İnsanın Yazgısı

Berdyaev

İnsanın Yazgısı

Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği
Yaratıcılık / Özgürlük Etiği

Nikolay Berdyaev

Paradigma
Yayıncılık

Paradigma'nın Gündemindekiler

Kant, Saf Aklın Eleştirisi
G. Steiner, Babil'den Sonra: Dilin ve Tercümenin Boyutları
Joseph Rouse, Bilgi ve İktidar/Bilimin Politik Felsefesine Doğru
M. Sheikh, İslâm Felsefesi Terimleri Sözlüğü
Robert A. Nisbet, Sosyolojik Gelenek
Hugh J. Silverman, Tekstüaliteler
Ralph Waldo Emerson / Denemeler ve Konuşmalar
W. T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi (III, IV ve V. Cilt)
Dermot Moran, Fenomenolojiye Giriş
Paul Ricoeur, Yorumların Çatışması (II. cilt)
Bryan Magee, Wagner ve Felsefe

İnsanın Yazgısı

Nikolay Berdyaev

Paradigma

İnsanın Yazgısı (The Destiny of Man)
Nikolay Berdyaev

İnglizceye Çeviri
Natalie Duddington

Türkçesi
Hüsamettin Arslan

Editör
Ekrem Ayyıldız

Bu kitabın yayın hakları **Paradigma Yayıncılık**'a aittir; hiçbir bölümü yayıncının izni olmaksızın fotokopi ve kompüter dahil hiçbir elektronik ya da mekanik araçla yeniden üretilemez, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

1. Baskı, Paradigma, İstanbul, Mayıs 2012

Dizgi-Mizanpaj
Hülya Aşkın-Bilen

Kapak
Bakış Grafik

Baskı
Eren Ofset

ISBN: 978-975-7819-84-4

Paradigma Felsefe Serisi: 58
1. Felsefe; 2. Etik; 3. Felsefî Antropoloji; 4. Teoloji, Din Felsefesi, Teodise;
5. Teolojik Egzistansiyalizm, Spiritüalizm, Mistisizm;
6. Ontoloji ve Epistemoloji; 7. İnsan/Anlam Bilimleri ve Doğa Bilimleri;
8. Sosyal Bilimler, Hukuk Felsefesi, Devlet Felsefesi, İdeolojiler ve İnsan;
9. Kişilikçilik/Şahsiyetçilik ve Bireycilik.

PARADİGMA YAYINCILIK

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sok.
Yücer Han No: 42/3-5 – 34110
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0 212) 528 19 28
Faks: (0 212) 526 81 52
www. paradigmakitap.com
info@paradigmakitap.com

İnsanın Yazgısı

Nikolay Berdyaev

Türkçesi:
Hüsamettin ARSLAN

Paradigma
İstanbul 2012

Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874 - 1948): Kiev'de aristokratik bir asker ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Büyük bir kütüphanesi bulunan bir eve doğacak kadar şanslıydı; çocukluğu bu kütüphanede okuyarak yalnızlık içinde geçti. Hegel'i, Schopenhauer'ı ve Kant'ı okuduğunda henüz on dördündeydi. Birçok dili yüksek düzeyde biliyordu. 1894'te Kiev Üniversitesi'ne girdi. 1890'lı yıllar Rus intelijansiyası ve öğrenciler arasında devrim coşkusunun tavan yaptığı yıllardı. Marksizmi seçti. 1890'da bir öğrenci gösterisinde tutuklandı ve üniversiteden atıldı. Daha sonra yasadışı faaliyetlere katıldı ve Merkezî Rusya'da üç yıl sürgün hayatı yaşadı. 1904'te Lydia Trusheff'le evlendi ve Saint Petersburg'a taşındı. Entelektüel ve spiritüel tartışmalara katıldı ve sonunda Marksizmden koparak felsefeye ve spiritüaliteye/maneviyata odaklandı. Berdyaev ve Trusheff, Trusheff 1945'te ölene kadar birbirlerine bağlı kaldılar. Berdyaev Ortodoks Hıristiyanlığa inanıyordu; fakat bir kurum olarak Kilise karşısında eleştireldi. 1913'te yayınladığı bir makalede Rus Ortodoks Kilisesi Ruhani Meclisi'ni eleştirdiği için dine saygısızlıkla suçlandı ve ömür boyu Sibirya'ya sürülmekle tehdit edildi. Birinci Dünya Savaşı ve Bolşevik Devrim yargılanmasını engelledi. Hıristiyan üniversalizmi savunuyordu. Genellikle "Hıristiyan egzistansiyalist" mistik olarak görüldü. Otoriter olması dolayısıyla ve devletin bireyin özgürlüğüne tahakkümüne izin verdiği için Bolşevik rejime karşı çıktı. 1922'de düşünceleri Bolşevik hükümetçe tehlikeli bulunan ve özenle seçilmiş önde gelen yazar, akademisyen ve entelektüellerden oluşan 160 kişilik bir grupla "filozoflar gemisi" denilen bir gemiyle sürgüne gönderildi. Bu grupta yer alanlar ne Çarlık rejiminden yanaydılar ne de Bolşevik rejimden; yalnızca daha demokratik bir yönetim istiyorlardı. Berdyaev ve diğerleri önce Berlin'e gittiler; fakat Weimar Almanya'sının ekonomik ve politik durumu iyi değildi; bu yüzden Berdyaev çifti 1923'te Paris'e taşındı ve Paris'te yaşadı. Kitaplarını bu dönemde yazdı; evinde yazı masasının başında öldü.

Berdyaev'in Eserleri:
(İlk tarih Rusça baskılar, ikinci tarih İngilizce baskılar için)
- *The Meaning of the Creative Act* (1916) 1955
- *Dostoevsky* (1923) 1934
- *The Meaning of History* (1923) 1936
- *The End of Our Time* (1924) 1933
- *Leontiev* (1926) 1940
- *Freedom and the Spirit* (1927-28) 1935
- *The Russian Revolution* (1931) (Antoloji)
- *The Destiny of Man* 1931 (1937) (elinizdeki kitap)
- *Christianity and Class War* (1931) 1933
- *The Fate of Man in the Modern World* (1934) 1935
- *Solitude and Society* (1934) 1938
- *The Bourgeois Mind* (1934) (Antoloji)
- *The Origin of Russian Communism* (1937) 1955
- *Christianity and Anti-semitism* (1938) 1952
- *Slavery and Freedom* (1939)
- *The Russian Idea* (1946) 1947
- *Spirit and Reality* (1946) 1957
- *The Beginning and the End* (1947) 1952
- *Towards a New Epoch* (1949) (Antoloji)
- *Dream and Reality: An Essay in Autobiography* (1949) 1950
- *The Realm of Spirit and the Realm of Caesar* (1949) 1952
- *The Divine and the Human* (1949) 1952
- *Truth and Revelation* 1953

Hüsamettin Arslan:
1956 Mesudiye-Ordu doğumlu. Halen Uludağ Üniversitesi Fen-Ed. Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal ve İdari Bilimler Fakültesi Tarih Bölümü mezunu. Aynı bölümde yüksek lisans yaptı. Doktora aşamasında alan değiştirdi ve "bilgi sosyolojisi ve bilim sosyolojisi" konulu doktora tezini Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yaptı. *Epistemik Cemaat/Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (Paradigma, 1992; ikinci baskı 2007) bilim sosyolojisi alanında Türkiye'de yapılmış ilk akademik çalışmadır. Yegâne entelektüel hobisi felsefe okumak. Arslan'ın akademik dergilerde yayınlanan yazıları dışında yayınlanmış bir kitabı daha var: *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar/Meçhul Okurla Söyleşiler* (Paradigma, 2009).

Derleme ve çeviri: *İnsan Bilimlerine Prolegomena/Dil, Gelenek, Yorum* (Paradigma, 2002); *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (Paradigma, 2002); *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler* (Paradigma, 2002);

Çevirileri: I. Lakatos ve A. Musgrave (ed.), *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* (Paradigma, 1992); Chalmers, A., *Bilim Dedikleri* (ilk baskı 1992; gözden geçirilmiş baskı Paradigma 2007); Barnes, B., *T.S. Kuhn ve Sosyal Bilimler* (gözden geçirilmiş baskı, Paradigma, 2008); John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (Paradigma, 2000); Ellul, J., *Sözün Düşüşü* (Paradigma, 3. baskı, 2012), Woolgar, Steve, *Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* (Paradigma, 1999); Falzon, C., *Foucault ve Sosyal Diyalog* (Paradigma, 2001); Toulmin, S., *Kozmopolis* (Paradigma, 2002); W. J. T. Mitchell, *İkonoloji: İmaj, Metin, İdeoloji* (Paradigma, 2005); Gadamer, H.-G., *Hakikat ve Yöntem* I ve II (İsmail Yavuzcan'la birlikte, Paradigma, 2008-2009); Kearney, Richard, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler* (Paradigma, 2010). Kathleen M. Wheeler, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon* (Paradigma, 2011); Zimmerman, Michael E., *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma/Teknoloji, Politika, Sanat* (Paradigma, 2011). Thomson, Iain D., *Heidegger: Ontoteoloji/Teknoloji ve Eğitim Politikaları* (Paradigma, 2012). Wolin, R. *Heidegger'in Çocukları* (Paradigma, 2012); Berdyaev, N. *İnsanın Yazgısı* (Paradigma, 2012)

İçindekiler

Birinci Kısım
İlkeler

Birinci Bölüm

Etik Bilgi Problemi 3

1. Felsefe, Bilim ve Din 3
2. Özne ve Nesne. Bilgide Objektifikasyon 13
3. Etik'in Görevi 20
4. Etik'in Temel Problemi: İyiliğin ve Kötülüğün Kriteri 22

İkinci Bölüm

İyi/İyilik ile Kötünün/Kötülüğün Kaynağı 31

1. Tanrı ve İnsan 31
2. Düşüş. İyi ile Kötü'nün Kaynağı 46

Üçüncü Bölüm

İnsan 59

1. Felsefi Artropolojinin Problemleri, Antropolojik Teori Tipleri 59
2. Personalizm. Kişilik ve Bireysellik. Kişilik ve Toplum 71
3. Seks/Cinsiyet. Maskülin/Erkek ve Feminen/Dişi .. 79
4. Bilinç ve Bilinçdışı 86
5. İrade Özgürlüğü ve Etik 100

İkinci Kısım

İyiliğin ve Kötülüğün Berisindeki Ahlak

Birinci Bölüm

Yasa Etiği 107

1. İyilik - Kötülük Düalizmi 107
2. Primitif Ahlaki Bilinç 111
3. Yasanın Sosyal Karakteri 116
4. Normatif Etik. Ferisilik/İkiyüzlülük (Pharisaism) .. 122

İkinci Bölüm

Kurtuluş Etiği 131

1. İnayet'e/Lütuf'a Bağlı İyilik 131
2. İncil Ahlakı ve Musevi Yorumcuların ve Ferisilerin Ahlakı 137
3. Hıristiyanlığın Günahkarlara ve Kirlenmişlere Yönelik Tutumu 143
4. Güç Ahlakı Olarak Hıristiyan Ahlakı 146
5. Izdırap, Çilecilik, Aşk/Sevgi 149
6. İncil'in Tanrı'nın Krallığı'ndan Gelen Mesajı 155

Üçüncü Bölüm

Yaratıcılık Etiği 161

1. Yaratıcılığın Doğası 161
2. Ahlaki Eylemlerin Yaratıcı Bireysel Karakteri 169
3. Ahlaki Hayatta Tahayyülün Rolü. Enerji Etiği 180

Dördüncü Bölüm

Etiğin Somut Problemleri 195

1. Ahlaki Hayatın Trajik ve Paradoksal Karakteri 195
2. Doğru ve Yalan Üzerine 203
3. Vicdan ve Özgürlük. Saf Vicdanın Eleştirisi 210
4. Korku, Terör ve Acı. Sıkıntı ve Sıradanlık. Fantazmalar 218
5. Sevgi ve Merhamet 234

6. Devlet, Devrim ve Savaş 243
7. Sosyal Sorun, Emek ve Teknik İlerleme 262
8. Seks, Evlilik ve Sevgi 286
9. İnsan İdealleri. Yetenekler Doktrini 295
10. Etik'te Sembolizm ve Realizm 299

Üçüncü Kısım
Son Şeyler Hakkında – Eskatolojik Etik

Birinci Bölüm
Ölüm ve Ölümsüzlük 305

İkinci Bölüm
Cehennem 325

Üçüncü Bölüm
Cennet – İyiliğin ve Kötülüğün Ötesi 347

İndeks 365

"It is sad not to see any good in goodness/
İyilikte hiçbir iyilik görememek ne kadar üzücü"
GOGOL (1846 günlüğünden)

Birinci Kısım

İlkeler

Birinci Bölüm

Etik Bilgi Problemi

1. Felsefe, Bilim ve Din

Kitabıma Alman geleneğine uygun şekilde epistemolojik bir gerekçelendirmeyle başlamak niyetinde değilim. Tam tersine bir epistemolojik suçlamayla, ya da daha doğrusu, epistemolojiye epistemolojik suçlamayla başlamak istiyorum. Epistemoloji felsefi bilginin gücüne ve geçerliliğine kuşkunun ifadesidir. Bu, bilginin mümkünlüğünü ortadan kaldıran bir bölünmeye imada bulunur. Kendilerini epistemolojiye vakfeden düşünürler nadiren ontolojiye varırlar. İzledikleri patika gerçekliğe götüren patika değildir. Bergson, M. Scheler ve Heidegger gibi çok yaratıcı modern filozoflar epistemolojiye pek ilgi duymamıştır. İnsan gerçek varlığı bilme gücünü yitirmiş, gerçekliğe nüfuzunu yitirmiş ve bilginin incelenmesi düzeyine inmiştir. Ve bilginin peşinde olduğu için insan artık bilgiyle karşı karşıyadır, varlıkla değil. Fakat kimse varlığa ulaşamaz — yapılabilecek en iyi şey varlıktan yola çıkmaktır. "Varlık" terimini kullanırken, Aziz Thomas Aquinas'ınki gibi eleştirel bilgi teorisini önceleyen belirli herhangi bir ontoloji sistemine atıfta bulunmuyorum. Bir şekilde eleştiri-öncesi/pre-kritik, dogmatik metafiziğe dönüşün artık mümkün olmadığına inanıyorum. Söylemek istediğim,

realitenin kendisine, yani fiilî hayata dönmemiz ve idrak faaliyetinin değerini ortadan kaldıran düaliteyi/ikiliği aşmamız gerektiğidir. Felsefi bilginin bu düaliteye ve eleştirel refleksiyona/tefekküre maruz kalması kaçınılmaz bir şeydi; bu olay Avrupa'da felsefenin patikası; iç dramatik yazgısıydı. Hayatın somut olgularından bağımsız olduğu iddiasında bulunan eleştirel teorinin kendisi Avrupa hayat ve kültürünün ifadesiydi. O evrensel olma iddiasında bulunan çok daha yüksek ve sofistike bir Avrupa "aydınlanması" formuydu. Kant antik felsefe ile Anglo-Fransız rasyonalist felsefe faaliyetini sürdürdü, fakat aydınlanma anlayışını hatırı sayılır ölçüde derinleştirdi. Akıl kendisine hakim olmaya, sınırlarının ve imkanlarının farkına varmaya çalışır. Akıl kendisini Kant'ta sınırlar, Hegel'de sonsuzluğa doğru genişletir.[1] Grek felsefesi ile Ortaçağ felsefesinin dogmatik ontolojisi aklın eleştirisine direnemezdi; pre-kritik felsefe yapma formlarına dönmesi imkansızdı. Descartes'ın bile ve aslında modern felsefenin tümünü reddeden modern Thomasçılığın bile neo -Thomasçılık ile karşı karşıya kalması ve eleştirel refleksiyona maruz kalması kaçınılmazdı. Mesele, bilginin eleştirisinin, yani aklın kendisi hakkındaki refleksiyonunun iddia edildiği gibi soyut bir teori değil, canlı tecrübe olmasıdır. Bilgi ne kadar kuvvetle kendisini hayatın karşı kutbuna yerleştirirse yerleştirsin ve hayatı bilme imkanından ne kadar kuşku duyarsa duysun, kendisi de hayatın bir parçasıdır; hayatın ürünüdür ve hayatın yönelimlerini yansıtır. Aynı şey epistemolojik düşünce için de geçerlidir. Epistemolojik düşünce bir hayat tecrübesidir ve böyle bir tecrübe kolayca iptal edilemez: ona yalnızca baştan sona yaşanabilir ve bir başka tecrübeyle; kaçınılmaz şekilde bir parçası olarak ilk tecrübeyi içeren daha tam bir tecrübeyle aşılabilir. Bilgi ile bilen öznenin karşısında duran bir nesne sayılan varoluş arasındaki karşıtlık birincil değil, ikincil bir şeydir; refleksiyonun ürünüdür. Birincil olgu, bilginin kendisinin bir realite olması ve realite içinde gerçekleşmesidir. Epistemolojinin en berbat varsayımlarından biri, bilginin kendi dışında duran, bir şekilde ona yansıyarak ifadesini bulması gereken nesnelerle ilgili olduğudur. Fakat eğer bir spiritü-

---

[1] Kroner şu kitabında doğru şekilde bunu vurgulamıştır: *Von Kant bis Hegel.*

el/manevi bilgi anlayışı ortaya koyarsak, bilginin realite içinde gerçekleşen bir eylem ve realitede vuku bulan bir şey olduğunu görürüz. Realite bilgiyle aydınlanır. Realite varlığı ayrı ve bağımsız bir nesne olarak kavranan birinin ya da bir şeyin durumu değildir: varlık kendisini idrak eder ve bununla idrak, varlığı içeriden aydınlatır. Bilginin nesnesini bir *Gegenstand/nesne* olarak bulduğumuz aşama ikinci aşamadır.[2] Realitede bir yarılma gerçekleşir ve bu yarılma kendisini bilgide objektivizasyon/nesnel(l)eştirme olarak dile getirir.

Varlığın birincil olduğunu söylerken daha önce akıl kategorileriyle rasyonalleştirilen ve şekillendirilen varlığa değil, her rasyonalizasyonu önceleyen "ilk hayata," kötü hiçbir şeyin göstergesi olmadığı halde hâlâ karanlıkta olan varlığa atıfta bulunuyorum. Yalnızca daha önce bilme eylemlerinin değiştirerek rasyonelleştirdiği bir gerçeklik bilen öznenin karşısında durabilir. "İlk hayat" bilen özneyle bir nesne olarak karşı karşıya gelmez; çünkü başlangıçta bilen özne ona gömülüdür/içindedir. Bilgi ile gerçeklik arasındaki ayrılma/kopuş sınırlarına kadar düşünülmemiş rasyonalizmin ölümcül sonucudur. Rasyonalizm bilme eyleminin bir varoluş eylemi olduğunu reddeder. Fakat eğer gerçeklik bilginin karşısında duruyor ise, bu durumda bilgi ile gerçeklik arasında hiçbir iç bağlantı yok ve bilgi gerçekliğin parçası değil demektir. Bu yüzden, bilgi *bir şey* değildir, *bir şey hakkındadır*. Bilen özne bu bilgiyi ciddiye almaz. Onun için gerçek düşüncelerin dünyası diye bir şey yoktur ve reel olanla ilgili fikirlerle baş başadır sadece; Tanrı yoktur, bilen öznenin araştırdığı Tanrı hakkındaki muhtelif fikirler vardır yalnızca; gerçek iyilik ve kötülük yoktur, iyi ve kötü hakkındaki farklı fikirler vardır vb. Bilgi varlığının parçası olduğunda ve onun içinde gerçekleştiğinde bilen öznenin kendisi de bilinir hale gelir. Platon, Plotinus, Aziz Augustine, Pascal, Jacob Boehme ve diğerleri hem bilen özneler idiler hem de bilginin — yine çok ilgi çekici bir bilginin — konusuydular. Fakat kendisini gerçekliğin dışına yerleştiren modern bilici bilinemez; çünkü onun için yalnızca gerçeklik inceleme nesnesi

---

[2] *Metaphysik der Erkenntniss* adlı kitabında N. Hartmann şu sonuca varır: Bilen özne gerçekliğin bir parçasıdır ve akıl kendisini aşan, ancak içinde yer aldığı trans-anlaşılabilirliğin karanlık alanına dalar.

olabilir. O, gerçekliğin parçası olmayı reddeder ve bilme eyleminin bir canlı, varoluş eylemi olmasını istemez.

Felsefi bilgiye ilişkin bu zayıf pozisyon felsefenin bir bilim olmak istediği ve kendisini doğa bilimlerine kölece bağımlı gördüğü aşamayla örtüşür. Felsefe bu durumda pozitif bilimlerine/doğa bilimlerine aşırı ölçüde gıpta hissiyle doludur. Bu gıpta iyi hiçbir şeye götüremez ve hem felsefe hem de filozoflar için değer kaybıyla sonuçlanır. Bilimsel felsefe, hikmeti (wisdom) aşağılar (Husserl) ve bunu bir kazanç ve başarı sayar. Felsefi bilginin kaderinde trajik bir şey vardır. Felsefenin özgürlüğünü ve bağımsızlığını koruması çok zordur; çünkü daima her yerden tehdit altındadır. Felsefe geçmişte dine bağımlı iken, günümüzde bilime bağımlıdır. Ya din ya da bilim tarafından köleleştirilme tehdidi altında kalmıştır hep ve kendi yerini ve uğraşını kendi tarzında sürdürmesi zordur. Aslında onun savunması gereken bağımsızlık türünün yanlış bir bağımsızlık türü olduğu düşünülmüştür. Felsefenin hayattan bağımsız olma ve kendisini ondan koparma iddiası yanlış bir iddiadır ve doğrusunu söylemek gerekirse asla gerçekleştirilemez. Bilen öznenin dinî inancı ve dinî hayatının felsefesini etkilemesi kaçınılmazdır; bilen özne bilme aktivitesinde dinî inancını ve hayatını unutamaz. Kaldı ki bilimsel bilgisini de unutamaz. Fakat bir filozofun dinî inancının ve bilimsel bilgisinin olması kesinlikle bir dezavantaj değildir; sıkıntı, din ve bilim onun için felsefe-dışı otoriteler haline geldikleri zaman ortaya çıkar. Hem din hem de bilim felsefi bilgiyi içeriden zenginleştirebilir, fakat onlar felsefeye felsefesiz egemen olmamalıdırlar. Felsefeden ya teolojiye ya da bilime ve hatta matematiksel fiziğe uyması beklenmiştir. Özgürlüğün havasını yalnızca kısa dönemlerde soluyabilmiştir. Kendisini teolojinin ezici gücünden kurtaran felsefe çok daha kötü bir köleliğe, otokratik ve despotik bilime köleliğe sürüklenmiştir.

Fakat felsefenin yabancı unsurlarca köleleştirilmemesi gerektiğini söylemek, onun kerameti kendinden menkul ve hayattan kopuk olduğunu ileri sürmek değildir. Eğer filozof dinî vahye inanıyorsa, düşüncesini vahyin beslemesi mukadderdir. Fakat vahiy onun için bir dış otorite değil, bir iç olgu, bir felsefi tecrübedir. Vahiy felsefi bilgide içeriden gelen ışık olarak mevcuttur. Felsefi bilgi

aslında insani bilgidir ve daima bir özgürlük unsuru taşır. O vahiy değil, insanın vahye kognitif/idrak edici reaksiyonudur. Bir düşünür Hıristiyansa ve İsa'ya inanıyorsa, en azından felsefesini Ortodoks ya da Katolik veya Protestan teolojiye uyumlu hale getirmek zorunda değildir; fakat İsa'nın zihnine sahip olabilir ve bu onun felsefesini Hıristiyan olmayan düşünürlerin felsefesinden farklı hale getirir. Vahiy felsefeyi teorilere ya da ideal yapılara zorlayamaz; ancak ona bilgiyi zenginleştiren olgular ve tecrübeler sağlayabilir. Eğer felsefe bir bir şekilde mümkün hale gelecekse, özgür olmalıdır, hiçbir sınır tanımamalıdır. Felsefe her bilme eyleminde özgürce hakikatle karşı karşıya kalır ve engelleri ya da bariyerleri sineye çekmez. Felsefe kendi idrak süreciyle sonuçlara varır; teolojinin aksine, bilginin sonuçları ona dışarıdan empoze edilemez. Fakat bu felsefenin ben-merkezli ve kendi kendisine-yeterli olma anlamında özerk olduğu anlamına gelmez. Özerklik/otonomi yanlış anlamlandırılmıştır ve hiçbir şekilde özgürlükle aynı şey değildir. Felsefe hayatın bir parçasıdır; felsefi bilginin temelinde yatan şey spiritüel/ruhani tecrübedir; filozof hayatın asli kaynağıyla temas kurmalı ve onu idrak tecrübesi yaşamalıdır. Bilgi varlığın ve hayatın gizeminin takdisidir/kutsanmasıdır. Bilgi varlıktan ve varlığın içinden gelen ışıktır. Bilgi, Hegel'in düşündüğü gibi, kendisinin dışında, ideasının dışında varlık yaratamaz. Dinî vahiy varlığın kendisini bilen özneye açması demektir. Bilen özne buna sağır ve kör kalamaz ve kendisine ifşa edilen şeye rağmen felsefi bilginin özerkliğini savunamaz.

Kendisini yüksek din ve vahiy alanından kurtardıktan sonra daha düşük pozitif bilim ve bilimsel tecrübe alanına kesif bir bağımlılık düzeyine düşürmesi felsefenin trajedisidir. Felsefe kendi kadim silsilesine ait olma hakkını ve kendi silsilesinin bütün gerekçelerini yitirmiştir. Felsefenin özerkliği kısa süreli bir özerklikten başka bir şey değildir; bilimsel felsefe denilen felsefe kesinlikle özerk değildir. Bilim bir zamanlar felsefeden doğmuş ve gelişmişti, fakat çocuk annesini reddetti. Kimse felsefenin bilimlerin gelişimiyle hasaplaşması ve sonuçlarını dikkate alması gerektiğini reddedemez. Fakat bu en yüksek tefekküründe/temaşasında kendisini çarpıcı büyük başarılara imza attıkları için belirli bilimlere tabi kılması ya da onları taklit etmesi gerektiği anlamına gelmez. Felsefe bilgidir, fakat onu bilimsel bilgiyle özdeşleştirmek imkansızdır. Felsefe *sui gene-*

ris'tir/emsalsizdir ve dine ya da bilime indirgenemez. Felsefe din ve bilim ile kompleks ve yakın ilişkileri bulunan, ama onlardan farklı bir özel spiritüel kültür alanıdır. Felsefenin ilkeleri bilimin sonuçlarına ve başarılarına bağlı olamaz. Felsefe bilimin keşiflerini bekleyemez. Bilim bir aralıksız akış halindedir; teorileri ve hipotezleri sık sık değişir ve gündemden düşer; bilim sürekli yeni keşifler yapar. Son üçyüz yılda fizikte kendi temel ilkelerini kökten değiştiren bir devrim gerçekleşmiştir.[3] Fakat ondokuz ve yirminci yüzyılların bilimsel keşiflerinin Platon'un ideler teorisinin yerini aldığı söylenebilir mi? Platon'un ideler teorisi göründüğünden çok daha ölümsüz ve çok daha kalıcıdır; çünkü o ezelî ve ebedî olan (eternal) şeyle daha fazla alakalıdır. Hegel'in doğa felsefesinin modası geçmiştir ve aslında hiçbir zaman Hegel'in en önemli eseri olmamıştır; fakat mantığı, diyalektiği ve ontolojisi doğa bilimlerindeki gelişmelerden neredeyse hiç etkilenmemiştir. Jacob Boehme'nin *Ungrund* ya da Sophia doktrinini modern matematik bilimlerin çürüttüğünü söylemek saçma olurdu. Burada çok farklı ve birbiriyle mukayese edilemez nesnelerle ilişkili olduğumuz açıktır. Dünya felsefeye bilime göründüğünden farklı bir şekilde görünür ve felsefi bilme tarzı farklıdır. Bilimler soyut, kısmi realitelerle ilgilenirler; dünyayı bir bütün olarak göremezler ve anlamını kavrayamazlar. Matematiksel fiziğin, sanki empirik olayları değil kendinde şeyleri keşfediyormuşçasına ontoloji olma iddiası gülünçtür. Varlığın gizeminin en uzağındaki bilim kesinlikle matematiksel fizik, yani bilimlerin en mükemmeli olan bilimdir; çünkü varlığın gizemi kendisini yalnızca insana, insan vasıtasıyla spiritüel tecrübede ve spiritüel hayatta ifşa eder.[4] En büyük amacı, felsefeyi saf bir bilim haline getirmek ve onu bütün hikmet (wisdom) unsurlarından koparmaya çalışmak olan Edmund Husserl'e rağmen, felsefe daima hikmet olmuştur ve hikmet olacaktır. Hikmetin sonu felsefenin sonudur. Felsefe hikmet sevgisi ve hikmetin insanda tomurcuklanması, yani yaratıcı varolu-

---

[3] Sözün gelişi bakınız: Eddington, *The Nature of the Physical World.*

[4] Heidegger son yılların en dikkate değer felsefi metni *Sein und Zeit/Varlık ve Zaman*'da ontolojisini insani varoluşun bilgisine dayandırır. İlgi/Endişe [*Sorge*] olarak Varlık kendisini yalnızca insana ifşa eder. Meyerson, Brunswig ve diğerlerinin bilim felsefesi çok farklı bir düşünce hattı izler.

şun anlamına kapı aralama çabasıdır. Felsefe ne dinî inanç ne de bilimdir — felsefe kendisidir. Felsefe, kendi hakları için meşakkatli sürekli mücadele çabasıdır; çünkü hakları daima kuşku altındadır. Bazen, tıpkı Hegel'in yaptığı gibi, kendisini dinin üstüne yerleştirir ve sınırlarını aşar. Felsefe, geleneksel popüler inançlara karşı düşünceyi uyanık tutma mücadelesinden doğmuştur. Özgürlük onun için, hayatta kalması için gerekli havadır. Fakat Greklerin felsefi düşüncesi kendisini popüler dinden ayırarak onun karşısına konuşlandırdığı zaman bile Greklerin yüksek dinî hayatı ile, gizemlerle ve Orfeusçulukla (Orphism)* bağlantısını sürdürmüştür. Bunu Heraklitos'ta, Pythagoras'da ve Platon'da görürüz. Felsefe — gerçekten önemlidir ve zihin oyunundan daha fazla bir şeydir — daima ruhsal (spiritüel) ve ahlaki (moral) tecrübeye dayanır. Sezgiyle vukuf, bütün ruhlarıyla bilgiye yönelen düşünürlere bahşedilmiş bir şeydir. Peki bu durumda bilim ile felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl anlamalı, mütekabil faaliyet alanlarını nasıl ayırt etmeli ve onları nasıl koordine etmeliyiz? Felsefeyi ilkeler teorisi olarak ya da dünya hakkındaki en genel bilgi ya da hatta varlığın doğasıyla ilgili teori olarak tanımlamak yeterli değildir. Felsefi bilgiyi bilimsel bilgiden ayıran ana karakteristik, bilim varlığı sanki insandan ayrı ve insanın dışında bir şeymiş gibi anladığı halde, felsefenin varlığı insanda ve insan vasıtasıyla bilmesi ve anlam sorununun çözümünü insanda bulmasıdır. İşte bu nedenledir ki felsefe için varlık, ruh/geist (spirit); bilim için varlık, doğadır. Ruh (spirit) ile doğa arasındaki bu farklılığın psişik ile fiziksel arasında yapılan ayırımla hiçbir alakası yoktur elbette.[5] Nihai noktada felsefe kaçınılmaz olarak ruhun/geist'ın (spirit) felsefesine dönüşür ve işte bu anlamda bilimden bağımsızdır. Felsefi antropoloji temel felsefi disiplin olmalıdır: o geist'ın felsefesinin merkezî kısmıdır. Felsefi antropoloji insanı inceleyen bilimlerden — biyoloji, sosyoloji veya psikolojiden — bütünüy-

---

* Orphism: Çok büyük müzikal yeteneğe sahip yarı-tanrı kahraman — aslında müzik gücünün kişileştirilmesi olan — Orpheus'un şahsiyeti etrafından şekillenen Grek kültü; ölüm ve yeniden diriliş, ruhun ölümlü bedenden özgürleşmesi bu kültteki önemli temalardır. Bu doktrinin kökleri Platon'un felsefesinde bulunabilir; gnostizm ve yeni-Platonculuk üzerindeki etkisi nettir. 1970'ler ve 80'lerde Orfeusçu fragmanlar ile Heraklitosçu fragmanlar arasında önemli benzerlikler keşfedilmiştir (ç.).

5 Şu kitabıma bakınız: *The Philosophy of the Free Spirit*.

le farklıdır. Farklılık felsefenin insanı insanda ve insan vasıtasıyla incelemesinde ve onu ruhun/geist'ın krallığına ait bir şey olarak görmesindedir; oysa bilim insanı doğanın krallığının bir parçası, yani bir nesne olarak inceler. Felsefe nesnelerle meşgul olmamalıdır; çünkü onun için hiçbir şey objektifleştirilemez. Geist'ın felsefesinin temel karakteristiği onun bilgi nesnesinin olmamasıdır. İnsanı insanda ve insan vasıtasıyla anlamak onu bir nesneye dönüştürmek anlamına gelmez. Anlam bana yalnızca, kendim, yani geist/ruh olduğumda ve şeylik, yani dış nesne benim için varolmadığında ifşa olur. Benim için obje/nesne olan hiçbir şey anlama sahip değildir. Anlam yalnızca bende ve benimle birlikte olan şeyde, yani spiritüel dünyada varolabilir. Felsefe ile bilimi radikal şekilde birbirinden ayırmanın yegane yolu felsefenin objektifleştirilemez/nesneleştirilemez bilgi, kendinde geist'ın/ruhun bilgisi olduğunu, doğa içinde nesneleştirilemeyeceğini, yani anlamın ve anlama katılımın bilgisi olduğunu kabul etmektir. Bilim ve bilimsel öngörü insana güç ve güvenlik verir, fakat bunlar aynı zamanda insanın bilincini harabeye çevirir ve onu realiteden koparır. Gerçekten de bilimin insanın gerçekliğe, gerçekliğin insana yabancılaşmasına dayandığı söylenebilir. [6] Bilen özne gerçekliğin dışındadır; bilen öznenin bildiği gerçeklik onun dışındadır. Herşey insana yabancı ve ona karşıt bir objeye dönüşür. Felsefi fikirlerin dünyası kendisini bende ifşa ederek benim dünyam olmaya son verdiğinde bana yabancı bir şey olarak karşımda duran bir objektif dünyaya dönüşür. Felsefe tarihi hakkında yazılmış eserlerin felsefi bilginin değil, bilimsel bilginin örnekleri olmasının nedeni budur. Felsefenin tarihi yalnızca, eğer düşüncelerin dünyası bilen öznenin kendi iç dünyası haline gelirse, yani bilen öznenin kendi bilincinde ve kendi bilinci vasıtasıyla bilinen dünya haline gelirse bilimsel değil felsefi hale gelebilir. Yalnızca kendi düşüncelerimi felsefi olarak bilebilirim; Platon'un ya da Hegel'in fikirlerini kendime ait fikirler haline getirerek, yani onları dışımda şeyler olarak değil içimde şeyler olarak bilerek — yani onları objektifleştirmek yerine ruhuma yerleştirdikten sonra bilerek yaparım bunu. Kökleri gerçeklikte olan her felsefenin temel ilkesi bu-

[6] Meyerson'un *De l'explication dans les sciences* kitabında bilimin ontolojik karakteri konusunda ileri sürdüğü görüş bana yanlış görünüyor. Bilim pragmatiktir.

dur. Burada hiçbir şekilde sübjektivite bahis konusu değildir; çünkü sübjektivite objektivitenin muadilinden/bağlaşığından başka bir şey değildir. Platon ve Aristoteles, Aziz Thomas Aquinas ve Descartes, Kant ya da Hegel'in mükemmel monografilerinin felsefe için büyük bir değerleri vardır, fakat bunlar felsefe olamaz. Diğer insanların fikirleri ya da onlarsız gözönünde bulundurulacak düşünceler dünyası hakkında felsefe olamaz. Felsefe yalnızca insanın kendi fikirleri, kendi ruhu, kendisinde ve kendisi için insan hakkında olabilir; başka bir söyleyişle felsefe filozofun kendi yazgısının entelektüel ifadesi olmalıdır. Hafızaya ağırlık veren ve fikirleri, onlara bütünüyle dışarıdan bakarak objeleştiren tarihsel yöntem felsefe için sübjektif idealizm ya da natüralizm kadar öldürücüdür. Felsefeye bu üç yaklaşımdan doğan yıkım sahiden korkunçtur. Onlar mutlak hale gelen bir rölativizmle sonuçlanır. Bilginin yaratıcı gücünün yok olma ve anlamın keşfinin imkansız hale gelme tarzı budur. Bu, felsefenin bilimle — bilimsel terörizmle — köleleştirilmesidir.

Bilim dünyaya insanın dışında bir noktadan bakarken, felsefe dünyaya insanın görüş noktasından bakar. Felsefeyi bütün antropolojik fikirlerden kurtarmak onu yıkmak olur. Natüralizm de dünyaya insanın görüş noktasından bakar, fakat o bunu gizlice yapar ve yine de kabul etmez. Objektif şekilde yorumlanan varlığın insanı öncelediği doğru değildir; tam tersine insan varlıktan önce gelir; çünkü varlık yalnızca insanda ve insan vasıtasıyla ifşa olabilir. Ruh/spirit olmayan, "spiritsiz/geistsız" ve "spirit/geist içinde" olmayan varlık anlayışı natüralizmin tiranlığıyla sonuçlanır. Felsefe kolayca soyut hale gelerek hayatın kaynaklarıyla temasını yitirebilir. Bu, bilginin insanda ve insan vasıtasıyla değil insanın dışında arandığı her durumda gerçekleşir. İnsanın kökleri hayatta — "ilk hayatta"— dır; bu kökler hayatın gizemleriyle ilgili verili ifşalardır. Felsefe dinle yalnızca bu derinliklerde tamas kurabilir; fakat o bunu özgürce ve içeriden yapar. Felsefe dünyanın insanın parçası olduğu —*tersi değil* — önkabulüne dayanır. Eğer insan sadece dünyanın minik bir parçası olsaydı, cüretkar bilgi fikri asla onda ortaya çıkamazdı. Bu hakikat bilim için de geçerlidir, fakat bu fikir bilimsel yönteme yabancıdır. İnsanda ve insan vasıtasıyla gerçekliğin bilgisinin, sübjektif idealizmle hiçbir alakası yoktur; çünkü sübjektif idealizmde tam tersi söz konusudur; sübjektif idealizm insanı objeleşmiş do-

ğa dünyasıyla sınırlar. Psikolojik açıdan düşünüldüğünde insan dünyanın küçük bir parçasından başka bir şey değildir. Burada kastedilen sübjektif idealizm değil, tranzandantal antropolojizmdir. Ben'in, bilen öznenin, filozofun bir insan/beşerî varlık olduğunu unutmak tuhaftır. Aşkın/tranzandantal insan, felsefenin önkabulüdür ve bunu görmemenin ya hiçbir anlamı yoktur ya da bunu görmemek felsefi bilginin ölümüdür. İnsan bir varolandır, varlığa sahiptir ve varlığın bir parçasıdır, fakat *varlık insanın sözünü dinler* ve onda benimle ve anlayışımla mukayese edilebilir anlamı keşfedebilmemin nedeni budur. Husserl'in fenomenolojik yöntemi bilgideki insani unsuru iptal etmek istediği ölçüde, başka bakımlardan erdemleri olmasına rağmen geçersizleşir. Husserl'in fenomenolojik yöntemi antropolojide, etik'te, ontolojide (M. Scheler, N. Hartmann, Heidegger) harikulade sonuçlar doğurmuştur ve felsefeyi Neo-Kantçı bilgi teorisinin düştüğü *cul-de-sac*'dan/tuzaktan kurtarmıştır. Fakat Husserl'in fenomenolojisi ideal insani-olmayan alan anlayışı dolayısıyla özel bir Platonculuk formudur — ve bu onun yumuşak karnıdır. Bilgi insanın bilginin nesnelerini — ideal, insani-olmayan entiteleri [*Wesenheiten*] pasif şekilde içine almasıyla oluşmaz; bilgi insanın spiritüel yaratıcılığını içerir. Şeylerin anlamı kendileriyle ilişkisinde pasif insana girişleri sırasında ifşa olmaz, insanın anlamı olmayan dünyanın ötesindeki anlama ulaşan yaratıcı aktivitesiyle ifşa olur. Katı, somut nesneler dünyasının anlamı yoktur. Anlam yalnızca insanın aktivitesinde ifşa olur ve bu gerçekliğin insana boyun eğdiğine imada bulunur. İnsani-olmayan ideal varlık anlamsızdır. Anlam geist'tadır/ruhtadır, şeylerde ya da doğada değil. Varlık spiritüel olması dolayısıyla insana boyun eğer. Pasif ve insani-olmayan karakterine rağmen, Husserl'in yöntemi değerlidir; çünkü varlığa yönelir, düşünce konstrüksiyonlarına/yapılarına değil. İnsanın yaratıcılığı kendi dünyasını yorumladığı anlamına gelmez. Anlam zihne giren nesnede değil, bir zihin dünyası inşa eden öznede değil, ne objektif ne sübjektif, pür aktivite ve spiritüel dinamik olan spiritüel dünyada aranmalıdır. Bilgi süreci reel bir olaydır ve anlam onda fiilen ifşa olur, yani varlığın karanlığı aydınlığa dönüşür. Bilgi spiritüel hayattır ve bilinen varlık durumundaki gerçekliğin parçasıdır.

2. Özne ve Nesne. Bilgide Objektifikasyon

Alman epistemologlar sürekli özneden ve nesneden, sübjektiviteden ve objektiviteden söz ederler. Onlar için bilgi objektifleştirmedir/objeleştirmedir. Bilen özne bir varolan değildir; o epistemolojik bir entitedir, ontolojik bir entite değil; hiçbir şekilde insani olmayan, insanla bağlantısı kavranamaz ideal mantık formlarının taşıyıcısıdır. Somut gerçeklik gözden kaybolur ve yerini "özne ile nesne" alır. Bilen özne bir ben değildir, belirli bir somut birey değildir, insan olmayan epistemolojik öznedir; var değildir, fakat varlığın dışındadır ve varlığın karşısında durur. Ve onun bildiği şey bir varolan değil, ona korelatif/mütekabil ve özellikle bilgi için inşa edilmiş bir objedir/nesnedir. Varoluş/varlık hem özneden hem de nesneden uzaklaşır. Bu ikisi arasındaki karşıtlık varoluşu/varlığı iptal eder. Objektifikasyon hayatı ve varlığı yıkarak ortadan kaldırır. Eğer bilgi objektifikasyon olsaydı, hedefine asla ulaşamazdı. Çoğu filozofun açıkça fark ederek formüle ettiği bilginin trajedisi şudur: varoluş irrasyoneldir ve bireyseldir, yalnızca rasyonel ve genel olan şeyleri bilebiliriz.[7] Obje/nesne özneye net bir biçimde yabancı ve onun karşıtıdır. Onlar mantık açısından mütekabildirler/korelatiftirler ve birbirinden koparılamazlar; fakat yine de birbirlerine hep karşıttırlar. Eğer "Platon" ve "erken Hıristiyanlık" ya da "Alman mistisizmi" benim için bilgi nesnesine dönüşürse, onları anlayamam ya da onlarda herhangi bir anlam keşfedemem. Objeleştirmek/nesneleştirmek anlamı tahrip etmektir; anlamı anlamak için insan nesneye girmelidir ve bu komünyon/katılma objektifikasyon/nesneleştirme değildir.[8] Bu "spiritüel bilimler" [manevi bilimler ya da anlam bilimleri, ç.] denilen bilimlerde çok açıktır; çünkü spiritüel bilimlerde objektifikasyon her durumda hakiki bilginin amacıdır. "Doğa bilimlerinde" durum biraz farklıdır; fakat benim burada şu anda ilgilendiğim şey bu değil.

Epistemolojinin temel problemi bilen öznenin *kim* olduğunu, varoluş alanına ait olup almadığını belirlemektir: epistemolojinin işi

---

[7] Özellikle de Windelband ile Rickert'in düşünce okulları bunda ısrar etmiştir.

[8] Lévi Bruhl'ün primitif mentalitenin/zihniyetin — bilinen içeriğe iştirak, bilinen içeriğe katılma — olarak gördüğü şey, aslında gerçekliğin hakiki bilgisidir. Şu önemli kitabına bakınız: *Les functions mentales dans les sociétés inférieures.*

bilginin insani bir aktivite olduğu yolundaki kaçınılmaz önkabule yeni ve daha derin bir anlam bulmaktır. Kant ve idealistler insanın bilen (özne,ç) olmadığını savunurlar; çünkü öyle olsaydı bilgi görece/rölatif olurdu; dünya bilinen şey değildir, çünkü öyle olsaydı naif realizme saplanır kalırdık. Kant'a kadar geriye doğru izi sürülebilecek bilgi teorileri insan ve onun gerçekliği bilme gücü probleminin yerine epistemolojik öznenin tranzandantal/aşkın bilinci, dünya-ruhu (world-spirit) veya tanrısal akıl problemini ikame ederler. Veya, eğer tranzandantal bilinçle ilgilenmiyorlarsa, bilincin psikolojik içeriklerini incelerler. Fakat ne tranzandantal ben ne de psişik olaylar serisi *insan*'dır. Epistemoloji insanı bilen varlık olarak incelemeyi reddeder ve onu psikolojiye ya da sosyolojiye terk eder. Fakat yine de temel bilgi sorunu tranzandantal bilinç ya da epistemolojik özne ile somut ve yaşayan kişilik olarak insan arasındaki ilişki sorunudur. Kant'ın epistemolojiye katkıları ölçülemez, fakat o epistemolojinin problemlerini çözememiştir; gerçekten de o kuşkuculuğun ya da rölativizmin meydan okumasına cevap verememiştir. Bilginin geçerliliğini teminat altına alacağını varsaydığı *a priori* formların, bilen kişi olarak somut insanla doğrudan hiçbir alakası yoktur. Tranzandantal bilinç bilginin mükemmelen sağlam ve kesin temeli olabilir; fakat bu durumda da insan bilinci tranzandantal olamaz: mental/zihinsel olaylardan ibarettir ve bu yüzden rölatif olması kaçınılmazdır. Kant tranzandantal bilincin fiziksel olana nasıl sahip olduğunu ya da fiziksel olanın tranzandantal düzeye nasıl yükseldiğini göstermez. Devasa bilgi göreviyle mücadele eden bir varlık olarak bilincin *a priori* formlarıyla tranzandantal birliğe sahip olmasıyla tatmin olamam ya da bu insan üstü alanda kuşkuculuğun ve rölativizmin ezelilik ve ebedilikten uzak olmasıyla tatmin olamam. Benim için önemli olan, onları bozguna uğratan şey onları epistemolojik öznenin değil somut insanın insani düzeyde bozguna uğratmış olmasıdır. Bilgiyi epistemolojik özneye ya da dünya-aklı'na terk etmek yerine ona kendim sahip olmak isterim; bilgiyi yaratıcı insani aktivite olarak isterim. Bilgi teorisi felsefi antropoloji haline gelmeli ve tranzandantal ego/ben ile değil bizatihi insanla ilgilenmelidir. Fakat o insanı spiritüel ve ontolojik görüş noktasından hareketle incelemelidir; psikolojinin ya da sosyolojinin görüş noktasından yola çıkarak değil. Bir evrensel aklın varolduğunu bilmem,

eğer insani aklımla nasıl bir bağlantısı olduğunu anlayamamışsam, beni hiçbir şekilde teselli etmez. Tanrı'nın insan ve dünya üzerindeki inayetinin etkilerini öğretmeyi başaramayan Tanrı hakkındaki teorilerden birini kullanmak da teselli etmez. O durumda hangi inayetin/lütfun ya da ışığın canlı, somut bir kişilik olarak insana tranzandantal bilinci ya da dünya-ruhunu bahşettiğini sorarım. İnsan üstü alanda değil, birey insanda ifşa olan bilgi ne kadar kalıcı ve geçerlidir? Temel soru budur. Ne Kant ne de Hegel bu soruya tatmin edici cevap verebilmiştir. Hegel'e göre, bilen varlık insan değil, dünya-aklı ya da dünya-geist'ı, son belirlemede bizatihi Tanrı'dır. Doğru; Tanrı'nın ben-bilinci ve ben-bilgisi insanda ve insan vasıtasıyla gerçekleşir — fakat bu beni ne kadar tatmin eder? Tanrı'nın Kendisi'ni insanda bileceğini/tanıyacağını ve dünya-geist'ının felsefede zirvesine yükseleceğini söyleyen teori insanın kibri ve asaleti açısından çok cazip görünebilir; fakat ne olursa olsun onu bağımsızlıktan yoksun bırakır. İnsan dünya-ruhunun, dünya-aklının ya da Tanrı'nın bir fonksiyonudur sadece, insani olmayan amaçları gerçekleştirmesinin vasıtası ya da aracıdır sadece. Husserl'in "ideal varlık"ı da bizi rölativizmden ve kuşkuculuktan kurtaramaz. Husserl'e göre, bir nesneyi/objeyi bilmek için insan olmaktan vazgeçmemiz, bütünüyle pasifleşmemiz ve nesnenin bizde konuşmasını mümkün hale getirmemiz gerekir. İdrak eyleminde insan varolmaya son vermelidir. Bilgi insani alanda değil ideal mantıksal varlık alanında gerçekleşir. Aziz Thomas Aquinas'ın görüşünde çok daha fazla hakikat payı vardır; çünkü daha düşük zihinler arasına yerleştirerek insanı küçümsese de o insani bilgi sorunuyla ilgilenmez.

Asıl ve temel problem insan problemidir; insanın bilgisi, özgürlüğü ve yaratıcılığı problemi. İnsan bilginin ve varoluşun gizeminin anahtarıdır. İnsan, doğanın bir parçası olsa da, doğaya göre açıklanamayacak ve varlığın kalbine nüfuz edilmesi yalnızca kendisiyle mümkün gizemli varlıktır. İnsan anlamın taşıyıcısıdır; anlamın tahrif edildiği düşmüş varlık olsa bile. Fakat düşüş yalnızca yüksek bir irtifadan düşüş olabilir ve insanın bizatihi düşüşü büyüklüğünün göstergesidir. Düşmüş durumunda bile insan yüksek kaynağının işaretini muhafaza eder ve şeylerin anlamsız dünyasını aşan daha yüksek düzeyde bir hayata ve bilgiye muktedir kalır. Felsefe, insan mihverinde dönmeye mahkumdur — bunun ontolojik temelleri var-

dır. İnsan bilgiye sırtını dönemez, fakat fiziksel ve psikolojik düzeyden spiritüel düzeye yükselmelidir. Tranzandantal bilinç, epistemolojik özne, ideal mantıksal varlık ile yaşayan somut insan arasındaki gedik bilgiyi mümkün kılar. Bir insan olarak gerçekliği bilmek isterim ve insani olmayan alanlarda ulaşılabilecek bilgi benim için hiçbir şeydir. Bilen olarak ben daha baştan gerçeklikte ikamet ederim ve onun vazgeçilemez parçasıyımdır. Gerçekliği insan olarak kendimde ve kendim vasıtasıyla bilirim. Yalnızca bir varolan varoluşu/varlığı bilebilir. Eğer bilgi öncelikle varoluş/varlık değilse, asla varlık kazanamaz. Bilgi varlık içinde gerçekleşir ve varlık içinde bir olay ve varlık içinde bir değişmedir. Hem bilen hem de bilgi reeldir. Bilgi varlıktaki ışıktır. Bu yüzden kozmogonik bir karakteri vardır. Filozoflar sezgi arayışına girdiklerinde objektifleştirilemeyen bilgi peşindedirler; fakat bu varlığa iştirak, varlığın derinlerine nüfuz etmedir. Sezgi aktif anlamıyla anlaşılabilir; Husserl ya da Bergson'un yaptığı gibi sadece pasif anlamıyla değil. Bilgi varlığın varlık dışındaki bilene girmesi anlamına gelmez. Eğer bilen varlığın parçası ise, bilgi aktiftir ve varlıkta bir değişme anlamına gelir. Bilgi spiritüel aktivitedir. Bilgide objektifleşme bilen ile bilinenin birbirlerine yabancı olduklarını ima eder. Bu, bir şey olmaya son veren ve sadece "bir şey hakkında" bilgiyle sonuçlanır. "Bir şey hakkında" olmak bir bilgi nesnesi olmak demektir. Bu yolla nesneleşen varlıkla karşı karşıya kalan bilen özne artık "bir şey" değildir; varlıktan ihraç edilmiştir. Bilgi "bir şey hakkında" olduğunda ontolojik gerçekliği ve değeri ile ilgili soruya doğru ve layıkıyla cevap verilemez. Fikirlere tarihsel ya da psikolojik görüş açısından yaklaşıldığında, bu fikirlerin atıfta bulunduğu dünyanın gerçek olup olmadığını sormanın hiçbir anlamı yoktur. Plotinus'un düşüncesinin ikamet ettiği dünyanın herhangi bir gerçekliği var mıdır? Bilgi için asli olan şey, Tanrı hakkındaki fikirleri değil Tanrı'nın Kendisini bilmemizi, yani geistı/ruhu geist'ta/ruh'ta bilmemizi gerektirmesidir. Fakat eğer objektifleştirme bahis konusuysa bu bütünüyle imkansızdır. Bu açıdan doğa bilimleri ile anlam (geist) bilimleri/manevi bilimler arasında temel bir farklılık vardır. Doğa bilimlerinde objektifikasyon bilginin nesnesini tahrip etmez; çünkü bilimin incelediği doğanın kendisi objektifikasyonunun ürünüdür. Keşiflerini yaparken fizik fiilî reel nesnelerle meşguldür; bu nesnelerin insan zihnindeki yan-

sımalarıyla değil. Doğa bilimlerinde objektifikasyon reel nesneyi keşfetmek anlamına gelir. Onlar tarihsel ya da psikolojik anlam (spirit) araştırmalarının yol açtığı hasar kadar hasarla sonuçlanmaz. Geist/ruh alanında objektifleştirme/objektifleşme bilmeye çalıştığımız gerçekliğin yıkımı demektir; çünkü gerçeklik bir nesne değildir. Doğa bilimlerini yalnızca bu bilimlerin gerçeklikle ilişki kurmadıkça ulaşamayacakları sonuçlar doğrulayabilir/meşrulaştırabilir.

Felsefe ve "hümaniter disiplinler" pratik sonuçlara götürmezler. Ruhun/geist'ın bilgisi — geist'ın kendisinin bilgisi, insan düşüncelerinin ve mental durumların bilgisi değil — nesneleştirilemez. Geist'ın bilgisi durumundaki felsefede bilen ile bilinen arasında bir iç/derin ilişki olmalıdır. Orada geist'ın/ruhun gerçekliğinin yaratıcı spiritüel tecrübesi ve kabülü bahis konusudur. Hakikatin bilgisi hakikatle hakiki hayatın komünyonudur/yoldaşlığıdır; doğruluğun/dürüstlüğün bilgisi dürüstlük ile dürüst hayatın komünyonudur. Geist'ın/ruhun bilgisi "bir şey"dir; "bir şey hakkında" bilgi değil. Fakat felsefenin psikolojik ve tarihsel ele alınışı nesneleştirmeyi/objektifikasyonu gerektirir ve bu yüzden geist'ın/ruhun gerçekliği yok olur. Bilinç özne - nesne ilişkisini varsayar; bu yüzden objektifkasyonu ve rölativiteyi aşan felsefi bilginin kökleri biliçaltındadır ve bilinçüstüne çıkar. Etik spiritüel/manevi bilimlerde çok önemli ve aslında merkezî bir yer işgal eder. Etik bilgi de "objeleştirilebilir ve "bir şey hakkında" bilgi, karşımda bana yabancı bir şey olarak duran bir nesne hakkında bilgi olabilir. Eğer bilmek istediğim ahlaki gerçeklik bu şekilde objektifleştirilirse/nesneye dönüştürülürse, bütünüyle yok olur. Bir değerlendirme yapılmaksızın, yani bir spiritüel yaratıcı hamlede bulunulmaksızın bir değeri bilginin nesnesi olarak konuşlandırmak imkansızdır. Bu durumda teorik akıl ile pratik akıl birbirinden ayrılamaz: değerin bilgisi değerlendirmeden, yani değerler dünyasındaki hayattan koparılamaz. Moral/ahlaki hayat doğada bir olay değildir ve doğa olayları arasında keşfedilemez. Ahlaki hayat özgürlüğü varsayar; ahlaki değerlendirme daima özgür bir eylemdir. Özgürlük asla bilinende değildir; varlığının temeli olarak bilendedir.

Fenomenolojik yöntem psikolojik ve tarihsel yöntemden çok daha ileri gider ve gerçekten varolan şeye ulaşmayı dener. O feno-

menlerin anlamına nüfuz etmeye yetenekli gerçekliğe güçlü bir vukufu gerektirir. Fenomenolojik yöntem, M. Scheler'ın ve N. Hartman'ın eserlerinde görülebileceği gibi, etikte yararlı olabilir; ve fakat fenomenoloji etiğe temel sağlayamaz; çünkü o insanı bir bilen olan olarak dikkate almaz. O nesnenin bilincimize girmesini sağlayacak bir kognitif/algılayıcı tavrı benimseyebileceğimizi varsayar. Fenomenolojik yöntemin sistematik uygulaması nesnenin sezgisel izahını mümkün kılabilir; fakat sorun etik objelerin bu şekilde izah edilememesidir. Etik objeler yaratıcı değerlendirme eylemini gerçekleştiren kişiye ifşa olur yalnızca. Etik bir objeyi idrak eden kişi pasif bir durumda olamaz ve o nesneyi basitçe zihnine alamaz. Eğer bunu yaparsa, o obje görünür olmaktan çıkar. Nicolai Hartmann — birçok bakımdan dikkate değer bir kitap durumundaki — *Etik*'i yalnızca bir ahlaki mücadeleye angaje olduğu ve yaratıcı spiritüel eylemler gerçekleştirdiği için yazabilirdi. Onun ahlak-temelli ateizmi bu mücadelenin ifadesidir. *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik* kitabında ahlaki bilgi alanında yalnızca kişiliğin değerinin savunulmasına angaje olduğu için keşifler yapabilirdi. Fenomenolojik yöntemin savunucuları fenomenolojik yönteme harfiyen uymazlar; etik ve ontolojik değere sahip sonuçlara ulaşmalarının nedeni budur. Fakat icat ettiği yönteme sadık Husserl bu yöntem vasıtasıyla herhangi bir keşif yapmış değildir.

Bilginin gizemi bilme eyleminde bilen'in bilginin nesnesini aşmasıdır. Bilgi daima nesneyi aşmak ve nesnenin yaratıcı sahibi olmak demektir. Bilgi ışığın kaynağı olmalı ve ışığını gerçekliğe tutmalıdır. Gerçeklik bilgiyle bu nedenle zenginleşir. Ahlaki bilgi kaçınılmaz şekilde daha iyi bir gerçekliğin peşindedir. Bu, bilen'in kendisini yüksek bir ahlaki düzeyde varlık olarak düşünmesi gerektiği anlamına gelmez elbette; tek bir ışık huzmesi olsa bile ışığın kendisine ulaşmasını sağlayacak ahlaki tecrübeye sahip olması anlamına gelir.

Bu şekilde anlaşılan bilgide derin ölçülerde trajik bir şey vardır. Tanrı'nın bilgisi zordur ve bir anlamda imkansızdır. Teolojide, kaçınılmaz şekilde negatif sonuçlara ulaşırız ve pozitif yöntemin beyhude ve yararsız olduğunu fark ederiz. Tanrı bilginin nesnesi olamaz; çünkü bilme eylemiyle insan Tanrı'nın üzerine yükselemez.

Ahlaki bilgide, bir aynadaki gibi yansıtarak ahlaki bilgiyi zihnimize yerleştirmekle kalmayız sadece — aynı zamanda bir değerler dünyası inşa ederek onu yaratırız. Fakat Tanrı'yı yaratamayız: yalnızca O'nunla birleşebilir, yaratıcı aktivitemizle O'na hizmet edebilir, O'nun çağrısına cevap verebiliriz. Bilgi büyük cüret gerektirir. Bu eski/kadim ilk terör karşısında zafer anlamına gelir. Korku hakikat arayışını ve hakikatin bilgisini imkansız kılar. Bilgi korkusuzluğu icap ettirir. Her durumda sosyal bir kaynağı bulunan geleneksel ahlaki değerler ve değerlendirmeler karşısında korku ve huşu duyanlar yaratıcı ahlaki bilgiye yeteneksizdirler. Korkunun fethi spiritüel bir idrak eylemidir. Bu korku tecrübesinin yaşanmadığı anlamına gelmez elbette; tam tersine, sözün gelişi Kierkegaard örneğinde olduğu gibi, derinden hissedilebilir.[9] Fakat yaratıcı bilgi başarısı korku karşısında zaferdir. Etik'in görevi geleneksel ahlaki normların listesini çıkarmak değil, yaratıcı değerlendirmeler yapma cüretinde bulunmaktır.

Ve bu acı (bitter) olan bilgi için de geçerlidir; bu acılıktan kaçmanın hiçbir yolu yoktur. Yalnızca tatlı olanı sevenler bilgiye yeteneksizdirler. Bilgi bize zevk ve yüksek sevinç anları bahşedebilir, fakat bilginin meyveleri acıdır. Dünyevi bilgimiz Cennet'ten sürülme, cennetimsi mutluluğun kaybı anlamına gelir. Acı olan özellikle de ahlaki bilgi, yani iyi ile kötünün bilgisidir. Fakat acılığın nedeni dünyanın düşmüş durumudur ve acılık hiçbir şekilde bilginin geçerliliğini ortadan kaldırmaz. İyi ile kötü arasındaki ayırımın kaynağını ileride tartışacağız, fakat etik bilginin doğasının izah edilirken, iyi ile kötü arasındaki ayırımın daha acı olduğu, dünyadaki en acı şey olduğu söylenmelidir. Dostoyevski, "Bu kötücül iyi ve kötü bize çok pahalıya mal olur" der.[10] Bilgi korkusuzluk ve korku karşısında zafer demektir; bilgi acıdır ve acılığın kabulüdür. Ahlaki bilgi herşeyin en acısı ve en korkusuzudur; çünkü günah ve kötü bize hayatın anlamı ve değeriyle birlikte onda ifşa olur. İyi ile kötü, değerli ile değersiz arasındaki ayırımda, bizatihi bu ayırımın kendisinde

---

[9] Bakınız: Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*. *Angst* Kierkeggard için "korku"dan çok "terror" anlamına gelir.

[10] Bu, L. Shestov'un yazılarının ana temasıdır.

ölümcül bir acı vardır. Bu ayırımın nihai ayırım olduğu düşüncesine katlanamayız. İnsan kalbindeki Tanrı arayışı sürekli iyi ile kötü arasındaki ayırımla ve tercihin acılığı ile karşı karşıya kalmaya tahammül edememizden kaynaklanır.

Etik günahla, iyinin ve kötünün kaynağıyla ve ahlaki değerlendirmelerle ilgilendiği için felsefede merkezî bir yeri vardır. Ve bu problemler evrensel öneme sahip oldukları için, etik'in alanı genellikle düşünüldüğünden çok daha geniştir. O, anlamla ve değerle meşgul olur ve faaliyet alanı, içinde iyi ile kötü arasına bir ayırım çizgisinin çekildiği, değerlendirmelerin yapıldığı ve anlamın arandığı dünyadır.

3. Etik'in Görevi

Soyut *a priori* etik sistemlerin pek değerleri yoktur. Etik'in temeli ahlaki tecrübedir; aslında bir bütün olarak felsefenin de temeli durumundaki ahlaki tecrübe. Herhangi bir ahlaki tecrübeye dayanmayan diyalektik sadece bir entelektüel oyundur. Platon'un felsefesine ilham veren şey ahlaki motivasyonlardı; en yüksek iyiyi arayıştı. Hegel'in diyalektiği hakiki ahlaki tecrübenin ifadesiydi. Fakat etikteki *a priori* ilkeler aslında ahlaki tecrübenin reddine imada bulunur; Kant teoride ahlaki tecrübeyi reddeder, her hakiki filozof gibi ona hayatta sahip olduğu halde. Etik sadece bir teorik felsefi disiplin değildir; çünkü o aynı zamanda ahlaki ve spiritüel bir aktivitedir de. Bu Platon, Spinoza, Fichte ve diğerleri için de böyledir. Etik bilginin ahlaki açıdan özgürleştirici bir önemi/anlamı vardır. Etik bilgi geist'ın/ruhun felsefesinin son aşaması, felsefi hayatın hasadıdır. Hıristiyan etik genellikle kurtuluş vasıtaları doktriniyle özdeşleştirilir; fakat etik sadece soterioloji (soteriology)* değildir, aynı zamanda bir değerler teorisi, insanın yaratıcı aktivitesiyle ilgili bir teoridir de. İnsan kurtuluş arayan bir varlık olduğu kadar yaratıcı bir varlıktır da.

---

* soteriology: İlahî failin ürünü olarak kurtuluşla meşgul teoloji branşı (ç.).

Tiranik olmayan, yani normatif olmayan bir etik sistemi geliştirmek isterim. Her normatif etik teorisi tiraniktir. Benim bu kitabım insani hayatın, insani hayatın anlamının, amaç ve değerlerinin somut bir takdimini yapma girişimidir. Böyle bir takdim kaçınılmaz bir şekilde merkezine insanı alır. Etik hem teorik hem de pratik olmalıdır; yani hayatın ahlaki reformasyonuna, değerler kadar değerlerin kabulüne ilişkin bir yeniden değerlendirmeye çağrıda bulunmalıdır. Ve bu, etik'in peygamberlik unsuru taşımasının mukadder olduğunu ima eder. Etik sosyal konvansiyonların/mutabakatların lekelemediği temiz vicdanın ifşası olmalıdır; etik bir *saf vicdan eleştirisi* olmalıdır. Etik aksiyoloji, yani anlam ve değerler teorisidir. Fakat anlam ve değerler pasif şekilde verili şeyler değildir; yaratılırlar. Değerler teorisinin kökleri en yüksek değerdedir; hayat veren lütufkar enerjiyi yayan güç olan en yüksek değerde. Etik değeri bir güç olarak, en yüksek iyi ve her gücün kaynağı olarak öğretir; etik bir anlamda hem aksiyoloji hem de ontolojidir. Etik'in pür normatif olamamasının nedeni budur; çünkü norm olarak etik güçsüzdür. Etik soyut, güçsüz/etkisiz normlarla ve yasalarla değil, etkili ahlaki kuvvetler ve niteliklerle ilgilenir. Konuyla ilgili en etkili metinlerden biri olan N. Hartmann'ın etik'i bana mantık açısından temelsiz görünüyor; çünkü Hartmann'ın ideal değerleri, tabiri caizse, bir vakumda/boşlukta asılı dururlar. Onun ne insanın özgürlüğünün kaynağıyla ne de insanın değerleri dünyada gerçekleştirme gücüyle ilgili hiçbir açıklaması yoktur. İnsan onun için daimi ideal değerler dünyası ile anlamsız natürel/doğal dünya arasında bir arabulucudur/ilişkilendiricidir. Özgürlüğü yoluyla insan zamandışı ideal bir alandan ödünç aldığı amaçları ve değerleri dünyaya taşıyor olmalıdır. Böyle bir ahlaki hayat anlayışı külliyen anlaşılamazdır. Ateizmi insanın değerleri gerçekleştirme özgürlüğünün ahlaki zorunlu koşulu olarak postüla etmesi N. Hartmann'ın değerlerin ve iyiliğin güçten yoksunluğunu kabul etmesi ya da başka bir ifadeyle normatif idealizme sürüklenmesidir. O, değer'in herhangi bir ontolojik gerçekliğe dayanmamasını avantaj olarak görür.

Fakat N. Hartmann ister kognitif/idrakle ilgili ister estetik her tür değer ilişkilerini etik'e dahil ederek etik alanını genişletmekte haklıdır. İnsanın hakikat ve güzellikle kuşku götürmez ilişkilerinin ahlaki bir karakteri vardır. Hakikat ve güzelliğe yönelik bir ahlaki

görevimiz var. Bilme aktivitesi ya da estetik/sanatsal aktivite kendi başına ahlaki değildir, fakat ona yönelik vaziyet alışımız ahlaki bir aktiviteye imada bulunur. Etik insani özgürlükle, yani özgürce ayırımlar ve değerlendirmeler yapma özgürlüğü ile ilişkili herşeyi içine alır. Özgür ahlaki eylem genellikle "ahlaki hayat" denilen şeye atıfta bulunmaz yalnızca, bir bütün olarak insanın spiritüel hayatına ve bu hayatın değerlerinin tümüne atıfta bulunur. Etik geist'ın/ruhun bilgisidir, doğanın değil; etik spiritüel hayatın tezahürleriyle ilgilenir, doğal/doğadaki zorunlulukla değil. Spiritüel dünya doğa dünyasından farklı şekilde bilinir. Etik'in bilimsel bir boyutu da vardır; malzemesini kültürün tarihinden, sosyolojiden, mitolojiden, mental psikolojiden devşirir. Fakat etik felsefi bir disiplindir, bilimsel bilgiden farklı olarak felsefi karakteristiklerin tümünü taşır. Etik'in profetik/peygamberane olması kaçınılmazdır ve çok daha önemlisi kişisel olması mukadderdir. Elinizdeki metin kişiden yola çıkan bir bakış açısı sergiliyor; çünkü hayattan yola çıkıyor, soyutlamalardan değil.

4. Etik'in Temel Problemi: İyiliğin ve Kötülüğün Kriteri

Etik'in temel problemi iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin kriteri, ahlakın gelişimi, ahlaki ayırımların ve değerlendirmelerin kaynağı problemidir. Bu, ahlaki fikirlerin kaynağını ve gelişimini araştıran evrimcilerin probleminden çok farklı bir problemdir; onunla mukayese edilemeyecek ölçüde derin bir problemdir. İyi ile kötü ayırımı nereden geliyor? İyi ancak bu ayırım yapıldıktan sonra ortaya çıkan bir şey ise nasıl böyle bir ayırım yapılabilir? Sorunun gücü genellikle görülmez: bir kural olarak etik bütünüyle iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin berisindedir ve onun problemi iyi/iyilik değildir. Nietzsche bunu çok iyi görmüştür. O hakikate tutkunun (will to truth) ahlakın ölümü olduğunu söylemiştir. Etik'in işi hem ahlaka temel sağlamak hem de onun yanlışlığını göstermektir. Problemin paradoksu iyiliğin kuşkuya davetiye çıkarmasında ve aslında onun kötü/kötülük olup olmadığının sorulmasındadır. Gogol elinizdeki metnin epigrafında kullandığımız şu sözlerle bu paradoksa en iyi ifadesini armağan etmiştir: "İyilikte herhangi bir iyilik görememek

ne üzücüdür." Fakat "iyi, iyi midir?" sorusunu yöneltirsem evet ve hayır alanında, ayırım ve değerlendirme alanında kalmaya devam ederim. İyiliğin iyi değil kötülük olduğunu söylediğimi düşünün; o takdirde "hayır" dememiz gerekir. Bu, "iyi" hakkında bir değerlendirrme yaptığım ve onu karşıtı, bu "iyi"nin ve bu "kötü"nün ötesinde duran bir şeyden ayırdığım anlamına gelir. "İyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesinde olan" şeyi "iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin berisindeki" şeyden daha yüksek sayarsam, daha yüksek ve daha düşük arasında bir ayırım yaparım, mahkum ederim, değerlendiririm, ve mukayeseler yaparım. Reddetse de Nietzsche bir ahlakçıdır (moralist) elbette. O "iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesinde" ya daha yüksek bir ahlak keşfetmiş ve dolayısıyla ahlaki değerlendirmelere bağlı kalmıştır ya da sözün gelişi Caesar Borgia'nın örneğini verdiği "iyiliğin ve kötülüğün berisinde" bir şey olarak kötü tarafında kalmıştır . O her iki durumda da yakasını iyilik/hayır ile kötülük/şer ayırımından kurtaramamıştır. İyilik ile kötülüğü "Başkasının karısını ayartırsam iyi, fakat başka biri benim karımı ayartırsa kötü" diyerek tanımlayan Hotento da böyle yapmıştır. Bu Hotento bir ahlakçıydı (moralist) — aramızda Hotento'ya benzeyen çok insan var. Eski iyinin/iyiliğin yerine yenisi konulur, değerler yeniden değerlendirilir, fakat bu değişikliklerin hiçbiri iyiliğin ve kötülüğün ötesinde gerçekleşmez. Bu ayırımın ve değerlendirmenin kendilerinin de kötü olduğunu söylesek dahi, onların gücü/etkisi altındayızdır. "Ötede/iyiliğin ve kötülüğün ötesinde" ne iyi olmalıdır ne de kötü — fakat biz daima biriyle ya da diğeriyle karşı karşıyayızdır. İyi ve kötü ile ilişkili değerlendirmelerimizin reel değil sembolik olduklarını kavradığımızda çok daha tatmin edici sonuçlara ulaşacağız. "İyi/hayır" ve "kötü/şer," "ahlaki" ya da "ahlakdışı," "yüksek" ve "alçak/düşük" herhangi bir reel varolan şeyi dile getirmezler; onlar yalnızca sembollerdir — iradi ya da konvansiyonel/mutabakata dayalı semboller değil, makul ve kaçınılamaz semboller. En derin varlığıyla realite ne iyi ne kötü, ne ahlaki ne ahlakdışıdır, fakat bu dünyanın sembollerine göre bu tarzda karakterize edilir. Dünya nihai gerçeklik değil, nihai gerçekliğin bir fazıdır — varlığın kendisine yabancılaştığı, herşeyin sembollerle dile getirildiği fazıdır. Yer belirten "yüksek" ve "alçak/düşük" sembolleri ahlaki ve spiritüel düzenin mutlak hakikatlerini dile getire-

bilirler. Realitede ayrı olmayan şey, düşmüş dünyamızda bu ayırım formunu gerektirir. Realitede ne "yüksek" ne de "düşük/alçak" vardır; "yükseklik" sembolü bize gerçekliğin doğasına nüfuz etme imkanı vermez. Aynı şey dinî vahyin hakikatlerini dile getiren türdeş "baba" ve "oğul" sembolleri için de geçerlidir. "Baba," "oğul," "doğum/doğuş" dünyevi hayatımızdan devşirdiğimiz kelimelerdir, fakat onlar doğru ve kaçınılamaz şekilde ilahî hayatla ilgili hakikati dile getirmek için kullanılırlar. Kendin-de-Varlık olarak Tanrı ne "baba"dır ne de "oğul"; yine de bu semboller mutlak önemi haiz bir şeyi dile getirirler. Sembolizm yalnızca pür mistisizmde ve spiritüalitede/maneviyatta aşılabilir ve böylece "ilk hayata" dalarız. Etiğimiz semboliktir; dolayısıyla etiğimizin bütün değerlendirmeleri ve ayırımları da semboliktir. Problem bu sembollerden gerçekliğe nasıl geçeceğimizdir. "İyinin/iyiliğin ve kötünün/kötülüğün berisinde" ikamet eden herşey semboliktir; yalnızca "iyinin/iyiliğin ve kötünün/kötülüğün ötesinde" olan şey reeldir. "İyi/hayır" ve "kötü/şer" sembolizmi tesadüf ya da "yanlış" değildir; o bize mutlak hakkında, nihai gerçeklik hakkında bir şey söyler; fakat bunu deyim yerindeyse dünya aynasına yansıtarak esrarengiz bir şekilde yapar.

Ayırımları ve değerlendirmeleriyle birlikte ahlaki hayatın mevcudiyeti özgürlüğü varsayar. Bu yüzden etik, bir özgürlük felsefesidir. Geleneksel skolastik özgür irade doktrini, reel özgürlük problemine temas etmez. Bu doktrin bir suçlu, bir sorumlu bulmak ve dolayısıyla bu hayatta ve ebediyette ceza fikrini haklı çıkarmak için icat edilmiştir. Özgür irade doktrini normatif, yasal ahlaka uygun düşecek şekilde modellendirilmiştir. Bu, insanın iyilik ile kötülük arasında bir tercih yapmakla karşı karşıya olduğuna ve ona yüklenen yasaya uyabileceğine veya uymayabileceğine imada bulunur. Eğer insan iyiliği tercih eder ve yasaya uyarsa haklı görülecek, eğer kötülüğü tercih eder ve yasaya uymayı başaramazsa cezalandırılacaktır. Belirli ölçüde düşünce karışıklığı taşımasına rağmen Luther'in özgür irade ile ilişkili işlerle/amellerle aklanmaya isyanında derin bir hakikat vardır.[11] "Özgür irade"nin insanın köleleşmesinin

[11] Bakınız: Luther, *De servo arbiterio*; bu onun en dikkate değer eseridir.

kaynağı olmasının kaçınılmazlığı paradoksaldır. Kendisine zorla kabul ettirilen şey ile yasaya ceza korkusuyla uyma arasında tercihte bulunma zorunluluğu insanı köleleştirir. İnsan sadece "özgür iradesiyle" ilişkili eylemlerinde özgürdür. Fakat özgürlük sadece insana yasaya uyması, özgür iradesiyle gerçekleştirdiği iyi eylemleriyle/amelleriyle kendisini aklaması için bahşedilen imkan olarak anlaşılamaz; aynı zamanda insanın değerlerin üretimiyle sonuçlanan yaratıcı enerjisi olarak da anlaşılmalıdır. Özgürlük insanı kötülüğe de sürükleyebilir; bu karakteri itibarı ile trajiktir ve pedagojik ya da ahlaki açıdan yasal kategoriler altına yerleştirilemez. Özgürlük ahlaki hayatın zorunlu koşuludur — hem iyilikte hem kötülükte özgürlük. Kötülükte özgürlük yoksa ahlaki hayat da olamaz ve bu, ahlaki hayatı trajikleştirir ve etiği trajedinin felsefesine dönüştürür. Legalistik/yasal, normatif etik — ki bu etik için özgürlük yalnızca ahlaki yasaya uymanın koşuludur — ahlaki hayatın trajik boyutunu hesaba katmaz. Trajedi ahlakın temel unsurudur ve temel bir etik kategoridir. Bizi normatif anlamıyla iyinin/hayrın ve kötünün/şerrin ötesine, derinliklere ve yüksek irtifalara götüren bu trajik unsurdur. Trajik olan özgürlükten doğar ve terimlerin genellikle etikte tanımlandıkları anlamıyla ne "iyi" ne de "kötü"dür; fakat yine de etik onu sorgulamalıdır. Etik'in meşgalesi hem trajik hem de paradoksal olanladır. Ahlaki hayat iyilik ile kötülüğün iç içe geçtiği paradokslardan oluşur. Onlar rasyonel şekilde çözülemezler; sonuna kadar yaşanmaları gerekir. Etiğin trajik ve paradoksal karakteri temel probleminin ahlaki norm ya da iyi problemi değil, ilahî olan ile insani özgürlük arasındaki ilişki problemi olmasıdır.

Etik sadece sosyolojiyle sınırlanamaz; sosyolojiyle sınırlı tutulduğunda sosyoloji ona egemen olur. Bu ondokuzuncu ve yirminci yüzyıl pozitivizminin ya da Auguste Comte ile Durkheim'ın ürünü değildir. Bunun nedeni sosyal hayatın ve sosyal normların insanın bu dünyadaki ahlaki hayatını maruz bıraktığı tiranlıktır. Sosyal ünitenin terörizmi, yani toplumun birey karşısındaki iktidarı tarih boyunca hemen her yerde mevcuttu ve izleri geriye doğru primitif cemaate/topluma kadar sürülebilir. Hıristiyanlık bile insanı bütünüyle özgürleştirmeyi beceremiştir. Westermarck *Ahlaki Fikirlerin Kaynağı ve Gelişimi*'ni [*Origin and Development of Moral İdeas*] bilimsel ve pozitivist görüş açısından hareketle yazdığında, aslında sos-

yoloji hakkında bir kitap yazmıştı, etik hakkında değil. Ahlaki fikirlerin bir sosyal kaynakları vardır ve cemaatin/toplumun koyduğu sosyal yasalara uygun şekilde gelişirler. Bu anlamda etik'i, yani âdetleri sosyal bilimler araştırır. Ahlaki bilincin sosyal kaynağı her tür metafiziği reddeden pozitivistlerce doğrulanmakla kalmamış, sosyalite metafizik bir kategori olduğu için aynı zamanda metafizikçilerce de desteklenmiştir. Heidegger'in *Das Man*'la kastettiği şey budur.[12] Düşmüş günahkar dünyada hüküm süren *Das Man*, sosyal bütün, ortak gündelik hayattır. Toplum ahlaki bilinçte çok büyük bir rol oynar ve ahlaki hayattaki spiritüel unsur ile sosyal unsuru birbirinden ayırmak ve *saf vicdanı* ortaya koymak felsefi etik'in en zor görevidir. Etik problemi sosyal terörizmden kurtarılmalıdır. Sosyal element ahlaki hayat için öylesine önemlidir ki insanlar genellikle bütünüyle sosyal orijinli olgulara , sosyal adetlere ve göreneklere bir ahlaki karakter atfederler. Fakat özü itibarı ile ahlaki olan sosyal olandan bağımsızdır. Pür ahlaki olgu topluma bağlı değildir veya topluma sadece toplumun kendisi ahlaki olduğu ölçüde bağlıdır. Ahlaki hayatın kökleri spiritüel/manevi dünyadadır ve sosyal ilişkiler onun yansımalarıdır yalnızca. Ahlaki olan sosyal olanı açıklar, sosyal olan ahlaki olanı değil. Ahlaki hayat sadece kişisel değil, aynı zamanda sosyaldir de. Fakat ahlaki bilincin saflığını sosyal hayattaki "vahşi" unsur diye adlandırdığım element sürekli bozar.

Toplumu ahlaki değerlendirmelerin ve ayırımların kaynağı kabul eden ve iyi/iyilik ile kötünün/kötülüğün sosyal karakterini doğrulayan ondokuz ve yirminci yüzyılın etik sistemleri apaçık şekilde bir fasit daire içerirler. Toplum en yüksek değer ve insani hayatın nihai amacı/hedefi olamaz. İyilik ile kötülük arasındaki ayırımın sosyal bir orijini bulunduğunu ispatlamak mümkün olsa dahi. Bu ahlaki değerlendirmenin doğasına hiçbir şekilde ışık tutmaz. Felsefi etiğin nesnesi iyilik ile kötülük hakkındaki fikirlerin kaynağını ve gelişimini bilmek değildir; iyilik olarak iyiliği ve kötülük

---

[12] Bakınız: Heidegger, *Sein und Zeit*. Eğer Tönnies'in *Geselschaft/cemiyet* ile *Gemeinschaft/cemaat* arasında yaptığı ayırımı dikkate alırsak, benim atıfta bulunduğum şey *Geselschaft*'tır.

olarak kötülüğü bilmektir. Onun için mesele iyilik/hayır ile kötülüğün/şerrin ontolojik doğasıdır, insanın onlar hakkındaki fikirleri değil. Özneye tarihsel ve psikolojik yaklaşım yöntemleri öyle demoralize etmişlerdir ki modern zihnin iyilik olarak iyilik problemini, insanın Hotento ahlakından başlayarak Kant ile Comte'a uzanan Tanrı hakkındaki fikirleri probleminden ayırması zordur. İyilik ve kötülük hakkındaki fikirler topluma bağlı âdet ve göreneklerde teccessüm etmişlerdir, fakat kendinde iyi/iyilik ve kendinde kötü/kötülük topluma bağlı değildir; tam tersine sosyal kurumlar iyi/iyilik ile kötünün/kötülüğün nihai yapısına bağlıdır. İyi/iyilik hakkındaki bilgimin yalnızca onun hakkındaki genel kanaatler külliyatının parçası durumundaki fikrim olduğuna itiraz edilebilir. Rölativizmin bildik argümanıdır bu. İyilik hakkındaki fikirlerim yanlışlanabilir ve bu anlamda onlar rölatiftirler/görecedirler. Fakat herhangi bir gerçekliğe atıfta bulunmayan bilgiye sahip olmak ne kadar saçma ise mevcut olmayan iyilik hakkında fikirler oluşturmak da o kadar saçmadır. Ahlaki değerlendirmeler zarureten bir ahlaki realizmi varsayarlar ve iyiliğin sadece benim fikrim değil, sahiden varolduğuna imada bulunurlar. İyiliğin yerine toplumu ikame etmek kesinlikle imkansızdır. Durkheim, Tanrı'nın yerine toplumu ikame etmeyi denemiştir; fakat bu dehşete düşürücü bir putperestlik (idolatry) formudur.[13] Toplumun kendisi de ahlaki değerlendirme ihtiyacındadır ve iyilik - kötülük ayırımını varsayar. Sosyal faydacılık (utilitarianism) bütünüyle çürütülmüştür ve burada tartışılmasına gerek yoktur. Tutarlı olmak istiyorsa sosyolojik bir ahlak teorisi, Durkheim'ı izleyerek, toplumu Tanrı [olarak] görmelidir; günaha gömülü bir dünyanın doğal ve tarihsel bir parçası olarak değil.

İnsanın sosyal bir varlık olduğu tartışma götürmez; fakat spiritüel bir varlık olduğu da tartışma götürmez. İnsan iyi/iyilik olarak iyiyi/iyiliği bilebilecek yegane spiritüel varlıktır. Sosyal bir varlık olarak o yalnızca değişen iyi/iyilik anlayışlarını bilebilir. İnsanın değerlendirmelerini spiritüel bir dünyadan devşiren spiritüel bir varlık olduğunu reddeden sosyoloji bilim değil, yanlış bir felsefe ve

---

[13] Şu metnime bakınız: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Durkheim dinî fikirlere tekabül eden bir gerçeklik arar ve onu toplumda bilir.

hatta yanlış bir dindir. Doğal tarihsel ve psişik hayatın akışını aşan yegane varlık olduğu içindir ki insan değerlendirmeler yapabilir ve iyiliği, hakikati ve güzelliği görebilir. Bu, etik'in hayatın sosyal boyutunu görmezlikten gelmesi gerektiği anlamına değil, sosyal hayatın ahlakta temellendirilmesi gerektiği anlamına gelir. Ahlakın temeli toplum değil bilakis toplumun temeli ahlaktır.

Üstelik etik, sosyoloji gibi hayatın felsefesi olduğunu iddia eden biyolojiye de bağlı değildir. Bir biyoloji felsefesi iyilik ile kötülüğün kriterini tespit etmeye ve ahlaki değerlendirmeleri "hayatın maksimumu/maksimum hayat" ilkesine dayandırmaya çalışır. "Hayat" en yüksek iyi ve en yüksek değerdir; "hayatı" artıran/hayata güç katan herşey iyidir; hayatı azaltan/düşüren/güçsüzleştiren, ölüme ve yok-olmaya yol açan herşey kötüdür. Hayatı maksimum düzeyde gerçekleştirme imkanı için çalışmalıyız. Böyle bir felsefe herhangi bir hedonizm* formundan farklıdır. Zengin ve dolu dolu bir hayat, mutluluk değil acı verse bile iyidir ve bir değerdir. Bu görüşün en büyük temsilcisi Nietzsche'dir; hedonizmin ve faydacılığın amansız düşmanı Nietzsche. Klagess hayat ilkesini spiritüel ilkenin karşı kutbuna yerleştiren bir başka düşünürdür, İyi olanın hayat olduğu ve nihai amacın hayatı tam anlamıyla gerçekleştirmek olduğu kesinlikle tartışma götürmez. Fakat sorun bunun gereğinden fazla genel bir hakikat olmasıdır. "Hayat" bir değer kriteri olamaz; çünkü herşeyi-içerir. Herşey hayat, hayat da herşeydir. Hayat içinde nitelik belirten ayırımlar ve değerlendirmeler yapılması kaçınılmazdır. "Maksimum hayat/hayatın maksimumu" kriter olamaz; çünkü o kantitatif/niceliksel bir anlayıştır; kalitatif/niteliksel bir anlayış değil. Nitekim onunla fasit bir daireye sürükleniriz. Hayat az/düşük ve çok/yüksek, iyi ve kötü, güzel ve çirkin olabilir. Onu nasıl yargılamamız gerekir? Biyolojik maksimum hayat kriteri, kesinlikle ahlaki kriter işlevi göremez. Bir değeri olması, yüceltilmiş olması için hayatın bir anlamı [olmalıdır]. Fakat anlam pür biyolo-

---

* Hedonizm/Hazcılık: Hazzın/zevkin en yüksek iyi olduğu tezi. Buna göre yalnızca haz kendinde/kendi başına bir değere sahiptir; her zevkin kendinde/kendi başına bir değeri vardır. Bu akımın pîrleri: Aristippus, Epicuros ve Bentham. Bu pîrlerin görüşlerine, bazen psikolojik hedonizmden ayırt etmek amacıyla etik hedonizm denir (ç.)

jik hayattan, kantitatif maksiminden hareketle devşirilemez; anlam hayatın dışında ve üzerinde bir şeylerdedir. Anlam görüş noktasından değerlendirme, daima değerlendirilen şeyin üzerine yükselinmesini varsayar. Düşmüş ve yanlış hayata tezat hakiki hayat diye bir şeyin var olduğunu kabule mecburuz. Hayat kantitatif artışla değil, kendisinden daha yüksek bir şeye tırmanarak artabilir/yükselebilir. Ve bu da hayatın biyolojik açıdan olduğu kadar spiritüel açıdan da yorumlanması gerektiği anlamına gelir. Fakat spiritüel yorum insan hayatının varlığı kadar Tanrı'nın varlığını da öngörür. Spiritüel hayat daima tırmanacağı kendisinden daha yüksek bir şeye imada bulunur. En üstün değer ve en yüksek iyi biyolojik hayat olarak hayat değil, Tanrı'ya yükselen spiritüel hayattır — hayatın niceliği değil niteliğidir. Spiritüel hayat mental ve psişik hayata hiç de karşıt değildir, mental ve psişik hayatı tahrip eden bir şey değildir; spiritüel hayat mental ve psişik olanı daha yüksek bir düzeye taşır, onlara daha yüksek bir nitelik verir ve onları yüksek irtifalara çıkarır; hayatın üzerinde, doğanın üzerinde ve varlığın üzerinde irtifalara. "Hayat" bizim için en yüksek değerin ve en yüksek iyinin sembolü olabilir, fakat bunlar hakiki varlığın sembolleridirler sadece ve varlığın kendisi nihai gizemin sembolünden başka bir şey değildir. Bu yüzden etik sonsuzlukla karşı karşıya kalır; sonsuzluk onun büyük problematiğidir. Normatif etik, sonsuzluğa kördür. Etik'in problemi insanın gizemiyle alakalıdır. Etik, insanın yazgısı ve meşgalesi hakkında bir teori olmalı ve öncelikle insanın doğasını, kaynağını ve amacını incelemelidir.

İkinci Bölüm

İyi/İyilik ile Kötünün/Kötülüğün Kaynağı

1. Tanrı ve İnsan

İyilik/hayır ile kötülük/şer arasındaki ayırım ve bu ayırımın kaynağı sorunu, kendisini önceleyen Tanrı ile insan, Tanrı ile insani özgürlük ya da inayet/lütuf (grace) ile özgürlük ilişkisi sorunundan koparılarak çözülemez. Yaratıcı ile yaratılan arasındaki bütün bir varoluşumuzu gölgesi altında bırakan gerilim/ihtilaf (feud) kötülük ve kötülüğün kaynağıyla alakalıdır. Ve Tanrı'yla mücadele yalnızca yaratılmış dünya imajını kötülükle kirletenler değil, aynı zamanda yaratılmış dünyada kötülükten ızdırap çekenlerdir. Etik problemi bir teodise'yi (theodicy)* varsayar ve hiçbir etik onsuz olamaz. Eğer iyilik ile kötülük arasında bir ayırım varsa, ve eğer kötülük var ise, Tanrı doğrulanmış/aklanmış olmalıdır; çünkü Tanrı'nın

---

* Teodise (theodicy: *theo*-the-*dike*/hak/yargı): Tanrı'nın adaletinin özellikle de doğal ve ahlaki kötülüğü buyurmasında veya doğal ve ahlaki kötülüğe izin vermesinde doğrulanması; Tanrı'nın doğasını ve idaresini, ruhun kaderini ele alan felsefe alanı. En yüksek iyinin gerçekleşmesi için kötülüğün gerekli olduğunu ileri süren ve bu yolla Tanrı'nın işlerini haklı çıkaran felsefe (ç.)

doğrulanması kötülük probleminin çözümüdür. Eğer kötülük yoksa ve iyi ile kötü arasında bir ayırım yoksa, etik de teodise de olamaz. Paradoksal şekilde, etik'in yalnızca insanı değil Tanrı'yı da yargıladığı söylenebilir. Tanrı'ya hem iyi hem de kötü/günahkar başkaldırı olabilir; çünkü onlar kendilerini kötülüğün varlığıyla bağdaştıramazlar. Ateizm sadece kötü güdülerden/saiklerden değil iyi saiklerden de doğabilir.[1] Kötüler Tanrı'dan nefret ederler, çünkü Tanrı kötülerin kötülük yapmalarını engeller ve iyiler kötülerin kötülük yapmalarını engellemediği ve kötülüğün varolmasına izin verdiği için Tanrı'dan nefret etmeye hazırdır. Düşüş'ün sonucu olan iyi ile kötü arasındaki ayırımın bizatihi kendisi ateizmin kaynağı haline gelir. Etik'in ve ateizmin kaynağı aynıdır ve bu ona meşum bir ışık tutar. Geleneksel teoloji doktrinleri zor kötü/kötülük problemini çözemezler. Dünyanın yaratılışı ve Düşüş'le ilgili bildik teolojik anlayış yaratılışı bir ilahî komediye, Tanrı'nın Kendisi'yle oynadığı bir oyuna dönüştürmüştür. İnsan Marcion'la,[2] Gnostiklerle ve Manişeistlerle* uzlaşamayabilir, fakat kötülük problemi karşısında böylesine bilinçli olmaları nedeniyle onlara saygı duymaktan başka bir şey yapamaz. Kötülüğün genellikle Tanrı'nın Kendi yaratıklarına bahşettiği özgürlüğün suistimalinden dolayı gerçekleştiği söylenir. Fakat bu açıklama bütünüyle keyfîdir. Yaratıkların kötülüğe teslim olma özgürlüğünü Tanrı vermiştir; yani son tahlilde Tanrı bu özgürlüğü veren Tanrı'dır. Özgürlük insanı mahva mahkum eden ölümcül armağandır. Bu fikri rasyonelleştirmek ve pozitif teolojinin terimleriyle ifade etmek imkansızdır. Ahlaki saiklerden/güdülerden ilham alan iyi insanları ateizme sürükleyen geleneksel teolojidir kesinlikle. Bildik teolojik özgürlük anlayışı hiçbir suretle Yaratıcı'yı acının ve kötülüğün sorumluluğundan kurtara-

---

1 Proudhon iyilik, adalet ve dürüstlük adına Tanrı'ya başkaldıran insan tipidir. Şu metnine bakınız: *De la justice dans la révolution et dans l'église.*

2 Harnack'ın eserlerinin en iyisi *Marcion*'a bakınız.

* Manişeizm: Kurucusu Persçe adı Mani'nin ya da Manes'in (216-275) adıyla anılan dinî inanç-sistemi. Çileci bir doktrini ve kilise benzeri bir organizasyonu vardı. Bu doktrine göre iki varlık ilkesi vardır: biri iyi(lik) diğeri kötü(lük). İyilik tarafında aydınlık, Tanrı ve ruh; kötülük tarafında karanlık, Şeytan ve beden vardır. Çileci egzersizlerinin amacı bedenin tuzağına düşen ışığı/aydınlığı bu tuzaktan kurtarmaktır. Daha sonra Hıristiyanlık bu Manişeist düalizmi reddetmiştir (ç.).

maz. Özgürlüğün kendisini de yaratan Tanrı'dır ve derinliklerine kadar O'na nüfuz edilebilir. Pozitif teolojinin atfettiği her yerde hazır-nazır oluşuyla Tanrı insana bahşettiği özgürlüğün ölümcül sonuçlarını ezelden beri biliyordu. Tanrı İradesiyle varlık kazanan dünyanın kötülüğünü ve ızdırabını önceden biliyordu ve bu bütünüyle Gücü dahilindedir; O herşeyi önceden bilir; birçok kişinin helakına ve ebedî azabına kadar herşeyi. Fakat yine de o bu dehşet verici şartlar altında insanı ve dünyayı yaratmıştır. Ateizmin derin ahlaki kaynağı budur. Özgürlük bahşettiği insandan Kendi çağrısına cevap beklerken Tanrı Kendi'sinden bir cevap beklemektedir. O bu cevabı önceden bilir ve yalnızca Kendi'siyle oynamaktadır. Zorluklarla karşılaştığında pozitif teoloji gizeme el atar ve negatif teolojide sığınak bulur. Fakat gizem zaten daha önce aşırı ölçülerde rasyonalleştirilmiş durumdadır. Bunun mantıksal sonucu, Tanrı'nın bazılarının ebedî kurtuluşunu ve diğerlerinin ebedî lanetini/cehennemini daha baştan önceden belirlediğidir.[3] Kalvin'in bu dehşet verici doktrininin, bir *reductio ad absurdum/saçmaya indirgeme* olması dolayısıyla büyük bir erdemi/geçerliliği vardır. O geleneksel yaratılış teolojisinden kaçınılmaz şekilde doğan şeyi açıkça dile getirir. Önceden belirlemenin/takdirin kendisinin akla ve vicdana korku salan nüfuz edilemez bir gizem olduğu doğrudur; fakat bizi buna sürükleyen geleneksel teolojidir. Pozitif teoloji hem bu gizemi rasyonelleştirecek kadar ileri gider hem de yeterince ileri gidemez; çünkü bilgiye sınır koyar ve yasalar buyurur. Negatif teolojiye geçtiğimizde, sanki bir hapishaneden çıkmış gibi özgürce nefes almaya başlarız. Gizem'in, yani *docta ignoranta*'nın derin bir anlamı vardır. Hayatın bütün anlamı ve önemini belirleyen şey, arkasındaki gizem, rasyonelleştirilemeyecek ancak sadece mitlerle ve sembollerle dile getirilebilecek sonsuzluktur. Tanrı hayata temel teşkil eden sonsuz gizemdir — ve sadece bu hayatın acısını ve kötülüğünü katlanılır kılabilir. Eğer dünya ve insan kendi kendilerine yeterli olsalardı, eğer ötelerinde daha yüksek, daha derin ve daha gizemli bir şey olmasaydı acıya ve kötülüğe katlanılamazdı. Biz Tanrı'ya rasyonel düşünce O'nun varlığını talep ettiği için değil, dünya rasyonel

---

[3] Bakınız; Calvin, *Institution de la religion chrétienne.*

düşüncenin geçersiz kaldığı bir gizemle kuşatılmış olduğu için yöneliriz. Netice itibarı ile, her pozitif teoloji sistemi egzoteriktir ve son/nihai şeylere temas edemez. Mistik negatif teoloji bizi nihai derinliklere yakınlaştırır. Rasyonel düşüncenin sınırını belirleyen şey tabu değil gizemdir.

Negatif teolojinin İlahî Hiçlik'i (Divine Nothing) ya da Mutlak'ı (Absolute) dünyanın Yaratıcısı olamaz. Alman spekülatif mistisizmi bunu açıkça ortaya koymuştur. Eckhardt'ın *Gottheit* doktrininin ve Boehme'nin *Ungrund* anlayışının konusu budur. Kutsal Üçleme, yani Yaratıcı Tanrı İlahî Hiçlik'ten, *Gottheit* ya da *Ungrund*'dan doğar (Holy Trinity). Yaratıcı Tanrı'nın dünyayı yaratması ikincil bir eylemdir. Bu görüş noktasından hareketle özgürlüğün Tanrı tarafından yaratılmadığı söylenebilir; özgürlük Hiçlik'tedir, her ezelden önceki *Ungrund*'dadır. Özgürlük Tanrı tarafından yaratılmamıştır; Tanrı'nın dünyayı kendisinden yarattığı hiçliğin parçasıdır. Yaratıcı Tanrı ile özgürlük arasındaki karşıtlık ikincildir: İlahî Hiçlik'in birincil hiçliğinde bu karşıtlık aşılmış durumdadır; hem Tanrı hem de özgürlük *Ungrund*'dan doğarak ortaya çıkar. Yaratıcı Tanrı kötülüğü doğuran özgürlükten sorumlu tutulamaz. İnsan Tanrı'nın çocuğudur ve özgürlüğün, hiçliğin, hiç-varlığın (non-being) çocuğudur. Meonik (meonic) özgürlük Tanrı'nın yaratma eylemine izin vermiştir; hiç-varlık varlığı özgürce kabul etmiştir. Fakat insanın Tanrı'nın eserinden uzaklaşmasıyla birlikte kötülük ve acı girmiş ve varlık hiç-varlıkla karışmıştır. Hem dünyanın hem de Tanrı'nın reel trajedisi budur. Tanrı ondan Kendi "öteki" Kendi dostunu arzular; O ilahî hayatın bütünlüğüne girme ve Tanrı'nın hiç-varlığı yaratıcı fethetme faaliyetine katılma çağrısına cevap vermesini ister. Tanrı Kendi çağrısına Kendi cevap vermez: cevap O'ndan bağımsız olan özgürlükten doğar. Yaratıcı Tanrı varlık üzerinde, yarattığı dünya üzerinde herşeye-kadirdir; fakat hiç-varlık/hiçlik üzerinde, O'nun için nüfuz edilemez yaratılmamış özgürlük üzerinde hiçbir gücü yoktur. İlk yaratma hamlesiyle Tanrı dünyanın Yapıcısı olarak sahneye çıkar. Fakat bu hamle meonik özgürlüğün içerdiği kötülük imkanını engelleyemez. Düşüş miti yaratıcının yaratmadığı özgürlükten doğan kötülüğü [bu] engelleme iktidarsızlığını anlatır. Tanrı'nın dünya ve insanla ilişkili ikinci yaratma hamlesi bundan sonra gelir. Tanrı Yaratıcı boyutunda değil, Kurtarıcı (Redeemer) ve Halaskâr

(Saviour; Hz. İsa) boyutunda sahneye çıkar; dünyanın günahlarını üstlenen, acı çeken tanrı boyutunda. Oğul-Tanrı boyutundaki Tanrı uçurumlara/çıkmazlara, *Ungrund*'a, hem her tür kötülüğü hem de her tür iyiliği doğuran özgürlüğün derinliklerine sürüklenir. Eğer yargı anlamında yorumlanmayacaksa, Enkarnasyon'un/Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasının mümkün yegane yorumu budur. Üçleme'nin Tanrı'sı uçurumdan, İlahî Hiçlik'ten doğmuş ve meonik özgürlükle karşı karşıya kalmıştır. O, dünyayı ve insanı hiçlikten yaratır ve ondan Çağrısına/Mesajına cevap bekler — özgürlüğün derinliklerinden gelecek bir cevap. Başlangıçta bu cevap yaratılışa uygundu; sonra Tanrı'ya isyan ve düşmanlığa, orijinal hiç-varlığa/hiçliğe dönüş halini aldı. Tanrı'ya her isyan yanlış, illüzyonik varlık formunu varsayan hiç-varlığa/hiçliğe dönüştür ve hiçliğin ilahî ışık/nur karşısındaki zaferidir. Kötü olmayan hiçlik ancak ondan sonradır ki kötülüğe dönüşür. Sonra Tanrı'nın ikinci hamlesi gelir: O hiç-varlığa/hiçliğe, kötülükte dejenere olan özgürlüğün uçurumuna sürüklenir; Kendisi'ni gücünü göstererek değil, kurban ederek ifşa eder. Tanrı kurban, yani Tanrı'nın kendisini-haça germesi zorlamaksızın, yaratılmış özgürlük dünyasından koparmaksızın içeriden aydınlatarak kötü meonik özgürlüğü fethetmelidir.

Tanrı'nın gizeminin yalnızca böyle bir yorumu etik'i ateizm tehlikesinden kurtarabilir. Bunun panteizm olduğu söylenemez. Panteizm hakikat içermez; bu negatif teolojinin hakikatidir. Fakat panteizmin yanlışlığı gizemi rasyonalize etmesinde ve negatif teolojinin hakikatini pozitif teolojinin diline tercüme etmesindedir. Mistisizmin kendisine özgü bir dili vardır ve teolojinin diline doğrudan tercüme edilemez. Panteizm bu tür bir yanlış tercüme örneğidir. Mistiklerin sık sık, fakat genellikle haksızca panteizmi suçlamalarının nedeni budur.

Geleneksel pozitif teolojide daima bir insanı aşağılama/küçük görme arzusu vardır. Fakat Yaratıcı'nın değil yaratığın sorumlu olduğu varsayılan kötülüğün varlığı bu tür aşağılamayı anlaşılamaz hale getirir. Kötülüğün sorumluluğu insanı aşağılamak/küçültmek yerine yüceltir. Bu onun Tanrı'ya başkaldırmaya ve kendisini O'ndan koparmaya, kendisine ait bir cehennem ve tanrısız bir dünya yaratmaya muktedir kılacak ölçüde özgürlüğe sahip olduğunu

ima eder. Düşüş fikri temelde soylu bir fikridir ve bu fikirle insan aşağılanma hissinden kurtulur. Eğer insan Tanrı'ya sırtını dönebiliyorsa, yüksek bir yaratık, büyük özgürlük ve güç bahşedilmiş bir yaratık olmalıdır. Nitekim teologların insanı yücelttikleri yegane an Düşüş'ten ve onun sorumluluğundan söz ettikleri andır. Diğer bütün zamanlarda onlar yaratığı/yaratılmışı küçültürler. "Yaratık" kelimesinin kendisi küçültücü bir anlam kazanır. Yaratık/yaratılan önemsiz, güçsüz, acınası, âciz ve hiçtir. Sanki dünyayı yaratırken Tanrı yaratığı aşağılamak ve onun hiçliğini ve çaresizliğini göstermek istemiş gibidir. Tanrı'nın ihtiyaç duyduğu şeyin tümü körükörüne itaattir ve Tanrı itaatsizliği zalimce yasaklar. Bütün bunlar insanın temelde günahkar/kötü olduğuna imada bulunur; fakat aslında böyle bir Tanrı ile insan arasındaki ilişki anlayışı bütünüyle anlaşılamazdır. Yaratıcı ve yaratılmış fikirleri dünyamızdan alınmış sembollerdir. Fakat bizim dünyamızda bir eser yaratıcısının adını taşır, yaratıcısının fikrini dile getirir ve yaratıcısının enerjisinin tecessümüdür. Büyük sanatçıların eserlerinin yalnızca yaratıldıkları için güçsüz, aşağı ve önemsiz olma sorunu diye bir sorunu yoktur. Fakat dünyanın Yaratıcısı sanatçıların en büyüğüdür ve O'nun ilahî ve yüce bir şey yaratabileceğini reddetmeyi gerektirecek hiçbir neden yoktur. Tanrı'nın yaratıklarının kendi imajını/suretini kirleterek tahrif ettikleri söylenmiştir; doğrudur. Fakat yaratma ve yaratık fikri aslında düşük bir duruma imada bulunmaz. Teologlar yaratığı düşmüş olduğu için değil yaratık olduğu için düşük ve önemsiz sayarlar. Tam tersine Düşüş gerçeği yaratığın bağımsızlığını, özgürlüğünün gücünü ve bir yaratıktan daha fazla bir şey olmayı tayin etme gücünü gösterir. Buradan bir dizi çözülemez paradoks doğar. İnsanın "doğasını" Tanrı yaratmıştır, fakat özgürlüğünü her varlığı önceleyen herhangi bir varlık yaratmış, belirlemiş değildir. Varlık özgürlükten doğar; özgürlük varlıktan değil. "Yaratığın hiçliği" denilen şey yaratıktaki yaratılmamış olan şeydir kesinlikle — özgürlüğüdür; doğasının geriye kalan kısmını Tanrı yaratmıştır ve bu yüzden "bir hiç" olduğu söylenemez. Yaratılmış olanı ne yaratılmış doğası ne de yaratılmamış özgürlüğü küçültür. Onu küçülten şey özgürlükten doğan kötülüğüdür; fakat bu kötülük Tanrı tarafından yaratılmadığı için onun kurucu unsuru değildir. Yaratığın köleliği teizmin düşük ve Hıristiyan-olmayan formlarının karakteris-

tiği durumundaki monarşik Tanrı anlayışıyla bağlantılıdır. Bu otokratik efendi anlayışıdır. Bu, Tanrı'nın Hıristiyan vahyini önceleyen boyutudur. Hıristiyanlık Muhemedanizm gibi monoteistik bir din değildir; triniter (üçlemeci/teslisçi) bir dindir. Triniter Tanrı anlayışı köleliği yasaklar ve insanın özgürlüğünü ve değerini yüceltir. Ateizm genellikle yalnızca bir anti-deizm formu ve soyut monoteizme ve monarşizme protesto olagelmiştir. Hıristiyan Triniter Tanrı, sevginin ve fedakarlığın (sacrifice) Tanrısı ateizme hiçbir yer bırakmaz. Ahlaki bilinç Tanrı'ya, yaratıklarını küçülten, onlara yanlış kullanımından kendilerini sorumlu tutacak şekilde özgürlük bahşeden ve onlara zalimane yasaklar koyan soyut monoteistik Tanrı'ya isyan ettiği gibi "iyi/iyilik" adına başkaldıramaz.

İnsani düşüncenin ve özellikle de teolojik düşüncenin asla Tanrı'nın iç hayatıyla ilgilenmemiş olması tuhaftır. Bunun hürmetsizlik sayılmış olması muhtemeldir. Geleneksel teolojik teorilerin en kavranamaz parçası Tanrı'nın (Deity) psikolojisidir. Bu teoriler daima insani görüş noktasından hareketle şekillendirilmiştir. Teoloji teosentrik değil, antroposentriktir; ve bu özellikle de monarşik Tanrı anlayışı için geçerlidir. Tanrı'nın bir iç hayatı, bir duygusal hayatı, bir sevgi hayatı olmadığı söylenebilir mi? Hiçbir potansiyalitesi bulunmayan ve bütünüyle kendi kendisine-yeten *actus purus* olarak statik Tanrı anlayışı, Aristotelesçi felsefi Tanrı anlayışıdır; Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı anlayışı değil. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı, yani vahyin Tanrısı hiçbir suretle *actus purus* değildir: O'nun Kendi iç hayatında iç deviniminde hissî, duygusal durumlar, dramatik gelişmeler vardır — fakat bütün bunlar egzoterik şekilde ifşa olur. İnsani Tanrı anlayışı olağanüstü ölçülerde sınırlıdır. İnsanlar O'na her hayatın karakteristiği iç çatışma ve trajedi, Kendi "öteki"sine, insanın doğumuna özlem atfetmekten korkar, ancak O'na insanda tekdire şayan görülen kızgınlık, kıskançlık, intikam ve diğer etkileyici haller atfetmekte hiçbir sakınca görmezler. İnsanda mükemmellik fikri ile Tanrı'da mükemmellik fikri arasında derin bir boşluk vardır. Kendini-tatmin, kendine-yeterlilik, hareketsizlik, kibir, sürekli boyun eğilmesi talebi Hıristiyan dininin, hiçbir sıkıntıya girmeksizin Tanrı'ya atfetse de, kötü ve günah saydığı niteliklerdir. İncil'in "Cennetteki Babanız ne kadar mükemmel ise sizler de o kadar mükemmel olun" emrine uymak imkansız hale gelir. Tanrı'da mükem-

mellik alameti görülen şey insanda eksiklik, yani günah sayılır. Negatif teolojinin ilkeleriyle uyumlu şekilde Tanrı elbette iyi ya da mükemmel diye tasvir edilemez; çünkü O iyiliğin ve mükemmelliğin üzerindedir/iyilik ve mükemmellikten münezzehtir; tıpkı varlığın üzerinde/varlıktan münezzeh olduğu gibi. O no-thing/değil-şeyden başka bir şey değildir ve niteleyicilerimizin hiçbiri O'na uygulanamaz. Tanrı'dan yalnızca sembolik ve mitolojik şekilde söz edebiliriz. Ve Tanrı'nın sembolik psikolojisi mümkündür — negatif teolojinin İlahî Hiçlik'iyle ilişkili değil, pozitif teolojinin Yaratıcı Tanrı'sıyla ilişkili bir psikoloji. Yaratıcı Tanrı'ya O'nun iç hayatının karakteristiği olarak kendine-yeterlilik, kendini-tatmin ve despotizm atfetmek kesinlikle düşünülemez. O'na sevilen birine arzu, kendini-kurban etme ihtiyacı atfetmek Tanrı'ya daha uygundur. İnsanlar Tanrı'ya hareket atfetmekten korkarlar; çünkü hareket bir şeyden yoksunluğu ya da orada olmayan bir şeye ihtiyacı gösterir. Fakat aynı şekilde hareketsizliğin eksiklik olduğu da söylenebilir; çünkü bu, hayatın dinamik niteliğinden mahrumiyete imada bulunur. Tanrı'nın hayatındaki trajik çatışma herşeyden önce ilahî hayatın mükemmelliğinin göstergesidir, eksikliğinin değil. Hıristiyan vahyi size Tanrı'yı kurbanca sevgi veçhesiyle gösterir, fakat kurbanca sevgi kendi kendisine-yeterlilik sergilemekten uzak, kendi "ötekisi"nin yerini alma ihtiyacına imada bulunur. Hıristiyan Tanrı'nın herşeyden önce kurbanca sevgi Tanrı'sı olduğunu reddetmek imkansızdır ve kurban olma daima trajedi göstergesidir. Dramatik hareket ve trajedi hayatın tamlığından/doluluğundan doğar, yetersizliğinden değil. İlahî hayatta trajediyi reddetmek yalnızca İsa'yı, O'nun haçını ve haça gerilmesini, yani Tanrı'nın Oğlu'nun kurban oluşunu red pahasına mümkündür. Bu, soyut monoteizmin teolojisidir. İlahî hayatın iç dramatizmini kabul etmeyen soyut monarşik monoteizm negatif teoloji ile pozitif teoloji arasındaki şaşkınlığın açık örneğidir. Dünyanın yaratılışı, mükemmelen kendi kendisine-yeterli Mutlak olandan türetilemez. Dünyanın yaratılışı Tanrı içinde harekete imada bulunur; o İlahî hayattaki dramatik bir olaydır. Kendisinin dışında bir varlık düzeni yarattığı için Mutlak olanda hareketin bulunması gerektiği düşünülemez. Mutlak olanda hiçlik pozitif şekilde düşünülemez; o yalnızca negatif karakteristikleri kabul eder. Eğer negatif teolojinin Mutlak'ı pozitif teolojinin Yaratıcısı ile özdeşleşti-

rilirse, o zaman dünya tesadüfidir, gereksizdir, önemsizdir. Tanrı'nın iç hayatıyla hiçbir ilişkisi yoktur ve dolasıyla son tahlilde anlamsızdır. Yaratılan yalnızca eğer dünyanın yaratılışı sevginin ve özgürlüğün gizemi olarak Mutlak'ın iç hayatında İlahî Üçleme'nin gerçekleşmesi diye anlaşılırsa anlamlı ve değerlidir. Egzoterik teoloji için Tanrı'nın iç hayatı olamaz; fakat ezoterik teoloji Tanrı'daki trajik çatışmanın mevcudiyetini kabul etmek durumundadır. Bu, Jacob Boehme'nin teogenik (theogenic) süreç diye adlandırdığı şeydir. Bu ezeliyet-ebediyet içinde gerçekleşir ve bir daha önceden olmayan-Tanrı'nın doğuşunu değil, Tanrı'nın ezelî ve ebedî gizli hayatında olagelen ilahî gizemli-oyunu, Tanrı'nın *Ungrund*'dan sürekli doğuşunu gösterir.[4]

Bu teogenik süreç ve trajedinin Tanrı'daki mevcudiyeti hiçliğe, hiç-varlığa kök salan asli/ilk özgürlüğün varlığını varsayar. Yaratıcı ile yaratılanın, Tanrı ile insanın yer aldığı ikinci planda yaratılmamış özgürlük Tanrı'nın dışında bir şey olarak düşünülebilir. Varlığı Tanrı'nın dışında bir şey olarak düşünemeyiz, fakat hiç-varlığı/hiçliği düşünebiliriz. Bu, kötülüğü Tanrı'yı ondan sorumlu tutmaksızın anlamanın yegane yoludur. Varlık ile hiç-varlık/hiçlik (non-being) ayırımı İlahi Hiçlik'in nihai gizeminde ortadan kalkar. Apophatic/kategorik bilgide hiçlik Tanrı'nın dışında bir şey olarak düşünülebilir — ne yaratılmış dünya ne de özgürlük. Panteizm apophatik/kategorik teolojinin Tanrı'sına atıfta bulunduğu ölçüde doğrudur, fakat mistik hakikati rasyonalist pozitif teolojinin diline tercüme ettiği ölçüde yanlıştır.

Dünya ve dünyanın merkezi — insan Tanrı'nın Hikmet'le (Wisdom), İlahî Fikirler'le yarattığı varlıktır ve aynı zamanda meonik yaratılmamış özgürlüğün çocuğudur; anlaşılması imkansız-hiçliğin çocuğudur. Özgürlük unsuru Baba Tanrı'dan gelmez; çünkü varlığı önceler. Tanrı'daki trajedi özgürlükle ilişkilidir: Yaratıcı Tanrı'nın varlık karşısında mutlak gücü vardır, fakat özgürlük karşısında yoktur. Anlaşılması imkansız hiçlikten (non-being) gelen özgürlük yaratma eylemine rıza göstererek dünyaya girmiştir. Yaratıcı Tanrı Kendi büyük yaratılış anlayışıyla uyumlu olarak ışığını

---

[4] Şu metnime bakınız: *Studies in Boehme* (Rusça), *Put* No. 20.

bu özgürlüğe tutmak için herşeyi yapmıştır. Fakat özgürlüğü yok etmeksizin O, özgürlüğün içerdiği kötülük potansiyelini kontrol altına alamaz. Dünyada trajedi ve kötülük olmasının nedeni budur. Ve kendimizi yalnızca Tanrı da ondan ızdırap duyduğu için dünyanın trajedisiyle uyumlu hale getirebiliriz. Tanrı Kendi yarattığı varlıklarla yazgısını paylaşır. O Kendisini sevdiği ve özlemini çektiği dünya ve insan için kurban eder.

Teologların kendisine başvurarak karşılaştıkları zorlukları aşmayı umut ettikleri yaratılmışlık ve yaratık anlayışı belirsiz ve karışıktır. Dünyanın yaratılışına ilişkin herhangi bir rasyonel düşünce geliştirmek imkansızdır. O bir mittir, düşünce değil. Fakat bu mit genellikle yaratıkları küçülten bir şey olarak yorumlanır. İnsanın durumunda, insanın yarattığı şey kendisinin vücuda getirdiği bir şey değil, kendisini ifade eden şeydir. Ressamın ve şairin imajının çocukları üzerinde değil eserleri üzerinde çok daha açık bir etkisi vardır. Yaratılmışlık fikrinin en anlaşılamaz unsuru hem insan ile Yaratıcısı arasında bir mesafe oluşturmayı hem de insanı önemsiz ve bütünüyle Yaratıcısı'na bağımlı hale getirmeyi amaçlamasıdır. Elbette, yaratılmış özgürlük anlayışı da en kabul edilemez anlayışlardan biridir. Dünya yaratılmıştır, insan yaratılmıştır, fakat varlık yaratılmamıştır ve ezelden beri vardır. Bu, yalnızca İlahî varlığın terimin asıl anlamıyla varlık olduğunu ima eder. Tanrı'yla mukayese edildiğinde dünya ikincildir; ontolojiyle mukayese edildiğinde kozmoloji ikincildir. Dünya ya Tanrı ile özdeş Varlık'ın yarattığı şeydir ya da Varlığın bir durumu, yani yazgısındaki bir dönemdir. İlk durumda dünyanın temel karakteristiği yaratılmışlığıdır. O hiçlikten yaratılmıştır ve onun hiçliği bu kaynaktan/hiçlikten gelir, Tanrı'dan değil. Fakat yaratılmışlık anlayışı dünyanın yaratıldığı "hiçliğe" hiçbir ışık tutmaz. Eğer bu "hiçlik" ilk yaratılmamış meonik özgürlük ise, anlaşılması imkansız bir gizemle karşı karşıyayız demektir; yine de ona nüfuz etmeye çalışarak daha anlamlı ve insanı geleneksel teolojinin ulaştıklarından daha az küçülten sonuçlara ulaşabiliriz. Fakat bu gizeme yalnızca mitle yaklaşılabilir, mantıksal fikirlerle değil. Belki de yaratılış fikri konusunda yapılabilecek en iyi şey trajedinin anlamını açıkça ortaya koymaktır; çünkü bizi dünyanın sınırlarının ötesine götüren ve bu gizeme daha da yakınlaştıran trajik olandır. İki trajedi anlayışından söz edebiliriz.

Pre-Hıristiyan (Hıristiyanlık-öncesi) trajedi masumiyetin umutsuz acısı ve ızdırabıdır. O kaderin trajedisidir. O kozmik hayatın bütünüyle kerameti kendisinden menkul bir hayat olarak yorumuna dayanır. Masumiyetin ızdırabını çekenlerin başvurabilecekleri hiçbir süperkozmik/kozmik-üstü Tanrı yoktur. Dünya tanrılarla doludur, fakat bu tanrılar kozmik hayat döngüsünü aşamazlar ve kendileri de kaderin, yani *Molpa*'nın karşı konulamaz gücüne boyun eğerler. Bu kozmik döngünün dışına çıkmanın biricik yolu estetik uzlaşma/rıza, bir umutsuz ızdırabın güzelliğini hissetmektir. Bu *Amor fati*'dir/*Kaderini sev*'dir. Bu biricik asli kategoridir. Fakat bütün trajedi kaderin trajedisi midir ya da bir Hıristiyan trajedi mümkün müdür?[5] Geleneksel teoloji, Yas Dini'nin (Religion of the Cross) trajediyi reddetmesi tuhaf görünse de, trajedi fikrinden korkar. Kadim kader trajedisinden farklı olarak Hıristiyan trajedi özgürlüğün trajedisidir ve hakiki trajedinin asıl kaynağını ifşa eder. Kader ikincildir ve varlığın ilk kaynağından kopmuş bir sonlu dünyadadır. Kader özgürlüğün çocuğudur ve bu yüzden zorunluluktur. Özgürlük birincildir. Hıristiyan bilinci kelimenin klasik anlamında kaderi aşar ve insan ruhunu dünyanın ve kozmik güçlerin iktidarından kurtarır. Fakat Hıristiyanlık trajedinin asıl kaynağı durumundaki özgürlüğü ifşa eder. O, trajediyi İlahî/Tanrısal hayatın bizatihi kendi içinde ifşa eder. Tanrı'nın kendisi, yalnızca Vücut Bulduğu Oğlu acı çeker, haça gerilir, masum bir çilekeştir. Özgürlüğün trajedisi iyi ile kötü arasındaki ayırımdan çok daha derindeki çatışan prensipler arasında bir mücadeledir. Kader özgürlüğün çocuğudur — bu özgürlüğün kendisinin ölümcül olduğu anlamına gelir. Hıristiyanlık kör kaderin gücüne inanmaz; çünkü o bize dünyayı aşan ve onu yöneten, acı, ızdırap ve hayatın "ölümcül" olayları karşısında başvurabileceğimiz Anlam'ı ifşa eder. Fakat o trajediyi daha da derinlere, varlığı önceleyen ve varlıktan çok daha derin özgürlüğe taşır. Kader meonik özgürlükle, asli karanlıkla, *Ungrund*'la kuşatılmış durumdadır.

Dünyada üç ilke aktiftir: Tanrı (Providence), yani süperkozmik Tanrı; özgürlük, yani insan ruhu; kader ya da yazgı; yani karanlık

---

[5] Bakınız; Hans Ehrenberg, *Tragödie und Kreuz*: Cilt I, *Die Tragödie uhter dem Olymp.* Cilt II, *Tragödeie unter dem Kreuz.*

meonik özgürlüğün katı, sert ürünü doğa. Bu üç ilke arasındaki etkileşim kozmik hayat ile insani hayatın kompleksitesini oluşturur. Hıristiyanlık da kader unsurunu kabul eder, fakat onu üstün ve kontrol altına alınamaz bir şey olarak görmez. Trajedi kutuplar arasındaki çatışma anlamına gelir; bunun kaçınılamaz iyi ile kötü, ilahî ile şeytani arasındaki çatışma olması gerekmez. Trajedinin asıl derinlikleri iki eşit ilahî ilke çatışmaya girdiğinde apaçık hale gelir. Kitabımın tümü bu tipte çatışmanın izahına hasredilmiştir. Büyük trajedi kötülüğün değil iyiliğin neden olduğu ızdıraptır ve hayatı iyi ile kötü arasındaki ayırıma göre meşrulaştıramadığımız zaman gerçekleşir. Bahis konusu ayırımı önceleyen trajedi hep vardı ve bu ayırımın aşılmasından sonra da varolmaya devam edecektir. Hayattaki en trajik durumlar eşit ölçüde soylu ve yüce değerler arasındaki çatışmalardır. Ve bu trajedinin, Tanrı'nın hayatının kendisi içinde varolduğunu ima eder. Kötülüğün ve şeytani olanın sahneye çıkışı ikincil bir şeydir.

Yeni etik yalnızca iyilik ile kötülüğü değil, aynı zamanda ahlaki tecrübede her daim mevcut ve her ahlaki yargımızı zorlaştıran trajediyi de kabul etmelidir. Ahlaki hayatın paradoksallığı bildik iyi ile kötü kategorileri kapsamına yerleştirilemeyen trajik unsurun [ahlaki hayattaki] mevcudiyetiyle bağlantılıdır. Trajik olan kötülüğün ürünü değildir; trajik masumdur. Golgota'da (İsa'nın çarmıha gerildiği yer, ç) olup-biten şey, sadece Çarmıha Gerilen külliyen günahsız ve masum olduğu için en büyük trajedidir. Trajediyi ahlakileştirmek imkansızdır; çünkü o iyinin ve kötünün ötesindedir. Özgürlüğün trajedisi çarmıhın trajedisiyle aşılmıştır. Ölüm ölümle fethedilmiştir. İyilik ile kötülüğün berisindeki yargılar nihai derinliklere ulaşamazlar. İnsanın ahlaki bilincini hem kötülük hem de sahte, amacından koparılmış iyilik körleştirir. Ahlaki saflık ve gelişim daima ahlaki yargının lekesiz, bakir gücünü kazanmak anlamına gelir. Ahlaki hayatın paradoksal, trajik ve kompleks karakteri yalnızca kötülüğün ve kötünün/günahın değil, aynı zamanda iyinin ve iyiliğin de kötü olabilmesindedir. "İyiler" "iyi" bir kötülüğe inandıkları için kötü olabilirler. Kötülük, tabiri caizse, sahte iyiliğin karşılığıdır. İşte trajedinin başladığı yer burasıdır. İyilerin bir cehennem yaratarak kötüleri oraya göndermeleri bir trajedi örneğidir. Bu iyi ile kötü arasındaki bildik ayırımdan çok daha derindir.

Tanrı insanı kendi benzerinde ve suretinde yaratmıştır; başka bir söyleyişle insanı da yaratıcıya dönüştürmüştür; ona Kendi gücüne formel itaati değil, özgür ve kendiliğinden eylem yapma çağrısıyla yapmıştır bunu. Özgür yaratıcılık bu yaratığın Yaratıcısının büyük çağrısına cevabıdır. İnsanın yaratıcı faaliyeti Yaratıcı'nın gizli isteğinin yerine getirilmesidir. Fakat yaratıcılık doğası gereği hiçlikten, yani dünyanın kendisini önceleyen meonik özgürlükten doğar. Varoluşu-önceleyen uçurumdan kaynaklanan bu özgürlük unsuru insanın her yaratıcı hamlesinde, sanat anlayışında ve ilhamında mevcuttur. Tanrı'ya tezat insan yaratıcılığının malzemesine/nesnesine ihtiyaç duyar: heykeltraş heykeli yapmak için kullanacağı mermere ihtiyaç duyar; fakat bu mermer yaratıcılığın doğduğu dünyadan alınmış bir madde değildir. Asli özgürlük unsuru, yani "hiçliğin özgürlüğü" daima sanat anlayışına sızar. Tanrı'nın çağrısına cevap bu özgürlüğün derinliklerinden gelir. Teologların yaratıcılığın sanata özgü yaratmadaki mevcudiyetini görememeleri ve onu yalnızca Düşüş, suç ve cezaya atıfla düşünmeleri ilginçtir. İnsanın yaratıcı aktivitesini gerekçelendiremeyen ve ona bir temel bulamayan teoloji teorilerinin zayıf noktası budur. Bu aktivitenin doğası yalnızca dölleme ile mukayese edilerek anlaşılabilir: biri özgürlükten doğar, diğeri dünyanın rahminden. Doğum, daha önce varolmayan bir şeyin yapılmasından çok, daha önce varolan güçlerin ayrılması ve yeniden dağıtımı anlamına gelir. Mutlak anlamda yeni yalnızca yaratıcılıktan doğar; kökleri olmayan-varlıkta bulunan yaratıcılıktan. *Yaratma hiç-varlıktan/hiçlikten özgür eylemle varlığa geçiştir.* Evrimcilik aslında yaratıcılığın mümkünlüğünü kabul etmez; çünkü özgürlüğü tanımaz, yalnızca zorunluluğu tanır; doğum ve yeniden dağıtım evrimin izin verdiği değişmelerdir sadece. Teoloji teorilerinin yaratıcılığın reddinde natüralistik teorilerle uyuşmaları dikkate değer. Kötülük kadar yaratıcılığın izahı da yalnızca asli meonik özgürlükle yapılabilir.

Teoloji Kutsal Üçleme'nin iç hayatının ve dünyanın yaratılışının yorumu adına doğum ile yaratım arasında ayırım yapmıştır. Oğul ezelde Baba'dan doğmuştur, fakat dünya Tanrı'dan doğmamıştır, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Doğum doğanın birliğine, yani cevher birliğine, oysa yaratım doğadaki farklılıkla birlikte benzerliğe imada bulunur. Fakat doğum ve yaratım Tanrı'da ve dünya-

da farklı anlamları vardır. Dünyada doğum daima kötü sonsuzluk hattı boyunca kopuş ve hareket demektir; oysa Tanrı'da herhangi bir kopuşa imada bulunmaz. Dünyada yaratıcılık herhangi bir bölünme ya da kötü/karanlık sonsuzluğa düşme bahis konusu olmaksızın bütünüyle yeni bir şey yapma anlamına gelir. Dünyada yaratıcı ile eseri arasında ebeveynle çocuk arasındakinden çok daha büyük/güçlü bir bağ vardır. Yaratma insan idesine/fikrine ve Tanrı'nın ona bahşettiği meşgaleye uyma anlamına gelir.

Dünyanın ve insanın kaynağı bizim için yalnızca İsa'nın ışığıyla anlaşılabilir hale gelir. İsa/Mesih dogması — yeni Adem sadece bir kurtuluş dogması değildir ve Mesih'in gelişi günahtan kurtuluştan daha fazla bir şeydir. Dünyanın yaratılışı Mesih'ten ve Üçleme ilkesinden ayrı anlaşılamaz. Dünyanın yaratılışı monarşik Tanrı anlayışından türetilemez. Dünyanın yaratılışı yalnızca Kutsal Üçleme'nin gizeminin ışığında yorumlanabilir. Kuzu (The Lamb; Hz. İsa) dünya tesis edildiğinde katledilmişti. İlahî kurban baştan itibaren yaratılış planının parçasıdır. Kurtuluş dünya tarihinde ikinci aşama; Tanrı'nın Kendi yaratığı ile yeni bir ilişki, Tanrı'nın kurban niteliğinde sevgi olarak daha tam, daha yüksek ve daha mükemmel vahyi, yani dünyanın gelişiminde yeni bir momenttir. Yaratıcılık problemi herşeyden önce özgürlük problemidir; yaratığın özgürlüğü bizim için tam olarak Tanrı-İnsan vasıtasıyla, başka bir söyleyişle Tanrı'nın kurban boyutunun ifşasıyla anlaşılabilir hale gelir. Panteizm özgürlüğü redde mahkum olduğu için yanlıştır. Fakat düalistik teizm de özgürlüğü reddeder veya onu yalnızca insanın ahlaki sorumluluğu için kabul eder. Gnostik ve Manişeist düalizm de özgürlüğü reddeder; çünkü kötülüğün kaynağı onun için bir kötü iyi veya maddededir. Yaratıcı ile yaratıcı özgürlük antinomilerinin*

---

* Antinomi (Grekçe *anti-karşı+nomos-yasa*): Modern mantıkta görünüşte doğru delillerle ulaşılan mantık açısından imkansız sonuç. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dört antinomi ortaya koyar: her birine delillerle ulaşılan dört tez-antitez çifti. Kant bu antinomilere tekil şekilde "saf aklın antinomisi" diye de atıfta bulunur. Birinci tez: dünyanın zaman içinde bir başlangıcı vardır ve mekan bakımından sınırlıdır. İkinci tez: nihai yalın tözler vardır. Üçüncü tez: dünyadaki herşeyi doğal nedenler belirler; yani özgürlük vardır. Dördüncü tez: mutlak zorunlu varlık vardır. Elbette bu tezlerin hepsi antitezleri ile birlikte düşünüldüğünde antinomidir. Kant antinomileri, bu antinomilerin herbirinin, bu birbiriyle çatışan önermelerin birinin fenomenler (bize

herhangi bir kategori altına konulamayacak bir paradoks olarak görünür hale geldiği kabul edilmelidir. Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin monistik ya da düalistik yorumu eşit ölçüde özgürlüğün reddine götürür. Eğer yalnızca Tanrı'nın tezahürü, Tanrı'nın bir parçası ise insan özgür değildir; eğer ona özgürlüğü Yaratıcı Tanrı bahşetmiş, kendisinde ilahî hiçbir şey yok ise özgür değildir; ayrıca eğer kötülüğün kaynağı bir kötü iyi, yani insanın bağımlı olduğu madde ise özgür değildir. Bütün bu görüş noktaları insanın özgürlüğü için tehlikelidir. Hıristiyan inayet/lütuf dogması bir özgürlüğü kurtarma girişimiydi. İnsan eğer bir Yaratıcı ilişkisinde kendisine dayanıyorsa özgür değildir; insan, eğer Tanrı'nın insanla ilişkisi inayet/lütuf ilişkisiyse özgürdür. İnsan inayete/lütufa zorlanmaz: onu özgürce alabilir de reddedebilir de. Eğer inayet/lütuf insan özgürlüğünden bağımsız şekilde veriliyorsa takdir-i ilahî doktrinine varırız. Bundan kurtulmanın yegane yolu özgürlüğün yaratılmadığını ve köklerinin hiç-varlıkta/hiçlikte olduğunu kabul etmektir.

