Ahlâk ve Ötesi



Paul Tillich

elis

Paul Tillich

20 Ağustos 1886 yılında Almanya'da dünyaya geldi. 1910 yılında 'Dinler Tarihine Göre Schelling'in Pozitif Felsefesinin Yapısı: Varsayımları ve Prensipleri' başlıklı tezle felsefe doktoru oldu. 1912'de 'Schelling'in Felsefi Gelişiminde Mistisizm ve Suç Bilinci' konulu çalışmayla teolojik akademik derecesini aldı. 1912'de doğduğu bölgeye Lutherci bir papaz olarak atandı. 1914'de bir savaş papazı olarak Alman Ordusuna katıldı. 1933'de Hitler rejimi ile arasının açılmasından dolayı ABD'ye sürgün edildi. 1955 yılına kadar New York'da Union Theological Seminery'de Felsefi teoloji profesörü olarak pek çok konferans ve dersler verdi. Daha sonra Harvard'da bulundu. Son olarak da Chicago Üniversitesinde hocalık yaptı ve buradayken 1963'de şaheseri *Systematic Theology*'nin son cildini yayımladı. 1965 yılında öldü.

20. yüzyılın en dikkat çekici ve yaratıcı teologlarından biri olan Tillich'in pek çok makale ve kitabı yayımlanmıştır. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Interpretation of History, trans. Rasetzki and Talmey, New York: Charles Scribner's Sons, 1936.

The Protestant Era, Chicago University Press, 1948.

Love, Power and Justice, London: Oxford University Press, 1954.

Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, Chicago: University of Chicago Press, 1955.

Christianity and the Encounter of The World Religions, Columbia University Press, New York and London, 1963.

Morality and Beyond, Harper & Row, USA, 1963.

The Eternal Now, Charles Scribner's Sons, New York, 1963.

A History of Christian Thought, ed. Carl, E. Braaten: New York: Simon & Schuster, 1967.

Systematic Theology, vol. I, -three volumes in one-, The University of Chicago, 1967.

Courage to Be, Yale University Press, New Haven & London, 1969.

Theology of Culture, ed. Robert C. Kimball, USA, 1969.

The Shaking of The Foundations, New York, Charles Scribner's Sons, 1976.

The System of The Science According to Objects and Methods, trans. Paul Weibe, Associateed University Press, 1981.

The Spiritual Situation in Our Technical Societ, ed. y. J. Mark Thomas, Mercer University Press, USA, 1988.

Din Felsefesi, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, 2000.

İmanın Dinamikleri, çev. F. Terkan & S. Özer, Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Elis Yayınları: 35

Morality and Beyond/Paul Tillich

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Çeviri ve Derleme
Dr. Aliye Çınar

Editor
Dr. Mehmet Vural

Ofset Hazırlık
Fadime Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
Özkan Matbaacılık

Birinci Basım
Mayıs 2006

ISBN: 975 - 8774 - 35 - 2

Elis Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90

Ahlâk ve Ötesi

Paul Tillich

Çeviri ve Derleme
Dr. Aliye Çınar

Elis Yayınları
Ankara 2006

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ 7

GİRİŞ
1. Bir Sınır Teoloğu Olarak Paul Tillich 9
2. Hristiyan Teolojisinde Bir Dönemeç Olarak Tillich 14
3. Yeni Teolojik Dönemecin Ahlâk Görüşü 19

I. BÖLÜM
AHLÂK VE ÖTESİ 27
Giriş 27
1. Ahlâki Buyruğun Dini Boyutu 31
2. Ahlâki Taleplerin Dini Kaynağı 44
3. Ahlâki Motivasyondaki Dini Unsur 58
4. Ahlâk Ötesi Vicdan 74
5. Değişen Bir Dünyada Etik 89

II. BÖLÜM
ONTOLOJİ VE ETİK 101
1. Varlık ve Sevgi 101
2. Nihaî İlişkide Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği 112

III. BÖLÜM
NİHAÎ İLGİ OLARAK DİN 125
1. Nihaî İlgimiz 125
2. Din Dilinin Doğası 132
3. İki Tip Din Felsefesi 144

DİZİN 163

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Paul Tillich'in 'rasyonel teolojinin yansımalarını ve sonuçlarını belli bir mesafeden okuma' işini üstlendiğini söylemek, onun teolojisini en genel anlamda tanımlamak demektir. Bir başka ifadeyle o, rasyonel teolojiyi psikanaliz koltuğuna oturtup, deşifre etmeye koyulur. Ancak bunu söylerken onun rasyonalizmi tamamen yadsıdığı düşünülmemelidir. Tillich, başta Tanrı olmak üzere, dinin diğer ögelerinin ve onun tezahürlerinin salt bir rasyonalizme hapsedilmesine başkaldırır. Ona göre, Tanrı, sadece rasyonel bir ilke olmaya direnç gösteren bir özellik arz eder. Çünkü Tanrı, bir obje değildir. Peki, sözünü ettiğimiz eleştiri ve farkındalık durumunun etik alanda görünüşü nasıldır? Rasyonel teoloji içindeki ahlâk görüşünde, ontoloji ile değer ilişkisi ya da varlık-bilgi ve değerin birliği kurulabilmiş midir?

Bilindiği üzere, 19. yüzyılın ortalarında etiğin ontolojiden bağımsızlaştırılmasıyla birlikle, bariz bir şekilde değerler teorisinden bahsedilmeye başlanması şüphesiz bir rastlantı değildi. Modern düşüncede insanın "ruh" ve "beden" olarak bölünmesiyle başlayan, pozitivizm ve materyalizm trendleriyle doruğa ulaşan düşünme biçimi, doğa ve insanı mekanik bir bilim ve materyalist ontoloji çerçevesinde yorumlamıştır. Özellikle bu bağlamda etiğin ve insanın ahlâkî boyutunun tıpkı biyoloji, psikoloji ve sosyolojideki her hangi bir konu gibi ele alındığı dikkati çeker. Her varolan değer, bir olguya, her norm, bir gerçeğe, her fikir, bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Bu durumda filozoflar, insan haysiyetinin ve varlığın anlamının dayandığı gerçekliği sorgulamaya koyulmuşlardır. Onlar bir değerler doktrini ve değer kategorisi ortaya koymanın gereğine inanmışlardır. Ancak bu değerler manzumesi bir varlık düzenine bağlı değildir. Çünkü materyalist bir zaman anlayışı benimsendiği için, değerler alanına ait ontolojik bir temel ortaya koymak mümkün değildir. Bir başka ifadeyle, ontolojisiz bir değerler katagorisinden söz edilmeye başlanmıştır. Bu düşünce biçimine göre iyi, güzel, sevgi, adalet ve doğru, varlığın dışında bulunur. Her var olan değerin bir olguya indirilme-

sine karşılık, onlara olgu gözüyle bakılmasa da, 'varolan değer' payesi biçilir.[1] Öte yandan rasyonel teolojinin Tanrı'sı Varlık olan bir Tanrı'dır. Bunun iyi bir Tanrı olduğu da bir gerçek, fakat buradaki iyi ya da sevginin mahiyetinin rasyonel bir renge büründüğü söylenebilir. Dahası iyi olan Tanrı'nın iyilik niteliğinin aynı zamanda müşfik, âdil olduğunu da söylemek güçleşir.

İşte çizmeye çalıştığımız bu panoramayı Tillich, genel olarak problem edinmekle birlikte, özellikle iki kitabında derinlemesine analiz eder. Bunlardan biri, Ahlâk ve Ötesi (*Morality and Beyond*), diğeri ise Sevgi, Güç ve Adalet'tir (*Love, Power and Justice*).

Tillich burada ahlâk perspektifinden ontolojideki bütünlüğü yakalamaya girişirken Varolma Cesareti'nde (*Courage to be*) ise ontolojiden değere bakarak bu hususu kavramaya çalışır. Elinizdeki derlemenin ilk bölümü, Tillich'in küçük hacimli *Ahlâk ve Ötesi* kitabını ve sözünü ettiğimiz ahlâka dair diğer kitabının "Varlık ve Sevgi" ile "Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği" başlıklı bölümlerini içermektedir.

İkinci bölümde ise, hem ahlâk görüşü hem de genel düşüncesi için anahtar bir kavram olan "Nihai İlgi'yi" (*Ultimate Concern*) açıklayan bir yazı, sonra Tillich düşüncesinin ana teması olan "Din Dilinin Doğası" başlıklı makale ve onun nasıl bir din felsefesi önerdiğini analiz eden "İki Tip Din Felsefesi" başlıklı çalışma yer almaktadır. Ayrıca hem birinci hem de ikinci bölüme hazırlaması bakımından Tillich'in düşüncesini ve ahlâk görüşünü genel olarak tasvir eden bir giriş yazmayı uygun gördük.

Teşekküre gelince, doktora tezi olarak Paul Tillich'i çalışma fikrini bende uyandıran ve danışmanlığımı yapan hocam Prof. Dr. Zeki Özcan'a, bilme tutkusunu ve felsefe sevgisini ilk kımıldatan hocam Prof. Dr. Yaşar Aydınlı'ya, tez süresince ilgi ve desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Ahmet Cevizci'ye, bir arkadaş ve bir abla olarak fazlasıyla beni destekleyen Dr. Nebile Aslan'a, teknik yardımlarından dolayı Hüseyin Karabey'e ve son olarak da, kitabın yayımlanması konusunda Elis Yayınlarına ve özellikle editör Dr. Mehmet Vural'a teşekkür ederim.

1 Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, Ontological Analyses and Ethical Applications, Oxford University Press, New York, 1960, s. 73.

GİRİŞ

1. BİR SINIR TEOLOĞU OLARAK PAUL TILLICH

Hayatın anlamını adamakıllı düşünen kişi, imanı felsefenin eşiğindedir.
Tillich

Hegel'in "gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçektir" sözünün modern düşünceyi oldukça iyi özetlediği kabul edilen bir görüştür. Ne var ki, bu ifadede gizli olan dünya, rasyonel bir dünyadır. Tanrı'yı insanı anlamanın miyarı olarak düşündüğümüzde, modernizmin Tanrı'sı da rasyonel bir ilkeden başka bir şey değildir. Açıkçası modern düşüncenin iki önemli tuğlası vardı: *Düşünme ve yer kaplama.* İnsan, tâbir câizse bu buzdan dünyada tutuklu kalmıştı. Bir başka ifadeyle modernizmin dünyası belirlenmiş mekanik bir çark, insan da bu işleyen çarkın bir parçasıydı. Descartesçı mekanik ve matematiksel bir dünyada insan, sadece ve sadece akıl varlığından başka bir şey değildi. Oysa insan, yalnızca düşünen bir varlık olmayıp, irade, his, eylem gibi yetileri de olan çok boyutlu bir varlıktır. Bu aynı zamanda dünya ve Tanrı'nın da sadece rasyonel bir yapı ve ilke olmadığı anlamına gelir. Modernizm eleştirilmeye başlanırken onun iki önemli unsuru unuttuğunun altı çizilmiştir: *Var olma ve zaman.*

İşte Paul Tillich (1886-1965) modernizmin farkındalığını ve eleştirisini teoloji penceresinden dile getirmiş bir düşünürdür. O, 20 Ağustos 1886 yılında Almanya'nın Brandenburg bölgesinde yer alan, doğa ve tarihin iç içe girmiş olduğu Starzeddel köyünde, Lutherci bir papazın oğlu olarak dünyaya gelir. Düşüncesinin filizlenmesinde doğup büyüdüğü fiziksel çevre elbette önemlidir. Bu bağlamda ailevî mirasın önemi de inkar edilemez. Tillich gençlik yıllarında muhafazakâr babasının entelektüel ve

dinî otoritesine karşı mücadele etme durumunda kalır. Bu mücadelede belki de en iyi silahı felsefe olmuştur. Babasıyla yaptığı felsefe tartışmaları ona en büyük düşünsel miras olmuştur. Babasının özellikle "akıl hakikatleri ile iman hakikatlerinin çelişmeyeceği" yönündeki vurgusu hafızasında önemli yer eder. Babasını otoriter, muhafazakâr, saygın ve inandırıcı Lutherci bakış açısına sahip biri olarak tanımlarken, annesini daha demokrat ve liberal ancak Protestanlığın etkisi altındaki sıkı ahlâka bağlı bir kişi olarak tasvir eder. O, sevgi ve sıkı disiplini birlikte teneffüs eder. Bir başka ifadeyle İlâhî otoriteye bağlı ailevi kimliği Tillich'in kişiliğinin şekillenmesinde etkin olur. Öyle ki onun geleneğe saygı damarı babasından beslenirken, yaratıcı, liberal ve imgesel ruhunun mayası annesinden mirastır.[1]

Tillich çocukluk yıllarında yaşadığı pek çok şeyin yankısını daha sonra entelektüel gelişiminde duyar. Bir yandan Lutherci bir okuldan aldığı eğitimden kazandığı izlenimler, öte yandan da babasının vâiz olarak görev yaptığı Gotik kilisesinde ifâ ettiği ritüeller akislerini R. Otto'nun Kutsal Fikri (*The Idea of The Holy*) kitabını okurken bulur ve âdeta onları tekrar yaşar.[2] Tillich, kutsal tecrübesinin din felsefesinde yöntem geliştirmesinde önemli olduğunu vurgular. Ona göre, dinin mantıkî ve etik ögeleri, kutsal tecrübesinden çıkarılmalıdır; kutsal fikrinin mistik, âyinsel ve estetik karışımı teolojik olduğu kadar varoluşsaldır. Bu fikir, Schleiermacher ile kendi düşüncesi arasında var olan ortak paydadır.[3]

Kant, Fichte, Schleiermacher ve Hegel ve Schelling felsefeleriyle yakından tanışık olduğunu söyleyen Tillich, özellikle de Schelling'in üzerinde derin etkisi olduğunu kaydeder.[4] Tillich Schelling'in doğa felsefesinin etkisinde kalışını kendi romantik

1 Tillich, Paul, "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years" in My Search for Absolutes, Simon and Schuster, New York, 1967, *s.* 31–32.

2 *age.*, s. 23-4.

3 *age.*, s. 28-32.

4 *age.*, *s.* 35.

tabiat tutkusundan kaynaklandığını düşünür. Aslında o, doğa ile romantik ilişkisinin başka sebepleri olduğunu da ifade eder: İlk olarak, yaşadığı ortamın çevresel ve tarihsel gizemli ve romantik yapısı sayılabilir. Doğa ile romantik ilişkinin ikinci sebebi şiir sanatının etkisidir. Romantik okuldan ayrı olmak üzere, Alman şiir edebiyatı doğa mistisizminin en iyi dillendirildiği ortamdır. Nitekim o, "Goethe, Hölderlin, Novalis, Eichendorft, Nietzsche, George ve Rilke'nin dizeleri, beni kesinlikle derinden yakalamıştır", der. Doğaya yönelik temayülünün üçüncü sebebi onun Lutherci arka planında aranmalıdır.[5]

1900 yılında babasının görevi nedeniyle ve hümanist bir lisede öğrenimine devam etmek üzere Berlin'e taşınırlar ve bu çevre bir anlamda yeni ufuklara açılma bakımından ilk basamak olur. Lise müfredatındaki Grek ve Latin kültürünün baskın olduğu derslerin etkisinde kalır. 1904'de üniversite öğrenimine başlayarak felsefe ve teoloji okur. 1910 yılında 'Dinler Tarihine Göre Schelling'in Pozitif Felsefesinin Yapısı: Varsayımları ve Prensipleri' *(The Structure of Schelling's Pozitive Philosophy According to the History of Religions: Its Presuppositions and Principles)* başlıklı tezle felsefe doktoru olur. 1912'de de 'Schelling'in Felsefî Gelişiminde Mistisizm ve Suç Bilinci' *(Mysticism and Consciousness of Guilt in Schelling's Philosophical Development)* konulu çalışmayla teoloji doktorasını alır. 1912'de doğduğu bölgeye Lutherci bir papaz olarak atanır. 1914'de bir savaş papazı olarak Alman Ordusuna katılır.[6]

Savaş yıllarını ve Almanya'nın çöküşünü müşahede edişi bir anlamda doğduğu dünyanın dinî, felsefî ve sosyal geleneklerinin yetersizliğini de müşahede etmesine olanak verir. Berlin'de savaş sonrasında kültürel ve politik yaşamdaki çalkantının etkisiyle Tillich, 'kültür teolojisi' üstüne kafa yormaya başlar ve dinî sosyalist

5 *age.*, s. 25-26.

6 Gunther, Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writtıngs" in *Philosophical Writtings* Vol ed.Wenz, Gunther, 1989, Walter de Gruyter, Berlin, s. 11; "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years" s. 28-33.

hareketin büyük teorisyenlerinin başında yer alır.[7] Bu hareketin anahtar kavramlarından biri olan, Yeni Ahit'den aldığı, yeni bir başlangıç, radikal bir dönüşüm dönemi, zamanın nâiliyeti ya da dopdolu ân anlamına gelen *'kairos'* kavramını geliştirir.[8]

Bu ve benzeri düşüncelerinin neşvünema bulmasında K. Marx'ın da etkisi dikkati çeker. Tillich, özellikle onun diyalektik düşüncesinin önemine işaret eder. Marx'ın düşünce sisteminde kendisine en yakın bulduğu hususlardan biri, sosyal gerçekliğin gitgide gelişen formlarında, sadece idealizm değil, ister dinî isterse de seküler olsun, geri plandaki gücün hizmetçileri olarak, bütün düşünce sistemlerinin ideolojik ya da politik karakteri olmuştur. Yine Marx'ın ekonomik materyalizm konusundaki fikirleri ile Kierkegaard'ın insanın kendine yabancılaşması doktrini arasında paralellik görür. Ona göre ekonomik materyalizm, idealizmin ihmal ettiği insanın cennette değil de dünyada yaşadığı gerçeğine ya da felsefî olarak ifade etmek gerekirse özde değil de varoluşta yaşadığı vukufuna dikkat çeker. Bu düşüncelerin devamı diyebileceğimiz bir hususta da o, Marx'ın peygamberî bir tutum sergilediğinin altını çizer: Marx'ın toplumu radikal olarak yeniden yapılandırma ve yenileme gayreti tamamen peygamberî bir tutkudur, der.[9]

Tillich, 1925'de Marburg'da verimli eserler kaleme alırken Heidegger'le aynı ortamı paylaşır. Öyle ki onun entelektüel gelişiminde Heideggerci motiflerin olduğu da inkar edilemez. 1929 yılında Frankfurt Üniversitesinde Tillich felsefe profesörü olur. Nazi hareketini sözünü sakınmaksızın giderek artan bir dozda eleştirmesinden dolayı, 1933'de Hitler Almanya'nın başına geçince üniversitedeki görevinden alınır. 47 yaşında doğup büyüdüğü memleketinden ayrılmak zorunda bırakılan Tillich, ailesiy-

7 Tillich, Paul, "What Am I -An Autobiographical Essay: Early Years" , s. 38-39.

8 Tillich, Paul, "Religion and Secular Culture", in Paul Tillich - *Theologian of the Boundaries*- ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991, s. 120.

9 Tillich, Paul, "What Am I -An Autobiographical Essay: Early Years", s. 40.

le birlikte Amerika'ya göç eder. 1955 yılına kadar New York'da Union Theological Seminery'de Felsefî teoloji profesörü olarak pek çok konferanslar ve dersler verir. Daha sonra Harvard'da bulunur ve son olarak da Chicago Üniversitesinde hocalık yapar ve oradayken 1963'de şaheseri (*magnum opus*) olarak bilinen *Systematic Theology*'nin son cildini yayımlar.[10] Burada Tillich'in yaşamında ve düşüncelerinde etkin olan iki önemli olayın altını çizmemiz gerekir. Biri, onun Birinci Dünya Savaşında bir din adamı olarak hizmet etmesi öteki ise, Hitler rejimi ile arasının açılmasından dolayı 1933'de Amerika'ya sürgün edilmesidir.

Sürgün yaşamak demek, insanın dünyayı kavradığı, yaşadığı dilden de sürgün yaşaması anlamına gelir. Çünkü insan hayatı belirli bir dilde kavrar. Bu kişinin mütefekkir olduğu dikkate alınırsa, bulunduğu kültüre ve dünyaya kısacası hayata açıldığı dille vedalaşmak zorunda olması onun belleğinde şüphesiz onulmaz yaralar açar. Tecrübelerini yaşadığı, kazandığı, özümsediği ve hatırladığı Almanca'da değil de, Tillich bu kez düşünsel ağını ve kritik yeteneğini İngilizce'de örmek durumunda kalır.

Jerald Brauer, Tillich'in, hem iki ayrı kültürü, hem anne-baba bakımından iki farklı ucu, hem savaşı ve barışı, hem de bir yandan dini yadsıyan, öte yandan da farklı kılıflar altında dini sunmaya çalışan bir toplumun gerilimini yakından tecrübe etmiş olması onun her dâim kutsal ve profan, felsefe ve teoloji, din ve kültür, Avrupa ve Amerika, varlık ve yokluk arasındaki *sınırlarda* yaşayan bir teolog olarak tezahür etmesine neden olduğunu ve bütün bunların onun diyalektik düşüncelerinin filizlenmesine katkıda bulunduğunu kaydeder.[11]

Bu sınır teoloğunu son olarak da Chicago Luther İlâhiyat Fakültesinde sistematik teoloji profesörü olarak görev alan ve Tillich'in asistanlığını yapmış olan Carl E. Braaten'dan dinleyelim:

10 Tillich, Paul. "What Am I -An Autobiographical Essay: Early Years" s. 42-48.

11 Brauer, Jerald C., "Paul Tillich's Impact on America", in *The Future of Religions*. ed. Hannah Tillich,1966, Harper & Row, New York, s. 19.

> Tillich'i birkaç yıl önce Amerikanın orta kesimlerinde verdiği konferanslardan biri sayesinde duymuştum. Yüksekokul ve ilâhiyat fakültesi kampüslerinde bu yeni fenomen çınlamaya başlamıştı. Onun fikirlerini ileten derinlikli sesi gerçekten sapkın mezhep uçlarını titretmiş gibi gözükür; özellikle de bu zaman diliminde söz konusu kesimlerde, tipik Ortodoksluğun sıkıcı sofuca telakkilerinden bıkan öğrenciler için akisleri duyulmaya başlayan ses heyecanlandırıcıydı. Ellilerdeki üniversite öğrencisi, ya yeni ortodoksluk ya varoluşçuluk ya da süreç düşüncesi ile demlenmişti. Bu arada Luther incelemelerinin lehindeki ya da aleyhindeki çabaları ilave etmemiz gerekir. Bu zengin bir ziyafetti. Derken bu esnada bu terkibe Tillich yeni unsurları ilave etmek için vardı. Diğerlerinin hepsinden Tillich farklıydı. Burada gerçek bir alternatif vardı. Konferans ve seminerlerinde karşılaştığım an ve benim doktora danışmanım olmadan önce onun asistanı olarak bir yıl çalıştığım zaman kendimi, onun hipnotize eden zihninin büyüleyici sihri altında hissettim.[12]

2. HRİSTİYAN TEOLOJİSİNDE BİR DÖNEMEÇ OLARAK TILLICH

Bilindiği gibi, Gerek Aydınlanma ve modernizm projesinin gerekse de deizmin hatta klasik teizmin köklerinin Grek metafiziğinin *Varlık*'ına dayandığını söyleyebiliriz. Felsefedeki bu yolun sonuna gelindiğinin ve yeni bir dönemecin en cesur habercisi kuşkusuz Nietzsche'dir. Onun ilan ettiği,

> Tanrı'nın ölümü, aynı zamanda, Parmenides'ten Platon'a ve Descartes'tan Spinoza'ya değin sürmüş olan, Varlıkla düşünce denkleşiminin, birliğinin araştırılması olarak tanımlanan metafiziğin sonuna işaret eder.[13]

Gerçekten Nietzsche'de Varlık'ın yani temelci düşüncenin felsefî akıl tecrübesiyle tarihsel süreçte çözüldüğünün yansıması 'Tanrı Öldü' ibaresinde açığa çıkar. Nietzsche'nin düşüncesinde "Tanrı" ve "Hristiyan Tanrısı" duyu ötesi bir dünyaya işaret eder.

12 Braaten Carl E., "P. Tillich's Message for our Time" in *Anglican Theological Rev.*, Winter 90, Vol. 72, Issue 1, s. 10-16.

13 Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 2002, İstanbul, s. 127.

Bu duyu ötesi dünyanın kökenlerini son dönem Yunan felsefesi ile Platoncu felsefenin Hıristiyan yorumunda aramak gerekir. Onun felsefesi Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesini hedef almıştır.[14]

Tillich de ifade edilen Batı felsefesinden beslenen teolojiyi eleştirmeye koyulmuştur. Ona göre, "Varlığın temelinde kök salan varlığımızın anlamı"[15] ancak zihinsel yönelimle bir başka ifadeyle, bizim ve varlığımızın temelinin tarihselleşmesiyle ifşa olur. Algı, bir yandan yönelimlerimizin ebedî ufku olarak varlığın temeline dayanırken, öte yandan da bizzat duyu dünyasına bağlıdır. Zira "algı", bir bakıma Heideggerci terminolojiyle konuşmak gerekirse, "dünyada olmanın" bir başka ifadesidir ki, bu da tözcülüğe bir tavır alıştan başka bir şey değildir. Rasyonalist ve tözcü metafizikte Tanrı, kesinlikle bir varlık metafiziği çerçevesinde takdim edilmiştir. Bir başka ifadeyle inanan varoluşsal bir bütün olarak Tanrı'ya yönelmese de o, bizzat bir duyu ötesi salt düşünülen bir düşünce varlığından başka bir şey değildir.

Tillich'e göre inanma objesi olan Şartsız (*unconditional*), iman ediminde zihnin yönelimiyle *(intentionality)* açığa çıkar.[16] Din düşünürümüzün gözünde Şartsız olanda öz ve varoluş arasında ayrıma gitmek mümkün değildir. Zira Şartsız olan, öz ve varoluş şeklindeki ayrımla şartlandırılamaz. O, bunların hepsiyle bir bütün olarak saf aktüelliktir. Tillich bu kavramı kullanmakla, bir yandan klasik Varlık metafiziğine karşı tavır almış olur. Öte yandan onun zihnin yönelimiyle ortaya çıktığını söyleyerek de, her türlü teoriyi önceleyen algı, yaşamda bir varlığın algısı olarak zuhur eder demek istemektedir. Ancak her varlığın dayandığı varlığın temelinden pay almaksızın, bu algının da mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü algının ontolojik olarak yeniden aydınlığa kavuşabilmesi için varlığın yeniden gözden geçirilmesi ya da hesaba katılması gerekir.

14 Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 59, 82, 218.
15 Tillich, *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York, 1963, s. 35
16 Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957, s. 10

Hem yaşam tecrübesi hem de düşünceleri Tillich'i, dinamik ve vital bir teoloji oluşturmaya zorlamıştır. İşte bu amacını gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce felsefî zemininin de buna uygun olması gerekiyordu. Bu nedenle salt özcü ya da idealist fikirler bu amaç için yetersiz kalacağından, Alman idealizmine varoluşçu ögeler aşılayarak daha verimli bir ortam yakalayacağını düşünür: "Benim düşünce çizgimde hem özcü hem de varoluşçu iki motif birleşmiştir", diyor Tillich.[17] Öyle ki Alman idealizmi de tıpkı Platon, Aristoteles ve Skolâstik düşüncede olduğu gibi nesnel akıl üzerine kurulmuştur. Bu görüş, insan ve onun amaçları da dâhil olmak üzere, bütün varlıkları içine alan bir sistem ya da hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu.[18] Zira salt bu zeminde dini anlama ve anlamlandırmak entelektüalist bir teolojiden öteye geçemezdi. Eğer Batı metafiziği, Nietzsche ve Heidegger'in okuduğu gibi Platonizmin tarihi ya da Whitehead'in ifade ettiği gibi, "Platon'a düşülmüş bir dipnot" olarak düşünülecek olursa, bu bir bakıma duyulur olanla anlaşılır olan arasındaki uçurumun derinleşmesidir, Tillich bu iki ucu bir araya getirme çabasında olan bir düşünürdür.

Nietzsche ve Heidegger gibi filozofların Varlık'ın yerine oluş ve eylemi koymaları gibi, Tillich de Varlığın yerine *varoluşu*, tözün yerine *anlamı* koyar. Tillich'e göre felsefe, anlamın prensiplerinin bir teorisidir. Grek metafiziğinin ve modernizmin gölgesindeki bir Hristiyanlığın hayatın gerisinde kaldığını ilan eder. Çağının hastalığının bir tür yabancılaşma olduğuna işaret eder. İnsanların hali hazırda bulunan Hristiyanlık yorumundan tatmin olmaması anlaşılır bir şeydir. Ama ne olursa olsun bu yabancılaşmanın devası dinde bulunabilir. O zaman yapılması gereken modern durum ışığında İncil'i ve İncil ışığında modern zamanı yorumlamak olmalıdır. Bu tavrı teolojide verimli bir yön-

17 Tillich, "Philosophical Background of My Theology", in *Philosophical Writtings* s. 416.

18 Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 56.

tem olarak ileri sürer, o. Söz konusu yönteme Tillich "korelasyon yöntemi" der. Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, gerek içinde bulunulan zaman aynasından İncili görmek, gerekse de bu zaman diliminde yaşayan insanı ve açmazlarını anlamak için teolojinin felsefe, dinler tarihi, kültür ve sanat tarihi, psikoloji, sosyoloji ve doğa bilimleriyle temas halinde olması gerekir. Mesela bir dönemin sanat eserlerine nüfuz etmeye çalışırsak, o dönemdeki insanların birincil problemlerini ve çıkmazlarını nasıl dışa vurduklarını anlamış oluruz.

Günümüz insanın yabancılaşmasından elbette sadece modernizm sorumlu tutulamazdı. Dinin de çağın kavramlarıyla ifade edilememiş olması bir başka sebepti. Zira Tillich'e göre "Hıristiyan mesaj günümüz dilinde ifade edilebilirse, bize hitap etmesi mümkün olacaktır."[19] Eğer teolojinin amacı Hıristiyan mesajın ebedî hakikatini çağdaş durumla ilişkilendirmekse, ilâhiyatçı bu amacı gerçekleştirmek için nasıl bir yol izlemelidir? Bu teolojide ne tür bir metot kullanılmalıdır? O, *'korelasyon yöntemi'* dediği metodu şöyle tasvir eder:

> Korelasyon yöntemi, durumda imâ edilen sorunlarla, mesajda kastedilen cevapları karşılıklı ilişkilendirmeye çalışır... Korelasyon metodunun kullanımında sistematik teoloji şu şekilde işler: Varoluşsal sorunlardan kaynaklanan insanî durumu analiz etmek ve böyle sorulara cevap olan Hıristiyan mesajda kullanan sembolleri göstermek.[20]

Şu halde Tillich'in korelasyon yöntemiyle neyi kastettiğini daha açık ve sistematik bir şekilde ifade etmek gerekirse:

1. Durumdan kaynaklanan belirli temel sorunlar yani "varoluşsal sorunlar" vardır.
2. Her ne kadar bu sorunlar durumun felsefî bir analizi ile ortaya çıksa da, bizatihi durumdan kalkarak cevaplandırılamaz.

19 Tillich, *Eternal Now*, s. 13.

20 Tillich, *Systematic Theology*, vol. I –three volumes in one– The University of Chicago, 1967, s. 8, 62.

3. Bu sorunlar cevaplarını Hıristiyan mesaj içindeki büyük sembollerde bulur.
4. İlâhiyatçının görevi, Hıristiyan mesajdaki sembollerin insan varoluşunu tehdit eden sorulara birer cevap olduğunu göstermek ve onları gereği gibi yorumlamaktır.

Görüldüğü gibi Tillich, varoluşsal sorunların farkına varacak olan otonom aklı dil ve kültür belirlemiş olacağı için bu aklın anlam ve varoluş sorularına cevap bulmada yaya kaldığını söylemek ister. Varoluşsal kaygıya cevabı kutsal kitaptaki sembollerden bulabileceğimize işaret eder. Ancak bu sembolleri günümüzün dilinde ve kavramlarında yeniden yorumlamamız gerekmektedir. Aksi halde insanların yaşamlarında bu sembollerin etkin olması mümkün değildir. Her şeyden önce klasik teizmin Tanrı tasavvurunun yaşamın gerisinde kaldığını ve bunun derde deva olamayacağına dikkat çeker.

Tillich Tanrı'nın her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Mutlak Varlık olarak tasavvur edilmesinin bizi, kendi öznelliğimizden mahrum bırakacağını düşünür. Nitekim klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznel olamamalarının aksine yılmaz bir zorba olarak ortaya çıkar. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir nesneye, kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştürmeye çalışırken, kendini de diğer varlıklar arasında, en üst bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisidir. Bu Tanrı'ya varoluşçuluk karşı çıkar. Bu, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır; çünkü hiç kimse sadece mutlak bilgi ve mutlak kontrol objesi kılınan bir varlığı tolere edemez. Tillich'e göre bu, ateizmin en derin köküdür. O, teolojik teizme ve onun rahatsız edici içerimlerine karşı reaksiyon olarak meşrulaştırılan bir ateizmdir.[21]

Gerek metafiziğin Mutlak varlığına meyletmemek, gerekse de kaba antropomorfizme düşmemek için o, şu şekilde bir Tanrı ta-

21 Tillich, *Courage to Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969, s. 184-5

savvuru geliştirir: Tanrı hakkındaki Bizzat-Varlık ifadesi dışındaki bütün sözler semboliktir. Bizzat-Varlık, bizatihi kendi ötesine işaret etmez. Bu, Bizzat-Varlık lafzının sembolik olmadığı anlamına gelir. Tanrı'nın aktüelliğine dâir konuşursak, onun hakkında istisnasız her tanımlama semboliktir denilirse, gerçekte onun Tanrı olmadığını iddia etmiş oluruz. Tanrı hakkındaki bütün diğer ifadeler sembolik olmayan Bizzat-Varlık ifadesi üzerine inşa edilir. Kısacası bunun dışında Tanrı hakkında sembolik olmayan hiç bir şey söylenemez. Zira Bizzat-Varlık olarak Tanrı, varlığın ontolojik yapısının temelidir ki, kendisi bu yapıya bağlı olmaktan münezzehtir. O, varlık olan her şeyin yapısını belirleme gücüne sahiptir. Bu nedenle Tanrı hakkında Bizzat-Varlık ifadesi dışında her ne söylenirse, o artık ne doğrudan bir ifade ne de kavram olabilir; kendisinin ötesindeki bir şeye işaret eden dolaylı bir anlatım olur. Bunlar, Tanrı'yı temsil eden sembollerdir.[22]

3. YENİ TEOLOJİK DÖNEMECİN AHLÂK GÖRÜŞÜ

Kişiler arası ilişkide aşk, hakkı bilmek için kulak kesilir. Dinlemek, aşkın asli vazifesidir. Hiç bir insan ilişkisi, özellikle de hiçbir derüni ilişki dinlemeksizin mümkün değildir.

Tillich

Rasyonel bir teoloji ve metafiziğe pirim vermeyen Tillich'in rasyonel bir etikten de uzak durması anlaşılır bir şeydir. Nitekim o, "rasyonel bir etik rasyonel bir metafiziğe tekabül eder gerekçesiyle,"[23] salt rasyonel etiğin karşısında yer aldığını açıkça ilan eder. O, katılmadığı etik teorileri şu tasnif altında sıralar. Bunlardan ilki, "Roman Katolik Kilisesi ile temsil edilen ve Thomas Aquinas'ın etiğinde ifade edilen statik doğaüstücü çözüm; ikincisi, Nazi hareketin temsil ettiği ve hayat filozoflarının etiğinde

22 *Systematic Theology*, I, s. 238-239.

23 Tillich, Paul, *The System of the Science According to Objects and Methods*, trans. Paul Weibe, Associateed University Press, 1981, s. 199

açıklanan dinamik-naturalist çözüm; üçüncüsü, Anglo-Sakson sağduyunun temsil ettiği ve analitikçi filozofların etiğinde ifade edilen, rasyonel-terakkici çözümdür."[24]

Tillich'e göre etik, ahlâkî buyrukların kökenini, gerçeklik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın *ahlâkî varoluşunun* bir bilimidir.[25] İnsan kişisel ilişkilerde insan olur:

> Yalnız ve yalnız 'sen'le karşılaşma sayesinde insan, benliğini gerçekleştiren bir kişi olur. Bu durumu doğadaki diğer nesneler temin edemez. Başkasına yapılan bir haksızlık aslında insanın kendine yaptığı bir haksızlıktır. Örneğin bir efendi köleye bir ben olarak değil de, bir şey olarak muamele ederse o, kendi benliğini tehlikeye atmış olur. Dolayısıyla köle sadece kendisinin değil, efendinin de benliğinin incinmesinin bir ifadesidir.[26]

Ahlâkî eylemde insan sadece ötekiyle değil, kendiyle ve sınırsız Ötekiyle yüz yüze gelmiş olur. Zira Tillich'e göre ahlâk, kişinin kendi kendisiyle karşı karşıya kalması anlamında benin tam bir odaklanmasıdır.[27] Hatta Tanrı'yla bir öteki olarak karşılaşmada benlik kendinin en yüksek düzeyleriyle karşılaşır. Tanrı'yla karşılaşma demek, benliğin zirvesine çıkabilme demektir.[28] Bu sayededir ki benlik sınırlı ve verili durumunun ötesine geçebilir. Tillich tam odaklanmış bir kişiliğin oluşmasında insanın kendi sınırlanmışlığını aşabilen tinsel bir varlık olması gerçeğinin altını çizer.[29]

Benliğin kendini aşmasına tanık olması sadece ahlâk alanında değil, aynı zamanda, kültür ve din sahasında da geçerlidir. Ahlâk, kültür ve dine insan "ruh"unun işlevleri dediğimiz za-

24 Tillich, Paul, *Morality and Beyond*, Harper & Row, USA, 1963, s. 83.
25 Tillich, Paul, *Love, Power and Justice*, Ontological Analyses and Ethical Applications, Oxford University Press, New York, 1960, s. 72.
26 *..age.*, s. 78-79.
27 *Systematic Theology*, vol. III, s. 38.
28 Tillich, "The Nature of Religious Language", *Theology of Culture*, ed. Robert C.. Kimball, USA, 1969, s. 61.
29 *Systematic Theology*, III, s. 38.

man, ruh ve bedenin, canlılık ve rasyonelliğin, bilinç ve bilinçaltının, duygusallık ve entelektüelliğin dinamik birliğine yöneliriz. İnsan tininin her işlevi, sadece onun şu ya da bu ögesinden ziyade, her yönüyle bütün bir kişiyi kapsar. Ruhun bu üç işlevinden hiçbiri, kesinlikle diğer ikisinden yalıtılmış bir şekilde ortaya çıkamaz. Bununla beraber, onlar birçok bakımdan birbiriyle ilişkilendirilebileceği için ayırt edilmesi gerekir. Kısaca şöyle diyebiliriz: *Ahlâk*, tini taşıyan yapı, yani odaklanmış şahıstır *(centered person)*; kültür, ruhun yaratıcılığına ve ayrıca onun yaratımlarının tamamına işaret eder; din ise, varlık ve anlamda nihaî ve şartsız olana doğru ruhun bizzat kendini aşmasıdır.[30] Demek ki İlâhî Tin, ahlâkî sahada, ahlâkî talebin şartsız ciddiyeti olarak açığa çıkar... Bilgi sahasında nihaî ilgi, nihaî gerçekliği kavramak isteyen tutku olarak zuhur eder... O, insan tininin estetik işlevinde nihaî anlamı ifade etmek isteyen bitimsiz arzu olarak ortaya çıkar.[31] Tillich'in insanı dinî bir varlık olarak gördüğü dikkate alınırsa, ondaki dinamik, vital ve yaratıcı güç, dinî bir hüviyettedir diyebiliriz.

