük* olduğunu anlaşılmaz halde bıraktı. Ayrıca, temellendirmeye giriştiği sorumluluğun kendisini zayıflatma tehdidi taşıyordu. Eğer hatalarımız vahşi özçıkardan kaynaklanıyorsa, bizi çıkarcı vahşiler haline getiren doğadır. Eğer kötülük bizzat doğanın parçasıysa nasıl doğaya karşı suçlar olabilir? Bu sonucu kabul edilemez bulmak için ahlâkçı olmanız gerekmez. Sade bundan çok rahatsız oldu ve cezaevindeki zamanının çoğunu, bizzat doğanın kendisinin karşı çıkacağı kadar doğal olmayan bir suç hayal etmeye çalışarak harcadı.

Bu ikilem çok vahimdir. Kötülük eylemlerini kasti istenç eylemleri olarak görmek, ilk günaha bir dönüş riski taşıyordu. Kötülük eylemlerini yalnızca hata olarak görmek, sadece münasip olan ile daha kötü olan arasındaki farkın üzerini örtmekti. Kant'ın *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* adlı kitabı, bu

sorunu, ne bir gözden kaçırma ne de bir vahşi doğal eğilim meselesi olan radikal kötülüğün varlığını öne sürerek çözmeye çalıştı. Ona göre, radikal kötülük daha çok, ahlâki yasayı çiğnemeye yönelik hesaplanmış arzuyu içerir. Onun izahatı başka yerde öylesine bütünüyle ve eleştirel bir tarzda incelendi ki, Kant'ın meseleyi ele alışının fazlasıyla hayal kırıklığına uğratıcı olduğu görüşünü paylaştığımı ifade etme dışında, burada onu tartışmayacağım. Kant, bir kimsenin ahlâk yasasını çiğneme ya da uymayı seçme nedenlerinin daima gizemini koruyacağını savundu. Bu, Kant'a göre, ahlâki sorumluluğun zemini olan mutlak özgürlüğü korumanın kanıtı olmalı. İkisi de özgürlüğün gizemine dayandığından kahramanlığın da nihayetinde kötü adamlık kadar izah edilemez olduğunu söylemek, sınırlarınız hakkında dürüst olmaktır. Immanuel Kant'tan da daha azını beklemezdik, hatta daha fazlasını umardık.

Böylece, doğa ve ahlâk arasında bir ayrımı sabitlemeye yönelik geleneksel girişimler, birçok önemli sorunun cevabını sürüncemede bıraktı. Ama bu ayrım, büyüsü bozulmuş bir dünyada ortaya çıkan ihtiyaçlara uyuyordu ve bu ihtiyaçları teşvik ediyordu. Freud'un gösterdiği gibi, dünyanın büyüsünü bozmanın bir amacı, doğal kötülük sorununu çözmekti. Eğer deprem ve yıldırım gibi şeylerin ardında istenç yoksa, olur da sizi öldürürlerse bu yalnızca kötü şanstır. Freud'un aksine, doğada Tanrının varlığını hâlâ kabul eden düşünürler bile artık, O'nun olmayışlarından O'nu sorumlu tutmuyorlardı. Doğal kötülüğün üzücü kazaya indirgenmesiyle ve metafizik kötülüğün, her yetişkinin kabul etmesini beklediğimiz sınırların tanınmasına dönüşmesiyle, kötülük sorunu, felsefi sorunların şimdiye dek gittiği kadar çözülme yolundaydı. Bu çözüm, meseleleri karara bağlamadan bıraktıysa da Pombal'ın cevaplarının Portekiz halkı için işe yaramasıyla aynı nedenlerle yeterince iyi işe yaradı. Yaklaşamayacağımız kötülükler hakkında endişe duymadan yaklaşabileceğimiz kötülüklerin ortadan kaldırılması işinde her zaman yeterince yapacak şey vardır. İkna edici metafizik temellendirmenin yokluğunda, dünyanın bir parçası için sorumluluk almaya karar vermek, onda büyümekle anlatılmak istenilen şeyin parçasıdır.

Bu bağlamda Auschwitz felsefi sorunlar ortaya koydu, çünkü

sorumluluk üstlenmenin doğasını çok belirsiz bıraktı. Deprem gibi şeylerde kötü niyetin olmadığını görmek kolaydır, ama insanlıkta kötülüğün olması ne anlama geliyordu? Auschwitz, diğer savaş suçlarının aksine, ahlâki kötülüğü temsil ediyordu, çünkü diğerlerinin aksine kasti görünüyordu. Ellerine verdiğiniz silahların gücünü kavramadan çocukları Britanya için savaşmak üzere Flanders'in balçığına göndermek, büyük bir ihmalkârlık suçu olabilir. Avrupa'nın dört bir yanından çocukları toplayıp Polonya'daki gaz odalarına göndermek ise böyle adlandırılamaz. Hayvan taşıma vagonlarına tıkılan Yahudi sayısı bile tam olarak hesaplanmıştı; SS, Reicsbahn'a, öldürülmek için götürülecek insanların taşınması için ekonomi sınıfı tarifesinden daha fazlasını ödemek istemiyordu. Yapısal bir düzeyde, daha kasıtlı bir eylem düşünmek zor.

Birey açısından durum sonsuzcasına bulanıktır. Hukuk bilgisi, yüz kızartıcı suçları, kötü niyetle ve taammüden işlenen suçlar olarak görür. Bu iki niyet unsuru, günlük kıyım işini yapan birçok failde genellikle yoktu. Sadistler ve özellikle nefret dolu Yahudi düşmanları da katiller arasında bulunuyordu, ama SS, cinayetten açıkça zevk alanları kullanmaktan kaçınmaya çalıştı ve işin büyük kısmı rutin bir şekilde halledildi. Acımasız nefret, öldürme işini üstlenenlerin alt kademede olanları arasında tahmin edilebileceğinden çok daha az yaygınlıktaydı. Cephede savaşmaktan kurtulma fırsatı, toplama kampı gardiyanı olmada, Yahudilere işkence etme fırsatından çok daha yaygın bir gerekçeydi. En yüksek düzeylerde, yalnızca kötülük yapma isteği değil, bir kimsenin eylemlerinin sonuçlarına ilişkin açık bir görüş de genellikle yoktu. Eichmann, birincil hedefleri kitlesel katliamla hiç ilgisi olmayan ve yalnızca kişisel yükselmeye ilişkin küçük arzularla hareket eden Nazi subaylarının yalnızca en ünlüsüdür. Her düzeyde, Naziler, uygarlığın daha önce bildiğinden daha az garezle daha çok kötülük ürettiler.

Garez ya da basiretin görünürdeki yokluğu, öylesine rahatsız edici oldu ki, birçok gözlemci, bunların alttan alta var olduğunu savunmayı tercih etti. Goldhagen gibi yazarlar, görece bir hoşgörü maskesinin altında Alman kültürünün, özellikle keskin Yahudi düşmanlığı biçimlerini içerdiğini savundular. Bu iddiaların çekiciliği

tarihsel doğruluktan çok, felsefi naiflikten kaynaklanır. Kaçınılmaz olarak kötü niyetle bağlantılı bir eski moda kötülük anlayışı, alternatiflerinden daha rahatlatıcıdır. Benzer olarak, doğuda kendi adlarına hangi suçların işlendiğinden asla haberdar olmadıklarını vurgulayan sıradan Almanlar, bütünüyle samimiyetsiz görülüp dikkate alınmazlar. Nazi partisine, nihai amaçlarını bilmeden katıldıklarını iddia eden bürokratlar da yalnızca alçaklar olarak göz ardı edilirler. Daha rahatsız eden görüşü kabullenmektense, bilinçsiz nefrete ve bilinçsiz bilgiye başvurmak daha kolaydır. Bunlar gerçekten bunu *kastetmediler* – ve bunun gerçekten önemi yoktur. Auschwitz, niyet hakkındaki iki yüzyıllık modern kanıları çürüten kötülüğü somutlaştırdı.

Bu kanılar, kötülük ile kötü niyeti öylesine bütünüyle özdeşleştirdiler ki, ikincisini reddetmek normal olarak ilkini reddetmenin bir yolu olarak görüldü. Kötü niyetin olmadığı yerde, failleri yaptıkları yanlışlardan sorumlu tutabiliriz, ama onları ihmalkârlık meseleleri olarak görürüz. Alternatif olarak, belli bir eylemde suç niyetinin varlığını reddeden birinin suçluyu temize çıkardığı düşünülür. Arendt'in XX. yüzyılın kötülük sorununa en önemli felsefi katkısı olan *Eichmann in Jerusalem*'ının, etrafında hâlâ var olan kitlesel kızgınlığın kaynağı budur. Suçluluğun, garez ve basireti gerektirdiği kanısı, çoğu okuru –Arendt, sıklıkla Eichmann'ın suçlu olduğunu ve asılması gerektiğine ikna olduğunu yinelese de– Arendt'in garez ve basireti reddettiği için suçluluğu reddettiği sonucuna götürdü. Onun esas söylemek istediği, Eichmann'ın zararsız niyetlerinin onun sorumluluğunu *azaltmadığı*ydı. Hem iddia makamı hem de savunma, azaltacağı varsayımıyla hareket etti. Bu nedenle iddia makamı, Eichmann'ın iddia ettiğinden hem daha zalim, hem daha fazla işin içinde olduğunu göstermeye çalıştı. Aynı şekilde savunma da Eichmann'ın Nihai Çözüm hiyerarşisindeki görece yüksek konumunun iyi niyetlerden kaynaklandığını göstermeye çalıştı: Eichmann, işini iyi yaparak üstlerini memnun etme arzusundan daha kötü bir niyetle hareket etmemişti. Böylece, onun Yahudilerden asla nefret etmediği, asla onları öldürmeye girişmediği ve bir keresinde diğerlerini bunu yaparken görmenin onun mide-

sini bulandırmış olduğu savunuldu. Eichmann'ın yargılanması, bu iddiaların doğru olup olmadığı sorununa odaklandı. Arendt'e göre bunu yaparak da en önemli soruları göz ardı etti.

> Eichmann davasında söz konusu edilen büyük meselelerden en önde geleni, tüm modern yasal sistemlerde mevcut olan, bir suçun işlenmesi için yanlış yapma niyetinin gerekli olduğu kanısıydı. Belki de uygar hukuk bilgisi, başka hiçbir şeyle, bu öznel unsuru hesaba katmadaki kadar kendisiyle gurur duymamıştır. Bu niyetin olmadığı yerde, ne sebeple olursa olsun, ahlâken cezai ehliyetsizlik sebepleriyle bile olsa, doğru ile yanlışı ayırma yeteneğinin zedelendiği yerde, hiçbir suçun işlendiğini hissetmeyiz. "Büyük bir suç doğayı öyle rahatsız eder ki, yeryüzünün kendisi intikam çığlığı atar; kötülük, doğal uyumu, yalnızca cezanın yeniden kurabileceği şekilde bozar; yanlış bir kolektiflik, ahlâki düzene, suçluyu cezalandırma göreviyle borçludur," (Yosal Rogat) önermelerini reddedip bunları barbarca görürüz. Ve yine de bence, Eichmann'ın ilk olarak adalet karşısına çıkarılışının, tam da bu uzun zamandır unutulmuş önermeler zeminine dayandığı ve aslında bunların ölüm cezası için en yüksek dereceden gerekçelendirme oldukları inkâr edilemez. (Arendt 2, 277)

Daha önceki yasal kavrayışlar suçu niyete farklı yollarla bağlıyordu. Oedipus'un, kaderinden kaçınmak için gösterdiği büyük çabalar, onun suçluluğunu hafifletmiş olabilirdi, ama onu tümüyle silmedi, çünkü işlediği suç, Yunan yaşamının dayandığı düzene zarar verdi. Şimdi, Yunan izleyiciler de, suçlarından kaçınmak için mümkün olan her şeyi yapan Oedipus'u, bunları yapmayan Eichmann'dan farklı yargılardı. Eichmann trajediye sebep oldu; onun bir öznesi olmaya uygun değildi. Bu nedenle Oedipus kesinlikle Eichmann'ın eşiti değildir, ama onun örneği bize, bir eyleme niyet etmenin ahlâki sonuçlarının, niyet kavramının kendisinden daha aşikâr olmadığını hatırlatır. İkisi de önemli ölçüde değişebilir, onlarla birlikte de dünyayı mahvetme yollarımız.

Arendt'in açıklaması, Auschwitz'i çağdaş kötülüğün simgesi yapan şeyi ortaya koymada çok önemliydi. Bugün, yeryüzünün, hak ettiği cezanın verilmesini şiddetle istediği büyük suçlar bile, bayağıdan daha kötü olmayan güdüleri olan insanlar tarafından iş-

lenir. Gösterişli kötülüğü tanımak kolay ve ondan kaçınması da çok zor değildir. Kendinizde ya da başkalarında, günahkârlık ile edep arasındaki sınırlar görece bir açıklıkla çizilebilir. Eichmann gibi suçlular, kötülük yapanları tanımak için kullandığımız ayırt edici öznel niteliklerin hiçbirine sahip değildir, ancak, işlediği suçlar nesnel olarak öylesine büyüktür ki, öznel faktörleri ilgisiz kılarlar. Tam anlamıyla normal olduğunu kanıtlama girişimleri, iddia makamının öyle olmadığını kanıtlama çabası kadar zorluydu. Eğer mesele neyin dehşet verici olduğuysa, her iki çaba da boşunaydı: En eşi görülmedik suçlar, en sıradan insanlarca işlenebilir.[17] Auschwitz'in –aralarındaki diğer tüm farklılıklara rağmen– diğer çağdaş katliam vakalarıyla paylaştığı unsur budur. Çağdaş kötülükte, bireylerin niyetleri, onların neden olabilecekleri kötülüğün büyüklüğüne pek karşılık gelmez.

Yine, metafizik ve politik tartışma türlerini ayırt etmek önemlidir. Birinin diğerinden ayrıcalıklı olmaması gerekir; bunun yerine, her biri farklı bağlamlarda farklı önemler kazanır. XX. yüzyıl kötülüklerinin karşılaştırmalı tartışmasına sıkça eşlik eden öfkenin çoğu, politik ve metafizik karşılaştırmaları ayırt edememekten kaynaklanır. Arendt'in, Nihai Çözüm'ü uygulamada Yahudi Konseyleri'nin rolüne ilişkin tartışması, buna önemli bir örnektir. Naziler tarafından organize edilen bu konseyler, sınırdışı etmenin ayrıntılarını belirlemek için çoğunlukla halihazırda var olan Yahudi idari yapıların saygın üyelerini kullandı. *Eichmann in Jerusalem*, Yahudi Konseyleri'nin, katliamın sorunsuz organizasyonunu sağlamada kullanıldıklarını iddia ederek özel bir öfke yarattı. Çünkü Arendt, Eichmann'ın niyetlerinin kötü olduğunu reddedip ardından da Yahudi Konseyleri'nin davranışını tartışmaya giriştiği için, yaygın olarak katilleri mazur görüp kurbanları suçlamakla itham edildi. En

17. "Yarım düzine psikiyatrist onu 'normal' ilan etti –bunlardan birinin 'Her halü kârda, onu muayene ettikten sonra benden daha normal' dediği söylendi; bir başkası ise, onun tüm psikolojik görünümünü, karısına, çocuklarına, annesine, babasına, kardeşlerine ve arkadaşlarına karşı tutumunu 'yalnızca normal değil, çok arzulanan' diye niteledi– ve son olarak, Yüksek Mahkeme onun başvurusunu ele aldıktan sonra cezaevinde onu düzenli olarak ziyaret eden bakan, Eichmann'ın 'çok olumlu fikirleri olan biri' olduğunu söyleyerek herkesi teskin etti." (Arendt 2, 25-26)

azından, savaşta herkesin şu ya da bu nedenle suçlu olduğuna ilişkin muğlak ve kabul edilemez iddiayı ortaya attığı düşünüldü.[18]

Bizzat Arendt'in kendisi metafizik ve politik tartışmayı ayırt edemedi. Üzerine gidildiğinde, yalnızca gazetecilikle uğraştığı iddiasına sığındı. Bu, onun kendi eserinin derinliğini ve gücünü hafife aldı ve asıl söylemek istediğini kaçıran eleştirilerin sürmesine izin verdi. Büyük ölçüde bizzat *Eichmann in Jerusalem* tarafından ateşlenen daha sonraki tarihsel çalışma, silahlı direniş ile Yahudi Konseyleri aracılığıyla işbirliği arasında yarattığı ihtilafın çok fazla basitleştirici olduğunu gösterdi. Ancak, Yahudi Konseyleri üyelerinin karşı karşıya kaldığı ahlâki ikileme karşı artan sempati, onların stratejilerinin pek işlemediği gerçeğinin üzerini örtmez. Amaçları, ellerindeki çok sınırlı imkânlarla yaşamları kurtarmak ve çekilen acıları azaltmak olsa da iyi niyetli eylemleri, Nazilerin, Yahudileri, Nihai Çözüm'ün aksi takdirde eksik kalacağı etkililik ve titizlikle öldürmelerine yardımcı oldu. Nazilerin kurbanları ya da başka yerde masum seyirci olacak olanları suça bulaştırma yeteneği, rejimin, geleneksel kötülük biçimlerini en çok andıran niteliğidir. Bu, onun en korkunç ürününün *Musselmann** değil, *Sonderkommendo*** olduğuna işaret eder. Kurbanları cinayet mekanizmasına katılmakla suçlamak, ahlâkın kendisini yok etmenin bir yoluydu. Ancak, burada da Nazilerin niyetleri pek etkin şeytanilikte değil, yalnızca, diğerlerine kirli işleri bırakmaya yönelik sıradan bir arzuydu.

Naziler, edilgin seyircilerden kurbanlara kadar herkesi, büyük yıkım ağına katılmaya zorladı. Bunu yapmadaki başarıları, niyetin kendi başına yetersizliğini ortaya çıkardı. Nazizm'e gözlerinizi kapamak, hatta ondan çıkar sağlamak, Auschwitz'te son bulan olay-

18. Arendt'in, Eichmann'ın yargılanışına ilişkin analizine Yahudi Konseyleri'nin tartışmasını katmasının henüz hiç kimse tatmin edici bir açıklamasını yapmadı. Benhabib, Arendt'in bu soruya verecek cevabı olmadığını söyler. (Benhabib,180) Bernstein, Arendt'in, Avrupa toplumundaki genel ahlâki çöküşü göstermek istediğine işaret eder. (Bernstein 1,163) Bu, kesinlikle doğrudur, ama Arendt'in ek olarak anlatmak istediği, bu çöküşün yanlış türden yönlenişin bir işlevi olmadığıydı.

* Toplama kampında hayatları için savaşmaktan vazgeçmiş mahkûmlar için kullanılan argo sözcük. (y.h.n.)

** Güçlü kuvvetli kişilerin seçildiği özel polis kuvveti. (y.h.n.)

lar zincirini istemekle aynı şey *değildir*. Bununla beraber, Auschwitz, belli faillerin karar verdiği ayrı eylemlerin ürünüydü. Üçüncü Reich dönemindeki ahlâki sorumluluğa ilişkin tartışma, genellikle sahicilik tartışmalarıyla hedefinden saptırılır. Eğer gizliden rejimden nefret ettiklerini iddia eden tüm Almanlar doğruyu söylüyor olsaydı, Naziler iktidarda on iki gün zor kalırlardı. Ancak, seyirci kalanlardan birçoğunun Nazi rejimine "içten içe karşı" oldukları iddiasının tam anlamıyla gerçek olduğunu varsayalım. Çoğu insan kendi özel ve zararsız amaçlarına ulaşmaya çalışmak üzere kendi hallerine bırakılmaktan başka bir şey istemiyordu. Eichmann'ın kendisinin de tam olarak samimi olduğuna işaret eden çok kanıt var. Kendi çıkarlarını gerçekleştirme girişiminde diğer insanların çıkarlarını göz ardı etmede birçoğumuzdan daha istekli olmuş olabilir, ama ıstırap vermekten özel bir zevk almadı ve bunu düşünmekten de fazlasıyla rahatsız olmuş gibi görünüyor. Burada öznel durumların belirleyici olmadığına ilişkin daha iyi ne gibi bir kanıt olabilir? Önemli olan, yolunuzun neyle döşendiği değil, cehenneme gidip gitmediğidir.

Tam da kötü eylemlerin kötü niyetler gerektirdiği inancı, totaliter rejimlerin, insanları aksi takdirde işlevli olacak ahlâki itirazları önemsememeye ikna etmelerine izin verdi. Yoğun propaganda çabaları insanları katıldıkları suç eylemlerinin kabul edilebilir, hatta soylu güdülerle yönlendirildiğine ikna etmeyi üstlendi. Himmler'in Posen'de SS birliklerine verdiği öğütler, ahlâki değerleri tersine çevirmeyle çalışan propagandanın yalnızca en ünlü ve en uç örneğidir. Bizzat kadınları ve çocukları vurmadaki normal gönülsüzlüklerini yenmenin güçlüğünün, birliklerin katıldığı tarihsel girişimin yüce ve anlamlı doğasını ortaya çıkardığını söyledi. Daha az inanılmaz olan örnekler de benzer şekillerde iş gördü. Tabii ki, küçük kişisel kazanç beklentisiyle birini ele vermek her zaman olasıdır. Ancak, eğer ihanetinizin yüksek değerlere bağlılığın gereği olduğuna inanırsanız, bunu kabullenmek de o kadar kolaylaşır. Suçluluk *duygusu* öylesine güvenilmezdir ki, sıklıkla bir masumiyet belirtisi olarak hizmet edebilir. Seyirci kalanların en iyileri, vicdanları en çok sızlayanlardır. Umursamaz ruhlar, suçları önlemek için çok az şey

yapmış olma düşüncesiyle pek de rahatsız olmazlar.

Çoğu Nazi subayı gibi Eichmann da pek az suçluluk duyuyordu. Bu duygu (ya da onun yokluğu) kişiseldi. Vicdanını yoklayınca, devam etmeye yönelik sıradan istek ve kimi zaman kendi kişisel duygularına karşıt olan yükümlülükleri yerine getirmeye yönelik hayranlık bile duyulabilecek bir arzudan daha kötü bir şey görmedi. Diyelim ki samimiydi: Ruhunun içindekiler, onun söylediği kadar azdı. Bu, onun sorumluluğunu yadsımak için bir neden değildir, ama sorumluluğu, onun ruhunun içindekilerden başka yerde aramak için bir nedendir.

Ruhunuzu araştırmak, bavulunuzu açmaya benzemez. Felsefe, niyetlerin resmini, fiziksel nesnelerin hayaletimsi versiyonları olan zihinsel nesneler olarak çok önceleri terk etti. Ancak, niyetler artık içsel nesneler olarak görülmeyince, nasıl anlaşılacaklardı? Niyet kavramının belirsizliğiyle hüsrana uğrayan kimi filozoflar, niyetlerin mizaçlar ya da potansiyeller olarak çözümlenmesini önerdiler. Sizin, bir şeyi yapma niyetiniz, uygun koşullar altında, bir şeyi yapma potansiyelinizden başka bir şey değildir. Ancak, ele aldığımız suçlarda, potansiyel olan ile gerçekleşen kötülük arasındaki ayrım, tam da ahlâkın bizden korumamızı talep ettiği farktır. Eichmann, başka koşullarda, başkalarından daha kötü davranmayacağını savundu. Kötü şans onu, bir formu imzalamanın bir cinayet eylemi olabildiği bir masaya oturtmuştu. Potansiyel olarak, daha talihli konumda olanların onun sorumlu olduğu kötülüğü gerçekleştirebilecekleri gibi, o da iç dünyası kadar zararsız bir yaşam sürebilirdi. Sıradan suç ortaklığıyla kastedilen budur – tıpkı, bu tür kötü şansa boyun eğmeyi reddetmenin, sıradan kahramanlığa bulaşmakla kastedilen şey olması gibi. Ancak, suç ortaklığı ve kahramanlığın şimdi ne anlama geldiğini belirlemek hayati önemdedir, çünkü potansiyel ve gerçek suçlular arasındaki ayrımları silmeye yönelik Nazi girişimleri, bu ayrımları korumayı iyice önemli hale getirir. Suçlu olabileceklerden yalnızca bazıları Nihai Çözüm'e fiilen katıldılar. Potansiyel olarak kahraman olabileceklerden daha da azı, olan güçlere fiilen karşı koydu. Suçluluk ve masumiyet, tam da bu basit hakikatlere dayanır. Niyet fikri bir potansiyel fikrine bağlandığında, ger-

çek ve potansiyel kötülük arasındaki ayrım daha da belirsizleşir. Bu nedenle, Arendt'e göre mahkeme, Eichmann'a şöyle söylemeliydi:

> Biz yalnızca senin ne yaptığınla ilgileniyoruz, senin içsel yaşamının suçlu olmayan olası doğasıyla ve senin güdülerinle ya da çevrendekilerin suçluluk potansiyelleriyle değil. (Arendt 2, 278)

Niyet kavramının çözümlemesinin, geç XX. yüzyıl felsefe ve hukuk bilgisinin büyük bölümünü işgal etmesi rastlantı değildir. Çeşitli yazarlar, hem hayaletimsi nesneler olarak niyetlerin Kartezyen resimlerinden hem de niyetleri potansiyel olarak gördüğünüzde ortaya çıkan sorunlardan kaçınmak için, tasarlanmış niyete ilişkin açıklamalar önerdiler. Bazı açıklamalar diğerlerinden daha iyi, ama hiçbiri henüz, tarihsel sorumluluğu nasıl anlayacağımız üzerine bir oydaşıma yol açmadı. Bir anlık düşünme, burada ne kadar şeyin tehlikede olduğunu gösterir. Yahudi soykırımının tarih yazımının işlevselci ve niyetçi okulları arasındaki tartışmalar, bizzat niyet kavramı hakkında açıklık olmadığını ele verir. Çünkü –çoğu insanda var olam ikisi birden olduğunda– söz konusu olanın suçluluk mu (*Schuld*), ihmal mi (*Fahrlassigkeit*) olduğunu sorarlar. Nazi köle kamplarının Sovyetler'dekilerden kötü olup olmadığına, Hiroşima'nın bombalanmasının Mihver sivil kıyımıyla karşılaştırılabilir olup olmadığına ilişkin yinelenen tartışmalar, bizzat niyetin rolünü nasıl tartmak gerektiğine dair sorulardır. Bu tür tartışmalar etrafındaki öfkenin çoğu, kötülük ve niyet arasında teorik olarak savunulabilir olmayan bir bağlantıyı koruma arzusundan kaynaklanır. Hiroşima'nın bombalanmasını kötülük olarak nitelemeye gönülsüz olanlar, ondan sorumlu olan hemen hemen herkesin kabul edilebilir, hatta iyi niyetlerle hareket ettiği olgusunu vurgularlar. Tam da kötülüğün kötü niyetle bu özdeşleştirilmesi, Arendt'in yaygın olarak yanlış okunmasına yol açtı. Arendt, Eichmann'ın niyetlerinin yalnızca önemsiz derecede kötü olduğunu savunduğundan, onun yaptıklarının çok kötü olmadığını savunmuş olduğu düşünüldü. Arendt'in demek istediği, sorumluluğu reddetmek değil, sorumluluğu yeniden anlamamızı talep etmekti. Burada sorulabilecek soruların çokluğu, anlama yetimizin ne kadar sallantılı hale geldiğini

ortaya koyar. Lizbon sonrası düşünürler, bir zamanlar doğal kötülük olmuş olanı yalnızca felakete, kötülüğü de birinin hatasına çevirerek, niyeti, iyi ve kötüyü belirleyen kavram olarak kullandılar. Ancak, bu kavram, toprakta ya da suda bulunmadığına ilişkin uzlaşmanın dışında, neye vardığı hakkında oydaşma olmaksızın yardımcı olamaz.

Eichmann'ın davası ilginçtir, çünkü en kötü vakayı temsil eder. Nihai Çözüm'ün yerine getirilmesine yardımcı olan diğerlerinin daha iyi niyetleri olmuş olabilir – örneğin daha fazla ya da daha tüyler ürpertici ölümleri engellemeye yönelik samimi arzu. Nazi suçlarından diğerlerine bakmak için gözümüzü çevirdiğimizde, birçoklarımızın paylaştığı güdülerle işlenmiş cinayetler buluruz. Bu mülahazaların üzerinde düşünüp taşınmanın belki de en ürkütücü sonucu, benliğin kendisinin görüş alanından geriye çekilmesidir. Katliamcılar, bireyleri numaralanmış cesetlere çevirirler, ama onların kendisi de, birey olarak, pek de daha fazla mevcut değillerdir.

Sade'ın eserlerinin savaştan bu yana popüleritesi istikrarlı olarak arttı. Bunun bir nedeni kesinlikle, hem net olarak belli hem de doyurucu olan kötü adam modellerine duyulan derin bir arzudur. Kötülüğün iyilikten daha kolay betimlenir olduğu iddiası bir klişe haline geldi, ama edebiyat bize saf ve radikal kötünün şaşılacak derecede az örneğini verir. Iago kötü bir gizemlilik şöhretine sahiptir, sebep olabildiği yıkımın derecesine göre çok küçük ve donuktur. Buna karşılık, Sade'ın suçluları, kötü niyetin şeffaflıkla sergilenmesinde birbirlerini geçmek için yarışırlar. Sade'ın rakibi, varlığı hakkında kuşkucu olduğu zaman bile, daima Tanrıydı. Bu nedenle Sade, hedefini vurmaya yetecek kadar büyük suçlular yaratmaya çalıştı. Sade'ın kötü adamları ne incelikli ne de iğrençtir. Bitmek tükenmek bilmezcesine tartıştıkları güdülerinin bilincindedirler. Onlar için kötülük, fiziksel zevkin bir aracıdır, onları harekete geçiren tek itkidir. Çok büyük ve sıradışı iştahı olan kadın ve erkeklerdir onlar. Siz limonlu pasta seversiniz; Juliette çocuklara işkence etmeyi. Sade'ın en başarılı saf kötülük portresi olan Saint-Fond, diğer insanların yemeğe baharat katması gibi, işkenceye entelektüel incelik katar. Kurbanlarını suçlarına ortak etmekten özellikle

zevk alır. Bir adamı, ölümüne işkence edilirken sevdiğini kırbaçlamaya zorlamak, Saint-Fond'un zevkini, tefekkür yoluyla, biraz daha uzatır. Daha kötü bir niyeti, heyecanın mı, yoksa soğukkanlılığın mı belirttiği konusunda birbiriyle çatışan iki düşünceye sahibiz. Saint-Fond gibi yaratıklarda Sade, çarpık, dizginlenemez iştahla soğukkanlı basireti birleştirdi. Kötülük için daha gerekli olan neyse, temelleri onlarla donattırdı.

Sade'ın saf kötülük portreleri büyüleyicidir, çünkü çok enderdirler. Edebiyat bize hayal ettiğimizden daha az model sunar, çünkü iblisin kendisi bile genellikle hayal kırıklığına uğratır. Modern edebiyatın onu betimlemeye yönelik en büyük girişimlerini düşünün. Hem Goethe'nin hem de Dostoyevski'nin iblisleri, sufli bir hırpanilik havası yayar. İkisininki de baştan çıkarmaya kastettikleri kahramandan önemli ölçüde küçüktür. İkisi de kendilerini efendi olarak değil, özellikle yaltaklanan uşaklar olarak sunarlar. Kötülük besleyen itkileri değil, kötü huyları temsil ederler. Faust bir düşünürdür; Mephistopheles bilgiçlik taslayan biridir. Kuralla öyle kısıtlanmıştır ki, bir kaçamak bulmadan Faust'un çalışma odasına giremez. Ayağı aksar, şikâyet eder, kaba şakalar yapar. Her sözü ve her hareketi güç değil, yetersizlik işaretidir. Daima inkâr eden ruh olarak Mephistopheles başkalarının yarattığını yok eder. Kendi kendine büyüklerden biri olmadığını söyler ve –belki de doğru olarak– hiçbir şeyi yönlendiremediğini iddia eder. Faust hedefler koyar; Mephistopheles araçları temin eder. Kendini iblisi *oynuyor* olarak betimlerken, insan onun iblis *olmaya* yetkin olup olmadığını merak eder. Faust ona, zavallı iblis der. Bununla, yaygın bir ifadeye ironik bir ters anlam verir, ama bu, onlar arasındaki tüm farklılığın altını çizer. Boy bos, endam, Faust'un kendisidir.