Sözün gelişi, N. Hartmann'da rastladığımız türde daha rafine ateizm formları insani özgürlüğün ve değer yaratıcılığının Tanrı'nın varlığıyla uyuşmadığı fikrine dayanır. Eğer Tanrı var ise, insan özgür değildir ve değerler yaratamaz. N. Hartmann'ın iddiası yanlıştır, fakat çözme mücadelesi verdiği problem çok reel bir problemdir. İnsani özgürlük fikrini Tanrı'nın varlığı fikriyle uzlaştırmak zordur; ve eşit ölçüde, eğer Tanrı var değilse özgürlüğü anlamak da zordur. N. Hartmann'ın soyut, kudretsiz ideal değerlerinin bu minvalde hiçbir yardımı olamaz. Eğer yalnızca doğanın bir parçası ise, insan nasıl özgür olabilir? Problemin paradoksal çözümü özgürlüğün — özgürlük olmaksızın yaratıcılık ve ahlaki hayat imkansızdır — kaynağının Tanrı da yaratılmış doğa da olmadığını ileri sürmektir. Başka bir söyleyişle özgürlük yaratılmamıştır ve aynı zamanda ilahî de değildir. İlahî özgürlüğün kabulü insani özgürlük sorununu hiçbir şekilde çözemez.

---

göründükleri şekliyle şeyler), diğerinin numenler (kendilerinde/kendi başlarına şeyler) için geçerli olabileceğini söyleyerek çözer.

Antinomianism: Yasaların hangi davranışın doğru hangisinin yanlış olduğunu belirleyemeyeceği görüşü; buna göre doğru olan şey bireyler için bireyler vicdanlarına başvurduklarında apaçık hale gelir (ç.)

İnayet/lütuf ile özgürlük arasındaki ilişki de aynı ölçüde paradoksaldır. Özgürlüğü azaltmak ya da yok etmek şöyle dursun, inayet onu artırır ve daha yüksek bir düzeye çıkarır. Özgürlük ve inayet probleminin paradoksallığı Aziz Augustine ile Pelagius, Jansenistler ile Jesuitler arasındaki tartışmalara, Luther'in iradenin köleliği öğretisiyle Kalvin'in ilahî takdir doktrinine yansımıştır. Aslında insani özgürlük insanı Tanrı'ya döndüremeyecek, kötülüğü kontrol altına alamayacak, kendi uçurum niteliğindeki karanlığını gideremeyecek ve kendi yazgısını aşamayacak kadar güçsüzdür. Pelagius bunu anlamayı başaramamıştır. Oysa inayet/lütuf insandan değil Tanrı'dan gelir ve insanın Tanrı'ya dönmesi, kötülüğü kontrol altına alması ve karanlığı ortadan kaldırması anlamına gelmez; inayet insanın Tanrı'ya cevabı değildir. Bunu görememek Jansenistlerin ve Kalvin'in hatasıydı. İnsani özgürlüğün güçsüzlüğü ve inayetin/lütfun insanüstü doğası çözülemez bir paradoks yaratır. Bu paradoksun çözümü Tanrı-İnsan İsa'nın gizemindedir, fakat bu gizem rasyonalize edilemez. Teoloji rasyonalize ederek onu anlamsızlaştırır. Yalnızca Tanrı-İnsan İsa, Yaratıcı/Halik ile yaratılmış/mahluk arasındaki ilişkinin paradoksunu çözebilir. Hıristiyanlığın özü budur. Yaratıcı/Halik ile yaratık/mahluk, inayet ile özgürlük çözülemez bir problem, trajik bir çatışma, bir paradoks oluşturur. İsa'nın gelişi buna cevaptır. Aslında bu mantık açısından etiği önceleyen teolojik ve antropolojik bir problemdir. Bu problem Düşüş'e ve iyilik ile kötülüğün kaynağına ışık tutar. Felsefi etik iyiliğin ve kötülüğün beri tarafındaki ayırımları ve değerlendirmeleri değil, aynı zamanda iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın kaynağını da araştırır. Düşüş problemi ahlak felsefesinin temel problemidir ve bu probleme atıfta bulunulmadığında etik diye bir şey olamayabilir. Ahlaki ayırımlar Düşüş'ün ürünüdür.

2. Düşüş. İyi ile Kötü'nün Kaynağı

Hıristiyanlık, Düşüş ve Cennet Bahçesi (Garden of Eden) mitini benimsemiştir; Hıristiyanlığı terk eden ve etik için dinî bir temel bulmak istemeyen düşünürler bu miti reddederler. Fakat etik problemi iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın zaman içinde bir kaynağı/baş-

langıcı olduğunu ve iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin "ötesinde" ya da "iyilik ile kötülüğü "önceleyen" bir varlık durumunun bu ayrımdan önce geldiği onaylanmadıkça etik problemi formüle dahi edilemez. Cennet hiçbir değerlendirmenin ya da ayırımın yer almadığı varlık durumudur. Dünyanın iyilik ile kötülük arasında bir ilk ayırım yokluğundan [iyilik ile kötülük arasında] keskin bir ayırıma doğru evrildiği, sonra da bu tecrübeyle zenginleştiği, artık onları ayırmanın son bulduğu söylenebilir. Kayıp cennet ya da Altın Çağ hatırası insanda, bir suç duygusuyla ve bazılarının bir Ütopya ya da dünyevi cennet formu saydığı Tanrı'nın Krallığını gerçekleştirme rüyasıyla birlikte, çok derindir. Tanrı'nın Krallığı "iyiliğin ve kötülüğün/hayrın ve şerrin ötesinde bir şey" olarak düşünülmüştür. Bu günahkar/kötülük dünyasında gerçekleştirilen iyilik daima kötülükten ayrılma ve uzaklaşmada temellenir. "İyi" insanlar zafer kazandıklarında "kötüleri" yok ederler ve sonunda onları cehenneme gönderirler. Değerlendirmelere ve ayırımlara dayanan bir "iyiliğin" zaferi cennet ya da Tanrı'nın Krallığı değildir. Tanrı'nın Krallığı ahlaki şekilde anlaşılamaz: o ayırımın diğer tarafıdır/ötesidir. Bizi ahlakçılara (moralist) dönüştüren Düşüş'tür. Şu derin muamma ile karşı karşıya kalırız: insan, bizim dünya-çağımızda (aeon) böylesine özlemle hatırladığımız/geri gelmesini istediğimiz cennetten nasıl vazgeçebilir? İnsan cennetten nasıl uzağa düşebilmiştir? Cennet bize kozmosun insanda ve insan'ın Tanrı'da olduğu mutlu hayat olarak görünür. İnsanın cennetten sürülmesi, insanın Tanrı'dan uzaklaşması ve kozmosun insandan uzaklaşması anlamına gelir. Cennet mutlu hayattı, fakat hayatın tümü müydü? Onda bütün imkanlar gerçekleşmiş miydi? Kitab-ı Mukaddes'in hikayesinin egzoterik bir karakteri vardır. O, spiritüel dünyadaki olayları sembollerle ifade eder, fakat bu sembollerin daha derin yorumu elzemdir. Cennette insana herşey ifşa edilmiş değildi; cehalet ondaki hayatın koşuluydu. O bilinçdışı alandı. İnsanın özgürlüğü henüz tomurcuklanmamıştı; insani özgürlük kendisini yaratılışta dile getirmemişti ya da yaratılışta rol almamıştı. Dünya yaratılırken, hiç-varlıktan/hiçlikten doğan meonik özgürlük geçicici olarak gizlenmişti, ancak yok edilemezdi. O, cennetteki hayatın yeraltında duruyordu ve kendisini ifşa etmeye mahkumdu. İnsan Cennetin mutluluğunu/neşesini ve bütünlüğünü/külliliğini reddetti ve en derinliklerinde-

ki yazgısını keşfetmek için kozmik hayatın acısını ve trajedisini seçti. Bu, acı yüklü bölünmüşlüğü ile birlikte bilincin doğuşuydu.[6] Cennetin armonisinden ve Tanrı'yla birlikten uzaklaşmakla insan ayırımlar ve değerlendirmeler yapmaya başladı, bilgi ağacının meyvesini tattı ve kendisini iyilik/hayır ile kötülüğün/şerrin beri tarafında buldu. Yürürlükteki yasak, bilgi ağacının meyvelerinin acı ve ölümcül olduğu ikazıydı. Bilgi özgürlükten, irrasyonel olanın karanlık raflarından doğdu. İnsan ölümü ve ayırımlar yapmanın acılığını cehalet hayatının mutluluğuna ve masumiyetine tercih etti. Hayat ağacının meyveleriyle beslenebilir ve bilinçli hayat, yani bitkisel mutluluk için yaşayabilirdi. İnsanın hayat ağacıyla beslendiği ve bilgi ağacından uzak durduğu masum cennet hayatında Yaratıcı/Halik ile yaratık/mahluk arasındaki ilişki Tanrı'nın Baba boyutuyla sınırlıydı. İlahi Üçleme cennette ifşa edilmiş değildi ve Oğul Kendisini sonsuz sevgi ve kurban etme boyutuyla ifşa etmemişti. Tanrı sadece yaşatan güçtü. Cennet Bahçesi miti yalnızca Baba Tanrı'nın mevcut olduğunu ima ediyor görünüyor — veya aslında Baba Tanrı'yı değil; çünkü Oğul olmaksızın Baba da olamaz; yaratıcı güç olarak Tanrı'yı ima ediyor görünüyor. Hıristiyan bilincin paradoksu İsa'nın cennet hayatında görünmüş olamayacağıdır. Doğru; Söz Tanrı'nın onda mevcut olduğu, fakat Söz'ün (İsa) insan olarak vücut bulmadığı sevginin kurbanı haline gelmediği söylenebilir. Cennet Bahçesi'ndeki hayat bütünüyle Eski Ahit'in kategorileri kapsamında yaşanmıştı ve İlahî Üçleme'yi sergilemiyordu. Eğer insan pasif cennetimsi masumiyet ve bilinçsizlik durumunda kalırsa, başka bir söyleyişle ilahî doğal hayat aşamasında kalırsa, İsa'yı tanıyamayacaktı ya da tanrılaşmayı göremeyecekti.

İyilik/hayır ile kötülüğün/şerrin bilgisinin kaynağının iki farklı boyutu vardı ve bu da paradoksa yol açıyordu. İyilik ile kötülüğün bilgisini Düşüş olarak yorumlamak mümkündür.[7] İyi ile kötüyü/hayır ile şerri ayırt ettiğimde, ayırımlar ve değerlendirmeler yaptığımda masumiyet ve bütünlüğümü kaybeder, Tanrı'dan uzaklaşır ve cennetten kovulurum. Bilgi cennetin kaybedilmesidir. Gü-

---

6 Klagess gibi düşünürler bizi ilk cennetimsi bilince döndürmek isterler.

7 L. Shestov bunu yapmıştır; şu kitabına bakınız: *Na vesah Iova* [*On the Scales of Job*].

nah iyi ile kötüyü bilme/ayırt etme girişimidir. Fakat başka bir yorum da mümkündür. Kendi başına bilgi günah değildir ve Tanrı'dan uzaklaşma anlamına gelmez. Bilgi iyidir ve anlamın keşfi anlamına gelir. Fakat bilgi ağacının meyvesini koparmak kötülüğün ve Tanrısız hayat tecrübesinin göstergesidir; insanın hiç-varlığın/hiçliğin karanlığına dönme girişimi, Tanrı'nın çağrısına yaratıcı cevap vermeyi red ve yaratma eylemine direniştir. Fakat bu eylemle ilişkili bilgi hikmet (wisdom) ilkesinin insandaki tezahürü, daha yüksek bir bilince ve daha yüksek bir varoluş durumuna geçiştir. İyilik/hayır ile kötülüğün/şerrin bilgisinin iyi olduğunu söylemek de kötü olduğunu söylemek de eşit ölçüde yanlış ve çelişkilidir. Terimlerimiz ve kategorilerimiz bu terimleri ve kategorileri doğuran varlık durumunun ötesinde duran şeye uygulanamazlar.

İyilik ile kötülük arasındaki ayırımın doğması iyi bir şey midir? İyilik kötü müdür; kötülük iyi midir? Bu soruya paradoksal bir cevap vermemiz kaçınılmazdır; iyilik/hayır ile kötülük/şer arasındaki ayırımın ortaya çıkması kötüdür, fakat zaten doğmuş ise, bu ayırımı yapmak iyidir; kötülüğün tecrübesine maruz kalmak kötüdür; ancak iyiliği ve kötülüğü bu tecrübenin ürünü olarak görmek iyidir. İyilik/hayır ile kötülük/şer arasındaki ayırımın yerine güzel/mutlu/soylu (fine) ile mutsuz/aşağı (low) arasındaki ayırımı ikame ettiğinde Nietzsche ahlaki ve kognitif/idrakle ilgili kategorilerin yerine natürel ve elementer kategorileri, yani cennetimsi kategorileri ikame ettiğini düşünüyordu. Fakat bu cennet Düşüş'ten sonraki cennetti; Nietzsche cennete götürecek yolu bulamadı. "İyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesinde, başka bir ifadeyle bu terimlere yüklediğimiz anlamda ne iyiliğin ne de kötülüğün olmasına gerek yoktu, ancak kötülük Nietzsche ile birlikte varlığını sürdürdü. İnsan iyiliğin ve kötülüğün bilgisini tecrübe yoluyla seçmiştir ve sona giden bu patikayı izlemesi gerekir; yarı-yolda Cenneti bulma umudu besleyemez. Kayıp cennet miti bilincin ruhun/geist'ın gelişimi içinde doğuşunu sembolize eder.

Cennet güdüler alanı doğanın bilinçten yoksun bütünlüğüdür. Orada özne-nesne ayırımı yoktur; refleksiyon yoktur, bilincin bilinçdışıyla acılı çatışması yoktur. Freud ve okuluna göre her çeşit nevrozu ve psikozu doğuran bu çatışma uygarlığın ürünüdür. Kla-

gess bilincin, zihnin ve ruhun/geist'ın dekadans ve çöküş olarak doğuşundan söz ederken kayıp cennet mitini bilimsel ve felsefi dilde izah etmektedir. Fakat o cennet fikrini natüralistik terimlerle dile getirir ve onun düşmüş/mutsuz bir dünyada varolabileceğine inanır. Güdüleri zihnin/zekanın karşı kutbuna yerleştirirken Bergson'un kafasında da insanın Düşüş'le birlikte kaybettiği cennet vardı. Aynı şey L. Shestov'un rasyonel olan ile iyi olanla mücadelesi için de geçerlidir. Bölünerek bütünlüğünü kaybeden bilinç Düşüş'ün ürünüdür. Şu temel soruyla karşı karşıya kalırız: bilinç insanın düşmüş/mutsuz durumunun göstergesi midir? Bilgi ağacının meyvelerinın acı olduğu nettir ve bu acılık bilincin doğuşuna transfer edilmiştir. Bilinç acı ve ızdıraptan doğmuştur. Bilinç acı*dır*, bilincin kaybı bize acının kesilmesi gibi görünür. Dostoyevski acının bilincin yegane sebebi olduğunu söyler. Bilinç acılı bir bölünmeyi içerir. Doğası gereği varlığımızın bütününü kucaklayamaz; çünkü varlığımızın bütünü bilinçaltını ve bilinçdışını da içerir. Modern psikolojinin gösterdiği gibi, bilinçaltı bilince engel olur ve bilinç bilinçdışına kapalıdır. Bizatihi bilincin varlığı acıya yol açan sınırlamalar ve ayırımlar içerir. Çağımızda, düşmüş/acılı dünyada, bilincin acı ve ızdırap çekmesi mukadderdir. İnsanın ister yüksek düzeyde ister düşük düzeyde esrime ya da sarhoşluk içinde kendisini kaybetmeye fazla istekli olmasının nedeni budur. Bilinçle yapılan ayırımlar ve değerlendirmeler daima acıya yol açar. Düşüşten sonra, meonik varoluş-öncesi kaosun güçleri serbest kaldılar ve insan imajı yalnızca belirli, sınırlı bir bilincin formasyonuyla korunabilirdi. Bilinçdışı artık cennetimsi olamazdı, onda karanlık bir boşluk oluştu ve bilincin insanı, altta uyuyan uçurumdan korunması gerekti. Fakat bilinç aynı zamanda insanı bilinçüstünden, yani ilahî gerçeklikten de uzak tutarak Tanrı'nın sezgi yoluyla temaşasını/tefekkürünü önler. Ve bilinçüstüne, yani yukarıdaki uçurumlara atlama çabasıyla insan genellikle bilinçaltına — aşağıdaki uçuruma — düşer. Günahkar dünyamızda bilinç cennetin kaybı anlamına gelir. Fakat cennet bütünüyle kaybedilmiş değildir. Yankıları ve hatıraları hâlâ bizde titreşiyordur. Bölünme, acı ve ızdırapla insani bilinç için ulaşılamaz bütüne, Tanrı'da hidayete ve mutluluğa tırmanır. Kötülüğü tecrübe ederek insan en yüksek iyiye ulaşır. Hegel bölünmeyi ima eden Tanrı'nın kendisine aşkın olduğu "mutsuz bilinç"ten söz eder; fakat

bu aslında bilinç için geçerlidir.[8] Mutsuz bilinç yalnızca bilinç-üstü vasıtasıyla aşılabilir.

Geist'ın/ruhun gelişiminde üç aşama vardır: ilk cennetimsi bütün/lük, yani düşünce ve özgürlük tecrübesine sahip olmayan bilinç-öncesi bütün/lük/tamlık; bölünme, refleksiyon, değerlendirme, tercih özgürlüğü; ve nihayet refleksiyonu ve değerlendirmeyi izleyen bilinçüstü bütünlük/tamlık ve mükemmellik. Elbette bu aşamalar yalnızca kronolojik şekilde anlaşılamaz — onlar bir ideal seriyi temsil ederler. Temel tutku, natürel kuvvet *Ungrund*, yani bilinci, aklı, iyiliği, hakikati, değerlendirmeyi ve tercihi önceleyen özgürlüktür. İyilik ve kötülük daha sonra gelir. Nihai tamamlanmışlık ve bütünlük yaşanan her tecrübeyi içerir — iyiliğin ve kötülüğün tecrübesini, bölünme ve değerlendirme tecrübesini, acı ve ızdırap tecrübesini. "İyilik"te mutluluk olamaz — yalnızca "iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesinde" mutluluk olabilir.

İyiliğin ve kötülüğün kaynağını mit dile getirir ve etik'in bir mitolojik temele sahip olması mukadderdir. Hem başlangıcında hem de sonunda, etik iyiliğin ve kötülüğün ötesinde bir alandadır: cennet hayatı, Tanrı'nın Krallığı'nın hayatı, bilinçöncesi ve bilinçüstü durum. İyiliğin ve kötülüğün "beri tarafında" olan yalnızca bölünmüşlüğü, refleksiyonu, acı ve ızdırabıyla birlikte "mutsuz" bilinçtir. Ve en zor soru şudur: İyi ile kötü/hayır ile şer arasındaki ayırım doğmadan önce ve doğduktan sonra "iyinin/iyiliğin" doğası nedir? Cennette ve Tanrı'nın Krallığı'nda "iyi/iyilik" var mıdır? Nadiren dikkate alınan temel metafizik etik problemi budur.

Etik iyilik ile kötülük hakkında bir teori olmalıdır; iyiliğin normları hakkında değil. Kötülük problemi etik için iyilik problemi kadar önemlidir. Geleneksel teodise* aslında kötülük problemini çözememiştir. Eğer Şeytan bütünüyle Tanrı'ya tabi ve İlahî İnayet'in aracı ise, eğer Tanrı onu kendisine ait amaçlar için kullanıyorsa, bu durumda aslında kötülük varolamaz. Bu tam bir optimistik/iyim-

---

8 Jean Wahl'ın şu mükemmel kitabına bakınız: *La Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.*

* Teleoloji (teleology): Şeyleri amaçlarına göre açıklayan teori; doğal bir organizmanın veya sistemin amaçlılığı (ç.).

ser teoridir. Kötülük yalnızca insanda varolur; ancak bir bütün olarak evrende iyilikten başka bir şey yoktur. Leibniz'in teodisesinde kötülük yoktur. *Faust*'ta, "Cennete Giriş"te — bu Yakub'un kitabından ödünç alınmış bir temadır — Goethe, Tanrı'nın iyi amaçlar için, bizi imtihana tabi tutmak için kötülüğe izin verdiğinden söz eder. Bu aslında ortodoks bakış açısıdır. Hem iyilik hem de kötülük Tanrı'nın elindedir ve O'na bağlıdır. Fakat bu kaçınılmaz bir şekilde kötülüğün iyilik için zorunlu olduğu sonucuna götürür.

Kötülük problemi, rasyonel teoloji reddetse de, bilincimiz için paradoksaldır. Bu paradoks kötülüğün hem Tanrı'ya bağlı olması hem de iyilik için gerekli olmasıdır ya da Tanrı'ya bağlı olmaması ve onun karşısında Tanrı'nın güçsüz olmasıdır — bu durumda iyilik en üstün ontolojik güç değildir. Bu paradoks iyilik ve kötülük kategorilerini, yani Düşüş'ün meydana çıkardığı kategorileri iyiliğin ve kötülüğün ötesindeki İlahî varlığa uygulamamızdan kaynaklanır. İlk günah doktrininin — etik ilk günahla başlar — genellikle ona atfedilen anlamından çok farklı bir anlamı vardır. Düşüş miti insanı küçültmez, yüceltir. İnsanda dehşete düşürücü karanlık bir yeraltı dünyası keşfeden ve onun en soylu durumlarının düşük karakterini sergileyen modern bilinçdışı psikolojisi insanı aşağılar ve ayaklar altına alır. Fakat Düşüş doktrini insanda kabararak ortaya çıkan yeraltı dünyasına, yani insanın bilinçaltındaki kriminal güdülerine farklı bir ışık tutar. Eğer insan düşmüş yaratık ise, eğer başlangıçtan itibaren kendisinde içkin/mündemiç özgürlük nedeniyle düşmüşse, bu onun soylu/yüce bir varlık olduğunu, özgür bir ruh olduğunu gösterir. İlk günahın bilinci insanı hem aşağılar hem de yüceltir. İnsan yüksek bir konumdan düşmüştür ve bu konuma tekrar yükselebilir. İlk günah bilincinde, kaynağının balçık/çamur ve aslında bir non-entite/olmayan şey olduğuna inanmaktaki gibi, insanı aşağılayacak hiçbir şey yoktur. Düşüş miti insanın büyüklüğü mitidir. Fakat teologlar ilk günahı genetik bir hastalık türü olarak görme eğilimindeler. Böyle anlaşıldığında ilk günahın kişisel sorumluluk fikriyle hiçbir alakası yoktur.

Tam da ilk günahı içimizde taşıdığımız ve iyilik ve kötülük kategorileri dahilinde devinmeye mahkum düşmüş bir dünyada yaşadığımız için düşüncemiz çözülmesi imkansız paradokslarla yüklü-

dür. Derin ve ısrarlı bir biçimde düşünürsek, hem kötülüğü hiç-varlıkla/hiçlikle (non-being) özdeşleştirmeye hem de onun pozitif anlamını kabule mecbur kalırız. Kötülük hiçliğe dönüştür, dünyanın reddidir ve aynı zamanda kendisine bir tepki olarak iyiliğin üstün yaratıcı gücüne yol açtığı için pozitif bir anlamı vardır. Kötülüğün özgürlüğü iyi bir şeydir ve onsuz iyiliğin özgürlüğü olamazdı, yani iyiliğin kendisi varolamazdı. Kötülüğün mümkünlüğü, iyiliğin koşuludur. Kötülüğün güçle bastırılması ya da yok edilmesi büyük bir kötülük olacaktır. Ve iyilik kolayca kötülüğe dönüşecektir. Tanrı'nın kötülüğe toleransı yeterince üzerinde kafa patlatılmamış bir paradokstur. Tanrı kötülüğü tolere eder, kötülüğe özgürlüğün iyiliği hatırına göz yumar. Kötülüğün tolere edilmesi Tanrı'nın inayet/lütuf planının bir parçasıdır. Dahiyane bir vukufla Jacob Boehme her ilkenin karşıtının tezahürünü varsaydığını düşünüyordu; kendisiyle savaşacak bir ilkeyi. Işık, karanlığı varsayar. Işık, karanlığı aydınlatır. Rasyonel irrasyonelden ayrı şekilde varolamaz ve fakat yine de irrasyonel olan asla nihai şekilde rasyonalize edilemez. Işık, karanlığı aydınlatır; karanlık, aydınlığı değil; fakat yine de ışık, karanlığın sonsuzluğunu varsayar.

Paradoksal şekilde, geist'ın/ruhun gelişiminin günahla, cennetimsi masumiyetin kaybıyla bağlantılı olduğu ve aynı zamanda günahla kahramanca bir mücadeleyi varsaydığı söylenebilir. Kierkegaard korkunun/huşunun — ona göre korku/huşu çok önemli bir dinî fenomendir — ruhun uyanışıyla bağlantılı olduğunu söyler. [9] Ruh ne kadar az ise ızdırap da o kadar azdır. Fakat korku Düşüş'ün sonucudur. Günah varolduğu sürece korku da olacaktır — Tanrı korkusu, Tanrı'nın yargısından korku. Ve fakat yine de korku aşılmalıdır; çünkü korkumuza tam sevgi son verecektir. Ruhun, bilincin, değerlendirmenin ve ayırımın gelişimi bize düşünülmemiş ve temelsiz bir korku verir — insanın uzaklaştığı ilahî hayatın gizeminden korku. Cennetten kovulma insanın ruhsal gelişimiyle birlikte artan terörü provoke eder. Grek paganizminin dünyası bazılarının onu resmetmek istedikleri gibi hiçbir şekilde Cennet değildi. Orada asla kontrol altına alınamayan akıl almaz bir korku ve terör

---

[9] Bakınız: Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*.

vardı. İnsan yok etme ve bilinçdışı Alana dönüşün yarattığı bu terörden kurtulmaya çılıştı. Fakat bu kayıp cenneti yeniden kazanma yolu değildi. İyiliğin ve kötülüğün bilgisi insanı zehirledi. O iyilik ile kötülük arasındaki acı veren ayırımın ve bu ayrımla ilişkili ızdırabın ötesindeki cennete giremedi. İnsan'ın Tanrı korkusu kendisinden, hiçliğin insanın doğasında büyüyen uçurumundan korkusudur.

Bunlar iyilik ve kötülükle ilgili problemler ve paradokslardır. Biz her adımda aşılamaz zorluklar ve çelişkilerle burun buruna geliriz. Bazan kötülüğün kölesi oluruz bazan iyiliğin. "İyiliğe" yıkma amacıyla başvurduklarında iyiler "kötülere," "günahkarlara" dönüşürler. Onlar iyilik ile kötülüğün bilgisinin kötü meyveleridir. Ahlaki trajedi herşeyden önce "iyiliğin" "kötülüğe" hakim olamamasındadır. Hayatın amacı sürekli yaratıcılık ve yasalara ve normlara itaatsizliktir. Fakat "iyilik," "kötülüğü" kontrol altına almanın yasalar ve normlar dışında başka hiçbir yolunu bilmez.

Kötülük probleminden büyük acı ve ızdırap çeken insanlar vardır. Bu Marcion, Gnostikler ve Manişeistler, Jacob Boehme ve Dostoyevski için geçerlidir. Kötülük problemine özel hassasiyet gösteren düşünürler *par excellence/mükemmel* ahlakçılar izlenimi bırakırlar; fakat bu ilave açıklamayı gerektirir. Ahlakçılar (moralist) kötülük problemine bütünüyle kayıtsız olabilirler ve "iyiliğin" "kötülüğün" varolması gerçeği karşısında haklı olduğuna inanarak, muhtemelen kendi normlarından ve yasalarından bütünüyle memnun ve hoşnutturlar. Hatta cehennem moraliste/ahlakçıya Tanrı'nın zaferi olarak da görünebilir; çünkü onun için temel problem kötülüğün varlığının değil, İyilik'in haklı çıkarılmasıdır. Marcion ve Gnostikler özgürlüğü anlayamamışlardır ve bu onların dünyanın bir kötü tanrı, yani Demiourgos tarafından yaratıldığı yolundaki yanlış inançlarını açıklar. Onlar kötülüğün köklerinin iyiliğin Tanrı'sının yarattığı maddi doğada olduğunu düşünüyordu. Marcion kötü dünyayı Tanrı'nın değil günahın yarattığını ve günahın bir Kötü Tanrı'dan ya da maddeden değil özgürlükten doğduğunu anlayamamıştı. Onun kutsal kitabın dünyanın yaratılışıyla ilgili hikayesini yanlış yorumunun nedeni buydu. Marcion ile değer Gnostiklerin kötülük probleminin ızdırabını çekme tarzlarında aslında soylu bir şey var-

dır.[10] Boehme'nin öğretisi ise çok derin ve soyludur; çünkü onun için kötülük problemi *Ungrund*'la — özgürlükle — ilişkilidir.[11]

Problemin canalıcı noktası kötülüğün fiilen varoluşunda değil, iyiliğin kötülük karşısında haklı çıkarılmasının zorluğundadır. İyi ve iyilik kötülüğün kristalleşmesine ve devamına katkıda bulunmaz mı? Ölümcül soru iyiliğin gerçekten iyi/iyilik olup olmadığı sorusudur; fakat problemin bu ifade tarzının kendisi paradoksaldır. Nietzsche sorunun hayati önemini çok iyi anlamış, ancak Hıristiyanlığın bu soruna yönelik vaziyet alışını kavrayamamıştır. Hıristiyan öğretisinin mutlak orijinalitesi, güneşin eşit ölçüde hem iyiliğin hem kötülüğün üzerine doğmasında, birincisinin ikincisinin ikincisinin de birincisinin nedeni olabilmesinde ve haklılık yasasının kaçınılmaz şekilde geçerli olamamasında ve dolayısıyla iyiliğin problematik hale gelmesindedir. Hıristiyan düşüncesi Tanrı ile özgürlük, Tanrı ile iyilik, özgürlük ile değer arasındaki ilişkiyle derinden ilgilenmiştir. Tanrı ahlaki iyi/iyilik ile sınırlanabilir ve ona tabi kılınabilir mi? Tanrı iyi ile ilişkisinde özgür müdür? Tanrı iyiliği ister mi ya da Tanrı'nın istediği iyilik midir? Duns Scotus, Tanrı'nın özgürlüğünü ekstrem bir formda savunmuştur. Tanrı ile iyilik arasındaki ilişki konusunda yanlış şekilde formüle edilmiş bir soruya cevap verirken o Tanrı'yı bir tiranik Doğulu otoriteye/hükümdara benzeten bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir. Ockham çok daha ileri gitmiştir. Fakat aslında soru bu şekilde sorulamaz: Tanrı'nın iyiliği istemeye mecbur olduğu ve Tanrı'nın istediği şeyin iyilik olduğunu söylemek de eşit ölçüde yanlıştır. Tanrı'yı iyilik ile kötülük arasında yaptığımız ayırımdan hareketle yargılayamayız. Eğer teodise Düşüş'ten sonra varlık kazanan iyiliğe ilişkin görüş noktasından yola çıkarak Tanrı hakkında yargıda bulunuyorsa, bu onun yanlış patikada yürüdüğünü gösterir. Teodise Tanrı'yı iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın kaynağını izah ederek doğrulamayı/haklılaştırmayı denemelidir.

---

[10] Harnack'ın Marcion hakkındaki şu dikkate değer kitabına bakınız: *Das Evangelium vom Fremden Gott*.

[11] Benim (Rusça) incelemelerime bakınız: *Put*, No. 20 ve A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*.

Apaçıktır ki Tanrı "iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesinde"dir; çünkü iyilik ile kötülüğün berisinde olan Tanrı değil bizim düşmüş dünyamızdır. Tanrı iyiliğin üstündedir. Ve Tanrı'da iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın berisinde olan herhangi bir kötülük olamaz. Tanrı'nın kötülüğü istemekte özgür olup olmadığını sorduğumuzda, O'na düşmüş dünyamızın kategorilerini tatbik etmekten başka bir şey yapmayız. Bu konuyu yalnızca negatif teolojinin terimleriyle düşünebiliriz. Tanrı ahlaki iyi ile sınırlanamaz ve ona bağlı değildir. Tanrı mutlak güç olarak İyi'*dir*. Fakat biz buna aynı anda O'nun iyiliğin üstünde olduğunu eklememiz gerekir; çünkü iyilik kategorisi O'na tatbik edilemez. Tanrı hakkında yargıda bulunmak imkansızdır; çünkü O kendilerine dayanarak yargıda bulunduğumuz değerlerin tümünün kaynağıdır. Tanrı Kendisini bize değerlerin kaynağı olarak, sonsuz sevgi olarak ifşa eder. Teodise Tanrı hakkında yalnızca Tanrı'nın Kendisi hakkında bize ifşa ettiği şeyin ışığında yargıda bulunabilir. Teodise Tanrı'yı, Tanrı hakkındaki insani anlayışlarımıza, yani insani iftiralara karşı savunabilir.

Özgürlük ile değerler arasındaki ilişki problemi çok daha sıkıntı vericidir. Özgürlüğüyle insanın gerçekleştirmesi gereken ideal normlar ya da değerlerle karşı karşıya olduğu söylenebilir; bunu gerçekleştirmekteki başarısızlığı kötüdür. Bu bildik bakış açısıdır. İnsan bir ideal dünya kurarak Tanrı'nın buyurduğu şeyler olarak kendisine yüklenen iyiliği ve değerleri gerçekleştirmekte özgürdür; fakat iyiliği yaratmakta, değerler üretmekte özgür değildir. Skolastik özgürlük anlayışı tam da buna tekabül eder; insan iyilik yasasını yerine getirebilir ve getirmelidir ve eğer başaramazsa bu onun hatasıdır ve cezalandırılmalıdır. İyilik ile kötülük arasındaki bu tercihe insan, tercih özgürlüğüne yer ayrılmaksızın mecbur bırakılır. İrade özgürlüğü yaratıcılığın kaynağı değil, sorumluluğun ve muhtemel cezanın kaynağıdır. Bu tümüyle normatif anlayış, özellikle de legal/hukuki amaçlarla geliştirilmiştir. Fakat hakiki özgürlük yasaya itaat değil, yeni realiteler ve değerler yaratmaktır. Özgür bir varlık olarak insan sadece ahlak yasasının hizmetkarı değildir, aynı zamanda yeni değerlerin de yaratıcısıdır. İnsana iyiliği yaratma çağrısında bulunulmuştur, sadece ona uyma çağrısında değil. Yaratıcı özgürlük değerlere davetiye çıkarır. Özgür bir varlık, özgür bir ruh olarak insandan yeni değerlerin yaratıcısı olması beklenir. Değerle-

rin dünyası insanı ve özgürlüğü aşan değişmez bir ideal alan değildir; sürekli değişmeye ve yeniden yaratılmaya maruzdur. İnsan ahlaki değerlerle ilişkisinde özgürdür; sadece onları realize etmekte özgür olup olmaması anlamında özgür değil. Aynı şekilde, Tanrı'yla ilişkisinde insan sadece Tanrı'ya yönelmek ya da O'ndan uzaklaşmak anlamında değil, O'nun iradesine/isteğine uymak ya da uymamak anlamında da özgürdür. İnsan Tanrı'yla işbirliği yapabilme, iyi olanı yaratabilme ve yeni değerler üretebilme anlamında özgürdür.

Bu yüzden bir etik sisteminin ahlaki hayatı yaratıcı bir aktivite olarak yorumlanmalıdır. Değişmez, ezelî ve ebedî insanüstü ya da insani-olmayan ideal değerler yoktur. Yaratıcı hünerler ve değerler dinamiktir ve dünyanın yaratılışı onlarla gerçekleşir. Kökleri Hıristiyanlık'taki yeni etik, ideal normlar anlayışını aşmalıdır. Platonculuk yaratıcı ahlakın/moralitenin temeli olamaz. Teleolojik* bakış açısı da aşılmalıdır. Temel sorun ister bizde mündemiç/içkin ister bize dışarıdan empoze edilmiş olsun hayatımıza hizmet etmesi gereken amacı değil, hayatımızda realize olan yaratıcı enerjinin kaynağını belirlemektir. Teleolojik bakış açısı yaratıcı bir varlık olarak insanı köleleştirir. N. Hartmann natürel dünyanın teleolojik yorumunun — bu yoruma göre en yüksek amaç onda gerçekleşmektedir — özgürlük ve ahlaki hayatla uzlaştırılamaz bir şey olduğunu düşünür. Fakat aynı şekilde Hartmann'ın insanın dünyada özgürce gerçekleştirmesi gereken ideal değerler anlayışının da özgürlük ve ahlaki hayatla uzlaşmadığı söylenebilir. Farklı tipte de olsa, bu da teleolojik bir yorumdur. Aslında özgür yaratıcı hamleye konuşlandırılan amacı ve değerleri insan yaratır. Dolayısıyla temel sorun insanın ne olduğunu, nereden geldiğini ve amacının ne olduğunu belirlemektir. Bunlar henüz yeterince geliştirilememiş durumdaki felsefi antropolojinin problemleridir. N. Hartmann'ın felsefesi insanın ne olduğunu, özgürlüğünün kaynağının ne olduğunu açıklamaz. Etik bizi şu iki hayat anlayışıyla karşı karşıya bırakır: biri zamanda sürme (duration), "kötü/karanlık sonsuzluk" (bad infinity)) sonu gelmez arzu ve ızdırap; diğeri ebediyet (eternity), ilahî sonsuzluk, zaman karşısında zaferdir. Yaratıcılığın kötü/karanlık sonsuzluğa yol açacağını tahayyül etmek yanlıştır. Yaratıcı aktivite bizi ebediyete taşıyabilir ve ebediyet yaratıcı ve dinamik olabilir.

Üçüncü Bölüm

İnsan

1. Felsefi Artropolojinin Problemleri, Antropolojik Teori Tipleri

Antropoloji problemiyle diğer filozoflardan daha fazla ilgilenmiş olan Max Scheler şunu söyler: *"Zu keener Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist, wie in der Gegenwart."*[1] Bu geçmişte varolmayan bir felsefi antropolojiyi formüle etme zamanının geldiği anlamına gelir. İnsan kendisini rahatsız hissetmeye başlamıştır. Psikoloji, biyoloji ve sosyoloji insan problemini çözememiştir. İnsana farklı bakış açılarından yaklaşılmış ve parça parça incelenmiştir. Antropoloji adı aslında insana pek ışık tutmayan bir bilim için kullanılmıştır. Ve kaldı ki felsefi antropoloji etik'in temeli olmalıdır. Aslında insan problemi bir bütün olarak felsefenin temel problemidir. Kadim Grekler insanın yalnızca kendisini tanıyarak felsefe yapabileceğini düşünüyordu. Gerçekliğin anahtarı insanda aranmalıdır.

---

[1] Bakınız: Scheler, *Die Stellung der Menschen in Kosmos.*

Bilginin analizi insanın diğer realitelerle aynı türde değil, çok özel bir varlık türü olduğunu gösteriyor. İnsan dünyanın fragman niteliğinde bir parçası değil, evren bilmecesini ve bu bilmecenin çözümünü kendisinde taşıyan varlıktır. Bilginin nesnesi durumundaki insanın aynı zamanda bilen varlık olmasının hem antropolojik hem de epistemolojik bir önemi/anlamı vardır. Daha önce birinci bölümde insan probleminin yerine epistemolojik özne ya da tranzandantal/aşkın bilinç veya pisişik bilinç yahut da ruh/geist, ideal değerler ve iyilik, doğruluk, güzellik fikirleri problemlerinin ikame edilemeyeceğini söylemiştik. İnsan ne epistemolojik özne ne de psikolojinin ruh'udur; üstelik ne geist, ne ideal etik, estetik ve mantık değerleridir. Bütün varlık alanları insanda iç içedir. Felsefe yakasını psikolojizmden kurtarabilir, fakat insandan kurtaramaz. Felsefe güdüsel olarak değil bilinçle antropolojik olmalıdır.

İnsan kendisi için çok derin bir bilmecedir; çünkü o daha yüksek bir dünyanın varlığının tanığıdır. İnsanüstü ilke insanın doğasının kurucu unsurlarından biridir. İnsan kendisinden tedirgindir ve kendisini aşmaya yeteneklidir. İnsanın varoluşunun bizatihi kendisi doğal dünyada bir kırılmadır ve doğanın kendisine-yeterli olamayacağını, doğaüstü bir gerçekliğe dayanması gerektiğini açıkça ortaya koyar. İki dünyaya ait ve kendisini aşmaya muktedir bir entite/şey olarak insan, birbirine karşıt kutupları kendisinde toplayan kendisiyle-çelişkili ve paradoksal bir varlıktır. Onun eşit ölçüde soylu ve soysuz, zayıf ve güçlü, özgür ve köle tabiatlı olduğu söylenebilir. İnsanın bilmecemsi ve çelişkili karakterinin nedeni sadece düşmüş bir yaratık/mahluk — cennet hatıralarıyla semavi ışığın/nurun yansımalarını muhafaza eden dünyevi varlık — olması değildir; daha derinlerde bir başka nedeni insanın Tanrı'nın, hiçvarlığın/hiçliğin (non-being), meonik özgürlüğün çocuğu olmasıdır. İnsanın kökleri cennette, Tanrı'da ve aynı zamanda en dipteki derinliklerdedir. İnsan doğal dünyada yaşasa ve doğa sürecine katılsa da sadece doğal dünyanın ürünü değildir. O doğal çevreye bağımlıdır ve aynı zamanda doğal çevreyi insanileştirir ve ona yeni bir ilke sunar.[2] İnsanın yaratıcı aktivitesi dünyanın tümü için önem-

---

[2] Bakınız: Eduard Le Roy, *Les origins humaines et l'Evolution de l'Intelligence.*

lidir ve kozmik hayatın yeni bir aşamasının göstergesidir. İnsan doğada yeni bir depardır.

İnsan problemi, eğer insan sadece doğanın bir parçası ve onun korelatifi/bağlaşığı olarak görülürse kesinlikle çözülemez. O yalnızca Tanrı'yla ilişkisine bakılarak yorumlanabilir; o kendisinden daha aşağıda bir şeyle değil, daha yüksek bir şeyle anlaşılabilir. Sonuçta insan problemiyle başa çıkabilecek olan şey dinî bilinçtir yalnızca. Bütün teolojik doktrinler insanı ele alır. Terimin hakiki anlamında felsefi antropoloji yoktur, fakat dinî antropoloji her zaman vardı. Hıristiyan öğreti insanın Tanrı'nın insanı Kendi suretinde, Kendi gibi özgür yarattığını, fakat onun özgürlüğü ile Tanrı'dan uzaklaştığını, düşmüş ve günahkar durumunda kendisini koruyan ve hayat veren Tanrı inayetinden nasiplendiğini söyler.

İnsan anlayışı Katolik, Protestan ve Ortodoks teolojisinde biraz farklıdır. Katolik bakış açısına göre insan doğaüstü Tanrı'yı temaşa ve Tanrı'ya katılma (komünyon) lütuflarından/niteliklerinden yoksun doğal varlık olarak yaratılmıştır; doğaüstü lütufları/nitelikleri insana özel bir inayet hamlesi bahşetmiştir.[3] Düşüş'le birlikte insan bu doğaüstü lütufları kesinlikle kaybetmiş, fakat natürel bir varlık olarak nispeten küçük bu hasarın ızdırabını çekmiştir. Bu görüş insandaki İlahî suret ve benzerliğe hakkını veremez ve insanın tabiatının bütünüyle natüralistik bir yorumuyla sonuçlanır. Natüralistik unsur, insanı spiritüel-olmayan bir varlık olarak görme eğilimindeki Aziz Thomas Aquinas'ın öğretisinde çok güçlüdür. Klasik Protestan anlayışa göre, Düşüş insanın doğasını bütünüyle bozarak tahrif etmiş, insan aklını karartmış, insanı özgürlüğünden yoksun bırakmış ve insan hayatını tümüyle inayete/lütufa muhtaç hale getirmiştir. Böyle bir görüş noktasından insan tabiatı natüralizm bir kere daha zafer kazanacak şekilde asla, tabiri caizse başka bir amaçtan hareketle de olsa, kutsallık kazanamayacak ve mükemmelleşemeyecektir. Ortodoks insan yeterince geliştirilmiş değildir, fakat onun merkezî esprisi İnsan'daki Tanrı sureti ve benzeri doktrinidir — yani insanın spiritüel bir varlık olarak yaratıldığını söyleyen doktrin. Düşüş insanın Tanrıvari ve spiritüel hayatını tahrip etmemiş, ona

---

[3] Bakınız: Bainval, *Naturel et surnaturel*.

yalnızca zarar vermiştir; Tanrı'nın insandaki sureti donuklaşmıştır. Bu görüş noktası natüralizmin tam tersidir. Hıristiyan antropoloji, yalnızca Eski Âdem'i değil, aynı zamanda Yeni Âdem'i, yani Tanrı-İnsan İsa'yı da öğretir ve bu yüzden ilahî insanın antropolojisidir. İnsan Tanrı'nın yarattığı, Tanrı'dan uzaklaşmış, Tanrı'nın inayetine/lütfuna mazhar varlıktır — Hıristiyan antropolojisinin özü budur. Bu antropoloji yaratık olarak insana ilişkin mütevazı bir görüşü benimser; Tanrı'nın sureti ve benzeri fikrinden çok, günah fikrini vurgular. Fakat Hıristiyan düşünce insan problemiyle karşı karşıya kalmış ve insanın ne kadar paradoksal bir varlık olduğunu açıkça görmüştür; bu açıdan Hıristiyan düşüncesi bütün felsefi insan teorilerinden sınırsız ölçüde daha üstündür. İnsan trajik bir varlıktır ve ondaki trajik unsur onu yaşadığı dünyaya adapte olamayan bir varlığa dönüştürür. İnsan yalnızca dünya ile değil kendisiyle de çatışma halindedir. Gördüğümüz üzere, insanın trajedisi sadece iyilik ile kötülük arasındaki çatışma değil, çok daha derin bir şey — eşit ölçüde iyi olan değerler arasındaki çatışmadır. İnsan doğayı insanileştiren varlıktır; fakat o aynı zamanda Tanrı fikrini de insanileştirir ve bu yolla kendisini de insanileştirir.

M. Scheler dört tür antropolojik teori tespit etmiştir: (1) Musevi-Hıristiyan — Tanrı'nın insanı yaratması ve Düşüş; (2) aklın taşıyıcısı olarak kadim Grek insan anlayışı; (3) hayvanların dünyasındaki evrimin sonucu olarak doğa bilimlerinin insan görüşü; (4) bilincin, aklın ve ruhun doğuşunu biyolojik gerileme, hayatın zayıflaması olarak gören çöküş (decadence) teorisi. Son görüşü en iyi dile getiren Klagess'tir; Klagess şunu söyler: *"Was sich in der Extase befreie? Wir antworten, Die Seele. Die Zweite, wovon es sich befreie? Vom Geiste."*[4] Klagess, Bachofen'ın etkisi altında kalmış olsa da, M. Scheler'ın çöküş teorisinin kurucuları arasına Bachofen'ı dahil etmesi yanlıştır. Bachofen bir Hıristiyandı ve ruhun doğuşunu, uyanışı ya da kişiliği, güneşin maskülin/erkek ilkesinin yeryüzünün feminen/dişi ilkesi karşısındaki zaferini büyük bir kazanç ve başarı olarak görüyordu.[5] Nietzsche'nin insan anlayışı da çöküş/dekadans

---

[4] Klagess, *Vom Kosmogonischen Eros.*

[5] Bakınız: Bachofen. *Mutterrecht*; dahiyane bir metindir.

teorileri kategorisi altına yerleştirilebilir. Klagess bizatihi insanın doğuşunu gerileme olarak görmeye mecbur kalmıştı. Nietzsche aynı zamanda insanı aşmak ve antik yarı-Tanrıya, kahraman-üstün insana dönmek ister.

M. Scheler insanın üstünlüğünün biyolojik temellerde savunulamayacağını hayranlık uyandıracak şekilde gösterir. Biyolojik olarak insan hayvanlardan farklı değildir; hayvanlardan yalnızca biyolojik hayatına üstün ilke — ruh (spirit) ilkesi — nedeniyle farklıdır.[6] İnsan yalnızca kendisini kişilikte ifşa eden ruhun taşıyıcısı olarak insandır. İnsan kendisini ve dünyayı aşan bir varlıktır. İnsan gerçekliğe daimi protestodur. M. Scheler biyolojik hayat ile geist/ruh arasına keskin bir ayırım çizgisi çeker. Ruh [biyolojik] hayatın zamansal/geçici akışını çaprazlamasına kesen bir istikamette hareket eder. Ruh biyolojik hayata fikirleri sokar. Fakat M. Scheler için ruh aktif değil, bütünüyle pasiftir; o özgürlüğe inanmaz. Hayat aktiftir, ancak ruh hayatın gerçekleştirmesi gereken ideal değerlere benzer daha çok.

Ruhun insandaki mevcudiyeti insanın evrimi sorununu büyük ölçüde zorlaştırır. Biyolojik görüş noktasından bakıldığında insan ilerlemez, geriler. O bölünmüş ve zayıf bir varlıktır — bu kuşku götürmez. Bilinç güdülerin insandaki gücünü zayıflatmış ve onu biyolojik açıdan savunmasız hale getirmiştir. Organları uygarlığın gelişimiyle mükemmelleşmemiş, zayıflamıştır. O kaybettiği asli kuvvetinin üzüntüsüyle yaşamak zorundadır. Saldırı ve savunma organları biyolojik olmaktan çıkarak sosyal hale gelmiştir; sosyal çevreye ve sosyal çevrenin silahlarına güvenmek durumundadır. Fakat bu, gücünün artık biyolojik kalıtıma dayanmadığı anlamına gelir. Tümüyle biyolojik görüş noktasından insan ilerleyemez; insanın ilerlemesi bir yandan bilincin ve ruhun gücünün artışı, diğer yandan sosyal ve teknik başarıların artışıdır. Fakat bu insanın bütünlüğünün giderek daha fazla tahrip olması ve giderek kendi içinde bölünmesi anlamına gelir. Uygarlık ile güdüler arasındaki çatışmayı düşündüğümüzde bu farklılaşmanın ne kadar derin olduğunu görebiliriz.

---

[6] M. Scheler, *Die Stellung der Menschen im Kosmos.*

Bu çatışma modern bilim ve felsefeyle apaçık hale gelmiştir ve ondokuzuncu yüzyılda egemen ilerleme ve evrim teorilerini çürütür.

Hayvanların dünyasındaki evrimin ürünü olarak natüralistik insan görüşü bütün antropolojik teorilerin en zayıfıdır. Fakat kadim Grek aklın taşıyıcısı olarak insan anlayışı da geçersizdir. Grek felsefesi değişen dünyayı aşan en yüksek ve ezelî-ebedî aklı insanda keşfetmek istemiştir. Hiç kuşkusuz bu görüşte bir hakikat payı vardır, fakat Aydınlanma felsefesi bu anlayışı vülgerleştirmiştir. Eşit ölçüde meşruiyetle insanın irrasyonel, paradoksal, temelde iki dünyanın, iki birbirine karşıt ilkenin savaş halinde bir arada bulunduğu trajik varlık olduğu da söylenebilir. Büyük antropolog Dostoyevski dehasının gücüyle bunu göstermiştir. Filozoflar ve bilimadamları insan problemini çözmek için çok az şey yapmıştır. Antropolojiyi büyük sanatçılardan, mistiklerden ve birkaç yalnız ve tanınmamış düşünürden öğrenmemiz gerekiyor. Shakespeare, Dostoyevski, Tolstoy, Stendhal ve Proust insanın doğasının anlaşılması için akademik filozoflardan, bilgiç psikologlardan ve sosyologlardan çok daha fazla şey yapmıştır. Büyük sanatçılar geçmişteki Aziz Augustine, Jacob Boehme ve Pascal, ondokuzuncu yüzyıldaki Bachofen, L. Feuerbach ve Kierkegaard ve günümüzde M. Scheler gibi birkaç düşünürle aynı statüye konulabilir. Ve Bilimadamları arasında ilk sırayı Freud, Adler ve Jung alır.

M. Scheler'ın antropoloji teorilerini sınıflandırması eksiktir. Modern Avrupa'da hakim teori insanın sosyal bir varlık olduğu, toplumun ürünü olduğu ve alet kullanan adam (*homo faber*) olduğudur. Günümüzde bu teori natüralistik görüşten daha etkilidir. Bu teoriye Marx ve Durkheim'da rastlıyoruz. Sosyal hayat hayvanı insana dönüştürür. Günümüzde sosyal teori alanı, rasyonalist insan anlayışıyla paylaşıyor.

Antropoloji kaçınılamaz şekilde insanı Tanrı ile doğa veya uygarlık ile doğa arasına yerleştirir ve antropolojik teori tipleri bahis konusu kalemler arasındaki ilişkinin belirlenme biçimlerine bağlıdır. Antropologlar insan ile doğanın geriye kalan kısmı arasında nitelik tayin edici bir ayırım çizgisi çekmeye mecburdur ve onlar bunu ya insanın aklın kendisinde zayıfladığı varlık ya da içgüdü yapısı uygarlık tarafından tadil edilmiş sosyal ve uygarlaşmış varlık ol-

duğunu düşünerek yapıyorlar. Her ne olursa olsun, insanın doğaya egemen olduğu ve ona galebe çaldığı düşünülüyor. Yalnızca çöküş/gerileme (decadence) teorisinin savunucuları kaybedilmiş doğal güce dönüyor ve insana primitif duruma dönme çağrısı yapıyorlar.

Hâlâ yaşamaya devam eden ve aşılamayan yegane teori Tanrı'nın kendi suretinde yarattığı bir varlık olarak Musevi-Hıristiyan insan görüşüdür; fakat bu teori bile insanın hakikatini bütünüyle ortaya koyamamış ya da Kristolojik doktrinin sonuçlarının tümünü gösterememiştir; Eski Ahit'in ruhunda Yeni Ahit'tekinden daha fazla şey vardır. Hıristiyan antropoloji Tanrı'sının sureti ve benzeri yaratıcı olarak insan anlayışını geliştirmelidir. Bu insanın doğayı aşmaya ve ona egemen olmaya yetenekli özgür ve spiritüel varlık olduğunu ima eder. Fakat insanın bölünmüşlüğü, insanın düşmüşlüğü ve günahkarlığı sorunu çok daha komplike hale getirmiştir. İnsan hem düşmüş hem de günahkar bir varlıktır, ikiye bölünmüştür, bütünlük ve kurtuluş arayışındadır; ondan dünyayı inşa etme çağrısında bulunulmuş, bu amaç için yukarıdan gelen lütuflarla/hünerlerle bezenmiş yaratıcı varlıktır.

Böyle bir etik'i tartışmaya açmadan önce, etiğin temeli görevi yapan bazı antropoloji teorilerine göz atmak yerinde olacaktır. Hermann Cohen'in neo-Kantçı idealistik etiğinin kendisine özgü bir antropolojisi vardır. Cohen için insan moral bir fikirdir; o böyle bir insan anlayışına dayanan antropolojik psikoloji ile varolmayan natüralistik, zoolojik psikolojiyi birbirinden ayırır.[7] Cohen insan ile doğayı özdeşleştiren panteizme kesinlikle karşıdır. İdealist etik bireyin yazgısıyla/kaderiyle ilgilenmez; çünkü başka etiklerin yaptığı gibi insanın kaderini mitoloji alanına havale eder. Cohen ruh kavramının bizatihi kendisini mitolojik bir kavram olarak görür. İdealist etik ile Hıristiyan etik arasındaki derin farklılıklardan biri bu noktada açıkça ortaya çıkar. Cohen'e göre kötülüğün/günahın/şerrin gücüne inancın da mitolojik bir karakteri vardır ve kötülüğün kaynağıdır. İnsan aslında ahlak ilkesiyle örtüşür. Cohen'in etiği karakteri itibarı ile hukuki ve sosyaldir. "Ben" öteki kişiyi varsayar; bi-

---

[7] Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens.*

rey hemcinsi-insanı varsayar. Cohen'in etiğinin tümü ilhamını gelecek ve aktivite fikrinden alır. Her irade gelecek için iradedir ve etik saf irade etiğidir. Cohen'in kendi tarzında dikkate değer etik sistemi Kant'ı Musevilikle birleştirir ve bu düşünce modunun formel, hukuki ve soyut ahlaki karakterine örnek teşkil eder. Cohen'in etiği insan hakkında herhangi bir pozitif öğreti taşımaz ve ilgi çekici özelliği natürel olan ile ahlaki/moral olan arasındaki keskin karşıtlıktır. İnsanı inşa eden şey ideal olan ya da ahlaki ilkedir; insan varoluş alanına değil, "olması gerekenler" alanına aittir.

N. Hartmann'ın etik sistemi daha ilginçtir ve şimdiye kadarki en ilginç etik sistemdir. N. Hartmann'a göre, insanın görevi özgür aktivitesiyle kendisinde kopuk, reel olmayan ideal değerleri gerçekleştirmektir. İdeal değerler alanı realitenin ve bilincin ötesindedir. İnsan iradesi aslında aksiyolojiktir; yeni değerlerin taşıyıcısıdır. Bu açıdan N. Hartmann'ın teorisi Cohen'in teorisine benzer. Fakat bir şekilde M. Scheler'ın etkisi altındaki N. Hartmann farklı bir kişilik anlayışı geliştirir — kendisi adına iyiliğin ve kötülüğün öznesi, değer ile varoluşun buluşma noktası durumundaki bir kişi anlayışı. L. Feuerbach'ın N. Hartmann üzerindeki etkisi tartışma götürmez. Hartmann etiğin genellikle insana tezat ilahî nitelikleri kabul ettiğini ve doğayı metafizik bir entite olarak gördüğünü iddia eder; fakat evrenin bu şekilde insanileştirilmesi, insanın aşağılanması ve insana ait olan şeyin insandan çalınması anlamına gelir.

N. Hartmann'a göre, tekbaşına insan kişidir (person); oysa Tanrı minimum personalitedir/kişiliktir. N. Hartmann'ın etik sistemi göze çarpacak ölçüde personalistiktir; personaliteyi/kişiliği havada asılı duran ve varoluş dünyasında kökleri bulunmayan bir şey olarak anlasa da böyledir. Yalnızca insan ahlaki/moral varlıktır; devlet, dünya ve Tanrı moral/ahlaki değildir. İnsan bütünün ikincil parçası değildir; kendi başına ve kendisi için bir değeri vardır. Amaç sadece insanda bahis konusudur. Bir dünya-amacını (world-purpose) benimsemek, insanın özgürlüğünü ve ahlaki hayatını yok etmektir. İnsan değerler dünyası ile varoluş dünyası arasındaki arabulucudur/bağ kurucudur; amacı ortaya koyan odur. Ahlaki/moral bir varlık olarak insan teolojik şekilde belirlenmiş bir dünyada varolamaz. Moral özgürlük kişiliğin yüklemidir, değerin yüklemi

değil. Değer hiçbir şeyi belirleyemez ve bu yüzden insani özgürlükle bağdaşmaz. Din için en üstün realite Tanrı'dır; etik içinse insan. Bu özgürlük anlayışı Tanrı'nın iradesinin özgürlüğüyle bağdaşmaz. N. Hartmann ateizmi insanın kıymeti, özgürlüğü ve yaratıcılığı adına postüle eder: bu yüzden onun ahlaki postülası Kant'ın ahlak postülasına taban tabana tezattır.

N. Hartmann'ın etiği ve antropolojisi metafizik açıdan dermeçatmadır, fakat büyük ve önemli sorular yönelttiği kuşku götürmez. O insanın özgürlüğü ve yaratıcılığı problemini her boyutuyla ve derinliğiyle formüle eder. O haklı olarak dünyanın teleolojik yorumuna dayalı etik sistemlere karşı çıkar. İnsanın özgürlüğünü ve yaratıcı uğraşını savunmakta haklıdır. Fakat daha önce söylediğimiz gibi, bu özgürlüğün ve yaratıcılığın nereden doğduğu sorusuna cevap vermez. İdeal değerler dünyasının hiçbir gücü/etkisi yoktur. Tanrı'nın iradesiyle insani özgürlük arasındaki ilişkiyi ele alan N. Hartmann sorunla ilgili dinî ve teolojik düşünceyi bütün boyutlarıyla hesaba katmayı başaramaz.[8]

Yaşadıkları sırada farkına varılmamış, fakat günümüzde çok etkili iki dahi düşünürün — Bachofen ve Kierkegaard — antropoloji için çok büyük önemi vardır. Önemli bir psikolog olan Kierkegaard korkuyu/huşuyu ya da terörü insanın temel karakteristiği olarak görür.[9] Korku ya da terror/huşu [*Angst*] insanın spiritüalitesinin, kendisinden hoşnut olmaya yeteneksizliğinin, bir aşkın Tanrı'yla ilişkisinin, günahkarlığının ve sonuç itibarı ile daha yüksek bir durumdan düşüşünün ifadesidir. Huşu/korku apaçıktır ki insan için doğaldır ve insanın kendisinden daha yüksek olan şeye göre tanımlanması gerektiğini gösterir. Kierkeggard varoluşun/varlığın aşkın gizeminden önceki korkuyu, yani huşuyu temelsiz (groundless) bir şey olarak görür; bu, Otto'nun insanın spiritüalitesinin alameti olarak *Mysterium tremendum*[10] diye adlandırdığı şeydir. Keza Bachofen'ın da felsefi antropoloji için çok büyük bir önemi vardır. O insan doğasının en derin düzeyini, anneye ait unsurla ilk iliş-

---

8 N. Hartmann, Luther'in argümanını tekrarlar, ancak sonucunu tersine çevirir.

9 Bakınız: Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*.

10 Bakınız: Otto, *Das Heilige*.

kisini, maskülin/erkek güneş ilkesinin feminen/dişi yeryüzü ilkesiyle mücadelesini, insanda seksin metafiziğini keşfetmiştir. Bachofen için polarite/kutupluluk insanın temel karakteristiğidir. Güneş ile yeryüzü, personalizm ile kolektivizm arasındaki kozmik mücadele insanda gerçekleşir.[11]

Bildiğimiz teorilerin hiçbiri sorunu tüketemez ya da hiçbiri tatmin edici değildir. Bilimsel görüş noktasından hareketle geliştirilen en ilgiç teori insanın alet yapan varlık [*homo faber*] olarak tanımıdır. Ellerin devamı durumundaki aletler insanı dünyanın geriye kalanından ayırmışlardır. İdealizm insanı aklın, mantıksal, estetik, moral değerlerin taşıyıcısı olarak tanımlar, fakat doğal insan, akıl ve ideal değerler arasındaki ilişkiyi açıklayamaz. Bunlar insanda insanüstü bir ilke oluştururlar. Fakat insanüstü şeyler insana nasıl intikal etmiştir? Eğer insan bir insanüstü ilkenin insandaki mevcudiyetiyle tanımlanır ise, böyle bir şey olarak insanlığın anlamı anlaşılamaz kalır. İnsanın rasyonel hayvan olduğu söylenmiştir; fakat ne akıl ne de hayvan olmaklık insanın özel nitelikleridir. Böylece insan probleminin yerini bir başka problem alır.

İnsanı hayvanların dünyasındaki evrimin ürünü olarak gören natüralizm/doğalcılık çok daha az tatmin edicidir. Eğer insan yalnızca kozmik evrimin ürünü ise, bu durumda insani olmayan herhangi bir şeyden türetilemeyecek ya da insani-olmayan herhangi bir şeye indirgenemeyecek *sui generis/kendine özgü* bir varlık olarak varolamaz. Evrimci insan anlayışı bir bütün olarak evrimci teorinin tutarsızlıklarından, zayıflığından ve sathiliğinden muzdariptir. İnsanın doğasının değişebilir ve dinamik olduğu doğrudur, fakat bunun evrimle hiçbir alakası yoktur. Sosyolojik insan anlayışı, insan kuşku götürmez şekilde sosyal bir varlık olsa da, daha iyi bir teori değildir. Sosyoloji insanı toplumun eğittiği, disipline ederek şekillendirdiği hayvan olarak görür. İnsanda değerli herşey onda içkin/mündemiç değildir; insandaki değerli şeyler onun kutsal bir şey olarak boyun eğdiği toplumdan aldığı şeylerdir.[12] Nihayet mo-

---

[11] Bakınız: Bachofen, *Das Mutterechta*; bu teorinin mükemmel bir izahı için bakınız: Georg Schmidt, *Bachofen's Geschichtsphilosophie.*

[12] Durkheim, *Les formes élémantaires de la vie religieuse.*

dern psiko-patoloji yeni bir insan anlayışı ileri sürer; bu anlayışa göre insan herşeyden önce hasta bir yaratıktır/mahluktur. Uygarlık insanın temel içgüdülerini — seks ve iktidar/güç güdülerini — baskı altına alarak zayıflatmış ve bu da insan bilinci ile bilinçdışı zihni arasında acılı bir çatışma yaratmıştır.

Bütün bu teoriler hakikat payı taşırlar: insan rasyonel varlıktır; değerlerin taşıyıcısıdır, evrilen bir varlıktır; sosyal varlıktır, bilinci ile bilinçaltı arasındaki çatışmadan acı çeken varlıktır. Fakat bu teorilerin hiçbiri bir bütün olarak insan doğasının özünü açıklayamaz. Yalnızca Kitab-ı Mukaddes doktriniyle Hıristiyan doktrini insanı bir bütün olarak ele alır; kaynağı ve yazgısıyla birlikte. Fakat Kitab-ı Mukaddes antropolojisi eksik ve yetersizdir; Eski Ahit üzerine inşa edilmiştir ve Enkarnasyon/Vücut Bulma gerçeğini dikkate almaz. Bu antropolojiden çıkan sonuçlar eşit ölçüde hem insanı yüceltmek hem de küçültmek için kullanılabilir. Hıristiyan antropoloji onu doğa ile inayet/lütuf, yaratma eylemi ile yaratılana inayet etme eylemi arasındaki keskin ayırımda temellendiren Roma Katolik düşünürlerince geliştirilmiştir. Onlar insanı spiritüel bir varlık olarak değil natürel bir varlık olarak görür ve bu yüzden Tanrı'nın ondaki sureti ve benzeri üzerine kafa patlatmazlar. Karl Barth okulunun Protestan antropolojisi de insanı aşağılar/küçültür.[13] Protestan teoloji insanın günahkar, önemsiz ve güçsüz olduğunda ısrar eder; insanda ilahî/kutsal hiçbir şey yoktur. İlhamını Kigerkegaard'dan alan bu teorinin erdemi insanı trajik ve paradoksal bir yaratık olarak görmesidir.

Hıristiyan insan anlayışı şu iki fikirde temellenir: (1) Yaratıcı Tanrı'nın sureti ve benzeridir; (2) Tanrı Kendisini bize Tanrı-İnsan olarak ifşa eden Tanrı'nın Oğlu insana dönüşmüştür. Fakat bu iki fikirden doğan sonuçlar tam anlamıyla geliştirilmemiştir. Yaratıcı'nın sureti ve benzeri olarak insan da yaratıcıdır ve onun yaratıcılığı Tanrı'nın faaliyetine yaratıcı el-vermedir. İnsan yalnızca günahının kefaretini ödeyen günahkar varlık değildir; yalnızca rasyonel, gelişen, sosyal varlık değildir; bilinci ile bilinçaltı arasındaki çatışma dolayı-

---

[13] Bu düşünme hattı E. Brunner'in özel çabalarıyla geliştirilmiştir; şu kitaplarına bakınız: *Der Mittler* ile *Gott und Mensch.*

sıyla hasta varlık değildir; herşeyden önce *insan yaratıcı bir varlıktır.* Bu, insanın alet yapıcısı olarak kaba, tek-yanlı tanımlanma tarzına imada bulunur. Fakat insan, eğer özgürlüğü varsa yaratıcı bir varlık olabilir yalnızca. İnsan doğasında üç unsur vardır ve insanı oluşturan bu unsurların kombinasyonu ve etkileşimidir. İnsanda hiçlik (nonbeing) uçurumundan doğan asli, tümüyle belirlenmemiş bir potansiyel özgürlük unsuru ile insanın Tanrı'nın sureti ve benzeri olması gerçeğinin belirlediği unsur, yani insanın özgürlüğünü gerçekleştirebileceğini ya da yıkabileceğini öngören İlahî fikrin belirlediği unsur.

İlahî vahiy dünyaya iletilmiştir ve insanda gerçekleşecektir. İnsan tutkuyla Tanrı'nın sesini işitmek ister, fakat onu yalnızca insanda ve insan vasıtasıyla işitir. İnsan, Tanrı ile kendisi arasındaki arabulucudur. Tanrı daima insan vasıtasıyla — peygamberler, büyük bilgeler, havariler, Kilise Babaları ve Azizler vasıtasıyla — konuşur. Tanrı'ya giden yegane yol insandır. İnsan ilahî ilkeyi, yani Tanrı kelamını kendi içinde taşır. Ayrıca özgür bir varlık olarak o, Tanrı kelamını yaratıcı ve aktif şekilde taşır; pasif ve alıcı olarak değil. Tanrı Kendisini dünyada insanla etkileşim yoluyla, insanla buluşma yoluyla, insanın Kendi çağrısına cevabı yoluyla, ilahî ilkenin insan özgürlüğünden geçişi yoluyla dile getirir. İşte dinî hayatın olağanüstü karmaşıklığı.

İnsanda hiçlikten yaratıldığı söylenen ve aslında yaratılmamış olan bir unsur vardır; bu unsur özgürlüktür. İnsan, Tanrı'dan ve balçıktan, Tanrı'nın yaratmasından ve hiçlikten/yokluktan, Tanrı'nın ideasından ve özgürlükten doğmuştur. İnsan doğasının kompleksliği ve polaritesi/kutupluluğu buradan gelir. Karşıt ilkelerin insanda bir arada varolmasının nedeni, genellikle düşünüldüğü gibi Düşüş değil, insan doğasının ve kaynağının/kökünün ilk dualitesidir. İnsandaki irrasyonel unsur yalnızca Düşüş'ün ürünü değil aynı zamanda öncelikle özgürlüğün, varoluşu ve dünyanın yaratılmasını önceleyen özgürlüğün, yani her gerçekliğin arkasında gizli meonik ilkenin ürünüdür. İnsan bilmecemsi bir varlıktır; çünkü o natürel süreçlerin ürünü değil, Tanrı'nın çocuğu ve yaratımıdır; ve keza o özgürlüğün çocuğudur; hiçlik uçurumundan doğmuştur. Düşüş yalnızca varlıktan hiçliğe dönüştür; Düşüş, Tanrı'nın yaratımına, Tanrı'nın insan anlayışına özgür direniş hamlesi-

dir. Düşüş, Yaratıcı ve yaratılmış katgeorileriyle dile getirilemez; yaratılanın Yaratıcısına isyanı imkansızdır. Yaratılan, Yaratıcısı'ndan uzaklaşamaz/Yaratıcısı'na sırtını dönemez; bunu gerçekleştirecek güce sahip değildir; hatta bunu düşünemez bile. Düşüş, yalnızca üçüncü ilkeyle — varlığı önceleyen yaratılmamış özgürlükle, yani olmayan varlıkla/hiçlikle; ne yaratıcı ne de yaratılan olan, Tanrı'nın gerçekliği ile birlikte bir gerçeklik olmayan meonik uçurumla — açıklanabilir. Bu gerçekliğin ötesindeki nihai gizemdir. Bu gizem sonsuz miktarda sonuca gebedir. Bu hem kötülüğü hem de daha önce asla varolmayan şeyin yaratılmasını açıklar. Yaratıcılık etiği bu ilk hakikata kadar geriye gider.

2. Personalizm. Kişilik ve Bireysellik. Kişilik ve Toplum

İnsan anlayışımız kişilik kavramında temellendirilmelidir. Hakiki antropoloji kişilikçi olmakla yükümlüdür. Sonuçta kişilik/şahsiyet ile bireysellik/ferdiyet arasındaki ilişkiyi anlamak önemlidir. Bireysellik natüralistik ve biyolojik bir kategoridir; oysa personalite/kişilik dinî ve spiritüel bir kategoridir. Kesinlikle bireyci bir etik sistem değil, kişilikçi bir etik sistem inşa etmek istiyorum. Birey türün parçasıdır, kendisini türden izole ederek onunla çatışabilse de türden kaynaklanır. Bireyi biyolojik genetik süreç üretir; doğar ve ölür. Fakat kişilik doğmaz, kişiliği Tanrı yaratmıştır. O, Tanrı'nın fikridir, Tanrı'nın anlayışıdır, ezelden beri vardır. Bireye ilişkin bakış açısından kişilik gerçekleştirilmesi gereken bir görevdir. Kişilik aksiyolojik/değerlerle ilgili bir kategoridir. Bir insanın kişilik olduğunu, diğerininse olmadığını söyleriz; oysa her ikisi de bireydir. Bazen biyolojik ve psikolojik açıdan dikkate değer bir birey kişilikten yoksun olabilir. Kişilik mutlak ve ebedî değere sahip bütünlük/tamlık ve birliktir. Birey böyle bir bütünlük ve birlikten yoksun olabilir, parçalanmış olabilir ve ondaki herşey ölümlü/fani olabilir. Kişilik Tanrı'nın insandaki sureti ve benzeridir ve onun doğal hayatı aşmasının nedeni de budur. Kişilik bir şeyin parçası değildir; türün ya da toplumun bir fonksiyonu değildir: o, dünyanın bütünlüğü ile mukayese edilebilir bütünlüktür. O biyolojik sürecin ya da sosyal organizasyonun ürünü değildir; biyolojik, psikolojik ya da sosyolojik te-

rimlerle anlaşılamaz. Kişilik spiritüeldir; bir spiritüel dünyanın mevcudiyetini varsayar. Kişiliğin değeri dünyadaki en yüksek hiyerarşik değerdir; spiritüel düzenin değeri.

Kişiliğin değerinin kişilerüstü değerlerin mevcudiyetini varsaydığını ve aslında kişiliği bu değerlerin oluşturduğunu unutmamak önemlidir. Kişilik kişilerüstü değerlerin yaratıcısı ve taşıyıcısıdır ve bu bütünlüğünün, birliğinin ve ezelî-ebedî anlamının biricik kaynağıdır. Fakat bu kişiliğin hiçbir kendine has değerinin bulunmadığı ya da yalnızca kişilerüstü değerlerin aracı olduğu anlamına gelecek şekilde düşünülmemelidir. Kişiliğin kendisinin mutlak ve yüksek bir değeri vardır, fakat o yalnızca kişilerüstü değerler nedeniyle varolabilir. Başka bir söyleyişle, kişiliğin varlığı Tanrının varlığını varsayar; kişiliğin değeri en üstün değeri — yani Tanrı'yı — varsayar. Eğer kişilerüstü değerlerin kaynağı olarak Tanrı yoksa bir değer olarak kişilik de varolamaz; türün doğal hayatına tabi bireysel entite vardır sadece. Kişilik moral/ahlaki ilkedir ve başka bütün değerlerle ilişkimiz ona referansla belirlenir. Bu yüzden kişilik fikri etiğin temelinde durur. Kişiliğin yer almadığı etik sistem bir *contradictio in adjecto*'dur/kendisiyle çelişiktir. Etik büyük ölçüde kişilik teorisidir. Ahlaki hayat kişi etrafında döner; genellikler etrafında değil. Kişilik devletten, ulustan, insanlıktan ya da doğadan daha yüksek bir değerdir ve aslında bu serilerin parçası değildir.

Kişiliğin değeri ve birliği spiritüel ilkeden ayrı varolamaz. Ruh kişiliği şekillendirir, biyolojik bireyi aydınlatarak ve dönüştürerek natürel/doğal düzenden bağımsız hale getirir. Kişilik kesinlikle somut, bireysel canlı varlığı baskı altına alan ve köleleştiren soyut bir norm ya da idea değildir. Kişilik ideası ya da ideali somut hayatla doludur. Kişiliği oluşturan spiritüel ilke cansız ve soyut bir spiritüalizme imada bulunmaz. İyilik ile kötülük ya da değerler arasındaki çatışma yalnızca kişi için varolabilir. Trajedi daima kişilikle alakalıdır — kişiliğin uyanışı ve mücadelesiyle. Kişiliği yaratan Tanrı fikri/ideası ve insani özgürlüktür. Kişiliğin hayatı bireyin kendini-koruması olarak kendini-koruma değil, ben'in-gelişimi ve ben'in kendi kaderini tayinidir. Kişiliğin varlığı fedakarlığı varsayar ve fedakarlık gayrışahsi olamaz. Ondokuz ve yirminci yüzyılların karakteristiği olan psikolojik bireycilik, personalizmin tam karşıtıdır. Ki-

şiliğin tümüyle parçalanması, yani ben'in bütünlüğünün ve birliğinin parçalanması Proust'un eserlerinde örneğini bulmuştur. Ben elementlere, hissedişlere ve düşüncelere ayrışmıştır, Tanrı'nın sureti ve benzeri yok olmuş ve herşey, tabiri caizse, mental ağlar-a/örümcek ağlarıyla zarflanmıştır. Ruhun onu kişiliküstü değerlerin, ilahî ilkenin taşıyıcısı olmaktan çıkaran rafinasyonu/arıtılışı çözülmeye ve parçalanmaya yol açar. Rafine edilmiş ruh ona ezelî-ebedî bir değer verecek ve onu bütünlük ve birlik halinde tutacak acımasız bir ruha ihtiyaç duyar.

M. Scheler çok ilginç bir kişilik teorisi geliştirmiştir. Onun felsefi amacı tümüyle personalistik bir etik sistemi geliştirmekti. Etik'in temeli olması gereken felsefi antropoloji pek gelişmemiştir ve M. Scheler buna yönelik bir şeyler yapan çok az sayıdaki filozoftan biridir. M. Scheler'a göre insan kendisini ve hayatın tümünü aşan bir varlıktır.[14] Scheler'ın insanı biyolojisiyle tanımlanamaz bir varlık olarak gördüğüne dikkat çekmiştik. Onun için temel karşıtlık insan ile hayvan arasındaki karşıtlık değil, kişilik ile organizma, ruh ile biyolojik hayat arasındaki karşıtlıktır. Ruh (spirit) ile biyolojik hayat arasındaki düalizm Scheler'ın bakış açısı için vazgeçilemez bir şeydir. O, Kant, Fichte ve Hegel'deki otonomi/özerklik anlayışını zekice eleştirir ve haklı olarak onların sözünü ettiği özerkliğin, kişiliğin özerkliği değil kişilikten yoksun (impersonal) ruhun özerkliği anlamına geldiğini söyler. Alman idealizmi kişilik fikrine aleyhte bir duruş sergiler ve onunla ilgilenmez.[15] Scheler kişilik ile ben'i birbirinden ayırarak hem insan hem de Tanrı'ya ilişkin bir personalistik görüşü savunmayı dener. Ben kendi dışında bir şeyi, bir değil-ben'i varsayar. Fakat kişilik mutlaktır (absolute) ve kendi dışında herhangi bir şeyi varsaymaz. Kişilik dünyanın bir parçası değil, korelatifidir/muhatabıdır/bağlaşığıdır.

Kişiliğin parça değil bütün olduğu kuşku götürmez. Scheler etik'ini kişiliğin değerinde, yani değerler hiyerarşisindeki en yük-

---

[14] Scheler kişilik (personality) teorisini eserlerinin en iyisi olan şu metninde geliştirmiştir: *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Werthethik.*

[15] Gurvitch'in ilginç kitabı *Fichtes System der konkreten Ethik* Fichte'yi kişilikçiliğin/personalizmin ruhuyla yorumlamaya çalışır.

sek değerde temellendirmek ister. O, değer'i soyut kişiliğin değeri olarak değil, eşsiz ve yerine başka bir şey ikame edilemez somut birey kişinin değeri olarak anlar. Bu, Kant türü normatif hukuki etik'i aşan bir gelişmedir. Fakat Scheler kişiliğin kerameti kendisinden menkul bir şey olduğunu söylerken hatalıdır. O bunu bir kişi olarak Tanrı'ya inancı savunmak amacıyla ileri sürer, fakat hatalıdır. Kişilik doğası gereği başkasını/ötekini — negatif bir sınır olan "değilben'i" değil öteki kişiyi varsayar. Kişilik sevgi ve fedakarlık olmaksızın imkansızdır; öteki'ne, dosta, sevilen kişiye yönelmediğinde imkansızdır. Kerameti kendinden menkul kişilik parçalanır. Kişilik mutlak değildir ve Mutlak Varlık olarak Tanrı bir Kişi değildir. Bir Kişi olarak Tanrı Kendi ötekisini, öteki Kişi'yi, sevgi ve fedakarlığı varsayar. Baba'nın Kişi'si, Oğul ve Kutsal Ruh Kişilerini varsayar. Kutsal Üçleme, Kişiler Üçlemesi'dir; bu, onlar bir başkasını varsaydıkları karşılıklı sevgi ve karşılıklı muhabbete (intercommunion) imada bulundukları için böyledir.

Bir başka düzlemde, Tanrı'nın ve insanın kişiliği birbirlerini varsayar. Kişilik sevgi ve fedakarlık/kurban olma (sacrifice) ilişkisinde varolur. Soyut monoteistik tarzda bir kişi Tanrı düşünmek imkansızdır. Bir kişi kerameti kendisinden menkul ve kendisine yeterli Mutlak Varlık olarak varolamaz. Personalistik metafizik ve etik Hıristiyan Kutsal Üçleme doktrininde temellenir. Her birey kişinin ahlaki/moral hayatı dünyaya yansıyan ve dünyada yankısını bulan İlahi Üç'ün-birliği (Divine Tri-unity) izlenerek yorumlanmalıdır. Kişi öteki kişinin mevcudiyetini varsayar ve aralarında bir komünyon/ortaklık vardır. Kişilik en yüksek hiyerarşik değerdir ve asla yalnızca bir araç olamaz. Fakat kişilik Tanrı'yla, öteki kişiyle ve insan toplumuyla ilişkisinden ayrı bir değer olarak varolamaz. Kişilik kendisi kalamaz, kendisini aşmalıdır — Tanrı'nın ona yüklediği görev budur. Dar ben-merkezcilik kişiliği mahveder.

Birey türe korelatiftir/bağlaşıktır, kişi topluma korelatif/bağlaşık. Kişi diğer kişileri ve onlarla bir arada yaşamayı varsayar; birey türün mevcudiyetini varsayar. Bireyi tür besler; hem tür hem de ölümlü bir varlık olarak. Fakat kişilik türün kaderini paylaşmaz. Ölümsüzdür. İnsanın kompleksitesi hem birey yani türün parçası hem de kişi yani spiritüel bir varlık olmasındadır. Biyolojik ben-id-

diasıyla ve ben-merkezciliğiyle birey kendisini türün hayatından koparır, fakat bu tek başına asla kişiliğin, gelişiminin ve genişlemesinin doğrulanmasıyla sonuçlanmaz. Bu yüzden Hıristiyan etik individualistik değil, personalistiktir. Kişiliğin modern bireycilikteki katı izolasyonu kişiliğin zaferi değil yıkımıdır. Katılaşmış ben-lik — ilk günahın ürünüdür — kişilik değildir. Kişilik kendisini yalnızca katı ben-lik eritilerek aşıldığında ifşa eder.

Tür içinde ortaya çıkan mücadele bireyin kendisini ispatı için mücadeledir, kişiliğini ispatı için mücadele değil. Bireyin tür dahilindeki varoluş ve iktidar kavgasının kişiliğin değeriyle hiçbir alakası yoktur. Kişilik ve kişiliğin değeri için mücadele spiritüeldir, biyolojik değil. Bu mücadelede insan kaçınılamaz şekilde toplumla çatışmaya girer; çünkü metafizik açıdan o sosyal bir varlıktır. Fakat kişilik yalnızca kısmen toplumla bağlantılıdır; onun geriye kalan kısmı spiritüel dünyaya aittir. İnsan toplumla ilişkisini belirlemekle yükümlüdür, fakat ahlaki açıdan onu toplum belirlemez. Birey-toplum ilişkisiyle ilgili etik problem çözümü çok zor bir problemdir. Bu problem yanlış şekilde hem bireyci hem de evrenselci sosyal teorilerle çözülmek istenmiştir.[16] Dünyada şu iki süreç eş zamanlı olarak gerçekleşir: insan giderek hem daha sosyal hem de daha bireysel hale gelir. Ayrıca sosyal olanla kişisel ahlaki bilinç arasında daima bir çatışma ve kavga vardır. Bu legal/hukuki adalet ile ahlak arasındaki ayırıma yol açar. Ondokuz ve yirminci yüzyıllarda insanın kendisini toplumun ahlaki hayatın ve değerlerin, iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın biricik kaynağı olduğuna inandırmış olması dikkate değerdir. İnsan doğuştan kazanılmış hakkından, ruhunun ve vicdanının bağımsızlığından vazgeçmeye hazırdır. Auguste Comte, Karl Marx ve Durkheim primitif klanın ahlaki bilincini insanın ahlaki bilincinin zirvesi olarak görmüşlerdir. Onlar kişiliği reddediyor ve yalnızca bireyin sosyal grubun korelatifi/bağlaşığı olduğuna inanıyorlardı.

Etik insanın ruhun ve bilincin özgürlüğünü yok eden bu nihai sosyalizasyonuna muhalefetle başlar. Ahlakın sosyalizasyonu ve kamu kanaatinin insanın spiritüel hayatı ve ahlaki değerlendirme-

---

[16] Bakınız: S. Frank, *Duhovniya osnovy obschhestva* [*The Spiritual Foundations of Society*].

leri üzerindeki tiranlığıyla sonuçlanır. Kişiliğin düşmanı komünitedir, komünalite ya da *sobornost* değil. Hegel'in felsefesi etikteki yanlış evrenselciliğin örneklerinden biridir. Bunun izlerine aynı zamanda Wundt'un *Etik*'inde ve Spann'ın sosyal felsefesinde de rastlanabilir.

Ahlaki hayat sosyal olanla iç içedir ve insanın ahlaki tecrübesinin sosyal bir anlamı vardır. Fakat ahlaki hayatın ilk kaynağı sosyal değildir. Ahlaki eylem herşeyden önce spiritüel eylemdir ve spiritüel bir kaynağı vardır. Vicdanı insana toplum aşılamış değildir; toplum vicdanı etkiliyor olsa da değildir. Toplum ahlaki değerlendirmelerin nesnesidir; ahlaki değerlendirmelerin kaynağı olamaz. Âdetler ve göreneklerin sosyal kökleri vardır; sosyal yaptırımların ürünüdürler, fakat ahlaki olgular değildirler.

Felsefi etik, sosyolojiye tezat, ahlaki fikirleri, âdet ve görenekleri değil, aslında iyilik ile kötülüğü, ilk değerleri ve değerlendirmeleri inceler. Etik'in konusu fiilî iyiliğin kendisidir; iyilik hakkındaki insani duyarlılıklar değil. Westermarck,[17] Durkheim ve Lévy-Bruhl önemli ve ilginç araştırmalar yapmışlardır; fakat onlar etikle doğrudan ilgilenmemiş ve temel entelektüel problemlere değinmemişlerdir. Westermarck ahlaki duyguların hınçtan doğduğunu söylerken modern psiko-patolojide doğrulamasını bulan ilginç bir sosyal-psikolojik fikir ileri sürer; fakat her ne olursa olsun bunun iyilik ve kötülük problemiyle, ahlaki ayırımların ve değerlendirmelerin kaynağıyla hiçbir alakası yoktur. O ikincil olgularla meşguldür, birincil olgularla değil. Sosyolojinin ve sosyal psikolojinin söylediği herşey, kendisiyle birlikte iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın daha önce yapıldığı Düşüş'ten sonraki dünyaya atıfta bulunur. Sosyoloji insani inançları ve yargıları inceler, fakat onlara temel sağlayan daha derin gerçeklik hakkında hiçbir şey söylemez. Kişilik derin boyutlarıyla kolektif birimlerle ilgilenen sosyolojinin kapsamına girmekten kaçar. Bu yüzden, sözün gelişi, Marx sınıf mücadelesinin insanın doğayla örgütlü mücadelesini önlediğini, başka bir söyleyişle insanın gücünün gelişimini önlediğini öğretir. Sınıf mücadelesi yansıyan formuyla din, felsefe, ahlak ve sanatın kurgusal ideolojik alanı-

---

[17] *Origin and Development of Moral Ideas.*

na transfer edilir. Bunu söylerken Marx'ın kendisi de ahlaki yargılar ve değerlendirmeler yapar. O insanın sosyal gücünü ve doğaya tahakkümünü en yüksek iyi olarak görür. Fakat neden bunun böyle olması gereksin? Kendi teorisine göre bu görüşü ona gelişiminin belirli bir aşamasında toplum enjekte etmiştir. Marx naif şekilde iyilik ve kötülük kategorilerinden yararlanır, ancak, haklarındaki insani kanaatlerden ayrı şeyler olarak iyiliğin ve kötülüğün kendi başlarına/kendilerinde ne olduklarını sormaz; değerler ve değerlendirmeler olarak değerlerimizin ve değerlendirmelerimizin kaynağı sorusunu yöneltmez. Sosyolojik etik insanın ahlaki gelişiminin belirli bir aşamasının incelenmesinde yararlı olabilir. Sosyologlar hemen hemen her toplumdaki sosyal birliğin aile bağlarına değil totemlere dayandığını keşfettiklerinde, [sosyal birliğin] haklı olarak primitif dinî inançlara dayandığını ileri sürerler. Klan kavramı daha komplike hale gelir ve yalnızca kan bağlarını değil dinî inanç unsurunu da içine alır. Totem bağı kan bağından çok daha önemlidir.[18] Fakat sosyoloji daha kompleks anlamıyla anlıyor olsa da ahlaki bilinci bütünüyle klana ya da kabileye bağımlı hale getirir.

İnsanlığın ilk ahlaki bilincine bütünüyle akrabalığın mistik gücü egemendir. İnsan kendisini ondan kurtarmak için kahramanca bir mücadele vermiştir. Kişisel sorumluluğun uyanışı, insanın ahlaki gelişiminin temel özelliğidir; o ahlakı toplumun gücünden ve sosyolojinin yetkisinden/otoritesinden kurtarır. İnsanın hayvanların dünyasıyla paylaştığı en kadim ve köklü ahlaki duygu durumundaki intikam duygusunun tribal/kabilevi bir karakteri vardır. Kurbanın ruhu intikamı alınıncaya kadar huzur bulmaz. Kan intikamı ahlaki bir görevdir. İnsan kişisel sorumluluk ile kolektif sorumluğu birbirinden ayırmayı çok büyük zorluklarla öğrenir. Akrabalığın laneti ilk insana kadar uzanır; o primitif pagan unsuruna yansıyan ilk günahın lanetiydi. Primitif insan ilk günahı kabilesinin ortak mirası olarak tecrübe eder ve kişisel günah olarak kişisel günaha ilişkin hiçbir bilinci yoktur henüz.

Primitif, arkaik insani ahlak bütünüyle komünaldir ve izleri günümüzün uygarlaşmış ırkları arasında bütünüyle ortadan kalk-

---

[18] Bakınız: Durkheim, *Le formes élémentaires de la vie religieuse.*

mış değildir. Kan-intikamı devletlere transfer olmuştur. Büyük ceza onun bekasıdır. *Par excellence/mükemmelen* ahlaki bir eylem olan primitif toplumlardaki kan-intikamı zarureten mücrimi/suçluyu hedef almaz. Suçluyla ilişkili görünen herkesi hedef alır. İntikam kadim insanlığın en güçlü ahlaki hissidir. Hamlet'in trajedisi ondan ayrı olarak düşünülemez. Kişi ile akrabalık ya da sosyal kolektif ünite arasındaki ayırımı tesis etmek çok büyük bir spiritüel çaba gerektirir. Bu ayırım modern komünizmde bir kez daha ortadan kalkmaktadır. Modern insan aileler, sınıflar, ırklar, meslekler, partiler ve ilkeler karşısında ahlaki sorumluluk taşır ve bütünüyle personal/kişisel sorumluluğu belirlemek konusunda zorlukları vardır. Ve aslında kolektif sorumluluk fikri de bir hakikat nüvesi taşır — yani herkesin herkesten sorumlu olduğu hakikatini; herkesin herkesle ilişkili olduğu, kişinin izole bir varlık olmadığı hakikatini.

Grek trajedisi istenmeden ve kasıt olmaksızın işlenmiş suçun cezalandırılması fikriyle birlikte, miras yoluyla intikal eden/ırsi suç ve intikam fikrine bağlıdır. Bu herşeyden önce Oedipus'un trajedisidir. Freud, Oedipus kompleksine evrensel bir önem atfeder ve sosyoloji teorisinin tümünü onun üzerine inşa eder. O, Oedipus'un suçunun bütün insan toplumlarının ve primitif dinî inançların temelinde yattığını düşünür.[19] Fakat Oedipus kompleksinin önemini ne kadar abartıyor olursa olsun Freud onu ele almakla bir kadim hakikati keşfeder. Sosyologlar, ensest'in/aile içi zinanın dehşetinin içgüdüsel karakteriyle şaşkına dönen sosyologlar onu açıklayamazlar. Bu mistik bir dehşettir ve akrabalık ilişkilerine atfedilen mistik fikirlerle alakalıdır. Primitif insan, klanın buyruk ve yasaklarını sanki onlar tanrıların yasakları ve buyruklarıymış gibi görür. İnsan doğanın büyük girdabına fırlatılmıştır ve kozmik güçlerin üzerindeki iktidarı, herşeyden önce akrabalığın iktidarıdır. Ahlak yasalarının ve ahlaki değerlendirmelerin taşıyıcısı birey değil klandır. Kişisel suç sorunu doğmamıştır; çünkü birey ahlaki özne değildir; yargılama ve değerlendirme onun selahiyet alanına girmez.

Oedipus mitinin kozmik bir önemi/anlamı vardır; o kadim kozmik ilkelerin — babalık ve annelik ilkelerinin — kavgasını insa-

---

[19] Freud'un şu harikulade kitabına bakınız: *Totem und Tabu.*

na yansıtır. Bu bütünüyle bilinçdışında gerçekleşir ve işte bu yüzden bilinçli suç ve sorumluluk olamaz. Özne türdür; birey masum kurbandır. Ahlaki özne olarak kişilik henüz doğmamıştır. Sonunda ancak Hıristiyanlık insanı kozmik güçlerin ve kan-bağının tahakkümünden kurtarabilmiştir. Bunu yaparak Hıristiyanlık bireyin ahlaki hayatını kabile ya da herhangi bir kolektif birimden bağımsızlaştırmıştır.

Eğer natüralistik bakış açısı benimsenmemişse, ruhun öncedenvarolduğu kabul edilmelidir. Ruh türe özgü bir sürecin ürünü değildir; bir anlayış momentinde yaratılmış değildir; onu ezelde, spiritüel dünya içinde Tanrı yaratmıştır. Yalnızca bu durumda insan kişiliği metafizik olarak hem akrabalıktan hem de toplumdan bağımsız olabilir.

3. Seks/Cinsiyet. Maskülin/Erkek ve Feminen/Dişi

Seks/cinsiyet probleminin antropoloji için önemi büyüktür. İnsan seksüel bir varlıktır ve seksüel kutupluluk insan doğasının karakteristiğidir. Seks/cinsiyet insan organizmasının fonksiyonu değil, bir bütün olarak onun ve onu kompoze eden her hücrenin niteliğidir. Rozanov[20] hep bunu iddia etmiştir. İnsan yalnızca seksüel bir varlık değil, aynı zamanda erkeklik/maskülin ilkesini ve dişilik/feminen ilkesini kendisinde farklı oranlarda ve genellikle şiddetli çatışma halinde bir arada bulunduran biseksüel bir varlıktır. Feminen ilkeden bütünüyle yoksun erkek soyut bir varlık olacaktır; kozmik elementten bütünüyle kopmuş bir varlık. Maskülin ilkeden tümüyle yoksun kadın kişilik olamayacaktır. Maskülin ilke aslında kişisel ve antropolojiktir. Feminen ilke aslında komünal ve kozmiktir. Tam bir insani varlığı oluşturan şey, bu iki ilkenin birliğidir. Onların birliği biseksüelitelerinde, yani hem erkek hem kadın doğasında, her erkek ve her kadında gerçekleşir; keza o aynı zamanda bu iki doğa arasındaki ortaklıkta gerçekleşir. Düşmüş dünyada feminen ilke ile

---

[20] Rozanov'un şu önemli metnine bakınız: *V mire neyasnago I nereshonnago* [*The domain of the uncertain and undecided*].

maskülin ilke arasındaki kozmik mücadele devam etmektedir: bu ikisi sadece birlik arayışında değildir, aynı zamanda ölümcül düşmanlar gibi birbirlerine karşı bir savaş gerçekleştirirler. Bunun nedeni insan doğasının kutupluluğudur. Türe bu vukufuyla Bachofen bu kavganın dünyadaki mevcudiyetini göstermiştir.[21] Ona göre güneş maskülin ilkedir. Maskülin ilke ruhtur. *Solarismus, Paternität*'la özdeştir. Ay erkek olarak feminen aracı ilkedir. *Lunarische Tellurismus, ehliche Gynaeokokraite* ile özdeştir. Yeryüzü feminen ilkedir. O terimin mistik anlamında madde, yani bedendir. Madde ile analık birbiriyle ilişkilidir. *Chthonische Tellurismus, hetärische Gynaekkokraite* ile özdeştir. Bachofen harikulade bir seks/cinsiyet sembolizmi geliştirir. Güneş maskülin, ay maskülin olarak feminen ve yeryüzü feminen unsurları kosmosta karşılaşır, etkileşime girerler ve çatışırlar. Bu ya da şu ilkenin ağırlığına göre dünya-çağları birbirini izler. Bachofen'e göre arkaik, primitif çağı feminen ilke, anne-yeryüzü, ölüler diyarının yeraltı tanrılarının egemenliği karakterize eder. Kadim anaerkil toplumu keşfeden Bachofen'di. İncelemesinin ana konusu insanlığın ilk arkaik dinidir. Anaerkil toplum komünizmle yaşar. Romantizm çağının adamı Bachofen ölüler düyarının yeraltı tanrılarının önemini keşfeden ilk kişiydi. Keşfettiği şey, mistik Ana-Yeryüzü dinidir. Analık ilkesi "nereden"in kaynağıdır; maskülin ilke hedeftir, "nereye"dir. Mistik hissiyat ahlaki hissiyatı önceler. Bu bir kere daha ahlaki ilkenin taşıyıcısının kişilik olduğunu açıkça ortaya koyar. Primitif komünizmde henüz ahlaki hayat yoktur.

İnsanlar Bachofen'dan söz ederken , onun bir Hıristiyan olduğunu unuturlar.[22] Ruhun ve kişiliğin uyanışı, yani güneş maskülin ilkesi ve onun ilk anaerkillik karşısındaki zaferi, primitif kozmik komünizm ve yeryüzü ve yeraltı tanrıları dini ona göre önceden atılmış farklı bir adımdı. Klagess'in aksine o, kişisel spiritüel ilkenin zaferini çöküş işareti saymaz. Bachofen'in etik ve antropoloji için devasa önemi kolektif bilinçaltının, içgüdünün ve kan-bağının çoğu etik sistemin bütünüyle ihmal ettiği derin alt düzeyinin ahlaki öne-

---

[21] *Das Mutterrecht.* Bachofen'in görüşü hem cinsiyetin metafiziği hem de sosyoloji için çok büyük bir önemi vardır.

[22] Bachofen'in ilkel komünizmi keşfettiği için ilkin Marksistlerden kabul görmesi tuhaftır. Bakınız: F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privatigentums und des Staates.*

mini keşfetmesindedir. Bu yüzden moralite/ahlak kozmik ilkelere kadar geriye götürülebilir.

Freud'un ve psiko-analistlerin büyük bir evrensel anlam atfettiği Oedipus kompleksi, cinsiyetler arasındaki kozmik mücadelenin ışığında sembolik ve mistik bir şey olarak yorumlanabilir. Maskülin ve feminen ilkeleri, yani babalık ve annelik hakimiyet için mücadele etmektedir. Oedipus miti bu kozmik mücadelenin ifadelerinden biridir. Gün ışığında, bilinç düzeyinde Oedipus masum bir muzdariptir, fakat bilinçaltında babasına, yani egemen maskülin ilkeye başkaldırır ve birliği annesinde, feminen yeryüzü ilkesinde arar. Oedipus güneş erkek ilkesi ile feminen yeryüzü ilkesi arasında insan üzerinde gerçekleşen kadim mücadeleyle ilgili çok reel bir mittir. Beşeri varlık kolay kolay kendisini güneşin yeryüzü, ruhun madde, maskülinin feminen, kişiliğin kolektif biri üzerindeki zaferine teslim etmez. İnsan logos'un* anne elementi üzerindeki zaferine başkaldırır ve onda tekrar absorbe olmaya çalışır. O hayatın asli kaynağı anne-yeryüzünden koparılmış olmaya isyan eder.

Oedipus'un trajedisi, maskülin ahlak bilinci kontrolü ele geçirerek topluma kendi normunu empoze ettiğinde gerçekleşir. Babaya başkaldırının tarihte önemli bir rol oynaması kaçınılmazdı. Babaya başkaldırı güçle/iktidarla, akılla, normla ve yasayla mücadele formunu alır. İnsanı daima elementer kozmik güç, yani yaratıcı enerji akışı sürükleyecektir . Bu günümüze kadar devam edegelen Dionysosçu ilkeyle Apolloncu ilke arasındaki mücadeleyle bağlantılıdır. İnsan kişiliği için mücadele etmektedir; çünkü kozmik elementin sahibi logos'tur; kişiliğine empoze edilen yasalara karşı çıkar, logos'un tam iktidarına başkaldırır; derinliklerinden doğduğu dünyanın ruhuyla bütünleşmeye çalışır. İnsan anne rahminden kopuş olarak doğumun bizatihi kendisine isyan eder. Bu, Rank'ın "doğum travması" dediği şeye imada bulunur.[23] Freud bu minvalde ölüm içgüdüsünden söz eder.

---

* Logos: Herşeyi ayrıştıran ve tekrar kendinde toplayan ilke; Söz, Tanrı. "Önce Logos vardı; Logos Tanrı idi." (ç.).

23 Otto Rank'ın şu ilginç kitabına bakınız: *Le traumatisme de la naissance.*

İnsan hem kişilik hem kozmos, hem logos hem yeryüzü, hem maskülin hem feminendir. Seksüel bir varlık olarak kaldığı müddetçe insan barış ve ahenk içinde yaşayamaz. Maskülin psikoloji feminen psikolojiden tümüyle farklıdır. Erkek ile kadın arasındaki sert ve merhametsiz mücedeleden dolayı karşılıklı anlayış zordur. Antropolok metafiziğin tek başına temeli olabilecek bu büyük antropolojik mit, androjinle/çift cinsiyetlilikle ilgili bir mittir. Platon'un *Symposium*'unda anlatılır ve Jacob Boehme'nin gnostisizminde merkezî bir yeri vardır. Idea'sına, yani Tanrı'nın kendisi hakkındaki anlayışına göre, erkek tam bir maskülin feminen varlık, aynı anda hem güneş hem yeryüzü, hem logoik hem de kozmiktir. Ancak tam olduğu ölçüde insan mükemmel bütünlüğü ile lekesiz/iffetli,[24] bilge ve Sophian'dır. Seksüel, ikiye ayrılmış, bölünmüş varlık olarak iffetli değildir, bilge değildir; yazgısı armoniden yoksunluk, aşırı tutku ve tatminsizliktir. İlk günah herşeyden iki cinsiyete bölünme ve androjinin/hem erkek hem kadınlığın, yani tam bir varlık olarak insanın Düşüş'üyle alakalıdır. İlk günah insanın saflığının kaybı ve kötü/karanlık maskülin ve kötü/karanlık feminenin formasyonunu içerir. Bu dünyanın kaderi ve insanın moral/ahlaki hayatı için hesaba kitaba gelmez sonuçlara yol açmıştır.

İlk günahın kirlettiği dünyada patlamalarla sonuçlanan ve insanın kontrol altına alamadığı gizli, bilinçdışı seksüel enerji birikimleri vardır. Bu enerjiyi karakterize eden şey çekme-itme polaritesidir/karşıtlığıdır. İçe atılan seks tehlikeli hale gelir ve suça ve cinnete yol açar. İnsanın büyük görevi daima seksi yok etmek değil, sublime etmek/yüceltmek olmuştur. Uygarlık ve bilinç seksüel enerjiye, insan doğasının polaritesine pranga vurmaya çalışır. Fakat bilinçaltına atılan seksin gücü başkaldırır ve nevrozlar üretir. Freud bu konuda kesinlikle haklıdır; problemin metafizik ve dinî derinliğine nüfuz edememiş olsa da haklıdır. Keza Rozano da haklıdır — öne sürdüğü çözümde değil, problemi tespitinde haklıdır. Hıristiyan çileciliği seksten korkuyu/dehşeti, seksin lanetini aşmak için kahramanca girişimlerde bulunmuştur. Bunların büyük başarılar olduğu

---

[24] İffetlilik/temizlik kelimesinin Rusçası *tselomudrie* "bütünlüğün/tamlığın hikmeti"nden nasiplenme demektir. Rusça'dan çevirenin notu.

söylenebilir, fakat seks problemi asla çözülememiştir. Dünyada hiçbir güç seksin dehşetini ve patlayıcı gücünü yok edemez; seks görmezlikten gelinemez. İnsanlar onu gizlemeye çalışır, ondan utanırlar, fakat seks bilinçaltında yaşamaya ve bilinmeyen derinliklerde insan hayatını belirlemeye devam eder. Seks hayatın kaynağıdır; ölümün de kaynağıdır. Eros ölüme yazgılıdır. Freud böyle düşünür. Büyük şairler ve ressamlar/sanatçılar aşk ile ölüm arasındaki ilişkiyi görmüşlerdir. Seksin önemi/anlamı kuşatıcıdır; çünkü yalnızca hayatı değil, ölümü de açıklar. İnsanın androjen imajını/suretini ikiye bölen seks insanı ölüme, hayatın ve ölümün kötü sonsuzluğuna mahkum eder. Erotik aşk daima kendisiyle birlikte ölümü de getirir. Bu, Wagner'in *Tristan ve Isolde*'sinde türün gücünden doğar. Hem Eros'un dinî takdisi/onaylanması hem de onu sınırlama girişimleri buna karşı yetersizdir. İnsan hasta, yaralı, iç ahenkten yoksun bir varlıktır; bu öncelikle seksüel bir varlık, yani ikiye-bölünmüş bir varlık olduğu için ve bütünlüğünü ve tamlığını kaybettiği için böyledir.

Çağımız bilinci seksin gizemini keşfederek anlamaya angaje. Seks artık gizlenemez. Bir yandan Rozanov'u, diğer taraftan Freud'u üretmiş olması anlamsız değildir. Seks problemi felsefi antropoloji için merkezî problemdir ve yeni etikte merkezî bir yeri vardır. Din her zaman bunu bilim ya da felsefeden daha iyi anlamıştır. Çilecilik ilk adımında seksle sınırlıdır. Seksten dehşet/korku günahkar dünyamızda hayat ve ölümden korkudur; ondan kaçamayan varlığın korkusudur. İnsanın bütünüyle varlığı seksten korkunun ve seksüel polaritenin gücünün etkisi altındadır — insanın fiziki organizması bir yana düşünceleri, hissedişleri, yaratıcılığı ve ahlaki bilinci. İnsan ıslah edilmemiş seks gücüne yenilerek düşer; onu sublime ederek/yücelterek yükselir/ayağa kalkar. Konsantre seks gücü yaratıcılığın kaynağı olabilir. Enerjisini başka bir istikamete yönelterek Eros'u kurban etmek yaratıcı enerjiyi artırabilir. Ibsen'de ve sevgisini kurban ederek telafiyi yaratıcı dehasında bulan Kierkegaard'ın kaderinde bunu görürüz. Seks problemi doğum ve yaratma problemini içerir.

Hem kozmoloji hem de antropoloji için yaratma ile doğurma/dölleme arasında bir ayırım yapmak çok önemlidir. Oğul ezelde Ba-

ba'dan doğmuştur; dünyayı Tanrı yaratmıştır. Dünyamızda gerçekleşen süreçlerden ödünç alınan doğum/doğurma ve yaratma sembolleri İlahî hayatın gizemine uygulanabilir. Doğma doğadan, rahimden doğmadır ve cedlerin kendi maddesinin bir kısmını torunlara devrettiğini varsayar. Oysa yaratma doğadan değil özgürlükten kaynaklanır ve hiçbir şekilde yaratıcı yarattığı şeye devredemez. Yaratma hiçlikten yaratmadır, yani özgürlükten yaratma; çünkü özgürlük hiçliktir/hiçbir şeydir. Doğurma daima bir şeyi doğurmadır. Yaratmada daima bütünüyle yeni bir şey, daha önce asla varolmamış bir şey ortaya çıkar; başka bir söyleyişle "hiçbir şey" "bir şey" haline gelir. Hegel dinamizmin, oluşun, yeninin görünüşe çıkışının hiç-varlığı/hiçliği varsaydığını kendi tarzında keşfetmişti. Doğum bu yaratıcı yeniliğin hiçbir şeyine sahip değildir. İnsanın yaratıcılığı Tanrı'nın yaratıcılığına benzer, fakat Tanrı Kendi yaratma hamlesi için hiçbir malzemeye ihtiyaç duymaz; oysa insan duyar. Heykeltraş heykeli mermerden yapar. Mermer olmaksızın, yani malzeme olmaksızın yaratamaz. Aynı şekilde insan her yaratımı için kozmik maddeye ihtiyaç duyar. Filozofun yaratıcı düşüncesi konu için dünyaya ihtiyaç duyar; onsuz boşlukta kalır.

Bütün bunlar insanı insani yaratıcılığın asla hiçlikte işgöremeyeceğine inanmaya götürür. Oysa yaratıcı anlayışın kendisi, yani orijinal yaratma eylemi herhangi bir materyale bağımlı değildir. Özgün yaratma hamlesi özgürlüğü varsayar ve özgürlükten doğar. Heykeltraşın anlayışını doğuran mermer değildir; üstelik bu anlayışı bütünüyle heykeltraşın gözlemleyerek incelediği heykeller ya da insan bedenleri de belirlemez. Özgün yaratıcı faaliyet daima bir özgürlük unsuru içerir ve bu özgürlük unsuru henüz varolmayan yeni şeyin yaratıldığı "hiçlik"tir. Filozof gerçeklik olmaksızın, dünya olmaksızın bir felsefe sistemi yaratamaz. Bunu yapabilmesi Tanrı, yani dünyanın Yaratıcısı olması anlamına gelirdi. Hegel'in yapma cüretinde bulunduğu şey budur. Fakat filozofun yaratıcı bilgisini, tümüyle Tanrı'nın yarattığı bir şey olarak kendisine verili dünya belirlemez. Filozof bu bilgiye özgürlükten, hiçlikten gelen bir unsur ilave eder ve yalnızca onun bu bilgisi nedeniyle daha önce varolmayan bir şeyi var hale getirir ve ışık karanlıktan gelir. Yaratıcı bilgi daima hem daha önce yaratılmış bir dünyayı hem de hiç-varlığın/hiçliğin karanlığını varsayar. Yaratıcı eylem bu yüzden Tan-

rı'nın yaratımının devam ettirilmesidir ve Tanrı'nın faaliyetine/eserine katılma, Tanrı'nın çağrısına cevap/karşılık verme anlamına gelir ve bu, varlığı önceyen özgürlüğü varsayar.

Fakat insani yaratıcılığın Tanrı'nın yaratıcılığından temel farklılığını sergileyen bir sınırı vardır. İnsan canlı bir varlık, bir kişi yaratamaz. Eğer insan canlı varlıklar yaratabilseydi, bu varlıklar Tanrı'nın yarattığı şeyler olamaz ve Tanrı'nın sureti ve benzeri olamazlardı. Eğer kişiliği/personaliteyi insan yaratsaydı, kişilik Tanrı'nın anlayışı olamazdı, başka bir söyleyişle kişilik/personalite olamazdı. Beşerî varlığı, beşerî kişiliği ezelde Tanrı yaratmıştır; fakat insanın doğuşu zaman içinde gerçekleşmiştir. İnsan, annenin rahminden doğmuştur; yaratmaya değil doğurmaya yazgılı annenin rahminden. Yeryüzü gibi anne de doğurur, yaratmaz. Ve doğurma/doğma maskülin ilkenin/erkeklik ilkesinin döllemesine ihtiyaç duyar.

Şu iki hakikat kişiliği doğrulayabilir: yaratıcılık (doğurma değil) ilkesi ve kişilik — doğumun ilkesi değil yaratıcılığın ilkesidir — Tanrı'nın yaratımının, insanın yaratımının değil. Maskülin unsur temelde yaratıcı, feminen unsur doğurucudur. Fakat ne yaratma ne de doğurmada maskülin ilke ve feminen ilke birbirinden izole edilebilir. Hem yaratma hem de doğurma yoluyla insan varlığının androjin/çift cinsiyetli bütünlüğüne ulaşmaya çalışır; dünyevi düzeyde ona asla ulaşamayacak olsa da yapar bunu.

Ezelî ve ebedî annelik yalnızca bir seksüel doğurma ilkesi değil, aynı zamanda koruma, ilgi, muhafaza etme ilkesidir; onsuz dünya yok olacaktır. Kadın-anne sadece canlı varlıklar doğurmaz; o aynı zamanda korkunç bir yabancı dünyaya atılan çaresiz, titreyen yaratıkları sarıp-sarmalayarak lütufkar gücünü ve sıcaklığını da yayar. Bu, Tanrı'nın Annesi kültünde açıkça görülür. Bizim Leydi'mizin Şefaati (Intercession) fikrinde derin bir hakikat vardır. Bir doğum ilkesi olarak feminen ilke, anne ilkesi hiçbir doğum gerçekleşmediğinde de yürürlüktedir. Doğurma enerjisi dönüştürülerek yüceltilir. Seksin asli öfke unsuru beşerî varlıkta yatışır; uygarlık onu bilinçdışına sürmek dışında hiçbir şey yapamaz. Fakat seksin gücü aşılabilir ve arındırılabilir. Doğurucu bir güç olmak yerine, yaratıcı hale gelebilir ve spiritüel bir güç olabilir. Yaratıcılık seksüalitenin yakın müttefikidir. Sekssizlik/cinsiyetsizlik insanı steril yapar. Cinsiyetsiz bir varlık ne

doğurabilir ne de yaratabilir. Ahlaki görev, seksin gücünü yok etmek değil, onu değerler yaratan bir güce dönüştürerek arındırmaktır. Erotik aşk bu tür değerlerden biridir. İnsan doğurur ve yaratır; çünkü o ikiye bölünmüş, androjinin/çift cinsiyetliliğin tamlığı ve bütünlüğü için mücadele eden eksik/yarım bir varlıktır. Antropolojinin bir başka temel problemi bilinç ve bilinçdışı problemidir.

4. Bilinç ve Bilinçdışı

Uzun zamandır psikoloji bilimlerin en kavrayışsız ve en kısırlarından biriydi. O soyut zihin unsurlarını, özellikle de idrakle ilgili olanları araştırıyordu ve somut bir birey olarak insan gündeminde değildi. İngiliz çağrışım psikolojisi (associational psychology) insan zihninin anlaşılmasına hiçbir şey katmamıştı. Wundt'un psikolojisi bu konuda biraz daha iyiydi, fakat o da aynı şekilde steril ve kısırdı. Sanki psikologlar faaliyetlerini harekete geçirecek düzeye ulaşamamışlar gibiydi. Yeni itici güç psikolojiden değil, bilinçdışı ya da bilinçaltının keşfiyle birlikte psiko-patolojiden geldi. Bilinçdışından daha önce de söz ediliyordu, fakat zihin hayatının biyolojik, maddi ve psikolojik temeli olarak görülüyordu.[25] E. Hartmann'ın bilinçdışı teorisi metafizik bir sistemdi. Canlı, somut psikolojinin hakiki kurucuları Janet, Freud, Adler, Jung ve Baudouin'di.[26] Onların eserlerinin felsefi antropoloji için önemi çok büyüktür. Onlar bilimsel yöntemleri, zihnin hayatının gizemlerini araştırmak için kullanma girişiminde bulunurlar. Onların zamanından önce psikolojik ya da antropolojik keşifleri ya büyük sanatçılar ya da Pascal, La Rochefoucauld, Kierkegaard ve Nietzsche tipinde düşünürlerce yapılmıştı. Çok az filozof psikoloji için bir şey yapmıştı. Bu çok az filozof arasından Ravisson,[27] William James, Bergson ve Max Scheler adları zikredilebilir.

---

[25] Sözün gelişi bakınız: Ribot, *La psychologie des sentiments.*

[26] Ulusların ve uygarlıkların psikolojisine değerli katkılar Keyserling tarafından yapılmıştı; bakınız: Keyserling, *Das Spektrum Europas.*

[27] Ravisson'un şu dikkate değer kitabına bakınız: *L'Habitude.* Onun çaba ile tutku arasında yaptığı ayırım ilginçtir.

Psiko-patolojinin psikolojiye yeni bir çalışma istikameti vermesinin nedenini anlamak zor değildir. Eski psikologlar insanın sağlıklı, temelde bilinçli ve entelektüel bir yaratık olduğunu ve bu görüş açısından hareketle incelenmesi gerektiğini varsaymakla hata yapmışlardı. İnsan güçlü bilinçdışı hayatıyla hasta bir varlıktır; bu yüzden psiko-patolojinin insan hakkında söyleyeceği çok şey vardı — son söz ona ait olamasa bile. Psiko-patolojinin keşifleri Hıristiyan ilk günah doktriniyle bütünüyle uyumluydu. İnsan ruhu bölünmüştü; ondaki birbirine karşıt unsurlar arasındaki agonik çatışma gündemdeydi. Uygarlaşmış mentalitesine ilaveten, modern insan antikite insanının, bebek güdüleriyle çocuğun, delilerin, nevrastiklerin zihnine de sahipti. Uygar zihinle arkaik zihin, bebeklik unsurlarıyla patolojik unsurlar arasındaki catışma ruhun eski psikolojik yöntemlerle incelenmesine izin vermeyen olağanüstü kompleksitesiyle sonuçlanır. İnsan yalnızca başkalarını değil, kendisini de aldatır. İnsan genellikle kendisinde olagelen şeyi bilmez ve hem kendisini hem de başkalarını yanlış şekilde yorumlar.

Eski ekolün psikologlarının tümü bilinç-altı'nı göremedi; çünkü onlar bilincin tanıklığını sorgusuz sualsiz kabul ediyorlardı. Fakat bilinç ile bilinçaltı zihin arasındaki ayırım/farklılık yeni psikoloji için temel bir farklılıktır. Mental rahatsızlıkların nedeni bu ikisi arasındaki çatışmaydı. Bilimin keşiflerini müjdeleyen Dostoyevski, dahiyane bir biçimde bilinçaltının oynadığı rolü ifşa etmiş ve aynı şekilde Nietzsche ahlakın kaynağını anlama girişiminde bulunmuştu; fakat eski psikoloji bu noktada kör ve çaresizdi. İnsan kendisini bilinçaltı zihninin kaosu karşısında bilincin "sansürüyle" savunur ve bu bilinçaltını inceleme ve anlama gücünü kaybetmesine yol açacak kadar etkili bir sansürdür. İnsan çok uzun bir süre bilincin diktatörlüğü altında yaşamıştır. İnsan dengesini kolayca kaybeden tutkulu bir varlıktır; uçlara savrulur; bilincini bilinçaltının uçurumları karşısında bir savunma olarak kullanır. İnsan doğasının kökleri anlaşılamaz, varoluş-öncesi meonik özgürlüktedir; kişiliği, yani tanrı'nın kendisindeki ideası için mücadelesinde insan sınırlarıyla belirlemek, karanlığa ışık tutmak, bilinçaltı güdülerini ve motivasyonlarını bilincin sansürüne tabi tutmak zorundadır. İnsanda demonik/şeytani bir unsur vardır; çünkü özgürlüğün dipsiz uçurumu içindedir ve bu uçurumu Tanrı'ya tercih edebilir.

Bilinci ve bilinçaltını tanımlamak/belirlemek zordur. Bütün tanımları yetersizdir; çünkü tanım sınırlayıcı bir nosyondur.[28] Bilinç insan ego'sunun sezgi hamlesidir; kendisi hususunda ve kendisine göre tecrübeyi hatırlatan, kendisi ile kendisi-olmayan arasındaki ayırımı yapan sezgi hamlesi. Bilinç ben'in birliği ve ben-olmayandan farklılığıdır. Bilinç bilgiyle özdeş değildir; fakat o daima ben'in içerdiği mental dünyayı aşan mantık ilkesiyle bağlantılıdır. Ben kendisinin bilincine yalnızca dışında duran bilinçle varabilir. Bilinç kişiseldir ve kişiliği şekillendirir; fakat aynı zamanda terimin metafizik anlamında komünal, kişi-üstü ve sosyaldir. Bilinç doğası gereği solipsizme/tekbenciliğe* karşıttır: sözün *conscire*'den türemesi birkaç ya da çok sayıda zihnin etkileşimine imada bulunur. Eğer dünya yalnızca tek bir zihni içerseydi, bilinç olamazdı. Bilinç zihinlerin buluşmasından ve etkileşiminden doğar; farklılık ve zamanda birlik ve karşılıklı anlama ihtiyacından doğar — yani bilinç kökleri itibarı ile sosyaldir. Bilincin sansürü sosyal sansürdür.

Bilinç insan kişiliğinin oluşumunda hem pozitif hem de negatif bir rol oynar. O formsuz bilinçaltı üzerinde büyük bir iş yapar, fakat bilinçüstünün/üst bilincin mevcudiyetini reddetme ve ona giden yolu kapatma eğilimindedir. Bilinç genellikle bilinçaltını mükemmelleştirerek değiştirmek ve arındırmak yerine yalnızca bastırır; bu, zihinde sonu gelmez çatışmalara yol açar. Bunu bilinç ile bilinçdışı arasındaki çatışmayla ortaya çıkan nevrozları ve zihin bozukluklarını açıklayan Freud ve takipçileri keşfetmiştir. İnsanın bilinçaltı zihninde kökleri bebeklik dönemine kadar uzanan yaralar ve hasarlar vardır; bilinç onları sağaltmaktan çok gizler. İnsan kendisine acı veren şeyi anlamaya çalışmaktan vazgeçer. Uygar toplumlarda zafer kazanan sosyal bilinç insandan bilinçaltı süreçlerini

---

[28] Jung bilinçaltını şöyle tanımlar: "Bilinç olmayan yani fark edilebilir şekilde ben'imize atıfta bulunmayan psişik içeriklerin ve süreçlerin tümü" (*Psychological Types*). Bu tanım totolojiktir.

* Solipsizm: Tekbencilik; epistemolojik bireycilik; hümanizmin klasik epistemolojideki karşılığı; yegane ve en üst norm Tanrı değil, birey'dir; herşey bireyde olup-biter. Solipsizmin karşıtı; solipsizm hümanizm/insancılık (insancıllık değil) olarak anlaşıldığında anti-hümanizmdir; anti-hümanizme göre, sözün gelişi belirleyici olan birey değildir; toplum olabilir, sınıf olabilir, başka yapılar olabilir (ç.)

baskı altına almasını, onları hafızasından çıkarmasını, bilincin sansürüne teslim etmesini talep eder.

Bilinçaltının incelenmesine döndüğümüzde orada insanda doğumundan itibaren mündemiç tatminsiz *libido*'yu, yani çok güçlü seksüel arzuyu buluruz; sürekli bozguna uğrayan üstünlük kurma ve iktidar mücadelesi buluruz; hıncı, hayat içinde aşağılanmaktan ızdırap çeken, hasedi ve ezilmişlik hissini doğuran yaralı kibri/gururu buluruz. İnsan istediği çevrede yaşayamadığı, bilinçaltı eğilimlerini tatmin edecek insanlarla birlikte yaşayamadığı, yaşamak istediği gibi yaşayamadığı için hasta olabilir. İnsan genellikle hayatının istediği hayat olmaması, bilinçaltı arzularının bastırılması ve tatminsiz kalması dolayısıyla masum insanlara acı verir. Bilince çıkması engellenen bilinçaltı arzular kişiyi hasta edebilir, kendi aleyhine çevirebilir.

Freud *libido*'ya merkezî ve herşeyi-içeren bir yer ayırır ve yanlış bir panseksüalistik metafizik inşa eder, fakat temel anlayışı deha izleri taşır ve yöntemi verimlidir. Adler'in iktidar ve egemenlik güdüsü teorisinde ve insanın kendi aşağılık pozisyonunu kabullenemediği iddiasında daha fazla hakikat bulunabilir.[29] İnsan yenilgisini telafi eder ve kendisini nevrozlarla savunur. Adler, La Rochefoucauld'nun kanıtlar sağladığını düşünüyordu. Asli bilinçaltı faaliyetler — seksüel tahrik ve güç sevgisi — farkedilemeyecek hale gelebilir, ideal haline gelebilir, soylu şeyler olarak sahneye çıkabilir. Biz sık sık bilincin bilinçaltı hayatı yanlış yorumladığını görürüz; bu yanlışlığı bulmak kolay değildir. Fakat Freud bilincin sağaltıcı gücünü kuşku götürmez şekilde abartır.

Yeni psikolojinin sezgiyle vukufu ve ilgisini bireysel karakterin incelenmesine yöneltmesi gerekir. Yeni psikoloji insan ruhunda, bilinçten gizli derin bir irrasyonel tabaka keşfeder ve eski psikolojinin soyutlamalarını aşar. Dostoyevski, Kierkegard ve Nietzsche'yi izleyen modern psikoloji insanın hem kendisine hem de başkalarına acı veren bir varlık olduğunu, hem mazoşizmin hem de sadizmin onun özellikleri olduğunu keşfeder. Yeni psikoloji tek başına farklı psiko-

---

[29] Adler zamanımızın en önemli psikologlarından biridir. Şu metnine bakınız: *Le tempérement nerveux*.

lojik tiplerin varlığını tespit edebilir; ancak bunu yaparsa karakterizasyon mümkündür.[30]

İstistisnai yeteneklere sahip bir psikolog ve teorisi birçok bakımdan Freud'un teorisinden daha doğru olan Jung iki ana tipi birbirinden ayırır — içedönük ve dışadönük.[31] Bu sınıflandırma bir ölçüde sunidir. Çok daha önemli ve doğru sınıflandırma Jung'unkine benzer, fakat onunkinden farklı bir başka sınıflandırmadır. Nisbi bir uyum olsa da çevresiyle uyum içinde bir insan tipi ve mutlak bir uyumsuzluk olmasa da çevrisiyle uyumsuz bir insan tipi vardır. Günahkar bir varlık olarak insan genellikle uyumsuzdur, fakat uyumsuzluk derece ve karakteri itibarı ile farklılıklar gösterebilir. İnsan, gereğinden fazla dar bir çıkarlar/ilgiler çevresine hapsolduğu ve çevresindekilerin tümüyle kendileriyle tatmin noktasına gelinceye kadar tahakkümü altında olduğu için çevresindeki dünya ile mukayeseli/nisbi bir uyumsuzluk içinde olabilir. Uyumsuz mizaçlı insanlar genellikle daha derin ve daha yoğun bir iç hayata sahiptir ve melankoliye eğilimleri daha iyi bir hayat ve başka dünyalar arayışlarının sonucudur. Fakat onlar genellikle antisosyal ve pratik faaliyete yeteneksizdirler. Uyumsuzluk spiritüel derinliğin ürünü olabilir, fakat aşağılık komleksinin ürünü de olabilir. Uyum ya da uyumdan yoksunluk insanın bilinci ile bilinçaltı arasındaki korelasyona/ilişkiye bağlıdır.

Uygarlaşmış ve sosyalleşmiş bilinç ile bilinçaltı arasında daima bir çatışma vardır ve bu çatışmanın sayısı belirsiz sonuçları vardır. İnsan uygar toplumun normları ve yasalarıyla uyum halinde olsa da, hatta onların yaratılmasına ve desteklenmesine bizzat katkıda bulunsa da, bu zorunlu olarak bahis konusu yasaların ve normların onun bilinç altını denetim altına alacağı anlamına gelmez. O kendisini farklı şekilde telafi edebilir ve yasaları ve normları koruma ve destekleme aktivitesine güç ve zulümle seksüel tatmin isteği ilham veriyor olabilir. Bir hukuki adalet şampiyonu tam bir sadist olabilir. Toplumun bekçileri ve yasaların gardiyanları genellikle kendilerine ve başkalarına farklı standartlar uygular. Modern psikolojinin temel

---

[30] Bakınız: F. Seifert, *Charakterologie*, şu metinde: *Handbuch der Philosophie*, 1929.

[31] Jung, *Psychological Types*.

ve en umut kırıcı keşfi insanın yalnızca başkalarıyla ilişkisinde değil kendisiyle ilişkisinde de sahtekar ve hilekar olduğudur. Bu insan zihninin yeraltı dünyasını, insanın derin günahkarlığını ifşa eder ve her yüce/kibirli illüzyonu yıkar. İnsan genelde şu ya da bu fikirler serisini dürüst, saf ve çıkarlardan bağımsız motivasyonlarla değil bir tür hınçla, hayatta başarısızlık nedeniyle ve hatta başkalarından ya da kendisinden "intikam almak" arzusuyla benimseyebilir. O, gururu yaralandığı, bir şeyde başarısız kaldığı, sözün gelişi sevgisi karşılık görmediği için ya da yeteneksiz olduğu için yahut küçültücü bir fiziksel kusuru bulunduğu için kinci ve tiranik bir reaksiyoner ya da komünist olabilir. Adler insanın daima kendisini telafi etmeye çalıştığını zayıflık ve aşağılık tecrübesi dolayısıyla bir başka tarzda üstünlük elde etmeye çalışabileceğini söylerken kesinlikle haklıdır.[32]

Freud ile Adler'in psikoloji ve psiko-patoloji alanındaki çalışmaları bir bakıma Marx'ın sosyolojideki ve Nietzsche'nin etikteki çalışmalarına benzer. Onların hepsi de düzenbazlıkların/hilelerin ve illüzyonların peçesini yırtarak açıkça teşhire angajeydi. Marx bunu tarihi materyalistik yorumuyla ve idealist teorileri keskin eleştirisiyle, Nietzsche ahlakın doğuşunu yorumuyla "iyiliği" deşifre ederek yaptı. İnsanın aslında kendisini ve başkalarını aldatan hilekar bir varlık olduğu söylenebilir. En önemlisi de insanın kendisini aldatmasıdır. Biz bunu, bilinçli hayatta, her tür suni bahane ile gizlenerek ve açıkça yanlış yola sürükleyici kisvelere bürünerek bilinçdışı kıskançlık, haset, yaralanma hissi ya da kontrol sevgisi yanlış ve riyakar ifadesini bulduğunda aile ilişkilerinde sürekli gözlemleriz. İnsan ruhu hastadır. Kişiliği bilinçdışının baskısı altında sürekli parçalanmaktadır ve insan bu hastalığı ve parçalanmayı gizlemek ister. Bilinçdışı seksüel güdüler ifadelerini hiç beklenmedik ve aykırı tarzlarda bulur.

Bilimsel psikoloji insanın değerini/asaletini savunmakta ve Tanrı'nın ondaki suretini keşfetmekte sosyoloji kadar güçsüzdür. Bu bilimler kişilikle, kişiliğin parçalanmasıyla/bölünmesiyle, kişi

---

[32] Bakınız: Adler, *Tempérament nerveux.*

olamayanlarla (Freud'un *Es*'i, Heidegger'in *das Man*'ı[33]) ile ilgilendikleri kadar ilgilenmezler. Psikoloji ve psiko-patoloji bilinçdışını en derin formlarında bilirler ve bilinci tanırlar; fakat onların bilinçüstü ile ilgili hiçbir bilgileri yoktur ve hatta bilinçaltı ile bilinçüstünü birbirinden ayırt edemezler.[34] Bu yüzden onlar zihnin yapısını yalnızca bir kendini-savunma mekanizması olarak yorumlarlar. Zihin yapımız ihtiyaçlarımızın ve arzularımızın tatminini engelleyen dış koşulların ürünüdür. İnsan güç ve iktidar hissine sahip olmak ve zayıflığını telafi etmek için kurgular yaratır (Adler). Freud insanda sınırsız miktarda günahkar arzu keşfeder, fakat insanın ruhunu göremez. Psiko-analiz insanın mental/zihinsel hayatını sanki ruhu yokmuş gibi ele alır. O da ruhsuz bir psikolojidir. Bütünüyle anlaşılamaz ve gizli Tanrı'nın insandaki sureti, bilinçdışının ve bilincin yanlışlarının karanlığında görülemez. Psiko-analistlerin kendilerinin açık bilinçlerinin doğduğu yer anlaşılamaz. Modern psikolojik bilgi acı ve pesimisttir; Freud'un bir ölüm metafiziği geliştirmiş olması anlamlıdır. Tıpatıp aynı şekilde Karl Marx beşerî varlık olarak beşerî varlığa, yani kişiliğe/personaliteye kördü. Psikoloji insanın hasta bir varlık olduğunu keşfeder, fakat onu yaralayan şeyin günah olduğunu fark edemez. Keza Hıristiyan psikoloji de insanın hastalığını anlaşılması imkansız bir karanlıkta, iyilik ve kötülükte görür, fakat bunun kaynağını bilir ve dolayısıyla Tanrı'nın insandaki suretini ve benzerini reddetmez.

Psiko-analize yönelik tutumumuzun belirsiz olması kaçınılmazdır. Psiko-analiz büyük bilimsel keşifleriyle ve psikolojide ve antropolojide yeni bir dönemi başlatmakla iftihar etmelidir.[35] O insanın zihin ve sinir hastalıklarının kaynağını aydınlatmıştır. Freud'un ekolü Vladimir Solovyov'un şu ifadesiyle dile getirdiği şeyin hakikatini doğrular: insan hayatın ahlaki çatışmalarıyla başa çıkamadığı için delirebilir ve zekasını/zihnini kurban edebilir. Descartes'ın öncülüğünü yaptığı bilinçli insanın entelektüalistik psikoloji-

---

[33] Bakınız: Heidegger, *Sein und Zeit*.

[34] Buna şu metin dikkat çeker: Dwelshauvers, *L'inconscient*. Keza bakınız: P. Janet, *L'automatisme psychologique*.