Ancak burada onun dinden kastının ne olduğunu daha açık verirsek, bu tanım ahlâkı anlamamızda işimizi kolaylaştıracaktır:

> Din, bir şahsın var oluşunun anlamı hakkında mutlak surette ilgili olmadır'. Dinin diğer bir olası ifadesi ise, 'bir şeyi mutlak surette ciddiye almak.'tır. 'Sonsuz ilgi ya da sınırsız tutku tarafından ele geçirilmiş olmak' tanımı da... Kierkegaard'ın çizgisidir. Bir başka perspektiften din, 'hayat tecrübesinin kendini aşması', nihaî olarak yüce olan uğruna bizzat kendini aşmadır. Nihaî olarak yüce, kutsalla kastedilen şeye tekabül ettiği için bunun yerine ona, *kutsal* da denilebilir. Ben, bütün bunların bir özeti mesabesindeki sadece iki kelimeli *nihaî ilgi* (*ultimate concern*) ibaresini kullanıyorum. Şu halde din, nihaî olarak ilgili olmaktır. Bu temel anlayış, bütün somut dinin yargıcıdır; dar anlamdaki din anlayışı için esastır.[32]

30 *Morality and Beyond*, s. 17

31 *The Culture of Theology*, s. 7-8.

32 Tillich, Paul, *The Spiritual Situation in Our Technical Societ*. ed Y. J. Mark Thomas, Mercer University Press, USA, 1988. s. 159.

Tillich'in geniş anlamda dinden ne kastettiğini tasvir ederken, o, dar anlamda dinle neyi ifade etmek ister diye sorabiliriz? Tillich'in dar anlamda kullandığı dinden kastı şudur: Belirli bir yer, belirli bir zaman, belirli bir kişide, münhasır bir kitap ya da imajda, yine özel bir ritüel şeklinde, özel bir dilde ya da âyinsel objede deneyimlenerek onlarda tecessüm eden kutsalın yeniden tecrübe edilmesidir. Bütün bunlar aynı zamanda kutsal tecrübesinin toplumsal ve cemaatsal boyutunu çağrıştırır.[33] Demek ki, dar anlamda din, Nihaî İlginin farklı kültür ve toplumlarda kendine has düşünce ve eylem sembolleri şeklinde tecessüm etmesidir.

Nihaî ilgi, din ve kültürde mutlak ve aşkın öge iken, ahlâkî buyrukta şartsız bir niteliktir. Ahlâkî edim, bir şahıs ve ruhun taşıyıcısı olarak insanı tayin eder. Doğrusu bu, kültüre ve dine nihaî ciddiyet veren, ahlâkî buyruğun şartsız karakteridir. Ancak "ahlâk, herhangi bir somut dine bağımlı değildir. Ahlâk bizatihi asıl özünde dinîdir".[34] Tillich nihaî ilgiyi, insanın bilişsel karşılaşmada Bizzat-Varlık olarak ifade edebileceğini, ahlâkî karşılaşmada ilâhî sevgi olarak tecrübe ettiğine işaret eder. Şartsız'ın sevgi olarak tecrübe edilmesi, içinde güç ve adaleti de barındırır. Öte yandan bu sevgi mutlak ve rölatifi birleştirir.[35] Ancak Tanrı'nın sevgi olması ona katılmamızı mümkün kılan ilâhî sevgidir. Ona kulak vermeye devam edecek olursak,

> Tanrı, sevgidir ancak artık ilâhî sevgidir. İlâhî sevgi demek, daha ulvi bir varlık, kusursuz anlamda bizim sevgi dediğimiz şeye sahip demek değildir; fakat sevgimiz ilâhî boyutta yani bizim hayatımızı varlık ve anlamda sınırsızca aşan bir şeyde kök salar demektir.[36]

Bizim sevgi bakımından ilâhî sevgide kök salmamız, Varlığın merkezine yaklaşmamız ve ona katılmamız anlamına gelir. Bir başka ifadeyle İlâhî Sevgi'den pay almak demektir. Öte yandan

33 *The System of the Science*, s. 131.
34 *Morality and Beyond*, s. 64.
35 *My Search for Absolutes*, s. 127-128.
36 *Love, Power and Justice*, s. 109-110.

inançsızlık da varlığın merkezindeki Tanrı'dan yabancılaşmadır. Bu bir anlamda sevgisizliktir. Çünkü son tahlilde Tillich gözünde imanı sevgiyle özdeşleştirmek mümkündür.[37] Esasında imanın yöneldiği Tanrı'da sevgidir. Ondaki sevgi adalet ve güçle de birdir.[38] İfade etmeliyiyiz ki, sevgi adaleti bizzat içine alırsa, adalet azalmayıp aksine artar. Aynı durum güç içinde geçerlidir. Fakat Sevgideki Güçte Adalet de vardır. Sevgi, Eski ve Yeni Ahit'in, Tanrı hem yargılar ve hem kurtarır kavramları anlamında yaratıcı adalettir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, *Agape* (İlâhî aşk, "çıkarsız aşk") anlamındaki sevgi, şartsız ögeyi ve sevginin somuttan uzak dile dolanan bir şey olarak düşünülmesine karşı silah olarak da adaleti içerir.[39] Somut durumda sevgi ve adaletin bir olarak nasıl gözüktüğünü ifade etmemiz gerekirse:

> Ahlâki taleplerin dini kaynağı, geçmişin ahlâki yasalarında tecessüm eden ilâhi-insani hikmetin rehberliğinde somut duruma kulak veren ve bu prensipler temeli üzerinde cesaretle eylemde bulunan, her varlığı kişisel potansiyelleri ile bir kişi olarak kabul eden adalet buyruğuyla birleşmiş olan *agape* niteliğinin hâkimiyeti altındaki sevgidir.[40]

Demek ki Tillich, etiğin temeline doğal aklı koymayıp sevgiyi koymayı önerir. O, Hıristiyan etiğinin temelinde Grekçe *agape* kelimesinin, sevgi prensibinin olduğuna dikkat çeker. Sevgi, *agape*, ebedî, değişmez bir ögeyi devam ettiren etik prensiptir; ancak onun gerçekleşmesi, yaratıcı bir sezginin sürekli edimine bağlıdır. Sevgi, şeriatın, Stoacılıktaki doğal yasanın ve Katoliklikteki doğa-üstücü yasanın üstündedir. Tillich, Mesih'in sevgi yasasını temsil ettiğini düşünür. Onun hem nihâi şartsız ahlâki bir prensip, hem de bütün emirlere meydan okuyan güç olduğunu belirtmek suretiyle, paradoksluğunu bu şekilde açığa vurduğunu ifade eder.[41]

37 *Systematic Theology, II*, s. 48.
38 *Love, Power and Justice*, s. 115.
39 *Morality and Beyond*, s. 39
40 *age.*, s. 46.
41 *age.*, s. 88.

O, etiğin temeline sevgiyi koyarken bu tavırla aşmaya çalıştığı bir başka sorun vardır: Mutlak ve rölatif etik dışında bir etik arayışı. Bizzat bir *kairos*tan -yani peygamberin vahyi aldığı andaki dopdolu doğru zamandan- diğer *kairosa* gerçekleşerek sevgi, mutlak ve rölatif etiğin alternatiflerinin ötesinde bir etik yaratır. Çünkü sevgi, kendi tam doğası itibarıyla hem mutlak, hem de rölatiftir. Değişmeyen bir prensip, yine de daima kendi somut uygulamasında değişir. O, özel duruma "kulak verir." Soyut adalet bunu yapamaz; sadece içine sevgiyi alan ve "yaratıcı adalet" ya da *agape* olan adalet bunu gerçekleştirebilir. *Agape*, durumun somut talepleri -şartları, mümkün sonuçları, aşk ilişkisindeki insanın deruni durumu, gizli motivasyonları, bilinçaltı arzuları ve endişeleri- hakkında edimde bulunur. Sevgi, bütün bunları ne kadar derinden kavrarsa, *agape* ögesi o kadar güçlüdür. Sonuç olarak diyebiliriz ki,

> yalnızca sevgi, kendi ebedilik, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin, her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre kendini dönüştürebilir.[42]

Peki, ahlâkî motivasyonun kaynağı nedir sorusunu sorarak, mutlak ve rölatif etik arayışının gerekçesini bir kez daha gözden geçirelim: Tillich'e göre ahlâkî motivasyonun kaynağı elbette yasa veya şeriat çerçevesinde aranmamalıdır. Cevap, yasa ve ahlâkın ötesinde bulunabilir.

> Çünkü yasa talep eder ancak bağışlayamaz; yargılar fakat kabul edemez. Yasanın icrasının şartları olan bağışlama ve onaylama yasanın üstündeki bir şeyden kaynaklanmalıdır; ya da daha kesin olarak bizim özsel varlığımız ve varoluşumuz arasındaki yarığın aşıldığı ve iyileştirici gücün ortaya çıktığı bir şeyden kaynaklanmalıdır. Söz konusu zafer, yanılmanın zuhur etmesinin ötesindeki Mesih'de vuku bulmuştur.[43]

Aslında Mesih, tarihin ve geleneğin içinden süzülüp gelen bağışlayıcı ve kabul edici sesin tecessüm etmiş halidir. Bunun in-

42 *age.*, s. 90, 42, 89.

43 *Morality and Beyond*, s. 64.

sandaki korrelatı ise, vicdanın öncülük ettiği belirli ve sınırlı kuralları aşan ahlâk ötesi bir taleptir. Zira vicdan, ahlâkî bir yasaya itaat edip etmeme hususunda bir hükümde bulunmayıp, ahlâkî fiilleri, ahlâkî emirler sahasını aşan bir gerçekliğe katılıma göre yargılarsa, buna Tillich "ahlâk ötesi vicdan" der. Ahlâk ötesi bir vicdan, ahlâkî sahayı inkar etmez ancak yasa sahasının dayanılmaz gerilimi ile onun ötesine geçer.[44]

Peki, sevgi, etiğin prensibiyse ve *kairos* somut içeriklerde sevginin cisimleşmiş hâliyse, ahlâkî talebin ciddiyetini yıkan daimi bir şüpheyi dengeleyecek bir unsur var mıdır? Yasa ve kurumlar aktüel ahlâki süreci sürdürmek için zorunlu değil midir? Tillich'e göre, yasa ve kurumlar kesinlikle gereklidir. Onlar bizzat sevgi tarafından talep edilir. Her bireyin hatta en yaratıcı olanının bile, geçmişin tecrübe ve hikmetini şekillendiren ve kendi hesabına sayısız kararlar verme zorunluluğundan özgürleştiren ve çoğu durumlarda anlamlı bir şekilde edimde bulunmayı gösteren verili yapılara ihtiyacı vardır.[45] Demek ki sınır teoloğu, etik görüşünü ortaya koyarken geçmişin izlerini ve geleceğin imalarını şimdide barındıran bir zaman bilincinin önemine dikkat çekmektedir. Gelenek, ahlâk ötesi vicdanın sesinin bir belirsizlikte yitip gitmesine engel olmaktadır. Âdeta ona şahadet etmektedir!

Son olarak da onun sevgi, vicdan ve ahlâkî eylem ile bilgi ilişkisini nasıl formüle ettiğine göz atalım. Daha doğrusu etik doğru olanı mı iyi olanımı bulma peşindedir? Tillich'e göre Hikmetin bilgisi, kısmen ahlâkî eylemin bir sonucudur. *Bilge olmak için iyi olmak gerektiğinden*, erdemlilik hikmetin bir sonucu değildir. Bu nedenle, bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratesçi iddia, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanmalıdır. Öyle ki, ahlâkî bir akt ile birleştirilen kognitif akt, daha çok ahlâkî fiilleri (ve daha fazla bilişi) doğurabilir.[46] O, "bilme bir şeyi var-

44 *age.*, s. 64.
45 *age.*, s. 94.
46 *age.*, s. 58

lık olarak onamaktır"[47] derken, salt entelektüel bilgiyi kast etmemektedir. Zira Tillich değer ve varlığı birbirinden kopuk olarak düşünemeyeceğimizi hatırlatır: Nitekim,

> değerler sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçeklikleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. *Varlık, değeri önceler,* ancak değer varlığı tamamlar.[48]

Sevgi perspektifinden Varlık ve değer ilişkisine bakacak olursak: "Hayat bir varlıktır, sevgi ise hayatı devindiren güçtür."[49] Sevgi, kendi aktüel birliği içinde bizzat hayattır. Sevginin cisimleştiği formlar ve yapılar, hayatın kendi yıkıcı güçlerinin üstesinden geldiği, hayatın mümkün olduğu formlar ve yapılardır. Çünkü etik, hem sevginin bizzat tecessüm etme (şeklinin), hem de hayatın idâme ettirilme ve korunmasının ifadesidir.[50]

Mart 2006, Bursa
Aliye Çınar

47 *Love, Power and Justice*, s. 20.
48 *Morality and Beyond*, s. 25-26.
49 *Love, Power and Justice*, s. 25.
50 *Morality and Beyond*, s. 95.

BİRİNCİ BÖLÜM
AHLÂK VE ÖTESİ

GİRİŞ

Teolojik etik, sistematik teolojinin bir ögesidir ve onun her bölümünde mevcuttur. Hem içerdiği malzemenin çokluğundan, hem de bilim adamının belirli problemleri etraflıca ele alma hususundaki haklı arzusundan dolayı teolojik etik, –amaca uygun bir konu olarak– gerek konferanslarda, gerek araştırmalarda, genellikle bağımsız bir disiplin olarak incelenir. Aşağıda beş bölümde tartışılacak olan bu problem, ahlâk-din ilişkisinin nasıl olduğuna dair oldukça eski bir sorundur.

Hem kilise vaazlarının, hem de felsefî etiğin hâlihazır durumu karşısında bu sorunu, tekrar ortaya atmak kaçınılmazdır. Felsefî etik, ya analitik felsefenin mantık ve semantik problemlere genel anlamda geri çekilişine iştirak eder; ya değer teorisi tartışmasını sürdürür (bu, kendi içinde ontolojik incelemelerden bir geri çekiliştir) ya da saf pragmatizm veya saf egzistansiyalizmle –her ne kadar bu saflık varsayımı bir aldanma olsa da– etik normların imkânını aşındırır.

Bununla beraber, hem Katolik hem Protestan kiliselerdeki ve en dikkat çekici olarak da Protestanlıktaki vaazın ve öğretinin durumu daha önemlidir. Varlığımızın Temeli ve Amacı olarak Tanrı ile uzlaşmanın ve yeniden birleşmenin mesajı yani İncil (*euangelion*, "müjde"), kısmen doktrinel, kısmen de ahlâksal yasaların çeşitliliğine dönüştürülmüştür. İsa'nın kolaylaştırmak istediği ahlâkî "boyunduruk", ne var ki daha da zorlaştırılmış ve günahların affedilmesi için birçok liturjik* ibadet yapılmasına

* Hristiyanlıkta toplu âyin.

rağmen, inayet mesajı büyük ölçüde kaybedilmiştir. Bu liturjik ibadetler, Pavlus'un Mektupları'nda ve Yuhanna İncili'nde ortaya çıkan ya da "bizi kötü şeyden –yani dünyada hükmeden ve insanı Tanrı'dan kopmaya ve O'na karşı düşmanlığa sevk eden şeytanî bir güç imajından– koru!" şeklindeki Rabb'in yedinci Duasında ifade edilen vizyonu açıklayamazlar. Çoğu insan için bağışlanmaya yönelik dualar, sadece –büyük ölçüde yasaklayıcı bir nitelikteki– geleneksel ve genellikle anlamsız davranış kurallarının ihlâlinin meydana getirdiği huzursuz bilinci rahatlatma işlevi görür. Ancak onlar, "doğru" eylemde bulunmaksızın, "iyi insan" ya da "iyi istençli insan" olmaksızın, "varlığımızın ebedî Temeli" ile yeniden birleşme şeklindeki büyük paradoksu açıklayamazlar: Bu nedenle, âyinsel formüller, ilâhiler ve Pavlus'un Mektupları'ndan dersler okumalara rağmen, inayet mesajı kaybedilmiştir. Kabul edilemez kişiyi kabul ettiren ve ölümcül hastayı iyileştiren güç olarak inayet, dinî ve ahlâkî yasa vaazının ardında kaybolmuştur.

Bu inayetsiz ahlâkçılık karşısında, insanların seküler etiğe dönmeleri anlaşılır bir şeydir. Ancak, onlar seküler etikten, etik teorinin mantıkî analizinden başka bir şey bulamadıkları zaman, her biri genellikle diğerinin sonucu olan, Kynikçi* bir rölativizme ya da totaliter bir mutlakıyete rahatlıkla yönelirler. Bu durumda imâ edilen soru: Etik teori ve ahlâkî eylemde, hem inayetsiz ahlâkçılığı hem de normsuz rölativizmi aşan bir şeye dikkat çekebilir miyiz?

Hristiyanlığın cevabı, 'Mesih'in gelişiyle birlikte, yeni bir gerçeklik ortaya çıkmıştır', şeklindeki bir mesajdır. Bu, her ne kadar parça parça da olsa, bizim katılabileceğimiz, gerçek düşünce ve doğru eylemden dolayı takip edebileceğimiz bir varlığın gücüdür.

* Kynikler: *(Cynics):* İnsanı mutlu kılan erdemi, bilgelikte bulan kyniklere göre, 'mutlu olmak için doğaya uygun olan çabaları seçmek' en uygun yoldur. Kendi güçlerinin dışında hiçbir şey karşısında kaygılanmamayı, hiçbir şeye aldırış etmemeyi ilke edinmiş olan Kynikler için ihtiyaçsızlık, dünyadan yüz çevirmek anlamına gelir. Mutlu olmak demek, bir bakıma ihtiyaçsızlık demektir –çn.

Diğer dinlerde, milliyetçilik, sosyalizm ve liberal hümanizm gibi zımnen dinî nitelikli seküler hareketlerde bile benzer tasdikler bulabiliriz. Her ne kadar özgürlüğün taşıyıcısı olan insanda, önceki eylem şu anki varlığı belirlese de, Varlık, insan dâhil olmak üzere her şeyde eylemi önceler. Bu cevap, hem ahlâkî yasacılık, hem de ahlâk dışı kanunsuzluğun karşısında durur. O, ahlâkı onaylar ve ahlâkın ötesine, kendi dinî temeline işaret eder.

"Ahlâkî eylemin dinî prensipleri", bir tür bütünlük içinde, bu kitabın ilk üç bölümünün konusudur. Bunlar esasen Jacob Ziskind'in anısına, Dartmout Collegein'de aynı başlık altında verilen konferanslardır. *The Protestant Era* (Protestan Çağ) kitabımdan alınan son iki bölüm, asıl analizin kesin sonuçlarını tartışır; ahlâkî vicdanın ahlâk ötesi *(transmoral)* temelle özgürleşmesi Bölüm IV de gösterilirken, birleşik *agape* (aşk) ve *kairos* (doğru ân) prensipleri sayesinde ahlâkî rölativizmin üstesinden gelmenin imkânı ise, Bölüm V'de ele alınır. Bu iki bölümün yeniden basımını bana bahşettikleri için Chicago Üniversitesi Yayınevine şükran borçluyum.

Bu kitabın meydana getirilme tarzı bazı tekrarları ve tek tük eksikliklerin sebebini açıklar. İfade ettiğim sınırlamaya rağmen, incelemenin, aklın belirlediği etik ile imanın belirlediği etik arasındaki eski çatışmayı bertaraf etmeye katkıda bulunacağını ümit ediyorum. Kitapta bu, dinî prensiplerin, ahlâkî eylemin ilkeleri içinde ikamet ettiği gösterilerek yapılmaya çalışılacaktır. Din, tabiatı itibariyle ahlâkî olduğu gibi, ahlâk da doğal olarak dinî ise, hiçbiri birbirine bağımlı değildir ve ikisi de birbirinin yerine geçemez.

Üç ciltlik vaazımda* olduğu gibi, bu kitaptaki İngilizce üslubumu gözden geçirip tashih eden Bayan Elizabeth Wood'a minnettarım.

The *Shaking of the Foundations*, 1976 (Temellerin Sarsılması), *The New Being* (Yeni Varlık) 1955 ve *The Eternal Now*, 1963 (Ebedî Şimdi) isimli eserler Tillich'in vaaz kitaplarıdır –çn.

1. AHLÂKÎ BUYRUĞUN DİNÎ BOYUTU

İlâhî tin, ahlâkî sahada,
onun şartsız ciddiyeti olarak tezahür eder.•
Tillich

Bu kitabın ilk üç bölümünde, ahlâktaki dinî içkinlik üç açıdan ele alınacaktır. İlk bölüm, ahlâkî buyruğun dinî *boyutuna*, ikinci bölüm ahlâkî taleplerin dinî *kaynağına* ve üçüncü bölüm ise, ahlâkî motivasyondaki dinî *ögeye* temas edecektir.

"Ahlâkî buyruk" ibaresinin neyi ifade ettiğini anlamak için, insan ruhunun üç temel işlevini ayırt etmek zorundayız: Ahlâk, kültür ve din. Bunlara insan "ruh"unun işlevleri dediğimiz zaman, ruh ve bedenin, canlılık ve rasyonelliğin, bilinç ve bilinçaltının, duygusallık ve entelektüelliğin dinamik birliğine işaret etmiş oluruz. İnsan tininin her işlevinde, onun herhangi bir parçası ya da ögesi değil, bütün bir kişi işin içine girer. Sık sık ısrar ettiğim gibi, insanın doğal bir niteliğini göstermek üzere, "tin *(spirit)*" terimini yeniden canlandırmalıyız. "Zihin *(mind)*" entelektüel yönüyle ağır bastığı için, tinin yerini alamaz.

Ruhun bu üç işlevinden hiçbiri, kesinlikle diğer ikisinden yalıtılmış bir şekilde ortaya çıkamaz. Bununla beraber, birçok bakımdan birbiriyle ilişkilendirilebileceği için bunların ayırt edilmesi gerekir. Kısaca şöyle diyebiliriz: Ahlâk, tini taşıyan yapı *(constitution)* yani odaklanmış şahıstır *(centered person)*; kültür, ruhun yaratıcılığına ve ayrıca yaratımlarının tamamına işaret eder; din ise, varlık ve anlamda nihaî ve Şartsız olana doğru ruhun bizzat kendini aşmasıdır.

• Çevirinin her bölümünün içinden bir cümleyi seçerek, o kısma epigraf olarak koyduk –çn.

Bu işlevlerin ilki, bizim doğrudan ve asıl konumuzdur. Ancak ondan uygun bir şekilde bahsedebilmek için sürekli olarak diğer ikisine de başvuracağız. Bu, böyle bir denemede hemen hemen çözülemeyecek kadar güçtür ve bunun üstesinden sadece, insanın bizzat kendisinin ve hayatının anlamının bütün olarak yorumunu ihtiva eden bir sistem içinde gelinebilir. -ki bunu ben, *Systematic Theology*'de geliştirmeye çalıştım. Bu inceleme, böyle bir yorumu varsaymakla birlikte, onu geliştiremez. Bununla beraber, söz konusu yoruma işaret etmeli ve önümüzde duran problemin (ahlâkî eylemin dinî prensipleri) muhtemel çözümünü de, bu yorumdan çıkarmalıyız.

Ahlâkî edim, bir şahıs ve ruhun taşıyıcısı olarak insanı tayin eder. Bu, hem kültüre hem de dine nihaî ciddiyet kazandıran ahlâkî buyruğun şartsız karakteridir. Onsuz kültür, bozularak estetik ya da faydacıl bir teşebbüse, din de, yozlaşarak mistisizmin duygusal bir tahrifine dönüşebilir. Eski Ahid'de kaydedildiği gibi, nebevî mesaj, adalet talebi açısından ahlâkî buyruğu, zamanının kültür ve diniyle karşılaştırmaktadır. Bu mesaj, nihaî ciddiyetteki bir şeydir ve herhangi başka bir dinde benzeri yoktur. Hristiyanlığın ciddiyeti, Batı kültüründeki nihaî öneme sahip herhangi bir şeyde olduğu gibi, buna bağlıdır. Kendi yaratımlarında ahlâkî buyruk ihmal edilirse, bilim, sanat, politika ve eğitim boş ve kendi kendileri için yıkıcı olur. Buyruk, bilimsel ve sanatsal dürüstlükte kendini adama ölçüsünde, sosyal ilişkilerde ve politik eylemlerde insanlık ve adalete bağlılık nispetinde, kişinin başkasını sevmesinde, tanrısal sevgi tecrübesinin bir sonucu olarak kendini gösterir. Bunlar, ahlâkî buyruğun içkinliği olmaksızın, nihaî ciddiyet eksikliğinden dolayı hem kültür hem de dinin parçalanacağını gösteren örneklerdir.

Ahlâkî buyruk, bir kişinin sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirmesini, kişilerden oluşan bir toplulukta "birey" olmasını emreder. Sadece insan, tecrübî sınırlarımız içinde bir kişi olabilir; çünkü insan, ait olduğu ve aynı zamanda ayrıldığı bir dünya karşısında bizzat bir bene *(self)* sahip olarak, tamamen odaklan-

mış bir benliktir *(centered self)*. İnsanın dünyasıyla aidiyet ve ayrılma şeklindeki çifte ilişkisi, kişinin sorular sormasını, cevaplar bulmasını, talepler almasını ve talepte bulunmasını mümkün kılar. Odaklanmış bir ben ve birey olarak insan, ait olduğu dünyadan gelen uyarıcıya bilgi ve eylem ile cevap verebilir; ancak insan, kendi dünyası ile yüzleştiği ve bu anlamda ondan bağımsız olduğu için, "sorumlu bir şekilde" yani belirli bir zorunluluktan ziyade, düşünme ve karardan sonra cevap verir. Bu, onun büyüklüğüdür fakat ayrıca tehlikesidir: Söz konusu durum, onu ahlâkî taleplerin *hilafına* edime sevk eder. İnsan, kişisel merkezini kontrol etme ve birliğini dağıtma eğiliminde olan güçlere teslim olabilir. Ancak, biz bu düşünce çizgisini takip etmeden önce, şimdiye kadarki kavramlarımızın bazılarını iyice mütalâa etmeliyiz.

İnsanın şekillendirilmiş sayısız parçalar bütünü olan bir dünyası vardır. Grekler, insanın yaratıcı, alıcı ve dönüştürücü eylemleri sayesinde, planlanmış karakterini insana ulaşılabilir kılmasından dolayı dünyaya *kosmos* demişlerdir. Bir dünyaya sahip olmak, çevreye sahip olmaktan fazla bir şeydir. Elbette diğer varlıklar gibi insanın çevresi vardır; örneğin daha yüksek yapılı hayvanların aksine o, çevresiyle sınırlı değildir. Herhangi bir yönde, gerek imgelemde, gerek düşüncede ve gerekse eylemde, –yani sosyal ütopyalar veya ontolojik kavramlar ya da uzay keşfiyle– onu aşabilir. Çevresinin her unsuru sayesinde insanın, "dünyası" vardır. İnsanın, kendini çevreleyen objelerin herhangi biri ile karşılaşması, daima belirli bir objede tezahür eden evrenle bir karşılaşması demektir. İnsan *şu* ağaçla asla sadece *şu ağaç* olarak karşılaşmaz, aynı zamanda, (evrensel varlığın gücünün özel bir tezahürü içinde) birçok ağaçtan biri, ağaç türüne bir örnek olarak karşılaşır.

Böyle bir karşılaşma tikelden özgürleşmeyi ve tikel içinde tümeli *(universal)* görmeyi varsayar. Bu özgürlüğün tezahürü dildir. Dil, tümeller içinde yaşar. Dünyaya sahip olmak, çevreyi aşmak, kavramlar ve anlamlı önermelerle konuşmak bir ve aynı

şeydir. Bütün bunlar insanın asli özgürlüğünü oluşturur ve insanın ahlâkî buyruk tecrübesinin ön varsayımıdır.

Ahlâkî buyruk, özsel ve dolayısıyla da potansiyel olarak varolan kişinin aktüelleşme talebidir. O, doğa tarafından verilen, bireyin zaman ve uzayda aktüelleştireceği, insanın varlık gücüdür. Bunun gerçek varlığı, aktüel varlığında olacaktır –bu ahlâkî buyruktur. İnsanın gerçek varlığı bir kişiler topluluğu içinde, bir birey varlığı olduğu için, ahlâkî buyruk, bir kişi olma anlamına gelir. Her ahlâkî akt, bireysel ben'in, kendini bir kişi olarak tesis ettiği bir eylemdir.

Bu nedenle, ahlâkî bir akt, beşeri veya ilâhî herhangi bir dışsal yasaya itaat edilerek yapılan bir eylem değildir. O, bizden sadır olanı aktüelleştirmemizi talep eden asıl veya yaratılmış doğamızın, hakiki varlığımızın iç yasasıdır. Yine ahlâk karşıtı edim, kesin olarak bir ya da birkaç belirlenmiş buyruğu ihlal etmek olmayıp, aksine o, bir kişinin kişi olarak bizzat kendini gerçekleştirmesi ile çelişen ve onu parçalanmaya sevk eden bir edimdir. Ahlâk karşıtı bir eylem, kısmen etkili meyillere, tutkulara, arzulara, korkulara ve endişelere üstünlük vererek kişinin odaklanmışlığını alt üst eder. Merkezî kontrol zayıflar ve genellikle büyük ölçüde kaybedilir. Bu vuku bulunca ve kısmen etkili temayüller de galip gelmeyi arzulayınca, benlik yarılır ve çatışan temayüller benliği savaş meydanına iter. Benliğin odaklanmış bütünlüğünde eylemde bulunan ben anlamındaki "irade" köleleştirilir. Zorunluluk, özgürlüğün yerini alır. Özgürlüğün ayırt edici niteliği olan düşünme ve karar verme sadece kararı önceden belirleyen saiklerin üstesinden gelen dış görünüşler olur. İnsanın asli varlık sesi yavaş yavaş sessizleşir ve onun parçalanan benliği, şahıslıktan çıkışı, ahlâk karşıtı eylemin doğasını, karşılaştırma yoluyla da ahlâkî eylemin doğasını gösterir.

Odaklanmış benin kendini gerçekleştirmesi ya da bireyin bir kişi olarak oluşumu şeklindeki ahlâkî edim, biyolojik bakış açısından, insan dâhil bütün canlı varlık sahasında ortak özellik-

lere sahiptir. Psikosomatik hastalık fenomeni, insanda odaklanmanın azalması ya da kaybolmasına misaldir. Hastalıkta, bir hayat sürecinin bütününde zorunlu ögeler olan bazı işlemler, bağımsız bir yön alır ve bütünün fonksiyonunu tehlikeye atar. Bazı temayüller merkeze galip geldiğinde ve dengeli eğilimlerin birliğini dağıttığında, odaklanmış şahsiyette meydana gelenlere, vücudun kanserli bölümlerinin artışı en çarpıcı analojidir. Ahlâk karşıtı eylem ile hastalıklı vücut arasındaki benzerlik, çoğu durumda (şöyle ya da böyle hepsinde) bir analojiden daha fazla bir şeydir. Kendini tamamlama sürecine, parçalanmaya yönelik hareketler tarafından sürekli mücadele edildiğine göre, her ikisi de yaşamın evrensel müphemliğinin ifadeleridir. Ahlâkî problem için bu şu anlama gelir: Ahlâkî edim, parçalayıcı güçlere karşı kazanılmış bir zaferdir ve amacı odaklanmış ve dolayısıyla özgür kişi olarak insanın kendini gerçekleştirmesidir.

Bu noktada kısa semantik bir mütalâa zorunlu gözükmektedir. Metin boyunca incelemede *"morality"* (ahlâklılık) *"morals"* (ahlâk) ve *"moral"* (ahlâkî) terimlerini kullandım. Ve bazen etik terimi gündeme geldi. Şimdi önereceğim gibi, eğer etiği, "ahlâk bilimi" olarak tanımlarsak, karışıklık olmaz. Ancak, bu genel kabul görmüş bir tanım değildir; bunun asıl sebebi, tarihî rastlantılar yüzünden, "ahlâk" kelimesinin bazı çarpık çağrışım almış olmasıdır. XVIII. yüzyıldan beri, en azından Avrupa'da ahlâk, inayetsiz yasal etik anlamında ahlâk içerimini taşıdı. Birleşik Devletlerde *puritanizmin* etkisi altında o, cinsel bir anlam kazanmıştı: "Ahlâksız olma" cinsel bakımdan yasasız olma ya da en azından geleneksel cinsel ahlâkı inkâr etme anlamına geliyordu. Bu iki çağrışımdan dolayı etik (*ethical*) ile ahlâkî (*moral*) kelimesi birbirinin yerine kullanılabilir. Bununla beraber bu genel olarak kabul edilirse, etik *(ethical)* terimi kısa sürede ahlâkî *(moral)* çağrışımını kazanabilir ve değişiklik de olmayabilir. Bu nedenle ben, etik kelimesinin ahlâk teorileri için tahsis edilmesini ve "ahlâk" (*moral*) terimi ile onun türevlerinin böyle ortaklıklardan

arındırılmasını ve ahlâk edimini, alışık olduğumuz kendi temel anlamında tasvir etmeyi öneriyorum.[1]

Ahlâkî edimin, tamamen nüfuz edici karakterini ve insan tininin diğer iki ana işlevinde –kültürel ve dinî– içkin olan doğasını tartışmıştık. Şimdi şunu sormalıyız: Ahlâkî buyruğun dinî boyutu nedir ve kültürel yaratıcılık ile ahlâklılık arasındaki ilişki (bölüm II'de) nasıldır?

İlk sorunun cevabı şöyledir: Ahlâkî buyruğun dinî boyutu onun şartsız niteliğidir. Elbette bu sonraki bir soruya götürür: Ahlâkî buyruk niçin şartsızdır? Hangi durumda ahlâkî buyruk şartsızdır ya da şartsız değildir? Günlük hayatımızda sayısız buyruklar kullanırız; fakat onların hemen hemen hepsi şartlıdır: "Eğer uçağı yakalamak istiyorsan, şimdi ayrılmalısın." Ancak uçağı kaçırmana rağmen belki de kalmayı tercih ediyorsun. Açıkçası bu şartlı bir buyruktur. Bununla beraber, örneğin doktorun bir hastayı derhal ameliyat etmesi durumunda olduğu gibi, uçağa ulaşılması bir hayat memat meselesi olursa, şartlı buyruk şartsız hale gelir. İhmalden dolayı uçağın kaçırılması, ahlâk karşıtı bir edim olabilir ve parçalayıcı bir durumda doktorun kişiliğini etkileyebilir. Bunu, *Camus*'nun *The Fall* (Düşüş)'ında başkarakterdeki boğulan bir kadının kurtarılamamasının parçalayıcı etkisiyle kıyaslayabiliriz.

Şartlı buyrukların şartsız bir buyruk üstünde etkili olduğu pek çok durum vardır. Uçağın kaçırılması, bir arkadaşın gelmesini bekleyenlerde ayrıca bir endişe yaratabilir. Çeşitli buyrukların yüksek geçerlilik için rekabet ettiği ve kararın ahlâkî bir risk olduğu durumlar vardır. Ancak, bu 'karışık' durumlara rağmen, bizzat kendinde ahlâkî bir buyruk, Immanuel Kant'ın dediği gi-

1 Her ne kadar Tillich burada ethik ve ahlak ayrımını belirtmiş olsa da, biz bazen Türkçe kullanımı göz önünde bulundurarak ve anlamı dikkate alarak bunları birbirlerinin yerine çevirdiğimiz oldu. Yine "ahlâk", "moralite", "etik" adları ile zaman zaman "ahlaki", "moral", "ethik" sıfatlarını birbirlerinin eş anlamlısı olarak kullandık.

bi, "hipotetikten" ziyade "kategoriktir" ya da benim ifademle şartlının zıddı olarak şartsızdır.

Bununla beraber, eğer karar, ahlâkî bir riskse –ki "risk", olası yanlış kararı denemeyi imâ eder– ahlâkî bir kararın şartsız bir buyruk altında durup duramayacağını sorabiliriz. Cevap: Şartsız nitelik, içeriğe göndermeyip, ahlâkî kararın formuna işaret eder. *Ahlâkî* karar sadece ahlâkî buyruğun "olması gerekliliğine" bağlıysa, –her ne kadar cesur bir kararda risk bulunulabilse de– ahlâkî alternatifin herhangi bir kanadı seçilebilir. Birkaç olası edimin, ahlâkî buyruğa itaat etmesinden kuşkulanan kimse, bunlardan her birinin belirli bir durumda haklı çıkarılacağı ancak, seçilenlerden hangisi olursa olsun, şartsız bir buyruk altında duran bilinçle yapılması gerektiğini unutmamalıdır. Ahlâkî bir aktın haklılığına dair şüphe, onun nihaî ciddiliğinin kesinliği ile çelişmez.