Goethe, Faust'un anlam arayışının onu, başkalarını etkilemeyen ayartılara av haline getirdiğini ima etti ve Dostoyevski de bunu açıkça ifade etti. İvan Karamazov'u ziyaret eden iblis "yaşam için sesi titreyerek sarsılan, tutkulu genç dostlarının rüyalarını sever!" Bu iblis, başarısızlığın kendisidir. İvan onu bir asalak, bir dalkavuk, bir soytarı olarak tasvir eder. İblis, onun hayal kırıklığı yüzünden İvan'a sataşarak karşılık verir. Bizim büyüsü bozulmuş bir dünyada

yaşadığımızı bilmiyor muydu? İblis bile alevler içinde ortaya çıkmaz. Bunun yerine eski püskü bir palto ve kirli iç çamaşırlarıyla gelir. Üşür ve ağır bir kendine acıma duygusu içindedir; İblis, insan zayıflığının tam bir toplamıdır. Düşmüş bir melek olmaktan o kadar uzaktır ki, bir beyefendi gibi görünme girişimleri bile dikkatlice bakınca boşa çıkar. Kendini hoş göstermeye yönelik körü körüne bir arzudan daha kötü bir güdüyle hareket etmediği açıktır. Ünlü bölüm "İsyan"da, İvan, Yaratılış aşkına Tanrıyı reddetmeye hazırlanır. Nihayet İblis'le karşılaştığında, kahramanca bir tercihi yoktur. Bu İblis, temel dürtülerin ifadesidir, cüretkâr olanların değil.

Her iki iblis de aşırı ölçüde kendi varoluşlarıyla ilgilidir. Dostoyevski'nin iblisi, onun varlığını kesin olarak inkâr eden gazetecilerle görüşmesini aktarır. "Şey dedim onlara, çağımızda Tanrının varlığına inanmak gericilik. Ama ben iblisim. Bana inanabilirsiniz." Bu iblisin, gerçekliğini gösterme ihtiyacı, bizim, kötülüğün varlığını görmedeki isteksizliğimiz üzerine bir yorumdur. Her iki iblis de geleneksel teodiseyle, var olma *haklarını* savunur. Mephistopheles daima kötülük isteyen, yine de daima iyilik yapan güçtür. Kötülük olarak başlayan, sonunda daima karşıtı olarak ortaya çıkarılır. Çok iyi işleyen bir dünyada kötülükten nasıl yakınabiliriz? Dostoyevski, Goethe'nin metnini kullandı ve onu geliştirmeye çalıştı. Onun iblisi iyilik yapmayı tercih edecektir, ama başka işi vardır: Dünyanın dönmesini sağlamak. Kötülük olmadan hiçbir olay filan olmaz. Dünya, yavan bir gürültülü sena boşalmasıyla gıcırdayarak dururdu. Çünkü, der tekdüze bir sesle, ıstırap yaşamdır. Burada teodisenin kendisi, iblisin işidir. Vasat ve bencil özürcüler, etkin ayartmanın yerini alır. Romantik retorik yersizdir.

Bu iblisin bayağılığı, bizi rahatsız etmek için tasarlanmıştır. Hem Goethe, hem Dostoyevski bunu açıkça dile getirdi. Sade, bizim tercih edeceğimiz iblisi betimlediğinden XX. yüzyıl imgelemini ele geçirdi. Sıklıkla, kayıp kahramanların özlemini çektiğimiz söylenir, ama doğru türden kötü adam ihtiyacımız da daha az önemsiz değildir. Dünyada yanlış giden şeyin bir resmini arzularız. Neyse ki ya da ne yazık ki, Sade'ınki gibi kötü adamlara nispeten az rastlanır. En büyük yıkıma, Saint-Fond'a benzeyenlerden çok,

Dostoyevski'nin iblisine benzeyen insanlar neden olur. Daha sıklıkla, kötü niyetlilerden çok, umursamaz ya da yanlış yola sapmış niyetleri olanlar tarafından tehdit ediliriz; kasti kötülük isteme biçimleri bile sıklıkla şaşılacak kadar önemsizdir. Gaddar sadistler, her yerde toplama kamplarındaki günlük yaşamı idare ettiler, ama onları kurmadılar. *Kötü* niyet ve düşüncesizlik, mimarlarında yeterince vardı. Onlar, neden oldukları kötülüğün büyüklüğüne delalet etmezler.

Kötülüğün bayağılığı yeni bir tabir, ama yeni bir keşif değil. Auschwitz'te iblis, daha önceki edebiyatın, yalnızca kuşkulandığı yüzünü gösterdi. Orada yaptıkları, elimizdeki kavramsal kategorilere girmekte zorlanır. Yahudi soykırımı rastlantı eseri ya da gafletten olmadı. Ama kimi düzeylerdeki büyük ve dikkatli tasarım, diğer düzeylerde incelendiğinde çöker. Tasarımcı kimdi? Pek az Nazi, geleneksel olarak kötülüğü ayartıcı kılacak işaretler gösteriyordu. Üniformalarının dışında, daha çok, acınası haldeydiler, ki bu da aksi takdirde mide bulandırıcı olan kendilerine acıma eğilimlerini hafifletir. Auschwitz, niyet kavramlarımızın parçaları arasındaki boşlukları ortaya çıkardı. Ne garez ne de basiret, açıklamaları beklenen tüm kötülükleri açıklamaya yeterliydi. Bireysel kötü niyetin yeterli belirtilerinin olmayışıyla sarsılan kimileri, kötülüğü, kolektif bir istençle ya da yapısal niyetle açıklamaya çalıştılar. Kötülüğe yol açan yapısal süreçlere başvurular, işbölümünün ve basit ilişki soğukluğunun bireysel sorumluluğun üzerini örttüğü sistemlerin parçaları olarak bizlere rollerimizi hatırlatır. Auschwitz, insan dışlisi tarafından üretilen kötülüklerin tek örneği değildi – sadece açık bir örneğiydi. Ancak, farkındalık çağrıları henüz önemli değildir ve bireysel niyetin yerine kolektif niyeti koymak, sırf bir tane olsun diye, eski bir sistemi korumaya yönelik bir girişimdir. Bunu görmek, çok açık ahlâki kötülük paradigmalarına sahip olduğumuzu, ama bunların yeterli bir açıklamasından uzakta olduğumuzu görmektir. Sade ile Auschwitz arasında pek az ortak yan vardır. Onları birleştirecek genel bir formülün bulunma olasılığı pek yoktur ve bu yöndeki her girişim de her birinde ahlâken önemli olanı görmezden gelir.

Niyet ve kötülüğün genel bir açıklamasının olmayışı, buna ilişkin umudun minimalist bir talep olmasından dolayı fazlasıyla rahatsız edicidir. Kötülük sorunu, Tanrının niyetlerini anlamaya çalışmakla başladı. Şimdi, kendimizinkine anlam veremediğimiz ortaya çıkıyor. Eğer Auschwitz bizi Lizbon'dan daha çaresiz bırakıyorsa, bunun nedeni, kavramsal kaynaklarımızın tükenmiş görünmesidir. Lizbon'dan sonra insan, dünya görüşünün paramparça olmuş parçalarını toplayabilir ve büyüsü bozulmuş bir dünyanın sorumluluğunu alarak cesurca yaşamaya karar verebilirdi. Auschwitz'ten sonra, bu kadarını yapma girişimlerimiz bile başarısızlığa mahkûm görünüyor. Bu konudaki uzun felsefi sessizlik, niyete yapılan saldırıların sonuçlarını gören bir kimseyi şaşırtmayacaktır. Bu fikir, çağdaş kötülük biçimlerinin ona yüklediği ağırlığı taşıyamaz. Kesinlikle ne onsuz yapabiliriz – ne de doğal ve ahlâki kötülük arasındaki ayrımı kaldırabiliriz.

Kayıplarımızın büyüklüğünü kabul etmeliyiz. Eğer Lizbon, geleneksel teodisenin çaresiz olduğunu görme anına işaret ediyorduysa, Auschwitz, onun yerine koyulan hiçbir şeyin daha başarılı olmadığının görülmesinin işaretini verdi. Her iki durumda da kötülükle karşılaşmanın şoku ile onunla baş etmek için var olan entelektüel kaynaklar arasındaki karmaşık karşılıklı etkileşim vardı. Lizbon, ahlâki kötülükle doğal kötülüğü bağlantılandırmaya yönelik klasik girişimleri ve onlarla birlikte, bireysel ıstırabın sistematik gerekçelendirmesini bulma umutlarını tüketti.

Olan kötülük ile aklın onun başka türlü olmasını istemesi arasındaki boşluğu kapatmanın çok farklı üç yolu kaldı. Son bölümde, Auschwitz'in, hem Hegel tarafından seçilen yolu hem de Nietzsche'nin önerdiği yolu tıkadığını savundum. Nihayetinde ve en sıkıntılısı, bu bölümün savunduğu gibi, teodisenin sonuna verilen en yaygın modern cevabı zayıflattı. Çünkü kötülüğün kötü niyet gerektirdiği fikrinin karmaşıklaştığı yerde, ıstırabın sorumluluğunu alma girişimleri dayanaksız görünecektir.

Sonbahar sonlarında bir akşam, Berlin'de, mutfağımda oturan Parisli bir öğrenci, durup dururken, haberi duyduğumda nerede olduğumu sordu. Boston'dan, Santiago'dan ya da Zagreb'den gelmiş olabilirdi. Nerede ve kim olursak olalım bu, unutmayacağımız –gerçek olduğundan emin olup kusacak hale gelene kadar Dünya Ticaret Merkezi'nin çöküşünü televizyonda tekrar tekrar seyretmemiz gerektiği gibi– yeniden ve yeniden hatırlamamız gereken bir andır. Bu küreselleşmedir. Lizbon mu?

Koşutluklar yadsınamaz. Saldırının aniliği ve hızı, doğal felaketi andırıyordu. Uyarı yoktu. Mesaj da yoktu. Bu iki unsurun da yokluğu, o ana kadar, terör sözcüğünün anlamını anlamamış olduğumuzu bilmemizi sağlayan bir tür korku yarattı. Depremler gibi, teröristler de rastgele vururlar: Kimin yaşayıp kimin yaşamayacağı, hak edilemez ya da önlenemez olumsallıklara dayanır. Voltaire gibi düşünürler, insanların izlemeye çalıştıkları temel ahlâk kurallarını desteklemekteki başarısızlığı nedeniyle Tanrıya öfkelendiler. Çocuklara beklenmedik ve acımasızca işkence edilmemeli; yaşam ile ölüm arasındaki gibi büyük bir fark, şans gibi küçük bir şeye bağlı olmamalı. Doğal felaket, kaba adaletin bile yaptığı ahlâki ayrımlardan yoksundur. Terörizm bunları kasten yok sayar. Olumsallığı vurgularken, 11 Eylül, bizim sonsuz kırılganlığımızın altını çizdi. New York'ta bile birçok insan, saldırı sırasında Dünya Ticaret Merkezi'nde olanlardan hiç kimseyi tanımıyordu, ama herkes akşamdan kalıp uyumakta olan ya da çocuğunu yuvaya götürmekte olan birini tanıyor gibiydi. İşe gidememenin, bir kimsenin yaşamını kurtarmanın bir yolu olduğu yerde, güçsüzlük duygumuz kahredici hale gelir. Teröristler, bunu artıracağı kesin olan hedefleri seçer. Wall Street ve Pentagon'un ikisi de Batı gücünün simgesi ve gerçekliğidir. Hangisinin daha ürkütücü olduğu ise belirsizdir: Göz kamaştırıcı bir görkemi olan İkiz Kuleler'in çöküşü ya da askeri kuvvetin ulaşılamaz gizli noktasına saldırı. Ne görünürlük ne de görünmezlik koruma sağladı. İkisinin de bu kadar hızlı bir şekilde parçalandığını seyreden hiç kimsenin, kendini güvende hissetmesi

mümkün değildi. Her yerde sıradan insanlar Arendt'in kulaklarını çınlattı: İmkânsız gerçek oldu.

Böylece, sayısız dilde sokaklarda ve gazetelerde, dünyanın artık aynı olmayacağı konuşulup yazıldı. Bunun ne anlama geldiğini bilmek için çok erken. Bunun nedeni, kısmen, sonuçlarının henüz tümüyle açık olmamasıdır. Ayrıca, bir dünyayı bir arada tutmanın tek yolu, onun parçalanmış olduğunu inkâr etmektir. Bir olayı dönüm noktası olarak *görmemek* olanın sürmesi için gerekli olduğunda, bir dönemin o olay tarafından sona erdirilip erdirilmediğini bilemeyiz. Bu, onu yok etmeye yönelik girişimler karşısında, düzeni korumanın parçasıdır. Pombal, Lizbon'u normale döndürmek için, depremin önemini hafifser görünmek zorundaydı. Onun işe dönme çağrılarında, Giuliani'ninkiyle aynı kaynak vardı: Her şey aksini gösterirken, yaşamı olağan hale getirmek bir kahramanlık olabilir. Çünkü, felaketin bir iki gün sonrasında, dilin kendisi yararsız görünüyordu – 12 Eylül'de gün ortasında, CNN, konuşma olmadan resimler gösterdi. Ve alttaki yazı bandı sürekli dönüyordu: YORUMSUZ, YORUMSUZ, YORUMSUZ, YORUMSUZ, YORUMSUZ, YORUMSUZ. Akşamüzeri, ekonomik kayıplardan herhangi bir şeyin tartışılmasının uygunluğuna kadar her şeyin tartışıldığı normal haber yayın akışı vardı. Pompal da Portekiz'de gazetenin çıkmasını sağlamıştı. Kendimizi yansıtma çağımızda medya, kendisinin, normal işine dönüşünü savunmaya koştu. Bu gereksizdi. Terör bizi suspus etmeyi hedefler. Ona karşı duracak sözcükleri bulmak, bir yeniden yapılanma eylemidir.

Yine de dünyanın ne kadar değişeceğini söyleyemeyiz. Yeni tehlike biçimleriyle karşı karşıyayız. Ancak, bana kalırsa, bunlar yeni kötülük biçimleri değil. Terörizmle baş etmenin güçlükleri kavramsal güçlükler değildir. 11 Eylül'deki katliamı gerçekleştirenler, öylesine eski tarz bir kötülük biçiminin örneğini verdiler ki, onun yeniden ortaya çıkışı, yaşadığımız şokun bir parçasıdır. Bu eylem, modern vicdani tereddütlerin dokunmadığı köktenci ideolojilere inananlar tarafından gerçekleştirildiği için eski tarz değildir. Düşmanlarını yok edenleri bayat bir cennet karikatürüyle ödüllendiren bir Tanrıya inancın gücünü görmek, bizi yalnızca, kuşkuculu-

ğa minnettar kılabilir, ama teröristlerin inançlarının içeriği merkezi önemde değildir. Savaşın son günlerinde bazı Nazilerin teslim olmaktansa ölmeyi seçme kararları, İsa'nın kıyametten önce yeniden geleceğine ilişkin ilkel fantezilere dayansa da Üçüncü Reich döneminin, çağdaş kötülüğü somutlaştırdığını savundum. 11 Eylül ise, yapısal açıdan eski tarz olan bir kötülük örneği sundu. Bayağı kötülük, 11 Eylül'ün parçaladığı sıradan yaşamın dokusundan doğar.

En önemlisi: Eylem, dehşet verici bir şekilde kastiydi. Çok büyük bir öngörü söz konusuydu. Katiller ulaşmak istedikleri hedefe tam anlamıyla odaklandılar ve başarılı olmak için –yıllar süren koordinasyon için gereken kesin planlamadan kendi belirlenmiş ölümlerine kadar– akla gelebilecek her şeyi yaptılar. Araçsal akılcılığın bu çok açık kullanımı, ahlâki gerekçelendirmenin çok açık sergilenişiyle uygun düşüyordu. Doğa, her tür suçluluk ile her tür masumiyet arasındaki ayrımı göz ardı eder; teröristler ise bu ayrımları etkin olarak küçümsedi. Pazarlık için ortaya sürülen bir talep bile olmaksızın, sıradan yaşamların yok edilmesinin en küçük bir özrü yoktu. Daha ziyade, teröristlerin amacı, ahlâkın önlemeye çalıştığı ölüm ve korkuyu üretmekti. (Rousseau, korkunun özgürlüğümüzü tehdit edip yaşamlarımızı zehirlediğinden, ölüm korkusunun ölümün kendisinden daha beter olduğunu düşünüyordu.) Kötü niyetin klasik bileşenleri olan garez ve basiret, bu kadar iyi şekilde pek nadiren birleşir. Teröristler, Mephistopheles gibi karmaşık modellerden kaçındılar ve bizi geriye, Sade'a götürdüler. Kimileri, davalarının adil olduğuna inandıklarını söyleyip karşı çıkacaklardır kuşkusuz. Ancak, bir ültimatomun bile olmayışı, adil terörizmi savunmaya yönelik her girişimi umutsuz kılar – çelişkileri savunmayı sevenler için bile. Kabul edilemez bulduğumuz bir kültüre mensup kişileri rastgele öldürmek, geçerli bir dava sayılmaz.

Daha sonra bunun haberi, önceden gelmiş gibi göründü. Afganistan'daki dev çifte Buda'nın yavaş ve önlenemez yıkımı, çocukların kamera önünde açlığını seyretmeye uzun zamandır alışmış olan bir dünyayı ürpertti. Şunun şurasında, yalnızca taş ve heykellerin Taliban tarafından imha edilmesi, dünya çapında günlerce süren anlaşılmaz bir ilgi uyandırdı. Bu, birkaç ay sonra kulelerin pat-

latılmasının habercisi miydi? Heine, kitapları yakmak isteyen birinin, insanları yakmaktan çekinmeyeceğini yazmıştı. Bu cümle, neşeli Nazi öğrenciler, yasaklanmış kitapları meydanlarda yığıp yakmadan çok önce yazıldı ve öngörüsü ürkütücü görünmeye başladı. Bunu –Hegel'e göre bizi özgür, Marx'a göre de yaratıcıların rolünü üstlenebilmemizi mümkün kılan– insan kültürüne karşı saf bir amaç olarak almak, insanlığın kendisini amaçlamaktır.

Ancak, koşutluklar orada biter. Taliban ve destekledikleri teröristler *karmaşık* haydutlar değiller. Onların, güneşli bir sabah uygarlığın merkezinde ortaya çıkışları, daha incelik sahibi ve de daha fazla güvenliğe alışık olduğumuzdan dolayı şok ediciydi. Entelektüel gıdaları eski Batı'yla sınırlı olmayanlar, artık böylesi dolaysız ahlâki yargılara alışkın değildi. Basitleştirme ile kiniklik arasında seçim yapmaya zorlandıklarında, eğitimli insanlar ikincisine eğilim duyarlar. Bunu makul göstermek için bolca kanıt vardı. Wall Street, her şeyin alınıp satılabilir olduğunu göstermeye kararlı görünüyordu, Pentagon, adaletin dostunuza yardım edip düşmanınıza zarar vermek olduğuna ilişkin Sokrates öncesi inancı yeniden canlandırmaya kararlıydı. 1989'dan sonra, düşünceler değil, yalnızca çıkarlar gerçek çatışma konusu gibi görünüyordu. Bizzat iyi ile kötü arasındaki herhangi bir çatışmanın şişirmeceden başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarmak yeterince kolaydı.

Bu, ahlâki tepkiyi felç etti. Kötülük kavrayışları daima basit ve demonik olanlar, bunların doğrulandığını görmekten memnundular. Bu, onlara yeni görevler ve eskilerini icra etmeleri için yeni bahaneler sağlıyordu. Kötülük kavrayışları, Hollywood'dan çok, Şili, Vietnam, Auschwitz ve Kamboçya tarafından belirlenmiş olanların ise, kafaları daha fazla karışmış haldeydi. Tam olarak ne yaptıklarını kabul etmeye yanaşmayan sıradan insanların oluşturduğu bürokratik yapılar aracılığıyla nasıl kolaylıkla suçlar işlendiğini öğrenmiş bulunuyoruz. Arendt'in Eichmann tahlili asla tam olarak iyice işlenmedi. Ancak, kötülüğün düşüncesiz olarak tasviri, o kadar çok çağdaş kötülük vakasını tespit etti ki, sabit fikirli bir düşünceli kötülük vakasına hazırlıksızdık. Bu nedenle, teröristlerin ürettiği kavramsal çaresizlik duygusu, neredeyse diğer çaresizlik duy-

guları kadar büyüktü. İyi bir tercih kalmamış gibiydi bize. 11 Eylül'de olanlara kötülük demek, basit, demonik kötülük kavrayışları sıklıkla kasten daha sinsi kötülük biçimlerini gizleyenlerle güç birliği yapmak gibi göründü. Cinayetlere kötülük demenmek, onları görecelileştirmek, onları anlaşılabilir kılacak hesap biçimlerine dahil olmak gibi görünüyordu – ve onları mazur göstermeye doğru bir ilk adım riski taşıyordu.

Kimileri bu adımları atmaya ve birçok yönden kaba teodise biçimleri önermeye hevesliydi. Hıristiyan köktenciler, seküler dünyayı, Tanrının Amerika'yı koruma istekliliğini zayıflatmakla suçladılar. New Yorkluların, Pentagon ve Wall Street'in Üçüncü Dünya'da her türlü acı biçiminde ektiklerini biçtiğine ilişkin çok sayıda iddia ortaya atıldı. Yalnızca teröristlere en yakın olanlar, 11 Eylül'ün, bu nedenle basit adalet olduğunu öne sürmeye kadar vardırdılar işi. Ancak, tutarlı bir sonucun olmayışı, birçoklarının, sanki kendi başlarına bir sonuç oluşturmaları gerekiyormuş gibi, tekrar tekrar verilere işaret etmelerini önlemedi.

Basit teodiseler, büyülü düşünme tipleridir. Yaşamınızı kontrol eden güçlerin, duymayı istediklerini düşündüğünüz şeyleri dinlediklerini ummak, çaresiz bir korunma arayışıdır – Kant'ın Eyub'un dostlarına çıkışması gibi. Jerry Falwell, asla çocuk aldırmadı; Fransız eleştirmenler asla Iraklı bir çocuğu incitmedi. Kesinlikle bunların terörist saldırıdan korunaklı olmaları gerekir.

Tabii ki, korunaklı değillerdir, ama onların itkisini anlarız. Kötülüğe bu şekilde açıklama arama yolu, kötülüğün daha fazlasını savuşturmaya yönelik bir girişimin parçası olmasının yanı sıra, bir bütün olarak dünyaya anlam verme girişiminin de parçasıdır. Eğer ilk dürtü anlaşılabilirse, ikincisi de kesinlikle tavsiye edilebilir nitelikte olabilir. Ancak, bu bağlamda ikisi de adaba aykırıdır. Çünkü ikisi de –New York sokaklarındaki akıldan çıkmaz her ev yapımı posterden bariz dayanılmaz keder gözümüzün önündeyken– 11 Eylül'de olanların kötü olduğunu inkâr etmenin yollarıdır.

Bu tür kötülüğü inkâr etmeyi reddetmek, diğer türleri inkâr etmeyi reddetmeyi pek içermez. Tam tersine. Kötülükleri büyük ve küçük diye ayırmak ve onları tartmaya çalışmak, yalnızca anlamsız

değil, buna izin verilemezdir de. Bir şeye kötülük demek, onun, haklı çıkarılmaya ve dengeye karşı koyduğunu söylemektir. Kötülükler karşılaştırılmamalıdır, ama ayırt edilmelidir. Eski kötülük biçimlerinin görünümünün, bizi diğer biçimlerin görünümüne körleştirmesine gerek yoktur, hatta onlara karşı gözlerimizi keskinleştirebilir bile. Dünya genelindeki sistematik baskı, terörizmi mazur göstermek için hiçbir şey yapmaz; hatta onu açıklamaz bile. Terörizmin yetişebileceği zemini hazırladığı kesindir. *Ancak, öyle olmasaydı bile, kendi başına bir kötülük olarak direnilmesi gerekirdi.*

Duymak isteyenler için, Auschwitz, uyanık olma hakkında ahlâki bir ders verdi. Diğerlerinin yaşamlarını yok etmek için, kendi yaşamlarını yok etmeye hazır olan pek az insan vardır. Çok daha fazlası ise, önceden görmek istemediği kötülüklere yol açan sistemlerde küçük roller üstlenmeye hazırdır. Yaşamlarını, çağdaş kötülük biçimlerine karşı çıkmak için harcamış olan birçok kimse, bu sözcüğü teröristlere göndermede yapmada –ya da tedirgin edici tırnak içinde kullanımlar dışında– kullanmakta gönülsüzdü. Yaşamları, kendileri ve kurumlarının neden olduğu kötülük biçimlerine karşı umursamaz olmaya harcanmış olanlar tarafından bu sözcüğün özensizce kullanılmış olduğunu biliyorlardı. Ancak, ahlâki söylemi pek az vicdani tereddüdü olanlara terk etmek, bir kimsenin kendisininkini korumasının tuhaf bir yoludur. Kötülüklere direnmeyi umursayanların, nasıl görünürlerse görünsünler, onları tanıyabilmeleri gerekir. *Kötülük* sözcüğünü, onun yalnızca basit biçimlerini algılayanlara teslim etmek, karmaşık olanlarına yaklaşmak için bize daha az kaynak bırakır.

Kötülükler, kötülüğün bir özü olduğunda ısrar etmeksizin de kötülük olarak kabul edilebilirler. Teröristlerce işlenen katliamlar ile şirket çıkarlarınca azdırılan açlıkta ortak olan derin bir şeyi bulmadaki yetersizliğimiz, bizi, ikisini de lanetlemekten alıkoymaz. Açık seçik düşünmek önemlidir; formüller bulmak değil. Çünkü çağdaş olasılıklar, ahlâki kötülükleri doğal olanlardan ayırmaya yönelik erken modern girişimleri bile tehdit eder. Terörist saldırılar, doğanın keyfi darbelerini taklit eder. Eğer, salgın gibi, doğanın en kötü unsurlarının kasti kopyalanmasıyla birleştirilirse, terörizmin

ahlâki ve doğal kötülük karışımı öylesine dehşet verici olur ki, umutsuzluğa mahkûm gibi görünürüz. Doğayı geçmek için, en hâincesinden, insan niyetini kullanmak, doğayı yeniden düzenlemenin daha önceki yollarını gülünçleştirir. Bunu bilmek, doğal ve ahlâki kötülükler arasındaki ayrımları belirsizleştirmekle tehdit eden diğer olasılıkları bize unutturamaz. Buna yol açacağı kesin olan tüketimi düzenlemekte başarısız olan gelişmiş ülkeler, yavaş yavaş gelen ekolojik felakete niyet etmezler – bu, bunu önleme konusunda kimsenin sorumluluğunu azaltmaz. Ahlâki ve doğal kötülüklerin hangi karışımının daha kötü olduğuna ilişkin tartışmalar, bizi bir yere götürmez. Ben, ikisinin de hepimizi yok edebileceği bilgisiyle ve korkusuyla yazıyorum.

11 Eylül, onların açığa çıkarmayacağı bir umut zemini açığa çıkardı. Teröristlerin, gücümüz olmadığını hissetmemizi sağlamadaki kararlılığı, aslında gücümüz olduğunu gösterdi. Çünkü, kötülüğün ne kadar uzakta ve ona karşı direnmenin de birey olarak insanın elinde olduğunu gösterdi. Kararlılık ve çakı bıçağı olan birkaç adam, bir an içinde binlerce kişiyi öldürdü ve bir bütün olarak yeryüzünü tehdit eden olayları başlattı. 93 sefer sayılı uçak olmasaydı, bu, yılgınlık ya da en iyi haliyle düşünme nedeni olurdu.

Kötülük yalnızca iyiliğin karşıtı değil, onun hasmıdır da. Hakiki kötülük, bizzat ahlâki ayrımları yok etmeyi amaçlar. Bunu yapmanın bir yolu da kurbanları suça ortak etmektir. Gaz odalarının çalışmasını sağlayan işi yapan *Sonderkommandos*, bu suça ortak edildiler; gerçi, ne yaptıklarını anladıklarında direniş için her türlü fırsat kaçmıştı. 11 Eylül'ün en büyük dehşeti, Dünya Ticaret Merkezi'ne çarpan uçaktakilerin yalnızca sıradan yaşamlarından koparılıp kendi ölümlerine atılmakla kalmayıp başka binlercesini öldüren patlamaların da parçası oldukları gerçeğiydi. Bu, en azından, Washington'daki belirsiz bir hedefe yönelen dördüncü uçaktaki bir avuç yolcunun yargısıydı. Diğer uçaklardaki yolcuların aksine, onlar, eylemde bulunabileceklerinin bilgisine sahiptiler. Bu olmaksızın onlar da sığır vagonlarının kapıları açıldığında akla hayale gelmez olanla yüz yüze gelenler kadar çaresiz olurlardı. Bu olmadan önce, insanların haşereler gibi imha edileceklerini ya da canlı bom-

balara dönüştürüleceklerini kim akla getirebilirdi?

Parçalanmış uçaklar tüm hikâyeyi bir gün gelip de öğreneceğimize ilişkin pek az umut bırakır, ama halihazırda bildiğimiz yeterlidir. Cep telefonuyla, kaçırılmış olan diğer uçakların kulelere çarptırıldığını öğrenen bazı insanlar mücadele etmeye kararlıydı. Teröristleri alt etmeyi başaramadılar, ama uçağın boş bir araziye çarpmasını temin etmede başarıya ulaştılar. Kahramanlar gibi öldüler. Kant'ın örneğinde, yalancı tanıklık etmektense ölmeyi yeğleyen farazi tiplemenin aksine, onların kötülüğün aracı olmayı reddedişleri bir jest olmakla kalmadı. Ne büyük bir yıkımı önlemiş olduklarını asla bilemeyeceğiz, ama bir yıkımı önlediklerini biliyoruz. Onlar, yalnızca insanların özgürlüğe sahip olduklarını kanıtlamadılar; onu, kontrol etmediğimizden korktuğumuz bir dünyayı etkilemek için kullanabileceğimizi de gösterdiler.

Bu, teodise değildir. Elimizdeki tek umut olsa da – teselli bile değildir.

F. GERİYE KALANLAR: CAMUS, ARENDT, ELEŞTİREL TEORİ, RAWLS

Kral Alfonso'ya bir övgüsünde Hans Blumenberg, modern çağın, bir teodise edimiyle başladığını yazdı. (Blumenberg 2, 307) Bütün bu tarz edimlerin, kendi haline terk edilmiş olduğunun fark edilmesiyle de teodise son mu bulur? Belli kötülük nedenleri üzerine siyasal ve tarihsel düşünüm ve onlarla birlikte gelen belli bir direniş umudu hâlâ bir seçenek olurdu, ama genel olan her şey menedilmiş görünüyor. Teodisenin devam eden varlığının asla temin edilmediği kesin. Leibniz'in duruşu, Voltaire'in onu *Candide*'de karikatürleştirmesinden önce bile savunmaya yönelikti. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda teodisenin tekrar tekrar son bulduğunu, ama başka biçimlerde yeniden ortaya çıktığını gördük. Saldırılar karşısındaki direnci, teodisenin kimi derin insan ihtiyaçlarını karşıladığını açıkça gösterir, ama onun doğruluğuna ya da hatta istikrarlılığına tanıklık etmez. Bu sona eriş, pekâlâ sonuncusu da olabilirdi; kimi mesajla-

rın kavranması, diğerlerinden daha uzun zaman alır.