[35] Jung özellikle bu açıdan ilginçtir.

si çağı sona ermiştir. Bilinç ile bilinçdışı arasındaki çatışma Freud ekolünün en büyük keşfidir ve Freud'un panseksüalizmi dışında çok doğrudur. Onun ekolü hayatımızı tıkabasa dolduran sembolizmi inceler. Bilinçdışının hayatı/bilinçdışı hayat sembolik olarak bilince yansır ve bu sembolizmin anlaşılması gerekir. Psiko-analitik yöntemin sosyoloji, kültür tarihi ve mit incelemeleri için çok büyük bir önemi vardır. Özellikle de Jung bireysel bilinçaltında olduğu kadar kolektif bilinçaltında da ısrarla durur.[36] Kolektif bilinçaltı arkaik bir insandaki arkaik tabakanın varlığını gözler önüne serer. İnsan ruhu hastadır; hatırlanamayacak zamanlara kadar gerilere uzanan atalara ait ahlaki fikirler ve toplumun tiranlığının zulmü altındadır. Mitlerin kökleri kolektif bilinçaltındadır. Bütün imalarını görememiş olsa da Jung'un temel tezi budur.

Fakat psiko-analiz hayatın metafiziği olduğunu iddia edemez. Nihai hakikatler ona yakalanmazlar. Kaldı ki o birçok bakımdan yanlış ya da zararlıdır. Bir tedavi yöntemi olarak psiko-analiz hastanın seksüel hayattan kaçınmak yerine seksüel hayata ilgisine yoğunlaşır; o itiraf'ın yerini alma iddiasında bulunarak ruhun içini dışarı çıkarır ve onu elementlerine ayırır. Fakat psiko-analistler günahların bağışlanmasının ve ruhun arınmasının gizemi hakkında hiçbir şey bilmez. Onlar günahın kendisinin ve kaynağının ne olduğunu bilmeksizin günahı açıklar ve reddederler. Freud insanın kendi bilinçdışı konusundaki cehaletini fazla abartır. İnsan düşmüş ve günahkar bir varlık olduğunu bilir ve özellikle de Tanrı'nın yaratısı ve Tanrı'nın ideası/fikri olduğunun bilincinde olduğu zaman bilinçdışının farkındadır. Frdeud'un başlıca erdemi bilincin, özellikle de ahlaki bilincin oynadığı negatif rolü keşfidir.

Thomasçılığın/Thomizmin optimistik ve entelektüalistik psikolojisi — ona göre insan mutluluk peşindedir ve kendisini sever — hatalıdır. Bu artık savunulması imkansız hedonistik bir görüştür. Dostoyevski insanın irrasyonel bir varlık olduğunu, mutluluğun değil ızdırabın peşinde olabileceğini ustaca göstermiştir. Modern psikoloji bunu doğrular. Mazoşizm ve sadizmin insanın doğasında

---

[36] Bakınız: Jung, *Wandlungen und symbolen der Libido.* Kolektif bilinçaltı analizi için Le Bon'un *La Psychologie des Foules* adlı kitabının çok büyük bir değeri vardır.

derin kökleri vardır. İnsan kendisine ve başkalarına acı veren ve bundan haz alan bir varlıktır. İnsan hiçbir suretle mutluluk peşinde değildir. Böyle bir arayış gayesiz ve anlamsız olurdu. İnsan somut değerler ve iyiler, kendisine mutluluk ve neşe verebilecek şeye sahip olmak için mücadele eder, fakat mutluluğun kendisi onun bilinçli amacı olamaz. Filozof ya da bilimadamı hakikat arayışına angajedir; peşinden koştuğu şey hakikattir, mutluluk değil; hakikatin keşfi mutluluğu içeriyor olsa bile. Âşık sevdiği kadına kavuşma arzusuyla yanıp tutuşurken mutluluk için değil ona en yüksek iyi ve değer görünen şey için yanıp tutuşmaktadır, yani o kadına sahip olmak için. Neşe ve mutluluk bu sahip olmanın ürünü olabilir, fakat aslında bu durumun sonucu genellikle acı ve ızdıraptır. "Mutluluk" terimi insani kavramların en boşu ve en anlamsızıdır. Mutluluğun hiçbir kriteri ya da ölçüsü olamaz; bir insanın mutluluğu ile diğerinin mutluluğu arasında hiçbir mukayese yapılamaz.

Ayrıca insanın daima başka herkesten çok kendisini sevdiği de doğru değildir. İnsan egoistik ve egosentrik bir varlıktır. Fakat bu insanın kendisini sevdiği anlamına gelmez. İnsanlar genellikle kendilerinden hoşlanmazlar ve gerçekte kendilerinden nefret ederler. Ve eğer insan kendisini sevmiyorsa, sevgisini kimseye bağışlamaz ve kendisi için reva görmediği acıyı diğer insanlara reva görmeye devam eder. En kindar insanlar kendilerini sevmeyen insanlardır. Kendilerini seven insanlar genellikle daha kibar ve başkalarına daha toleranslıdırlar. Bu bir ahlaki ve psikolojik paradokstur. Bir insan katı ve kalpsiz bir egoist olduğu halde kimseyi sevmeyebilir ve kimseden hoşlanmayabilir; aslında kendisine pozitif bir nefret hissi taşıyabilir. İnsani ızdırabın kaynaklarından biri kendisinden iğrenme ve kendini-sevme yeteneksizliğidir. Tanrı'nin iradesine uygun şekilde sahip olmamız gereken bir kendini-sevme vardır. Kendimizi Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak sevmeliyiz; bizdeki Tanrı suretini ve benzerini sevmeliyiz. Kendimizi sevdiğimiz kadar komşularımızı da sevmeliyiz. Bu kendimizi de sevmemiz ve bizdeki Tanrı imajına/suretine saygı göstermemiz gerektiğine imada bulunur. Böyle bir sevgi egoizme ve egosentrikliğe, yani kendini evrenin merkezine koyma deliliğine aykırıdır. Kendisinden hoşlanmama, yani bizdeki Tanrı suretine saygı noksanlığı kişiyi bölünmüş, marazi, kendine dönük bir yaratığa dönüştürür ve her tür komp-

lekse kapı aralar. Huysuz ve kibirli insanlar kendilerini sevmeyenlerdir.

Aziz Thomas Aquinas insanı sağlıklı bir varlık olarak görür ve ilk günahın sonuçlarını büyük ölçüde minimize eder. Felsefesi optimistik natüralizmin kaynaklarından biridir. Fakat aslında insan sağlık arayışında hasta bir varlıktır. İnsan doğası gereği bölünmüş bir varlıktır; aşk- nefret, saflık-kirlilik, odaklanma-dalgınlık vb. karşıtlıkları bünyesinde taşıyan bir varlık. Kierkegaard'ın tanımına göre, insan zaman ile eternite'nin (ezelilik-ebediliğin) sentezidir; fakat bu sentez, bazan ezeliyete-ebediyete yönelen bazan da zamanın gidişatına sürüklenen sürekli değişen bir sentezdir. Sonuçta ne Aziz Thomas'ın ne de Descartes'ın psikolojik doktrinleri doğrudur. Akıl bahşedilmiş olsa da insan irrasyonel bir varlıktır ve irrasyonel'in psikolojisinin çok değerli olmasının nedeni budur.

İnsan en yüce değerlere ve ilahi gerçekliğe yönelir. İnsan doğasındaki anlaşılması imkansız karanlığı, çatışmayı ve acıyı keşfeden psikoloji insanın bir değer yaratıcısı ve Tanrı'nın sureti ve benzeri olduğunu da keşfetmelidir. Bilinçdışı otomatizmi, kelimenin net anlamıyla en dipteki bilinçdışını ya da bilinçaltını içerir.[37] Fakat bilinçdışı aynı zamanda insani yaratıcılığın, yaratıcı ilhamın ve ekstazinin/esrimenin/vecdin kaynaklarını da içine alır. Yaratıcı ilham, anlayış ve sezginin ilk/asıl temeli daima bilinçaltında ve bilinçüstündedir/süperbilincindedir. Bilinçteki yaratıcı süreç ikincildir ve daha az yoğundur. Tahayyül (imagination) fakültesi her yaratıcılığın kaynağıdır. Tanrı dünyayı tahayyül vasıtasıyla yaratır. Tanrı'da tahayyül mutlak ontolojik güçtür. Tahayyül insanın ahlaki ve spiritüel hayatında çok büyük bir rol oynar. Tahayyülün büyüsü diye bir şey vardır. Tahayyül fakültesi büyülü bir biçimde gerçeklikler yaratır. Onsuz sanat eseri, onsuz teknik ya da bilimsel keşif, onsuz ulusların ekonomik ya da politik hayatını düzenleme planları olamaz. Tahayyül bilinçaltının derinliklerinden, dipsiz özgürlükten doğar. Tahayyül her formda Platonculuğun yorumladığı gibi sadece zamandışı kalıpların/modellerin taklidi değil, aynı zamanda daha ön-

---

[37] Bakınız: P. Janet, *L'automatisme psychique*.

ce hiçbir zaman varolmamış imajların hiç-varlığının/hiçliğinin/yokluğunun yaratımıdır.

Bu yüzden bilinçaltı insanda bir çifte rolü yerine getirir. O hem nevrozların ve bilinçli çatışmaların kaynağıdır hem de yaratıcılığın, ilhamın ve tahayyül gücünün kaynağıdır. İnsani yaratıcılıktaki iki boyut ya da veçhe birbirinden ayırt edilebilir. İlkin, iç yaratıcı gebelik/ilk rahme düşme, yani karanlıktan doğan yaratıcı tahayyül/tasavvur (image), bilinçaltının derinliklerinden kaynaklanan asli/asıl yaratıcı sezgi vardır. Ve ikincileyin, yaratıcı gebeliğin realizasyonu, yaratıcı tahayyülün/tasavvurun (image) tecessümü, yaratıcı sezginin günahkar dünyamızın yazgısının kesafetinde tomurcuklanması vardır. İç/derin yaratıcı hamlede ruh/geist tutuşmuştur; normlara ve yasalara tabi dış yaratıcı hamle belirli ölçülerde bir yatışmaya/sönüşe imada bulunur. Bir felsefi ya da bilimsel kitap ya da bir roman yazıldığında, bir heykel yontulduğunda, bir senfoni bestelendiğinde ya da hatta bir makina yapıldığında yahut bir ekonomik ya da politik kurum inşa edildiğinde, ya da hatta kilisenin dünyevi, kanonik hayatı organize edildiğinde, yaratıcı aktivite yoğunluğunu kaybeder, ateş söner, yaratıcı dünyaya/realiteye döner [muhayyile tahayyül etmeyi bırakır, ç.]. O, göklere kanatlanamaz, fikrini gerçekleştirmek için bu dünyaya basmalıdır. Yaratıcılığın trajedisi budur. Ulaşılan sonuçlar asla ilk gebe kalıştakine tekabül etmez ve asla tatmin edici değildir. Bu her yaratıcı çalışmanın ızdırabıdır/acısıdır. Bu aynı zamanda bilinç ile bilinçdışı arasındaki çatışmalardan biridir. Bilinç bilinçdışı yaratıcılığı yok etmez, sonuçlarını tahrif eder. Bu özellikle de ahlaki hayatımızda apaçıktır.

Modern psiko-patolojiye göre sinir ve zihin hastalıklarının kaynağı, bilinçdışının tahrifinin ürettiği çözümü imkansız ahlaki çatışmalardır. Toplumun kendi iradesini bireye dayatmasını sağlayan ahlaki bilinç bilinçaltındaki derin asli içgüdülere muhalefet eder. İnsan ahlaki çatışmalarla başa çıkma yeteneksizliğinin kurbanı olur. Ahlak yasasının insan doğasını değiştirme kapasitesine sahip olmadığı ve bireyin ahlaki problemini çözemeyeceği, bir aksiyom olarak kabul edilmelidir. Ahlaki çatışmadaki temel zorluk apaçık iyi ile apaçık kötü arasındaki tercih değil, herkes için geçerli sayılabilecek herhangi bir tek, ahlaki açıdan bağlayıcı bir çözümün bulunmayışı

ve her seferinde ayrı bir bireysel yaratıcı hamlenin gerekmesidir. Daima muhtelif iyi çözümler vardır ve onlardan birinin tercih edilmesi gerekir. Hem toplumun hem de bireyin hayatında, hayatın Dionysosçu güçleri uygarlığın ve toplumun yasalarına periyodik olarak başkaldırır. Bu tür başkaldırı her durumda kötü/kötülük sayılamaz. Onsuz hayat taşlaşır.

Suni şekilde gizlenmiş bir delilik durumunda yaşadığımızın farkında değiliz. İnsan bilinci iki uçurumun arasında ikamet eter; yukarıdaki uçurum ile aşağıdaki uçurumun, bilinçaltı ile bilinçüstünün arasında. Dostoyevski'nin eşine az rastlanır bir ustalıkla gösterdiği gibi, insanın içeriden/derinliklerinde bölünmüş bir varlık olmasının nedeni budur. Proust kişilikteki bu yarılmayı iyilik ile kötülük arasındaki çatışmadan ayrı bir şey olarak resmeder.[38] Yasaları ve normları formüle eden ahlaki bilinç hem içgüdüsel, bilinçaltı, asli/ilksel doğaya hem de inayete, bilinçüstü ve ilahî olana başkaldırır. Ahlak problemini böylesine gereğinden fazla karmaşık hale getiren şeydir bu. Ahlaki bilincin baskı altına aldığı insani tutkuların ve güdülerin her durumda egoist olduklarını, ben-merkezci ve haz-peşinde olduklarını tahayyül etmek çok yanlıştır. Bunu düşünmek rasyonel teolojik bakış açısını elementer bilinçaltı hayata taşımaktır. İnsan çıkarlardan/ilgilerden bağımsız olarak güç, haz, egemenlik, tahakküm, şehvet peşindedir ve kendisini mahveder. Haz, tatmin, mutluluk bilincin ona bir amaç olarak sunduğu şeylerdir; bilinçaltında bu tür amaçlar/hedefler yoktur. Seksüel haz peşinde koşma anlamında ahlakdışılık bilinçten, bilinçdışı seksüel hayata bir bilinç unsurunun girmesinden doğar. Freud'un erdemi, itinayla gizlenmiş seksüel hayatın peçesini kaldırma cüretinde bulunmuş olmasıdır. Fakat o bütünüyle meşru seksüel hayatı bilmek istemekle kalmaz, aynı zamanda ulaşılamaz durumdaki seksüel hayatın kendisini bilince taşımak da ister. Bu pratik bir yöntem olarak psiko-analizin kötülüğüdür. Seksüel hayat bilinçdışı alanda kalmalıdır. Seksüel olanın içebakışla analizi, estetik tefekkürü kadar imkansızdır. *Libido* sadece seksüel birleşme/bütünleşme çabası değil, ay-

---

[38] Proust ile Dostoyevski arasındaki bu farklılığa J. Riviére, Proust hakkındaki yazısında dikkat çekmiştir.

nı zamanda her durumda polarizasyonda/kutuplaşmada temellenen yaratıcılığın kaynağıdır da. Seksüel içgüdünün yaratıcılıkta yüceltilmesi/süblimasyonu bilinç egemen hale getirilerek gerçekleştirilemez. Rasyonalizm yüceltmenin/süblimasyonun gizemini anlayamaz. Freudcu ekol hem naif idealizmin hem de naif materyalizmin ölüm fermanıdır. Naif materyalizm bilinçdışının gizeminin reddine dayanır ve rasyonel teleolojik bakış açısını ruhun içgüdü hayatının yorumuna taşır. Naif idealizm bilinçaltının gizeminden materyalizmle eşit düzeyde bîhaberdir.

Daha önce insanın istediği şeyleri yapamadığı ve istediği hayatı yaşayamadığı için ve sosyal bilincin bastırdığı bilinçdışı güdüleri bulunduğu için hasta olduğunu söylemiştim. Fakat dikkate diğer şey, bilinç ile bilinçdışının iç içe geçmişliğidir. Primitif komünitelerin hayatında bilinç olan şey — yasaları, normları, yasakları — daha sonra bilinçaltına dönüşür ve atavistik bir güdü olarak varlık kazanır. Bu, bilincin sınırlarını gösterir. Kadim/antik tabuları kalıcı hale getiren sosyal bilinçtir; hem ahlaki hem de dinî bilinç. Fakat sosyal gelişmenin daha sonraki bir aşamasında bu tabular bilinçaltı hayata intikal eder ve yeni bilinç formlarıyla çatışmaya girer. Bu yüzden, bilinç ile bilinçdışı arasındaki sınır rölatiftir/görecedir. Hakiki spiritüel zaferler bilinçüstü alanda kazanılan zaferlerdir; bilinç alanında değil ruh alanında kazanılan zaferler. Sabit bir fikre takıntı — sinir ve zihin bozukluğunun en bildik formudur — yanlış bir bilinç durumudur; bir objeye kanalize olarak onda durma. Bu hastalığın nedeni bilincin bilinçdışı üzerindeki yanlış faaliyetidir. Şifa yalnızca bilinçüstünün, yani spiritüel ilkenin araya girmesiyle gerçekleşebilir.

İnsanın ahlaki şifası, hastalığa yol açan şeyin bizatihi kendisi durumundaki ahlaki bilinç kanalıyla gerçekleştirilemez. Şifa yalnızca spiritüel dünya durumundaki bilinçüstüne başvuruyla gerçekleştirilebilir. Bu yeni bir etik'i varsayar; bilincin normlarına ve yasalarına değil, kerim/rahim spiritüel güce dayanan bir etik'i gerektirir. Hıristiyan inayet/lütuf doktrini yasanın sağlayamayacağı spiritüel şifadır; fakat o etik'in temeli olarak kullanılamaz. İnsan sadece sağlık ve kötülük/günah karşısında zafer istemez; yaratıcı aktivite de ister; ve bu aktivite de bir şifa bulma vasıtasıdır.

Üç tür etik vardır: yasa etiği, kurtuluş etiği ve yaratıcılık etiği. Terimin en derin anlamıyla etik bilincin değil insan ruhunun, normların ve yasaların değil yaratıcı spiritüel gücün uyanışından söz etmelidir. Bilinçaltını baskı altına alan ve bilinçüstü hakkında hiçbir şey bilmeyen/hiçbir şeyi tanımayan yasa etiği, yani bilinç etiği primitif korku hissinin ürünüdür ve biz Hıristiyanlar onda ilk günahın sonucunu görürüz. Korku insanı tehlike karşısında uyarır ve bu yüzden korkunun ontolojik bir önemi vardır.

Ruhun/geist'ın uyanışı çok acılıdır. Erken aşamalarında ruh/geist insanın hayati enerjisini bölerek parçalar; ancak daha sonraki aşamalarda kendisini yaratıcı enerji olarak ifşa edebilir. Spiritüel bilinçüstü ilke insanı doğadan ayırır ve deyim yerindeyse onu demonik/şeytani gücünden mahrum bırakarak doğayı dementalize eder/zihin unsurlarından temizler. İnsanda olduğu gibi doğada da ruh/geist ile doğa arasında bir kavga vardır. Bilinç bu kavganın arenasıdır. Ruhun/geist'ın uyanışına ilham veren şey kurtuluş fikri ya da yaratıcılıktır. Kurtuluş fikri ruhu yeni tehlikelere maruz bırakır. Helak/mahvolma ve kurtuluş düşüncesi hastalık düzeyinde bir takıntıya dönüşebilir. Bu durumda, kurtuluş fikrinden mahrum ruhun kurtuluşu yaratıcı spiritüel enerjiden, yaratıcı ilham şokundan gelir. Kurtuluş yalnızca yaratıcılıkla gerçekleşebilir. Yeni etiğin temel anlayışı budur.

Ruh boşluktan korkar; ve eğer hiçbir pozitif yaratıcı içeriği yoksa, tıka-basa yanlışlıklarla, illüzyon ve korkularla dolar. Kurtuluş etiği spiritüel insanın uyanışına ve "doğa"yla mücadelesine tekabül eder. İnsanın doğa karşısındaki bilimsel, entelektüel ve teknik üstünlüğünü artırması yeterince paradoksaldır. Fakat bu üstünlük mücadeleyi insanın dış sosyal çevresine transfer eder ve biyolojik kalıtımla aktarılmayan silahlar üretir; bu yüzden hep söylenegeldiği üzere, bu insanın antropolojik gerilemesine yol açar ve onun duyularının ve güdülerinin keskinliğini yok eder. Bu çok şaşırtıcı bir problemdir ve antropoloji ve etik açısından çok önemlidir. Bu problem, kurtuluş etiğinin insanı doğaya egemen hale getirdiği halde insanı doğadan koparan, insanı zayıflatarak dejenere eden seküler bilimsel teknikle işbirliği yaptığı düalistik dönemde çözülemez. Ona dayanan bilinç ve uygarlık insanın sonu gelmez hastalıklarının so-

rumlusudur ve insanı zayıflatararak kendi aleyhine çalışan bir varlığa dönüştürür. Onun paradoksal kısmı bilincin ruhun uyanışıyla, yani bilinçüstü ilkesiyle ve bilinçüstü ilkeye tekabül eden kurtuluş etiği ile ilişkili olmasıdır. İnsanın zayıflığı ve hastalık düzeyindeki bölünmüşlüğü yalnızca bilinçüstüyle ve spiritüel kurtuluş faaliyetini sürdürerek tamamlayan yaratıcı enerji etiğiyle aşılabilir. Bilinçüstü alanda insan artık yalnız değildir. Tanrı ile birliktedir. Biz ahlaki bilincin üç aşamasının —yasa etiğinin, kurtuluş etiğinin ve yaratıcılık etiğinin — izini sürmeliyiz. Bu üç etiğin birbirleriyle ilişkileri kronolojik olarak yorumlanamaz; çünkü onlar bir arada varolurlar. Fakat önce, hem etik için hem de antropoloji için merkezî öneme sahip özgür irade sorununu ele almamız gerekiyor.

5. İrade Özgürlüğü ve Etik

Dinî, metafizik ve ahlaki özgürlük problemi hiçbir suretle geleneksel skolastik özgür irade problemiyle aynı değildir. Özgür irade doktrini, artık savunulamaz yanlış önkabullere ve psikolojik doktrinlere dayanır. İnsanın iyilik ile kötülük arasında tercih yapmasını ve kötülükten sorumlu olmasını sağlayan zihin hayatı unsuru olarak eski irade anlayışı yanlıştır. Daha önce bu anlayışın faydacı pedagojik mülahazalarla ileri sürüldüğüne işaret etmiştim. *Liberium arbitrium indifferentie* olarak özgür irade olamaz. *Kayıtsız kalma anlamında irade özgürlüğü* özgürlük değil, köleliktir ve insan tercihte bulunduğunda ve artık bir kararsızlık durumundan kurtulduğunda ferah/hafif hissediyor olmalıdır. Geleneksel yorumuna göre, irade özgürlüğü hiçbir anlamda yaratıcı değildir; özgürleştirmek yerine insanı korkuyla yaşamaya mahkum eder. O, insanı yüceltmez, küçültür; insan bu özgürlükle hiçbir şey yaratamaz; kendisine dışarıdan verilmiş olan şeyi kabul ya da reddedebilir sadece. Gerçekten de bunu izah için dinî düşünceler tarihinde hatırı sayılır bir rol oynamış bulunan şu paradoks dile getirilebilir: irade özgürlüğü, irade dehşete düşürücü kendisine dışarıdan yüklenen alternatifler arasında tercihte bulunma zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı için insanı baskı altına alır ve köleleştirir; hakiki özgürleşme özgür irade kanalığıyla değil inayet/lütuf kanalıyla gelir: insan seçmesi/tercihte

bulunması gerekmediği zaman özgürdür. Bu anlamda, yanlış şekilde dile getirmiş olsa dahi Luther'in görüşünde belirli bir doğruluk payı vardır.

N. Hartmann etikteki teleolojik görüş noktasının insani özgürlüğün reddini gerektirdiğini ve bir zorunluluk nosyonu içerdiğini söylerken haklıdır; fakat Hartmann'ın kendi ideal değerleri ele alış tarzı teleolojiden yakasını kurtarabilmiş değildir. Özgür irade doktriniyle uzlaştırılan teleolojik görüş açısı şu şekilde formüle edilebilir: insan hayatını üstün/nihai bir amaca tabi kılmalı ve daha alt düzeydeki amaçlarını en yüksek iyiye tabi hale getirmelidir. Çok yaygın olsa da bu anlayış hem modern psikolojiyle hem de Hıristiyan vahyiyle uyuşmaz ve köle ahlakıyla sonuçlanır. Aristoteles'e kadar geriye götürülebilecek teleolojik görüş açısı da terk edilmelidir. İnsanın ahlaki değerini/onurunu ve özgürlüğünü, hayatını hizmetine amade hale getirdiği amaç belirlemez, ahlaki hayatının ve aktivitesinin doğduğu kaynak belirler. Aslında bir anlamda insanın kullandığı "araçların," peşinden koştuğu "amaçlar"dan çok daha değerli olduğu söylenebilir; çünkü araçlar ruhu olan şeyi çok daha iyi ifade ederler. Eğer insan tiranlık yoluyla özgürlük, nefret yoluyla sevgi, yanlışlık vasıtasıyla hakikat/doğruluk, çekişme vasıtasıyla kardeşlik için mücadele ediyorsa, soylu amacı konusunda daha ılımlı bir karara varması ihtimal dışıdır. Biz aslında insanın tiranlık, nefret, yanlışlık ve çekişme için özgürlük, sevgi, doğruluk ve kardeşlik vasıtasıyla mücadele veren bir insanın daha iyi bir insan olduğuna inanıyorum. Etik için en önemli şey insanın reel doğası, eylemde bulunma ruhu, insanda iç ışık, lütufkar yaratıcı enerji olması ya da olmamasıdır. Etik, enerji kavramına dayanmalıdır, nihai amaç kavramına değil. Buradan hareketle etik özgürlüğü eylemin ve derin yaratıcı enerjinin ilk kaynağı olarak yorumlamalıdır; yasaya uyma ve verili bir amacı gerçekleştirme gücü olarak değil. Ahlaki iyi/iyilik bir amaç değildir, insanın hayatını içeriden aydınlatan iç kuvvettir. Önemli olan şey aktiviteyi doğuran kaynaktır; yöneltildiği amaç/hedef değil.

Özgür irade ve teleoloji doktrini bütünüyle yasa etiğiyle, yani normatif etikle alakalıdır. Kant'ın özerklik teorisinin insani özgürlükle hiçbir alakası yoktur. Özerk olan ahlak yasasıdır, insan değil.

Kant'ın özerk etiği aslında insanı hesaba katmaz: onun için varolan şey somut bir birey olarak insanı baskı altında tutan ahlaki ve entelektüel doğasından ibarettir. Etik hayatın kaynağı olarak yaratıcı özgürlük ve hayatı aydınlatan ışığın kaynağı olarak ruh/geist anlayışında temellendirilmelidir. İnsan belirli amaçları gerçekleştirmek için değil, kendisinde mündemiç yaratıcı özgürlük ve enerji ve hayatını içeriden aydınlatan kerim/rahim ışık nedeniyle eylemde bulunur. Etik için temel sorun özgürlük ve inayet sorunudur, özgürlük ve zorunluluk/gereklilik sorunu değil.

Hem etik hem antropoloji için bir diğer çok önemli sorun özgürlük ile hiyerarşi ilkesi arasındaki etkileşim ilişkisi sorunudur. Hıristiyanlar genellikle bu sorunu yanlış anlar. Hiyerarşi ilkesi niceliğe ya da kitleye tezat bir şey olarak en yüksek niteliğe göre değil, prangaya vurulması, baskı altına alınması ve rehberlik edilmesi gereken günahkar insan doğasına göre düşünüldüğünde sonuç çarpık bir insan görüşüdür. Bu durumda saygının nesnesi insan değil, insanın yetenekleri ve nitelikleri değil, otoritenin, gayrışahsi hiyerarşik ilkenin taşıyıcısıdır. Hayat, kuralı ve hakimiyet düzeyini her yerde teminat altına alacak şekilde organize edilir. Piskopos ve rahip, monark ve polis, baba ve aile reisi, fabrika sahibi ve yönetici — bunların tümü hiyerarşik düzeyler, birey insanın doğasına bağlı olmayan, otomatik şekilde taşıyıcısına bahşedilmiş niteliklerdir. Bu özel türde bir antropolojiye ve etiğe imada bulunur. İnsanın hayattaki etkisinin ve öneminin, kendisinde gayrışahsi, insani-olmayan hiyerarşik bir ilkenin mevcudiyetine bağlı olduğu düşünülür. Bu hiyerarşi türü hiçbir suretle insani değildir. Bu hiyerarşinin Carlyle'ın kahramanlara ve büyük adamlara tapınışıyla ortak hiçbir özelliği yoktur.

Gayrışahsi insani-olmayan hiyerarşi insan niteliklerinin ve hünerlerinin hiyerarşisine tezattır. Aziz ve dahi, kahraman ve büyük adam, peygamber ve havari, sanatçı ve zihin adamı, mucit ve zanaatkar — bunlar insani hiyerarşi düzeyleridir; bu gayrışahsi, insani-olmayan hiyerarşiden farklı bir tabiyet/itaat türüne imada bulunur. Günahkar dünyamız her iki türde hiyerarşinin mevcudiyetini de varsayar, fakat insani olan diğerinden daha yüksektir. Kilise, insani nitelikleri ne olursa olsun piskoposlar ve rahipler olmaksızın im-

kansızdır, fakat manevi olarak azizler, havariler, dinî yetenekler, sanatçılar, kahramanlar ve münzevilerle/zahitlerle yaşar ve nefes alır. Devlet devlet başkanı, memurlar, polisler, generaller, askerler olmaksızın varolamaz, fakat tarihsel misyonlarını büyük adamlarla, kahramanlarla, liderlerle, reformcularla yeteneğe ve müstesna enerjiye sahip insanlarla gerçekleştirir. Bilim ne kadar sıradan olurlarsa olsunlar profesörler ve hocalar, hiyerarşi ilkesine göre organize edilmiş akademiler ve üniversiteler olmaksızın varolamaz, fakat dahi ve yetenekli insanlarla, yeni patikaların kaşifleriyle, mucitler ve devrimcilerle yaşar ve gelişir. Aile hiyerarşik bir yapısı olmaksızın varolamaz, fakat sevgi ve fedakarlıkla yaşar ve nefes alır. Dejenerasyondan, durgunluktan ve ölümden kurtuluş gayrışahsi hiyerarşiden değil, insani hiyerarşiden, insan yetenek ve niteliklerinden doğar. Kilisedeki gayrışahsi, insani-olmayan, melekler hiyerarşisi sembolik ve temsilidir, oysa insani ve kişisel hiyerarşi reeldir; somut niteliklere ve başarılara dayanır. Rahip sembolik, aziz reeldir. Monark sembolik, büyük adam reeldir. Etik'in işi; reel, insani hiyerarşiyi sembolik ve insani olmayan hiyerarşiye egemen hale getirmektir. Bu farklı bir insan anlayışını varsayar. Etik görüş noktasından temel insani mücadele boyun eğme ve itaatten çok mutluluk için mücadele değil, nitelik, kendini-geliştirme, kendini-gerçekleştirme için mücadeledir; mutluluk değil ızdıraba yol açsa ve devrim ve başkaldırıyla başarılabilse bile. İnsan yaratıcılığa çağrılı özgür varlıktır ve bu yüzden mutluluk ve tatmini ya da itaat ve boyun eğmeyi düşünmemelidir. İnsan kendisindeki sembolik değil gerçekten kutsal ilahî unsurdan ayrı varolamaz, sembolik olarak değil ilahî olarak varolamaz.

İnsan ve insanlığın, insan fikrinin ve imajının antikitenin dünyasında iki ezelî-ebedî kaynağı vardı — kutsal metinler ve Helenik kaynak. İnsan ilk kaostan doğarak şekillenmişti. Fakat ilk kaynakları İbrahimî-Helenik olsa da, ancak Hıristiyanlıkla, İsa ve Hıristiyan vahyiyle insan kendisini buldu, spiritüel olgunluğa ulaştı ve daha alt düzeydeki doğal elementlerin gücünden özgürleşti. İnsan Tanrı-İnsan İsa kişide tam anlamıyla gerçekleşti. Temel Hıristiyan insan anlayışı reeldir, sembolik değil. Bu, insanın yaratılmış doğasının tecellisine ve aydınlanmasına, yani insani dünyada insani-olmayan değerlerin sembolik temsiline değil, fiilen en yüksek niteliklere

ulaşmasına imada bulunur. Hıristiyanlığın merkezî antropolojik fikri İlahî insanlık, reel ilahî insani krallık fikridir. Hıristiyanlık beşerin ilahlaşmasına götürür, meleğimsi ya da hayvani dünyaya değil; çünkü İsa Tanrı-insandır, Tanrı-melek değil. Sembolik hiyerarşizm ilahî olarak meleğimsidir, ilahî olarak insani değil. Etik Tanrı ile insan, ilahî olanla insani olan arasındaki ayırımda temellendirilemez. Şu üç tip etik'i birbirinden ayırmak mümkündür: teolojik etik, hümaniteryen etik ve teo-insani (theo-andric) etik. Elinizdeki kitap üçüncü tip etiğe, yani ilahî-insani etiğe vakfedilmiştir.

İkinci Kısım

İyiliğin ve Kötülüğün Berisindeki Ahlak

Birinci Bölüm

Yasa Etiği

1. İyilik - Kötülük Düalizmi

Dünyamızdaki ahlak (morality) kötülük - iyilik/kötü - iyi/hayır - şer düalizmine imada bulunur. Düalizm ahlakın önkabulüdür. Monistik teoriler sürekli düalizme karşı olduklarını ve düalizmin insanın ahlaki içtenliğini zayıflattığını söylerler. Etik düalizm, yaratılışın asli/ilk güzelliğinin tahrif edilmiş ve bozulmuş olması anlamına gelir. Bu, insanın yaralı bir varlık olduğunu gösterir. İyilik ile kötülük arasındaki ayırımın bizatihi kendisi acı vericidir ve yaşama sevinci doğurmaz. Felsefi teoriler iyilik ve kötülük probleminin [bu teorilerde] kendisini hissedilir hale getiren acıya/ızdıraba göre sınıflandırılabilirler. Fakat bu ızdırap kötülüğün tecrübesiyle bağlantılıdır; çünkü iyilik olarak iyiliğin tecrübesi ondan bağımsızdır. Platon, Stoacılar, Gnostikler, Luther, Jacob Boehme, Pascal, Fichte, Nietzsche, Kierkegaard ve Dostoyevski ana ilgisi etik olan düşünürlerdir; onlar kötülük probleminin ızdırabını çekmişlerdir. Aristoteles, Thomas Aquinas, Descartes, Spinoza, Leibniz ve Hegel temelde ahlaki/moral sorunlarla ilgilenmemişlerdir. Bir filozofun ana ilgisinin etik olduğunu söylemek onun moralist/ahlakçı olduğu anlamına gelmez; aslında tam tersi doğrudur. Bu iyilik ve kötülüğün tecrübe-

sininin içerdiği ve ahlak yasalarının ve normların çözemediği trajedinin bilincine imada bulunur. Trajedinin kaynağı iyiliğin ve ahlak yasasının kötülüğü aşmak ve kötülüğün kaynağını kontrol altına almakta kesinlikle çok güçsüz/yetersiz olmalarıdır. Bu bir zamanlar Aziz Paul tarafından dile getirilmişti.

Ahlaki bilinç, ahlaki kişilik ile ahlaki kişiliğin hem içindeki hem de dışındaki kötü dünya arasında bir düalizmi ve karşıtlığı varsayar. Ve bu ahlaki eylem ve değerlendirmelerin kaynağının Düşüş, cennete has ilk bütünlüğün kaybı ve ayırım ve refleksiyon yapılmaksızın doğrudan doğruya hayat ağacından beslenmenin imkansızlığı olduğu anlamına gelir. Etiğin temel paradoksu buradadır: ahlaki iyinin/iyiliğin kötü bir kaynağı vardır ve izlediği kaynak bir lanet gibidir. Bu paradoksu Hıristiyanlık gözler önüne sermiş ve bir yasa olarak anlaşılan iyiliğin güçsüz olduğunu göstermiştir. Hıristiyan bilinci için yasa paradoksaldır. Bu Aziz Paul'ün ana temasıdır.[1] Aziz Paul yasanın egemenliğine karşı tutkulu bir mücadeleye girişir ve inayet/lütuf dinini ifşa eder. Yasa günahtan doğar, fakat onu altedemez. Yasa günahı lanetler, sınırlar, fakat yok edemez. İnsan yasanın yüklediği görevlerle doğruluk/dürüstlük elde edemez. "İnsan yasanın gereklerini yerine getirerek değil imanıyla aklanabilir: çünkü yasa günahın bilgisidir." "İnsanın aklanmasını sağlayan yasanın yüklediği görevler değil inançtır/imandır." "Eğer [İbrahim'e ve soyuna vaad edilen miras (ç.)] yasa olsaydı, iman gereksiz hale gelir ve vaad içeriğini kaybederdi." Yasa günahla ilişkilidir; çünkü "yasa yoksa günah da olamaz." Aziz Paul yasanın gücünden kurtuluşa özel vurgu yapar. "Yasanın değil Tanrı'nın inayetinin/lütfunun egemenliği altındasınız." "Şimdi içinde tusak ölüler olduğumuz yasadan kurtulduk; yazılı yasanın eski yolunda değil, ruhun yeni yolunda kulluk ediyoruz." Aziz Paul'ün görkemli ifadeleri yasayı bütünüyle reddettiğinin düşünülmesine yol açabilir ve gerçekten de bu ifadeler yasasızlığı savunmak amacıyla kullanılmıştır. Fakat Aziz Paul'ü bu şekilde yorumlamak etik'in ana antinomisini reddetmek — normatif etik'in paradoksunu reddetmek — anlamına gelir. Hıristiyanlık yasadan daha yüksek ve yasanın öte-

---

[1] B. Vysheslavtsev'in şu kitaptaki harikulade makalesine bakınız: *The Ethics of Sublimation as Victory over Moralism* (Rusça).

sindeki inayetin/lütfun krallığını ifşa eder. Fakat İsa yasayı ihlal etmemiş, yasaya tam olarak uymuştur. Ve yasanın üstünde olduğunu iddia edenler kolayca yasanın altına düşebilirler. Yasanın kötü bir kaynağı vardır; çünkü günahtan doğmuştur. O, günahı lanetler, yargılar ve dışlar fakat günahı ve kötülüğü altetmekte yetersizdir ve hatta günahı lanetlerken kolaylıkla günaha dönüşebilir. Fakat yasanın aynı zamanda dünyamızda olumlu bir misyonu da vardır ve bu nedenle yasa etiği basitçe reddedilemez.

Yasa etiği pre-Hıristiyan ahlaktır/moralitedir; ona yalnızca Eski Ahit'te değil, paganizmde, primitif toplumlarda, Aristoteles ve Stoacılarda, Hıristiyanlık içinde Palegius'ta ve hatırı sayılır ölçüde Aziz Thomas'ta rastlanabilir.[2] Yasa etiği aynı zamanda Hıristiyan dünyanın kabul etmesini gerektiren bir ezelî ve ebedî ilke içerir; çünkü iyilik ve kötülük yasa etiğiyle denetim altına alınamaz. Yasa etiği sadece kronolojik olarak yorumlanamaz, çünkü o kurtuluş ve yaratıcılık etiğiyle bir arada varolur. Yasa etiğinin Hıristiyan dünyadaki tarihi gereğinden fazla komplikedir. Hıristiyanlık inayetin vahyidir/ifşasıdır ve Hıristiyan etik yasa etiği değil kurtuluş etiğidir. Fakat Hıristiyanlık zaman içinde yabancı unsurları baskı altına almış, değişmelere maruz kalmıştır. O genellikle hukuki anlamda yorumlanmıştır. Bu yüzden resmî Roma Katolik teolojisi büyük ölçüde hukukidir/legalistiktir. Legalistik yorumlar İncil'in kendisini bile sık sık çarpıtmıştır. Legalizm, rasyonalizm ve formalizm Hıristiyan vahyinin hakikatine bir yasa/hukuk unsuru ilave etmişlerdir. İnayet bile legalistik bir yoruma maruz kalmıştır. Teologlar Aziz Paul'ün doktrini nedeniyle alarm halindeydiler ve yapacakları en iyi şey onu sınırlamak ve değiştirmekti. Bir rasyonalistik, neredeyse Pelagiusçu* legalizm bizzat kilisenin bilincine yerleşmişti. Luther

---

[2] Etienne Gilson'ın şu metnine bakınız: *Les moralists chrétiens (Textes et Commentaires), Saint Thomas d'Aquin.* Aziz Thomas'ın etik'inin Aristotelesçi olması dikkate değer.

* Pelagiusçuluk (pelagianism): İnsan iradesinin iyilik ile kötülük arasında tercihte bulunmakta özgür olduğunu ve insanın iyiliğe doğal bir yeteneği olduğunu savunan doktrin. Bu doktrin ilk günah dogmasının reddine imada bulunur ve vücut bulmanın (incarnation) gerekliliğini elimine eder. Bu doktrinin sahibi İngiliz rahip/münzevi Pelagius'tur (354-418). Pelagius, Aziz Paul'ün Tanrı'nın inayetiyle/lütfuyla aklanmaya vurgu yapan teolojisine karşıydı. Pelagius'un çağdaşı Augustine, Pelagiusçuluğu reddetmişti (ç.).

Hıristiyanlık'ta yasaya, legalistik etiğe şevkle karşı çıkmış ve iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesinde bir duruşta konuşlanmıştır.[3] Fakat Luther'in kendi takipçileri Luther'le birlikte alarm durumundaydılar; tutkulu protestolarını zararsız hale getirmeye ve Luther'in irrasyonalizmini dönüştürerek rasyonalize etmeye çalıştılar. Ancak Kierkegaard'ı izleyen K. Barth ekolü Luther'in paradoksallığına dönmeyi başarabildi.[4] Hıristiyanlığın tarihi boyunca daima inayet/lütuf, spiritüel arınma ilkesiyle formel, hukuki ve rasyonalistik ilkeler arasında bir mücadele olagelmiştir.

Legalistik ahlakın/moralitenin derin kökleri insan toplumundadır ve primitif klanların/kabilelerin totem ve tabularına kadar gerilere uzanır. Yasa etiği kurtuluş ve özgürlükle ilgili kişisel/personal etikten farklı bir etik olarak aslında sosyaldir. Düşüş insan vicdanını topluma tabi hale getirir. Toplum ahlak yasasının taşıyıcısı ve bekçisine dönüşür. Ahlakın sosyal bir kaynağının bulunduğunu öne süren sosyologlar sorgulamaksızın bu doğruya dört elle sarılırlar. Fakat onlar bu hakikatin/doğrunun kaynağını veya anlamının derinliğini göremezler. Yasa etiği herşeyden önce ahlaki değerlendirmenin öznesinin birey değil toplum olduğu, bireyin ahlaki aforoz edilme ve kefaret ödetme cezasına boyun eğmesini gerektiren ahlaki yasakları, tabuları, yasaları ve normları toplumun koyduğu anlamına gelir. Yasa etiği asla kişisel ve bireysel olamaz; yasa etiği hiçbir şekilde kişinin hayatının, tecrübesinin ve mücadelesinin iç derinliklerine nüfuz edemez. Yasa etiği kötülüğü yasaklayarak ve cezalandırarak kişinin hayatındaki kötülüğü büyütür/çoğaltır, fakat dünya ve toplum hayatındaki kötülüğe yeterli önem atfetmez. Ahlak yasasının, irade özgürlüğünün ve günahkarı/suçluyu cezalandırmanın gücüyle/etkisiyle ilgili optimistik bir görüşü benimser ve bunun dünyanın adaletle yönetilmesini garanti altına alacağını varsayar. Yasa etiği hem çok insanidir, insani ihtiyaç ve standartlara iyi adapte edilebilir hem de aşırı ölçüde gayrı-insanidir ve insan kişiliği, insanın bireysel yazgısı ve iç hayatı karşısında duyarsızdır/merhametsizdir.

---

[3] L. Schestov, Luther'in eserleriyle Nietzsche'nin eserleri arasında benzerlik bulur.

[4] Bakınız: özellikle Karl Barth, *Der Römerbrief*.

2. Primitif Ahlaki Bilinç

Antropologlar ve sosyologlar primitif insana çok büyük entelektüel emek harcamıştır; fakat kullandıkları araştırma yöntemleri ve ilkelerini belirleyen şey ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına ait evrimci teoridir. Onlar modern vahşileri/yabanileri incelediler ve onlardan primitif insanla ilgili sonuçlar çıkardılar. Dar anlamıyla bilimsel araştırma vakanın/olgunun tabiatı gereği imkansızdı, fakat felsefi önkabuller sonucu insanın önce bir vahşi, yarı-hayvan aşamasında olduğuna ve sonra ondokuzuncu yüzyıla kadar tedricen geliştiğine inanılıyordu. İnsanın uzak geçmişi şimdisinden, şimdinin vahşilerinden ve hayvanlarından türetildi. Bilimadamının muhayyilesi insanın uzak geçmişinde modern zamanlarda hayatın daha alt aşamalarındaki varlıklarda bulduklarından farklı hiçbir şey tahayyül edemeyecekleri kadar yoksuldu. Fakat kadim/eski insan ve onun hayatı antropologların ve sosyologların varsaydıklarından sınırsız ölçüde çok daha anlamlı ve gizemliydi. Bu konuda teosofistler ve ökültistler hakikate daha yakındı. Akasha Kayıtları, Dünya Kronikleri hakkında söylenecek bir şeyler vardır; bu fikir kolayca vülgerleşse bile. İnsanlığın başlangıcında dünya bugünkünden farklı bir aşamadaydı. Daha plastikti ve bu dünyayı diğer dünyalardan ayıran sınırlar pek belli değildi. Genesis/Yaratılış kitabında bize örtülü bir biçimde bu söylenir.

Ondokuzuncu yüzyılın evrim teorisini hem bilim hem de felsefe çürütmüştür; araştırma yöntemlerinin ve ilkelerinin temeli olarak kullanılamaz. Kadim, primitif insanlığın bizim düşünme ve hissetme alışkanlıklarımıza, dünyaya bakışımıza transfer edilmesi kabul edilemez. O zaman herşey farklıydı; ne günümüzün vahşilerinin ne de hayvanlarının dünyasına benziyordu. Taylor ve Fraser'ı eleştirerek Lévy Bruhl uygar insanların düşüncesinden çok farklı olan primitif düşüncenin yapısını keşfetmeyi dener,[5] fakat pozitivist ve rasyonalist realitesi onu anlamasını engeller. Onun *la loi de participation* dediği şey primitif düşüncenin ondokuzuncu yüzyıl insanının düşüncesinden daha yüksek düzeyde olduğunu gösterir; çünkü primitif düşünce bilen öznenin nesnesine mistik yakınlığını dile getirir.

---

[5] Bakınız: Lévy Bruhl, *Les functions mentales dans les sociétés inférieures.*

İnsan uygarlığın gelişimiyle kazandığı kadar kaybeder de. O yalnızca ilerlemez, dejenere de olur, düşer, zayıflar ve yoksullaşır. Bazı kadim bilgilerin insanın zamanla kaybettiği varlığın kaynağına — varlığın kaynağından kendisine kalan yalnızca hatırasıdır — yakınlığıyla alakalı olduğu kuşku götürmez.[6] Geçmişte Mısır ve Babil gibi büyük uygarlıkların bulunduğu ve çöküşlerinin gerileme ve büyük başarıların kaybı dönemi anlamına geldiği kuşku götürmez. Çok yüksek bir uygarlığın ahlaken dejenere olarak çöktüğü Atlantis konusundaki mitin doğruluğuna inanmayı gerektirecek çok sayıda neden vardır. Bildiğimiz kadarıyla yabanılların dejenerasyon ve gerilemenin/çürümenin ürünü olmaları ve insani gelişimin ilk aşamasını temsil etmemeleri çok kuvvetle muhtemeldir. Bildiğimiz kadarıyla primitif ahlaki bilinçten söz ederken insanlığın ilk kökleriyle ilgili sonuçlar çıkaramayız. Kendilerini incelememizi ve gözlememizi sağlayan olgular kronolojik açıdan birincil değil ikincil olgulardır. Psiko-patoloji kadim/antik insana sosyolojiden daha fazla ışık tutmuştur.

Westermarck ahlaki duyguların hınçtan doğduğunu söylerken büyük ölçüde haklıdır. İntikamın primitif ahlaki bilinçte çok büyük bir rol oynamasının nedeni budur. Primitif zihinde yasa etiği ilk ifadesini intikamda bulur ve bu, iyilik ile kötülüğün doğuşuna ışık tutar. Ahlaki hayatı büyük ölçüde belirleyen şey primitif terör ve korku duygularıdır. İntikam bu terörle ilişkilidir. Kurbanın gölgesi ölümünün intikamını alıncaya kadar erkek akrabasının yakasını bırakmayacaktır. Kadim zamanlarda insanlar ölülerin yaşayanlar üzerindeki gücünün kesinlikle bilincindeydiler ve yeraltındakilerin dünyasından korkuları hakikate modern insanın ilgiden yoksun kayıtsızlığından çok daha fazla derin bir vukufu gösteriyordu. Antikitede intikam için gerekli buyruğun nedeni hiçbir suretle zulüm ya da vahşet, kötülük ya da nefret değildi; o büyük ölçüde bir ahlaki his ve dinî bir görevdi. Bu Grek trajedisinde de görülebilir. Babasının ölümünün intikamını alma ahlaki görevine takıntılı Orestes örneğini düşünün mesela. Benzer bir durum Hamlet'inkidir. Kadim inti-

---

6 Bu iddiayı sadece okültistler ileri sürer. Sözün gelişi bakınız: Abbé Moreaux, *La science mystérieuse des Pharanos.*

kam ahlakı insanın ahlaki duygularının en derin tabakasıdır ve kendisini modern Hıristiyan dünyada bile hissettirir. Ahlaki ayırım yapma, değerlendirme, yargılama ve lanetleme yüceltilmiş formda primitif intikam unsuru taşır. Farkında olunmaksızın "iyi olanlar" aslında kanlı bir intikam olmasa da "günahkarlardan" intikamlarını almak isterler. Antikitenin ahlaki bilinci, suçu cezasız bırakmaktan korkar. Ceza aynı zamanda intikamdır ve ceza fikri intikamdan doğmuştur. Cezalandırıcı intikamcıdır. İntikamın dinî ve ahlaki bir görev olarak bu idealizasyonu ve yüceltilişi metafizik ifadesini cehennem doktrininde bulur.

Primitif ahlaki bilinç komünal ve sosyaldir. Ahlaki öznesi akrabalığın oluşturduğu gruptur, birey değil. Ahlaki bir eylem olarak intikam da komünaldir: intikamı bir akrabalar grubu diğer bir akrabalar grubundan alır; bir birey diğer bireyden değil. Kan intikamı/kan davası en karakteristik ahlaki antikite fenomenidir ve Hıristiyanlığın insan doğasını şekillendirmemiş ve aydınlatmamış olması ölçüsünde Hıristiyan dünyada yaşamaya devam eder. İntikam güdüsü ve onu taşıyan mentalite/zihniyet — Hıristiyanlığa radikal ölçüde karşıt bir mentalitedir — ilginç bir şeref/onur anlayışı doğurur: insan kendi şerefini ve ailesinin şerefini kan dökerek silah gücüyle savunmalıdır. Kişinin şerefine sürülen leke kanla temizlenir. Akrabalık bağı saygı yüklü korkuya ilham verir. Bu ensest/aile içi zina korkusuyla ilişkilidir; hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan kalma insanı rahatsız eden bir korkuyla. Oedipus'un kendi annesiyle ilişkisinde ensest dehşet ve korkunun zirvesidir; bu, tabiri caizse, insanın geldiği yere geri dönmesi, yani bizatihi doğumun kendisinin reddi ve genetik hayat ilkesine başkaldırı anlamına gelir.

Antikitede intikam hiçbir şekilde kişisel suçla alakalı değildir. İntikam ve cezalandırma öncelikle kişisel olarak suçu işleyen ve suçtan sorumlu kişiyi hedef almaz. Kişisel suç ve sorumluluk anlayışı çok daha sonra oluşmuştur. Kan intikamı (Türkiye'deki adıyla kan davası, ç.) gayrışahsiydi. Devlet kendisine intikam alma ve suçu cezalandırma görevi yüklediğinde kişisel suç ve sorumluluk fikri de gelişmeye başladı. Her durumda sosyal bir karakteri bulunan yasa/hukuk asli içgüdüler kaosunun bastırılmasını talep eder; fakat yaptığı şey bu kaosu içeri tıkamaktır sadece; onu yok etmek ya da

ortaya çıkmasını sağlamak değil. Kaotik asli içgüdüler yirminci yüzyılın uygar insanında varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dünya savaşı ve komünist devrim bunu açıkça gözler önüne sermiştir.

Hıristiyan vahiyden sonra, başlangıçta ahlaki ve dinî bir görev olan intikam insanın yeni yasa/hukuk yoluyla aşması gereken ahlakdışı önlenemez bir içgüdüye dönüşmüştür. Klan'ın ve soyun sınırsız tabu ve yasaklarla kadim korku-salan tiranlığı antikitedeki gibi bir ahlak yasası olmaktan çıkmış ve daha yüksek bir ahlaki bilincin mücadele etmesi gereken atavistik/cetlerle ilgili güdülerin parçası haline gelmiştir. Bu sosyal etik'in önemli hakikatlerinden biridir. Başlangıçta toplum insanın güdülerine boyun eğdirir ve onları disipline eder. Fakat daha sonra ahlaki bilincin daha yüksek aşamalarında kendisini disipline etmek adına insana aşılanan düşünceler ve duygular yeri geldiğinde önlenemez içgüdülere dönüşürler. Bu ilk örneğini intikamda bulur. Toplum özgün bireyden yoksundur; çünkü ona günahkar/kötücül tutkular egemendir; fakat özgürlüğün sosyal sınırlaması tiranlık içgüdüsüne ve iktidar sevgisine dönüşür. Hurafeler, tiranlık ve kast imtiyazları bir zamanlar kaosun düzene dönüştürülmesi ve bir sosyal kozmosun/düzenin tesisi amacına hizmet ediyordu; fakat özgür bir sosyal organizasyon biçiminde ikamet eden içgüdülere dönüşerek dejenere oldular. Yasa/hukuk insanlığın ahlaki hayatında bir çifte rolü yerine getirir: önlenmesi zor içgüdüleri sınırlar ve düzen yaratır, fakat aynı zamanda yeni bir düzenin yaratılmasını engelleyen içgüdülere davetiye çıkarır. Bu yasanın iktidarsızlığını/güçsüzlüğünü gösterir.

Primitif hayat sosyal olduğu kadar komünistiktir de.[7] Bu primitif komünizm insan toplumundaki tiranik içgüdülerin kaynağıdır. Asli/birincil duygular klan bireye bütünüyle egemen olduğunda doğar; ve bugüne kadar insan kendisini klanist ahlakın/kabile ahlakının içgüdülerinden kurtaramamıştır. Ahlaki anlayışlar, kişilik henüz uykuda ve sadece potansiyel iken şekillenmeye başlar. Ve ahlaki bilincimiz, kişilik varlık kazanır ve ahlaki hayatın öznesi haline gelirkenki zamana kadar geriye uzanan fikirler arasında bölünür. Tabu/yasak klan döneminin legalistik etiğinin temel kategori-

---

[7] Bachofen komünizmi anaerkilliğe bağlar.

sidir ve kişisel bilinç ahlaki yargıların kaynağı haline geldiğinde de varlığını sürdürür. Primitif ahlak mazide kalmış ruhların ilham verdiği terörün etkisi altında şekillenir, onu belirleyen şey beşerî varlıklar arasındaki ilişkiler değil, insanlar ve tanrılar, yarı tanrılar, cinler (demon) ve ruhlar arasındaki ilişkilerdir. Kral, tanrı ya da totemdi. Bu günümüzde de varlığını sürdüren monarka saygı hissinin kaynağıdır.

Primitif toplumdaki zulüm önlenemez bir hayvani güdü değil, ahlaki kabul gören ahlaki duygularla ilişkili bir şeydi. Gerçekten de, tarih boyunca insan ahlaki duyguları ve görev duygusu yüzünden zalim olmuştur. Zulmetme güdüsünü yitirdiğinde insan genellikle aynı zamanda daha önceki dönemlerde şekillenen ahlaki duygularını ve görev duygusunu da yitirir. Atavistik ahlaki güdülerin bir antik çağın ahlaki duygularıyla ilişkili olmasından daha ilginç hiçbir şey yoktur. Bu ahlaki güdüler hayatı başka herhangi bir şeyin yapabileceğinden çok daha yaşanmaz hale getirirler. Yasa etiği bu tür güdüler yaratmaya yeteneklidir. Devlet yöneticileri, kilise hiyerarşilerini işgal edenler, işletmelerin sahipleri, aile reisleri kana susamışlıkları ya da tiranca hereket etme aşkları nedeniyle değil atavistik ahlaki duyguları ve kendilerine yük görev duyguları nedeniyle her zaman olmasa da zalimdirler. Toplum bireyi bütünüyle baskı altına aldığı zaman gelişen yasa etiği kişi vicdanı uyandıktan ve ahlaki çekim merkezi ona transfer edildikten sonra bile bireye zulmetmeye devam eder.

Büyü unsuru primitif ahlaki bilinçte çok önemli bir rol oynar. Büyü vasıtasıyladır ki insan düşman kuvvetlere savaş açmıştır; büyü bilimsel ve teknik aktivitenin ilk ifadesiydi. Büyü aynı zamanda yüksek düzeyde bir sosyal güçtü. İktidar başlangıçta büyünün gücüydü;[8] yönetici ile yönetilenler arasındaki ilişki büyüye dayanıyordu. Büyü doğası gereği buyurucudur. Ahlak yasasının iktidarı yasaklarıyla birlikte başlangıçta büyüseldi. İktidarın bu büyüsel nitelikleri tarih boyunca yürürlükte kaldı ve insan Hıristiyanlığa, ahlaki sorumluluk anlayışına vb. rağmen günümüze kadar onlardan öz-

[8] Frazer özellikle de kralın iktidarının büyüsel kaynağı hakkındaki eserinde bunda ısrar eder.

gür değildir. Saf/temiz ile kirli arasındaki ayırım büyü karakterine sahipti. İnsanlar kelimelerin ahlaki büyüsüne inanır. Onlar hurafelere kapılarak bir ahlaki tabuyu ihlal etmekten korkarlar. Kişisel vicdanlarıyla ya da kişisel suçlarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan şeyler için duydukları pişmanlık acı çekmelerine yol açar. Beddualaın ve lanetlemelerin büyüsü yakalarını bırakmaz. Üstelik onlar ahlaki eylemlerinin ve sözlerinin Tanrı üzerinde ve yazgı konusunda etkili olduğunu düşünürler. Başlangıçta ahlaki eylem, deyim yerindeyse, operatif bir büyü formuydu. İnsanlar ahlaki buyrukların yalnızca büyü yoluyla yerine getirilebileceğine inanıyordu. Modern insanlar bu inancı primitif zamanlardan miras aldı. Filozoflar ve ahlakçılar, Sokrates ve Stoacılar, Kant ve Tolstoy ahlak yasasını büyü unsurlarından temizlemeye çalıştı. Fakat birçok zihin için primitif büyünün doğasına özgü bir şeyin yasa etik'inin "iyi işleriyle/hayırlı amelleriyle" bağlantısı vardır.[9]

3. Yasanın Sosyal Karakteri

Yasa etiği sürü ahlakının ifadesidir. Yasa etiği ortalama insanın, insan sürüsünün hayatını organize eder ve bu arada ortalama seviyeyi aşan yaratıcı insani kişiliği dışarıda bırakır. Soyut formunda ilgilenir kişilikle: somut insan onun için yoktur. Yasa ahlakının evrensel bağlayıcılığı vardır. Sürü hayatı — Heidegger onun için özel *das Man* kategorisini icat etmiştir — karakteri itibarı ile sosyaldir. Bu toplumun genel normları ve yasalarıyla bireyin derin, iç kişisel ve eşsiz hayatı üzerinde tahakkümü anlamına gelir. Sürü hayatı yaratıcı ateşin sönmesi demektir; ondaki ahlaki bilinci belirleyen şey kişinin kendisi hakkında ne düşündüğü ya da hissettiği değil diğer insanların fikirleri ve vicdanıdır (*"on dit," "man sagt"*, "onların söyledikleri"). Legalistik ahlak daima sosyaldir, kişisel değil. Kişi, kişinin vicdanı, bireyin zihni yasanın taşıyıcısı olamaz; yasa toplumda, sosyal vicdanda ve sosyal düşüncede mündemiçtir/içkindir.

---

[9] Bakınız: Frazer. *The Golden Bough;* Huber et Maus, *Mélanges d'histoire des religions;* Maxwell, Magic.

Kant'ın özerk, ancak legalistik etiğinde ahlak yasasının taşıyıcısı kişi değil, komünite/cemaat olduğu doğrudur. Fakat kişinin kendisinde özgürce sergilediği ahlak yasasını toplum belirler; ahlak yasası evrensel olarak bağlayıcıdır; evrenselliğin daima sosyal bir karakteri vardır.[10] Mantık yasası gibi ahlak yasasının da birey ne kadar biricik olursa olsun ve doğası ne olursa olsun her yaşayan varlık üzerinde mutlak bağlayıcılığı vardır. Yasa bireyselliği ve eşsizliği tanımaz. Ahlak yasasının bireyin ahlaki tecrübesi ve spiritüel çatışmalarıyla zerre kadar alakası yoktur. Kant'ta ahlaki tecrübeye ve ahlaki mücadeleye tam bir kayıtsızlık buluruz. Yasayı alakadar eden biricik şey bireyin yasaya uyup uymamasıdır. Legalistik bir etik sistemi geliştiren Cohen, ahlak yasasını hukukla ilişkilendirirken mükemmelen tutarlıdır. Yasa etiği sürü hayatını düzene sokar. O yalnızca evrensel bağlayıcılıkla alakalıdır.

İyilik ile kötülük arasındaki legalistik ayırımın ölümcül sonucu toplumun kişi üzerindeki tiranlığı ve evrensel olarak bağlayıcı fikrin kişisel, özel, eşsiz ve bireysel fikir üzerindeki tiranlığı anlamına gelen yasanın tiranlığıdır. Yaratıcı ateşi sönmüş, katılaşmış, kristalleşmiş sürü hayatı formları kişiliğin yaratıcı hayatı üzerine bir kâbus gibi çöker. Yasa, hayatı engeller ve ona baskı yapar. Ve etiğin gerçek trajedisi yasanın dünyada kendine özgü bir pozitif misyonunun bulunmasıdır. O kolay kolay red ve inkar edilemez. Eğer bu gerçekleşirse hiçbir ilke çatışması olmayacaktır. Yasa etiği aşılmalıdır, kişiliğin/personalitenin yaratıcı hayatı meşrulaştırılmalıdır. Fakat yasanın kendisine ait bir pozitif değeri vardır. O, bireyin hayatını hadım eder. Fakat aynı zamanda onu korur da. Bu bir paradokstur, fakat inayet/lütuf etiğinin günahkar bir dünyadaki özel üstünlüğü, özgürlüğü ve aslında bizatihi kişiliğin varlığını tehlikeye atacaktır. Kişinin kaderi bütünüyle diğer insanların durumuna bağlı hale getirilemez. Yasanın öneminin devreye girdiği yer burasıdır. Kimse kendi komşularının niteliklerine ve iç mükemmelliğine bağımlı hale getirilemez. Günahkar dünyamızda kişilik yasa/hukuk ve adalet vasıtasıyla kendisini hem yok eden hem de koruyan sürü hayatını bir ölçüde paylaşmaya mahkumdur. Adalet gündelik ortak

---

[10] Zimmel'in bu konuda birçok ilginç mülahazası vardır; bakınız: *Soziologie.*

hayata yansıyan doğruluktur. Sürü insanının yani *das Man*'ın alanı Düşüş'ün sonucudur; gerçekten de sürü insanının hayat alanı düşmüş dünyadır. O, kişiliğin hayatını önlenemez biçimde yutmuştur ve Hıristiyan vahyi bile çarpıtmıştır. Asıl kötülük günahı ifşa eden yasada değildir aslında, yasayı doğuran günahtadır. Fakat günahı lanetleyen ve onun tezahürlerine sınır koyan yasanın bir kötülüğe dönüşme biçimi vardır.

Yasa etiğinin tarihinin gereğinden fazla komplike olmasının nedeni budur. Sokrates kadar erken bir zamanda Grek düşüncesi kendisini yasanın ve toplumun iktidarından kurtarmak ve kişi vicdanına nüfuz etmek istemiştir. Sokrates'in ahlaki bilinci Atina demokrasisiyle çatışmaya girmiştir. O, sürünün yasasının, toplumun *das Man*'ının kurbanı olmuştur. Sokrates insanlardan çok Tanrı'ya itaat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim bu, topluma ve formel yasalara değil Tanrı'ya, vicdana, hakikate ve içerideki/manevi insana itaat edilmesi gerektiği anlamına gelir. Sokrates Stoacıların yaptığından daha fazla yasa etiğinden inayet etiğine yükselmiş değildi. Fakat o, kişiliğin ahlaki özgürleşmesi ve sosyal vicdandan farklı bir şey olarak bireysel vicdanın keşfi istikametinde dev bir adım atmıştı. Platon *Georgias*'ta adaletsizliğe maruz kalmak başkalarıyla çatışmaya maruz kalmaktan daha iyidir derken, ahlaki hayattaki çekim merkezini kişiliğin derinliklerine taşır. Bu çok dikkate değer bir şeydir; çünkü Platon bununla kişiliği reddeden komünizme ulaşmıştır. Grek bilinci kişiliği hiçbir zaman şehir-devletinin iktidarından tam anlamıyla özgürleştirememiştir. Bu özgürleştirmeyi ancak kurtuluş ve inayet/lütuf etiğine geçiş anlamına gelen Hıristiyanlık gerçekleştirebilmiştir.

Legalistik iyinin/iyiliğin dünya ve birey hayatına yaptığı baskı, ifadesini *fiat justitia, pereat mundus / dünya yıkılsa da bırak adalet yerini bulsun* formülünde bulur. Yasa etiği iyi/iyilik ve adaletle ilgilenir; hayatla değil, insanla değil, dünya ile de değil. Bu bir sınırlamadır. Evrensel olarak bağlayıcı kurallarıyla birlikte legalistik etik insanın devlete ve topluma köleliğiyle, monarkla, şefle, yığın/sürü, kalabalık ve çoğunluk kadar zenginlerle ve güçlülerle kölece ilişkisiyle sonuçlanır. Legalistik etiğin ahlaki yargılarını veren birey değildir; klandır, kabiledir, kasttır, devlet, ulus ve ailedir. İlahî hakikat ilkesi-

nin sürü zihninin bu ürünlerini onaylaması istenir. Mevkiye saygı — devletin yöneticisine, kilise başpapazına, şefe, aile reisine saygı — bireyin yeteneklerine, dehaların, sanatçıların, iyi insanların, bilimadamlarının veya şairlerin niteliklerine üstün bir konuma yerleştirilir. Burada yasa etiğinin temel problemine parmak basıyoruz. Yasa etiği ruhani insanı (inner man) tanımaz; yüzeysel/vülger insanın hayatını topluma göre düzenler; ruhani/manevi hiyerarşiye tezat bir şey olarak yüzeysel/dışsal diye adlandırdığım şeye dayanır. İster muhafazakar ister devrimci, yasa etiği her iki durumda da sosyaldir ve talimatlara dayanır. Sosyal etik asli ve bakir ahlaki eylem ve değerlendirmeleri imkansız hale getirir; onlar grubun, ailenin, sınıfın, partinin vb. inançları ve önceden edinilmiş fikirlerinden oluşan sosyal bir tabakayla kaplanır; bu saf ve özgür ahlaki yargıyı keşfedilemeyecek hale getirecek kadar kesif bir kaplamadır. Ahlaki hayatın en büyük görevi tam da asli, bakir ahlakın keşfidir; sosyal talimatlarla kirletilmesi değil. Ahlaki yargılarımıza en büyük etkiyi devlet yapar. Fakat devletin kaynağı yalnızca Tanrı değil, kötülüktür de.

Dünya-aklına ve kadere Pagan ve Musevi vaziyet alışlarında paradoksal bir şey vardır. Grekler ve Romalılar (Grek trajedilerinin ve Stoacılığın sergilediği üzere) kendilerini kadere teslim ederler; çünkü ona kimse başkaldıramaz. Kadim Yahudiler Tanrı'nın kendisine isyan ederek onunla mücadele ettiler (Eyüp , mezmurlar/ilahîler, peygamberler kitabı). Yasanın dünyayı yöneten mutlak gücü hem Tanrı'ya teslimiyet hem de Tanrı'ya isyan ve onunla mücadele çağrısı yapar. Fakat bu çağrıyı yapanlar bir yanda yalnızca Eyüp ve peygamberler, diğer yanda tragedya yazarları ve sagalar/bilgelerdi; hayatın ana hattı bu yasanın gücüyle uyumluydu. Kadim metinlerde, yani Manu/Hindu mitolojisi yasalarında, Kitab-ı Mukaddes'te, Talmud'da, Kuran'da hayat bu yasa yoluyla düzenlenir ve bu yasaya tabidir; orada her yerde kirlenmeden, yasaklardan ve tabulardan korku vardı; orada her yerde bariyerler ve ayırıcı sınırlar vardı. Kirlilik, saflaştırma, yasaklar ve yasakların ihlali — bunlar primitif insanın ahlaki hayatının temel kategorileridir. Bir yasağı çiğneme ve kirlenme korkusu ahlakın ana akıntısıdır. Bu erken aşamalardaki yasa etiğidir. Zamanla yasa etiği Hıristiyanlık'ta, Kant ve idealist normatif ahlakta legalizme dönüştü. Yasa etiği daha sonra yüceltilen/süblimasyona maruz bırakılan dinî korkuya, neredeyse

hayvani bir korkuya dayanır. Yasaktan ve kirlenmeden korku insanın yakasını kültürün daha yüksek aşamalarında da bırakmaz; fakat artık daha rafine bir formu vardır. Fakat primitif korku hissi her zaman derinlerde bir yerlerde varlığını korur.

Doğası gereği yasa korkuya ilham verir. İnsanın doğasını arıtmaz, günahı yok etmez; günahı korku yoluyla hem dışarıdan hem içeriden belirli sınırlar içine hapseder. Dünyadaki ahlaki düzen önce dinî korkuyla varlığını sürdürür, daha sonra ahlak yasası formunu alır. Bunlar Düşüş'ün doğrudan sonuçlarıdır. Devlet ve toplum hayatında bu aşamada ahlaki önem atfedilmiş gaddar yasaklar ve uygulamalar buluruz. Yasa etiğinin karakteristik özelliği soyut iyilik/iyi formuyla ilgilenmesi, fakat insan, eşsiz bireysel insani kişilik ve onun derin manevi hayatı konusunda hiçbir endişe taşımamasıdır. Sınırlılığı budur. O, acı ve sevinçleriyle yaşayan varlık olarak insanla değil, insana buyurduğu soyut iyilik/iyi normuyla ilgilenir. Bu onun felsefi açıdan idealistik hale geldiği ve insan kişiliğinin kendisinde mündemiç değeri ilkesini beyan ettiğindeki durumudur. Bu yüzden, Kant'taki kişilik anlayışı bütünüyle normatif ve soyuttur; bu anlayışın Kant'ın asla ilgi göstermediği somut ve insanın yerine başka bir şey ikame edilemez hususiliği ile hiçbir alakası yoktur.

Kantçı etik mutluluğu hayatın amacı olarak gören hedonizme karşıttır; fakat keza hedonizm de mutluluğu bir soyut iyi/iyilik normu olarak anlar ve somut yaşayan bireye zerre kadar ilgi duymaz. Yasa etiği kapalı bir fikirler serisiyle sınırlıdır ve somut ve bireysel/hususi olan daima menzilinin dışındadır. Hangi forma bürünürse bürünsün, yasa etiğinin soyut iyinin somut birey insandan daha yüksek bir değer olduğunu kabul etmesi kaçınılmazdır; soyut iyi kişilik veya mutluluk ilkesi haline gelse bile. Daima tıka-basa mahkum etmelerle yüklü ahlakçılık (moralizm) yasadan doğmuştur; fakat böylesi bir ahlakçılık legalistik değil daha yüksek bir etiğin görüş noktasından ahlaka aykırıdır.

Yasa ne bireyin hayatına ilgi gösterir ne de ona kendisinden istediği iyiliği gerçekleştirme kuvveti verir. Yasa etiğinin temel çelişkisi budur; ve bu da kaçınılamaz şekilde inayet ya da kurtuluş etiğine davetiye çıkarır. Lütufkar, rahim ve can-verici enerjiden yok-

sun kuru erdeme, legalistik ahlakın Hıristiyanlık'taki örneğine dönüşebilen Hıristiyan çileciliğinde sık sık rastlanır. Hayata manastıra özgü çileci yönelim — hayata yönelik bir hınç türüdür — yasa etiğinin inayet ve kurtuluş dinindeki örneğidir; hayatı daha yüksek düzeye çıkaramayacak kadar güçsüzdür. Yalnızca mistisizmle birleştirildiğinde çilecilik farklı bir karakter kazanabilir. Ahlak yasası, devlet yasası, kilise yasası, aile yasası, uygarlık yasası, teknik yasa, ekonomik yasa hayatı organize eder, korur, hayat hakkında yargıda bulunur; bazan hayatı tahrip eder, fakat onu asla bağışlayıcı bir güçle teçhiz edemez, onu asla aydınlatarak dönüştüremez. Yasa günahkar dünya için gereklidir ve bütünüyle ortadan kaldırılamaz. Fakat daha yüksek bir güç onu aşmalıdır; dünya ve insan yasanın gayrışahsi iktidarından kurtarılmalıdır.

Ahlakçılığın (moralizm) dehşete düşürücü yanı insanı erdem otomatına dönüştürmeye çalışmasıdır. Erdemin gayrışahsiliği doğuran tolere edilemez körlüğü — genellikle aşırı ölçüde düşünceden yoksundur — daha yüksek hiçbir güç tanımayan yasa etiğinin özel sonucudur. Aslında yasa etiği, sanki Tanrı yokmuşçasına, Tanrı'nın varlığına başvurulmaksızın inşa edilmiş bir etiktir. İnsanların zamanla duyarsız legalistik erdeme başkaldırdıktan sonra tekrar ona dönmeleri kaçınılmazdır. Böyle bir başkaldırı ahlaki bir fenomendir, titiz ilgi gerektirir. Legalistik etiğin hayatın her alanındaki egemenliği çoğunluğu hedef alan objektif/tarafsız yasanın ifadesidir; doğadaki kütle kadar insan kütlesinin hayatında da düzenin zorunlu organizasyonunun ifadesi. Yasanın kozmik anlamı buradadır. Tam tersine, yasanın hayatın her alanındaki mutlak gücüne direnen özgürlük azınlık yasasının ifadesidir; herşeyden önce bir azınlık durumundaki spiritüel aristokrasinin değerinin ifadesi. Özgürlük aristokratiktir; demokratik değil. Azınlığın özgürlüğü genellikle çoğunluğun yasa vasıtasıyla baskı altına alınmasını gerektirir. Tarihteki özgürlük paradoksu budur. Yaratıcı düşünce özgürlüğü aristokratiktir. Spiritüel "aristokrasi" yasanın hayat ve düşünce üzerindeki iktidarına başkaldıran biricik "demokratik" güç değildir. Yasanın iktidarına hayatın Dionysosçu güçleri de başkaldırır. Dünyada devrimlerin gerçekleşmesinin ve etik bir önem kazanmalarının yegane nedeni budur. Aslında aristokrasi asla devrim yapmaz. Teamülün, geleneğin ve kamu kanaatinin gücü "demokra-

tik"tir ve onun da daima kendi çoğunluğu vardır. Fakat kitlelerin yeni bir teamülü ve geleneği kısa sürede şekillendirmek için teamüle, geleneğe ve kamu kanaatine başkaldırmaları da demokratiktir.[11] Yasa etiği kendi alanında ortaya çıkan çelişkilerde temellenir. Yalnızca inayet etiği "aristokratik" özgürlük ile "demokratik" yasa/hukuk arasındaki karşıtlığı aşabilir.

4. Normatif Etik. Ferisilik/İkiyüzlülük (Pharisaism)

Yasa etiği yalnızca dinî ve sosyal değildir; aynı zamanda felsefidir de; özgürlük ve özerklikte temellendirilmek ister. Fakat bu durumda bile onun Eski Ahit karakteri kendisini ifşa eder. Felsefi yasa etiği normatif ve idealistiktir; herhangi bir dış otoriteye bel bağlamaz; özerktir. Bu özellikle de Kantçı sistem için geçerlidir; Kantçı sistem en hatırı sayılır felsefi yasa etiği inşa etme girişimlerinden biridir. Kant'ın etiği özerk olsa da, özerklik teriminin kendisinin de gösterdiği gibi, yasa anlayışına dayanır. O legalistiktir; çünkü herkeste aynı olan insanın doğası ve rasyonel doğasıyla birlikte evrensel ölçekte bağlayıcı ahlak yasasıyla ilgilenir; yaşayan insan olarak somut yaşayan insana, onun yazgısına, ahlaki tecrübesine ve spiritüel çatışmalarına zerre kadar ilgi göstermez. İnsanın özgürce kendisi için keşfetmesi gereken ahlak yasası otomatik olarak herkese talimatlar verir ve bütün insanlar için hayatın her durumunda aynıdır. Kant'ın ahlaki maksimi şudur: Her insan yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda kendinde/kendi başına bir amaç olarak görülmelidir. Etiğinin legalistik karakteri bu maksimi temelden yıkar; çünkü her insan soyut, gayrışahsi, evrensel ölçekte bağlayıcı bir yasanın realizasyonunun aracı ve enstrümanıdır. Ahlak (morality) özerk olduğu ölçüde özgürdür; fakat insan hiç de özgür veya özerk değildir; bütünüyle yasaya tabidir. Sonuçta Kant, Schiller'in ünlü epigramını/nüktesini provoke ederek ahlaki hayatın duygusal yanını bütünüyle reddeder. İnsan kişiliğinin aslında Kant için hiçbir değeri yoktur; o yal-

[11] Le Bon devrimci kitlelerin muhafazakarlığı konusunda çok iyi şeyler yazmıştır. Bakınız: Le Bon, *Psychologie res Foules.*

nızca formel ve evrensel ölçekte bağlayıcı formel bir ilkedir. Bireysellik Kantçı etik için var değildir; ne kadar eşsiz, bireysel, yani yaratıcı, ahlaki çözüm talep eden biricik ve bireysel problem varsa o kadar bireysel durum vardır. Kantçı etiğin formalizmi, kişiliğin değeri üzerinde ısrar eden M. Scheler'ın keskin eleştirilerine maruz kalmıştır.[12] Ne yazıktır ki Scheler'ın kendi teorisinde de özgürlük kavramı yoktur neredeyse.

Tolstoy'un ahlak felsefesi de Kant'ınki kadar legalistiktir. Herhangi bir dış otoritede temellenmez. Tolstoy, İncil'i ahlak yasasının ve normunun ifadesi olarak görür; Tanrı'nın Krallığı'nın gerçekleşmesi onun için tütün ve alkolden uzak durmayla aynı şeydir. İsa'nın öğretisi onun için, rasyonelliklerini bir kez kabul etti mi insanın kolayca icra edebileceği çok sayıda ahlaki anlayıştan ibarettir. Tolstoy Hıristiyan yalan ve ikiyüzlülüğün keskin eleştirmeniydi, fakat hayatı legalistik ahlakın tiranik gücüne tabi kılmak istiyordu. Tolstoy'un ahlakçılığında (moralism) neredeyse hayatın bütün zenginliklerini ve içeriğini yokedecek kadar şeytani denebilecek bir şey vardır. Hem Kant hem de Tolstoy bir Hıristiyan arkabahçede yetişmişlerdi, fakat özgürlük aşklarına rağmen öğretileri Hıristiyanlığın legalistik tahrifidir. Onlar yasa yerine getirilerek ulaşılan doğruluğu/dürüstlüğü öğütlerler, yani felsefi açıdan rafine bir Ferisilik/ikiyüzlülük (pharisaism) ve Pelagiaousçuluk formuna dönerler; ahlakçılığı da destekleyen ve hiçbir inayet ihtiyacı olmayan bir Ferisilik ve Pelagiusçuluk formuna.

İşte Luther bu Palegiousçu ahlakçılık ve rasyonalizme, yani Katolik kilisesindeki legalizme karşı çıkmıştı; fakat sonraki gelişimi sırasında Luthercilik de legalistik hale geldi. Legalistik unsur Hıristiyanlıkta her zaman güçlü olmuştu; inayet doktrini bile bu anlamda yorumlanmıştı. İkiyüzlülük/Ferisilik (Pharisaism) hiçbir şekilde aşılamamıştı. Ahlakçılık her formunda aslında ikiyüzlüdür. Çilecilik legalistik bir karakter kazanmıştı. Bir tip olarak ahlakçı (moralist) somut, yaşayan birey hakkında hiçbir şey bilmek istemeyen, yasada ısrar eden kişidir. Amoralizm/ahlakın çerçevesi dışında kalma buna meşru bir tepkiydi. Legalistik etiğin buyrukları sadece

---

[12] Bakınız: Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materialle Werthethik.*

ham, elementer örneklere — zina yapma, çalma, öldürme, yalan söyleme — uygulanabilirdir; fakat bu buyruklar bireysel, yaratıcı çözümü gerektiren daha ince ve karmaşık durumlarda hiçbir katkı yapmazlar. Yasa kindar, tiranik, tamahkâr, şehvet düşkünü ve kıskanç Eski Âdem (Old Adam) için konulmuştu. Fakat gerçek etik problem daha derinlerdedir; hayatın bireysel karmaşıklığıyla bağlantılıdır; hayatın yüksek değerler arasında çatışmaya ve trajik unsurun hayattaki varlığına yol açan karmaşıklığıyla bağlantılı. Ve her şeye rağmen etik'in bilincinin insanın yan-kesici olmaması gerektiğini öğrettiği varsayılır!

Legalistik etiğin dinî formu Ferisilikte (pharisaism; mürailik) aranmalıdır. Birçok Hıristiyan'ın yaptığı gibi Ferisiler'in de ahlaki ve dinî bakımdan aşağı düzeyde olduklarını ve kavramı hemen hemen bir suistimal terimi olarak kullandıklarını tahayyül etmek yanlıştır. Tam tersine Ferisilik Yahudiler'in ahlaki ve dinî hayatta ulaştıkları en yüksek düzeydi. Ve aslında Eski Ahit yasa dininin sağlamtemelinden yola çıkarak daha yüksek düzeylere çıkmak imkansızdı. Fakat Museviliğin İsa'nın ifşa ettiği saf ve yüksek formu buydu. İncil'i okurken çoğu insanı etkileyen şey Ferisiliğe isyanı, Yeni Ahit'in hakikatiyle mukayese edilen bir şey olarak Ferisiliğin yanlışlığını ifşa etmesidir. Bu legalistik ahlakın, yasayla aklanma fikrinin, kendi dürüstlüğüyle övünmenin reddi demektir. İncil günahkarları ve vergi tahsildarlarını Ferisilerin üzerinde, kirlenmişleri temizlerin üzerinde, yasaya itaat etmeyenleri yasaya itaat edenlerin üzerinde, düşmüşleri kurtulmuşlar üzerinde, "şeytansıları" "iyiler" üzerinde bir konuma yerleştirir. Bu Hıristiyan ahlakının paradoksudur; Hıristiyanların anlamakta ve benimsemekte zorlandıkları paradoksu. Hıristiyanlar İncil'in suçlamalarının uzak bir geçmişte yaşayan ve kendilerini retorik olarak hain ve caniler diye lanetleyenlere dahil eden Ferisilere atıfta bulunduğunu düşünürler. Fakat aslında İncil'in suçlamaları günümüzde yaşayan bizlere, kendini-üstün görenlere, ahlaki açıdan bütün zamanların "ilklerine" ve "kurtulmuşlarına" atıfta bulunur. Aslında İncil ahlakını daha sonra tartışacağız. Fakat bu paradoks ne anlama geliyor? Günahının bilincindeki bir günahkar doğruluğunun/dürüstlüğünün bilincinde bir Ferisi'den neden daha üstündür? Bunun bildik açıklaması günahkarın alçakgönüllü, oysa Ferisi'nin Stoacılar gibi kibirli olmasıdır ve Hıristi-

yanlığın herşeyden önce tevazu dini olmasıdır. Bana öyle görünüyor ki bu açıklama bahis konusu sıkıntı verici problemin köklerine uzanamıyor. Ferisiler iki dünyanın sınırlarında, yasa etiği ile inayet ve kurtuluş etiği arasındaki sınır hattında duruyorlardı. Yasa etiğinin günahtan ve kötülükten/şerden kurtarma yeteneksizliği onlarda ifşa olmuştu. Problemin zorluğu legalistik etiğin algılarının tam anlamıyla uygulanabilir olmasındadır. Yasa en küçük ayrıntılarına kadar yerine getirilebilir, yasaya göre arınılabilir. Ferisilerin yaptığı şey işte tam buydu. Ve daha sonra yasaya mükemmel uyumun ve tam arınmanın kurtarmadığı, Tanrı'nın Krallığı'na götürmediği ortaya çıktı. Yasa günahın ürünü olarak doğmuştu fakat insanı bilgi ağacının meyvesini kopardıktan sonra kendisini bulduğu dünyadan özgürleştiremeyecek kadar güçsüzdür. Yasa, günahı yok edemeyecek ve ondan kurtulamayacak kadar güçsüzdür. Ferisilik, başka bir söyleyişle yasa etiği İncil'de merhamet gösterilmeksizin lanetlenmiştir; çünkü taraftarları günahkarlar ve ona ihtiyaç duyan vergi kesenekçileri olarak Kurtarıcı'ya ve kurtuluşa ihtiyaç duymazlar; çünkü, eğer nihai ahlaki ve dinî hakikat Ferisilerin tarafında ise kurtuluş gereksizdir. Ferisilik, Kurtarıcı'nın ve kurtuluşun ve kurtuluşun ahlak yasasına boyun eğerek bulunacağı inancının reddi demektir. Fakat aslında kurtuluş Düşüş'ün sonucu olan iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın aşılması anlamına gelir; yani bu ayırımın doğurduğu yasanın aşılması anlamına. Kurtuluş, Cennetin Krallığı'na giriş demektir; Cennetin Krallığı, kesinlikle iyilik ile kötülük ayırımının berisinde yer aldığı için iyiliğin ya da yasanın krallığı değildir.

Ferisilik insan doğasının, yasaya tavrı dolayısıyla Hıristiyanlığı kendi özel tarzında yorumlayacak kadar derin ve kalıcı bir unsurudur. Sık sık kiliseye gittikleri, ibadet ettikleri, kandil yaktıkları, düzenli dua ettikleri, bütün kanonik kurallara uydukları, iyi işler yaptıkları/hayırlı ameller işledikleri için kurtulduklarını, aklandıklarını, arındıklarını ve günahkarlardan üstün olduklarını düşünen Hıristiyan elbette Hıristiyanlık içinde bir Ferisidir ve İncil'in lanetlemeleri onun için çok anlamlıdır. Yasa etiği uygulanabilirdir, fakat kötü fikirlerle mücadeleye hiçbir katkıda bulunamaz ve insanın manevi iç durumunu değiştiremeyecek kadar güçsüzdür. Yasa etiğine göre insan iyi işler yaptığı/hayırlı ameller işlediği için iyidir. Fakat

aslında insan iyi olduğu için iyi işler yapar. Luther, tek-yanlı sonuçlar çıkarmış olsa da bunu hayranlık uyandıracak ölçüde iyi anlamıştı.

Hıristiyanların yasa karşısındaki vaziyet alışının kompleksliğinin ve paradoksallığının nedeni, Ferisiliği lanetlediği halde İsa'nın "Yasayı tamamlamaya geldim, yıkmaya değil" demesidir. İncil yasa etiğini, onun yerine farklı ve daha yüksek bir sevgi ve özgürlük etiği ikame ederek aşar ve ortadan kaldırır. Fakat aynı zamanda bu bize basitçe yasayı reddetme izni vermez. Hıristiyanlık artık yasanın olmadığı Tanrı'nın Krallığı'na giden yolu açar, fakat bu arada yasa günahı lanetler ve günah içinde yüzen dünya yasaya uymalıdır. Günahkarlar kurtuluşa ihtiyaç duyar; kurtuluş yasadan değil, Kurtarıcı'dan gelecektir; kurtuluşa kefaret yoluyla erilir, yasa yoluyla değil. Fakat daha alt düzeydeki yasa alanı her zaman varolacak ve yasa kendi alanında etkili olmaya devam edecektir. Hıristiyanlığın sosyal alanı hâlâ yasanın gücü altındadır; tıpkı primitif klan ve soyların hayatında olduğu gibi. Yasa ilkece aynı kalırken, geliştirilerek mükemmelleştirilir. Onda ezelî-ebedî bir unsur vardır.

Hıristiyan'dan istenen değerlendirmeler aşırı ölçüde zordur ve acı ve ızdırap pahasına gerçekleştirilebilir. Yasaya göre değerlendirmeler nispeten basit ve kolaydır, fakat bu kolaylık ve basitlik Hıristiyan için değildir. O, yasanın bizzat kendisiyle ilgili değerlendirmeler yapar ve bu değerlendirmeler yasaya dayandırılamaz. Hıristiyan değerlendirmeler daima Ferisiliği aşmalıdır, fakat bu değerlendirmelerin yasa konusunda yalnızca negatif değerlendirmeler olmaları gerekmez. Büyük zorluk bireyin talepleri ile toplumun taleplerini armonize etmektedir. Yasa etiği herşeyden önce sosyaldir; çünkü insan ruhu dünyanın bütün krallıklarından daha değerlidir. Bu tutum, herşeyden önce bu dünyanın krallığını ödüllendiren yasa etiği için büyük zorluklar yaratır. Yasa adamları için Hıristiyanlık anarşizm olarak sahneye çıkmıştır. Sözün gelişi İncil'i yıkıcı ve anarşist bir kitap olarak gören C. Maurras bunu doğrulamıştır.[13] Ona göre Roma Katolik Kilisesi'nin en büyük erdemi Hıristiyanlığın yıkıcı gücünü muhafazakar bir güce dönüştürmesidir. Bu,

---

[13] Şu kitabına bakınız: *Romantisme et revolution.*

Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'indeki Büyük Engizisyoncu'nun da argümanıdır. Maurras'ın Hıristiyan bir mentalitesi vardı; Hıristiyanlığın yıkıcı gücünden korkan Romalılardan biri olabilirdi. Fakat Roma unsuru Katolik Kilisesi'ne girdi ve bu durumu önledi.

Bütün bunlar Hıristiyanlığın yasa ve her sosyal düzen karşısındaki derin paradoksal tutumunu gösteriyor. Yokluğu sosyal hayatı imkansız kılan yasanın kökleri pre-Hıristiyandır. Adalet ilkelerini Pagan Roma dünyası formüle etmiş, Hıristiyanlık Roma hukukunu benimsemişti. Bu yüzden Hıristiyan dünya bir ikili hayat yaşar — hem yasayla yaşar hem de inayetle/lütufla. Ayrıca bireysel özgürlüğün, insan kişiliğinin özgürlüğünün her durumda inayet yoluyla korunmadığı, genellikle yasayla/hukukla korunmak zorunda kaldığı da söylenebilir. Yasanın pozitif misyonu burada sahneye çıkar. Hem Batılı hem de Doğulu, hem emperyal hem de Katolik Kilisesine özgü Ortaçağ teokrasisi yasaya değil inayete dayandığını iddia etmiştir, fakat inayeti legalistik anlamıyla yorumlama pahasına gerçekleştirmiştir. İnayete dayalı teokratik komünite yasaya tabi doğal ve tarihsel düzendeki Tanrı'nın Krallığı'nı sembolize eder. O, insanın özgürlüğünü diğer insanların, yöneticilerin ve bir bütün olarak cemaatin bağışlayıcı ihyasına bağımlı hale getirir. Ve bu bağışlayıcı ıslah gerçekleşmediğinde özgürlük yoktur, kişi tiranlığa maruz kalmış, her hakkı reddedilmiştir. Yasanın sosyal hayat için önemli hale geldiği yer burasıdır. İnsani hayat ve özgürlük bütünüyle diğer insanların, toplumun ve yöneticilerinin spiritüel durumuna bağlanamaz. Bireyin hakları, spiritüel durumun düşük düzeyde veya inayetle yeterince aydınlanmamış olması durumunda teminat altına alınmalıdır. Yalnızca inayete dayanmayı ve herhangi bir yasaya sahip olmaktan vazgeçmeyi tercih eden toplum, despotik bir toplum olmak durumundadır. Nitekim Komünistik toplumun bir anlamda, yasaya değil inayete (terimin Hıristiyan anlamında değil elbette) dayandığı söylenebilir. Sonuç tiranlıktır, tersyüz olmuş teokrasidir.

Böylece şu paradoksla karşı karşıya kalırız: yasa/hukuk somut, eşsiz, yaşayan kişiliği tanımaz veya onun iç/menevi hayatına nüfuz edemez, fakat sözünü ettiğimiz kişiliği spiritüel durumları ne olursa olsun başkalarının müdahalesinden ve baskısından korur. Yasa-

nın/hukukun büyük, ezelî ve ebedî değeri buradadır. Hıristiyanlığın bunu fark etmesi kaçınılmazdı. İnsan hayatını katlanılabilir hale getirmek için toplumun bağışlayıcı/lütufkar ihyasını beklemek imkansızdır. Olması gereken şey, yasa/hukuk ile inayetin korelasyonudur; komşumu İsa'yla birlikte sevmeliyim; Cennetin Krallığı'na giden yol budur. Fakat komşumu sevemiyorsam, her halükarda onunla ilişkimde yasaya uymam ve ona adil ve onurlu şekilde davranmam gerekir. Yasayı iptal ederek sevgiyi beklemek imkansızdır. Bu da katıksız ikiyüzlülük olacaktır. Sevmesem de çalmamalıyım, öldürmemeliyim, zorba olmamalıyım. İnayetten gelen şey yasadan/hukuktan gelen şeyden daima daha yüksektir. Yüksek olan seveni iptal etmez, onu yüceltilmiş formuyla içine alır. Sevginin ve inayetin legalistik yanlış yorumu kötülük doğurur ve baskıya, özgürlüğün reddine, yasanın/hukukun bütünüyle reddine yol açar. Yasa etiği ile kurtuluş etiği arasındaki ilişki budur. Kurtuluş etiği yasa etiğinin yerini alamaz; eğer bunu yaparsa despotik hale gelir ve özgürlüğü reddeder. Bu iki düzen bir arada-varolur; inayetin düzeni ihyayı ve aydınlanmayı temsil eder, tiranlığı değil. Yasa etiğinin en yüksek başarısı adalettir.

Yasa/hukuk ile inayet, yasa etiği ile kefaret/kurtuluş etiği arasındaki çatışma kendisini, daha sonra göreceğimiz gibi, her somut ahlaki problemde hissettirir. Bu çatışma özellikle de insani özgürlük ve insan kişiliğinin değeri konusunda belirgindir. İnayet her ikisine de düşmanlık edemez; çünkü inayet kişiliği ihya eder ve ona güç ve özgürlük verir. Fakat, insani dünyaya yansıtılmış ve çarpıtılmış tarzında inayet hem özgürlüğe hem de kişiliğe düşman olabilir. Bir çifte süreç gerçekleşir: inayet alanında legalizm spiritüel kömüniteye, hukuk/yasa alanında legalizmin çarpıttığı inayet ilkesi seküler kömüniteye ve devlete sızar. Her iki durumda da özgürlük bastırılır ve kişilik ızdırap çeker. Hem yasa hem de zorlayıcı inayet somut yaşayan kişiyi baskı altına alır. Karmaşık ahlaki durumlarda yasanın, hayatı inayetin gücünün özgür oyununa bırakmak ve yasanın haklarını korumasına izin vermek yerine [hayatı) nasıl baskı altına aldığını görebiliriz. Bu, aile hayatında, devlet hayatında ve kültürün farklı departmanlarında da görülebilir. Yasa etiği ve inayet etiğine ilaveten bir de insanın yetenekleri ve çabasıyla ilişkili yaratıcılık etiğinin varolması bu problemi çok daha karmaşık hale getirir.

Bu çatışmalar günahkar dünyevi hayatımızın sınırları dahilinde nihai şekilde çözülemez, fakat bu çatışmaları gidermekte başvuracağımız değerler inşa etmek mümkündür. Mutluluk en yüksek değer değildir. Trajik ahlaki çatışma mutluluğu hayatın amacı olarak gören psikolojik ve etik teorilerin yanlışlığını gösterir. Mutluluğun en yüksek iyi ve nihai hedef olduğu fikri insana onu kölelik durumunda bırakmak için aşılanmıştır. İnsani özgürlük ve onur mutluluğu bu minvalde mutluluk ve tatmin diye görmemizi engeller. Özgürlük ile mutluluk arasında çözülemez bir çatışma vardır. Bu Dostoyevski'nin Büyük Engizisyoncu Menkıbesi'nin temasıdır. Özgür bir varlık olarak kalmak adına acı çekmeye ve mutsuzluğa razıyım. Yasa etiği yasaya itaate bağlı mutluluk vaadinde bulunur. "Sana söylediğim şeyi yaparsan mutlu olursun." Fakat inayet — legalistik şekilde yanlış yorumlanan inayet — etiği de mutluluk vaadinde bulunur. Özellikle de Roma Katolik teolojisi hedonizme eğilimlidir. Thomistler hâlâ psikolojik teorileri savunuyorlar; bu teorilere göre insan daima zevk ve mutluluk peşinde koşar. Fakat Dostoyevski'nin, Nietzsche'nin ve Kierkegaard'ın eserlerinin izinden yürüyen modern psikoloji bu rasyonalistik doktrini tam anlamıyla çürütmüştür. İnsan özgür, spiritüel/manevi ve yaratıcı bir varlıktır; spiritüel değerlerin özgür yaratımını mutluluğa tercih eder. İnsan aynı zamanda hasta bir varlıktır; kendi içinde bölünmüştür ve karanlık bilinçaltının etkisi altındadır. Sonuçta insan zorunlu olarak mutluluk ve tatmin peşinde bir varlık değildir. Hiçbir yasa insanı mutluluğu özgürlüğe, konfor ve tatmini yaratıcılığa tercih eden bir yaratığa dönüştüremez. İşte bu nedenle insan hayatı bütünüyle yasaya tabi hale getirilemez. İnayete gelince; inayet bize yalnızca neşe ve sevinç momentleri bahşeder.

İkinci Bölüm

Kurtuluş Etiği

1. İnayet'e/Lütuf'a Bağlı İyilik

Her duyarlı kafa için şu açıktır: yasayla/hukukla tatmin imkansızdır ve legalistik/hukuki iyilik/iyi, hayatın problemlerini çözemez. İyilik ile kötülük arasındaki ayırım bir kez sahneye çıktı mı onu iptal etmek, yani kötülüğü yok etmek insanın gücünü aşar. Ve insan yalnızca kötülükten değil legalistik iyilik-kötülük ayırımından da kurtuluş özlemi, bu ayırımdan yakasını kurtarma özlemi çeker. Kurtuluş özlemi Pre-Hıristiyan dünyada da vardı. Ona ızdırap çeken tanrıların gizeminde rastlarız. Kurtuluş embriyonik formda totemizmde ve totemistik komünyonda mevcuttur.[1] Kurtuluş özlemi Tanrı'nın ve tanrıların acı yüklü iyilik-kötülük probleminin çözümünde ve insani ızdırabın dinmesinde rol oynayacağına derin inanç anlamına gelir. Tanrı ateş gibi yeryüzüne inecek, günah ve kötülük yanarak yok olacak, iyilik ile kötülük arasındaki ayırım ortadan kalkacaktır; insana eziyet etmekten başka hiçbir şey yapmayan güçsüz legalistik/hukuki iyilik de ortadan kalkacaktır. Kurtuluş öz-

---

[1] Bakınız: Frazer ve Durkheim.

lemi Tanrı ile dost olma özlemidir; acının ve kötülüğün dünyadaki mevcudiyetinin ilham verdiği ateizmi yenmenin yegane yoludur. Kurtuluş özlemi ızdırap ve kurban Tanrı ile, yani dünyanın ve insanın acı yazgısını paylaşan bir Tanrı ile buluşma özlemidir. İnsan özgür bir varlıktır ve içinde bir asli, yaratılmamış, pre-kozmik özgürlük elementi vardır. Fakat o kendi irrasyonel özgürlüğünün ve onun uçurum/çıkmaz niteliğindeki karanlığının efendisi olamayacak kadar güçsüzdür. Bitmeyecek trajedisi budur. Tanrı'nın kendisi'nin de özgürlüğün derinliklerine düşmesi ve Kendisini kötülüğün ve acının özgürlüğünün yol açtığı sonuçlara maruz kalması zorunludur. Kurtuluş, sınırlı insani bilince (hukuki kurtuluş teorisine[2]) yanlış şekilde göründüğü üzere, kesinlikle Tanrı ile insan arasında uzlaşma değildir. Kurtuluş herşeyden önce insanın Yaratıcı Tanrı ile buluşması, ateizm veya dünyanın acı ve ızdırabından dolayı Tanrı'nın natürel reddi karşısında bir zaferdir. Hınç dolu insan kalbinin çığlığı olarak ateizm yalnızca acı çeken bir Tanrı ile, dünyanın kaderini paylaşan bir Tanrı'yla altedilebilir. Böyle bir Tanrı anlayışı aynı zamanda soyut monoteizmde öteden beri varolagelen putperestlik karşısında nihai zaferle de sonuçlanır. Paganizmin derinliklerinde insanlar Doğa'nın dışındaki Tanrı'yı değil yalnızca doğal tanrıları bildikleri için totem'den, bilge insanlardan ve büyücülerden, kutsal krallardan ya da yarı-tanrılardan yardım ve kurtuluş bekliyorlardı. İnsan tek başına varolamaz, kendi güçleriyle yetinemezdi ve bütünüyle gayrışahsi ve insandışı güçlere bağımlıydı. Dünya tanrılarla doluydu, fakat tanrılar doğal hayatın içkin çevrimi içinde hapistiler. Tanrıların kendileri de kadere bağlıydılar. Kimse kölelikten şikayet edemezdi. İnsan sorumlusu olmadığı ve bilmediği bir suçun sonucuna katlanmak zorundaydı. Bu Grek trajedisinde ifadesini bulur. Dünya tanrılarla doluydu, fakat dünyanın ve doğanın dışındaki Tanrı dünyaya inmemişti, dünyanın kaderini paylaşmıyordu ve insanlar ondan bağımsızdı. Kurtuluşun gizemleri doğal yaratılmış hayatın içkin çevriminde gerçekleşiyor ve insanın ızdırap yüklü mücadelesinde Tanrı'nın kendisine yardım edeceği umudunu dile getiriyordu.

---

[2] Bakınız: L'Abbé J. Riviére, Le dogma de la Redemption. Şimdiki Roma Katolik teolojisi de eski hukuki kurtuluş teorisini çözüm yolu olarak görüyor.

Eğer Tanrı var ise, verimli, büyük ve güzel kadim pagan dünyayı bütünüyle yüzüstü bırakacağına inanmak zordur. Tanrı da bu dünyada hareket ediyordu, fakat farklı bir biçimde; Yahudiler örneğindeki gibi tarih yoluyla değil doğa yoluyla. İnsan hiçbir zaman bütünüyle tek başına bırakılmamış, kendi kaynaklarına terk edilmemişti. Fakat insan Tanrı'nın kendi hayatında ve yazgısında rol oynamaya devam ettiğinin farkında değildi. Bu, yasa etiğinin sonucudur. Tanrı yasayı koyar, fakat uygulanmasında rol almaz. Yasa altında iyilik, bir anlamda tanrısız iyiliktir. Yasa tam da Tanrı'nın insandan uzaklaşması demektir. Bu yüzden yasa insan doğasını/tabiatını değiştirme gücünden yoksundur. Hukukta/yasayla iyilik varoluştan kopar ve onu değiştiremez. Kurtuluş iyilik ile varoluşu günah sonucu yasanın açtığı gediği kapatarak birleştirir. Bu varolan iyiliğin/iyinin varlığın derinlerine girişi demektir. Kurtuluş iyilik ile kötülüğün kökünü kazıyarak yok eder ve böylece insan yasanın mutlak gücünden özgürleşir. Kurtuluş herşeyden önce özgürleşme anlamına gelir. Kurtarıcı, Özgürleştirici'dir. Yasa kölelikten bağımsız değildir. Kurtuluş ahlaki değerlendirmelerde devrimci değişme, bütün değerlerin yeniden değerlendirmesi anlamına gelir. Kurtuluş sayısız tabuyu yıkar, kirlenme korkusunu yener ve herşeyi insan kalbinin derinliklerine taşır ve mevcut bütün hiyerarşileri altüst eder. Kurtuluş etiği, yani İncil'in ahlakı, ilahî olarak insanidir. Ahlaki eylemi insan Tanrı'yla birlikte gerçekleştirir; Tanrı ile insan arasında yasanın ısrar ettiği hiçbir kopuş ve karşıtlık yoktur. İnsan için mümkün olan şey Tanrı için de mümkün hale gelir.

Herkes İncil ahlakının yasa ahlakından bütünüyle farklı olduğunu bilir. Fakat Hıristiyan dünya kendi doktrinini İncil ahlakı ile yasa ahlakı arasında sanki hiç çatışma olmamışçasına yaşamış ve formüle etmiştir. Kimse legalistik etik ile Hıristiyan etik arasında bir karşıtlık olduğunu reddedemez. İncil ahlakı yasanın/hukukun tanımadığı inayetin gücüne dayanır; bu yüzdendir ki o artık eski anlamıyla ahlak değildir. Hıristiyanlık İsa'daki gücü İsa yoluyla edinmedir; insanı gerçekten ihya eden ve hayat veya ölümden, karanlık veya acıdan korkmayan bir güç. Asıl karşıtlık güç/iktidar ile yasa, ontolojik bakımdan reel bir şey ile bütünüyle ideal ve normatif bir

şey arasındadır. Legalistik ve normatif teoriler için doğal soyut ahlakçılığın/moralizmin hiç de Hıristiyanlığın tarzı olmamasının nedeni budur. Burada Hıristiyan etiğin ve genelde etiğin merkezî/canalıcı noktasına parmak basmış oluyoruz. Etiğin temel problemi şu şekilde formüle edilebilir: iyilik/iyi fikri insani hayatın amacı ve her pratik değerlendirmenin kaynağı olabilir mi? Ahlakçılar (moralists) kendi sistemlerini en yüksek iyi fikrine göre inşa etmeye fazlasıyla hazırdırlar ve aslında en yüksek iyi fikrinin etik için vazgeçilemez bir şey olduğunu düşünürler. Fakat en yüksek iyi fikri etiğin temeline yerleştirilir yerleştirilmez, etik normatif ve legalistik etiğe dönüşür.

İlk ve bakir formunda Hıristiyanlık sadece iyilik fikrinin üstünlüğünü sorgulamakla kalmamış kendi ahlakının ona dayandırılmasına da şiddetle karşı çıkmıştır. Hıristiyanlık insanla ilişkisinde kaçınılmaz şekilde bir norm ve bir yasa olarak sahneye çıkan soyut ve güçsüz/etkisiz iyi fikrinde değil, yaşayan Varlık'ta, Kişilik'te ve insanın Tanrısı ve komşularıyla kişisel ilişkisinde temellenir. Hıristiyanlık insanı iyilik/iyi fikrinin üzerinde bir konuma yerleştirir ve böylece tarihin en büyük devrimini gerçekleştirir — Hıristiyanların onun mükemmelliğini kabul etme takatine dahi sahip olmadıkları bir devrim. Başka fikirler gibi iyi/iyilik fikri de insana yolunu göstermeli ve açmalıdır. Bu fikir, soyut iyi fikri değil, Tanrı'nın yarattığı ve Tanrı'nın çocuğu insandır. İnsan ezeliyetin ve ebediyetin mirasçısıdır; oysa yasaya hiçbir şey bırakılmamıştır. Bu, İncil'in iyilik ile kötülük arasındaki ayırımda temellenen düşmüş dünyamızın ahlakını atlayarak bu dünyanın yasasının ötesinde ve bu dünyanın yasasına karşıt bir ahlaka — cennetin ve Tanrı'nın Krallığı'nın ahlakına/moralitesine — geçme biçimidir. İnsan yasanın/hukukun gücünden kurtulmuştur.

İncil'in etiği normda değil varoluşta temellenir; hayatı yasaya tercih eder. Somut bir varlık, yani yaşayan bir varlık her soyut fikirden daha yüksek bir statüdedir; bu soyut fikir iyilik/iyi fikri olsa bile. İncil'in iyi'si, iyiliği/iyiyi değil insanı, hayatın en yüksek ilkesi saymaktan ibarettir. İncil iyilik/iyi sevgisi nedeniyle insanların aşağılık ve ikiyüzlü olabileceklerini, iyilik aşkı nedeniyle türdeşlerine kötülük edebileceklerini ya da onları unutabileceklerini gösterir. Şa-

bat günü (Sabbath)* insanlar içindir, insanlar Şabat günü için değil — Hıristiyanlığın gerçekleştirdiği büyük ahlaki devrimin özü budur; bu devrimle insan ilk kez iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırmanın ölümcül sonuçlarından ve yasanın gücünden kurtulmuştur. "Şabat günü" soyut iyiyi, fikri, normu, yasayı ve kirlenme korkusunu temsil eder. Fakat "İnsan Oğlu, Şabat gününün efendisidir." Hıristiyanlık bütün insanlar ve bütün zamanlar için bağlayıcı soyut ahlaki normları tanımaz. Bu yüzden, Hıristiyanlık için her ahlaki problem kendi bireysel çözümünü talep eder ve hiçbir ahlaki problem bütün zamanlar için tesis edilmiş bir norma başvurularak çözülemez. Eğer insan Şabat gününden, soyut iyilik fikrinden daha yüksek bir statüye sahipse, öyle olmalıdır. Her ahlaki eylem mümkün en yüksek insan mülahazasına dayanmalıdır; bu en yüksek insan anlayışından hareketle insanlara yöneltilmelidir. İncil'in inayet ve kurtuluş ahlakı Kant'ın formülünün tam karşıtıdır: "Eyleminin ilkesi evrensel yasa olabilecek şekilde eylemde bulunma; daima bireysel olarak eylemde bulun ve herkes farklı şekilde eylemde bulunmalıdır." Evrensel yasa her ahlaki eylemin eşsiz ve bireysel olmasıdır; başka bir söyleyişle her ahlaki eylem somut yaşayan kişiyi dikkate almalıdır. Soyut iyiyi değil.

Bu, aşk/sevgi etiğidir. Sevgi daima bir kişiye, yaşayan varlığa yöneltilir; soyut iyiliğe değil.[3] İnsanın eylemlerine insan sevgisinin değil iyilik sevgisinin kılavuzluk etmesi, bir Scribe ve bir Ferisi olması ve Hıristiyan ahlak öğretisinin tam tersini yapması anlamına gelir. İnsan sevgisinden çok daha yüksek biricik şey Tanrı sevgisidir; soyut bir fikir değil, kendisi de somut bir Varlık olan, bir kişi olan Tanrı sevgisi. Tanrı sevgisi ve insan sevgisi İncil ahlakını özetler: geriye kalan şeylerin tümü karakteristik olarak Hıristiyan değildir ve sadece yasaları onaylar. Hıristiyanlık "uzaktakilere" sevgiyi değil komşu sevgisini vazeder. Bu çok önemli bir ayırımdır. "Uzak-

---

* Museviler için Cumartesi, Hıristiyanlar için Pazar günü. Muhtemelen Müslüman dünyanın Cuma gününün muadili. Eski Ahit'e göre Tanrı dünyayı altı günde yaratmış ve yedinci günde (Cumartesi) dinlenmiştir: "Cumartesi günleri (Şabat günü) çalışmayacaksın, mayalı ekmek yemeyeceksin" vs. (ç.)

3 Bakınız: M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie.*

takilere" sevgi, insan ve genelde insanlık sevgisi soyut bir fikirdir, insan sevgisi değildir. Ve bu soyut sevgi adına insanlar soyut, yaşayan/canlı varlıkları feda etmeye hazırdırlar. Biz bu "uzaktakilere" sevgiye hümanistik* devrimci ahlakta rastlarız. Fakat hümanistik sevgi ile Hıristiyan sevgi arasında büyük bir farklılık vardır. Hıristiyan sevgi somut ve kişiseldir; oysa hümanistik sevgi soyut ve kişi dışıdır; Hıristiyan sevgi herşeyden önce bireye ilgidir; oysa hümanistik sevgi "fikre/idea'ya" ilgidir; bu, insanlık ideası/fikri ve onun mutluluğu olsa bile. Hümanizmde güçlü bir Hıristiyan unsur vardır elbette; hümanizm Hıristiyan orijinlidir. Hıristiyanlık insanın yüksek değerini İsa'nın sözleriyle doğrular: insan Şabat gününden ve O'nun komşunu sev buyruğundan daha yüksek statüdedir. Fakat tam da Hıristiyanlık'taki gibi Scribe'ler ve Ferisiler de üstünlük kazanmaya başladılar ve "Şabat'ı," yani soyut iyilik fikrini insandan daha yüksek bir statüye yerleştirdiler; aynı şekilde hümanizmde de hümanizmin Musevi yorumcuları (Scribes) ve Ferisileri insani refah ve insani ilerleme fikrini somut yaşayan varlık olarak insanın üzerine konuşlandırdılar.

"İyiliğin/hayırlı amellerin" yanlış yorumu Hıristiyanlığın tam bir tahrifidir. "İyi/hayırlı işler" Tanrı ve insan sevgisinin ifadesi değil, başkalarına hayat veren bağışlayıcı gücün tezahürü değil, soyut iyi/iyilik fikrini gerçekleştirme ve müstakbel hayatta ödül kazanma sayılır. Bu, İncil'in sevgiyle ilgili vahyine ihanettir. Başkalarına duyulan sevgi için değil, insanın ruhunun kurtuluşu için yapılan iyi işler hiç de iyi değildir. Sevginin olmadığı yerde iyilik de olamaz. Sevgi herhangi bir ödül beklemez ya da sevginin ödüle ihtiyacı yoktur; o kendi başına/kendinde ödüldür; sevgi gerçekliği aydınlatan

---

* Hümanizm kavramı pop kültürümüzde çoğu zaman "insan-severlik" olarak anlaşılır ve bu yüzden "humanism" terimi çoğu zaman yanlış şekilde (çift "ll" ile) "insancıllık" diye çevrilir; bu külliyen yanlıştır. Hümanizm Avrupa'da Rönesans döneminde ortaya çıkmış bir "düşünme ve düşünce" akımıdır; Avrupa Ortaçağı'na, özellikle de Kilise'ye tepkidir; Ortaçağ "Tanrıcı" idi; oysa Hümanizm "insancı"dır; hümanizm tek "l" ile "insancılık" diye tercüme edilmelidir. Ortaçağ hayatı "Tanrı" normuna göre dizayn etmiştir; modern çağ "İnsan" normuna göre; hümanizm Tanrı'nın yerine "İnsan"ı ikame eden düşünme biçiminin adıdır; modernite sürecinin alamet-i farikası bu ikame etme girişimidir. Ortaçağ Tanrı'ya tapar, modern çağ "İnsan"a (ç.).

ve dönüştüren/güzelleştiren cennet pırıltısıdır. Yasaya uygun işler olarak "iyi işler"in/"hayırlı ameller"in İncil ve Hıristiyan vahyiyle hiçbir alakası yoktur; onlar pre-Hıristiyan dünyaya aittirler. İnsan başkalarına yardım edebilir, hayır işleri yapabilir; ruhunu kurtarmak için değil elbette, sevgi için, insanların anlaşması, ruhlarını Tanrı'nın Krallığı'nda bir araya getirmeleri için. İnsan sevgisi kendi başına bir değerdir, iyiliğin niteliği kendisinde mündemiçtir.

İnsanın komşusuna yönelik iki hissetme tarzı vardır. Biri merhamettir. Merhamet yaratılmışın terk edilmişliğini, Tanrı tarafından terk edilmişlik hissini paylaşma demektir. Diğeri sevgidir. Sevgi, hayatı Tanrı'da paylaşma ve O'nun bağışlayıcı/lütufkar yardımı demektir. Merhamet nihai ve en yüksek durum değildir, sevgi daha yüksek bir durumdur – başkalarını Tanrı'da sevmek. Fakat merhamet en soylu insani hissedişlerden biridir; izahını yanlış yapsa da Schopenhauer'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, insanın ahlaki hayatındaki hakiki mucizedir. Acıma duygusu yaratan, yakıp-kavurucu terk edilmişlik hissi ve onu paylaşmaya hazır oluş hayvanları ve bütün yaratılmış varlıkları kucaklar. Merhamet kaçınılamaz şekilde sevginin parçasıdır. Fakat sevgi merhametten daha büyüktür; çünkü sevgi başkalarını Tanrı'da tanır. Sevgi başkasını Tanrı'da görme ve onu ezelî ve ebedî hayat içinde doğrulamadır; o bu ezelî-ebedî hayat için gerekli enerjinin ışımasıdır. İncil'in Hıristiyan etiği bu dünyanın krallıklarının tümünden daha değerli her bir insan ruhunun öneminin kabul edilmesine dayanır. Kişilik Tanrı'nın sureti ve benzeri olarak koşulsuz değerdir. Hiçbir soyut iyi/iyilik kişiliğin üzerine konamaz.

2. İncil Ahlakı ve Musevi Yorumcuların ve Ferisilerin Ahlakı

İncil'in ahlakının/moralitesinin, insanın ahlak yasasını uygulayarak kendi çabalarıyla kurtuluşuyla ilgili legalistik ahlaka karşıt olduğunu görmüştük. Soyut iyiye/iyiliğe değil, somut canlı kişi olarak insanla ilişkiye dayandığı için İncil ahlakı karakteri itibarı ile yüksek ölçüde dinamiktir. Hıristiyanlık değişmez "günahkar" ve "dürüst" tipleri tanımaz. Kötülük yapan bir insan dürüst bir insan haline gelebilir; *vice versa/tersi de geçerlidir.* Ladder'li Aziz Yuhanna

şöyle der: "Yahuda'nın Havari'lerden biri olduğunu ve hırsızın katiller çetesinden biri olduğunu hatırlarsanız günahkarları lanetlemekte tereddüt edersiniz; oysa bir mucizevi hidayet ânı onunla gerçekleşmişti." İsa bu yüzden bize şunu öğretir: "Yargılanmak istemiyorsanız siz de yargılamayın." Bir insanın başına gelecek şeyi, ne büyük bir değişmeye maruz kalacağını ölüm ânına kadar kimse bilemez; bizim için ulaşılamaz bir durumda, ölüm ânında kimse başına ne geleceğini bilemez. Hıristiyanlığın "kötülere" bu dünyanın baktığından farklı şekilde bakmasının nedeni budur; bu bize insanlığı iki kutba, "iyiler" ve "kötüler" kutbuna ayırma izni vermez — bu, ahlak teorilerinin çok büyük değer atfettiği bir ayırımdır.

Geçmişin silinip gittiğini yalnızca hıristiyanlık öğretir; Hıristiyanlık geçmişi unutmanın ve silmenin gizemini bilir. Kurtuluşun gizemi budur ve yasa ahlakından çok farklı bir ahlaka götürür. Kurtuluş bize Karma'dan, Karmacı* geçmişi sonsuz bir gelecekte yaşamaktan kurtarır. Geçmişten geleneğe uzanan sonsuz zinciri koparır. Pişmanlığın ve günahların bağışlanmasının gizemi buradadır. İnsan kendi günahını ve alçaklığını unutamaz; kötü geçmişini unutma yeteneğinden yoksundur. Fakat İsa dünyanın günahlarını Kendi üstüne alır ve bizi gönühlarımızdan kurtararak affeder. Geçmiş yalnızca İsa ile ve İsa vasıtasıyla bağışlanarak unutulabilir. İnsan günahlarını ve kötülüklerini kendisi affedemez ve sonuçlarına katlanır; İnsanın günahları İsa kanalıyla affedilir. Fakat insan İsa adına komşusunun günah ve kötülüğünü affetmeli ve günahlarının tasallutundan kurtarmalıdır. Eğer insan "umutsuz vaka" olarak "günahkar/kötü" olarak lanetlenirse, bu onun özgürleşmesine ya da kurtuluşuna hiçbir katkıda bulunmaz. Tam tersine bu lanetleme onu mahveder. Yok edilemez ve telafi edilemez bir şey olarak görüldüğünde geçmişin kötülüğü yeni kötülükler doğurur. İnsan her halükarda kaybettiğini düşünmeye başlar, geriye dönüş yoktur, lanetlenmiştir. Din ve kurtuluş etiği buna karşı çıkar. İsa dürüstler için değil, günahkarlar için gelmiştir. Kaldı ki affedilmeyecek ve unutu-

---

* Karma: Budist ve Hindüist doktrin: buna göre insanın kaderi dünyaya daha önceki gelişinde yaptığı şeylerin sonucudur; insanın kaderini bir önceki gelişinde yaptığı şeyler belirler (ç.).

lamayacak kötülük yoktur. İnsan Oğlu'nun, İsa'nın Kendisi'ne karşı işlenen günah affedilecektir. Yalnızca Ruhülkudüs/Kutsal Ruh'a karşı işlenen günah affedilmeyecektir; fakat burada Tanrı'nın ateizmle özdeşleştirilemeyecek nihai reddinden söz ediyoruz. Ateizm affedilebilir; ateizm sapkın hakikat sevgisi anlamına gelebilir. İnsan kalbinin derinliklerinde olup biten şeyleri bilemeyiz; onlar yalnızca sevgiye açık olabilir. Fakat mahkum edenler genellikle pek sevgileri olmayanlardır ve bu yüzden yargıladıkları kalbin gizemi onlara kapalıdır. Bu, insanları "iyiler" ve "kötüler/günahkarlar," dindarlar/takva sahipleri ve inkarcılar, müminler ve imansızlar olarak ikiye ayıran her yargılamanın sınırıdır. "Günahkarlar," "inkarcılar/münkirler," "imansızlar" bazen Tanrı için "iyilerden," "dindarlardan," ve "müminler"den daha çok kabul edilebilir olabilirler. Bu, yasa etiğinin çarparak yere serildiği duvardır fakat kurtuluş etiğinin görüş noktasından kavranabilir bir şeydir.

İncil ahlaki değerlendirmelerimizi bütünüyle değiştirir, ancak biz bunun tam bilincinde değilizdir; çünkü onunla büyümüş ve gündelik ihtiyaçlarımıza bire bir adapte etmişizdir. "Ateşi yeryüzüne indirmek için geldim." Bütün eski, alışkanlık haline gelmiş ahlaki değerlendirmeler bu ateşte yakılmış ve yenileri oluşturulmuştur. İlk/birinci sonuncu ve sonuncu birinci olacaktır. [The first shell be last, and the last first.] Bu devrimin her devrimden daha radikal bir devrim olduğu anlamına gelir. Hıristiyanlık bu devrimden doğmuş, bu devrimden kaynaklanmıştır. Fakat Hıristiyan insanlık onu hayata taşıyamamıştır, çünkü bu dünyanın kendilerine göre yaşadığı "iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesine" yükselmek anlamına geliyordu. İncil'in gizemli sözleri norm haline getirildiklerinde, "son" yeni "ilk" haline geldi. Bu tıpkı ezilen sınıf iktidarı ele geçirerek diğerlerine baskı yapmaya başladığında gerçekleşen sosyal devrimlerdeki gibidir. Normlara dönüştürüldükleri sürece İncil'in sözlerinin kaderi budur. Paradoks ezilenlerin asla efendiler olamamalarıdır; çünkü efendileştikleri ölçüde zorbalara dönüşeceklerdir. Yoksullar asla efendi olamazlar; çünkü efendileşir efendileşmez zenginlere dönüşürler. Bu yüzden hiçbir dünyevi devrim İncil'de tebliğ edilen radikal değişmeye tekabül etmez. İncil yasalar ve normlar vazetmez ve bu açıdan yorumlanamaz.

İncil, Tanrı'nın Krallığı'ndan gelen iyi haberlerdir. İsa'nın bize çağrısı Kendi Krallığı'na çağrısıdır ve yalnızca bu açıdan yorumlanabilir. Tanrı'nın Krallığı'nın ahlakı, iyiliğin ve kötülüğün berisindeki düşmüş dünyanın ahlakına benzemez. İncil'de vazedilen ahlak bildik iyilik-kötülük ayırımını — bu ayırıma göre ilk ilktir, sonuncu sonuncu — aşar. Kurtuluş etiği bu dünyanın fikirlerine her açıdan tezattır. İsa'nın söylediği şeylerin çoğu "söylenmişti, fakat ben size söylüyorum" formunu alır. Tareyev[4] İncil'in karakteri itibarı ile kesin ve doğal olarak tarihsel hayata rölatif/görece metinlerle mukayese edilemez olduğunu söylerken haklıdır. "Fakat ben size kötülüğe direnmenizi söylüyorum." Gündelik ahlaki hayat kötülüğe direnmekte temellenir. "Düşmanlarınızı sevin, size küfredenlere inayet/lütuf/af dileyin, sizden nefret edenlere iyi davranın, sizden size rağmen yararlananlar, size zulmedenler için dua edin." Eğer İncil'in bu çağrısı bir yasa olarak anlaşılırsa, uygulanamaz; yasa etiğinin bakış açısından bu anlamsızdır; çünkü o farklı ve bağışlayıcı bir varlık düzenini varsayar. "Önce Tanrı'nın Krallığı'nı ve O'nun dürüstlüğünü arayın; bütün bu şeyler size verilecek." İncil'in ve Hıristiyanlığın özü burada ikamet eder. Fakat dünya hayatı ilkin "verilecek/eklenecek" "bütün bu şeylerin" aranmasında temellenir, Tanrı'nın Krallığı'nda değil. Nitekim bu dünyanın ahlakı Tanrı'nın Krallığı'nın değil, yasayla aklanmanın peşindedir. "İnsanı kirleten ağzından giren şey değil, çıkan şeydir; bu, insanı kirletir." Fakat dünyadaki şeref anlayışımız bunun tam karşıtına dayanır. İnsanın onurunun hakarete uğraması veya darbeye maruz kalması dolayısıyla aşağılandığı ve yaralandığı varsayılır; başka birini aşağılaması ve incitmesi dolayısıyla değil. "Musevi olmayanların (Gentiles) prensleri onlar üzerinde hakimiyet kurdular; onlar üzerinde büyük otoriteleri vardı. Fakat siz onlardan olmayın; aranızdan kim şef olursa olsun, bırakın hizmetkarınız olsun." Burada bu dünyanın prenslerine ve büyüklerine karşı gerçekleştirilmiş bir başka devrim söz konusudur. En büyük kişi/şey hizmetkar kişidir/şeydir. Bu dünyada hereket eden ve insani tutkular ve günah-

---

[4] M. Kareyev, "Evangile," *Dsnovi Christianstva,* cilt II. Bu metin İncil'in en dikkate değer yorumlarından biridir.

larla kirlenen kilise hiyerarşisi bunu özellikle takibi zor bir şey olarak görmüştür. Kilise sembolik açıdan İsa'nın kelamına sadık kalmıştır, fakat gerçekte ona ihanet etmiştir. Kiliseye de prensler ve büyükler egemen olmuştur; kilisede de şefler hizmetçiler değildir. Papa sembolik olarak kendisini bir hizmetkar olarak görür; fakat realitede prenslere ve büyük adamlara tahakküm eder. "İnsan'ın Oğlu yönetilmek istemez, hizmet etmek ve hayatını çok kişi için feda etmek ister." İsa günahkarlar ve vergi kesiciler arasında yaşadı, onlarla birlikte yedi içti. Yasa etiğini, bu dünyaya ait ahlakı savunan Ferisiler arınma/takva adına ona başkaldırdılar. Fakat İsa insan kalbinin kirliliği dışında hiçbir kirlilik kabul etmez. "Sağlam olanlar doktora ihtiyaç duymazlar, fakat yine de onlar hastadırlar." "Dürüstlere değil, pişmanlık duyacak günahkarlara çağrıda bulunuyorum." Ferisi yasa etiği hastayı ve günahkarı sevmez; temsilcileri saflarla ve dürüstlerle birlikte yaşarlar ve onların beyaz elbiselerine ilgi duyarlar. Fakat Tanrı'nın Oğlu, Ferisilere şunu söyler: " "Why call ye Me, Lord, Lord, and do not the Things which I say." (Tanrım, Tanrım neden söylediğim şeyleri yapmayanlara değil de yalnızca bana çağrıda bulunuyorsun?) "In this place is one greater than the temple." "Bu yerde tapınaktan daha büyük biri var." "Siz Ferisiler kadehlerinizi ve tabaklarınızı temizliyorsunuz, fakat içiniz açgözlülük ve günahla dolu." Bu sözler de yasa etiğini, yani temizlik/saflık (purity) etiğini protestodur. "Woe unto you, lawyers! For ye have taken away the key of knowledge: ye entered not in yourselves, and them that were entering in ye hindered." (Tanrı'nın Krallığı'na giriş yasa adamlarının anlama anahtarına bağlı değildir; onlar yalnızca başkalarına engel olurlar.) Ve işte değerlerin tam bir altüst edilişi anlamına gelen sözler: "İnsanlar arasında en fazla itibar edilen şey, Tanrı'nın gözünde en itibarsız şeydir". "Uzun cüppeleriyle yürümeyi seven, pazar yerlerinde göze çarpmayı, sinagoglardaki en yüksek koltukları, yortulardaki başköşeleri seven, dul kadınların evlerine dadanan ve gösteriş için uzun dualar eden fakihlere/kahinlere dikkat edin: onlar daha fazla lanete uğrayacaklar." Hıristiyan dünya, yasa etiğini inayet etiğinden çok daha kolay ve tatbik edilebilir bulan fakihlerle doludur. İşte dine ve inayet etiğine temel teşkil eden bazı sözler: "Ruhunuzun tarzının ne olduğunu bilmiyorsunuz. Çünkü İnsan Oğlu insanların hayatlarını mah-

vetmek için değil, kurtarmak için gelecek." Bu sözler henüz Efendilerini anlayamamış Havarilere söylenmişti. Yasa etiği insanların ruhlarını kurtarmaz, mahveder. "Hayatta kalabilsinler ve dolu dolu yaşasınlar diye geldim."* İsa yani Şefaatçi (Saviour) ve Kurtarıcı (Redeemer) herşeyden önce hayatın kaynağıdır. Kurtuluş etiği bizi tekrar hayatın kaynağına döndürür.

İncil'in öğretisi mutlak ve prensiplerinden şaşmazdır, fakat onda katı/sert hiçbir şey yoktur. Uzlaşma kabul etmez ahlakçılık yanlıştır, çünkü diğer insanlara karşı tavizsizdir ve yasanın uygulanmasında ısrar eder. Uzlaşma kabul etmez ahlakçılık merhametsizdir ve herkesi mahkum eder. İncil'in bağışlayıcı mutlaklığında buna benzer hiçbir şey yoktur. O bize yalnızca Tanrı'nın Krallığı'nı vahyeder ve ona giden yolu açar, fakat kurallar ve normlar buyurmaz. İnsan kendisine karşı tavizsiz olmalıdır, başkalarına karşı değil. — hakiki Hıristiyan vaziyet alış budur. İki tür ahlaki çaba/istek vardır: biri öncelikle kendi yüksek ahlaki standardını talep eder; diğeri ise başkalarını mahkum ederek başlar. İkinci tür, Hıristiyan değildir. Hıristiyanlar arasında rastlanabilse de soyut normatif idealizm daima gaddar ve fanatiktir; günahkarları/kötüleri yok etmek ister. Hakiki Hıristiyanlar böyle düşünmezler; çünkü onlar öncelikle somut, yaşayan ve canlı bireylere ilgi duyarlar. Kierkegaard gibi ilham verici ve dikkate değer bir düşünürde bile inayetten/lütuftan mahrum ve sevgiye karşıt Hıristiyanlık-dışı ekstermizm/aşırılık unsuru vardır. Derin vukufuyla Ibsen *Brand*'da bu zihin tipini göstermiştir. İnsan kendisinin haklı, başkalarının haksız/hatalı olduğunu düşünmemeli, kendisini üstün görmemelidir. Bu bizi Hıristiyanlığın günahkarlara ve kirlenmişlere tavrımızda gerçekleştirdiği büyük değişikliğe götürür.

---

* Yazar, İncil'den ve genelde Kitab-ı Mukaddes'ten yaptığı iktibasları, ilgili metinlerin neresinden aldığını veya bu ayetlerin ilgili metinlerin hangi bölümünde yer aldığını belirtmiyor. Dolayısıyla, bu ayetlerin çevirisi konusunda hiçbir iddiam olamaz; fakat elimden gelen herşeyi yaptım; "amatör" Kitab-ı Mukaddes bilgim dışında, çevirilerimi hiçbir çeviriyle doğrulayamadım. Kaldı ki Türkçedeki iki Kitab-ı Mukaddes çevirisine de bence güvenilemez (ç.).

3. Hıristiyanlığın Günahkarlara ve Kirlenmişlere Yönelik Tutumu

"O güneşi hem kötüleri hem de iyileri ısıtmak için yarattı, yağmurunu hem adil olanlara hem adil olmayanlara yağdırır." Bu sözler söyleninceye kadar, inayeti ya da kurtuluşu tanımayan yasa etiği güneşin yalnızca adil olanların üzerine doğduğunu, yağmurun da yalnızca onların üzerine yağdığını varsayıyordu. Fakat İncil, Tanrı'nın gözünde dürüstlerle dürüst olmayanları, iyilerle kötüleri eşitler. İyiler ve dürüstler iyiliklerine ve dürüstlüklerine dayanarak kendileriyle övünemezler. Eski legalistik iyilik ve kötülük değerlendirmeleri artık geçerli olamazdı. "Vergi kesiciler ve fahişeler Tanrı'nın Krallığı'na sizden önce girecekler." Onlar Ferisiler'den önce, kendilerini iyi ve haklı sayanlardan önce girecekler. Başka hiçbir etik sistemi fahişelerin ve tahsildarların, günahkarların ve dürüst olmayanların tarafını tutmamıştır. Bu, mutlak/kesin ve değişmez gibi görünse de iyilikle ilgili insani anlayışın değişme tarzıdır. Tarihi boyunca Kilise, İncil'in vurguladığı ahlaki değişmeyi örtbas etmeye çalışmıştır, fakat Hıristiyan ahlakının bu dünya ahlakından farklı olduğunu gizlemek de imkansızdı. "İlk taşı ona [kadına] içinizden günahsız olan atsın." Fakat bu dünyanın ahlakçıları, yani Ferisi yasa etiği şampiyonları görevlerinin günahkara taş atmak olduğunu düşünürler. Ve bunu yapan ve komşularını günahkar diye mahkum edenler kendilerini bunu yaptıkları için haklı/dürüst sayarlar ve ahlak yasasını yerine getirdiklerini düşünürler.