Ahlâkî buyruğun doğasının dinî niteliğine dair iddia, farklı bakış açılarından tenkit edilebilir. Teoloji, ahlâkî buyruğun şartsız özelliğini kesinlikle onaylar; fakat bu niteliğin, onu dinî kıldığını inkâr eder. Şu halde, ahlâkî emirler, ilâhî buyruklar olduğu için dinîdir tezi ileri sürülebilir. Ahlâkî emirler, "Tanrı'nın iradesini" açıkladığı için mutlak surette önemlidir. Sadece bu, onları şartsız kılar. Tanrı farklı şekilde muradetmiş olabilir. Tanrı'nın isteminin gerçekten ne olduğunu bilmek için, onun vahyine gözlerimizi açmalıyız. Böyle bir argüman, elbette herhangi bir seküler etiği dışlar. Ahlâkî buyruğun sadece içeriğinin değil, aynı zamanda şartsız niteliğinin de, ilâhî bir emirle onanmış olması zorunludur ve kutsal gelenekler ya da mukaddes kitaplar içinde muhafaza edilmiş olması gerekir.

Bununla beraber "Tanrı İradesi" teriminin farklı şekillerde anlaşılabileceğini ve anlaşılması gerektiğini iddia ediyorum. Tanrı iradesi, bizim özsel doğamıza yabancı ve bu nedenle de, haklı olarak doğamızın karşı koyduğu, bize musallat olan dışsal bir irade yani göksel bir zalim tarafından emredilen keyfî bir yasa

değildir. Bizim açımızdan "Tanrı İradesi", Onun "yarattığı her şeyde gördüğü" kadar, yaratılan doğamıza yaratılış mitiyle "gayet iyi" olarak bildirdiği, bütün potansiyelleriyle özsel varlığımızdır. Bizim için "Tanrı İradesi", özsel varlığımızda aşikârdır; bu nedenle, ahlâkî buyruğu meşru olarak kabul edebiliriz. O, bizim itaat etmemizi isteyen yabancı bir yasa değildir; fakat insan ve bireysel karakterli bir kişi olarak kendi doğamızın "sessiz sesidir."

Ancak bir adım daha ileri gitmeliyiz. Birinin kendi doğasını tamamlamasına kesinlikle varlığındaki tabii ahlâkî bir taleptir diyebiliriz. Fakat, o niçin şartsız bir buyruktur? Kendi potansiyellerimi tamamlamadan bırakma yani bir kişiden daha az olarak kalma, özsel iyiliğimle çelişme ve böylece de kendimi dağıtma hakkına sahip değil miyim? Kendisiyle çelişme özgürlüğüne sahip bir varlık olarak, bu imkâna ve kendi kendimi harap etme hakkına sahibim! Eğer ben sadece kendi özsel doğamı onaylamayı tercih edersem, ahlâkî buyruk şartsızdır ve bu bir koşuldur! Bu argümana cevap, Ebedî olan perspektifinden, her insan ruhunun sonsuz değer doktrinde açıklanmış olan tecrübedir. O, ümitsizlik durumunda tecrübe ettiğimiz, –bedensel, psikolojik ve ahlâkî olarak– kendi kendini yıkıma karşı dışsal bir yasak değildir; ancak kendi kendimizi yıkma hakkımızı inkâr eden varlığımızın sessiz sessidir O, bizim sonlu özgürlüğümüzü aşan bir boyuta ait olduğumuzun ve kendi kendimizi doğrulama ve yanlışlama yeteneğimizin farkındalığıdır. Böylece ben, ahlâkî buyruğun şartsız karakteri onun dinî niteliğidir şeklindeki temel iddiamı sürdürüyorum. Biz ahlâkî emirde dinin içkinliğini iddia edersek, hiçbir dinî heteronomi –dışsal emirlere itaat– imâ edilemez.

Ahlâkî buyruğun tabiatı gereği dinî niteliği, dolaylı bir şekilde değerler felsefesi tarafından inkâr edilir. Onun temsilcileri bir değerler hiyerarşisi sayesinde düşünür –orada kutsal bir değer yer bulabilir ya da bulamaz; kutsal değer bir yer bulursa, o, genellikle ahlâkî, yasal, toplumsal, politik ve ekonomik değerlerin üstünde yani piramidin tepesindedir. Bizim problemimiz açısından bu, her şeyden önce, değerlerin, ötekinin üstünde ve altında uzandı-

ğı ve birinin içinde diğerinin içkin olamayacağı anlamına gelir. Örneğin kutsal değer, iyi değerinde ve iyi değeri kutsalda içkin olamaz. İlişki dışsaldır ve o, birini ya da diğerini çıkarmaya neden olur -bu durumda- genellikle kutsal değer dışta kalır.

Değer teorisinin ikinci özelliğinin problemlerimiz üzerinde önemli bir ağırlığı vardır. Değerlerin kabulü ve onların ilişkileri değer biçici bir özneyi varsayar ve şu soruyu gündeme getirir: Kişisel ve toplumsal tutumları göz önüne almadan, asıl kendi doğalarıyla geçerli olan değerlerden, değer biçici bir birey ya da gruba bağlı olan değerler (yani haz değerleri) nasıl ayrılacaktır? Eğer –değer biçenden bağımsız mutlaklık anlamında– "mutlak değerler" varsa, bunların mutlaklıklarının kaynağı nedir, bunlar nasıl keşfedilecek, gerçeklikle nasıl ilişkilendirilecek ve onların ontolojik statüleri ne olacaktır? Bu sorular kaçınılmaz olarak, esas itibariyle değer teorisinin kaçınmaya çalıştığı bir duruma –yani bir varlık doktrinine, ontolojiye– yönlendirir. Çünkü değerler sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçeklikleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. *Varlık, değeri önceler,* ancak değer varlığı tamamlar. Bu nedenle –mutlak değerleri araştırmasında– değer teorisi, varlıktaki değerlerin kaynağının ontolojik (sorununa) geri gönderir.

Ahlâki buyruğun dini boyutunun sorgulanmasında üçüncü yol, psikolojik ve sosyolojik açıklamalar yardımıyla, ahlâkın tamamen şartsız niteliğini inkâr teşebbüsü olarak tasvir edilebilir. İlgi isteyen ve tehdit eden aileler gibi realitelerin ya da buyurgan ve cezalandırıcı Tanrı gibi doktrinlerin psikolojik etkisi, kaçışın ve uzlaşmanın olmadığı, şartsız olarak ciddi bir şey hissini çağrıştırır.

Aynı argüman sosyolojik düşüncelerle kuvvetlendirilebilir. Mesela Nietzsche gibi biri, kitle vicdanının şekillendiricisini, yüzyıllardır yargı grubu tarafından uygulanan, bastırma araçlarının tümünü –askeri, yasal, eğitsel, psikolojik– hatta en zorbasını bile kullanmada hiç tereddüt etmeyen baskıdan çıkarabilir. Nesilden nesile bu baskı, içsel şartsız bir emir, mutlak ahlâki bir

buyruk altında bulunma anlamında, giderek emirlerin derunileşmesine neden olur.

Bu argüman çeşidi ikna edici görünüyor. Ancak o, kısır döngüdür; çünkü ispatlamaya çalıştığı şeyi ön varsayar –niteliksel olarak iki farklı yapıyı özdeşleştirme. Şu ya da bu durumda, kişiler ve gruplar, zayıf ya da güçlü, uzlaştırıcı veya ısrarcı, sağlıklı ya da zorlayıcı, makul veya fanatik vicdanın talep ettiği buyruğa boyun eğen gelenek, görenek ve otoritelerle kuşatılmıştır. Böyle zihin durumlarının psikolojik ve sosyolojik açıklamaları tamamen haklı çıkarılır. Zihinde vuku bulan hiçbir şey, psikolojik ya da sosyolojik araştırma ve açıklamalardan muaf tutulmamalıdır. Fakat bu sebep sonuç ilişkisi içinde, diğeri ortaya çıkar -biz ona-, "anlamın yapısı", ya da modern fenomonolojinin yeniden canlandırdığı ünlü bir Orta Çağ teriminin kullanımı ile "niyetliliğin" yapısı ya da *neotic* yapı (*nous*'dan, "zihin") diyebiliriz. Bu yapı, apaçık olabilir; örneğin bir matematikçi, psikolojik ya da sosyolojik olarak şartlanmış başka biri gibi, yeni bir matematik önerme keşfedebilir. Bu önermenin geçerliliği, olasılığı keşfettiren şartlar serisinin bağımsızlığıdır. Aynı şekilde, varlıktaki ve var-olması-gerekendeki Şartsızın anlamı, onun tezahürünü mümkün kılan psikolojik ve sosyolojik süreçler içinde ortaya çıkar. Fakat bunun geçerliliği, ortaya çıktığı yapıya bağlı değildir. Psikolojik ve sosyolojik baskılar böyle yapıların görünüşü için fırsat sağlayabilir; ancak, onlar Şartsızın anlamını üretemezler. Baskılar ne kadar güçlü olursa olsun, şartlıdırlar ve onlarla çelişmek mümkündür. Örneğin baba imajından ya da toplumsal olarak oluşturulan vicdandan özgürleşmenin mümkün olması gibi onlardan özgürleşmek de mümkündür. Bu, ahlâkî buyruğun şartsız niteliği hususunda mümkün değildir. Elbette biri, diğerinin hatırı için her özel içeriği defedebilir ancak kişi, kendi özsel doğası ve ebedî ilişkisinin yıkımı olmaksızın, bizzat ahlâkî buyruğun kendisini atamaz. Bu sebeplerden dolayı, psikolojik ve sosyolojik argümanlarla ahlâkî buyruğun şartsız niteliğinin altını oyma teşebbüsü başarısız olmak zorundadır.

Bununla beraber, Antik ahlâk filozofları tarafından gündeme getirilen ve enine boyuna tartışılan, daha temel –yani ahlâkın gayesi– bir sorun daha var. Biz ona "insan topluluğu içinde bir birey olma" demiştik ve odaklanmış kişinin, bizzat yaratıcı ve kendini aşan *(self-transcendence)* tinin taşıyıcısı olduğuna işaret etmiştik. Bu potansiyellerle kişiyi oluşturma ve koruma, ahlâkın amacı olduğu ölçüde, ahlâkî buyruğun, insanın yaratılan potansiyelini gerçekleştirmesini talep ettiğini söyleyebiliriz. Ancak şimdi sorun şu: Bu, şartsız bir talep midir? Cevap, insanın asıl gayesi, niçin yaratıldığı (*telos*u) fikrine bağlıdır. Amaç, sınırlılık ve faniliğe dair bir şeyi imâ ederse, bu amacın yerine getirilmesi son derece önemlidir ya da ciddiyeti şartsızdır. Platon, insanın *telosu* "mümkün olduğunca Tanrı'ya benzemektir" dediği zaman, böyle bir *telos*, ahlâkî buyruğun şartsız niteliğini verir. Bununla beraber, *telos* hedonist okulda olduğu gibi, hayattan çıkarılabilen en büyük miktardaki haz ise şartsız buyruk işbaşında değildir; en büyük haz miktarını kazanmak için maruz kalınması gereken acı miktarını iyi hesaplamada oldukça şartlı bir tavsiye iş başındadır. İnsanın iç t*elos*unun böyle iki uç tanımı arasında, formülasyona göre sınırlı bir amaç yerleştiren ancak, ahlâkî buyruk hususunda şartsız bir şeyin ortaya çıkmasını sağlayan birkaç tanım vardır. Bu, "en büyük sayıda, en büyük mutluluğun" işlemesini talep eden, faydacılık *(utilitarianism)* için geçerlidir. Buradaki "haz" "mutluluk"la yer değiştirilmiştir ve dahası o, bireysel bir mutluluk değildir, ancak bu, pek çoğu için amaçtır. Mutluluğu çoğu bireyin mutluluk arayışında kendini sınırlamaksızın mümkün değildir. Bu nedenle, bireyin sadece doğal temayüllerinden çıkarılamayan bir talep zuhur eder; bu talep, bir kişi olarak diğerlerinin tanınmasını ve kabul edilsin ya da edilmesin, yanında şartsız bir öge imâ eder.

Epikürcüler *telos* ve ahlâkî buyruk problemini başka açıdan ele aldılar. Onlar da "mutluluk" terimini kullandılar; ancak, Epikürcüler için mutluluk, arkadaş topluluğundaki tin yaşamını ve kendi kültürlerinin bilişsel ve estetik değerlerine yaratıcı katılı-

mı imâ eder. Kültürel yaratıcılık kadar arkadaşlarla ilişki, arkadaşlığın, bilginin ve güzelliğin normlarına ve yapılarına şartsız bağlılığı talep eder.

Platon'un insanın *telosu* tanımına en yakın olan, Aristoteles'in 'insanın en yüksek amacı ebedî ilâhî -öz-sezgiye iştirak etmektir' düşüncesidir. Bu duruma, sadece sonlu hayatın üstündeki ebedî hayata girişle tamamen ulaşılabilir. Bu, bireyin ölümsüz olduğu anlamına gelmez; ancak o, zamanda "teorik" hayat yani sezgi yaşamı sayesinde ebediliğe iştirak edebilir demektir. Bu iştirake nerede ulaşılırsa, orada "iyi bir daimon" ya da "yarı-ilâhi" bir gücün rehberliği altındaki nâiliyet *(fulfillment), eudaimonia* vardır. Bu amaca ulaşma şartsız bir buyruktur. Ve pratik erdemler ilâhî olana katılmanın gerçekleşmesinin ön şartı olduğundan, onların ayrıca şartsız geçerliliği vardır.

Greklerin kullandığı –"mutluluk" olarak çevrilmesi hiç de isabetli olmayan– *eudaimonia* kelimesini, birkaç etik okulda tasvir edildiği gibi, ahlâkî gayeye işaret etmek için kullandık. *Eudaimonia*, anlamda belirgin bir kötüleşmeye maruz kalan kelimeler grubuna dâhildir. Bu süreçten sorumlu olanların çoğu, –genellikle haksız bir şekilde hedonizm ile karıştırılan– Epikürcülüğe karşı olan Stoacı ve Hristiyan polemikçilerdir. Bizzat kelime ilâhî yardımla ve mutlu neticeyle tamamlama anlamına gelir. Bu mutluluk, hazzı dışlamaz ancak, haz amaç olmadığı gibi, mutluluk da bizzat amaç değildir. Mutluluk, kendisiyle birlikte ulaşılan nâliyetin arkadaşıdır. Biz bu *eudaimoni* kavramını küçümsersek, ebedî kutsanmışlığa dair Hristiyan ümidi de küçümsememiz gerekir. Kalvinist, hayatının amacı olarak Tanrı'nın şanını seçmesine rağmen, bu amacı yerine getirmede ve Tanrı'nın şanına hizmette kutsanmışlığı tecrübe eder. Elbette, aynı şey, tanrısallaşma ("becoming Godlike"), ilâhî hayatın sezilmesinin zevki (*fruitio Dei*), ya da bireyin insanlığın ve dünyanın amacı olarak tasvir edilen "Tanrının Krallığı"nı için çalışması ve ona katılmasında da geçerlidir.

Nâiliyetin *(fulfillment)* duygusal farkındalığı olarak mutluluk ve kutsanmışlık, şartsızla ve bu nedenle –ahlâkî buyruğun niteliği olan– dinselle çelişme içinde değildir. Çatışma, insan tininde kendini-aşmanın işlevi inkâr edildiğinde ve insan, tamamen kendi sonluluğu içine hapsedilmiş olarak görülürse söz konusudur. Fakat sonlu bir süreçle insanın böyle küçülmesi, düşünce tarihinde oldukça nadir olmuştur. Son derecede sekülerleşen filozoflar bile, insanın tininde kendini-aşma işlevinin ve sonuç olarak şartsızın ve dinî boyutun farkındadırlar.

Yukarıdaki tartışmada tam olarak ele alınmaksızın, genel olarak kullanılan iki kavram vardır. Biri, ahlâkî buyruğun şartsız karakteriyle tecrübe edilen kanal, "vicdan", diğeri ise (başlıktaki ve bu bölümün pek çok yerinde geçen) "dinî" terimidir. Vicdan kavramı tamamen Bölüm IV'de tartışılacaktır. (Çalışmamın genelinde geliştirmiş olduğum) din kavramıyla ilgili olarak da kendimi, şu özetle sınırlayabilirim. Temel din kavramı, nihaî bir ilgi *(ultimate concern)** yani sonsuz bir ilgi *(infinite interest)*, ya da birinin şartsız olarak ciddiye aldığı bir şey tarafından ele geçirilmiş olma durumudur. Bu kavramı göz önünde tutarak, ahlâkî buyruğun bizzat dinî bir boyutunun olduğunu yani bu bölümün ana önerisini oluşturmuştuk. Temel din kavramından çıkarılan geleneksel telakki: Din, örneğin kilise gibi sosyal bir grup içinde, düşünce ve eylem sembollerinde söz konusu nihaî ilginin özel bir ifadesidir. Ahlâkî buyruk, geleneksel anlamındaki din keli-

* Tillich teolojisinde *'ultimate concern'* ibaresi önemli bir yer işgal eder. O, bir yandan nihaî olarak ilgiyi temsil ederken, öte yandan da kaygıyı ifade eder. Ona göre, "insanın kendi varlığı ve varlığın anlamına dair kaygılı *(concern)* olduğunu" belirtmemiz gerekir. Yine "insan, ait olduğu, koptuğu ve özlediği sonsuz hakkında sınırsızca ilgilidir *(concern)*" (*Systematic Theology*, I). Peki bir şey hakkında *ilgili olma* ne anlama gelir? Ona canla başla sarılma, samimiyetle ona katılma demektir. Tillich'e göre nihaî ilgi, bundan daha fazla da bir şey demektir. O, bizim neden ilgili olduğumuzu yani kaygımızı da ifade eder. Dilimizin hikmeti genellikle ilgi ile kaygıyı özdeşleştirir. Her nerede ilgili isek, orada bir kaygının da varlığından söz edebiliriz. Bizi ilgilendiren, şefkat ya da korkumuzu kışkırtan pek çok şey vardır. Ancak onlar bizim gerçek ilgilerimiz değildir ("Our Ultimate Concern")

mesinden çıkarılırsa, seküler etik din ile herhangi bir bağını koparacaktır. Çünkü seküler etik herhangi belirli bir dine doğrudan bağlılığı reddeder. Bununla beraber, dini öge, ahlâkî buyruğa has ise, çatışma zorunlu değildir.

2. AHLÂKÎ TALEPLERİN DİNÎ KAYNAĞI

Gücünü sevgiden alan kararlar, verilen yasa tablet-lerini, sayısız bireysel durumlara olduğu kadar, tam olarak durumumuz için de uygun hale dönüştürebilirler.

Tillich

İlk bölüm, ahlâkî buyruğun içeriği ile ilgili herhangi bir detaylı açıklamadan kaçındı. Söz konusu bölüm, ahlâkî talep ne olursa olsun, tarihsel ve kişisel şartlarla ne kadar belirlenirse belirlensin, kendini ahlâkın şartsız karakterinin bir tartışması ile sınırladı. Ahlâkın şartsız karakteri, onun dinî bir niteliği olarak mütalâa edildi.

Şüphesiz, ahlâkî içerik -neyin yapılması gerektiği- sorusu pek çok okuyucunun zihninde çoktan ve ısrarlı bir şekilde canlanmıştır. Bu soru, tamamen cevapsız bırakılmadı; biz özsel olarak olduğumuz şey -kişiler- olmalıyız cevabı, o kadar biçimsel ki, her hangi bir somut tavsiye teklif etmez. Yine de böyle bir tavsiye, insan hayatı için zorunludur. Bu suretle, prensiplerden çıkarılabilen, ahlâkî kararları destekleyen, aynı zamanda soyut ve somut olan prensipler vardır. Ahlâkî eylemin böyle prensipleri var mıdır? Eğer varsa, sürekli değişen var oluş şartları ile nasıl ilişkilendirilecektir? Ahlâkî buyruğun şartsız niteliği karşısında bile yegâne mümkün cevap etik rölativizm değil midir?

Bu bölümün ilk problemi, etik rölativizmin pozitif yönlerini ve sınırlarını mütalâa etmektir. Çünkü rölativizm, baskın etik teoridir ve aynı zamanda pek çok bakımdan yaygın bir ahlâkî uygulamadır. Bu teoriyi destekleyen olgular aşikârdır. İlkel ve modern etik, Batı ve Doğu, feodal ve burjuva, liberal-hümanist ve yeni kollektivist ahlâk arasındaki belirgin fark ile farklı sos-

yal tabaka, farklı dinî grup ve farklı nesillerce aynı yerdeki aynı olaya yönelik ahlâkî tutumlardaki farklılık, etik rölativizmi kuvvetli bir şekilde destekler.

Belirli bir süreden beri ilkel kültürlerle meşgul olan antropologlar, ahlâkî rölativizmin savunucularıdır. On sekizinci yüzyıldan bu yana antropolojik araştırmalar, primitif insanın etiğine ilişkin özel bir ilgiyi gözler önüne serer. İlkel insanın ahlâkı, ister feodal ya da burjuva, isterse de Hristiyan ya da hümanist olsun, bizim etik fikirlerimizin şartını göstermelidir. Örneğin öldürme, çalma, yalan söyleme vb. ile ilgili bir kültürdeki belirli yasalar, diğer kültürdeki farklı yasalarla (ve bazen çelişkili) kıyaslanır ve ayrı kültürler arasındaki etik düşüncede ortak temelin olmadığı sonucu çıkarılır. Bu görüşe göre etik, kültürel olarak şartlanmıştır ve bu nedenle farklı kültürlerin etikleri, bizzat kültürler kadar farklılık gösterir. Hem kültürel antropolojide hem de popüler anlayışta, bu metodun ilkel karakterine karşı keskin bir reaksiyon yükselmesine rağmen, böyle görüşler hâlâ yaygındır. Kültürlerin (kısmen yaşayan bir gerçekliğin mekanik bir bileşim olmayıp, yapısal bir birlik olduğu, *Gestalt*, vukufu sayesinde) bütün olduğunu ve birinin bir parçasıyla ötekinin bir parçasını kıyaslayamayacağımızı, bütünün ışığında parçaların önemini anlamamız gerektiğini öğrenmiştik. Şu halde, farklı kültürlerdeki etik taleplerin tezatlıklarının bir çelişki olmayıp, sadece ortak temel bir prensibin farklı bir ifadesi olduğunu keşfedebiliriz. Bu anlayıştan yoksunluk, popüler düşüncede ve ayrıca maalesef kazara filozof olan bilginler arasında hayli naif rölativizm oluşturdu. Yapısal analiz metodu, etik rölativizm argümanında "ilkellerin" ilkel bir kullanımına karşı bir uyarıdır.

Rölâtivist teorinin pozitif ve yapıcı bir eleştirisi doğal ahlâk yasa doktrininde şekillendi. İnsanın, doğa sayesinde, (Hristiyanlık'da yaratmayla) evrensel olarak geçerli ahlâk normlarının bir farkındalığına sahip olması oldukça eski, meşhur ve hâlâ hayatî bir teoridir. Bu farkındalık, her ne kadar, kültür, eğitim ve insanın kendi asıl varlığından varoluşsal yabancılaşması ile ger-

çekten tahrif edilse de, her insana potansiyel olarak verilmiştir. Bu klasik doğal yasa teorisinin, kelimenin sıradan anlamındaki doğa yasaları yani fizikî yasalar kavramı ile sadece dolaylı bir ilişkisi vardır. Bizim bağlamımızda doğal yasa, ahlâkî akıl yasası, Kant'ın ifade ettiği gibi, "pratik akıl"dır. Stoacı düşüncede doğal yasa, hem doğa yasasında hem de insan zihninin doğal ahlâk yasasında yaratıcı bir şekilde mevcut olan tanrısal *logos*'daki fiziki yasayla ortak bir kaynağa sahiptir. Hristiyanlık, Stoacı doktrini kabul etti ve çoğu dinî düşünce sistemleri benzer kavramlar geliştirdiler. Bu husus, adalet talebi kadar, hakikat arayışını da gösteren genel ve kaçınılmaz insanî bir problemdir.

Bunun arka planı, insanın, özsel olarak olduğu ve dolayısıyla olması gerektiği ve gerçekte olduğu şey arasındaki bir yarığın mevcudiyetinin– kendi asli varlığıyla çeliştiğinin ve ondan yabancılaştığının bir bilinci– farkındalığıdır. Bazı radikal Protestan düşünürler tarafından bu yabancılaşma üzerine yapılan vurgu, onları tamamen doğal yasa teorisini reddetmeye teşvik etti. İnsan özsel olarak –veya yaradılışla– her ne ise, onu tamamen kaybetmiştir. İnsana kendinin gerçek bilgisi tanrısal vahiyle verilmedikçe, bu, onda mevcut değildir. İnsanın yaratılan doğası sayesindeki vahiy, insanın Tanrı'dan kopuşuyla örtülüdür. Aslında "Musa Yasası" ya da "Dağdaki Vaaz"da ilham olan şey gibi, yeni bir vahiy tecrübesi gereklidir.

Ancak doğal ahlâk yasasının her inkârında bir kendini aldatma vardır. Zira doğal ahlâk yasasını inkâr edenler, ilâhî olarak açımlanan ahlâk yasasının, ilâhî olarak yaratılan insan doğasıyla çelişmediğini kabul etmelidirler. O, sadece insanın asıl doğasında tecessüm eden yasanın yeni bir ifadesi olabilir. Bu kabul edildikten sonra, böyle eleştirmenler, doğal yasa doktrinini onaylamaya doğru bir adım daha atmalılar. İnsanın asıl doğası, insan, insan olduğu sürece kaybedilemez. O, gerçekleşme sürecinde tahrif edilebilir; fakat ortadan kaybolamaz. İnsanın yaratılan doğasından yabancılaştığının tam ifadesi, onun, özsel olarak olduğu ile varoluşsal olarak olduğu şey arasında bir uçurum

tecrübesini varsayar. Zayıf ya da yanıltıcı bir vicdan bile, hâlâ bir vicdandır; yani insanın kendi asıl doğasının sessiz sesi, aktüel varlığının yargılayıcısıdır.

Doğal yasa teorisini, onun dinsel eleştirmenlerine karşı müdafa etmek, ayrıca evrensel ahlâk normları fikrinin nominalistik yadsınışına ve bütün etik talepleri, sosyal ihtiyaçların ya da politik güç yapılarının ifadeleri olarak açıklama teşebbüsüne de saldırmadır. Eğer bu mümkün olsaydı (ki, değildir), "insanın asıl doğası" kavramının ortadan kaldırılması gerekebilirdi ve insanın özsel varlığıyla varoluşsal varlığı arasındaki çatışan tecrübenin izah edilmesi gerekirdi. Şüphesiz, ahlâki emirlerin somut formülasyonları ve onların etik sistemlerdeki yorumları büyük ölçüde sosyal durum tarafından şartlanmıştır. Fakat genel olarak, kültür ve dinlerin ve sonuç olarak etik sistemlerin bütün türlerinin hepsinde bazı temel normlar ortaya çıkar. Onlar, insanın asıl doğasında ve nihai olarak Bizzat-Varlığın yapısında kök salmıştır. Bunların işlenmesi, geliştirilmiş bir doğal yasa teorisinin görevidir. Dolayısıyla burada, böyle bir teorinin, sadece bütün etik sistemlerin değil, aynı zamanda hukuk mantığındaki bütün "yasa" sistemlerinin de altını çizdiği ilave edilebilir.

Rölativizm tartışması, temel etik normların, mutlak bir öge ile rölatif bir ögeyi birleştirmenin gerekliliğini göstermiştir. Onlar, evrensel olarak geçerli olmalıdır ve aynı zamanda, somut duruma uyarlanabilmelidir. Bu gerilim, dikkat çekecek bir şekilde, Roma Katolik ve olası bir Protestan doğal yasa teorisi arasındaki tezatta ortaya çıkar. Roma Katolik teorisi, belirli evrensel prensiplerden rasyonel çıkarsama yoluyla, hatırı sayılır sayıda özel talepleri çıkarmanın mümkün olabileceğini iddia eder. Böyle talepler -sağlam uslamlama metotlarıyla ulaşılırsa- bütün zamanlarda ve bütün durumlarda geçerlidir. Onları keşfetmek için hiç bir vahiysel olay zorunlu değildir ve tarihî şartların değişmesi, onların geçerliliğini azaltamaz. Bununla beraber, belirsiz bir husus var: Analiz eden ve çıkarsamada bulunan insandır ve sonuç olarak insan hataya ve saptırılmaya açıktır. Bu nedenle, ki-

lise, gerçek doğal yasanın ne olduğuna karar vermelidir. Her ne kadar doğal kendi içinde doğru olsa da, sadece doğa-üstü *(supranatural)* doğalın geçerliliğini onaylayabilir. Bu şekilde Katolik Kilisesi, rasyonel olarak tesis edilebilen ve savunulabilen ancak, insanî hatadan dolayı, kilise tarafından doğa-üstü onayı gerektiren bir doğal ahlâk yasası sistemi geliştirmişti. Uygun doğum kontrolü yöntemleri ya da ailelerin eğitimsel otoritelerine dair tartışmalar somut örneklerdir.

Protestan tutum oldukça farklıdır. Doğal bir yasa teorisi hemem hemen geliştirilememişti. Bu kısmen, Protestan Kitabı Mukaddesçiliğin, ahlâkî talepleri, doğrudan doğruya İncil'den, Kalvenciliğin de özellikle Eski Ahit'ten çıkarması yüzündendir. Diğer sebep, beden kadar zihinde, içgüdüler kadar akılda, insan doğasının bütün yönlerinde, insanın sapma doktrinin bir imâsı, akla genel Protestan güvensizliktir. (Yanıltıcı "bütünüyle sapmışlık" terimi, bütünüyle dalalet anlamına gelmez ancak o, birinin gerçek varlığının bütün cüzlerinde, kendi asıl varlığından yabancılaşmadır). Sonuç olarak Protestan prensip, tarihin dinamiklerinin üstünde, doktrin ve etik taleplere sahip kilise dâhil olmak üzere, herhangi bir insanî kurumun olabileceğini inkâr eder. Değişmez bir somut ahlâkî yasa sistemi, hayat ve tindeki yaratıcı güçlerle çelişir ve o, kilise içinde ve dışında İlâhî Tin'in dönüştürücü işleviyle de çatışır. Protestanlık, etikte rölatif ögeyi kabul edebilir ve bunun yardımıyla dinamik bir doğal ahlâk yasası doktrini geliştirebilir.

Bununla beraber, bu, 'ahlâkî taleplerin dinî bir kaynağı var mıdır?' şeklindeki soru cevaplandırılmaksızın yapılamaz. Eğer yapılırsa bu, insandan özsel olarak ne ise onu aktüelleştirmeyi, bir insan topluluğu içinde şahıs olmayı talep eden ahlâkî buyrukla yani daha önce verilen biçimsel cevapla nasıl ilişkilendirilir? Somut olarak bunun cevabı nedir? Sıra ile bu soruları cevaplamak ve adım adım, etik düşünce ve ahlâkî tecrübenin hem mutlak, hem rölatif, hem statik, hem dinamik, hem dinî hem de

seküler ögelerinin tecessüm ettiği ahlâkî eylemin bir yapısını inşa etmek gerekebilecektir.

Gelin isterseniz ilkin "insan topluluğu içinde" ibaresini inceleyelim: Çağdaş etik teori, ahlâkın tecrübî kökü olarak kişiyle-kişi *(person-to-person)* karşılaşmasını güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Açıkçası bunun sebebi, bir kişinin diğer kişiyle karşılaşmasıyla, kişi olmayan gerçekliklerle karşılaşması arasındaki temel farktır –Martin Buber'in 'Ben-O' (*I–It*)'ya karşın 'Ben-Seni' (*I–Thou*) öne sürmesi gibi. Örneğin ilk durumda, insanın kendi dışındaki doğa ile karşılaşmasında, onu ele alma hususunda sınır yoktur. İnsan onu bir nesne yapar, parçalara ayırır, analiz eder, onun bölümlerinin ya da ögelerinin dışında yeni bir teknik ürün oluşturur. İnsan, bilgi ve eylemleriyle, çoğu bakımdan sürekli ve genel olarak, sınırsız bir şekilde doğayı hükmü altına alır. Yegâne sınır, insanın kendi sonluluğudur. Ancak hiç kimse bu sınırı aktüel olarak tesis edemez. Ona ulaşılmazdan önce, kişisel olmayan gerçeklik üstündeki, insanın bilişsel ve teknik hücumuna hiçbir şey karşı koyamaz. İnsan iradesinin onu bir nesneye dönüştürmesine ve kendi amacı doğrultusunda kullanmasına hiçbir şey direnemez.

Bununla beraber ben-sen *(ego-thou)* karşılaşmasında, bir burada ve şimdi sınırı vardır. Sınır diğer kişidir. Bu, basit ve aşikâr bir ifade olarak görünür. Ancak o, biz bir kişiyle nerede karşılaşırız? sorusunu sorduğumuz zaman, çok basit değildir. Eğer sadece yaşayan varlıkları insan olarak tanımlarsak, onlar –kendi psiko-fiziki yapılarına göre– potansiyel kişilerse, cevap faydalıdır. Bu tanım, yeni doğan bir çocuktan olgun akıllı insana kadar, insan potansiyelinin aktüelleşmesinin bütün derecelerini içine alır. Ancak o, kişisel potansiyellere sahip olan psiko-fiziksel türler –insan ırkı– içindeki grupları belirlemez. İnsanlık tarihi boyunca (ve hâlâ bazı bakımlardan) buna karar verilmiş değildir. Köleler, kadınlar, düşmanlar ve belirli ırklar, sınırlı ya da yadsınan insanî objeler olarak düşünülür. Ve genellikle, her ne kadar kişisel potansiyelleri kabul edilen bir gruba ait olsalar da,

çocuklar, hasta ve yaşlılar, zihinsel olarak anormallere ve suçlulara nesne muamelesi yapılır; çünkü onlar kendi kişisel potansiyellerini henüz aktüelleştirememişlerdir ya da artık aktüelleştirmeleri de söz konusu değildir. Kişiler olarak karşılaşılabilen varlıklar hususundaki bu belirsizlik şunu gösterir: İlk prensibin şekillendirdiği ahlâk sahasında, tarihin rölativitelerinden kaçma teşebbüsü başarılı olamaz. Esasında prensip, daima bir yandan gelenek, görenek ve otoritelere, öte yandan da ahlâkî talepleri belirleyen eleştiri, karar ve kişisel risklere uygulanmalıdır.

Yine de böyle belirsizliklerin ortasında insanın asıl doğasının kendini duyurmasının belirtileri vardır. Her ne kadar köleleri özgürleştirmese de Hristiyanlık, Tanrı ile ilişkilerinde eşit olarak düşünerek, onlara potansiyel kişilik statüleri vermiştir. Siyasî serbest bırakmayı Hristiyanlığa göre daha çok başaran Stoacılar, her insan varlığının iştirak ettiği evrensel logos adına böyle yaptılar. Her iki hareket ve esirlere yanlış muameleyi sınırlayan daha önceki kanun koyucular bile şu gerçeğin farkında olmalıdırlar: Bir insan varlığının (psiko-fiziksel anlamda) salt bir nesneye dönüştürülmesi, onun kişisel merkezini tahrife maruz bırakmaktır. Elbette aynı şey, bir kadına bir nesne olarak muamele eden erkek ya da çocuğuna herhangi bir şeymiş gibi davranan bir aile veya kölelerini kendi çıkarı doğrultusundaki araçlara dönüştürmeye teşebbüs eden zorbanın durumu için de geçerlidir. Onların hepsi kendilerinin şahıslıklarını sekteye uğratırlar. Böyle ilişkiler hakkındaki popüler aydınlanma, bu şekilde düşünülen potansiyel kişiler dairesini genişletti. Her ne kadar gerçekte asla böyle olmasa da, prensipteki daire, örneğin her şeyi içeren prensibin kabul edilmiş olduğu ırksal çatışmada bile, bütün insan varlıklarını içine alır.

Bu tartışma bizi genellikle adalet denilen şeyin en derin köklerine götürür. Adalet fikrinin bütün içerimleri –özellikle özgürlüğün ve eşitliğin çeşitli formları–, her potansiyel kişiyi bir kişi olarak kabul etme buyruğunun uygulamalarıdır. Burada asıl

anlatılmak istenen şey, her yasal adalet sisteminin, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde ahlâkî adalet fikrinin bazı yorumlarına dayanmasıdır.

Bununla beraber, buraya kadar ahlâkî adalet prensibinin formülasyonunda bir sınırlama vardır. Birinin bir kişi olarak kabul edilmesi, yasal tarafsızlık ya da soğukkanlı objektiflikle yerine getirilebilen dışsal bir edim şeklinde kalır. O, bir ilişki yaratmaksızın adaleti başarabilir. Pek çok şart altında bu, –özellikle sosyal grupların karşılaşmasında– adaleti gerçekleştirmenin yegane yoludur. Ancak hakiki nesnellik kesinlikle insan varlıkları arasında oluşmaz. "Saf" tarafsızlığa eşlik etmek daima bir bağlılık ögesidir. Bir kişiler topluluğu içinde, bir kişiyle diğerinin karşılaşmasında "topluluk" ayrıca bağlılığı ifade eder; çünkü topluluk karşılıklı katılım ve katılım sayesinde de birlik anlamına gelir. Ve ayrılınanla birleşmeyi arzulama, (nihaî olarak yeniden birleşme) aşktır. Bütün cemaatler, sevginin cisimleşmesinden başka bir şey değildir; bir başkasına katılmayı kışkırtmadır, cemaat. Kişi olarak diğer kişinin kabulü çıkarılmayıp ancak dahil edilirse adalet, sevgi içine alınır. Bu şekilde adaleti içererek ve aynı zamanda onu aşarak sevgi, nihaî ahlâkî prensip olur.