Felsefe içindeki değişimler, bu savı doğrular görünüyor. Eğer XX. yüzyıl felsefesini öncekilerden ayıran bir nitelik varsa, o da kötülük sorununun açıkça tartışılmamasıdır. Eseri ve onu önceleyen her şey arasındaki farklılıklara karşın, Nietzsche örneği bunu en açık biçimde ortaya koyar: XIX. yüzyılın sonlarında kötülük sorununda istediğiniz konumu alabilirdiniz, onunla uğraştığınız sürece bunun önemi yoktu. Eğer uğraşmıyorduysanız, bir filozof değildiniz. Kötülük sorunuyla uğraşmak ulusal ile günah çıkarma gelenekleri, akılcılarla deneyciler, sistematikçilerle kuşkucular arasındaki farklılıkları aşıyordu. Şaşırtıcı bir örnek olarak, John Stuart Mill'i düşünün. Onun, ahlâki kötülüğe yönelik yaşam boyu süren ilgisi çok iyi bilinirken, doğal ve metafizik kötülüğe ilişkin sorulara ilgisi büyük ölçüde unutulmuştur. İşte, bir bölüm:

> Yalın hakikat olarak, insanların birbirlerine yaptıkları için asıldıkları ya da hapsedildikleri neredeyse her şey, doğanın gündelik icraatlarındandır. İnsan yasalarınca tanınan en büyük suç niteliğindeki eylem olan öldürmeyi, doğa, yaşayan her varlığa bir kez yapar; çoğu durumda da yalnızca en büyük canavarların candaşlarına kasten uyguladıklarını okuduğumuz türden uzatılan işkencelerden sonra yapar bunu. (Mill, 385)

Kötülük sorunuyla uğraşma, Britanya felsefesinde McTaggart ve Bradley'le sürdü; Bertrand Russell'la da neredeyse tamamen ortadan kayboldu. Russell'ın örneği özellikle öğreticidir, çünkü söz konusu olan şeyin etik terimlerle açıklanamayacağının altını çizer. Russell, etik ve politik uğraşıya, ve hatta genel ilgi duyulan felsefi sorunları tartışan eserler yazmaya bağlılığını, uzun bir yaşam süresince ortaya koydu. Ve felsefi kariyerine bir Hegelci olarak başladığından, teodisenin sorunlarının kapsamına kayıtsızlığı, basit bir cehalet meselesi olamaz. Ancak, Russell'ın ilgisizliği öylesine büyüktür ki, diğer analitik filozoflar gibi, onu yeniden tarihe yordu: 895 sayfalık *History of Western Philosophy*'nin [Batı Felsefesi Tarihi]* dizini bile, *Mısır*'a, *kötülük*'ten daha fazla yer ayırmıştır.

* *Batı Felsefesi Tarihi*, çev.: Muammer Sencer, Say Yay., 1997.

XX. yüzyıl felsefesi, teodise için bir gelecek görmedi ve geçmişine de pek dikkat etmedi. Görünüm ve gerçeklik, akıl ve hak hakkındaki çoğu felsefi spekülasyonun başlangıç noktası olarak işlev görmüş olan şey, can sıkıcı bir küçük anakronizm oldu. Bizler, sürdürmek istediğimiz tarihi yazarız. Köktencilik sorunları üzerine çalışan filozoflar, Kant ve Hegel'i uğraştıran aynı konunun parçası olmayı arzuladılar. Devlerin omuzları üzerinde durmak, görünüzü geliştirmenin –ya da en azından endamınızı büyütmenin– eski bir yoludur. Bu nedenle, çağdaş tarihçiler, daha önceki filozofların projelerini, paylaşmak istedikleri şekilde betimlediler. Kesin olarak temsil edilmiş olma, aslında, dış dünyanın geleneksel olarak felsefenin karşısına koyduğu en büyük sorun değildi, ama çoğu XX. yüzyıl filozofunun çözmek istediği sorundu.

Tabii ki, felsefi geleneklerdeki farklılıklar, felsefenin tarih yazımında kendilerini hissettirdiler. Atlantik'in iki yakasındaki filozoflar, şimdi, analitik felsefe ile kıta felsefesi denilen gelenekler arasındaki farklılıkları genellikle reddediyorlar. Onları ayırt etmeye yönelik basit girişimler kesinlikle yanlış çıktı. Kıta felsefesinin bilime düşman olduğu ya da analitik felsefenin etiğe kayıtsız kaldığına dair polemik niteliğindeki suçlamalar, iki gelenekteki iyi ve birbiriyle örtüşen çalışmalar tarafından yalanlandı. Belirgin felsefi çizgiler arayanlar için daha da sorunsal olan, bu geleneklerin kendileri içindeki farklılıkların artan farkındalığıydı. Eğer hiçbir Avrupalı filozof "kıta" adına karşılık vermediyse, kendilerini analitik filozof olarak kabul etmeye razı olan Anglo-Amerikanların sayısı da mevcut durumda düşüyor. Yine de Avrupa'da ve Amerika ya da Britanya'da eğitim görmüş filozoflar arasında bir fark kalıyor. İlki, büyük olasılıkla kötülük sorununa ilişkin bir şey öğrenmiş oluyor ve kendi çalışmalarında onunla bir bağlantı kuruyordu. Oysa, kötülük sorununa ilişkin çağdaş analitik tartışma, doğrudan doğruya marjinalleştirilmiş din felsefesi alanına hapsolmuş kalıyor. Bu nedenle, gerçekleştiği yerde, tarihsel tartışma büyük ölçüde kötülük sorununa yaklaşımları geleneksel dinsel söylem içinde kalmış olan Leibniz ve Hume üzerine odaklanır. Oysa savaş sonrası Alman felsefe tarihi, bu sorunun birçok yönüyle ilgili zengin ve önemli çalış-

malar sundu.[19] Ancak, bu çalışmaların karşı karşıya kaldığı kötülük sorunu kavrayışı, kapsam açısından, burada kabaca anlattığımdan daha dardı. Sonuçlarından biri, onun metafizik sorular için öneminin farklı bir tahminidir, öyle ki, ontolojinin epistemolojiye dönüşümü olarak modern felsefe tarihinin geniş anlatısı Avrupa'da hâlâ sıklıkla anlatılan hikâyedir. Geçmişlerimize ve geleceklerimize ilişkin görüşlerimiz birbirini destekleyicidir: Felsefe tarihinde kötülük sorununun kapsamının değerini vermemek, onun şimdiki zamandaki kalıntılarını görmezden gelmeyi kolaylaştırır. Bu nedenle, bir Alman filozof için, 1997'de –Alman kültürü bir bütün olarak ona takıldıysa da– Alman felsefesinin Auschwitz'i görmezden gelmiş olduğundan yakınmak mümkündü.[20]

Bu odak kaymaları, Levinas'ın iddiasına ağırlık kazandırdı. Onunla birlikte, XX. yüzyıl bilincindeki en devrimci değişimin, teodiseyi terk edebilmesi olduğu sonucuna mı varacağız? Yine, onunla tam olarak ne denilmek istendiğini düşünmeden önce. Istırabın ve ıstıraba karşın Tanrının iyiliğinin sistematik olarak haklı çıkarılması olarak teodise, Leibniz'le değil, Kutsal Kitap'ın en eski bölümüyle –Eyub'un dostlarının kişiliklerinde– ortaya çıktı. Tanrının tepkisi, dünyaya verilen bu cevaba ilişkin bir şeyin derinden yetersiz ve büyük olasılıkla da ahlâka aykırı olduğunu gösterir. Tanrının bizzat kendisi, teodise itkisini mahkûm eder, çünkü dostlarının değil, Eyub'un doğruyu söylediğini söyler.

Peki, hangi doğruyu kastediyordu? Eyub'un kitabına ilişkin edebiyat derinden bölünmüştür. Açık olan, Eyub'un konuşmalarının sistematik haklı çıkarıma değil, teodiseyi doğuran aynı itkiye –dünyada, umutsuzluğa yenik düşmeden kötülüğü karşılama ihtiyacına– bir karşılık olduğudur. Eğer bu itkiye, en geniş anlamıyla teodise dürtüsü dersek, tükenmiş olduğu kesin olmaktan çok uzaktır. Levinas'ın kendi eseri, bu projenin parçasıdır.[21] Diğer birçok ça-

19. Özellikle, Blumenberg, Loewith, Marquard ve Taubes'in çalışmalarından öğrendim.

20. Bkz. Kuhlmann.

21. Bernstein'ın, Levinas'ın eserinin bir bütün olarak kötülük sorununa bir cevap olduğunu savunan, idraki keskin denemesi "Evil and the Temptation of Theodicy"ye bakın. Bernstein, Levinas'ın öteki için sonsuz sorumluluk almamız tale-

lışma, daha önceki hiçbir teodisenin çözemediği sorunları ele almaya yönelik bilinçli girişimlerdir. Bu sorunlara ilişkin savaş sonrası felsefi tartışmalar ikircikliidir, onları seslendirme girişiminin bile sorunsal olabileceğinin acı bir şekilde farkındadır. Aklın kendisi sorgulandığından, tartışma parçalı, kimi zaman da edebi bir nitelik kazanır. Bugün teologlar bile, bir zamanlar en önemli olan türden sistematik açıklamalara girişmez. Yine de kötülük sorununun geleneksel tartışma unsurları, Auschwitz'e cevap olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Bu yeniden ortaya çıkış öylesine şaşırtıcıdır ki, sorunların çok iyi farkında olan düşünürleri bunlara ilişkin tartışmalara itenin ne olduğunu sormamız gerekir.

Bu bölüm, bu yeniden ortaya çıkışın dört örneğini sunmaktadır. Camus, Arendt, Adorno ve Horkheimer ile Rawls'ın metinlerini irdelemek, eserlerinin bütün olarak sistematik bir genel değerlendirmesi değildir. Hepsi için önemli olan belirli kötülüklerle pratik uğraşılarını inceleme çabası bile değildir. Savunduğum üzere, Camus ilginç bir politik teori sunmasa da hem Arendt, hem Frankfurt Okulu, politika ve tarihe ilişkin deneysel araştırmalara, yıllar süren sıkı bir çalışma hasrettiler. *Eichmann in Jerusalem*'in yazarı, *The Origins of Totalitarianism*'de [Totalitarizmin Kaynakları]* tamamladığı çalışmayı önceden varsaydı. Adorno ve Horkheimer'in daha sonraki düşünümleri, Marksizmi yeniden düşünmeye yönelik yaşam boyu girişimler tarafından olduğu kadar *The Authoritarian Personality*'de [Otoriteryen Kişilik Üstüne]** yüklenilen türden çalışmalarla da öncelendi. Tabii ki, Rawls'ın eseri, felsefenin olabileceği kadar politiktir ve hiçbir ciddi düşünür, çağdaş kötülüklerin politik terimlerle ele alınması gerektiği olgusunu göz ardı etmedi. Kabataslak sunacağım düşünürler daha ileri bir şeyi ortaya koyarlar: Politik sorunlar metafizik sorunlardan çıkabilir ve onlara kenetlenmiş olarak kalabilirler. Eğer ilk ahlâki yükümlülük, politik çözümlerin şekillenmesine yardımcı olabilecek düşünceler sunmaksa,

binin makul olmayışını, bizzat kötülüğün kendisinin makul olmayışına bir karşılık olarak görür.

* *Totalitarizmin Kaynakları*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1996.

** *Otoriteryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*, çev.: Özgür Kalyoncu, Om Yay., 2003.

ilk felsefi yükümlülük de onları önceleyenler üzerine düşünmektir.

Burada takdim edilen düşünürler, bu konudaki XX. yüzyıl düşüncesini tümüyle ele alıp bitirmiş sayılmazlar pek, ama onu temsil ederler. Bu sorunların tam bir açıklaması, Bloch ve Benjamin'i, Levinas ve Sartre'ı, Habermas'ı, Lyotard'ı ve kuşkusuz, daha başkalarını da içerirdi. Ben burada yalnızca ibret olacak kadar yeterli malzeme sunmayı umuyorum. Benim hedefim, kötülük sorununun tam bir değerlendirmesini vermek değil, daha çok, şu soruya ışık tutmaktır: Bu sorunu, modern felsefe için bu kadar önemli kılan nedir?

Bir gece bekçisi, Camus'nün *La Peste* [Veba]* adlı romanında bir an için ortaya çıkar.

> Bu adam her önüne gelene bu olanları önceden bildiğini yineleyip duruyordu. Adamın, uğursuzluğu önceden haber verdiğini kabullenmekle birlikte, bunun deprem olacağını söylediğini anımsatan Tarrou'ya yaşlı adam şöyle karşılık veriyordu: "Ah keşke bir deprem olsaydı! Tam bir sarsıntı... ve bu iş biterdi. Ölüler, diriler sayılır ve oyun biterdi." (Camus 3, 114)

Camus bize muntazam bir felaket yerine başka bir şey verdi: Giderek artan hız ve kayıtsızlıkla toplu mezarları dolduran adamlar, gardiyanları, öldürmek için ateş eden gözaltı kampları, bir çocuğun yavaş ve dayanılmaz ölümü. Bunlardan daha da kötüsü: Trajedinin, fiziksel dayanıklılıkla birlikte duygusal dayanıklılığı da çökertmesiyle kurbanların birbirlerinden giderek yalıtılması, tüm insan arzusunun daha fazla yiyecek isteğinde donmasıyla başlayan iç karartıcı ve bitimsiz mücadele. Çağdaş bilinci belirleyen, kötülüğün sinsiliğidir – onun kahramansı boyutlara ulaşmaya karşı haşin ve direngen reddidir, sürekli çirkinliğidir. Onunla savaşmak, nihai zafer umudu olmaksızın tam bir kahramanlık meselesidir. "Onlara yapılmış adaletsizlik ve dehşetin bir anıtı kalabilsin diye... tanıklık etmekten" daha fazla bir şey içermeyebilir. (Camus 3, 308)

Camus'nün bildiği gibi, bunu daha önce duymuşuzdur. Tanık olmayı seçtiği dehşet, ne deprem ne de ölüm kampıydı, vebaydı.

* *Veba*, çev.: Nedret Tanyolaç Öztokat, Can Yayınları, 1998.

Onun bu tercihi, başyapıtı etrafında çok tartışılmasına yol açtı. Önde gelen eleştirmenler, onu ahlâki kaçamakla suçladı. İsimsiz bir doğal düşmana, *Veba*'ya odaklanarak okurlarına tarihi ve insan mücadelelerini göz ardı etmeyi öğrettiği iddia edildi. Roland Barthes'a karşılık olarak Camus şöyle yazdı:

> Birçok düzeyde okunmasını istediğim *Veba*, yine de açık içerik olarak, Nazizm'e karşı Avrupa direniş hareketlerinin mücadelesini barındırıyor. Bunun kanıtı, bu düşmanın hiçbir yerde adlandırılmamasına karşın her Avrupa ülkesindeki herkesin onu tanımasıdır. *Veba*'dan uzun bir alıntının, bir direniş metinleri derlemesi olan İşgal'de yer almış olduğunu ve yalnızca bu olgunun, yaptığım takdirin tehiri haklı çıkaracağını ekleyeceğim. *Veba*, bir anlamda, direnişin bir vakayinamesinden daha fazlasıdır. Ama kesinlikle daha azı değildir. (Camus 5, 220)

Sartre gibi eleştirmenler için bu, iddiayı haklı çıkarıyordu. Nazizm'i simgelemek için, niye vahşi ve kör veba seçilsin – tabii, Nazilerin suçunun, evrenin kör güçleriyle suç ortakları olarak hareket etmek olduğunu söylemek istemiyorsanız? Veba, Nazizm'i simgelemek için, yalnızca Nazilerin kendileri simge olursa kullanılabilir: Dünyanın parçası olan ve sürekli olarak onu ezmekle tehdit eden müphem ve acımasız bir yıkıcı gücün simgesi. Bu durumda söz konusu olan –belli tarihsel varlıkları sorumluluktan kurtarmaya tehlikeli biçimde yaklaşan– belli tarihsel koşullar değil, metafizik koşullardır. Sartre, Camus'yü pek bununla ya da Tanrıyı insan suçlarından sorumlu kılmakla suçlamadı. Ancak, Camus'nün Tanrıdan, Nazilerden nefret ettiğinden daha fazla nefret ettiğini söyledi. İkincisinin, Camus'nün dünyasında gerçek anlamda asla hesaba katılmadığından yakındı. Camus'nün direnişteki mücadelesi, gönülsüzce üstlendiği bir görevdi, çünkü, onu daha büyük, daha soyut kötülüğe (Sartre) karşı olan asli mücadelesinden alıkoyuyordu.

Sartre'ın tasviri eksiksizdi. Politik analiz olarak Camus'nün metaforu, istekli sorumsuzluğun sınırlarındaydı. Belli kötülüklere karşı etkin bir şekilde savaşmak için onları anlamanız gerekir. Nazizm'i mikroplarla kıyaslanabilir olarak görmek, anlamayı belirsizleştirmektir. Camus'nün denemeleri, Sartre'ın suçlamalarındakin-

den bile daha çok hakikati gözler önüne seriyordu. Ne var ki, Camus'nün ahlâki ve doğal kötülükleri tartışması, kavramsal karmaşanın değil, özbilinçli iddianın sonucuydu. Hem ahlâki hem de doğal kötülükler, daha kötü bir şeyin özel vakalarıdır: Metafizik kötülük, insanlık durumunun içine işlenmiştir. Camus, metafizik kötülüğün soyut ve zararsız sonluluk olarak tasvirini reddetti. Ona göre bu, bir korkağın, bizi kabul edilemez kaderimize razı etmeye yönelik bir girişimiydi. Bir sınır olarak bu denli mutedil, ama belirsiz olduğu kadar evrensel de olan bir suçun karşılığında affı olmayan bir idam cezasıyla karşı karşıya kaldığımız hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, *Veba*'nın kahramanı Tarrou da İvan Karamazov gibi, ölüm cezasından nefret eder, çünkü idam, bir bütün olarak insanlık durumunu yansıtır. Tüm gerçek başkaldırılar, bizzat ölümün kendisine karşı başkaldırılardır, çünkü bizi nasıl alırsa alsın, ölüm kötülüktür.

Bizi başkaldırıya sürükleyen şey, basit özçıkar ya da ölümü korkakça reddediş değildir; asi, yaşamla, yaşama nedenlerinden daha az ilgilenir. Platonculuk ve Hıristiyanlık gibi, Camus de fani olanla asla yetinmezdi. Onun, duyumculuğa yönelik şükran şarkıları her zaman, ölmeden evvelki son sözlerdi. Alttan alta, sürmeyenin anlamlı olmayacağına inanıyordu. Bu nedenle, ölüme karşı savaşmanın, yaşamın bir anlamı olduğunda ısrar etmek olduğu sonucuna vardı.

Böylece, *Le Mythe de Sisyphe* [Sisifos Söyleni]* sert bir şekilde başlar:

> Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, düşüncenin dokuz mu, yoksa on iki ulamı mı bulunduğu, sonra gelir. (Camus 1, 3)

Camus, metafizik kötülük sorununun, ilk ortaya atıldığındaki kadar direngen olduğuna inanıyordu. Bu sorunun, Hıristiyan ve Yunan dünya görüşlerini birleştirme girişiminde doğduğunu düşünüyordu.

* *Sisifos Söyleni*, çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınları, 1998.

İsa başlıca iki sorunu, başkaldırınışların da sorunları olan kötülük ve ölüm sorunlarını çözmeye gelmiştir. Onun çözümü, bunları önce kendi üzerine almak olmuştur. İnsan-tanrı da acı çeker, sabırla. Acı çektiğine ve öldüğüne göre, kötülüğün ve ölümün suçu tümüyle onun sırtına yüklenemez artık. (Camus 4, 32)

L'Homme révelté [Başkaldıran İnsan]*, Yunanlıların, ne tanrıları ne de insanları tümüyle masum ya da tümüyle suçlu bulmadıklarını savundu. Felaketler, suçtan çok, hataya daha yakındı. Evrensel adaletsizlik deneyimi de bu nedenle, Yunan ıstırap deneyiminde olmayan bir nefret duygusu uyandırır: Orada bir insanın kaderine boyun eğmesi daha kolaydı. Kişisel bir Tanrıya inanç ile ortak bir sorumluluk duygusu el ele gider; kimi zaman buna bir akit denir. Yunan fikirlerini Hıristiyan fikirlerle birleştirme girişimi ise gnostisizmi [bilinirciliği] doğurdu. Camus, çok sayıdaki gnostik tarikatın, umutsuzluğu yansıttığını düşünüyordu: Gnostikler, haksız ıstırap unsurunu ortadan kaldırarak isyan güdülerini ortadan kaldırmaya çalıştı. Ancak, Camus'ye göre, gerçek metafizik başkaldırı, ilk olarak geç XIX. yüzyılda ortaya çıktı. Bu, çöken dinin sonucu değildir. Çünkü metafizik asi, ateistten çok küfre düşmüş biridir: Bildiğimizden daha iyi olan bir düzen adına Tanrıyı suçlar.

Camus'nün zamanları kötülükler arasındaki ayrımlara özel dikkat gerektiriyordu ve onun görüşleri de buna uygun olarak şekillendi. *Başkaldıran İnsan*, çağın sorunu olarak intiharı değil, cinayeti tasvir ederek başlar. Bu, *Sisifos Söyleni*'ye kasti bir karşıtlıktı. Kitaplar arasındaki on beş yıllık ara da rastgele değildi. 1940 ile 1955 arasında meydana gelen olaylar Camus'yü dayanışma, topluluk mücadelesi ve onların koşullarına odaklandırdı. İntihar sorusundan siyasi cinayet sorusuna kayarken, önceki eserleriyle arasına mesafe koydu. Eğer iki eylem de yaşamın anlamına ilişkin sorular doğuruyorsa, bir kimse bunu, olgun insanın sorumlu bir vatandaş olarak savunabileceği bir yolla yapar. Ancak, Camus'nün tüm niyetlerine karşın, sonraki kitaptaki birçok şey, daha önceki kitabın, siyasi sorunların yalnızca metafizik sorunların özel durumları olduğu görüşünü doğrular.

* *Başkaldıran İnsan*, çev.: Tahsin Yücel, Can Yayınları, 1998.

Hiçbir şey bunu, İvan Karamazov'a ilişkin tartışması kadar açıkça ortaya koymaz. Dostoyevski'nin "İsyan" bölümü, onun "Büyük Engizisyoncu"suna giriştir. Orada İvan, yakın zamanların edebiyatındaki diğer herhangi bir vahşet kadar unutulmaz nitelikte olan bir hikâye anlatır. Attığı taşla ev sahibinin gözde köpeğinin patisini yaralayan sekiz yaşındaki bir oğlan çocuğu, annesinin gözleri önünde, bir av köpeği sürüsü tarafından yakalanıp parça parça edilir. İvan, eğer böyle bir cinayet pahasına geliyorsa hakikati, anlayışı ve kurtuluşun kendisini reddetmeye karar vererek hikâyeyi sonuçlandırır. Bu hikâyeyi politik terimlerle, feodalizmin izin vermiş olduğu şeylerin bir örneği olarak görmekle kazanılabilecek teselliyi de açıkça reddeder. Serfliğin kaldırılması avuntu vermemeli ya da bizi gerçekliğe alıştırmamalı. Politik değişimler bu suçun tekrarını imkânsız kılsa da bir kez olmuş olması, İvan için tahammül edilemezdir: Eğer bunun gibi bir fedakârlık gerektirse, insanlığın kurtuluşunu reddederdi.

İvan Karamazov, Camus'nün metafizik bir başkaldırısının simgesi oldu ve *Karamazov Kardeşler*'in bu bölümü, onun düşüncesinde büyük öneme sahipti. Bu nedenle, Camus'nün kendi büyük romanında onun yankısı, büyük ölçüde açığa çıkar. *Veba*'nın en sert bölümü, bir oğlan çocuğunun ölümünün acı verici tasviridir. Burada işkence kaynağı, kötü niyetli olmaktan çok uzaktır. Tam tersine, yaşamını kurtarmak için son bir çabayla deneme aşamasındaki serum verildiğinden, ölümü özellikle acı verici ve uzun süreli olur. Kendi iyi niyetlerinin bilgisi, ölümü gözleyen doktorların çaresizliğini azaltmak için, çığlık atan çocuğun acısını azaltmaktan daha fazlasını yapmaz. Bu tür çaresizlik ve bu tür ıstırap hiçbir sosyal yeniden düzenleme biçiminin cevaplayamayacağı ithamlardır.

Sonuçta, paradoks gibi görünen bir şeyle kalakalırız. Geçimini felsefe öğreterek sağlayan pek az kimse, metafiziği kınamada Camus'den daha gürültücü olmuştur. Ancak, pek az modern yazar, köklerinde metafizik, tezahürlerinde ise yalnızca ahlâki olduğu ortaya çıkan bir kötülükle bu kadar derin ilgilenmiştir. Metafizik kötülük, ahlâki kötülükleri sergileme ya da onlara direnme imkânları sağlar. Ancak, ikincisi değil, ilki nihai ve ulaşılamaz hedeftir. Ca-

mus, kendisini kurtuluş seçeneklerinden yoksun bırakırken, metafizik kötülüğün derinliğini kabul etmede ısrar etti. Camus, aşkın olanı asla özgürleştirici olarak görmedi. Bir yazar olarak onun en büyük gücü, alelade olanın gücünü ve varlığını azimle uyandırma yeteneğinde yatar. Onun ilk dönem ürünü *L'Été*, gökyüzü ve denizin, gözlerinizi kamaştırabilecek kadar nefis tasviriyle başlar; umudu, Pandora'nın kutusundaki kötülüklerin en beteri olarak suçlayarak da biter. Nietzsche gibi, o da daha iyi bir şey ummanın, yaşamın kendisine karşıt olarak yaşamak olduğunu düşünür. Eğer bulursak, kurtuluş, bağışlanmazcasına kısa görünüşü protesto etmek için tüm gücümüzü gerektiren insan duyularının katı maddesinden başka bir yerde bulunmayacaktır.

Camus aşkın olanı inkâr etmedi; şiddetle hücum etti ona – ve bize, insanı bir başka seçeneğe inandırabilecek nesir verdi. Bu, onun varlığını tanımamaya kararlı birinin saldırısından çok, değerli bir düşmanla savaşan bir hasmın saldırısıydı. Camus, aşkınlık düşüncesinin kendisiyle savaştaydı. Sartre'ın eleştirisi, bu nedenle uygundu: Camus için siyasi mücadeleler, gerçek mücadelelerden talihsiz bir uzaklaşmaydı. Sartre gibi politik bir insana göre bu, çok büyük bir kusurdu.

Camus'nün, Nazilerin suçlarının ağırlığını en aza indirmek için bir eğilimi vardıysa, vebayı onlar için bir metafor olarak kullanmadan bile önce ortaya çıktığına dikkat çekmek önemlidir. Onun 1943'te yazılan "Bir Alman Dosta Mektuplar"ı, Nazizm'e ilişkin şaşırtıcı derecede yumuşak bir bakışı ortaya koyar. Mutlak kötülüğün bir paradigması olmasının çok ötesinde, Nazizm, onurlu bir düşman olarak görünüyordu. Savaş suçları işleyebilecek bir düşman – aktardığı bir vakada gerçek kötü adam Fransız bir rahip olsa da. Ancak, Camus'nün hitap ettiği Naziler, onlarla genelde paylaştığı ahlâki ilkeler aracılığıyla, iknaya açık olarak gördüğü kimselerdi. Mektuplar, düşmanı Fransa'nın davasının haklılığına ikna etmeye niyetlenmiş sıradan savaş propagandalarıdır. Camus, savaşı Fransızların değil, Almanların başlattığını *savunmaya* zorlanmış gibi bile hissetti kendini. Tüm bunlar, yalnızca 1943'teki mevcut malumat yetersizliğinden kaynaklanamayacak politik bir naifliği

ele verebilir. Camus'nün, veba gibi doğal bir kötülüğü, ahlâki bir kötülüğün simgesi olarak kullanmaya istekliliği, büyük olasılıkla, Nazizm'in temsil ettiği ahlâki kötülüğü hafife almasıyla desteklenmişti. Bu, metafizik ile politika arasındaki karışıklığın değil, Camus'nün politik yargısındaki zayıflığın bir işaretiydi.

Politik açıdan, böylesi çalışma yararsızdır. Savaşılması gereken düşmanların yapısını anlamaya bir katkısı olmayacaktır. Gücü, ahlâki bağlamda yatar. Camus, bu mücadele için gereken etik silahların, alışılmadık bir tamlık ve anımsatıcılıkta bir resmini sundu. Okurları, evrenin kasveti karşısında iyice katı olan, tuhaf şekilde umutlu bir insan resmiyle baş başa bırakılır. Sessiz cismani kahramanlığın derinliği ve farklılığı da Camus'yü tarihle uğraşmamakla eleştiren kimilerinin yazdığı romanların kahramanlarıyla karşıtlık oluşturur. Eğer Sartre'ın metafizik iddiaları, eyleme daha çok alan veriyor gibi görünüyorsa, onun karakterleri eylemin sonuçlarına ilişkin iyimserlik için bir neden vermiyor. Sartre bize, diğer insanların cehennemin kaynağı olduğunu söyler. Camus, onların cehennemi önleyebileceklerini ummamıza izin verir.

Eğer Camus'nün etiğinin bir anahtarı varsa, bu, Yaradan'dan nefretin Yaratılış'tan nefret olmaya cüret etmeyeceği düşüncesinde bulunur. Onun, Yaradan ile Yaratılış'ı ayırma girişimi, verili dünyanın alelade tözüne odaklanmasını sağladı. Camus buna, bayağı yoğunlaşma dedi. (Camus 4, 87-88) Eğer bir Yaradan varsa, ölümün kendisi kadar ürkütücü, korkunç ve sonsuz olurdu. Bu yüzden, Yaratılış, anlardan oluşur. Bunlar yinelenir ve sonludur. Şairler olmaksızın, isimsiz de olurlardı. *Veba*'nın en hoş karakteri, yaşamı üç görevle tükenen iddiasız veznedardır. Âşık olduğu kadını asla unutmaz; sıhhiye mangasındaki tehlikeli iş için tereddüt etmeden gönüllü olur; ve her akşamını bir edebiyat eseri yazmaya, Camus'nün sonunda açıkladığı üzere, tek bir mükemmel cümle yazmak için bitimsiz girişimlere ayırır. Sonunda hepsi çok sıradan, hatta yavan görünür. Onun, kitabın vebaya yakalanan ve atlatan tek kahramanı olması rastlantı değildir – adının Grand olmasının tesadüfi olamayacağı gibi.

Veba'nın anakahramanı –"bulduğu haliyle Yaratılış'a karşı savaşta– doğru yolda olan" bir doktordur. (Camus 3, 127) Yaratılış ile Yaradan arasındaki ayrımın öneminde ısrar etse de Camus, bunu nasıl yapacağından emin değil gibidir. Kimi zaman, eğer Tanrının Yaratılarını sevmek istiyorsanız sanki ondan nefret etmeniz gerekir gibi görünür. Kimi zaman birine duyulan öfke ötekine taşar. Bu, bizzat Camus'nün kendisinin uyarmış olduğu türden karmaşıklıktır. Yetenekleri felsefi olmaktan çok edebi olan bir adamdan beklenecek bir karmaşa mıdır bu?