Hıristiyanlığın insanlığı iki kampa — "iyiler" ile "kötüler," "savap işleyenler" ve "günahkarlar" — ayrılmasına izin vermediği apaçıktır. Kötüler ve günahkarlar iyi ve dürüst insanlara dönüşebilir. İncil cennete gidecek bir iyiler ırkını ve cehenneme gidecek bir kötüler ırkını tanımaz/reddeder. Ahlaklılar, yani Ferisiler elbette cennete gidemeyecektir. Bu çok komplike bir şeydir. Varoluşunun erken aşamalarında Kilise azizleri, Sofuları ve kurtulmuş olanları net şekilde ayırma pratiğini mahkum etmişti (Hippolytus, Calixtus ve Montanus ile ilgili ihtilaflar için bakınız: Hermas, *Shepherd*). İnayet ve kurtuluş etiği için iki kamp olamaz. Kurtuluşu garantilemeye çalışmak (Luther, Calvin, Babtistler) yanlıştır. Kişinin kurtulmuşlar ve seçilmişler kampında ikâmet ettiğini bilmesi imkansızdır. Da-

ha sonra hakkında çok şey seyleyeceğimiz cehennem fikri kesinlikle dünyanın bu iki kampa ayrılmasıyla alakalıdır — iyiler kampı ile kötüler kampına. Ferisi, legalistik ahlak İncil karşısında kolayca zafer kazanır; çünkü onunla yaşamak pek zor değildir ve insan bunu yaparak kendisini haklı/iyi görebilir. Bu ahlak Hıristiyan çileciliğinde de zafer kazanır ve bu genellikle kalbin katılaşmasıyla sonuçlanır. Fakat İncil'in bağışlayıcı ahlakı yasanın uygulanamaz olduğu hayat krizlerinde, önemli ve anlamlı şartlarda ifşa olur.

Tolstoy'un *Anna Karenina*'sında Anna'nın kocası tipik bir Kahin ve Ferisidir. Anna'yı mahkum etmesi tipik şekilde ferisidir. O kesinlikle Anna'dan daha günahkardır. Kalbi bütünüyle taşlaşmıştır. Fakat bir büyük kriz ânında, Anna ölümün eşiğindeyken, Karenin'in kalbi birdenbire yumuşar ve yasaya göre yargılamaktan vazgeçer. Bu bir inayet ânıdır. Ayrıca Karenin'in Vrosk'ye tutumu legalistik bir tutum olmaktan çıkar ve insanileşir. Artık hep nasılsa öyledir. Kötülerle günahkarları mahkum eden yasa yalnızca insanların kalplerinin soğuk ve buz gibi olduğu olağan, sıradan durumlarda uygulanabilirdir. Fakat o hayatın derinliklerinin kendisini ifşa ettiği olağanüstü, katastrofik durumlarda kesinlikle uygulanamaz ve hiçbir değeri yoktur. Neticede suçlarla ilgili yargımız genellikle ahlaki derinlikten yoksundur. Hakiki hayat yasanın "diğer tarafında/ötesinde" aranmalıdır.

Hıristiyanlık, Tanrı'nın suretini her insanda keşfeder, günahkar ve suçlu insanlarda bile. Pre-Hıristiyan çağda Tanrı imajı kahramanlarda ve krallarda ifşa olmuştu. Hıristiyanlık bütünüyle yeni bir insan imajıyla/suretiyle birlikte doğdu. Bu yeni insan anlayışı paradoksal bir anlayıştır. Bu paradoks, günah karşısındaki tutumundadır. Herkes günahkardır; herkes ilk günahtan nasibini almıştır; bu yüzden kimse yargılanmamalıdır; kimse komşusunu mahkum etmemelidir. Hıristiyanlık; yalnızca Hıristiyanlık günahkarlar için inayet/mağfiret diler. Sonuç itibarı ile evrensel kurtuluş özlemini, yani günahkarlara cehennemi tahsis etme isteğine karşıt bir şey olarak ezelden ebediyete kötülük karşısında gerçek zafer özlemini doğuran Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlığın bu boyutu — mahkum etmenin yokluğu ve günahkarlara mağfiret — Hıristiyanlarca yeterince realize edilmiş değildir. Tarih boyunca, mümkün en kötü

mahkumiyetler Hıristiyan öğretiden türemiştir. Bu, Hıristiyanlığın trajik kaderidir. Öncelikle, Hıristiyanlık her insanın ruhunun, her insanın hayatının ve kişiliğinin — ve netice itibarı ile günahkarların ve kötülerin ruhunun, hayatının ve kişiliğinin — sonsuz değerinin bilincini ısrarla vurgulamıştır. Onlar sadece iyiliğin/hayrın ve iyiliğin/hayrın zaferinin gerçekleştirilmesinin araçları olarak görülemezler. İyilik için " "kötüler" "iyiler"den hiç de daha az değerli değildir. Sözde iyiler çoğu zaman "kötüdür," ve görünüşte "kötüler" çoğu zaman "iyi"dirler. İnsanlar Hıristiyanlık'tan daha önce hiç bilinmeyen iğrenç bir ahlak türetmiştir— tranzandantal, semavi egoizm ahlakı. "İyiler" Cennet'in Krallığı'na girmeye, eşikteki izdiham sırasında komşularının büyük bir kısmını ayakları altında çiğneyerek cehenneme, yani ebedî lanete itmeye hazır bekleyecek kadar isteklidirler. Ve Krallığın kapısı dar olduğu için, bir mücadele ve ayıklanma söz konusudur. "İyiler" ve "ahlaklılar/dürüstler" Cennet'e giden yolda, iyilerin ve dürüstlerin kendileri şöyle dursun, komşularının cesetleri üzerinde kavgaya tutuşurlar.

Bu, Hıristiyanlığın insanların kalplerini acıya boğan en kötü yenilgisidir; Hıristiyanlığın en dehşet verici tahrifi ve dalaletidir. Tranzandantal egoizm, yani insanın kendi ruhunun kurtuluşu için imtiyazlı ilgi —bazı insanlar bunu çileci literatürden türetirler — şeytani/satanik bir fikirdir; Hıristiyanlığın satanik karikatürüdür. Aslında ruhunu yalnızca hemcinsleri adına, İsa'nın sevgisi adına ruhlarını feda etmeye hazır olanlar kurtarabilir. Kendi kurtuluşumuz hakkında düşünmemeliyiz; bu yanlış bir zihin durumudur; kutsal yararcılıktır. En yüksek değerleri ve Tanrı'nın Krallığı'nı bütün yaratıklar için düşünmeliyiz — yalnızca insanlar için değil, dünyanın tümü için. Başka bir söyleyişle, kendimizi değil, Tanrı'yı düşünmeliyiz. Ve kimse kendisini ahlaklı/dürüst ve başkalarını günahkar sayma cüretinde bulunamaz. Bu, ifadesini, Hıristiyanların Hıristiyanların da biçimsel olarak yorumlamayı becerdikleri tevazu/alçakgönüllülük doktrininde bulur. Hıristiyanlığın insan zihni üzerindeki etkisi iki yönlü ve paradoksaldır. Bir yandan, insan Hıristiyanlığa en soylu/saf ahlaki bilincini ve duygularını borçludur. Fakat diğer yandan, Hıristiyanlığın bilinç ile bilinçdışı arasında hoş görülemez bir çatışma yaratarak insanı ahlaki açıdan çok kötü bir varlığa dönüştürdüğü söylenebilir. Pagan dünyanın insanı, itikadı-

nın/imanının yüceliğiyle/soyluluğuyla yaşaması bir yana, daha bütün, daha berrak, daha ahenkli idi.

4. Güç Ahlakı Olarak Hıristiyan Ahlakı

Nietzsche gerçek Hıristiyanlığı bilmiyordu ya da anlayamamıştı. Önünde duran, heroik/kahramanvari ruhunu kaybetmiş dejenere Hıristiyan toplumdu. Ve o bu dekadans/çökmüş, burjuva Hıristiyanlığa karşı derin bir öfkeyle karşı çıkmıştı. Nietzsche efendilerin ahlakı ile kölelerin ahlakı arasında temel bir ayırım yapar. O, Museviliği kölelerin yani zayıfların ahlaki isyanı olarak görür. Onun için Hıristiyanlık da zayıfların güçlülere, soylulara, aristokratlara hıncına; imrenmeye ve ezilmişlik hissine ve bunu ahlaki alanda telafi etme arzusuna dayanan köle ahlakının ifadesidir. Romalılar Nietzsche için güçlü, aristokratik ve soyludur. Hıristiyanların Romalılar karşısındaki zaferi hastanın sağlıklı karşısındaki, kölelerin soylular karşısındaki zaferidir. Fakat büyük tehlike hastalardır, kötüler değil. Hıristiyanlık ırka dayalı soyluluğu değersizleştirmiş ve soylu ve aşağı, yani soylular - köleler kategorileri yerine iyiler ile kötüler kategorilerini ikame etmiştir. Bir hınç duygusuyla köleler ebedî hayatta ilk/birinci olmaya karar vermiştir. Hıristiyan çileciliği cesaret ve güce karşı hissedilen hınca dayanır.

Nietzsche'nin genelde ahlakın, özelde Hıristiyan ahlakın kaynağı hakkında söylediği şey çok ilginçtir, fakat kesinlikle hakikatin tam tersidir. Hıristiyanların zayıflığı ve değersizliği onun Hıristiyanlığın gücünü ve büyüklüğünü görmesini engellemiştir. Hıristiyan ahlakı spiritüel anlamda aristokratiktir, köle ahlakı değil; o, ruhları güçlülerin ahlakıdır, zayıfların değil. Hıristiyanlık bize dünyaya en büyük direniş hattını izlememiz çağrısında bulunur ve bizden kahramanca çaba ister. Hıristiyanlık kölece ezilmişlik hissine meydan okur ve soylu suçluluk hissine karşı çıkar. Suçluluk/günahkarlık tecrübesi soylu, aristokratik bir tecrübedir; oysa ezilmişlik hissi pleplere özgüdür ve değersizleştiricidir. Hıristiyanlık hınç duygusunu insan ruhundan çıkarıp atmak ister ve insanı hasetten ve yaralı bencillikten kurtarır. Bunun ilacını yalnızca Hıristiyanlık

bilir. Nietzsche'nin güçlülük ve zayıflık fikri gereğinden fazla kurgudur. O, Romalıların güçlülüğünün, güzelliğinin büyüsüne kapılmıştı. Fakat Romalı kendisini kaptırdığı dünyaya bütünüyle boyun eğmiş insan tipiydi; mümkün en kötü spiritüel yenilginin ızdırabını çeken insan tipi. Hıristiyanlık dünyanın gücüne/iktidarına karşı geliştirilmiş en büyük direniş gücüydü. Hıristiyan ahlakı, legalistik yorumunda değil, derin, spiritüel anlamıyla Hıristiyan ahlakı her açıdan spiritüel güç kazanma anlamına gelir. Hıristiyan erdem norma ya da göreve itaat değil, güç kaynağına ve güce itaatti. Nietzsche Hıristiyan ahlakını aşırı ölçüde Kant'ın kategorik buyruklarının ruhuyla yorumlamıştı. Fakat aslında Hıristiyan ahlakı Kantçı anlayışın tam tersiydi. Normatif idealizm güçsüzdür; iyi yasaları realize etme gücünü nereden alacağını bilmez. Yasa ve norm inayetten/lütuftan yoksun olduğu için güçsüzdür. Fakat Hıristiyanlık her iyiliğin izini geriye, gücün kaynağına kadar, yani Tanrı'ya kadar izler. Hıristiyanlık herhangi bir bağlayıcı yasa ve norm tanımaz; bütün mesele spiritüel gücü Tanrı'dan almamızın gerekmesidir. Bazen buna, Aziz Seraphim'in adlandırdığı üzere, "Kutsal Ruh'un inayetine mazhar olma" denir. Hıristiyanlık bize hayat ve ölüm karşısında nasıl güçlü olacağımızı öğretir. Yalnızca dekadans/çürümüş Hıristiyanlık insanı ne güce ne de herhangi bir şeyi yapma kapasitesine sahip korkak, zayıf ve ürkek bir yaratık olarak düşünmeye sürükleyebilir. Günahkar insan İsa'sız güçsüzdür; o İsa'da güçlüdür; çünkü İsa dünya karşısında galip gelmiştir.

Başlangıçta Hıristiyan tevazu'nun/alçakgönüllülüğün yanlış ve dekadans bir yorumu yapılmıştı. Alçakgönüllülük ontolojik manasıyla anlaşılmalıdır. O, spiritüel gücün benliğin zaptu-rapt altına alınmasındaki tezahürüdür. İnsan kendisine hapsolmuştur ve herşeyi kendi görüş açısından ve kendisine göre anlar. Kendi ben'i fikrine takıntılıdır. Hepimiz ben-merkezli olmaktan suçluyuz. Objektif olarak bakıldığında, başka hiçbir şey bu kadar komik olamaz. Ben-merkezlilik/egoizm, bütün hayat perspektiflerini çarpıtır; herşey yanlış bir açıdan görülür, hiçbir şey kendisine ayrılan yerde değildir. Dünyayı doğru açıdan ve herşeyi doğru şekliyle görmek için, en geniş ufku temaşa etmek için, ben-merkezcilik çukurunu atlamamız ve irtifa kaydetmemiz gerekir. Varlığın merkezini kendimiz hakiki merkez durumundaki Tanrı'da aramalıyız; bu durumda herşey

doğru yerini bulacaktır. Ontolojik anlamıyla alçakgönüllülük benliğin heroik/kahramanca fethi ve egosentrizmin zirvelerine tırmanmadır. Alçakgönüllülük kişinin katılaşmış benliğinden ve kendi sınırlı ben'inin kirli atmosferinden kurtularak kozmik hayatın temiz havasını soluması anlamına gelir. Tevazu/alçakgönüllülük özgürlüğe karşı değil, özgürlüğün ifadesidir. Dünyada hiç kimse ve hiçbir şey beni alçakgönüllü olmaya zorlayamaz; ona yalnızca özgür eylem yoluyla kendim ulaşabilirim. Tevazu daima daha fazla özgür olma anlamına gelir. O derin, gizli hayatımızın parçasıdır. Hıristiyanlığın en dehşet verici tahriflerinden biri alçakgönüllülüğün kölelik olarak ve yüzeysel yorumudur. Hıncı ve hasta kibri yalnızca spiritüel tevazu eylemiyle altedebiliriz. Yaralı ben-sevgisi/nefs düşkünlüğü dolayısıyla hasta insan kalbi, onu ömür-boyu delik deşik ederek savunmasız bırakan oklardan dolayı kanamaktadır. Bu keskin acıya karşı bizi yalnızca spiritüel tevazu savunabilir. Tevazu öncelikle ben-sevgisini/nefse düşkünlüğü hedef alır; o, yaralanan gururu iyileştiren güçtür.

Bizi ezen ve yaralayan dış dünyadan bütünüyle nasıl özgür olacağımızı bize yalnızca Hıristiyanlık öğretebilir. "Efendilerinize itaat edin" sözü bile derin spiritüel özgürlüğün ve bağımsızlığın kazanılması olarak yorumlanabilir. Ruhunla özgür ol, ruhunla köle değil. Kölece isyan köle ruhun, spiritüel özgürlükten mahrumiyetin tezahürüdür. İnsan köleliğe maruz kaldığında bile içeriden özgür olmalıdır. Kişinin payına düşen şartları kabulü dış dünyaya üstünlük ve ruhun zaferi olarak yorumlanmalıdır. Bu elbette insanın kendi şartlarını iyileştirmek için çaba sarfetmemesi, değişme ve sosyal reform için mücadele etmemesi gerektiği anlamına gelmez. Fakat insan bu değişmeler gerçekleşmese ve kısa sürede gerçekleşmeleri ihtimal dışı olsa bile spiritüel bakımdan özgür olmalıdır. İnsan hapisteyken bile spiritüel açıdan özgür kalmalıdır. Kutsiyet en yüksek spiritüel güçtür ve dünya karşısında zaferdir. Aşk/sevgi güçtür; lütufkar, can-verici enerjinin ışımasıdır. Tutkular karşısında zafer güçtür. Hıristiyanlığın bizim için istediği güç bu güçtür. Ahlaki hayatımızın tümü spiritüel güç/iktidar elde etmekten, natürel hayatın zayıflığını ve karanlığını aşmaktan ibarettir. Hıristiyanlık bize dünyayı aşmamızı emreder; ona boyun eğmemizi değil. Alçakgönüllülük boyun eğme değildir; tam tersine boyun eğmeyi reddir; en bü-

yük direniş hattı boyunca hareket etmedir. Kaldı ki Hıristiyan ahlakın gücü ve spiritüalitesi aşırı ölçüde yalındır/basittir. Yalınlık/ basitlik aslında onun sırrıdır; çünkü kompleksite/karmaşıklık bölünme ve zayıflık demektir. Dünya karşısında dirençsiz Hıristayan ahlak yalnızca ilahî şekilde insani olduğu için ve Tanrı ile insan arasındaki ilişki olduğu için mümkündür.

5. Izdırap, Çilecilik, Aşk/Sevgi

Hıristiyanlığın ızdırapla/acı çekmeyle ilişkisi iki yönlüdür ve paradoksaldır. Izdırap günah ve kötülüğün ürünüdür. Fakat ızdırap aynı zamanda kurtuluştur ve pozitif bir değeri de vardır. Yalnızca Hıristiyanlık acı çekmeyi kabul eder ve ona yönelik tutumu enine boyuna tartışır. Hıristiyanlık bize acı çekmekten korkmamızı öğretir; çünkü Tanrı'nın kendisi, Tanrı'nın Oğlu da acı çekmiştir. Diğer bütün doktrinler acıdan korkarlar ve ondan kurtulmaya çalışırlar. Budizm ve Stoacılık — bunlar Hıristiyan olmayan ahlak teorilerinin saf örnekleridir — acıdan korkar ve ondan nasıl kurtulunacağını, ona nasıl duyarsız hale gelinebileceğini öğretir. Budizm acımayı/ merhameti (compassion) onaylar, fakat sevgiyi/aşkı reddeder; çünkü acıma varoluşun acısından kaçma yolu olabilir; oysa aşk varoluşu ve dolayısıyla acıyı da onaylar. Aşk/sevgi acıyı ve ızdırabı artırır. Net olarak dile getirmek gerekirse, Budizm fiziksel kötülükle ilgilenir, ahlaki kötülükle değil. Özgürlük reddedildiği için böyle olması kaçınılmazdır. Kötülük acı ve ızdıraptır. Bütün varoluş acı ve ızdıraptır. Hıristiyanlık acıyı ve ızdırabı kabul etme cesareti göstermiş, Budizm bunu yapamamıştır ve o nedenle varoluştan el çeker ve hiç-varlıkta/hiçlikte sığınacak liman arar. Budizm eğer acı kabul edilirse hayata nasıl katlanılabileceğini bilmez; Çarmıh'ın/Haç'ın sırrını bilmez. Budizm kendi tarzında Kurtarıcısı olmayan büyük bir kurtuluş doktrinidir. Her varoluşun acı olduğu hakikatinin bilgisi dolayısıyla acı ve ızdıraptan kurtuluş doktrini; Budizmde bahis konusu kurtuluş birkaç kişi için kurtuluştur; çünkü yalnızca çok az kişi bilgisine sahiptir.

Konfüçyüs, Buda, Stoacılar ve dünyanın bütün sağaları/bilgeleri barış/huzur, acı ve özgürlükten özgürlük peşinde koşmuştur.

Izdırap ve ondan kurtulma problemi daima dinî ve felsefi etiğin merkezî problemi olagelmiştir. Batılı pre-Hıristiyan dünyada Stoacılar bu konuda özellikle ilginçtir. Stoacılık bir kendini-kurtarma ve huzura ya da "dinginliğe" (apathy) kavuşma doktrinidir. Stoacı ahlak insanın ahlaki bilincinin ulaşacağı en yüksek düzeye tanıklık eder, fakat son tahlilde bir dekadans ve pesimistik yeis/keder/ümitsizlik ahlakıdır; çünkü hayatta hiçbir anlam bulamaz; ona ilham veren şey acı çekme korkusudur. İnsan acıya duyarsızlaşmalı ve kayıtsızlaşmalıdır — yegane çıkış yolu budur. Görünüşte Stoacılar optimist olduklarını söylerler, bir Dünya-Aklı'na inanırlar ve insandan insanın acıdan kurtulmasını sağlayacak kadar Dünya-Aklı'yla uyum halinde olmasını isterler; doğanın düzeninin iyi olduğunu kabul ediyor izlenimi bırakırlar. Fakat bütün bunların arkasına gizlenen, keder ve ümitsizlik ve hem Dünya-Aklı'ndan hem de doğanın düzeninden korkudur. Bu minvalde, Marcus Aurelius'un kitabı özellikle çarpıcıdır — bu kitap Stoacılığın derin yapısını gözler önüne seren en heyecan verici metinlerden biridir. Stoacılığın optimizmi sunidir.

Hem Budizm hem de Stoacılık varoluşun acı olduğunu kabul ettikleri için ilgi çekicidir; Budizm bunu dolaysızca, Stoacılık dolaylı şekilde yapar. Izdırabın anlamı problemi, etik için merkezî bir problemdir. O, Hıristiyanlığın ana temasıdır. Izdırap varlığın en derinlerdeki özü, hayatın temel yasasıdır. Yaşayan herşey acıya ve ızdıraba maruz kalacaktır. Pesimizmin bu açıdan metafizik haklılığı vardır. Bütün optimist metafizik sistemler kuru ve yüzeyseldir. Fakat hayat karşısındaki vaziyet alışımızı belirleyen şey hayatın acı ve ızdırap olması gerçeğidir. Pesimizm bütünüyle yanlış bir doktrindir; çünkü ızdıraptan korkar, varoluştan el çeker, cepheden sıvışarak hayata ihanet eder. Hayatın acı olduğunu bilebilir ve yine de aynı zamanda hayata, ızdıraba kucak açabilir ve bunun anlamını kavrıyor olabilirim. Hıristiyanlığın yaptığı şey budur, yalnızca bu.

İki türlü ızdırap vardır — hayata/yaşamaya götüren aydınlık ve kurtarıcı ızdırap ve ölüme götüren karanlık ve kötü ızdırap. İnsan sükûnetle ve seve seve acıya katlanabilir ve bunun sonucunda yeni bir hayata doğulabilir. İnsana yüklenen bütün acılar — dostlarının ve sevdiklerinin ölümü, hastalık, yoksulluk, aşağılanmalar ve

düşkırıklıkları — arınmasına, yükselmesine ve hidayete ermesine hizmet edebilir. Fakat ızdırap sonunda insanı ezebilir, kanatabilir, yaşama sevincini yok ederek hayatın hiçbir anlamı olmadığı hissine sürükleyebilir. Nietzsche ızdıraptan hemen hemen hiçbir şekilde tahammül edilemeze duyarsızlaşma olarak söz etmez; eğer bir anlam buluyorsa insan en korkunç acılara bile katlanabilir; insanın tahammül gücü devasadır. Bu, Çarmıh'ın sırrına anlamını bahşeder. İnsanın acı çekmesi iki boyutludur. İnsan uğradığı felaketlerden, kaderin indirdiği darbelerden, ölümden, hastalıktan, mahrumiyetten, ihanete uğramaktan, yalnızlıktan, düşkırıklığından vb. acı çeker. Ve ayrıca ızdıraba isyandan, onu taşımayı reddetmekten ve ona lanet okumaktan acı çeker. Bir başka keskin acı çekme türü daha vardır. İnsan acı çekmeyi kabullenerek bir anlamı olduğunun farkına vardığında, acı azalır ve katlanılabilir hale gelir; ondaki ışık parıldamaya başlar. Herşeyden daha korkunç aydınlatmayan acı insanın kabul edemeyeceği, isyan edeceği ve intikam hissiyle dolacağı acıdır. Fakat insan acı çekmeyi daha yüksek anlama sahip bir şey olarak kabul ettiğinde, ızdırap onu ihya eder. Çarmıh'ın anlamı budur. "Çarmıhını al ve beni izle." Bu "acıyı kabullenme, anlamını kavrama ve onu nezaketle taşıma" anlamına gelir. "Ve eğer çarmıha vurulmuşsanız, onu başka insanların çarmıhlarıyla mukayese edemez, başka insanların çarmıhlarıyla ölçemezsiniz" Acı çekmekten kurtulmaya ve uzaklaşmaya çalışmak bir kendini-aldatmadır ve hayatın en büyük illüzyonlarından biridir. Acı, adımlarımızı izler; en mutlu olanlarımızınkini bile. İnsana açık tek bir yol vardır: ışığın ve hidayetin yolu — acıyı Çarmıha Gerilen'i/Çarmıhtaki İsa'yı izleyerek herkesin taşıması gereken çarmıh olarak kabul etmek. Bu Hıristiyanlığın ve Hıristiyan etiğin en derin sırrıdır. Acı günah ve kötülükle ilişkilidir; tıpkı ölüm — insanın felaketlerinin sonuncusu — gibi. Fakat o aynı zamanda kurtuluşun, nurun ve hidayetin yoludur. Acı konusundaki hıristiyan paradoks böyle bir paradokstur; kabul edilmeli ve bütün derinliğiyle yaşanmalıdır. Hıristiyan için acı çekmek haçı gönüllü olarak yüklenmek ve taşımaktır. Zorla yüklenen acı, özgürce kabul edilmelidir. Acı çekme özgürlükle yakından ilişkilidir. Acının olmadığı bir hayatın peşinde koşmak özgürlüğün olmadığı bir hayatın peşinde koşmaktır. Bu nedenle her hedonistik/hazcı ahlak özgürlüğe tezattır.

Söylediklerimizden merhamet karşısındaki Hıristiyan vaziyet alışın Budistlerinkiyle aynı olmadığı sonucu çıkar. Budizm'de merhamet acı çeken kişinin hiçliğe ulaşma arzusu anlamına gelir ve bu hem kendisi hem de başkaları adına acıya katlanmanın reddidir. Hıristiyanlıkta merhamet, acı çeken kişi için daha iyi bir hayat arzusu ve onun acısını paylaşma gönüllülüğü demektir. Merhamet hayatın reddi de onaylanması da olabilir. Bu dünyadaki hayat çarmıhı taşıma demektir. Ve ayrıca yalnızca kendi çarmıhımı değil, komşumun çarmıhını da taşımam gerekir. Başkalarının acı çekmelerini değil, aynı zamanda çarmıhlarını taşımalarını da istemem gerekir; çünkü çarmıhı taşımak ışığı acıya ve hayatın gizemine taşımak demektir. Hümanistik merhamet ilhamını, insanları acı çekmekten kurtarması ve mutlu etmesi mümkün illüzyondan alır; acıyı reddederek onunla mücadele eder. Acıyı reddetmek Tanrı sevgisini reddetmektir; acı kurtuluşun aracı olduğu için, acıyı reddetmek Hıristiyan öğretisinin iğrenç travestisidir/parodisidir. Burada Hıristiyan kurtuluş etiğinin paradoksuyla karşı karşıya kalıyoruz.

Merhamet insan duygularının en kesin ve tartışma götürmezidir; merhamet bu dünyanın gücüne en büyük direnişi sağlar. Eğer merhamet yasa etiğinde küçük bir yer dışında bir yer bulamıyorsa, bu ehven-i şerdir. Kutsanmışlar merhametliler, merhameti olanlardır. Acı çeken hayvanın gözlerinin bizde doğurduğu keskin ve katlanılamaz acıma hissi ilahî bir durumdur. Fakat acıma Tanrı'ya isyanın kaynağı haline de gelebilir. İnsan yaratılmışlara acıma ve merhamet sonucu Tanrı'ya sırt çevirebilir. Ateizmin çok soylu bir kaynağı olabilir. Daha önce acımanın Tanrı'nın terk ettiği yaratılmışın acısını paylaşmak anlamına geldiğini söylemiştim. Bu çok reel bir tecrübedir; Tanrı, İsa Mesih'i bile terk etmiştir; bu tecrübe Tanrı'nın inkarına götürebilir. İnleyen ve acıyla kıvranan yaratılmış karşısındaki acıma hissiyle Yaratıcı'ya başkaldırabilir ve O'nu inkar edebilirim. İvan Karamazov'un Dostoyevski'ye derin ızdırap veren problemi budur. Acıma tecrübesi en ezici ve tranzandantal/aşkın insani tecrübelerden biridir. İnsanın bütün varlığına hükmedebilir. Ölümle sonuçlanabilir, Tanrı'yı redde sürükleyebilir, dünyanın ve insanın reddiyle sonlanabilir. Acıma aynı zamanda insanın daha yüksek bir dünyaya aidiyetinin en güçlü delilidir.

Merhametin, eğer kişinin değerine ve özgürlüğüne saygı göstermeyi başaramazsa kötü sonuçları olabilir. Başka bir insana acıma/merhamet etme hissim beni onun özgürlüğünü ve insani değerini reddetmeye götürebilir. Bu yüzden insani duyguların en güzeli merhamet de başka herşey gibi olabilecek en kötü duruma, hem Tanrı'nın hem de insanın reddine dönüşebilir. Hıristiyan etiğin temel paradoksu buradadır. İnsanın merhameti ve acımayı kaçınılmaz şekilde içeren komşusuna sevgisi onun acılarını gidermesini ve hatta onu acılarından tamamen kurtarmasını gerektirir. Fakat acı aynı zamanda kefaret, hidayet ve kurtuluş vasıtası olarak da gereklidir. İnsan komşusunun acısını hissetmeli, paylaşmalı gidermeye çalışmalı ve aynı zamanda bu acıların onun günahlarının sonucu olduğunu hatırlamalıdır. İnsanların genellikle bütünüyle formel tarzda çözme eğiliminde oldukları bu paradoks sonucu Hıristiyanlar insanlara pek merhamet göstermezler ve hep komşularını mahkum etmeye hazırdırlar; teselli edicilerinin izinden giderek Eyüb'ün acılarının günahlarının cezası olduğunu ifşa etmeye hazırdırlar.

Kalbin bu taşlaşması ve hayatın ahlaki kaynaklarının bu kuruması insanlara ve acılara manastır/inziva hayatına özgü bir tutumla birlikte gerçekleşir. Çilecilik tehlikeli bir şeydir; her iki kenarı da keser. Çilecilik insanlar için sözde natürel, insani acımayı/merhameti yok edebilir ve bağışlayıcı Hıristiyan sevgiye götürmeyebilir. Bu durumda kuruyan ruh hem sevgiden hem de merhatten yoksun kalır; günahkarları mahkum etmek dışında hiçbir şey yapamaz. Günahkarların acı çekmesi gerekir, acıyı hak etmişlerdir; acı çekmek onlar için iyidir. Hıristiyanlığın Kahinleri (Scribes) ve Ferisileri bu safsatada (sophistry) kendileri için bir affedilme mazereti bulurlar. Safsata (sophism) şudur: bir Hıristiyan olarak her insanın kendi çarmıhını taşıması gerektiğini istemem gerekir. Komşum için de bir çarmıh isterim. Fakat bu onun acısını artırmak, onu olabildiğince acıya boğmak istemem anlamına gelmez mi? Tam tersine kesinlikle bu anlama gelmez. Komşusunun kendi çarmıhını taşımasını istemek acısı yoluyla ona da bir hidayet ışığının gelmesini, bunun onun çarmıhını taşımasını kolaylaştırmasını istemek anlamına gelir; ayrıca bu aynı zamanda onun acısının dinmesi için yapabileceğim herşeyi yapma arzumu dile getirir. Hayat her durumda acı ve imtihanlarla doludur. Fakat komşumun acısının ve sınavlarının kaynağı olmamalıyım.

Komşularının acılarını artırmak isteyen ve kurtulmaları için onları çarmıha germeye hazır Hıristiyanlar, İsa'yı çarmıha gerenlerle mukayese edilebilir. Engizisyon kurtarıcı acının gücüyle ilgili bu yanlış anlayış üzerine inşa edilmiştir. Komşumu çarmıha germemeliyim; komşuma tam tersine çarmıhını taşıması için yardım etmeliyim. İnsanın çarmıhını taşıması gerektiği arzusu ona ağır bir çarmıh yükleme, kurtulması için onu çivileme isteği değildir. Çarmıhı kabul ancak özgür bir eylem olabilir ve bu özgürce kabul eylemi çarmıhın yükünü ağırlaştırmamalı, hafifletmeli ve ışığı karanlığa taşımalıdır, işkenceyi değil. Yanlış legalistik çilecilik erdemden çok nefrete ilham verebilir. Legalistik çilecilik insanlara taşıyamayacakları kadar ağır yükler yükler. Acıya yönelik sahte-Hıristiyan tutum ebediyete yansır ve ebedî mahkumiyet doktrini formunu alır. Hıristiyanları sevenler onların geçici dünyevi cezalara çarptırılmalarını istemekle yetinmezler, cehennemdeki ebedî işkenceye maruz kalmalarını da isterler. Olağan, natürel insani hissiyat bu tür bir Hıristiyanlıktan mukayese götürmez ölçüde daha iyidir. Acımı, acımı gönüllü hayatın çarmıhı olarak kabul ederek azaltabilir ve hafifletebilirim; komşumun acısını paylaşarak, merhamet göstererek, yüklenerek azaltabilir ve hafifletebilirim. Ölüyorlarmış gibi düşünürsek ve onlarla ilişkilerimizi ölümün, hem onların hem de kendi ölümümüzün ışığında belirlersek insanlara karşı tavrımız Hıristiyan olabilir. Ölen kişi özel türde bir hissiyata yol açar. Ona karşı tutumumuz aynı anda yumuşar ve daha yüksek bir düzeye yükselir. Bu yüzden sevmediğimiz insanlara merhamet göstermeye başlayabiliriz. Fakat her insan ölmektedir; ben de ölmekteyim ve ölümü asla unutmamam gerekir.

İnsanın düşmanlarını sevmesinin anlamı onun tek başına kötülüğün kötü sınırsızlığını aşması, kötülük zincirini koparması, insanları bir başka düzleme taşımasıdır. İnsanlar kötü ve günahkar tutkuların tahakkümü altındadır ve iyilerin gücüne sığınmak ister. Fakat iyiler güçsüzdür. Bizi yalnızca İsa kötülükten — günahkar tutkulardan, bizi zincire vuran kötü/karanlık sonsuzluktan — kurtarabilir. İsa'nın bağışlayıcı sevgisi fasit dairenin dışına çıkmanın yegane yoludur. Luther Hıristiyan'ın amellerinin/işlerinin hakimiyeti altında kalmamasını, onlara hakim olmasını söylerken haklıydı. Luther aynı zamanda dinî faydacılığın kurtuluş ve imanla aklanma

doktrinini iptal ettiğini söylerken de haklıydı. Kierkegaard ısrarla İsa'nın geçmişte değil, şimdi-burada olduğunda ısrar ederken haklıydı. Şimdi ve buradaki İsa bizi özgürleştirir ve yasa için imkansız olan şeyleri mümkün hale getirir. İsa'nın kendi ızdırabının nedeni bütün dünyanın günahını ve kötülüğünü üstlenmesidir. Bizim gibi İsa da Tanrı tarafından unutulma tecrübesine maruz kalmıştır. Fakat O'nun bu tecrübesi bizimkilerden mukayese edilemez ölçüde çok daha acılı ve dehşet vericiydi. Bu tecrübeyle insanın ve bütün yaratılmışların özgürlüğü ebediyyen teminat altına alınmıştır. İnsan ve ızdırabı Tanrı-İnsan dinindeki en merkezî anlayıştır. Bu, başka herhangi bir dinî düşünceden çok daha insani Rus dinî düşüncesinin temel *motifidir*. Hıristiyanlığın dar çileci yorumu kesinlikle bu kişisel kurtuluş ve sonuçta cehennem/helak olma korkusu ve teröründen kendini koruma diniyle bağlantılıdır. Bu tür duygusal durumlar sevgiyi engeller. İncil ve Mektuplar Hıristiyanlığın böyle bir yorumuna hiçbir delil içermezler; bu tür yorumlar daha sonra ortaya çıkmıştır. Yanlış çilecilik — bir araç olarak değil, bir amaç olarak çilecilik — hayatı baskı altına alır ve bilinçaltında isyan, bilinçli zihinde çelişkiler yaratır. Nihayet, böyle bir çilecilik ferisi/ikiyüzlü ve tümüyle formel hale gelir. Çileci metafizik imkansız ve hatta tehlikeli olanı sevmeyi buyurur; yani Hıristiyanlığın temel ilkeleriyle çelişir. Fakat eğer adına insanların kendilerine ve komşularına işkence ettikleri bir kişisel kurtuluş dini değil ise, Hıristiyanlığın temel mesajı nedir?

6. İncil'in Tanrı'nın Krallığı'ndan Gelen Mesajı

İncil'i bir norm ya da yasa olarak anlamak imkansızdır. Eğer böyle anlaşılırsa, hayatın düşmanı ve hayata aykırı hale gelir. Böyle anlaşıldığında, hayatla ilgili İncil öğretisinin mutlak/kesin karakteri anlaşılamaz ve uygulanabilirlikten çıkar. Dünyanın daima İncil'in karşı kutbunda yer aldığı yolundaki temel tez, İncil'in uygulanabilir olmadığı ve hayatın yasalarına karşıt olduğu anlamına gelir. Ve gerçekten de İncil ahlakı paradoksaldır ve en yüksek hayat formlarında dahi dünyamızın ahlakıyla çelişir. İncil sadece kötülüğe/şerre karşı değildir, insanların iyi gördüğü şeylere de karşıdır. İnsanlar

genellikle İncil'i kendi dünyalarının ihtiyaçlarıyla uyumlu hale getirmeye çalışmış ve bu yolla onu kabul edilebilirleştirmişlerdir. Fakat bu her durumda Hıristiyanlığın tahrifiydi. Peki o zaman İncil'de tebliğ edilen hakikatin mutlak, tranzandantal/aşkın ve tavizsiz karakterini nasıl anlamamız gerekir? İncil, Tanrı'nın Krallığı'ndan gelen iyi haberlerdir. Bu hem İncil'in hem de bir bütün olarak Hıristiyanlığın özüdür. "Önce Tanrı'nın Krallığı'nı ve sonra da size söylenen bu şeyleri isteyin." İncil, Tanrı'nın mutlak Krallığı'nı ifşa eder ve ondaki hiçbir şeyin dünyanın görece hayatına benzemediğini gösterir. İncil'in ahlakı bir norm ya da yasa değildir; çünkü o cennetin ahlakıdır ve iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin, iyilik ile kötülük arasında yaptığımız hukuki/legalistik ayırımların ötesindedir. İncil'in mutlak hakikatlerini herşeyin görece ve geçici olduğu insan toplumuna ve hayatına uygulamak zor, hatta neredeyse imkansızdır.[5] İncil'in toplumun, ailenin, ekonomik hayatın ve uygarlığın temeli olarak görev yapamayacağı sadece apaçık değildir, İncil'i kullanarak toplumun tarihsel gelişimindeki kaçınılmaz güce başvuruyu meşrulaştırmak da imkansızdır. Kaldı ki işte bu yüzden Hıristiyanlar kendilerine kılavuzluk edecek başka birçok türde yasa ve norm icat etmişlerdir.

İsa yeryüzüne ateşi ve insanların değerli saydığı herşeyi getirdi; insanların inşa ettikleri bütün krallıklar bu ateşte yanarak kül olur. Göklerdeki babanız ne kadar mükemmelse siz de o kadar mükemmel olun. Bu bir hayat kuralı ve normu mudur? Değil elbette. Semavi Babamız'ın mükemmelliği günahkar bir dünya için norm olamaz; o mutlaktır; halbuki bir yasa ya da kural günaha göredir. O, bizim günahkar dünyamızdan farklı mutlak, ilahî hayatın ifşasıdır. Öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, zina yapmayacaksın — bunların tümü günahkar dünya hayatı icin bir norm ya da kural olabilir ve günahkar dünya hayatımızla ilgilidirler. Fakat Semavi Babamız'ın mükemmelliği ve Tanrı'nın Krallığı başka herhangi bir şeye bağlı değildir ve bir kurala dönüştürülemez. İncil manevi, spiritüel insana hitap eder. Görünen insana, yani toplumun üyesine değil. O sos-

---

[5] M. Tareyev'in eserlerinde ve farklı bir görüş açısından K. Barth'ın metinlerinde bu konuda çok ilgi çekici refleksiyonlar vardır.

yal dünyadaki görünen işler için çağrıda bulunmaz, spiritüel hayatı uyandırmak ve hidayete erdirmek ister; çünkü bizi ancak hidayete erme Tanrı'nın Krallığı'na taşır. İncil, ezelî ve ebedî ilkeyi tarihsel devirlerden ve sosyal değişmelerden bağımsız, bir anlamda sosyal olmayan insan ruhuna tebliğ eder. İncil'deki herşey İsa kişiliği ile ilişkilidir ve bu ilişkiden ayrı kavranamaz. İncil'in emirleri durumundaki eylem kurallarını harfiyen yerine getirmek imkansızdır. Fakat insan için imkansız olan Tanrı için mümkündür. Yalnızca İsa'da ve İsa vasıtasıyla Semavi Baba'nın mükemmelliğine yaklaşan mükemmelliğe ulaşılabilir ve Tanrı'nın Krallığı fiilen gelebilir. İncil, yeni bir yasa olsa bile yasaya değil, İsa'nın Kendisi'ne, İsa'nın Kişiliği'ne dayanır. Bu yeni kurtuluş ve inayet etiğidir. Fakat iki düzeyde, yasanın hakimiyetinde ve inayetin hakimiyetinde, doğa düzeninde ve spiritüel/manevi düzende yaşarız — dünyadaki hıristiyan hayatının ölçüye gelmez zorluğu ve karmaşıklığı buradan doğar. Beşeri toplum yasanın hakimiyeti altında yaşar, kendi krallıklarını ve uygarlıklarını inşa eder; İncil'in Tanrı'nın Krallığı'nı ifşası onun için bir katastroftur; Kıyamet Günü'dür.

Daha önce İncil'in ahlaki değerlendirmeler konusunda yaptığı değişikliğin ne kadar büyük olduğunu görmüştük. Bu, dünya tarihinin tümü içindeki değerlerin en radikal yeniden değerlendirilmesi anlamına gelir. Bu yeniden değerlendirmeyle birlikte dünya değerleri ve bu değerlerle birlikte yaşanılandan çok daha farklı ve ilginç hale geldi. Bu dünya yalnızca kötülüğünü değil, aynı zamanda iyiliğini de reddetmek zorunda kaldı. Kötülüğe güçle direnmeyin. Fakat bu dünya kötülüğe güçle direnmenin iyi bir şey olduğunu düşünür. Güneş hem adil hem de adil olmayanların üzerine doğar. Fakat bu dünya güneşin yalnızca adil olanlar üzerine doğduğunu düşünür. Düşmanlarınızı sevin, sizi lanetleyenleri kutsayın. Fakat bu dünya düşmanlarını değil dostlarını sevmenin iyi bir şey olduğunu düşünür. Yalnızca Hıristiyanlığın fasit intikam dairesini kırarak aşabilmesinin nedeni budur. Vergi kesiciler ve fahişeler Tanrı'nın Krallığı'na başkalarından önce girecekler. Fakat bu dünya iyiler, dürüstler, temizler, yani yasalara ve normlara uyum gösterenlerin önce gireceklerini düşünür. Dar kapıdan geçilmesi mukadderdir. Fakat bu dünya geniş kapıdan geçecektir. Ağızdan çıkan şey, yani insan kalbinin kötülüğü insanı kirletir. Fakat bu dünya ağza gi-

ren şeyin, yani diğer insanların tutumunun insanı kirlettiğini düşünür. İncil bize havadaki kuşlar, tarlalardaki zambaklar kadar kaygısız olmamız ve yarını düşünmememiz gerektiğini söyler. İnsan, Tanrı'nın Krallığı'nı aramasını engellerlerse, babasını, annesini, karısını terk etmeli ve hatta onlardan nefret etmelidir. Fakat bu dünya önce en yakın olanın — babanın, annenin, eşin — sevilmesini ister. Zenginlerin Cennetin Krallığı'na girmesi zordur. Fakat bu dünya öncelikle zenginlere değer verir, onları onurlandırır, onları ilk sıraya yerleştirir. Kutsanmış olanlar, bu dünyanın kutsadığı insanlar değildir — kutsanmış olanlar, dünyayı kutsayanlar — gözyaşı dökenler, alçak gönüllüler, merhamet sahipleri, kalpleri temiz olanlardır. Dürüstlüğe susuz ve aç olanlar vb'dir. Kılıç taşıyanlar kılıçla ölecektir. Fakat bu dünya varlığını kılıçla korur. İncil bu dünyaya korku salan ve ona yıkıcı görünen özgürlüğün ruhunu fısıldar.

İncil ile bu dünya bütünüyle birbirine karşıt ve uzlaşmazdır. İsa'nın Krallığı bu dünyada krallık değildir. Fakat bu durumda o bu dünyada nasıl gerçekleştirilebilir? İnsanlar neredeyse iki bin yıl onu bu dünyada tesis etmeye çalışmıştır. İsa yargılamak için değil, kurtarmak için gelmiştir. Fakat bu dünya herşeyden önce yargılamayı sever ve ona ihtiyaç duyar, kurtuluşa başka herhangi bir şeyden daha çok ihtiyaç duysa da, belirsiz bir kurtuluş fikrinden başka bir şeye sahip değildir. İncil'in Tanrı'nın Krallığı konusundaki mutlak vahyini daima geçici ve görece sosyal ve tarihsel normlar dile getiremez. Spiritüel/manevi hayatın hakikati doğal hayatla eşitlenemez. Hıristiyan devleti, Hıristiyan ekonomisi, Hıristiyan aile, Hıristiyan eğitim, Hıristiyan sosyal hayat diye bir şey olmamıştır ve bundan sonra da asla olmayacaktır. Çünkü Tanrı'nın Krallığı'nda ve mükemmel ilahî hayatta ne devlet, ne ekonomi, ne aile, ne eğitim ne de yasaların belirlediği sosyal olan vardır. Tarihî varoluşuyla kilise devletin etkisinde kalmış, gücünü kullanmasına rıza göstermiş, yasanın himayesi altına girmiştir. Ve yine de İncil'in Tanrı'nın Krallığı'ndan gelen vahyi hayatın bütün departmanlarında gizli, derin ve fark edilmesi zor bir değişmeye yol açmış, yeni duygular yaratarak bizatihi insan ruhunun yapısını değiştirmiştir. Tanrı'nın Krallığı gözlemlenemez. Gereğinden fazla algılanabilir hale geldiğinde, bu bir tuzak ve hiledir. İncil'in vahyinin bağışlayıcı gücü insanı korku, gurur ve iktidar sevgisinin işkencesinden ve hayatın doymak bil-

mez şehvetinden özgürleştirir. Fakat birçok hayati ve temel sorunun cevabı İncil'de apaçık şekilde değil, deyim yerindeyse örtülü şekilde verilmiştir. İnsanın sürekli karşı karşıya kaldığı problemlerin yaratıcı çözümünü bulmak özgürlüğü dahilinde kendisine bırakılmıştır. İncil bize problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğini öğretmekle, insan ruhunun yapısını sağaltarak arındırmakla ilgilendiği kadar ilgilenmez.

Üçüncü Bölüm

Yaratıcılık Etiği

1. Yaratıcılığın Doğası

İncil sürekli bereketli bir toprağa ekilirse tohumun vereceği üründen ve insan karşılık olarak dönecek hünerlerden söz eder. İsa, menkıbe formunda insanın yaratıcı aktivitesine, yaratıcı çabasına atıfta bulunur. İsa insanın yaratıcı yeteneklerini heba etmesini, yani yaratıcılık yokluğunu lanetler. Aziz Paul'ün muhtelif hünerler/kabiliyetler hakkındaki öğretisi insanın yaratıcı çabasıyla alakalıdır. Yetenekler Tanrı'nın armağanıdır ve insandan yaratıcı faaliyette bulunması istendiğini gösterirler. Bu yetenekler muhteliftir; herkesten kendisine bahşedilen özel yeteneğe göre yaratıcı hizmet istenir. Bu yüzden insanların genellikle yaptığı üzere, Kitab-ı Mukaddes'in yaratıcı aktivitiye hiçbir atıfta bulunmadığını ileri sürmek yanlıştır. Bulunur — fakat bunu anlamak için Kitab-ı Mukaddes'i okuyabilmeli, Tanrı'nın istediği, Tanrı'nın insandan istediği ve beklediği şeyi tahmin edebiliyor olmalıyız.

Yaratıcılık daima gelişme, ilavede bulunma, dünyada daha önce varolmayan yeni bir şey yapmadır. Yaratıcılık problemi bütünüyle yeni bir şeyin gerçekten mümkün olup olmadığıyla ilgili bir

problemdir.[1] Yaratıcılık, anlamı gereği hiçlikten yaratmadır. Yaratıcılıkla hiçbir şey bir şeye, hiç-varlık/hiçlik varlığa dönüşür. Yaratıcılık hiç-varlığı/hiçliği varsayar; tıpkı Hegel'in oluş'unun varsaydığı gibi. Platon'un Eros'u gibi yaratıcılık da yokluğun ve bolluğun, güç isteğinin ve fazlalığının çocuğudur. Yaratıcılık günahla ilişkilidir ve aynı zamanda kefarettir. Hakiki yaratıcılık her durumda boşalmayı, arınmayı, ruhun psiko-fiziksel unsurlardan kurtularak onlar karşısında zafer kazanmasını gerektirir. Yaratma ilkece doğurma ve fışkırmadan farklıdır. Fışkırmada madde parçacıkları bir merkezden çıkarak yayılır. Üstelik yaratma evrimde olduğu gibi gücün ve enerjinin yeniden dağıtımı/dağılımı da değildir. Bu yüzden evrimle özdeş olması şöyle dursun, yaratma evrimin tam karşıtıdır. Evrimde yeni bir şey bahis konusu değildir; tersine eski yeniden dağıtılır. Evrim zorunluluktur, yaratma özgürlük. Yaratma hayatın en büyük gizemidir; daha önce hiç varolmamış, herhangi bir şeyden türetilmemiş, herhangi bir şeyin doğurmadığı yeni bir şeyin görünüşe çıkmasının gizemi. Yaratıcılık insandaki asli, pre-kozmik, pre-existent/önceden-mevcut özgürlüğün kaynağı durumundaki hiç-varlığı/hiçliği varsayar. Yaratıcılığın gizemi özgürlüğün gizemidir. Yaratıcılık yalnızca, derinliklerine ulaşılamaz özgürlükten kaynaklanır; çünkü yalnızca böyle bir özgürlük yeni olanı, yani daha önce hiç varolmayan şeyi doğurabilir. Varlıktan, varolan bir şeyden bütünüyle yeni bir şey yaratmak imkansızdır; çünkü varolan şeyde sadece fışkırma, doğma ve yeniden dağıtım vardır. Fakat yaratıcılık hiç-varlıktan/hiçlikten, özgürlükten varlığın dünyasına girme demektir. Yaratıcılığın gizemi Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış mitinde ifşa olur. Tanrı dünyayı hiçlikten yaratmıştır; özgürce ve özgürlükten yaratmıştır. Dünya, Tanrı'dan fışkırma değildi; Tanrı'dan evrilmemiş ya da doğmamıştı; yaratılmıştı, yani mutlak anlamda yeniydi; daha önce hiç varolmamış bir şeydi. Yaratıcılık yalnızca dünya *yaratıldığı* için, bir Yaratıcı olduğu için mümkündür. Tanrı'nın kendi suretinde ve benzerinde yarattığı insan da yaratıcıdır ve ona yaratma çağrısı yapılmıştır.

---

[1] Şu kitaplarıma bakınız: *Smysl Tvorchestba* [*The Meaning of Creativeness/Yaratıcılığın Anlamı*]; *Freedom and the Spirit* [*Özgürlük ve Ruh*]

Yaratıcılık kompleks bir olgudur. Yaratıcılık ilkin insanın asli, meonik, yaratılmamış özgürlüğünü varsayar; ikincileyin Yaratıcı Tanrı'nın yaratıcı insana bahşettiği yetenekleri varsayar; üçüncüleyin kendi aktivite alanı olarak dünyayı varsayar. Bu yüzden insani yaratıcılığın üç elementi vardır: özgürlük elementi — yeni ve şimdiye kadar varolmayan gerçekliklerin yaratımı sadece onun sayesinde mümkündür — bu gerçekliklerle bağlantılı yetenekler ve aktiviteler ve insanın materyallerini ödünç alabileceği daha önceden yaratılmış dünya. İnsan, yeteneklerinin ve dehasının kaynağı değildir. İnsan bunları Tanrı'dan almıştır ve bu yüzden Tanrı'nın ellerinde olduğunu ve Tanrı'nın bu dünyadaki faaliyetinin vasıtası olduğunu hisseder. İnsanın kendi dehasından dolayı kibre kapılmasından daha saçma ve daha acınası başka hiçbir şey olamaz. İnsanın kutsallığı konusunda kibirli olmasının mazereti olamaz. Üstün yetenekliler kendi başlarına değil, Tanrı'nın izniyle hareket ettiklerini, bu yolla Tanrı'nın amaç ve tasarılarını gerçekleştirdiğini hissederler. Sokrates'in "demon"u kendisi değil, onda ikamet eden bir varlıktı. Yaratıcı sürekli kendisini bir demon ya da bir dehanın kullandığını hisseder. Eseri ona yukarıdan bahşedilen yetenek özgürlüğün tezahürüdür.

İnsan yarattığı materyali kendisinden, hiçlikten, kendi varlığının derinliklerinden üretemez. Yaratıcı hamle evliliğin doğasındandır, daima farklı elementlerin birbiriyle buluşmasına imada bulunur. İnsani yaratıcılığın malzemesi Tanrı'nın yarattığı dünyadan ödünç alınır. Buna her sanatta, her icatta ve keşifte rastlarız. Bunu Tanrı'nın yarattığı dünyanın mevcudiyetini varsayan bilginin yaratımında ve felsefede buluruz; objektif realite olmaksızın düşünce boşlukta kalır. Tanrı insana yaratıcı yetenek, hüner ve deha ve aynı zamanda yaratıcı aktivitenin içinde ve kendisi vasıtasıyla gerçekleşeceği dünyayı da bahşetmiştir. Tanrı insana yaratıcı faaliyet bulunması ve bu çabasını gerçekleştirmesi çağrısında bulunur. Tanrı insandan çağrısına karşılık vermesini bekler. İnsanın Tanrı'nın çağrısına cevabı sadece Tanrı'dan gelen ve Tanrı kaynaklı elementlerden ibaret değildir. Bu cevapta bir şey de insandan gelir; bu bir şey yaratıcılığın yeni realiteler doğuran özüdür. Gerçekten de o "bir şeydir", "hiçbir şey" değildir — başka bir söyleyişle özgürlüktür; çünkü özgürlük olmaksızın yaratıcı aktivite olamaz. Hiçbir şeyin belir-

lemediği özgürlük Tanrı'nın yaratma çağrısına cevap verir; fakat bunu yaparken Tanrı'dan alınan yetenek ya da dehadan, yaratılmış dünyada mevcut materyallerden yararlanır. İnsanın hiçlikten yarattığı söylendiğinde, bunun anlamı özgürlükten yarattığıdır. Her yaratıcı kavrayışta bir asli/ilk, derinliği kavranamaz, herhangi bir şey tarafından yaratılmamış, Tanrı'dan kaynaklanmayan, ancak Tanrı'ya yükselen/yönelen özgürlük elementi vardır. Tanrı'nın çağrısı özgürlüğün uçurumuna seslenir; cevap özgürlükten gelmelidir. Derinliklerine nüfuz edilemez özgürlük her yaratıcılıkta mevcuttur, fakat yaratıcı süreç ondaki asli unsur bulunamayacak ölçüde komplekstir. Yaratma inayet ile özgürlük, Tanrı'dan insana gelen güçler ile insan'dan Tanrı'ya giden güçler arasındaki etkileşim sürecidir. Bu süreç izah edilirken, hem özgürlük elementine hem inayet elementine, yani ilahî lütuf ve ilhama vurgu yapılabilir. Fakat özgürlük yoksa ilham da yoktur. Platoncu felsefe yaratıcılığın yeni realiteler yaratma olarak yorumuna karşı çıkar.

Yaratıcılığın iki farklı boyutu vardır; onu hangi boyutu üzerinde düşünüyorsak o boyutuna göre izah edebiliriz. Yaratıcılığın bir iç bir de dış boyutu vardır. İnsanın Tanrı'yla yüzyüze geldiği asli/birincil yaratıcı eylem ve insanın diğer insanlarla ve dünya ile yüzyüze geldiği ikincil yaratıcı eylem. Bir yaratıcı kavrayış, bir birincil yaratıcı sezgi vardır; bu kavrayışta insan senfoniyi dinler, resim imajını ya da poetik imajı algılar veya icadın ya da keşfin henüz dile getirilmemiş bir şey olarak farkındadır; bu henüz herhangi bir şekilde dile getirilmemiş bir iç yaratıcı bir kişiyi sevme eylemindeki gibi bir şeydir. Bu yaratıcı kavrayışta insan Tanrı'nın huzurundadır ve onun gerçekleştirilmesiyle ilgilenmez. Eğer bilgi bana verilmişse, bu bilgi başlangıçta benim tarafımdan yazılmış bir kitap veya başka insanların yararlanması için formüle edilerek insan kültürünün bir parçası haline gelmiş bir keşif değildir. Bu bilgi başlangıçta benim henüz dile getirilmemiş, dünya için bilinmez, ondan gizli iç bilgimdir. Yalnızca bu benim reel ilk-elden bilgimdir, reel felsefemdir; bunun böyle olmasının nedeni onunla varoluşun gizemiyle karşı karşıya kaldığımdaki bilgi olmasıdır. Sonra insanın sosyal doğasıyla — yani yaratıcı sezginin realizasyonuyla — ilgili ikinci yaratıcı hamle gelir. Bir kitap yazılma aşamasına gelir. Bu aşamada sanat ve teknik sorunu ortaya çıkar. Birinci yaratıcı kıvılcım/ateş/hararet hiçbir şe-

kilde sanat değildir. Sanat ikincildir; onda yaratıcı ateş söner. Sanat yasaya tabidir, birincil yaratıcı eylemde olduğu gibi inayet ile özgürlük arasındaki etkileşim değildir. Yaratıcı sezgiyi realize ederken insan dünya ile, malzemesiyle, diğer insanlarla sınırlıdır; bütün bunlar baskı yaparak onu havasız bırakır ve ilham ateşi söner. Sanat imajının idrakini sağlayan yaratıcı ateşin yakıcı harareti ile onun formel/biçimsel realizasyonunun soğukluğu arasında trajik bir karşıtlık vardır. Her kitap, her resim, her heykel, her iyi eser, her sosyal kurum ilk kıvılcımın bu sönüşünün örneğidir. Muhtemeldir ki bazı yaratıcılar bunu ifade etme fırsatını asla bulamayacaktır; iç ateşleri ve ilhamları vardır; fakat ona şekil vermeyi başaramamışlardır. Yine de insanlar genellikle yaratıcılığın somut, belirli şeyler üretmekten ibaret olduğunu düşünür. Klasik sanat, tekniğin soğuk formel yasalarına mümkün en güçlü bağlılığı gerektirir.

Yaratıcı ilhamın hedefi yeni hayat tarzları ortaya koymaktır; fakat sonuçları uygarlığın soğuk ürünleri, kültürel değerler, kitaplar, esimler, kurumlar ve güzel/iyi eserlerdir. Buradaki güzel/iyi (good) insan kalbindeki aşk ateşinin sönmesi anlamına gelir; tıpkı bir felsefi kitabın insan zihnindeki/ruhundaki bilgi ateşinin sönmesi anlamına geldiği gibi. Bu, insani yaratıcılığın ve insani yaratıcılığın sınırlılığının trajedisidir. Sonuçların dehşet verici lanetidir. Hararetli motive edici gücüyle iç yaratıcı eylem dünyanın ağırlığını unutmalı ve "dünyayı aşmalıdır." Fakat dışarıda realizasyonunda yaratıcı eylem "dünyanın" iktidarına tabidir ve dünyanın iktidarı onu zincire vurur. Dipsiz özgürlükten fışkıran sıcak akıntı olan yaratıcılık yalnızca yükselmez, düşebilir de. O, dünyayı yaratıcı vizyonuyla yorumlamalıdır, bunu yaparken sanatın ve tekniğin yasalarına teslim olur.

Yaratıcılık doğası gereği dehaya imada bulunur. Yaratıcı boyutuyla insan, deha ile teçhiz edilmiştir; bu, Yaratıcı Tanrı'nın ondaki suretidir. Bu her insanın resim çizmekte, şiirler yazmakta, romanlar ya da felsefe kitapları yazmakta, devlet yönetmekte veya icatlar ve keşifler yapmakta üstün yeteneğe sahip olduğu anlamına gelmez. Dehanın insandaki mevcudiyeti iç yaratıcılığı ile ilişkilidir; yaratıcılığın dış realizasyonuyla değil. O bir bütün olarak insan kişiliğinin karakteridir, özel bir lütuf değildir; insanın hayatın asli kaynağına

girmeye yetenekli olduğunu ve insanın spiritüel aktivitesinin gerçekten özgün olduğunu; onu sosyal etkilerin belirlemediğini gösterir. Fakat bir insanın dehası, realize edici güçlerle uyuşmayabilir. Dehanın ve orijinalitenin/özgünlüğün büyük yaratıcı aktivitenin ürünlerini realize etme yeteneğiyle bir arada varlığı insanı terimin bildik anlamında dâhi yapar. Fakat bir erkeğin bir kadına aşkında, bir annenin çocuğuna sevgisinde, bir kişinin diğer insanların refaha ilgisinde dâhi. Hiçbir ifadesini bulamadığımız iç sezgilerde, dürüstlük arayışında, hayatın ızdırabını keşfetme çabasının ızdırabında da dehadan bir şeyler vardır. Bir aziz kendisini mükemmelleştirme ve arınmış varlığa dönüştürme faaliyetinde dâhi olabilir; bunu gösteremese bile. İnsanların deha ve yetenekleri arasında mukayeseler yapmak yanlıştır; çünkü bu onların bireyliklerini/hususiliklerini önemsememek demektir. Yaratıcılık kendisiyle birlikte hüzün ve acıyı da getirir. En büyük başarılarında bile büyük bir başarısızlık vardır; çünkü bu başarılar yaratıcı kavrayışa yetmez.

Yaratıcılık ile kişisel mükemmelleşme arasında trajik bir çatışma vardır. Yaratıcı dehanın büyüklüğü ahlaki mükemmelleşmeyle uyumlu değildir. Büyük bir sanatçı aylak bir haz-düşkünü olabilir; "dünyanın mümkün en değersiz çocuklarından" biri olabilir. Bu problemi sanat eseri hakkında bu zamana kadar en dikkate değer şeyleri söyleyen Puşkin bütün çıplaklığıyla ortaya koymuştur. Yaratıcı deha dışında insana ahlaki ve dinî mükemmelliğe ulaşma ve yeni bir yaratık haline gelme girişimleriyle ilişkili olmayan hiçbir şey bahşedilmemiştir. Yaratıcı deha yasa etiğinin ve kurtuluş etiğinin dışında durur ve farklı bir ahlak türünü varsayar. Yaratıcıyı aklayan şey yaratıcı başarısıdır. Burada tuhaf bir ahlaki paradoksla karşı karşıya kalırız. Yaratıcı deha kurtuluş ya da helakla ilgilenmez. Yaratma faaliyetinde sanatçı kendisini, kişiliğini unutur, kendisini terk eder. Yaratıcı faaliyet büyük ölçüde kişiseldir ve aynı zamanda kendini unutma anlamına gelir. Yaratıcı aktivite daima fedakarlığı gerektirir. O, kendini aşma, kendi sınırlı kişisel varlığının sınırlarını ihlal anlamına gelir. Yaratıcı kurtuluşu unutur; insanın ötesindeki/üzerindeki değerlerle ilgilenir Yaratıcılıkta bencil hiçbir şey yoktur. İnsan ben-merkezci olduğu sürece hiçbir şey yaratamaz; daha iyi bir dünya tahayyül etmek için kendisinden feragat edemez.

Çile tecrübesi insanı kendisine hapsettiği, kendi gelişimine ve kurtuluşuna odakladığı halde, yaratma tecrübesinin kendisini unutturarak daha yüksek bir dünyaya çıkarması paradoksaldır. Yaratıcılık da kendinden feragati ve kendine özgü çileciliği gerektirir; fakat bu farklı türde bir çileciliktir. İnsanın önce çileye girmesi ve mükemmellik kazandıktan sonra yaratıcı çalışmaya başlaması gerektiğini öne süren Hıristiyanların yaratıcılığın ne anlama geldiği konusunda hiçbir fikirleri yoktur. Yaratıcılığın gerektirdiği çilecilik kişisel mükemmellik ve kurtuluşla ilgili çilecilikten farklıdır. Hiçbir miktarda çile pratiği kişiyi yetenekli ve kabiliyetli yapamaz ve deha hakkında hiçbir şey söyleyemez. Deha kazanılamaz; inayet/lütuf gibi yukarıdan bahşedilen bir şeydir. Sanatçı için gerekli şey yaratıcı çabadaki yoğunluktur; çileci kendini-geliştirme mücadelesi değil. Eğer Puşkin çileye girse ve ruhunun kurtuluşu için mücadele verseydi, muhtemelen büyük bir şair olamazdı. Yaratıcılık eksikliğe bağlıdır, mükemmellik onu tercih etmeyebilir. Yaratıcılığın ahlaki paradoksu budur.

İster Katolikleri, Ortodoksları, Tolstoycuları, teosofistleri, Yogacıları izlesin ister başka bir patikayı, bir insan ahlaki mükemmellik arayışına girdiğinde, yaratıcı faaliyete yabancılaşabilir. Yaratıcılık insanın kendi ahlaki ilerleyişini unutmasını ve kişiliğini feda etmesini gerektirir. Yaratıcılık heroizm'i/kahramanlığı talep eden bir patikadır. Yaratıcılığın patikası kişisel gelişim ve kurtuluş patikasından farklıdır. Yaratıcılık Tanrı'nın Krallığı — Tanrı'nın bu dünyadaki faaliyeti — için zorunludur; fakat insanın kurtuluşu için hiç de zorunlu değildir. Veya öyle olsaydı, yalnızca yaratıcı, yaratıcı başarısıyla aklandığı ölçüde zorunlu olurdu. Eğer insan sürekli günah ve aşağılanma dışında hiçbir şey hissetmiyorsa, yaratıcı faaliyette bulunamaz. Yaratıcılık insanın zihninin bir varlık düzeyinden diğerine geçmesi demektir. Ruh eşzamanlı olarak farklı düzeylerde, en yükseklerde ve en derinlerde de yaşayabilir; yüksek düzeylerde yaratabilir ve aşağı düzeylerde pişmanlık sergileyebilir. Fakat bütün ahlaki yaratıcılık — çünkü ahlaki yaratıcılık diye bir şey vardır — dahil bütün veçheleriyle yaratıcılık insanda yasa etiğinden ve kurtuluş etiğinden farklı bir ahlak sisteminin kaynağı olabilen bir ilkenin varlığına tanıklık eder. Yaratıcılık başka herhangi bir şeyden daha çok insanın Düşüş'ten önceki uğraşını hatırlatan bir şeydir; bir

anlamda "iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin" ötesindedir. Fakat insanın doğası günahkar olduğu için, günah yaratıcılığı çarpıtır ve dalalete sürükler; kötü de olabilir.

Yalnızca insanın yaratıcı aktivitesi kabiliyetine tanıklık edebilir ve bu dünyada yöneldiği şeyi gösterebilir. Yasa etiği insanın yeteneği hakkında hiçbir şey söylemez; kurtuluş etiği de söylemez. İncil ve Aziz Paul'ün mektupları insanın yetenek ve kabiliyetinden yalnızca kurtuluşun gizeminin ötesine uzandıkları ölçüde söz eder. Hakiki yaratıcılık daima Kutsal Ruh'tadır; çünkü yalnızca Ruh'ta yaratıcılıkta bulduğumuz inayet-özgürlük birliği olabilir. Yaratıcılğın etik için anlamı iki boyutludur. İlkin etik her yaratıcı faaliyetin ahlaki önemini sorgulamalıdır; etiğin ahlaki hayatla doğrudan ilişkisi olmasa bile. Sanat ve bilginin daha yüksek değerler yaratan her aktivite gibi ahlaki bir anlamı/önemi vardır. İkincileyin, etik ahlaki aktivitenin yaratıcı anlamını sorgulamalıdır. Ahlaki hayatın kendisi, ahlaki eylemler ve değerlendirmelerin yaratıcı bir karakteri vardır. Yasa ve norm etiği bunu kabul etmez ve bu yüzden insanın hakiki uğraşı ve yazgısıyla ilgilenen yaratıcılık etiğine geçmemiz kaçınılmazdır.

Yaratıcılık ve bir bütün olarak hayata yaratıcı vaziyet alış, insanın hakkı değil görevidir. O hayatın her departmanında geçerli ahlaki bir buyruktur. Sanat ve bilgi aktivitesindeki yaratıcı çabanın ahlaki bir değeri vardır. Hakikatin ve güzelliğin realizasyonu bir ahlaki iyidir. Fakat mükemmel kültürel değerlerin yaratılması ile mükemmel insan kişiliği yaratma arasında çatışma olabilir. Yaratıcılığın patikası aynı zamanda ahlaki ve dinî mükemmelleşme patikası, hayatı dolu dolu yaşama patikasıdır. Goethe'nin sık sık iktibas edilen "Her teori gridir, fakat hayat ağacı ebediyyen yeşildir" sözü tersine çevrilebilir: "Bütün hayat giridir, teori ağacı ebediyyen yeşildir." "Teori" burada yaratıcılık anlamına gelir; Platon ya da Hegel'in düşüncesi budur; oysa "hayat" yalnızca varoluş mücadelesidir; kasvetli ve sıradandır; aile anlaşmazlıkları, düşkırıklıkları vb. Bu anlamda "teori" daha yüksek bir ahlaki düzeye yükselme anlamına gelir.

2. Ahlaki Eylemlerin Yaratıcı Bireysel Karakteri

Yaratıcılık etiği yasa etiğinden öncelikle, her ahlaki görev kesinlikle bireysel/hususi ve yaratıcı olduğu için farklıdır.[2] Hayatın ahlaki problemleri, evrensel bağlayıcı kuralların otomatik tatbikiyle çözülemez. İnsanın aynı şartlarda daima ve her yerde aynı şekilde hareket etmesi gerektiğini söylemek imkansızdır. Şartlar bütünüyle aynı kalsa dahi imkansızdır. Aslında bu kuralın tam karşıtı bir kural formüle edilebilir. İnsan ahlaki aktivitesinde yaratıcılık sergileyerek daima bireysel/özel olarak hereket eder ve her problemi kendisi için çözer; insan tek bir an bile ahlaki otomat değildir. İnsan hayatın karşısına çıkardığı problemler konusunda ahlaki icatlar yapmalıdır. Bu yüzden, yaratıcılık etiği için özgürlük yasa etiği için olduğundan çok farklı bir şeydir. İrade özgürlüğü denilen özgürlüğün yasa etiği için hiçbir yaratıcı karakteri yoktur ve irade özgürlüğü onun için sadece şunun ya da bunun yerine getirmesi gereken iyilik ve sorumluluk yasasını kabul ya da red anlamına gelir. Yaratıcılık etiği için özgürlük yasaya itaat değil, değerlerin bireysel/özel yaratımıdır. Özgürlük yaratıcı enerji, yeni realiteler inşa etme imkanıdır. Yasa etiği bu özgürlüğü tanımaz. Yasa etiği iyiliğin yaratıldığını, her kişide ve tekrarlanamaz ahlaki eylemde daha önce asla varolmayan yeni iyiliğin onu icat eden ahlaki faille varlık kazandığını bilmez. Tek bir evrensel bağlayıcı ahlak yasasına tabi, sabit, statik düzen olamaz. İnsan bu dünya-düzeninin yasalarının pasif icracısı değildir. İnsanın ahlaki vicdanı, hayatının her anında yaratıcı ve yenilikçi olmalıdır. Yaratıcılık etiği dinamik ve enerjik bir etiktir. Hayat enerjiye dayanır, yasaya değil. Gerçekten de, enerjinin hayatın kaynağı olduğu söylenebilir. Yaratıcılık etiği kötülüğe karşı yasa etiğininkinden çok farklı bir mücadele görüşünü benimser. Buna göre, yaratıcılık sadece kötülüğü yok etmekten değil, aynı zamanda iyiliğin yaratıcı realizasyonundan ve kötülüğü iyiliğe dönüştürmekten ibarettir. Yasa etiği sonlu olanla ilgilenir: onun için dünya kendisine-yeterli bir sistemdir ve onun dışına çıkmanın hiçbir yolu

---

[2] Bakınız: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Werthethik. Smysl Tvochestva* [*Yaratıcılığın Anlamı*] adlı kitabımda uzun süre önce ahlaki eylemlerin karakterleri itibarı ile yaratıcı ve bireysel olduğunu söylemiştim.

olamaz. Yaratıcılık etiği sınırsız/sonsuz olanla ilgilenir: onun için dünya sınırsız ufukları ve diğer dünyalara girme imkanlarıyla açık ve plastiktir. Yaratıcılık etiği sonlunun kâbusunu; hiçbir kaçış yolunun bulunmadığı sonlu olan şeyin kâbusunu aşar.

Yaratıcılık etiği kurtuluş etiğinden farklıdır: o öncelikle değerlerle ilgilenir, kurtuluşla değil. Hayatın ahlaki amacı onun için insanın ruhunu kurtarması ya da günahının kefaretini ödemesi değildir; ahlak düzenine ait olmayan dürüstlüğün ve değerlerin yaratıcı realizasyonudur. Yaratıcılık etiği kişilikten doğar, fakat bu dünya ile ilişkilidir; oysa yasa etiği dünyadan ve toplumdan doğar. Oysa yaratıcılık etiği kişilikle ilişkilidir. Yalnızca yaratıcılık etiği ruhun iyilik/hayır ve kötülükle/şerle mücadelesine negatif sabitlenmesini aşabilir ve onun yerine pozitif odaklanmayı yani hayatın değerli içeriklerinin yaratımını ikame edebilir. Yaratıcılık etiği sadece dünyevi değil, aynı zamanda semavi aşkın bencilliğini de aşabilir; kurtuluş etiği aşılandığında bile. Cennette ceza ve ebedî azap korkusu yaratıcılık etiğinde hiçbir rol oynayamaz. Yaratıcılık etiği saf, çıkarlara bigane bir ahlakın yolunu açar; çünkü her türde korku ahlaki tecrübeyi ve aktiviteyi çarpıtır. Aslında ister dünyevi ister ebedî ceza, korkuyla yapılan hiçbir şeyin ahlaki değeri olmadığı söylenebilir. Hakiki ahlaki güdü ceza ve cehennem korkusu değil, bencillik ve çıkar içermeyen Tanrı sevgisi, hayat içindeki ilahî şeylere sevgi, hakikate ve mükemmelleşmeye sevgi ve her tür pozitif değere sevgidir. Yaratıcılık etiğinin temeli budur.

Yaratıcılık etiği eşsiz ve bireysel olanın değerini doğrular.[3] Bu ahlaki dünyada yeni bir fenomendir. Çok büyük zorluklarla ve ondokuzuncu yüzyıl kadar geç bir zamanda etik bireyin değerinin farkına varabilmiştir. Dostoyevski, Nietzsche, Ibsen, Kierkegaard gibi adamların bunda çok büyük bir rolleri olmuştur. Hıristiyan etik uzun zamandır bireyin değerine kördü ve ahlaki hayatı bir evrensel bağlayıcı yasaya itaat olarak görüyordu. Eşsiz ve bireysel olanın etik için iki yönlü önemi vardır. İlkin, ahlaki değerlendirmeler ve eylemler somut kişilikten doğdukları için karakterleri itibarı ile biricik ve bireyseldirler. Her birey bir başkası olarak değil kendisi ola-

---

[3] Bakınız: G. Gurvitch, *Fichtes System der konkreten Ethik.*

rak eylemde bulunur; ahlaki aktivitesi kendi vicdanının derinliklerinden kaynaklanıyor olmalıdır. İkincileyin, birey ve bireysellik en yüksek hiyerarşi düzeninin ahlaki bir değeri olarak görülmelidir. Eşsiz, somut kişilik/personalite en yüksek değerdir, evrensel olanın zaferinin aracı değil; bu evrensel genel bağlayıcılığı bulunan bir ahlak yasası olsa bile. Amaca yönelimli kişilik olmak — onu göstermeye yönelik değil — her eylemde bireysel olmak göründüğü şekliyle paradoksal mutlak ahlaki buyruktur. Bu "kendin olursan, kişiliğin doğru kişilik olur" anlamına gelir. Ben'den feragat kendisine dürüst olma tarzlarından biridir; Ibsen'in Peer Gynt'i özgün olmak istemiş, bireyciliği doğrulamıştır. Fakat bireycilik kişiliği ve birey olmaklığı çarpıtır. Peer Gynt asla kendisi olamamış, kişiliğini kaybetmiş, erime potasına girmişti. Button-moulder (düğme-kalıpçısı/düğmeci?) figürü dünya edebiyatının en çarpıcı imajlarından biridir.

Yaratıcılık etiği hiçbir şekilde bireycilikle (individualism) özdeş değildir. Personalizm/kişilikçilik ile bireycilik arasındaki farkı daha önce açıklamıştık. Kendisi olmak insanın kendi ben'inin Tanrı'nın fikri olduğunu fark etmesi demektir. En yüksek değer olarak personalitenin/kişiliğin özü budur. Personalite spiritüel olarak gerçekleşir, biyolojik olarak değil. Etik kişilikte temellenir. Ve kişilikten ayrı varolamaz. Tanrı'nın fikri olarak, Tanrı'nın sureti olarak insan kişiliği ahlaki bilincin merkezidir, en yüksek değerdir. İnsan kişiliği, Kant'ta olduğu gibi evrensel bağlayıcı bir yasanın taşıyıcısı olduğu için değil, Tanrı'nın sureti ve fikri/ideası, ilahî ilkenin hayattaki taşıyıcısı olduğu için bir değerdir. Bu yüzden ahlaki iyi'yi insanı küçük düşürmek ve yok etmek için kullanmak imkansızdır. Kişinin ahlaki aktivitesinin sadece kişisel değil, sosyal ve hatta kozmik bir önemi/anlamı vardır. Kişilik, tabiri caizse, dünyaya yayılan ahlaki ışınları emer. İnsan kişiliği daima dünyanın en hararetli merkezidir. Bu ateş toplum hayatında sönmüştür; toplum âdetlerin, teamüllerin, kamu kanaatinin hayatıdır. Kişilik ahlaki hayattaki biricik sahiden yaratıcı ve peygamberimsi elementtir; yeni değerler icat eder. Fakat kişilik bunu yaparken acı çeker. Yaratıcı kişilik ahlaki düşünceyi ve vicdanı katı kolektif düşüncenin, zamanın ruhunun, kamu kanaatinin vb. direnişi karşısında savunur. Yaratıcı kişilik bunu yaparken kendisini spiritüel bütünün parçası hissedebilir; hem yalnız hem de dayatmacı (kendini empoze eden) olmadığını anlayabilir;

fakat bu başka bir mesele. Kişi komünal bütüne kendi özgür vicdanıyla katılır; sosyal baskı ve otorite yoluyla değil. Yaratıcılık etiği daima profetik/peygamberimsidir; geleceğe yönelir; bireyden doğar, kolektif bütünden değil; önemi itibarı ile sosyaldir.[4]

Hıristiyan dünyada iki birbiriyle çatışan ahlaki eğilim vardır: tevazu ve yaratıcılık; kişisel kurtuluş ahlakı ve kendisini dünyanın değiştirilmesine ve dönüştürülmesine adayan yaratıcı değerler ahlakı. Hem tevazu/alçakgönüllülük hem de yaratıcılık feragatte (sacrifice) temellenir, fakat feragatın doğası her iki durumda da farklıdır. Tevazu bir insanın kişisel yaratıcılıktan vazgeçmesini, fakat yine de sürekli kendi kişiliğini ve kişiliğini mükemmelleştirme tarzını düşünmeye devam etmesini gerektirebilir; yaratıcılık kişisel yaratıcı ilhamını korurken insanın kendisini unutmasını ve yalnızca dünya için gerekli değerleri ve mükemmel amelleri/işleri düşünmesini gerektirir. Feragat iki farklı türde mükemmelleşmeyle de ilişkilidir. Fakat, gördüğümüz gibi, derin bir ontolojik anlamı bulunan dinî tevazu ideali kolaylıkla çarpık hale gelebilir. İnsanın soyut ferdî mükemmelleşme ve Tanrı'ya itaat adına her tür yaratıcı ilhamı reddetmesi gerekebilir; bu ilham türdeşi yaratıklara sevgi ilhamı olsa bile. Başka herşey gibi tevazu da paradoksaldır ve mükemmelleşmenin reddiyle sonuçlanabilir. Aşırı mükemmel, iyi ve sevgi dolu olmada tevazudan yoksunluk vardır. Bu türde tutuma ilham veren şey insandan başka herşeyden önce feragat/kefaret, ızdırap, bağlılık ve itaat isteyen Varlık olarak yanlış bir Tanrı anlayışıdır. Tevazu/alçakgönüllülük sadece yaratıcılığa değil, bir bütün olarak ahlaki hayata da hasım olabilir. Tevazu hurafeye dönüşebilir. Dinî hayatımız herşeye rağmen hâlâ putperestliklerle doludur; ve bu putperestliklerden kurtulmak büyük bir ahlaki görevdir. Yaratıcılık doğası gereği putperestliğe karşıttır; çok önemli olmasınının nedeni budur. Yaratıcılık etiği insani değerlerin ve insan kişiliği olarak insan kişiliğinin değerini ifşa etmekle ilgilenir; işte tam da bunu yaparak kendisinden ve geleceğinden tahammülü imkansız korkusundan — bu, putperestliği ve hurafeyi/batıl itikadı doğuran korkudur — insanı kurtarır. Ruhu objektif değerlerin yaratılmasıyla meşgul

[4] Şu kitabıma bakınız: *Freedom and the Spirit.*

insan "korkuyla titreyen bir yaratık" olmaktan çıkar. Yaratıcı ilham ilk günahtan dolayı hayata yön veren duygu durumundaki korku karşısında zafere götüren patikadır. Yaratıcı sevinç anlarında sanatçı ya da bilimadamı korkudan özgürleşir; daha sonra, gündelik hayata indiğinde korkuyu tekrar hissetmeye başlar. O gerçekten de şöhret ve başarı peşindeyse, eserinden memnun ise ve ona tapınıyorsa yaratıcı faaliyetiyle ilişkili korkuya sürüklenebilir. Fakat bu hissiyatın pür yaratıcılıkla hiçbir alakası yoktur.

Yaratıcılık etiği ebediyetin zaman içindeki zaferinin peşindedir. Yaratıcı aktivite zaman içinde gerçekleşir, fakat yaratıcı hamle ezelî ve ebedî olana — ezelî ve ebedî değerlere, hakikate, güzelliğe, doğruluğa, Tanrı'ya ve ilahî irtifalara — yönelir. İnsan dehasının bütün ürünleri geçici olabilir, çürüyebilir; fakat yaratıcı ateşin kendisi ezelî ve ebedîdir; geçici herşey onda yanıp kül olur. Ezeliyet ve ebediyet isteyen, fakat geçici şeyler üreten ve zaman içindeki ve tarihin bir parçası durumundaki kültürü inşa eden yaratıcılığın trajedisi budur. Yaratıcı hamle zamanın tahakkümünden kaçarak ilahî olana yükseliştir. Mucit yaratıcı ilhamıyla yeryüzünü ve zamanı aşar, fakat ezeliyet ve ebediyete karşı mücadelede silah olması kaçınılmaz bir makine yaratır. Bu yaratıcılığın günahkar dünyamızdaki çelişkili karakterinin bir başka örneğidir. Yaratıcılık günahın sonuçlarıyla mücadeledir, insanın hakiki ibadetinin ifadesidir, fakat günah yaratıcılığı çarpıtarak ayarını bozar. Bu yüzden yaratıcılık etiği insan ruhunun agonic/acılı mücadelesiyle ilgilenir. Yaratıcılık arınmayı gerektirir. Arındırıcı ateşe ihtiyaç duyar. Uygar dünyada yaratıcılık öyle dejenere olmuştur ki artık yaratıcılığa karşı ahlaki bir reaksiyona ve çileci dünyayı red ve dünyadan kaçış arzusuna dönüşmüştür. Bu tür bir dejenerasyonu modern sanat ve edebiyattaki birçok eğilimde bulabiliriz; çünkü bu eğilimlerde ebediyetin ruhu sonunda zamanın kirli ruhuna teslim edilir. Bunu bilimadamlarının tahammülü zor kibrinde ve yeni bilim dininde bulabiliriz. Bunu kazanç ve iktidar mücadelesinin sosyal adalete duyulan yaratıcı arzuyu tahrip ettiği sosyal ve politik hayatta bulabiliriz. Her alanda, hayatın şehveti ruhun yaratıcı alevini söndürüyor. Bu yaratıcılığın tam karşıtıdır. Yaratıcılık hayatın şehveti karşısında zaferdir. Bu şehvet yalnızca tevazu ve yaratıcılıkla aşılabilir.

Ruh boşluktan korkar. Eğer ruhun pozitif, değerli, ilahî bir içeriği yoksa, onu negatif, yanlış, şeytani bir içerik doldurur. Ruh kendisini boş hissettiğinde kesinlikle korkunç ve şeytani bir durum olan sıkıntıya maruz kalır. Kötü şehveti ve kötü tutkuları doğuran şey büyük ölçüde sıkıntı ve boşluktur. Bu sıkıntıya karşı soyut iyilik ve erdem vasıtasıyla mücadele etmek zordur. Korkunç şey zamanla erdemin ölümcül ölçüde kasvet verici hale gelmesi ve onda hiçbir kurtuluş bulunamamasıdır. Yaratıcı ateşten yoksun soğuk ve katılaşan erdem daima sıkıcıdır ve asla kurtaramaz. Eğer sıkıntı giderilirse kalp atmaya başlar. Soğuk erdem boşluğun sıkıntısına kötü bir ilaçtır. Sıkıntı yaratıcılıktan yoksunluktur. Yaratıcı olmayan herşey sıkıntı vericidir. Yaratıcı değilse, iyilik ölümcül bir sıkıntıdır. Hiçbir kural ya da norm bizi yol açtığı kasvetten ve kötü şehvetten kurtaramaz. Şehvet iyiliğin hiçbir çıkış sunmadığı durumlardaki sıkıntıdan kaçış anlamına gelir. Kötü tutkuları negatif şekilde çilecilik ve yasaklamalarla kontrol altına almanın zor, hatta imkansız olmasının nedeni budur. Onlar yalnızca pozitif olarak, kendilerine karşıt pozitif ve yaratıcı spiritüel güç yoluyla kontrol altına alınabilirler. Yaratıcı ateş yani ilahî Eros, şehveti ve kötü tutkuları aşabilir. O kötülüğü, sıkıntıyı ve sıkıntının doğurduğu yanlış uğraşları yakıp kül eder. Kötülük isteği temelde nesnesizdir ve onu yalnızca bir objeye yönelimli, hayatın değerli ve ilahî içeriklerine yönelimli irade aşabilir. Kötü ve günahkar arzulara ve isteklere angaje saf negatif çilecilik, ruhu aydınlatması şöyle dursun, ruhun karanlığını kesifleştirir. Bu yüzden, iradenin iptaline dayanan ahlakı değil, iradenin aydınlanmasına; insanın aşağılanmasına ve Tanrı'ya dışarıdan itaat ettirilmesine değil, insanın ilahî olanı — doğruluk, iyilik ve güzellik değerlerini — hayat içinde yaratıcı realizasyonuna dayanan bir ahlakı vazetmeliyiz. Yalnızca yaratıcılık etiği insan ruhunu, kurallara ve normlara dönüşen kuru soyut erdem ve soyut ideallerin mahvetmesinden kurtarabilir. Doğruluk, iyilik ve güzellik fikirleri normlar ve kurallar olmaktan çıkarak hayati güçlere, yani yaratıcı iç ateşe dönüşmelidir.

Manevi hayatın Hıristiyan öğretmenleri sürekli gühnahkar tutkulardan ve onlarla mücadeleden söz eder. Günahkar tutkuların insana zulmettiğini ve hayatını çarpıttığını söylerlerken elbette haklıdırlar. Fakat tutkular aynı zamanda daha yüksek nitelikli hayat içe-

riklerine dönüştürülmesi gereken materyallerdir. Tutkular olmaksızın, yani hayattaki bilinçdışı element olmaksızın, yaratıcılık olmaksızın insani erdem kuru ve ölümcül boyutlarda sıkıntı vericidir. Kilise Babaları'nın kendileri de bazan tutkuların erdemler haline gelebileceklerini söyler. Bu, tutkularla mücadelede münhasıran negatif bakış açısını benimsemenin ve yalnızca negatif çileciliği tatbik etmenin yanlış olduğunu gösterir. Köklerini kazımak ve yok etmek yerine tutkuların aydınlanmış, dönüştürülmüş, arıtılmış formlar kazanacağı pozitif kalitatif durumlara ulaşmak zorunludur. Bu öncelikle düşmüş insanın en ölümcül tutkuları — seks tutkuları — için geçerlidir. Onu basitçe yok etmek imkansızdır; onunla negatif mücadeleye odaklanmak yararsız ve hatta tehlikelidir. Modern psikoloji ve psiko-patoloji onun süblimasyonundan/yüceltilmesinden söz eder. Ve öyle görünüyor ki insanın günahkar seksüel tutkuyla mücadele edebilmesinin birçok yolu vardır. Her yaratıcı ilham formu ve her derin spiritüel duyarlılık onu aşarak dönüştürebilir. Yoğun erotik aşk tecrübesi tutkuyu zayıflatabilir ve insanın fizyolojik seksüel isteğini unutmasını sağlayabilir. Bu, tecrübeyle sabit, iyi bilinen bir paradokstur. Yoğun acıma ve merhamet hissi de seksüel tutkuyu etkisizleştirebilir ve insanın onu unutmasını sağlayabilir. Görünüm değiştiren ve yüceltilen seks enerjisi yaratıcılık ve ilham kaynağı olabilir. Yaratıcılığın tıpkı hareketin ısıya dönüşmesinde olduğu gibi başka formlar alan yaratıcı enerjinin ilk kaynağı seks enerjisiyle bağlantısının bulunması kuşku götürmez. Yaratıcılık hayatın nihai temeliyle sınırlıdır, birincil hayati enerjinin yöneldiği belirli bir spiritüel istikameti gösterir. Bütün problem bu enerjiye spiritüel bir istikamet vermek ve böylece spiritüel güçlerin seksüel tutkuya harcanmasını önlemektir. Yerini pozitif bir şeyin alması dışında hiçbir pür negatif çilecilik, hiçbir iradi seksüel ya da herhangi bir günahkar tutkuya yönelme çabası başarılı olamaz; bu, modern psikolojinin *la loi de l'effort converti* dediği şeye yenilir.[5] Yapılabilecek biricik şey spiritüel istikamet değişikliği, tutkunun arıtılarak bir yaratıcı enerji kaynağına dönüştürülmesidir. Aşk insanı rahatsız eden seksüel tutkuyu aşabilir; fakat aşktan feragat, yani yaratıcı çalışma adı-

---

[5] Bakınız: Baudouin, *Suggestion et Autosuggestion.*

na kişinin onu kendisinde bastırması bir yaratıcı enerji kaynağı olabilir. Sevdikleri ve evlenmeyi amaçladıkları kadınlardan vazgeçen Ibsen ve Kierkegaard örneklerinde buna değinmiştim.[6] Seksüalitesizlik yaratıcı enerji için hayati enerjinin seksle israf edilmesi kadar kötüdür.

Günahkar tutkular denilen tutkuların çoğu arındırılarak pozitif yaratıcılık kaynağına dönüştürülebilir. Formel erdemleriyle yasa etiği bunu reddeder, yaratıcı ve dinamik erdemleriyle yaratıcılık etiği kabul eder. Grekler, en kötü ve en günahkar insani tutkulardan biri olan nefreti bile soylu karşıtına dönüştürmeyi başarmıştır. Öfke ve hırs, kıskançlık ve rekabet sevgisi benzeri bir dönüşüme maruz bırakılabilir. Sevgi/aşk, deyim yerindeyse, kötü tutkuları yaratıcı güçlere dönüştürmeye yetenekli evrensel hayati enerjidir. Bu yüzden, bilgiye susuzluk belirli bir istikamete yöneltilmiş sevgidir ve bu aynı zamanda hakikat sevgisi anlamına gelen felsefe için de geçerlidir; güzellik ve hakikat aşkı da olabilir. Kötü tutkular Eros'la yaratıcı olabilir. Bu yüzden yaratıcılık etiği, yasa etiğine tezat şekilde, erotiktir.

Fakat yalnızca sevgi kötü tutkuları yaratıcı tutkulara dönüştürebilir; bir kurtuluş vasıtası değil, kendinde/kendi başına bir değer olarak görüldüğünde elbette. Ruhun kurtuluşu için iyi işler yapma anlamında sevgi hayata yaratıcı vaziyet alış doğuramaz ve hayatverici enerji kaynağı olamaz. Sevgi sadece bir yaratıcılık pınarı değil, aynı zamanda yaratıcılığın, yaratıcı enerjinin ışımasının kendisidir. Aşk spiritüel dünyadaki radium/ışık gibidir. Yaratıcılık etiği hakikatin, iyiliğin, spiritüalitenin fiilî, somut realizasyonuna, hayatın reel transfigürasyonuna/mükemmelleştirilmesine çağrıdır; iyiliğin çileci pratiklerle, hayırlı işlerle vb. sembolik, konvansiyonel/geleneksel realizasyonuna değil. O bizden her insanı yaratıcı yanıyla sevmemizi ister; çünkü insanın yaratıcı boyutu Tanrı'nın insandaki sureti ve benzeridir; yani insanda iyi, doğru, insanüstü ve ilahî olanı sevmemiz gerekir. Bir kişiyi neden sevdiğimizi bilemeyiz; nedensiz severiz. Kimse bir insanı yararlarından dolayı sevemez; ve bu bakımdan sevgi yararlarından dolayı değil, hiçbir şeyden dolayı öz-

---

[6] Şu ilginç kitaba bakınız: Przymara, *Das Geheimnis Kierkegaards.*

gürce verilmiş olan inayet/lütuf gibidir. Sevgi ışıyan lütufkar enerjidir. Komşu sevgisini ruhun kurtuluşunun vasıtası olarak yorumlamak sevginin tam bir yanlış yorumu ve sevginin doğasını tam bir anlama başarısızlığıdır. Bu, Hıristiyanlığın legalistik tahrifidir. Sevginin yasa olduğu düşünülür; bu yasaya itaat eden insan ödüllendirilir.

Eşit ölçüde yanlış başka bir pozisyon idea/fikir sevgisini tanıyan, kişisel sevgiyi tanımayan ve daima insanı bir ideayı gerçekleştiren araca dönüştürmeye hazır idealistin pozisyonudur. Bu tutum her durumda aşkın reddi olan dinî formalizme ve ferisiliğe/ikiyüzlülüğe yol açar. Yasa dinî Tanrı'nın iradesine boyun eğmeyen insanları mahkum eder. Etik idealizm ahlak yasasına itaat etmeyen insanları mahkum eder. Kurtuluş dininde ve yaratıcılık etiğinde böyle bir mahkum etme söz konusu değildir. Hıristiyan din insanı Şabat'ın üzerinde konuşlandırır ve yaratıcılık etiği bu hakikati kesinlikle benimser. Onun için insan taşıyıcısı olduğu idea'dan bağımsız kendi başına bir değerdir; hayattaki görevimiz ışığıyla, gücüyle ve tecellisiyle birlikte gelen yaratıcı enerjiyi yaymaktır. Bu yüzden, yaratıcılık etiği yargılamaz, hayat verir; hayatın içeriğinin niteliğini ve değerini yükseltir. Trajedisi eşit ölçüde yaratıcı çabayı hak eden şeyler olarak görülen değerlerin çatışmasıyla ilişkilidir. Bu yüzden, yaratıcılık etiği kaçınılmaz bir biçimde feragati/kefareti varsayar.

İki tür zevk vardır — biri bize ilk günahı hatırlatır ve daima kötülük/zehir taşır; diğeri bize cenneti hatırlatır. Bir insan seksüel tutkunun tatmininden veya yemek yemekten zevk alıyorsa zehrin varlığını hissediyor ve ilk günahı hatırlıyor olmalıdır. Bu şehvetle ilgili her zevkin doğasıdır. Fakat dağ veya deniz havasını veya ağaçların ve tarlaların kokusunu solumanın hazzını yaşadığımızda, cenneti hatırlarız, bunda şehevi hiçbir şey yoktur. Burada fizyolojik karaktere sahip hazları mukayese edebiliriz. Fakat aynı mukayese spiritüel alanda da yapılabilir. Bir insan tamahının ve kibrinin tatmininden zevk alıyorsa zehrini hissediyor ve ilk günahı hatırlıyor olmalıdır. Fakat hakikiati ifşa eden veya güzellik yaratan yahut bir türdeşine sevgi yayan yaratıcı eylemden zevk alıyorsa cenneti hatırlar. Şehvetle ilişkili her haz zehirlidir ve ilk günahı hatırlatır. Şehvetten bağımsız ve objektif değerlere sevgiyle ilişkili her zevk cen-

netin hatırlatıcısı ve önceden alınan tadıdır ve bizi günahın prangasından özgürleştirir. Tutkuların yüceltilmesi ya da arındırılması şehvetten arınma anlamına gelir ve arınmada bir özgür yaratıcı element devreye girer. Bu, etik için temel önemi haiz bir noktadır. İnsan öncelikle kendisini kölelikten kurtarmaya çalışmalıdır. Spiritüel özgürlükle uyuşmayan ve ona düşman her durum kötüdür. Fakat her şehvet (*concupiscentia*) ruhun özgürlüğünün düşmanıdır ve insanı köleleştirir. Şehvet hem açgözlüdür/oburdur hem de yavanlaşmaya/bıktırıcılığa mahkumdur. Şehvet tatmin edilemez; çünkü şiddetli arzunun kötü sınırsızlığıdır. Sonsuzluğa doğru genişleyen farklı bir şiddetli arzu daha vardır; mutlak doğruluk/dürüstlük açlığı/özlemi; dürüstlüğe aç ve susuz olanlar kötü/karanlık sonsuzlukla değil ebediyetle ilgilendikleri için kutsanmışlardır. Hayatımızı dolduran ilahî gerçeklik, hayatın pis şehvetinden doğan sıkıntının ve boşluğun panzehiridir. Şehvet doğası gereği yaratıcılıktan yoksundur ve yaratıcılığa düşmandır. Yaratıcılık verimli ve fedakardır, güçlerini feda etme anlamına gelir; oysa şehvet herşeyi kendisi için ister, açgözlüdür, oburdur, vampiriktir. Hakiki sevgi sevilene güç verir; oysa şehevi-sevgi diğer kişinin gücünü vampirce soğurur. Bu yüzden hem şehvet ile özgürlük hem de şehvet ile yaratıcılık arasında bir karşıtlık vardır. Şehvet sapkın, içeriden zayıflatan bir zehirdir. Güç yaratıcı güçtür, fakat şehvetin gücü diye de bir güç vardır; sevgi kurban olma, fedakar olma gücüdür, fakat sevginin şehveti de vardır aynı zamanda.

Günahkar dünyamızda ahlaki hayat paradokslardan ve çelişkilerden dokunmuştur. İnsan başkalarından daha fazla sevildiğinde gururu ve ihtirası ona acı verir; ulaşılamaz irtifalar onu ayartır ve onda şehvetimsi bir arzu doğurur. Fakat başkalarından daha yüksekte olduğunda ve üstünlük arzusu gerçekleştiğinde boşluk ve beyhudelik hissinin ızdırabını yaşar. Aynı şey seksüel erotik hayat için de geçerlidir. İnsan seksüel sevgisinin nesnesine sahip olamadığında acı çeker, fakat mücadele ettiği nesneye ulaştığında hayat sıkıcı ve boş bir şeye dönüşür. Bütün bunlar arzunun yaratıcılıktan yoksun şehevi istikametini gösterir; nesnesini ışıtmak yerine enerjisini sömürmeyi, nesnesine vermeyi değil, nesnesinden almayı. Hayatın en büyük gizemi, tatminini olanların ve talep edenlerin değil, verenlerin ve fedakarlık edenlerin hissetmesidir. Hayatın enerjisi

yalnızca onlarda boşa çıkmaz ve işte yaratıcılığın anlamı kesinlikle budur. Dolayısıyla, hayatın pozitif gizemi sevgide; fedakar, verici, yaratıcı sevgide aranmalıdır. Daha önce söylendiği üzere, her yaratıcılık sevgidir ve her sevgi yaratıcıdır. Eğer veriyorsanız alırsınız, eğer tatmin olmak istiyorsanız peşinde koşmayın, asla düşünmeyin ve tatmin kelimesini unutun; güç kazanmak istiyorsanız onu harcayın, başkalarına verin. Güç ve enerjinin varlığı her şekilde irade özgürlüğüne inancı varsayar. Dikkate değer bir gücün ve enerjinin karakterize ettiği akımların, sözün gelişi hem Kalvinizmin hem de Marksizmin özgür irade doktrinini reddediyor olmaları paradoksaldır. İrade doktrini yargılama ve hesap sorma ile ilgili rasyonel bir doktrindir. O, refleksiyonun ve bölünmüşlüğün ürünüdür. Fakat hakiki enerji rahim/lütufkar enerjidir.

Yaratıcılık etiği ahlaki bilincin en yüksek ve en olgun formudur ve aynı zamanda ebedî gençlik ahlakıdır. Yaratıcılık ruhun gençliğidir ve gücü ruhun bakirliğine bağlıdır. Spiritüel gençlik ile yaşlılık arasındaki ilişki kronolojik olarak yorumlanamaz. Yasa ahlakı yaşlılık ahlakıdır — ve ilk insani ahlaktır. Yaratıcı aktivitenin sürekli genç doğası yaratıcılık ile gelişme arasındaki ilişki sorununu doğurur. Yaratıcılık gelişmiş, meyvesini vermiş bir durum mudur? Şunun ilk bakışta paradoksal göründüğü söylenebilir: gelişme ve meyve verme yaratıcılığın ölümcül düşmanıdır ve kendi kaynağını söndürür ve kurutur. Yaratıcılığın ulaştığı en yüksek nokta, sonuçların ortaya çıkması değil, ilhamın ilk kanatlanışı, doğuşu ve bakiremsi çocukluğudur; nihai başarısı değil. Gelişme, meyve verme, iyileşme, tamamlanma yaratıcılığın çürüyerek erimesi, yaratıcı ateşin sönmesi, çöküş ve yaşlılıktır. Bu, dehalarda ve tarihteki spiritüel yaratıcılık hareketlerinde, kehanetin ve kutsallığın dünyadaki kaderinde, her ilhamın, kurumun ve özgün fikrin kaderinde gözlemlenebilir. Erken Hıristiyanlık ruhun yaratıcı kanatlanışı açısından gelişmiş Hıristiyanlıkla mukayese edilemez. Peygamberlerle kehanetlerinin kılavuzluğunu benimseyenleri mukayese etmek imkansızdır; Fransisken tarikatını Aziz Francis'in aşk ateşiyle mukayese etmek, onsekizinci, ondokuzuncu yüzyılların Melanchton'un etkisi altında kalan gelişmiş Protestanlığını Luther'in ateşli ruhuyla mukayese etmek imkansızdır. Dünyadaki devrimlerin tümünün küllenmiş sonuçlarını onları başlatan yakıcı ateşle mukayese etmek imkansızdır. Marx'ı

Marksistlerle, Tolstoy'u Tolstoycularla, kurumlaşmış herhangi bir düşünce sistemini kurucularının peygamberimsi dehasıyla mukayese etmek imkansızdır. Ortaçağ'ın küllenen sevgisini, başlangıç yıllarının coşkusuyla/esrikliğiyle mukayese etmek imkansızdır.

Gelişmenin ve evrimin özü ilk-elden sezgileri, insani duyguların ve fikirlerin ilk kaynağını gizlemeleridir. Bu öz, nüfuz edilmelerini engellemek suretiyle onları ikincil duygularla ve sosyal yapılarla kuşatarak nefes alamaz hale getirir. Hıristiyanlığın başına gelen şey de budur ve Hıristiyanlığın tarihsel trajedisi burada yatar. Bu her insani hissiyatın ve fikrin başına gelebilir. Gelişme yaratıcı gençliği, bekareti ve orijinaliteyi tahrip eder. Özgür yaratıcı hamleden doğan şey gelişmiş formunda fark edilemez. Hakiki hayat yaratıcılıktır, gelişme değil; özgürlüktür, zorunluluk değil; yaratıcı ateştir, gelişme ve mükemmelleşme sürecinde soğuyarak küllenme ve kömürleşme değil. Bu hakikatin ahlaki hayat için özel bir önemi vardır. Ahlaki hayat özgür ve ateşli ezelî-ebedî yaratıcılıktır; başka bir söyleyişle ruhun daimi gençliği ve bekaretidir. Ahlaki hayat insanın ahlaki yargılarının özgürlüğünü yok eden [insanın] sosyal çevresinin önerilerinden bağımsız birincil sezgilere dayanmalıdır. Fakat fiilî hayatta, ruhun bu gençliğini keşfetmek zordur. Ahlaki eylemlerimizin ve yargılarımızın çoğu bu birincil kaynaktan gelmez. Yaratıcılık etiği gelişme etiği değil, insan ruhunun gençliğinin ve bakirliğinin etiğidir ve hayatın ilk ateşli kaynağından, yani özgürlükten doğar. Bu yüzden hakiki ahlak sürünün sosyal ahlakı değildir.

3. Ahlaki Hayatta Tahayyülün Rolü. Enerji Etiği

Yaratıcılık etiği insanın karşı karşıya kaldığı görevin sonsuz/sınırsız ve dünyanın tamamlanmamış olduğunu varsayar. Fakat trajedi her sınırsız görevin realizasyonunun sınırlı/sonlu olmasıdır. Yaratıcı tahayyül, yaratıcılık etiği için temel önemi haizdir. Tahayyül olmaksızın yaratıcı aktivite olamaz. Yaratıcılık öncelikle farklı, daha iyi, daha yüksek bir şey tahayyül etme anlamına gelir. Muhayyile bizi kuşatan gerçeklikten daha fazla bir şeyi önümüze getirir. Yaratıcılık gerçekliği daima aşar. Muhayyile bu rolü yalnızca sanatta ve

mit inşasında değil, aynı zamanda bilimsel keşiflerde, teknik yeniliklerde, insan ilişkilerinde daha iyi tipte ilişkiler yaratarak ahlaki hayatta da oynar. Daha iyi bir hayat imajı yaratan ahlaki muhayyile/tahayyül diye bir muhayyile vardır; muhayyile yalnızca legalistik etikte yoktur.[7] Hiçbir muhayyile bir yasayı ya da normu otomatik olarak icra etmez. Ahlaki hayatta yaratıcı tahayyül, yetenek rolü oynar. Hiçbir şeyin ilave edilemeyeceği kerameti kendisinden menkul ahlaki yasalar ve kurallar dünyasının kenarında insan muhayyilesinde bildik iyilik ve kötülüğün ötesine uzanan daha yüksek, daha özgür ve güzel bir dünya inşa eder. Hayata güzellik bahşeden şeydir bu. Aslında hayatı asla sadece yasa belirleyemez; insanlar daima kendileri için farklı ve daha iyi bir hayat, daha özgür ve daha güzel bir hayat tahayyül ederler ve bu imajları gerçekleştirirler. Tanrı'nın Krallığı tam, mükemmel, güzel, özgür ve ilahî hayatın imajıdır. Yalnızca yasanın muhayyileyle ilişkisi yoktur; ya da daha doğrusu yasa buyruklarına itaati ya da buyruklarının ihlali ile sınırlıdır. Kaldı ki yasanın en mükemmel uygulaması mükemmel hayata eşit değildir.

Muhayyile kötülüğün de kaynağı olabilir; kötü tahayyüller ve fanteziler olabilir. Kötü düşünceler kötü tahayyülün örnekleridir. Suçlar tahayyül edilerek işlenir. Fakat muhayyile aynı zamanda daha iyi bir hayata da yol açar. Muhayyileden yoksun insan yaratıcı ahlaki aktiviteye ve daha iyi bir hayat inşasına yeteneksizdir. Uğruna mücadele vermemiz gereken daha iyi bir hayat anlayışının bizatihi kendisi yaratıcı muhayyilenin ürünüdür. Tahayyül yeteneğinden yoksun kişiler daha iyi bir hayat olmadığını ve olmaması gerektiğini düşünür. Onlar için varolan şeylerin tümü değişmez yasaların gerçekleştirmiş olduğu değişmez varoluş düzenidir. Jacob Boehme muhayyileye çok büyük bir önem atfeder.[8] Tanrı dünyayı muhayyileyle ezelde Tanrı'dan doğan, hem ideal hem de reel imajlarla yaratmıştır. Modern psikologlar ve akıl hastalıkları uzmanları da muhay-

---

[7] Bakınız: B. Vysheslavtsev Şu metindeki makalesine bakınız: *Put: Suggestion and Religion;* ve *The Ethiccs of Sublimation as the Victory over Moralism* (Rusça).

[8] Bakınız: Boehme, *Mysterium magnum* ve *De signatura Rerum.* A. Koyre muhayyilenin Boehme'nin felsefesinde oynadığı rolün altını çizer. Bakınız: Koyre, *La Philosophie de Jacob Boehme.*

yileye çok büyük bir önem atfederler; hem olumlu hem de olumsuz. Onlar muhayyilenin insanların hayatlarında şimdiye kadar düşünüldüğünden sınırsız ölçüde büyük bir rol oynadığını keşfettiler. Hastalıklar ve psikozlar muhayyileden doğar ve muhayyile yoluyla tedavi edilebilirler. Yasa etiği insanın daha iyi bir dünya ve daha iyi bir hayat tahayyül etmesini yasaklar; insanı verili bir şey olarak dünyaya ve her yere tabular ve yasaklamalar koyarak sosyal olarak örgütlenmiş yığın hayatına zincirler. Fakat yaratıcılık etiği sürü-varoluşunu kırar ve legalistik yasaklamalara itaati reddeder. Yaratıcılık etiği mevcut hayatın "yasası"nın karşısına daha yüksek bir hayatın "imajını/suretini" yerleştirir.

Yaratıcılık etiği enerji etiğidir. Hayatın yoğunluğunda ve yaratıcı enerjideki kantitatif/niceliksel ve kalitatif/niteliksel artış ahlaki değerlendirme kriterlerinden biridir. İyilik spiritüel hayattaki radium/ışıma gibidir ve onun temel niteliği radyo-aktivite, yani tüketilemez ışımadır. Enerji anlayışı ile norm anlayışı etikte birbiriyle çatışır. Yasa ahlakı ile yaratıcı enerji ahlakı sürekli savaş halindedir. İyilik reel bir güç olarak anlaşılırsa, hayatın amacı olarak görülemez. Tam ve mutlak realizasyonu iyiliği gereksizleştirir ve ahlaki ayırım ve değerlendirmeleri bütünüyle unutmamıza yol açar. İyiliğin ve ahlaki hayatın doğası düalizmi ve mücadeleyi, yani acılı/agonistik ve zorlu bir patikayı varsayar. Düalizm ve mücadele karşısında tam zafer, bu yol üzerinde, iyilik ve ahlak diye adlandırdığımız şeyin yok olmasıyla sonuçlanır. İyiliği realize etmek onu silmektir. İyilik hayatın ve oluşun nihai amacı değildir kesinlikle. O yalnızca yoldur, yalnızca bu yolda mücadeledir. İyilik amaç terimiyle değil, enerji terimiyle anlaşılmalıdır. Genellikle sorun teşkil eden şey yaratıcı enerjinin realizasyonudur, bir ideal normatif amacın realizasyonu değil. İnsan iyiliği, kendisine iyiliği realize etme görevi yüklediği için değil, iyi ve erdemli olduğu için, başka bir söyleyişle yaratıcı iyilik enerjisine sahip olduğu için realize eder. Önemli olan kaynaktır, hedef değil. İnsan bir iyi nedenle mücadele eder; bilinçli amacı bu olduğu için değil, mücadele ve iyilik enerjisine sahip olduğu için. İyilik ve ahlaki hayat başlangıç noktasıyla hedefin birbiriyle buluştuğu patikadır — bu patika yaratıcı enerjinin fışkırarak akışıdır.

Fakat ontolojik ve kozmolojik görüş noktasından, varlığın nihai hedefi güzellik olarak düşünülmelidir, iyilik olarak değil. Platon güzelliği iyiliğin görkemi diye tanımlamıştır. Tam, mükemmel ve harmonik varlık güzelliktir. Teleolojik etik normatif ve legalistiktir. Teleolojik etik iyiliği hayatın amacı olarak görür, yani gerçekleştirilmesi gereken yasa ya da norm olarak. Teleolojik etik daima ahlaki tahayyül yokluğunu ima eder; çünkü o, amacı/sonucu bir norm olarak anlar, bir imaj olarak değil, yaratıcı hayat enerjisinin ürünü olarak değil. Ahlaki hayatı belirleyen şey amaç ya da norm değildir; hayal (imagery) ve yaratıcı enerjinin egzersizidir. Güzellik yaratıcı enerjinin bütün dünyaya yayılarak onu dönüştüren imajıdır. Mutlak bir amaç olarak iyilik fikrine/ideasına dayanan teleolojik etik özgürlüğe düşmandır; tam tersine yaratıcı etik özgürlüğe dayanır. Güzellik yüceltilmiş yaratımdır; oysa iyilik günahı lanetleyen yasanın zincire vurduğu yaratım demektir. Paradoks, yasanın iyilik enerjisine ket vurması, iyiliğin bir güç olarak yorumlanmasını istememesidir; çünkü bu durumda dünya yasanın gücünden kurtularak kaçacaktır. Yasa ahlakını aşmak buyrukların, yasaklamaların ve tabuların yerine sonsuz yaratıcı enerjiyi konuşlandırmak demektir.

İçgüdü insanın ahlaki hayatında bir çifte rolü yerine getirir: kadim, pirimitif zamanlara kadar gerilere gider; kadim terör, hurafeler, animalizm/hayvanilik ve gaddarlık ifadesini onda bulur; fakat aynı zamanda cenneti, primitif özgürlük ve iktidarı, insanın kozmosla kadim ilişkisini ve birincil/asli hayat gücünü hatırlatır. Bu yüzden yaratıcılık etiğinin içgüdüler karşısındaki vaziyet alışı komplekstir: o hem ahlak yasasının baskısı altındaki güdüleri özgürleştirir hem de daha yüksek düzeyde bir hayat adına onlarla mücadele eder. Ahlak yasası içgüdüleri bastırır, fakat kökleri primitif klanların sosyal hayatında olduğu için içgüdüler kendilerini yasa haline getirme ve yaratıcı hayat enerjisini yok etme eğilimindedirler. Bu yüzden, sözün gelişi daha önce söylediğimiz gibi, intikam içgüdüsü antikitenin sosyal hayatının mirasıdır ve yasayla bağlantılıdır. Yaratıcılık etiği her içgüdüyü değil, yaratıcı içgüdüleri özgürleştirir, yani hukukun yasaklarının engellediği yaratıcı enerjiyi özgürleştirir. Yaratıcılık etiği aynı zamanda içgüdülerle mücadele eder ve onları yüceltmeye/arındırmaya çalışır.

Yasa etiğiyle özdeş teleolojik etik metafizik olarak kelimenin olumsuz anlamında zamanın gücünü/iktidarını varsayar. Zamanı ya gelecekte realize edilmesi gereken amaç fikri/ideası ya da gelecekte gerçekleşecek yaratıcılık fikri/ideası belirler. İlk durumda, insan amacın ve yarattığı zamanın egemenliği altındadır; ikinci durumda içinde yaratıcı enerjisini sarfedeceği zamanın efendisidir. Zaman problemi yaratıcılık etiğiyle bağlantılıdır. Zaman ve özgürlük temel bir metafizik problemdir ve metafizik problemlerin en zorudur. *Varlık ve Zaman* adlı kitabında Heidegger zamanı yeni bir tarzda formüle eder, ancak onu yaratıcılıkla değil endişe/kaygı ile ilişkilendirir. Fakat yaratıcılığın zamanla bağlantılı olduğu kuşku götürmez. Genellikle yaratıcılığın gelecek perspektifini gerektirdiği ve zaman içinde gerçekleşen değişmeleri varsaydığı söylenmiştir. Aslında hareketin, değişmenin, yaratıcılığın zamanı doğurduğunu söylemek daha doğru olur. Zaman çifte doğası olan bir şeydir. Zaman hem umudun hem de acı ve ızdırabın/işkencenin kaynağıdır. Geleceğin tılsımı/cazibesi geleceğin değişebilmesi ve bunun bir ölçüde bize bağlı olmasıdır. Fakat geçmişe hiçbir şey yapamayız; onu yalnızca tazim/ululama ve şükranla veya pişmanlık ve öfkeyle hatırlayabiliriz. Gelecek arzularımızın, umutlarımızın, rüyalarımızın gerçekleşmesiyle birlikte gelebilir. Fakat o aynı zamanda bizi terorize eder. Bilinmeyen bir geleceğin endişesiyle acı çekeriz. Bu yüzden zamanın gelecek diye adlandırdığımız ve kendi aktivitemize bağlı bir şey olarak gördüğümüz kısmı iki şekilde belirlenir. Zamanı görev, ızdırap verici endişe/kaygı, belirlenmiş bir amacı realize etme buyruğu belirleyebilir; yahut da yaratıcı enerjimiz, yani yeni değerleri icat etmemizi sağlayan hayatı inşa etme gücü belirleyebilir. İlk durumda zaman aleyhimizedir, bize egemen olur. Geleceğe yansıtılan en büyük amaç bizi köleleştirir, dışımızda bir şeye dönüşür ve bizi endişeye sürükler. Endişe yalnızca alt düzeyde maddi ihtiyaçlardan değil, aynı zamanda yüksek ideal hedeflerden doğar. Bizi özgür yaratıcı enerjimizin, özgür yaşama gücümüzün belirlediği ikinci durumda geleceği bizde içkin/mündemiç bir şey olarak anlarız; onun efendileriyizdir. Bazen herşey daha önce belirlenmiş ve kaçınılmaz gibi görünür ve gelecek hissimizle bu belirliliği tahmin edebiliriz; bazen olaylar bize eli kulağında bir kader gibi görünmeye başlar. Fakat özgür yaratıcı hamleyi zaman belirlemez; çünkü o

herhangi bir şekilde belirlenmiş değildir; varlığın zamana tabi olmayan derinliklerinden doğar; farklı bir varoluş/varlık düzenine aittir. Ancak daha sonra herşey zaman içinde belirlenmiş bir şey olarak görünmeye başlar. Yaratıcılık etiğinin görevi zamanın mukadder yürüyüşünden, bizi dehşete düşüren ve bize acı veren gelecekten bağımsız hayat perspektifleri geliştirmektir. Yaratıcı eylem/hamle zamandan kaçıştır; özgürlük alanında gerçekleşir, zorunluluk alanında değil. O, doğası gereği zamanı böylesine korkunç hale getiren endişenin/kaygının karşıtıdır. Kaldı ki insan hayatının tamamı sürekli bir yaratıcı hamleye dönüşürse, artık zaman olamayacak, zamanın bir parçası olarak gelecek olamayacak; zamandışı, zaman-olmayan realitede hareket de olabilecektir. Orada hiçbir belirlenme, hiçbir zorunluluk, bağlayıcı hiçbir yasa olamaz. Orada ruhun hayatı olabilir. Heidegger'deki zamana tabi realite, o, düşüşten önceki durumun ne olduğunu açıkça ortaya koymamış olsa da, düşmüş bir realitedir. Bu realite "sürü insanı"nın yaşama alanıdır. O, gelecek kaygısı ve endişesiyle bağlantılıdır. Fakat İsa bize gelecekten endişe etmememizi öğretir: "Enough for the day is the evil thereof." [Zaman ne kadar çoksa kötülük de o kadar çoktur] Bu, zamanın gücünden/iktidarından, geleceğin endişeden doğan kâbusundan kaçıştır.

Gelecek kendisiyle birlikte düşkırıklığını, acıyı ve talihsizliği getirmeyebilir. Fakat apaçıktır ki herkese ölümü de getirir. Herkes için doğal gelecek korkusu öncelikle eli kulağındaki ölümün korkusudur. Ölüm bu dünyadaki herkes için kesindir; ölüm kaderimizdir. Fakat insanın özgür ve yaratıcı ruhu ölüme ve kadere bu köleliğe isyan eder. Bu hayatın özgürlükten ve yaratıcılıktan doğan bir başka görünüşüdür. İsa'da ve İsa ile, empirik olarak her insan ölecek olsa da, ölüm denilen kader iptal edilmiştir. Bizi ölüme taşıyan gelecek karşısındaki vaziyet alışımız, kendi içlerinde bölünmüş varlıklar olarak onun analizini yaptığımız ve onu kesin bir şey olarak düşündüğümüz için yanlıştır. Fakat gelecek bilinemez ve analize tabi tutulamaz. Gelecek konusunda yalnızca kehanet mümkündür; kehanetin gizemi tam da kesinlikle/belirlenmişle hiçbir alakasının olmaması, zorunluluk kategorisi dahilinde bilinememesidir. Özgür yaratıcı aktivite için gelecekte hiçbir kader, hiçbir kesin/belirlenmiş gelecek yoktur. Özgür bir hamle gerçekleştiği sırada, gelecek hak-

kında, kaçınılmaz ölüm hakkında, müstakbel acı hakkında hiçbir düşünce bahis konusu değildir; yaratıcı özgür hamle zamandan ve mukadderattan kaçıştır. Yaratıcı tahayyülde, gelecek belirli değildir. Yaratıcı imaj/suret zaman sürecinin dışındadır; yaratıcı imaj ebediyettedir. Zaman günahın çocuğudur, günahkar köleliğin, günahkar endişenin/kaygının çocuğudur. Dünya mükemmelleştiğinde (transfigured) zaman durur ve kaybolur. Fakat dünyanın dönüşerek mükemmelleşmesi önceden her hakiki yaratıcılıkta gerçekleşir. Zamandan kaçışımızı sağlayan araçlarla güç elde ederiz. Bu yaratıcı güç, inayet/lütuf yüklüdür ve bizi yasanın gücünden/iktidarından kurtarır. En büyük ahlaki görev gelecekle ilgili mukadderat ve endişeden özgür ve zaman perspektifi dışında bir hayat inşa etmektir. Bunu yapmamızı sağlayacak ahlaki özgürlük bize verilmiştir, ama biz ondan pek yararlanmayız.

Özgürlük mücadeleyi ve direnişi gerektirir. Bunun nedeni, süreçlerin zaman içinde gerçekleştiği ve geleceğin kader gibi göründüğü zorunlu olarak belirlenmiş gündelik dünya ile karşı karşıya kalmamızdır. Gündelik hayat prangaya vurulmuş ve baskı altına alınmıştır. O hem özgürlük ister hem de özgürlükten korkar. Özgürleşmenin paradoksu özgürlüğü korumak ve özgürlük yolunda mücadele etmek için bir anlamda önceden özgür olmasının ve özgürlüğe sahip olmasının gerekmesidir. Varlıklarının çekirdeğine kadar köle olanlar özgürlüğün adını bilmezler ve onun uğruna mücadele etmezler. Kadim tabular insanı her taraftan kuşatır ve ahlaki hayatını zincire vurur. İnsan kendisini onların boyunduruğundan kurtarması için kendisinin içeride/derinliklerinde özgür bir varlık olduğunun bilincine varmış bulunması gerekir; ancak o zaman özgürlük için kendisi dışında mücadele edebilir. Köleliğin içeride yıkılması ahlaki hayatın temel görevidir. Burada kastedilen her türde köleliktir — geçmişin ve geleceğin gücüne/iktidarına kölelik, dış dünyaya ve kendine kölelik, daha düşük düzeydeki ben'e kölelik. Yaratıcı enerjinin uyanışı iç özgürleşmedir; ona bir özgürlük hissi eşlik eder.[9] Yaratıcılık özgürleşme yoludur. Özgürleşme iç boşlukla sonuçlanamaz — sadece bir şey'*den* özgürleşme değildir, aynı za-

[9] Maine de Biran haklı olarak özgürlük ile iç çaba arasında bağlantı kurar.

manda *bir şey için* özgürlüktür. Yaratıcılık amaçsız ve hedefsiz olamaz. Yaratıcılık yükseliştir ve bu yüzden yüksek irtifaları varsayar ve bu, yaratıcılığın dünyadan Tanrı'ya yükselişi anlamına gelir. Yaratıcılık sonu gelmez bir zamanda pürüzsüz bir yüzeyde hareket etmez; ancak yaratıcı eylemin kendisi, yani yaratıcı uçuş ebediyetle söyleşir. Başka insanlarla ilişkimizdeki her yaratıcı hamlemiz — sevme hamlesi, merhamet hamlesi, yardım hamlesi, barışma hamlesi — sadece geleceği olan bir şey değildir, ebedidir.

Ahlaki hayatta köle - efendi kategorileri karşısındaki zafer[10] büyük bir başarıdır. İnsan başka insanların ne kölesi olmalıdır ne de efendisi. Efendisi olmamalıdır; çünkü bu durumda diğer insanlar onun kölesi olacaktır. Bunu başarmak efendilik ve köleliği kabul etmeyen yaratıcılık etiğinin görevlerinden biridir. Bir yaratıcı ne köledir ne de efendi; o biteviye veren kişidir. Bir insanın diğerine bağımlılığı ahlaken küçültücüdür. İlahî inayetin özgür ve bağımsız zihinleri terk ettiğini söyleyen bir kölelik doktrininin nasıl doğabileceğini anlamak zordur. Tanrı'nın Ruhu neredeyse özgürlük de oradadır. Özgürlük neredeyse Tanrı'nın Ruhu ve inayeti de oradadır. İnayet/lütuf özgürlük üzerinde gerçekleşir ve başka herhangi bir şey üzerinde gerçekleşmez. Kölece bir zihin inayete mazhar olamaz ve onu da etkileyemez. Fakat Hıristiyanlığı tahrif eden kölelik teorileri anlayışlarını inayet ve özgürlük üzerine değil, efendilik ve kölelik üzerine, toplumun, ailenin ve devletin tiranlığı üzerine inşa etmişlerdir. Onlar genellikle özgür iradeyi kabul ederler fakat yalnızca onu itaate zorlamak için kabul ederler. Ancak özgür irade tehdit altında tutulmak istenir. Genellikle insanın köleleşmesine yol açan "özgür irade" kendisini özgürleştirmeli yani inayet/lütuf gücüyle doldurmalıdır. Yaratıcılık özgür iradeyi gerçekten özgürleştiren; korkudan, yasadan, iç bölünmüşlükten özgürleştiren inayetin/lütfun gücüdür.

İyilik ile kötülüğün paradoksu — etiğin temel paradoksudur — iyiliğin kötülüğün mevcudiyetini varsayması ve tolere edilmesine ihtiyaç duymasıdır. Yaratıcının kötülüğün varoluşuna izin vererek yaptığı şey budur. Bu yüzden mutlak mükemmelleşme, mutlak dü-

---

[10] Hegel'in bu kategoriler hakkında söyleyecek ilginç fikirleri vardı.

zen ve rasyonalite kötü olabilir, belirli ölçüde irade özgürlüğüne imkan veren eksik, organize edilmemiş, irrasyonel hayattan çok daha kötü. Kötülüğün varlığıyla uzlaşmayan mutlak iyilik yalnızca yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzü olacağı zaman, Tanrı herşey olacağı zaman Tanrı'nın Krallığı'nda mümkündür. Fakat İlahî inayet, özgürlük ve sevginin dışında kötülüğün varoluşuna imkan tanımayan mutlak iyilik her durumda tiranlık, Büyük Engizisyoncu ve antikrist'in/anti-İsa'nın/deccalin krallığıdır. Etik bunu kesinlikle kabul etmelidir. İyilik ile kötülük arasında bir ayırım varolduğu ve sonuçta iyiliğimiz bu ayırımın berisinde durduğu sürece kaçınılmaz bir mücadele, birbirine karşıt ilkeler arasında bir mücadele ve direniş, yani insani özgürlük pratiği kaçınılmazdır. Tanrı'nın Krallığı dışında mutlak iyilik ve mükemmelleşme, insanı erdem makinasına dönüştürür, yani aslında ahlaki hayatı iptal eder; çünkü ahlaki hayat spiritüel özgürlük olmaksızın imkansızdır.

Bu yüzden kötülük karşısındaki vaziyet alışımız iki yönlü olmalıdır: Yaratıcı tolere ettiği için onu tolere etmeliyiz; ve onunla merhametsizce mücadele etmeliyiz. Bu paradokstan kaçış yoktur; çünkü bu paradoksun kökleri özgürlükte ve bizatihi iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın kendisindedir. Etiğin paradoksal olması kaçınılmazdır, çünkü kaynağı Düşüş'tür. İyilik realize edilmelidir, fakat kötü bir kaynağı vardır. Onunla ilgili gerçekten güzel yegane şey Cennet'in güzelliğini hatırlatmasıdır. Bu dünyada iyilik adına verilen mücadele asıl (truth) hayatın, "ilk hayatın" ifadesi midir? O, dünyevi koşullarla sınırlı değil midir; hayatın sadece aracı değil midir? "İlk hayata," yani kendinde hayata nasıl ulaşılabilir? *Aşkın/sevginin* kendinde-hayat olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz; dolayısıyla *yaratıcılık* olduğunu, spiritüel dünyanın *temaşası/tefekkürü* olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu kendinde-hayatın hatırı sayılır bir kısmı bizim legalistik ahlakımızda, fizyolojik süreçlerde, politikada ve uygarlıkta yer almaz. "İlk hayat" ya da kendinde-hayat yalnızca birinci elden, özgür ahlaki eylem ve yargılarımızda aranmalıdır. Sosyal çevrenin, kalıtımın, kamu kanaatinin, parti doktrinlerinin vb. belirlediği ahlaki eylemler ondan yoksundur; yani ahlaki hayatımızın büyük bölümü ondan yoksundur. Hakiki hayat yalnızca yaratıcı oldukları ölçüde ahlaki eylemlerde aranmalıdır. Ahlak yasasına otamatik itaat hayat değildir. Hayat daima bir genişleme ve kazançtır.

Hakiki hayat birinci-elden estetik anlayışlarda ve dünyaya yaratıcı sanatkarane vaziyet alıştadır; estetik züppelikte değil.

Nietzsche ahlakın daha yüksek bir insan tipinin realizasyonunu engellediği için tehlikeli olduğunu öğretmiştir. Bu bir bütün olarak insan kişiliğine kendini ifade etme imkanı vermeyen legalistik ahlak için de geçerlidir. Hıristiyanlığın kendi içindeki legalistik elementler daha yüksek tipte bir insanın yaratıcı ifşasına elverişli değildir. Şövalye ahlakı, şövalye onur ve sadakati yaratıcıydı ve yasa etiğine ya da kurtuluş etiğine tabi kılınamazdı. Kaldı ki tarihsel bir olgu sorunu olarak içerdiği geçici, nisbi ve hatta kötü karakteristiklerine rağmen şövalyelik kalıcı değerler taşıyordu ve insan kişiliğinin ezelî-ebedî ilkelerinin tezahürüydü. Şövalyelik Hıristiyanlık olmaksızın imkansızdı.

Nietzsche iyilik/hayır ile kötülük/şer arasındaki ayırımı reddeder; o bu ayırımı bir çöküş göstergesi, soylu olan ile soysuz olan arasındaki ayırımın işareti olarak görür. Soylu, asil hayatın en yüksek tipidir; aristokratik, güçlü, güzel ve iyi-yetişmiştir. "Soyluluk" ontolojiktir, oysa iyilik ahlakidir. Bu yanlış yola sürükleyen bir-ahlakçılıkla (moralizm) değil, ahlaki kategorilerin ontolojik olana tabi kılınmasıyla sonuçlanır. Bu en önemli şeyin ahlak yasasına itaat etmek değil, insanın doğasının mükemmelleşmesi, yani hidayete ve aydınlanmaya ulaşmak anlamına gelir. Bu görüş açısından aziz "iyi" diye değil "soylu" diye tanımlanmış olmalıdır; çünkü ilikleri-ne kadar ilahî ışıkla aydınlanmış yüce ve güzel bir tabiata sahiptir. Fakat Nietzsche'nin Hıristiyanlık hakkında bildiği şeylerin tümü ahlak yasasından ibaretti ve ona karşı çıkmıştı. Ruh ve spiritüel hayat hakkında çok yanlış bir fikri vardı. O, kötü vicdanın güdüler arasındaki çatışmadan ve toplumun yaptırımlarından doğduğunu düşünüyordu — tıpkı Freud, Adler ve Jung gibi. Güdüler içeriye yönelerek ruha dönüşür. Ruh bastırılmış, içeride-işleyen içgüdüdür ve dolayısıyla aslında bir yan etkidir. Hakiki, zengin, bastırılmamış hayat Nietzsche için ruh değil, ruhun karşıtıdır. Nietzsche açıktır ki dejenere Hıristiyanlığa ve aslında daima ruhun bastırılmasına varan kötü spiritüaliteye karşı geliştirilen reaksiyonun kurbanıdır. Nietzsche onu hakiki spiritüalite zannetmişti. O, Tanrı'yı Tanrı'nın çağrısını yaptığı yaratıcılık ve yaratıcı kahramanlıkla (heroism) uz-

laştırılamaz olduğunu düşündüğü için reddetmişti. Tanrı onun için insanın irtifalara yükselmesinin değil, çukurlarda kalmasının sembolüydü. Nietzsche, Tanrı'yla değil, kesinlikle mücadele edilmesi gereken yanlış bir Tanrı anlayışıyla mücadele ediyordu. Teolojide çok yaygın Tanrı'nın varlığının insanın yaratıcılığıyla uzlaştırılamaz olduğu fikri ateizmin kaynaklarından biridir. Nitekim Nietzsche, Tanrı'ya karşı ızdırap yüklü bir mücadele vermişti. O, ruhun yaratıcılıkla uzlaştırılamayacağını ileri sürecek kadar ileri gitmişti; aslında ruh yaratıcılığın yegane kaynağıdır. Bu minvalde Nietzsche'ye ilhamını veren şey protest bir duygudur. Teoloji sistematik şekilde insanın yeteneklerinin mezarının kazılması gerektiği talebinde bulunmuştu. Teoloji, İncil'in insandan yaratıcılık istediğini ve ilgisini buyruklar ve yasalarla sınırladığını görememiştir; alegorik hikâyelerin/mesellerin ve özgürlüğe çağrının anlamını kavrayamamıştı; sadece vahyedileni anlamaya çalışıyordu, örtülü olanı değil. Teologlar özgürlüğün buyruklarla, yasaklarla engellenemeyeceğini, baskı altına alınamayacağını ve töhmet altında bırakılamayacağını yeterince anlayamadılar. Aksine özgürlük inayetin gücüyle aydınlanmış, yetkinleşmiş ve güçlenmiş olmalıdır. Cizvitlerin öğretisinde ilginç bir paradoks vardır.[11] Cizvitlik (Jesuitism) bir bakıma insan iradesinin ilahlaştırılmasıdır: insan, Tanrı'nın gücüne ulaşabilir. Cizvitlik yeni bir çilecilik biçimi vazeder — irade çileciliği, beden çileciliği değil. Cenneti ele geçirir ve dünya karşısında güç kazanır. Cizvitlik aynı zamanda iradenin köleleştirilmesi ve insanın yaratıcılığının reddi anlamına gelir. Hıristiyanlık gerçek yaratıcılık probleminin, formüle ederek çözmesi şöyle dursun, bütün dinî imalarıyla hesaplaşmış değildir. Yaratıcılık yalnızca ikinci planda kültürü gerekçelendirme problemi olarak görülmüştür; Tanrı ile insan arasındaki ilişki sorunu olarak değil. Sonuç egemen teolojik doktrinlere isyan ve reaksiyon olmuştur.