Ancak, bu noktada sevgi prensibinin birkaç yanlış yorumuyla mücadele etmek gerekir. İlki, eğer sevgi adaleti bizzat içine alırsa, adaletin azalmayıp aksine arttığı vurgulanmalıdır. Sevgi, Eski ve Yeni Ahit'in, Tanrı hem yargılar (*Vedaguah*) ve hem kurtarır *(Dilaiosyne)* kavramları anlamına gelecek şekilde yaratıcı adalettir. Kilise tarihinin iki bin yıl zarfında sayısız haksızlığa maruz kalan Yahudilerin, "Biz sevgi değil, adalet istiyoruz", şeklindeki çığlıkları kutsal kitabın sevgi fikrinin yanlış anlayışına dayanır. *Agape** anlamındaki sevgi, kendinde şartsız öge ve onun aşırı duygusallaştırmasına karşı silah olarak kendinde adaleti içerir. Hristiyanlığın adalete karşı sevgiyi koyarak ve yine sosyal adaletsizliği uzaklaştırmak yerine 'hayırseverlik' anla-

* *Agape*: İlâhî aşk. Yunanca bir kelime olup "çıkarsız aşk" demektir –çn.

mındaki sevginin işleyişini icra ederek, adaleti yerine getirmede ya da onunla mücadelede isteksizliğini genellikle gizlemiş olması üzücüdür.

Sevginin bu yanlış anlaşılma sebeplerinden biri, sevgi ile duygunun *(emotional)* özdeşleştirilmesidir. Her insan tecrübesi gibi sevgi elbette duygusal bir ögeyi içerir ve sevginin karşı konulamaz güçte oluşunu destekleyen durumdur. Ancak bu öge, sevginin tamamı değildir. Her ne kadar *agape* olarak sevgi, belirli bir durum içinde merhamet ögelerine sahip olsa da, o, merhametten bir hayli uzaklaştırıldı. Nietzsche'nin Hristiyan sevgi fikrine saldırısı bu karışıklıktan kaynaklanır. Ancak bu hücum, Hristiyan kilisesine, öğüt, vaaz ve toplu âyine, *agape'nin* doğasındaki adalete yönelik şartsız talebi gösterme hususunda uyarıcı vazifesi görmelidir. (Ben inanıyorum ki, *agape* anlamındaki "sevgi" kelimesinden uzun zamandır kaçınılsaydı ve *agape* kelimesi modern dile tanıtılabilseydi, hayırlı olabilirdi.)

Agape, sevgideki dinî ögenin kendini aşmasını ifade eden sevginin bir özelliğidir. Eğer sevgi, bütün ahlâkî taleplerin nihaî normu ise, onun *agape* özelliği, ahlâkî buyruğun içeriğinin aşkın kaynağına işaret eder. Çünkü *agape*, insanın sonlu imkânlarını aşar. Pavlus bunu, *agape*yi Kutsal Tin'in en yüksek işleyişi ve ebedî hayatın, hatta iman ve ümidin ötesindeki bir öge olarak tasvir ettiği, en büyük ilâhisinde (*I Corintinas13*) aşkla gösterdi.

Sevginin kendini aşan ögesi olarak *agape*, genellikle *epithymia* (sevginin *libido* özelliği), *philia** (sevginin arkadaşlık niteliği) ve *eros*** (sevginin mistik niteliği) olarak tasvir edilen diğer ögelerinden ayrılamaz. Onların hepsinde "ayrılınanla yeniden birleşme güdüsü" dediğimiz şey etkilidir ve hepsi, *agape* yargısı altında durur. Çünkü sevgi, niteliklerinden biri baskın olsa bile,

* Philia: Şu ya da bunun arasında tercihte bulunan ve tercih edilen sevgi –çn.

** Eros: Yaşam içgüdüsü; Eski Yunan'da erotik aşk Tanrısıdır. Zevk ve arzulara dayalı bir aşk türünü temsil eder –çn.

birdir. Niteliklerden hiçbiri, tamamen yok olmaz. Örneğin *philia* ögesinde şefkat, *agape*de *eros* vardır ve hakiki şefkatte *agape* niteliği mevcuttur –bu, Hıristiyanlık ve Budizm arasındaki diyalog açısından önemli bir gerçektir. Şefkatin *agape*yi, "sevgi yasasına" hakîkî itaatin müstakil bir aktı olmaktan koruması gibi, *agape* ögesi de, katılmayı *(participation)* bir başkasıyla halis özdeşleşme olmadan alıkoyar. *Agape*de *eros*, *eros*ta *agape* vardır ki bu, Hristiyanlığa, klasik *eros*-ürünü kültürü –hem rasyonel hem de mistik– kendine alma olanağı vermiştir. Tıpkı *eros*un *agape*'yi doğadaki yaratıcı potansiyellerden mahrum bırakarak sadece bir ahlâk olmaktan ve insanı korkulan ve itaat edilen, ancak sevilmeyen Tanrı'ya özel bağlılıktan koruması gibi, *Eros*'daki *agape* ögesi de kültürü gayr-ı ciddi, sadece geçici bir eğlence olmaktan alıkoyar. Nihaî iyiye yönelik *eros* olmaksızın Tanrı'yı sevmeden söz edilemez. Hatta sevginin şehevi niteliği, *eros*, *philia* ve *agape*nin en yüksek formunda her zaman mevcuttur. İnsan, parçaların bir bileşimi olmayıp,* çok boyutlu bir birliktir. Bu nedenle insan varlığının bütün ögeleri, her ahlâkî karara ve eyleme katılır.

Bu temel üzerinde, *agape* prensibi ışığında zahitliği yargılayabiliriz. Öncelikle, yaratılan hiçbir şey bizzat kötü değildir. Madde, "ruhtan" özgürleştirilmesi gereken kutsal karşıtı bir prensip değildir. Duyu aracılığıyla maddî gerçeklikle birleşme arzusu, *libido* olarak sevginin bir ifadesidir. *Libido*da *eros*, *philio* ve *agape* ögelerinin mevcut oluşu gibi, bunlarda da *libido* mevcuttur. Bütün diğer örnekler gibi, problem, –yeme, içme, cinsellik ve estetik zevk arzusunda– sevgiyi sevk eden *libido*da *agape*nin ne kadar etkin olduğudur. Eğer *libido* niteliği *agape* ögesi üzerine ve onunla da *eros* ve *philia* ögelerine çok tesir ederse, *agape* namına dayanma zorunludur ve bazı şartlar altında, biz-

* Bu fikirler bütünüyle benim *Systematic Theology*'min üçüncü cildinin ilk bölümünde işlenmiştir. (Chicago University of Chicago Press, 1963), "Hayat ve Tin "başlığı altında. (Söz konusu eser Tillich'in bütün yapıtlarının hem bir özeti hem de sentezidir –çn.)

zat iyi şeyler hususunda kısmî ya da tam zahitlik de gereklidir. Bu "disipliner" zahitlik, şeylerdeki maddî ögeden dolayı onlardan kaçınan "ontolojik" zahitlikten farklıdır. Disipliner zahitlik, *agape* tarafından onaylanırken, ontolojik zahitlik onunla reddedilir.

Bu ayrım, tinsel boyutla birleşmede, belirli bir psikosomatik boyutu olan dinin vecd ögesini de ilgilendirir. Bu iki faktörün birliği, İlâhî Huzur'a ulaşan her ciddi ibadeti içeren, gerçek vecdi karakterize eder. Tıpkı sevgideki *agape* ögesinin, odaklanan kişiyi yıkıcı yabanilik ve dağıtıcılık hususunda *libido*dan ve dolayısıyla *eros* ve *philia*'dan koruması gibi, sevgideki *libido* ögesi de, *agape*yi başkalarına olası en iyi yardımda nasıl bulunulur şeklindeki rasyonel bir hesaptan alıkoyar.

Sevgi birdir. Onun farklı nitelikleri, her ne kadar, diğerlerine karşı yalıtılmış ve muhalif olabilseler de, birbirine aittir. Bütün durumlarda belirleyici olan *agapedir*; çünkü o, adaletle birleştirilmiştir ve insanî sevginin sonlu sınırlılıklarını aşar. Bu nedenle sevginin niteliklerinin herhangi bir çatışmasında *agape*, belirleyici bir ögedir. Sadece bu temel üzerinde, sevgiye ahlâkî taleplerin nihaî kaynağı denebilir. Eğer sevgi bu şekilde anlaşılırsa, din ve ahlâk sorununa ikinci cevap bulunabilir. İlki, ahlâkî buyruğun şartsız niteliğidir. İkincisi, ahlâkî taleplerin nihaî kaynağının aşkın karakteridir –ki sevgi, *agape* hâkimiyeti altındadır. Bu, bağımsız herhangi bir etik sistem, kelimenin daha dar anlamındaki bir dine ait olduğunda bile, yine ahlâkın dini bir niteliği olduğunu gösterir.

Ahlâkî normların kaynağının sevgi olduğunu söylediğimizde, bu bölümün ilk sorusunu, etiğin göreciliğini cevaplamış olduk. Çünkü sevgi kendi tam doğası itibarıyla hem mutlak, hem de rölatiftir. Değişmeyen bir prensip, yine de daima kendi somut uygulamasında değişir. O özel duruma "kulak verir." Soyut adalet bunu yapamaz; sevginin içine alınan ve "yaratıcı adalet" olan adalet ya da *agape* yapabilir. *Agape*, durumun somut talepleri

–şartları, mümkün sonuçları, aşk ilişkisindeki insanın derunî durumu, gizli motivasyonları, sınırlı karmaşıklıkları, bilinçaltı arzuları ve endişeleri– hakkında edimde bulunur. Sevgi, bütün bunları ne kadar derinden kavrarsa, *agape* ögesi o kadar güçlüdür. (Bu düşünce çizgisinde, her ne kadar psikoanalitik hareketin çoğu temsilcisinin din karşıtı önyargısı olsa da, bilinçaltı psikolojinin keşfinin sadece yaratıcı *erosa* dair değil, aynı zamanda yaratıcı adalet veya *agape*ye ilişkin bir çalışma olduğunu da kaydetmeliyiz).

Hristiyan teolojisi, İlâhî Tin *(Spirit)* doktrini sayesinde somut ahlâkî karar problemi ile meşgul olmuştur. İnsan tinine yönelik ve ondaki, "Tinsel Hazır Nazırlık" yani, Varlığın tanrısal temelinin varoluşu, insanın gözünü ve kulağını somut durumdaki zımnî ahlâkî talebe açar. Yasa tabletleri, asla birincil durumu içermez. Bu, Dağdaki Vaaz ve Pavlus'un Mektupları'ndaki emirler kadar, On Emir için de geçerlidir. "Harfîn öldürmesi," sadece yasayı yerine getiremeyen kişiyi yargılamasından dolayı değil, aynı zamanda asla daha önce vaki olmayan ve tekrar kesinlikle gelmeyecek olan biricik anın yaratıcı potansiyellerini bastırdığı içindir. Aksine tin, zihni bu potansiyellere açar ve özel bir durum içinde sevgi kararlarını belirler. Bu şekilde, ahlâkî taleplerin mutlak ve rölatif karakterine ilişkin problem prensipte çözülür. Ahlâklılığın nihaî prensibi olarak sevgi, daima aynıdır. Tinin gücü içinde biricik duruma giren sevgi, her zaman farklıdır. Bu nedenle sevgi, mutlak etik geleneklere, göreneksel ahlâka ve belki de biricik ânın talebini dinlemeksizin doğru kararı bildiğini iddia eden otoritelere esaretten bizi kurtarır. Tin, yeniliğin ruhudur. O, kutsal bir gelenek otoritesi ile verilse bile, herhangi bir mutlak ahlâk yasası hapishanesini kırar. Sevgi, her ahlâk geleneğinden faydalandığı kadar onu reddeder. Ve o, daima ahlâkî bir geleneğin geçerliliğini inceler. Ancak, sevgi, bizzat kendini sorgulayamaz ve başka herhangi bir şey tarafından da sorgulanamaz.

Bu bölümün problemi, –ahlâkî taleplerin dinî kaynağı– belirli ölçüde etik normların nihaî prensibi ile ilgili üç ifadede cevap-

landırılmıştır: İlk ifade, her bireyi bir birey olarak onaylayan adalet fikrinden bahsetti. İkincisi, ahlâkî taleplerin nihaî prensibi olarak, bizzat kendinde adaleti barındıran sevgiyi tasvir etti. Ve üçüncüsü, kendi özgünlükleri içinde ahlâkî taleplerin, somut duruma bağlılığına işaret etti.

Bununla beraber, ahlâkî eylem için formüle edilen yasaların işlevi nedir? sorusu cevaplandırılmamış bir sorudur. Yasaları kutsayan ve neredeyse onlara şartsız bir geçerlilik temin eden kutsal kitaplarda pek çok yasa vardır. Şimdi şunu sormalıyız: Bu hususu derinlemesine irdeleyen yapı içinde onların önemi nedir? Cevap, "hikmet" kelimesinde yatar. Yasalar, insanın birbirleriyle ve kendileriyle ilişkilerinde, geçici varoluşundaki çıkmazı ve varlığının içsel gayesi yani *telos*'u hakkında geçmişin hikmetini temsil eder. Kadim dünyanın daha sonraki yüzyıllarında hikmet, Tanrı ile dünya ve Tanrı ile insan arasına aracılık ederek kutsal bir güç (*logos* gibi) oldu. O (yine logos gibi), doğada ve tarihte kendini açımlayan ilâhî bir prensip idi. Eski Ahid'in Eyüp Kitabı'na göre Tanrı, yanı başındaki "Hikmet"e bakarak dünyayı yarattı. Tarihte Hikmet insana esin kaynağı olmuştur ve doğru yolu göstermiştir. Hikmet, vahiysel bir güç olmuştur ve Mesih olarak İsa'da vücut bulmuştur. Bu anlamda Hikmet, çoğu din ve kültürdeki şeriat tabletlerinin kaynağıdır. İnsan nazarında, hikmetin aracılık ettiği vahiyler, hem biriken tecrübelerin hem de vahiy vizyonlarının sonucudur. Aslında vahiyler, muazzam ağırlığı haizdirler ancak şartsız geçerliliğe sahip değildirler. Onlar, somut durumda vicdana rehberlik ederler; fakat, yasa olarak alınan onların hiçbiri, mutlak geçerliliğe sahip değildir. On Emir bile, sadece insanın özsel doğasını açıklamaz, aynı zamanda, başlangıçtaki feodal bir kültürün hikmet ve sınırlılıklarını ifade eder. Belirli bir gelenekte şekillenen hikmetten sapma riski kesinlikle vardır. Ancak bir geleneği sorgulamaksızın onu kabul etme riski de vardır. Önceki dışsal ve içsel bir risktir; sonraki sadece içsel bir risktir. Önceki tecrid ve saldırı getirirken, sonraki güvenlik ve övgü getirir. Geleneksel ahlâkı kabul etme ya da ihlal etme, sadece

genellikle kırık bir vicdan azabı içinde oto-kritikle *(self-scrutinity)* ve hata riskini içerse bile karar verme cesaretiyle yapılırsa, mânen haklı çıkarılabilir. (Bkz. Bölüm IV).

İnsanların çoğu ahlâkî buyruğa itaat ettiklerinde, ahlâkî geleneğin rehberliğini takip ederler. Herkesin günlük hayatta ve bu hayatın sayısız küçük ve büyük ahlâkî problemlerinde böyle rehbere ihtiyacı vardır. Ortalama bir varoluşun taleplerini yerine getirmek için, hatırı sayılır miktarda ahlâkî alışkanlık zorunludur. Bu nedenle, her ne kadar şeriat tabletleri, mutlak geçerliliğe yükseltildiğinde ve *agape*'ye ve "şimdi"nin sesini dinlemek için *agape*'nin gücüne vekâlet ettiğinde yıkıcı olabilse de, bütün nesillerin tanrısal-insanî hikmetinin emirleri olan yasa tabletleri, inayetin ihsanıdır.

Şu sorulabilir: Sevgi, sosyal etiğin de prensibi midir? Bu soruyu olumlayarak cevaplamalıyız. Çünkü, sosyal grupların karşılaşması, tıpkı kişiyle-kişi karşılaşmasındaki gibi, ayrılanın yeniden birleşmesinin *telos* olduğu bir karşılaşmadır. Ancak kesin bir fark vardır. Sosyal gruplar kişisel merkezsiz güç gruplarıdır. Onlar, yönetimleri aracılığıyla değişen bir merkezî organizasyona sahiptir. Fakat onların, kişisel merkezi yoktur. Bu, sosyal etikte etkin olan sevgi tarzında büyük farklılıkların bulunduğu anlamına gelir. Kişisel etiğin ve sosyal etiğin problemlerini herhangi bir özdeşleştirme teşebbüsü (örneğin şekilci *(legalistic)* barışseverlikte olduğu gibi), sosyal sahadaki güç gerçekliğini görmezlikten gelir ve dolayısıyla tarihî bir grubun organize odaklanmışlığıyla bir kişinin kişisel odaklanmışlığını karıştırır. Bu beyanatla gösterilen problemlerin tartışması, bir güç felsefesinin geliştirilmesini gerektirir. Mevcut inceleme çerçevesi içinde bunu yapmayabiliriz.*

Bu bölümün tezini özetlemek gerekirse: Ahlâkî taleplerin dinî kaynağı, geçmişin ahlâkî yasalarında tecessüm eden, tanrı-

* Ancak ben böyle bir felsefeyi *Love, Power and Justice* (Sevgi, Güç ve Adalet) isimli eserimde geliştirmiştim.

sal-insanî hikmetin rehberliğinde somut duruma kulak veren ve bu prensipler temeli üzerinde cesaretle eylemde bulunan, her varlığı kişisel potansiyelleri ile bir kişi olarak kabul eden adalet buyruğuyla birleşmiş olan *agape* niteliğinin hâkimiyeti altındaki sevgidir.

Sevginin gücündeki böyle kararlardan yeni anlayışlar inkişaf edebilir. Ve onlar verilen yasa tabletlerini, sayısız bireysel durumlara olduğu kadar, bir bütün olarak durumumuz için de daha uygun bir şeye dönüştürebilir. Eğer bu olursa, ahlâkî taleplerin nihaî prensibi olarak sevgi, kuvvetle haklı çıkarılabilir.

3. AHLÂKÎ MOTİVASYONDAKİ DİNÎ UNSUR

Yasa, ahlâklılık, ahlâk öncesi güç ve güdülerin bir dokusu içindeki bir düşünüş tarzı olursa ahlâkî motivasyon sağlar.

Tillich

Ahlâkî buyruğun şartsız niteliğindeki dinî boyutu ve *agape* hakimiyeti altındaki ahlâkî taleplerin dinî kaynağını keşfettikten sonra, şimdi ahlâkî motivasyon sürecinde dinî bir ögenin olup olmadığını sorgulamalıyız.

Soru, derhal yasa kavramına götürür. Şartsız ahlâkî buyruk, bizi kutsal ahlâk yasası ile yüzleştirir. O, yegane haklılandırılabilen motivasyon olarak ortaya çıkar. Diğer herhangi bir motivasyon, ahlâklılığın şartsız özelliğini ihlal eden koşulları işin içine katar gibi gözükür. Bu, Kant'ın titiz etik teorisinin (Püriten veya Pietist değil) temel bakış açısıdır. Bu teori, ahlâktaki dinî ögeyi ahlâkî buyruğun şartsız niteliğine indirger. Biz Kantçı prensiplerin biçimsel katılığına teslim olmaksızın, kaynak olarak sevginin tesisiyle, etiğe dair taleplerin menşei hususundaki bu sınırlamayı çoktan ihlal etmiştik. Şimdi aynı şekilde bunu ahlâkî motivasyon hususunda yapmalıyız.

Bizatihi linguistik formun gösterdiği gibi, ahlâkî buyruk bir emir ve –genelleştirilirse– bir yasa formundadır. "Yasa" terimini

ahlâkın doğal yasaları bağlamında tartışmıştık ve onu fizikî doğa yasasından ayırmıştık. Bu fark, ahlâkî motivasyon problemi üstünde son derece etkindir: İnsan, sadece özsel varlığının yapısal yasasından yabancılaştığından, yani odaklanmış bir kişi olduğu için ahlâkî yasa, yasa olarak tecrübe edilir. Bu yasa ona aittir, onun doğasıdır. Ve eğer insan, onu ihlale çalışmasaydı, o asla bir emir yasası olmazdı. Ancak, insan ondan yabancılaşırsa, kendi varoluşu içinde onunla çelişirse o, kendisi için yasa olacaktır. Ve bütün insanlar bu çıkmazı paylaştıkları için, hepsi yasanın altında durur. Sevgi bile onlar için yasa olur: "Seveceksin..." Eğer sevgi, varlığımızı belirleseydi, o bizi birileri yapan yapısal bir yasa olsaydı, emreden ya da ahlâkî buyruğun bir ifadesi olan bir yasa olmayabilirdi. Sevgi, kendisiyle bir olduğumuz ve onu karşısına almayan varlığımızın bir ifadesi olabilir.

Bu yasa anlayışını, iki büyük sembolik güçteki -biri Âdem'in, diğeri Mesih'in ayartılışı- kutsal kitap efsanesine bir anahtar olarak kullanabiliriz. Düşüş Efsanesinde Tanrı, Âdem'e bilgi (ayrıca güç de olan) ağacından yemesini yasaklar. Bu yasağın niçin gerektiğini sorarız. Eğer Âdem, kendi asıl varlığının iç yüzünü kavramış olsaydı, negatif emir gereksiz olacaktı. Ancak bir insan olarak o, kendi tam varlığı ile çelişme özgürlüğüne sahipti. Bu ayartma durumunda Âdem, henüz böyle yapmamıştı, fakat ondaki temayül, çoktan Tanrı ile birleşmiş doğasından ayrılmayı imâ ediyordu. Ayrılığın ilk alametleri zuhur edince, yasa ortaya çıktı ve Tanrı'daki varlığın yaratılan durumunun masumluğu sarsıldı. Yasa, orijinal masumluğa bir geri çağrı, bir uyarıydı. Fakat bu gerçekle, masumiyet artık masumiyet değildi. O, suç da değildi. O, ikisinin sınır çizgisi üzerindeydi ve bu sınır çizgisinin adı "arzu"ydu.

Bu masumiyet, arzu ve yasa analizleri ayrıca İncillerin en problematik hikâyelerinden biri olan İsa'nın ayartılmalarına da uygulanabilir. Bazı teologlar ayartılışların ciddiyetini inkâr eder; diğerleri doğrularlar; fakat onlar doğruladıkları sonuçların farkında değildirler. Yeni Ahit'in ve çoğu klasik teolojinin bildirisin-

deki, İsa'nın ayartılışının ciddiyetini tamamen İsa'nın insanlığının ifadeleri olarak kabul etmeliyiz. Bunlar, bütün Hristiyan kiliselerdeki onun güya bastırılamayan Monofizit* *(Monophysitic)* eğilimlere –yani popüler sofularca güçlü bir şekilde desteklenen, İsa'da yeryüzünde yürüyen bir Tanrı görüleceği şeklindeki teolojik hataya– karşı imajını koruması gerekmiştir. Ancak, İsa'yı ayartmalar ciddi olarak alınırsa, bu ciddiyetin, İsa'nın bütün hayatını belirleyen ve onu seçilmiş "Oğul" kılan, Tanrı ile birleşmeden bir ayrılışı varsayıp varsaymadığı sorunu gündeme gelir. Sorun, Âdem hikâyesine referansla cevaplandırılabilir. Ciddi ayartılış, birinin ayartıldığı arzuyu varsayar. Tıpkı Âdem gibi, İsa da, emir yasasının ortaya çıktığı yerdeki varoluşun sınır çizgisi üstündeki, masumluk ve suç arasında durur. Ve İsa, şeytana karşı Eski Ahit'ten buyurgan sözleri alıntılar.

Yapı ve bu yapıyı gerçekleştirme talebi anlamına gelen yasa anlayışıyla, meseleye şöyle yaklaşırız: Yasa, ahlâkî buyruğu ve onun somut taleplerini yerine getirmek için motive edici bir güç şeklindeki ikinci bir anlama mı sahiptir? Cevap, ahlâkın içeriğinin nihaî prensipleri sorusuna yanıtta olduğu gibi, birkaç seviyede gerçekleştirilmelidir. Zira yasa, dinî tecrübe ve Hristiyan tarihindeki en derin gerilimi temsil ettiği için karmaşıktır.

Genel soru şudur: Bizim özsel ve gerçek doğamız arasındaki zıtlığı varsayan emir yasası, aktüel ile özselin yeniden birliği doğrultusunda kendimizi dönüştürmeye motive edebilir mi? Akla yatan ilk uygun cevap: *Yapamaz!* Çünkü, emir yasasının bizzat kendisi bu yarık üzerine dayanır. Sonraki bölümlerde sadece emir yasası anlamında kullanılan yasa, insanın asıl doğasından yabancılaşmasının bir ifadesidir. Şu halde o, bu yabancılaşmanın üstesinden gelmek için ne yapabilir? Mantıkî olarak kaçınılmaz cevap, ayrıca psikolojik olarak tecrübe edilen cevaptır:

* İsa'nın tek tabiat, tek töz olduğunu ileri süren Hristiyanlığın öğretisi. Bu öğreti, İsa'da beşerî yönün zamanla Tanrısal töz içinde eridiğini, asıl olanın Tanrısal töz olduğunu söyler.

"İyi ol" emri bizi iyileştirmez. O gerçekte bizi kötülüğe doğru sevk edebilir!

Gelin isterseniz, bunu birkaç tecrübî sahada düşünelim: Yıkıcı bir zorlama altında bir kişiyi tedavi etmenin en az etkili yolu –örneğin alkolizmde– ahlâkî bir emirle ona yönelerek, "Artık içme!" demek, çoğu çağdaşın psikoterapatik keşfidir. Mesleğinde liyakatli hiçbir psikanalist bu yıkıcı hatayı yapmaz. Analistin belirttiği gibi, yasa, hastada muazzam bir direniş oluşturabilir ve haklı olarak da böyledir. Hasta, kendini tahrip etmesine rağmen, kendisiyle çelişmekle özgürlüğünü tercih eder. Bu eylemde hasta, insan özgürlüğündeki kesin ögeyi savunur. (En son trende göre) her ne kadar ihtiyatlı olsalar da, hastalarına ahkam kesen psikanalistler, şunu unutmamalıdır: Bu kişileri hasta yapan ahlâkî emirlerle karşılık verme kesinlikle patolojik güç kaybıdır. Çoğu analist, psikoterapinin en derin anlayışlarından birini koruyarak, bunun farkındadır: Yasa, zorlamaları kıramaz; "sen, ...melisin" özgürleştirmez. Yasayla karşı karşıya gelmenin yerine hasta, etkin psikanalist tarafından onayla karşılaşır. O, her ne durumda ise, öylece kabul edilir; kabul edilmezden önceki durumunu değiştirmesi söylenemez. Bazı durumlarda, özellikle ön-analitik görüşmede, kabul, kendini danışmanın benzer bir çıkmazda nasıl olduğunu veya nasıl kalacağının bir tasvirinde ifade eder; böylece sağaltıcı-hasta ilişkisi içinde danışman kendisinin sadece özne, hastanın da yalnızca nesne olmasına son verir.

Psikoterapi fazla müsamahakârlığından dolayı suçlanabilir. Özel durumlarda bu tenkit, –hatta eskiden fazlasıyla– haklıdır. Ancak metot söz konusu olunca, bu müsamahakârlık, kabul ve izin arasındaki basit bir karışıklığın sonucudur. Analitik durumda ne emir, ne de izin vardır; fakat kabul ve iyileştirme mevcuttur. Eğer zorlamanın gücü kırılırsa, iyileştiren ve iyileşen arasında sağaltıcı bir ilişki meydana gelebilir ve yeniden kazandığı özgürlükle hastanın ne yapması gerektiği sorusu zuhur edebilir. Böylece, ahlâk meselesi, ahlâkın içeriği ve motivasyonu

odağa yerleşir ve analist, hastaya bir arkadaş, bir rahip olabilir. Ancak her ikisi için de, kendi özgürlüklerine başvurulduğunda, ahlâk yasasının motive edici gücünün olup olmadığı ya da –iyileştiren ve iyileşen arasındaki psikoterapik ayrımı aşan bir kabul olan– dinî öge olmaksızın onun güçsüz olup olmadığı sorusu gündeme getirilmelidir

Yasanın motive edici gücünün tartışmasızlığı sorunundaki diğer ilişki öncelikle aile içinde, sonra okulda ve nihayet eğitimsel bir ögenin imâ edildiği başka her hangi bir durumda olmak üzere eğitimsel bir şeydir. Eğitsel sahada yasanın motive edici gücüyle ilgili birçok problem vardır. Öncelikle, otoriteye ve rasyonelliğe dayanan talepler arasında ayrım zorunludur. Ayrım nadiren mutlaktır; çünkü eğitimsel taleplerin ardında daima otorite vardır; ve bu otorite, sürekli rasyonel olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, eğer çocuk, ailevi düzeni duruma uygun olarak anlarsa veya onu sadece anlaşılmaz bir otoritenin eksersizi olarak hissederse, bu, çocukta büyük bir ayrım yaratır. Her iki durumda da çocuk karşı koyabilir. Ancak ilkinde, direnme isyan değildir; direnç, düzeni haklılandıran bilinçaltı bir kabulün zayıflattığı kendini-onamanın ilkel bir formudur. Böylece çocuğun asıl doğası, kısmen emir içeriği ile birleştirilir ve birleştirilme ölçüsünde, düzen, yetişkin otorite tarafından dayatılan yabancı bir yasa olmamayı ispatlar, fakat bu, tıpkı evde ve okulda saatlerin zorunlu düzenlenmesi gibi, pratik bir durum talebinin ifadesidir. Bu nedenle, çocuğun aldığı düzenin objektif geçerliliğini anlamasına yardım eden eğitimsel sürecin büyük önemi vardır.

Eğer bu başarılamazsa, ya da emirler, durumdan ziyade, inatçı otoritenin ifadesi olursa, çocuk gerçek bir isyana sevk edilir ve üç şey olabilir: İsyan başarılır ve yaratıcı bir bağımsızlık gelişir; veya isyan, dışsal olarak gerçekleşse de, içsel bakımdan başarısızdır ve bir karakter özelliği olarak isyankarlıkla sonuçlanabilir; ya da isyan, parçalanmışlığı bırakarak, dışsal ve içsel bakımdan itaatkâr karakteri gerçekleştiremez. Bu örnekler gös-

teriyor ki, yasa probleminin büyük ölçüde gündelik hayatta tecrübe edildiği yerlerde ve ailelerde, öğretmenlerde, hatta eğitim filozoflarında, yasanın tamamen def edilmesi ve bir çeşit organize müsamahakârlıkla yer değiştirilmesi gerektiği sonucu çıkıyor. Bununla beraber bu, "yasanın diyalektiğinin" açıkça aşikâr olduğu sonucuna yol açmıştır. Belirli bir süre sonra (genellikle daha geç gençlikte), her ne kadar yüzeysel bir seviyede de olsa, çocukların çoğunluğu itaatkâr kişiler olurlar. Onlar arasında bu yüzeyselliği boşluk olarak hissedenler, asla ciddi olarak yasayla karşı karşıya gelmemelerinin lüzumundan ve asıl doğalarına ve potansiyellerine rehbersiz bırakıldıklarından yakalanırlar. Bu görüşte olan biri, emir yasasını en çok eleştiren havari –Pavlus– ile hemfikir olmalıdır: "Yasa iyidir", çünkü o, insanın yaratılan iyiliğini ifade eder; öyle ki, insan, bundan yabancılaştığı için karşılaşması gerekir.

Pavlus'a referans, mükemmel bir şekilde ve derinlemesine dinde ve teolojide tecrübe edilen ve tartışılan, ahlâkî motivasyon problemi ve sonuç olarak yasanın motive edici gücü sahasına götürür. Bu, bizi şu anda ilgilendiren ahlâkî motivasyondaki genel dinsel öge sorunu olmayıp, muazzam dindar insanların çoğundaki yasaya yönelik tutum sorunudur. Onların tecrübeleri, kelimenin daha dar anlamındaki din ile sınırlandırılamaz ancak bu, genel olarak tipik insanî tecrübedir. Teolojide, felsefede ve psikolojide Pavlus'un Romalılara Mektubunun yedinci bölümünde yasa problemini ele alışından daha derin bir metin bulamayız. Pavlus, yasayı, "kendinde kutsal", emri de "kutsal, âdil ve iyi" olarak metheder. Pavlus ona "tinsellikle" *(spritituel)* seslenir. "Benliğinin derinliklerinde", o, "Tanrı yasasından haz duyar", "rasyonel bir varlık olarak o, Tanrı yasasına itaat eder." Yasa olmaksızın Pavlus, "günahla asla tanışmamış olacaktı". Pavlus'un yasayı değerlendirmesinin bir yönü buydu: Yasa, insanın özsel olarak neliğinin ve bu suretle de ne olması gerektiğinin ifadesidir; ancak yasanın ona gösterdiği gibi aktüel olarak ne olduğunun bir ifadesi değildir.

Pavlus'un yasayı değerlendirişinin diğer yanı, kendisinden yabancılaştığımız ve asıl varlığımızla çelişen güç altında olduğumuzdan dolayı, yapamayabileceğimiz iyiyi emreden kendi yasa tecrübesine dayanır: "Açıkçası, artık fâil olan biri değilim, ancak günah bende geçici konaklayabilir". Fakat yasa, bize asıl doğamızı ve ondan yabancılaşmamızı göstermesinden daha fazla bir şeydir. Yasa uyuyan günahı uyandırır; "Yasanın yokluğunda günah ölü bir şeydir"; "Emir geldiğinde, günah hayata sıçradı"; "Emir sayesinde günah, hiç olmadığından daha çok günahkâr oldu". Pavlus'un yasayı, bir ahlâkî motivasyon gücü olarak düşünmediği açıktır. Pavlus, kendi tecrübesine dayanarak, emir yasasının "bütün yanlış arzu türlerini" ürettiğinin farkındaydı. Ancak o, söz konusu emir yasasının bu arzuların üstesinden gelmeyi ve kendinin özsel iradesiyle aktüel iradesini yeniden birleşmeyi motive etmediğinin de bilincindeydi: "Yaptığım şey, irademin hilafına olan yanlıştır."

Pavlus'un tecrübesi, ortaya çıktığı dinî çatıdan bağımsızdır. Onun tinsel çıkmazının vukufundaki bir hümanist, onunla tamamen aynı fikirde olabilir. Bununla beraber, gerçekten ve bilerek, motive edici güç olarak yasa sorunu, Protestan Reformunda şümullü ve hararetli bir güçte tekrar ortaya çıktı. Bütün reformcular, insanın iyi işlerinin –yasanın icrası– kurtuluşa katkı sağlayabileceği ya da Tanrı tarafından onanacağı fikri ile mücadele ettiler. Ahlâkî eylemin motivasyonu, emirlerin ifâsı değil, (Tanrı'dan ayrılış durumunda mümkün değildir) fakat, bizim kabul edildiğimize dair mesajın tasdikidir. Yine de Reformcular yasanın üç kat kullanımını iddia ettiler: İlki, pozitif yasa prensibi yani milletlerin yasası şeklindeki yasal işlevi; ikincisi, özsel varlığımızla aktüel var oluşumuzun çelişmesi yani kendi kendimizden yabancılaşmamız olgusuna vicdanımızı uyandırma gücü; ve üçüncüsü, Hristiyan hayatında, neyin iyi ve kötü olduğuna ayna işlevi. Yasanın üçüncü işlevini Luther inkar ederken, Kalvin doğruladı. Ancak reformcuların hepsi yasanın ahlâkî motivasyon gücünü inkar etti.

Aynı şekilde, Pavlus'un tecrübesini ve bu tecrübenin teolojik içerimlerini yeniden keşfetmeye yol açan Luther'in kişisel bir tecrübesidir. Yasanın belirsizliğinde Luther'in hissettiği derinlik, sadece yasaya karşı değil, aynı zamanda hiç kimsenin yerine getiremeyeceği ve onu ihlal edenleri cezalandıran bir yasayı emreden Tanrı imajına karşı nefret ifadelerinde ortaya çıkar. Bu düşüncenin oluşturduğu sarsıcı endişe ve Tanrıya karşı gizli nefret, tekrar tekrar, sonraki döneminde bile Luther'de zuhur etti. Zihnin böyle durumunda insan, yasayı kendi asıl varlığının bir ifadesi olarak ayırt edemeyebilir. O, yasayı garip ve gaddar bir emir olarak hisseder. Ancak Pavlus gibi, bu, Luther'in yasayı biricik değerlendirişi değildir. Luther'in Küçük İlmihâli'nde (*Small Catechism*), On Emir yorumu şunu gösterir: O, yasada insanın Tanrı'yla ilişkisinin tam ifadesini ve insanın bir bakıma Tanrı'yla doğru ilişkinin –sevgi ve korku– ona ahlâkî motivasyon sağladığını görebiliyordu. Bunun ötesinde bu yorum, –yasaların her tableti gibi– onun yaşadığı babaerkil kırsal toplum çeşidindeki (Bölüm II) özel bir durumu gösterir.

Luther tarafından tecrübe edildiği gibi emredici yasasının belirsizliği, Reform'un tüm periyodundaki tartışmasız sorundu. Vurgu, her bir reformcuda farklıydı, ancak temel cevap aynıydı. Bu belirsizlik, muazzam gerginlik yarattı; bununla beraber yavaş yavaş geri çekildi ve Protestanlık, büyük ölçüde ahlâkî olduğu kadar doktrinel bir yasa dini oldu.