Arendt aksini savundu. Yaradan ile Yaratılan arasındaki bu kayış, Leibniz gibi keskin düşünürler tarafından yapılabilir.

> Böylece Leibniz, hayran olunası tutarlılıkla, Yahuda'nın günahının, İsa'ya ihanetinde değil, intiharında yattığını bulur; kendini suçlayarak, dolaylı olarak Tanrının yaratılarının bütününü suçladı; kendinden nefret ederek, Yaratıcı'dan nefret etti. (Arendt 5, 38)

Yaratılış'ı suçlayın, Yaradan'ı suçlamış olursunuz. Bu alanda, yapıcı eleştiri asla mümkün değildir. Ya da *her* eleştiri yapıcıdır, çünkü mimarın yerine geçmeye yönelik bir arzuyu ima eder. Bu nedenle, gelenek, Alfonso'nun fantezisini gelişemeden önce bastırmaya çalıştı. Verili dünyada bir kere kusur bulmaya başlarsanız, önüne geçilemez bir başkaldırıya giden yola girersiniz.

Nietzsche'den sonra, Yaradan ile Yaratılış arasındaki ayrımı korumak iyice güçleşir. Eğer bir hedef olarak hizmet edecek kuvvetli bir Varlık yoksa, Yaratılış adına Yaradan'a karşı nasıl savaşılabilir? Barındırdığı kusurlar nedeniyle Yaradan'a saldırırken Yaratılış'ı sevmek donkişotluktan daha beter olur. Yaradan'ın olmadığı yerde bu, tanımlanabilir bir görev bile değildir.

Bu nedenle, kötülük sorunu hakkında yazarken Arendt, Yaradan ile Yaratılış arasındaki ayrıma çok az ağırlık verdi. Kötülük, ikisinin de meşruiyetine ilişkin sorular doğurur. Arendt teodiseleri şöyle tanımlıyordu:

> XVII. yüzyıldan bu yana, filozofların, insan zihnini, yaşamını geçireceği dünyayla uzlaştırmak için gerekli gördüğü *Tanrının* ya da *Varlık*'ın tuhaf haklı çıkarılmaları. (Arendt 5, 20; vurgular benim)

Ya da bir başka vesileyle yazdığı gibi, teodisede, Tanrının haklı çıkarılmasını yönlendiren, bildiğimiz haliyle *yaşamın* büyük bir haklı çıkarılma ihtiyacı içinde olduğu kuşkusudur. (Arendt 9, 24)

Bunu akılda tutarak, *Eichmann in Jerusalem*'e dönebilir ve kitabın kışkırttığı tüm tartışmalarda asla yeterince cevaplanmayan soruyu sorabiliriz. Burada yargılanan tam olarak neydi ve yazar hangi tarafı tutuyordu? Arendt'in, en iyi bilinen kitabının yalnızca uzun bir haber yazısı olduğu iddiası samimi değildi, çünkü onu eleştirenler, onun yalnızca *bir şeyi* betimlemediğini, ayrıca savunduğunu da sezmekte haklıydılar. Münakaşanın hışmı, savunulması söz konusu olan nesneyi gölgede bıraktı. Onun sadece bir gazeteci olduğu iddiasını reddetmek, onu eleştirenlerin onun yalnızca bir hain olduğu iddialarını kabul etmek değildir. Ben, bu suçlamanın, niyetin yanlış bir resmine dayandığını savundum, ama henüz kitabın haberden çok, savunma sanatının icrası olduğuna ilişkin kuşkuya değinmedim. Arendt için, ne tek başına Alman savaş suçları ne de onlardaki olası Yahudi işbirliği yargılanıyordu. Zan altındaki, Yaratılış'ın kendisiydi. Ölüm kamplarını yaratan bir dünyada imkânsız, gerçek oldu. Bu bir metafor değildi. Bu nedenle, dünyanın kendisi artık, geçmişte olduğu gibi kabul edilemezdi. *Eichmann in Jerusalem*, Adolf Eichmann'ın değil, onu içeren bir dünyanın savunmasıdır. Savaş sonrası felsefesinin ürettiği en iyi teodise girişimidir.

Arendt, hem Yaratılış'ı savunmaya kararlıydı hem de herhangi bir haklı çıkarmanın alabileceği biçime ilişkin derin rahatsızlık duyuyordu. Çünkü yaşamı *tout court** haklı çıkarmak, şeylerin bütün olarak, olmaları gerektiği gibi olduklarını iddia etmek olurdu. Ancak, onun çalışması, her biçimde Hegelciliğe karşı değişmez, sıklıkla da basit bir nefret ifade ediyordu. Arendt, insan özgürlüğünün, Hegel'in bir lanet olarak gördüğü olumsallığa dayandığını düşünüyordu. Arendt'in olumsallığı benimsemeye istekliliği, asla sağa katılmamış olsa da onun, Marksizm gibi sol Hegelci hareketlerden yaşam boyu uzak durmasına neden oldu. Gördüğümüz gibi, Arendt, metafizik taahhütlerden sonuçlar çıkardı. Ancak, Hegelcilik, Yaradan'dan bütünüyle ümidinizi kestiğinizde, Yaratılış'ı haklı çıkar-

* (Fr.) Çok hızlı; kestirmeden. (y.h.n.)

manın en doğal yoludur. Başka hangi seçenek kalır ki?

Çalışması boyunca Arendt, teodisenin yerini alabilecek görevi formüle etmeye çalıştı. Yaşamın kendisi, hakkında kuşku uyandıran kötülükler mazur gösterilmeden nasıl haklı çıkarılabilir? Modern kötülüklerin büyüklüğüne ve ona yaklaşmadaki teorik kaynakların kıtlığına ilişkin bildiklerimizin farkında olarak, dünyayla sürdürmeyi umduğumuz ilişkiyi bile nasıl tasvir edebiliriz ki? Arendt, büyük bir eser olan *Amor Mundi*'nin ve dünyayı sevme fikrinin, düşüncesinin temeli olduğunu ilan etmeyi tasarladı. Ancak, sevginin kendisi lütuf ya da iyi talih gerektirdiğinden, bu bizden istenebilecek bir ilişki değildir. Bu nedenle, sorunun daha çok, insanların bu dünyaya uyup uymadıkları olduğunu ileri sürdü – bu soruyu hem Camus, hem Sartre için temel bir soru olarak gördü. (Arendt 7, 191; Arendt 9, 30) Ancak, o, Kant'ın asla bir teodise yazmamış olmasının bir rastlantı olmadığını biliyordu. Dünyada evimizde olduğumuzu göstermek, böyle bir projeyi Lessing'e atfetmeyi reddettiğinde gördüğü gibi, son derece kozmopolit biri için, bizi fazlasıyla rahatlatırdı. Bizi gerçekliğe alıştıracak bir çerçeve sağlamak, ona rıza gösterme tehdidi taşıyan pasif bir duruşu destekleyebilir. Arendt'in, çabalarımızın yönlendirilmesi gereken hedefe ilişkin en iyi formülasyonu, büyük olasılıkla şudur:

> Eski zamanlarda insanların ruhlarını şeytana satmaları gibi, ruhumu ona satmadan gerçeklikte yolumu bulmak. (Arendt 7, 213)

Eichmann ruhunu sattı. Arendt'in iddiası, böylesi bir eylemin önemsiz olduğu değil, ruhların genellikle kelepir fiyatlardan gittiğiydi. Otuz miskal*, bürokratik bir hiyerarşide başka bir kademe – insanların önemli olan her şeye ihanet etmeye hazır oldukları şeyler, dehşetli önemsizdir. Arendt'in çalışması, içinde bizi çok fazla rahat ettirmeden dünyada yolumuzu bulmaya yardımcı olacak bir çerçeve arar. İçine kötülüğü yerleştirecek bir çerçeve aramak, onun tam teorik açıklamasından daha az bir şey aramaktır. Çünkü tümüyle kapsayıcı bir teorik açıklama, özgürlük alanımızı sınırlardı. Kö-

* Miskal: Bir buçuk dirhem değerinde Babil ve İbrani ağırlık birimi. (y.h.n.)

tülüğün anlaşılabilir olduğunu iddia etmek, tam bir açıklama talep etmek değil, doğalcılığa bir bağlanıştır. Ayrıca, ahlâki yargı kapasitemizin esas itibariyle güvenilir olduğunu iddia etmektir.

Camus, vebayı, genel olarak kötülüğü temsil etmek için kullandı. Arendt, Gersham Scholem'e bir mektubunda kötülüğün bir mantarı andırdığını yazdı.

> Kötülüğün ne derinliği ne de şeytani bir boyutu vardır. Tam da yüzeydeki bir mantar gibi yayıldığı için, aşırı çoğalıp tüm dünyayı harap edebilir. (Arendt 3)

Arendt, bakteri gibi, kötülüğün de gerçek bir bilimsel açıklamasının yapılabileceğini ileri sürecek kadar fazla bilgiçtir – ve ahlâki alanda nedensel açıklamadan kaçınmak için de çok kararlıdır. Bu metafor, çağdaş kötülükteki *kavramsal olarak* tehdit edici unsuru etkisiz hale getirme girişimidir. Biyolojik savaş insanlığı yok edebilirdi, ama yaşamın değerine ilişkin kuşku uyandıran bakteri değildir.

Bu nedenle, mantar metaforu, anlaşılabilir olan kötülüğe işaret eder. Ayrıca, herhangi bir niyeti olmayan bir nesneyi de ima eder. Bunun, Arendt'in modern felsefi gelenekten –özellikle de aksi takdirde çok borçlu olduğu Kant'ın çalışmasından– en büyük kopuşu olduğunu gördük. Burada doğalcı, kasti olmayan bir dilin kullanımı, sorumluluktan kaçınma değil, sorumluluk almak için yeni tabirler geliştirme girişimidir. Arendt, kötülüğün yalnızca, onun bizi çok küçük yollarla ele geçirdiğini kabul etmemiz halinde yenilebileceğine ikna olmuştu. Büyük ayartıları tanımak ve böylece de direnmek kolaydır, çünkü direniş kahramanca gelir. Çağdaş tehlikeler, küçük ve sinsi adımlarla gelir. Bu adımlar bir kere atıldıktan sonra, pek öngörülemeyecek büyüklükte sonuçlara götürürler. Kötülüğün bayağı olduğu iddiası, büyüklüğe değil, orana ilişkin bir iddiadır: Eğer büyük suçlar küçük nedenlerden doğabilirlerse, bunları altetme umudu olabilir.

Kötülüğe bayağı demek, ahlâki retoriğin bir parçası, yasak meyveyi cazip hale getiren gücü etkisiz kılmanın bir yoludur. Sade, ca-

zip hale geldiğinden bu yana, kötülüğü estetize etme eğilimi arttı. Camus bile, Sade'ın kötülüğü benimsemesini Tanrıya karşı anlaşılabilir bir isyan olarak gördü. Eğer Yaradan, kötülük üretirken bize iyiliği emrediyorsa, iyinin kendisini reddetmek daha iyi değil midir? Camus böyle bir çözümü asla önermedi, ama kötülüğün estetize edilmesini, saçmaya karşılık vermenin bir yolu olarak gördü. Kötülük bir kez estetik hale geldikten sonra, heyecan verici olmaktan çok uzak değildir. Bu nedenle, Arendt, gnostisizmin geleceğin en tehlikeli, en cazip ve en yaygın sapkınlığı olacağını düşünüyordu. Bu yüzden de kötülüğün, ona "şeytani muhteşemlik" verme dürtüsüne direnen tasvirlerini aradı, çünkü bu dürtüler hem çocuksu, hem tehlikelidir. Onun Eichmann'a yönelik olarak benimsediği ironik ton, tümüyle hesaplanmıştı. Bu, arzu yerine mesafe yaratan bir tondur. Brecht gibi Arendt de komedinin, kötülüğü trajediden daha etkin olarak zayıflattığını savunuyordu. Şeytani, muğlak olabilir; ama gülünç öyle değildir. Kötülüğe bayağı demek, ona sıkıcı demektir. Ve sıkıcıysa, cazibesi de azalacaktır. Mantar, pek de erotik değildir herhalde.

Kötülük değil, iyilik derin ve kapsamlı olarak resmedilmelidir. Arendt, kahramanları betimlerken, onun retorik kullanımı, yücenin sınırında dolaşan bir ahlâki tutku sergiledi. Onun, Yahudi partizanlara yardım etmek için yaşamını feda eden bir Alman askeri olan Anton Schmidt'i anlatışını ele alalım. Eichmann davasında, bu askerin hikâyesi anlatılırken mahkeme salonuna "sonsuz, zifiri karanlığın ortasında ani bir ışık patlaması gibi" derin bir sessizlik hâkim oldu. Çünkü,

> böyle hikâyelerden alınacak ders basittir ve herkes anlayabilir. Politik olarak ifade edersek, terör koşullarında çoğu insan boyun eğer, ama *bazıları eğmez*, tıpkı Nihai Çözüm'ün teklif edildiği ülkelerden alınacak ders gibi: Çoğu yerde "olabilirdi", ama *her yerde olmadı*... İnsanca konuşursak, bu gezegenin, insan yaşamına uygun bir yer olarak kalması için, daha fazlasına gerek yoktur ve makul olarak daha fazlası da istenemez. (Arendt 2, 233)

Tam da bu bölüm, asıl meselenin, yalnızca ahlâki eğitim, yani in-

sanları daha kötüsünü değil, daha iyisini yapmaya yöneltecek doğru araçları bulmak olmadığını gösteriyor. Söz konusu olan, aynı zamanda metafizikten de gelen sorulardır. Eğer kötülüğü üreten güçlerin ne derinliği, ne boyutu yoksa, o halde gnostisizm yanlıştır. Ama o zaman, Arendt'in Kurt Blumenteld'e yazdığı gibi,

> Tanrının yarattığı haliyle dünya bana iyi görünüyor.

Kötülüğe bayağı demek, onun bir tanımını değil, bir teodise sunmaktır. Çünkü, kötülüğün kaynaklarının gizemli ya da derin değil, tümüyle erişimimiz dahilinde olduğunu ima eder. Eğer öyleyse, bunlar, dünyaya, bizi bizzat dünyanın kendisinden umutsuzluğa düşürecek kadar sirayet etmezler. Bir mantar gibi, yüzeyini harap ederek gerçekliği tahrip edebilirler. Ancak, kökleri çekip çıkarılabilecek kadar yüzeye yakındır.

Genel olarak, kötülüğün kavranabilir olduğunu iddia etmek, onun herhangi bir örneğinin şeffaf olduğunu iddia etmek değildir. Daha çok, onu açıklamak için ilahi ya da şeytani, doğaüstü güçlerin gerektiğini yadsımaktır. Ayrıca, doğal süreçlerin ondan sorumlu olduğunu söylerken, doğal süreçlerin onu önlemek için de kullanılabileceğini belirtmektir. Burada Arendt'in projesi, Rousseau'nunkinin halefidir. *Eichmann in Jerusalem,* en büyük suçların, suçlu işaretlerinden hiçbirini taşımayan insanlar tarafından işlenebileceğini gösteren bir çerçeve sunarak, kötülüğün, aklın kendisi için bir tehdit olmadığını savundu. Daha ziyade, Eichmann'ınki gibi suçlar düşüncesizliğe, aklı, kullanmamız gerektiği gibi kullanmanın reddine dayanır. Rousseau gibi, Arendt de ruhlarımızın işlenmek üzere inşa edildiğini göstermeye çalıştı: Doğal melekelerimiz yozlaşmaya açıktır, ama doğuştan kötü değillerdir. Hume'un etkili bir şekilde savunduğu gibi, ilke olarak yetersiz de değillerdir. Bizler hem dünyayı anlama hem de eylemde bulunma araçlarına sahibiz. Arendt, anlama duygusunu, evde olma duygusuyla karşılaştırdı. (Arendt 8, 47) Anlaşılmaz görüneni anlama yeteneğimiz, insanlar ile dünyanın birbiri için yaratılmış olduğu düşüncesinin kanıtıdır. Doğal güzelliği tartışırken Kant'ın önerdiği gibi, bu, tasarım argümanına olabileceği kadar yakındır. Eğer bu, haklı çıkarmaktan da-

ha azını sunarsa, umuttan da fazlasını üretir. *Eichmann in Jerusalem*'in sevinç uyandırabilmesine şaşmamak gerekir. Mary McCarthy bu davayı, "ikisi de kurtuluşla ilgili olan" *Figaro* ya da *Messiah*'ı dinlemeye benzetti. (Arendt 10, 166) Arendt'in karşılığı da olağanüstülükte aşağı kalmaz:

> Siz, aksi takdirde asla itiraf etmeyeceğim şeyi –yani, bu kitabı tuhaf bir keyifle yazdığımı– anlayacak tek okurdunuz. Ve bunu yaptığımdan bu yana –yirmi yıl sonra– tüm bu mesele hakkında kendimi iyi hissettim. Kimseye söylemeyin; bu, benim "ruhum" olmadığına ilişkin kesin bir kanıt değil midir? (Arendt 10, 168)

Burada birçok ses söz konusu ve bunlardan herhangi birini yok saymak aptalca olurdu. Ancak, keyif yalnızca, olan her şey için bir hayret ve minnet duygusuyla açıklanabilir. Arendt bunu, düşüncenin kendisinin başlangıcı olarak gördü. Netice itibariyle, dünyada evimizde olabiliriz.

Dünyada evimizde olma metaforu çok eskidir. "Das Ende aller Dinge" adlı denemesinde Kant, farklı geleneklerin, dünyanın bize sunduğuna inandığı mekânların dört modelini sıraladı: ucuz bir han, bir cezaevi, bir tımarhane ve bir hela. Kant'ın seçenekleri pek çekici değil, ama bu metafor, onun için kabul edilebilir imgeler olmadan bile kalıcılığını sürdürür. Ev normal olandır – başlamış olduğunuz ve soruları cevaplamak zorunda olmaksızın dönebileceğiniz herhangi bir yerdir. Azaltılmış beklentilere uygun gibi görünebilen bir metafordur. Artık, göklere ulaşacak kuleler aramıyoruz, her halkası Tanrının görkemine tanıklık eden bir varlık zincirinde yaşadığımızı kanıtlama girişimlerinden vazgeçtik. Yalnızca kendimizi, yolumuzu bildiğimiz bir yerde bulmanın güvencesini arıyoruz.

Böyle bir güvencenin yokluğu, modernin bir mihenk taşıdır. Lizbon'dan bu yana, dünya bir inceleme nesnesi oldu, ama artık, bir güven nesnesi değildir. Görünürdeki mütevazılığına karşın ev, büyüsü bozulmuş bir dünyanın parçası olmak için çok kasti bir kavramdır. Bu, tasarım argümanını yitirdiğimizde, ne çok şeyi yitirdi-

ğimizi gösteren bir metafordur. Tanrı, planları, kendi alanınızda her şeyi olağanmış gibi yapabilmenizi, izin beklemeden ya da zeminin çöküp çökmeyeceğini kontrol etmeden, ayaklarınızı masaya uzatabilmenizi temin eden mimardı. Mimarı yitirmekle, yalnızca görkemli yapıları değil, tüm bunları da yitirdik.

Yine de bu, XX. yüzyılın özel bir ciddiyetle ele aldığı bir metafordur. Adorno'nun *Minimia Moralia*'sının [Minima Moralia]* meşhur bir bölümünün adı "Evsizlere Sığınak"tır. Orada Adorno, ister bir gecekondu, ister bir bungalov olsun,

> ev, geçmişte kalmıştır... Çalışma ve toplama kampları kadar, Avrupa kentlerinin bombalanması da teknolojinin içkin gelişmesiyle eve çoktan biçilmiş olan hükmün sonunda infaz edilmesidir sadece. "Ev sahibi olmamam, iyi talihimin bir parçası bile sayılabilir," diyordu Nietzsche *Şen Bilim*'de. Bugün eklememiz gerekir: Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi "evimizde" hissetmemek, ahlâkın bir parçasıdır. (Adorno 1, 41)

diye yazdı. Frankfurt Okulu'nun geliştirdiği Eleştirel Teori'nin en önemli notları, burada dile getirildi. Auschwitz, modernden bir kopuş değil, onda içrek olan bir sürecin tamamlanmasıydı. Bu süreçte, tümüyle nüfuz etmek için çok derin olan bir şeyi yitirdik. Bu, tümüyle sorumlu değilsek bile daima suç ortağı olduğumuz bir süreçtir. Batı kültüründe, onun dokunmadığı hiçbir şey yoktur; *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'ne göre, bu süreç, *Odyssey* ile başladı. Hiçbir şeyin ondan kurtaramayacağı ya da teselli edemeyeceği ya da zihnimizi ondan başka tarafa çekemeyeceği, Adorno'nun, Auschwitz'ten sonra şiiri mahkûm eden ünlü aforizmasında ifade edilir. Ya da bu bölümde sonuca varıldığı üzere: Her şey yanlış olduğunda, yaşamanın doğru yolu yoktur ("es gibt kein richtiges Leben im falschen"). Geriye kalan yalnızca, modern felaketin büyüklüğüne ilişkin olarak, kendimizi kandırmamızı söyleyen ahlâki buyruktur. Edep, dünyanın bizi ehlileştirmek için sunduğu herhangi bir özel yapıda, kendimizi evde hissetmeyi reddetmemizi gerektirir; kendi derimizin içinde bile.

* Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev.: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Media Yay., 2005.

Bu, Lizbon'la birlikte dünyaya olan güvenimizi yitirmemiz ile bugün görünür olan kayıplar arasındaki farktır. Modern bilinç bizden, dünyayı sert ama hoşgörülü bir ebeveynin bizim için inşa ettiği bir ev olarak görmeyi bırakıp büyümemizi ve kendi evimizi inşa etmemizi istedi. Eğer bu proje giderek daha temelsiz göründüyse de savaşa kadar sürdürüldü. Ancak, Benjamin'in 1938'de hâlâ sezinlediği zayıf mesihi umudu, çok geçmeden tükenmiş görünüyordu. Çünkü bizler ve tüm neşe ve kederimiz, genel çöküntüye bulaştırılır. "Artık, hiçbir şey zararsız değildir." (Adorno 1, 21)

Yıkım öylesine kapsamlıydı ki, Frankfurt Okulu düşünürleri, daha önce reddetmiş oldukları bir aşkınlık fikrine geri dönmeye mecbur hissettiler kendilerini. Çünkü, ne dehşet kaynakları ne de onların yerini alabilecek bir umut nesnesi doğrudan ifade edilebilirdi. Kayıplar öylesine büyüktü ki, onlara ilişkin her yargı, ikili bir tehlikeye maruz kalacaktır: Ucuz edebiyat ya da uzlaşma ayartısı. Adorno ve Horkheimer için tek çözüm, verili gerçekliği, onun ötesindeki daha iyi bir şey için aşan düşüncelerde bulunacaktı. İkisi de böylesi çözümlerin dinsel çözümleri anıştırdığının çok iyi farkındaydı. Gerçekten de "özlemi canlı tuttukları" için geleneksel dine övgüde bulundular. Horkheimer bu konuda açıktı:

> İyi anlamda din nedir? Gerçekliğin başka türlü olması gerektiğinde, büyünün bozulup doğru yöne döneceğinde ısrar eden henüz-boğulmamış dürtü. Yaşamın her jestte bu yöne işaret ettiği yerde, din vardır. (Horkheimer 2, 6:288)

Doğal olarak Horkheimer, kökenleri dinde olan fikirlerle, onlardan sonra gelmesi gerekenler arasında ayrım yapma ihtiyacını savundu. Bu nedenle, "Felsefenin Sorusu" başlıklı bir bölüm, soruyu şöyle koydu:

> "Eğer Tanrı yoksa, bana dair hiçbir şeyin ciddi olması gerekmez," diye savunur teologlar. İşlediğim korkunç amel, var olmasına izin verdiğim ıstırap, gerçekleştikleri andan sonra yalnızca bilinçli insan hafızasında yaşamaya devam eder ve onunla sona erer... Bir kimse bunu kabul edip ciddi ama Tanrısız bir yaşam sürdürebilir mi? Felsefenin sorusu budur. (A.g.e., 198)

Ancak, tüm bu aşkınlık övgüsünün Tanrısız olmayı gerektirdiği itirazları, ayrıntılara baktığımızda daha az ikna edicidir. Adorno, Kant'ın ölümsüzlük tartışmasını bile savunacak kadar ileri gitti, çünkü bu tartışma, verili durumun dayanılmazlığını mahkûm edip onu tanıyan tini güçlendirir. (Adorno 2, 376) Hem Yahudi, hem Kantçı gelenekler, aşkın görüşlerin gerekli olduğuna inanırlar. İkisi de bu görüşlerin zorunlu olarak ifade edilemez olduğuna inanır. Horkheimer, "Eleştirel Teori Üzerine" başlıklı bir notunda her iki geleneğe de borcunu ifade etti:

> Tanrının temsiline ilişkin Yahudi yasağı ve Kantçı, kavranabilir dünyaları geçme yasağının ikisi de belirlenmesi imkânsız olan mutlakın tanınmasını içerir. Aynısı –ilk olarak toplumsal alanda, ama ayrıca, bireysel insan varlığının ahlâki alanında– kötünün betimlenebilir olduğunu ilan ettiği sürece, eleştirel teori için de geçerlidir, ama diğer taraftan, iyi için bu böyle değildir. (Horkheimer 2, 419)

İdeallerin temsili daima onlara ihanet eder. Çünkü idealin doğası, sadece olan her şeyden daha fazla ve daha iyidir. Bu nedenledir ki, akla en değerli gelen her şey bilinemez kalmalıdır. Şimdi, XX. yüzyıl felsefesinin çoğu, geleneksel metafiziğin nesnelerine ilişkin ne kadar az şey bildiğimiz konusunda hemfikir. Geleneksel metafizik, bilemeyeceğimiz şeylere –Kant'ın ifade olunamazın alanına soktuğu her şeye– karşı duruşunda farklıydı. Analitik felsefe için önemli olan, kaybolup saçmalama korkusuyla söylemimizi kısıtlamaktır. Kıta Avrupası felsefesi için önemli olan ise, başka ifade tarzları bulma umududur. Aralarındaki fark, şu soruya verdikleri farklı cevaplarla gösterilir: Deneyimin ötesine geçme dürtüsü, deneyimin kendisinin parçası mıdır? Aşkınlık arzusu bir psikoloji meselesi midir – bu durumda iyi bir tedavi aramak önerilebilir? Ya da bu arzunun varlığı, insani olarak teşhis edebileceğimiz her deneyime esas mıdır?[22]

22. Kant'ın kendisi, verili deneyimin ötesine geçme güdüsünün, bunu yapma sınırımız olduğu gerçeği kadar insani olduğunda ısrar ediyordu. Eleştirel Teori bunu gördü; Benjamin bu noktada özellikle açıktır; bkz. Benjamin 2, 164. Wittgenstein, sırf bu nedenle sınıflamaya en dirençli XX. yüzyıl filozofudur. İfade olunamaz soruların asıl önemli olanlar olduğunu kimse ondan daha açık söylemedi, hiç kimse de onları ifade etmeye yönelik güdüleriyle ondan daha vahşice savaşmadı.

Sonrakinde ısrar eden Frankfurt Okulu, ilk başta hiç ciddiye almadığı analitik felsefeyi eleştirmekle kalmadı, onun için çok daha önemli olan Nietzsche'yi de eleştirdi. Nietzsche için, aşkına olan her bağlantının, bizzat yaşama ihanet olduğunu hatırlayın. Nietzsche, öteye her başvuruyu, savaştığı teolojik içgüdünün bir ifadesi olarak gördü. Sürdürdüğü savaş bütüncüldü. Geleneksel Hıristiyanlık karşıtları, saldırılarını cennetle sınırlandırıyordu. Nietzsche'nin hedefi daha büyüktü. Daha iyi bir şey için umut beslemek, olanı mahkûm ettiğinden, *umudun kendisiyle* savaşılması gerekir. Bu nedenle Nietzsche, Pandora'nın kutusunu yeniden okudu: Umut kurtuluş değildir. Daha çok, Yunanlılar onu gerçekten uğursuz olan tek kötülük diye düşündükleri için kutuda kapalı kalması gereken kötülüktür.

Nietzsche'nin çabasından etkilenmeyen pek az Avrupalı düşünür vardı. Ancak, onun çabası, önsezileri çok güçlü Nietzsche'nin bile asla hayal etmediği bir olayda sendeledi. Auschwitz, bazı dünyaların kabul edilemez olduğunun kanıtı olarak işlev gördü. Yok olup gitmiş görünen tüm aşkınlık mekanizmasına bir dönüşü gerektirdi. Bu nedenle Adorno, Auschwitz'in, kendi başına, yeni bir kategorik imperatif oluşturduğunu yazdı: Auschwitz'in asla tekrarlanmayacağı bir şekilde davranmak. Çünkü Adorno'nun işaret ettiği gibi, içkin gerçekliğin kasvetli boşunalığına ilişkin yakınmalar yeni bir şey değildir. Süleyman Peygamber'den bu yana teologlar ve şairler bunları ifade ettiler. Gerçekliğin kasvetli oluşuna ilişkin şikâyetlerden, bizi onun ötesine götürebilecek bir şeye geçmek için, aşkın fikirlere ihtiyacımız var. Çünkü

> yalnızca, o şey değiştirilebildiğinde, o şey her şey değildir. [Nur wenn, was ist, sich andern lasst, ist das, was ist, nicht alles.] (Adorno 2, 388)

Ancak, Eleştirel Teori dünyanın değiştirilebilir olduğunu düşünüyor muydu? Bu, büyük olasılıkla, Adorno ve Horkheimer'in çalışmasına ilişkin en çok tartışılan sorudur. Onlar, gerçekliği aşan fikirlerin, ona itiraz etmek için gerekli olduklarını vurguladılar. Eleştirmenler bu itirazları, çok önceleri kaybedilmiş davaların zayıf kut-

lamaları olarak gördüler. Daha önceki Eleştirel Teori, felsefenin, idealleri canlı tutarak tarihin bir düzelticisi olarak işlev görebileceğini iddia etti. (Horkheimer 1, 186) Ancak, daha sonraki çalışmalarda örtük olarak var olan kötümserlik ve de onların güncel politik itiraza ikircikli karşılıkları, birçoklarını eleştirel teoristlerin tarihi düzeltmeye çalışmaktan çok, ona ağıt yaktıkları sonucuna götürdü. *Aydınlanma'nın Diyalektiği,* olası dünyaların en kötüsünü betimler gibidir: Mutsuzluğumuz için suçlayacak kimse yoktur, ama bu süreç öyle hızlı ve kendi kendine işliyor ki, başlattığımız şeyi durduramayız. Böyle bir teşhisten sonra, aşkınlığa başvurma hemen eylemsizliğin mazeretine dönüşebilir. Frankfurt Okulu'nun bu eleştirilere cevabı ise daima belirsizdi.