İnsan doğası kasılabilir de genişleyebilir de. Ya da daha doğrusu insan doğasının kökleri sonsuzluktadır/sınırsızlıktadır ve sınır-

---

[11] Şu ilginç kitaba bakınız: Fülop Müller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. Yazar Katolik değil, fakat kitabı Cizvitler'den ilginç bir özürdür ve mâhirane psikolojik analiz örnekleri içerir.

sız enerjiye giden yoldur. Fakat insan bilinci daraltılarak baskı altına alınabilirdir. Nasıl (gizemi henüz çözülemeyen) atom yalnızca atom parçalandığında serbest kalabilen çok büyük ve dehşet verici bir güce dönüşüyorsa, aynı şekilde insan monad da bilinçte eriyerek sınırları ortadan kalktığında büyük ve dehşet verici bir güce dönüşür. İnsanın doğası bilinçle daraltıldıkça sığlaşır ve kapanır; yaratıcı enerji kaynaklarından kopar. İnsanı ilgi çekici ve önemli hale getiren şey, zihninin, deyim yerindeyse sonsuza açık olmasıdır. Fakat ortalama normal bilinç bu açıklığı kapatmaya çalışır ve böylece insanın yeteneklerini ve yaratıcı enerji kaynaklarını sergilemesini zorlaştırır. Ekonomide yanlış *laisser faire/bırakınız yapsınlar* ilkeleri ahlaki ve spiritüel hayat konusunda belirli bir hakikat payı taşır. İnsana yeteneklerini ve yaratıcı enerjisini sergileme imkanı verilmelidir; dışarıdan buyruklarla baskı altına alınmamalı; insan hayatı sayısız norm ve yasakla zorlaştırılmamalıdır.

Yaratıcılık kültünün gelecek ve yenilik kültü anlamına geldiğini düşünmek yanlıştır. Hakiki yaratıcılık ne eskiyle ne de yeniyle alakalıdır; hakiki yaratıcılık ezelî ve ebedî olanla ilgilidir. Ezelî ve ebedî olana yönelimli bir yaratıcı eylemin yine de ürünü ve sonucu yeni bir şey olabilir; yani zamana yansıtılmış yeni bir şey olabilir. Zamanda yenilik ezeliyetin-ebediyetin derinliklerinde gerçekleşen yaratıcı sürecin projeksiyonu ya da sembolizasyonudur yalnızca.[12] Yaratıcılık insana neşe ve mutluluk verebilir; fakat bu yaratıcılığın sadece sonucudur. Neşe ve mutluluk asla kendisiyle birlikte acıyı ve ızdırabı getiren yaratıcılığın amacı olamaz. İnsan ruhu şu iki istikamette hareket eder: mücadele istikametinde ve temaşa/tefekkür istikametinde. Onda hiç durmak bilmez bir element vardır, fakat tefekkür hareketsizlik ânıdır. Bu iki unsuru birbirinden ayırmak ve karşıt kutuplara yerleştirmek imkansızdır. İnsana mücadele etme, yaratıcı enerjisini sergileme, doğada ve kozmosta bir görkemli yer edinme çağrısı yapılmıştır. İnsana ayrıca Tanrı'yı ve spiritüel dünyaları mistik temaşa çağrısı da yapılmıştır. Aktif mücadeleyle mukayese edildiğinde temaşa pasif ve hareketsizmiş izlenimi bırakır. Fakat Tanrı'nın temaşa edilmesi yaratıcı bir aktivitedir. Tanrı'ya

---

[12] Şu kitabıma bakınız: *Freedom and the Spirit.*

kozmik elementlerle sürdürülen mücadeleyle aynı aktif mücadeleyle ulaşılamaz. Tanrı'yı yalnızca ruhumuzu yaratıcı şekilde yukarıya çevirerek temaşa edebiliriz. Sevilen Tanrı'nın temaşası insanın Tanrı'nın çağrısına yaratıcı cevabıdır. Temaşa/tefekkür yalnızca aşk/sevgi diye, aşkın esrimesi/vecdi olarak yorumlanabilir — ve aşk daima yaratıcıdır. Bu temaşa, yani aşkın vecdi sadece Tanrı ve daha yüksek dünya ile ilişkide değil, aynı zamanda doğayla ve diğer insanlarla ilişkide de mümkündür. Sevdiğim insanların yüzlerini, doğanın yüzünü ve güzelliğini aşkla/sevgiyle temaşa ederim. Mücadeleyi reddeden ve mücadele dışında hiçbir şeyi kabul etmeyen modern aktivistik teorilerde ahlaki açıdan tiksinti verici bir şey vardır. Onlar için kendi başına değeri olan tek bir şey bile yoktur, sadece peşinden koşulan şeylerin araçları vardır. Yaratıcılık etiği bir mücadele ve temaşa etiğidir; hem mücadelede hem de temaşada sevgi etiği. Aşk ile temaşa arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak suretiyle, yaratıcılık etiği aristokratik ahlak ile demokratik ahlak arasındaki karşıtlığı da ortadan kaldırır. O hem yükselişin hem düşüşün etiğidir. İnsan ruhu yukarıya, Tanrı'ya yükselir; Kutsal Ruh'un armağanlarını kendisi için kazanır ve spiritüel aristokrasi mücadelesi verir. Fakat insan ruhu aynı zamanda günahkar dünyaya doğru alçalır, dünyanın ve diğer insanların kaderine ortak olur, kardeşlerine yardım etmeye çalışır ve onlara ruhunun yukarıya doğru hareketi sırasında kazandığı enerjiyi verir. Yükseliş ve alçalış birbirinden koparılabilir değildir. Ruhun soylu mertebeleri uğruna dünyayı ve insanları gururla terk etmek, spiritüel refahı diğer insanlarla paylaşmayı reddetmek Hıristiyanlık-dışıdır ve aşk/sevgi eksikliğine imada bulunur; ve keza yaratıcılıktan yoksunluğa imada bulunur; çünkü yaratıcılık verimlidir ve vermeye hazırdır. Bu Hıristiyanlık-öncesi spiritüalitenin sahip olmadığı bir şeydi. Platon'un Eros'u düşüşün yer almadığı yükselişti, yani bir soyutlamaydı. Aynı şey Hint mistikleri için de geçerlidir. Fakat insanın ruhunu dünya ve insanlıkla sınırlamak ve spiritüel yükselişi ve spiritüel güç kazanımını reddetmek de eşit ölçüde Hıristiyanlık-dışı ve yaratıcılıktan yoksundur kesinlikle. Ve ruh dünyaya ve insanlığa karşı tiranik bir tutumu benimsediğinde, bir fedakarlık ve ihya/hidayet kaynağı olmak değil, tahakküm etmek/egemen olmak istediğinde bilinçaltının en karanlık içgüdülerine yem olur ve kaçınılmaz olarak

kendi yaratıcı güçlerini yok eder; çünkü yaratıcılık fedakarlığı gerektirir. Bilinçaltı tiranlık içgüdüsü karşısında zafer, en temel ahlaki görevlerden biridir. İnsanlar çocukluktan itibaren yaratıcı enerjiyi tüketerek yok eden tiranlık içgüdüsüne tümüyle karşıt bir ruhla yetiştirilmelidir. Tiranlık kişisel ilişkilerde, aile hayatında, sosyal ve politik organizasyonlarda, spiritüel ve dinî hayatta ifadesini bulur.

İnsanın ahlaki hayatında benzeri görülmedik öneme sahip üç yeni faktör sahneye çıkmıştır. Etik insani çabanın bu üç yeni boyutunu dikkate almalıdır. İnsan, *özgürlüğü* daha önce sevdiğinden çok daha fazla sevmeye ve olağanüstü bir ısrarla özgürlük talep etmeye başlamıştır. İnsan artık özgürce benimsemedikçe hiçbir şeyi kabul edemez ve etmiyor. İnsan daha önce sahip olduğundan çok daha fazla *merhametlidir.* Eski zamanların zulmüne tahammül edemiyor ve yeni bir tarzda her yaratılmış karşısında merhametli — sadece insanlara değil, hayvanlara ve yaşayan başka herşeye merhametli. Acıma ve merhamet hissine karşıt bir ahlak bilinci artık tolere edilemez. Ve nihayet insan *yaratmayı* daha önce olduğundan çok daha fazla istiyor. Dinin gerekçesini ve anlamını yaratıcılıkta bulmak istiyor. İnsan artık yaratma güdüsünün ister içeriden ister dışarıdan baskı altına alınmasına katlanamaz. Onda başka güdüler de işbaşında; köleleştirme ve zulmetme güdüleri; yaratıcılıktan yoksunluk sergiliyor; kendisini yaratıcılığını yok etmesine ve varlığını reddetmesine götürecek bir yaratıcılıktan yoksunluk. Bütün bunlara rağmen özgürlük, merhamet ve yaratıcılık uğruna mücadele hem yeni hem de ebedîdir. Bu yüzden yeni etiğin *özgürlük, merhamet ve yaratıcılık* etiği olması mukadderdir.



Dördüncü Bölüm

Etiğin Somut Problemleri

1. Ahlaki Hayatın Trajik ve Paradoksal Karakteri

Etiğin somut problemleriyle meşgalede, bu problemleri çözmenin zorluğunun ahlakın paradoksal ve trajik karakterine bağlı olduğu hatırlatılmalıdır. Daha önce söylediğimiz gibi, trajedi sadece iyilik ile kötülük, ilahi ile şeytani arasındaki çatışmada değil, aynı zamanda farklı iyilik ve değer türleri — Tanrı sevgisi ile insan sevgisi, ülke sevgisi ile yakınlara ve dostlara sevgi, bilim ya da sanata sevgi ve merhamete sevgi — arasındaki çatışmada ikamet eder. Kelimenin dar anlamıyla ahlaki değer kognitif ya da estetik değerle, kişisel değer kişilerüstü ulusal değerle vb. çatışır. Bilgi ya da sanat aşkının veya kişinin ülkesine sevgisinin yahut uygarlık sevgisinin ahlaki bir değeri vardır ve iyi teriminin asıl anlamında iyi olarak kabul edilmelidir. İnsanın zalim olması, bir değer adına diğerini — sözün gelişi ülkesi adına, sosyal adalet mücadelesi adına ailesini, sanat veya bilim faaliyeti adına vatanseverlik ya da sosyal aktivitesini — feda etme zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı için kaçınılmaz hale gelebilir. İnsan sanat uğraşını ya da entelektüel uğraşını dinî değerler, çile disiplini ve daha fazla kişisel mükemmelleşme için feda edebilir veya kişisel mükemmelleşme çabasını bir şair ya da filozof olma

adına feda edebilir. Aşk/sevgi hayatı bu tür trajik çatışmalarla doludur. En dehşet verici şey bir sevgi türünü diğeri adına feda etmek zorunda kalmaktır. İnsan bazen en büyük iyi ve değer diye gördüğü aşkı farklı bir düzenin değeri adına — belirli bir özgürlük ya da aile ilişkileri anlayışı hatırına veya bu sevgiden dolayı acı çeken diğer insanlara merhamet adına — feda edebilir. Diğer taraftan insan özgürlüğünün sorgulanamaz değerini, dünyadaki işini, ailesini ve başkalarına acıma hissini aşkın sonsuz değeri adına feda edebilir. Kritik şey, insanın bu türde ahlaki çatışmayı çözmesini sağlayacak hiçbir yasa ya da normun bulunmamasıdır. Hayatı böylesine zorlaştıran ahlaki çatışmaların çözümünde en büyük özgürlük insana verilmiştir. İnsan sadece daha kötü veya daha iyi davranmakta değil, aynı zamanda kendisi için neyin daha kötü neyin daha iyi olduğuna karar vermekte de özgür bırakılmıştır. Yasa/hukuk trajediyi tanımaz, yalnızca iyilik ve kötülük kategorilerini bilir. Bu yüzden trajik çatışmaların legalistik çözümü imkansızdır. Eğer yasanın kategorileriyle sınırlanmış olsaydı, hayatta çatışma da olmazdı; çünkü iyiler ile kötüler arasındaki kavga çok ızdırap verici olsa da, [bu kavga, ç.] kendi içinde/kendi başına trajik değildir.

Çatışmanın ahlaki değerler denilen değerler ile ahlaki sayılmayan değerler yani kognitif, estetik ya da erotik değerler arasında gerçekleşmesi, problemi daha da karmaşık hale getirir. Legalistik etik sorunu çok basit şekilde çözer: eğer ahlaki görev ile aşk arasında bir çatışma varsa, çok yüksek bir ahlaki değeri olsa bile aşk göreve kurban edilmelidir; pür ahlaki değer ile sanat ve bilimdeki yaratıcı çaba arasında bir çatışma varsa, yaratıcı çaba pür ahlaki görev adına kurban edilmelidir. Bu yüzden "ahlak" alanı aşırı ölçüde daralır ve yasa, hayatı prangaya vurur. Kurtuluş etiğinin onayından geçen yaratıcılık etiği hayata ve hayatın amacına ilişkin farklı bir görüşü benimser. Hayatın trajik çatışmaları, yaratıcılık etiği için insanın yaratıcı özgürlüğü yoluyla çözülür; "ahlak" alanı genişler, yani ahlaki önem, genellikle ahlaki değerlerin şekillendirici unsuru sayılmayan şeylere atfedilir. Bu yüzden, sözün gelişi, insanın sanat ya da bilimdeki yaratıcı çabası sorunu ahlaki bir anlam kazanır. Keza ebedî kurtuluşla ve mükemmelliğe ulaşma ile bağlantılı dinî değerler kendilerine özgü bir alana — onlar bu alandan hareketle tabiri caizse hayatın geriye kalanına egemen olurlar — çıkarlar, fakat bir bü-

tün olarak hayat istikametinde genişler ve en derin temelin şekillendiricisi haline gelirler. Eğer insan özgür ve yaratıcı bir ruh olarak kendisinin bilincinde ise, hayatın trajik çatışmalarının çözümünü özgürlüğüne ve yaratıcılığına bağlar; üniform ve evrensel düzeyde bağlayıcı bir yasaya değil. O bir değeri diğeri adına feda eder. Fakat çözümü tam karşıtını yapabilecek kişilere bağlı olmayacaktır. Böyle durumlarda kişi başkası üzerinde hiçbir üstünlük iddiasında bulunamaz. Ahlaki yasa elementer, yalın durumlarla ilgilidir — öldürmeyeceksin, çalmayacaksın, zina yapmayacaksın vb.; talimat bütün insanlar için aynıdır/geçerlidir. Yasa hiçkimseye baskı yapılmaması gerektiğini söyleyebilir, fakat yasa insanın bir değeri diğeri için feda etmesinin kaçınılmazlığı yüzünden zalim olmasının mukadder olduğu durumlar konusunda hiçbir şey söyleyemez. "Öldürmeyeceksin" mutlak bir normdur; bütün insanlar için geçerlidir; fakat bazen dünyada daha az ölüm olsun ve en yüksek değerler korunabilsin diye öldürme günahını işlemek zorunda kalmıştır.

Fakat trajedi unsuru hayatın karmaşaşı içinde öyle görünmez hale gelmiş ve diğer unsurlarla öylesine karışmıştır ki onu keşfetmek kolay değildir. Hayatın trajedilerinde konvansiyonel/mutabakata bağlı, zamana bağlı, geçici, sosyal normlar ve kurumlarla ilişkili, yanlış inançlar/batıl itikatlar ve hurafelerle ilişkili çok şey vardır. Bu yüzden trajedi sosyal yasa/hukuk ile daha yüksek değerler için mücadele eden kişilik (personality) arasındaki çatışmadadır. Sözün gelişi bu tür trajedilerden biri Antigone'un trajedisidir — Antigone cemaatin yasasına karşı kızkardeşine defin töreni yapma hakkını savunur; bu, kızkardeşinin dinî görevidir. Fakat bu örnekte trajedi hayatın ezelî-ebedî kaynağından değil, sosyal kurumlarla çatışmadan doğar. Hamlet'in trajedisi kan davasının ahlaki bir görev olduğu yolundaki eski inançla ilişkilidir ve kökleri Hamlet'in bu inancı terketmesindedir. Refleksiyon/ inancını sorgulama onun intikam güdüsünü zayıflatmıştı; düşüncenin hayatı üzerinde çok büyük bir etkisi vardı. Hıristiyanlık hayatın trajik çelişkilerini artırarak yoğunlaştırmıştı; çünkü insanın primitif içgüdüleri ve hurafelere dönüşen kadim inançlarla çatışmaya girmişti. Hıristiyanlık kendisiyle birlikte yeni bir inanç doğuran bilinçaltına çekilen kadim inanç durumundaki içgüdü ile çatışma halindedir. Hıristiyan dürüstlüğü hayat içinde gerçekleştirmek çok zordur; çünkü Hıristiyanlık hem

derin birincil içgüdülerimizle hem de terk etmeyi zor bulduğumuz değerlerle mücadele eder.

Trajedinin saf ve ezelî-ebedî elementi yalnızca sosyal hayatın zamana bağlı koşullarından, önyargılardan ve batıl korkulardan bütünüyle özgür hale geldiğinde ortaya çıkar. Pür trajedi özgür kişilik birbiriyle çatışan değerler arasında bir tercih durumuyla karşı karşıya kaldığında söz konusudur. Ahlaki hayat trajik olarak trajik'in doğasıyla hiçbir alakası bulunmayan sosyal konvansiyonlarla/mutabakatlarla kaplıdır. Eğer aşk insanı zincire vuran sosyal kurumlarla çatışırsa ve ayrılmanın imkansızlığı kamu kanaatinden korku ise, bu trajedi trajedinin pür ve ezelî-ebedî elementinin örneği değildir. Buradaki biricik gerçek trajik element birey ile toplum arasındaki ebedî çatışmadır. Fakat aşkın kendisinde de trajik bir şey vardır ve bu trajik şey onun geçici ve zamana bağlı sosyal çevreyle çatışması değildir. Tristan ile Isolde, Romeo ile Juliet arasındaki aşk, aşk ile ölüm arasındaki ilişkide ikamet eden, ancak sosyal çevreyle çatışmanın karmaşıklaştırarak görünmez hale getirdiği bir ebedî trajedi unsuru içerir. Aşk sosyal formlarla hiçbir alakası bulunmayan, ancak gizemli ve koparılamaz şekilde ölümle bağlantılı bir ebedî trajik element taşır. Bu element dünyada sadece seven iki kalp varsa mevcuttur. Karşılıksız aşkta trajedi vardır, fakat muhtemelen karşılıklı aşkta bile trajedi vardır. Aşkın en derin düzeyi bütün sosyal engeller ortadan kalktığı zaman görülür. Pür trajedi insanlar bütünüyle özgür olduklarında ve aşkın değeri ile özgürlüğün, yaratıcı meşgalenin veya yüksek değerdeki Tanrı aşkının ve ilahî mükemmelleşmenin değeri arasında bir değerler çatışması gerçekleştiğinde yahut bazan aşk için tehlikeli olabilse de insan, insanın aşkla ilişkili ezelî ve ebedî Tanrı-vari suretini savunmakla karşı karşıya kaldığında doğar. Düşmanlık aşkın derinliklerinde ifşa olur. Çoğu durumda insanlar kalplerindeki yanlış güdüleri, yanlış inançları, yanlış toplum korkularını dışa vurmaktan korkarlar ve bu hakiki birleşmeyi (intercommunion) önler. İnsan hayatı atavistik/ataların mirası korkulardan muzdariptir. Bu korkulardan kurtulma/özgürleşme çok büyük bir ahlaki görevdir; fakat bu özgürleşme kendisiyle birlikte yalnızca sevinci/hazzı değil, yeni trajedileri de getirir.

Hayatın pür spiritüel ve ahlaki problemleri insan görünüşte özgür olduğunda ortaya çıkar yalnızca. Bu durumda trajedi artık kişiliğin sosyal çevresiyle çatışmasında değildir; iç spiritüel hayata transfer olmuştur. Ahlaki yargıları yaşadığı toplum tarafından dikte edilmeyen özgür insan bir iç değer çatışmasıyla ve özgür ve yaratıcı tercihte bulunma zorunluluğu ile karşı karşıya kalır. Ve bazen sosyal baskıya rıza gösterebileceğini hisseder; çünkü bu durumda iç gerilim azalacaktır. İç trajedi ile dış trajedi arasındaki farklılık budur. Dış trajedi elbette iç boyutlara da sahip sosyal formlara ve ilişkilere bağlıdır; çünkü insan sosyal bir varlıktır ve toplumda yaşamak zorundadır. Fakat bu trajedinin son ve en dipteki düzeyi değildir. İnsanın iç özgürlük için mücadelesi ve devletin, toplumun ve sosyal âdetlerin zincirlerinden kurtulma mücadelesi trajik olabilir; fakat insan ruhunun sadece Tanrı'nın lütufkar gücünün çözebileceği reel trajedisi insan bütünüyle özgür hale geldiğinde gerçekleşir. Hakiki trajedide insan topluma değil, *de profundis*/ruhunun *derinliklerinden* seslenerek Tanrı'ya başvurur. Bu yüzden insanın kendisini baskı altına alarak köleleştiren sosyal formlardan özgürleşmesinin çok büyük bir ahlaki ve dinî önemi vardır ve pür formuyla ahlaki ve dinî problemi karşısına diker. Birey ile toplum arasındaki ilişkilerin paradoksu burada yatar. Sosyal engeller ve önyargılardan özgürlük sonucu hayat yüzeyde daha az trajik hale gelir fakat derin iç ebedî trajik doğası derinleşerek kesafet kazanır. İnsanın sosyal özgürleşmesi bütün sosyal ütopyaların ve rüyaların ne kadar yanlış, yüzeysel ve illüzyonik olduğunu gösterir. Bu elbette sosyal özgürleşme mücadelesi vermemesi gerektiği anlamına gelmez. İnsan bir şey için hayatın derinliklerini ve iç çatışmalarını ifşa etme amacı taşıyorsa mücadele etmelidir: bu yüzden özgürleşme spiritüel, dinî ve ahlaki önemi/anlamı gerektirir. Bu yüzden aşkı sosyal engellerden, önyargılardan ve sınırlamalardan özgürleştirme hedefi insanları aşktan zevk almaya, arzularını tatmin etmeye değil, aşkın iç trajedisini, derinliklerini ve ciddiyetini ifşa etmeye muktedir kılar. Bu herşey için geçerlidir. Özgürlük için de geçerlidir. Çünkü özgürlük tatmin, zevk ve rahatlama değildir; acı, emek ve meşakkattir. İnsan hayatında spiritüel erginlik yaşı gelip çattığı zaman, özgürlüğün yükünü üstleneceği zaman olmalıdır. Özgürlükte hayat daha zor, daha trajik ve daha sorumlu hayattır. Özgürlük etiği müsamahasızdır ve kahramanlık talep eder.

İyilik ile kötülük arasındaki mücadeleye ilişkin temel paradokstan daha önce söz etmiştim: kötülükle mücadele sürekli yeni kötülükler — toleranssızlık, fanatizm, şiddet, zulüm, kötü hisler — doğurur. "Günahkarlarla/kötülerle" mücadelelerinde erdemli insanlar genellikle çok daha kötü olurlar. İyilik aşkı ve onun için ısrarla mücadele insanları hemcinslerine karşı kindar, katı ve merhametsiz hale getirir.[1] İyilik aşkı ve kötülüğe karşı merhametsiz vaziyet alış ferisiliğe/ikiyüzlülüğe yol açar. Ahlaki riyakarlık da aynı kaynaktan doğar. Fakat insanlar "iyilik/hayır ile kötülüğe/şerre" utanılacak düzeyde kayıtsız kaldıklarında, gereğinden fazla hoşgörülü ve esnek hale geldiklerinde ve ahlaki mücadeleden vazgeçtiklerinde sonuç demoralizasyon ve çöküştür. Ahlakdışılığa karşı ahlaki tepkinin yeni kötülüklerle sonuçlanmasında gerçekten trajik bir şey vardır. Ve fakat işte mesele budur. Bunu yalnızca İncil anlar ve yasanın menzili dışında kalan yeni yollar gösterir. O bize düşmanlarımızı sevmemizi, başkalarını yargılamamamızı söyler; o günahkarların ve vergi kesicilerin Tanrı'nın Krallığı'na başkalarından daha önce gireceğini, insanın Şabat'tan daha üstün olduğunu vb. söyler. Daha önce iyilik ile kötülük, erdemliler ile günahkarlar arasındaki mücadeledeki fasit dairenin dışına yalnızca İncil ahlakının çıkabildiğini söylemiştik. Ahlakın trajedisi ahlaki bilincin zulmü, hırsı, korkuyu, haseti vb'yi yok edememesidir; çünkü bütün bu durumların iyilik kisvesi altında tekrar canlanma biçimleri vardır. Nietzsche'nin bize yapmamızı söylediği gibi, iyilik/hayır ile kötülüğün/şerrin ötesine geçemeyiz; çünkü iyilik ile kötülüğün berisinde bir şey olarak aynı kötülüğün tuzağına düşeriz ve sürekli iyilik tarafında kalamayız; çünkü iyilik kolayca kötülüğe dönüşebilir. Etik insan hayatının iyilik ile kötülük, rakip iyiler ile çatışan iyilikler ve değerler arasındaki trajik çatışma arenası olduğunu külliyen kabul etmelidir. Hem iyilik hem de kötülük karşıt formlara dönüşebilirler. İyilik gizli bir kötülük formu olabilir. Kötülük iyiliğin yeni ve henüz fark edilmemiş bir formu olabilir. İyilik aile hayatında, devlette, ekonomik ilişkilerde, sosyal teamüllerde birçok şerle sonuçlanabilir. Buna karşı çıkabilenler iyiliğin yeni formlarının gerçekleşmesini sağlayabilirler.

---

[1] Max Scheler bu konuda çok güzel şeyler söylemiştir.

İyiliğin problematik doğası öncelikle özgürlük etiğiyle net şekilde uyuşmayan *a priori* etiğin, *a priori* ahlak ilkelerinin reddine götürür. Ahlaki değeğrlendirmeler ve eylemler spiritüel ve ahlaki tecrübelere dayanır. Etik, tecrübede temellenir, rasyonalistik empirizmin terimi anladığı şekliyle tecrübede değil elbette; spiritüel hayatın içeriği olarak tecrübede temellenir. Ve bu tecrübe bize iyilik ile kötülük arasındaki ilişkilerin kompleks ve paradoksal olduğunu, hem kötülükle mücadele etmemiz hem de onu tolere etmemiz gerektiğini öğretir; başka bir söyleyişle hem ona karşı merhametsiz olmamız hem de ona belirli ölçüde özgürlük tanımamız gerektiğini. Kötülüğe ve günahkarlara karşı çok acımasız tavır takınanların, en fanatik iyilik ve doğruluk şampiyonlarının hiçbir suretle en iyiler ve en dürüstler olmadıkları acı dersini öğrendik. Yüksek değerler, hakikat, inanç, dürüstlük ve Tanrı adına insanlar zalim, katı, kalpsiz, merhametsiz, diğer insanları anlama yeteneğinden yoksun ya da başka herhangi birine sempati duyma yeteneğinden yoksun hale gelmişlerdir. Biz buna bütünüyle kendi dinî fikirlerine adanmış insanlar arasında her zaman rastlarız.

Yalnızca tiranlıktan ve dış baskıdan özgürlük ahlaki problemleri bütün çıplaklığıyla önümüze koyabilir. Fakat keza bu noktada da temel bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Eğer ahlaki hayatı saf formuyla gerçekleştirmek için tam özgürlüğü yeni bir tarzda gerçekleştirecek mükemmel bir sosyal ve politik bir düzen için mücadele edersek, insani özgürlüğün tam da özüyle çatışmaya girer ve ahlaki hayatı her tür anlamdan yoksun bırakırız. Mükemmel sosyal düzen ütopyalarında insanın ahlaki tecrübesi ve onun özgür ahlaki çabaları imkansız ve gereksiz hale gelir. Mükemmel insanı hiçbir ahlakdışı eyleme izin vermeyen, hiçbir ahlaki eylemin mümkün olmadığı mükemmel bir sosyal düzen otomatik şekilde yaratır. Bu yeni bir forma bürünmüş eski kötülük paradoksudur. Kötülük eğer iyilik mümkünse mümkün olabilir. Bu, iyilik ve kötülüğün berisindeki dünyada, yani Düşüş'ten sonraki dünyada böyledir. Kötülük paradoksu özgürlük paradoksudur. Ve işte burada başka bir ahlaki trajediyle yüzyüze kalırız. İnsanın ahlaki hayatı ve aktivitesi mükemmel hayat arayışıdır. Ahlaki eylem saf formunda dış zorlama ve baskıdan tam özgürlüğü varsayar. Fakat herhangi bir türde baskı ya da zorlamanın bulunmadığı, kötülük yapmanın imkansız olduğu mü-

kemmel bir sosyal düzende insanın ahlaki aktivitesi gereksiz ve imkansızdır. Bu, özgürlük paradoksudur. İnsan özgür olmalı ve özgürlüğü için mücadele etmelidir. Fakat özgürlük direnişi gerektirir ve mücadeleyi varsayar. Politik açıdan özgür bir toplumda insan ruhsal açıdan özgürlükten yoksun olabilir; ölü düzeyine indirgenmiş, toplum ve kamu kanaatince köleleştirilmiş olabilir; orijinalitesini kaybetmiş olabilir ve içeriden değil dışarıdan belirlenmiş olabilir. İnsanın tam sosyalizasyonu ve insan kültürünün tümünün mükemmel sosyal düzen fikrinde mündemiç düzenlenmesi kişiliğin yeni ve tam bir köleleştirilmesiyle sonuçlanabilir. Ve kişilik ve onun doğuştan özgürlük hakkı adına bu tam sosyalizasyona karşı mücadele kaçınılmazdır. Bundan elbette insanın sosyal adalet için mücadele etmemesi gerektiği sonucu çıkmaz. Fakat sosyal adalet spiritüel adalet, spiritüel değişme ve yenilenme olmaksızın düşünülemez. Çünkü ahlaki bilinç için daima birey ile toplum, birey ile aile, birey ile devlet, birey ile diğer birey arasında ortadan kaldırılamaz bir çatışma vardır.

Kişisel ahlak ile sosyal ahlak arasında daima trajik bir çatışma vardır. Dinî değerler politik ve ulusal değerlerle, bireye sevgiyle, yaratıcı faaliyete aşkla vb. çatışmaya girerler. Bu çatışmaların kesin, rasyonalistik, standart çözümü imkansızdır. İyilik çelişkilerle, fedakarlıklarla, acılarla gelir. İyilik paradoksaldır. Ahlaki hayat trajiktir; çünkü bizatihi iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın sahneye çıkışı dehşet verici bir trajedidir. Sosyal ahlak ile kişisel ahlak, yani dehanın ve yaratıcı kişiliğin ahlakı arasında daima temel bir çelişki olacaktır. Amaçlar ile araçlar arasındaki çelişki de eşit ölçüde temel bir çelişkidir. Araçlar amaçlarla çelişir ve hayatın tümünü emer. İnsan bir amaç olarak özgürlük mücadelesi verebilir ve bu amaca götürecek bir araç olarak özgürlüğü unutacak ölçüde bu amacın baskısı altında kalabilir. İnsan bir amaç olarak sevgi ve kardeşlik için mücadele verebilir, fakat bu amaca götürecek bir araç olarak kardeşliği unutacak ölçüde güçlü bir nefret ve düşmanlıkla dolabilir. İnsanlar hakikat uğruna hatadan medet umarlar; kurtuluş adına heretiklere/sapkınlara işkence eder ve kazığa vurarak yakarlar. Araçlar amaçlara göre ahlaki açıdan heterojendir. Tolstoy amaçlar ile araçlar arasındaki çelişki nedeniyle derin acılar yaşamıştır; asla bir çözüm bulamamış olsa da hakikatin yanındaydı. Bu çelişki yalnızca yaşayan varlıklara lütufkar ve yaratıcı sevgiyle çözülebilir.

2. Doğru ve Yalan Üzerine

Etik, yalanın insanın ahlaki ve spiritüel hayatında oynadığı devasa role yeterince ilgi göstermemiştir. Burada kastettiğim şey kötülük/günahkarlık ifadesi sayılan yalan değil, ahlaki açıdan iyi sayılan yalandır. İnsanlar iyiliğin yalanın yardımı olmaksızın korunabileceğine ve tesis edilebileceğine inanmazlar. İyilik amaçtır, yalanlar araçlardır. Ondokuzuncu yüzyılda Tolstoy, Ibsen, Nietzsche ve Kierkegaard ahlaki hayatımızın yanlışlığıyla tutkuyla mücadele etmişlerdir. İnsanlığın ve belki de özelde Hıristiyanların dinî hayatı yalanlarla doludur. Burada apaçık ve kolaylıkla mahkum edilebilen görünen yalandan söz etmiyorum. Sözünü etmek istediğim şey derin, gizli yalan, keşfedilmekten yakasını kurtaran ve erdem olarak görülmeye başlanan kendine ve Tanrı'ya yalan. Ahlaki ve dinî görev sayılan bir yalan türü vardır ve onu reddedenlerin isyankarlar oldukları söylenir. Burada şeylerin müesses düzeninin parçası haline gelen sosyal yalan birikimleri söz konusudur. Bu ahlaki onay ve yargının temel karakteriyle — birinci-elden ahlaki eylemler diye adlandırdığım şeylerin yokluğuyla — ilişkilidir. Tabiri caizse konvansiyonel, sosyal olarak organize edilen yalan kümeleri aile, sınıf, parti, kilise, ulus, devlet gibi bütün kurumları kuşatır. Böylesi konvansiyonel yalanlar bu kurumların kendilerini koruma vasıtalarıdır. Doğru/hakikat parçalanmalarına yol açabilir. Sosyal olarak örgütlenmiş grupların konvansiyonel yalanı (bunlara düşünce okullarını ve ideolojik eğilimleri de dahil ediyorum) insanı ahlaki algıdan ve ahlaki yargıdan yoksun bırakır. Ahlaki yargıda bulunan Tanrı'nın huzurundaki özgür kişilik değildir; ailedir, sınıftır, ulustur, partidir, mezhep vs'dir. Bu doğru, özgür ve birinci-elden ahlaki yargılarda bulunmak için insanın her sosyal ve kişilerüstü birimden — ailesinden, halkından, kilisesinden vb. — kopması gerektiğini ima etmez; bu, insanın kendisini etkileyen sosyal grupların yargılarını ilk-elden kendi vicdanının ışığında dikkate alması ve doğruyu onlardaki yalandan ayırması gerektiği anlamına gelir. Vicdanımız yalnızca ilk günah dolayısıyla bozulmuş ve kirlenmiş değildir; kendilerini-koruma amaçları dolayısıyla içlerinde yalanı doğrudan daha kolay bulduğumuz farklı sosyal ünitelere ait olduğumuz için de bozularak kirlenmiştir. Aile hayatında ne kadar konvansiyonel yalan var! Ve bu yalanlar ailenin varlığı ve kendini-koruması için elzem şeyler

olarak görülüyor. Ne kadar hakiki duygu gizleniyor, ne kadar yalan duygu ifade ediliyor ve ebeveyn ile çocuklar, eşler arasında ne kadar fazla sahte ilişki var! İkiyüzlülük bir aile erdemi karakteri kazanıyor. Bilinçte asla ifadesini bulmayan veya yanlış ve sahte şekilde ifadesini bulan şeyler alt-bilinçte stoklanıyor.

Yalanın kendisine özgü bir sembolizmi vardır ve bu sembolizm iyi bir şey olarak görülür. Bir yalan sosyal sembol karakteri kazanır kazanmaz iyi bir şey olarak görülmeye başlanır. Yalan bireysel olduğu ölçüde dikkate alınır sadece. Sosyal yalanlar hakikatler olarak görülmeye başlanır. Bu tür yalanlara, her mezhebin sosyal olarak örgütlenmiş yargılarında — Katoliklerin Ortodokslar hakkındaki, Ortodoksların Katolikler hakkındaki, Hıristiyanların Hıristiyan olmayanlar [*ve tersi*] hakkındaki yargılarında — rastlamak kaçınılmazdır. Bu yalanların miktarı sahiden ürkütücüdür. Saf, özgür, birinci-elden, özgün yargılarla doğruya ulaşmak neredeyse imkansızdır. Bir Katolik kendi vicdanına ve özgür yargısına aykırı olsa bile Luther'den belirli bir tonla söz etmek zorundadır; o bunun farkında değildir; çünkü vicdanı sosyal olarak örgütlenmiştir ve bütünüyle konvansiyonel olarak yararlı yalanlarla doludur. Aynı şey Protestanlar, Ortodokslar ve başka mezheplerden insanlar için de geçerlidir. Hıristiyan mezhepler tarihinde, tarihsel hakikati sistematik şekilde tahrif eden inanılmaz miktarda yalan birikmiştir. Papalık'ın Roma Katolik yorumunun tümü Papalizm mitinin yaratılmasına hizmet eden konvansiyonel yalanlara, yargılara dayanır.[2] Ortodoksların Kiliselerin ayrılması konusundaki, Protestanların Reformasyon konusundaki vs. vs. yargılarında bir konvansiyonel yalan vardır.

Bilim kendisini konvansiyonel yalanlardan ve ister dinî ister felsefi, sosyal ya da ulusal peşin hükümlü fikirlerden kurtarmaya çalışır; saf, çıplak hakikat/doğru peşindedir. Bilimin büyük görevi budur. Fakat bilimde ne kadar fazla yalan birikmiş! Bir yeni Bilimizm/bilimperestlik (Scientism) mezhebi yaratılmış; en yüksek değerler bu yeni puta kurban edilmiştir. İnançla, Hıristiyanlıkla, Tan-

---

[2] Papalizmin Batı Hıristiyanlığı'nın tarihindeki devasa önemini minimize etmek niyetinde değilim.

rı'yla mücadele eden, bunu yaparak hakikate ve adalete hizmet edeceklerini tahayyül eden bilim adamları. Bilimsel düşünce özgürlüğü özgür düşünmeye, başka bir söyleyişle yeni bir dogmatizm türüne dönüşüyor. Ve bu yeni dogmatizm kendi amaçları için konvansiyonel yalanlardan faydalanıyor. Akademisyenler, profesörler, bilimadamları sosyal olarak örgütlenmiş bilimin yaygın şekilde kullandığı önyargılardan ve konvansiyonel yalanlardan bağımsız insan tipi değil kesinlikle. Bilimadamları bilimin hurafe korkusuna konuşlanıyor ve böylelikle bu korkunun efendileri değil köleleri olduklarını açıkça ispatlıyorlar. Yargıları özgür ve açık bir kaynaktan doğmuyor. Bilim dünyasında çok tiranik ve yargı özgürlüğünü yıkıcı konvansiyonel bir kamuoyu/kamu kanaati var. Ancak bir ulustan diğerine, bir sınıftan başka bir sınıfa aktarılan konvansiyonel yargı yalanları çok iyi biliniyor. Bu yalan yüzyıllarca ulusal bilinçte ve sınıf bilincinde birikmiş, iyi ve doğru olarak görülmeye başlanmıştır. Politikaların ve politik partiler arasındaki ilişkilerin tümünün yalan üzerine inşa edildiğini söylemeye gerek bile yok. Aynı şey belirli bir düşünce okulunun ilham aldığı yargılar için de söylenebilir. Marksistler, idealistler, pozitivistler, Thomistler, Tolstoycular, teosofistler; hepsi de bir düşünce eğilimini yargılarken kendi konvansiyonel yalanlarının etkisi altındalar; saf, özgür idrakleri ve yargıları yok. Aynı şey sanat ve edebiyattaki akımlar — klasisizm ve romantizm, realizm ve sembolizm — için de geçerlidir. Estetik değerlendirmelerde züppelik akıl almaz bir rol oynuyor. Estet, algı ve yargı özgürlüğünden yoksun bir yaratık. Her sanat ekolü kendisine özgü konvansiyonel yalanını yaratıyor. Ailede, ulusta, devlette, kilisede, tarihte, ahlakta, sanatta inanılmaz miktarda konvansiyonel yalan birikmiş. Hepsinin de yalan ve varlığın özgün kaynaklarından kopuş anlamına gelen birer konvansiyonel retoriği var. İnsanlar Hıristiyan vahyini konvansiyonel retoriğe dönüştürerek hakikatine kuşku tohumları ekmeye çalışıyor. "Kamoyu" konvansiyonel yalana dayanır ve yalanları kendisini halka empoze etmesini sağlayacak araçlar olarak kullanır.

Yalan söyleme, toplum hayatını organize etmekte ve korumakta faydalı görülür ve sosyal bir fonksiyonu yerine getirir. Yalan probleminin trajedisi budur. Doğru/hakikat genellikle tehlikeli ve zararlı sayılırken, yalan pragmatik yollarla meşrulaştırılır. En soylu

fikirler konvansiyonel yalan karakteri kazanır. Aşkın, adaletin ve eğitimin konvansiyonel yalan retorikleri vardır; Tanrı fikrine konvansiyonel olarak retorik vaziyet alış diye bir şey vardır. İnsan tabiatının spiritüel derinliklerinden saf hakikat/doğru ve realite adına konvansiyonel yalana, retoriğe ve sahte idealizasyona karşı bir protesto yükselir. Bir ontolojik doğruluğa özlem, yargı özgürlüğüne ve temizliğe ulaşma arzusu — *ilk ve bakir vicdan* diye adlandırdığım şeye yönelik bir arzu — doğar. Bu bazen uygarlığın yalanlarından doğaya dönüş formunu alır; fakat aslında bu Tanrı'ya dönüştür. Yalnızca saf, özgür ve ilk/özgün vicdan Tanrı'nın huzurundadır ve yalnızca onun yargıları otantiktir. Orijinaliteye tutku özel ve başka herhangi birine benzememe tutkusu değildir; kişinin bilincini asli kaynaktan türetme arzusudur.

Erdeme dönüştürülen ahlaken meşru yalan yararcılığın (utilitarianism) çocuğudur; yararcılık yeryüzüne düşmeden önceki cennetle ilgiliydi. Teolojide vurguyla dikkat çekilen semavi/cennetteki yararcılık kronolojik açıdan yeryüzündeki yararcılığı önceler; fakat mantıksal açıdan semavi yararcılık dünyevi yararcılığın yansımasıdır. Faydacı/yararcı ahlak semavi yararcılık modeli üzerine inşa edilmiştir ve iyi işleri/güzel amelleri ve insanın komşusuna sevgisini ruhun kurtuluşunun ve cennetin mutluluğuna ulaşmanın vasıtası olarak görür. Fakat bu türden semavi faydacılık dünyevi faydacılığın basitçe sonsuzluk terimlerine tercümesiydi. Bu bir hedonizm formudur; değerler etiği değil. Fakat hedonistik ve faydacı motifin ahlaka girişi daima yalanla sonuçlanır ve yalanı iyiliğe dönüştürür; çünkü bu mutluluk ve huzura ulaşmada faydalı olabilir. İki tür ahlak vardır: herşeyi spiritüel iyiliğe fiilen ulaşmanın dışında bir hedefe/amaca götüren araç olarak gören tranzandantal/aşkın faydacı ahlak ve herşeye spiritüel niteliğe ilişkin görüş noktasından bakan içkin spiritüel ahlak. İlk durumda amaçlar ile araçlar arasında kaçınılmaz bir boşluk ve benzerlikten yoksunluk vardır, hakikat/doğru amaçtır; yalan araçtır. Fakat etikte amaç ile araç arasındaki boşluğa yalnızca ahlak bir nihai amaç değil hayat tarzı olduğu için izin verilmez. Bu yüzden, ister dünyevi ister semavi faydacı etik yanlış şekilde hem araçlara hem de amaçlara vurgu yapar. Refah, mutluluk ve sevinç kesinlikle hayatın amacı olamazlar ve faydalı yalan veya faydalı baskı kesinlikle bu amacı gerçekleştirmenin araçları olamaz.

Yalan, korku ve endişenin çocuğudur. Etiğin temel problemlerinden biri amaçlar ile araçlar arasındaki düalizmi aşmak ve araçları amaçlara giderek daha uyumlu hale getirmektir. Amaçlar ile araçlar arasındaki zıtlık iki şekilde ortaya çıkar. Bir taraftan insanlar kendilerini amaçlarına, bir iyiye/iyilerine — devletin iyisi, ulusun iyisi; ailenin, dünyevi kilisenin, uygarlığın iyisi — ulaşmaya bu amacı gerçekleştirmek için her aracı kabul etmeye hazır olacak kadar adamış olabilirler. Diğer taraftan, insanlar araçlarıyla amaçlarını unutacak kadar özdeşleşmiş olabilirler. Bunların her ikisi de politikada sürekli karşımıza çıkar. Politika amaçlar ile araçlar arasındaki uyuşmazlığın maksimum düzeye çıktığı alandır; dolayısıyla büyük yalanların kabul gördüğü alandır. Bu yüzden parlamento demokrasinin amacı sayılan kamu refahını gerçekleştirmenin aracıdır. Fakat her biri iktidar peşindeki rakip partileriyle parlamentarizm amaçlarını her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirmek için yanlış vasıtalara başvurur ve aynı zamanda bu amaçları unutur ve kendisi bir amaç haline gelir. Parlamenter politikalar seçimlerde oy çoğunluğunu teminat altına almak için elzem yalanlarla doludur. İktidar devletin, ulusun, uygarlığın, insanlığın iyisini realize etmenin aracıdır. Fakat iktidar daima kendinde bir amaca dönüşme ve diğer bütün amaçların yerini alma eğilimindedir. Amaçlar ile araçlar arasındaki yakınlaşma, amaç için kötü vasıtalar tercih edildiğinde yanlış şekilde gerçekleşir. Monarşi ile sosyalizm, amaçları araçlardan koparmakta, amaçların araçlarını içselleştirmekte ve amaçlarını gerçekleştirmek için yalanları kullanmakta birbirlerine benzerler. İlk/özgün amaç kamu refahıdır; ikinci amaç önceleri sadece araç olan iktidardır/güçtür. Her bürokrasinin başına aynı şey gelir: bürokrasi aslında araçtır; fakat giderek kendinde/kendi başına bir amaca dönüşür. Oportünizm/fırsatçılık ve amaçları dikkate almaksızın amaçlara fanatik adanış, giderek iyi ve zorunlu sayılmaya başlanan yalanla sonuçlanır. Rus komünistleri ahlaki görev saydıkları bir yalan sistemi yaratmıştır; çünkü hedefi dünya-komünizminin gerçekleştirilmesi ve kendinde amaç haline gelen kendi iktidarlarının korunmasıdır. Komünizmdeki trajik unsur hem en yüksek amaç diye gördüğü amaca ulaşmak için sahtekarlığa, yalana ve baskıya başvurması hem de kullanılmalarını elzem gördüğü araçların zamanla amaçların yerini almaya başlamalarıdır. Bu yolla kurgusal bir çevre

yaratılır ve bu çevrede ikiyüzlülük günah olmaktan çıkarak göreve dönüşür. Dehşete düşürücü yalan, günah sayılan yalan değildir; erdem olduğu düşünülen yalandır. Devletin, ailenin, birey insanların ve bir bütün olarak uygarlığın hayatı yalan ve ikiyüzlülükle doludur. Yalan ve ikiyüzlülük monarşiyi, demokrasiyi, aristokrasiyi, bürokrasiyi, burjuvaziyi ve proleteryayı harekete geçiren güçtür. Bir yalanlar takımı diğerinin yerini alır. Aynı şey partiler, politik akımlar ve düşünce ekolleri için de geçerlidir. Bunun sebebi sadece amaçlarla araçların birbirinden kopuşunda değil, amacı insanın spiritüel hayatının dışında bir şey olarak teleolojik bakış açısının bizatihi kendisinin yanlışlığında aranmalıdır. Spiritüel hayatta amaçlar ile araçlar arasında hiçbir ayırım hattı ve karşıtlık yoktur. Temel mesele, insanın ruhunun yaratıcı yaşama gücünü hangi kaynaktan devşirdiğidir. Başka bir söyleyişle, canalıcı nokta insanın nasıl bir varlık olduğu ve doğasının ne olduğudur. Eğer insan kötüyse, eğer Tanrı'nın ruhu değilse, hiçbir yüce amaç geliştiremez ve her durumda amaçların yerine ikame ederek kötü araçlara başvurur. İnsanlar başkalarına işkence ederek yok edebilirler, tiranik olabilirler ve ruhun özgürlüğünü Tanrı adına, hakikat ve adalet adına engelleyebilirler. Başkalarındaki kötülüğü yok etme niyetindekiler genellikle kendilerini kötülükle doldururlar. Politikada (bir amaç olarak) yüce Platonculuk ile (bir araç olarak) soysuz/düşük materyalizm eşit ölçüde tehlikeli olmuşlardır ve kötülük, yalan ve acıyla sonuçlanmışlardır.

Yalnızca hayatın niteliğe ilişkin kazanımları, doğruluğun teyidine ve yanlışlık/yalan karşısındaki zaferine götürür. Bu, spiritüel alanda adına yalan söylenmesi gereken hiçbir "amaç" ve adına amaçların unutulmasını ve erdeme dönüştürülmesini gerektirecek hiçbir "araç" olmadığı için böyledir. Hakikat/dürüstlük/doğruluk aşkı temel ontolojik erdem, erdemler hiyerarşisindeki birinci erdemdir. Herşeyden önce Tanrı'ya karşı, kendimize ve başka insanlara karşı dürüst olmak. Bu ahlaki hayatın eşiğidir; yani ahlaki realiteler arasında ayırım yapmanın ve kurgular içinde değil realiteler içinde yaşamanın eşiği. Şeytan yalancıdır ve yalanların babasıdır; şeytan realitenin inkarıdır ve onun krallığı yalanların krallığıdır. Bu yüzden bir ontolojik doğruluk etiği inşa etmek, herşeyde asli, birinci-elden, orijinal olanı aramak elzemdir; başka bir söyleyişle hayatın

ve gücün kaynağını aramak. Kötülük yalnızca yanlışlık, dürüstlükten/doğruluktan yoksunluk ve hiç-varlık/hiçlik olduğu için kötülüktür.

Ahlaki hayatta doğruluk ve yanlışlık sorununu burada, sözün gelişi insanın hayatını koruması adına en masum yalana bile izin vermeyen ve negatif bilgiçliğe sürüklenen Kant'ın yaptığından çok farklı bir planda ele alıyorum. Doğruluk ve yanlışlık/yalan problemi ontolojik bir problemdir, formel ve legalistik bir problem değildir; ahlaki bilgiçlikle çözülemez. Yalanın kaynağı sürü-kafasıdır (Heidegger'in *das Man*'ı). Sürü ahlakının tasarlanmış yalancılığı ve ikiyüzlülüğü insan ruhunu, İlahî ruhu dışarıda bırakarak hayatın en derin boyutları istikametinde genişler. Yığınlarla ve ortalama insanlarla bağlantılı sürü-ahlakı ruhun yukarıya yükselişini önler ve herşeyi — sevgiyi, mistik tecrübeyi ve yaratıcılığı — kendi amaçlarına uydurur. O yalnızca evrensel bakımdan bağlayıcı, ortalama ve konvansiyonel olana yaşama hakkı verir. Sosyal açıdan faydalı yalanı yüceltmekle kalmaz sadece, aynı zamanda onu fiilen talep eder ve insanı hayatın ilk kaynaklarından koparark komünal tecrübenin normuna dönüştürür. Sürü-zihniyeti dinî vahyi tahrif ederek rayından çıkarır ve Hıristiyanlığı yasa dinine dönüştürür. Mistik tecrübe, aşk ve yaratıcılık sürü-hayatının parçası değil; kilise, aile ve uygarlık parçasıdır. Bu derin bir trajedidir. Sürü-hayatını mahkum etmek neredeyse imkansızdır. Bu hayat insanın günahkar dünyaya, yani yalan dünyaya/yalanlar dünyasına düşüşünün sonucudur. Ve onun karşısında nihai zafer günah karşısında zaferdir. Ruhu ne kadar asil olursa olsun, insan dünyanın külfetinden payını almak zorundadır. Ahlaki problem bu külfeti aşk/sevgi adına paylaşmak, fakat buna rağmen dünyanın yalanlarından pay almaktan kaçmaktır. Sürü-hayatının ihtiyaç duyduğu yalanlar kabul edilmemelidir. Bu hayatı, yalanlarından pay almaksızın yaşamamız gerekir. Bu sadece insani kaynaklarla çözülemeyecek bir trajik çatışma yaratır. Sürü-hayatının bol miktarda içerdiği ve iyi(lik) olarak ihtiyaç duyduğu yalanlara (genellikle yalanları örtmek için kullanılan) yüce soylu fikirlerle değil, soylu bir ruhla, yaratıcı spiritüel güçle de karşı çıkılmalıdır. Ve bunlar hayatın lütufkar asli kaynağından devşirilmelidir.

Tolstoy'un öğretisinde, sadece negatif hakikat olsa da büyük bir hakikat payı vardır. O, soylu amaçlarla soysuz araçlar arasındaki uyumsuzluktan rahatsızdı. Tolstoy, eğer hayatın Efendisi'nin yasasına itaat edersek kötü, baskıcı araçlardan kaçınabileceğimizi düşünüyordu — onun için çıkış yolu yine de eski, legalistik, normatif yoldu. İnsan kötülüğe sigara ya da şarap içmeye güçle direnmemesi gerektiği gibi güçle direnmemelidir. Tolstoy'un sınırlaması buydu. Fakat biricik çıkış yolu, spiritüel hidayet, lütufkar spiritüel güç kazanmaktı. Tolstoy haklı olarak kuvvetlilere, zenginlere ve güçlülere, kraliyet saraylarına, militer liderlere vb. hak edilmemiş sevgiyi mahkum ediyordu; ve haklı olarak bütün bunlardaki dehşet verici yalanı görmüştü. Fakat yalanlar yasayla aşılamaz; yalanlar yeni bir yasa olsa bile yasayla yok edilemez. Yalan ruhla, yeni bir ruhla, ışığı ve hidayeti getiren lütufkar yaratıcı güçle aşılabilir yalnızca.

3. Vicdan ve Özgürlük. Saf Vicdanın Eleştirisi

Vicdan insanın Tanrı'yla ilişki kuran, Tanrı'nın mesajını alan ve O'nun sesini işiten en iç doğasıdır. Bir "saf/pür vicdan eleştirisi" yazılmalıdır. Vicdan baskı altına alınabilir, gizlenebilir ve ayartılabilir, fakat insanın bizatihi özüyle, ondaki ilahî suret ve benzer ile ilişkilidir. Gizli formunda vicdan, iyilik ve kötülüğü "Başka birinin karısını çalarsam iyidir; benim karım çalınırsa kötüdür" diyerek tanımlayan Hotentolar'da bile vardır. Günahkar varoluşumuzda vicdan Tanrı'nın ve ilahî hayatın hatırlatıcısıdır. Vicdan en günahkar ve kriminal insanda uyandığında, bu onun Tanrı'yı düşündüğü, Tanrı'nın tarzında yaşadığı anlamına gelir; bunu kelimelere dökemese bile. Vicdan dinî vahyi, iyiliği, doğruluğu ve bütünüyle hakikati algılama organıdır. O, insanın doğasının özel bir bölümü ya da fonksiyonu değildir; terimin psikolojik anlamında değil ontolojik anlamında insanın spiritüel varlığının tümü, merkezi ya da kalbidir. Vicdan hayat ve dünya hakkındaki orijinal, ilk-elden yargıların kaynağıdır. Ayrıca vicdan Tanrı hakkında yargıda bulunur; çünkü o, Tanrı'yı kavrayan organdır. Yalnızca vicdan Tanrı hakkında yargıda bulunabilir; çünkü o, Tanrı'nın farkına varmamızı sağlayan organdır. Tanrı insanın vicdanını etkiler ve onu yükseltir, yani daha

yüksek, semavi dünyaya yükseltir. Vicdan insanın aslında ne olduğuna, idealde hangi dünyaya ait olduğuna, insanın Yaratıcısı'na, insanın yaratılmasına neden olan amaca ilişkin hafızadır. Vicdan insandaki spiritüel, doğaüstü ilkedir ve kaynağı hiçbir şekilde sosyal olan değildir. Vicdanın sosyal bir kaynağı olduğu fikri bir sapkınlık ve karıştırmadır. Vicdan insanın derinlerdeki doğasıdır; Tanrı'dan tümüyle kopmadığı, İlahî dünya ile bağlantısını koruduğu derinliklerdeki doğası. Pişmanlık ve tövbe, insan tamiri imkansız hasar görmeyen bir vicdana sahip olduğu için mümkündür. Vicdan özgürlük ile inayetin buluşma noktasıdır. Teolojinin insan ruhu üzerindeki inayet hamlesi diye tanımladığı şey vicdanın derinliklerindeki uyanış, hayatın İlahî kaynağını hatırlayıştır. Pişmanlık/tövbe şimdiki hayatım ile kendisi için yaratıldığım ve kendisinden bu günah ve ızdırap dünyasına atıldığım hakiki hayatın hatıraları arasında oluşan uyumsuzluktaki acı ve dehşet/korku tecrübesidir. Pişmanlık/tövbe iki dünya düalizmini varsayar ve insanın iki varoluş düzeninin buluşma noktası olduğunu farzeder. Eğer insanın kökleri bu dünyada olsaydı ve diğer dünyanın hiçbir hatırasını taşımasaydı pişmanlık/tövbe imkansız olurdu. Pişmanlık/tövbe algılanabilir dünyanın bir parçası olarak insan Fikri/İdesi ile onun yeryüzündeki empirik varoluşu arasındaki uyumsuzluğu gösterir.

Vicdanın varlığının bizatihi kendisi özgür olduğunu ispatlar. Resmî Roma Katolik teolojisinin yaptığı gibi, vicdan özgürlüğünü/vicdanın özgürlüğünü reddetmek spiritüel görüş noktasından anlaşılamaz bir şeydir ve bu red dünyevi iktidar aşkına ilişkin mülahazaların ürünüdür. Özgürlük mantık açısından otoriteyi önceler. Spiritüel bir olgu olarak — bir maddi güç tezahürü olarak değil — otoritenin gücü özgürce saygı ve itaati buyuran bir şey olarak kabul edilerek tanınmasındadır. Naif realistik otorite anlayışı savunulamaz. Otorite maddi güç gibi nesneden özneye geçmez. Spiritüel otoriteyi vicdanım kabullenmelidir; eğer kabullenmezse otorite benim için otorite olmaktan çıkar. Değerlendirmeler yapan ve yargılarda bulunan vicdan kendisi dışındaki herşeyden özgürdür ve yalnızca Tanrı'nın inayet/lütuf eylemine bağlıdır, yalnızca ilahî semavi dünyanın hatıralarına itaat eder. *Sobornost* ve kilise sorunu ikincildir ve farklı bir düzenle ilgilidir. *Pure conscience/saf vicdan* denilen fenomende ruh, Tanrı'nın önünde/huzurunda durur ve dünyanın

etkilerinden bağımsızdır. Saf vicdan tam da dünyanın etkilerinden özgürlükle kastedilen şeydir; insan ruhunun hakiki özgürlüğüdür ve bu özgürlük bu dünya *içindeki* özgürlüğü önceler. Dünyanın köleleştirerek yoldan çıkardığı vicdan artık hakikati idrak organı değildir; yargılayamaz; tam tersine daha derinlerdeki saf bilinç tarafından yargılanır.

Kilisenin komünal vicdanı denilebilen şey — ki o hakikati kolektif olarak idrak eder ve yalanı kolektif olarak yargılar; bireysel olarak değil — hiçbir suretle kişisel bilincin bütün saflığıyla birlikte Tanrı'nın huzuruna çıkmadan önce diğer insanların ve dünyanın vicdanlarıyla bir araya gelemeyeceğine imada bulunmaz; kilisenin komünal vicdanı spiritüel ve içkin olarak insanın kendi vicdanında ruhen kardeşlerinin ortak kaderini taşıdığı anlamına gelir. Komünalite — *sobornost* — Tanrı'nın huzurunda durduğu zamanki kişisel vicdanın içkin niteliğidir. Bireysel ruh diğer ruhlarla ve dünyanın ruhuyla özgür birlik içinde Tanrı'nın huzuruna çıkar. Fakat onun diğer ruhlarla ve dünya ruhuyla ilişkisini, kendi özgür vicdanı belirler. Vicdanın özgürlüğü zorunlu olarak bireyciliğe ve izolasyona imada bulunmaz. Protestanlık vicdan özgürlüğünü/vicdanın özgürlüğünü gereğinden fazla bireyci bir tarzda yorumlamıştır. Her ne olursa olsun *sobornost* kişisel vicdan üzerinde herhangi bir dış otorite anlamına gelmez. Dinî spiritüel hayatta vicdanımdan bağımsız, vicdanıma aykırı herhangi bir şeyi kabul edemem. Eğer kabul edersem, bu spiritüel bir eylem olmaz; çünkü spirit/ruh/geist özgürlüktür. Özgür vicdan en büyük ahlaki iyidir ve ahlaki hayat imkanının bizatihi kendisinin koşuludur. Dünyada hiçbir güç vicdanın iç özgürlüğünü yok edemez; insan hapse atıldığında ya da idama mahkum edildiğinde bile varlığını sürdürür. Vicdan özgürlüğünü içeride şeytan baskı altına alarak yoldan çıkarır; bu yüzden vicdan özgürlüğü için mücadele hem mümkün hem de kaçınılmazdır. Fakat vicdan özgürlüğünü dışarıda daima kıskanç/haset ve despotik sürü-insanı baskı altına alır ve yoldan çıkarır. Vicdan özgürlüğüne sosyal baskı sadece devletin ve devlet makinasından yararlanan kilisenin baskısı değildir, aynı zamanda "kamuoyunun/kamu kanaatinin" baskısıdır — yani ailenin, ulusun, sınıfın, partinin vb. baskısı. Vicdan temizliği ve özgürlüğü için insanın ait olduğu belirli sosyal gruplara ait kamu kanaati karşısında nasıl mücadele etme-

miz gerekir? Bu muhtemelen etiğin en zor sorusudur. "Özgür" demokratik kamuoyu kişisel vicdanı sürekli baskı altında tutar. Ahlaki eylemlerin orijinalitesi ve ilk-elden karakteri uğruna mücadele edilmelidir.

Kilise bu minvalde iki şekilde yorumlanabilir: o bir yandan Tanrı'nın huzurunda özgürce birleştiğim ve bir arada durduğum spiritüel komünitedir/cemaattir; diğer yandan vicdanıma dışarıdan baskı yapmaya ve ahlaki eylemlerimi saflıktan, özgürlükten ve orijinaliteden yoksun bırakmaya, yani "kamuoyu/kamu kanaati" rolü yerine getirmeye muktedir sosyal olarak örgütlenmiş tarihsel bir kurumdur. Yaratıcılık etiği görüş noktasından özgürlük ile sosyal ünite arasındaki korelasyon/bağ ilkesi şu şekilde formüle edilebilir: vicdanınızı sosyal grup ya da kamuoyu belirlememelidir; ruhunuzun derinlikleri belirlemelidir; vicdanınız özgür olmalı ve Tanrı'nın huzurunda olduğunu hissetmelidir; aynı zamanda sosyal bir varlık olmalısınız, yani toplumla ve sosyal sorunlarla ilişkinizi özgür ruhunuzun derinliklerinden hareketle belirlemelisiniz. Yola ikincil durumdaki sosyaliteyi önceleyen spiritüaliteden çıkmalıyız; *vice versa* değil [sosyaliteden değil, ç.]. Sosyal çevre vicdanı bozar; belki de herşeyden önemlisi ekonomik bağımlılık vicdanı bozar.

Fanatizm vicdanın en keskin bozulmalarından biridir. Fanatikler saf, idealist, bencillikten uzak, genellikle tam çilekeşler olabilseler de fanatizm kendi özgürlüğünü ve saf ve ilk-elden ahlaki değerlendirme kapasitesini neredeyse bütünüyle yok eder. Fanatizm aslında kötü olmayan ve bir inanca ya da fikre çıkarsız adanmışlıkla ilgili motivasyonların etkisi altında kişiliğin dejenerasyonunun tuhaf örneğidir. Fanatik, bir fikrin kendisine somut insani varlıklardan daha önemli görünmesi anlamında daima idealisttir; bu fikir — ister Tanrı ve teokrasi ister adalet, komünist rejim fikri fark etmez — uğruna başkalarını baskı altına almaya, başkalarına zulmetmeye ve başkalarını öldürmeye hazır olması anlamında idealist. Fanatizm hakikati kavrama yeteneksizliği dolayısıyla bir tür delilik türüdür. Hıristiyanlar bu tür delilikten çok acı çekmiştir. Kaba formlarında bilinçaltı baskı, şiddet ve tiranlık içgüdüleri Hıristiyan bilincinden sürgün edilmiştir; fakat onlar varlıklarını Hıristiyan aşk/sevgi ve iman örtüsü altında korumuşlardır. Engizisyon Tanrı'ya iman, in-

sanlara sevgi ve kurtuluşlarına ilgi adına kurulmuştu. Hıristiyanlar Tanrı-daki-İnsan, sevgi ve özgürlük hakkındaki Hıristiyan vahyi bütünüyle benimsemeyi zor bulmuşlardır. Fanatik özgürlüğün, Hıristiyan özgürlüğün gizemini anlayamaz; bu bütünüyle onun menzili dışındadır. Tanrı'ya imanıyla çok övünse bile o Semavi Baba'nın büyüklüğünden olabildiğince uzaktır. Tanrı kötüleri ve günahkarları hoşgörür; Tanrı dünya ve insan hakkındaki fikrini özgürlükte temellendirir; özgürlük dışında hiçbir ölçüde iyiliğin, erdemin, imanın ve takvanın Tanrı katında hiçbir değeri olamaz. Tanrı'nın kötülere ve günahkarlara sonsuz hoşgörüsü, ontolojik öneme sahip olsa da yeterince düşünülmemiştir. Ve eğer Semavi Baba'nın mükemmelliğine benzer mükemmellik için çaba harcamak istiyorsak, toleranslı ve fanatizmin bilincinde olmamız gerekir. Tolerans iyiliğe ve kötülüğe kayıtsızlık değildir; insan olma ve özgürlük aşkı erdemidir; insani ruhlara ve onların her durumda karmaşık ve acılı hayat patikalarına hürmetkar vaziyet alıştır. Fanatik bir zamanlar düşündüğünden daha fazlasını düşünmeye yeteneksiz kişidir. Fanatik herşeyi düz bir çizgi halinde/dümdüz görür ve Tanrı'nın dünyasının karmaşıklığını ve çeşitliliğini görmek için kafasını başka taraflara çeviremez. Fanatik somut insanları görmez, onlarla ilgilenmez; o yalnızca fikri/ideayı görür ve yalnızca fikirle ilgilenir. Kendisini bütünüyle Tanrı fikrine adamıştır; fakat yaşayan Tanrı'yı temaşa etme/tefekkür etme yetisini hemen hemen bütünüyle kaybetmiştir.

İnsan duygularının ve tutkularının diyalektikleriyle daima özgürlükten hoşlanmamaya ve özgürlüğü anlama yeteneksizliğine imada bulunan fanatizmin özgürlük fikrini sahiplenme formunu alabiliyor olması dikkate değer. Özgürlük adına en kötü tiranların davranışlarını sergileyen özgürlük fanatikleri vardır. Özgürlük fanatiklerinin ilgilendikleri şey bir realite olarak özgürlük değil, kendisine ulaşılması için her araca başvuruyu meşrulaştıran özgürlük fikridir. Bu özgürlük fikri başka her fikri dışarıda bırakacak kadar tam sahiplenmeyle sonuçlanır; bu yüzden hayatın mükemmelliğine/tamlığına ihanet eder. Bir sevgi fanatiği özgürlüğe, adalete, bilgiye vb. hiç yer bırakmayan sevgi fikri adına en büyük suçu işleyebilir ve tiranca davranabilir. Adalet fanatikleri de aynı şeyi yapar. Hayatın mükemmelliği için çaba, fanatiğin asla yerine getiremeyeceği bir ahlaki buyruktur. Ahlaki aşırılığın yanlış olmasının nedeni

budur — ahlaki aşırılık genellikle hayatın en fazla mükemmelliğinde değil, birinin bir fikre sahip olmasında temellenir. Paradoksal bir ahlaki buyruk şöyle formüle edilebilir: mükemmelleşme gayretiniz hayatın tam doluluğu için gayret olmalı ve asla başka herşeyi dışarıda bırakacak ölçüde egemen olma ahlaki ilkesine yol açmamalıdır. Fanatik, hayat enerjisiyle dolu olabilir, fakat aslında hayatın düşmanıdır; hayata kördür ve hayatı mahveder. Çileciliğin kendisine özgü bir hakikati vardır; onsuz ahlaki hayat imkansızdır, fakat çileci fanatizm hayattan nefret ve insani varlıklara düşmanlıktır. Aynı şey dinî fanatizm için de söylenebilir. Dinî fanatizm başka herşeyi dışarıda bırakan bir fikrin savunulmasıdır; onun adına insanlar kendi hayatlarını ve başkalarının hayatlarını mahvederler. Her fikir fanatik delilik kaynağı olabilir; Tanrı fikri, ahlaki mükemmelleşme, adalet, özgürlük, sevgi, bilgi fikirleri. Bu vuku bulduğunda, yaşayan tanrı, yaşayan mükemmelleşme, fiilî adalet, sevgi, özgürlük ve bilgi yok olur; çünkü canlı ve somut herşey yalnızca bir bütündeki parçaların tam ve armonik ilişkisi dahilinde varolabilir. Her değer puta dönüşür ve yalan ve hile haline gelir.

En acımasız fanatizm, şiddet ve kötülük kaynağı haline gelen "heresi (heresy)"* fikrinin kaderini bu açıdan düşünmek, dikkate almak çok ilginç olur. Hıristiyanlığın tarihinde, dar anlamıyla "heresi" tekyanlılık, hakikatin tümünü kavrama yeteneksizliği, spiritüel ve entelektüel armoninin ihlali anlamına gelir. Her heresi bir parça hakikat payı, bir parça doğru fikir taşır, fakat bunu hakikatin diğer boyutlarını feda ederek ve yanlışlık noktasına sürükleyerek yapar. Heresiler'in tekyanlılığıyla mücadele eden ve ilahî şekilde vahyedilmiş hakikati bütün boyutlarıyla dile getirmeye çalışan kilise ortodoksisi kendisine adanmış şampiyonların kafalarında fanatizme

---

* Heresi (heresy): Bir kilisenin kurumlaşmış/müesses dogmalarına aykırı kanaat ya da kanaatlere bağlılık; vahyedilmiş hakikatin bilinçli reddi; müesses dogma ya da kanaate karşıt dogma ya da kanaat; herhangi bir alandaki egemen teori ya da kanaati red; müesses dogmayı, teoriyi, fikri ya da kanaati reddeden kişi ya da grup heretiktir. Fakat kavram en iyi "ortodoksi" kavramına atıfla anlaşılabilir; Ortodoksi: kurumlaşmış, müesses kanaat, fikir, teori ya da dogmadır ve bu kanaati benimseyen kişi ya da grup ortodokstur; müesses ortodoks fikir, teori, kanaat ya da dogmaya aykırı fikir, kanaat, teori ya da dogma ise heresi'dir; heresi'yi benimseyen kişi ya da grup ise heretik'tir. Ortodoksi, norm; heresi, normu ihlaldir (ç.)

dönüşerek dejenere olmuştur. Bir ortodoksi fanatiği, vahyedilmiş hakikatin bütünlüğü ve armonisi içinde yaşamaz; tersine o bütün başka fikirleri dışarıda bırakan ve kendisini hayatın kompleksitesine ve çokyönlülüğüne körleştiren kendisine ait "fikre" takıntılıdır. O insan duygularının ve tutkularının diyalektiklerinin ve bu diyalektiklerin iyilikten kötülüğe dönüşümlerinin örneğidir. Heresileri mahkum eden ve heretiklerin kökünü kazımak isteyen bir ortodoksi fanatiği hakikatin hayati doluluğunu/tamlığını kaybetmiştir; yalnızca duygusal olarak sahiptir ona; her yerde heresiler ve heretiklerden başka bir şey göremez. Böyle bir fanatik katılaşır, ruh özgürlüğünü unutur; insanlara ve onların bireysel yazgılarının kompleksliliğine pek ilgi sergileyemez. Tanrı bizi heresi'nin fikrine takıntılı olmaktan korusun! Bu takıntı Hıristiyanlığın tarihinde çok büyük bir rol oynamıştır ve ondan kurtulmak çok zordur. Heresileri ve heretikleri acımasızca mahkum eden dindar bir fanatiğin diğer insanlardan ve kendi imanının ona göre zayıf olduğunu düşünenlerden çok daha dindar olduğu yolundaki kanaat yüzyılların ürünüdür. Fakat aslında dindar bir fanatik kafasındaki fikre takıntılı ve bütünüyle ona iman eden, fakat yaşayan Tanrı'yla ilişkisi olmayan adamdır. O, yaşayan Tanrı'dan bütünüyle kopmuş durumdadır. İlahî hakikatin tümü, özgürlük ve sevgi, Tanrı'ya katılma (komünyon) adına, heresileri ve heretikleri iğrenç mahkum etme arzusunun kökünü kazımak temel bir şeydir. Hakikatin tamlığı heresi'ye karşı olmalıdır; fakat kötülükle ve suçlamalarla değil. Heresileri fanatik mahkum edişler bazan sevgi kılığına bürünürler ve bunlara heretiklere sevgi merhametin ilham verdiği düşünülür. Fakat bu ikiyüzlülük ve kendinî aldatmadır. Heresi avcıları yalnızca kendilerini överler, kendi ortodoksilerine hayranlık duyarlar.

Aslında ortodoksiye hayranlık sosyal bir fenomendir. Buna yol açan sürü-hayatı, belirli bir grubun tamamının aynı inancı açıkça vurgulama ve onu başkalarına empoze etme mecburiyetidir. Bunun hakikati ve Tanrı'yı fiilî temaşa ile hiçbir alakası yoktur. Spiritüel hayatta ve spiritüel dünyada kaçınılmaz şekilde heresi avcılığının eşlik ettiği inanç homojenliğindeki bu ısrar kolayca gerçekleşmez. Hakikat ile hayatın spiritüel birliği bütünüyle farklı türde bir birliktir. Ancak ve ancak spiritüel hayat sürü-zihniyetinin terimlerine tercüme edildiği zaman bu birlik dinî fanatizmi ve heresileri mahkum

etmeyi doğurur. Her yerde heresi gören vehim, kötülük ve azap spiritüel hayatın armonisinin bozulduğunu gösterir ve akıl hastalığının başlangıcıdır. Kuşkuyu ve vehmi aşmalı ve herhangi bir şeyle ilgili olarak kimseden asla kuşku duymamalıyız. Bu bir ahlaki buyruktur. Başkalarının kötülüğünden kuşku duymak daima insanın kendisindeki kötülüğe körleşmesi anlamına gelir. Ahlaki ve mental hijyenin ilk kuralı kuşkuya ve vehme kapılmak değildir. Bu, heresi-avıyla yakından ilişkilidir. Bu heresi-avı psikolojisi Komünist, Katolik ve Ortodoks "ortodoksi"de, dinî düşüncede ve "özgür düşünürler" arasında aynıdır. Bir Rus komünisti "heretikleri" arar ve onlara eski zamanlarda ateşli Hıristiyanlara nasıl muamele ediliyorsa öyle muamele eder. Onun tavrının kaynağı da sosyaldir; ister muhafazakar ister devrimci, ister dindar ister ateist sürü-hayatı insan psikolojisini aynı şekilde etkiler ve insanın bilinçaltı güdülerini kendi çıkarları için kullanır. Ona karşıt olan şey, spiritüel hayattır, inayete/lütufa, sevgiye ve özgürlüğe dayanan hayat. Fanatizmin yalnızca dış baskı formunu aldığını düşünmek yanlış olur: fanatizm çok daha güçlü ifadesini iç baskıda bulur. Telkin ve irade-gücü insanların zihinlerine zarar verebilir; bedeni değil ruhu öldürebilir; bu çok daha korkunçtur. Modern demokratik devletlerde insanların hayatları ve özgürlükleri yasayla teminat altına alınır; bedenleri fanatiklerin saldırılarından nispeten korunsun diye. Fakat fanatik iradegücü insanların ruhlarına da zarar vererek onları bozabilir; ruhları öldürebilenlerden bedenleri öldürebilenlerden daha çok korkulmalıdır. Bu ister sofu ve dindar ister tanrıtanımaz ve devrimci bütün fanatikler için geçerlidir. Ne türde olursa olsun hiçbir fanatizme izin verilmemelidir. Düşünce, devlet, aile alanında ve sosyal hayatta spiritüel özgürlük ve spiritüel özgürleşme mücadelesi vermeliyiz. Bu bir ahlaki buyruktur. Fakat özgürlük insanin tekeline aldığı, sonra da tiranlığa dönüştürdüğü fanatik bir fikir haline gelmemelidir. Özgürlük mücadelesi ver, fakat hakikati, aşkı/sevgiyi ve adaleti unutma — aksi durumda özgürlük boş, yanlış ve anlamsız hale gelecektir. Hayatın tümü için mücadele et. Hakikat, sevgi ve adalet uğruna mücadele et; fakat özgürlüğü unutma. İyilik ve mükemmelleşme mücadelesi ver; Tanrı bizi özgürlüğü unutmaktan ve iyiliği ve mükemmelliği güç yoluyla gerçekleştirmekten esirgesin. Gerçek spiritüel birlik ve kardeşlik mücadelesi ver. Fakat bunlara ulaşıla-

mazsa, çoğulluğu özgür oyununa bırak ve henüz keşfedilmemiş tek hakikat için özgür arayışa şans ver. İnsani duyguların özgürleşmesi için mücadele et, fakat duyguların sana egemen olmalarına izin verme ya da duyguların düşünce ve zihin hayatı, irade ve ahlaki hayat, Tanrı'yla ilişki ve dinî hayat dahil hayatın doluluğundan/bütününden kopmalarına izin verme. Hayatın sentezini yalnızca ruh yapabilir; bu sentez olmaksızın ruh düşünce, duygu ve irade gücü vb. elementleri halinde parçalara ayrılır. Spiritüalite mücadelesi, yani hayatın bütünlüğü ve varoluşun her alanında özgürlük mücadelesi ver; bu çileci temaşanın/tefekkürün tam karşıtıdır.

4. Korku, Terör ve Acı. Sıkıntı ve Sıradanlık. Fantazmalar

Yaratılmışın yaşadığı korku ilk günahın ve Tanrı'dan kopuşun sonucudur. Korku genellikle dinî inançlarda, felsefi teorilerde, sosyal âdet ve kurumlarda belirleyici bir faktör olagelmiştir. Korku günahkar hayatımızın temelidir ve ahlaki ve dinî hayatı zehirleyerek en soylu/yüce spiritüel bölgelere sızar. Korku ile terörü ya da acıyı birbirinden ayırmak önemlidir. Kabaca dile getirmek gerekirse bu, Kierkegaard'ın *Furcht/Korku* ile *Angst/Huşu/Titreme* arasında,[3] Heidegger'in *Sorge/Endişe* ile *Angst/Korku/Huşu* arasında[4] yaptığı ayırıma tekabül eder. Korku titreyen, ürperen, varoluşun aşağı düzeyine düşmüş, her taraftan tehlikelerin tehdidi altındaki yaratığın halidir. Korku çaresiz ızdırap, hastalık, yoksulluk, felaket, mahrumiyet, insanın sahip olduğu herşeyi, karısını ve hayatını alıp götürebilecek düşmanlardan saldırı beklentisidir. Korku tecrübesinin varlığın insanın ulaşmak istediği irtifalarına ve acısını çektiği şeyden kurtulmaya hiçbir referansı yoktur. Korku durumunda insan genellikle yüksek irtifaları unutur ve tehlikelerden, mahrumiyetlerden ve acılardan uzak olduğu sürece aşağı-düzeyde yaşamaya hazırdır. Korku oportünistiktir ve akut acı durumunda kişi herşeye razı olacaktır. Korku, insanı yüceltmez, küçültür/aşağılar. Primitif insanlığa

---

[3] Kierkegaard, *Der Begriff der Angst* ve *Furcht und Zittern*.

[4] Bakınız: *Sein und Zeit*.

korku, *terror anticus* egemendir — insanı çaresiz bırakan kaosun ve bilinmeyen güçlerin korkusu; ruhların ve demonların, tanrıların ve büyücülerin, büyü gücüne sahip kralların korkusu. Antik insan korkuyla, büyü ve totemik inançlar yoluyla mücadele etmiştir; kendilerine tanrılardan daha fazla güç verecek koruyucular ve büyü formülleri aramıştır. Korku güç elde etme, tehlikeler ve korkularla mücadele etme aracıdır, fakat aynı zamanda kendisi de onların kaynağıdır. İnsan büyülü güçlerden korkmuş ve önce dinle sonra da bilimle onlardan korunmaya çalışmıştır. Âdem'in Düşüş'ten sonra hissettiği ilk duygu korkuydu. Korkunun yokluğu Cennet hayatının özelliğidir. Ve Tanrı'nın Krallığı'nın gelişi korku — hem hayat hem de ölüm korkusu — karşısındaki nihai zaferdir. Din bu *terror anticus*'la /*antik terör*'le mücadele ve ondan özgürleşme anlamına gelir. Fakat korku dinî inançlara sızarak onları tahrif eder. Din günahkar insanlığın Tanrı'yla ilişkisidir; günahkar insanlığa korku egemen olduğu için dinî inançlar Tanrı ya da tanrılardan korkuya sızar. İnsan yalnızca kaostan değil, Tanrı'dan da korkar. Din sayısız tabu yaratır ve insan bu tabuları mümkün her ihlalinde korku ve titreme halindedir. Hurafeler/batıl itikatlar inançların gölgeleri, korkunun göstergeleridir. Hurafelere bağlı insan terörle yüklüdür. Din kutsal olan ile dindışı (profane) olanı birbirinden ayırır ve kutsaldan korkuya davetiye çıkarır. Din temiz olan ile kirli olanı birbirinden ayırır, birinin diğerinden korkusuna hayat verir. Yasa dini, yasadan korku yaratır; insanı hayatının tümünü belirleyen yasayı ihlal fikriyle titrer hale getirir. Dinî inançlar insanı hem korkudan kurtarır hem de sonu gelmez yeni korkular yaratır; çünkü dinî inançlara günah korkusu egemendir. Yalnızca İncil bizi korkudan kurtarır ve bu, İsa'nın merhametinin/inayetinin etkisidir.[5] Korkunun etik için önemi çok büyüktür.

Acı ve terör diye adlandırdığım şeyin farklı bir anlamı var. Korkunun aksine acı yukarıların özlemini çekmeye, yukarılar için çabalamaya, aşağıda olmaktan acı çekmeye imada bulunur. Acının ve mistik terörün bu günahkar dünyada bizi tehdit eden tehlikeler-

---

[5] Luther bu minvalde sarsıcı bir trajediye maruz kalmıştır. Şu ilginç kitaba bakınız: Lucien Fevre, *Un destin. Martin Luther.*

le hiçbir alakası yoktur, tersine kökleri insanın kendisinden koparak ayrıldığı varoluşun gizemindedir. Mistik terör ve ızdırap tecrübesi tehlike beklentisinde ortaya çıkan acı ve terörden çok farklıdır ve aslında onlar birbiriyle uyuşmayan şeylerdir. Mistik terör en yüksek yoğunluk düzeyindeki ızdıraptır/acıdır. Acı, varoluşun gizemi karşısında teröre dönüşür. Nedeni gündelik hayatın mahrumiyetleri ve tehlikeleri değildir; nedensiz ortaya çıkar; nedeni farklı bir varlık düzleminde, öteki dünyada aranmalıdır; özleminin hiçbir nesnesi yoktur. Kierkegaard bunu görmüş, ızdırap ve mistik teröre bir korku unsuru dahil etmiştir. Onun *Angst*'ı *terror anticus* ile Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı korkusunun karışımıdır. Izdırap ve terör korkunun yaptığı gibi sadece insanın aşağıda ve düşmüş bir yaratık olduğuna tanıklık etmekle kalmaz, aynı zamanda onun soylu, tanrıvari bir doğaya sahip olduğuna, daha yüksek bir hayata yönelik yaratık olduğuna da tanıklık eder. Izdırap yüklü özlem halen içinde yaşadığımız dünya için değil daha yüksek bir dünya için hissedilebilir sadece; teröre yalnızca varoluşun gizemi ya da karanlık kaos yol açabilir; gündelik hayatın tehlikeleri değil. Heidegger'in düşmüş dünyadaki geçici varoluştan türetmeyi denediği endişe [*Sorge*] korkudan daha zayıftır, nüve halindedir. Endişeli ilgi belirli bir yoğunluk düzeyine ulaştığında korkuya dönüşür. Fakat özlemin korkuyla ilişkisi yoktur ve huşu endişeyi içermez. İnsan sevdiğinde tehlikeli ölçülerde hasta olma korku ve endişesi yaşayabilir; fakat ölüm ânı geldiğinde artık endişe veya gündelik korkuya gerek yoktur, ölümün gizemi karşısında mistik terör ve ölümün artık gündemde olmadığı dünyaya özlem vardır. Tanrı'dan korku imkansız ve yanlıştır; "Tanrı korkusu" ifadesi yanlış bir ifadedir ve yeniden yorumlanmalıdır. Tanrı karşısında yaşadığımız şey mistik terör olabilir —sırrına vakıf olunamaz gizemin terörü — ve Tanrı'ya ulaşma özlemini hissedebiliriz. Korkuyu Tanrı'ya vaziyet alışımıza yerleştirmek gündelik doğal hayatla ilgili bir kategoriyi teşmil edilemez olduğu daha yüksek bir alana teşmil etmektir. Vahşi hayvanlardan ya da bulaşıcı hastalıklardan korku olabilir, Tanrı'dan korku olamaz. İnsan bu dünyanın güçlerinden, Sezarlardan, komiserlerden ya da jandarmalardan korkabilir, fakat Tanrı'dan değil. Tanrı karşısındaki tavrımız terör ya da özlem olabilir, korku değil. Bu önemli ve etkili bir ayırımdır.

Günah kaynaklı sürü-ahlakı korku kategorisini ahlaki ve dinî hayatın temel kategorilerinden biri haline getirmeye çalışır. İyilik ile kötülük arasındaki ayırım, tıpkı kutsal ile dindışı arasındaki ayırımın yol açtığı gibi korkuya davetiye çıkarır. İnsan "iyilik" konusunda korkmalı ve titremelidir; ve keza farklı bir anlamda kötülük konusunda da. Günah ve ahlak insana daima korku salar; insan bir panik korku içinde yaşar ve bu korkudan kurtulmak için herşeyi yapmaya hazırdır. Cehennemde ebedî ceza tehdidi bu etkiyi doğurmuştur. İnsanın ahlaki ve spiritüel hayatını belirleyen şey yalnızca Tanrı'nın gizemi karşısındaki kutsal terör değil, ilahî dürüstlük/doğruluk özlemi değil, Tanrı ve ilahî iyilik aşkı değil, Tanrı ve iyilik korkusudur. Korku, insanı herşeye rıza göstermeye zorlar ve bu hayatta ve öteki hayattaki ceza beklentileri insanı terörize edebilir. İnsan geçici ve kısmi bir huzur/barış peşinde titreyen, korku dolu, ürperen bir varlık haline gelir. Korku ahlaki ve dinî bir karaktere bürünse bile, asla Tanrı'ya yükseliş değil, aksine gündelik hayatın düşük düzeyinde köleliktir. Bütünüyle korkudan doğan ahlaki ayırımlar, değerlendirmeler ve eylemlerin hiçbir ahlaki önemi yoktur ya da insanın spiritüalitesinin ifadesi olamazlar. Ceza/işkence asla hakikatin keşfine götüremez. Korku bütün ahlaki değerlendirmeleri ve eylemleri yok eder. Korku oportünistiktir. Korku ahlakı spiritüel kaynaktan yoksundur; kökleri sürü-hayatındadır. Korku vicdan özgürlüğünü yok eder ve onu kirletir. Ahlaki değerlendirmeler ve eylemler yapmak için insan korkudan özgür olmalıdır. Bütünüyle terörize olmuş bir insan temiz ahlaki eylemler gerçekleştirme fakültesini yitirir. Geçici ya da ebedî cezaların yol açtığı eylemler ve değerlendirmeler saf ahlaki eylem ve değerlendirmeler değildir. Herşeye rağmen kendisini din alanında da hissettiren sürü-zihniyeti bireyi ahlaken, yumuşak ve ılımlı bir biçimde de olsa korku hissiyle yönetmeye çalışır. Bu, trajik bir çatışmayla sonuçlanır. Sosyal olarak belirlenmiş etik çok liberal kılıklara girse de daima korku etiğidir. Her faydacı (utilitarian) ahlak korkuya dayanır; spiritüel etik böyle olmayan yegane etiktir. Ahlaki yargılarınız ve eylemlerinizi korku hissi belirlemesin, kendi ruhunuzda onu aşın, soylu/yüce olan, ilahî olan, saf aşk uğruna temiz çaba belirlesin — bu, mutlak bir ahlaki buyruktur. İster dünyevi ister semavi hedonist etik son tahlilde korkuya dayanır; çünkü kişinin kendisinin ve başkalarının mutlulu-

ğu korkuya bağlıdır; mutluluk her yönden tehdit altındadır; eylemlerde ve yargılarda oportünizmin bedeli ağırdır. Mutluluğu amacım haline getirirsem korku kaderime dönüşür.

Yalnızca ilahî yüksek irtifaların cazibesi bizi korkudan özgürleştirir, fakat bu da bizi acı yüklü özlem ve kutsal teröre götürür. Bu duyguların ahlaki ve spiritüel hayat için anlamı korkunun kinden çok farklıdır. Özlem insanın en yüksek spiritüel başarısı değildir elbette; aşılmalıdır, geçicidir, insanın bildik dünyadan soylu tatminsizliğinin ve daha yüksek bir "alana" (realm) yönelik çabanın işaretidir. Benim "terror" diye adlandırdığım şey çıkardan bağımsızdır; faydacı değildir, hedonistik değildir; endişeyi ya da gelmesi beklenen acıların korkusunu göstermez; günahkar dünyamızı ilahî dünyadan, semavi dünyadan ve varlığın sonsuz gizeminden ayıran boşluğun/mesafenin saf tecrübesidir. Bu yüzden özlem/arzu ve terör saf spiritüel ve ahlaki değer olabilir. Fakat korku uçurumların, gizemin, sonsuzluğun önünde durma tecrübesi değildir; tam tersine insanı iyilik ile kötülüğün beri tarafındaki daha alçak, sıradan dünyaya sürükler. İnsanın ve dünyanın nihai kaderiyle ilişkili eskatolojik* korku pratik taraflı/çıkarlara dayalı motivasyonların yerine çıkarlardan bağımsız ve aşkın terörün ikamesi demektir. İlahî mükemmelleşmenin ve aşkın irtifalara yükselerek helak olmaktan kaçınmanın ve mutluluğa ulaşmanın aracı değil, kendinde amaçtır; kendinde mutluluk ve kurtuluştur. Izdırap ve terör birbirleriyle bağlantılıdır, fakat terör varoluşun gizemine daha yakındır; terör ızdıraptan çok daha spiritüeldir.

Sürü-zihni korku etiği yaratır; tranzandantal/aşkın terörün yerine endişeyi ikame ederek ve insanı gelecekte ceza ile tehdit ederek yapar bunu. Fakat sürü-zihni aynı zamanda korkudan yoksun ve korkunun altında bir başka türde mental tavır da yaratır — sıradan/basmakalıp kendinden hoşnutluk/rehavet (smugness).

---

* Eskatoloji: İnsanlığın tarihinin bir "son" noktada duracağını söyleyen düşünme tarzı; sözün gelişi bütün kitaplı dinler eskatolojiktir çünkü "Kıyamet" gününde tarih sona erecektir; yine sözün gelişi pozitivizm eskatolojiktir çünkü bilim çağından sonra başka bir çağ gelmeyecektir; sosyalizm eskatolojiktir çünkü "komünizm" tarihin sonudur ve ondan sonra başka bir şey gelmeyecektir. Seküler düşünce ve ideolojilerdeki "eskatolojik" unsur kitaplı dinlerin mirası olarak görülebilir (ç.).

Sürü insanının gündelik hayatı kendinden hoşnutluğun ciddi tehlikesi altındadır. Kendinden hoşnutluk/kendini beğenmişlik insanı korkudan, daha yükseklere çıkararak değil bilakis daha aşağılara batırarak kurtarır. Bu daha düşük bir düzeye/alana tam anlamıyla alışmış olma demektir; semavi dünya özleminin bulunmadığı veya tranzandantal gizemin karşısında hiçbir terör hissinin, hatta hiçbir korkunun bulunmadığı bir düzeye/alana alışmış olma. Dağlar giderek ufuktan uzaklaşırlar, geride sonu olmayan düz bir yüzey dışında hiçbir şey kalmaz. Bu sıradan kendinden/durumdan hoşnutluktur. O, hayatın trajedisini ve terörünü gizler ve onda Düşüş'ün sebep olduğu "sürü-insanı" kendi tranzandantal/aşkın kaynağını unutur. O mükemmelen herşeyden hoşnuttur ve ölü, gerçekdışı düzeyde yaşamak, bütünüyle yüzeye kadar fırlatılmış olmak ve sonunda derinliklerden, varlığın dönmekten korktuğu çekirdeğinden kopmak ister. Basmakalıplık alanı başka herhangi bir varoluşun bütünüyle unutulduğu ve durumdan hoşnut olunduğu ölçüde bu dünyadır. Bu her orijinalitenin kaybı demektir; hayatı baştan sona belirleyen şey orijinaliteden yoksunluktur; hayat meşakkat, korku ve endişenin aşağılara çektiği varoluş düzeyinden mukayese götürmez ölçüde daha derin çukurlara sürüklenir. Korku, zorluklar ve endişe daha yüksek bir realite mücadelesini terk ettiği için herşeyi daha kolay hale getiren kendinden/durumdan hoşnutluğun ilacıdır. Sıkıntı hiç-varlığın/hiçliğin habercisidir ve hayatın yavanlığından ve boşluğundan ızdırap çekme anlamına gelir; sıradan kendinden/durumdan hoşnutluk bu ızdıraptan özgürdür. Onun için her durumda acı yüklü hiçbir düalizm söz konusu değildir; o özel bir sıradan monizm/tekçilik türüdür. Uygarlık kendinden hoşnutluğu ve memnuniyeti takviye etmenin, orijinaliteyi ve bireyselliği yok etmenin, insanın hayatın asli kaynaklarından kopuşunun ölümcül yoludur. Basmakalıplığı/sıradanlığı karakterize eden şey sonu gelmez tekrar ve monotonluktur. Bir zamanların derin ve içten yargıları ve değerlendirmeleri tatsız tuzsuz şeylere ve dolayısıyla moda haline gelen ve biteviye tekrarlanan ahlaki ve estetik yargılara dönüşebilirler. Paradokslara eğilim ruhsuzlaşabilir ve klişeye dönüşebilir. Çok az şey erotik aşktan daha vülger hale gelebilir. Hakkında söylenen harcıalem klişe miktarı erotik aşktan söz etmeyi imkansız hale getirecek kadar artar. Gerçekliğin en derinlerine kök salmış bulunan duygular

ve içgüdüler bütün derinliklerini kaybederek apaçık şekilde gerçekdışı olacak ölçüde parlak ve suni hale gelir. Sınıflar, meslekler, uluslar, kiliseler, ideolojik eğilimler vülgerlik noktasına varıncaya kadar kendilerinden hoşnut olabilirler. Temelde trajik ve içten komünizm güvenilemez bir kendinden hoşnutluğun yolunu açar. Hiçbir şey Marksist formüllerin papağan-gibi tekrarından daha fazla hoşnutluk yaratamaz. Aynı kendinden/durumdan hoşnutluğa estetik akımlarda, kendi başlarına asla klişe olmayabilen fikirlerde, orijinal güçlerini kaybetmiş ahlaki erdem vaazlarında da rastlanabilir.

Kendinden/durumdan hoşnutluk eskatolojik bir karakter kazanır: o, insanın nihai yazgısı olabilir. Ve en önemli ahlaki buyruklardan biri onun köklerini kurutmaktır. Herhangi bir ölçüde korku ve zorluk kendinden/durumdan hoşnutluktan daha iyidir. İnsanlar fasılasız ebedî cehennem azabı korkusu içinde yaşadıklarında ondan kaçmışlardır. Korkudan ve tranzandantal terör'den özgürlük, burjuva klişe durumdan hoşnutluk krallığını doğurur. Bu, özgürleşmenin paradokslarından biridir. Özgürleşme büyük bir lütuftur, fakat hayatı vülgerleştirme, yeknesaklaştırma, sığlaştırma ve tekdüzeleştirme tehlikesini de beraberinde getirir. Eğer özgürleşme hayatın yüklerini/dertlerini ve zorluklarını atma anlamına geliyorsa, tatmin sağlama tranzandantal terörün trajedisinden kurtulma anlamına geliyorsa, daima durumdan/kendinden hoşnutlukla sonuçlanır. Böyle bir özgürleşme trajediyi ve dünyamızı ilahî dünyadan ayıran uçurumun keskin bilincini doğuran spiritüel özgürlüğün karşıtıdır. Sürü-insanı özgürleşme sürecinin zaferine, tatminine götüreceğini ve dünyayı varlığının konforlu yurdu haline getireceğini düşünür. Bu, derinliğin ve orijinalitenin kaybı ve burjuva "durumdan/kendinden hoşnutluk" alanına geçiş demektir. Bu yaratıcılık etiğiyle akraba özgürlük etiğinin paradokslarından biridir. Fakat yaratıcılık doğası gereği yaratıcılık yoksunluğundan ve yaratıcılığa yeteneksizlikten ibaret klişe kendinden/durumdan hoşnutluğa karşıttır. Bu nedenle yaratıcılık kendinden/durumdan hoşnutlukla mücadele tarzlarından biridir.

Artık yaratıcı olmadığı için iyiliğin kendisi de katlanılamaz yıpranmış bir klişe haline gelir. "İyiliğin" yeknesaklığı ve sıkıcılığı bir reaksiyon doğurur ve insanları "kötülüğün" daha derin, daha

etkili ya da yakıp-kavurucu olduğunu tahayyül etmeye sürükler. Ve biz sık sık ilhamını kin ve nefretten alan, karanlık ihtiraslar ve "demonik/şeytani" bir element içeren akımların/hareketlerin ilhamını yaratıcı ateşi sönmüş, sıradanlaşmış ve yeknesaklaşmış iyilikten alan akımlardan daha canlı/diri, daha aktif ve ilgi çekici buluruz. Bu politik hayatta da fikirler tarihinde de görülebilir. Aktif, keskin, kesif ve tutkulu yeni ideolojik akımlar genellikle nefret, kin, yıkım arzusu ve "demonik/şeytani" zafer isteği taşır; buna kıyasla alışkanlık haline gelmiş erdem ifadeleri sıradan ve klişe izlenimi bırakır. Biz bunu çiçeği burnunda devrimci akımlarda, romantizm ile klasisizm arasındaki ilk çatışmada, sanattaki yeni eğilimlerde, liberal ahlaki fikirlerde, yeni düşünce okullarında, spiritüel reformasyon mücadelesinde görürüz. Bir dinî deha olan Luther'in karakterinde "demonik" bir şey vardı. En büyük ahlaki problem "iyiyi/iyiliği" ateşli, yaratıcı, aktif spiritüel mücadeleye yetenekli hale getirmek ve sıkıcı, yeknesak bir klişeye dönüşmesini önlemektir. Kendinden/durumdan hoşnutluğun en netameli tezahürü kendini beğenmiş erdemdir; kendini beğenmişlik kusuru ahlaki açıdan pek korkunç değildir. Problemi yalnızca yaratıcılık etiği çözebilir; çünkü yaratıcılık etiği yaratıcı orijinalitede temellenir ve ahlaki yargılarla eylemlerin ruhun derinliklerinden doğduklarında ve ilk-elden olduklarında ısrar eder.

Gerçek metafizik önemi haiz sorun insan hayatında sahiden karşı konulamaz bir rolü yerine getiren fantazmalar sorunudur. Fantazmalar (phantasm) fantezi (fantasy) ve tahayyülden ayırt edilmelidir. Farklılık şudur: yaratıcı fantezi yapıcıdır; realiteleri yıkmak ve yoldan çıkarmak yerine ruhu yüceltir, dönüştürür ve onlara yeni bir şeyler ekler; yani fanteziler varoluşu zenginleştirme yollarıdır. Fantazmalar sonuçları bakımından yıkıcıdır; realiteleri yoldan çıkarır, yok eder; varlıktan, olmayan-varlığa/hiçliğe götürürler. Büyük Aziz Athanasius kötülüğün fantazmalardan oluştuğunu söyler. İnsan yaratıcı şekilde Tanrı'nın işine katıldığı, yaratma faaliyetine katkıda bulunarak O'nun planını realize ettiği sürece varlığın tamlığı/tümü (fullness) için mücadele verir. Fakat fantazmalar Tanrı'nın planını, gerçeklikten kopuşa varan ve Tanrı'nın işine katılmayı, dünyanın yaratılmasını devam ettirmeyi reddeden başka bir planla değiştirir. Fantazmalar ben-merkezcilikten doğar; yani onlar ilk günahın ürü-

nüdürler. Fantazmalar geliştiren ve onlara sahip olan insan dünyayı doğru dünya perspektifinden göremez. Fantazmagorik dünyada realiteler yanlış konuşlandırılmış, ilişkilendirilmiştir ve herşey tutkularına takıntılı bir egosentrik varlığa atıfta bulunacak şekilde düzenlenmiştir. Fantazmalar tutkulardan doğar. Ve tutkuların iğrençliği ve günahkarlığı özgün/ilk elementer güçlerinde, ontolojik çekirdeklerinde değil — tam tersine orada değerlidirler — egosentrik eğilimlerinde ve varlığı hiç-varlığa/hiçliğe sürükleyen fantazmalar yaratmalarındadır. Tutkular iç bütünlük ve armoniyi bozdukları ve insandaki İlahî suret ve benzerliği yok ettikleri ve insanı ruh hayatı ile beden hayatını birleştiren spiritüel güçten yoksun bıraktıkları sürece kötüdürler. Her kötü tutku kendisine ait bir fantazmalar dünyası yaratır, insanın realite hissini yıkar ve onu terimin olumsuz anlamında bir idealiste dönüştürür. Yıkıcı tutkularla mücadele Tanrı'nın insandaki sureti ve benzeri için, armonik bütünlük için, başka bir söyleyişle spiritüalite için mücadeledir. Muhayyile yaratıcı güçtür ve yaratıcılığın kaynağıdır. Fakat eğer muhayyile gerçekliğin dolaysız algısını tahrif ederse, insani varlığa vukufunu da kaybeder ve hiç-varlığın/hiçliğin fantazmalarıyla baş başa kalır. Her şiddetli isteğin, her kusurun dolaysız idrakin yolunu tıkayan ve gerçekliği yalanlayan kendine has bir muhayyilesi vardır. Hastalıklı gurura, ihtirasa, hasede, kıskançlığa, şehvete, marazi erotizme, hırsa, cimriliğe, nefret ya da gaddarlığa teslim ederse, insan kendisini fantazmaların dünyasında bulur ve şeyleri gerçekte ne iseler öyle kavrayamaz. Herşey insanın takıntısı haline getirdiği, kendisini spiritüel özgürlükten yoksun bırakan tutkularla bağlantılıymış görünür.

Kendini-sevme/ben-sevgisi — ilk günahın insanda açtığı en derin yaradır — realitelerin doğru algılanmasını önler; çünkü kendini-sevme hayatla her karşılaşmada ya onu fantazmalarla acıdan kurtarmak ister ya da başka fantazmalarla tatmin sağlar; elbette bu tatmin kaçınılmaz şekilde geçicidir. Kendini-sevme peşindeki insan bazı insanları yüceltir, diğerlerini küçültür/ezer ve aslında onların kimler olduklarının farkına varamaz. Kendini-sevme/kendine-aşk telafi peşindedir, bunu yaparak gerçekliği yanlışlar.[6] İnsan kendisi-

[6] Adler bunu hayranlık uyandıracak biçimde gösterir.

ne en fazla telafi sağlayan ve içinde kendine-sevgisinin en az yaralı hissettiği dünyayı reel dünya olarak görür. İnsan kendisi için pesimistik bir metafizik inşa edebilir; çünkü böyle bir dünya anlayışı onun için daha az yaralayıcıdır. İnsan devrimci görüşleri benimseyebilir; çünkü onlar yaralı kendine-sevgisini telafi eder ve onu daha az incinebilir hale getirirler. İnsan şu ya da bu partiye, şu ya da bu düşünce ekolüne veya şu ya da bu politik gruba katılabilir; çünkü onlar onun kendine-sevgisini daha az yaralayıcıdır ve ona en fazla tatmini sağlarlar. İnsan bazı insanlarla dost, diğerleriyle düşman olabilir; bunu onlara kendine-sevgisine tatmin sağlayıp sağlamadıklarına, kendine-sevgisini yaralayıp yaralamadıklarına göre önem ve gerçeklik atfederek yapar. Bu bazen bir insanı imanını yitirecek noktaya sürükleyecek kadar ileri boyutlara varabilir veya kendine-sevgisini savunma ya da telafi etme adına bir mümin haline gelecek noktaya kadar ileri gider. Kendini-sevme/ben-sevgisi bütün realitelerin yanlış konuşlandırıldığı kendisine has fantazmagorik bir dünya yaratır. Ve herkes belirli ölçülerde kendisini sevdiği — bu ilk günahın yarasıdır — için, [herkes] az ya da çok bir fantazmalar dünyasında yaşar. Ben-merkezcilik günahı karşısında zafer, spiritüalite kazanma ve kendini Tanrı'nın sureti ve benzeri halinde açma varlığın reel dünyasına dönüştür. Ben-sevgisinin fantazmalarda aradığı her savunma ve telafi acıyı gideremeyecek kadar zayıf bir ilaçtır; yara kanamaya devam eder ve hasta kalbe her yandan oklar saplanır. Gerçekten iyileşmenin yegane yolu ben-merkezciliğin spiritüel şekilde yok edilmesi ve yerine teosentrizmin/Tanrımerkezciliğin ikame edilmesidir; yani spiritüel olarak aydınlanmış bir dünyanın ikame edilmesidir. Dinî pratikte bu yol egzoterik şekilde/dışarıdan tevazu/boyun eğme diye tasvir edilir. Kelimenin asıl anlamında tevazu ben-merkezciliğin yarattığı fantazmalardan özgürleşmeden ve zihnin realitelere açılmasından başka bir şey değildir. Hınç hem bireysel hem de sosyal hayatta arkası gelmez fantazmalar yaratır. Nietzsche bu duyguyu dinî ve ahlaki bilincin doğuşunu izah etmek için kullanır ve aslında bunu başarır da. Freud ekolü ve özelde Adler bu konuyu büyük ölçüde aydınlatmıştır.

İlk kibir ve ben-merkezcilik günahından türeyen bütün zihin durumları — hıncın, ihtirasın, iktidar aşkının, hasedin, kıskançlığın, yaralanma hissinin muhtelif formları kendilerine özgü fantazmago-

rik dünyalar yaratırlar ve insanın gerçeklik hissini yıkarlar. Hasede, kıskançlığa, şöhret ve iktidar hırsına boyun eğen kişiyi tekrar realiteye döndürmek çok zordur. İktidar özlemi çeken bir insan herşeye güç kazanımına ilişkin görüş açısından bakar; şöhret sevdalısı bir insan herşeye şöhret kazanmaya ilişkin görüş noktasından bakar. Haset ve kıskançlık takıntısı bulunan insanlar hasta insanlardır; artık Tanrı'nın realitelerini göremezler; kıskançlık ve haset duygularıyla beslenen fantazmaların kuşatması altındadırlar. Mazoşizm ve sadizm — kendine ve başkalarına eziyet etmek — daima haset ve kıskançlık ve aslında hınç duygusuna saplanan insanların karakteristiğidir. Başkalarına zulmetme arzusu bir zorunlu ihtiyaca dönüşür. Tiran daima bir sadist ve bir mazoşisttir; her ikisi de kendi acısını telafi ve artırma arayışındadır. Hınç ve haset insanın başka bir insanın kendisinden daha zengin, daha cömert, daha ünlü, daha soylu ve daha iyi olmasına tahammül edemeyeceği bir noktaya ulaşabilir: kutsalın ışığı, taşıyabileceğinden fazladır. O artık realiteleri doğru şekilde birbirinden ayıramaz veya yargılayamaz. Ruhen aristokrat kişinin en önemli özelliği hınç dolayısıyla ızdırap çekmemesidir.

Fantazmalar dünyasında yaşayan insan her durumda kısmen delidir. Bu mental hayatın dengesini, armonisini ve bütünlüğünü bozan bir fantazmagorik fikre takıntıyla gerçekleşebilir. Rasyonalistik delilik, yani *foile raissonnate* gibi bir şey vardır; *foile raissonnate* dünya hayatını akılla düzenleme fikrine takıntı anlamına gelir. Bu delilik, ütopyalar yaratanların karakteristiğidir. Lenin rasyonalistik delilikten muzdaripti. Fantazmagorik dünya reel olabilir. Ütopyalar gerçekleşebilir; gerçekleşemeyeceklerini tahayyül etmek yanlıştır. Rasyonalizmin deliliği ütopyaları gerçekleştirmek için reel güçlerden yararlanır, fakat bunun mental hayat üzerinde yıkıcı bir etkisi vardır. Ütopik bir fikri gerçekleştirmeye çalışan insan bütünüyle çıkarsız olabilir ve ona ahlaki motivasyonlar kılavuzluk edebilir; çünkü o mükemmel hayat için mücadele eder; fakat o ben-merkezcidir ve iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırma gücünü kaybederek bir ahlaki geri zekalıya dönüşebilir.

Hırs ve şehvet düşkünlüğünün mental hayat üzerinde yıkıcı bir etkisi vardır ve insan için Tanrı'nın dünyasının yerini alan kendile-

rine özgü fantazma ve illüzyon dünyaları yaratırlar. Şehvet düşkünlüğü ve para aşkı kendi adına en fantastik dünyalardan birini yaratır; varlığın dünyasından çok uzak bir dünya — kapitalizmin, bankaların, menkul değerler borsası, kağıt para, çek, IOU, reklam, rekabet ve kolay kazanma uğraşı. Finans dünyası Tanrı'nın yarattığı dünyadan çok uzak, onun zenginliğine, doluluğuna ve mükemmelliğine hiçbir şey ilave etmeyen dehşet verici bir fantazmagoriadır. Léon Bloy finansın özel türde bir gizemli oyun olduğunu söylerken haklıdır.[7] Kendine has yasalara itaat eden ve Tanrı'nın yasasını görmezlikten gelen bu fantastik dünya insanın özgürlüğünü ve ilahî suret olmaklığını kaybettiği şehvetin ve egosentrik tutkuların yaratığıdır. Fantazmalar ruhu her durumda köleleştirir. Aynı şekilde, seksüel şehvet de insanı gerçeklikten koparark köleleştiren kendisine has bir illüzyonik dünya yaratır. O, elementer bir tutku olarak ontolojik seks merkezinden doğmaz. O, kötü tahayyülün ürünüdür; illüzyonik, fantazmagoriktir; Tanrı'nın dünyasının realitesine tezattır. Şehvet düşkünlüğü neşesizdir ve aslında bir tutku değildir; önemi itibarı ile ontolojik birincil/asli tutkunun ateşinin söndüğü, yerini doymak bilmez arzunun kötü sonsuzluğuna mahkum eden kurgusal tutkuların aldığı alana aittir. Doğası gereği şehvet, doymak bilmez ve tatmine yeteneksizdir; bu her şehvet için geçerlidir — seksüel şehvet, açgözlülük ve tamah şehveti, şöhret ve iktidar şehveti veya adi oburluk şehveti. Onun insanı illüzyonik bir dünyaya, hiçliğin yoluna sürüklemesinin nedeni budur. Bütün bir dünya edebiyatı, seksüel şehvetin yarattığı illüzyonik dünyaya tanıklık eder. Seks fantazmaları reel varlığın dünyasına ait aşkı öldürür. Modern burjuva toplumundaki servet ve lüks sevgisiyle kadının gücü şehvete dayanır. N. Feodorov haklı olarak kapitalizmi ve fantazmalarını büyük ölçüde seksüel şehvetin inşa ettiğini söyler.[8] Karşıt cinse şehvetle erkek parayı sevmeye, fantazmalar dünyasına girerek suç işlemeye başlar. Lüks büyük ölçüde seksüel şehvete bağlıdır ve illüzyonik dünyaya aittir; Tanrı'nın gerçek güzellik dünyasından farklı bir illüzyonik dünyaya. Seksüel şehvet bilinç ile bi-

---

7 L. Bloy'un *Le salut par les Juifs* adlı dikkate değer kitabına bakınız.

8 *Filosofia Obschago Dela.*

linçaltı arasındaki ontolojik normal ilişkinin ihlalidir; kötü bilinçdışı bilinci zehirler; kendi aleyhine dönen ve ve marazi kuruntulardan ızdırap çeken bilinç sağlıklı bilinçdışını yoldan çıkarır ve çarpıtır. Genellikle sefahat (debauchery) denilen şey bilincin ürünüdür; aslında bilinçdışı masumdur.[9] Fantazmaları aslında bilinçdışı üretmez; onlar daima varlığın asli kaynaklarından kopan bilincin ürünleridir.

Şehvetin yarattığı her fantazma ölüme götürür — gönüllü ölüme değil, kaçınılmaz ölüme. Varlığın yapısı böyledir. Genellikle masum gibi görünen marazi kuruntu/hayal kötüdür ve bir illüzyon dünyası yaratır; yaratıcı değildir, zihni tüketme eğilimindedir. Aşk kişiliğe, Tanrı'nın insandaki suretine yöneldiği ve onu ebedileştirmeye çalıştığı halde, şehvet yalnızca kendisiyle ilgilenir, egosentriktir ve dünyadaki hiçbir realiteyi kavrayamaz. Bir fantazma olmasının nedeni de budur. Fantazma ile insanı kendi dışındaki "öteki"ne taşıyamayan, ben-merkezciliği aşamayan, bencil, gerçekliğe kapalı ve kökleri gerçeklikte olmayan herşeyi kastediyorum. Şehvet ve fantazma insanın dünyayla, diğer insanlarla ve Tanrı'yla temasını sağlamaz. Şehvetin laneti budur; şehvetin aslında yaratıcı olamamasının nedeni de budur. Fantazma üretimi yaratıcılık değildir; çünkü yaratıcılık daima ben'in aşılmasına imada bulunur. Oto-telkin ahlaki hayatta çok önemli bir rol oynar. İyi de olabilir kötü de. Oto-telkin bir yaratıcı fikrin bilinçdışını döllemesi de, yanlışlıkla iyilik yerine kötülüğü benimseyen yıkıcı şehvet ve fantazmaların bilinçdışını zehirlemesi de olabilir.

Korku çok özel türde fantazmalar yaratır. Korku realitelerin ayırt edilmesini ve idrakini önler. Korkuya saplantılı insan herşeyi yanlış bir perspektiften görür. "Korkunun gözleri büyüktür" der bir atasözü. Korku şu ya da bu açıdan bir ölçüde bütün insanlar için doğal olduğundan, bu günahkar dünyada bir kural olarak insanın gerçekliği yanlış algıladığı ve fantazmaların bütün hayat perspektiflerini çarpıttığı söylenebilir. Sürekli mazeret peşindeki korkak biteviye illüzyonlar yaratır. Paradoksal olan şey, kendisini korumak isteyen korkağın asıl tehlikeleri keşfetmeye hiç de istekli görünmeme-

---

[9] S. Troitsky'nin şu metindeki yazılarına bakınız: *Put* (Rusça).

sidir. Korkak mevcut tehlikeleri aşırı ölçülerde abartır, varolmayan korkular icat eder, fakat genellikle onu tehdit eden asıl şeyi fark edemez. Korkak fantazma-taciridir; kendine has bir dünyası vardır; tıpkı şehvet düşkünleri ya da iktidar, şöhret ve para düşkünü insanlar gibi. Korku, özellikle de korkaklık düzeyine sürükleyen korku şeyleri kendi başlarına ne iseler öyle anlama konusunda kötü bir kılavuzdur. Korkunun en yüksek formu — dinî ebedî ceza korkusu — bilgi için, saf objektif temaşa/tefekkür için ve realiteler arasındaki ilişkilerin keşfi için çok zararlıdır. Ve ebedî ceza korkusunda temellenmesi ölçüsünde teoloji saf, çıkarlardan/ilgilerden bağımsız bilgi ve temaşa/tefekkür olamaz. Özgür düşünürler dine saldırılarında dinin kaynağının korkuda izini sürmeyi severler. Hemen hemen başka hepsi gibi bu iddia da belirli bir doğruluk payı taşır, fakat bu doğruluk çarpıtılmış, hatayla bezenmiştir ve bütünüyle keyfî şekilde anlaşılmıştır. Korkunun dinî inançların doğuşunda rolü vardır. Bu nedenle özgür düşünürler dinin korkunun yol açtığı bir illüzyonik dünya yarattığını ve fakat aynı zamanda insanları korkudan kurtarmayı amaçladığını söyler. Fakat işin aslı çok daha derin ve komplekstir. Primitif insanın başına bela olan terör, primitif insanın çaresizliği ve yalnızlığı, yardım ve korunma özlemi varlığın sırrına ulaşılamaz gizemi karşısındaki kutsal, tranzandantal terör ile düşmüşlerin dünyasına egemen hayvani korkunun, terimin dar anlamıyla korkunun karışımıdır. Hıristiyan zamanlar dahil dinî bilincin tarihinde spiritüel korku ya da kutsal terör daima dinî inancın saflığını bozan hayvani ve marazi korkuya karışmıştır. Bizatihi dinî inancın anlamı dünyanın acı verdiği günahkar insanı gerçekliğin keşfine götürür ve onu korkunun ürettiği fantazmalardan kurtarır. Fakat onun kendisine has fantazmaları vardır; onlar da korkudan doğarlar. Batıl itikat böyle bir fantazmadır. Korkunun etkisiyle inanç kolaylıkla batıl itikada dönüşebilir. Biz buna kültürlü Hıristiyanların genellikle taklit etmeye çalıştıkları popüler Hıristiyanlığı yaşayan insanlar arasında rastlarız. Gayet tabii "fantazma" kavramı, herşeyden önce mit-yapımına uygulanabilirdir; çünkü mitlerin yaratılmasına reel elementler sızar; insanların spiritüel sağlığına tanıklık eden elementler. Fantazma daima marazi ve patalojiktir.

Hastalık korkusu bir fantazmalar dünyası doğurur. Hastalığın bizatihi kendisi bir fantazmaya dönüşür; bu gerçekleştiğinde insan

her taraftan kendisine saldırıya hazır enfeksiyon ve mikrop tehlikesi görür ve bedenine normal, sağlıklı tutumu yitirir. Realitenin tümünü bir enfeksiyon kaynağı olarak görür ve kıskançlığa, hasede, şehvete takıntılı insanlar gibi bir fantazmalar dünyasında yaşar. O ölüm korkusuyla hayatla temasını kaybeder ve ölümü hakiki ışığıyla göremez. Çok korktuğu ölümün gizli tehdidi her yerdedir. Ölümün gizemi karşısındaki tranzandantal/aşkın terör insanı kendi illüzyonik dünyasına hapsetmez; tam tersine insanın gerçekliğin yüzeyinde kalamayacağını, derinliklerine inmesi gerektiğini gösterir. Fakat patolojik, hayvani ölüm korkusu aslında bu arada zihinden çıkarıp attığı terörün günahkar yoldan çıkışıdır. Ölüm korkusuna takıntılı insan tümüyle hayatın bu tarafında, bu dünyadadır ve tranzandantal terörü hissetme yetisinden yoksundur: onu kaybedecek kadar kendi beden hallerine gömülmüş, gereğinden fazla dünya hayatına ve korkularına bağlanmıştır. Burada da psikolojik bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Korkunun yarattığı fantazmalar hiçbir şekilde korkudan kurtuluşu getirmezler. Hasedin, kıskançlığın, aşırı hırsın, seksüel şehvetin, açgözlülüğün vb. yarattığı fantazmalar insanı acılarından kurtarmaz; tersine acılarını çoğaltırlar. Fantazmaların üretimi tatmin, mutluluk, özgürleşme vb'ye ulaşma amacının belirlediği teleolojik bir süreç değildir; fantazmaların üretimi tatminsizliği, ızdırabı ve köleliği artırır yalnızca. Bu, hedonistik bakış açısının ne kadar yanlış olduğunu gösteriyor. Fantazma yaratımı bir çözüm değildir. Acı, ızdırap ve ölüm, korkuyu daha da büyütür. İnsanın acı, ızdırap ve ölüm korkusu spiritüel durumuna bağlıdır; fantazmalar arasında ikamet ediyorsa maksimum düzeye yükselir. Fakat yüksek spiritüel düzeyde hayat, yaratıcı faaliyet ve hakikate ya da dürüstlüğe hizmet korkuyu azaltır ve ondan özgürleştirir. Kötü fantazmaların temel özelliği zihni köleleştirmeleri ve kuşatmalarıdır; başka bir söyleyişle onlar aslında yaratıcılıktan ve spiritüeliteden yoksundurlar. Onlar aynı zamanda dürüstlüğü yıkma eğilimindedir; öncelikle de kendine dürüstlüğü. Bu bir illüzyonlar dünyasında yaşayan, hem kendilerine hem de başkalarına yalan söyleyen histerik kadınlarda açıkça görülebilir. İkiyüzlülük veya ikiyüzlülüğün zayıf formunda samimiyetsizlik diye adlandırdığımız alışkanlık da fantazmaların ve bir illüzyon dünyasında ikamet etmenin ürünüdür. Bütünüyle kristalize olmuş ikiyüzlü kendi icadı

bir dünyada yaşar. O, dürüstlükten yoksundur ve samimiyetsizdir; yalnızca başkalarına karşı değil, Tanrı'ya ve kendisine karşı da; yani varlığın gerçek dünyasıyla temasını yitirmiştir. İkiyüzlülük zarureten çıkar güdülerinde temellenmez. Tam ikiyüzlü kendisinden farklı biri rolünü oynayan kişidir; çünkü kendi kişiliğini kaybetmiştir. Günahkar korkuların yarattığı fantazmalar daima takıntı ve delilik kadar izolasyon ve egosentrik kendini zorla-empoze etme demektir ve tatmini, hakiki sevinci ve spiritüel özgürleşmeyi imkansız hale getirirler.

Peki fantazmaların kaynağı nedir o zaman? Tanrı'nın yarattığı dünyaya benzemeyen bir dünya kuran kötü fantazmalar Tanrı'nın yaratma planının ya da Tanrı'nın insan idesinin parçası değildir. Onlar başka bir kaynaktan doğarlar. Sağlık Tanrı'dandır, fakat hastalık değildir. Kötü fantazmalar asli/birincil olmayan-varlıktan/hiçlikten doğarlar ve tekrar ona dönerler. "Hiç-varlık/hiçlik" insanda daima mevcuttur. Kötü fantazmalar hiç-varlığın/hiçliğin ruhunu gerçeklik içinde doğrulayan asli varoluş-öncesi meonik özgürlükten gelirler. Onlar hiç-varlığa/hiçliğe dönüş, yani Tanrı'nın yaratıcı aktivitesinde rol almanın reddidirler. Asli/ilk özgürlük onlarda kaybolmuş ve köleliğe dönüşmüştür. Kötü, illüzyonik dünya boş, varolmayan, doymak bilmez arzunun aşağılık dünyasının yaratığıdır. Hiç-varlığa/hiçliğe dönüş bu yüzden gerçekleşir; fakat bu, kötü hiçliğe dönüştür. Özgürlük yargılanırken Tanrı'nın Kendi yaratıcı faaliyetine katılma çağrısına karşılık veremediğinde kötüdür.

İnsanlığı Tanrı'nın kıyamet gününden önce iki kampa — Tanrı'nın varlık dünyasında yaşayan ve realiteleriyle temas halinde olanlar ile hiç-varlığın/hiçliğin illüzyonik dünyasında yaşayanlar ve gerçekliği idrak fakültesini kaybedenler — bölmek yanlış, Tanrı tanımazlık ve gayrıinsanidir. Bu ayırma hepimizin içinde gerçekleşir; çünkü hepimiz hiç-varlığı/hiçliği paylaşırız ve şu ya da bu türde fantazmalar yaratırız. Hıristiyan bilinci bize kendimizi doğru, başkalarını yalancı görme izni vermez. Kimse hakikatin tümünü kavrayamaz ve hakikatin tümü içinde yaşayamaz; kimse saf varlık alanına sıçrayamaz. Fantazmaların kötü dünyası haksızlığa uğrama hissinden ve Tanrı ve O'nun dünyası üzerinde yanlış taleplerde bulunmaktan doğar. Bu yanlış haksızlığa uğrama hissi kıskançlığa, ha-

sede, hırsa, iktidar tutkusuna, şehvete vb. yol açar. Fakat suçluluk hissi bizi fantazmalardan özgürleştirir ve reel varlığa geri döndürür.

5. Sevgi ve Merhamet

Şimdi fantazmaların ve hiç-varlığın/hiçliğin dünyasından sevginin dünyasına, yani gerçekliğin dünyasına geçiyoruz. Gerçek sevgi/aşk somut ve özel olan için sevgidir. Soyut ve genel olanı sevmek imkansızdır. Sevgi daima kendi lütufkar gücünü yayarak Tanrı'da ve ebediyette sevilen birini görür. Sevgi yaratıcı hayat ve ışığın, coşkunun ve enerjinin tüketilemez kaynağıdır. Sevginin hakiki anlamı ve amacı komşularımıza yardım etmek, iyi işler/ameller yapmak, ruhu yücelten erdemler geliştirmek, mükemmelliğe ulaşmak değildir; sevgi ruhların birliği, ruhların dostluğu ve kardeşliğidir. Sevgi çift-taraflı bir ilişkidir ve tarafların buluşmasını, komünyonunu ve birliğini, bir üçüncü-tarafı ve kardeşi varsayar. İyi işler yapan bir insan kurtuluşu hak ettiğini ve izole/yalnız ise bile mükemmelleşme yolunda olduğunu düşünebilir ve diğer insanlar için endişe duymayabilir ya da hatta dostlarına ve kardeşlerine ihtiyaç hissetmeyebilir. Bu onun aslında bizi başkalarıyla birleştiren ve Cennetin Krallığı'na götüren sevgiden yoksun olduğu anlamına gelir.

Sevgi nötr olamaz ve ayırım yapmaksızın eşit ölçüde herkese yönelemez. Bunu dile getirmek için farklı bir kelimeye ihtiyaç var — *caritas;* hayırseverlik, merhamet. İnsan herkese merhamet göstermelidir; fakat herkesi sevmesi imkansızdır. Rozanov bu gayrışahsi eşitlikçi sevgiyi "camdan yapılmış sevgi" (love made of glass) diye tanımlar ve kilise literatüründe buna bazen duygulardan, somut şeylerden ve bireysellikten soyutlanmış spiritüel sevgi denir; sevgi doğası gereği ayırımcılığa ve tercihe imada bulunur; bireyseldir ve bir kişiden diğerine gider. Sevgi/aşk personalistiktir. Hint bilinci sevgiyi bilmez; çünkü kişiliği bilmez ve bir kimlik metafiziğine inanır. Seven için sevilen kendisiyle özdeş değildir; *tat twam asi* değildir. İşte bu nedenledir ki sevgi bir kişiden diğerine geçmez, etkileşime, komünyona ve kardeşliğe dönüşmez. Çileci Hıristiyan literatür, aşkın anlamını sever ve onu anti-personalistik tarzda yorumlar. Son

tahlilde mümkün biricik aşk, insanın yegane amacı olan Tanrı aşkıdır. Ruhen komşulara, dostlara ve kardeşlere sevgi ya reddedilir ya da insanın ruhunun kurtuluşu için faydalı bir çileci ya da iyiliksever bir egzersiz olarak yorumlanır. İnsana ve herhangi bir yaratığa kişisel/personal sevgi kurtuluş için pozitif tehlike ve Tanrı sevgisinden uzaklaşmaya götüren bir şey olarak görülür. İnsan yaratıklar önünde katılaşmalı ve yalnızca Tanrı'yı sevmelidir.[10] Hıristiyanların genellikle kurtuluşları için faydalı erdemler adına fazla katı, buz-kalpli ve duygusuz olmalarının nedeni budur. Hıristiyanlıkta aşk retorik, konvansiyonel ve ikiyüzlüydü. Aşkta hiçbir insani coşku/sıcaklık yoktu. Ve çok daha kötüsü, bu "cansız/donuk," fosilleşmiş aşk yüksek düzeyde spiritüel bir şey olarak görülüyor ve insanın duygusal doğasından kaynaklanan ateşli kişisel aşkın tercihen karşı kutbuna yerleştiriliyordu. Bu karşıtlık da doğal aşk ile doğaüstü aşk arasında kuruluyordu. Ve öyle anlaşılıyor ki bu spiritüel ve mükemmel aşk/sevgi, yani çok yüksek düzeyde sevgi hiçbir şekilde aşka benzemiyordu; gayrışahsi, soyut ve gayrıinsani idi. Sıradan sempati ve merhamet/sevecenlik aşka bu teolojik erdemden çok daha lütufkardır ve daha yakındır. Bu, Hıristiyan etiğin en önemli problemlerinden biridir. Bu, Hıristiyanların ilahî şekilde insani hakikatin doluluğunu anlamayı başaramadıklarını gösterir ve insanın Tanrı sevgisi ile insan sevgisini, Yaratıcı'ya sevgi ile yaratılanlara sevgiyi birleştirmesi zordur. Genelde yaratıklara, hayvanlara, bitkilere, minerallere, yeryüzüne ve yıldızlara sevgi Hıristiyan etikte pek geliştirilmiş değildir. Bu bir kozmik etik problemidir ve henüz formüle edilmiş değildir. Hıristiyanlık kozmik hayat karşısında çileci vaziyet alışıyla güç ve zafer kazandı; doğal insan dahil doğal ve yaratılmış herşeyden vazgeçerek. Hıristiyanlık dünyaya, bütün yaratılmış şeylere ve bütün canlı varlıklara sevgi etiği geliştiremedi. Tanrı'nın sureti ve benzeri insan için komşusuna sevgi bile bir kurtuluş vasıtası, bir çileci erdem egzersizi olarak anlaşıldı sadece. İncil'in "dünyayı da dünyadan varolan şeyleri de sevmeyecek-

---

[10] St. Isaac the Syrian, St. John of the Ladder, St. Maxim the Confessor ve Bishop Feofan the Hermit'in eserlerine bakınız. Roma Katolikleri aşktaki kişisel insani elementi kabule hazırdır — sözün gelişi St. Francis of Assisi, St. Francis de Sales vb. (Bu aziz isimlerini çevirmeden bıraktım, ç.).

sin" buyruğu Tanrı'nın yarattıklarını, kozmosu ve insanı sevme çağrısı olarak yorumlandı; çünkü aslında "dünya" yalnızca günahkar tutkular demekti. Bu bakımdan yaratıcı bir Hıristiyan etiği tefekkürüne özellikle ihtiyaç var. Aşk/ sevgi yalnızca kurtuluş ve inayet vasıtası olamaz. Aşk yeni bir hayatın yaratılmasıdır.