İster dinî, ister seküler olsun, yasanın belirlediği bütün sistemler uzlaşım sistemleridir. Bu, bireylerde olduğu kadar gruplarda da doğrudur. Hatta söz konusu durum, gelmiş geçmiş ve hali hazırdaki insanların büyük çoğunluğu ve insani durumlar için geçerlidir. Bu, ahlâk yasasının, devlet yasası, gelenekler ve eğitsel prensipler –belirli bir dinin desteğiyle ya da onsuz– içinde şekillenmesinden ve ahlâk yasası, gelenek, kamuoyu, kişisel alışkanlık ve onlarla bağıntılı tehditler ve vaadlar sayesinde motive edici gücü tecrübe etmesinden dolayı vuku bulur. Emir yasası bu şekilde, kurumsallaşmış bir form içinde ahlâkî eylem

üretme gücüne sahip olur. Genel olarak konuşulduğunda bu, toplumun varoluşunu mümkün kılan yasalara itaatten dolayı, Reformcuların "yasanın ilk kullanımı" –"sivil adaleti" üretme gücü– dedikleri şeydir. Şartsız ahlâkî buyruk ve ahlâkî emirlerin nihaî prensibi olarak sevgi zaviyesinden, böyle motive edici ahlâkî eylem metotları uzlaşırlar. Bu husus, insanî çıkmaz göz önünde tutulduğu zaman kaçınılmazdır, fakat ahlâkın asıl doğasından oldukça uzaklaşmadır. Bu, sadece insanın özsel ve varoluşsal doğası arasındaki mücadeleden, yani evrensel insanî yabancılaşmadan, her hayat sürecindeki iyi ve kötünün belirsizliğinden, her ahlâkî eylemde ahlâkî ve ahlâkî olmayanın karışımından dolayı değil, aynı zamanda kişisel alışkanlıklar kadar toplumsal kurumların, hem toplumsal, hem de bireysel hayatta yeni bir durum veya özgün şartlar altında yaratıcı adalet taleplerini ihmal etmeyi sürdürmeye neredeyse karşı konulamaz bir temayülü olmalarından dolayı da doğrudur. Özetle, yasa, ahlâklılık, ahlâk öncesi güç ve güdülerin bir dokusu içindeki bir düşünüş tarzı olursa, ahlâkî motivasyon sağlar.

İnsan durumunun bu yönünü kabul etmek, dürüst oto kritiğin talep ettiği mütevazı bir akttır. Ancak bu talep, pek çok insan tarafından yerine getirilemez. Ahlâkî çerçevede konuşulduğunda, onlar oldukça müphem ahlâkî başarılarını yeterince mükemmel olarak değerlendirirler; ve öyleleri vardır ki, bu eylemlerini hemen hemen mükemmel ya da en mükemmel ahlâkî icranın ifadeleri olarak telakki ederler. Onlar kendilerini "ahlâkî insanlar" ya da "iyi niyetli insanlar" olarak düşünürler ve "ahlâksız insanları ya da en azından seçkin "iyi niyetli insanlar" grubuna dahil olmayanları hor görürler. Kendi erdemlerindeki belirsizliği ve motivasyonlarındaki karışımı görmezler. Onlar iki yüzlü değildirler ancak, yüksek ahlâkî duruşları hususunda kendilerinden emindirler. Onlar ya Hristiyan ya da hümanist terimlerde bağışlanmaya ihtiyaç duymazlar. Örnek olarak kendilerini göstererek, ahlâkî yasanın motive edici gücünü savunurlar.

Birkaç noktada bu "ahlâklı insanların bazılarını" ve "ahlâksız insanların pek çoğunu", ahlâkî buyruğun şartsız ciddiyeti ele geçirir ve böylece onlar, en iyi niteliklerinde bile kendilerindeki derin tezadı fark ederler. Bu tecrübe, "dürüst Ferisi" Pavlus'u, "günahkâr" Augustinus'u ve "zahit rahip" Luther'i birleştirir. Onlar, ahlâkî buyruğu, uzlaşmaksızın ve kendilerini aldatmaksızın aldılar ve "çıplak" ahlâkî yasanın motive edici gücünün olmadığı sonucuna vardılar. Söz konusu kişiler, bu güce sahip bir şey aradılar ve onu, -bizim için de bir cevap olabilmesi için fazlasıyla yorum gerektiren bir kelime olan- "inayet" dedikleri dinî ögede buldular.

Ahlâkî motivasyon gücü olarak inayeti tartışmadan önce, birbirine ait olan ve ahlâkî motivasyon çözümünde, Grek hümanizmin ulaştığı en yüksek seviyeleri temsil eden ve ahlâk ile kültürü birleştirmede mevcudiyeti tartışma götürmeyen iki kavramı hatırlatmak istiyorum.

İlki, klasik olarak, Sokrates tarafından, "iyiyi yapmanın iyiye dair bilgi olduğunu söylediğinde" ifade edildi. Elbette soru şu: Ne tür bilgi ahlâkî eylemi yaratabilir? Açıkçası ahlâkî eylemi yaratan bilgi ne ön-bilimsel ya da bilimsel inceleme bilgisinden ayrılabilir; ne de, böyle bir bilgi en ahlâk karşıtı çalışmada kullanılmak üzere, teknik uzmanlık ya da psikolojik hüner seviyesine yükseltilse bile, gündelik şeylerin ve insanların pratik bilgisinden ayrılabilir. (En pervasız modern örneğimiz Nazi sistemidir). Eleştirmenlerin bazılarının aksine, Sokrates'in bu tehlikenin farkında olduğunu varsayamayacağımız için, onun zihninde olmuş olabilen, diğer bilgi çeşidini araştırmalıyız. Belki de modern "anlayış" terimini kullandığımız zaman ona yaklaştık. Eğer Sokrates "anlayışı" kastettiyse, büyük ataları örneğin, Heraklitos ve Parmenides'in çizgisinde durur. Heraklitos'un bu aptallara karşı saldırısı, saf bir eleştiri değildir; ancak, o, şeylerin ve zihnin evrensel yasası, fizikî ve ahlâkî yasaların kaynağı *Logos*'un gücüne boyun eğmeyenlere karşıydı. Bunlar, *Logos* tarafından ele geçirilmeyen aptallardır ve o, onlara karşı kendi pey-

gamberî-felsefî öfkesini yöneltir. Bu şekilde Heraklitos, evrensel *Logos*'da bilgi ile kişisel ilişkiyi birleştiren –Stoacıların hümanist-dinî felsefesinde muazzam pratik önemi olan– hikmetli adam fikrini yerleştirdi. Hikmet *(wisdom)*, geç antik dünyada bilme ve ahlâkı birleştirerek, kılavuz erdem oldu.

Hikmetin karakterinin bilgisi, ahlâkî eylemin sebebi gibi, sadece tek bir yönde faal olarak düşünülemez. Çünkü o, kendi içinde kısmen ahlâkî eylemin bir sonucudur. Bilge olmak için iyi olmak gerektiğinden, erdemlilik hikmetin bir sonucu değildir. Bu nedenle, bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratesci iddia, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanmalıdır. Öyle ki, ahlâkî bir akt ile birleştirilen kognitif akt, daha çok ahlâkî aktları (ve daha fazla bilişi) doğurabilir.

Heraklitoscu–Stoacı geleneğe ilaveten, Parmenides'e ve Yuhanna İncili'ne göz atmaya değer. Varlık ve yokluğa dair felsefî şiirinde Parmenides, adalet tanrıçasında(!) nihaî sorular sormaya dair doğru yola gözlerini açtığı vizyon tecrübesini anlatır. Parmenides, vukûfunu, körlüğünü hakikate götüren bir nevi vahyi akttan çıkarır ve ona rehberlik eden daha iyi bir araştırma metodu olmayıp, (her ne kadar bu onun idrakinin önemli bir sonucu olsa da) bütün olarak hayat tarzıdır. Dördüncü İncil'de, ayrıca hakikatin varlık olduğuna dair pasajlar buluruz. Mesih, "ben hakikatim" der. Hakikatin icra edilebileceğini, hakikati icra edenlerin, onu fark edeceğini bildiren başka pasajlar vardır. Burada bilişsel ile ahlâk arasındaki yarığın üstesinden gelinir. Bu çeşit bir vukûfun ahlâkî aktı önceleyemeyeceği ve onu motive edemeyeceği açıktır –çünkü o, kısmen ahlâkî akttır.

Psikoterapik tecrübe, bu fikirlere modern bir benzerlik temin eder. O, açık bir şekilde, objektif bilgi ile iştirakçi anlayış arasındaki farkı gösterir. Psikoanalitik literatürün tam bir bilgisi ile hiç kimsenin kişisel problemlerine yardım edilemez. Aksine, analist, hastanın, kendi kendini aldatan patolojik durumunun bilgisini iddia ettiğini ve genellikle kendine dair doğru bilgiyi ka-

zanmaya hemen hemen karşı konulmaz bir direnç gösterdiğini bilir. Sadece ahlâkî olduğu kadar, kognitif olarak da bütün varlığıyla iyileşme sürecine giren ve bu suretle de, sürece duygusal bağlılıkla ve farklı ögelerle dahil olan kişinin bir iyileşme şansı vardır. Ancak bu, "cehennem içinde yürümek"sizin yani "karanlığın farkındalığında imâ edilen acı –varlığımızda genellikle bastırılan öge– olmaksızın mümkün değildir. Burada ayrıca ahlâkî değişim, tıpkı vukufun *(insight)* kısmen özgürleştirecek olan ahlâkî iradenin bir sonucu olması gibi, bir dereceye kadar anlayışın bir sonucudur.

Klasik Grek hümanizminin, ahlâkî motivasyon sorununu cevaplamak için müracaat ettiği bir başka kavram daha vardır. Platon tarafından kullanıldığı gibi o, *eros* kavramıdır. İkinci bölümde bu kavramı sevginin mistik niteliği olarak tanımlamıştık. *Eros*'un bu tasviri hem Platon'un *Symposium*'da kelimeyi kullanımına, hem de Dionysios Areopagite tarafından *eros*un Hıristiyan mistisizmine yeniden tanıştırılmasına bağlıdır. Platon için *eros*, varoluşsal esaretten saf özler sahasına ve nihayetinde bütün özlerin özüne –aynı zamanda güzel ve doğru ideası olan iyi ideasına– yükselten aracı bir güçtür. Grek geleneğinin diğer örneklerindeki gibi, ahlâk ve bilişsellik ayrı değildir. *Eros,* hem vukufu hem de ahlâkî motivasyonu gerektirir ve üçüncü bir öge daha vardır ki, o da, iyide imâ edilen güzele yönelik estetik arzudur. Bu amaç, ahlâkî emri yadsımaksızın, onu aşan ilâhî -insanî bir güç olarak *eros* tarafından temin edilir. *Eros*, ahlâkî eylem için ahlâk ötesi motivasyondur.

Eros tarafından sevk edilmiş olmak, *eros*un sevk ettiği şey tarafından ele geçirilmiş olma şeklinde tasvir edilebilir. Böylece biz ikinci bölümde tartışılan sevgi prensibine geri döneriz. O, bizi burada ilgilendiren sevginin niteliklerinden biridir – her şeydeki esas varlıkla, varlık ve bilgi prensibi olarak mutlak surette iyiyle (Platoncu terimlerle) yeniden birleşmeye sevk eden mistik nitelik. Onun bütün nitelikleri içinde sevgi, yeniden birleşmeye götürür. *Philia* ve *libido*'dan ayrı olarak *eros* kendi asıl iyiliklerindeki şey-

ler ve şahıslarla ve bizzat iyiyle yeniden birleşmeye sevk eder. Mistik teolojinin nazarında Tanrı ve bizzat iyi özdeştirler; bu nedenle bizzat iyiye yönelik sevgi, din dilinde, Tanrı'ya yönelik sevgidir. Bu sevgi iki şekilde sembolize edilebilir: Platon'da o, zihni tanrısala yükselten *eros*un ilâhî-insanî gücüdür; ve Aristoteles'de söz konusu sevgi, her sonlu şeyi çeken ve bu çekimle yıldızların, dünyanın ve insan zihninin hareketini oluşturan ilâhî güçtür.

Her iki formülasyona göre sevgi, ahlâkî bakımdan motive edici olan sevginin emredici saygınlık ve tuhaflığındaki ahlâkî buyruk olmayıp, ancak ahlâkî emrin amacı olan -iyinin- harekete geçirici ve cezbedici güçtür. Grekler, kişisel ve toplumsal adalet anlamında ahlâk sahasının, varlık ve anlamdaki -ilâhi- nihaî bir şey yolundaki bir yer olarak anlaşılmadığı sürece, onun ahlâkî motivasyon sağlamadığının farkındaydılar. Sonlu her şeyin gayesi ilâhî hayata katılmaktır. Ahlâkî safha, yol üstündeki bir yerdir ve onun motivasyonu, Aristoteles'in hem rasyonel olarak hem de sembolik olarak ifade ettiği gibi, ilâhî yaşama katılan ahlâk ötesi talebe bağlıdır. Bunlar, Grek hümanizminde ve onun ahlâkî düşüncesinde mistik dinî terimlerle, ahlâkın ahlâk ötesi motivasyonunu ifade eden formlardır.

Yine sağaltıcı psikoloji sahasındaki çağdaş bir analojiye işaret etmek istiyorum. Sorun, *libido*'nun bizzat kendinde ya da insanî yabancılaşma şartları altında sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağıdır. Bizim düşünce çizgimiz, (Freud ve onun kültürel kaygı ve ölüm dürtüsünün temel gerekliliği doktrininin aksine) sonrakinden yana karar kılar. Fark şudur: Temel *libido* (örneğin, yiyip-içme ve cinselliğe yönelik olan) somut olarak belirli bir objeye yönelir ve ona ulaştıktan sonra tatmin olurken, varoluşsal olarak tahrif edilmiş olan *libido*, karşılaşılan herhangi bir obje ile ilişkiden çıkarılabilen hazza yönelir. Bu, varoluşsal *libido*yu sonsuzca objeden objeye sevk ederken, temel *libido*, eğer elde edilen belirli bir objeyle birleşilirse, doyuma ulaşır. Bu, seveni "Don Juan'dan" ve yönelinmemiş *libido*dan yönelinen *agape-libido*'yu ayırt eder. Ahlâkî buyruğa, *libido*nun bir bastırılışı ile ita-

at edilemez ancak, sadece *libido*yu kontrol eden ve onu bizzat bir öge olarak kendi içine alan *agape*nin gücüyle itaat edilebilir.

Eros, ilâhî-insanî bir güçtür. O, keyfî olarak üretilemez. *Eros*, evveliyatında liyakat olmaksızın bahşedilen ve kendisine verilen kişiyi nazik kılan, "inayet" (*charis, gratia*) karakterine sahipti. "İnayet" kelimesinin kökenini hatırlamak faydalıdır; çünkü o, Hıristiyan dininde ve teolojisinde muazzam bir rol oynar; ve onun anlamı ve uygunluğu kilisenin gerek içinde, gerekse de dışındaki en çağdaşlar için anlaşılmaz olmuştu. İnayet, insanî liyakatten bağımsız ancak, onu almaya hazır oluşa bağlı olan ilâhî lütuflardır. Bizatihi hâzır-nâzırlık, inayetin ilk ihsanıdır –muhafaza edilir ya da kaybedilir.

Teoloji, hayatın bütününde ve bütün insanî ilişkilerde işleyen "ortak" inayet ile Mesih'de ortaya çıkan yeni bir gerçeklik tarafından ele geçirilenlere bahşedilen "özel" inayet arasında ayrım yaptı. Her ikisinde de ahlâkî motivasyon sorunu su götürmez. Ortak ve özel inayetin başardığı şey, asıl varlığımız ile aktüel varlığımız arasındaki yarığın parça parça üstesinden gelinmesinde ve emredici yasa kuralının kırılmasında yeniden birleştirici bir durum yaratmaktır.

İnayetin olduğu yerde, emre itaat etmek için buyruk ve mücadele yoktur. Bu, hayatın bütün sahaları için geçerlidir. Bir şeyi, bir görevi, bir kişiyi ya da bir fikri sevme inayeti bahşedilen kişiye –sevginin hangi niteliği baskın olursa olsun– sevginin sorulması gereksizdir. Ayrı bir şeyin yeniden birleşmesi zaten vuku bulmuştur ve bu, ahlâkî bir buyruğun kısmî bir icrasıdır. İnayetin bir lütfü olarak o, kişinin isteği ve çabası ile oluşturulmaz. Kişi onu kolayca alır. Bu anlamda, şunu söyleyebiliriz: Yeniden birleşme olduğu, biri, diğeri tarafından suiistimal edilmediği müddetçe ve adalet çiğnenmediği sürece varlıkla varlığın her yeniden birleşmesinde bir inayet vardır.

İnayet ögesi herkesin hayatına nüfuz eder. Buna, özsel varlığımız ile aktüel varlığımız arsındaki yarığın üstesinden gelen iyi-

leştirici güçte denilebilir ve bu iyileştirici güçle hayattan hayatın yabancılaştırılması ve hayata karşı hayatın gizli ya da açık düşmanlığı aşılır. Her ne zaman inayet ögesi zuhur ederse, ahlâkî emir icra edilir. Talep edilen şey artık verilir. Ancak verilen, kayıp da edilebilir. İnayetin, ahlâkî buyruğun talep ettiği şeyi gerçekleştirdiği ve ahlâkın şartsız ciddiyetini onayladığı ve onun yerine geçmediği unutulursa, o, kaybedilebilir. Bu nedenle, inayet kaybedilir kaybedilmez, emredici yasa ele geçirir ve birinin olabileceği ve olmuş olması gereken şeyi oldurtmayan varlığın acı tecrübesini üretir.

Ahlâkî yasa altındaki bu ıstırap sonunda bizi, sonlu ve yabancılaşan çıkmazımızı yaran şartsız ahlâkî emir ışığında varoluşumuzun anlamı sorusuna götürür. Biz pek çok ortak inayet lütfunun yeterli olmadığını hissederiz; ahlâkî buyruk kadar şartsız, icra edemeyeceğimiz kadar sonsuz inayet talep ederiz. Hayatın farklı sahalarında ortak inayet olarak, ahlâkî buyruğun dolaylı sonuçlarını tecrübe ettikten sonra, doğrudan doğruya ahlâkî motivasyonun dinî unsurunu talep ederiz.

Hıristiyan mesaj, her şeyden öte bir inayet mesajıdır. İnayet mesajı olmaksızın dinden söz edilemez. Bunun önemli bir rol oynadığı Eski Ahit'in her bölümü, Tanrı ile seçilmiş millet arasındaki ilâhî ahide ve bütün tehditlerin ve yargıların ötesindeki vaatlere işaret eder. Diğer pek çok dinlerden benzer örnekler aktarabiliriz. Özellikle Protestan Reformunun etkisi altında Hıristiyanlık, inayet fikrini, başka dinlerden daha fazla vurgulamıştı. Hıristiyan düşüncesindeki inayet kavramı, mağfiret ögesi ile nailiyet ögesi arasındaki bir kutupluluğu içerir. Mağfiret ögesi, günahların bağışlanması olarak ya da –paradoksal bir ifadeyle– kabul edilemez olunuşun kabulü olarak ifade edilebilir. Sonraki, Tin *(Spirit)*'in lütfu ya da *agape* tarafından kontrol edilen sevginin aşılanması olarak tasvir edilebilir. Önceki, ahlâkî olarak kemale ermemiş varoluşun acısının üstesinden gelir; sonraki ise, bütün olmasa da en azından nâiliyetin kutluluğunu verir. İkisinden hiç biri diğeri olmaksızın mümkün değildir; çünkü sade-

ce Tin'in ele geçirdiği kişi, kendisinin kabul edildiği şeklindeki muazzam paradoksu kabul edebilir. Yasanın aynasındaki birinin imajı ile karşılaşmak ve "rağmen" sayesinde ona "evet" demekten daha güç bir şey yoktur. O, bu duruma ulaşmak için daha çok inayet talebinde bulunur. Öte yandan, sadece bağışlanma paradoksu, eksik nâiliyetin ya da kayıp inayetin ızdırabının üstesinden gelirse, inayet sayesindeki parça parça *(fragmentary)* nâiliyet, kutsanmışlık bahşedebilir.

Burada, inayet paradoksunun, kabul edilemez olmalarına rağmen kabul edilenlerde, ahlâkî motivasyonun gücünü azaltıp azalmadığı şeklindeki şüpheci bir soru yükselebilir. Bu, Augustin'e karşı olduğu kadar Pavlus'a karşı, Kalvin'e olduğu kadar, Luther'e karşı ve de bir bütün olarak humanistler ve Protestan radikallerce, Reformasyona karşı da yöneltilen oldukça eski bir sorudur. Söz konusu soru, yasasızlık namına, inayet paradoksunu bir örtü içinde dönüştürme olasılığına işaret ettiği sürece, meşru bir sorudur. Ancak soru prensipte haklı değildir; çünkü o, kabul edilemezliği kabul etme cesaretinin bir inayet işi, bir Tinsel güç yaratımı olduğunun anlaşılmadığını gösterir. Kabul edilemezliğin kabul edilirliği, sadece entellektüel bir edim olarak yanlış anlaşılırsa, ahlâkî motive edici güç olamaz. Ortodoksluk (başlangıçta Luther'in aksine), kabul edilemezliğin kabul edilişi paradoksunun bu entelektüel tahrifinden ve sonuç olarak ahlâk adına Pavlus'un prensiplerine saldırılardan büyük ölçüde sorumludur.

Ahlâkî motivasyon sorunu sadece ahlâk ötesi bir şekilde cevaplandırılabilir. Çünkü, yasa talep eder fakat bağışlayamaz; yargılar ancak kabul edemez. Yasanın icrasının şartları olan bağışlama ve onaylama yasanın üstündeki bir şeyden kaynaklanmalıdır; ya da daha kesin olarak, bizim özsel varlığımız ve varoluşumuz arasındaki yarığın aşıldığı ve iyileştirici gücün ortaya çıktığı bir şeyden kaynaklanmalıdır. Söz konusu zafer, yarılmanın zuhur etmesinin ötesindeki yeni bir gerçeklikte, Mesih'de vuku buldu ki, bu Hıristiyan mesajın merkezidir. Bu nedenle,

sözüm ona "İsa öğretilerini" Musa şeriatından daha ağır bir diğer yasa olarak yorumlamak, Hıristiyanlığın ahlâkî bir tahrifidir. Onun sözleri ("öğretileri" değil), yasanın yürürlükten kaldırılmadığı, ancak emrediciliğin sona erdiği yeni bir gerçeklik yoluna işaret eder.

Bu kitabın ilk üç bölümü, din ve ahlâk ilişkisinin zahiri bir şey olmayıp, ancak -kabul edilsin ya da edilmesin- bütün ahlâklarda dinî boyut, kaynak ve motivasyonun zımnen mevcut olduğunu göstermeyi araştırdı. Ahlâk, herhangi bir somut dine bağımlı değildir. O, bizatihi asıl özünde dinîdir. Ahlâkî buyruğun *şartsız karakteri*, ahlâkî emirlerin nihaî kaynağı olarak *sevgi* ve ahlâkî motivasyonun gücü olarak *inayet*, esas itibariyle din ve ahlâk ilişkisi sorunun cevaplanmasıyla bağlantılı kavramlardır.

4. AHLÂK ÖTESİ VİCDAN

> *Vicdanın çağrısı, insanın sonluluğunda gerçek potansiyellerini gerçekleştirmeyi ister. Bu, suça davet değil de nedir?*
>
> Heidegger

Bu bölümde ahlâk ötesi vicdanı *(transmoral)* tartışacağım. Teolog Richard Rothe Hıristiyan Etik (*Christian Ethics*)'de, "vicdan" kelimesinin, etiğin bütün bilimsel ele alış şekillerinin dışında bırakılabileceği önerisinde bulundu; çünkü vicdanın diğer çağrışımları o kadar çeşitli ve çelişkili ki, terim artık uygun bir şekilde tanımlanamıyor. Kelimenin tamamen açıklıktan yoksunluğuyla birlikte, sadece popüler kullanımına değil, aynı zamanda karmaşık tarihine de bakacak olursak, bu zorlu tavsiye anlamlıdır. Anlaşılacağı üzere, onun izini sürecek değiliz; çünkü "vicdan" kelimesi karmaşıklığına rağmen, uygun bir şekilde tasvir edilebilen ve edilmesi gereken kesin bir gerçekliğe işaret eder. Ve -ürettiği yorumların şaşırtıcı çeşitliliğine rağmen- vicdan fikrinin tarihi, bazı açık tipleri ve kesin eğilimleri gösterir.

"Vicdan" denilen fenomenin karmaşıklığı, onun insan düşüncesine vermiş olduğu çeşitli problemlere göz attığımız taktir-

de açıklık kazanır. İnsan, her zaman ve her yerde vicdan gibi bir şeyi sergiler, ancak, onun içerikleri daimi bir değişime tâbidir. Vicdanın şekli ile içeriği arasındaki ilişki nedir? Vicdan, kendi içinde bizzat idrak edilebilir kıldırttığı objektif bir talepler yapısına işaret eder ve aynı zamanda kişisel hayatın en öznel yorumunu temsil eder. Vicdanın nesnel ve öznel yanı arasındaki ilişki nedir? Vicdan, ahlâkî bir kavramdır ancak, onun din açısından temel bir önemi vardır. Vicdanın ahlâkî ve dinî anlamı arasındaki ilişki nedir? Vicdanın farklı işlevleri vardır: O, iyi ya da kötü, emredici veya uyarıcı, yüceltici ya da kınayıcı, mücadele edici veya kayıtsızdır. Bu işlevlerden hangisi esastır ya da hangisi çıkartılabilir? Böyle sorular, fenomenin açıklanması ya da değerlendirilmesine değil, sadece onun tasvirine gönderme yapar. Bunlar, vicdanın girift karakterini ve karmaşık tarihinin sebebini gösterir.

Vicdan kavramı, Grek ve Roma ruhunun bir yaratmasıdır. Bu ruhun etkin olduğu yerde –Hıristiyanlıkta kayda değer şekilde– vicdan önemli bir nosyondur. Grek asıllı *syneidenai* ("ile bilme" yani kendi kendine bilme; "kendi kendinin tanığı") kelimesi, filozofların onu kullanmasından çok daha önce popüler dilde yaygındı. O, genellikle kendi kendini yargılayan, yine kendini gözlemleyen fiili tasvir etti. Felsefî terminolojide vicdan, "bilinçlilik" *(self-conscious)* anlamını aldı –örneğin, Stoacılıkta bu, değişmez *syneidesis, synesis* kelimesinden türetildi. Eski Ahit'in etkisi altında, Alexandrialı Philo, *syneidesis'de* ahlâken kendi kendini gözlemeyi vurguladı ve suçlama ve hükümlülük anlamındaki *elenchos*'un işlevini ona yükledi. Popüler Grek kullanımını takip eden Roma dili, *conscientia* kelimesinde teorik ve pratik vurguları birleştirdi; Cicero ve Senaca gibi filozoflar onu, ahlâkî sahaya dahil ettiler ve savunmada olduğu kadar suçlamada, kişinin kendi önünde, kendisinin duruşması şeklinde yorumladılar. Modern dillerde teorik ve pratik yönler genellikle farklı kelimelerle ifade edilir. İlk kelimeler ayrıca teorik yönüyle kullanılsa da, İngilizce vicdan *(conscience)*'dan bilinci *(conscios-*

ness), Almanca vicdandan *(Gewissen)* bilinci *(Bewusstsein),* Fransızca bilinçten *(conscience)* bilgiyi *(connaissance)* ayırır.

Vicdan kavramı kadar gerçekliğin gelişmesi, aslında bireyi kendi kendiyle yüzleşmeye zorlayan bir durumdaki ilkel konformistçiliğin çökmesiyle ilgilidir. Bozulmamış bir biz bilinci alanında hiçbir bireysel bilinç ortaya çıkamaz. Kişisel suç ve kişisel anılma üzerindeki vurgusuyla Grek trajedisi gibi, kültürel fenomen ya da Tanrı'nın önünde bireysel sorumluluğa vurgusuyla geç Yahudilik, bir ben-bilinci *(ego-consciousness)* tanımını yaratarak vicdanın doğmasını hazırladı. Benlik *(self),* modern bir filozofun söylediği gibi, günahla keşfedilmişti. Sadece mantıkî bir ben bilincinin böyle bir gücü yoktur. Kişinin kendine dair pratik bilgisi olmaksızın, yasa ve suç tecrübesiyle oluşturulan, hiçbir pratik ben-bilinci ve hiçbir vicdan gelişmeyecekti. En dikkat çekici teorik zihniyet türleri, olgun bir benlikten yoksundur. Hatta yargılayıcı vicdana herhangi birinden daha ateşli hücum eden Nietzsche bile, "derunî insanın" doğumunu, onun tezahüründen çıkarır. İlkel kültürlerde suç ve cezaya ilişkin, alt insan karakterine işaret edildiğinde, insanoğlu daha yüksek bir seviyeye yükseldiği için, Nietzsche vicdanın keşfini metheder. Benlik ve vicdanın kişisel suç tecrübesine bağlı olması, gerçeklikte, edebiyatta ve teoride "kötü vicdanın" hüküm sürmesini açıklar. O, huzursuz, suçlayan ve yargılayan bir vicdanın, asıl fenomen olduğu iddiasını destekler; iyi vicdan, sadece kötü vicdanın yokluğudur; talep eden ve uyaran vicdan yalnızca onun sezilmesidir. Ben-benlik ve vicdan karşılıklı bağlılıkta geliştiği için ve benlik, bizzat kendini olduğu ve olması gereken şey arasındaki bir yarığın tecrübesinde keşfettiğinden, vicdanın temel karakteri –suç bilinci– aşikârdır.

Shakespeare, Kral Richard III'ün, V. Perde 3. Sahne'sinde bireysel bilinç, suç ve vicdan ilişkisinin klasik bir açıklamasını verir:

> Sahi korkak vicdan, sen bana nasıl eziyet edersin!...
> Ne! Kendi kendimden korkuyor muyum? Başka hiç kimse yok.
> Richard sever Richard'ı; yani ben beni.
> Burada bir katil mi var? Hayır. Evet, ben.

O zaman kaç. Nasıl, kendi kendimden mi? Ne güne duruyor, kocaman akıl,
Belki de intikam alıyorum. Ben, kendimden mi?
Eyvah, kendimi seviyorum. Neden? Her hangi bir iyiden dolayı mı?
Ben kendi kendime ne yaptım?
Ooo, Hayır! Aman Tanrım, daha doğrusu kendimden nefret ediyorum...
Vicdanımın birkaç yüz dili var,
... çabuk, suçlu! Suçlu.
Bununla beraber ilk fırsatta Richard, benlik ve vicdanı kovarak kendini savaşın biz-bilinci içine sokar.
...vicdan bizi korkutan bir kelime...
Güçlü silahlarımız vicdanımız; kılıçlarımız, yasamızdır.
Marş marş, cesurca, haydi paldır küldür bize katılın;
Cennete değilse, o zaman el ele cehenneme.

Eski Ahit, tecrübeyi, vicdan fikri olmaksızın, (Âdem, Kâbil, Davud, Eyüp) tasvir ederken, Yeni Ahit, özellikle Pavlus, söze ve hakikate sahipti. Pavlus'un etkisi sayesinde (tıpkı diğerleri gibi o da, bu durumda Hellenistik etik ögeleri Hıristiyanlığa tanıştırır) vicdan, seküler dönemlerde olduğu kadar dinî devirlerde de, Hıristiyan milletler için ortak bir kavram oldu.

Yeni Ahit'de vicdan, doğrudan doğruya dinî bir anlama sahipti. Aslında o, ahlâkî bir anlamdır. Örneğin, İncil'in kabulü vicdanın bir talebi değildir. Vicdan yasalar vermez ancak, yasayı yerine getirmeyeni suçlar ve kınar. Sonuç itibariyle onun, Hıristiyanlığın özel bir niteliği olmayıp ancak genel olarak insan doğasının bir ögesi olduğu düşünülebilir. Romalılar 2:14-15'de Pavlus, bunu oldukça vurgulu bir şekilde açıklar:

> Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar Yasa'nın gereklerini kendiliklerinden yerine getirdikçe, Yasa'dan habersiz olsalar bile, kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin, yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları buna tanıklık eder. Ahlâkî inançları onları ya suçlar ya da savunur.

Böyle sözlere göre, vicdan yasaya (gerek Musa Şeriatı gerekse de doğal yasa) tanıklık eder fakat onun kendisi yasa içermez.

Bu nedenle onun hükmü yanlış olabilir. Pavlus, pagan kültlerinde kurban olarak kesilmiş olabileceği ihtimalinden dolayı, marketten et almaktan sakınan dar görüşlü ve çekingen Hıristiyan tutumunu tasvir ederken, "zayıf bir vicdan" hakkında konuştu. Böyle tutumları Pavlus tenkit eder. Fakat o, yanıltıcı bir vicdana bile itaat edilmesi gerektiğini vurgular ve kendilerinden örneklerle, vicdanlarında ikna olmayan güçlüleri, vicdanı huzursuz eden şeyleri yapan zayıfları uyarır. Rehber olarak vicdana ilişkin daha yüksek bir görüş mümkün değildir. Pavlus, vicdanın doğru olmasından dolayı onu takip etmemizin gerekliliğini söylemiyor ancak, ona itaatsizlik demek kurtuluşun kaybedilmesi demek olduğu için, vicdana uyulması gerektiğini söylüyor (Romalılar 14). Eğer huzursuz bir vicdanla yaptığımız şey objektif olarak doğru dahi olsa, kurtuluşumuzu kaybedebiliriz. Ahlâkî kişiliğin birlik ve tutarlılığı, bu birliği tehlikeye atan bir hakikate itaatten daha önemlidir.

Prensip itibariyle Hıristiyanlık, Pavlus'un vicdan doktrinini yani bireysel kişinin şartsız ahlâkî sorumluluğunu muhafaza eder. Bu hususta, Aquinas ve Luther hemfikirdirler. Aquinas, eğer kişinin itaat yemininde bulunduğu âmir, ondan vicdanının hilafına bir şey isterse, âmire itaat etmemesi gerektiğini belirtir. Wormlardaki imparatordan önce Luther'in meşhur ısrarı: Geleneksel Hıristiyan vicdan doktrinine dayanan, vicdana karşı (teolojik bir anlayıştan caymadır bu) bir şey yapmak doğru değildir. Ne Pavlus ne de Aquinas ve Luther'de vicdan, dinî bir kaynaktır. Onlar tamamen ahlâkî bir sahadaki vicdan otoritesine sarılırlar. Luther'in meşrulaştırma doktrininden caymayı reddi, bir teoloji doktoru olarak vicdanlılığının bir ifadesidir. O, Kitabı Mukaddes ya da –teolojinin pozitif kaynağı ve negatif kıstası olan– akıldan alınan argümanlarla reddedilirse, cayılabileceğini ifade eder. Ancak Luther, genellikle liberal Protestanların ifade ettiği gibi, doktrininin kaynağının vicdan olduğunu söylemiyor. Ne Yeni Ahit'te, ne de Reformasyon periyodunun mezhep hareketlerinden önce klasik Hıristiyanlık'ta "vicdan dinî" vardır.

Yeni Ahit'te, ahlâkî vicdan ile dinî hayatın temeli olarak imanın ilişkisi sadece iki bağıntıda ortaya konur. İbraniler 9:9'da ritüelli dinler tenkit edilir:

> Sunulan kurbanlarla, sunuların, tapınan kişinin vicdanını yetkinleştiremediğini gösteriyor.

Bu nedenle, yazar şöyle sürdürür:

> Gelin isterseniz, imanın mutlak garantisi içinde, halis bir kalple bize yaklaşın, kalplerimiz, kötü bir vicdandan arınma serpeledi.

İyi bir vicdanı izleyen ahlâkî statüyü, yalnızca mükemmel kurtuluş verebilir. Ancak "iman garantisi" bir vicdan meselesi değildir. İman ile vicdan arasındaki diğer bağ, dalâletin eleştirisinde verilir. Dalâlet, kirli bir vicdanı gerektirir; çünkü o, ahlâkî bir tahrifi ihtiva eder. Timoteos'a 1. Mektup, 1:19 ve 4:2'de sefihler ve zâhitler –ikisi de pagan düalist ahlâkının temsilcileri– reddedilir. Onlara karşı yazar şunları kaydeder:

> İman ve temiz bir vicdana sarıl. Bazıları temiz vicdanı bir yana iterek iman konusunda battılar. Onların "vicdanları körelmişti".

Bireyin iyi bir vicdanla bir sapkın olmadığı yargısını kilise kabul etmişti. Dalâletin ahlâkî içerimleri –her zaman doğru olmasa da– daima vurgulandı. Dalâlet, yargıda bir hata ya da tecrübede bir anlaşmazlık değildir; fakat ahlâkî benliği yaran ve kötü bir vicdan üreten, şeytanî bir aidiyettir. Bu temel üstünde kilise, bütün dönemlerdeki sapkınlara karşı savaş verdi.

Skolastisizm, şu soruyu uyandırdı: Normlar, vicdanı neye göre yargılar ve bu normları vicdan nasıl ayırt eder? Cevap, suni (ya da tahrif edilmiş) *Synteresis* kelimesi sayesinde verilir yani, bizi, iyinin ayırt edilmesine götüren aklımızın bir mükemmelliğiyle. O, bizde ilâhî ışığın bir kıvılcımı olan, aracısız ve yanılmaz delilidir; öyle ki o, Franciscanların* iddia ettiği gibi, ruhun derinliğindeki yaratılmamış ışık; Dominicanların** dediği gibi sezici

* 1209'da Aziz Francis tarafından kurulmuş olan Hıristiyan tarikatı mensupları –çn.

** Aziz Dominik tarafından kurulan bir Katolik tarikatının müntesipleri –çn.

zekâmızın yaratılmış ışığı. *Synteresi'in* verdiği temel prensipler: (1) İyi yapılmalıdır; kötüden kaçınılmalıdır. (2) Her varlık doğaya göre yaşamalıdır. (3) Her varlık mutluluğa doğru çaba göstermelidir. Vicdan, böyle prensipleri somut duruma uygulayan pratik yargıdır (*syllogismus practicus). Syllogismus* doğru olsun ya da olmasın. vicdanımızı takip etmeye zorlanırız. Elbette bilinmeyen iyiden sorumluyuz. Vicdanımıza rağmen davranmamız objektif olarak doğru olsa bile, böyle yapmamıza izin verilmez. *Synteresis* sayesinde insan, doğal yasanın, ahlâki prensiplerin bilgisine sahiptir. Ancak insanın, her somut kararda yanılgıya düşebilen bir vicdanı vardır.