Aşkınlığa eski konumunu verme dürtüsü Auschwitz'e tepkiyle doğmuş olsa da orada durmadı. Frankfurt Okulu'nda giderek daha fazla dile getirilen içkin ve aşkın gerçeklik arasındaki karşıtlık, politik terimlerle sınırlandırılamayacak bir protesto biçimini içeriyordu. Eğer modern insanın dünyayla ilişkisinde içrek olan sorunlar Odysseus ile başladıysa, çözümleri, belli toplumsal örgütlenme değişimleriyle tam olarak bulunmayacaktır. Hem Adorno, hem Horkheimer, felaketin XX. yüzyıl için yeni olan niteliklerini vurguladı. İkisi de henüz ifade edilmemiş karşılık verme biçimlerine olan ihtiyaç üzerinde durdu. Evsiz metaforundan neredeyse hoşlandılar ve sürgünü, genel olarak modern yaşamın simgesi haline getirdiler. Ancak, ikisi de XX. yüzyılın yalnızca bir uç durum olduğunu üzerine basarak savundu. Ortaya koyduğu sorunlar onunla sınırlı değildi. Böylece, kutsal dilin unsurlarına dönmenin bir nedeni, hemen el altında bulunur. Auschwitz yeni bir sorunlar dizisi sunsa da bunlar en iyi şekilde eskinin sözdağarı ile anlaşılır. Ölüm kamplarının ölümü asla olmamış olduğu bir şeye dönüştürdüğünde ısrar etse de Adorno, ölümün kendisinin –tam da Heidegger'in aksine, insana yabancı olduğu için– ne anlamı ne de tesellisi olan bir sorun olduğunu vurguladı. Hiçbir insan yaşamı ölümdeki potansiyeli gerçekleştirmeye yeterli değildir. Bu yüzden, ölüm ve yaşam, uzlaşmaz bir savaştadır. Farklı bir bakış açısından, Améry de ifadesi daha katı biçim alan benzer sonuçlara ulaştı. Auschwitz'teki yaşamın en

çarpıcı betimlemelerinden birini yazdıktan sonra, orada tanık olduğu hiçbir şeyin evrensel yaşlanma ve ölüm sürecinin dehşetiyle boy ölçüşemeyeceğini savunan bir kitap yazdı. Çünkü yaşlanma ve ölüm süreci, yalnızca kaçınılamaz olmakla kalmaz; içeriden ihaneti de içerir. Améry'ye göre ölüm, aklın nihai düşmanıdır.[23]

Bu tür eserlerde, metafizik kötülük yönünde bir dönüş çarpıyor gözümüze ve onunla birlikte de modern felsefenin çoğu biçiminin ıskartaya çıkartmaktan gurur duyduğu tüm bir metafizik bagaj geri geliyor. Birçoklarının Wittgenstein ile, doğrudan söylenemeyen tüm şeylerin en önemli şeyler olduğu görüşünü paylaşma noktasına geldiği doğrudur. Harika bir polemikte Adorno'nun yazdığı gibi:

> Tarihsel olarak esas itibariyle büyük sistemlerle aynı olan metafizik felsefenin, deneycilik ve pozitivizmden çok *Glanz* [Pırıltı] içermesi, ne yalnızca estetik ne de yalnızca psikolojik tatmin sanısıdır. Güç, direniş, fantezi, karşıtıyla eleştirelin birliğinde ortaya konulan düşüncenin içkin niteliği, bir dizin değilse, en azından bir ipucudur. Eğer böyle olsaydı, Carnap ve Mies'in, Kant ve Hegel'den daha doğru olması gerçek bile olamazdı. (Adorno 2, 375)

Burada metafiziğin ifade edilemezliği, onun gücünün ve ışığının kaynağıdır.

Sırf bu bölüm, analitik felsefenin, felsefe tarihindeki diğer çoğu meseleyi yeniden ele aldığı halde kötülük sorununu niye terk etmeye eğilim duyduğunu dolaylı olarak anlatabilirdi. Çünkü yukarıda anılan tartışma, onun en büyük korkularını doğrular gibi görünüyor. Adorno'nun *Glanz*'ı, *yaldız* ya da *göz alıcılık* ve de *ışıltı* olarak çevrilebilir. Analitik felsefe, öztutkulu metafiziğin göz alıcılığı yerine daha mütevazı erdemler koymaya koyuldu ve bu alıntılar böyle yapmak için daha fazla gerekçe sunar gibi görünüyor. Çünkü, kötülük sorununu kuşatan metafizik soruların tüm *Pırıltı*'sının, dinin ardında bıraktığı ışıltıdan türediği savunulabilirdi. Bu tam da analitik felsefenin kaçınmak için icat edildiği, teolojiye örtük başvuru türü değil midir? Adorno, kabaca yaşamın anlamı diye bilinen sorunun

23. Bkz. Améry.

"dünyevileşmiş metafizik kategoriler"in kalıcılığını yansıttığını söylüyordu. (Adorno 2, 367) Odo Marquard, kuşkucu bir metafizik savunusu önerdi: Metafizik, sorunları çözemeyebilir, ama anlam sorunlarını canlı tutmak için ona gereksinim vardır. (Marquard 2, 48) Ancak, anlam şimdi daha az ihtiyatlı devirlerin Tanrı için ayırdığı rolde görünüyorsa, Nietzsche'den bir yüzyıl sonra, artık huzur içinde yatmasına izin verilmeli midir?

John Rawls'un çalışması, analitik felsefenin en iyi gelenekleri içinden gelişti. Klasik metafiziğe kaşı, genellikle orada üretilen isteksizlik, Rawls'un durumunda, iki unsurla desteklendi. Biri, ihtişamlı spekülasyon türünü zevksiz kılan bir tür kişisel alçakgönüllülüktü. Diğeri ise, kararlı bir ahlâki öncelik duygusuydu. Hangi niyetlerin doğru olduğunu çözmek, niyetin ne olduğunu çözmekten daha önemlidir ve ikincisini halledene kadar ilkini ertelemek büyük olasılıkla yanlışa götürür. Rawls'un metafizikten bağımsız olarak ahlâki ve politik teori oluşturmadaki ısrarının, bu nedenle, derin kökleri vardı ve kariyeri boyunca sıkça tekrarlandı. Onun eserinde kötülük sorununun önemli bir rol oynadığına ilişkin olarak sonradan yapılan iddialara rastlamak iyice şaşırtıcı geliyor.

Bunun nedeni onun, John Stuart Mill'den bu yana İngilizcede tümüyle etiğe hasredilmiş ilk önemli kitabı yazmış olması değildir. Analitik etik, ahlâki yargıların haklı çıkarılıp çıkarılamayacağı ve çıkarılabilecekse de bunun nasıl yapılacağına ilişkin sorularla felç edilmişti. Rawls'un *Theory of Justice*'i bazılarını ve can çekişmekte olan eğilimlere sahip herkesi, tüm ahlâki yargıların yalnızca duygu ifadeleri olduğuna inandırdı, bunları doğrulamaya yönelik 587 sayfalık yoğun tartışma sundu. Ahlâki ve politik sorunları çözmek için belirli tavsiyelerde bulunmak, belli kötülüklerin önlenmesine kesinlikle katkıda bulunabilir. Ne var ki, kendi başına bu, Rawls'un eserini yalnızca etiğe bir katkı haline getirir. Onun eseri, bu kitabın adandığı geleneğin içindedir, çünkü onun etiği, kötülük sorununun yörüngesindeki iki metafizik soruya karşılık olarak yazılmıştır: Olumsallık ve uzlaşma sorunu.

Analitik felsefenin tabirlerinde ve kitabın yazıldığı akılsal tercih teorisinde gözden kaçırması kolay olsa da olumsallık sorunu *Theory of Justice*'in merkezindedir. Orada Rawls, politik kurumların yapısı hakkında adil kararlar vermek için bir yöntem sundu. Bir toplumun adil olup olmadığına karar verirken, yaşamayı seçeceğimiz toplumu, kendimiz hakkında özel hiçbir şey bilmiyorsak, seçmeliyiz. Rawls, karakterimizi bir cehalet perdesiyle örteceğimiz bir düşünce deneyimi önerir. Kendiniz ve çocuklarınız için istediğiniz dünyayı, sizin ya da onların zengin ya da yoksul, dişi ya da erkek, New York ya da Burundi vatandaşı olup olmayacaklarını bilmeksizin seçeceksiniz. Buraya kadar bu, Rawls'un yararlandığı bir gelenek olan liberal toplumsal sözleşme teorisinin bir uyarlamasıdır. Ancak, o oldukça ileri gitti: Sosyal kurumlara karar verirken, yetenek ya da eğilimleriniz hakkında hiçbir şey bilmediğinizi hayal edeceksiniz. Şiir yazmayı tercih edebilirsiniz ya da öbür dünyada kurtuluşa adanmış bir keşiş cemaati kurmak isteyebilirsiniz. Bir maçı kaçırmak, sizi BM'nin Balkanlar'da barışı sağlayamamasından daha fazla hayal kırıklığına uğratabilir. Ürkek ya da cüretkâr, heyecanlı ya da serinkanlı olabilirsiniz. Bunların hiçbirini bilmezsiniz, böylece, yaptığınız tercihler, sonunda kime dönüşürseniz dönüşün doğru tercihler olmak zorundadır.

Bu, birçok eleştirmenin anlamsız bulduğu bir düşünce deneyimidir. Umdukları adalet duygusunu ortaya koyacağını peşinen varsayan bir düşünce deneyimi olması, yeterince kötüdür. Çünkü Kant gibi, Rawls da şu soruya bir cevap olabileceğini inkâr ediyordu: Niye ahlâklı olmalıyız? Hiçbir argüman sizi başkalarının yerine zorlayamaz. Ya dünyayı, bulunduğunuz rastlantısal noktadan başka bir yerden değerlendirmenin doğru olduğuna karar verirsiniz – ya da vermezsiniz. Belirli ilgiler sizi evrensel bir bakış açısına zorlayamaz; araçsal nedenler, ahlâki nedenler için gerekçe olarak hizmet edemez. Şimdi, bu sorunlar, Rawls'u etkileyen başka bir düşünce deneyimi olan kategorik imperatifte mevcuttu. Ancak, o modeli geliştirirken, birçok eleştirmen, Rawls'un yalnızca onun kusurlarını geliştirdiğini düşünüyordu. Onun ideal özneleri, bizi belirgin bir şekilde insan yapan tüm belirli niteliklerden yoksundu. Diyelim ki,

kendimizi onun asli konumundaki bedensiz yaratıklar olarak hayal etmeyi başardık. Niye dünyayı o bakış açısından görmeyi *isteyelim* ki?

Bunun cevabı, Rawls'un daha önceki eserinde bulunur. Bu asli konum, doğanın keyfiliğine karşı isyan etmeyi mümkün kılar. Doğal olgular olumsaldır. Bu olguların, toplumsal önemlerini korumalarına izin verdiğimizde adaletsizliğe rıza gösteririz.

> Ancak, insanların kendilerini bu kategorilere teslim etmeleri için bir zorunluluk yoktur. Toplumsal sistem, insan kontrolünün ötesinde değişmez bir düzen değil, insan eyleminin bir örüntüsüdür. Adillik olarak adalette, insanlar birbirlerinin kaderini paylaşmaya razıdır. Kurumları tasarlarken, yalnızca böyle yapmak ortak çıkara hizmet ettiğinde, doğanın kazalarından ve toplumsal koşuldan yararlanmayı bilirler. Bu iki ilke, talihin keyfiliğini karşılamanın adil bir yoludur. (Rawls 1, 102)

Birçok olumsallık, doğanın değiştirilemez rastlantılarıdır, onların etkilerini hafifletemeyiz bile. Yanlış bir trene binip bir patlamanın içinde bulabilirsiniz kendinizi – ya da kaçırıp bir depremde. Talihin keyfi olduğuna inanmak, bazı insanların onu kabullenmesine yardımcı olur. Rawls gibi, diğerlerine göre, bu inanç bir kimsenin doğal kazanın gücünü azaltmak için yapabileceği her şeyin üvendiresi olarak hizmet eder. Doğanın birçok olgusu değiştirilemiyorsa da onların kimi sonuçları bizim elimizdedir. Doğal zekânız ya da komşunuzdan daha fazla risk almak için istekliliğiniz, onun vesayet altındaki parası kadar bir talih meselesidir. İkiniz de doğuştan getirdiğiniz şeyleri hak etmezsiniz. Çünkü liyakat ve adalet, doğal kategoriler değil, seçtiğimiz takdirde, bizim, dünyaya yüklediğimiz kategorilerdir. Talihin belirleyici rol oynamadığı toplumsal bir dünya tasarlamaya çalışmak, özgürlüğünüzü ortaya koymanın bir yoludur. Doğa olumsal olabilir; sizin onun izinden gitmeniz gerekmez.

Alfonso'nun önerileri evrenle sınırlıydı. Ne kadar aydınlanmış olursa olsun bir hükümdarın, doğuma ilişkin rastlantıların toplumsal düzeni belirlemediği bir dünya teklif etmesi pek olası değildir. Ancak, Rawls'un sonraki eseri, Alfonso'nun itkisinin, analitik felsefede yeniden ortaya çıkabileceğini gösterdi. Dünyanın bir parça-

sını yeniden tasarımlamak, bir bütün olarak dünyayı onaylama umuduyla üstlenilmiş bir projedir. Kant'ın Rawls üzerindeki etkisi *Theory of Justice*'da açıktı. Ancak, daha önceki çalışmanın bir yeniden ifadelendirmesi olarak tasarlanan *Justice as Fairness* Hegel'e başvurarak açılır:

> Hegel'in *Philosophy of Right*'da (1821) (Hukuk Felsefesi) vurguladığı [politik felsefenin] üçüncü bir rolü, uzlaşımınkidir: Politik felsefe, toplumumuza ve onun tarihine karşı duyduğumuz hüsran ve öfkeyi, felsefi bir bakış açısından doğru anlaşıldığında onun kurumlarının akılsal olduğunu ve mevcut, akılsal biçimine ulaştıkları gibi, zaman içinde geliştiğini göstererek bizi yatıştırmaya çalışabilir. Bu, Hegel'in çok iyi bilinen deyişlerinden birine uyar: "Dünyaya akla uygun bir biçimde baktığımızda, dünya da bize akla uygun görünür." O, bizim için uzlaşma *–Versöhnung–* arar, yani, toplumsal dünyamızı, yalnızca ona razı olarak değil, olumlu bir şekilde kabul ederek onaylamamız gerekir. (Rawls 3, 3)

Rawls, siyaset felsefesinin bu rolüne bağlılığını açıkça ilan eder. Eğer Rawls'un eseri, analitik felsefenin endişelerinin dayattığı tereddütleri daha açıkça belirtiyorsa, Auschwitz ve Hiroşima, onun *sotto voce** yazmaya gönülsüzlüğünün dillendirilmemiş kaynaklarıdır.[24]

Felsefe tarihi ve tarihin kendisi hakkında ne kadar çok bilirsek, uzlaşmayla bir işimiz olmasını reddetmek için nedenlerimiz de o kadar çoğalır. Yukarıda alıntılanan bölümden sonra Rawls, kendi siyaset felsefesinin, Marx'ın ideolojik dediği anlamda uzlaşma olarak hizmet etmesine izin verilmesine karşı uyarır. Nezih bir toplumsal düzen olasılığının, bunun gerçekten olmayışının bir avuntusu olmasına izin veremeyiz. Teorik ve pratik tehlikelerin farkında oluş, beklentilerimizi değiştirdi; umutlarımız bile azar azar olacak. Hegel, bir bütün olarak dünyada aklın edimselliğini göstermeyi istedi. Rawls ise, toplumsal düzende aklın olasılığını göstermekle ye-

* Kendi kendine (ç.n.)

24. Hiroşima'nın ellinci yıldönümünde yazdığı *Dissent*'deki makalesi, Rawls'un bu kaynakları ima ettiği tek yazılı kaynak olsa da bunlar özel konuşmalardan aşikârdır.

tinecekti. Ancak, o, *Halkların Yasası*'nda bunun oldukça büyük bir iş olduğunu savunur.

> Toplumsal dünyayla uzlaşmak için, onu hem makul, hem akılsal olarak görebilmek gerekir. (Rawls 2, 127)

Rawls, eserinin amacını, gerçekçi bir ütopyanın mümkün olduğunu göstermek olarak ifade eder. Gerçekçi bir ütopya, insan tarihinin en büyük kötülüklerinin –haksız savaş ve baskı, açlık ve yoksulluk, soykırım ve katliam– politik açıdan adil kurumlar aracılığıyla ortadan kaldırılacağı bir toplumdur. Bunun olabileceğine ilişkin umut olmaksızın "biri, Kant'la birlikte, makul olarak, bu dünyada yaşamaya değip değmediğini sorabilirdi." (Rawls 2, 128) Rawls tabii ki, eserinin en çok, olasılığa ilişkin bir şey gösterdiğini vurguladı. Hegel'in aksine, onun böyle bir dünyanın şimdide gerçek ya da gelecekte zorunlu olmasına inandığı bir anlayışı yoktur. Yaşamlarımızda şansın rolünü azaltarak, adaleti yaratacak bir toplumsal sistem için bir model geliştirmek, tabii ki, onu gerçekleştirmekle aynı şey değildir. Ancak, eğer bu model yalnızca ütopik değilse,

> böyle bir toplumsal düzenin olasılığının kendisinin, bizzat bizi toplumsal dünyayla uzlaştırabileceğine inanıyorum. Bu olasılık yalnızca mantıksal bir olasılık değil, toplumsal dünyanın derin eğilimleri ve istidatlarını bağlantılandıran bir olasılıktır. Çünkü, iyi nedenlerle, hem kendi ülkemizde hem de dışarıda, kendi kendine yeterli ve makul olarak adil politik ve toplumsal düzenin olası olduğuna inandığımız sürece, biz ya da diğerlerinin bir gün, bir yerde buna ulaşacağını makul olarak umabiliriz; ve o zaman bunun için bir şeyler yapabiliriz. Başarımız ya da başarısızlığımızdan tümüyle ayrı olarak, sırf bu, teslimiyetin ve kinizmin tehlikelerini bertaraf etmeye yeterlidir. (Rawls 2, 128)

Onun (ve en iyi dostlarının) metafizik tuzaklardan kaçınmak için gösterdikleri büyük çabalara rağmen, Rawls'un eserinde, kötülük sorununun yeniden ortaya çıkışı, bir bütün olarak eserinin rezonansının bir kısmını açıklayabilir.[25] Onun felsefe tarihi üzerine dersle-

25. Rawls'un metafizikle uğraşmaya isteksizliğinin, bu kitabın yazarı dahil çoğu öğrencisine uzun zamandır bu sorularla uğraşısının belirsiz olması derecesinde

rinin yakın tarihlerdeki basımı, Rawls'un felsefe tarihiyle uğraştığının bir kanıtıdır. Kötülük sorunuyla uğraşması, onun, ne kadar da fazla bu sorunun bir parçası olduğunu gösterir. Neredeyse kişisel eğilimlere rağmen, giderek bu uğraşıdan kaçınılamaz olduğu gerçeği, kötülük sorununun kendisine ilişkin bir şeyi ima eder.

G. KÖKENLER: YETER NEDEN

Önceki bölümde, söylemleri teolojide yansıtılan kimi savaş sonrası düşünürlerin eserlerini ele aldım. Onlar arasında yalnızca Arendt, "Tanrıya çocukça bir güven"i kabul ediyordu (Arendt 6, 202), diğerleri ise alenen ateistlerdi. Hepsi, teolojik terimlerle tartışılamayacağını bildiği bir sorunlar dizisini formüle ederek el yordamıyla yolunu buldu. Yine de tam da bu tereddütle ilerleyen araştırmanın, bu yazarların aşamadığı dinsel sanılardaki kökenlerini ele verdiği savunulabilirdi.

Kötülük sorununun dinsel meselelerden türeyip türemediği sorusu, tartışmamızı gölgeledi. Şimdi soruna doğrudan yönelmenin zamanıdır. Hegel, ilerleme düşüncesinin İnayet düşüncesiyle süreklilik içinde olduğu yolları vurgulayan ilk düşünürdü, ama asla birinin diğerinden türediğini düşünmedi. İlerleme ile İnayet nasıl ilişkilendirilir? Bu sorunun Alman dünyasındaki tartışması, Karl Loewith ve Jacob Taubes gibilerin eserleriyle başlayan dünyevileşme tartışmasında odaklandı. Bu iki düşünür de birbirinden bağımsız olarak, XIX. yüzyılın ilerleme düşünceleri ile klasik İnayet düşünceleri arasındaki yapı ve işlev benzerliklerine dikkat çekti.[26] Bu ne-

olduğu vurgulanmalıdır. Konuşma ve yazışmalarında Rawls arada bir kötülük sorunuyla ilgilendiğini söylüyordu ve bunu da yukarıda işaret edilen yöndeki bölük pörçük sözlerle destekliyordu. Thomas Pogge, Richardson ve Weithman'da kusursuz "Brief Sketch of Rawls' Life"da, "Rawls tüm yaşamı boyunca insan yaşamının kurtarılabilir olup olmadığı ve ne derecede kurtarılabilir olduğu sorunuyla ilgilendi," diye yazar. Pogge, bu çalışma için yapılan görüşmelerde Rawls'un *kurtarma* sözcüğünü sıkça kullandığını belirtir. Ancak, bu, önceki zamanlarda bir yankı bile bırakan türden bir dil değildi, *kötülükler* sözcüğü de *Halkların Yasası*'na kadar dikkate değer bir yer almadı.

26. Bkz. Loewith, Taubes. Daha fazla irdeleme için bkz. Blumenberg 1 ve Marquard 1. Robert Pippin, İngilizcedeki en iyi irdelemeyi sundu; onun, Pippin 2'deki "Blumenberg and the Modernity Problem"ına bakın.

denle, tarih felsefelerini yönlendiren ilerleme hakkındaki iddiaların, teolojiden türediği sonucuna varmak doğaldı. Aklın hüneri, görünmez el ve proleterya, İnayet'in elinin yerini almanın farklı yollarıdır ve onsuz anlaşılamazlar. Hans Blumenberg bu iddialara, modernin meşruiyeti dediği şeyi –ilerleme dahil, birçok modern kavramın bağımsız ve indirgenemez olduğu düşüncesi– savunarak karşılık verdi. Bu kavramlar eskiden teolojik olanların aldığı aynı alanı işgal ederken, kesinlikle onlardan türememişti. Aksine, yeni ve özgün bir şeyi temsil ederler ve modern bilinci oluştururlar.

Zengin ve ilginç olsa da bu tartışmanın çoğu, Walter Benjamin'in *Geschichtsphilosophische Thesen*'in [Tarih Felsefesi Üzerine Savlar] açılış metaforunda saptanan zımni varsayımlara dayanır.

> Bu hikâye, rakibin her hamlesine bir karşı hamleyle karşılık vererek, bir satranç oyununu kazanacak şekilde yapılmış bir robota ilişkindir. Türk esvabı içinde ve ağzında bir nargile olan bir kukla, büyük bir masanın üzerine yerleştirilmiş bir satranç tahtası önünde oturmuştur. Bir aynalar sistemi, bu masanın her yandan şeffaf olduğu yanılsamasını yaratmaktadır. Aslında, usta bir satranç oyuncusu olan küçük bir kambur, içinde oturmuş ve iplerle kuklanın elini oynatmaktadır. Birisi, bu aygıtın felsefi bir karşılığını hayal edebilir. "Tarihsel materyalizm" denilen kukla, her zaman kazanacaktır. Bu, bugün, bildiğimiz gibi, pörsümüş ve gözden uzak durması gereken teolojinin hizmetini desteklerse, kolaylıkla herkese uygun düşebilir. (Benjamin 3, 253)

Blumenberg, ilerleme düşüncesinin İnayet'ten türeyip türemediğine ilişkin tartışmada asıl meselenin, meşruluk sorunu olduğunu görmekte haklıydı. Çünkü Benjamin'in robotu sahtedir. Gerçek bir modern icat gibi görünen şeyin (zevk ve korkuyla hayal ettiğimiz robot) sıradan bir insan, üstelik de eski bir Bizanslıdan başka bir şey olmadığı ortaya çıktı. Eğer tarih felsefesi, tarih tarafından satranç oyuncusunun küçük kambur tarafından oynatılması gibi ilerletiliyorsa, sonuçları da aynı derecede aldatıcıdır.

Tüm edebi ilgilerine karşın, Benjamin'in metaforunun ardındaki varsayımlar, tuhaf bir şekilde pozitivisttir. Comte'un tartışması gibi, bu metafor, düşüncenin ilke olarak teolojik ve metafizik aşa-

malara bölünebileceğini ileri sürer. Birinden diğerine geçişin –Comte'un, ilerlemenin gerçekten olduğu varsayımı olmadan– bir ilerleme biçimi olduğunu ima eder. Köklerimize döndüğümüzde çöküşle yüz yüze geliriz; dönmediğimizde ise kendimizi aldatışla. Benjamin bize pek az seçenek bıraktı. Tabii ki, dünyevi bir düşüncenin kutsal bir düşünceden doğduğu argümanının, onun reddedilmesine ilişkin bir taleple son bulması gerekmez. Dünyevi görüşe sahip okurlar için, ilerleme düşüncesinin teolojide bayat ve solgun kökleri olduğuna işaret etmek, onu zayıflatmak için yeterli olabilir. Ancak, diğer okurlar, bizi modernitenin dinsel temellerini kabul etmeye ve açık gözlerle inanca dönmeye zorlayabilir. Burada söz konusu olan, ilerlemeden çok, Aydınlanma'dır. Mekanizmada hayaletler (ya da yakında hayalet olacaklar) var mı? Eğer failleri herkesle aynı tinle yönlendirilirse, Aydınlanma'nın, onları oradan çıkaracak aletleri olmayacaktır. Mesele sadece düşünce tarihindeki akademik bir sorun değil. Eğer ilerleme ve kötülüğün kendisi gibi kavramlar dinsel kökenlere indirgenirse, onların kullanımı dinsel alanlarca –ve çok büyük ihtimalle de en dürüst olanlarınca değil– tekelleştirilecektir. Kötülüğü kötülük olarak tanımaya, ilerlemeyi ilerleme olarak aramaya yönelik açık insan ihtiyacı, kavramların kendi başlarına varolabileceklerinden kuşku duyanlarca karşılanamaz.

Dünyevileşme tezini destekleyen düşünürler, kavramların gerçekleşen dönüşümünün naif olduğunu ima ederler. Oysa, tümüyle özbilinçliydi. Daha önceki filozoflar, onları dönüştürmeyi üstlenirken bile, kutsal ve dünyevi kavramlar arasındaki sürekliliklerin çok iyi farkındaydılar. Kant, Hegel ve Marx, belli soruların insan aklı için gerekli olduğuna inanıyordu. Bu sorular, farklı zamanlarda farklı ifade edilip cevaplandırılacaktır. Onları çözmede ilerleme sağlayabiliriz de, sağlamayabiliriz de, ama onları geride bırakmada ilerleme gibi görünen her neyse, kesinlikle bastırma olacaktır. İnayet ve ilerleme düşünceleri, aynı sorunun farklı çözümleme versiyonlarıdır. Ne biri diğerine indirgenebilir ne de biri diğerinden türetilebilir. Çünkü onlar tarihsel rastlantının (Yahudi-Hıristiyan bir kişisel Tanrı fikri gibi, çok büyük bir tarihsel rastlantının) değil, insan doğasının kendisine ilişkin bir şeyin sonucudur.

Hegel bu düşünceyi, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de ifade etti:

> Dünyada aklın egemen olduğu düşüncesinin bu en eski örneğini [Anaxagoras] zikretmemin ve onun yetersizliğini tartışmamın ana nedenlerinden biri de hepimizin aşina olduğu ve hakikatine kişisel olarak ikna olduğumuz başka bir konuya da daha bütünlüklü olarak uygulanmış olmasıdır – tabii ki, dünyanın şansın ve dışsal olumsal nedenlerin pençesinde olmadığı, İnayet tarafından yönetildiğine ilişkin dinsel hakikatten söz ediyorum... O halde, dünyadaki olayların bir İnayet, gerçekten de Tanrısal bir İnayet tarafından kontrol edildiği hakikati, söz konusu olan ilke ile uyum içindedir. Çünkü Tanrısal İnayet, sonsuz güçle birleşerek amacına ulaşan, yani dünyanın mutlak ve akla uygun tasarımını gerçekleştiren hikmettir; ve akıl, özgürce kendini belirleyen düşünce ya da Yunanlıların *nous* dediği şeydir. (Hegel 5, 35)

Hegel'e göre İnayet, Sokrates öncesi filozoflara kadar geriye giden ve başka zamanlarda başka yorumlar alabilen bir düşüncenin *bir* ifadesiydi. Bu ifadelerin hiçbiri diğerinden doğmaz; hepsi, aklın kendisinin temel bir hakikatinden türer. Kant buna bir hakikatten çok, ihtiyaç diyordu ama evrensel olduğuna inanıyordu. Bu tür görüşlerde kötülük sorunu dinden türemez; din, kötülük sorununu çözmeye yönelik girişimlerin bir türüdür. İnayet'in icadı, umut için çok az yer bırakan bir dünyadaki bir ilerleme motoruna duyulan ihtiyacın sonucuydu.

Bu nedenle, Hegel ya da Marx'ın kutsal kategorileri birleştirmesinin pek bilinçli ya da eleştirel olmadığı iddiası reddedilmelidir. Geleneksel olarak, teolojinin çözdüğü sorunları çözmeye uğraştıklarının ve bunu yapmak için de dinle etkileşim yoluyla geliştirilmiş kavramlarla çalıştıklarının çok iyi farkındaydılar. XIX. yüzyıl filozofları, geleneksel din biçiminde reddedilmiş olan düşünceleri yeniden işlediklerini biliyorlardı ve XX. yüzyıl filozofları da daha naif değillerdi. Eğer Adorno, Auschwitz'ten sonra şiirin sunduğu tesellinin kabul edilemez olduğunu düşündüyse, teodisenin tesellisini de pek kabul etmezdi. Arendt, Hegelciliği andıran her şeye karşı öylesine tam bir karşı çıkış içindeydi ki, Hegelci tuzaklardan kaçınacak bir uzlaşma biçimi bulmak için çabaladı. Diğer tüm farklı-

lıklara karşın bu tür düşünürler, eski felsefenin başarısızlığının farkındalığını paylaşıyorlardı. Eğer –Auschwitz'ten sonra– yine de geleneksel kötülük sorununun unsurlarını alıp çalışmalarının en önemli bölümlerinde kullandıysalar, Tanrıdan başka bir şeyin söz konusu olduğu sonucuna varmalıyız.

Teodise itkisi, tektanrıcılığın bir kalıntısı değildir, üstelik daha da derine gider. Gerçekten de tektanrıcılığın kendisine götüren aynı itkinin parçasıdır. Benzer tartışmaların, çok önceden beri teoloji içinde sürdüğünü hatırlarsak, bu soruları teolojik sorular olarak görmekten vazgeçmemiz gerekir. Batı'daki üç dinsel geleneğin her biri, şu soru etrafında dönen bir tartışmayı sürdürür: Akıl, Tanrının en büyük nimeti miydi? Eğer öyleyse, Tanrının ona sıkı sıkıya bağlı olması gerekir, diye savunur bir taraf; diğer taraf ise, eğer öyle değilse, onun isteğine itaatten başka hiçbir şeyle yükümlü olmadığımızı savunur.[27] Burada Tanrının varlığı, iki tarafça da itirazsız kabul edilir; kuşkuya açık olan, O'nun akılla ilişkisidir. Bizim için bu, anlaşılabilirlik sorusu olur: Dünyada anlam bulma ve yaratma kapasitelerimiz, onları engellemeye kararlı gibi görünen bir dünya için yeterli midir?