Aşk soyut tarzda spiritüel, bir bütün [olarak] somut kişiliğe/ personaliteye kör olamaz; hem ruhu (soul) hem de geist'ı kucaklar ve bu iki ilkenin birliğinde temellenir. Ruhtan ve bedenden soyutlanarak izole edilen spiritüel ilke canlı/yaşayan varlığa sevgiye yol açamaz. Spiritüel ilke doğası gereği ruhun hayatını aydınlatmalı ve ona bütünlük bahşetmelidir. Spiritüel ilke aşkta da aynı rolü yerine getirir. O herşeye anlam verir ve herşeyi birbiriyle ilişkilendirir. Spiritüel ilkesi olmaksızın hayat ve ruh bağlantısız ve anlamsız tecrübelere dönüşürler. Spiritüel ilke tek başına kişiliği oluşturur ve ona sürekli bir odak sağlar. Kişiliği logos* yaratır — kozmos yalnızca bireyi üretebilir. Logos olmaksızın, yani spiritüel ilke olmaksızın kişilik bütünlük kazanamaz. Sentezleyici spiritüel ilke hem ruhu hem de bedeni kucaklar. Ruhtan soyutlanan geist (spirit) aşkı/sevgiyi doğuramaz. Aşk geist'ın ve ruhun birliğinden doğmuştur. Sevgi/aşk somut kişiliğe yönelir ve onunla akrabalık kurmaya çalışır. Ruhu idrak edemeyen soyut, kansız ve gayrışahsi spiritüel aşk, aşk değildir ve zulüm ölçeğinde fanatik ve gayrıinsani olabilir. O bir ideaya/fikre sevgidir, canlı bir varlığa sevgi değil. Onlar Tanrı sevgisinin insan sevgisinden daha yüksek olduğunu söyler. Fakat Tanrı bu durumda insanların adına kurban edildikleri soyut bir fikir olarak anlaşılır. Canlı kişisel Tanrı insandan kurban olma talebinde bulunmaz; O, Kendisi'ne sevginin aynı zamanda insana sevgi ve bütün yaratıklara sevgi olmasını ister. İncil bize bunu açıkça gösteriyor; fakat İncil'in açıkça bize söylediği şey Hıristiyan pratikte berbat biçimde anlaşılmış ve berbat biçimde uygulanmıştır. Hıristiyanlık elbette bize lütufkar spiritüel sevgiyi doğal sevgiden farklı bir şey olarak ifşa eder, fakat bunun çok farklı bir anlamı vardır. Bu doğal insani sevginin parça parça, ek yerinden çıkmış, onu tahrif eden ve başkasının kişiliğini bir bütün olarak görmemizi ve sevgimizi

* Logos: Herşeyi ayrıştıran ve kendinde birleştiren şey ya da ilke; söz; İsa (ç.).

ona yöneltmemizi engelleyen ve daha alt düzeyde arzular ve tutkularla karıştığı anlamına gelir. Natürel sevgi denilen sevgi genellikle güçsüzdür; çünkü aydınlanmamış, kısmi/yanlı, bencillikle bozulmuş durumdadır ve aşkın anlamına karşıt gayretlerle sınırlıdır. Onu kıskançlık çarpıtır; tiranlığa ve putperestliğe sürükler. Spiritüel aşk denilen aşk natürel aşkı yıkmaz, onu kendisine bütünlük ve anlam bahşeden spiritüel güçle dönüştürür, aydınlatır ve kuvvetlendirir. Natürel aşk/sevgi spiritüelleşmeli ve daima geist alanında aranması gereken anlamı kazanmalıdır; o irrasyonel bir tutku değildir. İrrasyonel tutkular hem sevenin hem de sevilenin kişiğini parçalar ve hatta yok eder. Yalnızca spiritüel ilkenin aşkta ifşası natürel tutkuların yıkıcı gücünden kurtarabilir. Spiritüaliteden yoksun, yani kör ve aydınlanmamış olduğunda, ebeveynlerin çocuk sevgisi veya dostların birbirine sevgisi hayat ve kişilik için yıkıcı olabilir ve ölüm tohumları saçar. Kolaylıkla demonik/şeytani bir form kazanan kadın ile erkek arasındaki aşk momentinden söz etmiyorum. Yaratıklara perestişe/tapınmaya yol açan natürel sevgi putperestliktir ve daima tapınılan kişinin gelişmesini önleyen kötü meyveler taşır. Herşeyden önce Tanrı'yı sevmeliyiz. Bu dünyada kimseye ve hiçbir şeye, ister yöneticilerimz ister akrabalarımız ne insanlara, ister insanlık olsun ister doğa ne de fikirlere perestiş etmememiz ya da tapınmamamız gerektiği anlamına gelir. İnsan için hayatın anlamı daima Tanrı'dadır, dünyada değil; spiritüel olandadır, natürel olanda değil. Ve insan diğer insanları ve bütün yaratılmışları dünyada dürüstlüğü gerçekleştirecek şekilde yaratıcı ve aydınlatıcı aşkla sevecek gücü Tanrı'dan alır. Hayatın asli kaynağı Tanrı'dır, insan değil. Aşkı aşk yapan şey doğal olanın doğaüstü ile ilişkisi değil, kişinin kişiyle ilişkisidir — insani kişiliğin İlahî kişilikle, insan kişiliğinin diğer insani kişiliklerle ilişkisi. Fakat fikirlere, değerlere, adalete, güzelliğe, bilime, sanata vb. aşk diye bir şey var mıdır? Aşk/sevgi doktrininin tümündeki en zor soru budur.

Hayatımı belirleyen şey yalnızca yaşayan varlıklara sevgi değil, aynı zamanda değerlere — hakikat, güzellik, dürüstlük — sevgidir; bu iki türde sevgi birbiriyle çatışabilir. Bu çatışma kişisel aşk hakikat ve dürüstlüğe feda edildiğinde ve hakikat ve doğruluk kişisel aşka feda edildiğinde eşit ölçüde yıkıcı olacak ölçüde gerçek ve serttir. Platonik Eros doktrininin tümü karakteri itibarı ile soyuttur: ya-

şayan varlıkların duyumsanabilir dünyasından bir soyutlamalar serisiyle zihin tedricen sadece hakikat, güzellik, en yüksek iyi vb. aşkının yer aldığı idealar dünyasına yükselir. Platon bize canlı varlıklara aşkı idealara sevgiye kurban etme çağrısı yapar. Onun Eros'u kişisel/personal değildir, kişiliğin ve kişisel aşkın gizemini bilmez, idealistiktir. Bu, Grek düşüncesinin sınırıydı. Yalnızca Hıristiyanlık bu sınırı aşabilir ve kişiliğin ve kişisel aşkın gizemini ifşa edebilir. Soyut idealizmin görüş noktasından canlı/yaşayan bir varlığı sevmek ile bir ideayı sevmek arasındaki, bir kişiyi sevmek ile ideal hakikat, iyilik ve güzellik değerlerini sevmek arasındaki çatışmanın hiçbir çözümü olamaz. Hıristiyanlık bu çatışmayı ilkede Tanrı-insanın vahyi, Tanrı aşkı ve insan sevgisi yoluyla ortadan kaldırır; fakat pratikte bu trajik çatışma varlığını sürdürür ve yalnızca tecrübe ve yaratıcı çaba yoluyla ortadan kaldırılabilir.

Fikirlere/idealara, değerlere, hakikate, iyiliğe ve güzelliğe aşk, Tanrı ve ilahî olana aşkın bilinçdışı ve eksik ifadesidir yalnızca. Kişi Tanrı'yı insandan daha çok sevmelidir; Tanrı aşkının insana aşka /sevgiye güç vermesi gerekir. Komşumuza sevgimizi Tanrı'ya sevgimize kurban edebiliriz; hayatın trajik çatışmalarının birinde bu hakikat ve doğruluk aşkımızı, türdeşimiz bir varlığa aşkımızın üzerine yerleştirme formu alabilir. Fakat komşulara sevgimizi, canlı varlıklara sevgimizi, Tanrı'nın yarattığına sevgimizi bütünüyle soyut adalet, güzellik, hakikat, insanlık vb. idealara/fikirlere kurban edemeyiz. Yaşayan Hakikat, Tanrılık, Güzellik insanın komşularına sevgisinin üzerine konuşlandırılabilir — fakat soyut hakikat, güzellik ve iyilik idesi konuşlandırılamaz. Yalnızca ilahî olan insanın üzerindedir — fakat o asla soyut değildir. Soyut Tanrı fikri/idesi aynı zamanda hiçbir şeye değmez. Bu yüzden canlı/yaşayan varlıklara, insanlara sevgiyi genelde insan ve soyut bir fikir olarak insanlık sevgisi için feda etmek yanlıştır. Hümanistik sevgi denilen sevgi, birçok element içerebilir ve bu elementlerden biri bir varlık değil fikir olan yanlış soyut insanlık aşkıdır, yani "uzakta" olana sevgi. Hümanistik sevgi komşuya sevgi değil yalnızca "uzaktakine" sevgi olduğu ölçüde bir yalan ve aldatmacadır. "Komşularımızı" "uzakta olanlara" feda etmemeliyiz; yani somut yaşayan kişilere sevgiyi gayrışahsi soyut insanlığa ve onun müstakbel iyiliğine kurban etmemeliyiz. Aynı zamanda yakın yegane "uzaktaki" Varlık İsa, yani

yaşayan Tanrı'dır ve O, insanın komşusunu sevmesini ister, ilahî insani hayat sevgisini Tanrı sevgisi ve insan sevgisiyle birleştirir. Değerlere — hakikat, adalet, güzellik — Tanrı aşkının ve ilahî olana sevginin bu dünyadaki ifadesidir. Nietzsche'nin süpermen'i, Marx'ın ideal komünistik devleti, ahlak yasası ve legalistik ahlakın soyut adaleti, devlet, devrimci mükemmel sosyal düzen ütopyaları, "bilimizmin/bilimperestliğin" bilimsel hakikati, estetlerin "Güzelliği," dinî fanatiklerin soyut ortodoksisi gibi "uzak" entiteleri sevmek tanrısız ve gayrıinsanidir. Hakikat aşkı aynı zamanda insan sevgisi olmalıdır ve *vice versa/tersi de doğrudur*. Soyut insan sevgisi insanın hayat içinde karşılaştığı somut, yaşayan insanlara sevginin karşı kutbuna konulmamalıdır.

Bu iki sevgi türü arasındaki trajik çatışmalar fiilî hayatta büyük acı ve zorluklar doğurur. Bu trajik çatışmaların pürüzsüz rasyonel çözümleri imkansızdır ve çözüm için hiçbir genel kural buyurulamaz. Onların çözümü insanın yaratıcı özgürlüğüne terk edilmiştir. Fakat bunun dayandırılması gereken ilke soyut ve genel değil daima somut ve kişisel ilahî insani sevgi ilkesidir. Günahkar dünyamızda insani duygular, en yüksek düzeydeki duygular yanlış ve kötü olacak şekilde korkunç dönüşümlere maruz kalabilir. Sevgi fikri bile yanlış ve kötü olabilir ve büyük acılara yol açabilir. Çoğu kötülük sevgi adına — Tanrı sevgisi, insan sevgisi ve özellikle de fikir ve iyilik aşkı adına — işlenmiştir. Tanrısızlık ve fikir sevgisi soyut ve fanatik hale gelebilir; herşey kaybedilir ve onunla birlikte gelen kötülük dışında hiçbir şey kalmaz. Tanrı aşkı sonsuz olmalıdır, fakat soyut Tanrı fikrine yöneldiğinde yıkıcı sonuçlara yol açar. İnsan sevgisi sınırsız olmalıdır, fakat soyut insanlık fikrine sevgiye dönüşerek putperestlik haline geldiğinde kötü ve yıkıcıdır. Doğruluk açlığı ve susuzluğu kutsanmıştır; fakat doğruluk yaşayan, kişisel ve somut herşeye düşman soyut bir fikir haline geldiğinde sonuçları kötü ve yıkıcıdır. Yalnızca insandaki ilahî olanı, yalnızca insandaki doğruluğu, iyiliği, güzelliği yani yalnızca kişiliğin değerli içeriğini sevmekle yetinmemeliyiz: insanı da sevmeli, bu reel yaşayan varlığa merhametli olmalı, onu herşeyi için sevmeliyiz. Ve yine de insan kişiliği, yalnızca değerli bir içeriğe sahip olduğu için, onda ilahî bir şey olduğu için, ne kadar düşkün ve günahkar olursa olsun her insanda Tanrı'nın sureti olduğu için vardır, fakat o kişideki hem

insani hem ilahî olanı kuşatır. Sevgi her insanda bulunan bu ilahî suret içindir. Yalnızca insandaki Tanrı'yı değil, Tanrı'daki insanı da sevmeliyiz.

Merhamet ya da acıma acıyı varsaydığı ölçüde sevgiden farklıdır. Merhamet acıda birliktir, oysa sevgi neşe ve mutlulukta birlik olmaktır. Daha önce merhameti Tanrı'nın-terketmişliğiyle acı çeken yaratılmışlarla birlik olarak tanımlamıştım; oysa sevgi yaratılmışlarla Yaratıcı Tanrı'da birliktir. Bir zamanlar merhameti reddetmek ve onu sevginin karşı kutbuna yerleştirmek modaydı. Bunun geriye, Nietzsche'ye kadar izi sürülebilir. Merhamet bütünüyle Budizme havale edilmiş ve Hıristiyanlık'tan sürülmüştü. Fakat bu korkunç bir ahlaki gaftır. Hıristiyanlıkta sevgi merhametle sınırlanmamış ve yüksek formlara sahip olsa da, merhamet sevgiden sökülüp atılamaz. Dahası, onsuz ahlak imkansızdır. Günahkar ve düşmüş dünyada merhamet öteki dünyanın varlığına ve onunla ilgili hafızamıza başka herhangi bir şeyin tanıklık ettiğinden daha fazla tanıklık eder. Yeni etik merhameti özgürlük ve yaratıcılıkla birlikte köşe taşlarından biri haline getirmelidir. Merhamet fakültesi/melekesi dünyaya zulüm ve merhametsizlikle birlikte gelmiştir. Kapitalist sistem bütün sistemlerin en merhametsizidir. Dünyadaki iyilikte hiçbir artış yoktur. Hem yeni iyilikte hem de yeni kötülükte artış vardır. Her yaratılmışa yeni bir merhamet hissi varlık kazandı. Kozmik merhamet hissi Hıristiyan Avrupa'dan çok Doğu'nun, Hindistan'ın karakteristiğiydi. Fakat kozmik merhamet orada bireysellikle bağlantılı değildi, kişilikdışıydı. Etikteki kozmik ilke genellikle kişilikten yoksunlukla (impersonalizm) ilişkilendirilmiştir; fakat bu bir hatadır; çünkü kişilik insani dünyada bulunmaz. Elementer formunda da olsa her varlık/varoluş kişiseldir. Acı, kişilikle bağlantılıdır. Hıristiyan bilinç genelde doğa ve hayvanlarla ahlaki bir ilişki geliştirememiştir henüz. O, doğaya spiritüel uzaklık ölçüsünde uzaktır. Ve fakat çaresizlik içinde acıyla kıvranan hayvanın gözlerine bakış bize hayret verici bir derinliğin ahlaki ve metafizik tecrübesini verir. Bu tecrübe dünyanın düşmüş durumuna, her birimiz dahil yaratılmışların terk edilmişliğine tanıklıktır. Acı ve ızdırap anlarında hayatın gizli derinliklerine tanıklık ederek en sıradan ve yüzeysel insanların gözlerinde bile derinlikli bir bakış vardır. Acı yalnızca Tanrı'nın yaratılmışı terkinin değil, aynı zamanda varlığın de-

rinliklerinin de ispatıdır. Düşmüş ve günahkar dünyada eğer hiç acı olmasaydı bu sonunda varlıktan kopuşla sonuçlanırdı; varlığın derinliği kendisini dünyada acı olarak gösterir. Varoluşun gizemi acı ve ızdırapta ifşa olur. Bu yüzden Hıristiyanlığın acıya ikili bir tavrı vardır; bundan daha önce söz etmiştim. Acı/ızdırap günahın sonucu, günahın göstergesidir ve aynı zamanda günahtan kurtuluşun ve günahtan özgürleşmenin işaretidir. İsa'nın çarmıhtaki ızdırabının anlamı budur. Acı çeken Tanrı'yla ilgili her fikrin içeriği budur. Sonuçta, acı ve ızdıraba yönelik tavrımız karmaşıktır. Acı çekenlere merhamet göstermek, acımak ve yardım etmek kesin bir ahlaki görevdir. Acı çekenlere, yoksullara, mahkumlara yardım etmek mutlak bir ahlaki buyruktur. Fakat acı, günah göstergesidir ve kurtuluşu getirebilir. Bundan acı çekenlere merhamet göstermememiz, yardım etmememiz gerektiği ve yapılabilecek en iyi şeyin dünyadaki acı miktarını artırmak olacağı sonucunu çıkarmak saçmadır. Bu argüman türü komşularına yardım etmek ve merhamet göstermek istemeyenler ve dünyada herhangi bir kimseye veya herhangi bir şeye sempati duymayanların ikiyüzlülüğüdür. Tanrı bizi Eyüb'e yardım etmek ve merhamet göstermek yerine günahlarını, çektiği acıların muhtemel kaynağı olarak gören teselli edicilerine benzemekten korusun! Tanrı onları lanetlemiş, oysa Tanrı'ya karşı mücadele veren Eyüb aklanmıştır.

Acı iki şekilde olabilir — hayat acısı ve ölüm acısı; acı, insanı yücelterek arındırabilir de ezerek küçültebilir de. Merhamet bizi türdeşimiz yaratıkları acıyla ezilmek ve küçülmekten kurtulmaları için çaba harcamamızı ve acının sağaltıcı ve arındırıcı etkisini hissetmeleri için yardım etmemizi gerektirir. Yalnızca bağnazlar ve ikiyüzlüler türdeşlerinin ızdıraplarını ahlaki yeniden doğuş vasıtası olarak artırmak isteyebilirler. Bu ahlakdışı ve gayriinsanidir. Yapılacak insani şey ne kadar günahkar, ne kadar kötü olursa olsun ızdırap çekene merhamet göstermek ve yardım etmektir. Kaldı ki her birimiz günahkarız ve kötüyüz. Daha korkutucu olan şey, acı çekenlerin genellikle başka insanlara zulmetmek ve sömürmek için acılarını avantaj haline getirmeleridir. Türdeşimiz insanların ızdırap çarmıhını taşımalarına yardım ederek acının anlamını kavramalıyız, fakat kurtuluşları için omuzlarına ağır çarmıhlar yüklememeliyiz. Suçlu olanı ıslah etmek ve sağlığına kavuşturmak için ona acı

çektirme ahlaki görevi olarak ceza anlayışı yanlıştır ve daima bir bağnazlık ve ikiyüzlülük tarzıdır. Cezayla baskı ilkesi geçmişe aittir ve günümüzde ya artık gündemden düşmüştür ya da ifadesini terörizmde buluyor. Günahın kaçınılamaz sonuçları olmuştur; kötülük ateşe atılmalıdır; suç onunla karşılığını bulacaktır — varlığın yapısı budur. Fakat günahın kaçınılmaz sonuçlarını gözler önüne serenler, kötülüğü ateşe atanlar ve suça ceza verenler hiçbir şekilde en yüksek iyinin taşıyıcıları değildir ve genellikle cezalandırdıkları günahkar, kötü ve suçlular kadar zalim ve günahkarlardır. En yüksek iyinin taşıyıcıları mahkumlara merhamet gösteren, acıyan ve yardım edenler, suçluyu idamdan kurtararak mucizeler yaratanlardır. Kötülüğün cebren yok edilmesi işini genellikle kötü insanlar yapar — kötülüğü kötülük yok eder. Düşmüş dünyanın kaderi budur. Bu düşmüş dünyada bir dizi politik reaksiyon ve devrimde, devrim ve karşı-devrimde bunu gözlemleriz.

Dünyada yeni bir insanlara, hayvanlara, bütün yaratıklara ve acı çeken herkese merhamet ahlakı doğmuştur. Bu çok büyük bir spiritüel başarıdır. Fakat başka herşey gibi bu gerçek de çift anlamlıdır. Modern uygar insan baskıya, acıya ve ızdıraba tahammül edemiyor ve geçmişin insanlarından çok daha merhametli; fakat bunun nedeni sadece modern uygar insanın ahlaken ve spiritüel bakımdan onlardan daha üstün olması değildir. Modern uygar insan acı ve ızdıraptan geçmişin insanlarından daha fazla korkuyor; onlardan daha feminen, daha yumuşak, daha az sabırlı, daha az cesur; başka bir söyleyişle spiritüel bakımdan daha güçsüz. Bu merhametin ve acımanın, zulümdeki azalışın diğer yüzüdür. Rus edebiyatı ve düşüncesi merhamet ve acının hayrete düşürücü derinliklerini gözler önüne sermiştir ve insanlığın ahlaki bilincinin gelişiminde çok önemli bir yeri vardır. İstisnai acımayı, merhameti ve şefkati sergilemek Rus yaratıcı dehasının misyonuydu. En yüksek düzeyindeki Rus zihni başkaları mutsuzken mutlu kalamazdı. Kendi halinden memnuniyet ve kendi kendine-yeterlilik, bunlar ister bireysel ister ulusal ister ailevi ya da sınıfa özgü fark etmez, Rus ahlaki bilincine yabancıdır ve bu onun etik misyonuna ışık tutar. Rus ahlaki bilinci aşkı ve merhameti devlet ve ulus aşkından ya da bilim, uygarlık, soyut ahlak vb. aşkından daha üstün tutar. Fakat merhamet ve acımanın da sınırları vardır; bu sınırların dışına çıktıklarında onlar da kötülükle

sonuçlanabilir. İnsan seçmeye/tercihte bulunmaya mahkumdur; tercih daima baskıyı getirir. Bazen insan dünyayı daha büyük bir ızdıraptan kurtarmak için merhameti bastırmak zorunda kalır, merhametsizce davranır ve acıya sebep olur. Acıma ve merhamet korkaklık ve feminenite göstergesi olmamalıdır. Yalnızca insani merhametin ahlaki önemi vardır. Nefret, sevgiye tezat bir ilkedir; fakat öfke, sevginin karanlık ve tutkulu tezahürü olabilir. Öfke baştan çıkarıcıdır; çünkü insanlara illüzyonik bir güç ve iktidar hissi verir.

6. Devlet, Devrim ve Savaş

Elinizdeki kitaptaki amacım aslında devleti ele almak değil. Ben devletle yalnızca bir kurum olarak ve devlet karşısında benimsenmesi gereken ahlaki tutumla ilgileniyorum. Bu, devletin özgürlükle ve bireyle ilişkisi sorununu içerir. Kaynağında, özü ve amacı itibarı ile devlete ilham veren şey özgürlük isteği, adalet, insan kişiliği değildir; bütün bunlarla alakası olsa da değildir. İlkin, devlet sistemi kaosa sürükler; devlet düzen, güç, iktidar, yayılma ve büyük tarihsel birimlerin oluşumu için çalışır. Minimum adalet ve dürüstlüğü kuvvet yoluyla sürdürdüğü için devlet kendisine yabancı şefkat ve adalet sevgisinden yoksun değildir. Fakat bunsuz (şefkatsiz ve adaletsiz. ç.) minimum orijinal/ilk kaos yeniden sahneye çıkacaktır ve devlet güçlü ve istikrarlı olamayacak, parçalanacaktır. Herşeyden önce devlet iktidarın tecessümüdür/cisimleşmesidir ve devlet, gücü legaliteden, adaletten ve dürüstlükten daha çok sever. İktidar için mücadele devletlerin kaderidir ve devletlerdeki demonik/şeytani ilkedir. Bu, devletleri fetihlere ve yayılmaya sürükler, başarı getirebilir, fakat aynı zamanda yıkımı da getirir. Güç/güçlü ile hak/haklı arasındaki herhangi bir çatışmada devlet daima gücün/güçlünün yanındadır. Bu, güç dengelerinin ifadesidir.[11]

İdeal devlet formu olamaz; bütün politik ütopyalar kökten yanlıştır. Genellikle devletin gücünü sınırlamakla ilgili nisbî iyileştirmeler olabilir sadece. Demonik güç/iktidar tutkusuyla devlet, sınır-

[11] Lassal'ın "Anayasal Monarşi Üzerine" adlı konuşmasında doğru çok şey vardır.

larını genişletmeye çalışarak mutlak monarşiye de, mutlak demokrasiye de, mutlak komünizme de dönüşebilir. Kadim Grek-Roma dünyası devlet için herhangi bir sınırın farkında değildi; şehir-devleti bu yüzden mutlak devletti. Sınırları insanı dünyanın gücünden/iktidarından özgürleştiren Hıristiyanlık belirledi. İnsan ruhu bu dünyanın krallıklarından, devletten çok daha değerlidir. Hıristiyanlık ilkece çözülemez bir düalizmi getirdi; modern zamanlarda devleti bir kere daha mutlaklaştırma girişimlerinde bulunmuş olsa bile. Devlet günah dünyasına aittir; hiçbir şekilde Tanrı'nın Krallığı'na benzetilemez. Devlet ikiz karakterlidir: devlet hem kötü iradenin ifadelerini dışarıdan sınırlayarak günahın sonuçlarıyla mücadele eder hem de yaptığı herşeye yansıtarak günahla kirlenir. Kilise'nin ve Hıristiyanlığın tarihindeki en büyük hata Sezar'ın krallığına kutsal, teokratik bir karakter atfetme girişimidir. Bu, Büyük Konstantin'e kadar geriye götürülebilir; bu dönem günümüzde bitmiştir. Papalık olsun imparatorluk olsun, Kutsal Hıristiyan monarşiler Sezar'ın krallığı ile Tanrı'nın krallığının netameli karışımıydı ve öncelik/üstünlük daima Sezar'ındı. Kutsal devlet, yani monarkın kutsal iktidarının insan ruhlarına kılavuzluk edeceği ve onların kurtuluşları için çalışacağı varsayılıyordu; yani Sezar'ın krallığı yalnızca kiliseye ait bir görevle yükümlüydü.

Kilise ile devlet arasındaki ilişkiler paradoksaldır; çünkü eşit ölçüde hem devletin kilisenin parçası olduğu hem de kilisenin devletin parçası olduğu söylenebilir. Spiritüel, mistik kilise Hıristiyanlaşmış kozmos, Hıristiyan inayetiyle/lütufla teçhiz edilmiş dünya ruhu, devlet başka herşey gibi, onun parçasıdır; en az inayete mazhar olmuş ve en az Hıristiyanlaşmış, günahın ve dolayısıyla yasanın gücüne en fazla tabi parçası olsa da. Fakat empirik düzeyde, tarihsel ve sosyal olarak, devletin parçası haline gelen kilise hem devletin baskısına maruz kalmış hem de devlet tarafından korunmuştur. Kilise'nin tarihsel hayatının trajedisi budur. Sosyal bir kurum olarak kilise devletle bağlantılıdır ve ona bağımlıdır. Devlet ilhamını demonik güç/iktidar tutkusundan alan "sürü-insanı"nın alanıdır. Demokratik devlet aslında tıpkı monarşi gibi Sezar'ın krallığıdır. Demokrasiye mutlak ve kutsal bir anlam atfetmek monarşiye kutsal bir anlam atfetmekle aynı şeydir ve yanlıştır. Devletin dünyada iyi bir misyonu vardı. Kılıç taşımayan otorite, otorite olamazdı; yani

günahkar, düşmüş dünyada gerekli olan otorite. En berbat devlet türü bile bu iyi misyonu yerine getirir; fakat her devlet iktidar tutkusuyla bu misyonu istismar eder ve haddini aşar. Bütün formlarında devlet tutkulara/ihtiraslara boyun eğer; güç tutkusu, yayılma tutkusu ve tiranlık tutkusu. Tiranlık ve insan kişiliğini ve özgürlüğünü önemsememe bir mutlak monarşide ne kadar varolabiliyorsa demokraside de o kadar varolabilir; en kötüsünde, komünist devlette de elbette. Devlet kutsal ve mutlak olamaz; Tanrı'nın Krallığı'nda bile olamaz; çünkü o her durumda baskıya dayanır. Fakat cebrî gücün/iktidarın kaynağı günahtır ve Tanrı'nın Krallığı'na ait değildir. Yöneten ile yönetilen ilişkisi yalnızca sevgi ilişkilerini tanıyan Tanrı'nın Krallığı'na yabancıdır. Devlet yasa burcundadır, inayet/lütuf burcunda değil. Yalnızca yasanın değil, insani yaratıcılığın ifadesi olduğu doğrudur, fakat bu yaratıcılık inayetten/lütuftan yoksundur ve Tanrı'nın Krallığı'na giden yolu açamaz. Mükemmel, ideal devlet olamaz; çünkü her devlet bir insanlar grubunun diğerlerini yönetmesi anlamına gelir. İdeal, mükemmel hayat bu tür yönetime, ve aslında her cebrî/zorlayıcı iktidara son verir; böyle bir iktidar Tanrı'nın iktidarı olsa bile; çünkü yalnızca günahkar bir dünyada Tanrı zorlayıcı bir güç olarak sahneye çıkabilir.

Anarşizmin belirli bir doğruluk payı vardır. Anarşizm yalnızca yasa altındaki, anarşist ütopyaların tuzaklar ve saplantılar olduğu günahkar dünyamızda geçerli değildir. Fakat mükemmel hayat, yani Tanrı'nın Krallığı yalnızca anarşizmin — anarşizm apaphetiktir ve Tanrı'nın Krallığı hakkında düşünmenin biricik yoludur — terimleriyle anlaşılabilir; çünkü anarşizm Sezar'ın krallığına benzemekten kaçınır ve bu dünyanın kategorileriyle her bağlantıyı koparır. Devlet iktidarının/gücünün kutsaldışı (unholy) ve ahlakdışı (unrighteous) doğası kendisini iktidarın/gücün daima demoralize edici olmasında açıkça ortaya koyar; o tutkuları frenlemez ve bilinçaltı içgüdüleri serbest bırakır. Ahlaki görüş noktasından iktidarın/gücün bir görev ve sorumluluk olarak görülmesi gerekir; bir hak ve ayrıcalık değil. İktidar şehveti/tutkusu başka her şehvet kadar günahkardır. Mesele iktidar/güç uygulamasının şehvetle yanıp tutuşmasıdır; yalnızca istisnai spiritüaliteye sahip insanların boyun eğmekten kaçınabilecekleri ölçüde şehvetle tahrik olmasıdır. İktidarı genellikle nadiren yüksek ahlaki ve spiritüel düzeye yükselen "sürü-insanı" tipi uygu-

lar. İktidarın tezahürleri teofani (Tanrı'nın tecellisi, ç.) olarak görülemez; tiranlık katlanılmaması gereken bir şeydir.

Aslında iki ahlaki ilke vardır: sevgi ve hayatın lütufkar yenilenmesi/ihyası ile özgürlük ve adalet. Devlet aşkın/sevginin lütufkar krallığı değildir; özgürlük ve adaletle kısmen ilişkilidir; çünkü devlet genellikle adalet ve özgürlüğü çiğneme eğilimindedir. Devlet konusundaki temel problem devlet ile birey arasındaki ilişkidir. Devletin inayet ve kutsallıktan yoksun olduğunu, Hıristiyanlık-dışı bir doğası ve kaynağı olduğunu bu noktada açıkça görebiliriz. Devlet somut ve eşsiz kişilikleri kaale almaz; bireyin iç dünyası ve yazgısı ona kapalıdır. Devlet soyut ve genel olanla sınırlıdır; bireyin gizemi onun için yoktur. Kişilik/personalite onun için sadece bir terimdir. Bu, sürü-ahlakının karakteristiğidir. Devlet yurttaşın ve insanın kişisel haklarını soyut düzlemde istemeye istemeye kabul eder; fakat her biri kendisine özgü bir yazgıya sahip birey insani varlıkların özel ve kalitatif eşsiz haklarını asla kaale almaz. Aslında bunu devletten talep etmek imkansızdır. Devlet kişisel/personal yazgılarla ilgilenmez ve onları hesaba katmaz. Birey ile devlet arasında daimi bir kavga, trajik bir çatışma vardır ve etik görüş açısından birbirleriyle ilişkileri umutsuz ölçüde paradoksaldır. Birey devletsiz yaşayamaz; birey, devleti bir değer olarak benimser ve devlet içinde yaşamaya ve onun için fedakarlığa hazırdır. Fakat birey aynı zamanda her kişisel varoluşu baskı altına alan "soğuk canavara" isyan da eder. Kişisel hayat alanı ile devletin hayat alanı asla bire bir örtüşmez, sadece kısmen örtüşebilir. Kişiliğin değeri hiyerarşide devletten daha yukarıdadır — kişilik ebedidir, devlet zamana bağlıdır; kişilik Tanrı'nın sureti ve benzeridir, devlet değildir; kişilik Tanrı'nın Krallığı'na yöneliktir ve Tanrı'nın Krallığı'na girebilir; oysa devlet asla Tanrı'nın Krallığı'na giremez. Günahkar dünyamızın sürü-hayatında ihtişamı ve gücüyle devlet bireylere kahramanca fiiller ilham eden kişiliküstü (superpersonal) bir değerdir. Fakat Hıristiyan personalizmi görüş noktasından, ahlaki yargıda bulunması gereken bireydir, devlet değil. Bütün devlet organizasyonu ve iktidarı formları zamana bağlıdır ve geçicidir; bu formlardan hiçbiri mutlak ya da kutsal şeyler olarak görülemez. Mutlak hakikatle ilgili biricik politik ilke sübjektif beşerî kişilik, ruh/geist, vicdan, düşünce ve konuşma özgürlüğü hakları ilkesidir. Bütün formlarında

devlet bu ilkeyi çiğneme eğilimindedir. İster mutlak monarşi ister sosyalizm formu monistik devlet kişilik/personal özgürlüğü için özellikle tehlikeli ve kişilik özgürlüğüne düşmandır; devlet örgütlenmesinin melez ve plüralistik/çoğulcu formları pek tiranik olmama ve pek kötü olmama eğilimindedir. Birey, özgür sosyal organizasyonlar ve devlet, özgürce etkileşime geçerek birbirlerini sınırlamalıdırlar.

Sosyolojik açıdan birey ile toplum birbirine bağlıdır; birey toplumdan ayrı düşünülemez ve toplum bireylerin mevcudiyetini varsayar. Toplum bir realitedir ve üyelerinin toplamından ibaret değildir.[12] Toplumun ontolojik bir çekirdeği vardır; oysa devletin ontolojik bir çekirdeği yoktur; Tanrı'nın Krallığı bir toplumdur; ontolojik bakımdan gerçek bir kişilerarası komünyondur. Spiritüel değerler hiyerarşisinde birinci mevki kişiliğe, ikinci mevki topluma, üçüncü mevki devlete aittir. Fakat sürü-insanının günahkar dünyasında alt düzeydeki değerler yüksek önem kazanır ve yüksek değerlerin çok az önemi vardır. Devlet en büyük güçtür, sonra toplum gelir; en büyük değere sahip kişilik son sıradadır. Spiritüel özgürlük en yüksek değerdir, fakat sürü-insanı alanında pek önemli değildir. Değerler arasındaki bu trajik çatışma gücün/iktidarın ve değerin bire bir örtüşmedikleri, kantitenin/niceliğin kaliteyi/niteliği öncelediği günahkar dünyamızda önlenemez. Ahlaki açıdan insan kişilik, toplum ve devlet ilkelerinin etkileşimde bulundukları, birbirlerine karşılıklı sınırlamalar getirdikleri, yaratıcı spiritüel hayata mümkün en yüksek değeri verdikleri bir sosyal örgütlenmenin mücadelesini vermelidir. Geist'ın (spirit) sonsuzluğuna nüfuz edemeyen devlet ile kişiliğin derinliklerine uzanan infinitif/sonsuz spiritüel hayat arasında mukayese edilemez bir şey vardır. Fakat spiritüel hayat bireyci tarzda (individualistically) anlaşılamaz, çünkü bu hayat aynı zamanda toplum içinde, başkalarıyla ortaklaşa bir hayattır; başka bir söyleyişle aynı zamanda metafizik olarak sosyaldir ve kökleri Tanrı'nın Krallığı'ndadır. Kişilik (personality) spiritüel toplumda, yani kilisede yaşar. Etik görüş açısından devletin mutlak üstünlüğü

---

[12] Bu konuda Zimmel'in *Soziologie* kitabında pek çok değerli fikir var. Fakat Zimmel'in sosyolojisi ontolojik temelden yoksundur.

ilkesi yanlış ve ahlakdışıdır; komünizm böyledir mesela; çünkü insanı topluma indirger ve kişiliği baskı altına alır.

Devlete ilişkin ahlaki problem savaş sırasında akut hale gelir. Savaşlara neden olan devlet militer güce dayanır ve savaşları önleyecek daha yüksek bir mahkemeyi tanımaz. Kendi bekasına, genişlemesine ve iktidarına hizmet eden herşey mübahtır. Bireye uygulanan ahlaki standartları devlete uygulamak kesinlikle imkansızdır. Bireyde kötü, ahlakdışı sayılan ve cezaya müstehak sayılan eylemler devletin durumunda mübah sayılmakla kalınmaz, aynı zamanda iyi ve soylu eylemler olarak görülür. Devletin on emire itaat etmesi gerektiğini düşünmek imkansız olması şöyle dursun düşünülemez bile; onlar sadece bireyler için geçerlidir. Bireylere öldürmeleri yasaklanmıştır; cinayet büyük günah sayılır. Fakat devletin organları ve araçları olarak devlet adına eylemde bulunan aynı bireyler sadece öldürebilir değillerdir, öldürmelidirler de; çünkü günah sayılması şöyle dursun, öldürmenin onların görevleri olduğu düşünülür. Bu yüzden insan vicdanını çok karmaşık ve acı yüklü bir çatışma bekler. İnsan ahlaki eylemleri farklı bir kapasiteyle gerçekleştirir — özel bir kişi olarak, bir devlet enstrümanı olarak yani yargıç, asker vb. olarak. Bu tür insanlar aile, korporasyon, sınıf, ulus ve herşeyden önce devlet gibi kişilerüstü sosyal bütünlere aittir. Hayatı çok kompleks bir değerler hiyerarşisiyle sarılıdır. Bu durumda insan mutlak iyi'nin karşısında tek başına duruyormuşçasına saf ahlaki eylemlerde bulunamaz. O bu dünyada karanlık, günahkar bir ortamda eylemde bulunur ve bütün ahlaki eylemleri ve değerlendirmeleri dünya hayatının çokyönlülüğü ve göreceliğiyle sarmaş-dolaştır ve bu, vicdanın karşısına aşılamaz zorluklar diker. Mutlak ölçüde uzlaşma kabul etmez ahlaki eylemler ve değerlendirmeler yalnızca dünyanın varoluşunu görmezden geldikleri için yanlıştır; bu dünyada ahlak normu ve yasasından başka hiçbir şeyi kabul etmedikleri için yanlıştır. Savaşı mutlak ahlak noktasından mahkum etmek çok kolaydır; fakat bu, acı yüklü bu problemi çözmez. Savaş büyük kötülüktür. Bu, ahlaki açıdan ve özellikle Hıristiyan bakış açısından tartışma götürmez bir şeydir. Savaş arzu edilemez bir şeydir ve aslında savaşların imkansız hale geldiği bir duruma ulaşmak yükümlülüktür. Fakat bu savaşa yönelik vaziyet alışımızla ilgili somut ve acı yüklü sorunu çözmez. Mutlak, normatif görüş açısından savaş daha az kötü ve da-

ha iyi hale gelebilir; çünkü mutlak ahlaki normlar karanlık ve günahkar bir dünyaya uygulanmaktadır. Temel etik paradoks, iyilik ile kötülük arasındaki ayırımdır; yani iyiliğimizin kaynağının Düşüş olması, düşmüş/aşağılık ve günahkar bir dünyada iyliğin asla saf formunda varolamamasıdır. Saf ve mutlak iyi/iyilik yalnızca iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesinde bir dünyada varlık kazanabilir. Fakat o zaman iyiliğin/ hayrın krallığı iyiliğin/hayrın ötesindeki Tanrı'nın Krallığı olacaktır. Bu yüzden uzlaşma kabul etmez ahlaki mutlakçılığın (absolutism) hem bu günahkar dünyada hem de Tanrı'nın Krallığı'nda yeri yoktur. Bu, savaşla ilişkisinde apaçıktır. Savaş günahın ürünüdür ve sadece günahkar bir dünyada mümkündür. Fakat bu dünyanın karanlığında bir ışık elementi taşıyabilir ve kahramanlık ve soyluluk kaynağı olabilir. İnsanlığın tarihinde savaş kaosun ifadesi, fakat aynı zamanda kaos karşısında muzaffer mücadele olmuş ve görkemli uygarlıklara sahip büyük yapıların yaratılmasına hizmet etmiştir. Savaş insanı zalimleştirir ve insanın aşağılık içgüdülerini özgürleştirir, fakat aynı zamanda cesaret, şeref, cömertlik ve soyluluk gibi yüksek erdemlerin de kaynağıdır. Bu yüzden savaş hayli karmaşık bir ahlaki fenomendir. Bireyin vicdanı için savaş daima trajedidir ve günahı ve suçu yüklenme anlamına gelir; fakat dünyanın durumu öyle olabilir ki günahın ve suçun üstlenilmesi insanı ahlaken günahın ve suçun kolayca reddinden çok daha yüksek bir düzeye yükseltebilir. Kişisel vicdan daima farklı türde değerler arasındaki çatışmayla karşı karşıya kalır ve karar daima bu değerlerden birinin feda edilmesini gerektirir. Bu çatışma özellikle de savaş örneğinde akuttur. Kişinin ülkesini savunması, ulusunun spiritüel ve kültürel değerlerini savunması savaşın bizatihi kendisini uğruna başka değerleri feda edebileceği bir değere dönüştürebilir. Ahlaki bilincin kılavuzluk ettiği irade, dünyanın kötü iradesi ona karşı olduğu için mutlak ahlaki eylemler gerçekleştiremez. Bir ahlaki eylem ancak ve ancak başkalarının saf ve mutlak eylemleriyle karşı karşıya kaldığında saf ve mutlak olabilir. Fakat günahkar dünya, birbiriyle çatışan ve etkileşen iradelerin mücadele arenasıdır ve bu yüzden bir anlamda dünya hep savaştadır.[13]

---

[13] Proudhon savaşın ünlü meşrulaştırmalarından birini kaleme almıştır.

Savaş hakkındaki bütünüyle farklı iki sorun birbirinden ayırt edilmelidir. Savaşın imkansız hale gelebileceği spiritüel ve sosyal bir düzen için savaşı, mücadeleyi önleme sorunu ve bir zamanlar başlamış bulunan ve ulusun yazgısının bir parçası haline gelen savaş karşısında kişisel vaziyet alış sorunu. Farklı tarihsel devirlerde farklı şekillerde formüle edilmiş olması, problemi çok daha karmaşık hale getirir. Savaşın herşeye rağmen anlamlı ve meşru olduğu dönemler vardır. Bu yüzden etik, ahlaki bilincin savaş konusundaki çetin sorularına net cevaplar veremez. Geçmişte savaş, savaşlar genelde anlamsız ve adaletsiz olsa da anlamlıydı ve meşru idi. Fakat dünya-savaşının dehşetinden sonra savaşın anlamını kaybettiği ve artık meşru görülemeyeceği, yeni savaş ihtimaline karşı mücadelenin ahlaki yükümlülüğe dönüştüğü bir çağa giriyoruz. Etik, savaş sorusuna iki cevap vermelidir; savaşı azami düzeyde önlemeli, savaşı mahkum edecek, ihtimal dışı kılacak ahlaki bir tavır geliştirmeli, savaşı gereksiz hale getirecek sosyal koşulları yaratmalıyız; fakat savaş bir kez başladı mı artık durdurulamaz; birey onun sorumluluğundan kurtulmalı ya da ortak sorumluluğundaki payından vazgeçmelidir; birey savaş suçunu daha yüksek amaçlar adına üstlenmeli, ancak savaşın trajedisini ve kaçınılamaz dehşetini yaşamalıdır. Savaş insanın yazgısının parçalarından biridir ve yazgısına direnen Hıristiyan vicdanı baskı altında tutmasının nedeni budur. Savaş günahın kefaretidir. Ve o, hayatın diğer bütün sınanmalarında olduğu gibi, aydınlanmış bir ruhla kabul edilmelidir. Aynı şekilde sevdiğimiz insanların ölümüne de Hıristiyan aydınlanma ve spiritüel alçakgönüllülükle rıza göstermemiz gerekir; onların ölümünü önlemek gücümüz dahilindeki herşeyi yapabiliyor olsa bile. Fakat her büyük tarihsel olay gibi savaşın anlamı da genellikle onda aktif bir rol oynayanların düşündüğünden çok farklıdır. Son dünya-savaşının kendine has bir anlamı vardı, fakat anlamı savaşan ülkelerin düşündüğü anlamı değildi elbette. O, tarihsel bir dönemin sonuna ve yeni bir dönemin başlangıcına işaret ediyordu.

Savaşın nedeni birbiriyle etkileşim halindeki nedenler kompleksidir ve ekonomik güçler bu minvalde önemli bir rol oynarlar. Fakat duygusal açıdan savaşlar öncelikle ulusal hislere bağlıdır. Savaşa halkların savaşa girme iznine gerek duymayan devletler karar verir ve gerçekleştirir. Fakat devletin arkasında ulus, ulusal çıkarlar

ve çatışmalar, ulusal sevgiler ve nefretler vardır. Ulus hiç şüphesiz devletten daha değerlidir; çünkü devletin önemi bütünüyle fonksiyonundan gelir. Devlet yalnızca ulusu şekillendirmeye, savunmaya ve geliştirmeye yarar. Fakat başka her değer gibi ulus da raydan çıkabilir ve üstün ve mutlak önem/anlam talebinde bulunabilir. Kendisi dışında her ulusa düşman ben-merkezci milliyetçilik/ulusçuluk kendisini başka bütün değerlerin üstüne konuşlandırır. Bütün ülkeler ulusçuluk hastalığından muzdariptir ve bu, savaşların duygusal kaynağıdır. Etik, ulusun değerini kabul etmeli, fakat aynı zamanda ulusçuluğu lanetlemelidir; çünkü ulusçuluk, ahlakçılık ya da estetizm veya devlete ya da bilime tapınma kadar yanlıştır. Bunların tümü putperestlik formlarıdır. Ulusçuluğun mantıksal karşıtı uluslararasıcılıktır (enternasyonalizmdir) ve o da eşit ölçüde yanlıştır. Pozitif bir değer olarak ulus hiyerarşik biçimde bütün ulusları içine alan insanlığın somut birliğine girer. Savaşın dehşeti ve kötülüğü genelde soyut kozmopolitanizmle akraba ruhsuz/kansız pasifizm ilkesiyle önlenemez. Pasifizm militarizmin karşıtıdır; fakat her ikisi de nihai hakikatten yoksundur. Pasifizm optimistiktir ve tarihin trajik doğasını reddeder. Belirli bir hakikat payı vardır — yani savaşların sona erdirilmesi gerektiği isteği. Fakat pasifizm savaşları sona erdirmek için gerekli spiritüel koşulları tanımaz; daima satıhta, gerçekdışı politika, legal formüller, dünyada işbaşındaki bilinçdışı irrasyonel güçler alanında kalır. Pasifizm bir rasyonalizm formudur. Barışı ve ulusların kardeşliğini vazetmek Hıristiyanlığın işidir ve Hıristiyan etik bu savaşları sona erdirme işini rasyonalistik pasifizmden devralmalıdır. Hıristiyan bilinç için problem tarihin kötü ve irrasyonel güçlerine ilişkin kavrayışla komplike hale gelir.

Savaşı barış vazetmekten daha kısa sürede sona erdirecek [savaşın] kendine özgü ölümcül bir diyalektiği vardır. Savaş teknik bilimlerin gelişimiyle bağlantılıdır. Son zamanlarda keşfedilen yeni saldırı ve imha araçları, savaşı kendini-redde götürecek ve onu imkansız hale getirecek ölçüde etkiler. Savaş ordularla değil, halklarla da değil, kimyasal laboratuvarlarla yapılıyor ve ulusların, uygarlıkların dehşet verici yıkımını içeriyor; yani savaş insanlığı yok etme tehdidinde bulunuyor. Savaşın cesaretle, mertlikle, şeref ve sadakatle ilgili şövalyelik boyutları yok oluyor ve önemlerini kaybediyor. Bunlar son savaşta ancak kısmen rol oynadı. Savaş çok farklı

bir şey haline geliyor ve bir başka ada ihtiyacı var. Savaşı savaş teknikleri yok edebilir. Bu yüzden, ulusların spiritüel ve ahlaki birliği sorunu, insanlığın geleceği sorununa dönüştü; çünkü savaşın yeni ve çok daha mükemmel araçları insanlığı yıkımla tehdit ediyor. Devletler ve uygarlıklar kendilerini mahva sürükleyen güçlerle besleniyorlar.

Savaşla beslenen fikirlerin insanlığın ahlaki eğitimi için savaşın kendisinden çok daha büyük bir önemi vardı. Kendi onurunu, zayıfların onurunu, ailesinin onurunu, ülkesinin onurunu kollarının gücüyle koruyan savaşçı tipi şövalye insan egemen ahlaki idealdi ve sosyal ahlak üzerinde büyük bir etkisi vardı. Aristokratlar, soylular öncelikle şerefleri için mücadeleye hazır savaşçılardı. İnsanın kadim doğuştan soyluluk, hayat ve ölüm karşısında yiğitçe cesaret ve gönüllülük formunu alan mücadele ve savaş içgüdüleri şeref ve sadakate hayatın kendisinden daha fazla önem atfediyordu. Teamüllerin militer kodu daima karakterin gücünü artırmış, maskülin/erkek tipini yumuşak ve feminen hale gelmekten korumuş, vahşi güdülere bir soyluluk karakteri vermeyi başarmıştı. Militer kastla bağlantılı tarihsel şövalyelik ölse de onun geliştirdiği özelliklerin birçoğunun yüksek, burjuva-olmayan insan tipinin kalıcı özelliği haline geldiği reddedilemez. Girişimi ve ekonomik çıkarları ön plana çıkaran burjuvazi, şövalyelik gibi yüksek ahlaki özellikler geliştirmeyi başaramadı; endüstrinin erdemi burjuvazinin özel karakteristiği değildir. Aristokratik soyluluk hâlâ dinî etik dışındaki en yüksek tip olarak duruyor. Savaşçı güçlü bir şeref hissi ve ona ilişkin özel bir anlayışa sahip insandır. Burada soylu insani anlayışlar ile Tanrı'nın vahyettiği ve İncil'de yer alan soylu fikirler arasındaki trajk çatışmayla yüzyüze kalırız. Genelde yüksek sınıf için bağlayıcı hale gelen militer şeref kodu yaralamanın yaralanmaktan, onur kırmanın onuru kırılmaktan daha iyi olduğunu varsayar; şeref üzerindeki her lekenin kanla yıkanması gerektiği ilkesine dayanır ve daima onu yaptığı şeyin değil ona yapılan şeyin küçülteceğini ima eder. Soylular sınıfına ait, doğuştan savaşçı erkek daima onuruna saldırılabileceğinden, soyluluğunun sorgulanabileceğinden korkan kişidir. O, şerefinin ve soyluluğunun kişisel erdemlerine ve niteliklerine değil, belirli bir kasta ya da sınıfa aidiyetine dayandığına inanır. O özellikle de kişisel onurunun bilincinde değil, ailesinin, sını-

fının, askerî birliğinin, ordunun onurunun bilincindedir; kendisini unutmaya ve bu şeref adına hayatını feda etmeye hazırdır. Bu aşamada, kişisel ahlaki bilinç uyanmış değildir henüz; bütün ahlaki değerlendirmeler gayrışahsi, ırsi, askerî sınıf karakterine sahiptir ve değerleri kesinlikle gayrışahsi olmalarına bağlıdır. Kanla yıkanması gereken kırılmış onurlar eşsiz ve yerine başkası ikame edilemez kişilerin onurları değildir; ailelerinin, sınıflarının, ordularının, birliklerinin vb. temsilcileri olarak kişilerin onurlarıdır. Kan daima akrabalıkla ilişkilidir ve üzerinde henüz kişisel bilincin egemenlik kuramadığı klana ait kadim bilinçdışı güdülerin uyanışına imada bulunur. Kişisel onur, soyluluk ve itibar bilinci yalnızca İncil'de sahneye çıkar ve nihai noktada bütün ırsi, kişilikdışı ahlaka egemen olur.

İncil ahlakı ile silahlı mücadelenin insanın en soylu meşgalesi olarak görüldüğü zamanlardaki savaşçıların yarattığı aristokratik ahlak kodu arasında keskin bir çatışma ve karşıtlık vardır. Eğer Hıristiyan dünyanın zihni ve vicdanı daha duyarlı olsaydı ve genetik güdülerin daha az etkisinde kalsaydı, bu çatışma bizi daha fazla acıya ve ızdıraba sürüklerdi. İncil'in Hıristiyan ahlakı aile, sınıf ya da askerî birliğin şerefini tanımaz; o yalnızca kişisel şerefle/onurla ilgilenir. Ve kişisel onuru belirleyen şey insanın spiritüel niteliği ve acı vermekten çok acıya katlanabilme yeteneğidir. Öteki yanağını çevirme iç tevazuyu ve eski ırsi/genetik içgüdüler karşısında zaferi varsayan spiritüel heroizmin/kahramanlığın ifadesidir. Bu, içgüdülerince yönetilen ve savaşçının ahlak kodlarına sahip insan için devrimdi. Öteki yanağını çeviren insan daima korkak olduğu düşünülebilecek insandır. Bu, problemi gereğinden fazla zorlaştıran şeydir. Diğer yanağını çevirmek bir lütuf hamlesi, bir ışıma ve spiritüel kahramanlık hamlesi, savunana saldırıda, bir düello kavgası vb. sırasındaki saldırıda sergilenen fizik güçten çok daha büyük bir gücün tezahürü olmalıdır. Fakat hakaret karşısında çıplak pasiflik ve kayıtsızlık ya da çok daha kötüsü korkaklık ahlaki bakımdan devrimdir ve militer şeref anlayışının ötesine uzanır.

İncil ahlakına tezat militer şövalyelik etiğinin büyük ölçüde Hıristiyanlık içinde gelişmiş olması dikkate değer bir şeydir. Şövalyelik karanlık barbar dünyaya asalet kazandırmış ve aydınlatmıştır; kör ve vahşi içgüdüleri spiritüelleştirmiştir. Şövalyelik hizmete,

inanca adanış, kadına saygı, zayıf ve âcizi koruma fikrini vurgular — bütün bu fikirler kalıcı birer ahlaki değerdir. Fakat şövalyelik aynı zamanda düello kurumunu da doğurmuştur; düello Hıristiyanlık-dışı, klanik/kabilevi şerefini kanla koruma anlayışına dayanır ve Hıristiyan dünyadaki paradokslardan biridir. Militer insan hakarate maruz kalırsa veya hakarete uğrayan tarafın meydan okumasına maruz kalırsa düello yapmayı reddedemez. Eğer hakareti sineye çekerse itibarını kaybeder, korkak olduğu düşünülür, mensubu olduğu askerî birimden atılır. Fakat aynı zamanda yasa/hukuk düelloyu yasaklamış ve bir suç olarak cezalandırmıştır. Düello bilinçdışı bir içgüdünün ifadesi değildi sadece, aynı zamanda bilinç dahilinde bir ahlaki görevdi de. Ve elbette Hıristiyanlığa ve İncil ahlakına kökten tezattı. Düello arkaik kan davası/intikamı içgüdüsünden doğmuştur; kan davasının dönüşmüş uygarlaşmış formudur. Düello etkili hakarete uğrama ve intikam durumlarıyla bağlantılıdır. Bir başkasını düelloya davet eden erkek hakarete uğradığını düşünür ve kanla temizlenmek ister. Bazı durumlarda düelloyu provoke eden şey aynı kadını sevdikleri için iki insanın dünyada her ikisine de yeterli alan bulunmadığını hissetmeleridir. Böyle durumlarda hakarete uğramış olma hissi ve öç alma arzusu ortaya çıkmayabilir ya da çıksa bile rafine ve kılık değiştirmiş biçimlerde çıkar. Fakat böyle durumlarda ahlaki açıdan hiç de daha iyi olmayan kıskançlık söz konusudur kesinlikle; bir kötü kendini insan olarak kanıtlama arzusu, bir yanlış şeref ve itibar anlayışı söz konusudur. Bir insanın onuru kendisinden doğarak gerçekleşen şeye değil, başkasından doğarak gerçekleşen şeye bağlıdır; başka bir söyleyişle kendi duygularına değil, diğer kişinin duygularına bağlıdır. Bu spiritüel köleliktir. Meydan okuyarak başkasını düelloya davet eden insan cesaret ve yiğitlik sergilese dahi bir spiritüel kölelik durumundadır. Hiç de azımsanamayacak bir oranla düelloların nedeni genellikle ahlaki korkaklık, kamu kanaatinden ya da ait olunan korporasyonun kanaatinden korkudur. Düello cinayet değildir; çünkü ciddi bir düelloda her iki taraf da ölümle karşı karşıya kalmaya hazırdır. Fakat düello cinayeti ve kan dökülmesini içerir; genellikle ıvır-zıvır nedenlerle ve yanlış bir onur anlayışı adına. Düello bir anlamda bir intihar formudur ve intiharla aynı şekilde yargılanmalıdır. Düello çok kişisel, bir iç sorun, iki kişi arasındaki çatışma gibi görünse de aslın-

da biliçdışı sürü güdülerinin doğurduğu gayrışahsi bir eylemdir. Yalnızca centilmenler birbirleriyle düello yapabilirlerdi ve tek başına bu da düelloda ne kadar güçlü bir gayrışahsi sınıf unsuru bulunduğunu göstermeye yeter. Düello militer etik ve psikolojiyle bağlantılıdır. Düello Hıristiyanlık-dışı ve anti-Hıristiyandır; ancak militer ruhun bir ölçüde soylu tezahürüdür. Fakat savaş ve militer ruh kesinlikle aşağılık ve sıradan, amacı her ne olursa olsun soylulukla, cesaretle ya da şeref duygusuyla hiçbir alakası bulunmayan başka bir olguyu doğurur.

İnsanların ahlaki bilinç durumları bir bakıma ölüm cezasına yönelik tutumlarıyla ölçülebilir. Batı Avrupalı ve Amerikalı halkların ölüm cezasını onaylamaları ve infazları fiilen seyretmeye gitmeleri kötü bir ahlaki göstergedir. Ölüm cezasının kökleri kadim kan intikamı ve insan kurban etme güdüsündedir; ölüm cezası uygar ve hukuki formlar almış olsa bile bu böyledir. Savaş ve düello cinayet değildir; çünkü savaş ve cinayette rol alanlar yalnızca öldürmeye değil, ölmeye, hayatlarını riske atmaya da hazırdırlar; fakat ölüm cezası basit ve pür cinayettir. Ölüm cezasının cinayet işleyen bir ahlaki özne içermediği söylenebilir. Ölümün infazını birey değil, "kalpsiz canavar" devlet gerçekleştirir. Bu yüzden nefret ve intikam güdüleriyle hareket eden kişi bahis konusu değildir. Ölüm cezası savunulurken, bu cezanın insani arzularla, duygular ve tutkularla hiçbir alakasının bulunmadığı, onun yalnızca sosyal kendini-koruma güdüsünün ifadesi olduğu söylenir. Bu minvalde doğru yegane şey ölüm cezasının kesinlikle gayrıinsani olmasıdır. İnfazı garazsız, duygudan yoksun şekilde gerçekleştiren "kalpsiz canavar" devlet herşeyden önce içgüdüleriyle, düşünce ve duygularıyla yaşayan erkek ve kadınlardan oluşur. Ölüm cezasında bir bütün olarak onu onaylayan halkın intikam ve korku güdüleri işbaşındadır. Ölüm cezasının varlığı ulusun ve yöneticilerinin ahlaki bilincinin yansımasıdır. Ölüm cezasının bütünüyle insan-dışı, duygudan yoksun soyut hukukun/yasanın işi olduğunu düşünmek yanlıştır; her durumda ölüm cezasının en korkunç özelliği duygudan yoksunluğu; ölüm cezası aleyhindeki temel argümandır. Ölüm cezasını gerçekleştirenler hiçbir şeyi kurban etmezler ve ölüm riskine girmezler; ölüm cezasını iğrenç hale getiren şey budur. İnfazı gerçekleştiren kimdir? Kendisi kurban olmayan eli baltalı cellat değildir; çünkü

ondan ilahî suretini ve benzerliğini reddetmesi istenmiştir. İnfazı gerçekleştiren bütün halktır; ölüm cezasını talep etmesi ve onaylaması ölçüsünde bütün halk. Devletin meşru sınırlarını ihlal etmesinin en çarpıcı örneği budur; çünkü insan hayatı Tanrı'ya aittir, insana değil. İnsanın yazgısının son durağı, kişilik hakkındaki son yargı devletin yetki alanının dışındadır. Devlet insanın ölüm saatini bilemez ve bilmemelidir; çünkü insanın ölüm saati, insanın saygı gösterilmesi gereken en büyük gizemidir. Ölüm cezası devletin Tanrı'ya, İlahî Takdir'e uyguladığı zorbalıktır. Ölüm cezası da başka her cinayet gibi zorbalıktır. Savaşta ve düelloda insan şansını kullanır ve herşeye rağmen bir yüksek güce bel bağlar. Ölüm cezasında şans unsuru yoktur; sonuç kesindir ve önceden bilinir; herşey mutlak ölçülerde rasyonalize edilmiştir. İğrençliği buradan doğar.

Hıristiyan ahlak ile devlet arasındaki çatışma özellikle ölüm cezası örneğinde akuttur. Devlet konsantre kan intikamı/davası içgüdülerini düzenleme ve onları bütünüyle rasyonel ve yararcı amaçlara itaatkar hale getirme görevini üstlenmiştir. Fakat vahşi içgüdüler rasyonelleşmiş formlarında irrasyonel formlarında olduğundan binlerce kez daha kötüdür. Ölüm cezası rasyonel ve faydacı bir kurumdur; ama bilinçdışı içgüdülerden doğmuştur. Amacım, suçu önlemede ve yok etmede düzenin ve güvenliğin temininde ölüm cezasının ne kadar faydalı olduğunu tartışmak değil. Ölüm cezası bütünüyle etik bir problem değildir. Ben ölüm cezasının sosyal açıdan tehlikeli/zararlı ve ahlak bozucu olduğuna inanıyorum. Ölüm cezasının kurtarıcı bir anlama sahip olduğunu düşünen insanlar, kurtuluşun Hıristiyan anlamını kavrayamamış ve onu pagan ve hurafe anlamında yorumlayamamış olsalar da, onun hakkında yüksek bir görüşü benimsiyorlar.[14] Fakat onların tutumları ölüm cezası fikrini rasyonelleştirmedikleri için yüksektir; ölüm cezasını özellikle yıkıcı hale getiren şey rasyonelleştirilmesidir. İntikam için bir insanı öldürmek ahlaki açıdan ölüm cezasıyla infaz etmekten daha iyidir. Dinin görüş noktasından dünyanın Şefaatçisi ve Kurtarıcısı Tanrı'nın Oğlu'nun utanç verici bir ölümle cezalandırılması ve öldürül-

[14] J. de Maistre'in fikirleri bu minvalde özellikle ilginçtir. Onun şu kitabına bakınız: *Surles délais de la justice divine dans la punition des caupables.*

mesi için kullanılan aracın bizim için kurtuluş aracına dönüşmesi ölüm cezasını iptal etmiştir. Sokrates'in idam edilmesi Hıristiyanlık-öncesi pagan dünyada ölüm cezasının itibarını yıkmıştı. Sokrates'in ve daha sonra İsa Mesih'i ölüme mahkum eden yasa/hukuk ölüm ve hayat konularında karar vermek için yeterli görülemez artık; yasanın talepleri yumuşatılmalıdır. Ölüm cezası yasanın/hukukun ve sürü-ahlakının en meşum ürünüdür.

Devletler oluşturmak iyilik/hayır ile kötülüğün/şerrin berisinde yaşayan günahkar komünitelerin kaderidir. İnsan toplumu, hem ahlak yasası hem de devlet yasası altında, hem görev haline gelen yasa hem de baskı nedeniyle itaat edilmesi gereken yasa altında yaşamaya yazgılıdır. Devlet sadece kötü iradenin tezahürlerini sınırlandırmakla kalmaz, insanları kendi imkanlarını realize etmeye muktedir kılar ve sonuçta, spiritüel kültür ve din dahil, hayatı bütünüyle kucaklamaya çalışır. İnsanlar devleti sevmeye başlar ve gelişiminin ve gücünün, onu savunmanın ve korumanın büyüsüne kapılır. Onlar yaratıcı güdülerini devlete adarlar. Devlete hem iyiliklerini hem de kötülüklerini bahşederler; fakat kötülükleri iyiliklerine baskın çıkar. Devletin ikili bir yapısı vardır; günahkar iktidar şehvetiyle ve her tür yanlışıyla hükümsüz kıldığı iyi ve lütufkar bir misyonu vardır. Bazı devirlerde kutsal kabul edilen devlet kutsal sayılmakla kalmaz, monarşi ve daha sonra demokrasi gibi belirli devlet formları da kutsal sayılır. Fakat bütün devlet ve otorite formları insanlar onlara inandıkları sürece kutsaldır. Şu ya da bu otorite formu, kutsallığına inanç yıkılarak yönetici iktidar sadece güçle yetinmek zorunda kaldığında kutsal olmaktan çıkar ve yıkılarak kaybolur. Devletin politik organizasyonu hem güce hem inanca dayanır. İnanç yıkıldığında, güç iktidarsızlaşır. Günahkar dünyamızdaki devlet fenomeni devrim fenomeninde görüldüğü gibi düzelticidir. Devrimler de çok lütufkardır ve kendilerine özgü misyonları vardır. Devrimler karşısında ahlaki bir tavır benimsemek elzemdir; bu kolay değildir, çünkü devrimlerin de iyilik ile kötülüğün iç içe geçtiği çifte ve belirsiz bir karakterleri vardır. Devrimler yazgıdır, ulusların kaçınılmaz yok oluşu; devrimcilerin ve karşı-devrimcilerin genellikle yaptıkları gibi, devrimleri ekonomik ve politik nedenlerle açıklayarak [devrimler] konusunda suni/yüzeysel bir görüşü benimsemek imkansızdır. Devrim spiritüel bir fenomendir; ru-

hun/geist'ın gerçekliğini reddedebilseler ve genellikle reddetseler bile devrimler spiritüel fenomenlerdir. Beni burada ilgilendiren spiritüel bir olay olarak devrim yalnızca. Devrimler kötülükleri ve kinleri ortaya çıkarır. Fakat kötülüklere devrimlerin sebebiyet verdiğini düşünmek yanlış olur; bunu varsaymak devrimlerin adaletin ve dürüstlüğün tezahürleri olduklarını ve mükemmel sosyal düzenler kurduklarını tahayyül etmek kadar keyfî olacaktır. Kötülüğün nedeni iyiliği gerçekleştirme başarısızlığıdır. Kötülüğün varlığı iyiliğin kusurudur. Bu, etiğin paradokslarından biridir. İyilik kendi soylu ilkelerini formüle etmiş, fakat onları hayata geçirmeyi başaramamıştır. Hıristiyanlık hayatın yüksek ilkelerini tebliğ etmiştir — sevgi, kardeşlik, spiritüel özgürlük. Fakat Hıristiyanlar onları bütünüyle retoriğe ve eğitici mutabakata dönüştürdüler. Hıristiyanların sosyal ve politik hayatları sevgiye, kardeşliğe ve spiritüel özgürlüğe değil, kayıtsızlığa, düşmanlığa, adaletsizliğe, baskıya ve insan kişiliğine saygıdan yoksunluğa dayanıyordu. Fakat gerçekliğin yapısı öyle bir yapıdır ki yanlış hemen ya da daha sonra ortaya çıkabilir ve yanlışlığa dayanan varoluş düzeni çökmeye mahkumdur. Eğer İyilik/İyi kendisini gerçekleştiremez ve adaleti ve dürüstlüğü tesis edemezse, bu görevi kötülük üstlenir. Bu iyilik ile kötülüğün diyalektiğidir. Bir devrim gerçekleşir. Devrim daima hayatı geliştirecek ve ihya edecek hiçbir yaratıcı gücün etkili olamaması anlamına gelir. Devrim kendi yaratıcı spiritüel güçlerini sergileyememeleri ve daha iyi bir hayat inşa edememeleri için insanlara verilen cezadır. Ahlaki açıdan kimse devrimi ölümü istediğinden daha fazla isteyemez; insan yalnızca daha iyi bir hayat, spiritüel sosyal gelişme ve mümkün en yüksek adalet düzeyi istemelidir. Fakat Semavi dünyada bir devrime karar verilir verilmez ve devrim vuku bulur bulmaz onu içeriden ve dışarıdan aydınlanmış bir ruhla benimsemeliyiz; ona düşmancı karşıtlık sergilememeli ya da onun dehşetinden yeise kapılmamalıyız. Devrimlerin sebebi İlahî İnayet'tir ve fakat yalnızca politik ve ekonomik nedenlerle, devrimci liderlerin ve devrimci kitlelerin aktivitesiyle gerçekleştikleri düşünülür.[15]

---

[15] J. de Maistre, *Considérations sur la France* ve Carlyle, *French Revolution* [Konu hakkında yazılmış en iyi kitaptır] devrimden deha vukufuyla söz eder.

Devrimle aşırı ölçülerde ve hesaba-kitaba gelmez miktarda kötülük ve düşmanlık dizginlerinden boşanır, fakat kötülük ve düşmanlık yaratan devrim değildir. Onlar çağların birikimidirler; devrim onları serbest bırakır yalnızca. Eski rejimde unutulmuş herşey devrimle uyanır. Adanılmış hedefler ve bu hedeflere inanç devrim-öncesi günlerde parçalandığı, bütünüyle legalistik ve retorik karakter kazanarak sınırlama ve baskı aracı olarak kullanılmaya başladığı için genel bir ahlaki bozulma söz konusudur. Devrimler yaratıcı aktivite imkansız hale geldiği için gerçekleşir. Bu, devrimlerin yaratıcılığa elverişli oldukları anlamına gelmez, tam tersine elverişli olmadıkları anlamına gelir. Devrim daha iyi ve daha yeni bir hayat olarak görülemez; devrim bir hastalık, bir katastrof/kaos, bir ölüme gidiştir. Devrim daima büyük zulüm ve şiddet eylemlerini icra eden intikam alıcıyla birlikte gelir. Devrimci element yani serbest kalan kolektif altbilinç/bilinçaltı intikamla yüklüdür. Fakat devrimin öçlerini aldığı, eski hataları suistimallere ve gaddarlıklara sebep teşkil eden insanlar haksızlıklara karşı hakkın şampiyonları olduklarını iddia edemezler; çünkü devrimin kendisi kendi hatalarına kıyasla bir hak ölçüsünü cisimleştirir. Yanlışlığa, kin ve şiddete sürüklenebilse de devrimde daima belirli bir nisbî adalet vardır. Geçmişte adaletsizce hareket edenler ve devrime karşı daha iyi ve yeni bir hayat yaratamayanlar haklılık iddiasında bulunamazlar; çünkü devrimin adaletsizliğinin sorumlusu onlardır. İntikam iğrençtir, hataları iğrençliğini mahkum edecek şekilde onu provoke edenler için değil. Spiritüel açıdan dile getirmek gerekirse, intikamın iğrençliğini lanetleyecek olanlar bu iğrençlikte belirli bir adalet ölçüsü görenlerdir.

Devrim hastalığını asla karşı-devrimciler ve reaksiyonerler tedavi edemez. Hem onlar hem de devrimciler bir yanlışlık ve kendini-aldatma dünyasında yaşarlar. Devrimde ve devrimle gerçekleşen şey devrimcilerin rüyalarından çok farklıdır ve devrimlerden sonra ortaya çıkan şey reaksiyonerlerin rüyalarından çok farklıdır. Devrimlerin, liderlerinin ve kitlelerin icra ettikleri kin ve intikam eylemlerinden çok farklı bir arındırıcı ve ihya edici (uyandırıcı) etkileri vardır. Devrimlerin ulusal hayat için çok büyük spiritüel sonuçları vardır ve genellikle dinî bir yeniden uyanışa yol açarlar. Onlar aslında özgürlüğe ve adalete dayanan bir sosyal düzen yaratmazlar;

fakat çoğu adaletsiz ve haksız birçok yanlıştan kurtulurlar. Onlar sosyal tabakaları yeniden düzenlerler ve geçmişte baskı altındaki ve hiçbir önemli statü işgal etme şansı bulunmayan insanlara yaratıcı aktivite çağrısı yaparlar. Devrim sadece devletin eski politik düzenini yıkmakla kalmaz, aynı zamanda bazı sosyal sınıfların diğerleri üzerindeki tiranlığına da son verir.

Ahlaki bakış açısından devrimlere karşı tavrımızın çok karmaşık olması kaçınılmazdır. Hıristiyan ahlak kine, düşmanlığa, intikama ve şiddete dayanan devrimci etiğe karşıdır. Devrim bir ulusun en intikam yüklü, en kıskanç ve en küskün unsurlarını birleştirerek örgütler. Onu zafere götüren şey budur. Her devrimin yasası budur. Devrim doğası gereği lütuftan yoksundur; devrim Tanrı'nın insanı terk etmiş olmasının semptomudur. İlahî İnayet/Lütuf onda da işbaşındadır fakat izlediği yollar Tanrı'dan bütünüyle kopuşa yol açacak kadar gizemli ve nüfuz edilemezdir. Ahlaki görüş noktasından devrimler lanetlenmelidir; çünkü onlar intikam, kötülük ve şiddete açlığın egemen olduğu insan tipini yaratırlar. Onlar ünlü liderlerinin gözlerindeki ifadeleriyle ve liderlerinin spiritüeliteden dehşet verici yoksunluğu dolayısıyla da lanetlenmelidir. Dinî görüş noktasından devrimler sadece lütuf ve inayetten yoksun oldukları ve Tanrı tarafından terk edilmiş oldukları için değil, genellikle tanrısız ve dine düşman oldukları için de lanetlenmelidirler. Fakat bu yargılarla yetinemeyiz. Ayrıca bu dinî ve ahlaki lanetlemeyi açıkça beyan edemeyiz. Dinen ve ahlaken devrimlerin ayıbını/sorumluluğunu üstlenmeli ve onları kendi kaderimizin bir parçası olarak da görmeliyiz. Kimse kendisini masum, başkalarını suçlu olarak göremez. İnsanlığın tarihindeki başka her büyük ve önemli olay gibi devrimler de beni ve bizim her birimizi içine alır. Devrim bütünüyle benim dışımda gerçekleşen bir olay değildir; devrimcilerin illüzyonlarından ve fikirlerinden bağımsız olabilsem bile. Şairlerin devrimlerin gelişini önceden sezebilmelerinin nedeni budur (Rusya'da bunu Alexander Blok yapmıştır). Başka her durumda olduğu gibi bu durumda da ahlaki açıdan iki kamp — devrimci adaletsizlerin kampı ile devrimi lanetleyenlerin kampı, veya *vice versa/tam tersi* — düşünmek yanlıştır. Adalet ile adeletsizlik, haklılık ile haksızlık her iki kampta da vardır ve hepimizde mevcuttur. Karşı-devrimlerin intikamı devrimlerin intikamından çok daha iğrençtir.

Devrim yapma hakkı, ahlaken eski rejimin hataları insaf ölçülerini aştığında ve spiritüel temelleri yıkıldığında meşrulaştırılabilirdir. Fakat haklar devrim için sıkıntı doğurmaz; devrim elementerdir ve jeolojik felaketlere benzer. İnançlarına tekabül ettiği ve kutsal saydıkları ölçüde eski hayat formlarının baskısına maruz kalan kitlelerin bilinçaltı içgüdülerini serbest bırakır. Devrim hakkı sorunu hiçbir şekilde devrim sırasında değil, devrimin gerçekleşmesinden önce ve sonraki refleksif/eleştirel ahlaki bilincin sorunudur. Devrim bilincin değil bilinçaltının — bireysel bilinçaltının değil kolektif bilinçaltının — tezahürüdür ve kendi yasalarına itaat eder. Fakat devrimlerin paradoksu genellikle rasyonalistik teorilerden ilham almaları ve rasyonalistik hedeflere yönelmeleridir. Nitekim bilinçaltının tutkulu güçlerinin işbaşında olduğu Rus devrimine mutlak düzeni ve hayatın düzenlenmesini gerektiren rasyonalist Marksist teori egemendir. Hegelci rasyonalizm Rus halkının bilinçdışı elementer güdülerini egemenliği altına almıştır. Benzeri bir şey bilinç düzeyinde onsekizinci yüzyılın rasyonalist Aydınlanma felsefesiyle bağlantılı Fransız devriminde de vuku bulmuştur. Devrimler daima kitlelerin kolektif bilinçaltını irrasyonel şeylere hiç yer bırakmayan faydacı ve rasyonalistik teorilerle birleştirir. Bu yüzden rasyonel mantıksal bilincin kendisi irrasyonel bilinçaltının parçası haline gelir. Sözün gelişi Rus Marksizmi kesinlikle böyle bir irrasyonel bilinçdışı elementer olguydu.

Devrim adaletsiz ve günahkar eski dünyanın reddi anlamına gelir ve bu bakımdan elementer ve irrasyoneldir; fakat devrim aynı zamanda yaratacağını varsaydığı iyi ve adil dünyaya inanç anlamına gelir; bu iyi ve adil dünya rasyonalistik, idealistik ve ütopiktir. Bu yüzden devrim genellikle rasyonalistik delilik, rasyonelleşmiş irrasyonalitedir. İrrasyonel olan rasyonel olanın tiranlığına boyun eğer ve rasyonel olan, tiranlığını empoze ederken irrasyonel bir şeye dönüşür. Devrimlere tiranlıkla mücadele, özgürlük idealleri ve özgürlüğe içgüdüsel aşk ilham verir, fakat onlar özgürlüğün yerini aldıklarında özgürlüğü unutur ve yeni ve çok daha beter bir tiranlık yaratırlar. Devrimin güçleri kişilik, özgürlük ve yaratıcılık değerlerine ve aslında bütün spiritüel değerlere karşıdır. En korkunç şey, devrimlerin ahlaki yargıların ve eylemlerin kaynağı durumundaki kişiliği baskı altına alarak yok etmeleri ve dolayısıyla özgür ve

orijinal ahlaki yargıları imkansız hale getirmeleridir. Devrimler katastrofik/kaotik, istisnai olaylardır; fakat buna rağmen onlar daima personalistik etikle kaçınılmaz şekilde çatışan kendilerine özgü konvansiyonelliğin/gelenekselliğin zaferine yol açarlar. Jakobenlerden ve Komünistlerden kişisel, özgür, özgün ve ilk-elden yargılar beklemek imkansızdır. Onların kişisel vicdanları parçalanarak yok olmuş ve yerini yeni sürü-insanının kolektif kitle/yığın-bilinci almıştır. Bu yüzden muzaffer devrim genellikle kişisel yaratıcılık ve özgür geist'la/ruhla çatışır. Bu, karşı-devrimci güçlerle çatışmadan çok farklı bir çatışmadır. Karşı-devrimci güçlerle çatışma da sürü-insanı alanına aittir ve ona kişisel ve orijinal vicdan değil, kişilikdışı kitle-vicdanı kılavuzluk eder. Eski rejimin ve onunla bağlantılı devrimin kötü boyutları — aynı zamanda her ikisindeki kader unsuru — ruhun/geist'ın özgürlüğüne eşit ölçüde düşman, özellikle de kişiliğin sonsuz değerine karşıt şeylerdir. Onlar arasındaki çatışma günahkar dünyamızda hiçbir çözümü bulunamayacak bir trajedidir. Mükemmel devlet ütopyaları özgürlüğün ve kişiliğin değerine mevcut kusurlu sosyal ve politik düzenden çok daha karşıt ütopyalardır. Bu her ütopya için geçerlidir; teokratik ütopyalar için de komünist ütopyalar için de. Biz bunu önce ütopyaların prototipini yaratan Platon'da keşfettik. Platon'un aristokratik idealistik komünizmi iliklerine kadar tiranlıktır; her özgürlüğün ve kişiliğin reddidir. Hıristiyan etik buna kesinlikle karşıdır. Anarşist ütopyalar bile özgürlüğün ve kişiliğin reddine götürür.

7. Sosyal Sorun, Emek ve Teknik İlerleme

Sosyal sorun açıkça ancak yirminci yüzyılda formüle edilmiştir; çünkü sosyal karşıtlıkların ve çelişkilerin açıkça ortaya çıktığı yüzyıl yirminci yüzyıldı; fakat sosyal sorunun kaynağı Kitab-ı Mukaddes'tedir. "Ekmeğini alnından terler akarak kazanacaksın" ["In the sweat of thy face shalt thou eat bread"]. İnsan bu düşmüş dünyada Cennet bahçesindeki gibi yaşayamaz. Ekonomik hayatı bir sonraki günden endişeye ve sürekli korkuya dayanır; maddi ürün miktarı sınırlıdır ve nüfusa ve maddi ihtiyaçlarına oranla sınırlıdır. Kitab-ı Mukaddes'in laneti ekonomik mücadelesinin tarihinde insanı izle-

miştir. "Ekmek" hayatın idamesi ve gelişimi için gerekli maddi ürünlerin sembolüdür. Fakat günahkar doğada mündemiç/içkin şehvet/düşkünlük günlük "ekmek" için değil, gerçek, ancak muhayyel ihtiyaçları karşılayan maddi ürünlerin kötü sınırsızlığı için mücadele eder. Hayatın en reel ekonomik temeli gerçeklikten çok uzak fantazmalara davetiye çıkarır. "Ekmek" alın teriyle, yani emekle kazanılır. Bu yüzden emeğin hayat için evrensel önemi ve ikili bir karakteri vardır. Emek acılı olduğu, ona ızdırap eşlik ettiği ölçüde bir lanettir ve cennetimsi bir maddi hayat değil, günahkar bir hayat inşa etmeye yazgılıdır. İster hayatın idamesi için gerekli maddi ürünler ister Tanrı'nın Krallığı için gerekli ürünler, düşmüş insan herhangi bir şeyi yalnızca emek ve meşakkat pahasına kazanabilir. Fakat emek aynı zamanda insanın yaratıcı meşgalesini de sergiler; Tanrı'nın insana emek verme ve ruhuyla doğanın elementlerini yaratıcı şekilde dönüştürme çağrısında bulunur. Yaratıcı faaliyet insana doğadaki muhteşem pozisyonunu bahşeder, fakat trajedisi faaliyetin/işin her durumda yaratıcı olamamasıdır. İnsanlığın büyük kütlesi acılı, zamanla korkunç ve daima kölece, yaratıcılıktan uzak emeğe yazgılıdır; nitekim kölelik, kapitalistik devlette olduğu gibi, gizli kölelik formunu alabilmiştir. Emek hem lanet hem de lütuftur; ekmek gibi o da kutsaldır ve hayatın en derin temellerine bağlıdır ve realitelerin en kesinidir. İnsanlar emeklerini kurgusal, fantastik şeylere, yararsız lüks objelere vakfetmeye zorlanabilirler, fakat aslında emek, emeğin gayret ve çabası kutsaldır. En ağır ve yaratıcılıktan en uzak iş bile kutsaldır; köle emeği de kutsaldır; köleler ve kendilerine türdeş yaratıklar için lanet olsa bile kutsaldır. En anlamsız emeğin/işin bile çileci bir karakteri vardır.

Ekonomik ve sosyal teoriler bir kural olarak değilse de emeğin dinî ve ahlaki anlamına ilgi duymuşlardır. Derin anlamıyla emek problemi ne kapitalizmde ne de sosyalizmde henüz varlık kazanmış değildir.[16] Kapitalizmin şampiyonları ikiyüzlülükle "özgür emek" diye adlandırdıkları ekonomik kölelik formunu meşrulaştırmak ve korumak isterler. Sosyalizmin şampiyonları emekle ağır işleri ve uzun çalışma saatlerini anlayarak ondan özgürleşmeye veya

[16] Şu günlerde bunu De Man formüle etmeye çalışıyor.

kolektif birimin gücünü azamiye çıkarmanın aracı olarak emeğin zorunlu örgütlenmesi için mücadele verirler. Burjuva ideolojisi ve sosyalist ideoloji spiritüel emek problemini formüle etmeyi bile imkansız hale getirir; çünkü kişiliği en üstün değer olarak görmezler. Kişiliğin değeri, derin iç hayatı ve yazgısı maddi refah, toplumun ekonomik gücü ya da malların toplumda adil dağıtımı değerleriyle örtülerek gizlenir. Hem kapitalizm hem de sosyalizm ekonomik görüş açısını benimser, yani alt ve ikincil değerleri en yüksek değer statüsüne yükselterek değerler hiyerarşisini çarpıtır. Burjuva kapitalist toplumun karakteristiği ve ekonomik özgürlük ve sınırsız özel mülkiyet hakkıyla bağlantılı sözde bireyciliğin kişilikle hiçbir alakası yoktur ve kişiliğe düşmandır. Burjuva kapitalist uygarlığın bireyciliği kişiliği tahrip eder. Marx değerler hiyerarşisini alt üst eden ekonomizmi icat etmemiştir, onu ondokuzuncu yüzyıl toplumunun hayatında bulmuştur. İnsan kişiliğinin değerini reddetmenin "kredisi" Marx'a ve onun komünizmine ait değildir. Bu ondan önce kapitalist ve burjuva ideologlarınca yapılmıştır. Semboller olarak — çünkü gerçek hayatta saf formlarıyla varolmazlar — kabul edilen kapitalizm ve komünizm kişiliğin içkin değerini eşit ölçüde reddederler. Kişilik sadece sosyal ve ekonomik sürecin bir parçasıdır onlar için ve kişisel özellikler maksimum ekonomik ürün ve güç elde etmenin yalnızca aracıdır. Sosyal bireycilik görüş noktasından ekonomik özgürlük ve sınırsız özel mülkiyet bahşedilen kişilik toplumun ve sosyal refahın aracıdır; kişiliğin değerini kolektif bütün adına içtenlikle her ne pahasına olursa olsun reddetme avantajına sahip komünizmin görüş açısından da durum aynıdır. İşçileri özgürleştirme mücadelesinde kişiliği toplumun bir fonksiyonu olarak gören sosyalizmin bu konuda kapitalizmden aşağı kalır yanı yoktur. Sonuçta Hıristiyan etik hem kapitalizmin hem de sosyalizmin etiğine karşıdır; sosyalizmin kısmi doğruluğunu, kapitalizmle mücadelesinin negatif doğruluğunu kabul etmesi gerekse de böyledir. Sosyalizm ahlaken itiraz edilebilir boyutlarını kapitalizmden miras almıştır.[17]

---

[17] Sosyalizmin psikolojisi ve etiği şu dikkate değer kitapta tartışılıyor: Henri de Man, *Au delà du Marxisme;* kapitalizmin etiği ve psikolojisi ise şu metinde tartışılıyor: W. Sombart, *Der Bourgeois.*

Daima kişisel-çıkarına göre hareket eden *homo economicus/insan ekonomik hayvandır* anlayışı tümüyle yanlıştır. O, burjuva politik ekonomisinin kurgusudur ve kapitalistik ahlakla uyum içindedir; "ekonomik insan" gerçekte asla varolmamıştır. Fakat o kalıcı bir tip olarak görülür ve emeğin yeni sosyal organizasyonu aleyhinde bir argüman olarak kullanılır.

Manevi ve etik emek problemi öncelikle kişisel/personal bir problemdir, sosyal bir problem değil. O ancak tali düzeyde sosyal bir problem haline gelir. Lanet olarak, gündelik ekmek için mücadele olarak emek sürü-insanı alanına, kişiliğin, özgür ve özgün ahlaki yargıların baskı altına alınmasına yol açan şeydir kesinlikle. Sürünün ezici gücü "özgür" emeğe dayanan kapitalist sistemde kristalleşir ve "örgütlü" emeğe dayanan sosyalist sistemde de kristalleşebilir. Sürü-insanı asla hayatın kaynaklarına ulaşamaz ya da emeğin anlamını kavrayamaz. Emek günahkar dünya koşullarında sürü-insanı alanını yaratsa da, anlamı sürü insanı alanını aşar; çünkü o, hayatın ana akıntılarıyla bağlantılıdır. Kaynağı ve anlamı itibarı ile emek kutsaldır ve dinî bir temeli vardır. Dinî herşey spiritüel özgürlükle ilişkilidir. Emek zor ve zorlayıcıdır; yasanın iktidarı altındadır ve yasanın doğruluğundan pay alır. Fakat biz onu özgürce gerçekleştiririz ve onu kurtuluş sayarız ve böylece o farklı bir ışık altında ortaya çıkar. Böylece emeğin zorlayıcı yasası, spiritüel özgürlüğe dönüşür. Bu spiritüel özgürlük imkanı bize daima açıktır ve hiçbir sosyal çevre onu bizden alamaz.

Toplum insandan mecburi köle emeğinden mecburi sosyal örgütlü emeğe kadar uzanan bir dizi farklı iş formu ister. Günahkar dünyanın günahındaki rolünü üstlenmek suretiyle özgür ruh olarak kişilik, emeği kendi kişisel yazgısı [olarak] görür. Emek karşısında spiritüel vaziyet alış — onu belirleyen şey dış koşullar değil iç koşullardır — yine de bundan daha fazla bir şeydir. Kişi çalışmasının/işinin mesleği olduğunu düşünebilir ve onu yaratıcı hale getirebilir ve böylece yaratıcılığı bezginlik haline getiren sürü-hayatından bağımsız, emeğin hakiki ontolojik çekirdeğini dışarı çıkarabilir. Emek spiritüel özgürlüğü kurtuluş ya da yaratıcılık olarak tecrübe ettiğinde başkalaşım geçirerek aydınlanır. Fakat bunu şu ya da bu şekilde tecrübe etme şansları aynı değildir Her tür iş kur-

tuluş diye görülebilir, ancak her iş yaratıcı değildir. Yaratıcı iş insanlığın küçük bir bölümünün imtiyazıdır ve özel yetenekleri gerektirir.

Bu bütünüyle kantitatif emek anlayışında temellendirildiği için sosyalizmin kabul etmediği nitelikli/kalitatif işçiler hiyerarşisi problemini doğurur. Çoğu sosyalizm formu eşitlikte ısrar eder ve işin niteliğini ve bu nitelikle bağlantılı kişisel yetenekleri görmezden gelir. Fakat kültür bir nitelikler hiyerarşisini, işlerin nitelikleri ve kişisel yetenekler arasındaki farklılıkları içerir. Spiritüel, entelektüel ve yaratıcı iş maddi ürünler yaratan fiziksel emekten nitelik itibarı ile farklıdır ve değerler skalasında farklı bir yeri vardır. Ne kadar önemsiz olursa olsun her insan yaratıcılığa çağrılıdır, fakat hayatları elementer iş/emek formlarına angaje insanlar yaratıcılıklarını işlerinde dolaysızca sergileyemezler. Kendisine yüksek türde yaratıcı iş için nitelikli hale getiren özel yetenekler bahşedilmemişse insan, işleri yaratıcı olanlara kıskançlıkla daha yüksek türde işler yapamaz — tam tersine bu durumda kıskançlık/gıpta onu köleleştirir ve daha da küçültür. Kıskançlığa/gıptaya dayalı sosyal hareket spiritüel ve ahlaki açıdan lanetlenmiş olabilir. Başka birinin servetini kıskanmak kadar keskin olabilen başkasının yeteneklerini kıskanma herhangi bir sosyal reform ya da değişiklikle tedavi edilemez. Kıskançlık/haset günahtan doğmuştur ve onunla bir günah olarak mücadele edilmelidir. Fakat daha yüksek türde işe angaje insanın kibri ve cakası da eşit ölçüde yanlış ve günahtır. Çünkü kişiyi görece daha yüksek bir pozisyona yükselten her yetenek hizmet ve sorumluluğu içerir ve bu yeteneğe sahip olmayanlarca bilinmeyen spiritüel mücadeleyi ve ızdırabı varsayar. Bütün hakiki yaratıcılar bunu bilir.

Çalışmayı küçümseyen kadim Grek-Roma dünyası onu kutsal bir şey olarak görmüyordu ve onun yalnızca kölelere uygun bir şey olduğunu düşünüyordu. Bu, aristokrasinin egemenliğine dayanıyordu — demokrasinin kendisi de aristokratikti — bu yüzden Yunanistan'ın büyük filozofları Platon ve Aristoteles köleliğin günahını ve adaletsizliğini görememişlerdi. Stoacılar bunu fark ederek insani kardeşliğe ve eşitliğe vukuf kazandıklarında, bu bilinç ve vukuf antikitenin aristokratik kültürünün düşüşünün ve çöküşünün

belirtisiydi. Hıristiyanlık emeğe/işe bütünüyle yeni bir tavrı getirdi. İşe ve işçiye saygı Hıristiyan orijinlidir/kaynaklıdır. İşi hor görmeyi ahlaken savunulamaz hale getiren Hıristiyanlıktı. İsa Mesih'in bizzat kendisi marangozdu. Çalışma karşısındaki Hıristiyan vaziyet alışın kaynakları Eski Ahit'tedir. Grek-Roma dünyası bize aristokratik yaratıcı çalışmanın kalitatif değeri anlayışını bıraktı ve bunun Kitab-ı Mukaddes'e özgü ve Hıristiyanlığa ait emeğin ve bütün insanların Tanrı önündeki eşitliğinin kutsal ve çileci doğası fikriyle uzlaştırılması gerekti.

Emek/iş hakkındaki bütün bu mülahazalardan aşağıdaki ahlaki ilkeler çıkarılabilir. Birey her işini bir kurtuluş faaliyetine dönüştürmeli ve aynı zamanda ne kadar az saygıdeğer olursa olsun onu yaratıcı hale getirmelidir. Diğer taraftan, toplum mensuplarını işten özgürleştirmeli ve iş koşullarını daha az ızdıraplı ve meşakkatli hale getirmeye çalışmalıdır; toplum çalışma hakkını kabul etmelidir — yani beslenme, varolma hakkını. Kişinin işi ne kadar bireysel ve toplum tarafından ne kadar az düzenleniyorsa o kadar özgür olur ve ondan o kadar fazla zevk alır. Tıpkı köleliğe dayanan sistemdeki gibi kapitalist burjuva sisteminde de birey toplumun boyunduruğuna koşulmuştur; sosyalizm bu istikamette çok daha ileri gider. İş sosyaldir elbette ve toplumda gerçekleşir. Fakat etik görüş açısından onu giderek çok daha bireysel hale getirmemiz gerekir. Kısmî de-sosyalizasyon/toplumdan kurtarma hiç de insanın anti-sosyal hale gelmesiyle sonuçlanmaz; çünkü sosyal hayat ve aktivite kişiliğin meşgalesidir. Bu, insanın ruh/geist özgürlüğünü realize etmesi, ilk elden eylemlerde ve yargılarda bulunması, yani bizatihi kendi yapısına göre yargılar vermesi ve eylemler gerçekleştirmesi sonucunu doğurur; bunları sosyal baskı altında gerçekleştirmesi sonucunu değil. Bireyin orijinalitesini, yani ilk-elden vicdanını sergilemesi gereken yer toplumdur.

İşçilerin özgürleşmesi için kapitalizmle mücadele hiçbir şekilde bireyin ve bir bütün olarak hayatın sosyalizasyonu için mücadeleyi gerektirmez; çünkü bu, kişiliğin ve spiritüel özgürlüğün baskı altına alınmasıyla sonuçlanacaktır. Kapitalizmin adaletsizliğine karşı mücadele herşeyden önce bireyin ekonomik hakları, üreticinin somut hakları için mücadeledir; soyut yurttaşlık hakları için müca-

dele değil. Emeğin özgürleşmesi kişiliğin burjuva kapitalist dünyanın baskıcı fantazmalarından, sürü-hayatının baskıcı gücünden özgürleşmedir. Fakat bu ahlaki görev ancak kısmen realize edilebilir; çünkü birey ile toplum arasındaki trajik çatışma günahkar dünyamızın sınırları dahilinde nihai şekilde çözülemez. Bu çatışmanın birey lehine topluma herhangi bir düşmanlığa imada bulunduğu düşünülmemelidir. Kişilik temelde sosyaldir ve sürünün tiranlığından özgürleştirilerek ulaşılan kısmî de-sosyalizasyonu onu sosyal ve kozmik meşgalesini spiritüel özgürlük içinde realize etmeye yetenekli kılar. Toplum işçilerden oluşur; en yüksek spiritüel yaratıcılığı içeren farklı iş türleri bir hiyerarşik bütünü şekillendirir. Yalnızca böyle bir toplum dinen ve ahlaken meşrudur.

Ahlaki görüş açısından sosyal problem özel mülkiyet problemiyle çok yakından ilişkilidir. Başka herşey gibi etik de paradokslar ve antinomilerle doludur. Sosyalizm hiç şüphesiz haklı olarak özel mülkiyet kurumunu sorgulamıştır. Sınırsız ve mutlak mülkiyet hakkı feodalizmin ve kapitalizmin kötülüklerini ve günahlarını doğurmuş ve tahammülü imkansız sosyal eşitlikle, kitlelerin proleterleşmesiyle ve işçilerin üretim araçlarını kaybıyla sonuçlanmıştır; ezilenlerin bütün insani görünüşlerini yitirecekleri düzeyde kıskançlığın, garazın ve kinin eşlik ettiği devrimci mentaliteyi doğurmuştur. Fakat aynı zamanda aslında özel mülkiyette haklı/doğru bir şey de vardır; bu, materyalist komünizmi tesis etme girişimlerinde görülebileceği gibi, kişilik ilkesiyle bağlantılıdır. Eğer insan şeylerin maddi dünyası karşısında bütün kişisel gücünü kaybederse, ekenomik hayattaki özgürlüğünün tümünü yitirirse düşünce, konuşma ve vicdan özgürlüğünden, eylemde bulunma ve hatta yaşama hakkından mahrum bırakan toplumun ve devletin kölesi haline gelir. Eğer toplum ya da devlet her türden maddi ürünün tek sahibi ise, bireye canının istediği herşeyi yapabilir. Bu durumda birey devletin tiranlığı karşısında çaresizdir ve tam anlamıyla sosyalleşmiştir. Ekonomik bağımlılık, ister kapitalistlere ister topluma ve devlete bağımlılık, insanı özgürlüğünden mahrum eder. İç/derin vicdan ve ruh özgürlüğü dokunulamazdır; dünyadaki herhangi bir güç tarafından yıkılamazdır; o kendisini yalnızca şehitlikte/acı ve ızdırapta (martyrdom) ifşa edebilir.

Hıristiyan görüş noktasından, maddi şeylerin ve ekonomik ürünlerin mutlak sınırsız mülkiyeti ilkesi hem yanlış hem de kabul edilemezdir. Mülkiyet günahın ürünüdür. Kimse sınırsız mülk sahibi olamaz — ne birey ne devlet ne de toplum. Maddi nesnelerden ve değerlerden yararlanma ve onları kullanma hakkı olarak Roma mülkiyet anlayışı — ki bu anlayış kesinlikle Hıristiyan değildir — Avrupa bireyciliğinin temelidir.[18] Kimse sınırsız ve mutlak mülkiyet hakkı ve sınırsız ve mutlak iktidar hakkı talebinde bulunamaz; ne birey ne devlet ne de toplum. Eğer mutlak mülkiyet hakkı verilirse birey tirana dönüşür ve kaçınılmaz şekilde diğer insanlar üzerinde tiranlık kurar; aynı şey devlet ve toplum için de geçerlidir. Hem birey hem de devlet kendisine verilen mutlak mülkiyet ve iktidar hakkını suistimal ederek tiranlara ve sömürücülere dönüşürler. Mülkiyet hakkını suistimal eden ve dev servetler kazanan bireylerin — feodal lordların/beylerin ya da bankaların ve fabrikaların sahibi kapitalistlerin — tiranlığından özgürleşme onları mutlak mülkiyet hakkından mahrum etmekle kalmaz, onu devlete ya da topluma devreder. Bu yalnızca tiranlığın ve sömürünün öznesini değiştirebilir ve çok daha büyük özgürlük sınırlamalarıyla sonuçlanabilir. Bu özgürleşme kim tatbik ediyorsa etsin fark gözetmeyen mutlak mülkiyet hakkı ilkesinin spiritüel olarak ve ahlaken reddidir. Bu, iktidar ilkesine çok benzer. Sınırsız iktidar hakkını monarktan halka transfer etmek yalnızca yeni bir tiran yaratmak anlamına gelebilir. Hakiki özgürleşme sınırsız iktidar ilkesinin kendisini reddetmektir. Herhangi bir insanın ya da insanlar grubunun maddi dünyanın mutlak sahibi olabileceğine inanmak tanrısızlıktır ve anti-Hıristiyandır.

Mutlak mülkiyet hakkı yalnızca Tanrı'ya, dünyanın ve insanın Yaratıcısı'na aittir; kesinlikle yaratılmışlara değil. Mülkiyet hakkının öznesi olarak Tanrı yaratılmışı suistimal etmez, ona özgürlük verir; oysa insan tiranlaşmaksızın mal sahibi olamaz. Bu kitabı yazarken kullandığım kalem üzerinde mutlak mülkiyet hakkım olamaz; Onunla istediğim herhangi bir şeyi yapamam, hiçbir nedeni olmaksızın kırarak parçalayamam. Bu kalem bana yazmam için ve-

---

[18] Bakınız: Declareuil, *Rome et l'organisation de droit.*

rilmiştir ve önemi belirli bir iyi fonksiyona sahip olmasıdır. Aynı şey sahip olduğum her nesne için geçerlidir. Mülkiyet insana kullanım için verilmiştir ve iyi bir amaçla kullanmalıdır; aksi takdirde insan onun üzerindeki ahlaki hakkını kaybeder. Özel mülkiyet hakkı ahlaki açıdan sınırlı bir hak olarak görülmelidir; tıpkı kullanım hakkı gibi; sömürü hakkı gibi değil. Mülkiyet hakkını meşrulaştıran şey yaratıcı sonucudur. Aynı sınırlı mülkiyet hakkı topluma, özgür korporasyonlara ve devlete uyumlu hale getirilmelidir. Maddi şeylere ve ekonomik ürünlere sahip olma hakkı birey, toplum ve devlet arasında üleştirilerek paylaştırılmalı; her bir durumda sınırlı ve fonksiyonel olmalıdır. Mülkiyet insan özgürlüğünü dünyada realize etmeye yetenekli kılar ve aynı zamanda tiranlığın ve sömürünün de aracıdır. Tanrı mutlak mülk sahibi, insan yalnızca bir levazım memuru ve kullanıcı olarak görüldüğünde maksimum özgürlük, minimum tiranlık gerçekleşir. İnsan, mülkiyetinden hem Tanrı hem de diğer insanlar önünde sorumludur. O sahibi olduğu maddi nesnelerden, ekip-biçtiği topraktan, kullandığı makinalardan, içinde yaşadığı bahçeden ve evden, evdeki tezyinattan, kaleminden ve kağıdından, sahip olduğu paradan ve elbette köpeğinden, atından ve ineğinden sorumludur. Mülkiyetiyle istediği şeyi yapma mutlak hakkı yoktur ve onu sömürü için ve komşularına baskı için kullanamaz. Mülkiyet sınırsız bir biçimde genişletilemez ve artırılamaz. Bunu böyle yapma arzusu ekenomik fantazmaların beslediği günahkar bir şehvettir. Sınırsız genişleme özlemi desiseleri ve çelişkileriyle birlikte kapitalist dünyanın temelidir. Mülkiyet kendini-sınırlamayı ve kendini-kontrolü gerektirir; aksi takdirde bir kötülüğe dönüşür. Mülkiyetin kendisini yok eden bir diyalektiği vardır. Kapitalizm bunu açıkça sergiler. Açgözlülük şehvetinin doğurduğu mutlak mülkiyet hakkı kendisini iptal etme eğilimindedir. Mülkiyet gerçek dünya ile ilişkili olmaktan çıkar ve kurguya dönüşür. Tröstleri, bankaları, borsaları vb. ile kapitalist dünyada gerçekleşen şey budur. Mülk sahibi olanla mülkü olduğunu sandığı şeyi birbirinden ayırmak artık imkansızdır. Herşey bir fantazmalar dünyasında, bir soyut kağıtlar ve rakamlar alanındadır. Mülkiyetin gerçekliğini yıkan sosyalizm değil, kapitalizmdir. Kapitalizmle mücadelede ona gerçekliğini iade etmeli ve şeyler ve maddi ürünler dünyasına spiritüel kişisel tavrı, kişilik ile içinde eylemde bulunması istenen dün-

ya arasındaki derin ilişkiyi yeniden tesis etmeliyiz. Ahlaki görev bir yandan mülkiyeti daha kişisel/personal hale getirmek, diğer yandan özel mülkiyeti devlet ve toplumla sınırlamak, mümkün en fazla özgürlüğe ve mümkün en az baskı durumuna ulaşmaktır. Sosyal hayatta yanlış kullanılan genellikle özgürlüktür. Özgürlük ilkesi ekonomik liberalizmde olduğu gibi yanlış olabilir. Günahkar bir dünyada özgürlüğün sınırları olmalıdır. Geist/ruh özü itibarı ile özgürdür ve aslında özgürlüktür. Fakat madde geist'ın/ruhun aktivitesini mekan-fizik dünyada özgürlük derece itibarı ile değişecek şekilde küçültür/düşürür. Özgürlüğün yokluğu maddenin ruhu/geist'ı baskı altına alması demektir. Spiritüel hayatta maksimum özgürlük olmalıdır. Bu, insan personalitenin/kişiliğin sübjektif haklarına — vicdan özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, yaratıcı aktivite özgürlüğü, özgür ruh/geist ve Tanrı'nın sureti ve benzeri olarak her insanın değerine — imada bulunur. Politik hayatta özgürlük çok daha azdır; maddi dünyayla sınırlıdır. Ekonomik hayatta özgürlük minimum düzeydedir; çünkü bu alanda özgürlük en büyük sömürüye maruz kalır ve özgür geist'ın/ruhun fizik dünyada varolmasını imkansızlaştırarak insanları günlük ekmeklerinden yoksun bırakabilir. Devlet bir sosyal sınıfı maddi ürünlerin mülkiyetini kendi ellerinde toplayan diğer bir sosyal sınıfın tiranlığından korumalıdır veya devlet bireyi böyle bir tiranlıktan korumalıdır.[19] İdeal olan şey sosyal sınıftan bütünüyle kurtulmak ve onun yerine meslekleri ikame etmektir.

Ahlakın bireyin dışındaki sosyal hayat dünyasından talep ettiği şey budur. Spiritüel hayatın iç dünyasında ahlak insan geist'ının/ruhunun mülkiyetin iktidarından özgürlüğünü, maddi mülkler karşısında çileci bir tavrı, günahkar maddi ürünler tutkusu karşısında zaferi, dünyanın köleleştirmesinin reddini talep eder. Mülkiyet eylem inisiyatifinin ve özgürlüğünün kaynağı olabilir, fakat o aynı zamanda insanın köleleşmesinin de kaynağı olmuştur. İnsan, mülklerinin kölesi haline gelebilir ve mutlak mülkiyet hakkı fikri insanın ahlaki bilincini çarpıtarak onu adaletten yoksunlaştıra-

---

[19] Lorenz Stein bu noktada hâlâ çok ilgi çekicidir. Bakınız: Lorenz Stein, *Geschichte der sozialen Bewugung in Frankreich.*

bilir. Mülkiyet ve servet fikirleri bizatihi dürüstlük/namusluluk (honesty) anlayışını çarpıtmıştır. İncil buna ışık tutar. İnsana yüklenen ahlaki değeri insanın olduğu şey değil sahip olduğu şey belirler. Kendisine güç/iktidar veren maddi ürünlere sahip olma iç/derin insanın yerine dış insanı ikame eder. Dürüstlük/güvenilirlik insanın mülkiyet karşısındaki tavrına bağlı hale gelir; yoksulluğa değil. Yoksulluğa saygı gösteren ve yoksullara müşfik insanı değil, mülkiyete ve servete saygılı insanı namuslu/güvenilir saymak burjuva, anti-Hıristiyan dürüstlük/güvenilirlik anlayışıdır. Mülkiyet fikrinin yol açtığı ahlaki bilinç çarpıklıklarından biri budur.

Nihayet, özel mülkiyet anlayışı beşerî varlıklara transfer edilmiştir. Kölelik onda temellenir. Kaba formunda kölelik lanetlenerek uzun süre önce yıkılmışsa da, daha rafine ve pek fark edilmeyen formlarda varolmaya devam ediyor. Kölelik mutlak mülkiyet ilkesinin hâlâ geçerli olduğu aile ilişkilerinde yaşıyor. Kölelik erkek ile kadın arasındaki sevginin en mahrem boyutlarına sızar. Seven kişi hâlâ kendisini sevilen kişinin mutlak efendisi ve sahibi sayıyor. Mülkiyet hakkı kıskançlık duygusuyla bağlantılıdır; kıskançlık duygusu sahip olma içgüdüsünün kontrolünü imkansız hale getirecek ölçüde derin ve iç düzeylerdeki etkili boyutudur. Fakat bir kişinin diğer kişi üzerinde kıskançlıkla vurguladığı mutlak sahiplik talebi mutlak sahipliğin başka her formunu talep kadar yanlış ve illüzyoniktir.

Komünizmin yanlışlığının ve tiranik karakterinin nedeni mutlak mülkiyet hakkı anlayışına üstün bir anlayışı geliştirememesi, bu hakkı topluma ya da devlete transfer etmesidir. Kolektif sosyal birim, mutlak mülk sahibi feodal bey/lord, kapitalist ya da bankerdir. Kolektif sosyal birim hiçbir mahkeme, hiçbir otorite, herhangi bir türde hiçbir daha yüksek güç tanımadığı için sahip olmanın/mülk sahipliğinin en merhametsiz formudur. Sürü bireyi bütünüyle köleleştirmiş, spiritüel özgürlükten, vicdan ve düşünce özgürlüğünden yoksun bırakmıştır. İnsanın şeylerin maddi dünyası karşısındaki vaziyet alışı anlamında mülkiyet daima sürü-hayatıyla bağlantılıdır ve kişiliği köleleştirmenin aracı olabilir. İnsanı hem kendi mülkiyeti hem de başkalarının mülkiyeti köleleştirebilir. Fakat mülkiyet aynı zamanda insanın sosyal dünyadaki özgür aktivitesinin, deyim

yerindeyse bu aktivitenin kozmosta devam etmesinin de kaynağıdır. Mülkiyetin parodoksal ve çelişkili doğası budur.

Köleleştirici mülkiyet ilkesiyle mücadele öncelikle köleleşmenin kaynağı durumundaki günahkar şehvetle/tutkuyla mücadeledir. Sosyal hayatta özgürlüğe, apaçıktır ki en iyi özel mülkiyet ile devletin mülkiyetini birleştiren, mülkiyeti tiranlığın ve bir insanın diğerini sömürüsünün aracı olmaktan çıkaracak şekilde hem özel mülkiyeti hem de devlet mülkiyetini sınırlayan kompleks bir çoğulcu sistemle ulaşılabilir. İnsanın dünya ve doğa üzerindeki iktidarı insanlar üzerindeki iktidarını içermemelidir. Sosyalizm bu açıdan kesinlikle haklıdır, fakat sosyalizmin hakikati spiritüalize edilmeli ve ona derin bir dinî anlam verilmelidir. Ekonomik üretimin büyümesi, maddi refahın ve insanın doğanın elementer güçleri karşısındaki iktidarının artışı kendi başlarına iyidir ve daha tam bir hayatın araçlarıdır. Fakat bu ekonomik değerler daha yüksek bir düzenin değerlerine, herşeyden önce insan kişiliği ve özgürlüğü değerlerine tabi kılınmalıdır. Ekonomik hayat bütünüyle özerk olamaz; ahlaki ilkelere tabi kılınmalıdır. İzole bir kişilik hayat standartlarını geliştirmekte sömürü ve tiranlıkla mücadele edemeyecek kadar güçsüzdür; yalnızca diğer insanlarla birlikte mücadele edebilir — bu, işçi hareketine meşruiyetini sağlayan şeydir. Bu bizi Hıristiyan etiğin temel problemlerinden biriyle karşı karşıya bırakır. Birey, sosyal sistemi kaçınılamaz ve İlahî takdir diye kabul ederek yalnızca günahla mücadeleye mi — yoksa sosyal adalet için mücadeleye mi angaje olmalıdır?

Muhafazakar Hıristiyanlık en adaletsiz sosyal sistemi dahi insanın doğasının temelde kötü olduğu ve dolayısıyla sosyal adaletin ulaşılamaz olduğu ilkesi temelinde savunmaya ve meşrulaştırmaya hazırdır. Sosyal reform karşıtı böyle bir argüman hem ikiyüzlü hem de sosyolojik açıdan yanlıştır. İlkin, Hıristiyanlık sadece ilk günahı vazetmekle yetinmez, aynı zamanda Tanrı'nın Krallığı'nı aramayı, Semavi Baba'nın mükemmelliğine yakın bir mükemmellik için gayret göstermeyi de vazeder. Bundan insan doğası günahkar olduğu için başka hiçbir şeyden söz etmememiz ve bütün sosyal adaleti realize etme girişimlerini terk etmemiz gerektiği sonucu çıkmaz. Burjuva kapitalist sistem kesinlikle ilk günahın ve onun sosyal planda

korunarak sürdürülmesinin sonucudur; fakat bu onu meşrulaştırma ve değiştirilemez olduğunu deklare etme nedeni olamaz.

İnsan doğasının kötülüğü sosyal reform ve iyileştirmelerin imkansız olduğu anlamına gelmez. İnsan doğasının kötülüğü yalnızca mükemmel ve mutlak düzen olamayacağı, yani Tanrı'nın Krallığı'nın bu dünyada, dünyanın suretini değiştirmesinden önceki zaman müddetinde olamayacağı anlamına gelir. Fakat mümkün en fazla sosyal adaleti tesis etme iradesi sosyal ilerlemenin kaçınılmaz sonucu olarak dünyevi bir cennete ya da adaletin nihai zaferine imada bulunmaz. Sosyal adaleti sağlama arzusu/iradesi özgürlükte temellenir; özgürlük olmaksızın ahlaki hayat olamaz ve özgürlük bu yüzden aslında karakteri itibarı ile ahlakidir. Eğer Hıristiyan isem yapmam gereken en iyi şey hem sosyal hayatta hem kişisel hayatta Hıristiyan hakikati realize etmektir. Hıristiyan hakikatin realize edilip edilemeyeceği, buna ne kadar büyük kötü güçlerin karşı çıkacağı bir başka meseledir ve bu, ahlaki irademin saflığını asla bozmamalıdır.

K. Leontyev insan doğasının kötülüğüyle ilgili paradoksu çok güçlü bir şekilde formüle etmiştir.[20] Hıristiyan kehanetlerin pesimistik olmalarından ve sevginin ve adaletin yeryüzündeki zaferini müjdelememelerinden hareketle Leontyev yapılabilecek en iyi şeyin onları sosyal hayatta gerçekleştirmek için çaba göstermek değil, adaletsizliği savunmak olduğu sonucuna varır. Leontyev'in bu tutumunun asıl nedeni günahta temellenen adaletsiz sistemi estetik açıdan tercih etmesiydi. O, adaleti daha fazla gerçekleştiren sosyal sistemin küçük burjuva rehavetinin/kendinden hoşnutluğunun ve mağrur ilerleme müminlerinin tahammül edilmesi zor ikiyüzlülüğünün saltanatı olacağından korkuyordu. K. Leontyev'in tutumunu belirleyen şey çıkarlardan/ilgilerden bağımsız estetik motiflerdi; fakat diğer insanların durumunda aynı türde tavrın nedeni fark edilebilecek düzeydeki çıkar motifleri ve kendi imtiyazlı pozisyonunu koruma arzusudur. Sosyal reformlara ilk günah temelinde karşı çıkanlar, bahis konusu sosyal sistemin adaletsizliğinden ve baskısın-

[20] Benim şu kitabıma bakınız: *Konstantin Leontyev.*

dan acı çeken insanlardan daha az acı çekmemeleri muhtemel olsa da, kendi imtiyazlı pozisyonlarının tadını çıkarırlar. Adaleti ve yanlışlığı ilk günahın onları kaçınılamaz hale getirmesi temelinde savunmak imkansızdır. Hangi sonuca ulaşırsak ulaşalım, ilk günahla yüklü bir dünyanın yazgısının mutlak monarşi, politik özgürlük yokluğu ve işçilerin sömürülerek baskı altına alınmasına dayanan kapitalist sistem olduğunu düşünmemizi gerektirecek hiçbir neden yoktur.

İlk günah argümanını yanlış kullananların kafalarında hâlâ Rousseau'nun insanın natürel iyilik ve erdem teorisi var ve sosyal adaleti büyük ölçekte gerçekleştirmeyi amaçlayan her girişimin Ruousseu'dan ilham aldığını düşünüyorlar. Fakat bu tümüyle modası geçmiş bir düşüncedir. Sosyalizm insanın doğasıyla ilgili optimistik görüşten çok daha pesimistik bir görüşü benimser. Optimizm insan çıkarlarının doğal armonisine ve ekonomi alanında güçlü ile haklının örtüşmesine inancının yanı sıra kapitalizmin kendisini temellendirdiği felsefenin de karakteristiğiydi. Fakat sosyalizm insan doğasının kötü olduğuna ve bu yüzden sosyal hayatın çıkarların özgür oyununa terkedilmemesi gerektiğine inandığı için toplumu örgütleyerek düzenlemek ister. Marx insanın doğal iyiliğine inanacak kişilerin sonuncusuydu elbette. Eğer Hıristiyanlık sosyal adaletin insan doğasının günahkarlığının sosyal adaleti imkansız hale getirdiği varsayımı temelinde realize edilmesini reddediyorsa, adaleti gerçekleştirmek günahkar insan doğasının Hıristiyanlığın yardımına başvurmaksızın yerine getirmesi gereken bir görev demektir; adalet fikri çarpıtılarak işe yaramaz hale getirilecek demektir. Biz buna insana ilişkin umut yüklü görüşü kesinlikle benimsemeyen devrimci sosyalist hareketlerde ve aşırı formuna, örgütlü günah *olan* komünizmde rastlıyoruz. İyi olan kendisini günahın çok güçlü olduğu mazeretine dayanarak gerçekleştirmek istemez; bu durumda kötülük gerçekleştirmekten kaçtığı görevi kendi araçlarıyla gerçekleştirmeye çalışır. Sosyalizm ve komünizm yalnızca insanın doğası kötü olduğu için mümkündür; Rousseau'nun teorisi temelinde değil.

İnsan doğasının kötü olduğu ilkesi temelinde demokrasiye karşı çıkmak da aynı şekilde yanlıştır. Rousseau'nun hatıraları bu min-

valde de belirsizdir. Demokrasi karşısındaki tutumumuz ne olursa olsun, onun ideal sosyal sistem olmadığı ve özellikle de ilk günah karşısında zaferi varsaydığı kabul edilmelidir. Demokrasi düşmüş insana belki de diğer sosyal düzen formlarından daha uygundur ve ona kendisini en fazla ifade edebilme imkanı sağlar. Oysa otokratik monarşi ideali, kötülük/günah karşısında zaferi ve insanın günahkarlığının imkansız hale getirdiği spiritüel birliği varsayan bir ütopyadır. Otorite ilkesini hayatın her departmanında savunmak ve ilk günahtan dolayı hiçbir özgürlüğü kabul etmemek bütünüyle saçmadır. Hiyerarşik iktidarın ve otoritenin temsilcileri sanki ilk günahtan muaf gibidirler ya da diğer insanlardan daha az günahkar gibidirler. Fakat işin doğrusu özellikle onlar günaha yatkındırlar ve günahkar şehvet/tutku unsuru onların iktidarlarında ve otoritelerindedir.

Günah cebren yok edilemez; çünkü onu yok eden gücün kendisi de yıkıcı olduğu ölçüde günahkardır. Bu giderilemez bir çelişkidir. Dürüstlüğe ve doğruluğa yönelen geist/ruh günahı kısmen de olsa kontrol altına alabilir. Dürüstlüğü gerçekleştirmemizi önleyen kuşkular ve doğamızın günahkarlığı/kötülüğü yüzünden onun imkansız olduğu tezleri kötüdür ve günahkardır. Hıristiyanlık insan doğası karşısında realistik bir tavrı benimser ve hiçbir fantastik ütopyaya ya da yalnış sosyal düşe imkan tanımaz; Hıristiyanlık irademizden hayatlarımızın her ânında adalet ve doğruluğu gerçekleştirme kararlılığı talep eder. Fakat Hıristiyan sosyal adalet anlayışı materyalist sosyalizminkinden farklıdır. Genelde Hıristiyan etik ve özelde yaratıcılık etiği "nitelik *versus* nicelik"e dayanan ve herşeyi en alt düzeye düşüren materyalist dünya görüşünü kabul etmez; spiritüalitesiyle birlikte kişiliği reddeden ve gerçekliği yıkan eşitlik metafiziğini tanımaz. Komünizm fikri din kaynaklıdır ve komünite ve interkomünyan ile ilişkilidir, fakat materyalist komünizm mekanik ve şiddet içeren araçlarla içinde hiç spiritiüel komünyonun/ortaklığın bulunmadığı bir toplum örgütleyerek onu çok kötü bir biçimde tahrip eder.

Sosyal adalet ile kültürel, spiritüel değerler arasında trajik bir çatışma olabilir. Materyalist sosyalizm bu problemin trajik doğasının farkında değildir: o yalnızca tek bir değer tanır — sosyal adalet,

sosyal mutluluk ve refah. Geist'a/ruha ait yüksek değerler ile emperyalistik yayılma ve politik iktidar tutkusu arasında da aynı tür bir çatışma vardır. Bu çatışma aynı zamanda ahlaki vicdan için ızdırap yüklü çelişkiler yaratır. Etik görüş noktasından spiritüel hayatın değerlerinin sosyal hayatın değerlerinden daha yüksek değerler oldukları kabul edilmelidir. Sosyal problemin kendisi, eğer spiritüel bir yenilenme varsa çözülebilir yalnızca. Bu problemin ruhun/geist'ın baskı altına alınarak köleleştirilmesine yol açacak türde çözümleri illüzyoniktir ve sosyal parçalanmayla sonuçlanabilir. Sosyal problem kaçınılmaz şekilde kitlelerin spiritüel aydınlanması problemidir; bu gerçekleştirilmeksizin adalet de gerçekleştirilemez. Özgürlük değeri ile eşitlik değeri arasında da trajik bir çatışma vardır. Bu, temel kötülük paradoksuyla bağlantılıdır.

Sosyal adaletsizlik ve nefrette ifadesini bulan kötülük haricî ve mekanik vasıtalarla ortadan kaldırılamaz. Sosyal hayatta belirli bir oranda kötülüğe izin verilmelidir; kötülüğün bütünüyle ortadan kaldırılması yalnızca spiritüel tecelli/suret değişmesi olarak düşünülebilir. Kötülük karşısında nihai zafer toplumdan ya da devletten çok kilisenin işidir. Fakat toplumu kötü güçlerin özgür oyununa terk etmek ve pasif şekilde dünyanın mucizevi suret değiştirmesini, yeni bir cenneti ve yeni bir yeryüzünü beklemek yanlış olur ve imkansızdır. Böyle bir şey beklemek açık ikiyüzlülüktür. Toplum kötülükle mücadele etmelidir; fakat bunu yaparken kişiliğin ve spiritüel özgürlüğün değerini korumalıdır. Burjuva kapitalist toplumda kötülüğe bırakılan özgürlük miktarı ahlaken tolere edilemez; aynı şekilde belirli bir gelişme aşamasında ahlaki bilinç köleliğe dayanan, Tanrı'nın sureti ve benzerini satılık bir mal haline getiren toplumlarda varolan kötülüğe özgürlüğü tolere edilemez bulur. Uyuyan vicdanın ve yüksek ahlaki bilincin uyanışı, kristalleşmiş sosyal kötülükle mücadeleye yol açmaya yazgılıdır.

Kapitalist toplumun yanlışlarının ve onun takviye ettiği yeni kölelik formlarının yarattığı ahlaki problemler özellikle karmaşık ve akuttur. Yeni kölelik formlarıyla kapitalist toplum özgürlüğe dayandığı iddiasındadır; kapitalist toplumun şampiyonları özgürlüğe saldırı olarak kapitalist toplumda kötülüğü sınırlamak amacıyla yapılan bütün girişimleri lanetler. Sosyalistler haklı olarak köleliğin

paravanı durumundaki özgürlüğe bu başvuruları ikiyüzlülük diye niteler. Fakat mesele genellikle sosyalistlerin kendilerinin de özgürlüğün, kişiliğin ve geist'ın/ruhun değerini görememeleridir. Sonuçta, kapitalist dünya ile sosyalist dünya arasındaki çatışmada hiçbir taraf bütünüyle haklı olduğunu söyleyemez; sosyalizmin kapitalizmden daha haklı olduğu söylense de. Ekonomik özgürlüğe dayanan kapitalizmin yarattığı kölelik — para alanında kölelik — pederşahi geleneklerin ve Hıristiyanlık dininin yumuşattığı eski kölelikten çok daha gayrıinsanidir. Bu kölelik, insanın efendi ve köleleştirenin yüzünü dahi göremediği mutlak ölçüde kalpsiz bir dünyadır; bu, kapitalist dünyanın soyut fantazmalarına köleliktir. İnsanlar arasındaki bütün spiritüel bağlar sonunda kopar; toplum tümüyle atomize olur; "özgür" birey bütünüyle unutulur ve korku dolu ve yabancı bir dünyada çaresiz kendisiyle baş başa bırakılır. Burjuva kapitalist dünyada insan dehşet verici ölçülerde yalnızdır. Bu yüzden hayatlarını geliştirme mücadeleleri için bireylerin mekanik, materyalistik çıkar grupları oluşturmaları kaçınılmazdır. Fakat ahlaki ve spiritüel görüş açısından, sosyalizm de kapitalizm kadar burjuvadır. Sosyalizm burjuva hayat anlayışını aşamaz; yüksek değerlere kördür; bu dünyanın krallığına sürüklenir ve yalnızca görülebilir şeylere inanır. Bu yüzden, sosyal problem zorunlu olarak ahlaki ve spiritüel bir biçim kazanır ve yeni, spiritüel insanın ve insanlar arasında yeni spiritüel ilişkilerin doğmasını ister. Sosyal problemin, insani ilişkilerle bağlantılı olduğu ölçüde insan ile Tanrı arasındaki ilişkiye uzanması kaçınılmazdır. Sosyal problemin diğer boyutu insanın doğayla ve doğa karşısındaki iktidarının gelişimiyle bağlantılıdır. Bu herşeyden önce teknik icatlar problemidir ve günümüzde çok büyük bir önem kazanmıştır ve ahlaki görüş açısından hareketle düşünülmelidir.

Teknik icatlar karşısındaki ahlaki tutumumuzun belirsiz ve çelişkili olması mukadderdir. Bu icatlar insanın gücünün, dünyadaki kral konumunun tezahürleridir; bunlar onun yaratıcılığının tanklarıdır ve iyi ve değerli kabul edilmelidirler. İnsan kendisi ile doğal elementler arasına yerleştirdiği aletlerin mucididir; en basit aletin icadı uygarlığın başlangıcıdır. Terimin geniş anlamında teknik ilerlemenin meşruiyeti insani kültürün meşruiyetidir ve bunun karşısında negatif tutum uygar hayattan primitif hayata dönme arzusu

anlamına gelir. Teknik ilerlemenin romantik reddi eleştiriye dayanamaz. Ruskin demir yollarına alışamadı ve demiryolu katarının arka vagonlarında seyahat etti; zengin olduğu için bunu yapma alışkanlığı kazanamadı. Teknik ilerleme insanın yalnızca doğa karşısındaki gücüne ve hakimiyetine tanıklık etmekle ve insanı özgürleştirmekle kalmaz, aynı zamanda onu zayıflatır ve köleleştirir de; o insani hayatı mekanikleştirir ve insana makina imajı/sureti ve makinamsılık bahşeder.

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyılların göz kamaştırıcı teknik başarıları insanlık tarihindeki bütün politik devrimlerden çok daha önemli en büyük devrimi üretmiştir. Teknolojik başarılar insan hayatının ritmini tümüyle değiştirmiştir; bu değişme doğal, kozmik ritimden kopuş ve yeni, mekanik olarak belirlenmiş bir ritmin doğuşudur. Makineler insan hayatının bütünlüğünü ve birliğini parçalar ve tabiri caizse insan ruhunu/geist'ını organik bedenden koparır, insanın maddi hayatını mekanize eder. Makineler insanın zamanla ilişkisini değiştirir. Zaman hızlanır ve insan hayatı istikrarını yitirir. Şeylerin kurumlaşmış düzeninin uzun süre devam etmesi ihtimal dışıdır. Makineler insani varoluşu dinamik hale getirir. Pratik bilimin son başarılarının çok daha derin bir anlamı vardır — sadece sosyal değil, aynı zamanda kozmik anlamı. Fizikteki dikkate değer başarılar ve ona dayanan bilimsel keşifler yeni ve şimdiye kadar keşfedilmemiş realitelerin varlığını ortaya çıkarmıştır. İnsanın daha önce bilmediği ve doğanın gizemli derinliklerinde gizli güçler günümüzde bilinir hale gelmiştir. Teknik icatlarla inşa edilen gerçeklik daha önce insanı kuşatan, bilmeye çalıştığı realiteden farklıdır. Radyumun keşfinin kozmik bir anlamı vardır. Eğer insan atomu parçalamayı başarır ve içerdiği müthiş enerjiyi serbest bırakırsa sonuç kozmik bir değişme olacaktır, yalnızca sosyal bir değişme değil. Bununla insana dehşet verici bir yıkıcı ve yapıcı güç verilmiş oluyor. Bu gücü yıkmak için mi yoksa yapmak için mi kullanacağı spiritüel durumuna bağlı olacak.

Uzayın ve zamanın sınırlarını aşan bilimsel keşifler insana güneş sisteminin sadece bir parçası olan yeryüzüne ilişkin yeni ve bir ölçüde alarm hissi veriyor. Bu, belirli bir aşamasında bilimsel ilerlemenin insanı yeryüzü annenin rahminden koparak yıldızlararası

uzaya taşıması anlamına geliyor. İnsanın dünya anlayışı ve hayat hissi yeryüzüyle çok yakından ilişkili olmuştu. İnsan için özel bir yeryüzüne özgü mistizm doğal görünüyordu. İnsan topraktan/yeryüzünden gelmişti ve toprağa/yeryüzüne dönmesi gerekiyordu. Bu kadim ve köklü bir inançtı. Fakat şimdi bilimsel keşifler insanı kozmik, yeryüzüyle hiçbir bağlantısı bulunmayan çok farklı bir realiteyle karşı karşıya getiriyor. Bilimsel keşifler insanı gezegenlerarası uzaya taşıdı; insanı yeni ve bu zamana kadar bilinmeyen enerjilerle baş başa bırakıyor; etkileri henüz araştırılmamış enerjilerle. Bu, teknik bilimin ve makinelerin kozmik bir anlamları olması demek. İnsan ruhu ezelî ve ebedîdir ve her tür keşiften bağımsızdır; fakat insan bedeni onlara bağımlıdır ve ruh ile beden arasındaki ezelî-ebedî görünen derin ilişki/bağ zayıflayarak değişebilir.

Teknik ilerleme iki şekilde insanın ahlaki ve sosyal hayatını etkilemiştir. Teknik ilerleme bir taraftan spiritüaliteyi azaltır ve hayatı daha maddi ve daha mekanik hale getirir. Diğer taraftan ruha/geist'a çok daha büyük özgürlük imkanları yaratarak materyalizasyonunu engeller (dematerialisation) ve cisimleşmesini önler (disincarnation). Probleme etik vaziyet alışı çok karmaşık hale getiren şey budur. Pratik bilimin başarılarını ve makinenin hayat karşısındaki zaferini bilmeyen önceki tarihsel dönemler için karakteristik formun hislere hitap eden güzelliği kayboluyor. Teknik ilerleme ezelî ve ebedî gibi görünen güzelliğin ölümüdür. Çağımızda büyük mimari artık mümkün değil. Makine evrensel bir önem kazandı ve kendisine benzeterek herşeye damgasını vuruyor. Makine insanın gücünün ifadesidir; fakat psikeyi, türü alçaltır ve doğal kaynaklarını kurutur. İnsan artık beden gücüne değil makinelere güveniyor; organizması giderek zayıflıyor. Hayat artık yeryüzüyle, hayvanlarla ve bitkilerle sınırlı değil makineyle, bizde Tanrı tarafından yaratılmadığı izlenimi bırakan yeni bir gerçeklikle akraba. Ve insan ruhu/geist'ı bu değişmeye tahammül edebilmek için bir iç güç keşfetmeli ve bu yeni gerçeklik onu köleleştirememelidir; insan bilimin kendisine sağladığı gücü yıkmak için değil yapmak için kullanmalıdır.

Bilimsel ilerlemenin sonuçlarından biri nötr görünen herşeyin dinî ve spiritüel bir önem/anlam kazanmasıdır. Teknik başarılar bir

noktaya kadar ahlaken nötrdür. Onlar, eğer insan ruhu/geist'ı onları daha yüksek bir amaca tabi kılmazsa, belirli bir düzeye ulaştıklarında bu nötr karakterlerini kaybederek kara büyüye dönüşebilirler. Bilimsel ve teknik ilerleme sonunda insanlığın büyük bir bölümünün yıkımıyla ve hatta kozmik bir katastrofla sonuçlanabilir. Doğa üzerinde eşi benzeri görülmedik bir egemenlik kuran insanın ahlaki ve spiritüel durumu çok büyük bir önem kazanıyor. Doğa başlangıçta tanrılarla doluydu; sonra karanlık bir güç olarak görüldü, nihayet modern zamanlarda bütünüyle nötrleştirildi. Fakat pratik bilimin ilerlemesi insanı artık nötr olduğu düşünülemeyen yeni bir doğayla karşı karşıya getirdi. İnsanın doğa elementleri üzerindeki iktidarı hem Tanrı'ya hem de şeytana hizmet edebilir; bütünüyle nötr olamaz. Bu yüzden teknik başarılar karşısında ahlaki bir tutum geliştirmek elzemdir. Bu özellikle de savaş sorunu karşısında zorunludur. Bilimsel keşifler yoksulluk, kıtlık ve açlıkla mücadelede büyük bir güç olabilir. İnsanın doğayla ilişkisiyle bağlantılı sosyal problemin bu boyutunu çözmek bilimin işidir. Karl Marx bunu görememiştir; çünkü yirminci yüzyılın teknik ve bilimsel başarılarını öngörecek muhayyileden yoksundu. O, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında yaşandığı ölçüde dar bir hayat alanı üzerinde kafa patlatmıştı. Onun için sosyal problem öncelikle sınıf mücadelesiyle, yani farklı sınıfların çıkarları arasındaki çatışmayla ve sınıf nefretindeki artışla çözülebilirdi. Dolayısıyla Marx sosyal sorunun ahlaki ve teknik yaratıcı boyutunu minimize ederek neredeyse reddetmişti. Pratik bilimin gelişimi onun için sosyal süreçlerin ikincil fonksiyonundan başka bir şey değildi.