Tehlikeli hatalardan alıkoymak için, kilise otoriteleri Hıristiyanlara, özellikle günah çıkarma âyinlerinde itiraf bağlamında tavsiyede bulunurlar. Papazlarca, vicdan durumlarıyla ilgili koleksiyonlar (*summae de casibus conscientiae*) dağıtılır. Bu şekilde vicdan git gide kilise otoritesine bağlı hale gelir. İyinin doğrudan bilgisi hukukçular tarafından inkâr edildi. Cizvitler, *synteresi'*in yerine rahip ve özellikle de Cizviti (danışmanı) ikame etmek suretiyle, *synteresi* ve onunla da Tanrı ile insan arasındaki her hangi bir doğrudan ilişkiyi ortadan kaldırdılar. Ancak danışman, her bir otoritenin fikrinin eşit olasılığından dolayı, farklı otoriteler arasından seçim hakkına sahiptir. Heteronomi ve olasıcılık, otonom yani kendine güvenen vicdanı yıkar.

Böyle tahriflere rağmen, Orta Çağ inkişafı, genel olarak Avrupa insanının ve özelde manastırda ve yarı-keşiş grupların vicdanını eğitme ve arındırmada muazzam bir görev icra etti. Orta Çağ'ın ilerleyen dönemlerinde, kötü vicdanın derinlik ve genişliği, bu eğitimin sonucudur ve vicdanın anlam ve işlevlerinin yeni yorumları için zemindir.

"Tarikatçı" vicdan anlayışına dönersek, insan ruhunun derinliğinde, doğal yasanın doğrudan bilgisine dair Franciscan fikrini buluruz. Ancak iki yeni öge, bu geleneği destekledi ve dönüştürdü: İnsan ruhundaki ilâhî kıvılcım üzerindeki vurgusuy-

la sözde "Alman mistisizmi" ve bireysel Tin hâkimiyetine vurgusuyla, reformun uyandırdığı, "tinsel şevk". Thomas Muenzer ve mezhebindeki ardılların hepsi ruhumuzun derinlerinden bize hitap eden İlâhî Tini öğretti. Kendi kendimizle değil, içimizdeki Tanrı ile konuşuyoruz. Muenzer şunları kaydetti:

> Yaşayan Tanrı'dan gelen, kalbin derinliklerindeki hakikati, ızdırapla ona açık olursak alabiliriz. Tinsel şevk taraftarları bu ilâhî sesi en somut anlamı içinde anladıkları için, onunla vicdanı özdeşleştirirler. Bu şekildeki vicdan, sadece ahlâkî eylemlerin bir yargısı olmayıp, dinî bir anlayışın kaynağı olur. Manevi ışığın ifadesi olarak vicdanın esinli bir özelliği vardır.

Ancak, zihinlerde soru derhal canlanır: Vicdandan doğan böyle bir vahyin içeriği nedir? Luther, Muenzer'e ve Cromwell Fok'a sordu: Pratik akıl ile manevi ışık arasındaki fark nedir? Her ikisi de şu şekilde cevaplayabilir: İlâhî Tinin vecdî karakteri! Onlar tekrar sorabilirler: Vahyin içeriğini, onun vecdî formuna taşıyan nedir? Bu durumda cevap zorlaştı. Muenzer, Tinin esini altında yapılan günlük hayattaki pratik kararlara müracaat etti. Fox ise, şartsız bir dürüstlük etiği, burjuva erdemi ve barışseverlik geliştirdi. Aynı sonuçları doğuramayan doğal ahlâk yasasına itaat edilip edilemeyeceği ve onun makul olup olmadığını sormak kolaydır. "Esinleyici vicdan", mistisizm ile rasyonel ahlâkın bir birleşimidir. Ancak o, Kitab-ı Mukaddes ve gerçek Hıristiyan geleneğinin ötesindeki herhangi bir şeyi açımlamaz.

Vicdan kavramının bu dönüşümünden kaynaklanan önemli bir sonuç, liberal sahada tolerans fikri ve onun zaferidir. "Vicdanın özgürlüğünü" sorgulama, somut ahlâkî karara işaret etmez ancak, kendini bireysel vicdan sayesinde açıklayan manevi ışığın dinî otoritesine gönderme yapar. Manevi ışık, pratik akıldan oldukça güç ayırt edildiği için, vicdanın özgürlüğü, gerçekte, sadece ahlâkta değil, aynı zamanda dinde de, kişinin otonom aklını izleme özgürlüğü demekti. "Vicdan dini" ve tolerans fikrinin semeresi, reformun bir sonucu olmayıp ancak, mezhepçi spritualizm ve mistisizmin bir neticesidir.

Vicdanın modern felsefî yorumu üç ana çizgide seyreder: Duygusal-estetik çizgi, soyut formalist çizgi ve rasyonel-idealist çizgi. Vicdanın esinli gücünde, tarikatçı inanç sekülerleştirilirken, Shaftesbury onu, bütün varlıklarda ve dünyanın bütününde, kendi kendimizle ve başkalarıyla ilişki arasındaki uyumla duygusal bir reaksiyon olarak yorumlar. Etik eylem prensibi, vicdanın belirttiği gibi, iyilikseverliğin etkileri ile bencilliğin etkileri arasındaki dengedir. Dünya ve onun geliştirilen uyumunun tadına ne kadar varılırsa, vicdan daha iyi ve gereği gibi çalışır. Eğitilmiş vicdanın mükemmel bir ahlâkî tadı vardır. Hume ve Adam Smith'e göre, vicdanın esası, dünyayla uyumdan ziyade, karşıdaki kişiyle duygudaşlıktır; kendimizi diğer insanla tanımlarız, onların eylemlerimizi onamalarını ya da yadsımalarını kendi yargılarımız olarak alırız. Elbette bu, bireyler ve karşılıklı bir kimlik duygusunun olasılığı arasındaki gizli bir uyumu varsayar. O, bireylerin pay aldıkları ve bizzat vicdanı açımlayan evrensel bir uyum prensibini farz eder.

Vicdanın duygusal âhenkli yorumu genellikle etiğin, estetik prensiplerle yer değiştirmesine yol açar. Geç aristokrasinin, yüksek burjuvanın ve geçen yüzyılın sonundaki bohemizmin tutumu, bu gruplarda dinin yerine sanat ikame edilmesine karşılık, ahlâkî ilişkilerde nihaî yargının mevcudiyetinin uygunluğunun artmasıyla karakterize edilir. Bu, ahlâk ötesi vicdana ulaşma teşebbüsü idi, ancak ahlâkî olana bile ulaşamadı. Hatta onun varlığına, yirminci yüzyılın devrimci ahlâkı ve ahlâksızlığı tarafından son verildi.

Soyut-formalist çizgi, vicdanı felsefî olarak yorumlamanın ikinci metodudur. O, büyük ölçüde açık bir şekilde Kant tarafından belirtildi. Teolojiyle tanıştırılması ise Ritschl'a aittir. Kant, ilâhî ve insanî otoritelere karşı olduğu kadar, duygusal rölativizmin tamamı ile korku ve haz güdülerine karşı da ahlâkî talebin şartsız niteliğini savunmak istedi. Ancak o, böyle yaparak tam bir biçimciliğe sürüklendi. Vicdan, "şartsız buyruğun" (*kategorik imperatifin*) farkındalığıdır, ancak o, bu buyruğun özel bir içeri-

ğinin bilinci değildir. "Vicdan, bizzat bir görev bilincidir." Bu, vicdanlı olma, bir vicdana sahip olma görevidir. Ritschl'a göre, içerik belirli bir iş, özel tarihsel bir yer ve zamana bağlıdır. Ancak vicdanlı olma, her zaman arzu edilir. Bu, çalışmayı değerlendiren Protestanlara, özellikle Luthercilere uyar. Vicdanlı olma, burjuvanın eylemci ögesinin ifadesidir ve ekonomik sistemin teknik ve psikolojik taleplerine burjuva uyarlamasıyla aynıdır. Görev, burjuvanın üretimine hizmet eden şeydir. Bu, vicdanı, vicdanın aşkın özgürlüğünün yanındaki başka herhangi bir şeyden bağımsız saf görev kesinliği olarak tasvir eden Fichte'nin "mutlak ben" felsefesinin gizli anlamıdır. Aşkın özgürlük eyleme intikal eder etmez, o, iyi hesaplanmış ekonomik hizmetlerin bir sistemine itaat etmeye dönüştürülür. Örneğin, totaliter bir devlet tarafından emredildiğinde, vicdanlılığın somut yönünün bu kaybının, ahlâksız içeriklerin yolunu açması anlaşılır bir şeydir.

Vicdanı belirleyici otoriter formlar kadar estetik-duygusallığa karşı teşebbüsler, rasyonel ve birleşmiş içerikli modern felsefeden geldi. Bu teşebbüslerin en etkilisi Thomas Reid'in ve İskoç okulunun, ahlâk duygusunun herkeste müşterek, insan doğasına bahşedilen tabii bir yetenek (Skolâstiklerin *synteresis*'i gibi) olduğunu söyleyen sağduyu teorileridir. Pratik etik için Hutcheson'un başkalarına karşı iyilikseverlik teorisi tartışma götürmez. Bu teori, İngiliz konformizm (bir dereceye kadar Amerika) gerçeğini ve bütünleştirici eğilimlerin parçalayıcı temayüllerin üstesinden geldiği ve sekülerleşmiş Hıristiyan ahlâkının hâlâ hakim olduğu bir toplumdaki doğal iyiliği yeterince açıklar.

Vicdana rasyonel içerikler bulmak için diğer bir çabayı, Hegel gerçekleştirir. Hegel, biçimsel ve hakiki vicdanı birbirinden ayırır. Biçimsel vicdan hakkında o şunları söyler:

> Vicdan, kişinin kendi kendinin sınırsız biçimsel kesinliğidir –o, subjektif bilinçliliğin mutlak haklılığını ifade eder– yani, yasa ve ödev olan şeyin bizzat içinde ve dışından bilme ve bu şekilde iyi olarak bilinen şeyin haricindeki hiçbir şeyi kabul etmemeyi ifade eder.

Ancak, bu subjektiflik yanılabilir ve hata ve suça dönüşebilir. Bu nedenle, onun hakiki vicdan olabilmesi için içeriğe ihtiyacı vardır. Bu içerik ailenin, toplumun ve devletin gerçekliğidir. Biçimsel vicdan, (tarihsel aklın organizasyonu olarak) devletle hakiki vicdana dönüşür. Böyle fikirleri, tarihsel olarak, devletin totaliter kullanımı ve Nazizm yoluyla, vicdanın pagan tahrifiyle birleştirmek bir hatadır. Hegel bir pozitivist olmayıp, bir rasyonalistti. Onun devlet fikri, Muhafazakâr-Hıristiyanlık ile liberal burjuva ögelerini birleştirir. Nadir olarak anlaşılsa da, "dünya yüzündeki Tanrı" şeklindeki ünlü devlet fikri, –seküler terimlerle ifade edilen– "İsa'nın bedeni" olarak kilise ile devleti özdeşleştirmeye dayanır. Bu anlamda devletin saptadığı vicdan, bürokratik düzenlerle değil, yarı-dinî, yarı-seküler bir organizma hayatıyla belirlenir, –Anglo-Sakson toplumun Hristiyan-rasyonalist sağduyunun karşılığı.

İskoçya çözümü büyük ölçüde, Batı Hıristiyanlığının sosyal tutumuna ve Hegel'in çözümü Lutherci Protestanlığa dayanırken, Katolik ruhu, temsilci olarak Max Scheler'i aldığım, son felsefî gelişmelerde yeni bir felsefî ifade kazandı. Vicdan doktrininde, Scheler, "Tanrı'nın sesi" şeklindeki popüler vicdan kavramına karşı çıkar. O, buna "vicdan özgürlüğünü" sorgulama olduğu kadar, bir kaos prensibi der. Scheler, vicdan özgürlüğü yerine, ahlâkî prensipler için sezgisel kanıtları tecrübe etmenin yegâne yolu olarak otoriteye itaati talep eder. Bu şekildeki kanıta, sadece kişisel tecrübeyle ulaşılır. Yine daha önceki tecrübeye dayanan bir otoritenin rehberliğindeki eylem olmaksızın böyle bir tecrübeye sahip olmak imkânsızdır. Bu hususta, ahlâkî ("varoluşsal" diyebiliriz) tecrübe, teorik ("bulunan") tecrübeden farklıdır. Bu, tamamen Katolik duruma uygun olsa da, harici otoritenin tesisi anlamına gelmez. "Bütün otoriteler, kesinlikle bireysel olarak aşikâr olanla değil, sadece evrensel olarak apaçık olan iyiyle ilgilidir. Ahlâkî otorite, genel etik kanıta dayanır. Ancak, böyle genel bir ahlâkî kanıt var mıdır? Felsefî etik ya genel ve soyut olana veya somut ve değişen tarihi şartlara dayanana mı

bağlıdır? Ve bu alternatifse, vicdan problemi tamamen *ahlâkî* vicdana dayanarak cevaplandırılabilir mi?

Eğer vicdan, ahlâkî bir yasaya itaat etme ya da etmeme konusunda bir hükümde bulunmuyorsa, ancak ahlâkî emirler sahasını aşan bir gerçekliğe katılıma göre yargılıyorsa böyle bir vicdana ahlâk ötesi *(transmoral)* denir. Ahlâk ötesi bir vicdan, ahlâkî sahayı inkar etmez ancak yasa sahasının dayanılmaz gerilimiyle onun ötesine sevk edilir.

Luther, iman sayesindeki doğrulama tecrübesinden yeni bir vicdan kavramı çıkaran kişidir; bunu, ne Pavlus ne de Augustine yaptı. Luther'in tecrübesi, vicdanın keşişçe tahkiki ve onun nihaî yargının tehdidinin tam derinlik ve korkusunu hissetmesinden doğdu. Bunun gibi tecrübelere Luther *Anfechtungen*, yani ilâhî gazabın aracı olarak Şeytandan gelen "ayartıcı hücum" der. Böyle hücumlar, insanın tecrübe edebileceği en korkunç şeydir. Bu tecrübeler, kaçacak yerin olmadığı dar bir yere hapsedilmiş olmak gibi inanılmaz korku *(angest)* hissi yaratırlar. (Luther, haklı olarak *Angest*'ın, *angustiae*, "dar boğaz"dan türediğine işaret eder). O, Tanrı'ya ümitsizlik ve hatta nefret içinde "Sen beni dünya yüzünden çekip aldın" diye haykırdı. Luther bu durumu farklı şekillerde tasvir eder. O, dehşete düşmüş vicdanı, kovalayan bir kurttan, normalde olduğu gibi kanatlarını kullanamayıp, ayaklarıyla kaçmaya çalışan ancak kaçamayan ve yakalanan bir kaza benzetir. Ya da o bize, Tanrı'nın gazabının ifadesi olarak, kuru yaprakların hışırtısının kendisini nasıl korkuttuğunu anımsatır. Onun vicdanı, ilâhî gazap ve yargıyı onaylar. Tanrı ona şöyle seslenir: "Sen kendi kendini farklı şekillerde yargılayamazsın". Böyle tecrübeler özel günahlara bağımlı değildir. Aslında benlik, herhangi bir edimden önce günahkârdır; Tanrı'yı sevme hususunda isteksiz olduğu için Tanrı'dan kopmuştur.

Bu şekildeki kötü vicdan, mutlak bir ümitsizlik içinde derinleşirse, onun üstesinden, sadece Mesih olarak İsa tablosunda

görüldüğü gibi, Tanrı'nın kendini adayan sevgisinin kabul edilmesiyle gelinebilir. Böylece Tanrı, gazabının sonuçlarını üstlenerek ve bizimle birliği yeniden tesis ederek, gazabının sonuçlarını kendi hükmü altına alır. Günahkâr, tamamen günahkârlığına rağmen, kabul edilir. Tanrı'nın gazabı bizi artık korkutmaz; neşeli bir vicdan, ahlâkî sahanın bütünüyle *üstüne* çıkarken, ümitsiz bir vicdan ahlâkî alanın *altında*ydı. Luther'e göre "inayetle meşrulaştırma", "ahlâk ötesi" bir vicdanın yaratılması anlamına gelir. Tanrı *Anfechtung*'de (Şeytandan gelen "ayartıcı hücum"da) suçlayıcıyken ve kalbimiz özür beyan ederken, "meşrulaştırma" içinde kalbimiz bizi suçlar ve Tanrı, kendimize rağmen bizi müdafâa eder. Psikolojinin terimleri ile ifade etmek gerekirse, kendi kendimize baktığımız sürece, ümitsiz bir vicdan tecrübe etmemiz gerekir; kendimizin ötesindeki yeni bir yaratma gücüne bakarsak, sevinçli bir vicdan kazanırız. Ahlâkî mükemmelliğimizden dolayı değil, ancak ahlâkî kusurlarımıza rağmen, Tanrı'nın ek faaliyeti olarak mücadele ederiz ve muzaffer oluruz. Dürer'in "Şövalye, Ölüm ve Şeytan", isimli ünlü tablosunda görüleceği gibi Şövalye, korku ve ayartmayı hiçe sayan muzaffer bir edayla, dar geçitten geçmeyi tecrübe eder.

Hem teolojik, hem de kişisel olarak Luther tarafından geliştirilen bu "muzaffer vicdan" ile Giordano Bruno'nun coşkusal felsefesi arasında bir benzerlik vardı. Ahlâkî vicdanın üstesinden, dünyaya yönelik "kahramanca etkilerle" ve onun sınırsız ve tükenmez yaratıcılığına teslimiyetle gelinebilir. Evrensel hayatın yaratıcılığından pay almak, hem iyi, hem de kötü ahlâkî vicdanı özgürleştirir. Varlığın merkezinde duran insanın, hayatı daha yüksek hayata dönüştürmesi kesin gibidir. O, sonlu yaratıcılığın yıkıcı yanıyla bağlantılı olan trajik sonuçları üstlenir ve iyi bir ahlâkî vicdan adına onlardan kaçmaya çalışmamalıdır.

Bruno'nun ahlâk ötesi vicdanı mistik natüralizme dayanırken, Nietzsche'nin ahlâk öteciliği onun dramatik-trajik natüralizminin bir sonucudur. Nietzsche, materyalist bir metafizik üzerinde Hobbes ve Helvetius, faydacı bir psikoloji üzerinde Mande-

ville ve Bentham, evrimci bir natüralizm üzerinde Darwin ve Freud gibi, ahlâkın otonomluğunu tahrip ederek, ahlâkî vicdanın başlangıcını analiz etmeye çalışan filozoflara dâhildir. Bunların hepsi, her hangi bir evrensel doğal *(rational)* yasayı reddetmelerine göre, vicdanın sesinin objektif geçerliliğini yadsıdılar. Nietzsche, Ahlâkın Soy Kütüğü *(Geneology of Morals)* başlık ve içeriğin gösterdiği gibi, bu fikirlerini daha ileri götürdü. O der ki, "Kötü vicdan, hastalıklıdır ancak, bir şeye gebe olan bir hastalıktır." O, yaratıcı bir hastalıktır. İnsanoğlunun evcilleştirilmesi gerekmişti ve bu fatihler ve yargı sınıfları tarafından yerine getirilmişti. Bu sınıfların, saldırganlık, güç istemi, yıkıcılık, zulüm, devrimciliğe ilişkin doğal içgüdüleri ciddi cezalandırmalarla bastırmaları yararlarınaydı. Onlar böyle temayülleri bastırmayı başardılar. Ancak, bunları kökten kazımayı başaramadılar. Böylece saldırgan içgüdüler, içsel hale getirildi ve kendini-yok edici eğilimlere dönüştürüldü. İnsanın kendini cezalandırması aleyhine dönmüştü. O, gücünü, coşkusunu ve yaratıcılığını çıkardığı hayvanî geçmişinden ayrıldı. Ancak insan, canlı kalanlardan içgüdülerini engelleyemedi. Kötü vicdanın sonucu olarak, onlar sürekli bastırılma edimini gerektirdiler. Bu, insanın evrimi açısından önemli bir şeyken, insanın asıl gayesi ile mukayese edilirse çirkin bir şeydir.

Nietzsche, bu amacını Luther'in ahlâk ötesi vicdan tasvirlerinden birini hatırlatan terimlerle tasvir eder.

> Bir kere, onun, şimdiki ürkütücü ve ümitsiz zamanımızdan daha güçlü bir dönemde, aşkın bir dünyaya dönebilecek kendi dinamik gücüne izin veren yaratıcı ruhu –büyük aşık ve hayli horlanan insanı– ortaya çıkarması gerekmiştir.

Nietzsche, "savaşlar ve zaferler sayesinde güçlü olan, fetihe, maceraya, tehlikeye hatta ızdıraba ihtiyaç duyan kimseye insan" der. Bu insan, ahlâkî anlamda "iyi ve kötünün ötesindedir". Aynı zamanda o, evrensel yaşamla bir bütünlük olan metafiziksel (ya da mistik) anlamda iyidir. Söz konusu kişi, Tanrı ile parakoksal bir birleşme temelinden (Luther'deki gibi) ziyade, hayatın

yaratıcı ve yapıcı gücü içinde hayatla coşkulu bir birleşmeye dayanan ahlâk ötesi vicdana sahiptir.

Yakın geçmişte "varoluşçu" felsefe, Luther, Bruno ve Nietzsche'nin genel çizgisini takip eden ahlâk ötesi bir vicdan doktrini geliştirdi. Varoluşçu felsefenin öncülerinden Heidegger der ki: "Vicdanın çağrısı, insanın sonluluğunda gerçek potansiyellerini gerçekleştirmeyi isteyen bir karaktere sahiptir ve bu, suçlu olmanın cazibesi demektir." Vicdan, çarşı-pazar konuşmasından ve yığının geleneksel davranışlarından geri çağırarak kendimize davet eder. Onun özel talepleri yoktur; bizimle "sessizlik modunda" konuşur. Vicdan, bize sadece edimde bulunmamızı ve her eylem ilkesiz olduğundan dolayı, edimde bulunarak suçlu olmamızı söyler. Eylemde bulunan kişi, vicdanının sesini tecrübe eder ve aynı zamanda vicdanıyla çelişmenin, suçlu olmanın tecrübesini yaşar. "Varoluş, aslında suçtur." Eylemde bulunmamak imkânsız olduğundan ve her eylem suçu imâ ettiğinden dolayı sadece kendini aldatma iyi bir ahlâkî vicdan verebilir. Biz edimde bulunmalıyız ve edimde bulunabilme tutumumuz "sebatkârlıktır". Sebatkârlık, ahlâkî vicdanı, onun argümanlarını ve yasaklarını aşar. O, durum tarafından belirlenmeyip, bilakis bir durumu belirler. *Bir kararda bulunma ve bir eylem icra etme kaçınılmaz olduğunda, iyi, ahlâk ötesi vicdan, kötünün kabulünü yani ahlâkî vicdanı içerir.*

Luther'den Heidegger'e ahlâk ötesi vicdan fikri tehlikeli bir yoldur. "Ahlâk ötesi", ahlâklılığın üstündeki bir noktadan, ahlâklılığın yeniden tesisi anlamına gelir ya da ahlâklılığın altındaki bir noktadan onun yıkımı demektir. Hobbes'tan Freud'a kadar ki empiristler, ahlâkî vicdanı analiz ettiler, ancak onu ortadan kaldırmadılar. Onlar kendi somut etiklerinde ya Anglo-Sakson sağduyuya dayandılar; ya faydayı, iyi-tesis edilmiş bir burjuvanın sosyal uzlaşımlarıyla tanımladılar; ya görevin ifâsında olduğu kadar bilimsel dürüstlükte de vicdanın üst bir anlamını işlediler; ya da vicdanlarının çözülmesinin radikal ahlâkî sonuçlarını çekmeye bilinçli veya bilinçsiz olarak cesaret edemediler.

Nietzsche ve Heidegger'de böyle çekingenliklerin hiç biri kalmadı. Fakat, söz konusu çekincelerin olmaması, ahlâk karşıtı faşizm ve Nazizm hareketleriyle ilişkilendirilen zikredilen isimlerin, bazı haklı sebepleri olması yüzündendir. Luther bile, Machiavelli ve Bruno gibi, onlarla irtibatlandırılmıştır.

Bu, şu soruları akla getirir: Ahlâk ötesi bir vicdan fikri kabul edilebilir mi? Yoksa o, tehlikeli olduğu için ileri sürülemez mi? Eğer fikrin kovulması gerekiyorsa, analitik psikoterapi kadar dinin de defedilmesi gerekir. Çünkü onların her ikisinde de ahlâkî vicdan, aşkındır –dinde, yasa sahasını yarıp geçen ve coşkulu bir vicdan yaratan İlâhî İnayet'in kabulüyle; derinlik psikolojisinde ise, kişinin kendi çatışmalarını ve elemlerini, bastırmaya ve ört bas etmeye kalkışmaksızın, onları göz önüne aldığında ve onların korkutuculuğuna maruz kaldığında kendi çatışmasını kabul etmesiyle. Gerçekten, *duyarlı* ve *iyi* bir vicdanı birleştirmek mümkün olmadığı için, ahlâkî vicdanın aşamamak imkansız değildir. Böyle duyarlı bir vicdana sahip olanlar ahlâk ötesi vicdan sorunundan kaçamazlar. Ahlâkî vicdan, kendi şartlı geçerliliğini alması gereken alandan, meşru olduğu alanın ötesine geçer.

5. DEĞİŞEN BİR DÜNYADA ETİK

> *Sadece sevgi, kendi ebedilik, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre kendini dönüştürebilir.*
>
> Tillich

Bu bölümün "Değişen Dünya" başlığı, varolan her şeyde imâ edilen genel değişiklik anlamına gelmediği gibi, doğadan ziyade, esas olarak tarihte devam eden karmaşık değişiklik anlamına da gelmez. Ancak bu, bizim bir tarihi çağdan diğerine, radikal ve devrimci bir dönüşüm şeklinde nitelendirilen tarihi bir dönemde yaşıyor olduğumuz gerçeğine işaret eder. Hiç kimse ciddi bir şekilde bu olgudan şüphelenemez ve asgari bir tarih anlayışına sahip olan bile, son yıllarda meydana gelenlerden sonra bundan

kuşku duyamaz. Hayatın ve dünyanın yeniden bir yorumlanmasına bizi zorlayan, insan varoluşunun her safhasını etkileyen bir devrim dünyasının ortasında oluşumuzdur.

Bu bağlamda, etikten ne haber? O, değişimin üstündeki bir sahayı mı temsil eder? Etik, temelinde, değerlerinde ve emirlerinde tarihler üstü müdür? Ya da etik, tarihî oluşum akışını mı izler ve bugünlerde dönüştürülen hayatın diğer sahaları kadar hızlı dönüşüm geçirebilecek mi? Eğer hızlı dönüşebilmesi doğru ise, insan hayatını şekillendiren otoritenin, gücün etikteki yeri nedir? Ahlâkî taleplerin içerikleri tarihin her döneminde farklıysa, insan vicdanına musallat olan her ahlâkî talebin beraberindeki Şartsız iddia devam ettirilebilir mi? Etik, tarihsel değişimlerden kayıtsız ve sabit, tarihin üstünde bir sahada mevçudiyetini sürdürürse, tarihte yaşayan ve tarihin dönüştürdüğü insanı nasıl etkiler? Belki de huşu duymaya değen ancak yaşam sürecinde aktüel etkisi olmayan, yaşamdan parya uzaklıktaki etik, insan tecrübesi bağlamında yabancı bir bünye olmayacak mı?

Bu soruları cevaplamak ve durumumuzla irtibatlandırmak için, ilkin düşünce tarihinde çoktan oluşmuş ve hâlâ büyük aktüel önemi olan bazı çözümlerle meşgul olma niyetindeyim. İkinci olarak, kendi çözümümü vermek istiyorum. Üçüncü olarak ise, bazı pratik örnekler vererek, bu çözümü şimdiki dünya durumumuza uygulamaya çalışacağım.

Tarihî değişimde etik problemlerin üç farklı çözümünü temsil eden üç büyük yaşam ve düşünce türü vardır. İlki, Roma Katolik Kilisesi ile temsil edilen ve Thomas Aquinas'ın etiğinde ifade edilen statik doğaüstücü çözüm; ikincisi, Nazi hareketinin temsil ettiği ve hayat filozoflarının etiğinde açıklanan dinamik-naturalist çözüm; üçüncüsü, Anglo-Sakson sağduyunun temsil ettiği ve mantık filozoflarının etiğinde ifade edilen, terakkici-rasyonalist çözüm.

Muazzam psikolojik güce sahip olan statik doğaüstücü çözüm, ahlâkî norm ve emirlerin, ebediliğini ve değişmezliğini mu-

hafaza eder. Felsefe ve teoloji bu yönde işbirliği yapar. Dünya, her şeyin töz ve özü olan, insanın kişisel ve toplumsal pratiği için norm ve yasaları tesis eden ilâhî zihinde önceden şekillendirilen, ebedî yapıların bir sistemi olarak idrak edilir. Felsefe, bu yapıları ve yasaları keşfederken, vahiy, onları onaylar ve düzeltir. Vahiy, ebedî ve değişmez olmakla birlikte, yeni ve daha yüksek yasalar olan üst yapılarını ilave eder. Hem doğal hem de doğaüstü yapılar, doğayı kontrol eden ve insan aktivitelerini de kontrol etmesi gereken bir güçler ve değerler hiyerarşisi oluşturur. Bizatihi hiyerarşik bir sistem olan kilise, bu sistemi öğretir, onun adına eğitim yapar, onu siyasi bakımdan gerçekleştirmek için mücadele verir ve yeni sistemlere karşı savunur. Ancak böyle yaparak kilise, aktüel duruma ve tarihi değişikliklere kayıtsız değildir. Kilise kendi ahlâkî sistemini yeni problemlere ve yeni taleplere uydurmalıdır. Katolik Kilisesi yüzyıllardan beri, bunu hemen hemen takdire şayan bir şekilde yapabilmişti ve Papa'nın yaşayan otoritesi, ahlâkın değişmez temelini kaybetmeksizin başarılı uyarlamalar için hâlâ fevkalade bir araçtır.

Yine de Katolik Kilisesinin burjuva çağının varsayımları ve taleplerini ele almayı bütünüyle başarmadığı aşikârdır. Protestanlık ve Aydınlanma, Orta Çağ kilisesinin sözde ebedî sisteminin karşısında duran yeni etik sistemler yarattı. Örneğin kilise, on yedinci yüzyılın ahlâk vaazlarında, on sekizinci yüzyılın Cizvitçiliğinde ve on dokuzuncu yüzyılın modernist öğretisinde olduğu gibi, burjuva sınıfının yükselen dalgasını devam ettirmeye çalıştığı zaman, ya ciddiyetini ve otoritesini kaybetti ya da olabildiğince savunulan ve sonunda teslim olunan her pozisyondaki artçı hareketin mutsuz izlenimini verdi. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, sosyal ve politik problemlerle ilgili Kutsal Piskoposluğun önemli ifadeleri, yürürlülükte olabilmek için, artık var olmayan Hıristiyan kilisesinin parçalanmamış birliğini ve otoritesini varsayar. Bu nedenle, onlar modern etiğin ruhunda ve burjuva sınıfı tarafında hiç de etkin değildi. Sorumuza statik doğa

üstücülüğün cevabının bedeli, son yüzyılların değişen dünyası üstündeki belirleyici bir etkinin kaybolması olmuştur.

Nazizmin temsil ettiği karşı çözüm, iki ana şekilde hazırlandı –Kıta Avrupa'sının hayat felsefesi ile her ne kadar yaşam felsefesinin sadece farklı bir versiyonu olmakla birlikte Anglo-Amerika'nın pozitivist ve pragmatist felsefesi. Nazizm, Kıta Avrupası'nın hayat felsefesini, özellikle de Nietzsche, Pareto ve Soreklin'in felsefî motiflerini kullandı ve suistimal etti. Felsefe, hayatı, değişen formlarında ve eğilimlerinde açıklamalıdır. Nietzsche'nin gözünde hakikat demek, belirli varlık türleri için yararlı olmasından geçer. Değer, hayatın dinamik sürecinden çıkarılır ve oluşturulur. Değer, biyoloji terimleri ile konuşursak, yaşayan varlıkların en güçlüsüyle, sosyolojik olarak ifade etmek gerekirse, yeni elit tarafından ve politik olarak konuşursak, devrimci bir grubun ihlalci zorbalığıyla yaratılır. Hayatın asıl özelliği olan değişim, etiğin de hâkim karakteridir. Hayatın üstünde hiç bir bağımsız norm, gücü yargılayan hiçbir kriter ve iyi bir hayat için hiç bir standart yoktur. İyi bir hayat, güçlü yaşam ya da zorlu hayat veya hâkim bir aristokrasi hayatı ya da muzaffer hayattır. Bu, kişinin vicdanında aşikâr olan ahlâkî normların rehberlik etmesinin aksine, bireyin, kendi vicdanı ile grup vicdanını birleştirmeye zorlandığını imâ eder. O, kendi standartlarını, grup liderlerinin temsil ettiği gibi, grubun standartlarıyla koordine etmelidir. Değişen bir dünyada etik sorununa dinamik-naturalist türdeki cevap, ilkel-kabilevî bir niteliğe sahiptir. Tarihsel olarak konuşmak gerekirse, o, aynı zamanda ahlâkî problemlerin bütün çözümlerinin en sonuncusu ve en eskisidir.

Bu bağlamda Anglo-Sakson pozitivizminden ve pragmatizminden bahsetmiştim. Aynı ahlâkî dinamizm türüne ait olan pragmatizm ve hayat felsefesini açıklamak bu bölümün önemli bir görevidir. Pragmatizm tecrübe hakkında konuştuğu zaman, hayat felsefesinde olduğu gibi, hakikat ve iyinin ölçütünden feragat eder. Zira onun açısından, tecrübenin dinamik sürecinin, yani tecrübe edilen hayatın üstünde normlar yoktur. Hangi hayat

türünün ahlâkî tecrübe yarattığı ya da doğru bir ahlâkî tecrübenin standartlarının ne olduğu sorusu pragmatist düşünce bağlamı içinde cevaplanmaz ve cevaplanamaz. Bu nedenle pragmatistler ve pozitivistler, ahlâkî bir sağduyuya götürmesi gereken, ahlâkî bir içgüdüye sığınırlar. Bu sığınak, güçlü bir ortak inanç ve toplum gruplarının liderleri tarafından muhafaza edilen geleneksel ahlâkın olduğu bir toplum var olduğu sürece güvenlidir. Bu, örneğin Kraliçe Viktorya zamanındaki, burjuva gelişmesinin zirvesindeki durumdur. Halinden memnun bir toplumun uyumu yavaş yavaş çözüldüğünde, tatminsiz gruplar, kitleler ve milletler yeni bir ahlâkî düzen talep ettikleri zaman, söz konusu durum artık etkili değildir. Bu grupların ahlâkî içgüdüleri, asil Viktorya soylularının ahlâkî içgüdülerinden oldukça farklıdır ve ahlâkî içgüdü ve sağduyudaki sığınak etkisiz olmuştur. Pragmatizm ve pozitivizm temel fikirlerinde hayat felsefesinin prensipleriyle hemfikir oldukları için, bu tehditle yüzleşemedi.

Faşist ideolojilere karşı Anglo-Sakson uygarlığın entelektüel savunusu son derece zayıftı. Sağduyu felsefesi ve pragmatizm yeni hareketlerin dinamik irrasyonalizmine karşı kriter sağlayamadı ve onlar, Batı ve Anglo-Sakson uygarlığında şekillendirilen hümanist değerlerin sürdürülmesi için gereken ahlâkî dayanma gücünü uyandıramadılar. O, pozitivizm ve pragmatizm değildir ancak, uygarlığın dayandığı gelecek üstündeki ahlâkî problemlerin rasyonalist-terakkici çözümünün kalıntılarıdır. Çözüm, bozulmamış burjuva düşüncesi için en tabii bir şeydir ve hukukçularda olduğu kadar çağdaş filozofların bilinçaltlarında hâla derinden kök salmıştır.

Bu bakış açısına göre, Katolik sistemde iddia edildiği gibi ,doğaüstü yaptırım olmaksızın bazı ebedî prensiplerden yani doğal ahlâk yasasından söz edilebilir. The Bill of Rights*'da şekillendirildiği üzere, bu prensipler, her insan anlayışından daima uzak kalan ancak insanoğlunun takip etmesi gereken yönü gösteren

* *The Bill of Rights*: Doğal hukuka ve şeriata ilişkin yasa –çn.

yıldızlara benzer. Her ne kadar, onların teorik ve pratik gerçekleşmesi daima daha mükemmele doğru bir süreçte olsa da, bir kez keşfedildi mi, bir daha ortadan kaybolmaz. Bu şekilde onlar, her insanî duruma uyabilir.

Değişen bir dünyada etik problemlerin çözümü bu mudur? Bazı hususlarda böyle olmakla beraber, bazılarında değildir. Bu, çözüm araştırılması gereken yönü gösterir. Ahlâkî prensipte, bütün ahlâkî değişimlerin kriteri ve standardı olan değişmez bir şey olmalıdır. Bizzat ahlâkî prensibin içinde değişen bir güç olmalıdır ve bunun her ikisi de birleştirilmelidir. Ancak rasyonel-terakkici çözüm, bu birliğe ulaşmaktan çok uzaktır. O, herhangi bir zaman ve mekanda, doğada ve insan aklında bulunan mutlak doğal yasa anlamında, özgürlük ve eşitlik gibi bazı prensipleri tesis eder. İnsanoğlu böyle prensipleri, yaklaşık bir süreç içinde teorik ve pratik olarak gerçekleştirmelidir. O, aşağı yukarı bilinen, az çok gerçekliği olan aynı doğal yasa, aynı prensiptir. "Az ya da çok", ahlâkî sahadaki nitel bir değişimden, yeni yaratmalardan ziyade nicel bir farka işaret eder. Değişmekte olan bir dünyada etik, sadece nicel olarak, yani kendi gerçekleşmesini ilgilendiren hususta geliştiği ya da gerilediği ölçüde değişir. Az ya da çok özgürlük ve az ya da çok eşitlik kabul edilirken, yeni bir özgürlük ve eşitlik kabul edilemez.