Ancak, bir kez teodise itkisine dinden daha temel bir kaynak aramaya başlarsanız, büyük olasılıkla, Freud'u okumaya yöneltilirsiniz. Freud, dinin kendisinin, korkutulmuş çocuğun özlemlerinde başladığını düşünüyordu. Onun İnayet'e ilişkin tüm soruları, çocuğun, onu kuşatan acılara karşı korunma ihtiyacına bağladığını hatırlayın. Çocuk için olduğu gibi Freud için de bu kaynakların ahlâki ve doğal kötülüklere ayrılıp ayrılamayacağı ilginç bir soru değildir. İnsanlar ve doğa güçleri, aynı ölçüde terör nesneleri olabilirler. Çocuk, mümkün olduğu kadar kapsamlı bir sığınak kaynağı arar. İnayet fikrini korunma umuduyla icat eder, bunun başarılı olmadığı yerde intikam umudu girer devreye. Bu açıklama, çoğu kültürdeki İnayet düşüncesinin bir versiyonunun doğuşunu izah eder. Freud

27. Evrenin anlaşılabilir olduğunu göstermenin ahlâki bir proje olduğu düşüncesi, J.B. Schneewind'in konuya hâkim kitabı *The Invention of Autonomy*'de betimlenen, iradecilikle savaşmaya yönelik yinelenen girişimleri okumanın bir yoludur. Kitapta, modern ahlâk felsefesinin özerklik ve iyiliğin birbirinin hizmetinde doğduğunu söylediği ileri sürülür.

bunun evrensel olduğunu, ama evrensel bir hüsnükuruntu vakası olduğunu düşünüyordu. Çocuğun isteklerini tam anlamıyla dile getirmek için çok fazla bilen, ancak yine de onları öylece bırakmaya çalışan modern düşünürlere karşı özel bir küçümseme hissi içindeydi. Bu nedenle, İnayet'in elinin yerine kişisel olmayan soyut bir ilke koyma girişimini, küfre yakın bir samimiyetsizlik eylemi olarak görüyordu. Freud'un açıklaması, kötülük sorununun, dine yapılan saldırılardan sonra varlığını sürdürdüğü gerçeğini, bu varlığı sürdürüşü korkakça diye mahkûm etse de anlamlı kılar. Çünkü bu açıklamaya göre, dünyada anlam bulma umudu, Atina ve Kudüs'ün ortaya koyduğundan daha eskidir. Bu yüzden, daha ilksel olmasına karşın, daha az saygıya değerdir. Eğer kötülük sorunu, çocuğun terörle kuşatılmasında başlıyorsa, bizim onunla süregiden meşguliyetimiz de bir korku ifadesidir.

Çocuk korkutulmadığı yerde, mızmızlanır gibidir. Bu nedenle kimileri, kötülük sorununu ödül için bir talep olarak görür. Karşılık bekleyecek şekilde yetiştirildiğimiz için, mutluluk ile erdem ilişkilenemediğinde kendimizi kaybederiz. Burada İnayet, öç alan babadan çok, göz yuman anne biçimini alır, ama biz yine de çocuk kalırız. Joe Hill'in ölünce-ham-hayal dediği görüş, şimdiye dek düşündüğümüz her şeyden daha acımasızdır. Bu kadar hesabın her ahlâk düşüncesine ters olduğunu görmek için Kant olmanız gerekmez. Çocuklara iyi olmalarını öğretmek, onlara dünyanın iyi yapılan işlerin karşılığında ikramda bulunarak ödüllendirmeyle *yürümediğini* öğretme ve bu işleri her halü kârda yapmalarını vurgulama meselesidir. Ancak, kimileri bunun daima başladığımız yer olduğundan kuşku duyar. Ödül bekleyen çocuk, İnayet'in elini arayan yetişkin olur. Tatmini geciktirmeyi öğrenmiştir, ama alttan alta ihtiyaçları aynıdır.

Freud'un kendisi, bir inancın kökenlerini göstermenin asla ona karşı bir argüman olmadığını biliyordu. İnayet'e inanç, çocuğun kendisi için ödül ve başkaları için ceza umudundan doğabilirdi – ve yine de doğru olabilirdi. Ancak, genetik safsatadan kaçınmayı öğrendikten sonra bile, Freud'un açıklaması inançlarımızı zayıflatmada, argümanların yapamadığını yapıp başarılı olabilir. Kötülük so-

rununu, çocukluk ihtiyaçlarının ifadesi olarak sunmak, bizi ondan utandıran bir paradigma sunmaktır. Eğer sorun bir metafizik sızlanma biçimiyse, yalnızca büyüyüp ondan kurtulmayı umabiliriz. O zaman, çağdaş felsefenin kötülük sorunundan bildik uzaklığı, bu alandaki ilerlemenin ender kanıtlarından biri gibi; sorunun daha önceki düşünürler açısından önemini görmezden gelme istekliliği de yalnızca yardımseverlik ilkesinin bir uygulaması gibi görünecektir. Örneğin Kant'ı, kendi metafiziğinin zayıflattığı felsefi teolojiyle bağlı olarak görmek yeterince zordur. Onu çocukluk fantezisinin alanında kısılmış olarak görmek, kesinlikle saygısızlık gibi görünüyor.

Söz konusu olan, bir argüman meselesinden çok, köken meselesi olduğunda, farklı açıklama paradigmalarına ihtiyacımız olur. Diyelim ki, kötülük sorunu çocuklukta ortaya çıkan kanıları ifade eder. Freud'un çocukluk resminin kendisini kabul etmemiz gerekir mi? Freud'un çocuğu rahatsızlık, korku ve utancın yönlendirdiği, aşağılanmış bir yaratıktır. Ancak, bu çocuk bir vaat figürü de olabilir. Dünyaya korkuyla olduğu kadar hayretle de yaklaşır. Burada masumiyet bir dayanıklılık kaynağı da olabilir. Çocuğun, şeylerin niye oldukları gibi olduğuna ilişkin soruları, Freud kusura bakmasın ama, bebeklerin nereden geldiklerini öğrendiklerinde kesilmez. Her cevabı başka bir soruyla karşılama dürtüsü, çocukça değil, doğal olduğu için çocuklarda rastladığımız bir dürtüdür. Bilgi arayışına bir kez başladığınızda, durmak için belli bir yer yoktur. Âlimi mutlaklık arzusunun karşılanamayacağı gerçeği, onu ne aptalca ne de patolojik kılar. Gerçekten de o, yeter neden ilkesinin kendisinde bulunur.

Yeter neden ilkesi, dünyanın sunduğu her şeyin bir nedenini bulabileceğimiz inancını ifade eder. Bu, dünyadan türettiğimiz değil, ona getirdiğimiz bir düşüncedir. Kant ona düzenleyici bir ilke dedi – çocukça bir istek değil, aklın kendisinde esas olan bir dürtü. Çocuklar bunu yetişkinlerden daha açık sergilerler, çünkü onlar daha az sıklıkla hayal kırıklığına uğramışlardır. Sabırsız cevapları duyduktan sonra bile soru sormayı sürdüreceklerdir – *çünkü dünya böyledir*. Çoğu çocuk, inadını sürdürür. *Ama tam olarak dünya ni-*

ye böyledir? Gerçekten tatmin edici olacak tek cevap ise şudur: *Çünkü en iyisidir.* Her şey olması gerektiği gibi olduğunda, niye diye sormayı keseriz. Hegel'in, Leibniz'in eserine metafizik bir peri masalı demesine şaşmamak gerek; çocuklar doğal Leibnizcidirler. Çocuğun, anlamı olmayan bir dünyayı kabul etmeyi reddedişinin altında, bizi hep yeniden başlatan tüm umut yatar.

Çocuk, teodise talebinin yoğun olduğu anda, felsefede bir figür olarak ortaya çıktı. XVIII. yüzyılda, teodiseye ilgi patlamasında yansımasını bulan iyimserliğin, dünyanın iyiliğine değil, yalnızca bizim onu anlama yeteneğimize ilişkin olduğunu savundum. Bilimsel keşifteki ilerleme, ertelemesi zorlaşan beklentiler yarattı. Çoğu şey gizemli göründükçe, gereksiz ıstırap sorunu daha az şiddetliydi. Dünyanın geri kalanı ne kadar şeffaf göründüyse, önemli görünen gizem için bir açıklama ihtiyacı da o kadar acil hale geliyordu. Bu bakış açısından, dünyada neden arayışı dinsel İnayet fikirlerinden türetilmez. Daha çok, İnayet'in icadı, dünyada neden arayışıyla ortaya çıkar. Tanrılarla pazarlık yapmak, kaderinizi kontrol etmeye çalışmanın bir yoludur. Kaderinizin anlamlı olması, henüz dayatıcı değildir. Buna karşıt olarak, evrende içrek adalet inancı, bir bütün olarak anlamlı olan bir dünyaya inançtır.

Rousseau'nun, çocukluk düşüncesinin mucidi olduğu söylenmiştir. Kaynağı o olsun ya da olmasın, çocuğun yetişkinliğe geçme figürü, aydınlanmanın ve de bizzat uygarlığın kendisinin doğal bir metaforu gibi görünmeye başladı.[28] Bu model tümüyle yeni değildi; kimi okumalarda tarihin kendisi, Tanrının pedagoji biçimiydi. Büyüme süreci olarak insanın gelişmesi düşüncesi, antik döngüsel zaman kavrayışlarının çizgisel zamanla değiştirilmesiyle birlikte gider. Yine de bu metafor, özellikle dünyayı anlayışını, sürekli genişleyen bir şekilde deneyimleyen bir çağa uygundu. Bazı durumlarda, anlamanın kendisini ilerletmenin bir aracı olarak da hizmet etti.[29]

28. Kant'ın "Was heiBt Aufklarung?"u ve Lessing'in *Die Erziehung des Menschengeschlechts*'ı bu metaforun yalnızca en meşhur iki örneğidir.

29. Bu nedenle, Bury, Ortaçağ'ın romantik yeniden değerlendirmesinin, uygarlıktaki ilerlemeye ilişkin iddiaları savunma ihtiyacından doğduğunu savundu. Bu görüşe göre, Karanlık Çağlar'da ışık aramak, Karşı-Aydınlanma'yı geçerli kılma meselesi değildi, tarihte aşağı yukarı istikrarlı bir ilerleme ile Aydınlanma umutlarını olumlama meselesiydi.

Çocukluk ihtiyaçlarının, Freud'un önerdiğinden farklı bir resmini geliştirmek için, Aydınlanma kaynaklarını kullanmamız gerektiğine inanıyorum. Çocuk, korunmanın yanı sıra anlam da arar. Bir talep diğerinden daha az önemli değildir. Kötülük sorununu çocukluk ihtiyaçlarına götürmek, bu nedenle, kendi başına, onun yapısı hakkında pek fazla bir şey göstermez. Aydınlanma'nın kendisi, çocukların dünyada neden bulmaya yönelik sonu gelmez dürtülerinin, gülüncün sınırlarında dolaşabileceğini biliyordu. *Candide*'i herkes okumuştur. Ama bu dürtüyü tümüyle terk etmek, insanlığı büyümeye yönlendiren sanıları terk etmek demektir.

Kant, dünyada hedefler koyan akılla, araçları hesaplayan araçsal aklı birbirinden ayırdı. İkincisinde herhangi bir suçlu tarafından ustalaşılabilirken, ilki, kendinde iyi olanı arama ve yaratma meselesidir. Ben, Kant'ın dünyada –hatta, ya da özellikle, en çok yok göründüğü noktalarda– akıl arama dürtüsünün sahip olduğumuz herhangi bir dürtü kadar derin olduğu inancıyla birlikte, bu ayrımı da paylaşıyorum. Kötülük sorununu, çözme umutları terk edildikten sonra bile canlı tutan bu dürtüdür. Psikolojik değildir, çünkü bir dizi rüşvet ve tehdit yoluyla ebeveynlerimizin bizim dikkatimizi çekme arzusu gibi, insan gelişimine ilişkin belli olgulardan türetilmez. Çoktanrıcılıktan tektanrıcılığa geçiş gibi, tarihsel gelişimin belli olgularının sonucu da değildir. Çünkü, Kant'ın ima ettiği ama asla belirtmediği gibi, yeter neden ilkesinin kendisinin ardında, *olan* ile *olması gerekenin* çakışması gerektiği sanısı vardır. Yeter neden ilkesi, onların buluşamadığı yerde başlar işine. Dünya, olması gerektiği gibi olmadığında, niye diye sormaya başlarız. Metafizik, şeylerin hoş görülemez derecede yanlış gittiği olgusu karşısında, dünyaya çok genel olarak anlam verme dürtüsüdür. Eğer şeyler yanlış gitmeseydi, dünya olduğu haliyle anlamlı olurdu. Şeffaf olurdu ya da Almanların dediği gibi *selbstverstandlich* –kendi başına ve kendinde anlaşılan bir şeyin çevrilemez iması– olurdu. Gerçeğin ve iyinin ve muhtemelen güzelin çakıştığı sanısı üzerinden hareket ederiz. Çakışmadıkları yerde de bir açıklama bekleriz. *Olan* ile *olması gerekeni* birleştirme dürtüsü, her yaratıcı çabanın ardında durur. Onları zorla birleştirmeye çalışanlar, genellikle önlemek

istediklerinden daha fazla zarar verirler. Onları asla birleştirmeye çalışmayanlar ise, zaten hiçbir şey yapmamış olurlar.

Olan ile *olması gereken* arasındaki boşluğun metafiziği ürettiği düşüncesi, Schopenhauer tarafından sıkça dile getirildi.

> Eğer dünya, pratik olarak ifade edilirse, olmaması gereken bir şey olmasaydı, teorik olarak bir sorun da olmazdı. Aksine, öylesine bütünüyle aşikâr olurdu ki, varlığı hiçbir açıklama gerektirmezdi. (Schopenhauer 2:579)

Levinas da benzer bir görüşü savundu:

> İlk metafizik sorusu artık, Leibniz'in *Niye hiçbir şeyden ziyade bir şey var?* sorusu değil, *Niye iyiden ziyade kötülük var?* sorusudur. Ontolojik farklılık, iyi ile kötü arasındaki farklılık tarafından öncelenir. Farkın kendisi bu ikincidir; bu, anlamlının kökenidir. (Levinas 1, 160)

Arendt, bu iddiaları aşırı buluyordu. Belki Schopenhauer'ı dışarıda tutarak Arendt, metafizik hiddet duygusunun asla büyük felsefe üretmediğini düşünüyordu. Ona göre, metafizik hiddet, karşıtıyla, felsefenin geleneksel olarak filizlendiği söylenen saf hayret duygusuyla ilişkilendirilir. Düşünmenin, ikisini de gerektirdiğini varsayalım. Onların ilişkisini anlamanın bir yolu, yeter neden ilkesinin kendisi aracılığıyladır. Hayret duygusunu, dünyayı olması gerektiği gibi olduğunu gördüğümüzde yaşarız – *olması gerekenin* yavaş yavaş ortadan kaybolduğu derinlikte bir deneyim. Böyle anlarda *olması gerekenin* ortadan kaybolması, kimi düşünürleri, onları insan talep ve kategorilerinden arınmış Varlığın deneyimi olarak betimlemeye yönlendirir. Ancak, eşit derecede de tüm taleplerimizin yerine gelmiş olduğu deneyimdir.

Eğer geleneksel metafizik dilini korumak istersek, *gerçek, akılsal olmalıdır* iddiasına, aşkın bir iddia diyebilirdik. Aşkındır, çünkü ne normatif ne de betimsel alana yerleştirilir. Gerçeklik hakkında bir iddia olsaydı, gerçeklik tarafından doğrulanabilir ya da yanlışlanabilirdi. Aklın dahilinde bir iddia olsaydı, diğer sınama biçimlerine duyarlı olabilirdi. Ancak, ikisi de değildir, daha çok, aklın

uygulanması talebidir ve aklın her uygulanışının da temelidir. Ona aklın narsisizmi diyebilirsiniz – nereye giderse gitsin kendini yansıtılmış görme isteği. Ancak, aklın dünyada evde olma girişimi de dünyayı kendi haline bırakmayı bir reddediştir. Akıl ile gerçekliğin bir arada durması talebi direngendir, çünkü bir talepten daha fazla bir şey değildir. Temeli gerçek değil, akılsaldır. Bizi yarı yolda karşılayacak bir dünya umacak şekilde yapılandırılmışızdır, çünkü kendi başımıza anlam veremeyiz. Dünyaya bağımlı olmak, öylesine kökten insanidir ki, stoacılık daima solipsizme [tekbencilik] kayma tehdidi taşıyacaktır. Belki tanrılar dünyayı, *olan* ile *olması gerekenin* çakışıp çakışmadığını umursamadan deneyimler. Eğer biz de öyle yapmaya başlasaydık, dünyada yaşamaya yönelik insan çabasına esas olan her tutum ve duygunun temelini yitirirdik. *Olan* ile *olması gerekeni* birleştirme talebi, aklın talebinden başka bir şey değildir. Deneyimden gelmese de deneyimi onsuz hayal etme çabası, deneyimi nedenlere ve sonuçlara bölünmemiş halde tasavvur etmekten daha kolay değildir. Dünyada akıl olabileceği inancı, bizim onda varlığımızı sürdürebilmemizin bir olabilirlik koşuludur.

Olan ile *olması gerekeni* birleştirme dürtüsü, o kadar derine demir atmıştır ki, sürdürmesi sıklıkla çok pahalıya mal olur. Birçok felaket kurbanı, acıları yüzünden kendilerini suçlamayı, onu bir rastlantı meselesi olarak görmeye yeğlerdi. Ve suçlular, toplama kamplarındaki yaşama, ırksal nedenlerle sınırdışı edilmişlerden daha kolay uyum sağladılar, bunda suçluların hapsedilmelerini adil olarak algılamalarının payı vardı.[30] İlk günahın farklı uyarlamalarına inanç varlığını sürdürür, çünkü insanın, yaşamını bir ceza olarak görmesi, onu anlamsız görmesinden daha kolaydır.

Açıklanamaz ıstırap için kendini suçlamadan daha da kötüsü, diğerlerini suçlama eğilimidir. Kleist'in "Şili'de Deprem" adlı hikâyesi, insanın, olumsallığı kaldıramamasını anlatır. Harika ve dokunaklı bir ironiyle Kleist, depremi bir anlam kaynağı yapmaya yönelik tüm girişimleri şiddetle eleştirdi. Hikâyesinde, kutsal olmayan bir birliktelikten doğduğuna inandığı bir bebeği parçalayan in-

30. İlk soru hakkında Shklar'a, ikincisi hakkında da Arendt 7, 242 ve sonrasına bakınız.

san güruhu, hem anlam hem de kurban arayışındadır. Doğal kötülüğün sarsıcı anlaşılmazlığını kabul edemeyen bu kalabalık, kendisi kötülük yapmayı tercih eder. Kleist yalnız değildi. Lizbon depremini izleyen *auto-da-fe*, Voltaire'i depremin kendisi kadar kesin bir şekilde etkiledi. Voltaire, nedensiz yaşamanın, nedenler hakkında bu tür hatalar yapma riskinden çok daha iyi olduğu sonucuna vardı. Bunlar, *olan* ile *olması gerekeni* birleştirme dürtüsünden doğabilecek patolojilerdir ve bu dürtünün sınırları hakkında uyarı işlevi görürler.

Bu tür suiistimal korkusu, kötülük sorunundan tümüyle kaçınılmasının bir nedeni olmuştur, ama kimi zaman daha da derin bir argüman sunulur. Bu, bir şeyi anlamanın onu haklılaştırma olduğu düşüncesine dayanır. Bu iddianın edebiyatta iki versiyonu geçer – ikisi de Fransızca, ikisi de olumsuz. Ama *tout comprende ce n'est pas tout justifier* ve *s'expliquer n'est pas se justifier* daima savunmaya yönelik ifade edilir. Hegel, Leibniz'in teodisesinin ardındaki içgörüyü tanıdı: Bir olayın tam anlamıyla anlaşılması, onun, ondan daha iyi düzenlenmesi pek olası olmayan bir bütünün parçası olduğunu gösterirdi. Eğer bilimsel soruşturmayı, kısmi anlamaya ulaştığımız noktada bırakırsak, bunun nedeni yalnızca bizden öncekilerden daha azıyla yetinmesini öğrenmiş olmamız değil, anlamanın ahlâki sınırları olduğundan kuşkulanmamızdır.

İkinci Bölüm'de, görünümlerle kalmakta ısrar edenleri yönlendiren güdünün, ahlâki bir güdü olduğunu savundum. Dünyaya, özellikle de onda büyük acılar çekenlere inancı yitirmeme, görünümleri daha ılımlı gösterecek her anlam bulma girişimini reddetmeyi gerektirir gibi görünüyordu. Voltaire görünümlerin pembe gözlüklü bir açıklamasını kabul etmektense, felsefeyi reddetmeyi tercih etti. Dostoyevski'nin İvan Karamazov'u, bu noktayı daha da güçlü vurguladı: İşkence görmüş çocuklara ilişkin vakaları betimledikten sonra, anlamanın kendisini reddetmeyi seçti.

> "Hiçbir şey anlamıyorum," diye devam etti Ivan, sanki deliryum içindeymiş gibi, "ve artık hiçbir şey anlamak da istemiyorum. Gerçeklere bağlı kalmak istiyorum. Çok önceden anlamamaya karar verdim. Çün-

kü bir şeyi anlamak istemem gerekse, anında gerçekleri değiştirecektim, oysa bu gerçeklere bağlı kalmaya karar vermiş bulunuyorum. (Dostoyevski, 285)

Dostoyevski, kötülük sorununun yalnızca bir başka gizem daha olmadığı düşüncesinin altını çizdi. Bu sorun, yaşamlarımız açısından öylesine önemlidir ki, eğer akıl orada tökezlerse, imana yol vermesi gerekir. Eğer çocukların niye işkence gördüğünü anlayamıyorsanız, başka bir şeyi anlamanızın gerçekten önemi yoktur. Ancak, tam da onu anlama girişimi, en azından onun, incelenmesi gereken dünyanın parçası olarak kabul edilmesini gerektirir. Kimileri, bu kadar kabulün bile kabul edilemez olduğunu düşünüyor. Bu nedenle, teodisenin reddi, anlamanın kendisinin reddi olur.

Tam da bu fark ediş, çağdaş düşünürleri, XX. yüzyılın onu ebediyyen terk etmek için sağladığı tüm nedenlerin tam anlamıyla farkında olarak, bu sorunu yeniden ele almaya yöneltti. Dostoyevski'nin anlamayı reddinde ifade edilen ahlâki itki, hiç alternatif görmeyen itki tarafından hükümsüz kılınır. Kötülüğü anlama çabasından vazgeçmek, uygulamada olduğu gibi düşüncede de ona karşı durmanın her dayanağından vazgeçmektir. Onunla ilgili her tartışmanın sınırlarını bilerek kötülük sorununa dönen düşünürler, ahlâki taleplerle yönlendirildi. Çünkü akılla, dünya sevgisiyle donatılmış yaratıklar kör olamazlar. Entelektüel mücadele, ondan çıkan herhangi bir sonuçtan daha önemlidir. Biraz böylesi mücadele ve onu başlatan istek olmadan, pratik sonuçlar pek olası değildir. Dünyanın akla uygun olması gerektiği inancı, onu öyle yapmaya yönelik her girişimin dayanağıdır. Politik ilerlemenin metafizik koşulları vardır. Mutluluk ile erdemin ilişkili olması gerektiği düşüncesi olmadan, kötülüğün nedenlerini anlamaya ve onları yok etmeye bile kalkışamayız. Politik eylemlere rehberlik eden suçluluk ve kızgınlık gibi ahlâki tepkilerin dayanağı, yeter neden ilkesindedir. Akılcılığın doğuşu ile özerklik talebi arasındaki bağlantı, tarihsel bir rastlantı değildir. Akıl ve gerçekliğin buluşması talebi, onları gerçekte bir araya getirmede gerçekleşen her ilerlemenin kaynağıdır. Böyle bir talep olmadan, asla hiddet duymazdık – hid-

detin kimi zaman yönelttiği değişimin sorumluluğunu da almazdık.

Auschwitz'in ardından ortaya çıkan kötülük sorunlarının müte-reddit ve bölük pörçük tartışmaları, tartışmaktan vazgeçmenin yeter neden ilkesinin kendinden vazgeçmeye çok yaklaştığı gerçeğini yansıtır. Ahlâki ve epistemolojik endişeler, gerçekliğin bütünsel açıklamalarına ilişkin umutlarımızı yok etti. XX. yüzyıldaki olaylar, bütünün sistematik açıklamalarını imkânsız göstermekle kalmadı, nihayetinde ve kesinlikle yanlış gösterdi. Auschwitz'in, şeylerin düzeninin parçası olarak gösteren bir açıklama sunulsaydı, çoğumuz bunu reddederdi. Ancak, dünyanın, onu görmezden gelen bir açıklaması pek değerli olmayacaktır.

Ne kadar akıl yeterli olurdu? Bir zamanlar istendiğinden daha azıyla yetinmek zorunda olduğumuz açıktır. Kimileri, hiç olmadığı için, kendilerini şanslı sayacaktır. Akılcılık ve sistem eşitliğine direnmek hayati önemdedir. Kant'ın en büyük hatası, akıl gereğini sistem gereğiyle karıştırmasıydı. Pek az kimse onun engin arkitektoniğini tümüyle ciddiye aldı ve onun kusurlarını göstermek Kant akademisyenleri için ufak çaplı spor haline geldi. Ancak, sistem istencini reddetmenin akılcılığın esasını reddetmek anlamına geldiği düşüncesi, Alman felsefesinin bedbaht ve zımni mirasıydı. Bu nedenle, ayrıntıya ilgi, parçanın analizi, aklı reddedenlere bırakıldı. Bu, özellikle ölümcül oldu, çünkü modern düşüncenin birçok yapısının parçalandığı yerde bulduğumuz her anlam eksik olmak zorundadır. Şimdi, parçalara yönelmek çok daha önemlidir.[31]

Kant'ın sistematik olarak akıl açıklamasını reddederken, onun taviz vermez akıl resmini reddetmiyorum. Her sorusunun cevaplanmasını isteyen inatçı çocuk, aklın doğasına ilişkin bir şeyi ifade eder. Kant, aklın, her koşul için öncüller aramak üzere yapılandırıl-

31. Ben bunu, Adorno'nun, Auschwitz'ten sonra hakikatin değişmez ve yanılsamanın vergänglich (geçici) olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu yazarken kastettiği şey olarak alıyorum. (Adorno 2, 352) Ancak, ne Adorno'nun ne de Horkheimer'in örtük Nietzsche eleştirilerini gereken sonucuna götürmediklerine inanıyorum. Aşkını, radikal olarak düşününce, özgürleştirmenin bir niteliği olarak savunmak, aşkının, en müphem anlamı dışında, teolojik bir kavram olduğunu reddetmektir; dünyevileşmiş metafizik kategoriler denince akla, Benjamin'in, görünürde modern güçlerin ardında ipleri kontrol eden cücesi gelir.

dığına inanıyordu. Mantıksal olarak, Mutlak olana –her şeyin, sorulacak hiçbir sorunun kalmayacağı kadar aşikâr olduğu noktaya– ulaşana kadar duracak bir yer bulmayacaktır. Aklın, tüm gerekleri karşılanana kadar durmama eğilimi amansızdır. Kimileri bunu çocukça diyerek bir kenara atacaktır; diğerleri, onu potansiyel olarak totaliteryan görerek ondan ürkecektir. Tedbir daima iyidir, çünkü diğer tüm seçenekler daha kötüdür. Akılsal olanın beklentileri ne kadar azsa, gerçekten talebi de o kadar az olur. Aklın istemleri çok mütevazıysa, mücadele başlamadan gerçekliğin tüm koşullarını kabul eder.

İçrek olarak sistematik olan akıl resmi, korumak isteyeceğimiz her felsefe biçimi açısından ölümcüldür. Eğer XX. yüzyılı belirleyen olaylar, çağdaş deneyimi parçalı kıldıysa, aklın kurtarılabilecek her kavranışının, parçanın kendisini yansıtması gerekir. Bu, XIX. yüzyılın büyük metafizik sistemlerinin terk edilmesinde yansıtılan eski bir içgörüdür. Bunu izleyenler, felsefeyi alanlara bölme hatasına düştüler. Felsefenin uzmanlık alanlarına analitik bölünmesi ve felsefenin *Lehrstühle*'ye* Alman bölünüşü, sistemin bir reddi değil, mahcup bir sistem istencidir. Deneyimin gerçek anlamda parçalı olduğu yerde, parçalar asla yeniden muntazam şekilde düzenlenmeyecektir. Bunlar, bir sistem değilse bile, aklın hâlâ bir birlik olduğu gerçeğini yansıtan bir bütünün parçalarıdır. Etik ve metafizik, *ilineksel olarak* ilişkili değildir. Doğru yaşamak için gösterdiğimiz her türlü çaba, bu dünyada yaşama çabasıdır.

Klasik akılcılık, anlama yokluğumuzun kendisini inayete ilişkin olarak görüyordu. Lessing ve Mendelssohn'un Pope'a saldırısı bile, insan cahilliğini, Tanrının iyiliğinin bir argümanı olarak adlandırdı: Tanrı bize, geleceğin bilgisi yerine umut vermişti. Kant bu düşünceyi, en büyük argümanlarından biri haline getirdi: Eğer Tanrının var olduğunu bilseydik, özgürlük ve erdem yok olurdu. İnayet'in doğasının daima belirsiz kalması, İnayet'in bir işidir. Einstein, Yaradan'ın kurnaz olduğunu söyledi; Kant'ın düşüncesi, O'nun muhteşem olduğunu gösterdi. Bizim kuşkuculuğumuz bizzat Tanrısal bir hediyedir. Gerçek ile akılsal olanı birbirine bağlayan şey,

* Üniversitede kürsü. (y.h.n.)

mucizevi görünecek kadar kırılgan olmalıdır – ve ara sıra mucize gerçekleşir. Diğer herhangi bir mucizede olduğu gibi, onu algılamak inanç gibi bir şeyi gerektirir.

Felsefe tarihi öğrenmek, onu toptan özgüleme meselesi değildir. Onun içgörülerini, kendimizinkine ışık tutmak için kullanırız. En modern Aydınlanma düşünürlerinin bile, bizden önce ortaya koyduklarıyla aynı iddialarda bulunamayız. Kimi zaman elimizden gelebilecek en umut verici jest, yaşamın haklı çıkarılıp çıkarılamayacağına cevap vermek değil, sadece bu soruyu reddetmektir. Anlam insani bir kategoridir ve bir arka plana karşı kazanılması gerekir. Kaçınılmaz olarak anlamlı olan bir yaşam, kendini baştan bozguna uğratırdı. Dünyada akıl bulmayacağını bilen yetişkin ile onu aramaktan vazgeçmeyi reddeden çocuk arasında, tevekkülle alçakgönüllülük arasındaki fark yatar.

Kaynakça

Adorno, Theodor, *Minima Moralia,* Suhrkamp, 1951. (Adorno 1) (*Minima Moralia*).

— *Negative Dialektik,* Suhrkamp, 1975. (Adorno 2)

Adorno, Theodor, and Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment,* Translated by John Cumming, The Seabury Press, 1972. (*Aydınlanmanın Diyalektiği*)

Agamben, Giorgio, *Remnants of Auschwitz,* Zone Books, 1999.

Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism,* Yale University Press, 1983.