Teknik başarılar karşısındaki ahlaki vaziyet alışımız, üzerinde henüz yeterince durulmamış önemli bir problem doğurur. Bu problem bir bütün olarak dünya için önemlidir. Yaratıcılık etiği pratik bilimdeki ilerlemenin pozitif bir değeri olduğunu, insanın özgür ruhunun/geist'ının ve bu dünyadaki yaratıcı aktivitesinin tezahürü olduğunu kabul eder. Fakat yaratıcılık etiği aynı zamanda böyle bir ilerlemenin insan ruhu/geist'ı için çok daha büyük bir yeni kölelik ve dejenerasyon tehlikesi doğurduğunu da görmelidir. Buna çok duyarlı olmalı ve bilimsel ilerlemeye nötr tutumu aşmalıyız. Bilimin keşfettiği yeni dünyayı insanın bağlı kalması gerektiği eski asli/ilksel "yeryüzü"nün ve "doğa"nın karşıt kutbuna yerleştirmek yanlış

ve spiritüalite dışıdır. "Yeryüzü" dinî bir semboldür, fakat materyalistik şekilde de anlaşılabilir. Ve bilimin zayıflıktan ve bağımlılıktan doğan birçok illüzyonu yıktığı gibi yıkarak dinî materyalizmi aşmamıza ve daha büyük bir spiritüaliteye ulaşmamıza katkıda bulunabilir; hayatı baştan sona materyalistleştirme tehdidi içerse de. Pratik bilimin başarıları insan ruhunu/geist'ını rahatlatarak temel özelliklerini ortaya çıkarabilir. Bilimsel ilerleme karşısında doğru tutum kaçınılmaz şekilde bilimin daima yararlanmaya hazır olduğu bir spiritüel çileciliği ve yaşama tutkusunu varsayar. Pratik bilimin Hıristiyanlığa karşıt kendine has bir eskatolojisi vardır ve amacı dünyaya egemen olmak ve hayatı Tanrısız ve insanlığın spiritüel yeniden dirilişinden ayrı organize etmek.

Spiritüel görüş noktasından bakıldığında sosyal problemi zorlaştıran başka bir mülahaza da şudur: Kitlelerin pozisyonunu azami ölçülerde geliştirmeli ve emeğe çok daha büyük bir önem atfetmeliyiz; fakat aynı zamanda niceliği niteliğe üstün hale getirmemeli, kitlenin kişiliğe egemen olmasına izin vermemeli, maddi değerlerin spiritüel değerlere üstünlük kurmasına imkan tanımamalıyız. Ve bu, sosyal reformlar ne kadar radikal olurlarsa olsunlar, bir spiritüel aristokrasiyi korumanın elzem olduğu anlamına gelir. Devrimci hareketlerde çok önemli rolleri bulunan demogoglar kitlelelere, onları pohpohlayarak ve daha yüksek değerleri onlara kurban ederek egemen oluyor. Onlar daima nicelik adına niteliğe ihanet eder ve değerler hiyerarşisini yıkar, spiritüel soyluluğu iktidar tutkusu uğruna reddeder. Kitleler, ister dinî ister ulusal ister devrimci, sembolizme ihtiyaç duyar ve kitlelere yalnızca sembolizm ilham verebilir ve onlara kasvetli gündelik varoluşlarının dışına çıkmakta yardım edebilir. Kitleler duygularıyla ve duygu durumlarıyla yaşar. Fikirler, anlayışlar ve teoriler onlar için sadece mitler ya da semboller olarak varolur. Bu yüzden, sözün gelişi, Rus devriminde Marksizm bir mite, bir sembole dönüşmüştür. Fransız devriminde felsefi özgürlük, serbestlik ve eşitlik teorisinin başına aynı şey gelmiştir. Muhafazakar ve ulusalcı/nasyonalist ideolojiler tıpatıp aynı şekilde mit ve sembol hizmeti görürler. Kolektif bilinçaltı diye bir şey vardır ve kolektif bilinçaltı kitlelerin büyük ölçüde kendisiyle birlikte yaşadıkları şeydir. Kolektif bilinçaltında faaliyet halindeki primitif güdüler ifadelerini sosyal enerjiye odaklanan sembollerde ve sembolik imaj-

larda bulurlar. Kalabalığın psikolojisi kolektif bilinçaltının yansımasıdır. Kalabalıklara ilham veren mitler ve semboller daima çıkış kapısı arayan bilinçdışı erotik tutkuların ifadesidir. Kitlelerin psikolojisinde düşünce pek rol oynamaz; çünkü kitleye yön verebilen şey yalnızca bilinçaltıdır. İstek ve çaba gösterse bile kalabalık sürüye katılan bireyin niteliğini daima düşürür ve zayıflatır.

Kitleler kendilerini harekete geçiren sembollerin yardımıyla yönetilebilir. Fakat sembolizm derin ve ontolojik niteliklerle bağlantılı da olabilir, arsız-utanmaz yağcılık da olabilir. Geleneğe dayalı değişmeyen dinî sembolizm yalnızca derinliğe ve gerçekliğe sahip olma talebinde bulunabilir. Kitlelerin hayatı yalnızca din yoluyla doğru istikametlere yönlendirilebilir ve örgütlenebilir. Bu amaçla kullanılan diğer bütün semboller sloganlardan başka bir şey değildirler; onlar alt düzeyde güdüler ve ilgiler için çekicidirler. Fakat dinî semboller de sloganlara dönüşebilir ve aşağı düzeyde güdüleri kışkırtmak amacıyla kullanılabilirler. Kitle psikolojisini çok zor ve komplike hale getiren şey budur. Bireyler kitleler yüzünden gözü dönmüş fanatikler haline gelebilir; onlar olmaksızın fanatizm imkansızdır. Öfke ve fanatizm kolektif bilinçdışının ifadeleridir ve kolektif sembolizmden ilham alır. Bireysel bilinçdışı aslında fanatizm ve öfke yaratmaz; çünkü bu durumları kitlenin duyguları besler. Sosyalizm kitleler için kendine özgü, dinî ya da ulusal sembolizme benzer bir sembolizm yaratır ve aynı zamanda fanatizm ve öfke üretmeye yeteneklidir. Sosyalizm sosyal hayatı rasyonelleştirmeye, organize etmeye ve düzenlemeye çalışır, fakat o kitlelerin kolektif bilinçdışına, tatmini gereken güdülere ve tutkulara dayanır. O, spiritüel aristokrasiyi ve kültürel değerleri bilinçdışı kıskançlık, kin ve düşmanlık güdülerinin harekete geçirdiği kitlelere feda etmeye hazırdır. Bu, devrimci sosyalizmin ahlaken düşük tarafıdır. Bu açıdan o ahlaki yargıların ve eylemlerin temizliğinden, özgürlüğünden ve orijinalitesinden yoksundur. Bu yüzden sosyalizmin spiritüel olarak ulvileştirilmesi gerekir. Yalnızca aristokratik sosyalizm ahlaki açıdan meşrulaştırılabilirdir. "İşçiler" ile "proleterler" arasında ayırım yapılmalıdır. İşçinin kutsal bir anlamı/önemi vardır ve her insanın işçi olması gerekir. Fakat proleterin temel özelliği hınçtır; hem psikolojisi hem de ideolojisi işçi tarafına yanlış bir tutumdan doğar. "Burjuva" işçi sınıfından gelir, aktivite, inisiyatif ve enerji insanı

olarak değerlidir. Fakat o çalışan insanlara ihanet etmiş, onları terk etmiş ve emeğe zulmeden bir sınıf yaratmıştır. "Aristokrat"ın değeri, hınçtan ve haksızlığa uğramışlık hissinden yoksun ve niteliklerinin özgür yetenekler olmasına bağlıdır. "Aristokrat" tipinin "burjuva" tipinden çok daha kalıcı bir anlamı/önemi vardır.

Kitlelerin hayatı daima kolektif bilinçdışına karışarak kaybolur. Güdüleri, duyguları ve duygu durumları ile birlikte bu bilinçdışı ulvileştirilerek yüceltilmelidir. Hakiki dinî inancın yaptığı şey işte tam budur. Spiritüel hayat ayrı zihin elementlerinin sentezinin gerçekleştiği bütündür. Bilinçdışında bölünmeyi ve ayrılmayı getiren bilinçtekinden çok daha fazla hakikat ve bütünlük olabilir. Fakat bu yalnızca yüce dinî sembolizm bilinçdışını kutsadığında, hınçtan arıttığında ve ulvileştirdiğinde gerçekleşebilir. Hıristiyan ve yaratıcı etiğin görüş noktasından sosyal problem kitlelerin hayatı iyileştirilerek, kitleler yaratıcı aktiviteye angaje edilerek, yüceltilerek, emeğin önemi ve değeri artırılarak çözülebilir; iktidar kolektif bütüne teslim edilerek değil.

Hıristiyan etikte ebedî olan şey onun yoksullara ve zenginlere tavrıdır. Bu, İncil'de açıkça ortaya konulmuştur ve sosyal koşullardaki değişmelere bağlı değildir. Zenginleri yoksullar karşısında yücelten bir Hıristiyanlık, İsa'nın öğretisine ihanet eder ve onu yanlışlar. Hıristiyanlık kesinlikle zenginlere düşmanlık beslemez; zenginlere haset kesinlikle ona yabancıdır. Belirli bir anlamda Hıristiyanlık yoksullara imtiyazlı bir pozisyon tanır. "Zengin" ve "yoksul" kategorileri bu minvalde sosyal değil spiritüeldir, dünyanın maddi nimetlerinden ya da maddi nimetlere kölelikten özgürlüğe işaret eder. "Zengin" sayılacak kadar çok şeye sahip bir insan kolaylıkla servetinin kölesi haline gelebilir; maddi nimetlerden mahrum "yoksul" kolayca servet arzusunun kölesi haline gelebilir ve kıskançlığa boyun eğebilir. Hıristiyanlık, Aziz Francis'in mükemmelleşmek için yaşadığı gönüllü yoksulluk kültünü vazeder. Hıristiyanlık yoksulluğun pozitif değerini ve kutsanmışlığını doğrular.[21] Yoksulluk ve

[21] Péguy yoksulluk (poverty; *pauvréte)* ile mahrumiyet/sefalet (destitution; *misére*) arasında çok ilginç bir ayırım yapar. İnsan toplumunda mahrumiyet/sefalet tolere edilmemelidir.

zenginlik karşısında böyle bir vaziyet alışa kesinlikle sosyalizmde rastlamak mümkün değildir. Egemen formlarında sosyalizm zenginliği ister ve kendisini servet tutkusunda ve yoksulların zenginlere gıptasında temellendirir. Sosyalizm zafer kazandığında yoksulları zenginler haline getirir ve intikam hissiyle zenginleri yoksullaştırmaya çalışır.

İncil'in zenginlik ve yoksulluk kategorileri sosyal kategorilere dönüştürülemez. Bize Tanrı'nın Krallığı'nı ifşa eden yoksullar ve zenginler hakkındaki mutlak Hıristiyan hakikat şu sonucu garanti etmez: ya haset ve kıskanç yoksul zengini yok etmelidir; ya da zenginin pozisyonunu iyileştirmeye veya zenginin gücünü sınırlamaya gerek yoktur. Ne kaçınılmaz ve katlanılamaz yoksulluğun ne de tahammül edilemez zenginliğin bulunduğu daha iyi bir sosyal düzen yaratma sorunu "zenginlik" ya da "yoksulluk" ile ilgili spiritüel sorunun düzleminden farklı düzlemde bir sorundur. Hıristiyanlığın bizden sosyal hayata kayıtsız kalmamızı, mevcut sosyal düzeni alçakgönüllülükle ve itaatle kabul etmemizi istediği sonucuna varmak yanlış olacaktır. Hiçbir sosyal sistem ebedî ve mutlak değildir; onları insanlar yaratır ve değiştirir; sosyal sistemler akış halindedir ve sadece zamana bağlı ve görece kalıcılıkları vardır. Sosyal hayattaki değişmelerin ve iyileşmelerin daima başka insanların işi olduğu ve bir Hıristiyan olarak daima başkalarının yarattığı sosyal yapılara boyun eğmem gerektiğini düşünmenin hiçbir temeli yoktur. Hıristiyanların da sosyal düzenin değişmesinde, iyileştirilmesinde ve geliştirilmesinde rol almaları gerektiği apaçıktır. Köleliğe dayanan ekonomik sistem ebedî değildi; kapitalist sistem ebedî değil, eğer gelirse sosyalist sistem ebedî olmayacak. Bütün bunlar görece tarihsel oluşumlardır. Neticede herkes kendisi için savunduğu ve yarattığı şeyi tercih etmelidir. Sosyal düzenden herkes sorumludur ve bu yüzden kimsenin toplumla ilişkisini şeylerin mevcut düzenini itaatkar kabul olarak belirleme hakkı yoktur. İnsan yaratıcılığa ve sosyal hayata çağrılıdır. Hıristiyan etik sosyal realizmi talep eder ve sosyal düşlere ve ütopyalara düşmandır. Böylesi düşler kadim Mesihçi fikirde ve onu gerçekleştirme umudunda temellenir. Fakat milenyum/binyıl umutlarının hakiki dinî çekirdeği ve Tanrı'nın Krallığı'nın gelişi sosyal ütopyalarda kesinlikle yanlış yorumlanmıştır. Mükemmel toplum yalnızca mükemmel bir kozmosta düşünülebi-

lir ve bu da dünyanın suret değiştirmesi, yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzü, yeni Kudüs'ün ve Tanrı'nın Krallığı'nın doğuşu demektir. Bu, dünyevi hayatın ve zamanın koşullarında bir sosyal ve politik sistem değildir. Dünyamızda, bizim zaman devrimizde her sosyal başarı görecedir; mükemmelleşme değil iyileşme/iyileştirmedir.

8. Seks, Evlilik ve Sevgi

Seksüel ve erotik ahlak problemi etiğin en derin, zor ve metafizik problemlerinden biridir. Seksüel ahlaka özellikle sosyal konvansiyonlar/mutabakatlar egemendir. Kişiliğin en derin boyutu — kolayca dışarıdan yargılanamayan ve kişinin başka kimseye söz etmekten sakındığı boyutu — sosyal açıdan en örgütlü ve en düzenli boyutudur. Bunun nedeni seksüel hayatın çocukların doğumuyla insan ırkının devamıyla sonuçlanmasıdır. Mahremiyet düzeyinde kişisel ve mutlak ölçüde sosyal olmayan bir şeyin sosyal sonuçları vardır. Seks hayatının birey ile toplum arasında bir trajik çatışmalar alanı, kişisel yazgılarla sosyal yazgılar arasında ölümcül bir çarpışmalar alanı doğurmasının nedeni budur. Toplum hayatında kişisel ve mahrem şeyler sosyal olarak düzenlenir ve birey topluma hiçbir referansı bulunmayan ve yalnızca sonuçları itibarı ile sosyal dayanakları olan hislerinin ve eylemlerinin cevabını vermelidir. Sonuç, korkaklığın ve ikiyüzlülüğün böylesine kirlettiği başka hiçbir hayat alanının olmamasıdır. Seksle ilgili yargılarında toplum ve özellikle de ikiyüzlülük ve korkaklık insanları terörize eder. Fakat saf etiğin yargıları ve değerlendirmeleri sosyal konvansiyonların/mutabakatların iktidarından/gücünden özgür olmalıdır; başka bir söyleyişle bir ilke meselesi [olarak] etik sosyal değil bireysel olmalıdır.

Kabul edilmesi gereken ilk şey sürü-insanının seksüel hayatının yalnızca fizyolojik ve sosyal bir realite olarak varolmasıdır. Fizyolojik bir olgu olarak sürü-insanının seksüel hayatı ya insan türünün üremesi ve mutlu devamıyla sonuçlanır ya da ahlakdışılık ve insan türünden kopuşa. Bir sosyal olgu olarak seksüel hayatın sonucu toplumun çıkarlarını genel toplum yapısına göre organize eden ailedir. Fakat sürü-zihni erotik aşk olgusuna, erkek ile kadın arasındaki aşka kesinlikle kördür. Sürü-zihni erotik aşkı göremez ve seks-

ler/cinsiyetler arasındaki ilişkileri yalnızca fizyolojik ve sosyal görüş noktasından yargılar.

Aslında sevgi/aşk sosyal alanın dışında ikamet eder ve toplumla hiçbir alakası yoktur. O bütünüyle bireyseldir ve bütünüyle kişilikle ilişkilidir. O, iki kişi arasındadır ve üçüncü kişi davetsiz misafirdir. Seksüel içgüdü türün hayatıyla bağlantılıdır ve bu yüzden onun sosyal ve genetik sonuçlarını düzenleyen sürü zihninin gözetimindedir. Fakat sevginin/aşkın türle ve toplumla hiçbir alakası yoktur ve genellikle sadece evlilik ve aile problemiyle ilgilenen geleneksel etik sistemlerde adından söz edilmez.

Hıristiyan yazarların ve Kilise Babaları'nın aşk/sevgi fenomenini görememiş ve anlamı hakkında ilgimizi çekecek hiçbir şey söylememiş olmaları dikkate değerdir. Kilise literatüründe ve Kilise teologlarının metinlerinde evlilik ve aile hakkında söylenenlerin tümünün seviyesi olağanüstü ölçülerde düşüktür. Pathara'lı Aziz Methodius'un denemesi *On Bakirenin Ziyafeti* [*The Feast of the Ten Virgins*] banalitesiyle acınasıdır. Bu metin kısmen fizyolojik süreçlerin tasviri, kısmen de bekaretin yüceltilmesidir; evlilik ve seks problemiyle meşgalesinde derinlikten yoksundur. Aziz Augustine'in denemesi ruhu itibarı ile yorumlanamayacak ölçüde burjuva ve konvansiyoneldir.[22] Aslında Aziz Augustine ve diğer teologların seks ve evlilikle ilgili denemeleri genetik hayatı düzenlemekle ilgilidir ve kuvvetle sığır üretimi hakkındaki denemeleri hatırlatır. Bu yazarlar kişisel/personal sevgiyi ve kişisel yazgıyı bütünüyle ihmal etmişlerdir. Bu yazarların hiçbiri hem seksin fizyolojik çekiciliğinden ve hem de genetik hayatın ailedeki sosyal organizasyonundan bütünüyle farklı bir sevgi/aşk olgusunun adını anmaz. Sevgi olgusu açıkça şiir ve mistisizm alanına havale edilir ve kuşkuyla karşılanır. Ve fakat, seksüel hayat Hıristiyan düşünce için bütünüyle kişilikle değil türle bağlantılı sosyal ve fizyolojik bir olgu olarak kaldığı halde, Kilise evlilik âyinini tesis etmiştir. Fakat âyin daima kişiliğin derin hayatıyla bağlantılıdır. Bu yüzden Hıris-

---

[22] Aziz Augustine'in on altı yaşındaki çocuk sahibi kadınlar karşısındaki tutumu aşk/sevgi anlayışının ne kadar sefil olduğunu gösterir. Bakınız: Papini, *Saint Augustin.*

tiyan dünyada büyük bir trajedi ortaya çıkar. Kişilik aileye ve topluma kurban edilir.

Evlilik âyininin doğası diğer âyinlere paralel bir şey olarak kavranamaz. Evlilik âyininin *içeriğini* oluşturan şeyi anlamak zordur. Kilise bu âyini görünüşte ve formda, görünüşte formel olarak evliliğe rızalarını dile getiren özgür erkek ile kadının yazgısıyla ilişkilendirir. Kişilerin derin ve gizli hayatları ve birbirleri karşısındaki asıl tutumları toplum için olduğu kadar kilise için de bilinmez kalır. Kilise on yedi yaşındaki bir kızı — kendi arzusu hilafına ebeveynlerinin maddi çıkarlar gözeterek evlendirmesine rıza gösterdiği on yedi yaşında bir kızı — yetmişinde bir erkekle evlendirebilecektir; kilisenin istediği şey kızın formel rızasıdır; kızın bu formel rızasının nedeni korku olabilir ve bu rıza samimiyetten yoksun olabilir. Kilise hiçbir şekilde taraflardan birinin daha önce başka biriyle içeriden sevgi bağıyla bağlı olup olmadığını sorgulamaz. Bu şartlar altında evlilik âyini genellikle spiritüel içerikten yoksun formel bir rit'den başka bir şey değildir; formel bir rit'dir ancak bunun insanların hayatlarında ölümcül sonuçları vardır. Ortodoks evlilik törenindeki sahiden derin ve mistik yegane şey evlilik tacı/ünvanı (marriage crown) ile şehitlik tacı/ünvanı (martyrs' crown) arasında kurduğu benzerliktir. Çünkü anlamlı bir hakiki evlilikte erkek ve kadın birbirlerinin acısını paylaşır ve birbirlerinin yükünü taşırlar; çünkü dünyadaki hayat daima acılarla doludur. Ayrıca hakiki sevgi trajedi ve acı demektir.

Evliliğin sürekli insanların ya baskıya maruz kalarak ya çıkar kaygılarıyla ya da düşüncesiz ve geçici çılgınlıklar sonucu düştükleri bir tuzak olduğu ortaya çıkar. Özellikle Roma Katolik kilisesinde ısrar edildiği gibi ayrılmayı yasaklamak bir yanlışlık; ikiyüzlülük ve tiranlık atmosferinde yaşamaya ve en mahrem duygularını kirletmeye zorlanarak insanlara yaşatılabilecek en merhametsiz acılardan biridir. Kutsanmış, mistik evlilik olarak evlilik anlamı itibarı ile ebedî ve yıkılmazdır. Bu bir mutlak hakikattir. Fakat çoğu evliliğin hiçbir mistik anlamı ve ebediyetle hiçbir alakası yoktur. Hıristiyan bilinci bunu kabul etmelidir. Evliliğin yıkılmazlığını dile getirdiği varsayılan İncil'e referans hiç de ikna edici değildir. İncil daima mutlak hayatı ifşa eder, onda görece hiçbir şey yoktur, fakat bu mutlaklık Tan-

rı'nın Krallığı ile ilgili bir ifşadır, dışımızdaki normun veya yasanın değil. Ayrılmanın yasaklanması Hıristiyanlığın legalistik yorumunda temellenir. Hıristiyanların İncil'in seks ve evlilik hakkındaki öğretilerini ve İncil'in servet ve özel mülkiyet hakkındaki öğretilerini farklı tarzlarda yorumlamaları ilginçtir. Onlar evliliği kesin/mutlak ve yıkılmaz bir şey olarak görürler ve bunu görüşlerini desteklemek için İncil'den iktibaslar yaparak sosyal hayatın yasasına dönüştürürler. Fakat bu yolla eşit düzeyde bir haklılıkla yoksulluğu da zorunlu hale getirebilir, İncil metinlerinden servetin ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılması lehinde iktibaslar da yapabilirler. İncil'in emirleri her iki durumda da mutlaktır/kesindir — fakat bu mutlaklık anlamı itibarı ile mistik evliliğin ebedî ve yıkılamaz olduğu, mülkiyetin ya da maddi servete köleliğin bulunmadığı Tanrı'nın Krallığı'nın mutlaklığıdır. Fakat Hıristiyanlar İncil'in mülkiyet hakkındaki öğretisini bu kesin anlamıyla yorumlamayı ve servetin ve özel mülkiyetin ilgasında ısrar etmeyi göze alamadılar. Onlar bunun yerine aileyi mülkiyetle ilişkilendirerek pekiştirdiler. Bir sosyal kurum olarak aile özel mülkiyetle sınırlanmıştır ve özel mülkiyet ilkesindeki herhangi bir zayıflamanın aile bağlarının kopmasına yol açabileceğinden her zaman çok korkulmuştur. Sürü-insanının İncil'in hakikatini kendi amaçlarına uyacak şekilde benimsediği apaçıktır. Ailenin çözülemezliği doktrini ve boşanma yasağı kişiliğin derin hayatıyla hiçbir alakası olmayan, mistik hiçbir şeyleri bulunmayan ve bütünüyle rasyonalistik sosyal konvansiyonlardır/mutabakatlardır. Evlilik ebedî ve çözülmezdir, fakat ancak sosyal değil ebedî ise, insanın çift-eşeyli suretinin/imajının gerçekleşmesini sağlıyor ise, sahiden birbirlerini "isteyenlerin" birleşmesi ise böyledir. Başka bir söyleyişle evliliğin ebediliği ve yıkılmazlığı sosyal bir hakikat değil, ontolojik bir hakikattir. Evlilik bir kutsanmadır (sacrament), fakat yalnızca eğer ontolojik bakımdan reel sevgiye dayanıyorsa kutsanmadır; geçici çılgınlıklara ve kapılmalara dayandığında değil. Evliliğin kutsallığı (sacrament) sosyal değil ontolojiktir. Yine de her örnekte hakiki evliliğin ve hakiki sevginin temel özelliği özgürlüktür. Her sosyal baskı ve tiranlık, nikahı sadece aşkta bulunan mistik derin/iç anlamdan yoksun bırakır. Fakat sevgi dışarıdan kalıcı hale getirilebilecek ve belirlenebilecek sosyal bir olgu değildir; sevgi sosyal organizasyonlar olarak hem kiliseden hem de devletten yakasını kurtarabilen şeydir.

Sevgi ve özgürlüğe dayanmayan evlilik ve aile, yasaların ve sosyal konvansiyonların belirlediği hukuki ve ekonomik kurumlar olarak görülmelidir. Bu sosyal konvansiyonlar ilkece evliliğin kutsallığından ayrı tutulmalı ve anlamları itibarı ile hem kutsal hem de mistik olmadıkları açıkça dile getirilmelidir. Yalnızca Tanrı'nın Krallığı'na götüren biricik sevgi, reel sevgi, tek ve ebedî sevgi kutsal, gizemli ve mistiktir. Bu, ailenin fizyolojik seksüel ve sosyal hayat düzeninden bütünüyle farklı bir düzenin gerçeğidir. Sevginin bu kutsal, mistik anlamı Kilise'de açıkça sergilenememiştir. Onu açıkça sergilemek yaratıcılık etiğinin görevidir. Şimdiye kadar seksüel hayat, evlilik ve aile *das Man*'ın/sürü insanının baskısı altında kalmıştır. Seksle ilgili Hıristiyan riyakarlığının en büyük eleştirmeni oluğunu teslim etmemiz gereken Rozanov, doğru bir biçimde Hıristiyanlığın evliliği değil, aileyi değil, realiteyi değil, aksine formu, yasayı, evlilik rit'ini savunduğunu söyler. Bu katıksız nominalizmdir;* ontolojik realitelerin reddidir.[23] Seks ve aile hayatına boş legalistik formüllerin iktidarının başka hayat alanlarına egemen olduğundan daha fazla egemen. İnsani varoluşun en berbat acılarından bazılarının sorumlusu, bu nominalizm/adcılık ve formalizmdir/biçimciliktir. Kişisel hayat anlamsız görünüşlere, soyut yasalara reel içeriklerinin tümünü kaybetmiş kelimelere kurban ediliyor. Başka her alanda olduğu gibi bu alanda da realitelere dönüş özgürleşmeyi getirecektir. Ahlaken aile ve seks hayatındaki özgürleşme sürecini iple çekmemiz gerekir. Hıristiyan bilinci için bu Hıristiyan-olmayanlar için olduğundan çok farklı bir şeyi dile getirir ve hiçbir şekilde bedenin haklarının teyidine/kutsanmasına imada bulunmaz. Sekse yönelik çileci tutumun Hıristiyanlık için çok büyük bir önemi vardır ve öncekinden çok daha fazla çaba gerektiriyor olabilir. Fakat böyle bir çilecilik kişisel, ve özgür ruh/geist için kabul edilmesi

---

* Nominalizm (Latince *nomen* yani ad/isim'den): Adcılık. Yalnızca bireylerin/tikellerin reel oldukları yani zihinden bağımsız olarak varoldukları, kelimelerin/kavramların bir bireye/tikele atıfta bulunmadıkça reel bir şeye atıfta bulunamayacakları görüşü. Buna göre tümeller/evrenseller reel değildirler; şeylerin özleri yoktur; evrenseller bizim şeylere verdiğimiz adlar dolayısıyla reeldir (ç.).

23 Rozanov'un *V mire neyasnago inereshonnago* kitabında birçok dikkate değer fikir vardır.

gereken bir meseledir; bu, spiritüalitede artışa imada bulunur ve sosyal baskı sorunu değildir. İnsan kişiliği dışarıdan ve sosyal olarak özgürleştirilmelidir; fakat içeriden ve spiritüel olarak özgür çilecilik idealine tabi kılınmalı ve kendisine ifşa olan aşkın anlamına sahip hale getirilmelidir. İnsanın değerini düşüren seksüel şehvetten spiritüel özgürleşme ve bilinçdışı seksüel tutkulardan arınma etiğin temel gerekliliklerinden biridir. Hakiki sevgi/aşk insanın köleliğinin ve dejenerasyonunun kaynağı durumundaki seksüel şehvetin en güçlü panzehiridir. Aşk yoluyla temizlenmek insanın doğayla bütünleşmesi, seksin günahkarlığını ve bölünmüşlüğünü aşmak demektir.

Mahrem seks ve seksüel sevgi hayatı, iki kişinin sırrıdır. Üçüncü hiç kimse ve hiçbir şey onların arasına giremez ve hatta bu hayatın realitesini bilemez. Mahrem seks ve seksüel aşk hayatı insan kişiliğinin en derin ve en bireysel boyutudur; başkalarına görünmek istemeyen ve bazen kendisinden bile gizleyen boyutu. Seksüel hayat utançla/hicapla ilişkilidir ve kökü Düşüş'tedir. Bir cinsin diğeri üzerindeki terörü ve diğeri karşısındaki utancı ya pozitif olarak aşkla, yani utancın ulvileştirilmesiyle aşılır ya da ahlak bozukluğu yoluyla, yani utanç kaybıyla aşılır. Seksüel aşkın trajedisi herşeyden önce hakkındaki herşeyi yalnızca sevenlerin görebileceği ve bilebileceği kutsal, gizli ve derin şeylerin alenileştirilerek ve toplumun dikkatine açılarak kirletilmesindedir. Normalde sevenlerin kendileri dışında hiç kimse bu hayat hakkında bir şey bilmemelidir. Fakat seksüel aşkın özü itibarı ile sürü-hayatı alanına ait olmasa da, onun sürü hayatına giren ve sürü hayatının yasalarına tabi hale gelen sonuçları vardır. Seksteki kişisel unsur sürü-zihninden kaçar, fakat sosyal boyutu kaçamaz. Bu yüzden seksüel aşk birey için trajiktir; toplumun yargılarına maruz bırakıldığında kirlenir ve bu kişisel umutların yıkılmasıdır.

Seksüel aşkı hem toplum hem de bireyin kendisi, günahkar tutkuları, çabaları ve duyguları kirletir. Aşk ebediyete uçuştur; ölüme ve çürümeye maruz kaldığında zamana düşüştür. Sevgide iki element vardır — semavi ve dünyevi, ebedî ve geçici; Aphrodite Urania ve Aphrodite Pandemos. Onu sürü-insanının hakimiyeti altına sürükleyen aşktaki geçici, dünyevi ve vülger elementtir. Geçici bir

kapılmayla bağlantılı geçici çarpılma aşk için yanlıştır. Ve sevginin üremeyle, doğumla bağlantısının ışığında toplum — gücünü aşan ve beklenmedik sonuçlar doğuran — sevginin niteliğini kontrol etmeye başlar. Yalnızca derinliğiyle kişisel/personal ve genetik elementten bütünüyle özgür mistik aşk sosyal konvansiyonların/mutabakatların dışında ikamet eder ve toplumun gücünden özgürdür. Ontolojik görüş noktasından, sevgililerin arasına yüksek bir ilke olarak yalnızca Tanrı girebilir. Yalnızca günahkarlıkları sevgilileri diğer insanların ve toplumun kontrolü altına sürükler.

Saf, orijinal özü itibarı ile aslında aşk kişisel bir olgudur. Fakat aile sosyal bir olgudur. Nitekim aşkın yok edilemez trajedisi bu dünya içinde gerçekleşir — çünkü hakiki aşk bu dünyaya başka bir alandan girer. Sürü-insanı alanındaki seksüel sevgi aileyi oluşturur. Ailenin yapısı insanın ebediyetin ruhuyla kutsanmamış sosyal hayatı kadar değişkendir. Muhafazakar sosyal mutabakatlar geçici olanı korur, ezelî ve ebedî olanı değil. Bize ebedî ve değişmez görünen tek eşli aile aslında geçicidir ve zamanın belirli bir döneminde varlık kazanmıştır. Daha önce başka aile formları vardı. Bachofen'in eserinin bu açıdan çok büyük bir önemi vardır; çünkü o, primitif seksüel komünizmi ortaya çıkaran ilk kişiydi; tek eşli aile ancak ruhun/geist'ın ve kişiliğin uyanışından sonra şekillenmeye başlamıştır.[24] Başlangıçta egemen olan anne ilkesiydi ve insanlık anaerkil aile aşamasından geçmişti. Bu normaldi, çünkü feminen ilkenin/kadınlık ilkesinin seksle maskülin ilkeden/erkeklik ilkesinden çok daha sıkı bir ilişkisi vardı. Feminen element temelde doğumla ilgili elementti; oysa erkekte kişilik ilkesi çok daha baskındı. Erkeğin seksse köleliği feminen elemente köleliktir ve bu Havva imajına kadar geriye götürülebilir.

Seks yalnızca kadında birincil, derin ve kuşatıcıdır. Erkekte seks ikincil, daha yüzeyseldir ve farklılaşarak belirli bir fonksiyona dönüşmüştür. Bu yüzden, seksüel aşkta kadın erkekten çok daha büyük bir yetenek ve deha sergiler. Yalnızca seksin genetik boyutu derin ve önemlidir. İnsan görünüşte ondan özgür olmaya çalışır.

---

[24] Bakınız: Bachofen, *Das Mutterecht;* ve keza bakınız: Engels, *Der Urspring der Familie, des Privateigentums des Staates.*

Seksteki genetik elementin derinliği kadının durumunda annelikle ilişkilidir. Annelik münhasıran çocuk doğurmakla/yetiştirmekle ilgili olmayan derin ve metafizik ilkedir. Annelik tehdit edici tehlikelere karşı bakım ve koruma ilkesidir. Bu, realitenin derinliklerine kök salmış dinî ve ontolojik bir sorundur. Fakat sosyal konvansiyonlar ve burjuva legalizminin görüş açısından spiritüel anlamda "sadakatsizlik/zina" (infidelity) diye bir şey yoktur; yapılması gerekli şey sosyal normlara ve evlilik ve ailenin haricî normlarına uymaktır. "Sadakatsizlik" tam bir doğal ve sosyal olgudur ve bunda korkulacak hiçbir şey yoktur. Yalnızca ebediyetle yüz yüze duran bir spiritüel varlık olarak insan için bu problem derin ve ciddi bir problemdir. "Sadakatsizlik" ebediyet görüş noktasından kötüdür, fakat zaman görüş noktasından dünyadaki en sıradan şeydir. Sürü-insanı spiritüel sorunla değil, kişilikle değil aile ve toplumun örgütlenmesiyle ilgilenir. Bu yüzden o aslında kayıtsız kaldığı şeylerle ilgili kurallar koyar, yasalar çıkarır.

Konvansiyonel gündelik dünya birçok Hıristiyan düşünürün ve teologun ağzıyla ahlaki yanlışlığı ve Hıristiyan kişilik etiğine aykırılığıyla gözalıcı bir evlilik anlayışı vazeder. Çocuk-yetiştirmenin aileyi şekillendiren erkek ile kadın arasındaki birliğin biricik ahlaki amacı olduğu deklare edilir. Aydınlanmamış doğanın parçası olan ve kişilikle ilgili hiçbir şey bilmeyen genetik süreç üstün bir dinî ve ahlaki ilke olarak görülür. Fakat ruhun/geist'ın ve kişiliğin bilincinde temellenen ahlak yegane amacı üreme olan bir birliği ahlakdışı ilan etmelidir. Bu, sığır-yetiştiriciliği ilkesinin insan ilişkilerine transferidir. Erkek ile kadın arasındaki birliğin anlamı ve amacı türün devamında ya da sosyal öneminde değil, kişilikte, hayatı tamamlama ve mükemmelleştirme çabasında ve ebediyet özleminde aranmalıdır.[25] Pür psikolojik görüş açısından evlilik birliğinin anlamı ve amacının çocuk-yetiştirme ve ırkın devamı olduğu görüşünü savunmak gayesiyle söylenebilecek hiçbir şey yoktur. Aslında, iki-yüzlülükle kamuoyu adına böyle söyleyebilse de kimse bu amaçla evlenemez. İnsanlar karşı duramayacakları bir arzudan dolayı, sev-

[25] Bakınız: Solovyov, *The Meaning of Love*; konuyla ilgili olarak bugüne kadar yazılmış en iyi kitaptır.

dikleri ve âşık oldukları için, sevdikleri kişiyle birleşmek için ve bazen çıkar gözettikleri için evlenirler. Kimse çocuk üretmek istediği için fiziki seksüel birlik istemez. Bu bilinçli zihnin icadıdır. Schopenhauer'ın ırkın dehasının erotik illüzyonların kurbanı olan ve onu kendi aracına dönüştüren bireyi hesaba katmayacağı iddiasının doğruluk payı vardır. Harfiyen dile getirmek gerekirse, evliliğin amacını ve anlamını üremede bulanlar Eros'un — yüksek aşk formlarına seksüel atraksiyonun elementer formlarından hareketle — yalnızca bir illüzyon ve kendini-aldatma olduğunu iddia etmeleri gerekir. Onlar bilinçle ırkın dehasını savunur, onun kişiliğin aracı olması gerektiği görüşünü ahlaken doğru kabul ederler.Ve Schopenhauer'ın keskin ironisinde onların görüşüyle ilgili hiçbir şey yoktur. Bütün bunların nedeni aşkın anlamıyla ilgili soruyu asla sormamış olmalarıdır. Etik yalnızca bu soruyu sormakla kalmamalı, aynı zamanda ona cevap vermeli ve aşkın anlamının genetik değil kişisel olduğunu teslim etmelidir. Erkek ile kadın arasındaki aşkın/sevginin Hıristiyanlık temelinde ve Hıristiyan zamanlarda, Ortaçağ'da tomurcuklanarak şövalyelikte ve "fair lady" ("hanımefendi") kültünde en güzel çiçeğini üretmiş olması fazlasıyla ilginçtir. Ve fakat sürü-zihnini yansıtan Hıristiyan teoloji sevgiyi/aşkı reddederek görmezden gelir.

Burada dinî metafiziğin en zor sorusuyla karşılaşıyoruz. Hıristiyanlık Bakire Meryem'e inançla ilişkilendirerek bekaret kültünü geliştirmiştir. Seks karşısındaki Hıristiyan vaziyet alışta derinliği olan yegane şeydir bu. Hıristiyan evlilik ve aile anlayışı daima oportünist/fırsatçı olmuş ve sürü-düzeyinde kabul görmüştür. Bekaret kişilikle fakat evlilik ırk, aile ve toplumla ilişkilendirilmiştir. Hıristiyanlık evliliğin biricik amacının ve gerekçesinin bekaretin kaybının eşlik ettiği fiziksel seksüel ilişkiye bağlı üreme olduğunu tebliğ etmiştir. Fakat bu kayıp bir aşağı/alt durum sayılmış ve aşağılanmıştır. Evliliğin anlamı ve amacı fizyolojiktir ve bekaretin yani erkeğin en önemli mülkünün kaybını gerektirir. İnsan ırkının sürmesi bekaretin ya da bütünlüğün kaybını varsayar ve kişiliğin ve ruhun bilinçdışı genetik elementin kölesi haline gelmesine imada bulunur. Bekaretin kaybını — bu özellikle kadınlar için katastrofik bir olaydır — gerektiren seksüel birleşmenin insan ırkının devam ettirilmesinin aracı olması seksüel hayatta derin bir çatlak bulunduğunu ve

buna yol açan şeyin Düşüş olduğunu gösterir. Fakat sevginin, sevgi idea'sının ve ilkesinin anlamı kişiliğin düşmüş seks hayatı karşısındaki zaferidir; ruhu/geist'ı türe tabi hale getiren ve ebediyet yerine kötü/karanlık sonsuzlukla neticelenen düşmüş hayat karşısında zafer. Sevgi kişilik elementinin, natürel değil spiritüel elementin seksteki ifadesidir.

Empirik olarak sevgi yüksek olan şey ile düşük düzeydeki şeyin karışımıdır: fiziksel arzu onu düşürerek çarpıtır. Sevgide bir terör elementi vardır ve ona yönelik kuşkucu tutum meşru görülebilir. Fakat ideası ve anlamı itibarı ile sevgi seksüel şehvetten çok farklı bir şeydir; fizyolojik arzularla zorunlu hiçbir ilişkisi yoktur ve fizyolojik arzulardan fiilen kurtulabilir. Bu yüzden evlilik birleşmesinin spiritüel anlamı yalnızca aşkta/sevgide, iki varlık arasındaki kişisel sevgide, tek androjen/tek çift eşeylilikte buluşma çabasında, yani yalnızlığı aşma çabasında bulunabilir.[26] Bu yüksek hakikat, kadının çocuk yetiştirmekten kurtulmasının reddi değildir. Bu, bu günahkar dünyadaki kurtuluş etiğidir; annelik yalnızca kurtuluş etiğinde kutsaldır. Eğer çocuk-yetiştirme olmasaydı seksüel birleşme sefahatle sonuçlanırdı. Fakat yaratıcılık etiği evlilik birleşmesinin nihai anlamı olarak ve fasit doğal süreçler dairesi karşısında zafer olarak daha yüksek bir sevgi ideali ortaya koyar. Sevgi/aşk kadim seks sorununu kontrol altına almalıdır; erkek ile kadının birleşmesi bekaretin kaybı değil realizasyonudur, yani bütünleşmenin realizasyonu. Dünyanın şekil değiştirmesi (transfigürasyonu) ancak bu canalıcı noktadan yola çıkıldığında başlayabilir.

9. İnsan İdealleri. Yetenekler Doktrini

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda, insan ideali giderek belirsizleşti ve neredeyse gözden kayboldu. İnsan toplumun, sosyal çevrenin ürünü olarak kabul edildiğinde, insan idealinin yerini toplum

---

[26] Homoseksüel sevgi androjen bütünlüğün gerçekleşmesini sağlayamaması nedeniyle ontolojik olarak lanetlenmiştir; homoseksüel ilişkide yarımlar/çiftlerden biri karşıtıyla birleşmeksizin kendisiyle baş başa kalır; yani varlığın polaritesi/kutupluluğu yasası ihlal edilir.

ideali aldı. Fakat mükemmel toplum insanın ahlaki çabaları dışarıda tutularak gerçekleştirilemez. İnsanın ahlaki çabaları dışarda tutulduğunda, ideal insan, mükemmel insan kişiliği imajının yok olması mukadderdir. Bu ideal imaj kendisini Romantik akımda tam kişilik ideali olarak göstermişti. Bu akıma göre insan ideali geçmişte hep vardı ve varolması kaçınılmazdı: insan tek-yanlı olamaz. Grek-Roma dünyası bilge/saga idealini öne çıkarmıştır; bu ideal insanın tümünü kucaklıyor ve onun hayat karşısındaki tutumunun mükemmel ve armonik olduğunu gösteriyordu. O, hayatın dehşeti, kötülüğü ve ızdırabı karşısındaki zaferin ve iç barışın simgesiydi. O, bilginin merkezî bir yer işgal ettiği bir entelektüel idealdi, fakat entelektüalizm insanın doğasının aydınlanması ve bilginin pratik bir anlama sahip olması demekti. Sokrates, Platon ve Stoacılar bu tipin örnekleriydi. Yalnızca Grek-Roma dünyası için değil, Doğu yani Çin ve Hindistan için de bildik bilge/saga ideali Hıristiyanlık öncesi dönemde ulaşılan en yüksek insan anlayışıdır. Hıristiyan dünya aziz idealini, yani bütünüyle aydınlanarak dönüşmüş insanı, eski doğasını kontrol altına alan yeni bir insan idealini yarattı. Yeni, spiritüel insanın ulaşabileceği en yüksek nokta budur. Ortaçağ'da Hıristiyan dünya aynı zamanda şövalye soyluluğu, inanca ve göreve sadakat ve fedakarca adanış imajını da yarattı. Bu şövalye ideali genel insan tipinin Hıristiyan çağdaki oluşumunu etkiledi. Şövalyelik kişiliğin şekillenmesine katkıda bulundu.

Saga/bilge, aziz ve şövalye idealleriyle mukayese edilebilir, modern tarihin yarattığı insan imajı nedir? Böyle bir imaj yoktur. İdeal yurttaş imajı saga, aziz ve şövalye ile aynı düzleme yerleştirilemez; çünkü o münhasıran politik ve sosyal hayatla bağlantılı bir imajdır. Kendilerine has nitelikleri bulunan bir çok mesleki tip ortaya çıkmıştır — bilimadamı, sanatçı, politikacı, işadamı, işçi. İş-adamı tipi insanların tam bir insan idealine dönüştürmeye çalıştıkları biricik tiptir — saga'nın, aziz'in, şövalyenin çağımız için yerini alacak insan imajı "yoldaş" imajıdır. Fakat "yoldaş" imajında insan ideali nihai noktada feshedilmiş, Tanrı'nın sureti ve benzeri çarpıtılmış olur. İnsan idealinin bütünlüğü kaybolacak şekilde birçok mesleki imaja ve ideale dönüşerek parçalanması bizim çağımızın karakteristiğidir. Bilimadamı ya da sanatçının saga/bilge ile hiçbir alakası yoktur; politikacının ya da işadamının şövalyelikle hemen hiçbir

benzerliği yoktur. Ve onların hepsini meslek tiplerinin her birinin ilişkilerine sızan "burjuva" imajı yok etmiştir. Burjuva, sürü unsurunun sonunda şahsında zafer kazandığı insandır. Burjuva, *das Man*'a tabi, bütünüyle sosyalleşmiş, orijinaliteden ve yargı ve eylem özgürlüğünden yoksun insandır. Burjuva, kişiliği olmayan insandır. "Yoldaş" ideali insanı spiritüel varlığının derinliklerine kadar sosyalleştiren bir burjuva idealidir, yani spiritüel özgürlüğünü kaybetmiş insan ideali. Burjuva işçi, burjuva mülk sahibinden hiç de daha iyi değildir. Burjuva mentalitesinin kökleri, yapısı itibarı ile ister kapitalistik ister komünistik olsun sürü-hayatındadır. Burjuva mentalitesi spiritüel özgürlüğün ve orijinalitenin kaybına, sürünün ya da çoğunluğun baskısı altında kişiliğin kaybına imada bulunur.

Etik kişilik olarak, varlığın ilk kaynaklarına ulaşabilen ve bu imajı sürü-hayatından türetmek için girişilen bütün teşebbüslere karşı çıkan özgür ve özgün varlık olarak ideal insan imajını/suretini savunmalıdır. İdeal insan imajı öncelikle ideal kişilik imajıdır. İdeal toplum kişilikte temellenir. Spiritüel toplum bir realitedir, fakat kişilerden ayrı olarak varolamaz. İdeal insani kişilik Tanrı'nın suretinin ve benzerinin bütünüyle ifşa olduğu kişiliktir. İdeal insan imajı Tanrı'nın insandaki imajıdır/suretidir. Ve bu imaj insanın sadece bazı boyutlarını değil bütün boyutlarını içine alır.

Ebedî kutsallık ve şövalyelik unsurlarına yeni bir element ilave edilmelidir — yaratıcılık elementi — öyle ki insanın potansiyelleri gerçekleşebilsin. Bu dünyada mesleğini icra eden ve Tanrı-vergisi yeteneklerini Tanrı'nın hizmetinde gerçekleştiren yaratıcı-insan imajı herşeyi içeren bir insani idealdir. İnsanın yaratıcı faaliyeti farklı alanlarda, mesleklerde ve uzmanlıklarda realize edilebilir, fakat yaratıcı-insan imajı bir mesleki ideal, bir yaratıcı bilimadamı imajı ya da sanatçı, politikacı veya mühendis imajı değildir. İnsanın yaratıcı faaliyet ve mesleği fikri, yetenekler doktriniyle alakalıdır. Bu doktrini Hıristiyanlıkta Aziz Paul öğretmiş fakat asla bütünüyle işleyememiştir. İnsanın yeteneklerini mezara götürmeye hakkı yoktur ve aslında görevi gündelik sürü-hayatı — aile hayatı, ekonomik, politik, mesleki vb. hayatı — ne kadar azaltırsa azaltsın, yaratma faaliyetinin realizasyonu için kahramanca mücadele vermektir. Kişinin yeteneklerini ve isteklerini gerçekleştirme mücadelesi farklı tür-

de değerler arasındaki çatışmadan dolayı birçok trajik çatışma doğurur. Bu mücadele insanın bencil çıkarları için değil, ideal-yaratıcı insan imajı için mücadeledir.

İnsan imajından söz ederken cinsiyet ayırımı yapmamamız gerekir. İdeal, erkek ve kadın için daima farklı olacaktır. Yalnızca kutsallık ideali daima her ikisi için de aynıdır. Daima anne, eş, bakire, seven ya da sevilen idealleri olagelen ideal kadın imajı insanın evrensel karakteristiği olarak seksle bağlantılıdır. Kadın erkeğin yaratıcılığına ilham veren kişi olmuştur, bizatihi yaratıcı değil. Sevginin tiranlığını kullanarak ve fetiş haline getirerek erkeğin yaratıcılığını engellediği durumlar da seyrek değildir. Kadındaki yaratıcı ilke, ifadesini özellikle her formunda sevgi/aşk alanında bulur. Kadın doğasını karakterize eden şey yaratma ilkesinden çok doğum ilkesidir ve bu onun spesifik karakteristiğidir. Doğum yalnızca çocukyetiştirme olarak değil maddi ve manevi bütün fedakarca teslimiyetler anlamında düşünülmelidir; kadın kişiselin/kişiliğin karşıt kutbundaki kozmik ilkeyi temsil eder. Kadın dünyanın ve yeryüzünün ruhudur; çünkü hayatı doğurur ve korur. Kadınlık ilkesi yalnızca annelik değildir, aynı zamanda bakireliktir yani saflığın/iffetin kaynağıdır. Bu boyutuyla kadınlık ilkesi erkekte saygı ve tapınma doğurur. Ebedî ideal kadın imajı Bakire-Anne imajıdır.

Kadın yaratıcı başarısından dolayı erkeği ödüllendirir. Sezgileri erkeğinkinden daha güçlüdür ve erkeğin yaratıcılığına katkıda bulunur. Fakat kadın aynı zamanda erkeği engeller ve çocuklardan ve yuvasından başka hiçbir şeye ilgi duymayan bir hanımefendi ve aile anası niteliğiyle erkeği seksin ve ırkın kölesi haline getirir. Yaratıcılık Eros'la ilişkilidir; yaratma ideali erotiktir. Fakat Eros iki boyutlu ve çelişkilidir; düşürerek köleleştirebilir de yükselterek özgürleştirebilir de. Bu yüzden kadının insani yaratıcılıktaki rolü komplekstir. Primitif, arkaik aşamada açıktır ki kadın egemendir. Sonra erkeklik ilkesi egemenlik elde etmiş ve kadını köleleştirmiştir. Kadınlık potansiyellerinin tümü bu tabiyet/kulluk döneminde gerçekleşemedi. Fakat günümüzde kadının özgürleşmesi çağına giriyoruz. Kadınlık ilkesi bir kere daha ağırlık kazanıyor. Fakat başka her süreç gibi, kadının özgürleşmesi süreci de çift karakterlidir; iyi de olabilir kötü de. Eğer ebedî kadınlığın tahrifi, erkeği taklit etme

ve onun kötü bir kopyası olma girişimi anlamına geliyorsa kötüdür. Böyle bir özgürleşme kadını küçültür, orijinalitesinden yoksun bırakır ve onu erkeğe tabi hale getirir. Ahlaki ve dinî önemi haiz yegane özgürleşme türü kadınlık ilkesini bütün derinliği ve orijinalitesiyle ortaya çıkaran ve kadınları hakiki potansiyellerini gerçekleştirmeye yani erkeğinkinden farklı kadınlık dehasını gerçekleştirmeye muktedir kılan özgürleşme türüdür. Aslında erkek daima kişisel insan ilkesinin taşıyıcısıdır. Fakat bu kişisel insani ilke kendi başına, feminen unsurda kopuk şekilde çaresiz, soyut ve güçsüzdür; ideal insan imajını inşa edemez. Kadınlık ilkesiyle ilişkiden yoksun ne şövalye olabilir ne de yaratıcı. İnsan hayatın her alanında kahramanlığa çağrılıdır. Bu, insan idealinin en evrensel özelliğidir.

10. Etik'te Sembolizm ve Realizm

Ahlakın temel görevi nominalizmi ve sembolizmi aşmak ve spiritüel realitelerle temasa geçmektir. Neredeyse evrensel düzeyde yaygın sembolik ahlak, gerçek ahlaktan ayırt edilmelidir. Ben sembolik ahlakla aslında hayatı dönüştüremeyen, ancak konvansiyonel açıdan önemli eylemler icra etmeye çalışan ahlakı kastediyorum. Spiritüel hayat sembolik tarzda anlaşılır ve bu yüzden psişik ve maddi varoluşu dönüştürme anlamına gelmez. Nitekim, sözün gelişi kardeşlik, gerçekte hiçbir spiritüel ya da dinî kardeşlik yokken veya aslında pozitif düşmanlık söz konusu iken, ifadesini belirli kelimeler ve jestlerde bulan spiritüel sembol olarak ileri sürebilir. Biz bu sembolik kardeşliğe Hıristiyan dünyada, sözün gelişi ruhban arasında sürekli rastlarız ve o kaçınılmaz şekilde konvansiyonel ikiyüzlülüğe dönüşerek dejenere olur. Devlet hayatı, aile hayatı ve fiilî hayat bu türden konvansiyonel, sembolik ahlakla doludur. İnsanlar iyiliği fiilen gerçekleştirmek yerine gerçekleştirdikleri şeyi göstermek için konvansiyonel göstergeler/işaretler inşa ederler. Onlar bunu — saygı, hürmet, sevgi ve merhamet vb. ile ilgili — belirli göstergeler yaratmaya değecek ölçüde önemli, anlamlı ve saygıya değer sayarlar. Bu, ritüelistik ahlak diye de tanımlanabilir. Ritüelistik ahlak nezaket ahlakıdır; karakteri itibarı ile semboliktir fakat henüz yeterince fark edilmemiş çok büyük bir ahlaki önemi vardır. Kibarlık/ne-

zaket her insani varlığa saygının sembolik konvansiyonel ifadesidir ve bu yüzden sembolizmin en realistik formudur.

Net biçimde dile getirmek gerekirse, yasa etiği daima ritüelistik ve semboliktir; çünkü tabiatı ne olursa olsun insandan belirli bir davranış tarzı talep eder; bu davranışın gerçek bir kalp değişikliğine işaret edip etmemesinin hiçbir önemi yoktur. İnsandan, aslında nefret ve kibirle dolu olsa da, saygı ve sevgi gösteriyormuşçasına eylemde bulunması istenir; iyi davranış standartlarına uymalı ve gerçekte alçak ve vicdansız bir insan olduğu halde, temiz vicdan sahibiymiş gibi davranmalıdır.

Sembolik etik âyinden (sacramentalism), realistik etik peygamberlikten (prophetism) türemiştir. Sembolik etik daima belirli bir gerçekliğin sembolü olan hiyerarşik konuma saygı ve hürmetle ilişkilidir ve genellikle eşsiz ve birey kişilik olarak insana eksik saygı ve ilgiye imada bulunur. Sembolik etik gayrı-insanidir (non-human). Fakat realist etik insanidir; çünkü o hayatın gerçek dönüşümüne, gerçek iyi niteliklere ve dürüstlüğün gerçekleştirilmesine imada bulunur. Realist etiğin temel ilkeleri sembolik iyi işler/ameller/eserler değildir; iyi olmak, iyilik niteliğini yaymaktır; konvansiyonel sevgi ifadeleriyle konuşmak değil, sadece büyüklüğü sembolize eden hiyerarşik konuma saygı da değildir, insanın insani niteliklerine, gerçek büyüklüğüne saygıdır. İncil ahlakı sembolik değil, realistiktir; bize Semavi Baba'nın mükemmelliğine benzer bir mükemmellik çağrısında bulunur ve bize ilkin Tanrı'nın Krallığı'nı, gerçek dönüşümü aramamızı söyler; onun konvansiyonel işaretlerini değil. O, insan kalbinin derinliklerine, dönüşerek yücelmiş mükemmel hayatın kaynağına uzanır.

Realistik ahlak, sembolik ahlaktan çok daha zordur. Aslında iyiliğin fiilen değil sembolik olarak gerçekleştirilebileceği söylenebilir. İncil ahlakı hakkında insanların söyledikleri şey budur. Fakat herşey ruhumuzun, irademizin ve bilincimizin öncelikle iyiliğin sembolik ifadeyi tasarlayıp tasarlamamasına ya da iyiliğin dünyada ve kalbimizdeki realizasyonu olup olmamasına bağlıdır. Etikte realizm spiritüalitenin zaferidir. Sembolizmde spiritüalite yalnızca işaret ve sembollerle dile getirilir; o, bedenin etiğidir, spiritüel insanın değil. Oysa realist etik ruhun/geist'ın etiğidir; spiritüalite onda

fiilen gerçekleşir ve cismani hayat ifadesi kazanır. İnsanlar zor ruhun zaferini kazanma görevinden ve fiilî iyilik ile kötülükle uğraşmaktan kaçmak için her türden sembole sarılır. Anti-İsa/Deccal beklentisi bile Hıristiyan dürüstlüğün hayata geçirilmesini önleyen bir sembol olabilir. Hayatı sembolik tarzda kutsallaştırmak onu gerçekten dönüşüme uğratmaktan daha kolaydır.

Realist etik için kötülükle mücadele spiritüel bir mücadeledir. Ayrıca spiritüel mücadele, spiritüel gelişme ve aydınlanma legalistik çileciliği ve konvansiyonel iyi işleri/amelleri öncelemelidir. Ahlaki realizm ve sembolizm dinle ilişkilidir. İnsan, mükemmelliği hayata geçirmeyi ve Tanrı'nın benzeri olmayı başaramaz ve bu yüzden onun yerine Tanrı'ya sembolik saygıyı ikame eder. Sevginin, dürüstlüğün, mükemmelliğin ve ilahî benzerliğin realizasyonunun yerine burada onların konvansiyonel, sembolik, retorik, doktriner realizasyonu söz konusudur. Mükemmellik insandan göstergelere/işaretlere ve sembollere, kelimelere ve doktrinlere transfer edilir. Bu nominalizmin etikteki zaferidir; bu dehşet verici bir kötülüktür ve hayatın gerçek dönüşümüne engeldir. Ahlaki retorik, konvansiyonel, sembolik, tumturaklı duygular insanlığın ahlaki hayatını zehirler. Aşırı duygusal durum, manastır/inziva patlamaları, iffet patlamaları, ebediyete iman patlamaları vb'ye bahşedilen sembolik vaadler tehlikelidir. Bütün bunlar sembolik ahlaktır, reel ahlak değil. Alışkanlık ahlaki hayatta çok önemli bir rol oynar. Alışkanlık otomatik şekilde işleyen konvansiyonel sembolik ahlakın kristalleşmesidir. Realistik etik alışkanlıkla mücadele etmelidir. Etikte realizm legalistik etik için kesinlikle ulaşılamaz hakikat aşkı, ontolojik dürüstlük aşkı demektir; etikte realizm aynı zamanda hakiki insan olma çabası demektir.

İnsan doğasının hakiki dönüşümü ve aydınlanması güzelliğe ulaşma anlamına gelir. Formel ve sembolik olarak değil fiilen gerçekleşen iyilik, güzelliktir. En yüksek amaç güzelliktir, daima yasanın damgasını taşıyan iyilik değil. Güzellik dünyayı kurtaracaktır; başka bir söyleyişle güzellik dünyanın kurtuluşudur. Sanat bize güzelliğin yalnızca sembollerini verir. Tanrı'nın Krallığı güzelliktir. Gerçek güzellik yalnızca yaratılmışların dinî dönüşümündedir. Güzellik Tanrı'nın yaratıklara, dünyaya ve insana ilişkin ideasıdır. Fa-

kat bu idea kişiliği, somut yaşayan varlığı bastırmayı veya onu araca dönüştürmeyi amaçlamaz. Bu noktada etikteki son paradoksla karşı karşıya kalırız — kişisel ile genel, bireysel ile evrensel, kişiliğin hayatı ile idea arasındaki ilişki paradoksuyla.

Kişilik yani canlı birey varlık, kişilik-dışı, evrensel bütünün ya da ideanın aracı olamaz. Bu personalistik/kişilikçi etiğin ihlal edilemez ilkesidir. Fakat metafizik boyutunda kişilikçi etik evrenselin ve kişilik-üstünün değerini reddetmez. Üstün ahlaki değer olarak kişilik kişilik-üstü ve evrensel olandan, onun taşıdığı fikrin değerinden ayrı varolamaz. Daha önce gösterdiğimiz gibi, kişilik ontolojik olarak kişilik-üstünü varsayar. Bu, insanın tecrübesinin Tanrı'nın mevcudiyetini varsaydığı hakikatini dile getirmenin eksik yoludur. İnsan kişiliği etiğin en yüksek değeridir fakat bu, ilahî ilkenin taşıyıcısı olduğu için, Tanrı'nın sureti ve benzeri olduğu için böyledir. Bu hiç de insanın ilahî olanın aracı olduğu anlamına gelmez. Tanrı için insan kişiliği kendinde/kendi başına bir amaç, O'nun cevabî sevgisini ve yaratıcı başarısını beklediği dosttur. İnsan için Tanrı nihai amaç, sevgisinin objesi, adına yaratıcı eylemlerde bulunduğu Bir'dir. Personal ile süperpersonal (eksik şekilde evrensel diye tanımlanır) arasındaki ilişki paradoksunu Tanrı-İnsan'ın dinî, ilahî insani aşk fikri — kişiliği yok etmeyen yegane fikir — çözer. Güzelliğin gerçekleşmesi yaratığın teosisi, yani ilahî olanın insan kişiliğinde ifşasıdır. Şimdilik bu, sembollerle dile getiriliyor fakat zamanı geldiğinde bir olgu olarak gerçekleşecek. Bu bizi bütün problemlerin sonuncusuna, en endişe verici ve ızdırap verici probleme götürür. Etik, ölüm ve ölümsüzlük problemiyle, cehennem ve Tanrı'nın Krallığı problemiyle ilgilenen eskatolojik bir boyuta sahip olmalıdır.

Üçüncü Kısım

Son Şeyler Hakkında – Eskatolojik Etik

Birinci Bölüm

Ölüm ve Ölümsüzlük

Bildik felsefi etik sistemleri, eskatoloji problemiyle ilgilenmez. Onlar ölümsüzlüğü ele aldıklarında, bunu ölüm sorununun derinliklerine inmeksizin yaparlar, ancak onu insanın ahlaki sorumluluğu, ahlaki ödüller ve cezalarla ya da en iyi durumda insanın sonsuzluk/ebediyet özlemini karşılama ihtiyacıyla bağlantılı şekilde tartışırlar. Ölümsüzlük anlayışı natüralistik metafizik ve bir töz olarak ruh/geist temelinde savunulmuştur. Dinî bilinç, özellikle de Hıristiyan bilinci için çok önemli ölüm problemi, hiç değinilmeksizin terk edilmiştir. Ölüm yalnızca metafizik için değil, aynı zamanda ontolojik etik için de problemdir. Kierkegaard ve Heidegger gibi düşünürler bunu kabul eder. Ölüm keza Freud'da da merkezî bir ehemmiyet kazanır. Zamanla koparılamaz bir ilişkisi olan ölüm problemi, birincil öneme sahip bir problemdir; ölümsüzlük ikincil bir problemdir ve bir kural olarak yanlış şekilde formüle edilmiştir. "Ölümsüzlük" (immortality) kavramının bizatihi kendisi kesinlikten yoksundur ve ölümün gizeminin reddine imada bulunur. Ruhun ölümsüzlüğü sorunu metafiziğin bütünüyle gündem dışı kalan parçasıdır. Ölüm en azından ölümlülere hayatın bildik klişelerini aşma imkanı veren en derin ve önemli gerçeğidir. Hayatın anlamıy-

la ilgili hakiki derinliği yalnızca ölüm verebilir. Bu dünyadaki hayat tam da ölüm varolduğu için anlamlıdır; eğer dünyamızda ölüm olmasaydı, hayat da anlamsız olurdu. Hayatın anlamı bu sonla sınırlıdır. Eğer bir son olmasaydı yani dünyamızdaki hayat sonu gelmeksizin devam etseydi, anlamı olamazdı. Anlam bu sınırlı dünyamızın hudutlarının ötesine uzanır; anlamın keşfi burada bir sonu varsayar. İnsanların dehşetini doğru şekilde hissettikleri ve haklı olarak en büyük kötülük saydıkları halde ölümü anlamın nihai keşfiyle ilişkilendirmekle yetinmeleri dikkat çekicidir. Ölüm — en büyük dehşet ve kötülük — "kötü/karanlık zaman"dan çıkarak ebediyete intikal etmenin yegane yoludur; ölümsüz ve ebedî hayata yalnızca ölümle ulaşılabilir. İnsanın son umudu ölümdür; çünkü dünyadaki kötülüğün gücünü en açık şekilde ölüm ifşa eder. Büyük ölüm paradoksu budur. Hıristiyan dinine göre ölüm günahın ürünüdür ve son düşmandır, kontrol altına alınması gereken en büyük kötülüktür. Ve aynı zamanda günahkar dünyamızda ölüm bir nimettir/lütuftur ve bir değerdir. Ölüm yalnızca kötü olduğu için değil, aynı zamanda derinliği ve büyüklüğü gündelik dünyamızı paramparça ettiği ve bu dünyanın ihtiyaçlarını karşılamak için bu hayatta biriktirdiğimiz güçleri aştığı için bizde terör hissi yaratır. Spiritüel aydınlanmanın ve spiritüel hayatın olağanüstü yoğunluğunun bize ölüm karşısında doğru bir tavır vermesi gerekir. Platon felsefenin ölüm pratiği olduğunu söylerken haklıydı. Biricik sorun böyle bir felsefenin nasıl ölmemiz gerektiğini ve ölümü nasıl kontrol altına almamız gerektiğini bilememesidir. Felsefi ölümsüzlük doktrini bu yolu gösteremez.

En yüksek düzeyinde etiğin hayattan çok ölümle ilgili olduğu söylenebilir; çünkü ölüm hayatın derinliğini görünür kılar ve tek başına hayatı anlamlı kılan sonu ifşa eder. Hayat ölümü, insanın bir başka ve daha yüksek bir hayata yazgılı olduğuna tanıklık eden bir sonu içerdiği için soyludur. Eğer ölüm ve bir son olmasaydı alçak ve anlamsız olurdu.

Anlam asla sonu gelmeyen bir zamanın içinde ifşa olmaz; ebediyette aranması gerekir. Fakat zamandaki hayat ile ebediyetteki hayat arasında bir uçurum vardır ve bu uçuruma yalnızca ölüm ve nihai ayrılığın dehşeti köprü olabilir. Bu dünya kendisine-yeterli,

tam ve kendi içine kapalı dünya olarak kavrandığında ondaki herşey anlamsızlaşır; çünkü herşey geçici ve yozlaşabilirdir — başka bir söyleyişle bu dünyadaki ölüm ve ölümlülük dünyayı anlamsız kılan şeyin ta kendisidir. Dar ve sınırlı bir görüş açısından bu, hakikatin yarısıdır. Heidegger sürü-mentalitesinin [*das Man*] ölüm endişesine duyarsız olduğunu söylerken haklıdır.[1] Sürü mentalitesi hayatı anlamsız kılacak ölçüde düşük düzeyde bir ölüm endişesi duyar yalnızca. Fakat hakikatin gündelik/bildik görüş noktası için örtülü bir başka yarısı daha vardır. Ölüm hayatı anlamsızlaştırarak yozlaştırmakla kalmaz yalnızca; hayatın derinliklerinde, hayatta daha yüksek bir anlam olduğununun da göstergesidir/işaretidir. Yalnızca ölümün bizde doğurduğu korku değil aynı zamanda dehşet ve acı da, sadece yüzeye değil derinliklere de, yalnızca geçici hayata değil aynı zamanda ebediyete de ait olduğumuzun ispatıdır. Biz zamanın içindeyken, ebediyet bizi hem cezbeder hem de dehşete düşürür. Sadece sevdiğimiz herşey öldüğü ve bir sona geldiği için değil, çok daha önemlisi zaman ile ebediyet arasındaki derin uçurumun bilincinde olduğumuz için de dehşete ve korkuya kapılırız. Bu uçurum çaprazında ortaya çıkan dehşet ve korku aynı zamanda nihai anlamın ifşa olacağı ve gerçekleşeceği umudunu da içerir. Ölüm insan her zaman bilincinde değilse de ya da uygun bir terimle adlandıramasa da hem dehşeti hem de umudu içerir. Öteki dünyadan gelen anlam, yakıcı bir alev gibidir; bizden ölümü yaşamamızı ister. Ölüm yalnızca biyolojik ve psikolojik bir olgu değildir; aynı zamanda spiritüel bir olgudur. *Ölümün anlamı zamanda ebediyet olamaması ve sonu gelmez bir zaman serisinin anlamsızlığıdır.*

Fakat ölüm hayatın tezahürüdür; hayatın bu tarafında/bu dünyadaki hayatta bulunur ve onun kendisine tepkisi zaman içinde bir son talep eder. Ölüm yalnızca ya hiçliğin (non-being) ya da dünyadışında varoluşun izlediği son hayat momenti olarak anlaşılamaz. Ölüm hayatın tümünü içine alan bir olaydır. Varoluşumuz ölümler ve ölmelerle doludur. Hayat fasılasız ölüm, herşeyde son'u tecrübe, ebediyetin zamanı sürekli yargılamasıdır. Hayat insan bedeninin ve

---

[1] Bakınız: *Sein und Zeit*; özellikle de *Das Mögliche Ganszein des Daseins und das Sein zum Tode* başlıklı bölüm.

insan ruhunun ölümüne ve kısmi ölümüne karşı mücadeledir. Hayat içinde ölüm, ister zamanda ister mekanda/uzayda, varlığın tümünü kucaklamanın imkansızlığının bedelidir. Zaman ve mekan/uzay ölümle-ilişkilidir; onlar kısmi ölüm tecrübesi olan kesintilere/çatlamalara yol açarlar. İnsan zaman içinde öleceğini ve yok olacağını hissettiğinde, bu bir ölüm tecrübesidir. Mekanda bir kişiden, bir evden, bir kasabadan, bir bahçeden, bir hayvandan ayrıldığımızda, onu bir daha asla göremeyeceğimizi hissederiz; bu, ölümün tecrübesidir. Her ayrılığın, zamanda ve mekanda her ayrılığın acısı ölüm tecrübesidir. Henüz çocukken her ayrılıkta ne kadar acı hissettiğimi hatırlıyorum. Bu beni öylesine sarıp-sarmalayan bir şeydi ki karşılaştığım bir yabancının yüzünü, içinden geçtiğim kasabayı, birkaç gün geçirdiğim bir odayı, gördüğüm bir ağacı ve köpeği bir daha asla göremeyeceğim düşüncesinden tam bir ölümcül acı hissedecek kadar etkilenirdim. Bu elbette ölümü hayatın içinde tecrübe etmekti.

Mekan ve zaman varlığın tümünü kucaklayamaz, fakat bizi ayrılıklara ve kopuşlara mahkum eder, ölüm daima hayat karşısında galiptir; anlamın ebediyette ve varlığın bütünlüğünde aranması gerektiğine tanıklık eder; çünkü anlamın zafer kazanacağı hayatta ayrılık, ölüm, insan düşünce ve hislerinin dejeneresyonu olamaz. Sadece kendi ölümümüzle ölmeyiz, sevdiklerimizin ölümüyle de ölürüz. Ölümün nihai tecrübesini yaşamamış olsak da yaşarken ölüm tecrübemiz vardır. Ölümle barışamayız — ne insanların ne de hayvanların, bitkilerin, nesnelerin ve evlerin ölümüyle. Varolan herşeyin ebediliğine özlem hayatın özüdür. Ve fakat ebediyete yalnızca ölümden geçilerek ulaşılabilir; ölüm bu dünyada varolan herşeyin yazgısıdır. Bir varlık ne kadar yüksek ve kompleks ise o ölçüde ölümün tehdidi altındadır. Dağlar insanlardan daha çok yaşar; çünkü hayatları pek kompleks değildir ve nitelik itibarı ile yalındır; Mont Blanc bir dahiden ya da azizden daha ölümsüz izlenimi bırakır. Nesneler canlı varlıklardan çok daha fazla yaşarlar.

Ölümün hem pozitif anlamı vardır hem de aynı zamanda en korkunç şeydir ve tümüyle kötüdür. Son tahlilde her kötülük ölümdür. Cinayet, nefret, kötü niyet, fesat, kıskançlık, intikam ölümdür ve ölümün tohumlarıdır. Ölüm her kötü tutkunun temelindedir. Ki-

bir, tamah, ihtiras sonuçları itibarı ile ölümcüldür. Dünyada ölüm ve öldürmekten daha kötü hiçbir şey olamaz. Ölüm günahın kötü ürünüdür. Günahsız hayat ölümsüz ve ebedî olabilir. Ölüm ebediyetin reddidir ve işte ontolojik kötülüğü, varoluşa düşmanlığı, yaratılışı hiçliğe indirgeme çabası burada ikamet eder. Ölüm Tanrı'nın dünyayı yaratışına direnir ve ilk hiçliğe (olmayan-varlığa) dönüştür. Ölüm yaratılanı dünyanın yaratılışını önceleyen ilk özgürlüğe döndürerek özgürleştirmek ister. Günahıyla Tanrı'nın kendisiyle ilgili anlayışına direnen yaratık için ölümden başka çıkış yolu yoktur. Ölüm Tanrı'nın gücüne ve bu anlamsız dünyaya ifşa edilen İlahî anlama negatif tanıklıktır. Eğer Tanrı olmasaydı, dünyanın tanrısız ve sonu olmayan (ebedî olmayan) bir hayat planını icra edeceği söylenebilirdi; fakat Tanrı varolduğu için bu plan realize edilemez ve ölümle sonuçlanır. Kesinlikle günahsız ve kutsal Kurtarıcı ve İhya edici Tanrı'nın Oğlu ölüme rıza gösterdi ve O, çarmıhta öldü. Bu yüzden Hıristiyanlık ölüm karşısında ikili bir tutum geliştirmiştir. İsa ölümü Kendi ölümüyle yok etmiştir. O'nun dünyanın günahları yüzünden gönüllü ölümü bir inayettir/lütuftur ve yüksek bir değerdir. Haça/çarmıha tapınırken bize özgürlüğü ve zaferi getiren ölüme de tapınırız. Yeniden doğmamız için ölmemiz gerekir. Haçla/çarmıhla ölüm şekil değiştirir ve bizi yeniden vücut bulmaya ve hayata götürür. Bu dünyanın tümü ölümü ve çarmıhı yaşamalıdır; aksi takdirde yeniden dirilişe ve ebediyete ulaşamaz.

Eğer ölüm hayatın gizeminin bir parçası olarak kabul edilirse, son değildir, son söz değildir. Dünyada ölüme isyan Tanrı'ya isyandır. Fakat biz aynı zamanda ölüme karşı kahramanca mücadele vermeli ve onu son kötülük olarak kontrol altına almalı ve zehrini yok etmeliyiz. İsa'nın dünyadaki faaliyeti ölüm karşısındaki zaferin ve yeniden dirilişe ve ebediyete hazırlanmanın ilk örneğidir. İyilik hayattır, güçtür, hayatın içeriği ve ebediyetidir. Ölüm dünyadaki rasyonel şekilde anlaşılamayan en büyük paradokstur. Ölüm, klişeye dönüşen ahmaklıktır. Ölümün bir gündelik vukuat olduğu bilinci onun irrasyonel ve paradoksal olmasına ilişkin bilincimizi körleştirir. Rasyonelleşmiş sürü-zihninin son başarısı bu arada ölümü de unutmaya, onu gizlemeye ve ölümü mümkün mertebe gözle görülemeyecek ölçüde gömmeye çalışmaktır. Bu, hıristiyan "ölümü asla unutma" duasında ifadesini bulan ruhun/geist'ın tam karşıtıdır. Bu

açıdan modern uygar insanlar kadim Mısırlılardan mukayese kabul etmez ölçüde daha aşağı düzeydedir.

Ölüm paradoksu hem estetik hem de etik bir form alabilir. Ölüm çirkindir, çirkinliğin zirvesidir; her imajın/suretin ve formun yok oluşu, maddi dünyanın daha alt düzeydeki elementleri karşısında zaferdir. Fakat ölüm aynı zamanda güzeldir, en azından fanileri yüceltir ve en yüksek düzeye çıkarır; vasatın ve klişenin çirkinliğini aşar. Ölümün yüzünün hayatta kalmaktan çok daha güzel ve armonik olduğu zamanlar vardır. Çirkin, kötü duygular ölümün varlığında ölür ve kaybolurlar. Kötülüklerin en büyüğü ölüm bu dünyadaki hayattan çok daha soyludur. Geçmişin güzelliği ve cazibesi ölümün yüceltici etkisine bağlıdır. Geçmişi arındırarak ona ebediyetin damgasını vuran ölümdür. Ölüm kendisiyle birlikte ayrışmayı değil, arınmayı da getirir. Fani/geçici, parçalanabilir, çürüyebilir hiçbir şey ölüm testine dayanamaz — yalnızca ebedî olan dayanabilir. Hayatın ölümle sınırlı olduğu, yalnızca ölümün yüzünde ifşa olduğu kabul edilemeyecek kadar dehşet vericidir. İnsanın ahlaki değeri ölüm sınavıyla ortaya çıkar; çünkü hayat tıka-basa ölümle doludur.

Fakat aynı zamanda ebedî hayat adına ölümle mücadele insanın temel görevidir. Etiğin temel ilkesi şu şekilde formüle edilebilir: ölümü kontrol altına alacak ve her yerde, her şeyde ve her ilişkide, ezelî ve ebedî hayatı onaylayacak şekilde eylemde bulun. Tek bir canlı varlığın ölümünü unutmak ve buna rıza göstermek alçaklıktır. En zavallı ve sefil yaratığın ölümü dahi kabul edilemez; aksi durumda, dünya kabul edilemez ve aklanamaz. Herşey ebedî hayata yükselmiş/doğmuş olmalıdır. Bu ebedî varlık ilkesinin insanlarla, hayvanlarla, bitkilerle ve hatta cansız şeylerle bağlantılı olarak onaylanması gerektiği anlamına gelir. İnsan daima ve her durumda hayat verici olmalı ve yaratıcı hayati enerjisini kullanmalıdır. Yaşayan herşeye, her yaratığa sevgi — bu soyut fikirlere/idealara sevgiyi aşan bir sevgidir — ebedî hayat adına ölümle mücadeledir. İsa'nın dünya ve insan sevgisi ölümün güçleri karşısında zafer ve bereketli hayatın lütfudur.

Çilecilik ölümle, insanın kendisindeki ölümlü elementlerle mücadele demektir. Ebedî hayat adına ölümle mücadele insanın kendi-

sine ve diğer insanlara sanki kendisi ve onlar ölüm ânındaymış gibi bir tutumu gerektirir. Ölümün dünyadaki ahlaki anlamı/önemi budur. Düşük hayvani ölüm korkusunu yen, fakat daima ölümden bir spiritüel korkun olsun; daima ölümün gizemi karşısındaki kutsal terörü hisset. Doğaüstü fikrini insana ilk veren şey ölümdü. Ölümün Epicuros gibi düşmanları, ölüm korkusundan kaynaklandığını göstererek doğaüstü'nü reddedebileceklerini düşünüyorlardı. Fakat onlar ölüm korkusunda, ölümün kutsal teröründe insanın varlığın en derin gizemiyle/sırrıyla temasa geçtiğini ve ölümün gizi/sırrı ifşayı içerdiğini yanlışlamayı asla başaramadı. Ahlaki hayat ve ölüm paradoksu yalnızca şu ahlaki buyrukla dile getirilebilir: canlılara/yaşayanlara sanki ölüyorlarmış gibi ve ölülere sanki yaşıyorlarmış gibi davranın; yani hayatın gizemi olarak ölümü hep aklınızda tutun ve ebedî hayatı daima hem hayatla hem de ölümle tescil edin.

Zayıflığıyla değil, gücüyle, yoğunluğu ve bereketiyle hayatın ölümle çok sıkı bir ilişkisi vardır. Bu, Dionysian/Dionysosçu kültlerde görülür. Bu her durumda ölümle bağlantılı aşkta ifşa olur. Hayatın en yüksek yoğunluğunun ifadesi olan tutku daima ölümün meydan okumasıyla karşı karşıya gelir. Karşı konulamaz gücü ve trajedisiyle aşkı kabul eden ölümü de kabul eder. Hayata gereğinden daha fazla değer atfederek ölümden kaçanlar aşktan da kaçarlar ve aşkı hayatın diğer görevlerine feda ederler. Erotik aşkta hayatın yoğunluğu zirvesine ulaşır ve yıkım ve ölümle sonuçlanır. Âşık ölüme mahkumdur; kötü yazgısına sevdiğini/maşuk'u da sürükler. *Tristan ve Isolde*'nin ikinci perdesinde Wagner bunun müzikal ifşasını verir. Sürü-zihni sevgi ile ölüm arasındaki ilişkiyi zayıflatmaya, aşkı himaye etmeye ve bu dünyaya konuşlandırmaya çalışır. Fakat aşkın farkına dahi varamaz. O, ırkın hayatını organize eder ve yalnızca ölümün tek panzehirini bilir — doğumu. Hayat ölümü doğumla yeniyor görünüyor. Fakat doğumun ölüm karşısındaki zaferinin kişilikle, kişiliğin kaderi ve umutlarıyla hiçbir alakası yoktur; o yalnızca ırkın yaşamasıyla ilgilenir. Doğumun ölüm karşısındaki zaferi bir illüzyondur. Doğa ölümü yenmenin gizemini bilmez; zafer yalnızca doğaüstü dünyadan kaynaklanabilir. Bütün tarihleri boyunca insanlar ölümle mücadele etmeye çalışmıştır ve bu, muhtelif inançları ve teorileri doğurmuştur. Bazen bu mücadele ölümü

unutma formunu ve bazen de ölümü idealize etme ve yıkım düşüncesinde cümbüş formunu almıştır.

Ruhun tözünden türetilen felsefi "ruhun doğal ölümsüzlüğü" fikri hiçbir yere götürmez. Bu fikir ölüm olgusunu görmezden gelir ve ölümün trajedisini reddeder. Böyle bir doktrinin penceresinden ebedî hayat adına ölüm ve yok olmayla mücadeleye gerek yoktur. Bu herhangi bir trajik element içermeyen rasyonalist metafiziktir. Skolastik spiritüalizm ölüm ve ölümsüzlük probleminin çözümü değildir; sadece bütünüyle soyut ve akademik bir teoridir. Aynı şekilde idealizm de problemi çözemez; hatta onunla karşı karşıya dahi gelmez. Alman metafiziğinin idealizmi kişiliğe yer ayırmaz, onu sadece dünya-geist'ının/ruhunun veya fikrinin bir fonksiyonu olarak görür ve bu yüzden onun için ölümün trajedisi diye bir şey yoktur. Ölüm, yalnızca kişiliğin keskin bilinci varolduğunda trajedidir. Ancak kişilik ebedî ve ölümsüz bir şey olarak tecrübe edildiği zaman ölümün trajedi olduğu hissedilebilir. Anlamıyla ve yazgısıyla ebedî ve ölümsüz olan şeyin ölümü trajik olabilir sadece; fani ve geçici olanın ölümünde trajik hiçbir şey yoktur. İnsandaki kişiliğin ölümü kişilik Tanrı'nın insana ilişkin fikri/ideası olduğu için trajiktir. Bütün insani güçlerin ve imkanların birliğini içeren tam bir kişiliğin ölmesi katlanılamazdır. Kişilik baba ve anneden doğmaz; kişiliği Tanrı yaratır. Doğal bir varlık olarak genetik süreçten doğan insanın ölümsüzlüğü diye bir şey yoktur; ruhunun ve bedeninin natürel ölümsüzlüğü diye bir şey yoktur. Bu dünyada insan ölümlü bir varlıktır, fakat o kendisindeki İlahî suretin ve benzerliğin bilincindedir ve yalnızca natürel dünyaya değil aynı zamanda spiritüel dünyaya da ait olduğunu hisseder. Bu yüzden insan kendisini ebediyete ait bir varlık olarak görür ve ebediyet özlemi çeker. İnsanda ebedî ve ölümsüz olan şey aslında psişik ya da fizik unsur değildir; bu ikisi içinde hareket ederek kişiliği oluşturan ve Tanrı'nın suretini ve benzerini realize eden spiritüel elementtir. İnsan ebedî âleme ait spiritüel varlık olarak ölümsüz ve ebedidir; fakat onun spiritüalitesi natürel tarzda verili bir olgu değildir; insan kendisini spiritüel bir varlık olarak sergilediği ölçüde, ondaki ruh/geist doğal olana hakimiyet kurduğu ölçüde spiritüel bir varlıktır. Bütünlük ve birlik ruhun/geist'ın psişik element ve beden elementi içindeki faaliyetinden doğarak kişiliği oluşturabilir. Fakat doğal birey aslında henüz bir kişilik değildir ve

ölümsüzlük onun karakteristiği değildir. Kişi natürel ölümsüzlüğü kazanmalıdır ve bu da kişilik için mücadeleyi gerektirir.

İdealizm gayrışahsi ya da kişilik-üstü ruhun/geist'ın, idea'nın ve değerin ölümsüzlüğünü kabul eder, fakat kişiliğin ölümsüzlüğünü kabul etmez. Fichte ve Hegel'in kişisel/personal insani ölümsüzlük hakkında söyleyecek hiçbir şeyleri yoktur. İnsan kişiliği ve onun ebedî yazgısı idea'ya, değere, dünya-ruhuna/geist'ına, dünya-aklına vb. feda edilir. Bunda bir hakikat/doğruluk payı vardır. Ölümsüz ve ebedî olanın natürel, empirik insan değil, ölümsüz ve ebedî olanın insandaki spiritüel, ideal, değerli element olduğu doğrudur, fakat idealistler bu spiritüel, ideal ve değerli elementin ebedî bir kişiliği şekillendirdiğini ve bütün insani güçleri ebediyet için dönüştürdüğünü göremezler; onlar onu gayrışahsi ve insan geist'ı/ruhu dışında (non-human spirit) bir şey olarak bir ideal cennetten ayırmakla ve koparmakla ve insanı ölümün ve çürümenin hiçliğine terk etmekle hata yaparlar. Realize olmuş ve tamamlanmış kişilik ölümsüzdür. Fakat spiritüel dünyada kerameti kendisinden menkul kişilikler yoktur; onlar Tanrı'yla, diğer kişiliklerle ve kozmosla bütünleşmişlerdir.

Materyalistler, pozitivistler ve benzeri teorilerin takipçileri ölümü kabul eder, meşrulaştırırlar fakat aynı zamanda hayatı mezarlar üzerine inşa ederek onu unutmaya çalışırlar. Onların görüşleri "ölümün hatırası"ndan yoksundur ve bu nedenle yüzeysel ve klişedir. İlerleme teorisi bütünüyle türün, ırkın, müstakbel kuşakların geleceğiyle meşguldür ve kişilik ve onun yazgısıyla hiçbir alakası yoktur. Evrim gibi ilerleme de külliyen kişilik-dışıdır (impersonal). Çünkü ilerleyen türler için ölüm istenmeyen bir gerçektir, ancak onda trajik ve derin hiçbir şey yoktur. Türün kendisine özgü bir ölümsüzlüğü vardır. Yalnızca kişi için ve yalnızca kişilik noktasından ölüm trajiktir ve önemlidir/anlamlıdır.

Daha derin teoriler ölüm karşısında daha soylu ve teslimiyetçi bir tutum takınırlar. Onlar ölümün trajik doğasını kabul eder, fakat onlara göre, ne kadar kendisinin bilincinde olursa olsun insan kişiliği ölümle mücadele edecek ve onu kontrol altına alacak spiritüel güce sahip değildir. Ölüme Stoacı ve Budist tavır ölüme önem vermez fakat bu ölümü bütünüyle görmezden gelen natüralistik teori-

lerininkinden daha soylu bir tutumdur. Ölüm karşısında spiritüel vaziyet alıştan farklı bir vaziyet alış olarak duygusal (emotional) tutum daima melankolidir ve ona rengini veren şey ölüme karşı çıkacak hiçbir gücü olmayan hatıranın hüznüdür; yalnızca ölüm karşısındaki spiritüel vaziyet alış muzaffer olabilir. Ölümle ilgili Hıristiyanlık-öncesi görüş kadere rızayla sonuçlanır. Ölüm karşısında zaferi yalnızca Hıristiyanlık bilir/tadabilir.

Kadim İbraniler/Yahudiler kişisel ölümsüzlük/kişiliğin ölümsüzlüğü fikrine aşina değillerdi. Biz bu fikri Kitab-ı Mukaddes'te bulamayız. Kişisel kendinin-bilinci/ben-bilinci onların zamanında henüz uyanmamıştı. Yahudi halk kendi ırkının bilincindeydi, fakat kişilerin bilincinde değildi. Yalnızca Eyüb'ün kitabında kişisel bilincin (kişilik bilincinin, ç.) ve onun trajedisinin bilinci vardır. Bu bilinç Hıristiyan çağa kadar mevcut değildi; ancak İsa'nın gelişinin eşiğinde Musevi dinindeki spiritüel element bir ölçüde natüralistik elementten ayrılabildi veya başka bir söyleyişle kişilik kolektif, ırka özgü hayattan özgürleşti ve artık bundan böyle kolektif hayatta eriyerek yok olmaktan kurtuldu. Nitekim ölümsüzlük fikri aslında Grekler'de ortaya çıkmıştı, Yahudi düşüncesinde değil.[2] Ölümsüzlük fikrinin Grekler'deki gelişimi çok öğreticiydi. İlkin, insanın ölümlü olduğu düşünülmüştü. Tanrılar ölümsüzdü, insanlar değil. Ölümsüzlük kutsal olanın niteliğiydi, insan doğasının değil. İnsana kendisinde tezahür ettiği ölçüde kutsal, insanüstü bir element atfedilmeye başlanmıştı. Sıradan insanlar değil, yarı tanrılar, kahramanlar ve demon'lar [yarı tanrı, yarı kahraman varlıklar,ç.] ölümsüz varlıklardı. Grekler ölümün yol açtığı yürek parçalayıcı acının fazlasıyla bilincindeydiler. Grek trajedisi ve şiiri bununla doludur. İnsan kaçınılmaz ölüme razıydı; tanrıların yalnızca kendilerine tahsis ettikleri ölümsüzlüğü reddetmişti. Ölümlü insan ilkesi ile ölümsüz tanrı ilkesi birbirinden ayrılmıştı ve yalnızca kahramanlarda ve süper insanlarda birleşiyordu. İnsan daha acı verici yeraltı gölgeler dünyasına düşmüştü ve hiçbir şey yazgısından daha üzüntü verici olamazdı. Karakteristiği ve bu formuyla İb-

---

[2] Bakınız: Erwin Rohde, *Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Greichen.*

rani hayat hissine yabancı melankolinin kökleri Grekler'in insani ilkeyi ifşaya muktedir, ancak onu ilahî olanla ilişkilendirmeye muktedir olamamalarındadır. Melankoliye hayat veren Grek insanlıktı. Ve biz doğmuş olmamanın daha iyi bir şey olabileceğini Grekler'den öğrendik. Bu, insanı reddeden ve dünyayı bir illüzyon olarak gören Hint metafizik pesimizmi değildir. Bu hem insan hem de dünya için gerçek olan insani kederin ifadesidir. Grekler realistlerdi. Fakat Grek dehası insanı ölüme mahkum eden ve ölümsüzlüğü tanrılara ayıran ilahî dünya ile insani dünya arasındaki boşluğu hiçbir zaman hazmedemediler. Ve insani ölümsüzlük mücadelesi böyle başladı.

Greklerin dinî mitolojik bilinci, tanrılık ilkesinin ölümsüz, insan ilkesinin ölümlü olduğunu kabul etse de insanın düşüncesinin kendisini ilahî olanla birleştirerek ebediyete yükselmeye ve ebediyeti istemeye yetenekli hale getirdiğini kabul ediyordu. Gizemcilerin, Orfeusçuların ve Platon'un felsefesinin öğretisi buydu. İnsan ruhu ilahî bir element içerir fakat bu element maddenin sultasından kurtarılmalıdır; insan yalnızca o zaman ölümsüz olabilir. Ölümsüzlük ilahî ruh elementinin daha aşağı düzeydeki maddi dünyayı terk etmesi anlamına gelir; onu dönüştürmesi anlamına değil. Ölümsüzlük ideal ve spiritüeldir. Ölümsüzlük metafizik dünyada ölümsüz olanla bağlantılıdır; ölümlü ve yok olabilir elementler için ölümsüzlükle değil. Yani ölüm ve çürüyerek yok olma önlenemez. Orfik (Orphic) mite göre ruh günahkar maddi dünyaya düşer, fakat ondan kurtarılmalı ve spiritüel yuvasına döndürülmelidir. Bu mit, *Phaedo*'da açıkça görülebileceği üzere Platon üzerinde çok etkili olmuştu; bu mit en derin insani mitlerden biridir. Bu mit kadim reenkarnasyon doktriniyle ilişkilidir — bu doktrin ruhun geçmişteki ve gelecekteki yazgısını anlamak amacıyla yapılmış birkaç girişimden biridir. Ve Orfeusçuluk (Orphism) belirli bir ebedî doğruluk taşır. Hıristiyanlık yeniden vücut bulmayı yani her hayat için, bütün yaratılmışların dünyası için ölüm karşısında zafer vazeder; ve bu açıdan dünyanın büyük bir bölümünü ölüme ve çürüyerek yok olmaya mahkum eden Grek ölümsüzlük anlayışından sınırsız ölçüde üstündür. Fakat Hıristiyan görüş ruhun doğuşunun gizemini açıklayamaz. Ebedî elementin ruhtaki varlığı yalnızca gelecekte değil geçmişte de ölümsüzlüktür. Kaynağı/kökü zamanda olan bir şey ebe-

diyeti miras alamaz. Eğer insan ruhu Tanrı'nın sureti ve benzeri ise, eğer o, Tanrı'nın ideası/fikri ise ebediyete yükselir; zaman içinde değil spiritüel dünyada; natürel dünyada değil. Fakat Hıristiyan bilinci bunu Platonculuğun yaptığı gibi statik şekilde değil, dinamik şekilde yorumlayabilir. Ebediyette, spiritüel dünyada da kişilik için, Tanrı'nın ideasının realizasyonu için mücadele devam eder. Bizim natürel dünyevi hayatımız spiritüel dünyada gerçekleşen süreçte bir momentten/andan başka bir şey değildir. Bu hiçbir suretle yeryüzünde reankarnasyonu içermeyen spiritüel dünyada öncedenvaroluşun/ön-varoluşun kabulüne götürür.

İnsanın spiritüel dünyaya ait olması geist'ın/ruhun natürel ölümsüzlüğünü ima etmez. Natürel dünyamız ebediyet ve ölümsüzlük için mücadele, yani kişilik (personality) için mücadele arenasıdır. Bu mücadelede geist'ın/ruhun ebedî hayat ve yeniden diriliş için ruhun ve bedenin natürel/doğal elementlerini kontrol altına alması gerekir. Hıristiyanlık spiritüel rahim/kerim kuvvetlerin ölümün güçleriyle mücadelesini varsayan yeniden diriliş olarak herhangi bir mücadeleyi öngörmeyen doğal ölümsüzlük konusunda hiçbir şey vazetmez. Yeniden diriliş/diriliş ölüm karşısındaki spiritüel zaferdir; soyut spiritüalizmin yaptığı gibi hiçbir şeyi ölüme ve çürüyerek yok olmaya terk etmez. Yeniden diriliş doktrini trajik ölüm gerçeğini kabul eder ve ölüm karşısında zafer demektir — buna, ister Orfeusçu ister Platoncu ister teofelsefi, hiçbir ölümsüzlük doktrininde rastlanamaz. Yalnızca Hıristiyanlık ölümle yüzyüze gelir, ölümün hem trajedisini hem de anlamını görür; fakat aynı zamanda onunla uzlaşmayı reddeder ve onu alteder. Ebedî ve ölümsüz hayat insan için insan ruhunun doğası olduğu için değil, İsa ölümden yükselerek ölümcül dünya iktidarlarını yendiği için mümkündür — kozmik Yeniden Diriliş mucizesiyle anlamsızlık karşısında zafer kazandığı için mümkün.

İnsan ruhunun natürel ölümsüzlüğü doktrini, birey ruhun yazgısını kozmosun, dünyanın-tümünün yazgısından ayırır. Bu, metafizik bireyciliktir. Fakat Yeniden Diriliş doktrini insanın yazgısını dünyanın yazgısıyla birleştirir. Bedenimin yeniden dirilişi aynı zamanda dünyanın bedeninin yeniden dirilişidir. Buradaki "beden" elbette "spiritüel beden" anlamına gelir, maddi çerçeve/kap değil.

Tam kişilik sadece ruhla değil bedenle de ilişkilidir ve onun ebedî formudur. Eğer İsa'nın gelişi ve O'nun Yeniden Dirilişi gerçekleşmeseydi, ölüm dünya ve insan karşısında zafer kazanacaktı. Ölümsüzlük doktrini paradoksaldır: insan hem ölümlüdür hem de ölümsüzdür; o hem ölümlü zamana hem de ebediyete aittir; hem spiritüel hem de natürel bir varlıktır. Ölüm korkunç bir trajedidir ve ölümü yalnızca Yeniden Diriliş altedebilir. Ölümü natürel güçler değil, doğaüstü güçler altedebilir.

İki Rus din düşünürü V. Rozanov ve N. Feodorov birbirine karşıt görüş açılarından hareketle hayat ve ölüm hakkında çok şey söylemiştir. Rozanov için bütün dinler ölüme mi yoksa doğuma mı dayandıklarına bağlı olarak iki kategoriye yerleştirilebilir. Doğum ve ölüm hayat içindeki en önemli ve anlamlı olaylardır; ölümün ve doğumun tecrübesiyle ilahî olanla temasa geçeriz. Musevilik ve hemen hemen bütün pagan dinler Rozanov için doğum dinleridir; oysa Hıristiyanlık ölüm dinidir. Doğum dinleri hayat dinleridir; çünkü hayat doğumdan, seksten doğar. Fakat Hıristiyanlık doğumu kutsallaştırmaz, seksi kutsallaştırmaz, dünyayı ölümün güzelliğiyle tezyin eder. Rozanov ölümle, hayat adına mücadele eder. Ona göre ölümü alteden şey doğumdur. Hayatın ebedî zaferi doğumla ulaştığı zaferdir. Fakat bu durumda hayat ölümü ölümlerle değil yeni doğumlarla altedebilir yalnızca. Doğumu ölüm karşısında zafer olarak görmek ancak ve ancak insan, insan kişiliğine ve onun ebedî yazgısına bütünüyle duyarsız kaldığında mümkündür. Rozanov'a göre hayatın asli/birincil realitesi ve taşıyıcısı türdür, birey değil. Doğumla birlikte tür kişilik karşısında zafer elde eder: tür ebediyyen yaşar, kişilik ölür. Fakat trajik ölüm problemi tür problemi değil kişilik problemidir ve kişilik hayatın hakiki realitesi ve taşıyıcısı olarak kendisinin bilincine vardığında bütün keskinliği ve derinliğiyle birlikte yaşanır. Yeni nesillerin hayatı ne kadar çiçeklenirse çiçeklensin tek bir canlı varlığın ölümünün dayanılmaz trajedisinin çaresi değildir. Rozanov ebedî hayat hakkında hiçbir şey bilmez; o yalnızca çocuk-doğurma dolayısıyla sınırsız hayatı bilir. Bu bir tür seksüel panteizmdir. Rozanov dünyaya İsa ile birlikte gelen şeyin ölüm olmadığını, Hıristiyanlığın son sözünün ölüm değil, İsa'nın Çarmıha Gerilmesi (Calvary) değil, Yeniden Diriliş ve ebedî hayat olduğunu unutur. Rozanov ölümün dehşetinden seksin hayati kesafeti-

ne başvurarak kaçar. Fakat düşmüş durumunda seks dünyada ölümün kaynağıdır; ölümü altedecek şey değil.

Feodorov için problem çok farklıdır. İnsanlık tarihinde hiç kimse ölüm düşüncesindeki acıyı Feodorov'un hissettiğinden daha fazla hissetmemiştir; ölen herkesi hayata döndürmeye dönük coşkulu arzuyu da. Rozanov doğmakta olan çocukları düşünerek gelecekteki hayatla ilgili düşüncelerde teselli bulurken, Feodorov ölmüş cetleri düşünür ve onun için hüznün/elemin kaynağı geçmiştekilerin ölümü düşüncesidir. Feodorov'a göre ölüm en kötü şeydir, yegane kötüdür/kötülüktür. Pasif şekilde kendimizi ona teslim etmemeliyiz; o bütün kötülüklerin kaynağıdır. Ölüm karşısındaki nihai zafer, ona göre, yeni bir canlının doğumunda değil, yaşlıların yaşatılmasında, ölü cetlere yeniden diriliş bahşedilmesindedir. Ölüler için bu hissiyat Feodorov'un ahlak bilincinin ne kadar soylu olduğunu gösterir. İnsan hayat verici olmalıdır; hayatı ebediyet için onaylamalıdır. Bu, Feodorov'un ölüleri diriltme "planı" hakkında ne düşünürsek düşünelim, çok yüksek bir ahlaki hakikattir.

Feodorov'un ölüme yönelik tavrında çok büyük hakikat payı vardır, fakat aynı zamanda hata payı da vardır. O ölümün gizemini yanlış anlamıştır. Feodorov mümin bir Hıristiyandı, fakat apaçıktır ki Çarmıh'ın gizemini kavrayamamış ve ölümün kurtarıcı anlamını benimseyememişti. Ölüm onun için her günahkar hayatın uğraması gereken iç/derin moment değildir. Rozanov Yeniden Diriliş'e kör iken, Feodorov Çarmıh'ı/Haç'ı ve kurtarıcı anlamını göremez. Her ikisi de ölümle hayat adına mücadele etmek ve ölümü altetmek istemiştir — biri doğumla diğeri ölüleri hayata döndürerek. Feodorov'un görüşünde daha fazla doğruluk payı vardır, fakat bu doğruluk payı tek-yanlıdır. Ölüm ona yüklenen her anlam reddedilerek, ölümün metafizik derinliği reddedilerek altedilemez. Heidegger haklı olarak ölümün kaynağının "endişe/kaygı" olduğunu, fakat bunun gündelik dünyamızdan görülebilir bir kaynak olduğunu söyler. Ölüm aynı zamanda ebediyetin manfestasyonudur; günahkar dünyamızda ebediyet terör ve korku anlamına gelir. İnsanın bir kazadan ya da bir bulaşıcı hastalıktan korkması, fakat aynı zamanda savaş cephesinde ölmekten ya da bir iman şehidi olarak ölmekten korkmaması paradoksal gerçeği ebediyetin, sıra-

dan gündelik varoluş düzeyini aştığımızda, pek dehşet verici olmadığını gösterir.

Hem bireyin ölümü hem de dünyanın ölümü dehşet doğurur. Bir kişisel ve bir de kozmik Kıyamet (Apocalypse) vardır. Apokaliptik mod/ruh hali, Kıyamet modu ölüm düşüncesinin en yüksek yoğunluğa ulaştığı, ancak ölümün bir hayat tarzı olarak tecrübe edildiği zamanki moddur. Kıyamet, Kozmos'un ölümünün ifşasıdır; ölüm onda son söz konusu olmasa bile. Yalnızca birey insanlar değil, ırklar, uygarlıklar, bir bütün olarak insanlık, dünyanın ve yaratılmış şeylerin tümü ölümlüdür. Bu düşünceden korkunun kişisel ölüm beklentisinden korkudan daha büyük olması manidardır. Bireyin ve dünyanın kaderi birbiriyle çok sıkıca bağlantılıdır; binlerce bağla örülüdür. İnsan ölüme yazgılı olduğu için değil, bütün dünya ölüme yazgılı olduğu için şiddetli ızdırap çeker. Alamet-i farikası kıyamet modu olmayan tarihsel devirlerde insanın ölümü arkası kesilmeksizin devam eden ve hayatını ve faaliyeti sürdüren ırk düşüncesiyle yumuşatılmıştır. Fakat Kıyamet bütün ırkın ölümsüzlüğü ve kozmik ölümsüzlük perspektiflerinin sonudur; her yaratıkla ve herşeyle dünya ebedî yargıyla doğrudan yüzyüze gelir. Çocuklarımızla ölümsüzleştiğimiz ve eserimizin ebediyyen devam edeceği düşüncesinde hiçbir teselli olamaz; çünkü zamanın içinde yer alan bütün teselliler sona ermektedir. Kıyamet rasyonel terimlerle dile getirilemeyen zaman ve ebediyet paradoksudur. Dünyamızın sonu zamanın içinde gelecek, bildiğimiz kadarıyla zamanın içinde. Fakat o aynı zamanda bildiğimiz kadarıyla zamanın da sonudur ve bu yüzden zamanın sınırlarını aşar. Bu, Kant'ın saf aklın antinomilerine benzer bir antinomidir.[3] Son geldiğinde zaman da olmayacak. Ve bu nedenle biz paradoksal olarak dünyanın sonunu hem zamanda hem de ebediyette düşünmeliyiz. Her bir birey insanın sonu gibi dünyanın sonu da hem içkin hem de aşkın bir olaydır. Dehşet ve korkuya yol açan şey aşkın ile içkinin, zamansal ile ebedinin bu kavranamaz kombinasyonudur. Her birimiz için ve bir bütün olarak dünya için bir katast-

---

[3] Kant'ın dehası, en iyi, saf aklın antinomilerini ele alış tarzında görülebilir. Bakınız: *Kritik der reinen Vernunft, Die Antinomie der reinen Vernunft.*

rof, bir uçuruma sıçrayış; zaman içinde gerçekleşen, zamandan gizemli bir kaçış söz konusudur. Keza bireyin ölümü de zamanda gerçekleşen, zamandan kopuştur. Eğer günahkar fani dünyamız bildiğimiz kadarıyla sonsuz olsaydı, bu bir kötü kâbus olurdu; bireyin hayatının sonsuz sürekliliği ne kadar kâbus olacaksa o kadar kötü bir kâbus. Ve sonun gelişinin önsezisi dehşet ve korkuyla, final ifşa umudu ve beklentisi ve anlamın zaferiyle birlikte ortaya çıkar. Dünyada vuku bulan herşeyin yargısı ve değerlendirmesi anlamın nihai ifşasıdır. Bireylerin ve dünyanın Son Yargısı/Kıyamet Günü (The Last Judgment), derin anlamıyla yorumlandığında, anlamın keşfinden ve niteliklerle değerlerin teyidinden başka bir şey değildir.

Zaman ile ebediyet paradoksu hem dünyanın hem de bireyin yazgısı için söz konusudur. Ebedî ve ölümsüz hayat objektifleştirilerek natüralize edilebilir ve böylece ondan öte dünyadaki hayat olarak söz edilebilir. O bizimkinden farklı da olsa natürel bir varlık alanı gibi görülebilir. İnsan ona öldükten sonra girer. Fakat içeriden görünen ve objektifleştirilemeyen ebedî ve ölümsüz hayat aslında niteliği itibarı ile natürel/doğal, hatta supernatural/doğaüstü varoluştan farklıdır. O, spiritüel hayattır; içinde ebediyete henüz zamanın içindeyken ulaşılan spiritüel hayat. Eğer insanın varoluşu, spiritüel ilke bedenin ve ruhun natürel elementlerine nihai egemenlik kuracak şekilde bütünüyle spirit'e/ruha taşınarak dönüşürse doğal bir olgu olarak ölüm hiçbir şekilde gerçekleşmeyecektir. Ebediyete geçiş bize dışarıdan ölüm gibi görünen olaysız gerçekleştirilmiş olacaktır. Ebedî hayat zamanda ifşa olur; o kendisini bir ebedî şimdi olarak her an açar. Ebedî hayat gelecek hayat değil, şimdideki hayattır; zamanın bir ânının derinliklerinde hayat. Bu derinliklerde zaman parçalanarak tuz-buz olur. Bu yüzden mezarın dışında bir varoluşta gelecekte ebediyet beklemek ve ilahî ebedî hayata girmek için zaman içinde ölümü iple çekmek yanlıştır. Daha net biçimde ifade etmek gerekirse, ebediyet asla gelecekte gelmeyecektir — ancak kötü/karanlık bir sonsuzluk olabilecek bir gelecekte. Yalnızca cehennem bu şekilde düşünülebilir. Ebediyet ve ebedî hayat gelecekte değil bir anda gelir; yani ebediyet ve ebedî hayat zamandan kopuştur ve hayatın zamana yansımasının sona ermesi demektir. Heidegger'in terminolojisini kullanmak gerekirse, varoluşa zaman-

sal/geçici formunu veren "endişenin/kaygının" sona ermesi demektir.

Ölüm dışarıdan gelecekte gerçekleşecek belirli bir olgu olarak vardır ve varoluşun zamansal bir form aldığının, hayatın geleceğe yansıtıldığının göstergesidir. İçeriden zamana yansıyan değil, ânın derinliklerinde çiçeklenen/açılan ebediyet açısından ölüm yoktur; o ebedî hayattati bir elementtir sadece. Ölüm yalnızca "şeylerin bu tarafında/berisinde," zamansal varlıkta, doğanın düzeninde varolabilir. Spiritüalitenin çiçeklenerek açması, ebedî olanın hayat içinde teyidi ve farklı bir varlık düzenine girme, ölümü aşma ve ölüm karşısında zaferdir. Ölümü aşmak ve altetmek, doğal ve zamansal bir gerçek olmaktan çıkarak anlamın ebediyetten gelen tezahürü haline gelecek şekilde ölümü unutmak ya da ona duyarsızlaşmaktır.

Kişisel/personal ve kozmik Kıyamet ebedî dürüstlüğü hayatın içinde gerçekleştirme başarısızlığımıza ışık tutar; doğruluğun/dürüstlüğün günahın karanlık dünyasındaki zaferidir. Dünyanın, bireylerin, ulusların, uygarlıkların, âdetlerin, tarihsel devlet ve toplum formlarının ölümü doğruluk ve dürüstlüğün katastrofik hatırlatıcısıdır; çünkü onlar bunları çarpıtmış ve gerçekleştirememişlerdir. Bu aynı zamanda tarih içinde bir Kıyamet'in göstergesi, bütün büyük devrimlerin anlamıdır ve bireysel hayattaki katastrofik olayların anlamı. Anti-İsa'nın/Deccal'in ve onun krallığının gelişiyle ilgili Vahiy, Hıristiyan hakikatin realize edilmediğini ve insanların onu realize etme yetisinden yoksun ve buna isteksiz olduklarını gösterir. Spiritüel hayatın yasası budur. Eğer insanlar Tanrı'nın Krallığı'nı özgürce realize etmezlerse, deccalin krallığının gelişi kaçınılmazdır. Ölüme ilahî anlamı ve ilahî hakikati yerine getirmeyen her hayat maruz kalır. İrrasyonalitenin zaferi, anlamın günahın karanlığında ifşa olmasıdır. Bu yüzden hem kozmik hem de bireysel ölüm sadece anlamsız karanlık güçlerin zaferi ve günahın sonucu değil, aynı zamanda anlamın zaferidir. O bize ilahî hakikati hatırlatır ve yalanın/doğruluktan sapmanın ebedileşmesini önler.

N. Feodorov, Hıristiyan doğruluğu/dürüstlüğü ve ölümü altetmeyi gerçekleştirme ortak görevi adına kardeşçe birleşirlerse dünya ile insanın ebedî hayata bir son katastrof ve Son Yargı/Kıyamet Günü olmaksızın intikal edebileceğini söylerken teorik açıdan

haklıdır.[4] Fakat dünya ve insanlık kötülük patikasında çok ileri gitmiştir ve zaten yargılanmıştır. İrrasyonel, meonik özgürlük Feodorov'un "plan"ının gerçekleşmesini önler. O aşırı ölçüde optimisttir ve kötülüğün güçlerini hesap dışı bırakır. Ancak ebediyetin, ebedî hayatın her varlık ve her yaratılmış için teyidi ahlaki bir buyruktur. Ebedî hayat sana ifşa olacak ve ebedî hayatın enerjisi senden bütün yaratılmışlara yayılacak şekilde eylemde bulun.

Etik eskatolojik olmalıdır. Ölüm ve ölümsüzlük sorunu personalistik etik için temel bir sorundur ve her eylemde ve hayatın her ifadesinde karşımıza çıkar. Ondokuz ve yirminci yüzyılların etiğinin karakteristiği durumundaki ölüme duyarsızlık ve ölümün unutulması bir bütün olarak dünyanın yazgısına duyarsızlık kadar kişiliğe ve onun ebedî yazgısına da duyarsızlıktır. Daha net biçimde dile getirmek gerekirse ölümü merkezî problemi haline getirmeyen bir etiğin hiçbir değeri yoktur ve ciddiyetten ve derinlikten yoksundur. Yargılar ve değerlendirmelerle meşgul olduğu halde böyle bir etik nihai yargıyı ve değerlendirmeyi, yani Kıyamet Günü'nü unutur. Etik burada sona ermeyen bir hayatta mutlu olma beklentisine göre değil, kaçınılamaz ölüm ve ölümü altetme, yeniden diriliş ve ebedî hayata göre inşa edilmelidir. Yaratıcı etik; ölümü, son'u ve Kıyamet Günü'nü/Son Yargı'yı unutmamıza katkıda bulunacak geçici, fani, çürüyerek yok olabilir iyilikler ve değerler yaratma çağrısında değil, ebediyetin zaferini getirecek ve insanı sona hazırlayacak ebedî, kalıcı, ölümsüz iyilikler ve değerler yaratma çağrısında bulunur.

Eskatolojik etik hiçbir şekilde yaratıcı aktiviteden pasif feragata imada bulunmaz. Pasif apokaliptik/kıyamet modları geçmişte kalmış şeylerdir; onlar çöküşün ve hayattan kaçışın göstergeleridir. Oysa apokaliptik tecrübeye dayanan eskatolojik etik sınırsız ölçüde insani yaratıcılık ve aktivite talep eder. Pasif şekilde dehşet ve korku içinde insan kişiliğinin ve dünyanın sonu ve ölümü tehdidini beklememeliyiz. İnsan kötülüğün ölümcül güçleriyle mücadele etmeye ve Tanrı'nın Krallığı'nın gelişini yaratıcı bir biçimde hazırla-

---

[4] Bakınız: *Filosofia obshtchago dela.*

maya yazgılıdır. İsa'nın ikinci gelişi hem dünyayı hem de insanlığı sona hazırlayarak yoğun yaratıcı faaliyette bulunmamızı gerektirir. Bu son'un kendisi insanın yaratıcı aktivitesine bağlıdır ve onu belirleyen şey kozmik sürecin pozitif sonuçlarıdır. İsa'nın Krallığı'nı pasif şekilde bekleyemeyiz; anti-İsa'dan/Deccal'den daha pasif şekilde; deccalle aktif ve yaratıcı şekilde mücadele etmeli ve Tanrı'nın Krallığı için hazırlanmalıyız.

Apokaliptik kehanetleri pasif teslimiyetle dikkate almak, onları natüralistik anlamda yorumlamak, rasyonalize etmek ve İlahî İnayet ile insani özgürlüğün gizemli kombinasyonunu reddetmek demektir. Kendi ölümüz karşısında, kişiliğin ölümü karşısında pasif ve kaderci bir tutumu benimsemek ve onu önceden belirlenmiş doğal bir olgu olarak görmek de eşit ölçüde yanlıştır. Ölümü özgürce ve aydınlanmış bir kafayla kabul etmeliyiz; ona başkaldırmamalıyız; fakat ölümün bu özgür ve aydınlanmış kabulü ruhun/geist'ın yaratıcı aktivitesidir. Ölümü ve ona rıza göstermeyi reddeden yanlış bir aktivite vardır. Bu bitmez-tükenmez acılara yol açar. Fakat aynı zamanda ebediyetin/ebedî olanın ölüm karşısındaki zaferi durumunda bir de doğru aktivite vardır. Aktif bir ruh/geist aslında ölümden korkmaz — yalnızca pasif ruh/geist ölümden korkar. Aktif bir ruh/geist ölüm korkusu ve teröründen mukayese edilemez ölçüde daha büyük bir korku ve dehşeti — cehennemin ve ebedî cezanın dehşet ve korkusunu — yaşar. O kendi ebediyetiyle birlikte yaşar; ölüm onun için içsel/manevi bir gerçek olarak değil, haricî/maddi bir olgu olarak vardır. O, terörü ebedî yazgısı ebediyetteki yargı düşüncesinde tecrübe eder.

Burada çoğu insanın bilmediği ve kavrayamadığı psikolojik bir paradoksla karşı karşıyayız. Ölümden korkmak şöyle dursun ebedî ve yok edilemez olma tecrübesine sahip aktif bir ruh/geist, ölümden korkmak şöyle dursun, onu fiilen arzular ve ölümsüzlüğe inanmayanlara, ölümün son olduğuna kani olanlara gıpta ile bakar. Ölümsüzlüğe inanç denilen inancın her durumda teselli edici olduğunu, bu inanca sahip olanların imtiyazlı ve imrenilecek bir pozisyonda bulunduklarını tasavvur etmek yanlıştır. Ölümsüzlüğe inanç bir tesellidir ve hayatı katlanılabilir kılar; fakat o aynı zamanda terörün ve büyük bir sorumluluğun da kaynağıdır. İnananların değil

inanmayanların hayatı kendileri için kolaylaştırdıklarını düşünmek daha doğrudur. Ölümsüzlüğe inançsızlık tam da çok kolay ve teselli edici olduğu için kuşkuludur; inanmayanlar kendilerini ebediyette anlamsız hayatlarını yargılayacak hiçbir anlamın olmadığı düşüncesiyle teselli bulurlar. Aşırı ve katlanılamaz terör ölümün terörü değil, yargının ve cehennemin terörüdür. O, inanmayanlar için değil, yalnızca inananlar için vardır. Pasif bir ruh/geist bu terörü pek yaşamaz, fakat aktif bir ruh/geist belirli bir yoğunlukta onu yaşar; çünkü onu yazgısıyla birleştirme, dolayısıyla yargı ve cehennem ihtimaliyle, kendi yaratıcı çabalarıyla ilişkilendirme eğilimindedir. Ölüm problemi kaçınılmaz şekilde cehennem problemine götürür. Ölüm karşısında zafer son ve nihai zafer değildir. Ölüm karşısında zafer büyük ölçüde zamanla bağlantılıdır. Son, nihai ve en büyük/asıl zafer cehennem karşısında zaferdir. O bütünüyle ebediyetle ilişkilidir. Cehennemi altetme ve ızdırap yüklü "ebedî" cezadan kurtulma görevi Feodorov'un sözünü ettiği ölüme başkaldırma görevinden çok daha temel bir görevdir. Nihai görev bütün varlıkları cehennemin geçici ve "ebedî" cezasından özgürleştirici kurtarma görevidir. Eğer bu görev yerine getirilmezse Tanrı'nın Krallığı da gerçekleşemez.

İkinci Bölüm

Cehennem

Felsefi etik cehennem problemini değinmeksizin bırakmıştır; cehennem problemi yalnızca dinî etik için problemdir. Ve fakat cehennem etiğin sadece nihai problemi değil, temel problemidir de ve hiçbir etik sistemi ona bütünüyle kulaklarını tıkayamaz. Çok az insanın cehennem hakkında düşünüyor ve çok az insanın cehennem endişesi taşıyor olması dikkate değerdir. Bu, insani saçmalığın/havailiğin (frivolity) en çarpıcı delilidir. İnsan tümüyle yüzeysel yaşamaya yeteneklidir ve işte bu yüzden cehennem imajı onu ilgilendirmez. Ebedî hayat ve ölümsüzlük hissini kaybeden insan kendisini meşakkatli cehennem probleminden kurtarmış ve sorumluluk yükünü de fırlatıp atmıştır. Burada, rasyonel tarzda çözülmesi açıkça imkansız bir ahlaki antinomi ile karşı karşıya kalıyoruz. Ruh cehennem konusunda kendisiyle iç diyaloga girer; bu diyalogdaki tarafların hiçbiri söylenebilecek son şeyi söylediği iddiasında bulunamaz. Problemi çok meşakkatli ve zor hale getiren budur. Cehennemin modern reddi hayatı aşırı ölçülerde kolaylaştırır, yüzeyselleştirir ve sorumsuz hale getirir. Fakat cehenneme inanç ahlakı ve spiritüel hayatı anlamsızlaştırır; çünkü cehennem hayatının tümü azap/işkence hayatıdır. Cehennem fikri işkencedir ve işkence insa-

nı hiçbir şey yapmamaya sürükleyebilir. Fakat işkence altındaki şeylerin hiçbir değeri ya da önemi yoktur ve ahlaki ve spiritüel başarı değildir. Cehenneme inancın bu boyutu üzerinde pek kafa patlatılmamıştır. Bir insanın Tanrı aşkıyla ve mükemmel hayat için değil cehennem korkusuyla yaptığı hiçbir şeyin herhangi bir anlamı yoktur; geçmişte dinî amaçlarla sonuna kadar yararlanılmış olsa bile. Eğer cehennem var ise ve benim için bir tehdit ise, çıkarsız Tanrı sevgisi benim için imkansızdır ve eylemlerime ilham veren şey mükemmeliyet çabası değil, ebedî cezadan kaçma arzusudur. Cehenneme inanç insanları hedonistlere ve faydacılara dönüştürür ve çıkarsız hakikat/doğruluk aşkını tahrip eder. Tanrı aşkıyla cehennem azabından ızdırap çekmeye razı olduklarını söyleyen mistikleri derin bir ahlaki duygu motive eder. Aziz Paul kardeşlik/ihvan sevgisiyle İsa'dan ayrılmaya rıza göstermişti. Aynı motifi Roma Katolik hedonizminin ve faydacılığının lanetlediği Quietist'lerin ve Fénélon'un mistisizminde de buluruz. Özellikle de çarpıcı olan Şeytanın tahakkümü altında ve cehennem azabına düçar olanlar adına cehennemde acı çekmeye razı Marie des Vallées örneğiydi.[1] Mistikler daima vülger cehennem fikriyle ilgili yararcı ve hedonist mülahazaları aşmışlardır. Cezalandırılma korkusu ve kurtuluş özlemi ve ebedî mutluluk özlemi hiçbir şekilde mistik motifler değildir. Sürekli mutluluk ve sürekli ceza, kurtuluş ve ceza egzoterik fikirler, ilahî olanın sürü-zihnine yansıyan ifşalarıdır. Sürü-zihniyetini benimseyen din daima faydacı bir unsur taşır. Yalnızca çıkarsızlık irtifalarına yükselen mistisizm sürü-zihninden bağımsızdır. Ebedî cezadan kurtuluş hakikatin son sözü değildir, o sadece Tanrı'nın Krallığı, Tanrı Sevgisi, mükemmel hayat ve kemale erme arayışıyla ilgili hakikatin yararcı ve vülger formudur. O hiçbir şekilde cehennem problemini çözemez ya da acısını dindiremez.

Nitekim ruhun kendisiyle diyalogundaki seslerden biri konuşur. Fakat diğer ses cehenneme yönelik tavrımızı giderilemez ölçüde çelişkili hale getirerek konuşmaya başlar. Cehennemin gerçekliğini kabul edemeyiz, ahlak bilincimiz ona başkaldırır; kolaylıkla onu reddedemeyiz; çünkü bu, sorgulanamaz değerleri feda etme

---

[1] Emile Dermengem, *La vie admirable et les revelations de Marie des Vallées.*

anlamına gelir. Eğer özgürlük ve kişiliği reddederseniz cehennemi reddetmek de çok kolaydır. Eğer kişilik ebedî değilse ve eğer insan özgür değilse cehennem de olamaz; cebren iyi olmaya ve cennete girmeye zorlanabiliriz. Cehennem fikri ontolojik bakımdan özgürlük ve kişilikle ilişkilidir; adalet ve ceza ile değil. Yeterince paradoksaldır ki cehennem insanın spiritüel özgürlüğünün ahlaki postülasıdır. Cehennem adaletin zaferini ve günahkarların cezalandırılmasını garantilemek için değil, insanı iyi olmaya zorlanmaktan kurtarmak, cebren cennete yerleştirilmekten kurtarmak için gereklidir/zorunludur. Bir anlamda insanın ahlaki bir cehennem hakkı vardır — özgürce cehennemi cennete tercih etme hakkı. Bu, ahlaki cehennem diyalektiğini özetler.

Aziz Thomas Aquinas ve Dante'de rastladığımız türde cehennemin adalet temelinde meşrulaştırılması özellikle yıkıcıdır ve spiritüel derinlikten yoksundur. Diyalaktik olarak cehennemi varsayan, özgürlük fikridir, adalet fikri değil. Cehennem insanın onu isteyebilmesi ve onu cennete tercih edebilmesi, cehennemde cennettekinden daha iyi hissedebilmesi anlamında kabul edilebilirdir. Cehennem fikri kişiliğin tahrip edilemez doğasının akut ve yoğun tecrübesinin ifadesidir. Ebedî ceza kişiliğin kendisine-yeterli, çözülemez ve mutlak ölçüde izole kalması anlamına gelir. Cehennem tam da ben'in onu terk etmek istememesidir. Kişiliğin Tanrı'da panteistik eriyişi elbette cehennem fikrini iptal eder, fakat aynı zamanda kişilik fikrini de iptal eder. Bu, cehennem fikrinin ontolojik temelidir. Her ahlaki değerlendirme onun başlangıcıdır; çünkü o, biri cehennem alanı durumundaki iki alana bölünmenin başlama noktasıdır. Problem, değerlendirmeyi ve ayırımı/farklılığı terk etmeksizin cehennemden nasıl kaçacağımızdır. Aziz Augustine ve Dante gibi insanlara ilham veren şey, cehennemi hazırlayan bölünme fikridir. Fakat cehennemle mücadele kötülükle mücadeleden vazgeçmek anlamına gelmez; tam tersine bu amaçla çaba harcamak anlamına gelir. Sorun "iyilik" şampiyonlarının inandıkları gibi cehennemin iyi bir şey olup olmadığıdır.

Cehennem konusundaki iç diyalogla ruh probleme alternatif tarzda birinden ya da diğerinden bakarak bir objektif görüş noktasını, bir sübjektif görüş noktasını kullanır. Cehenneme insani görüş

noktasından da ilahî görüş açısından da bakılabilir. Eğer insan Tanrı'nın görüş noktasından bakarsa cehennemi objektifleştirir; o kavranamazdır, kabul edilemezdir ve yıkıcıdır. O, Tanrı'nın dünyayı yaratmış olabileceği düşünceyle uzlaştırılamazdır ve eğer Tanrı cehennemi önceden görseydi adalet adına onu önceden belirleyemezdi veya Tanrı, cehennemi Kendi Krallığı'yla yan yana özel bir zulüm alanı olarak tolere edemezdi. İlahî görüş noktasından bu yaratılışın bir başarısızlık olması anlamına gelir. Özel bir ebedî hayat alanı olarak objektif cehennem fikri de tolere edilemez, düşünülemezdir ve aslında Tanrı inancıyla uzlaştırılamazdır. Bile-isteye ebedî cezanın varoluşuna izin veren bir Tanrı hiçbir suretle Tanrı değildir ve aksine şeytana benzer. Günahkarların cezalandırıldığı yer ve iyiler için teselli mekanı olarak cehennem bir peri masalıdır; onda gerçekliğin gölgesi dahi yoktur; ödül ve cezalarla yüklü gündelik varoluşumuzdan devşirilmiştir. Benimsenen yanlış ve heretik/sapkın inançların haklı karşılığı olarak ebedî cehennem fikri muzaffer sürü-zihninin en meşum ve aşağılık ürünlerinden biridir. Objektif görüş noktasından, yani Tanrı'nın görüş noktasından cehennem diye bir şey olamaz. Cehennemi kabul etmek Tanrı'yı reddetmek olur.

Fakat sübjektif görüş noktasını, yani insanın görüş noktasını benimsediğimiz an herşey değişir. Diğer ses konuşmaya başlar ve cehennem kavranabilir hale gelir; çünkü o insani tecrübede mevcuttur. İnsanın ahlaki yıkımı yalnızca cehennem objektifleştirildiğinde, cehennem bir kaynak olarak, kaynağı insan değil Tanrı olan bir şey olarak düşünüldüğünde başlar. Cehennem bütünüyle sübjektif alana aittir; objektif alana değil; o subject'de/öznede varolur, objede değil; yani kaynağı insandır, Tanrı değil. Objektif bir varlık alanı olarak cehennem diye bir şey yoktur; böyle bir anlayış bütünüyle tanrısızdır; Hıristiyan değil Manişeist'tir. Metafizik cehennem teorileri bu yüzden kesinlikle imkansız ve kabul edilemezdir. Cehennemi objektif bir şey olarak kavrama istikametinde yapılan bütün girişimler haklı olarak bizde öfke ve karşıtlık doğurmuştur.

Objektif bir varlık alanı olarak düşünülemez ve cehennem sübjektif alanda varlık kazanır ve insan tecrübesinin bir parçasıdır. Cennet gibi cehennem de insanın spiritüel hayatının sembollerinden biridir sadece. Cehennemin tecrübesi objektif varlığa girmeye

yeteneksiz tam ben-merkezlilik, ebediyete kapalı ve kötü sonsuzluk dışında hiçbir şeye yer bırakmayan kendi-içine çekilme anlamına gelir. Ebedî cehennem kelimelerin kısır ve kendi içinde tutarsız bir kombinasyonudur. Cehennem ebediyetin, ebediyetin parçası olma imkanının ve ebedî hayata geçiş imkanının reddidir. Zulmün ebediyeti diye bir şey olamaz — yegane ebediyet Tanrı'nın Krallığı'nın ebediyetidir ve onunla aynı düzeyde başka hiçbir gerçeklik yoktur.

Fakat ebedî azabın kötü sonsuzluğu, kerameti kendinden menkul sübjektif alanda varolabilir. Kendi iç hayatında insan acısının sınırsız/sonsuz olduğunu hissedebilir ve bu tecrübe sonsuz cehhennem fikrini doğurabilir. Yeryüzündeki hayatımızda bize bir an, bir saaat ya da bir gün değil sonsuza kadar, ebediyyen devam edecek izlenimi bırakan azaplar çekme tecrübesi verilmiştir. Dehşet verici olan ve cehennemi hatırlatan şeyler işte bu tür azaplardır. Fakat onların sonsuzluklarının ebediyetle hiçbir alakası yoktur ve objektif realiteden yoksundurlar. Özne kendisini ben-merkezli acısına kapattığı için ve ondan kurtularak objektif realiteye sıçrayamadığı için bu böyledir. Objektif olarak bu sonsuzluk bir an, bir saat veya bir gün sona erebilir, fakat ebedî cehennem adını alır. Sonu gelmeyen azap tecrübesi insanın ben-merkezli agoni'sinden/acısından kurtulmaya muktedir olamama tecrübesidir. Ebediyete giremeyecek kadar ben-merkezci sübjektivitenin illüzyonik ve bütünüyle gerçekdışı alanı hariç hiçbir yerde cehennem diye bir şey yoktur.

Cehennem hiçbir suretle ebediyet değildir; zaman içinde geçip gitmeyen süredir. Cehennem azapları geçicidir/zamansaldır; çünkü zamanın "kötü/karanlık sonsuzluğu"nda (bed infinity) varolurlar; onlar Tanrı'nın Krallığı'nın ebediliğinden farklı bir ebedilikte ikamet ederler. Geçici olarak cehennemde kalanlar ve ebediyete giremeyenler, sübjektif kapalı-alanda kalanlar ve objektif Tanrı'nın Krallığı alanına geçemeyenlerdir. Kendinde cehennem illüzyonik, fantazmagorik ve gerçekdışıdır, fakat birey için çok büyük bir psikolojik sübjektif gerçekliği vardır. Cehennem bir fantazma, ebedî olmayan, ancak insanın sınırsız bir şey olarak yaşayabileceği bir kâbustur. İnsan tutkularının yarattığı fantazmalar kişiyi/beni cehenneme çeker. Tutkular insanı ebediyete uyandıramayan, ancak nedenleri ebedî olmayan illüzyonik bir düşler ve karabasanlar şebeke-

si örer. Bu karabasanlarda objektif olarak gerçek hiçbir şey yoktur. İnsanı bu karabasanları yaşamaya mahkum eden Tanrı'nın objektif adaleti değildir; insanın insanı önceden-mevcut olmayan-varlığa/hiçliğe mahkum eden irrasyonel özgürlüğüdür. Tanrı'nın dünyasında yaşama tecrübesinden sonra bu hiçliğin (non-being) cehennemi doğası olduğu açıkça ortaya çıkar.

Yaratılmış cehennem azabını Tanrı'nın sureti kendisinde donuklaştığı ölçüde, ilahî ışık herşeye rağmen kötü fantazmaların karanlığına girdiği ölçüde hissedilebilir. Tanrı'nın sureti ve benzeri bütünüyle kararır ve ilahî ışık ışımaya son verirse, cehennem azapları da bitecek ve hiçliğe (non-being) nihai dönüş gerçekleşecektir. Nihai helak yalnızca artık herhangi bir acıyı hissetmeyen hiçlik (non-being) olarak düşünülebilir. İnsanı cehennem azabına çarptıran Tanrı değil, Tanrı fikri vasıtasıyla insanın kendisidir. İlahî ışık insanın hakiki meşgalesinin hatırlatıcısı olarak azapların kaynağıdır. Cehennemin güçleriyle mücadele, insanı, insanın bilincini sonsuz bir zamanı sona erdiriyor gibi görünen kâbustan ebediyete uyandırabilecek ölçüde aydınlık, tam ve güçlü hale getirme mücadelesidir. Cehennem fantazmaları kişiliğin bütünlüğünün kaybıyla, bilincin sentezleyici gücünün kaybıyla sonuçlanır, fakat liflerine ayrılarak parçalanan kişilik varolmayı ve düşler kurmayı sürdürür ve parçalanan kişisel bilinç, fonksiyonunu yerine getirmeye devam eder. Bu kişilik fragmanları/parçaları mutlak yalnızlığı yaşarlar.