Ancak terakkici-rasyonalist çözümün dayandığı prensipler, geç Antiğin ve modern burjuva döneminin özgün bir özgürlük ve eşitlik türünün özgün bir modelini temsil eder. Onlar, bütün dönemleri kucaklayacak kadar detaylı ve kendilerinin yeni şekillenmesini sağlayacak kadar yaratıcı prensipleri temsil etmez. Bu prensipler, nihai prensipler olacak kadar ebedî olmadığı gibi değişen bir dünyaya uyacak kadar da geçici değildir. Bu nedenle, Katolik sistem, gelişen modern burjuva döneme kendini ciddi olarak uyarlayamazken, aynı şekilde terakkici-burjuva rasyonalizmi burjuva dünyasının yıkılmasını karşı koyamadı. Etikte doğaüstücü ve rasyonel mutlakçılık, tarihsel durumda temel bir değişime kendini uyarlayamayacağını ispatladı.

Tarihin her radikal değişiminin direncini kıran bir mutlakçılığın ve bizzat nihaî prensibi değiştiren rölativizm alternatifinin ötesinde mümkün bir çözüm var mıdır? Ben olduğuna inanıyorum ve bunun Hıristiyan etiğin temelinde yani Grekçe *agape* kelimesi, sevgi prensibinde imâ edildiğini düşünüyorum. Bu, Hıristiyanlık açısından bir apolojiye dayanarak değil, ancak bizim şimdiki dünyevî-şartlarımızda aktüel problemin şiddeti altında söylendi. Sevgi, *agape*, ebedî, değişmez bir ögeyi devam ettiren bir etik prensip teklif eder ancak onun gerçekleşmesini, yaratıcı bir sezginin sürekli edimine bağlı kılar. Sevgi, yasanın ve ayrıca Stoacılıktaki doğal yasanın ve Katoliklikteki doğa-üstü yasanın üstündedir. Onu bir yasa olarak ifade edebiliriz; Mesih diyebiliriz ve havarilerin yaptığı gibi ona "Sevmelisin!" diyebiliriz. Fakat böyle yaparak, bir yandan şartsız bir emir olan etiğin nihaî prensibi, öte yandan bütün emirlere meydan okuyan güç olduğunu belirtmek suretiyle, bunun paradoksal bir konuşma tarzı olduğunu biliriz. Sevginin tam da bu müphem karakteri, onu değişen bir dünyada etik sorununa çözüm kıldırır.

The Bill of Rights'da şekillendiği gibi, doğal yasanın prensiplerine bakarsak, özel bir durumda sevgi prensibinin somut tecessümleri olarak alındığında, bunların, büyük, doğru ve güçlü olduklarını keşfedeceğiz. Doğal yasa prensipleri, insanın saygınlığının bencillik, bastırma ve yıkımına karşı, özgürlük ve eşit hakları tesis ederek sevgiyi temsil eder. Ancak ebedî yasa olarak alındığında ve –örneğin erken Orta Çağ ya da ekonomik kapitalizmin çöküşü ya da dönüşümü gibi– farklı durumlara yasal olarak uygulandığında böyle prensipler çökmekte olan kurumların ve güçlerin idamesi için kullanılan kötü ideolojiler oldu. Pavlus ve Luther'in "yasa"ya karşı bu kadar derinden karşı çıkmalarının sebebi budur; yine yasanın öldürücü sonuçları ve sevginin canlandırıcı gücü üzerinde ısrar etmelerinin nedeni de başka bir şey değildir. *Tek başına sevgi, kendi ebedîlik, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin, her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre bizzat kendini dönüştürebilir.* Bizzat sevgi, değişmekte olan bir dünyanın her safhasına uyabilir.

Bu noktada Grekçe diğer bir kelimeyi, *kairos* (doğru zaman), kelimesini tanıtmak istiyorum. Gündelik Grekçe'de kullanılan bu kelime, Mesih'in ortaya çıkmasında zamanın vaadini göstererek, Yeni Ahid'in dilinde derin bir anlam kazandı. *Kairos*, Alman dinî sosyalizmi tarafından, ebedî olanın özel bir zamanda tarihe süzülmesi, özel bir yetenek ve özel bir görev anlamına gelecek şekilde yeniden yorumlanmıştır. Bu anlamda *kairos*, belirli bir dönemin potansiyellerinde ve görevlerinde, geçici formlarda ebedî olarak önemli, yeni bir şey bizzat tezahür ettiğindeki tarihsel andır. O, tarihin bütün dönemlerinde, böyle bir *kairos*un geldiğini duyuran peygamberî ruhun gücüdür; bu sayede, onun anlamı keşfedilir ve verilenin eleştirisi yapılabilir ve gelecek olana dair ümit ifade edilebilir.

Tarihteki bütün büyük değişimlere yanı başındaki güçlü bir *kairos* bilinci eşlik etmiştir. Bu nedenle, değişen bir dünyadaki etik, *kairos* etiği olarak anlaşılmalıdır. Değişen bir dünyadaki etik talebe cevap, *kairos*un belirlediği etiktir. Her *kairos*da sadece sevgi ortaya çıkabilir. Yasa, belirli bir zamana ait olan şeyi bütün zamanlara kabul ettirme teşebbüsü olduğu için, her *kairos*da ortaya çıkamaz. Doğru bir zamanda ortaya çıkan ve bu zaman için geçerli olan ideal bir örnek, bütün olarak tarihin idealini, tarihin amacını bulacağı yaşam biçimi olarak düşünülür. Bu tutumun sonucu kaçınılmaz olarak, hayal kırıklığıyla etik özgürlükçülüğün ve rölativizmin yükselişidir. Söz konusu durum, yıkıcı sonuçlarına rağmen, dinamik-naturalist çözümün haklı olduğu ve hâlâ Katolik ve burjuva etiğine karşı haklı olarak savaştığı hususdur. Ya da kilise tarihinde açıklandığı gibi, Luther'in, Aquinas ile Kalvin'e karşı çıkmada haklı olduğu noktadır. Bizzat *kairos*tan *kairos*a gerçekleşerek sevgi, mutlak ve rölatif etik alternatiflerinin ötesinde bir etik yaratır.

Bu çözüm, bazı somut örneklerle açıklanabilir. Gelin isterseniz terakkici-rasyonalist etiğin temellerinden biri olan eşitlik fikrini düşünelim. Sevgi prensibi ışığında ve *kairos* fikri perspektifinden şu söylenebilir: Sevgi, bazı hususlarda eşitliği imâ eder.

Seven ve sevilen kişi, birbirlerinin sevgisine lâyık olduğu sürece eşittir. Bununla beraber hiçbir şey değil, sadece bu eşitlik prensibi sevgide -özsel bakımdan- imâ edildi. Sevgi ve aynı zamanda sevginin tahrifiyle, başka her şey, farklı durumlarda bu prensibin tarihsel bir tecessümüdür. Grek Site devletine bakıldığı zaman, belirli bir grup içindeki bireyler arasında ve bir dereceye kadar bütün özgür olanlar arasında politik bir eşitliğin varlığı dikkati çeker; ancak hürler ile köleler arasında mutlak bir eşitsizlik vardır. Sevgi, prensip itibariyle aşikâr değildir; fakat o, potansiyel olarak prensip olduğu için, Apollo ve Dionysus'un din kültüründe bile etkindir. Sevgi, site-devletinin –köleler ve barbarlar hariç– kendisine dahil olanlara verdiği eşitlik biçiminde etkindir. Sevgi, bu sınırlı eşitlikte bile tesirlidir ancak, milli gurur ve ırksal ayrımcılığın hudutları içindeki sevgi, sınırlı, tahrif edilen bir sevgidir. Sevgide tezahür eden merkezi *kairos*, gerçekte olduğu gibi, henüz ortaya çıkmamıştır.

Merkezi *kairos*, Stoacıların eşitliği –erkek ve kadın, çocuk ve köle– bütün insanlara yaydığı, evrensel Roma İmparatorluğu zamanında ortaya çıkmadı. Burada sevgi prensibi, milli ve toplumsal gururun sınırlarını aşar ancak o, bunu sevgiden ziyade evrensel ve rasyonel bir yasa olarak yapar. Stoacı eşitlik evrenseldir ancak bu, site devletindeki kısıtlı eşitliğin sıcak ve ortak ögesi olmaksızın soğuk ve soyuttur. Stoacı eşitlik mümkün olduğunca, Roma vatandaşlığına katılmadır ve bu hikmetli bir insan olma olasılığını imâ eder. Hıristiyan mesajda sevgi, evrensellik ve aynı zamanda somutlukta aşikâr olur: "Komşu", sevginin doğrudan objesidir ve herkes komşu olabilir. İnsanlar arasındaki bütün eşitsizliklerin üstesinden, insanlar Tanrı'nın potansiyel çocuğu olduğu sürece gelinebilir. Ancak bu, Hıristiyanlığı Stoacı eşitlik fikrine götürmedi. Hatta efendi ile köle arasındaki eşitsizliğe Hıristiyan toplumu hariç, saldırılmadı. Sonra totaliter değil ancak hiyerarşik prensip, geç Antikite ve Orta Çağ toplumuna uygun olarak, Hıristiyan kilisesi tarafından desteklendi. Feodal düzenin sosyal ve psikolojik eşitsizliği, sevgi prensibinde imâ

edilen eşitlik ögesi ile çelişiyor gözükmez. Aksine, hiyerarşinin bütün derecelerinin birbirine bağlılığı, bir Orta Çağ şehrinin bütün üyelerinin dayanışması ve "halk"ı feodal efendilerin ataerkil koruması, sevgi prensibinin talep ettiği en yüksek eşitlik formu olarak düşünüldü.

Burjuva liberalizminde eşitlik, genel doğa yasası, akıl yasası ve insanlık açısından tekrar yorumlandı. Eşitlik, yasa önünde ve eşit ekonomik fırsatları talepte eşitlik oldu. Bu, daha eski sistemin geliştirmiş olduğu, zulüm ve adaletsizliğin karşısındaki sevgi prensibiyle uyumluydu. Ancak eşit fırsat kriteri, herkese açık olmayan bir kaç fırsatı kapsayan bir ideoloji; liberal eşitlik fikri, sevginin bir zıtlaşması oldu. Herkesin eşit güvenliğini hatta pek çok politik eşitliği feda etmeyi tasarlayan, yeni bir eşitlik fikri doğdu. Kolektivist ve otoriteryan formları yadsımasından dolayı eşitliğin liberal ve demokratik formları kınanamaz. Sevgi, bu *kairos*da bir dönüşüm talep edebilir. Sevgi prensibinde imâ edildiği gibi, eşitlik ögesinin yeni yaratıcı bir gerçekleşmesi bizim dönemimizde meydana gelebilir. Eşitlik unsuru, feodal ve liberal formlardan ziyade, bizim özel durumumuzdaki sevgi talebiyle daha uyumlu olduğu sürece iyi olabilir. Eşitlik ögesi, sevginin bir tahrifi ve çelişmesi olduğu sürece, kötü olabilir. Çünkü sevgi, her *kairos*da yeni bir şey yaratmasına rağmen, ebedîdir.

Bir yandan sevgi prensibine, öte yandan da değişmekte olan *kairos*'a çifte bağlılıklarını göstermek için diğer ahlâkî problemlere göndermede bulunabilirim. Örneğin, tarihin farklı dönemlerinde çalışma ve eylemciliği değerlendirmeye ve bunların boş zaman ve tefekkürle ilişkilerine işaret edebilirim. Ufuktaki bir kolektivizmin büyük ölçüde rekabet prensibini sınırlayarak, iş ve eylemcilik üzerindeki vurguyu azaltacağı aşikârdır. Feodal ve kilise kurumunun bazı formlarına karşı mücadele olarak, boş zaman ve düşünceli yaşam, çökmekte olan Orta Çağ döneminde sevgi adına bir talepti ve insanoğlu doğayı kontrol etmeye başlayınca vuku buldu. Şu halde bu, çalışma ve eylemciliğin kendi yıkıcı tapınmasına karşı, daha kolektivist bir toplum yapısı saye-

sinde, boş zaman ve tefekkürü geri getiren bir sevgi ve *kairos* talebidir.

Diğer örnekler, birbirleriyle ilişki içinde, riyazet ve dışa vurum, kendini kontrol ve kendini ifade, denetim ve yaratıcılık problemleridir. Bu zıtlıkların her iki yanı sevgi prensibinden kaynaklanır. İlk yönün yadsınması, sevgide imâ edilen feragattin önüne geçer. İkinci yönünün yadsınışı ise, sevgiye değen her hangi bir temayı iptal eder. Bu, iki yönün gerek formda gerekse de diğeriyle dengede vurgulandığı gibi, *kairosa* dayanır. Çünkü mevcut durumumuza, ne Katolik sistemin doğaüstücü zahitliği, ne burjuva toplumunun rasyonel kontrolü, ne de faşizmin savaş ve devlet disiplini çözüm sağlayabilir. Aynı şey, feodal erotizm, burjuva estetizmi ve putperest faşist canlılık için de geçerlidir. Diğer çözüm, sevgi ve *kairos* tarafından temin edilir.

Her ne kadar psikoterapik psikoloji, bizzat yeni bir etik sistem yaratamasa da, psikanaliz bazı çözüm önerileri temin eder. Diğer çözüm ögeleri, *eros*un klasik anlamının yeniden keşfiyle ve onu *agape*yle ilişkilendirmeye yönelik farklı teşebbüslerle önerilir. Eğitim hareketleri ve burjuva kritizmi, aile idealine büyük katkı sağlamıştır. Ancak, her şey devinim halindeydi ve nihaî çözümün kriteri, bir yandan *eros*, öte yandan da sevgiyle şekillenen oto-kontrolün nezdinde ölçüttü.

Son bir soru cevaplandırılmalıdır. Eğer sevgi etiğin prensibi ise ve *kairos* somut içeriklerde sevginin tecessüm etmiş hâli ise, ahlâkî talebin ciddiyetini yıkan daimi bir şüpheden, sürekli bir eleştiriden nasıl kaçınılabilir? Yasa ve kurumlar, aktüel ahlâkî süreci sürdürmek için zorunlu değil midir? Gerçekten de, yasa ve kurumlar gereklidir. Onlar bizzat sevgi tarafından talep edilir. Her bireyin hatta en yaratıcı olanının bile, geçmişin tecrübe ve hikmetini şekillendiren ve kendi hesabına sayısız kararlar verme zorunluluğundan özgürleştiren ve çoğu durumlarda anlamlı bir şekilde edimde bulunmayı gösteren verili yapılara ihtiyacı vardır. Bu noktada Katoliklik, hem Protestanlık hem de liberalizmden sevgi hususunda daha üstündü, Pek çok ülkede,

daha genç neslin, sürekli nihai kararlarda bulunmanın çekilmez yükünden kurtulmak için, gönüllü olarak yasaları ve kurumları talep etmelerinin sebebi budur. Hiçbir etik sistem, yasasız ve kurumsuz kesinlikle aktüel bir güç olamaz. Sevginin yaratıcılığını önemle vurgulayan Luther, bu zorunluluğu unuttu. Almanya'da kitle ahlâk eğitiminin Kalvinist ülkelerden daha az olmasının sebeplerinden biri budur. Öte yandan, Almanya'da *kairos*'a gönüllülük, mükemmel bir şekilde eğitilmiş ve iyileştirilmiş Batı milletlerinden daha fazladır. Sevgi, yasa ve kurumları talep eder ancak sevgi yeni bir *kairos*'da daima onları yarıp geçer ve yeni yasalar ve yeni etik sistemler yaratabilir.

Bu bölümde "adalet" kelimesinden bahsedilmemişti. Adalet, genel olarak Stoacı soyut doğal yasa ve rasyonalizm anlamında kullanıldığı için mevcut tartışma yanıltıcı olabilir. Aslında o, ya boştur ya da belirli bir dönemin somut yasasıdır ve bu nedenle, evrensel geçerliliği yoktur. Eğer adalet somut olarak alınırsa, o, özel bir durumda sevginin cisimleştiği yasalar ve kurumlar anlamına gelir. Platoncu adalet ideali, site-devletinin somut ahengiydi. İsrail'de adalet, Tanrı'nın emirlerine dindarane itaatti. Orta Çağ feodalizminde adalet, hiyerarşinin bütün seviyelerinin bir birbirine karşı sorumluluklarının formuydu. Liberal adalet fikri, biçimsel ayrıcalıkların ilgasıydı ve yasal eşitliğin girişiydi. Geleceğin daha kollektivist toplumlarında yasalar ve formlar sistemi olabilecek olan adalet, bütünün ve tüm üyelerin yeterli bir güvenliğiyle geliştirilebilecek ve sürdürülebilecektir. Demek ki, *kairos*tan *kairos*a aktüelleşen sevgi, yaratıcı ve temel bir prensip iken, adalet ikincil ve türemiş ilkedir.

Sevginin tarifini vermemiştim. Sevgiyi tanımlayabilecek daha yüksek bir prensip olmadığı için, onu tanımlamak imkânsızdır. Sevgi, kendi aktüel birliği içinde bizzat hayattır. Bizâtihi sevginin cisimleştiği formlar ve yapılar, hayatın kendi yıkıcı güçlerinin üstesinden geldiği, hayatın mümkün olduğu formlar ve yapılardır. İşte etiğin anlamı: Sevginin bizzat tecessüm etme şeklinin ve hayatın idame ve muhafaza edilmesinin ifadesidir.

İKİNCİ BÖLÜM
ONTOLOJİ VE ETİK

A. VARLIK VE SEVGİ*

Ontolojik Problem

Sevgi, güç ve adalete dair bütün problemler bizi, ontolojik tahliller yapmaya sevk eder. Bu kavramlardan her birinin bizzat varlıkta ilişkisinin nasıllığı yönündeki soru cevaplanmaksızın, bu karışıklıklar ne vuzuha kavuşabilir ne de çözülebilir. Bizzat-varlık *(being-itself)* sorusu ontolojik bir sorundur. Bu nedenle, kullandığımız kavramların her birinin ontolojik köklerini tahlil etmeden önce şu soruları sormamız gerekir: Bu anlamda 'kök' nedir? Bir kavramın 'kök-anlamı' nedir? Ontolojik problemler nasıl ortaya çıkar ve onlar nasıl cevaplandırılır?

Ontoloji, aslında 'varlık'ı kavrayan İngilizce'deki 'rasyonel kelimesiyle', Grekçe'deki 'varlık' (*on*) anlamına gelen *logos*'un işlenmesinden ibarettir. Modern bir zihnin, Latince bizzat varlık anlamına gelen *esse-ipsum* ve Grekçe varlık kelimesini anlaması zordur. Hepimiz, doğuştan nominalistiz. Nominalistler olarak biz, şeyler içerisindeki kendi dünyamızı çözümlemeye eğilimliyiz. Ancak bu eğilim, gerçekte zorunlu değil, tarihsel bir rastlantıdır. Orta Çağın sözde realist olan düşünürlerinin ilgisi, varlığın gerçek ifadeleri olan tümellerin geçerliliğini sürdürmekti. Bununla birlikte, modern dünyanın içinde bulunduğu saf nominalizmden dönmenizi istediğim şey, realizm değildir. Ancak, sizden, hem nominalizm hem de realizmden daha eski olan bir şeye, tümel özleri ve tikel muhtevaları ayırmadan önce varlık prob-

* Bu yazı, Paul Tillich'in konferans metinlerinden müteşekkil olan ve ontoloji-değer ilişkisini tartıştığı *Love, Power and Justice* –Ontological Analyses and Ethical Applications– isimli kitabının 18-34. sayfaları arasında yer alan Varlık ve Sevgi *(Being and Love)* başlıklı yazıdır. (London: Oxford University Press, 1954).

lemini sorgulayan felsefeye dönmenizi istiyorum. Bu felsefe, diğer felsefelerden daha kadimdir. Söz konusu felsefe, geçmişin bütün büyük felsefeleri içerisinde en güçlü bir unsurdur ve günümüzdeki önemli felsefî teşebbüsler içerisinde kendi özgün yerini almıştır. O, şu soruyu soran bir felsefedir: Bir şey ne anlama gelir? Varlığa katılan şeylerin nitelikleri nelerdir? Bu, ontolojinin problemidir.

Ontoloji, ya cinse ait nitelikler olan tümelliklerde ya da tarihsel olarak ortaya çıkan tikelliklerde var olan varlıkların doğasını tasvir etmeye çalışmaz. Ontoloji, yıldızları, bitkileri, hayvanları ve insanları sorgulamaz. Yine o, olaylar ve bu olaylar içerisinde eylemde bulunan insanlara dair de sorular sormaz. Bu, bilimsel analiz ve tarihsel tasvirin işidir. Ancak ontoloji, varlığın ne anlama geldiği; varlığı paylaşan her şeyin genel yapılarının ne olduğu gibi basit ve oldukça çetin problemleri konu edinir. Bu şekildeki ortak yapıların var olduğu inkâr edilerek, bu problemden kaçınılamaz. Varlığın bir olduğu, onun nitelikleri ve ögelerinin bağlantılı bir dokuyu ve çatışan güçleri oluşturduğu inkâr edilemez. Bu yapı, böyle olduğu ve de varlığın nitelik ve unsurlarının her birine varlığın gücünü verdiği sürece birdir. Bu, birdir ancak ne hareketsiz özdeşlik ne de tekrarlanan aynılıktır. Söz konusu doku, kendi yapısındaki çeşitlilikte birdir. Ontoloji, bu yapıyı tasvir etme, varlığa ait olan ifadeler vasıtasıyla, yapıda gizli olan doğayı açıklama faaliyetidir. Ama, ontolojinin, canlı ve cansız, insan ve insan olmayan sonsuz varlık çeşitlerini betimlemediğini söyleyerek, hataya düşmeyelim. Ontoloji, canlı-cansız, insan ve insan olmayan bütün varlıklarda etkin olan bizzat varlığın yapısını tanımlar. Ontoloji, gerçekliğe bilişsel yaklaşan bütün diğer bilişsel yaklaşımlardan önce gelir. Yine o, daima tarihsel olarak değil ancak genel mantıkî saygınlık ve temel analizler bakımından bütün bilimleri önceler. Ontoloji, ontolojik sorunun önceliğini keşfetmek için, geçmiş yüzyıllara ya da dünyanın uzak mazisine bakmaya gerek duymaz. Bugün ontolojiyi keşfetmenin en iyi yöntemi, önde gelen ontoloji karşıtı düşünürlerin ya da fel-

sefeci olmayan bilim adamı ve tarihçilerin yazılarını dikkatli bir şekilde tahlil etmektir. Bu düşünürlerin eserlerinin hemen hemen her sayfasında kullanılan temel ontolojik kavramların sayıları, kolaylıkla gün yüzüne çıkacak; ancak bu, gizli bir şekilde ve dolayısıyla hatalı olacaktır. Bilmek isteyen bir kişi, ontolojiden kaçınamaz! Çünkü bilme, bir şeyi varlık olarak onamak demektir. Dolayısıyla varlık, ontolojinin sınırsız bir faaliyetiyle tasvir edilen, sonsuzca karışık bir özyapıdır.

Bu bölümlerdeki asıl amacımız, başlangıçtaki filozofların, varlığın doğası hakkında *logos* kavramı sayesinde konuşmaya çalıştıklarında, sevgi, güç ve adalet ya da onların muadilleri olan kelimeleri kullanmaksızın varlığın doğası hakkında hiçbir şey yapamadıklarına işaret etmektir. Kullandığımız bu üç terim, bizzat varlıktaki üçlü yapıya işaret eder. Sevgi, Güç ve Adalet kavramları, metafiziksel olarak konuşulduğunda, Bizzat-Varlık kadar eski olan kavramlardır. Onlar var olan her şeyden önce gelir ve var olan hiçbir şeyden çıkarılamazlar. Bu kavramların, ontolojik bir itibarı vardır. Ontolojik itibarı kazanmadan önce bu kavramlar, mitolojik bir anlama sahiptiler. Onlar, varlığın rasyonel nitelikleri olmadan önce, birer tanrıydılar. Bu kavramların mitolojik anlamlarındaki öz, onların ontolojik anlamlarına yansıtılmıştır. Parmenides, bizzat hakikatle tanıştığında onu adalet tanrıçası olan Dike kavrar. Çünkü, hakikatin formu olan adalet olmaksızın, hiçbir hakikatten söz edilemez. Aynı filozofa göre, bizzat varlık, ebedî yasaların esaretinde muhafaza edilir. Herakleitos'a göre, varlığın *logos*u, dünyayı idame ettiren ve şehrin canlılığını muhafaza eden güçtür. Xenophanes'e göre zihin, varlığın tekerleğini döndüren bir güçtür. Empedokles'e göre elementlerin hareketini belirleyen, nefret ve aşk ile ayrılık ve birleşmedir. Sevgi, güç ve adalet, ontolojinin sürekli olarak üzerinde durduğu konulardır. Bu kavramları, kendi düşüncesinin temelleri içerisinde ele almayan büyük filozof yok gibidir. Platon'da *eros* doktrinini, gerçekle bizzat iyiyi birleşmeye sevk eden bir güç olarak buluruz. Her şeyin özü olarak ideaların yorumunda Pla-

ton, bu kavramları, 'varlığın güçleri' şeklinde görür. Ona göre adalet, özel bir erdem olmayıp, bireyi ve toplumsal bünyeyi birleştiren bir formdur. Aristoteles'de, her şeyi en yüksek forma doğru sevk eden tümel bir eros doktrinini ve bir neden olarak değil, sevginin bir nesnesi olarak dünyayı idare eden saf gerçekliği buluruz. Onun tasvir ettiği hareket, potansiyellikten aktüelliğe, dinamiklikten enerjiye geçen, güç kavramını ihtiva eden iki kavramdır. Augustinus'dan Boehme, Schelling ve Schopenhauer'a kadar düşünce çizgisinde, güç unsurunun muhafazasındaki 'irade' kavramının, yarı-sembolik bir kullanımı vardır. Oysa onların hepsinde varlığın *logos*'u üstündeki vurgu, adalet ögesini korur ve Augustinus'da ve onun ardıllarının hepsindeki sevginin ontolojisi, güç ve adalet hakkında sevginin önceliğini gösterir. Hegel'in, ilk fragmentlerine bir sevgi filozofu olarak başladığı öğrencilerince bilinmektedir. Burada, Hegel'in diyalektik şemasının, ayrılma ve birleşme olarak sevginin doğasındaki somut sezgiden kaynaklanan bir soyutlama olduğu abartıya düşmeden söylenebilir. Yine, son zamanlarda yazılan psikoterapiyle ilgili literatürlerde, güç-güdüsüyle ilginin ön planında olan sevgi arasında bir ilişkinin olduğundan da bahsedilmektedir. Sevgi, gittikçe anksiyete (sebebi bilinmeyen kaygı) ve nevrozda imâ edilen soruna deva olarak kabul edilmektedir.

Tarihsel inceleme, tartışmakta olduğuz sevgi, güç ve adalet kavramlarının, temel ontolojik önemini göstermiştir. Şimdilerde, method sorunu zuhur etmiştir: Metafizik olarak isimlendirilen şeyden ontoloji nasıl ayrılacaktır? Cevap şudur: Ontoloji bizzat metafizik olmayıp, o metafiziğin temelidir. Ontoloji, varlık problemini, yani her zaman herkeste var olan şeyleri sorgular. O, asla kelimenin (haksız) kötü anlamında 'spekülatif' değildir; gerçeklikle her hangi bir karşılaşmada varsayılan yapıları tasvir ettiği için daima betimleyicidir. Ontoloji spekülatif değil, tasviridir. O, varlığın temel yapılarının ne olduğunu araştırmaya çalışır. Varlık, herkese ve dolayısıyla bizzat varlığa katılan herkese verilmiştir. Bu anlamda ontoloji, analitiktir. Ontoloji, varlığın var-

lığa katılmasını sağlayan yapısal unsurları bulmaya çalışarak, karşılaşılan gerçeklikleri tahlil eder. O, var olan ve dolayısıyla evrensel olan her şeyi inşa eden unsurlardan, cinsî ya da özel olan gerçek unsurları ayırır. Ontoloji, bunlardan birincisini özel bilimlere ya da metafizik yapılara tahsis ederken, diğerini eleştirel tahlille en ince detaylarına varıncaya kadar ele alır. Açıkçası, gerçekle yüz yüze gelmek tüketilemez olduğu için ve sürekli incelenmesi gereken ontolojik temeli, varlığın niteliklerini açımlamasından dolayı sonu gelmez bir süreçtir. İkinci olarak, ontolojik yargıları doğrulayan bir yöntem var mıdır? sorusu sorulmalıdır. Bunun kesinlikle belirli tecrübî bir yolu yoktur, ancak tecrübeye dayanan bir yöntem vardır. Bu, karşılaşılan gerçeklikler içerisinde, temel ontolojik yapıların aklî bir tasdikinin yoludur. Ontolojik doğrulama problemine verilebilecek yegane cevap, aklî tasdiki içeren cevaptır. Müteakip tahlili devam ettirebilmek için bu yapılır. Son olarak, başarılı ya da başarısız olarak metoda müracaat etmeden önce, bir yöntem problemi cevaplandırılamaz. Yöntem ve içerik birbirlerinden ayrılamaz.

Sevginin Ontolojisi

Sevgi, gerçekte bir duygu olarak anlaşılırsa, toplumsal olduğu kadar bireysel olarak, onun güç ve adaletle ilişkisine dair bütün problemler çözümsüz kalır. Sevgi, adalet yasalarını ya da güç yapılarını değiştirmezse, –nihaî olarak uygunsuz bir biçimde– güç ve adalete duygusal bir katkı olur. Sosyal ahlâk, siyasî teori ve eğitimdeki gizli tehlikelerin çoğu, sevginin ontolojik karakterini yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Öte yandan sevgi, kendi ontolojik doğası içerisinde değerlendirilirse, onun adalet ve güçle olan ilişkisi, bu üç kavramın temel birliğini ve onların çatışan şartlı özelliğini ortaya çıkaran bir ışıkta görülür.

Gerçekte hayat, bir varlıktır; sevgi hayatın hareket ettirici gücüdür. Bu iki cümlede, sevginin ontolojik doğası ifade edilir. Bu ifadeler, var olan başka şeylere doğru her şeyi sevk eden sevgi olmaksızın varlığın gerçek olamayacağını açığa çıkarmaktadır.

İnsanın sevgi tecrübesinde, hayatın bizzat doğası ifşa olur. Sevgi, ayrılmış olanı birleşmeye sevk eden bir enerjidir. Yeniden birleşme, aslında birlikteliğe ait olanın ayrılığını kabul eder. Bununla birlikte, yeniden birleşme olarak aynı ontolojik nihailiğe ayrılma verme doğru değildir. Çünkü ayrılık, orijinal bir birliği varsayar. Tıpkı varlığın kendini ve var olmayanı kapsadığı gibi, birlik de, kendini ve ayrılığı kucaklar. Gerçekte ayrılmış olan şeyleri birleştirmek imkânsızdır. Nihai bir aidiyet olmaksızın, bir şeyin diğer bir şeyle birlikteliği algılanamaz. Tamamen tuhaf bir şey, bir topluma giremez. Ancak ayrılık, yeniden birleşme çabasıdır. 'Ötekine' ilişkin sevgi neşesinde, ötekiyle birinin kendini tamamlamasına ilişkin bir sevinç mevcuttur. Bana tamamen yabancı olan bir şey, kendimi tamamlamama katkıda bulunamaz; sadece varlık alanıma girdiğinde beni tahrip eder. Dolayısıyla sevgi, yabancı olan bir şeyin birleşmesi değil, ayrılmış olan bir şeyin yeniden birleşmesi olarak tanımlanabilir. Yabancılaşma, asli birlikteliği kabul eder. Sevgi, en büyük gücünü, büyük ayrılıkların üstesinden geldiği durumlarda açığa vurur. En büyük ayrılık ben'in (*self*) ben'den ayrılığıdır. Her ben, kendi kendine ilgili olduğu gibi, bütünleşmiş ben de tamamen kendi kendiyle ilişkilidir. O, bölünemez ve parçalanamaz bağımsız bir merkezdir ve bu nedenle haklı olarak o, birey olarak isimlendirilir.

Tamamen bireysel bir varlığın, bütünüyle bireysel olan diğer varlıktan ayrılması, onun bizzat tamamlanmışlığıdır. Tamamen bireysel bir varlığın alanına, herhangi bir bireysel varlık giremez ve bu, daha yüksek birliğin tek bir parçasında yapılamaz. Hatta o, bir parça gibi bölünemez ve dahası bir parçadan daha büyüktür. Sevgi, odaklanan beni ve bireysel olan şeyleri yeniden birleştirir. Sevginin gücü, başka türlü bitmiş bir sürece katılan bir şey değildir; ancak hayat, kendinin inşa edici gücü olarak, bizzat sevgiye sahiptir. Kesinlikle ayrılmış varlıkları, yani bireysel kişileri yeniden birleştirebilme sevginin nailiyeti ve zaferidir. Bireysel kişi, hem olabildiğince bölünmüş hem de en güçlü sevginin taşıyıcısıdır.

Sevgiyi, duygusal bir unsurla sınırlama teşebbüsünü reddediyoruz. Ancak, duyusal bir unsur olmaksızın sevgiden söz edilemez. Bu unsuru göz önünde bulundurmayan bir analiz sadece yavan bir sevgi tahlili olabilir. Asıl problem, bu unsurun, sevginin ontolojik tanımıyla nasıl ilişkilendirileceğidir. Bir duygu olarak sevginin, her sevgi-ilişkisinde zuhur eden yeniden birleşmeyi sezinleme olduğu söylenebilir. Bütün duygular gibi sevgi de, duygusal bir durumda bir varlığın tamamen katılımının bir ifadesidir. Sevgi anında, sezinlenen yeniden birleşme ve bu yeniden birleşmenin hazzına ilişkin arzunun doruğa çıkması tahayyülde tecrübe edilir. Bu, sevgideki duygusal bir unsurun ontolojik olarak diğerlerini öncelemediği anlamına gelir; ancak ötekine ontolojik olarak dayanan bir harekette kişi kendini duygusal şekillerde ifade eder. Sevgi bir tutkudur: Bu iddia, sevgide, yani yeniden birleşmeye yönlendirilen durumda pasif bir ögenin mevcudiyetini imâ eder. Kierkegaard tarafından ifade edildiği üzere, Tanrı'ya yönelik sonsuz tutku, cinsel arzudan –aşkta birbirine ait olan ve birbirine yönelen âşıkların ayrılma durumlarındaki nesnel durumda olduğu gibi– daha az değildir.

Sevgi ontolojisi, kâmil bir sevgi tecrübesiyle sınanır. Bu tecrübe hakkında, derin bir müphemlik söz konusudur. Aynı zamanda, kâmil sevgi, mutluluğun zirvesi ve mutluluğun sonudur. Ayrılık, üstün gelmektedir. Ancak, ayrılma olmadan, sevgi ve hayat olamaz. Bu, odaklanmış benin ayrılmasını koruyan ve sevgi içerisinde onların yeniden birleşmesini sağlayan kişilerarası ilişkilerin üstünlüğüdür. Sevginin en yüksek formu ve Doğu ve Batı kültürlerini birbirinden ayıran sevginin bu formudur ki, sevginin hem öznesi hem de nesnesi olan bireyi muhafaza eden sevgidir. Kişilerarası ilişkilerdeki sevgi konusunda, Hıristiyanlığın, diğer dinî geleneklerden daha üstün olduğu görülmektedir.

Sevgi ontolojisi, sevginin bir olduğu yönündeki temel bir iddiaya işaret eder. Bu, sevginin doğası hakkındaki son tartışmalardaki ana eğilimlerle çelişmektedir. Bu tartışmalar, sevginin

çeşitli niteliklerine dikkatleri çektiği sürece faydalıdır. Ancak onlar, çeşitlerin farklılıkları olarak, niteliklerin farklılıklarını göz önünde tuttukları sürece, yanıltıcı olmuştur ve yanıltıcıdır. Sevginin niteliklerinin ayırt edilmesi hata olamaz bilakis, *eros* adı altında anlaşılan şeyde daha fazla ayrımlar yapılması gerekirdi. Yanlışlık, bir olarak sevginin bir anlamıyla başlanmazsa söz konusudur. Elbette, böyle bir anlayış, ontolojik bir tahlile götürür. Çünkü, sevginin varlıkla ilişkisi, aslında onun sadece temel karakterini açığa çıkarır.