Amery, Jean, *Jenseits von Schuld und Sühne,* Klett-Cotta, 1977. (Amery 1)

— *Über das Altern: Revolte und Resignation,* Klett-Cotta, 1969. (Amery 2)

— *Hand an sich Legen,* Klett-Cotta, 1976. (Amery 3)

Anders, Günther, *Besuch im Hades,* Beck, 1967.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* Harcourt Brace Jovanovich, 1951. (Arendt 1) (*Totalitarizmin Kaynakları*)

— *Eichmann in Jerusalem,* Viking, 1963. (Arendt 2)

— "Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt," *Encounter* 22 (January 1964): 51-56. (Arendt 3)

— *Thinking,* Harcourt Brace Jovanovich, 1971. (Arendt 4)

— *Willing,* Harcourt Brace Jovanovich, 1978. (Arendt 5)

— Hannah Arendt / Karl Jaspers, *Briefwechsel,* Edited by Lotte Köhler and Hans Saner, Piper, 1993. (Arendt 6)

— *Essays in Understanding* 1930-1954, Edited by Jerome Kohn, Harcourt Brace and Company, 1994. (Arendt 7)

— *Ich will verstehen: Selbstkritik zu Leben und Werk,* Piper, 1996. (Arendt 8)

— *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Edited by Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1982. (Arendt 9)

— *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-75,* Edited by Carol Brightman, Harcourt Brace and World, 1995. (Arendt 10).

Bayle, Pierre, *Historical and Critical Dictionary,* Selections translated with an introduction and notes by Richard Popkin, Bobbs-Merrill, 1965. (Bayle 1)

— *Historical and Critical Dictionary,* Translated by J.J. And P. Knapton, 1738, Reprinted by Garland Press, 1984. (Bayle 2)

Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason,* Harvard University Press, 1988.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Sage Publications, 1996.

Benjamin, Walter, *Gesammelte Schriften,* Band II, Suhrkamp, 1980'de "Dialogue über die Religiosität der Gegenwart" (Benjamin 1)

—— *Gesammelte Schriften,* Band IV, Shurkamp, 1980 "Über das Programm der kommenden Philosophie" (Benjamin 2)

— *Illuminations,* Edited by Hannah Arendt, Translated by Harry Zohn, Shocken, 1969. (Benjamin 3) (*Parıltılar*)

Bernasconi, Robert, and David Wood, eds, *The Provocation of Levinas*, Routledge, 1988.
Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, 1996. (Bernstein 1)
— *"Evil and the Temptation of Theodicy,"* In *Radical Evil: A Philosophical Investigation*, Polity Press, 2002. (Bernstein 2)
— "Kant at War with Himself," In *Radical Evil: A Philosophical Investigation*, Polity Press, 2002. (Bernstein 3)
Blumenberg, Hans, *Die Legitimitat der Neuzeit*, Suhrkamp, 1966. (Blumenberg 1)
— *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, 1975. (Blumenberg 2)
— *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, 1979. (Blumenberg 3)
Breidert, Wolfgang, *Die Erschütterung der vollkommenen Welt*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994.
Bury, J.D., *The Idea of Progress*, Dover, 1932.
Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus*, Translated by Justin O'Brien, Knopf, 1955. (Camus 1) *(Sisifos Söyleni)*
— *Lettres a un ami allemand*, Gallimard, 1948. (Camus 2).
— *The Plague*, Translated by Stuart Gilbert, Vintage, 1991. (Camus 3) *(Veba)*
— *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, Translated by Anthony Bower, Knopf, 1956. (Camus 4) *(Başkaldıran İnsan)*
— *Selected Essays and Notebooks*, Penguin, 1979. (Camus 5).
Cassirer, Ernst, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, Indiana University Press, 1975.
Clarke, Samuel, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, In Cambridge Texts in the History of Philosophy and Other Writings, ed, Ezio Vailati, Cambridge University Press, 1988.
Darnton, Robert, *The Forbidden Best-Sellers of Revolutionary France*, W.W. Norton, 1996.
Diner, Dan, *Das Jahrhundert Verstehen*, Luchterhand, 1999. (Diner 1)
— *Beyond the Conceivable*, University of California Press, 2000. (Diner 2)
Djuric and Simon, eds, *Nietzsche und Hegel*, Königshausen/Neumann, 1992.
Dostoyevsky, Fyodor, *The Brothers Karamazov*, Translated by David Magarshack, Penguin, 1958.
Engels, Friedrich, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Edited by the Internationalen-Marx-Engels-Stiftung, Amsterdam, 1990.
Fackenheim, Emil, *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, Indiana University Press, 1967.
Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Translated by George Eliot, Harper, 1957.
Forster, Michael, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, University of Chicago Press, 1998.
Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, In *Civilization, Society, and Religion*, Penguin, 1985. (Freud 1) *(Uygarlık, Toplum ve Din)*.
— *Civilization and Its Discontents*, W.W. Norton, 1961. (Freud 2) *(Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları)*.
Garaudy, Roger, *Dieu est Mort*, Presses Universitaires de France, 1962.
Gay, Peter, *The Enlightenment*, Vol, 1, W.W. Norton, 1966. (Gay 1)
— "Voltaire's Faith," In *Candide*, or *Optimism: A Fresh Translation*, edited by Robert M. Adams, W.W. Norton, 1991. (Gay 2)

Glover, Jonathan, *Humanity: A Moral History*, Jonathan Cape, 1999.
Goethe, Johann Wolfgang, *Conversations of Goethe with Johann Peter Eckermann*, Da Capo Press, 1998. (Goethe 1)
— *Tag- und Jahreshefte: autobiographische Schriften aus Goethes letzten Lebensjahren*, Edited by Irmtraut Schmid, Deutscher Klassiker Verlag, 1994. (Goethe 2)
— *Faust*, Part One, Translated by Peter Salm, Bantam, 1985. (Goethe 3)
Gourevitch, Victor, "Rousseau on Providence," In *Review of Metaphysics*, 2000.
Gunneman, Jon P. *The Moral Meaning of Revolution*, Yale University Press, 1973.
Gunther, Horst, *Das Erdbeben von Lissabon*, Wagenbach, 1994.
Hegel, G.W.F. *Early Theological Writtings*, Translated by T.M. Knox, University of Pennsylvania Press, 1988. (Hegel 1)
— *Phenomenology of Spirit*, Translated by A.V. Miller, Oxford University Press, 1977. (Hegel 2) (*Tinin Fenomenolojisi*)
— *The Science of Logic*, Translated by A.V. Miller, Humanity books, 1998. (Hegel 3) (*Mantık Bilimi*)
— *Philosophy of Right*, Translated by T.M. Knox, Oxford University Press, 1952. (Hegel 4).
— *Introduction to the Lectures on the Philosophy of World History*, Translated by H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 1975. (Hegel 5)
— *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Vol, 16 of Hegels Werke, Suhrkamp, 1990. (Hegel 6)
— *Lectures on the History of Philosophy*, Translated by E.S. Haldane and F.H. Simon, University of Nebraska Press, 1975. (Hegel 7)
Heine, Heinrich, *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Vol, 5, Heine, *Samtliche Schriften*, Ullstein, 1976.
Hilsenrath, Edgar, *Nacht*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason*, Oxford University Press, 1947. (Horkheimer 1) (*Akıl Tutulması*)
— *Gesammelte Schriften*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1991. (Horkheimer 2)
Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1978. (Hume 1)
Hume, David, *Enquiries Concerning Human Uunderstanding and Concerning the Principles of Morals*, Edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1975. (Hume 2)
— *Dialogues Concerning Natural Religion and Natural History of Religion*, Edited by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, 1993. (Hume 3)
— *Letters of David Hume*, Edited by J.Y.T. Greig, Clarendon Press, 1932. (Hume 4)
Kant, Immanuel, *Fortgesetzte Betrachtung*. (Kant 1)
— *Reflektionen*. (Kant 2)
— *Critique of Pure Reason*. (Kant 3) (*Arı Usun Eleştirisi*).
— "What Is Enlightenment?" (Kant 4)
— *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (Kant 5)
— *Critique of Practical Reason*. (Kant 6) (*Pratik Aklın Eleştirisi*).
— *Critique of Judgment*. (Kant 7)
— "On the Failure of Every Possible Future Attempt at Theodicy," (Kant 8)
— *Religion within the Limits of Reason Alone*. (Kant 9)
— *The Metaphysics of Morals*. (Kant 10)
— *Lectures on Philosophical Theology*, Translated by A.W. Ward and G.M. Clark, Cornell University Press, 1978. (Kant 11)

Katz, Stephan T. *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York University Press, 1983.
Kaufmann, Walter, *Twenty German Poets*, Random House, 1962.
Kendrick, T.D. *The Lisbon Eartquake*, Methuen, 1956.
Kierkegaard, Soren, *The Sickness unto Death*, Edited by Howard V. Hong, Princeton University Press, 1983.
Klemperer, Victor, *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*, Aufbau Verlag, 1995.
Klossowski, Pierre, *Sade My Neighbor*, Northwestern University Press, 1991.
Klüger, Ruth, *Weiter leben, Ein Jugend*, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1995.
Kojeve, Alexander, *Introduction to the Reading of Hegel*, Edited by Allan Bloom, Translated by James H. Nichols, Jr. Basic Books, 1969.
Kuhlmann, Hartmut, "Ohne Auschwitz," *International Zeitschrift für Philosophie*, 1997.
Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, Martinus Nijhoff, 1964.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy*, Edited by Austin Farrar, Translated by E.M. Huggard, Open Court, 1985.
Levi, Primo, *Survival in Auschwitz*, Translated by Stuart Woolf, Scribner, 1995.
Levinas, Emmanuel, "Transcendence and Evil," *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, ed, Anna Tymienicka, D. Reidel, 1983. (Levinas 1)
— "Useless Suffering," *The Provocation of Levinas*, ed, Robert Bernasconi and David Wood, Routledge, 1988. (Levinas 2)
Lifton, Robert Jay, and Greg Mitchell, *Hiroshima in America: Fifty Years of Denial*, Putnam, 1995.
Loewith, Karl, *Meaning in History*, University of Chicago, 1948.
Maier, Charles S. *The Unmasterable Past*, Harvard University Press, 1988.
Margalit, Avishai, and Gabriel Motzkin, "Die Einzigartigkeit des Holocaust," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1997.
Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, 1982. (Marquard 1)
— *Apologie des Zufalligen*, Reclam, 1986. (Marquard 2)
Marx, Karl, *The Portable Marx*, Edited by Eugene Kamenka, Viking Penguin, 1983.
Mill, John Stuart, *Nature, Three Essays on Religion, Collected Works of John Stuart Mill*, edited by J.M. Robson, University of Toronto Press, 1969.
Mossner, Ernst, *The Life of David Hume*, Thomas Nelson and Sons, 1954.
Münz, Christoph, *Der Welt ein Gedachtnis geben: Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Chr,Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1995.
Neiman, Susan, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford University Press, 1994.
Nietzsche, Friedrich, *The Birth of Tragedy*, Translated by Walter Kaufmannn, Vintage, 1967. (Nietzsche 1) (*Tragedyanın Doğuşu*)
— *Schopenhauer as Educator*, Translated by James W. Hillesheim and Malcolm R. Simpson, Gateway Editions, 1965. (Nietzsche 2) (*Bir Eğitimci Olarak Schopenhauer*)
— *Also sprach Zarathustra*, Insel, 1967. (Nietzsche 3) (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*).
— *Beyond Good and Evil*, Translated by Walter Kaufmann, Vintage, 1968. (Nietzsche 4) (İyinin ve Kötünün Ötesinde)
— *On the Genealogy of Morals*, Translated by Walter Kaufmann, Vintage, 1969. (Nietzsche 5) (*Ahlâkın Soykütüğü*).
— *Twilight of the Idols*, Translated by R.J. Hollingdale, Penguin, 1968. (Nietzsche 6) (*Putların Alacakaranlığı*)
— *The Anti-Christ*, Translated by R.J. Hollingdale, Penguin, 1968. (Nietzsche 7) (*Deccal*).

— *Ecco Homo*, Translated by Walter Kaufmann, Vintage, 1968. (Nietzsche 8) (*Ecco Homo*).
— *The Will to Power*, Translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, Vintage, 1968. (Nietzsche 9) (*Güç İstenci*)
Norton, David F. ed, *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993.
Pippin, Robert, *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, 1983. (Pippin 1)
— *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, 1992. (Pippin 2)
— "Selbstüberwindung, Versöhnung und Modernitat bei Nietzsche und Hegel," *Nietzsche und Hegel*, edited by Djuric and Simon, Königshausen/Neumann, 1992. (Pippin 3)
Pope, Alexander, Essay on Man, *Selected Poetry and Prose*, edited by William K. Wimsatt, Jr, Holt, Rinehart and Winston, 1951.
Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971. (Rawls 1)
— *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999. (Rawls 2) (*Halkların Yasası*)
— *Justice as Fairness*, Harvard University Press, 2000. (Rawls 3)
Richardson, Henry, and Paul Weithman, eds, *The Philosophy of Rawls*, New York:Garland Press, 1999.
Rousseau, Jean-Jacques, *The First and Second Discourses Together with the Replies to Critics and Essay on the Origin of Language*, Edited and translated by Victor Gourevitch, Harper and Row. 1986. (Rousseau 1)
— La Nouvelle Heloise, Translated and abridged by Judith H. McDowell, Pennsylvania State University Press, 1968. (Rousseau 2) (*Yeni Heloise*)
— Emile, Translated by Allan Bloom, Basic Books, 1979. (Rousseau 3) (*Emile*)
— Confessions, Edited by Patrick Coleman, Translated by Angela Scholar, Oxford University Press, 2000. (Rousseau 4) (*İtiraflar*)
— Oeuvres Completes, Edited by B. Gagnebin and M. Raymond Pleiade, 1959. (Rousseau 5)
Rousset, David, A World Apart, Translated by Yvonne Moyse and Roger Senhouse, Secker and Warburg, 1951.
Rubinstein, Richard L. After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism, The Johns Hopkins Press, 1992.
Russell, Bertrand, The Philosophy of Leibniz, George Allen and Unwin, 1937. (Russell 1)
— History of Western Philosophy, Simon and Schuster, 1945. (Russell 2) (*Batı Felsefesi Tarihi*)
Sade, Marquis de, Justine, Philosophy in the Bedroom and Other Writings, Edited by Austryn Wainhouse and Richard Seaver, Grove Press, 1965. (Sade 1) (*Justine*).
— Juliette, Translated by Austryn Wainhouse, Grove Press, 1968. (Sade 2) (*Juliette*).
Sartre, Jean-Paul, "A Reply to Albert Camus," *Situations*, Braziller, 1965.
Schneewind, J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998.
Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, Translated by E.F.J. Payne, Dover, 1966.
Schulte, Christoph, "Zweckwidriges in der Erfahrung," *Kant-Studien* 82, 1991.
Segev, Tom, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Translated by Haim Watzman, Hill and Wong, 1993.
Shklar, Judith, *The Facess of Injustice*, Yale University Press, 1992.
Sophocles, *Oedipus at Colonnus*, Translated by Robert Fitzgerald, Harcourt Brace Jova-

novich, 1941.
Taubes, Jacob, *Abendlandische Eschatologie*, Mattes und Seitz Verlag, 1991.
Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1972.
Tymienicka, Anna, ed, *The Phenomenology of Man and of the Human Condition*, D. Reidel, 1983.
Velkley, Richard, *Freedom and the End of Reason*, University of Chicago Press, 1989.
Voltaire, françois-Marie Arouet, *Zadig, or Destiny, Candide, Zadig and Selected Stories*, translated by Donald M. Frame, Penguin, 1981. (Voltaire 1) (*Zadig*).
— *The World as It is, Candide, Zadig and Selected Stories*, translated by Donald M. Frame, Penguin, 1981. (Voltaire 2)
— "Poeme sur la Destruction de Lisbonne, ou Examen de cet Axiome, Tout est bien," *Journal encyclopedique*, 71-81, Liege, 1756, Reprint, Geneve-Nedeln, 1967, 253-56. (Voltaire 3)
— *Candide, or Optimism: A Fresh Translation, Backgrounds, Criticism*, Edited by Robert M. Adams, W.W. Norton, 1991. (Voltaire 4) (*Candide*)
— *Candide, Candide, Zadig and Selected Stories*, translated by Donald M. Frame, Penguin, 1981. (Voltaire 5)
— *Philosophical Dictionary*, Translated with an introduction by Peter Gay, Basic Books, 1962. (Voltaire 6)
— *Correspondance*, Edited by Theodore Besterman, 13 Vols, Gallimard, 1975-. (Voltaire 7)
— Westfall, Richard, *The Construction of Modern Science*, Cambridge University Press, 1977.

Dizin

11 Eylül 20, 324, 325, 326, 328, 330

A

a priori 144, 180, 215, 220, 229, 237
acı 71, 83, 111, 120, 121, 129, 143, 145, 191, 192, 198, 201, 209, 212, 250, 253, 255, 258, 259, 267, 268, 269, 270, 271, 275
acı çekmek 248, 306
adalet 17, 18, 27, 33, 60, 88, 98, 98, 114, 145, 231, 248, 271, 288, 324, 327, 357, 358, 360, 368
adaletsizlik 29, 43, 53, 61, 90, 112, 113, 123, 130, 157, 161, 213, 215, 219, 336, 339, 358
Adem 39, 47, 58, 145, 309
Adorno, Theodor 12, 23, 140, 200, 223, 224, 225, 274, 301, 351, 352, 353, 354, 355, 364
Afganistan 326
Agamben, Giorgio 303
ahlâk 19, 68, 95, 99, 101, 131, 139, 210, 223, 225, 249, 266, 296, 304, 307, 307, 308, 310, 315, 317, 326, 334
ahlâk kuralları 324
Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi 95, 96, 97
ahlâk psikolojisi 50, 53, 71, 290
ahlâk yasası 89, 99, 225, 309, 310
ahlâkbilimi 71, 72
Ahlakın Soykütüğü Üstüne Bir Kavga Yazısı 137
ahlâki 228, 290, 291, 301, 305, 308, 340, 346
ahlâki ayrımlar 324, 330
ahlâki buyruk 350
ahlâki çöküş 77
ahlâki davranış 86
ahlâki doğruluk 301
ahlâki dünya 199
ahlâki düzen 70, 77, 215
ahlâki eğitim 347
ahlâki eylem 84, 98, 111
ahlâki ilerleme 297
ahlâki ilkeler 98, 130, 341
ahlâki kategoriler 276, 296
ahlâki kötülük 35, 36, 44, 52, 53, 54, 58, 60, 65, 67, 71, 72, 73, 75, 78, 84, 87, 113, 114, 130, 131, 145, 146, 168, 169, 170, 173, 199, 221, 222, 251, 280, 287, 308, 311, 322, 323, 329, 332, 340, 342
ahlâki nedenler 357
ahlâki sorumluluk 300, 310, 316
ahlâki tepki 130, 290, 327, 373
ahlâki tercih 112
ahlâki yargılar 308, 327, 356
ahlâki yasalar 97, 98, 310
ahlâki yükümlülük 335
ahlâkilik 134
ahlâkilik olasılığı 86, 87
ahlâksal kötülük 271
akıl 33, 34, 39, 41, 41, 67, 75, 78, 79, 84, 95, 95, 97, 100, 101, 102, 108, 110, 115, 117, 118, 124, 132, 133, 135, 139, 150, 152, 154, 156, 168, 175, 178, 180, 182, 184, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 205, 207, 207, 208, 216, 225, 226, 227, 228, 233, 249, 251, 252, 262, 270, 271, 284, 285, 299, 308, 323, 333, 335, 348, 359, 362, 363, 364, 365, 367, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376
akıl yürütme 35, 57, 162, 172, 177, 180, 181, 194
akılcılar 23, 36, 39, 127, 139, 226, 236, 332

akılcılık 41, 163, 373, 374, 375
akılsal 15, 34, 38, 71, 91, 107, 114, 124, 125, 132, 136, 168, 249, 284, 302, 357, 359, 360, 370, 371, 375
Albigensianizm 106
alçakgönüllülük 23, 29, 134, 135, 138, 153, 179, 184, 254, 356, 376
Alfonso, X. 26, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 39, 40, 43, 44, 45, 52, 55, 70, 74, 75, 88, 99, 117, 133, 174, 191, 209, 284, 331, 343, 358
algı 80, 81, 164
alışkanlık 101, 194, 197, 216, 225, 226, 227
Alman felsefesi 131, 231, 374
Almanya 289, 293
amaç 78, 259
amaçlılık 102, 115
amaçsız amaçlılık 102
Amerika 179, 291, 328, 333
Amerikan İç Savaşı 293, 297
Améry, Jean 19, 292, 304, 305, 306, 354, 355
Amor Mundi 345
anakronistik 106
anakronizm 107, 333
analitik100, 262, 332, 357, 375
analitik etik 356
analitik felsefe 100, 352, 353, 355, 356, 358, 359
anarşi 53
Anders, Günter 289, 290
Anecdotes sur Mme la comtesse du Barry 207
anlam 18, 51, 60, 78, 120, 248, 249, 254, 260, 261, 369, 371, 376
Anna Karenina 17
antisemitizm 292
araçsal akıl 225, 369
araçsal akılcılık 299, 326
araçsal neden 89, 357
Arbeit am Mythos 75
Arendt, Hannah 12, 19, 22, 125, 274, 299, 300, 312, 313, 314, 315, 318, 318, 324, 327, 335, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 361, 370
Arı Usun Eleştirisi 17, 23, 80, 83
aristokrasi 64, 173, 206, 207, 244
Aristoteles 164, 259
arzu 17, 28, 62, 67, 68, 71, 84, 89, 95, 110, 112, 119, 135, 210, 212, 223, 232, 233, 237, 246, 263, 304, 310, 311, 315, 317, 319, 343, 347
aşk 17, 68, 69, 136, 156, 157, 167, 172, 175, 195, 208, 242, 247, 269
aşkın 68, 59, 99, 101, 116, 131, 167, 208, 223, 240, 269, 341, 352, 353, 254, 370
aşkınlık 100, 125, 139, 305, 341, 352
aşkınsal gerçekçilik 82
aşkınsal idealizm 82, 128
ateist 19, 43, 82, 105, 138, 153, 167, 196, 219, 231, 250, 292, 339, 361
ateizm 57, 168, 196, 219
Atina 234, 366
atom bombası 289
Augustinus 37, 58, 71, 143, 145, 146
Auschwitz 11, 12, 13, 14, 19, 20, 274-277, 288-298, 300-306, 310, 312, 314, 315, 322, 323, 327, 329, 334, 335, 350, 353, 354, 359, 364, 365, 374
Austen, Jane 203
Avrupa 12, 45, 137, 139, 174, 178, 181, 201, 204, 277, 278, 281, 283, 311, 333, 334, 337, 350
Avrupamerkezcilik 98, 122
Aydınlanma 11, 13, 14, 15, 19, 21, 22, 25, 26, 29, 30, 41, 43, 45, 52, 59, 67, 68, 68, 75, 98, 110, 113, 114, 117, 121, 130, 138, 138, 140, 141, 160, 173, 174, 175, 177, 178, 201, 205, 209, 215, 227, 279, 281, 283, 288, 297, 298, 363, 369, 376
Aydınlanma'nın Diyalektiği 224, 225, 350, 354

B

Babil Kulesi 39
Bach 224
Bacon, Francis 164
Barthes, Roland 337
bastırma 127, 201, 253, 266, 343, 363
Başkaldıran İnsan 339
başkaldırı 338, 339, 340, 343
Bataille 219
Batı Felsefesi Tarihi 332
batıl inanç 88, 178, 182, 207, 207, 220
Bayle, Pierre 21, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 43, 49, 57, 58, 116, 118, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,

155, 158, 171, 189, 196, 219, 221, 234, 240
Beauvoir 201
Benjamin, Walter 99, 121, 129, 336, 351, 362, 363
benlik 105, 106, 126, 223
bilgelik 78, 88, 95, 114, 135, 145, 172, 175, 191, 234
bilgi 23, 59, 67, 68, 82, 86, 88, 98, 102, 102, 123, 135, 153
bilginin sınırlılığı 82
bilim 39, 41, 42, 43, 44, 45, 51, 61, 69, 70, 74, 100, 101, 102, 103, 117, 229, 265, 269, 272, 279
bilim adamları 38, 45, 101, 164, 178, 230, 268
bilimsel ilerleme 84, 164
bilimsel keşifler 284, 368
Bir Yanılsamanın Geleceği 263
birey 109, 230, 305, 319, 330
bireysel ıstırap 300, 301, 303, 323
Birinci Dünya Savaşı 288, 289, 295
biyoloji 68, 109, 228
biyolojik savaş 346
Blanchot 202
Bloch 336
Blumenberg, Hans 75, 76, 331, 362
Blumenteld, Kurt 348
Bonnet, Charles 56
Böyle Buyurdu Zerdüşt 252
Bradley, F.H. 332
Brecht, Bertold 347
Brevisima Relación de la Destrucción de Las Indias 201
Britanya 177, 311, 333
Britanya felsefesi 332
Buda 326
burjuva kültürü 298
burjuvazi 172, 284
Burke, Edmund 227
Bury, C.D. 297
Büyük Frederick 12, 157

C-Ç

Caligula 37, 147
Camus, Albert 22, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347
Candide ya da İyimserlik Üstüne 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 209, 230, 268, 331, 369
Casas, De Las 201
cehennem 32, 150, 202, 220, 223, 231, 253, 257, 316, 342
cemaat 109, 357
cennet 62, 110, 138, 145, 163, 171, 211, 229, 236, 244, 253, 259, 325, 353
ceza 33, 55, 58, 60, 63, 71, 78, 83, 231, 371
Charles, V. 278
cinsel dürtü 230
cinsellik 67, 68, 208, 209, 210
Clarke, Samuel 39, 42
Cleanthes 193
Comte, Auguste 362, 363
Coreggio 278
çağdaş felsefe 367
çağdaş kötülük 275, 276, 291, 293, 294, 296, 313, 314, 323, 326, 327, 329, 335, 346
çalışkanlık 194, 195
Çarmıha Geriliş 248, 294
çocukluk ihtiyaçları 367, 369
çocukluk korkuları 266
çoktanrıcılık 184, 185, 186, 191, 369

D

d'Holbacah 206
Darnton, Robert 206, 209
Davud 42, 43
deizm 196, 205, 207, 208, 279
delilik 106, 268
deneyciler 23, 39, 81, 139, 236, 263, 332
deneycilik 39, 163, 355
deneyim 35, 39, 40, 43, 48, 73, 77, 87, 100, 103, 109, 121, 138, 142, 143, 145, 150, 154, 158, 158, 159, 163, 164, 172, 180, 182, 191, 205, 222, 227, 228, 236, 254, 263, 300, 352, 370, 371, 375
deneysel 43, 108, 127, 183, 185, 215, 224, 238, 305, 334
deneysel gözlem 68, 229
Descartes, René 17, 21, 22, 37, 45, 140, 151, 152, 227
Dialogues 177, 180, 184, 185, 187, 192, 196, 198, 199, 229, 240
Dictionnaire 21, 138, 141, 166, 167, 168
Diderot 178, 206, 215
Die Religion innerhalb der Grenzen der

blossen Vernunft 42, 88, 309
din 38, 50, 126, 128, 129, 133, 153, 168, 196, 205, 249, 252, 262, 263, 275, 277, 283, 351, 364, 365
dinsel ritüel 287
Dionysus 248, 252
Discours 22, 55, 59, 61, 63, 66, 68, 69
diyalektik 119, 302
doğa 66, 78, 79, 83, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 110, 130, 131, 131, 169, 194, 195, 199, 207, 208, 208, 215, 223, 228, 230, 249, 249, 264, 265, 271, 272, 279, 296, 307, 307, 308, 309, 310, 326, 329, 358
doğa yasası 53, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 130, 134, 135, 175, 192, 251, 256, 271
doğal 228
doğal bilimler 281, 283
doğal din 177, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 193, 205, 208, 279, 285
doğal durum 61, 67, 77, 179
doğal dünya 64, 77, 77, 78, 84, 91, 130, 187, 188, 199, 221, 246
doğal düzen 70, 71, 77, 91, 166, 284
doğal kötülük 35, 36, 37, 52, 54, 58, 63, 65, 70, 71, 77, 87, 113, 114, 129, 140, 145, 146, 162, 168, 168, 169, 173, 194, 222, 231, 251, 271, 272, 280, 287, 310, 319, 323, 330, 338, 365, 372
doğal olaylar 54, 113, 160, 222, 271, 280, 282, 284, 296
doğal zorunluluk 66, 73, 114, 132
doğalcı açıklama 44, 286
doğalcılık 272
doğallaştırma 28, 251, 271, 272
doğanın düzeni 117, 309
doğru 12, 18, 19, 20, 21, 22, 60, 84, 91, 92, 117, 151, 161, 175, 182, 195, 203, 235, 292, 307, 311, 357, 366, 375
Dostoyevski, Fyodor 12, 138, 294, 320, 321, 340, 372, 373
duygu 62, 175, 234, 258, 264, 295, 317, 356, 371
duygudaşlık 17, 64, 98, 160, 162
dünya görüşü 19, 32, 33, 41, 157, 163, 171, 241, 258, 260, 266, 283, 323, 338
Dünya Ticaret Merkezi 324, 330
dünyayı değiştirme 135, 233
düzen 42, 47, 54, 56, 71, 77, 84, 121, 129, 156, 161, 165, 166, 176, 185, 187, 209, 231, 237, 279, 284, 325
düzensizlik 70, 84, 145, 176, 182, 187, 193, 195, 219, 221

E

ebedi dönüş 247, 253, 254
ebedi kurtuluş 88
ebeveyn 38, 148, 194, 195, 225, 351, 369
Ecce Homo 252
Eden Bahçesi 47
efendi 86, 118, 119, 320
efendi/köle diyalektiği 118
ego 92, 269
eğitim 59, 64, 68, 74, 120, 141, 270
Eğitimci Olarak Schopenhauer 109
eğitsel psikoloji 58
Eichmann in Jerusalem 22, 300, 312, 314, 315, 335, 344, 348
Eichmann, Adolf 300, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 318, 319, 327, 344, 345, 347, 348
Einstein, Albert 375
ekolojik felaket 330
ekonomi 41, 109, 188, 192, 193, 228, 268, 270, 284, 311
eleştirel felsefe 79, 99
eleştirel teori 350, 353, 354
emeğin yabancılaşması 132
emek 62, 132, 194, 297
Emile 51, 55, 61, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 76, 91, 106, 120
emperyalizm 173, 288
Engels, Friedrich 129, 130, 131
engizisyon 141, 159, 169, 281, 303
En-lai, Chou 122
Enquiry ve Natural History of Religion 177, 195
entelektüel sezgi 81
enternasyonalizm 137
Epicurus 143
epistemoloji 16, 17, 80, 81, 237, 334
epistemolojik 16, 19, 82, 83, 151, 187, 374
erdem 64, 65, 73, 77, 78, 83, 84, 85, 87, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 107, 109, 142, 150, 168, 168, 211, 212, 212, 213, 213, 214, 215, 216, 224, 226, 366, 373, 375
ereksel nedenler 50, 51
ereksellik 51

erkek 68
erotik aşk 68, 167, 208
Essais de Théodicée 30
Essay on Man 45, 46, 47, 48, 49, 164, 171
estetik 16, 102, 252, 259, 260, 301
etik 16, 17, 18, 18, 19, 20, 50, 89, 246, 333, 356, 375
evren 38, 39, 42, 45, 51, 59, 64, 77, 101, 118, 143, 155, 164, 173, 182, 186, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 219, 221, 223, 230, 284, 358
evrenin düzeni 49, 182, 289
evrensel adalet düzeni 266
evrensel yasalar 95, 98
eylem 68, 73, 85, 89, 98, 117, 119, 175, 192, 225, 311, 332, 339
Eyub 12, 29, 30, 31, 38, 82, 87, 90, 123, 156, 161, 169, 194, 200, 215, 220, 234, 248, 257, 273, 302, 328, 334