Varlık ile hiçlik arasında bir durum olan cehennem kâbusundan ve acılı rüyalardan özgürleşme/kurtulma ya tam bilincin (biri süper bilinç diyebilir) zaferiyle, yani hakiki varlığa dönüş ve ebediyete geçişle ya da çıkarsız bilincin nihai yok oluşu ve tam hiçliğe geçişle sonuçlanır. İnsan bilinç vasıtasıyla bilinçaltından bilinçüstüne/süperbilince geçer. Bütünlük ve tamlığa yalnızca bilinçüstünde/süperbilinçte ulaşılabilir. "Bilinçli" hayatımız doğumdan ölüme kadar cehennemin kabusunu müjdeleyen tehditkar rüyavari hallerden ibarettir. Bu halleri günahkar tutkular yaratır; bu hallerdeki bilinci aydınlanmamış ve ihya edilmemiş bilinçaltı parçalayarak çarpıtır. Fakat insani hayat cenneti müjdeleyen başka rüyalar ve vizyonlar da taşır. Onlar bize bilinçaltının şekil değiştirerek yüceldiği süperbilinç/bilinçüstü hayatın sezgilerini verirler.

Cehennemin sübjektif bir alan olarak varlığı bilinçaltı, bilinç ve bilinçüstü arasındaki korelasyona bağlıdır. Cehenneme karşı mücadele uyanık bilinçüstünde yani spiritüel hayatta gerçekleşir. Eğer spiritüel hayat yok ise bilinç ile bilinçaltı arasındaki ilişki kötü rüyalar ve kâbuslar doğurur. Böyle bir bilinç kişiliğin bütünlük kazanmasıyla sonuçlanmaz, tam tersine biz yalnızca böyle bir mükemmelliğe ulaşarak bizi cehenneme sürükleyen parçalanmış bilinç fragmanlarıyla mücadele edebiliriz. Kişiliğin bütünlüğü kendinekapanma, ben-merkezlilik ve negatif izolasyon sonucu, yani sevme ve bilinçüstü bütünlüğe ulaşma yeteneksizliği sonucu cehennemde yok olur. Nihai uyanışa bilinçüstünün ışığına götüren spiritüel itidal/ılımlılık ile ulaşılır. Spiritüel itidal ve vecitle aydınlanma cehennemin illüzyonik yarı-varoluşuna dönüşü imkansız hale getiren kemale ermenin/tamlığa ulaşmanın eşit ölçüde tanıklarıdır. Birincil, bilinçdışı, elementer tamlık/bütünlük bilinç doğar doğmaz yok olur. Bilinçte iç bölünmüşlüğe maruz kaldıktan sonra ben ya yukarıya, bilinçüstünün cennetine ya da aşağıya, bilincin parçalanmasının hâlâ devam ettiği cehenneme doğru sürüklenir. Acı ve ızdırap bilinçle ilişkilidir ve bilinç bütünüyle yok edilemez. Bilincin kökü bölünme tohumlarını içinde taşır ve bilinç bütün haline gelemediği için acı çeker. Fakat bilincin bölünmüşlüğü tam parçalanmaya maruz kalabilir ve böylece acı ve ızdırap artabilir. Acı ya bilinçüstü bütünlüğe ya da hiçliğe varıldığında biter.

Aydınlık, uyanık bilinç rüya gören karanlık bilinçaltından genellikle düşünüldüğü kadar keskin şekilde kopmaz/ayrılmaz. Kadim dünyada, tarihin şafağında, bilinç ile bilinçaltı arasındaki ayırım hâlâ net değildir ve insan "rüyaları" yanlış şekilde "realiteler" olarak anlamıştı. Bu, mit-yapma sürecinin egemen olduğu koşullarda böyleydi. Cehennem fikri/ideası, ancak Hıristiyanlık çağında belirgin hale geldi; fakat kökleri derin antikitedeydi. Başlangıçta cezalandırıcı adalet fikriyle açıkça ilişkilendirilmiş değildi. Gölgelerden ve yarı-varoluşlardan oluşan alan olan Hades bütün ölümlülerin kederli yazgısıydı. Kadim Grekler bu kaderden kurtuluş konusunda hiçbir şey bilmiyorlardı. Ölümden sonraki varoluş ölüler diyarının yeraltı tanrılarıyla bağlantılıydı. Bu karanlık yeraltı imajlarıyla ve yarı-varoluşun acılı rüyalarıyla dokunan cehennem kâbuslarının başlangıcıydı. Hayat anlayışları temelde trajik olan Grekler,

ölümlülerin melankoli kaderine boyun eğmişlerdi. Dehşet verici olan insanların bütünüyle ölmemeleri, ancak insanın uyanamadığı acılı rüyaya benzer bir yarı-varoluşa ve yarı-bilince mahkumiyetleriydi. Grek aristokrasisi alacakaranlık yeraltı dünyasının üzerine bir Olympos inşa etmişti. Grekler'in ölüm karşısında zafer ve hakiki ahlaka ulaşmak için aradıkları şeyler bu Gizemler'di. Fakat Grek zihni iki dünya ilkesi arasındaki mücadele ile şeytanın kendisini tekrar cehenneme sürükleyen nihai yenilgisinden ibaret iki kamp — "iyiler" ile "kötüler" — anlayışını geliştirememişti.

Dinî ahlaki düalizm Pers düşüncesinin karakteristiğidir ve Manişeizm'de apaçıktır. İbrani eskatoloji teorilerinin Pers etkisi altında şekillendiği ve Hıristiyan şeytan ve onun krallığı anlayışının Pagan bir kaynağı olduğu reddedilemez. Daha net bir biçimde dile getirmek gerekirse, Hıristiyan düşüncesi kendisini Manişeist unsurlardan hiçbir zaman bütünüyle kurtaramamıştır. Cehennem anlayışı kristalleştiğinde kadim intikam içgüdüsüne, onu zamandan ebediyete taşıyarak bir anlam yüklemiştir. İntikam elementi Dante'nin cehennem anlayışına girer ve biz Feodorov'un intikam dehası diye gördüğü Dante'ye antipatisini pekala anlayabiliriz.

Cehennem insan zihninde iki şekilde görünür: ya genelde insanlığın nihai kaderi olarak; çünkü bu kaderde kurtuluş diye bir şey yoktur ve kimse yalnızca tanrılara açık Tanrı'nın Krallığı'na giremez; ya da iyilerin kurtuluşu tamamlandıktan sonra kötüler için tahsis edilen ödül ve ceza adaletinin zaferi olarak. İlk cehennem imajı kurtuluşu bilmeyen ne ebediyette yaşayabilen ne de bütünüyle ölebilen acıklı günahkar insanlık rüyasıdır. İkinci cehennem imajını kurtuluştan haberdar olan ve "günahkarları/kötüleri" cehenneme havale ederek kendilerini "iyiler" olarak görenler yaratmıştır. Cehennemi Tanrı'nın yarattığını farzetmek imkansızdır; cehennemi şeytan yaratmıştır; cehennemi yaratan insani günahtır. Fakat çok daha korkutucu olan şey cehennemi yalnızca "günahkarların" ve şeytanın yaratmış olması değildir, cehennemin büyük ölçüde "erdemliler" ve "iyiler" için değil, "günahkarlar" ve "kötüler" için yaratılmış olmasıdır. "Günahkarlar/kötüler" cehennemi kendileri için yaratırken, "iyiler" cehennemi başkaları için yaratırlar. Yüzyıllardır kurtuluşu bulan "iyiler" cehennem idesini/fikrini tescil ederek tak-

viye etmişlerdir. Bu, Hıristiyan düşüncesinde çok büyük bir etki bırakmıştır ve ilhamını Hıristiyanlık'tan ve İncil'in adalet fikrinden alan bir düşünce değildir. Kilise'nin ilk Grek hocaları hiç de bu cehennem fikrinin inşasının ve takviyesinin sorumluları değildiler. "İyilerin" bu kötü eseri Aziz Augustine'le başlayan ve Aziz Thomas Aquinas ve Dante'de zirve yapan Batı Hıristiyan düşüncesinde inşa edilmiştir.[2] İyilerin "kötüler/günahkarlar" için yarattığı cehennem anlayışı her kateşizmde/ilmihalde (catechism) ve her resmî teoloji müfredatında egemendir. Bu anlayış İncil'in metaforik dili ve herhangi bir sembolik kavranışı dikkate alınmaksızın lafzen anlaşılan İncil metinlerinde temellendirilmiştir. İncil'in cehennem hakkındaki ifadeleri üzerinde merakla kafa yoran yeni Hıristiyan bilincidir; eskiler bu ifadelerden hoşnuttular.

Özgürlük ve zorunluluk problemiyle bağlantılı bütün antinomiler cehenneme atıfla birlikte doğarlar ve gerçekten de daha kabul edilemez hale gelerek yeni zorluklar doğururlar. Zorunluluğu yani evrensel kurtuluşun kaçınılmazlığını kabul edersek, yaratılmışın özgürlüğünü reddetmemiz gerekir. Origen'in apocatastasis/nihai restorasyon doktrini kendi özgürlük anlayışıyla çelişir. Düşüş'ten önceki koşullardaki herşeyin yeniden ifadesi olarak anlaşılan dünyanın tümünün kurtuluşu, insan özgürlüğünden bağımsız dışarıdan belirlenmiş bir sürecin sonucu olarak kavranır. Bütün yaratıklar son'a ve Tanrı'nın Krallığı'na girmeye mecbur kalacaktır. Cehennem vardır, fakat geçicidir; daha net bir ifadeyle geçici ızdırap mekanıdır. Geçici bir cehennem daima yalnızca geçici ceza çekme yeridir ve eğitici bir önemi/anlamı vardır.

Ruhun cehennemle ilgili kendisiyle diyalogunda Origen'in sesi daima diyaloğun taraflarından birini temsil eder.[3] Origen, İsa'nın tek bir yaratılmış cehennemde kaldığı sürece çarmıhta kalacağını

---

[2] Bakınız: Tixernot, *Histoire des dogmes dans l'antiquié chrétienne.* Yazar bir Roma Katoliği; fakat çok mutedil ve evrensel kurtuluş fikrinin Doğu için, cehennem fikrinin Batı için daha doğal olduğunu kabul eder.

[3] Ondokuzuncu yüzyılda Jean Reynard, Origen'inkine benzer bir teoriyi savunuyordu. Şu kitabına bakın: *Ciel et terre.* Bu kitap cehennem konusunda, teolog ile filozof arasındaki bir diyalog formunda — bu Reynard'ın yazma tarzıydı —dile getirilmiş ilginç düşünceler içerir.

söylerken, ebedî bir hakikati dile getirmişti. Fakat yine de biz kurtuluşu önceden belirlenmiş bir şey olarak görmenin eskatolojik gizemi rasyonelleştirmek olduğunu teslim etmeliyiz. Ancak bunun karşıtını iddia etmek ve cehennemin ve cehennem azabının Tanrı'nın yaratışında önceden belirlenmiş bir şey olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu kesinlikle kabul edilebilir bir fikir değildir. Origen, Kalvin'den daha iyidir; Origen'de Aziz Augustine'den çok daha fazla ahlaki hakikat/doğruluk vardır. Cehennem problemiyle alabora zihnin karşısına dikilen temel antinomi şudur: insani özgürlük zorlayıcı/cebrî, önceden belirlenmiş kurtuluş fikriyle uyuşmaz, fakat aynı özgürlük önceden belirlenmiş bir yazgı olarak cehennem fikrine de direnir. Cehennemi reddedemeyiz; çünkü bu özgürlüğe aykırı olur; cehennemi kabul edemeyiz, çünkü özgürlük ona başkaldırır. Cehennem kaderde kristalleşen karanlık, irrasyonel, meonik özgürlüktür. Hıristiyan bilinç kadim Greklerdeki anlamıyla kaderin varlığını reddeder; çünkü bu, Tanrı ve insan özgürlüğü fikriyle uyuşmaz. Fakat cehennem fikri kader fikrinin muadilidir. Cehennemin "günahkarların" kaderi olduğu ve "iyilerin" ondan bağımsız olduğu söylenecektir. Fakat böyle bir argüman/tez yüzeyseldir. "Günahkarlar"ın özgürlüğü ölümcül bir özgürlüktür ve onların kötü mukadderatına dönüşür. Genelde kaderle çelişen özgürlük de dejenere olarak kadere dönüşebilir. İnayetten/lütuftan yoksun karanlık/kör, kötü özgürlük Hıristiyanlığın onayladığı "kader"dir. İnayeti/lütfu reddeden karanlık/kör özgürlük cenneti istemeyebilir; cehennemi tercih edebilir. Bu genellikle cehennem fikrine karşı çıkanlarca ileri sürülür. Bu yüzden cehennemin cennete özgür tercihi yaratılışı tehdit eden kaderdir. Özgürlük-zorunluluk antinomisi sadece insan ve yaratılmış dünya için değil, Tanrı için de söz konusudur. Bu antinomiyi çözmenin zorluğu, takdir (predestination; mukadderat) doktrinini doğurmuştur. Eğer Tanrı önceden görüyorsa ya da daha yerinde bir ifadeyle eğer Tanrı yaratılmışa bahşettiği özgürlüğün onu götüreceği yeri ezelden biliyor ise bazılarının kurtulmasını ve diğerlerinin helakını önceden belirlemiş demektir. Bu dehşet verici doktrin özgürlüğe değil Tanrı'nın bizzat kendisine kader karakteri atfeder. Tanrı yaratılmışın kurtuluşunu ya da helakını önceden belirleyen kaderidir. Takdir doktrini kesinlikle bir son şeylerin gizemini rasyonelleştirme formudur; son şeylerin gizemini bütünüyle

yok etme formudur. Fakat her durumda cehennem mukadderdir — ister Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olsun ister insan özgürlüğünün kaçınılmaz sonucu olsun. Bu antinomi çözümsüz kalır ve meşakkatli problemi çözme girişimleriyle bölünerek mücadele eden ruhun iç diyalogu devam eder. Bu problemi çözme çabasının kendisinin bir cehennem-ateşi/azabı tecrübesi olduğu bile söylenebilir.

Tanrı'nın Kendisinin de ebedî cezayı hak etmesinin kaçınılmaz olduğu argümanı ileri sürülebilir. Bu tam da modern Fransa'nın en gözde ve derin yazarı Marcel Jouhandeau'nun yaptığı şeydir. Şu dikkat çekici/çarpıcı sözler onundur: *"La mélancolie que je peux Lui donner est terrible: tous les Anges ne le consolent pas de moi. Et qui sait que Lui si ce n'est pas 'le péché de Dieu,' Son unique faiblesse, que de N'aimer, si, m'aimant, Dieu ne mérite pas de partager l'Enfer qu'Il me promet? L'Enfer n'est pas ailleurs qu'à la place la plus brulante du Coeur de Dieu,"*[4] O burada eğer Tanrı'nın sevdiği yaratıklar alevler içinde yanacaksa, bu durumda Tanrı'nın Kendisi'nin de cehennemde acı çekip çekmeyeceğine ilişkin kaçınılmaz soruyu yöneltir.

Cehennem fikri ebedî zeval/kötü kader/kaçınılmaz korkunç son fikridir; çünkü cehennemde ne özgürlük vardır ne de cehennemden çıkışı sağlayacak inayet vardır. Cehennem kesinlikle mukadderdir ve kaçınılamazdır. Cehenneme götüren özgürlük onaylanır, fakat cehennemden çıkaracak özgürlük reddedilir; cehenneme özgür giriş vardır, fakat özgür çıkış yoktur. Bu yüzden Tanrı'nın dünya anlayışı Grek mitolojisinin kaderinden çok daha dehşet verici bir kötü kader elementi içerir. Bu ölümcül element Hıristiyan zihnini ve vicdanını karartır. Özel bir ontolojik alan olarak cehennem hem ilahî planın başarısızlığına hem de bilinçle Tanrı'yı da içine alan bir kader elementini gösterir. Bu kadere ilahî adaletin zaferi çağrısında bulunmak kökten yanlış olacaktır; çünkü zaman içinde işlenen günahları ebedî azapla cezalandırmakta hiçbir adalet olamaz. Zaman ve ebediyet mukayese edilemez şeylerdir. Karma ve reenkarnasyon doktrininde bile daha fazla adalet vardır; çünkü bu

---

[4] Yazarın şu harikulade romanına bakınız: *Monsieur Godeau intime.* Bu, şeytani derinlikleri ele alan metafizik bir kitaptır. Şu kitaplarda da birçok ilgi çekici refleksiyon bulunmaktadır: W. Blake, *Marriage of Heaven and Hell* ve *First Books of Prophecy.*

doktrine göre zaman içinde gerçekleştirilen işlerin/amellerin kefareti ebediyette değil zaman içinde ödenir ve insanın bu tek hayatta doğum ile ölüm arasındaki tecrübesi dışında daha büyük bir tecrübesi yoktur. Hıristiyan zihni teosofik (teolojik+felsefi,ç.) reenkarnasyon teorisini benimseyemez. Fakat insanın nihai kaderinin ancak spiritüel dünyalarda kısa dünyevi hayatımızda mümkün olduğundan sınırsız ölçüde daha büyük bir tecrübeden sonra belirlenebileceğini kabul etmek elzemdir.

Cehennem ahlaki iradenin ve insanlığın ahlaki bilincinin belirli bir eğiliminin sonucudur. Teolojik problemlerle asla başı derde girmeyenler bunu isteyebilirler ve kabul edebilirler. Objektif bir alan olarak cehennem dünyayı keskin şekilde ikiye — "iyiler" ile "kötüler" — bölen ahlaki iradenin yaratısıdır; bu bölme eylemi cennet ile cehennem ayırımında zirve yapar. "Günahkarlar/kötüler" cehenneme atılır ve bu, bu hayatta ve bu zamanda gerçekleşir. Burada "atılma" ile kastettiğim "ahlaki açıdan atılma"dır; çünkü fiziksel açıdan kötüler efendiler olabilirler. Cehennem mutluluğu hak eden iyilerin kaderinin ebedî cezayı hak eden kötülerin kaderinden kesin şekilde ayrılmasının ürünüdür. Objektif bir alan olarak cehennem büyük ölçüde iyilerin eseridir. Cehennem iyilere adaletin nihai ifadesi, adil bir ceza gibi görünür. Burada cehennemden objektif anlamıyla söz ediyorum; çünkü cehennem sübjektif bir şey olarak bizatihi "iyilerin" hayatlarında aranmalıdır ve aynı zamanda onların da bildiği bir tecrübedir. Dünyayı keskin şekilde ikiye bölen insan iradesi, cehennemi "günahkarların" izole edilerek içine attığı ebedî bir hapishane olarak tahayyül eder; öyle ki iyilere hiçbir zarar gelemesin. Böyle bir anlayış elbette ilahî değil tümüyle insanidir. Bu, iyiliğin ve kötülüğün berisindeki günahkar bu dünya hayatımızın zirvesidir. Kötülük karşısında gerçek zafer imkanı yani kötülerin ihya edilmesi düşünülmez bile ve çok daha kötüsü, irade kötülerin ihya olmamalarına yönelir, tersine değil. Kötüler izole edilmeli, cezalandırılarak cehenneme atılmalıdır. İyiler bu fikirle teselli bulmalıdır. Kimse "günahkarları" ve kötüleri kurtarmayı düşünemez. İnsanlar günahkarları kurtarmayı kesinlikle herkes günahkar olduğu için düşünürler. Fakat günahkarların şeytanın kampındaki "günahkarlarla" birlikte sayıldığı bir an gelir; onlar terk edilir ve cehenneme havale edilirler.

"İyilerin" kaderinin "kötülerin" kaderinden bu ayrılması ve iyilerin kötüler üzerindeki bu son yargısı genellikle çok soylu olduğu kabul edilen bir ahlakın en büyük sapkınlığıdır. Objektif varlık alanında ebediyyen çekilecek ceza ve azap olarak cehennemin İlahî yargının ürünü olduğunu tahayyül etmek yanlıştır. Bu kendilerini "iyiler" olarak görenlerin icadıdır. İnsani ve çok insani cehennem fikri Tanrı'nın yargısıyla ortak hiçbir şey içermeyen berbat insani yargıyı objektifleştirir. "Hakiki müminler" "heretikleri" İlahî adalete göre değil insani adalete göre cehenneme yollar. Her insan ruhunun ve bütün yaratılmışların beklediği Tanrı'nın yargısı muhtemeldir ki insanların yargısına hiçbir benzerlik taşımayacaktır. Kavrayışımızın dışında, sonuncu birinci, birinci sonuncu olacak. İnsanların Tanrı'nın yargılama hakkını gaspetmeleri kesinlikle kabul edilemez. Tanrı dünyayı yargılayacak, fakat cehennem fikrini de yargılayacak. Onun yargısı iyilik ile kötülük arasında yaptığımız ayırımı aşar. Bu fikir ilahî takdir düşüncesinde yansımasını bulabilir.

İnsanın ahlaki iradesi herhangi bir yaratığı cehenneme gönderme ya da bunu adalet adına talep etme amacında olamaz. İnsanın cehennemi kendisi için uygun görmesi mümkündür; sübjektif bir varoluş olduğu için, objektif bir varoluş olduğu için değil. Cehennem azabını tecrübe edebilirim ve cehennem azabını hak ettiğime inanıyor olabilirim. Fakat yalnızca cehennem objektifleştirilemeyeceği veya reel bir varlık düzeni sayılamayacağı için onu başkaları için düşünmem veya başkalarına uygun görmem imkansızdır. Komşularının, dostlarının ve akrabalarının cehenneme gidebilecekleri gerçeğini sükûnetle kabul eden sofu Hıristiyanları anlamak zordur. Birlikte çay içtiğim adamın ebedî azaba mahkum edilmesine katlanamam. Eğer insanlar ahlaken çok duyarlı olsalardı ahlaki iradelerini ve ruhlarını tümüyle hayat içinde karşılaştıkları her varlığın cehennem azabından kurtulmasına yöneltirdi. Bunun insanların başka insanların ahlaki erdemler geliştirmelerine ve hakiki imana yönelmelerine katkıda bulundukları zaman yaptıkları şey olduğunu düşünmek yanlıştır. Hakiki ahlaki değişme "kötülere" ve "yazgısı kötülere" yönelik değişmedir; onların da kurtarılmaları yani onların kaderini kendi kaderi sayma ve bunu paylaşmaya hazır olma arzusu istikametinde değişme. Bu, kurtuluşu bireysel olarak, yalnızca ben'imle arayamayacağım ve benim kendi erdemlerime

bel bağlayarak Tanrı'nın Krallığı'na giden yolu açamayacağım anlamına gelir. Kurtuluşun böylesi bir yorumu kozmosun birliğini bozar. Sevdiğim insanlar, dostlarım veya akrabalarım ya da tanıdıklarım cehenneme gidecekse — bir "heretik/sapkın" olarak Boehme, bir "deccal/anti-İsa" olarak Nietzsche, bir "pagan" olarak Goethe ve bir "günahkar" olarak Puşkin cehennemde iseler, cennet benim için imkansızdır. Teolojilerinde Aristoteles'siz tek bir adım dahi atamayan Roma Katolikleri bir Hıristiyan olmayan Aristoteles'in cehennemde yanmasını gönül rahatlığı ile kabule hazırdır. Bu türden şeylerin tümü bizim için imkansızdır ve bu devasa bir ahlaki ilerlemedir. Eğer Aristoteles'e ya da Nietzsche'ye çok fazla şey borçlu isem, kaderlerini paylaşmam, azaplarını üstlenmem ve onları cehennemden kurtarmam gerekir. Ahlaki bilinç şu Tanrı sorusuyla başlamıştır: "Kabil, kardeşin Habil nerede?" ve Tanrı'nın şu sorusuyla sona erecektir: "Habil, kardeşin Kabil nerede?"

Cehennem kendisini gösteremeyecek kadar güçsüz ruhun durumudur, mutlak ben-merkezciliktir, karanlık ve kötü izolasyon, yani sevmeye kesin yeteneksizliktir. Cehennem büyüyen sonsuzluk uçurumuna açılan ızdırap yüklü bir ân'a, bu an sonsuz zaman olacak şekilde hapsolmak anlamına gelir. Cehennem ruhun Tanrı'dan, Tanrı'nın dünyasından ve diğer insanlardan kopuşunu yaratır ve örgütler. Cehennemde ruh herkesten ve herşeyden koparak bütünüyle izole olmuştur ve aynı zamanda herşeyin ve herkesin kölesi haline gelmiştir. Cehennem fikrinin insan zihninde çarpıklaşması cehennem fikrinin Tanrı'nın yargısından ve cezasından korkuyla özdeşleşmesine yol açmıştır. Fakat cehennem Tanrı'nın ruh üzerindeki olabildiğince cezalandırıcı ve ödüllendirici tasarrufu değildir; Tanrı'nın ruh üzerinde tasarrufunun yokluğu, ruhun kendisini Tanrı'nın etkisine açma kapasitesizliği, Tanrı'dan tam kopuşudur. Cehennem korkusunu doğuran, Tanrı'nın yargısının sert ve acımasız olacağı düşüncesi değildir. Tanrı sevgi ve merhamettir; insanın kaderini O'na teslim etmesi, korkuyu aşması anlamına gelir. Dehşet verici şey kaderimi kendi elllerime teslim etmemdir. Korkunç olan şey Tanrı'nın bana yapacağı şey değil, benim kendime yapacağım şeydir. Korkunç olan şey ruhun kendisi, ebedî hayata girme yeteneksizliği hakkındaki yargısıdır. Cehennem aslında insanın Tanrı'nın eline düşmesi değil, insanı sonunda insanın kendi aygıtlarına

terk etmesidir. Hiçbir şey insanın hayatı cehenneme hazırlayan karanlık meonik özgürlüğünden daha korkunç olamaz. Tanrı'nın yargısından korku, karanlığın İlahî ışığa ve sevgiye dayanamamasıdır. Tanrı'nın yargısı yalnızca karanlığa tutulan dehşet verici ışık, kötülük ve nefrete yönelmiş sevgidir.

Her insanın ruhu günahkardır ve karanlığa maruzdur ve kendi gücüyle aydınlığa çıkamaz. Ruh yarı-varoluşun alacakaranlık düş ülkesine girme eğilimindedir. Ruhun kendi özgür çabaları onu hakikate ve hakiki varlığa götüremez. Hıristiyanlığın özü bundan ibarettir. "Tanrı'nın Oğlu insanların hayatlarını mahvetmek için değil, kurtarmak için gelmiştir." "Ben dünyayı yargılamaya değil, kurtarmaya geldim." İsa'nın gelişi cehennemi değil Tanrı'nın Krallığı'nı inşa etmeye başlayan insan ruhu için dönüm noktasıdır. Kurtarıcı, Koruyucu İsa olmaksızın Tanrı'nın Krallığı insan için ulaşılamazdır. İnsanın ahlaki çabaları insanı ona götürmez. Eğer İsa yoksa, İsa ile bağlantılı kalp değişmesi yoksa, şu ya da bu formda cehennem de kaçınılmaz demektir; çünkü insan bu değişmeyi yaratamaz. Kurtuluşun özü yaratılmışları natürel şekilde kendisine çeken cehennemden kurtuluştur.

Cehennem fikri semavi dünyaya transfer edilen ceza/yasa hukuku çağrışımlarından bütünüyle bağımsız olmalıdır. Sübjektif bir alan, ruhun kendi karanlığına gömülmesi olarak cehennem günahkar varoluşun içkin sonucudur; günaha aşkın cezanın sonucu değil. Yalnızca Tanrı'nın Oğlu'nun cehenneme inişi insanı cehennemden kurtarabilir. Cehennem İlahî müdahaleye ve Tanrı'nın kendisine inişine kapalı doğal dünyanın sonucudur. Dünyadaki her İlahî eylem insanın cehennemden kurtuluşuna yönelimlidir.

Cehennem ebediyete intikal edemeyecek, daima zamanın içinde kalacaktır. Bu yüzden o ebedî olamaz. Ruhumda konuşan seslerden biri bana herkesin cehenneme mahkum olduğunu söyler; çünkü az ya da çok cehennem herkesin kötü yazgısıdır. Bendeki diğer ses bana herkesin kurtarılması gerektiğini, insan özgürlüğünün kendisine herhangi bir baskı yapılmaksızın içeriden aydınlatılması gerektiğini — ve kurtuluşun İsa ile geleceğini — söyler. Spiritüel dünyada, kötülüğü/şeytanı insan ruhunun dışında bir şey olarak düşünemeyiz; o insan ruhunda içkindir ve bu onun kendisine terk

edildiği anlamına gelir. İsa, ruhu şeytandan kurtarır. Manişeist bir bakış açısını benimsemedikçe şeytan yüksek bir ruh/geist olarak, Tanrı'nın yaratığı olarak düşünülebilir ve onun düşüşü yalnızca meonik özgürlükle açıklanabilir. Satanizm problemi uçurum niteliğindeki irrasyonel özgürlük probleminin temelindedir.

Cehennem fikri bir korkutma, bir dinî ve ahlaki terörizmin vasıtası haline gelmiştir. Fakat bu korkutmalarda hiçbir reel cehennem tehdidi dehşeti yoktur. Asıl dehşet, aşkın İlahî yargının ve cezanın tehditlerinde değil, her İlahî eylemi dışarıda bırakan insani yazgının işleyişindedir. Paradoksal şekilde, cehennem dehşetinin nihai yazgısını Tanrı'nın yargısına değil kendi yargısına bağladığında insanı kontrolü altına aldığı söylenebilir. En acımasız mahkeme insanın kendi vicdanının mahkemesidir; bu mahkeme cehennemin, bölünmenin, bütünlüğün kaybının parçalanmış bir varoluşun işkencelerini beraberinde getirir. Tanrı'nın yargısı, inayetin/lütfun yaratılmışın üzerine akmasıdır. Tanrı'nın yargısı hakiki/doğru realiteler tesis eder ve onları legal anlamda değil ontolojik anlamda daha yüksek realitelere tabi kılar.

Göz korkutucu cehennem fikrinin sürü-zihnini kilisede tuttuğu zamanlar vardı; fakat bugün bu fikir insanların kiliseye girmelerine engel oluyor. İnsan bilinci değişti. Tanrı'nın Krallığı'nı ve cehennem korkusunun dışında mükemmel hayatı aramadığımız bugün bizim için çok açık; bu korku hayatımızı ahlaki anlamdan yoksun bırakan ve mükemmelliğe ulaşmamızı veya Tanrı'nın Krallığı için çalışmamızı engelleyen hastalıklı bir duygudur. Dinî hayatın mahmuzu olarak kullanılan cehennem korkusu kısmi bir cehennem tecrübesi, cehennemin ifşa ânına giriştir. Bu yüzden dinî hayatı cehenneme mahkûmiyete bağlayanlar aslında ruhu cehenneme itekleyenlerdir.

Cehennem içkin ve bütünüyle sübjektiftir; onda aşkın ve ontolojik açıdan reel hiçbir şey yoktur. O bütünüyle bir kendisine kapanma, aşkın herhangi bir şeye yükselme umudundan yoksun olma ve kendinden kaçma durumudur. Cehennem umutsuzluk tecrübesidir ve bu tecrübe bütünüyle sübjektiftir. Çıkış yolu umudun yeşermesidir.

Yüksek ve olgun bir bilinç bu modası geçmiş cehennem fikrini benimseyemez; fakat cehennem fikrinin gereğinden fazla lakayt,

duygusal bakımdan optimistik reddi de eşit ölçüde savunulamazdır. Cehennemin varlığı kuşku götürmez; cehennem bize tecrübeyle ifşa olur; cehennem kendi seçimimiz olabilir. Fakat o, zamana aittir ve dolayısıyla geçicidir/fanidir. Zamanın içinde yer alan herşey geçicidir. Ebediyetin zaman karşısındaki zaferi yani zamana ait olanın ebediyete geçişi, cehennem ve onun güçleri karşısındaki zaferdir. Cehennem, İncil'de söylendiği gibi, bir aeon [uzun bir zaman dilimi,ç] veya aeon'ların aeon'udur, fakat ebediyet/ebedî değildir. Cehennemde olanlar, ebediyete geçemeyenler, zamanın içinde kalırlar. Fakat ebediyen zamanın içinde kalmak imkansızdır; insan zamanın içinde yalnızca bir süre kalabilir. Kötü/karanlık sonsuzluk perspektifi ontolojik bir gerçeklik değildir, bir fantazma ve bir sübjektif illüzyondur. Hayatın kısa bir ânının suçlarının adil karşılığı/cezası olarak ebedî azap fikrinde meşum ve yıkıcı bir şey vardır. Hayatın kısa bir döneminde yapılan şeylerin sonucu olarak ebedî mahkumiyet/lanetlenme insanın kâbuslarının en iğrençlerinden biridir. Açık avantajlara sahip reenkarnasyon doktrini de avantajlarına rağmen sonu gelmez vücut bulma kâbusları, karanlık geçişler boyunca sonsuz gezinme kâbusları içerir; insanın yazgısının çözümünü Tanrı'da değil kozmosta bulur. Fakat bir şey kuşku götürmez ölçüde doğrudur: ölümden sonra ruh başka varlık düzlemlerinde yaşamaya devam eder; tıpkı doğumdan önce diğer düzlemlerde yaşadığı gibi. Dünyamızdaki doğum ile ölüm arasındaki hayat insanın yazgısının ebedî yazgısından ayrı, kendisiyle kavranamaz küçücük bir parçasıdır yalnızca.

Cehennem fikri legalistik anlamda yorumlandığında özellikle yıkıcıdır. Böyle bir yorum genel ve vülgerdir; dinî etikten, felsefeden ve teolojiden bütünüyle çıkarılmalıdır. Cehennem fikri her faydacı mülahazadan kurtarılmalıdır; yalnızca o zaman bilginin ışığı onu aydınlatabilir. Yalnızca o zaman bir cehennem psikolojisi olabileceği, ancak cehennem ontolojisi olamayacağı bizim için apaçık hale gelecektir. Cehennem problemi bütünüyle irrasyoneldir ve onu rasyonelleştirmenin hiçbir yolu yoktur. Apocatastasis/nihai restorasyon doktrini de gereğinden fazla rasyonalistiktir — ebedî lanetlenme doktrini kadar rasyonalistik. Bu doktrin kozmik süreci yaratıcı bir şekilde yorumlayamaz. Kalvin'in ilahî takdir doktrini cehennemde ebedî ceza fikrinin *reductio ad absurdum*' (*saçmaya indirge-*

me)'udur; değeri budur. O, Tanrı'nın hükümlerinin ve yargısının mutlak ölçüde irrasyonel olduğunu kabul etse de rasyonalistik bir doktrindir. Bu doktrine göre, Tanrı'nın Kendisi cehennemi yaratır; eğer Tanrı yaratıklara özgürlük bahşetmişse, bahşettiği özgürlüğün sonuçlarını da önceden biliyor olmalıdır.

Ölüm korkusu/ölümün dehşeti insanın yakasını bırakmaz; fakat bu, en büyük korku değildir. Bütün korkuların en büyüğü cehennem korkusudur. Bu korku ruha egemen olduğunda insan ebedî ölüm demek olan cehennemden kurtuluşun peşinde koşmaya hazırdır. Fakat ölüm korkusu acıyla, son agoni/ızdırapla, tükenmeyle geçen bir korkudur; bu dünyadaki/hayatın bu tarafındaki korkudur. Hayatın diğer tarafında/öteki hayatta böyle bir şey yoktur. Ölüm hayatın en katı ve en acılı gerçeği olarak dehşet vericidir. Ölüm tecrübesinden geçiş bize cehennem azabından geçiş gibi görünür. Cehennem sürekli ölmedir, asla bitmeyecek son acıdır (the last agony). İnsan zihni ölümdeki cehennem korkusundan kaçmaya hazır olduğunda, herşeyin sonu olacak ölümü düşünür, sonsuz ölümü değil. Ölümdeki cehennem korkusundan kurtulmaya çalışmak bir çöküş göstergesi ve bir illüzyondur. Cehennem korkusuyla mücadele yalnızca İsa'da ve İsa aracılığıyla mümkündür. İsa'ya ve İsa'nın yeniden dirilişine inanç cehennem karşısında zafere inançtır. Ebedî cehenneme inanç, son tahlilde İsa'nın gücüne inanmamak, şeytanın gücüne inanmaktır. Hıristiyan teolojisinin temel çelişkisi buradadır. Manişeizm günahkar heresi'yi lanetler. Fakat Manişeist unsurlar Hıristiyanlığa sızmıştır. Hıristiyanlar Tanrı'nın ve İsa'nın gücüne olduğu kadar şeytanın gücüne de inanmışlardır. Hıristiyanlar çoğu zaman şeytanın gücüne İsa'nın gücünden daha fazla inanmışlardır. Şeytan, Manişeistlerin kötünün iyisinin/ehven-i şer'inin yerini almış ve son sözün Tanrı'ya mı yoksa şeytana mı ait olacağı konusunda bir karara varamamışlardır. Manişeizm metafizik bir hatadır fakat ahlaki bir derinliği vardır, kötülük problemine ilişkin keskin bir bilinci vardır; rasyonalistik teolojiyi kolayca çürütebilecek ölçüde bir ahlaki derinlik ve keskin bilinç.

Cehennem probleminin içerdiği dehşete düşürücü zorlukları karşısında öne sürülmüş çözümlerden biri onu iyiliğin zaferi kadar İlahî adaletin zaferi olarak kabul etmektir. Cehennemin karanlık

güçleri karşısında zafer, sonsuz olan Tanrı'nın merhameti ve bağışlaması sorunu değil, Tanrı'nın Kendisi'nden uzaklaşan ve Kendisi'nden nefret etmeye başlayan yaratığın nüfuz edilemez özgürlüğünü yok edebilme tarzıyla ilgili bir sorundur. Şeytanın krallığı realite değil, hiçliktir (non-being), karanlık meonik özgürlük alanıdır, illüzyonik sübjektif alan. Bu alana sürüklenen insan kendisine ait değil, hiçliğin (non-being) karanlık güçlerine aittir. Meonik özgürlük karşısında zafer Tanrı için imkansızdır; çünkü bu özgürlüğü Tanrı yaratmamıştır ve kökleri hiçliktedir; eşit ölçüde insan için de imkansızdır; çünkü insan bu karanlık özgürlüğün güçlerinin kölesi haline gelmiştir ve özgürlüğü içinde özgür değildir. Bu yalnızca meonik özgürlüğün karanlık uçurumuna inen ve Tanrı-insan İsa için mümkündür ve İsa'da insani olan ile İlahî olan arasında mükemmel bir birlik ve etkileşim vardır. Yalnızca İsa yaratılmışın özgürlüğünün tezahürü olarak cehennem korkusunu yok edebilir. Özgürlük ile zorunluluk arasındaki trajik antinomi İsa'dan ayrı çözülemez ve özgürlük erdemindeki cehennem bir zorunluluk olarak kalır. Cehennem korkusu ruhun İsa'dan kopması ve O'nun ruhtaki imajının belirsizleşmesi demektir. Cehennemden kurtuluş Kurtarıcı İsa'da herkese açıktır.

N. Feodorov bütün ölüleri yücelten cesur ve ürkütücü bir fikri dile getirmiştir. Fakat onun fikri daha ileri taşınarak derinleştirilmelidir. Yalnızca bütün ölüleri ölümden kurtarmak ve hayata döndürmekle kalınmamalı, bütün ölüler cehennemden korunmalı ve kurtarılmalıdır. Bu, etiğin son ve nihai talebidir. Ruhunuzun gücünü herkesi cehennemden kurtarmaya yöneltin. İradeniz ve eylemlerinizle cehennem inşa etmeyin, tam tersine bütün gücünüzle onu yıkın. "Günahkarları" cehenneme yollayarak cehennem yaratmayın. Tanrı'nın Krallığı'nı "iyilerin" "kötüler" karşısındaki zaferi gibi insani bir tarzda tahayyül etmeyin; insani tarzda "iyilerin" ışık alanında, "kötülerin" karanlık alanda izolasyonunu tahayyül etmeyin. Ahlaki eylemlerde ve değerlendirmelerde böylesine radikal bir değişme varsaymayın. Ahlaki irade öncelikle evrensel kurtuluşa yöneltilmelidir. Bu mutlak bir ahlaki hakikattir ve şu ya da bu metafizik kurtuluş ve ceza anlayışına bağlı değildir. Herkes için bu dünyada da öteki dünyada da cehennem yaratmayın, soylu ve idealistik formlara bürünen ve ebediyete yansıtılan intikam güdülerinden

kurtulun. Hem tecrübede içkin bir şey olarak hem de yaşadığımız karanlık özgürlüğün ürünü olarak cehennem bir şekilde vardır, fakat "kötüler/günahkarlar" ile "iyiler"in birbirinden koparılarak izole edildikleri bir cezalandırma mekanı olarak onu biz yaratmamalıyız. Tanrı'nın Krallığı, her durumda "iyiliğimizin" ve "kötülüğümüzün" ötesindedir; ayırımın berisindeki günahkar hayatımızın kâbusunu artırmamalıyız. İyiler "kötülerin" kaderini üstlenmeli, yazgılarını paylaşmalı ve bu yolla onları özgürleştirmelidir. Kendim için bir cehennem yaratabilirim, ne yazık ki onu yaratmak için çok şey yapıyorum. Fakat cehennemi başkaları için yaratmamalıyım, tek bir canlı varlık için bile. "İyiliğin" soylu, idealistik intikamlara dönüşmesine izin vermeyin. İmparator Justinian bir zamanlar kilisenin, evrensel kurtuluş doktrininden dolayı Origen'i lanetlemesini istemişti. Justinian bu dünyada geçici azaplar olmasından hoşnut değildi; öteki dünyadaki ebedî azabı istiyordu. Zaman İmparator Justinian'ı izleme zamanı değil, ona karşı çıkma zamanıdır. "İyiler" artık "kötülerin" cehennemden kurtulmasına burnunu sokmamalı/mâni olmamalıdır.

Daha önce Gogol'den şu iktibası yapmıştım: "İyilikte herhangi bir iyilik görülememesi ne kadar üzücü." Bu ifade etiğin en derin problemini dile getiriyor. İyilikte en küçük iyilik dahi yoktur; cehennemin her iki tarafa da hazırlanmak olmasının nedeni budur. İyiliğin kötülükten sorumluluğu, "iyilerin" "kötülerden" sorumluluğu etik için yeni bir problemdir. Bütün sorumluluğu "kötülüğe" ve "kötülere" yüklemek adaletsizliktir. Onlar varoldular, çünkü "iyiler" kötüydü ve iyilerde yeterince iyilik yoktu. Hem "kötüler" hem de "iyiler" Tanrı'ya hesap verecektir, fakat O'nun yargısı insanınkinden farklı olacaktır. İyilik/hayır ile kötülük/şer arasındaki ayırımımız belirsizleşebilir. "İyiler" cehennemi yarattıkları için hesap verecek; kendi dürüstlükleriyle yetindikleri için, intikam güdülerine soylu bir karakter atfettikleri için, "kötülerin" yücelmesini önledikleri, lanetleyerek hızla cezalandırılmalarının yolunu açtıkları için hesap verecek. Yeni dinî psikolojinin ve etiğin ulaşacağı sonuç bu olmalıdır.

Cehennem problemi rasyonelleştirilemeyecek bir nihai gizemdir. Fakat ilahî adaletin zaferi olarak ebedî azap anlayışı — dogma-

tik teolojide itibarlı bir yeri vardır — bu gizemin reddi ve bu gizemi rasyonelleştirme girişimidir. Eskatoloji hem pesimizmden, hem optimizmden, hem de rasyonalizasyondan bağımsız olmalıdır. Bütün rasyonalistik eskatolojiler korkunç birer kâbustur. Cehennemde ebedî azap fikri bir kâbustur; sonu gelmez reenkarnasyon, kişiliğin ilahî varlıkta yok olması ve hatta kaçınılmaz evrensel kurtuluş fikirleri de kâbuslardır. Böyledirler, çünkü onlar gizemi rasyonelleştirerek yok ederler. İster optimistik ister pesimistik, rasyonalistik cehennem doktrini inşa edemeyiz ve etmemeliyiz. Fakat cehennemin gücünü yalnızca İsa'nın altettiğine inanabiliriz ve inanmalıyız; Son sözün Tanrı'ya ve İlahî anlama ait olduğuna da inanabiliriz ve inanmamız gerekir. Cehennem anlayışı nihai realitelerle değil ikincil realitelerle ilişkilidir. Mistik ve apophatic bilginin cehennem hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Cehennem, Tanrı'nın [*Gottheit*; Godhead] nüfuz edilemez ve dile getirilemez derinliklerinde gözden kaybolur. O, cataphatic ve rasyonalistik teolojiye aittir. Cehennemin varolamayacağı bilgisi bile benden esirgenmiştir; cehennemin olmaması gerektiğini, en azından benim herkesi ondan gücümün yettiğince korumam ve kurtarmam gerektiğini biliyorum. Kendimi kurtuluş faaliyetinden izole etmemeli ve cehennem azabına mahkum komşularımı kurtarmayı unutmamalıyım. Şeytana giderek varoluşu daha fazla terk etmemeli ve onları Tanrı'ya geri döndürmeliyiz. Cehennem, Tanrı için zafer değildir — şeytanın ve hiçliğin/yok-oluşun zaferidir.

Üçüncü Bölüm

Cennet — İyiliğin ve Kötülüğün Ötesi

İnsanın cehennem önsezisiyle başı beladadır. Fakat kalbinin derinliklerinde cennetin hatırası ve cennetin rüyası yaşar — bir olma rüyası ve hatırası. Hayatımız cennet ile cehennem arasında geçer. Cennetten sürgünleriz, fakat henüz cehenneme girmiş değiliz. Hemen hiçbir şekilde cennete benzemeyen dünyamızın ortasında cenneti geçmişte, başlangıçta ve gelecekte, sonda bir şey olarak düşünürüz. En erken geçmiş ve nihai gelecek, cennet ideasında/fikrinde birleşir. Pagan dünyadaki altın çağ miti, bir cennet mitiydi. Pagan mitolojik bilinci altın çağı geçmiş bir şey olarak bilir, fakat Mesihçi* gelecek cennet beklentisinden bîhaberdir. Yalnızca kadim İsraillile-

---

* Messiah/Mesih (Kökü Aramca; meshedilmiş): Mesih, İsa, Kurtarıcı. Beklenen kurtarıcı. Museviler'in beklenen kurtarıcı kralı. Messianic/Mesihçi: Kendini kurtarıcı sayan, Mesih'e ait, Mesih'le ilgili. Mesihçilik (Messianism): Bir Mesih'e/Kurtarıcı'ya inanç; insanlığın bir mesihin/kurtarıcının gelişiyle kurtuluşunu öğreten fikirler sistemi ya da ideolojik hareket; buna göre kurtarıcı bir birey de, bir sınıf da, bir fikir de olabilir. Mesihçiliğin insan ve topluma kurtuluş vaadeden dinlerle ilgili bir şey olduğu açıktır; fakat kavramın anlamı modern zamanlarda genişlemiş, kurtuluş vaadeden ideolojiler için de kullanılmaya başlanmıştır (ç.).

rin böyle bir beklentisi vardı. Mitoloji daima geçmişle ilgilenmiştir; oysa Mesihçilik gelecekle ilgilenir. İnsanın ve doğanın ilk/orijinal durumu olarak Kitab-ı Mukaddes'in cennet hikâyesi bir mittir (kelimenin realistik anlamıyla bir mit). Fakat Mesih'in, Tanrı'nın Krallığı'nın geleceğine ilişkin kehanet ve beklentiler Mesihçidir. Kitab-ı Mukaddes mitoloji ile Mesihçiliği birleştirir.

Kozmik süreç cennetten başlar; cennetten sürgünle. Fakat yeryüzünde insan yalnızca kayıp cenneti hatırlamakla kalmaz; o aynı zamanda Tanrı'yı, hakikati ve güzelliği temaşa/tefekkür yoluyla ve aşk ve yaratıcı vecdle cennetimsi mutluluğu tecrübe etme anlarına da muktedirdir. Cennet sadece insanın hatıralarında, rüyalarında ve yaratıcı muhayyilesinde varolmaz. Cennet doğanın güzelliğinde, günışığında, parlayan yıldızlarda, mavi gökyüzünde, dağ zirvelerinin bakir karlarında, denizlerde ve nehirlerde, ormanlarda ve mısır tarlalarında, kıymetli taşlarda ve çiçeklerde, hayvanlar dünyasının ihtişamındadır. Kadim Grek kültürü ve onun plastik güzelliği cennetin insan uygarlığının tarihindeki göz kırpışıdır. Kozmik süreç cennetle başlamıştır ve cennete doğru ilerlemektedir — fakat aynı zamanda cehenneme doğru da. Başlangıçta cennet. Sonda cennet ve cehennem. Cehennem yalnızca kozmik süreçteki bir kazanım gibi görünüyor. Cehennem kozmik hayatın sonunda ifşa olacak yeni gerçekliktir. Cennet yeni değildir. O, olmuş olana dönüştür. İnsanlığın bir bölümü cennete dönecekken, diğer bölümünün cehenneme gidecek olması na kadar üzücü! Bunun bilgi ağacının meyvesini yemenin sonucu olduğu anlaşılıyor.

Cennette hayat herşeyi içeriyordu ve iyilik ile kötülük arasında bir ayırım yapılamayacak şekilde cennetin dışında hiçbir şey yoktu. Bu ayırım yapıldığında, hayat ikiye bölündü ve cehennem cennetin yanıbaşında sahneye çıktı. Bu, özgürlüğün bir parçasıydı — iyilik ile kötülüğü bilme ve aralarında tercih yapma özgürlüğünün. Cennetin hatırasını ve rüyasını, ister kendisi ister başkaları için, korkunç cehennem müjdesi zehirler. Özgürlük cehennem pahasına gelir. Eğer özgürlük için değilse cennette hayat üzerinde siyah bulutlar olmaksızın ebediyyen devam edecektir. İnsana sürekli spiritüel özgürlüğün ölümcül sonuçlarının karartmadığı cennetimsi bir hayatı bütün ihtişamıyla yeniden yaratma rüyası musallat olur. Yer-

yüzünde cennet ütopyalarının tümünün temelinde bu rüya vardır. İnsan cennetten sürülmüştür; çünkü özgürlüğü ölümcüldür. Eğer özgürlükten vazgeçerse cennete geri dönebilecek midir? Özgürlükten feragat ederek cehennemden kaçabilecek midir? Özgürlük ve cennet diyalektiklerini dehasının gücüyle Dostoyevski işlemiştir.[1] *Bir Gülünç Adamın Rüyası* [*The Dream of a Ridiculous Man*], *Versilov'un Rüyası* [*Versilov's Dream*], *Büyük Engizisyoncu'nun Hikâyesi* [*The Legend of the Grand Inquisitor*] başlıklı metinleri Dostoyevski'ye işkence eden cennet problemini ele alır. O, özgürlük sınavından henüz geçmemiş bir cennete de, insan ruhunun özgürlüğünü hesaba katmaksızın bütün insanların imtihanından sonra mecburen tesis edilen bir cennete de razı değildir. O yalnızca özgürlüğün onayından geçen ve insan tarafından özgürce tercih edilen bir cenneti kabul eder. Geçmişteki ve gelecekteki mecburi cennet Dostoyevski'yi korkutur ve ona anti-İsa'nın/Deccal'in tuzağı gibi görünür. İsa herşeyden önce özgürlük demektir. Bu, Düşüş mitine yeni bir ışık tutar. Şeytanın tuzağı, hep düşünülegeldiği gibi, özgürlük değildir; insana mekanik tarzda zorla kabul ettirilen mutluluk, özgürlüğün reddidir. Bu bizi rasyonel olarak çözülemeyen ve insanın ve her yaratığın nihai yazgısıyla örtüşmeyen Düşüş'ün nihai sırrına/gizemine götürür. Bu yüzden Düşüş anlayışımızın irrasyonel ve çelişkili olması mukadderdir. Düşüş insanın özgürlüğünün tezahürü ve imtihanıdır, spiritüel özgürlüğün henüz bilinmediği ilk, bilinç-öncesi, natürel cennetten çıkıştır ve aynı zamanda Düşüş özgürlüğün kaybı ve daha aşağı düzeydeki natürel elementlere boyun eğmedir. Düşüş kozmik hayatın düğümünün çözüldüğü zamandı. Düşüş gerekliydi/zorunluydu, çünkü özgürlük yaratılışın daha yüksek anlamının realizasyonu için zorunluydu. Fakat "özgürlüğün gerekliliği/zorunluluğu" bir çelişki ve bir paradokstur. Bu çelişkiyi düşüncede gideremeyiz, hayat tecrübesinde yaşayabiliriz sadece. Düşüş, Anlam'ın ihlalidir/parçalanmasıdır ve ondan düşerek uzaklaşmadır ve biz yine de Düşüş'teki anlamı —özgürlüğün bilinmediği ilk/asıl cennetten, özgürlüğün bilgisinin varolduğu cennete geçişin anlamını —kabul etmeliyiz.

---

[1] Şu kitabıma bakınız: *Mirosozertasnie Dostoevskago* (Dostoyevski'nin Hayat Anlayışı).

Bu yüzden ilk cennet durumuna dönüşten söz etmek imkansızdır. İlk cennete ne dönebiliriz ne de dönmemiz gerekir. Dönüş kozmik sürecin yararsız ve dolayısıyla anlamsız olması anlamına gelir. Kozmik sürecin sonundaki cennet, başlangıçtaki cennetten çok farklıdır. Kozmik sürecin sonundaki cennet bütün imtihanlardan sonra ve özgürlüğün bilgisiyle gelir. Aslında cennetin cehennemden sonra, kötülüğün tecrübesinden ve cehennemin özgür reddinden sonra olacağı söylenebilir. İlk pre-kozmik yokluğa/hiçliğe (non-being) dönüş tutkusunu Tanrı'nın varlık anlayışına uyan entiteler özgürce aşabilir. İnsanın yaratıcı meşgalesine ilişkin hiçbir bilincin ve henüz realize edilmemiş yüksek insan fikrinin bulunmadığı cennet tam anlamıyla ifşa olur. Başka bir söyleyişle natürel cennetin yerini spiritüel cennet alır. İlk cennet durumunda insan Tanrı-insan'ın gelişiyle ilgili hiçbir şey bilmez, fakat kozmik sürecin sonundaki cennet İsa'nın Krallığı olacaktır. İlk cennet kozmik sürecin pozitif sonucu olan İlahî İnsanlık hakkında hiçbir şey bilmez.

Fakat kozmik süreçte insan, acı ve ızdırap içinde sürekli kayıp cennete ve ilk masumiyetine ve bütünlüğüne dönüş rüyası görür. Kendisine iç bölünmenin ve bütünlüğün kaybının sonucu olarak görünen bilgiden feragat etmeye hazırdır. İnsan "kültürün" agonilerinden/acılarından "doğa"nın neşe ve mutluluğuna kaçmaya hazırdır. Fakat insan her zaman rüyalarında ve arzularında günahkar bir düşkırıklığı yaşar; çünkü sadece "kültür" değil "doğa" da ilk günahtan nasibini almıştır. Ona açık tek yol vardır — "insan" fikrinin/idesinin sonuna iman etme ve biçim değiştiren "doğanın" da gireceği ruhun/geist'ın krallığına girme. İyiliğin ve kötülüğün bilgisi cennetimsi bütünlüğün kaybını gerektirir, fakat bilgi yolu sona doğru ilerlemelidir. İnsan bir kez iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırma patikasına girdi mi, bilgi olarak bilgi artık kötü değildir.[2] Bilgi, hedefinden dolayı kötüdür fakat kendisi kötü değildir. İnsan, yaratma çabasını bilgi yoluyla gerçekleştirir. Bu "doğa" şampiyonlarının yönelttiği saldırılar karşısında "kültür"ün meşruiyetidir/savunmasıdır. İnsanın trajedi ve heroism/kahramanlık patikasını izlemesi mukadderdir. Orijinal/ilk bütünlüğe, yani cennetimsi "doğaya" dönüş

---

[2] L. Shestov ile benim aramdaki temel farklılık noktası budur.

bu patikanın terki anlamına gelir. Kayıp cennet refleksiyonu/tefekkürü doğanın asli güzelliğinde korunur ve insan kendisini ona götüren yolu gündelik dünyanın yaratıcı transfigürasyonu (başkalaşımı,ç) olan sanata özgü temaşada bulur. Sanatta ve şiirde kayıp cennet temaşası vardır; insan onlarda yaratıcı ekstazi/vecd yoluyla, yani yaratıcı daha yüksek alanlara tırmanma yoluyla semavi mutluluğa ulaşır. Dünyanın ağırlığını/baskısını alteden Puşkin'in şiirinde bir cennet refleksiyonu/yansıması vardır. Puşkin'in sanatı ne Hıristiyandır ne de Pagandır — cennetimsidir (paradisaical). Fakat onda da cennete insani yaratıcılık yoluyla, insanın yolu izlenerek ulaşılır, asli doğaya dönülerek değil. Ve bu herşey için geçerlidir.

Ahlaki hayat denilen hayat cennetimsi değildir; cennet "iyiliğin/iyilerin" zaferi değildir. İyiliği/iyileri ve ahlaki hayatı daima yargı, bölünme, "kötülüğün" ve "kötülerin" sürekli reddi zehirler. "İyilik/iyiler" alanında ilahî özgürleşme, hafiflik/aydınlık (lightness), bütünlük ve ışıma yoktur. Cennet kaygının/ilginin bitmesi, Heidegger'in endişe dünyasından kaçış ve spiritüel bütünlüğe ulaşma demektir. Fakat ahlaki hayat kaygının, kötülükle mücadele endişesinin baskısı altındadır; ahlaki hayatta bölünme vardır — insanlığın iyiler ile kötüler olarak bölünmesi vardır. Cehennemle bağlantılı olarak anlaşılan cennet kötülüğün krallığına tezat iyiliğin krallığı olacaktır. Bu krallıkta bütünlük olamaz ve bu krallığı günahkarların ebedî azaplarıyla cehenneme yakınlık zehirleyecektir. Ebedî cehennemle yan yana ideal ebedî mutluluk alanı insanın en büyük icatlarından biridir — "iyilerin" kötü icadı. Biz bir günah dünyasında, iyilik ile kötülüğün berisinde yaşarız; cenneti tahayyül etmek bizim için neredeyse imkansızdır. Günahkar dünyamızın kategorilerini, iyilik ile kötülük arasındaki ayırımımızı cennete transfer ederiz. Fakat cennet iyiliğin/hayrın ve kötülüğün/şerrin ötesindedir ve bu yüzden terime yüklediğimiz anlamıyla cennet münhasıran iyilerin krallığı değildir. Güzellik olarak düşündüğümüzde cenneti anlamaya yaklaşırız. Dünyanın transfigürasyonu ve ihyası (regeneration) güzelliktir, iyilik değil. Cennet yaratılmışın teosisi (theosis), yani ilahlaşmasıdır. İyilik transfigürasyondan ve ihya işleminden geçmemiş dünyaya göre iyiliktir. Yalnızca güzellik endişenin/kaygının yükünden kurtulmadır; iyilik henüz endişeden/kaygıdan özgür değildir. Ölümün diğer tarafındaki ebedî hayat —

ki orada cennet ile cehennem ayırımı olacaktır; ölümün berisindeki hayat — ki orada iyilik ve kötülük alanları ayırımı vardır — kaygının/endişenin baskısı altında olacak, insana barış, mükemmel bütünlük ya da tam mutluluk getiremeyecektir. Trajik cehennemle mücadele sürecinin her halükarda başlaması mukadderdir. Cennet konusundaki temel antinomi, insanın cennet saadetinin tutkuyla rüyasını görmesi ve aynı zamanda onun kasvetli, monoton, sabit ve değişmez olacağını tahayyül ederek ondan korkmasıdır. Bu antinomi zaman ve ebediyet paradoksuyla ilişkilidir. Biz ebediyeti yalnızca zamana atıfla anlamlı fikirlere transfer ederiz. Mükemmelliği, tamlığı ve bütünlüğü zaman içinde şeyler olarak düşünmek imkansızdır. Zaman içinde mükemmellik düşüncesi acı verici ölçekte yavandır ve rehaveti ve her yaratıcı hareketin sonunu ima eder. Her dünyada cennet ütopyasının fazlasıyla sıkıcı/ruhsuz ve yanlış olmasının nedeni budur. Mükemmelliği ebediyetten zamana transfer etmek yanlıştır. Mükemmellik, tamlık ve bütünlük zaman içinde gerçekleştirilemez; çünkü onlar zamanın sonunu, onun karşısında zaferi ve ebediyete girişi gösterir. Zaman eksikliğe, noksanlığa ve bozulmaya imada bulunur. Zamana transfer edilen mükemmellik daima sınırlıdır; oysa ebediyette mükemmellik pozitif sonsuzluktur. Zamanımızda, dünyada cennet hayatın yaratıcı sürecinin, sınırsız gayretin sonu olacak ve bu yüzden sıkıntıyla sonuçlanacaktır. Fakat insanlar öte dünyadaki hayata da aynı karakteri atfetmeyi başarmışlardır. Zaman içinde düşünür, cenneti geleceğe yansıtırız; bu yüzden o bize durgun bir şey olarak, sınırsız çabanın, hareketin ve yaratıcılığın durması olarak, tam tatmine ulaşma olarak görünür. Sanki cennette daha fazla özgürlük olmayacakmış gibi görünür. Dostoyevski'nin kahramanı gibi "reaksiyoner ve ironik bir ifadeyle" şeytana koşmak için cenneti terk etmeye hazırızdır; öyle ki kendi tatlı arzularımıza göre yaşayabilelim. İnsan cennet rüyası görür ve ondan korkar ve kozmik hayatın trajik özgürlüğüne döner. Kişisel özgürlüğün kutsandığı dünya-düzeni ve harmoni tahammül edilemezdir.

Fakat cennet gelecekte değildir, zamanda değildir, ebediyettedir. Ebediyete fiilî anda ulaşılır, ebediyet şimdidedir — parçalanmış bir zaman parçası olan şimdide değil, zamandan kurtulduğumuz şimdide. Ebediyet hareketin ve yaratıcı hayatın durması değildir;

farklı bir düzenin yaratıcı hayatıdır; mekansal ve zamansal olmayan, iç/derin, düz bir çizginin değil dairenin sembolize ettiği derin şimdidir, yani derin bir gizemli oyundur; kozmik hayatın bütün trajedisini kucaklayan gizemli oyundur. Cenneti günahkar dünyamızın taşıdığından daha azını değil daha fazlasını taşıyan, daha az değil daha fazla hareket içeren bir şey olarak düşünmeliyiz; bu hareket doğanın değil ruhun/geist'ın hareketi olsa da ve zamanın sürekliliğinde temellenmese de. Mükemmelliği yaratıcı dinamizm yokluğu olarak düşünmek imkansızdır. Mükemmel cennet hayatında zamandan doğan endişe, kaygı, özlem ve sükûnetsizlik yoktur; onda onun kendisine özgü bir yaratıcı hareket vardır. Cennet insan için bir paradokstur; çünkü mükemmelliği dinamizmden ve hareketten yoksun düşünmek zamanda sonsuzluğu özlemle, sükûnetle ve acıyla birlikte düşünmek kadar imkansızdır. Bu paradoksu tecrübe ederken bu taraftayızdır ve öteye geçememişizdir. Dünyamızın acı yüklü zorluklarını öte dünyaya transfer ederiz. Fakat cenneti zamanımızın ve onunla bağlantılı herşeyin, iyiliğin ve kötülüğün ötesinde bir şey olarak yalnızca apophatik olarak kavrayabiliriz.

Cennetin ön tadı ekstazidedir/vecddedir; bildiğimiz kadarıyla parça parça, iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın/farklılığın kaybolduğu, her ağırlık/günah hissinin ortadan kalktığı, bir son özgürleşme hissinin yaşandığı bir zamanda tadılır. Yaratıcı ilhamın, aşkın, ilahî ışığı temaşanın ekstazisi/vecdi bizi bir an için cennete transfer eder; bu anlar artık zamanda anlar değildir. Fakat bir ebediyet ânından sonra kendimizi bir kere daha akan zamanda buluruz; herşey ağırlaşır, batar ve gündelik hayatın endişe ve kaygılarına boyun eğer.

Son şeyleri düşünmeye çalışırken bütün eskatolojik teorilerimizi iptal eden zaman ve ebediyet paradoksuyla yüzyüze geliriz. Bu paradoks milenyum/binyıl beklentilerinde belirli bir keskinlikle hissedilir. Binyıl fikri insani mutluluk ve sevinç rüyasının, Mesihçi yortunun, yalnızca cennette değil aynı zamanda dünyadaki, hem ebediyetteki hem de tarihsel zamanımızdaki cennetin ifadesidir. Milenyum fikrinde ebediyet zamana ve zaman ebediyete girer. İnsan daima kozmik sürecin sonunda Tanrı'nın Krallığı'nın ifşa olmasını, ilahî doğruluğun gerçekleşmesini ve azizlerin yeryüzüne ege-

men olmasını umut eder. Bu, kozmik sürecin zaman ile ebediyet arasında bir ara dönemde ifşa olması umududur; o artık zamanda değildir ve henüz ebediyette de değildir. Kıyamet'in yorumunun temel zorluğu budur. Ebediyetin dilinin zamanın diline tercüme edilmesi gerekir. Binyıl fikrini bütünüyle reddetmek bu paradoksun kendisini reddetmek ve cennete girmesi yasaklanmış ilahî-olmayan dünyayı bu tarafta, zamanda bırakarak herşeyi ebediyete transfer etmektir. Fakat bu paradoksu aynı zamanda Tanrı'nın Krallığı'nı yeryüzünün ve zamanımızın koşullarına göre düşünenler de reddeder.

Hıristiyan vahiy herşeyden önce Tanrı'nın Krallığı'nın mesajıdır. Bu Krallığı arayış, Hıristiyanlığın özüdür. Fakat onunla ilgili fikri yorumlamak aşırı ölçüde zordur ve çözümü imkansız çelişkilere götürür. Tanrı'nın Krallığı zaman içinde varolan bir şey olarak düşünülemez; o zamanın sonu, dünyanın sonu, yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzüdür. Fakat eğer Tanrı'nın Krallığı zamanın dışında ve ebediyette ise, bütünüyle zamanın sonuna atfedilemez; çünkü bu son zamanın içindedir. Tanrı'nın Krallığı sadece zamanın sonunda gelmez, her an gelir. Bir an bizi zamandan ebediyete götürebilir. Tanrı'nın Krallığı ya da ebediyet dünyanın sonundan önce geçen zaman dilimiyle benden koparılmış değildir. Ebediyete giden iki yol vardır — ân'ın derinliği ile zamanın ve dünyanın sonu. Tanrı'nın Krallığı görünerek gelmeyecek. Biz onu Semavi Krallık olarak düşünürüz fakat o yeryüzünde de mümkündür; çünkü yeryüzü de yeniden diriltilebilir ve ebediyeti miras alabilir. Bildiğimiz yeryüzü ile yeni yeryüzü arasına keskin bir ayırım hattı çekemeyiz. Dünyevi cennet fikri bir ütopyadır, yanlış bir ütopya. Fakat derin anlamıyla cenneti yeryüzünde düşünebiliriz; ebediyete girebilir, vecd tecrübesi yaşayabilir, Tanrı'yı temaşa edebilir, hazza ve nura sahip olabiliriz. Tanrı'nın Krallığı'nın eskatolojik yorumu biricik doğru yorumudur. Fakat eskatolojik bilinç paradoksu son'un hem gelecekte sınırsız bir zamana ertelenmesi hem de hayatın her ânına yakın olmasıdır. Hayat süreci içinde de bir eskatoloji vardır. Kıyamet sadece dünyanın ve tarihin sonunun ifşası değildir. Kıyamet aynı zamanda dünyanın ve tarihin içindeki sonun, insan hayatı ve hayatın her ânı içindeki sonun da ifşasıdır.

Kıyamet'in son ve Son Yargı/Hesap Günü beklentisi olarak yorumunu aşmak özellikle önemlidir. Kıyameti bir yaratıcılık çağrısı, kahramanca bir çaba ve başarı olarak aktif bir şekilde yorumlamak da mümkündür. Son, belirli bir ölçüde insana bağlıdır; onun doğasını insanın aktivitesi belirleyecektir. Cennetten yeryüzüne inen Cennet Kudüs (Heavenly Jerusalem) imajını kısmen belirli bir oranda insan, insanın özgürlüğü, çabaları ve yaratıcılığı inşa etmiştir. İnsan, cehennemi ve cenneti aktif şekilde yaratır. Onlar spiritüel hayatın ifadeleridir ve ruhun/geist'ın derinliklerinde ifşa olurlar. Yalnızca günahın bozduğu zayıf bilinç cenneti ve cehennemi dış dünyaya yansıtır ve onları doğa alanına benzer bir objektif alana transfer eder. Derin ve daha tam bir bilinç cenneti ve cehennemi ruhun/geist'ın içinde yakalar; başka bir söyleyişle onları gelecek zamana yansıtarak pasif şekilde cennet rüyası görmez, cehennem korkusu hissetmez. Tanrı'nın Yargısı her an gerçekleşir ve ebediyetin zaman içindeki sesidir. Cehennem fikri gibi cennet fikri de bu yüzden bütün faydacı mülahazalardan tümüyle kurtarılmalıdır. Tanrı'nın Krallığı bir ödül değildir, mükemmelleşmenin, ilahlaşmanın, güzelliğin ve spiritüel bütünleşmenin meyvesidir.

Cennet fikri mükemmelleşmenin mutluluğu içerdiği, mükemmel'in, güzelin, doğrunun ve kutsalın bir kutsanmışlık durumunda olduğu önkabülünde temellenir. Tanrı'daki hayat mutluluktur. Erdemin mutluluğu fikri, hedonizmin kaynağıdır. Hedonizm dünyevi olmadan önce semaviydi. "İnsan mutluluğa doğmuştur" cennetimsi hedonizmin iddiasıdır. Acı, üzüntü ve ızdırap günahın sonucudur. Düşüş'ten önce Cennet'te mutluluk vardı. Mutluluk ve kutsanmışlık Tanrı karşısında itaatkar doğruluk ve kutsallıkla aynıydı. Dürüstlerin tekrar döneceği yeni cennet bir mutluluk durumu olacaktır. Dürüstlük ile mutluluğun özdeşliği, sübjektif olan ile objektif olanın özdeşliğidir yani bütünlüktür. Günahkar bir dünyada yaşayan bizleri yöneten onun yasalarıdır; bu dünya kendi utancını taşır ve bunu kavramamız zordur. Cennet saadetini kuşkuyla karşılarız. Günahkar bir dünyada trajedi, ızdırap ve tatminsizlik daha yüksek ve daha mükemmel bir durumun göstergeleridir. Mutluluğun hayatın sonunda ve iyilik ile kötülüğün kriteri olduğu fikri daha aşağı düzeyde ahlak teorilerine — hedonizm, eudaimonizm (en yüksek amaç mutluluktur doktrini, ç.) ve faydacılık (utilitarianism)

— inanan bizlerin icadıdır. Biz haklı olarak mutluluk peşinde koşmayı bir tuzak ve hile sayarız. Dünyamızda hiçbir son/nihai mutluluk olamaz; hayattan kaçış ve başkasıyla birleşme, endişe ve sıkıntının bulunmadığı özgür bir dünya olarak sevinç ve hatta mutluluk anları bulunsa da. Ve aslında insan asla mutluluk için yaşayamaz — mutluluğu getirebilecek şeylerin gerçekleşmesi ve objektif iyilikler ve değerler için yaşar. Mutluluğun hayatın sonu/amacı olduğu fikri refleksiyonun/tefekkürün ve kendini-analizin ürünüdür.

Ele aldığımız sorun için çok daha önemli şey, acı çekmeyen fakat daha mutlu, tatmin olmuş/mutmain ve huzurlu insanların bizde fikirleri itibarı ile daha yüzeysel ve sınırlı, hallerinden-memnun ve başkalarının üzüntülerine duyarsız insanlar oldukları kuşkusu uyandırmasıdır. Günahkar dünyamızda cennet mutluluğu bize kavranamaz görünüyor. Bu yüzden çilecilik günahların ortasında cennete ulaşma iddiasındadır. Kendimizi mutluluğun doğruluğun ve dürüstlüğün ifadesi olduğu bir varlık düzlemine taşımayı zor buluruz. Etik ve psikolojik bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Herşeye rağmen hayatın nadir anlarında tecrübe ettiğimiz cennet mutluluğu tamlığa, tamamlanmışlığa, ilahî mükemmelliğe ermedir. Fakat bu mutluluk durumu bize aynı zamanda ruhun/geist'ın hareketindeki bir mola, sınırsız çaba ve gayretin inkıtası, kendine-yeterlilik ve başkalarının acılarına ve cehennemin varlığına kayıtsızlık olarak sıkıntılar yaratır.

Cennet mutluluğu hayat ağacından yemek ve iyilik ile kötülüğün bilgisinden yoksunluk anlamına gelir; fakat biz hayat ağacından beslenir ve iyilik ile kötülük arasındaki ayırımla birlikte yaşar, onu kozmik sürecin sonunda ortaya çıkacak yeni cennete taşırız. Dünya sürecinin başlangıcındaki cennet ile sonundaki cennet arasındaki ontolojik farklılık budur. Başlangıçtaki cennet bilincin zehrinden, iyilik ile kötülüğü bilmenin, onları birbirinden ayırmanın zehrinden bağışık ilk bütünlüktür. Bu cennete dönüş diye bir şey yoktur. Ve bu cennet, en yüksek onurumuzun ifadesi olarak görecek kadar değer verdiğimiz özgürlüğü tanımaz. Sondaki cennet insanın daha önce bilincin acısına ve bölünmesine, özgürlük ile iyiliğin ve kötülüğün bilgisine maruz kaldığını varsayar. Bu cennet bö-

lünme ve bozulmadan sonraki yeni bir bütünlük ve tamlığı gösterir. Fakat bu, cehennemle bağlantısından dolayı bizim için sıkıntı vericidir. Bilincin bölünmesi ve özgürlük denemesinin sonucu olan kötülükle nasıl başa çıkılması gerekir? Eğer günahkarlara cehennem azabı varsa ve eğer gerçekten yok edilmesi şöyle dursun kendisine ait bir krallığı varsa cennette mutluluğun tadını nasıl çıkaracağız? Eğer kozmik hayatın başlangıcındaki cenneti, onda özgürlük denenmediği için kabul edemiyorsak, özgürlük daha önce denendiği ve kötülüğün doğmasına yol açtığı için kozmik hayatın sonundaki cennet de kabul edilemez. Eskatolojik boyutuyla etiğin temel problemi budur. Etik bu problemle karşı karşıya kalır, ancak onu çözemez. Mutlulukla ilişkili mükemmelleşme fikri bizi hem çeker hem de iter. Bizi iter çünkü mutluluk ve mükemmelliği sonsuz oldukları halde sonlu şeyler olarak düşünürüz, yani rasyonelleştirmeye elverişli olmayan şeyleri rasyonalize ederiz ve apophatik şekilde düşünmek yerine cataphatik şekilde düşünürüz.

Hıristiyan bilinç için cennet İsa'nın Krallığı'dır ve İsa'dan ayrı düşünülemez. Fakat bu herşeyi değiştirir. Haç ve çarmıh cennetin mutluğuna girer. Tanrı'nın Oğlu ve insanın Oğlu cehennemde acı çekenleri kurtarmak için cehenneme girer. Çarmıhın gizemi temel cennet ve özgürlük çelişkisini ortadan kaldırır. Kötülüğü yok etmek için İyi/İyilik kendisini çarmıha germelidir. İyi yeni bir boyutta sahneye çıkar: "günahkarları/kötüleri" ebedî cezaya mahkum etmez; çarmıhta ızdırap çeker. "İyiler" "kötüleri" cehenneme göndererek zaferlerini kutlamazlar; tersine İsa ile birlikte kötüleri kurtarmak için cehenneme girerler. Fakat bu cehennemden kurtarma orada olan "kötülere" yönelik şiddet eylemi olamaz. Problemin olağanüstü zorluğu budur. Bu problem insani ve natürel araçlarla çözülemez; yalnızca Tanrı-insan ve inayetle/lütufla çözülebilir. Ne Tanrı ne de insan kötülere baskı yapabilir ve onları cennette iyi ve mutlu olmaya zorlayabilir. Fakat gizemli şekilde birbiriyle bütünleşen İnayetiyle/Lütfuyla ve özgürlüğüyle Tanrı-insan kötüleri/günahkarları kurtarmanın gizemini bilir.

Bu bizim için kavranılması zordur ve tekrar *docta ignorantia*'ya sürükleniriz. Kötüler/günahkarlar, terime bizim yüklediğimiz anlamda "iyi" yapılamaz; çünkü Düşüş'ten ve iyilik ile kötülük ara-

sındaki ayırımdan sonra ortaya çıkmışlardır. Günahkarları ve cehenneme gidenleri yalnızca aşkın iyi kazanabilir; başka bir söyleyişle iyiliğin ve kötülüğün ötesinde olan ve bizim hem iyilik hem de kötülüğümüzden bağımsız Tanrı'nın Krallığı kazanabilir. Bizim kastettiğimiz anlamda iyilerin ve iyiliğin krallığı olarak anlaşılan cenneti ahlaki bilinç kavrayamaz ve ahlaki bilinç için pozitif anlamda itici bile olabilir. Ahlaki bilincin öte dünyaya ait olduğu varsayılır; oysa doğası bu dünyaya aittir ve kategorilerimize uygundur.

Tanrı'nın Krallığı bizim iyimizin/iyiliğimizin krallığı değil, aşkın iyiliğin krallığıdır; orada özgürlüğün sonuçları ve özgürlük hamleleri bu dünyada büründükleri formlar dışında formlar alırlar. Bu, bu hayatta çok farklı bir ahlaka, değerlerin yeniden değerlendirilmesine imada bulunur. Eskatoloji hayatımızın tümünü tekrar aydınlatır. Etik, aşkın iyilik ve Tanrı'nın Krallığı'na giden yollar hakkındaki öğretiye dönüşür; peygamberane bir karakter kazanır ve yasanın katı ve keskin belirlemelerini aşar. Nietzsche'yi mahveden değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve iyilik ile kötülüğü aşma arzusu buydu; Nietzsche'nin aydınlanmamış bir peygaberane karakteri vardı. Nietzsche iyilik ile kötülüğün ötesindeki alanı iyilik ile kötülüğün berisine taşıdı; bu onun aslında bu dünyanın ötesine geçemediğini gösterir.

Aşkın iyilik ahlakı hiçbir suretle iyilik ile kötülüğe ya da kötülüğün tolere edilmesine, kötülüğe kayıtsızlığa imada bulunmaz. O bunu ne daha çok ne daha az talep eder. Günahkarların cehenneme atılmasında temellenen bir ahlak minimum ahlaktır, maksimum ahlak değil; o kötülük karşısındaki zaferden vazgeçer; günahkarları/kötüleri aydınlatma ve özgürleştirme/kurtarma fikrini terk eder; kendisini ayırımlarla ve değerlendirmelerle sınırlar; gerçek herhangi bir değişikliğe ve gerçekliğin transfigürasyonuna yol açmaz. Kişisel kurtuluş fikrinde temellenen dinî ahlak "minimum ahlak"tır; aşkın egoizmin ahlakı. Bu ahlak başka insanlar ve dünya acı ve ızdırap içindeyken konforla ve rahat rahat oturur; o herkesin başka herkesten sorumlu olduğunu ve yaratılmış dünyanın birliğini reddeder. Ruh/geist alanında bu tür kerameti kendisinden menkul ve izole kişilik diye bir şey yoktur. Kişisel kurtuluş ahlakı, cennet fikrinin ve İlahî Krallığın çarpıtılmasıyla sonuçlanır. Eğer kendimi

dünyanın bütününden izole ediyorsam ve yalnızca kendimle ilgileniyorsam hakiki cennet mutluluğu/semavi mutluluk imkansızdır. Semavi mutluluk, yalnızca kendileri için imtiyazlı bir konum talep edenler için imkansızdır. Düşüş dünya-ruhunu ve bir mikrokozmos olarak insanı içerir ve insan dünya-ruhu ile birlikte kurtarılabilecek yegane mikrokozmostur. İnsanın insandan ve insanın kozmostan kopuşu Düşüş'ün sonucudur ve günahın bu sonucunu kurtuluş faaliyetine taşımak ve Tanrı'nın Krallığı'nı günahkar dünyanın imajına dönüştürmek imkansızdır. Kurtuluş insanın insanla ve kozmosla, Tanrı ile tekrar buluşma yoluyla tekrar buluşmasıdır. Bu yüzden, bireysel kurtuluş olamaz; seçilmişlerin kurtuluşu olamaz. Çarmıh, acı ve trajedi bütün insanlık ve bütün dünya ihya oluncaya ve yeniden dirilinceye (transfigured end regenerated) kadar devam edecek. Ve eğer buna bizim dünya-devrimizde ulaşılamaz ise, kurtuluş ve ihya faaliyetinin sürdürüleceği başka devirler olacak. Bu faaliyet bizim dünyevi hayatımızla sınırlı değildir. Benim kurtuluşum yalnızca diğer insanlarınkine değil, aynı zamanda hayvanların, bitkilerin, minerallerin, otların kurtuluşuna bağlıdır — hepsi biçim değiştirerek Tanrı'nın Krallığı'na girecek. Ve bu benim yaratıcı faaliyetime bağlıdır.

Bu yüzden etik'in faaliyet alanı dünyanın tümüdür. İnsan kozmik hayatın büyük merkezidir; kozmik hayat onunla nefes alır ve onun vasıtasıyla gerçekleşmelidir. İnsan tek başına yükselemez. İlahî Krallık fikri münhasıran bireysel kurtuluşla ilgili dinî veya ahlaki bireycilikle uyuşmaz; kişiliğin üstün değerini kabul etmek kişisel kurtuluşla ilgilenmek anlamına gelmez; insanın dünya hayatındaki en yüksek yaratıcı aktiviteye sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Hiç kabul edilemeyecek yegane aristokrasi formu kurtuluş aristokrasisidir. Bilgi, güzellik, arınma aristokrasisi, hayatın güzel çiçeklerinin aristokrasisi olabilir — fakat bir kurtuluş aristokrasisi olamaz.

İki farklı iyi/iyilik vardır — yargılayan ve değerlendirmeler yapan günahkar dünyamızın koşullarında ve iyilik ile kötülük ayırımının berisindeki iyilik; ve hayatın en yüksek niteliğine ulaşma anlamında, iyilik ile kötülük ayırımının ötesinde olan ve yargılamayan, değerlendirmeler yapmayan, ancak ışığını yayan iyilik. Birinci

iyilik türünün semavi hayatla hiçbir alakası yoktur; o geçici iyiliktir ve günahla birlikte ölür. Bu iyilik ebediyete yansıtıldığında/yansıdığında cehennemi yaratır. Cehennem bu taraftaki hayatın ebediyete transferidir kesinlikle. İkinci iyilik türü semavidir; iyilik/hayır ile kötülük/şer ayırımımızın üzerinde ve ötesindedir ve yanıbaşında bir cehennemin varlığını kabul etmez. Birinci iyilik türünün hayatımızın yegane kılavuzu olduğunu, ikinci iyilik türünün kılavuzluk yapamayacağını düşünmek yanlıştır. Tam tersine ikinci iyilik türü değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle ve daha yüksek bir ahlak düzeyiyle sonuçlanır; o kötülüğe kayıtsızlıktan doğmaz, kötülüğün doğurduğu problemin derin ve ızdırap yüklü tecrübesinden doğar. Birinci iyilik türü kötülük problemini çözemez.

Bir kural olarak etik kötülükle ilgili şeyleri tanımaz; o kötülüğü yargılar ve lanetler; fakat kötülüğü yok edemeyecek kadar güçsüzdür ve aslında böyle bir şeyi yapmak da istemez. Bu yüzden, etik ne cennet ne de cehennem hakkındadır, o yalnızca geçici olanı bilebilir. Görevimiz semavi iyiliğin kabul gördüğü ve bu nedenle cehennem problemiyle karşı karşıya kalındığı bir etik sistem inşa etmektir. Yaratıcılık etiği cehennem azabını [aynı zamanda o da,ç] tanısa da semavi alana aittir. Cennet günahlardan, bölünmüşlükten ve dünyanın sınırlamalarından kurtularak/onları aşarak sonsuzluğa ekstatik/vecdle uçuştur. Bu yaratıcı uçuş iyilik ile kötülük arasındaki ayırıma dayanan Yargı'nın ötesine uçuştur — iyiliğin ötesine uçuş. Aşk iyiliğin ötesindedir; semavi hayatın başlangıcıdır; günahtan doğan ızdırapla kararsa da. Yaratıcılık etiği bir anlamda binyılcıdır (chiliastic) ve zaman ile ebediyet arasında, bu dünya ile öte dünya arasında ikamet eden, varoluşumuzun katı-sınırlarının eriyerek yok oldukları bir devreye yönelir. Her yaratıcı ilhamda vuku bulan şey budur.

Semavi hayat dinamik bir şey olarak yorumlanmalıdır, statik bir şey olarak değil. Bu, sondaki cennet ile başlangıçtaki cennet arasındaki farklılıktır. Uçma rüyası gördüğümüzde cennet hayatının rüyasını görüyoruzdur. Semavi hayat kanatlıdır; prangalı değil, hareketsiz değil. Semavi hayat öncelikle zamanda çürüme kâbusu karşısındaki zaferdir; zaman bu dünyadaki hayatımızın kâbusu ve azabıdır. Hatıralarımızda geçmişe çekiliriz; tahayyül ederek geleceğe

sürükleniriz. Hafıza yoluyla geçmiş şimdiye gelir; tahayyül yoluyla gelecek şimdiye girer. Zamanın paradoksu budur. Biz zamanın ölüm getiren akışı karşısında zafer olarak ebedî şimdinin peşine düşeriz; bunu gerçekleştirmek için sanki ebedî şimdiye bu yolla ulaşabilecekmişiz gibi geçmiş ve gelecek için şimdiyi terk ederiz. Bu yüzden zaman içinde yaşarken hiçbir zaman şimdide yaşamamaya mahkumuzdur. Geleceğe yönelik çabalar sergileyerek — bu dünya devrinin karakteristiğidir — zamanı hızlandırır, ebedî olanın temaşası için şimdide ikamet etmeyi imkansızlaştırırız. Fakat semavi hayat ebedî şimdideki hayattır ve zamanın azabı karşısında zafer anlamına gelir. Modern uygarlık semavi hayatın karşıtıdır. Zamanı hızlandırarak geleceğe yönelik çabalar sergilemesi bir ebediyete uçuş değildir; tam tersine modern hayat/uygarlık, doymak bilmez sonsuz özlemin azabını anlamaya başlayabilelim diye insanı ölümgetiren zamanın kölesi haline getirir. Bu devir bir katastrofa yönelmiştir, asla sona ermeyecektir; kendi kendisini-yıkıcıdır. Zamanı kötü hızlandırmanın ve gelecek için kötü çabalar sergilemenin yerini ebediyete ve sonsuzluğa yaratıcı uçuşun aldığı bir başka devir gelecektir.

İnsanın gayret ve çabası sorununa verilecek iki cevap vardır: Biri insanın temaşaya/tefekküre, diğeri eyleme çağrılı olmasıdır. Fakat sanki birbirlerini karşılıklı dışarıda bırakıyorlarmışçasına temaşayı eylemin karşıt kutbuna yerleştirmek yanlıştır. İnsan, yaratıcı aktiviteye çağrılıdır; sadece bir seyirci değildir — seyrettiği güzellik ilahî güzellik olsa bile. Yaratıcılık zorlukların aşılmasını varsayar ve onda bir emek unsuru vardır. Fakat yaratıcılık aynı zamanda semavi denilebilecek temaşa anlarını, zorlukların ve emeğin beyhude olduğu anları da içerir; bu, ben'in ilahî olanla buluşmasıdır. Temaşa en yüksek durumdur; kendinde amaçtır, araç olamaz. Fakat temaşa aynı zamanda yaratıcılıktır; endişenin ve zorlukların aşılmasını sağlayan spiritüel aktivitedir.

Etiğin son eskatolojik problemi, problemlerinin en zorudur; kötülüğün anlamı problemi. Bu problemi monistik ve düalistik tarzda çözmek amacıyla girişimlerde bulunulmuştur. Bu problemin düalistik çözümü Düşüş'ün doğurduğu iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın berisinde ikamet eder ve bu ayırımın cehennem ve cennet

olarak ebediyete yansıtılmasından ibarettir. Böylece kötülük özel bir varlık düzenine havale edilir ve bütünüyle anlamsızdır; fakat anlamın varoluşunu doğrular; çünkü cezasını çeker. Monistik çözüm kötülüğün krallığı olarak cehennemi iyiliğin ya da cennetin krallığının yanında ebedileştirmek istemez; ilkece kötülük iyiliğe tabidir, ya iyiliğin bir parçası olarak — bilincimizin sınırlarından dolayı kötülük olarak görünüyordur — ya da eksik ifşa olmuş iyilik veya illüzyon olarak. Kötülüğün bilgisi daima anlamla ilgili bir soruna imada bulunur. Düalistik çözüm kötülüğün anlamını kötülüğü iyiliğin zaferinin cezalandırmasında görür. Monistik çözüm kötülüğün anlamını onun iyiliğin bir parçası olmasında ve bir bütün olarak iyiliğe tabi olmasında görür. Fakat aslında ilk durumda kötülük anlamsızdır ve onun varlık kazandığı dünya meşrulaştırılamaz. İkinci durumda kötülüğün varolmadığı ve onunla ilgili problemin aslında anlaşılamayacağı söylenir.

Düalistik ve monistik düşünce tarzları eşit ölçüde geçersizdir ve yalnızca kötülük probleminin çözülemez paradoksal karakterine imada bulunurlar. Bu paradoks kötülüğün anlamsız olması, Anlam yokluğu ve ihlali olması, fakat eğer Anlam yani Tanrı son söz ise pozitif bir anlamının bulunmasıdır. Bu dilemmadan, bu bütünüyle birbirine karşıt iddialardan biri benimsenerek çıkış yolu bulmak imkansızdır. Hem kötülüğün anlamsız olduğunu hem de anlamlı olduğunu kabul etmeliyiz. Kendisini ortodoks olarak gören rasyonel teolojinin ortaya atacağı hiçbir çözümü yoktur. Eğer kötülük bütünüyle saçma ve dünyanın anlamının ihlali ise ve eğer ebedî cehennemle taçlanıyorsa, aslında anlamı olmayan bir şeyin, Tanrı'nın dünya anlayışının bir parçasıdır ve yaratma bir başarısızlıktır. Fakat eğer kötülüğün pozitif bir anlamı var ve ebedî cehennemle sonuçlanmıyorsa, eğer cennette açıklama bulacaksa, kötülükle mücadele zorlaşır; çünkü bu durumda kötülük realize edilmemiş iyilik formu demektir.

Bu zorluğu geleneksel irade doktrini aracılığıyla çözmek amacıyla teşebbüslerde bulunulmuştur. Fakat gördüğümüz gibi bu, zorluğu yalnızca erteler ve özgürlüğün kaynağı sorununu doğurur. Kötülüğün pozitif anlamı bir özgürlük denemesi/sınavı olmasında ve yaratılmışın en yüksek niteliği durumundaki özgürlüğün kötü-

lük ihtimalini varsaymasındadır. Kötülüğü bilmeyen, yani özgürlüğü tanımayan cennetteki hayat Tanrı'nın suretini ve benzerini taşıyan insanı tatmin etmez. İnsan özgürlüğün sona ereceği bir cennet arar. Fakat bir özgürlük sınavı/denemesi kötülüğe yol açar ve bu yüzden özgürlük denemesinden geçen bir cennet hayatı kötülüğün pozitif anlamını tanıyan bir hayattır.

Özgürlük, uçurum niteliğinde bir varoluş-öncesi kaynaktan doğar ve bu kaynaktan gelen karanlık, ilahî ışık yani Logos tarafından aydınlatılarak dönüştürülmelidir. Kötülüğün doğuşu hem onun cennet hayatında ifadesini bulacak pozitif anlamını tanımamız hem de sürekli mücadele ederek onu lanetlememiz gerektiğini gösterir. Kötülüğün pozitif anlamı yalnızca kötülükle kahramanca mücadeleyi ve onun karşısında zaferi getiren hayatın zenginleştirilmesinde ikamet eder. Fakat bu mücadele ve zafer kötülüğün özel bir varlık alanına havale edilmesi değil, fiilen ve nihai şekilde ortadan kaldırılması yani dönüştürülmesi ve kurtarılması anlamına gelir. Bu, etiğin hem ezoterik/iç hem de egzoterik/dış boyutu bulunan temel paradoksudur. Etik kaçınılmaz şekilde eskatolojiye girer ve onda çözülür. Etiğin son sözü insanın ilahî hayatın kendisini zenginleştiren özgürlüğü ve yaratıcılığı vasıtasıyla ulaşılan theosis, yani tanrılaşmadır.

İyilik ve kötülük paradoksunu tanıyan bir etiğin ana pozisyonu şu şekilde formüle edilebilir: Tanrı'nın, İlahî işleyişteki özgür ve yaratıcı aktiviteye katılma çağrısını işitecek şekilde eylemde bulun; kendini saf ve özgün vicdanla geliştir, kişiliğini disipline et, kendi içindeki ve çevrendeki kötülükle mücadele et — kötüleri cehenneme göndermek ve kötülüğün krallığını yaratmak için değil, kötülüğü ortadan kaldırmak ve kötülerin yaratıcı ihyasını geliştirmek için.

İndeks

A

acı 19-20, 28, 32-36, 41, 48, 50-51, 54, 69, 88-89, 92, 94, 107, 116, 120, 126, 129, 131-132, 149-153, 171, 178, 184-186, 196, 199, 201, 211, 213, 218-220, 222-223, 231-232, 239-242, 248, 253, 275, 307-308, 314, 326, 331, 335, 350, 352-353, 355-359

acıma 137, 149, 152, 175, 193, 196, 240, 243

adalet 32, 75, 90, 110, 117-118, 127-128, 195, 202, 208, 213-215, 217, 238-239, 243, 246, 250, 258-261, 266-267, 271, 273-277, 327-328, 331, 333, 335, 337, 344

Adler 64, 86, 89, 91-92, 189, 226-227, 301

ahlak 23, 27, 46, 56, 65, 67, 75-78, 81, 96-97, 101, 107-108, 110, 114-117, 120-123, 125, 133, 135, 137-138, 140, 143-145, 149-151, 166-167, 169-171, 177, 180, 182-183, 188-189, 192-193, 201-202, 206, 221, 239-240, 242, 248, 252-253, 256-257, 260, 271, 286, 291, 293, 299, 301, 318, 326, 355, 358, 360

ahlakçılık (moralizm) 120, 189

ahlakdışılık 97, 286

ahlaki hayat X, 17, 21-22, 24-26, 42, 45, 57, 66, 72, 75-76, 79-80, 82, 96, 101, 112, 114, 118-119, 122, 137, 140, 148, 168, 170-172, 178, 180-183, 186-188, 193, 195, 198, 201-203, 208-209, 212, 215, 218, 230, 274, 301, 311, 351

aile 77-78, 91, 102-103, 113, 115, 118-119, 121, 128, 156, 158, 168, 187, 193, 195-196, 200, 202-205, 207-209, 212, 217, 242, 248, 252-253, 272, 286-290, 292-294, 297-299

Akasha Kayıtları 111

Akıl 4-5, 14, 17, 53, 68, 95

akrabalık 78-79, 113, 236, 253

aksiyoloji 21, 66

alışkanlık 111, 139, 225, 232, 301

amaçlar ile araçlar 202, 206-208

amoralizm 123

anaerkil 80, 114, 292

anarşizm 126, 245

Angst 67, 220

anlam 9-10, 12-14, 16-17, 21, 28-29, 81, 150-151, 236-237, 244, 251, 273, 280, 306-307, 318, 332, 362

Anna Karenina (Tolstoy) 144
annelik 78, 81, 293, 295, 298
Antigone 197
antropoloji 12, 59, 61-62, 64-65, 67, 69, 71, 79-80, 83, 86, 92, 99-100, 102
apathy 150
apocatastasis 333, 341
aristokrasi 121, 208, 266, 359
Aristoteles 11, 101, 107, 109, 266, 338
Assisili Aziz Francis 179, 284
aşk X, 12, 50, 67, 83, 86, 95, 115, 123, 135, 148-149, 165, 175-176, 179, 192, 196, 198-199, 202, 209, 213, 221, 223, 226, 230, 234-238, 261, 286-287, 289, 291-292, 294-295, 298, 302, 311, 348, 360
ateizm 18, 21, 32-33, 35, 37, 45, 67, 132, 139, 152, 190
Atlantis 112
Au delà du Marxisme (Henry de Man) 264
Aurelius, Marcus 150
ayırımcılık 234
Aziz Augustine 5, 46, 64, 287, 327, 333-334
Aziz Paul 108-109, 161, 168, 297, 326
Aziz Seraphim 147
Aziz Thomas Aquinas 3, 11, 15, 61, 95, 109, 327, 333
Azizler 70, 103, 143, 353

B

Bachofen 62, 64, 67-68, 80, 114, 292
Bachofen's Geschichtsphilosophie 68
Bakire Meryem 294
bakirelik 298
Barth, Karl 69, 110, 156
Baudouin 86, 175
Begriff der Angst (Kierkegaard) 19
ben-sevgisi 148, 226-227
Bergson 3, 16, 50, 86
bilgi II, IX, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27, 29, 33, 39, 48, 49, 50, 54, 60, 84, 92, 108, 112, 125, 149, 163, 164, 165, 168, 176, 195, 214, 215, 231, 296, 341, 345, 348, 349, 350, 356, 359, 362
biliçdışı 255
bilim 3, 6-11, 27, 59, 64, 83, 103, 111, 173, 195, 204-205, 222, 242
bilimizm/bilimperestlik 204, 239
bilimsel yöntem 11, 86
bilincin sansürü 87-89
bilinç IX, X, 14, 16, 17, 26, 32, 37, 48, 49, 50, 51, 60, 61, 63, 75, 79, 81, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 9798-99, 108, 111-113, 115, 145, 155, 182, 191, 202, 204-205, 212, 215, 229-230, 240, 251, 253-255, 261, 266, 272, 277, 284, 294, 305, 314, 330-331, 334-335, 338, 340, 342, 349, 354-355, 357-358
bilinçaltı 50, 52, 69, 80-83, 86-90, 92-93, 95-98, 129, 155, 192-193, 197, 213, 217, 229, 245, 259, 261, 282-283, 330-331
bilinçdışı IX, 47, 49, 50, 52, 54, 69, 79, 82, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 93, 95, 96, 9798, 145, 175, 230, 238, 251, 253, 254, 256, 261, 283, 284, 291, 294, 331
bilinçüstü 17, 50-51, 88, 92, 97-100, 330-331
Bir Gülünç Adamın Rüyası [The Dream of a Ridiculous Man] (Dostoyevski) 349
bireycilik 72, 75, 88, 171, 264, 316, 359
Blake, W. 335
Blok, Alexander 260
Bloy, Léon 229
Boehme, Jacob 5, 8, 34, 39, 53-55, 64, 82, 107, 181, 338
Bourgeois (Sombart) 264
Brand (Ibsen) 142
Brunswig 8
Budizm 149-150, 152, 240

burjuva 146, 208, 224, 229, 252, 264-265, 267-268, 272-274, 277-278, 283-284, 287, 293, 297
büyü 36, 54, 95, 110, 115-116, 132, 139, 147, 219, 232, 257, 273, 281, 310, 338, 342
Büyük Aziz Athanasius 225
Büyük Engizisyoncu'nun Hikâyesi [The Legend of the Grand Inquisitor] (Dostoyevski) 127, 129, 188, 349
Büyük Konstantin 244

C
Calixtus 143
caritas 234
Carlyle 102, 258
cehennem 33, 35, 42, 47, 54, 113, 143-145, 154-155, 170, 221, 224, 302, 320, 323-345, 347-352, 355-358, 360-363
cennet XI, 19, 37, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 60, 137, 145, 170, 188, 206, 219, 262, 286, 313, 327, 328, 336, 338, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363
cennet mutluluğu 356, 359
ceza 24-25, 78, 113, 170, 221-222, 231, 242, 326-327, 332-333, 336-337, 341, 343
Charakterologie (Seifert) 90
Chthonische Tellurismus 80
Ciel et terre (Reynard) 333
Cizvitler 190
Cohen, Hermann 65
Comte, Auguste 25, 27, 75
Considérations sur la France (Maistre) 258

Ç
çilecilik 83, 121, 123, 149, 153-155, 167, 174-175, 190, 290-291, 310, 356
çocuk-yetiştirme 293, 295, 298
çöküş teorisi 62

D
Dante 327, 332-333
das Man (Heidegger) 26, 92, 116, 118, 209, 290, 297, 307
De l'explication dans les sciences (Meyerson) 10
De la justice dans la révolution et dans l'église (Proudhon) 32
De Man, Henry 263, 264
De signatura Rerum (Boehme) 181
Declareuil 269
değerlendirme 17-24, 26-29, 46-48, 50-51, 53, 75-78, 108, 110, 113, 119, 126, 133-134, 139, 143, 157, 168, 170, 182, 205, 211, 213, 221, 223, 248, 253, 286, 320, 322, 327, 343, 358-359
değerler 17, 19-21, 23, 42, 45, 56-57, 60, 62, 66-68, 71-73, 77, 86, 94, 124, 129, 157, 165-166, 168, 170-172, 189, 195-198, 200, 201, 202, 204, 206, 229, 247, 248, 249, 264, 266, 269, 273, 276-277, 282, 298, 322, 356
deha 64, 83, 89, 119, 163-167, 173, 179-180, 202, 225, 242, 258, 292, 294, 299, 315, 319, 332, 349
demiourgos 54
demokrasi 257, 276
Der Römerbrief (Barth) 110
Dermengem, Emile 326
Descartes 4, 11, 92, 95, 107
Destin. Martin Luther (Fevre) 219
devlet, XI, 66, 103, 115, 118-121, 128, 158, 165, 202-203, 212, 217, 239, 242-248, 251, 255-257, 262, 268-271, 273, 299, 321
devrim 8, 103, 114, 121-122, 134-135, 139-140, 179, 217, 225, 227, 239, 242-243, 253, 257-262, 279, 282, 286, 321, 359
din 3, 6-8, 37, 67, 76, 83, 138, 177, 219, 221, 227, 232, 257, 276, 283, 317, 326
Dogma de la Redemption (Riviére) 132

doğa 8-11, 17, 22, 45, 60, 64, 69, 79, 99, 133, 157, 237, 240, 273, 278-279, 281, 311, 355
doğa bilimleri 6, 8, 13, 16-17, 62
doğruluk 60, 101, 108, 118, 174, 178, 201, 208-209, 221, 231, 237-239, 245, 294, 313, 315, 318, 321, 326, 334, 355
doğum 24, 37, 43-44, 81, 83-85, 89, 113, 286, 292, 298, 311, 317-318, 330, 336, 341
Dostoyevski 19, 50, 54, 64, 87, 89, 93, 97, 107, 127, 129, 152, 170, 349, 352
Dsnovi Christianstva 140
Duns Scotus 55
Durkheim 25, 27, 64, 68, 75-77, 131
duyarlılık 76, 175
düalizm 32, 44, 73, 107, 182, 207, 211, 223, 244, 332
düello 253-256
dünya-ruhu (world-spirit) 14, 15, 359
dünya-ruhu/geist 313
düşüş 15, 32, 34, 36, 43, 46-50, 52-53, 55, 61-62, 67, 70-71, 76, 82, 108, 110, 118, 120, 125, 167, 185, 188, 192, 201, 209, 219, 223, 249, 266, 291, 295, 333, 340, 349, 355, 357, 359, 361
Dwelshauvers 92

E

ebediyet 24, 39, 57, 95, 134, 144, 154, 173, 178, 186-187, 191, 234, 288, 291-293, 295, 301, 305-310, 312, 315-324, 329-330, 332, 335-336, 339, 341, 343, 352-355, 360-362
Eckhardt 34
Eddington 8
egoizm 94, 145, 147, 358
Ehliche Gynaeokokraite 80
Ehrenberg, Hans 41
ekonomik insan 265
emek 111, 199, 262-266, 361
endişe 8, 120, 184-185, 218, 220, 223, 234, 302, 351, 353, 356
Engels, F. 80, 292
Engizisyon 154, 213
ensest 78, 113
enternasyonalizm 251
Epicuros 28, 311
epistemoloji 3-4, 13-14, 88
erdem 121, 147, 174-175, 188, 203, 208, 224-225, 235, 275
eskatoloji 222, 282, 305, 332, 345, 354, 358, 363
Ethik des reinen Willens (Cohen) 65
etik 12, 17-22, 24-26, 28-29, 31-32, 35, 42, 46-47, 51-52, 57, 59-60, 65-67, 71-77, 80, 83, 91, 98-104, 107-110, 114, 116-121, 123-124, 129, 133-134, 143, 150, 168-171, 177-178, 181-183, 188, 193, 196, 200-201, 206, 219, 221, 235, 240, 242, 246, 249-252, 255-256, 262, 264-265, 267-268, 276, 280, 284, 286-287, 294, 299-302, 305, 310, 322, 325, 341, 344, 356-360, 363
Evangelium vom Fremden Gott (Harnack) 55
evlilik XI, 286-290, 293-295
evrim 64, 111, 162, 313
eylem 5, 22, 43, 76, 78, 84, 108, 113, 116, 119, 135, 148, 154, 157, 164-165, 188, 201, 212, 221, 249, 271, 297, 339
Eyüp 119

F

fanatizm 200, 213-217, 283
fantazmalar 218, 225
Faust (Goethe) 52
faydacılık 206, 355
felsefe IX, 3, 4, 6-11, 15, 17, 27-28, 31, 59-60, 76, 84, 111, 164-165, 176
felsefi antropoloji 9, 14, 57, 59, 61, 67, 73, 83, 86
feminen ilke 79-81, 85, 292
feminen ilkenin/kadınlık ilkesi 292

Fénélon 326
fenomenolojik yöntem 12, 17-18
Feodorov, N. 229, 317-318, 321-322, 324, 332, 343
Feofan the Hermit (Bishop) 235
Feuerbach, L. 64, 66
Fevre, Lucien 219
Fichte 20, 73, 107, 313
Fichtes System der konkreten Ethik (Gurvitch) 73
Filosofia Obschago Dela (Feodorov) 229
First Books of Prophecy (Blake) 335
fizik 8, 16, 253, 271, 279, 312
Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik (Scheler) 18, 73, 123
Formes élémentaires de la vie religieuse (Durkheim) 27, 77
Francis de Sales 235
Fransız Devrimi 261, 282
Frazer 115-116, 131
Freedom and the Spirit [Özgürlük ve Ruh] (Berdyaev) 162
French Revolution (Carlyle) 258
Freud 49, 64, 78, 81-83, 86, 88-93, 97, 189, 305
Functions mentales dans les sociétés inférieures (L. Bruhl) 13, 111
Furcht 218

G

Gegenstand 5
Geheimnis Kierkegaards (Przymara) 176
geist/ruh 10, 17, 63, 271, 276
Georgias (Platon) 118
Geschichte der sozialen Bewugung in Frankreich (Stein) 271
Geselschaft 26
Gilson, Etienne 109
gizem 33, 46, 71
Gnostikler 32, 54, 107
Goethe 52, 168, 338
Gogol 22, 344
Golden Bough (Frazer) 116
Gottheit 34, 345
görev 74, 84, 113-115, 156, 169, 184, 186, 196-197, 203, 207, 245, 257, 268, 271, 275, 324
Grek aristokrasi 332
Grek felsefesi 4, 64
Grek insan anlayışı 62
Grek paganizmi 53
Grek trajedisi 78, 112, 132, 314
Gurvitch, G. 73, 170
güç 10, 21, 28, 36, 48, 52, 56, 69, 81, 83, 86, 89-90, 92, 97, 121, 128, 133, 146-148, 162, 174, 178-179, 182-183, 186, 192, 210-212, 217, 219, 228, 235, 238, 243-245, 257, 264, 268, 272, 279-281
günah X, 19-20, 26, 32, 35-38, 42, 44, 47-50, 52-54, 61-62, 65, 67, 69, 77, 82-83, 87, 90-93, 96, 98, 102, 108-110, 113-114, 117-118, 121, 124-126, 129, 131, 133, 137-147, 149, 151, 153-154, 156, 162, 167-168, 173-176, 178, 186, 192, 200-201, 203, 208-211, 214, 218-219, 221-222, 226, 230-233, 236, 239-242, 244-249, 257, 261-263, 265-266, 268, 270-271, 273-276, 291-292, 295, 306, 309, 315, 318, 320, 327-328, 330, 332-333
günahkarlar 54, 113, 124-126, 138-139, 141-145, 153, 200-201, 214, 242, 327-328, 332-334, 336, 343-344, 351, 357-358
güzellik 60, 174, 176-177, 181, 183, 229, 238-239, 301, 351, 259, 361

H

hakikat 11, 19, 21, 69, 78, 85, 89, 94, 118, 125, 139, 176, 201-203, 205, 208, 210, 215-218, 237-239, 251, 284-285, 289, 295, 301, 318
Hamlet 78, 112, 197
Harnack 32, 55
Hartmann, E. 86

Hartmann, Nicolai 5, 12, 18, 21, 45, 57, 66-67, 101
hedonizm 28, 120, 129, 206, 355
Hegel 4, 7-11, 15, 20, 50, 73, 76, 84, 107, 162, 168, 187, 313
Heidegger 3, 8, 12, 26, 92, 116, 184-185, 209, 218, 220, 305, 307, 318, 320, 351
Heilige (Otto) 67
Heraklitos 9
heresi (heresy) 215
Hermas 143
Hetärische Gynaekkokraite 80
hınç 76, 91, 112, 121, 132, 146, 227-228, 283-284
Hıristiyan antropoloji 62, 65, 69
hiç-varlık 34, 39, 45, 47, 53, 149, 162, 209, 233
hiçlik 34-35, 38-39, 70, 162, 209, 330
hikmet 8, 49
Hippolytus 143
Histoire des dogmes dans l'antiquié chrétienne (Tixeront) 333
hiyerarşizm 104
homoseksüel 295
Huber et Maus 116
Hurafe 114, 116, 172, 183, 197, 205, 219, 256
Husserl 6, 8, 12, 15-16, 18
hümanizm 88, 136

I
Ibsen 83, 142, 170-171, 176, 203
Institution de la religion chrétienne (Calvin) 33
Isaac 235
ışıma 182, 253, 351
ızdırap 31, 40-42, 50-51, 53-54, 57, 89, 94, 107, 126, 128, 131-132, 149-152, 172, 184, 190, 196, 211, 218, 220, 222-223, 228, 230, 232, 240-243, 263, 267-268, 277, 302, 319, 324, 326, 331, 333, 338, 342, 350, 355, 357-358, 360

İ
içgüdüler 69, 96, 113-114, 183, 192, 197-198, 213, 224, 245, 249, 252-253, 255-256, 261
idea 72, 82, 87, 93, 136, 171, 174, 177, 183-184, 214, 236, 238, 261, 291, 295, 302, 310, 313, 316, 331, 347
idealizm 11-12, 21, 73, 98, 142, 147, 177, 238, 312
ikiyüzlülük 123, 128, 208, 216, 242, 263, 277-278, 286, 288, 293
iktidar 75, 89, 92, 114, 133, 148, 158, 173, 207, 211, 227-229, 234, 243-245, 257, 269, 272, 277, 282, 284
iktidar, 231, 243
İlahî Üçleme 39, 48
ilerleme 64, 136, 274, 282, 313
ilham 20, 32, 90, 95, 99, 113, 115, 120, 132, 142, 150, 154, 164-165, 172-173, 175, 205, 216, 243, 246, 261, 275, 282-283, 298, 326-327
ilk günah 52, 75, 77, 87, 95, 99, 109, 144, 173, 177, 203, 218, 225-227, 273-276, 350
inayet 15, 31, 45-46, 53, 61, 69, 98, 100, 102, 108, 110, 117-118, 120-123, 125, 127-129, 135, 140-142, 144, 147, 157, 164-165, 167-168, 177, 186-188, 211, 236, 245-246, 260, 309, 335, 357
İncil 37, 109, 123-126, 133-137, 139-140, 142-144, 155-159, 161, 168, 190, 200, 219, 235-236, 252-254, 272, 284-285, 288-289, 300, 333, 341
intikam 260, 285, 308, 332, 343-344
İsa 7, 35, 38, 42, 44, 46, 48, 62, 103-104, 109, 123-124, 126, 128, 133, 136, 138-142, 145, 147, 151-152, 154-158, 161, 185, 219, 236, 238, 241, 257, 267, 284, 309-310, 314, 316-317, 323, 326, 333, 339-340, 342-343, 345, 347, 349-350, 357
iyi işler/ameller 116, 125, 234, 300
iyilik XIII, 5, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 37, 38, 42, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 62, 75,

76, 77, 92, 97, 100, 101, 107, 109, 112, 118, 120, 125, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 143, 156, 169, 170, 174, 181, 182, 183, 188, 189, 195, 196, 200, 201, 202, 210, 216, 221, 222, 225, 228, 230, 235, 238, 239, 240, 249, 257, 258, 275, 300, 301, 322, 327, 337, 344, 348, 350, 351, 352, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362

I

Janet, P. 86, 92, 95

Jansenistler 46

Jouhandeau, Marcel 335

Jung 64, 86, 88, 90, 92-93, 189

Justinian 344

K

kader 41-42, 184-186, 262, 334-335

Kalvin 33, 46, 334, 341

kan intikamı/kan davası 77, 113, 255-256

Kant 4, 11, 14-15, 20, 27, 44, 66-67, 73-74, 101-102, 116-117, 119-120, 122-123, 135, 147, 171, 209, 319

kapitalizm 229, 263-264, 267-268, 270, 275, 278

kardeşlik 101, 202, 217, 258, 299, 326

Karma 335

karşı-devrim 242, 257, 259-260, 262

Katolik Kilisesi 123, 127

kaygı 158, 184-186, 288, 318, 321, 351-353

kendini beğenmişlik 223, 225

Keyserling 86

kıskançlık 37, 91, 176, 228, 237, 254, 266, 272, 283, 308

kıyamet 157, 222, 233, 319-322, 354-355

kibir 37, 91, 95, 124, 163, 227, 300, 308

Kierkegaard 19, 53, 64, 67, 83, 86, 95, 107, 110, 129, 142, 155, 170, 176, 203, 218, 220, 305

Kilise 32, 70, 96, 102-103, 109, 115, 119, 121, 123, 125-127, 136, 141, 143, 158, 175, 203-205, 207, 209, 211-213, 215, 224, 234, 244, 247, 277, 287-290, 333, 340, 344

Kişiler Üçlemesi 74

kişilik IV, IX, 14, 15, 63, 66, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 85, 91, 97, 108, 114, 116, 117, 120, 128, 134, 137, 170, 171, 197, 198, 202, 203, 236, 237, 240, 246, 247, 253, 256, 261, 262, 264, 265, 268, 270, 273, 287, 288, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 302, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 327, 330, 358

Kitab-ı Mukaddes 37, 47, 69, 119, 142, 161-162, 220, 262, 267, 314, 348

Klagess 28, 48-49, 62-63, 80

klişe 223-225, 305, 309-310, 313

komünizm 78, 80, 114, 118, 207, 222, 224, 244, 248, 262, 264, 268, 272, 275-276, 292

Konfüçyüs 149

korkaklık 231, 243, 253-254, 286

Korku X, 19, 25, 33, 53-54, 67, 82-83, 99, 112-114, 119-120, 133, 135, 150, 155, 158, 170, 172-173, 185, 187, 198, 200, 205, 207, 211, 218-224, 230-233, 241-242, 254-255, 262, 274, 278, 288, 293, 307, 311, 318-319, 322-323, 326, 332, 338-340, 342-343, 349, 355

Koyré, A. 55

kozmoloji 40, 83

kölelik 100, 129, 132-133, 148, 178, 186-187, 221, 254, 263, 272, 277-278, 281, 284, 292

Kötüler 32, 138-139, 143-146, 196, 200, 332-333, 336-337, 343-344, 351, 357

kötülüğün krallığı 351, 362-363

kötülük X, 5, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 34, 35, 36, 40, 42, 43, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 62, 72, 75, 76, 77, 92, 97, 98, 100, 107, 109, 112, 117, 118, 119, 125, 128, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 149, 151, 154, 156, 170, 174,

177, 185, 188, 189, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 208, 209, 215, 216, 217, 221, 239, 240, 242, 248, 249, 257, 258, 259, 260, 268, 275, 276, 277, 301, 306, 308, 309, 310, 318, 322, 327, 336, 337, 339, 342, 344, 348, 351, 352, 353, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363
kötülük düalizmi X, 107
Kritik der reinen Vernunft (Kant) 319
Kroner 4
kurban 35, 38, 40, 44, 48, 74, 79, 83, 92, 132, 178, 196, 204, 236, 238, 255, 282, 288, 290
Kurtuluş 20, 44, 65, 99-100, 103, 109-110, 118, 120-121, 125-126, 128, 131-133, 135, 138-140, 142-144, 149, 152-155, 157-158, 166-168, 170, 172, 174, 176-177, 189, 196, 202, 235-236, 257, 265, 267, 295, 326, 331-332, 334, 343-345, 358-359
kuşku 4, 9, 21, 63, 67-68, 73, 89, 112, 184, 205, 217, 341
Kutsal Ruh 74, 139, 147, 168, 192
Kutsal Üçleme 34, 43-44, 74
küçük görme 35
kültür 8, 93, 257, 266

L
L'Habitude (Ravaisson) 86
L'inconscient (Dwelshauvers) 92
La Rochefoucauld 86, 89
La vie admirable et les revelations de Marie des Vallées (Dermengem) 326
laisser faire 191
lanetleme 113, 116, 125, 138, 251, 260, 344, 363
Lassal 243
Lautomatisme psychologique (Janet) 92
Le Bon 93, 122
Leibniz 52, 107
Lenin 228
Leontyev, K. 274
libido 89, 93, 97
Lunarische Tellurismus 80
lütuf X, 21, 31, 45-46, 53, 61, 65, 69, 85, 98, 100-101, 108, 110, 117-118, 120, 127-128, 131, 137, 140, 142, 147-148, 164-165, 167, 177, 179, 186-187, 199, 202, 209-211, 224, 234-236, 244-246, 253, 257, 260, 263, 306, 309, 334, 357

M
Macht und Geheimnis der Jesuiten (Luther) 190
Magic (Maxwell) 116
Maine de Biran 186
Maistre, J. de 256, 258
Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel (Wahl) 51
Manişeizm 32, 332, 342
Marcion 32, 54-55
Marie des Vallées 326
Marksizm 179, 261, 282
Marriage of Heaven and Hell (Blake) 335
Marx, Karl 64, 75-77, 91-92, 179, 239, 264, 275, 281
maskülin ilke 79, 80-81, 85, 292
matematiksel fizik 8
materyalizm 98, 208, 282
Maurras, C. 126-127
Maxwell 116
mazoşizm 89, 93, 228
Meaning of Love (Solovyov) 293
Melanchton 179
Mélanges d'histoire des religions (Huber et Maus) 116
mental/zihinsel hayat 92
meonik özgürlük 35, 40-41, 43, 47, 87, 233, 322, 334, 340, 343
merhamet 125, 137, 152-154, 158, 175, 187, 193, 196, 234, 240-243, 299
Metaphysik der Erkenntniss (Hartmann) 5
Meyerson 8, 10
Mirosozertasnie Dostoevskago (Berdyaev) 349

mitler 282-283
monarşi 207-208, 244-245, 247, 257, 275-276
Monsieur Godeau intime (Jouhandeau) 335
Montanus 143
Moralists chrétiens (Gilson) 109
Moreaux, Abbé 112
muhayyile 96, 111, 180-182, 226, 281, 348
Musevilik 66, 317
mutluluk 28, 48, 51, 93-94, 97, 103, 120, 129, 191, 206, 222, 232, 240, 277, 326, 349, 351-353, 355-357, 359
Mutterrecht (Bachofen) 62
mükemmellik 37-38, 51, 167, 214, 273, 300-301, 352
Müller, Fülop 190
Mysterium magnum (Boehme) 181
Mysterium tremendum 67

N
Na vesah Iova (Shestov) 48
naif materyalizm 98
Nature of the Physical World (Eddington) 8
natürel aşk/sevgi 237
nefret 32, 94-95, 101, 112, 140, 158, 202, 215, 225-226, 243, 251, 255, 277, 300, 308, 343
negatif teoloji 33-35, 38, 56
Neo-Kantçılık 12, 65
Neo-Thomasçılık 4
nezaket 151, 299
Nietzsche 22-23, 28, 49, 55, 62-63, 86-87, 89, 91, 107, 110, 129, 146-147, 151, 170, 189-190, 200, 203, 227, 239-240, 338, 358
nominalizm 290, 299, 301
normatif etik 21, 25, 29, 101, 108, 122

O
objektifikasyon 13, 16-17
Ockham 55
Oedipus 78, 81, 113
Oedipus kompleksi 78, 81
ontoloji 3-4, 8, 12, 21, 341
optimizm 150, 275, 345
Orfeusçuluk 9, 315
Origen 333-334, 344
Origin and Development of Moral Ideas (Westermarck) 76
ortodoksi 215-217, 239
otomatizm 95
otorite 6, 55, 77, 102, 122-123, 140, 172, 211-212, 244-245, 257, 272, 276

Ö
ölüm cezası 255-257
önyargı 198-199, 205
özgür düşünürler 217, 231
özgür irade 24-25, 100-101, 179, 187
özgürlük 7, 9, 17, 24-25, 31-37, 39-41, 43-47, 51-52, 55-57, 66-67, 70, 84, 100-102, 121-123, 126-129, 132, 149, 162-165, 168-169, 178, 183-186, 188, 190, 193, 196, 199, 201-202, 211-218, 224, 233, 240, 243, 246-247, 261, 264-265, 268-269-271, 274-275, 277, 280, 282, 327, 333-335, 340, 342, 348-349, 352, 356-358, 362-363
özne ve nesne 13

P
paganizm 109, 132
panteizm 35, 39, 44, 65
Papalık 204, 244
Papini 287
para 229, 231, 278
paradoks 22, 25, 36, 45-46, 48, 52, 100, 124, 139, 151, 153, 190, 353, 362
Pascal 5, 64, 86, 107
pasifizm 251
Paternität 80
Pathara'lı Aziz Methodius 287
Péguy 284
pelagianism 109

Pelagius 46, 109
Pers düşüncesi 332
personalite 66, 71, 85, 92, 117, 171, 236, 246, 271
pesimizm 150, 315, 345
Pharisaism 122-124
Philosophie de Jacob Boehme (Koyré) 55
pişmanlık/tövbe 116, 141, 167, 184, 211
Platon 5, 8-11, 13, 20, 82, 107, 118, 162, 168, 183, 192, 238, 262, 266, 296, 306, 315
Platonculuk 9, 12, 57, 208
Plotinus 5, 16
polarite/kutupluluk 68, 70
politika 188, 205, 207-208, 251, 296-297
proleterya 208
Protestan 7, 61, 69, 204, 212
Proudhon 32, 249
Proust 64, 73, 97
Przymara 176
psiko-analiz 92-93, 97
psiko-patoloji 69, 76, 86-87, 91-92, 112, 175
psikoloji 9, 14, 22, 37, 65, 82, 86-87, 89, 91-93, 95, 129, 175
Psychological Types (Jung) 88
Psychologie des Foules (Le Bon) 93
Psychologie des sentiments (Ribot) 86
Puşkin 166-167, 338, 351
putperestlik 27, 132, 172, 237, 239, 251
Pythagoras 9

Q
Quietist 326

R
Rank, Otto 67, 81
rasyonalistik delilik 228, 261
rasyonalizm 5, 98, 109, 251, 261
rasyonel teoloji 52
Ravaisson 86, 362
realite 4-5, 8, 10, 23-24, 56, 60, 66-67, 96, 111, 141, 163-164, 169, 185, 206, 208, 214, 223, 225-233, 247, 263, 279, 286, 290-291, 293, 297, 299, 317, 329, 331, 340, 343, 345
reenkarnasyon 315, 335-336, 341, 345
Reynard, Jean 333
Ribot 86
Rickert 13
Riviére, J. 97, 132
Roma Katolik hedonizmi 326
Roma Katolik Kilisesi 126, 288
Roma Katolik teolojisi 109, 129, 132, 211
Romantisme et revolution (Maurras) 126
Rome et l'organisation de droit (Declareuil) 269
Rousseau, J.-J. 275
Rozanov, V. 79, 83, 234, 290, 317-318
rölativizm 11, 14-15, 27
Rus Devrimi 261, 282
Ruskin 279

S
sadakatsizlik 293
sadizm 89, 93, 228
Saint Augustin (Papini) 287
Salut par les Juifs (Bloy) 229
sanat 22, 36, 43, 64, 83, 86, 95, 102-103, 119, 163-168, 173, 180, 189, 195-196, 205, 225, 296-297, 301, 351
savaş 64, 80, 115, 182, 248-252, 255, 281, 318
Scheler, Max 3, 12, 18, 59, 62-64, 66, 73-74, 86, 123, 135, 169, 200
Schmidt, Georg 68
Schopenhauer 137, 294
Science mystérieuse des Pharanos (Moreaux) 112
Seifert, F. 90
Sein und Zeit (Heidegger) 8, 26, 92, 218, 307
seks 68-69, 79-80, 82-83, 86, 175, 229, 286-287, 289-292, 294-295, 318
sembolizm 24, 80, 93, 204-205, 282-284, 299-301

sevgi 37-38, 44, 48, 53, 56, 74, 101, 103, 126, 135-137, 148-149, 170, 172, 176-178, 192, 195-196, 202, 209, 213-217, 234-240, 245-246, 258, 287-292, 295, 299-300, 310-311, 338
sezgi 16, 50, 88, 96, 164
Shakespeare 64
Shestov, L. 19, 48, 50, 350
sıradanlık 218
sobornost 76, 211-212
Sokrates 116, 118, 163, 257, 296
Solarismus 80
solipsizm 88
Solovyov, Vladimir 92, 293
Sombart, W. 264
Sorge 8, 218, 220
sorumluluk 52, 77-79, 113, 115, 169, 245, 325
sosyal adalet 173, 195, 202, 273-277
sosyal bilinç 88, 98
sosyal faydacılık 27
sosyal sınıflar 260
sosyal sorun 213, 262, 281
sosyal varlık 69
sosyoloji 9, 14, 22, 25, 27-28, 59, 68, 76-78, 80, 91, 93, 112, 247
soyut monoteizm 37-38, 132
Soziologie (Zimmel) 117
Spektrum Europas (Kayserling) 86
Spinoza 20, 107
spiritüel aristokrasi 121, 192, 282-283
spiritüel aristokrasin 121
spiritüel bilimler 13
spiritüel tecrübe 8, 17
Stein, Lorenz 271
Stellung der Menschen in Kosmos (Scheler) 59
Stendhal 64
Stoacılar 107, 109, 116, 118, 124, 149-150, 266, 296
Suggestion et Autosuggestion (Baudouin) 175
Surles délais de la justice divine dans la punition des caupables (Maistre) 256
sübjektivite 11, 13, 329
sürü-ahlakı 209, 221, 246, 257
sürü-insanı 212, 223-224, 244-245, 247, 262, 265, 286, 289, 291-293
sürü-zihniyeti 209, 216, 221, 326
Symposium (Platon) 82

Ş
Şabat 134-136, 177, 200
şehir-devleti 118, 244
şehvet 97, 124, 159, 173, 178, 229-231, 245
şövalye 189, 251-254, 294, 296-297, 299

T
tabular 98, 119, 182, 186
Tanrı'nın Krallığı X, 47, 51, 123, 125-127, 134, 137, 140-143, 145, 155-158, 167, 181, 188, 200, 219, 244-247, 249, 263, 273-274, 285-286, 288-290, 300-302, 321-324, 326, 329, 332-333, 338-340, 343-344, 348, 353-355, 358-359
Tareyev, M. 140, 156
tarihsel yöntem 11, 17
tefekkür 191-192, 214, 231, 348
teknik ilerleme 278-281
Tempérament nerveux (Adler) 91
teodise IV, 31, 32, 51, 52, 55, 56
teoloji IV, 6, 7, 18, 20, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 46, 52, 56, 61, 69, 109, 129, 132, 190, 206, 211, 231, 294, 333, 338, 341, 342, 345, 362
teosentrizm 227
terör X, 19, 53-54, 112, 183, 218-224, 231-232, 295, 306, 318, 324
tiranlık 25, 101, 114, 127, 188, 193, 201, 213, 245-246, 261-262, 269-271, 273, 288-289
Tixeront 333

tolerans 94, 200, 214
Tolstoy 64, 116, 123, 144, 180, 202-203, 205, 210
Totem und Tabu (Freud) 78
Tragödie und Kreuz (Ehrenberg) 41
trajedi 7, 13, 25, 34, 37-42, 48, 54, 62, 72, 78, 81, 96, 108, 112, 117, 119, 132, 165, 173, 177, 180, 195-200, 202, 205, 209, 219, 223-224, 244, 249-250, 262-263, 288, 291-292, 311-312, 314, 316-317, 350, 353, 355, 359
tranzandantal 12, 14
tranzandantal ego 14, 145
tranzandantal insan 12
tranzandantal/aşkın bilinç 14
Traumatisme de la naissance (Rank) 81
Tristan ve Isolde (Wagner) 83, 198, 311
Troitsky, S. 230

U
ulusçuluk 251
Ungrund 8, 34, 39, 41, 51, 55
Ursprung der Familie (Engels) 80

Ü
Üçleme 35, 44
üstün insan 63
ütopyalar 199, 201, 228, 239, 243, 245, 262, 285, 349

V
V mire neyasnago I nereshonnago (Rozanov) 79
vahiy 6-7, 70, 114, 321, 354
Versilov'un Rüyası [Versilov's Dream] (Dostoyevski) 349
vicdan X, 21, 45, 116, 118, 206, 210-212, 221, 246, 249, 262, 268, 271-272, 277, 300, 363
Vom Kosmogonischen Eros (Klagess) 62
Von Kant bis Hegel (Kroner) 4
vücut bulma 35, 48, 69, 109, 309, 315, 341
Vysheslavtsev, B. 108, 181

W
Wagner, Richard 83, 311
Wahl, Jean 51
Wesen und Formen der Sympathie (Scheler) 135
Wesenheiten 12
Westermarck 25, 76, 112
William, James 86
Windelband 13
Wundt 76, 86
yaratıcılık X, 43-45, 54, 71, 85, 96, 98-100, 109, 128, 161-193, 196, 209, 213, 224-225, 230, 232, 240, 245, 261-263, 265-266, 276, 281, 290, 295, 297-298, 322, 351, 355, 360-361
yaratıcılık etiği X, 71, 99-100, 128, 161, 163, 165, 167-177, 179-183, 185, 187, 189, 191-193, 196, 213, 225, 276, 281, 290, 295, 360
yaratılış 33, 39-40, 44, 47, 111, 162
yaratılmamış özgürlük 34, 39, 71
yasa etiği X, 99-100, 107, 109-113, 115-123, 125-126, 128-129, 133, 139-143, 166, 168-170, 176, 182, 189, 300
yazgı III, IV, V, 4, 11, 29, 40, 41, 46, 48, 65, 69, 82, 83, 85, 96, 110, 116, 122, 132, 133, 168, 216, 224, 246, 250, 256, 257, 263, 264, 265, 275, 277, 286, 287, 288, 306, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 331, 334, 337, 339, 340, 341, 344, 349
yeniden diriliş 9, 282, 309, 316-318, 322, 342
yoksulluk 150, 218, 281, 284-285

Z
Zimmel 117, 247

İnsanın Yazgısı

Türkçesi: Hüsamettin Arslan

Bazı eserleri artık klasik statüsü kazanmış olan büyük Rus düşünürü Nikolay Berdyaev (1874 – 1948) özellikle tarih ve toplum felsefesi, felsefi antropoloji, ontoloji ve etik alanlarında yoğunlaşmış çok yönlü ve interdisipliner bir filozof. *İnsanın Yazgısı*, Berdyaev'in felsefesini, dünya görüşünü, ilgilerini ve mesajını bir bütün olarak yansıtan zengin ve görkemli bir kitap.

Berdyaev felsefenin asıl konusunun "varlık" ve "insan" olduğunu vurgular. Şu halde hakiki felsefe ontolojiye ulaşmalıdır; doğa bilimlerinin ve hakikati ikiye bölen düalizmin boyunduruğuna girmiş, rasyonalistik, dogmatik veya rölativistik epistemolojiye değil. *Geisteswissenschaften* olarak felsefe "hikmet"tir, hikmet arayışıdır; bilgi için bilgi değil.

İnsanın anlamı ve yazgısı, felsefi antropolojinin başlıca meselesidir ve bu da bizi kaçınılmaz olarak etik'e götürür. İnsan, terimin en derin ve geniş anlamıyla etik bir varlıktır. Bütün büyük düşünürler, doğrudan ya da dolaylı, etik'le ve insanın yazgısı problemiyle ilgilenmişlerdir. Berdyaev etik sistemleri/anlayışları üç kategoride toplar:

Yasa etiği, klan döneminden modern topluma kadar var olagelen normatif, soyut ve genel etiktir. Herkesi bir yasada "eşitleyen", kötülüğü/kötüyü cezalandırmakla yetinip "dışarıda" bırakan yasa etiği toplumu ve devleti düzenler, "kurtarır" ama insanı/kişiliği kurtaramaz. O aynı zamanda ikiyüzlülüğün de kaynağıdır ve kolayca "iyiliğin tiranlığına", dolayısıyla kötülüğe dönüşebilir.

Kurtuluş etiği, kötülükten doğan acıyı ve çelişkileri Tanrı'da çözümler. Sevgi ve merhamete dayanan bu etik, bireyin kurtuluşunu sağlar fakat bencilliğe ve kurumlaşma yoluyla yasa etiğine dönüşme tehlikesi taşır.

Yaratıcılık/özgürlük etiği, kurtuluş etiğini içerir. Bu etik, insanın spiritüel güçlerini, yeteneklerini ve irade özgürlüğünü yeni değerler yaratma potansiyeli olarak görür. Kişilik'in farklılığını ve biricikliğini teslim eder; yasayla ve bireysel kurtuluşla yetinmeyerek bütün varlığı ve insanlığı kucaklar, yükseltir. O, herkesten ve her şeyden sorumluluk etiğidir. İnsan iyiliğe ve kötülüğe, zorunluluğa ve özgürlüğe, ızdıraba / kaygıya ve umuda, ölüme ve sonsuzluğa ve bütün bu diyalektiğin sonucu olarak "kendini en yüksek iyiyi / iyiliği ve güzeli / güzelliği hedefleyerek özgürce gerçekleştirmeye" yazgılıdır.

"*Ahlaki bilinç Tanrı'nın şu sorusuyla başlamıştır: 'Kabil, kardeşin Habil nerede?' ve şu sorusuyla sona erecektir: 'Habil, kardeşin Kabil nerede?'* " (Berdyaev)

Paradigma Yayıncılık



ISBN 975-7819-84-4

9 789757 819844