F

Falwell, Jerry 328
fantezi 15, 43, 65, 86, 96, 98, 99, 114, 133, 136, 138, 148, 192, 195, 200, 201, 206, 256, 263, 326, 343, 355, 355, 367
faşizm 136, 291, 299
Faulkner, William 289
Faust 242
felsefe 12, 13, 15, 16, 17, 17, 18, 21, 23, 25, 43, 47, 48, 57, 74, 79, 82, 99, 104, 106, 107, 108, 114, 121, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 132, 133, 135, 136, 140, 158, 176, 205, 206, 209, 212, 220, 222, 236, 244, 254, 317, 332, 333, 354, 365, 370, 372, 375
felsefe tarihi 15, 17, 18, 21, 23, 24, 71, 95, 127, 140, 176, 245, 334, 355, 359, 360, 361, 376
felsefi pornografi 208, 209
Felsefi Soruşturmalar 11
feodal düzen 173
feodalizm 340
Feuerbach, Ludwig 24, 134, 252
Fichte 24
fiziksel kötülük 44, 145
Foucault, Michel 122
Frankfurt Okulu 335, 350, 351, 353, 354
Fransa 26, 55, 141, 142, 341
Fransız Devrimi 66, 116, 118, 121
Fredler, Leslie 289
frengi 169, 170, 171, 199, 208
Freud, Sigmund 22, 23, 201, 238, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 310, 365, 366, 366, 367, 369

G

Galileo 164
Gay, Peter 174
gelenek 209, 216, 217, 222, 227, 284, 346, 349
geleneksel din 190, 194, 234, 285
geleneksel metafizik 80, 87, 352, 370
gerçek 15, 21, 24, 35, 37, 46, 57, 59, 68, 75, 77, 86, 88, 98, 116, 124, 128, 129, 132, 134, 136, 145, 151, 161, 175, 201, 249, 289, 302, 344, 360, 369, 375
gerçek dünya 108, 123, 246
gerçeklik 22, 23, 124, 126, 151, 159, 160, 163, 225, 250, 252, 269, 270, 295, 296, 303, 306, 333, 353, 370, 371, 373
Giuliani 325
gnostisizm 139, 339, 347, 348
Goethe 12, 75, 76, 242, 320, 321
Goldhagen, Daniel 311
görünüm 139, 140, 142, 151, 165, 187, 209, 231, 235, 236, 237, 309, 333, 372
görünüş 16, 23, 151, 165
Gulak Adaları 290
güç 29, 42, 77, 86, 90, 93, 98, 110, 113, 133, 141, 149, 154, 156, 178, 193, 250, 320, 328
güç arayışı 136
günah 32, 36, 37, 50, 53, 54, 58, 61, 63, 78, 145, 170, 190, 203, 250, 266, 279, 280, 285
günahkârlık 33, 143, 144, 145, 314
güzel 47, 103, 104, 156, 170, 171, 185, 202, 235, 369
güzellik 40, 42, 52, 102, 103, 187, 205, 260, 301, 348

H

Habermas 336
hakikat 29, 40, 87, 126, 150, 156, 175, 236, 340
Halkların Yasası 360
Havva 39, 47, 58, 145, 309
haz 145, 268

hazcılık 96
Hegel, G.W.F. 12, 15, 16, 17, 22, 23, 24, 40, 41, 75, 80, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 216, 234, 247, 251, 253, 254, 262, 263, 296, 301, 302, 303, 307, 323, 327, 333, 344, 359, 359, 360, 361, 363, 364, 368, 372
Hegelcilik 298, 299, 300, 344, 364
Heidegger 354
Heine, Heinrich 86, 91, 108, 248, 254, 327
Herder 301
Hıristiyanlık 31, 34, 36, 67, 105, 106, 149, 163, 168, 184, 230, 246, 250, 258, 294, 338, 353
Hill, Joe 366
Himmler, Heinrich 316
Hiroşima 290, 318, 359
Hobbes, Thomas 68, 97, 118, 240
Hollanda 142, 160
Hollywood 327
Horkheimer, Max 23, 140, 200, 224, 225, 335, 351, 352, 353, 354
Hume, David 17, 22, 24, 45, 57, 81, 101, 137, 139, 140, 142, 152, 153, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 205, 223, 226, 227, 228, 229, 234, 240, 241, 245, 266, 333, 348
hümanizm 138, 250

I-İ

ıstırap 36, 37, 44, 53, 54, 61, 63, 64, 73, 87, 88, 90, 109, 111, 123, 129, 131, 133, 190, 220, 226, 229, 230, 231, 232, 243, 249, 250, 255, 257, 258, 263, 266, 267, 268, 269, 306, 323, 339, 371
Imitatio Dei 97
ideal 68, 108, 124, 126, 173, 176, 278, 297, 303, 357
ideal dünya 246
ihmal 28, 81, 83, 97, 193, 318
ikicilik 77, 108, 109, 272, 307
İkinci Dünya Savaşı 289
İkiz Kuleler 324
iktidar ilişkileri 125
iktidarın kötüye kullanımı 169
ilahi cezalandırma 63
ilahi doğa 105
ilahi lütuf 58, 59
ilerleme 77, 109, 116, 120, 121, 131, 229, 252, 288, 297, 298, 300, 361, 362, 363, 368, 373
ilerleme inancı 298, 303
ilk günah 55, 59, 118, 169, 309, 371
iman 34, 40, 41, 42, 57, 65, 84, 152, 153, 190, 205, 212, 214, 216, 283
inanç 34, 84, 91, 101, 121, 123, 150, 153, 156, 191, 198
inayet 37, 47, 52, 55, 60, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 86, 89, 116, 121, 123, 133, 134, 138, 139, 148, 155, 165, 166, 168, 170, 173, 181, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 228, 231, 236, 253, 262, 263, 264, 266, 270, 279, 281, 283, 284, 292, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 375
İncil 117, 222, 280
insan doğası 59, 60, 61, 77, 86, 105, 106, 272
İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme 197
insanlık suçu 19
intihar 96, 232, 241, 338, 339
iradecilik 41
İsa'nın Çilesi 58
İspanya 26, 27, 28, 34, 141
İsrail 265
istenç 232, 253, 254, 255, 308, 309, 310, 322
işbölümü 62, 63, 322
işkence 20, 32, 65, 104, 122, 153, 320, 340, 373
İtiraflar 51, 65, 245
iyi 32, 33, 35, 44, 61, 211, 221, 235, 239, 248, 308, 319, 327, 369
iyi niyet 93, 110, 113, 192, 194, 308, 315
iyilik 47, 89, 96, 138, 144, 191, 221, 236, 257, 319, 321, 330, 347
iyimserlik 56, 57, 172, 244
İyinin ve Kötünün Ötesinde 262

J

James, Henry 288
Japonya 295
Johnson, Dr. 132
Jonas, Hans 302

Juliette 200, 203, 205, 210, 215, 217, 221, 226
Justine 200, 202, 204, 205, 210, 211, 217, 222, 226, 227

K

kader 222, 254, 255, 256, 264, 368
kadın 26, 68, 166, 176, 204, 212, 213, 214, 319
kadiri mutlak 86, 138, 143, 144, 148, 149, 150, 219
Kalvencilik 32, 37, 150, 178
Kamboçya 327
Kant, Immanuel 11, 12, 13, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 29, 33, 39, 42, 44, 45, 51, 52, 54, 56, 60, 66, 68, 69, 70, 71, 74, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 120, 121, 121, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 164, 165, 167, 173, 176, 177, 180, 181, 181, 182, 183, 211, 223, 224, 227, 228, 241, 249, 251, 254, 256, 263, 281, 282, 283, 297, 299, 301, 302, 307, 308, 309, 310, 328, 331, 333, 345, 346, 348, 349, 352, 357, 359, 360, 363, 364, 366, 367, 369, 374, 375
kaos 45, 102, 115, 199, 209
kapitalizm 133, 297
Karamazov Kardeşler 340
karşı-amaçlılık 103
Kartezyen ikicilik 307
Kartezyencilik 151
katarsis 259
katliam 12, 142, 144, 152, 290, 297, 304, 311, 314, 319, 325, 329, 360
Katolik Kilisesi 206
Katoliklik 185, 218
kendini bilme 15, 50, 67, 68, 244, 245
Kepler, Johannes 39
keşif 42, 43, 101, 193, 322
Kıta Avrupa felsefesi 100
Kıta Avrupası 100, 187, 352
kıyamet 59, 280, 285, 326
kibir 55, 61, 134, 138, 162, 215, 243
Kierkegaard 105, 152
kilise 69, 106, 146, 150, 160, 173, 278, 281
kitle imha silahları 290
klasik Yunan 59
Kleist, Heinrich von 89, 371, 372
Klossowski, Pierre 219
Kohlhaas, Michael 89
Kojeve, Alexander 104, 125
kolektif iyi 301
komedi 92, 93, 347
komünizm 131, 291
Konstantinopolis 178
Kopernik 39, 164
Kopernik Devrimi 81
korku 240, 265, 326, 366
kozmik adalet 231
köle 118, 119, 132
köle ahlâkı 249, 256
kölelik 75, 154, 309
kötü 32, 33, 35, 36, 56, 59, 61, 83, 136, 221, 296, 319, 327
kötü amel 64
kötü niyet 311, 312, 316, 319, 322, 322, 323, 326, 340
kötülüğün sinsiliği 336
kötülük 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 29, 31, 32, 33, 35, 35, 37, 37, 38, 40, 43, 43, 47, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 79, 87, 96, 106, 107, 115, 116, 118, 122, 126, 127, 129, 130, 133, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 149, 150, 150, 151, 153, 155, 160, 161, 163, 170, 171, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 211, 215, 216, 218, 219, 221, 226, 233, 237, 238, 239, 246, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 257, 258, 259, 262, 263, 270, 271, 272, 274, 274, 276, 277, 282, 288, 290, 291, 294, 294, 295, 296, 298, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 355, 356, 360, 361, 363, 364, 365, 366, 366, 367, 369, 372, 373, 374
kötülük cezası 166
kötülük sorunu 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 29, 31, 32, 38, 49, 50, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 71, 72, 74, 78, 79,

87, 107, 115, 116, 126, 141, 142, 143, 144, 150, 151, 153, 154, 161, 171, 196, 198, 233, 237, 238, 245, 246, 248, 249, 250, 255, 259, 262, 263, 270, 277, 296, 310, 312, 323, 332, 333, 334, 335, 338, 343, 355, 356, 360, 361, 364, 365, 366, 367, 369, 372, 373
kötümserlik 23, 82, 154, 354
Kritik der Urteilskraft 100, 101, 102, 104
Krüger, Johanno Gottlob 280
Kudüs 366
kurban 88, 92, 124, 165, 202, 214, 217, 218, 221, 234, 236, 262, 265, 287, 290, 294, 299, 301, 304, 306, 307, 314, 315, 319, 330, 336, 371, 372
kurtuluş 67, 68, 69, 77, 126, 131, 135, 216, 230, 232, 250, 253
kurulu düzen 47, 55, 129, 204, 209
kuşkucular 117, 151, 226, 251, 332
kuşkuculuk 152, 153, 196, 198
kutsal 75, 89, 178, 205, 205, 207, 258, 354, 363, 364, 371
kültür 68, 172, 268, 269
küreselleşme 278, 324

L

L'An 2440 43
La Nouvelle Heloise 57
Labrouse, Elisabeth 153
Lactantius 143
Leibniz, Gottfriend Wilhelm 22, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 44, 46, 47, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 70, 71, 74, 75, 81, 82, 84, 97, 108, 114, 115, 116, 133, 135, 146, 146, 152, 155, 156, 162, 165, 171, 173, 192, 223, 228, 230, 234, 236, 239, 240, 256, 257, 275, 279, 281, 283, 285, 331, 333, 334, 343, 368, 372
Lessing, Gotthold Ephraim 25, 46, 47, 76, 120, 345, 375
L'Été 341
Levinas, Emmanuel 275, 276, 334, 336, 370
liberal demokrasi 291
libido 268
Lizbon 11, 13, 14, 15, 19, 52, 54, 72, 108, 162, 165, 168, 171, 230, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 292, 295, 296, 308, 323, 324, 325, 349, 351
Lizbon depremi 12, 14, 15, 54, 117, 157, 164, 189, 251, 276, 277, 280, 308, 372
Locke 39, 81
Loewith, Karl 361
lütuf 168, 220, 244, 345
Lyotard, Jean-François 289, 336

M

Malagrida, Father 286, 287
Manicilik 32, 33, 34, 37, 57, 139, 143, 144, 149, 150
Marksizm 126, 127, 335, 344
Marquard, Odo 356
Marx, Karl 22, 24, 26, 126, 127, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 236, 252, 253, 254, 327, 359, 363, 364
masumiyet 66, 200, 234, 309, 316, 317, 326, 367
materyalizm 206, 210, 362
McCarthy, Mary 349
McTaggart 332
medya 160, 274, 325
mekanik nedenler 50
mekanist açıklama 44
Mendelssohn, Moses 25, 46, 47, 106, 375
merhamet 62, 73, 112, 145, 190, 289, 290
Mesih 31, 256
metafizik 16, 17, 18, 35, 39, 49, 50, 59, 80, 83, 85, 99, 100, 101, 102, 106, 108, 108, 109, 113, 132, 133, 135, 173, 188, 196, 207, 221, 228, 235, 245, 246, 253, 259, 307, 310, 314, 315, 334, 335, 337, 340, 348, 355, 356, 360, 362, 367, 368, 369, 370, 373, 375, 375
metafizik başkaldırı 339
metafizik hiddet 370
metafizik kötülük 35, 114, 115, 267, 272, 296, 310, 332, 338, 338, 340, 355
Mill, John Stuart 332, 356
Minima Moralia 350
mit 16, 62, 69, 101, 137, 169, 185
mizaç 245, 317
modern 14, 39, 49, 99, 108, 114, 122, 227, 252, 283, 288, 349, 350, 362
modern bilim 14, 33, 38, 43, 55, 117, 152, 164, 283
modern çağ 190, 331
modern düzen 173
modern felsefe 16, 17, 23, 24, 79, 107, 129,

137, 254, 300, 335, 355
modern kötülük 14, 308, 345
modern medya 160, 274
modernite 14, 27, 109, 122, 308, 363
Montesquieu 45
mucize 42, 60, 67, 101, 102, 103, 168, 181, 279
mutlakiyetçilik 207
mutluluk 64, 65, 73, 77, 78, 83, 84, 85, 87, 87, 89, 90, 91, 94, 107, 109, 129, 142, 163, 168, 173, 192, 194, 257, 269, 270, 366, 373
mutsuzluk 109, 122, 131, 172, 207, 221, 230, 231, 241, 255, 257, 267, 268
mülkiyet 62, 63, 133
mülkiyet ilişkileri 133
müstehcenlik 225

N

narsisizm 28, 223
Natural History 184, 195
Natural Religion 185
Nazi 12, 290, 291, 292, 299, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 326, 327, 337, 341
Nazi Almanyası 298
Nazizm 293, 315, 337, 341
neden arayışı 368
nedensel ilişki 44, 69, 90, 177
nedensellik 44, 52, 166, 182, 183
nesnellik ideali 164
New York 324, 328, 357
New York Review 25
Newton, Isaac 38, 41, 42, 44, 45, 51, 56, 61, 69, 70, 72, 91, 176, 187, 203, 279
Nietzsche, Friedrich 18, 20, 22, 23, 30, 93, 94, 104, 109, 128, 135, 136, 138, 220, 231, 236, 237, 238, 245, 246, 247, 248, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 265, 271, 296, 303, 304, 305, 307, 323, 332, 341, 343, 353, 356
nihilizm 71, 233, 237, 249
niyet 50, 129, 184, 191, 264, 208, 209, 211, 312, 313, 317, 318, 322, 323, 330
Nürnberg 289

O-Ö

Oedipus 93, 111, 165, 239, 313
Oedipus at Colonus 239
Oedipus kompleksi 263
oğlancılık 210
olgunluk 14, 93, 172, 252, 308
olumsal 21, 114, 288, 300, 309, 358, 364
olumsallık 111, 113, 114, 115, 120, 135, 166, 193, 298, 299, 300, 324, 344, 356, 357, 371
otorite 55, 57, 63, 173, 193, 204, 207, 279, 284, 299
Otoriteryen kişlik Üstüne 335
Otuz Yıl Savaşları 276
ödül 55, 63, 73, 83, 90, 91, 168, 211, 213
öğretmen 72, 73 76, 77, 135, 158, 212, 215, 219
ölüm 18, 25, 31, 32, 36, 43, 65, 66, 113, 114, 232, 299, 324, 326, 338, 340, 354, 355
ölümlülük 78
özbelirlenim 112, 113
özel mülkiyet 63, 133
özgür istenç 58, 59, 71, 146, 147
özgürleşme 131, 207
özgürlük 59, 65, 67, 98, 99, 102, 110, 112, 113, 114, 119, 120, 122, 130, 146, 298, 299, 310, 331, 358, 375
özyıkım 228, 229, 232, 233

P

paganizm 77, 105, 218
Pangloss 37, 108, 154, 157, 158, 161, 166, 170, 171, 173, 176
Panteizm İhtilafı 75
paradoks 48, 49, 340
Paris 55, 65, 73, 137, 156, 178
Pascal 88, 152
Paulhan 201
pedagoji 72, 114
Pelagianizm 106
Pentagon 324, 327, 328
Platon 18, 22, 23, 40, 81, 236, 260
Platonculuk 338
politik eylem 113, 207, 287, 373
politik ilerleme 373
politika 38, 45, 59, 335, 342
Polonya 74, 288, 289, 295, 311
Pombal 285, 286, 287, 310, 325
Pope, Alexander 22, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 70, 162, 163, 165, 169, 171, 192, 279, 285, 375

pornografi 206, 207, 208, 209, 210, 222
Portekiz 279, 280, 281, 285, 310, 325
potansiyel kötülük 318
pragmatizm 175
pratik akıl 97, 103, 185
Pratik Aklın Eleştirisi 112, 176
Principia 91
proleterya 362
Prometheus 75, 76, 118, 131, 133, 260, 261
propaganda 316, 341
Prusya 88, 142, 157, 178, 181, 280, 281
Prusya Akademisi 45
psikoloji 50, 59, 72, 182, 244, 245, 246, 253, 272, 290
Ptolemaios 39
Putların Batışı 245
putperestlik 88, 89, 95

R

radikal kötülük 309, 310, 319
rahatlık 254, 259
rastlantı[lar] 45, 60, 115, 135, 193, 227, 257, 299, 301, 358, 363, 371
rastlantısal 44, 78, 110, 114, 134, 135, 188, 193, 213, 231, 283, 299, 357
rastlantısallık 114, 178
Rawls, John 23, 335, 356, 357, 358, 359, 360, 361
rekabet 62, 294
Roma İmparatorluğu 277
romans 94, 165, 212
Rorty 16
Rousseau, Jean-Jacques 12, 14, 19, 22, 25, 43, 46, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 90, 91, 106, 109, 114, 116, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 132, 133, 135, 156, 157, 164, 165, 169, 171, 176, 178, 198, 207, 208, 209, 224, 229, 244, 245, 251, 271, 272, 279, 297, 309, 326, 348, 368
Rousset, David 293
Rönesans 41, 138
Rubens 278
Rubenstein, Richard 275
ruh 44, 48, 73, 157, 167, 245, 247, 255, 290, 320
ruhban sınıfı 206, 207
Russell, Bertrand 155, 332

S-Ş

saçma 136, 145, 185, 198, 226, 347
Sade, Marque de 22, 25, 32, 140, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 231, 233, 236, 272, 309, 319, 320, 321, 322, 326, 346
Sadık 155, 156, 166
Sadık yahut Alınyazısı 154
sahicilik 316
sanat 69, 100, 102, 103, 259, 260, 261, 269, 301
Sanayi Devrimi 131
Sanctius, Rodericus 28
Sartre, Jean Paul 274, 336, 337, 341, 342, 345
savaş 12, 27, 119, 155, 160, 173, 189, 190, 205, 242, 281, 289, 290, 291, , 294, 306, 311, 333, 335, 341, 344, 346, 353, 360
Schelling, Friedrich 24, 80, 118
Schiller, Friedrich 90
Schmidt, Anton 347
Scholem, Gersham 346
Schopenhauer, Artur 22, 23, 137, 139, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 241, 242, 370
Seneca 58
Shklar, Judith 73
Sisifos Söyleni 338, 339
sistem 45, 53, 176, 185, 186, 187, 360, 374, 375
sivil toplum 68, 208, 266
siyaset 51, 74
siyaset felsefesi 359
siyasi cinayet 339
siyasi mücadele 341
skolastisizm 18
Smith, Adam 177
Smith, Kemp 196
sofizm 18
Sokrates 17, 81, 93, 135, 234, 241, 244, 260, 364
solipsizm 371
sonluluk 78, 100, 111, 114, 338
sorumluluk 129, 131, 136, 251, 311, 317, 346, 374
sosyal psikoloji 70
sosyalist devrim 298

Sovyetler Birliği 298
soykırım 20, 297, 300, 302, 306, 318, 322, 360
soykütük 238
soyut kötülük 337
Spinoza, Baruch 17, 22, 76, 77
Stendhal 248
stoacılık 95, 243, 256, 269, 371
suç 22, 28, 33, 36, 58, 86, 87, 141, 155, 156, 160, 199, 200, 211, 219, 224, 226, 234, 234, 293, 313, 317, 339
suç ortaklığı 317
suçlu 34, 199, 204, 215, 222, 232, 312, 315, 318, 339, 348, 369
suçluluk 103, 110, 201, 248, 250, 265, 312, 317, 318, 326
suçluluk duygusu 54, 190, 203, 316
süperego 269
Şen Bilim 303, 350
şeylerin düzeni 374
Şeytan 31, 143, 149
şiddet 103, 209
şiir 25, 47, 48, 49, 274
Şili 327, 371

T

Tablas Alfonsinas 27
takdiri ilahi 32, 266
Taliban 326, 327
talihsizlik 155, 156, 160, 234, 272, 300
tanıma 26, 78, 88, 100, 119, 314, 337, 341, 346, 363
tanınma 58, 100, 119, 139, 308, 310, 352
Tanrı 13, 14, 19, 22, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 51, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 66, 67, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 110, 115, 117, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 164, 168, 173, 177, 180, 182, 184, 185, 187, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 202, 205, 207, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 233, 234, 236, 247, 248, 249, 250, 252, 254, 256, 262, 271, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 292, 296, 301, 302, 309, 310, 319, 321, 323, 324, 328, 334, 337, 339, 343, 344, 347, 349, 350, 365, 368, 375
Tanrı olma arzusu 94, 233
Tanrının gazabı 277, 286
Tanrının tasarımı 44, 52, 193, 211, 212, 215
tarih 39, 58, 59, 60, 62, 62, 63, 108, 109, 111, 116, 117, 118, 119, 122, 124, 141, 227, 234, 253, 254, 290, 302, 359, 368
Tarih Felsefesi Üzerine Savlar 362
tasarım 42, 45, 50, 102, 104, 107, 117, 119, 140, 167, 180, 181, 182, 184, 185, 188, 190, 193, 194, 197, 199, 206, 208, 211, 214, 221, 226, 227, 301, 348, 349
tasarımcı 42, 102, 168, 192, 193, 195, 197, 199, 322
Taubes, Jacob 361
tefekkür 104, 105, 174, 236, 245, 286, 320
teknoloji 114, 133, 277, 288, 293, 294
tektanrıcılık 184, 185, 365, 369
Tekvin 66, 69
teoloji 58, 128, 129, 136, 361, 362, 364
teori 20, 139, 158, 287, 288, 335, 356
terör 14, 101, 133, 138, 145, 227, 297, 298, 299, 324, 325, 347, 365, 366
teröristler 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331
terörizm 277, 324, 325, 326, 329
tevekkül 82, 87, 211, 237, 376
Théodicée 34, 35, 37, 40, 45, 49, 53, 70, 146, 171, 230
Theory as Fairness 359
Theory of Justice 356, 357, 359
tıp 65, 114
Tinin Görüngübilimi 16, 105, 118, 120, 131
Titian 278
toplumsal düzen 358, 359, 360
toplumsal sözleşme 68, 357
Toplumsal Sözleşme 74
Totalitarizmin Kaynakları 335
töz 17, 18, 35, 113, 149, 150, 307, 342
Tragedyanın Doğuşu 246
trajedi 92, 93, 94, 259, 260, 336, 347
Troya Savaşı 259
Tufan 66
tutku 49, 50, 63, 89, 140, 152, 165, 172, 175, 176, 185, 195, 221, 224, 230, 245, 270, 298, 320, 347
tümdengelim 79, 101, 110
tümevarım 183, 185

türnevarımsal 186
Türkiye depremi 193, 287

U-Ü

umutsuzluk 48, 51, 83, 152, 153, 163, 211, 244, 253, 334, 339
uygarlık 63, 65, 66, 68, 119, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 293, 298
Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları 266
uyum 104, 176, 230, 279
uyum arzusu 223
uzlaşma 135, 205, 257, 298, 300, 301, 302, 319, 351, 354, 356, 359, 360, 364
Üçüncü Dünya 328
Üçüncü Reich 299, 316, 326
üretim araçları 132
üstün insan 253
ütopya 193, 360

V

vahiy 178, 211, 218
varoluş 229, 230
varoluş mücadelesi 231
Veba 336, 338, 340, 342
vicdan 83, 103, 104, 110, 112, 137, 153, 194, 206, 226, 269, 275, 294, 316, 317
Vietnam 327
Virtue Awakened by the Earthquake 280
Voltaire, François-Marie Arouet 12, 14, 19, 22, 34, 45, 47, 54, 66, 72, 73, 116, 117, 137, 140, 141, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 189, 207, 208, 209, 229, 236, 240, 243, 244, 268, 274, 285, 297, 308, 324, 331, 372, 372
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 107, 117, 364

W

Wall Street 324, 327, 328
Washington 330
Wiesel, Elie 275
Wittgenstein, Ludwig 11, 355
Wolff, Christian 281
Wolmar 57

Y

yabancılaşma 61, 62, 67, 68, 108, 109, 119
Yahudi düşmanlığı 311
Yahudi soykırımı 300, 318, 322
Yahudilik 105, 291
yalan söyleme 91, 92, 98, 165
yanlış 20, 36, 60, 88, 90, 92, 120, 136, 138, 172, 175, 176, 182, 195, 197, 221, 228, 244, 246, 249, 258, 266, 274, 275, 283, 286, 287, 313, 318, 321, 322, 333, 344, 350, 358, 369, 374
Yaradan 29, 32, 34, 37, 40, 72, 88, 119, 136, 233, 342, 343, 344, 347, 375
Yaratıcı 102, 104, 139, 184, 249, 252
Yaratılan 343
Yaratılış 27, 28, 29, 30, 41, 42, 47, 51, 52, 58, 66, 67, 72, 77, 79, 86, 95, 99, 136, 174, 178, 186, 190, 193, 197, 209, 219, 233, 234, 237, 247, 248, 263, 279, 283, 309, 321, 342, 343, 344
yasa 33, 44, 53, 71, 98, 102, 115
yasa koyucu 97, 98
yaşam 18, 25, 36, 113, 114, 120, 193, 230, 233, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 252, 258, 272, 296, 299, 324, 338, 345, 354, 371, 376
yaşamın anlamı 260, 294, 339, 355
yaşlanma 355
Yatak Odasında Felsefe 216
Yedi Yıl Savaşları 158, 159
yeter neden 166, 170, 182, 277
yeter neden ilkesi 79, 165, 182, 277, 367, 369, 370, 373, 374
yeterlilik 191, 194
Yunan 247, 313, 339
Yunanlılar 258, 265, 339, 353
yüce 26, 53, 89, 97, 103, 104, 205, 211, 219, 258, 259, 261, 316

Z

zalimlik 13, 14, 83, 138, 185, 294
Zerdüşt 253, 262
zevk 64, 65, 71, 84, 101, 102, 160, 167, 179, 191, 192, 199, 201, 204, 207, 210, 224, 226, 236, 241, 260, 311, 316, 320, 362
zevk ilkesi 267, 268
zihnin Newton'ı 43, 44
zorunluluk 60, 111, 112, 115, 120, 257
zulüm arzusu 220

Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük* adlı bu kitabında kötülük sorunu üzerinden felsefe tarihinin farklı bir okumasını gerçekleştiriyor. Zira ona göre, modern düşüncenin esas yönlendirici gücü bu sorunda vücut bulmaktadır. Öte yandan, dünyanın bir anlamının olup olmamasıyla kötülük arasında ne gibi bir ilişkinin bulunduğunun açığa çıkarılabilmesi için bazı sorulara verilen yanıtların izinin sürülmesi gerekli: Doğal kötülüklerle ahlâki kötülükler arasında bir ilişki var mı? Doğal felaketler, ahlâkdışı davranışların bir cezası mı? Çekilen ıstıraplar hak edilen bir cezanın sonucu mu? Kötülüğün kaynağı erdemsizlik midir? İlahi adalet er geç gerçekleşir mi? İçinde yaşadığımız bu dünyaya, olası dünyaların en iyisi demek mümkün mü?
Sergilenen her türlü yaklaşım sonuçta kötülüğün dünyanın kavranışıyla ilgili bir konu olduğunu ortaya koyacaktır. Örneğin 18. yüzyıl Avrupalıları Lizbon depremini kötülüğün bir kanıtı sayarken günümüz insanından bir hayli farklı bir yaklaşım sergilemekteydiler. Leibniz'den Hegel'e kadar pek çok filozof da kötülüğün var olduğu bir dünyanın yaratıcısını, bu sorular çerçevesinde haklı kılmaya çalıştı. Ne var ki, bu kadar çelişki ve acıyla dolu bir dünyayı kusursuz bir Tanrının yaratısı saymak ne kadar mümkün? Bu filozofların gösterdikleri çaba; Pope, Voltaire, Marquis de Sade gibi edebi kişiliklerin de hız vermesiyle umulanın tersine Tanrının gücünü zayıflattı. Artık, Nietzsche'nin savının dile gelme zamanıydı: Tanrı öldü! Dünyadaki mutsuzluğun ne kadarının Tanrının hatası, ne kadarının bizim hatamız olduğuna ilişkin bir tartışma olarak başlayan ahlâki ve doğal kötülükler arasındaki ayrım, bundan böyle daha da derinleşecekti. Neiman bugün bizlerin, kötülüğü insan zalimliğine ilişkin bir şey diye gördüğümüzü vurguluyor. Bunun en somut örneği olarak da Auschwitz bütün dehşet verici görünümüyle karşımızda durmakta. Lizbon depremi hakkında bıkkınlık yaratacak kadar çok laf edilmişken Auschwitz'in entelektüeller arasında tuhaf bir suskunluk yaratması da her şeyden öte, bu akıl almazlığın bir yansımasıdır esasta. Nitekim Neiman, kitabında gerçekleştirmeye çalıştığı alternatif bir felsefe tarihi inşa etme çabasında, son ahlâki kötülük saydığı Holocaust'a felsefenin verdiği cevabın peşini kovalar gibidir: Ahlâk, kötülüğü kavranır mı kılmalıdır, yoksa kavranır kılması bizi daha mı çaresiz hale getirecektir?
Modern Düşüncede Kötülük, yaşam ve ölüm arasında acı içinde hayata anlam vermeye çalışan biz "modernler" için nerede durduğumuzun iyi bir göstergesi.

ARADIĞINIZ HER KİTAP İÇİN
www.besirkitabevi.com.tr
0212 513 15 02 - 519 34 48

AYRINTI•İNCELEME
ISBN 975-539-469-9
9 789755 394695

SKB 876197 ULV