Bütün formlarında sevgi, ayrılanı yeniden birleşmeye sevk ederse, bu durumda bir olan sevginin doğasının faklı nitelikleri anlaşılabilir. Geleneksel olarak 'arzu' (*epithymia*), sevginin en düşük niteliği olarak kabul edilir. O, tensel tatmin arzusuyla özdeşleştirilir. Bu nitelik ve daha yüksek ve temel farklılıklar olduğunu varsayanlar arasında tam bir yarığı tesis etme hususunda, felsefî ve teolojik ahlâkçılar tarafında muazzam bir ilgi vardır. Öte yandan, naturalist kanatta sevginin diğer bütün niteliklerini, arzu niteliğine indirgeme konusunda bir eğilim vardır. Bu problemin çözümü, sadece sevginin ontolojik yorumunun ışığında mümkündür. Her şeyden önce Latince bir kelime olan *libido*, hazza yönelik arzu olarak tanımlanırsa, onun yanlış anlaşıldığının söylenilmesi gerekir. Genellikle hedonizm gibi, bu hazcı tanım, bizatihi hatalı bir ontolojinin sonucu olan, yanlış psikolojiye dayanır. Birey, ait olduğu ve yabancı kaldığı şeylerle yeniden birleştirmek için mücadele verir. Bu durum, sadece birey için değil, aynı zamanda yaşayan bütün varlıklar için de geçerlidir. Yaşayan bütün varlıklar, yeme, hareket etme, büyüme, bir gruba dahil olma ve cinsel birleşme gibi şeyleri arzu ederler. Bu arzuların gerçekleşmesine, zevk eşlik eder. Ancak zevk, arzu edilen olmayıp, esasında arzuyu icra edecek şeyle birleşmedir. Kuşkusuz, doyuma ulaşan arzu hazdır; doyumsuz arzu ise elemdir. Şayet, biri bu olgulardan, esasen acıdan kaçma ve hazza koşmadan müteşekkil olma anlamında elem-haz prensibini çıkarırsa, bu, yaşamın aktüel sürecinin bir tahrifidir. Her ne zaman bu vuku

bulursa, o zaman yaşam yozlaşır. Elem-haz ilkesini, sadece çarpıtılmış bir hayat takip eder. Bozulmamış bir hayat, ihtiyaç duyduğu şeyler için mücadele eder ve ait olmasına rağmen, ayrılmış olduğu şeyle birleşmeye çalışır. Bu tahlil, *libido*'ya yönelik önyargıyı ortadan kaldırabilir ve Freud'un libido teorisinin kısmen kabul edilmesi, kısmen de reddedilmesi için bir kriter verebilir. Freud, *libido*yu, bireyin gerilimlerinden kurtulma arzusu olarak tasvir ettiği kadar, o, libidonun çarpıtılan formunu da tasvir etti. O bunu (amaçlanarak olmasa da) zımnen, kesinlikle ölüm içgüdüsünü doymuş libidodan değil sonsuzluktan çıkarmak suretiyle kabul eder. Freud, bireyin libido'sunu, onun çarpık ve kendi kendine yabancılaşma durumu içerisinde tanımlar. Ancak, Freud'un (bu ittifakla mahcup edilen eski ve yeni) pek çok Püriten'i birleştiren bu tanımı, canlı kendini gerçekleştirmeye yönelik normal güdü olarak *libido*'nun anlamını kaçırır. Bu analiz ışığında, arzu'nun herhangi bir sevgi ilişkisinde eksik olmayan bir nitelik olduğunu söylemek haklılandırılabilir. Bu boyutta, natüralistler haklıdırlar. Şayet onlar, *libido* ya da arzuyu, haz uğruna haz için mücadele olarak yorumlarlarsa haksızdırlar.

Agape ve *eros* arasında mutlak bir zıtlık tesis etme teşebbüsü, genellikle eros ve arzunun özdeşleştirilmesini önvarsayar. Her eros'ta mutlaka bir arzu vardır. Ancak, eros, arzuyu (*epithymia*) aşar. Eros, değeri tecessüm ettirdiği için, değerleri taşıyan şeylerle birleşmeye çalışır. Bu, doğada bulduğumuz güzelliğe, kültürdeki güzel ve doğruya, güzel ve doğru şeyle mistik birleşmeye işaret eder. Sevgi, doğa ve kültürün formlarıyla ve bunların tanrısal kaynaklarıyla birleştirmeye sevk eder. Eğer arzu, arzu ve erosun birleşmesinden kaynaklanan haz olmayıp bilakis canlı bir kendini gerçekleştirme arzusuysa, bu eros arzuyla birleştirilir. Eros'a biçilen bu değere iki kanattan hücum edilir. Eros olarak sevgi, kültürün değerini düşüren teologlarca ve Tanrı'yla insanın ilişkisindeki mistik ögeyi inkâr edenlerce ucuzlatılır. Şayet bir kişi, kültüre daha az değer verirse ve bunu kültür sayesinde yaparsa yani kültürü yadsımayı ifade etmek için kül-

türün binyıllık dili kullanırsa, bu, oldukça meydan okuyucu bir tutumdur. Hakikate yönelik eros olmadıkça, teolojinin varlığından söz edilemez. Yine güzele yönelik *eros* olmadıkça, hiçbir ritüel ifadeler zuhur edemez. Hatta daha ciddi olan, Tanrı hususunda sevginin eros niteliğinin yadsınmasıdır. Bu reddetmenin sonucu: Tanrı'ya yönelik Tanrı'ya itaatle yer değiştirilen imkânsız bir kavram olur. Ancak itaat, sevgi değildir. İtaat, sevginin hilafında olabilir. Kişinin aslıyla yeniden birleşme arzusu olmadan Tanrı'ya yönelik sevgi, anlamsız bir kelime olur.

Sevginin *eros* niteliği, sevginin *philia* niteliği denilen şeyle kutupsal bir şekilde ilişkilidir. Eros *transpersonal* (kişiliği aşan yönü) yönü temsil ederken, *philia* kişisel yönü temsil eder. Onların hiçbiri, diğeri olmadan olamaz. *Philia*da eros niteliği olduğu gibi, eros'ta da *philia* niteliği vardır. Onlar, birbirleriyle kutupsal bir ilişki içerisindedirler. Bu durum, odaklanan ben'de, kökten ayrılık olmaksızın, yaratıcı eros'un ve dinî eros'un mümkün olmayacağına işaret eder. Kişisel merkezi olmayan varlıklar arzusuz olamamalarına rağmen, eros'suz olabilirler. Kendini 'ben' ve 'sen' (*I and thou*) olarak ilişkilendiremeyen kişi, doğru ve iyiyle ve de kök saldıkları varlığın temeliyle bağlantılı kuramaz. Arkadaşını sevemeyen bir kişi, nihaî gerçekliğin sanatsal ifadesini de sevemez. Kierkegaard'ın estetik, etik ve dinî safhaları, safhalar değil, bilakis yapısal karşılıklı ilişkiler içerisinde ortaya çıkan niteliklerdir. Bunun aksine *philia*, eros'a bağlıdır. 'Katılım' ve 'paylaşma' gibi kavramlar, her *philia* ilişkisindeki *eros* niteliğine işaret eder. Bu, hem ziyadesiyle ayrı düşülen ve tamamen anlaşılabilen, hem de kendi kıyaslanamaz bireyselliğinin tezahüründe iyi ve doğru olasılıkları ve gerçeklikleri yayan varlığın gücüyle birleşme arzusudur. Ancak, eros ve *philia*, sadece bireysel bir ilişki içerisinde değil, aynı zamanda sosyal gruplar arasındaki ilişkilerde de birleşirler. Aile ve milli gruplar içerisinde katılım arzusu, *philia* tipi özel ilişkiler eksik olsa bile, grupta tecessüm eden varlığın gücüne yönelir. Ben-sen ilişkisinin potansiyel olarak verildiği, bireylerden müteşekkil böyle gruplar, bir grupta

bulunan *eros*'u, sanatsal yaradılışta etkin olan *eros*'tan ayırır. *Philia* olarak sevgi, sevginin nesnesiyle ilgili olan bazı benzerlikleri ön varsayar. Bu nedenle Aristoteles, *philia*'nın, eşitler arasında mümkün olduğunu iddia etmiştir. Şayet 'eşitlik', bâtını (*esoteric*) grup ifadeleriyle değil de, yeterince geniş bir şekilde tanımlanırsa doğru olur.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, *philia* gibi *eros* da, 'arzu' *epithymia* unsurunu ihtiva eder. Bu, *philia* ve *eros* ilişkisi, cinsel çekim ya da cinsel doyumla birleştiğinde, aşikâr olur. Söz konusu durum sadece bu durumlarda değil, her daim geçerlidir. Bu konuda derinlik psikolojisi, idealist ya da ahlâkî korku ve varsayımlarla ihata edilemeyen insan varlığının bir yönünü keşfetmiştir. Diğer varlıklarla birleşerek kendini gerçekleştiren her varlığın 'isteği' (*appetitus*) evrenseldir ve bu istek, sevgi niteliği olan *philia* gibi *eros*'un da temelini teşkil eder. Daha tinsel dostluklarda ve daha çileci mistisizmde bile bir *libido* unsuru vardır. Libidosuz bir azizin bir yaratık olmasından söz edilemez. Ancak, zaten böyle bir aziz de yoktur.

Bu noktaya kadar, Yeni Ahit'te baskın olan *sevgi* niteliği –*agape*– hesaba katılmamıştır. *Agape* sevginin en son ve en yüksek formu olduğundan ve yaşamın bir boyutundan tamamına ve de sevginin bütün niteliklerine girdiği için böyle bir açıklama yapılmamıştır. *Agape*, sevginin derinliği ya da hayatın temeliyle ilişkili sevgi olarak isimlendirilebilir. *Agape*'deki nihaî gerçekliğin bizzat tezahür ettiği ve hayat ve sevgiyi şekillendirdiği söylenebilir. Tıpkı vahyin, aklı ortadan kaldıran bir akıl olması, Tanrı Sözü'nün bütün kelimeleri ortadan kaldıran bir Kelime olması gibi, *agape* de sevgiyi ortadan kaldıran bir sevgidir. Bununla beraber bu bahis, son bölümün konusudur.*

Bu noktada, kendini-sevme kavramıyla ilgili ilk bölümde ortaya çıkan problemleri cevaplamalıyız. Şayet sevgi, ayrılmış

* Bu bölüm, elinizdeki derlemede "Nihai İlişkide Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği" başlığıyla yer alan yazıdır.

olanların yeniden birleşmesi için bir güdü ise, tam anlamıyla kendini sevmeden bahsedilemez. Çünkü kendilik bilincinin bilirliği içinde, ben-merkezli varlığın diğer bütün varlıklardan ayrılığıyla kıyaslanınca, gerçek bir ayrılıktan söz edilemez. Şüphesiz, tamamen ben-merkezli bir varlık olan insanın ben'i, suje ve obje olan bir ben'e bölündüğü için, insan ben merkezlidir. Ancak, bu yapıda, ne bir ayrılık ne de yeniden birleşme arzusu vardır. Kendini sevme bir metafordur ve bir kavram olarak tahlil edilemez. Kendini sevme kavramında, kavramsal açıklığın eksik oluşu, bu terimin üç farklı anlamda ve kısmen de zıt anlamlarda kullanılmasını açıkça gösterir. Bu kavram, doğal olarak kendini onaylama (kişinin komşusunu kendisi gibi sevmesi), bencillik (bütün şeyleri kendisi için arzu etmek) ve kendini-tasdik (Tanrı tarafından onaylandığı gibi kişinin kendini kabul etmesi) anlamlarında kullanılır. Şayet, 'kendini-sevme' anlamı, tamamen ortadan kaldırılır, bağlama göre onun yerini, kendini onaylama, bencillik ve kendini kabul etme alırsa, bu durum semantik açıklama için önemli bir adım olur.

2. NİHAÎ İLİŞKİDE SEVGİ, GÜÇ VE ADALETİN BİRLİĞİ*

Sevgi, Güç ve Adaletin Birliği

Nihaî ilgi *(ultimate concern)* yani kutsal boyuta temas etmeksizin sevgi, güç ve adalet gibi kavramların hiçbirinin tartışılması mümkün değildir.

Ancak söz konusu boyuta değinmenin zorunluluğunun daha temel bir sebebi vardır. Esas itibariyle görevimiz, kendi yaratılan doğalarında sevgi, güç ve adaletin birleştiğini göstermektir. Ancak varoluşta onların ayrı ve çatıştıklarını göstermeksizin sevgi, güç ve adaletin bir olduğunu göstermek mümkün değildir. Bu, bizi onların özsel birliği yeniden nasıl tesis edilebilir? şeklindeki soruya götürür. Cevap elbette 'onların birleştikleri temelin tezahürü *(manifestation)* sayesinde', olacaktır. Sevgi, güç ve adalet,

* *UÜİFD*, Cilt: 12 Sayı: 2, 2003, s. 461-471.

ilâhî temelde birdir ve insan varoluşunda da bir olacaktır. Onların birleştiği kutsalın, zaman ve uzamdaki kutsal gerçeklik olması gerekir. Bu, nasıl ve hangi anlamda mümkündür?

Sevgi, Güç ve Adaletin Kaynağı Olarak Tanrı

Tanrı'nın Bizzat-Varlık *(being-itself)* olduğu söylenirse, sevgi, güç ve adaletin Tanrı'yla ilişkisine dâir temel bir iddiada bulunulmuş demektir. Bizim temel ontolojik analizimize göre, bizzat-varlık, güç ve adalet kadar sevgiyi de imâ eder. Tanrı, bizi nihaî olarak ilgilendiren şeyin temel ve evrensel sembolüdür. Bizzat-varlık olan Tanrı, nihaî gerçekliktir yani hakikaten gerçek olan her şeyin aslı, temeli *(ground)* ve uçurumudur *(abyss)*.[1] Âdeta bil-fiil muhatabımızla karşılaştığım *(person to person)* biri olarak Tanrı, nihaî kaygımı ifade ettiğim bütün sembolik ifadelerin konusudur. Bizzat-varlık hakkında söylediğim her şey –varlığın temeli, uçurumu– sembolik olmalıdır. O, bizim sonlu gerçeklik materyalimizden devşirilir ve sonluyu sonsuzca aşana uygulanır. Bu nedenle O, lafzî anlamda kullanılamaz. Tanrı hakkında kelimelerin lafzî anlamında bir şey söylemek, onun hakkında yanlış bir şey söylemek demektir. Tanrı ile sembolik ilişki en az lafzî ifadeler kadar doğrudur fakat onun hakkında konuşmanın yegane doğru yolu sembolik konuşma şeklidir.

Bu, tartışacak olduğumuz üç fikre işaret eder. Biz seven ya da daha vurgulu olarak ifade etmek gerekirse, bizzat sevgi olarak Tanrı'dan bahsedersek, kullanabileceğimiz materyal sadece kendi hayat analizimiz ve sevgi tecrübemiz olacaktır. Ayrıca şunu da biliyoruz ki, eğer sevgiyi Tanrı'ya atfedersek onu, varlığını kaybetmeksizin dönüştürülen ilâhî derinlik esrarının içine atarız. O, bu durumda da sevgidir ancak artık ilâhî sevgidir. İlâhi sevgi demek, daha ulvi bir varlığın, daha tam bir anlamda bi-

1 Tanrı'yı tasvir etmek için kullandığı bu asimetrik kavramlarla –temel ve uçurum– Tillich, var olan her şey için Tanrı, bir yandan temeldir *(ground)* derken, öte yandan da onun, varolan şeylerden farklı olduğunu ifade etmek için sembolik olarak uçurum *(abyss)* metaforunu kullanır. –çn.

zim sevgi dediğimiz şeye sahip olduğu anlamına gelmez; aksine sevgimiz ilâhî yaşamda yani bizim hayatımızı varlık ve anlamda sınırsızca aşan bir şeyde kök salması demektir.

Söz konusu hususu, ilâhî güç için de söylememiz gerekir. O, Tanrı'ya sembolik olarak atfedilmiştir. Biz gücü, muhalif isteklere karşı kendi isteğimizle karşı koyma yeteneğinde olduğu kadar fiziksel edimlerde de tecrübe ederiz. Bu tecrübe, ilâhî güce ilişkin konuştuğumuzda kullandığımız materyaldir. Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak olduğunu söyleriz ve ona, her şeye gücü yeten diye sesleniriz. Bu lafzî olarak alınırsa, istediği şeyi yapabilen Tanrı'nın –ki içeriminde yapmayı istemediği pek çok şey olan– en yüce varlık olduğu anlamına gelir; öyle ki bu bizi saçma imgelem sisine sürükleyen bir kavramdır. Kadiri Mutlaklığın gerçek anlamı, Tanrı'nın her özel gücü sonsuzca aşarak ve kendi yaratıcı temelinde edimde bulunmak suretiyle, her şeydeki varlığın gücü olmasıdır. Dinî tecrübede Tanrı'nın gücü, herhangi başka biri tarafından üstesinden gelinemeyen, ontolojik terimlerle yokluğa sonsuz direniş ve onun üstünde ebedî zafer olan bir güç salahiyetinde varlık hissini harekete geçirir. Bu mukavemete ve bu zafere katılma, sonlu her şeyin kaderi olan yokluk tehdidinin üstesinden gelme şeklinde hissedilir. Kadiri Mutlağa her el açmada güç, ilâhî güç ışığında tecrübe edilir; nihaî gerçeklik olarak da görülür.

Adalet de, nihaî ve dolayısıyla sembolik bir anlam içinde Tanrı'ya atfedilir. Tanrı, gönderdiği yasaya göre yargılayan âdil bir yargıç olarak sembolize edilir. Bu, bizim tecrübemizden alınan bir materyaldir. Onun ayrıca ilâhî hayatın esrarı içine de katılması gerekir; aynı zamanda bu hayatta o, bir yandan korunurken öte yandan da dönüştürülmelidir. Adil yargıç, varlığın temeli ile onda temellenen şeyin özellikle de insan ilişkisinin hakiki bir sembolü olmuştur. İlâhî yasa, doğal ve pozitif yasa alternatifinin ötesindedir. O, gerçekliğin ve insan zihninin yapısı dahil gerçeklikteki her şeyin yapısıdır *(structure)*. Böyle olduğu sürece ilâhî yasa, doğal yasadır yani devam eden yaratma ve her şeyde

var olan adalet yasasıdır. Aynı zamanda o, kendisinin dışındaki her hangi bir yapıya dayanmayan bizzat kendi özgürlüğü çerçevesindeki –Tanrı'nın önerdiği– pozitif yasadır. O, doğal yasa olduğu sürece, doğadaki ve insanoğlundaki yasayı anlayabiliriz ve onu çıkarımsal olarak formüle edebiliriz. O, pozitif yasa olduğu sürece, bize empirik olarak verileni kabul etmeliyiz ve onu tümevarımsal bir tarzda gözlemeliyiz. Her iki yan da, şeylerdeki adaletle Tanrı ilişkisinde kök salar.

Sevgi, güç ve adaleti ilâhî yaşamın asıl sembolleri olarak görmek demek, onların nihaî birliğini görmek demektir. Birlik özdeşlik değildir. Birlik hakkında konuştuğumuzda bir ayrılma ögesi de varsayılır. Üç kavramımızın Tanrı'ya sembolik olarak atfedilmesinde, bazı gerilim sembolleri de mevcuttur.

İlki sevgi ve güç arasındaki gerilimdir. Şu bildik aceleci itiraz sayısız kere tekrarlanmış ve de tekrarlanacaktır: Her şeye gücü yeten ve aynı zamanda sevgi Tanrı'sı olan İlâh, yeryüzündeki sefalete nasıl olur da göz yumar? Onun ya sevgisinde ya da gücünde noksanlık vardır. Duygusal bir feveran olarak bu soru gayet anlaşılırdır. Teorik bir formülasyon olarak oldukça zayıftır. Eğer Tanrı fizikî ve ahlâkî kötülüklerin imkansız olduğu bir dünya yaratmış olsaydı, yaratıklar yeniden birleştirici sevgi tecrübesinde varsayılan Tanrı'dan bağımsız olamamış olacaklardı. Bir masum hayal cenneti –küçük bir çocuğun cenneti– olan bir dünyada ne sevgi, ne güç ne de adalet gerçek olabilirdi. Kişinin potansiyellerinin gerçekleşmesi kaçınılmaz olarak onun özsel varlığından yabancılaşmasını içerir; öyle ki biz bu yabancılaşmayla olgunluk evresinde de karşılaşabiliriz. Çocuğunun mutluluğu hakkında son derece endişeli ve bu yüzden onu icbar edilmiş bir masumiyet halinde tutan ve onu kendi hayatını paylaşmaya zorlayan budala bir anneye benzeyen bir Tanrı yaratıklarını bir rüya cenneti hapishanesinde tutabilirdi. Tıpkı annenin durumunda olduğu gibi söz konusu durum, sevgiden ziyade gizli düşmanlıktan başka bir şey olmazdı. O, güçlü de olmamış olacaktı. Tanrı'nın gücü şudur: O, yabancılaşmayı engellemekten ziyade

onun üstesinden gelir; sembolik olarak konuşmak gerekirse, onu bizzat kendine alır; öyle ki bu şekildeki alma ölü bir özdeşlikte kalma değildir. Bu yaratıklarla ilgili ızdıraba Tanrı'nın katılmasıyla ilgili eski bir sembolün anlamıdır –ki bu Hıristiyanlıkta, Mesih olarak adlandırılan kişiye ilişkin çarmıha gerilmeye tahsis edilen bir semboldür. Bu, bizzat gerçekliğin derinlerindeki sevgi ve gücün birliğidir; güç, sadece onun yaratıcı ögesi olmayıp aynı zamanda zorunlu ögesidir ve onunla ilgili yıkım ve acıdır da. Bu şekildeki mütalâalar, teolojiye, ebedî teodise problemi, ilâhî sevgi ve ilâhî gücün yoklukla yani ölüm, suçluluk ve anlamsızlıkla ilişkisi meselesi için bir çözüm sunar. Sevgi ve gücün ontolojik birliği, kesinlikle varlık sırrını açmayan anahtardır; ancak yanlış kapılar için bazı paslı anahtarların yerine geçebilir.

Sevgi ve güç arasındaki gerilim, temel olarak yaratmaya işaret ederken, sevgi ve adalet arasındaki gerilim esas itibariyle kurtuluşa işaret eder. Yaratıcı sevginin bir ifadesi olarak dönüştürücü *(transforming)* adalet analizi, nisbi adalet ile gittikçe artan sevgi arasındaki sıradan zıtlığı reddetmeyi benim açımdan lüzumsuz kılar. Bu anlamda Tanrı'da sevgi ve adalet arasında çekişme olmayabilir. Diğer bir anlamda yani sevgi ve gücün birbirine zıt olmasına benzer bir durumunda bunlar arasında çekişme olabilir. Sevgi –kendi garip görevi olarak– kendisine karşı olan şeyi yıkar. Sevgi, varlığın gücünün kaotik feragati dışındaki adalete göre, kendinin karşısındaki şeyi yıkar. Yine o, bizzat kendi işleyişi dahilinde sevginin karşısında olan şeyi bağışlama sayesinde muhafaza eder. Sevgi, yasal bir mekanizm olmanın dışında meşru paradoksa göre kendisinin karşısında olan şeyi affetme yoluyla korur. Sevginin bu iki işleyişi nasıl bir tek olabilir? Sevgi kurtuluşu zorlamadığı için onlar birdir. Kurtuluşu zorlamış olsaydı, çifte adaletsizlik işlemiş olurdu. Her kişiye bir şey olarak değil de karar veren, özgür ve sorumluluk sahibi bir odaklanmış ben *(centered self)* olarak muamele edildiği iddiasına itibar edilmeyebilir. Sevgi olması ve sevgisinin gücüyle bir ol-

masından dolayı Tanrı, birini, Kendi kurtuluşuna zorlayan güce sahip değildir. O, bizzat kendisiyle çelişkili olabilir. Söz konusu Tanrı böyle yapamaz. Aynı zamanda böyle bir edim, sevginin tuhaf işleyişine yani sevgiyi yıkan şeyin yıkımına önem vermez. O, sevginin şartsız karakterini ihlal edebilir ve bununla da ilâhî celâli ihlal eder. Sevginin sevgiye karşı olan şeyin taşıyıcısı olan kimseyi değil de, kendisine karşı olan şeyi yıkması gerekir. Çünkü bir yaratık olarak, O varlığın gücü ya da sevginin bir yaratımı olarak kalır. Ancak onun bu birliği yıkılacak ve ümitsizlik adına, bizzat kendisiyle bir çatışma içine yani mitolojik olarak konuşmak gerekirse cehenneme atılacaktır. Dante, cehennemi bile ilâhî sevginin bir yaratımı olarak adlandırdığında haklıydı. Ümitsizlik cehennemi, tuhaf iştir; ki sevgi kendi mekanizmasını yani haksız olanın meşrulaştırılmasıyla bizi açmak için bizim içimizdedir. Ancak ümitsizlik bizi bir mekanizme götürmez. O, bizim özgürlüğümüzün, kişisel saygınlığımızın ve hatta Tanrı'yla ilişkimizin bir sınamasıdır. İsa'nın çarmıha gerilmesi, sevgiye karşı edimde bulunan Mesih'i içine attığı ilâhî sevgiden pay almak suretiyle sembolize eden ilâhî sevginin sembolüdür: İşte kefaretin anlamı budur.

Sevgi, güç ve adalet Tanrı'da birdir. Sevgi, güç ve adaletin yabancılaşmış bir dünyada işinin ne olduğunu sormamız isabetli olacaktır.

Kutsal Cemaatteki Sevgi, Güç ve Adalet

Sevgi, güç ve adalet Tanrıda birleşmiştir; bunlar dünyadaki Tanrı'nın yeni yaratımında da birleşmiş vaziyettedir. İnsan, varlığının temelinden, bizzat kendinden ve dünyasından yabancılaşmış olsa da yine insandır. O, kendinin bağlı olduğu yaratıcı temelden bütünüyle kopamaz; ve hâlâ merkezî, odaklanmış *(centered)* bir kişidir ve bu anlamda bizzat kendiyle bütünleşmiştir. O, aynı şekilde yine dünyasından pay alır. Başka bir ifadeyle, yeniden birleştirici sevgi, yokluğa karşı koyan güç ve yaratıcı adalet onda hâlâ canlıdır. Hayat, hiçbir anlam karışıklığına ma-

hal bırakmayacak şekilde iyi değildir. Şu halde o, hayat olamaz ancak sadece hayatın olasılığı olabilirdi. Ve hayat açıkçası kötü değildir. Öyle olsaydı yokluk varlığı ele geçirmiş olurdu. Fakat hayat bütün ifadelerinde müphem değildir. O, sevgi, güç ve adalet hususunda müphem olsa da. Daha önceki pek çok tartışmada bu hususa temas edilmiştir. Şimdi bunu, yabancılaşan dünya içindeki yeni vücuda getirme ışığında –kutsal cemaat demeyi öneriyorum– düşünmeliyiz.

Bir ön görü şeklinde özetle şunları söyleyebilirim: Kutsal cemaatte *(holy community)* sevginin *agape** niteliği, sevginin *libido* –yaşam enerjisi/cinsel enerji–, *eros*** ve *philia**** niteliklerini azaltır ve onları, kendi odaklanmışlıklarındaki müphemliklerinin ötesine yükseltir. Tinsel güç, kutsal cemaatte zorlamaları bırakarak, gücü, kendi dinamik gerçekleşme belirsizliklerinin ötesine yükseltir. Kutsal cemaatte inayetle meşrulaştırma, adaleti, kendi soyut ve hesaplanan doğasının müphemliklerinin ötesine yükseltir. Bu demektir ki, kutsal cemaatte sevgi, güç ve adalet kendi ontolojik yapılarında onanır; fakat onların yabancılaşması ve müphem gerçekliği, ilâhi hayatta kendi birliklerinin bir tezahürüne dönüştürülür.

Gelin isterseniz önce kutsal cemaatte *agape* olarak sevginin belirsizliklerini ve sevginin işleyişini mütalaa edelim. Libido bizatihi kendinde iyidir! Biz, onu Freud'un peş peşe tatminsizlikler ve ölüm içgüdüsüne hâiz sonsuz libido dürtüsü olarak yeren tanımlamasına karşı savunmaktayız. Onu, kendi yaratıcı anlamında libidonun tasvirinden ziyade, yabancılaşmanın tasviri olarak kabul ediyoruz. Libodosuz hayat kendinin ötesine geçemezdi. Bunu yakın geçmişteki psikanaliz kadar Kitabı Mukaddes de kabul eder; insan doğasının daha derin seviyelerine ilişkin yeni vukuflarımızın, Kitabı Mudaddes realizminin insan

* Agape: İlâhi aşk. Yunanca bir kelime olup "çıkarsız aşk" demektir –çn.

** Eros: Yaşam içgüdüsü; Eski Yunan'da erotik aşk Tanrısıdır. Zevk ve arzulara dayalı bir aşk türünü temsil eder –çn.

*** Philia: Şu ya da bunun arasında tercihte bulunan ve tercih edilen sevgi –çn.

hakkında kendi kendini aldatan birkaç idealistik ve realistik sınıf tarafından örtüldüğünü yeniden keşfetmiş olmasına minnettar olmalıyız. Kitabı Mukaddes realizmi, hem libidonun insanın doğasındaki iyiliğe ait olduğunu, hem de onun insanın yabancılaşan durumunda tahrif edildiğini ve müphem kaldığını kabul eder. Libido sınır konulmayı kabul etmez ve haz prensibinin zorbalığı altına girmiştir. O, öteki varlığı bir yeniden birleşme objesi olarak değil de, haz elde etme aracı olarak kullanır. Cinsel arzu, arzu olması bakımından kötü değildir; geleneksel yasanın ihlaline salt kötü gözle bakılamaz; ancak cinsel arzu ve cinsel özerklik, eğer onlar diğer kişinin merkezini ihlal ederse bir başka deyişle onlar, sevginin diğer iki niteliği ile birleşmez ve sevginin *agape* niteliğinin nihaî kriteri altında değilse, kötüdür. *Agape* diğer kişiyi kendi merkezinde ve onu Tanrı'nın gördüğü gibi görür. *Agape* libidoyu, sevgi, güç ve adaletin ilâhî birliğine yükseltir.

Aynı şey eros için de geçerlidir. Ben, Platon'u takiben *eros*'u bütün kültürel yaratıcılıkların ve mistisizmlerin itici gücü olarak tanımladım. Aslında eros, ilâhî-insanî gücün büyüklüğüne sahiptir. Eros hem yaratmaya ve yaratılan her şeyin doğal iyiliğine hem de hayatın müphemliklerine katılır. Sevginin eros niteliği libido niteliği ile karıştırılabilir ve onun belirsizliklerinin içine çekilebilir. Yeni Ahid'in baskın bir şekilde cinsel çağrışımlarından dolayı, artık eros kelimesini kullanmaması buna tanıktır. Hatta mistik eros da kendini sadece cinsel yaşamdan değil aynı zamanda açık bir şekilde münzevi bir yaşam, gizli bir şekilde cinsel bir seviye için sevgiyi Tanrı'ya götüren sembollerde ifade edebilir. Ancak sevginin *eros* niteliğinin belirsizliği hakkında konuştuğumuzda mistik erosa daha çok temas etmiş oluruz. Kültürle ilişkimizi kuran ve erosu müphem kılan şey estetik ayrılıktır *(detachment)*. Bunu özellikle Kierkegaard'dan öğrendik. Kierkegaard'ın insanın tinsel gelişiminin estetik evresi, bir evre olmayıp, onun tasvir ettiği tehlikelere maruz kalan sevginin evrensel bir niteliğidir. Kültürel erosun müphemliği, onun ifade ettiği gerçek-

likten ayrılması ve sonuç olarak varoluşsal katılmanın ve nihaî sorumluluğun ortadan kaybolmasıdır. Erosun kanatları kurtuluşun *(escape)* kanatları olur. Kültürden sorumsuzca istifade edilir. O, talep edebildiği adaleti almamıştı. *Agape*, sadece estetik bir erosun ayrılan güvenliğini azaltır. O, iyiyi, doğruyu ve kendi ilâhî kaynağını özlediğini inkar etmez ancak onu nihaî ciddiyetten yoksun estetik bir hoşlanma olmaktan alıkoyar. *Agape*, kültürel *erosa* sorumluluk yüklerken, mistik *erosu* şahsî kılar.

Sevginin *philia* niteliğinin belirsizlikleri, aynı düzeyde olan kişiler arasında tercihte bulunan sevgi şeklindeki onun ilk tasvirinde çoktan ortaya çıktı. Bununla birlikte aralarında farklılıkların olmadığı yani eşit düzeyde olan kişilerin grubu ne kadar geniş olursa olsun, sevginin philia niteliği, tercih eden sevgiyi tesis eder. Bazıları tercih edilir, büyük çoğunluğu dışta bırakılır. Bu, sadece aile ve arkadaşlık gibi samimi ilişkilerde değil, insanın sempatik kişiyle karşılaşmasının sayısız şekillerinde aşikârdır. Böyle tercihli bir ilişkiye kâbul edilmeyenlerin zımnî ya da aleni reddedilmesi olumsuz bir zorlamadır ve herhangi bir zorlama kadar zulüm olabilir. Ancak başkalarının bu şekilde dışlanması trajik bir şekilde kaçınılmazdır. Hiç kimse onu tecrübe etme zorunluluğundan kaçamaz. Psikanalist Erich Fromm'un simbiyotik ilişki dediği ve bu trajik zorunluluğu bütünüyle açık kılan *philia* niteliğindeki sevginin özel formları vardır. Eğer *philia* ilişkisinin bir partneri, diğeri tarafından majoşist bağımlılık ya da sadist egemenlik veya her ikisinin de karşılıklı birbirine bağlılığı adına kullanılırsa, en yüksek nitelikteki arkadaşlık olarak gözüken bir şey gerçekte insafsız bir zorlamadan başka bir şey değildir. Yine *agape*, *philia* niteliğindeki tercih (edilen ve eden) sevgiyi inkâr etmez ancak onu suflî esaretten *(subpersonal)* arındırır ve onu evrensel sevgi içindeki tercih edilen sevgiye yükseltir. Arkadaşlığa dair tercih inkar edilmez. Ama aristokratik bir ayrımcılık tarzında kendisinin dışındaki herkesi dışlamaz. Herkes arkadaş değildir ancak herkes bir kişi olarak onanır. *Agape*, eşitlerle eşit olmayanları, sempati ve antipatinin,

dostlukla kayıtsızlığın, istekle tiksintinin birbirinden ayrılması ile azalır. Onun sevmek için sempatiye ihtiyacı yoktur; *philia* ile ilgili reddetmek zorunda olduğu şeyi sever. *Agape*, herkesde, herkesin kendisini sevmesiyle sever.

Sevginin belirsizliklerine *agape*nin yaptığı şeyi, Tinsel güç, doğal gücün belirsizliklerine yapar. Gücün belirsizlikleri, onun dinamik karakterinde ve zorunlu içerimlerinde kök salar. Tinsel güç, gücün çekilmesiyle böyle belirsizliklerin zaferi değildir; çünkü bu varlığın geri çekilmesi demektir. O, suçtan kaçmak için bizzat kendini imha etme teşebbüsü olabilir. Tinsel güç, dinamik gücün inkarı değildir. Tinsel gücün işleyişiyle ilgili pek çok hikayede yükselme, bir yerden öteki yere geçme, şok, korku gibi bedensel etkilerden bahsedilir. Bunlar her zaman görülebilir psikolojik etkilerdir. Tin, nihaî boyutta ele geçiren, hareket eden güçtür; idealar ya da anlamlar sahasıyla aynı değildir. O, mukavemetin üstesinden gelen dinamik güçtür. Şu halde tinin, gücün diğer formlarından farkı nedir? Tinsel güç, ne bedensel ne de psikolojik güdüyle *(compulsion)* çalışır. O, tam bir insan kişiliği içinde işler ve bu, sonlu özgürlük sayesinde tam bir kişilikle gerçekleşir demektir; ancak tinsel güç, insanın özgürlüğünü yok saymaksızın, onu sınırlayan zorunlu ögelerden bağımsız kılarak özgürlük kazandırır. Tinsel güç, tam bir kişiliği aşan ve sonuç olarak onun herhangi bir ögesinden bağımsız olan tam kişiliğe bir merkez kazandırır ve bu kişiliği bizzat kendi içinde bütünleştirmenin kesinlikle yegane yoludur. Bu vuku bulursa, insanın doğal veya varlığın sosyal gücü ilişkisizleşir. Kişi, onları muhafaza edebilir, bazılarından hatta tamamından el çekebilir. Tinsel güç onlar sayesinde ya da onların feragati sayesinde çalışır. Kişi, Tinsel gücü kelimeler ve düşünceler sayesinde, kendisi ve yaptığı şey yoluyla, onları bir kenara bırakarak bunların feragati ya da bizzat kendini adama sayesinde tecrübe edebilir. Bütün bu formlarda, olağan bir şekilde gizli olan varlığın seviyelerini elde ederek gerçekliği değiştirebilir. Kutsal cemaati gücün müphemliklerinin üstüne çıkaran bu güçtür.

İnayet ve adalet ilişkisine dâir çok şey söyleme ihtiyacı duymuyorum. Bağışlama edimi hakkında, kişiyle kişi karşılaşması bağlamında bu ilişkiden bahsedilmişti. Karşılıklı bağışlama yaratıcı adaletin yerine gelmesidir *(fulfillment)*. Karşılıklı bağışlama yalnızca inayetle meşrulaştırmadaki yeniden birleştirici sevgiye dayanırsa adalettir. Tanrı'da sevgi ve adalet bütünüyle birleştirilmiş olduğu için sadece o, bağışlayabilir. Bağışlama etiği ilâhî bağışlama mesajında kök salar. Aksi halde onlar kuralcılık ve duygusallık arasında gidip gelen adaletin belirsizliklerine teslim edilmiş olur. Kutsal cemaatte bu belirsizlik ortadan kaldırılmış olur.

Agape sevginin belirsizliklerini zapt eder; Tinsel güç, gücün müphemliklerini ele geçirir; inayet, adaletin muğlaklığını feth eder. Bu sadece insan ile insanın karşılaşmasında geçerli olmayıp aynı zamanda insanın bizzat kendisiyle karşılaşmasında da geçerlidir. Eğer kişinin kabul edildiği kesinse, bu sayede o, bizzat kendini sevebilir. Aksi halde onun kendini kâbulü, hâlinden memnunluk ve keyfiliktir. İnsan sadece "yukardan gelen sevginin" ışığı ve gücünde bizzat kendini sevebilir. Bu, insanın kendine yönelik adalet sorununa cevabı imâ eder. Nihaî adalet yani "meşrulaştırmanın" mahkum edici, bağışlayıcı ve hak verici yargısı insanda işlediği sürece o, kendine karşı dürüst olabilir. Meşrulaştırmadaki mahkum edici öge kendinden memnunluğu imkansız kılarken, bağışlayıcı öge kendini aşağılama ve ümitsizlikten korur ve de hak verici öge bizim kişisel benimizin ögelerini birleştiren Tinsel merkezi temin eder ve bizzat kendi üstümüzdeki gücü mümkün kılar.

Kendimize yönelik adalet, güç ve sevgi bizi aşan ve bizi onaylayan bir varlıktan aldığımız, adalet, güç ve sevgide kök salar. Kendi kendimizle ilişkimiz Tanrı'yla ilişimizin bir işlevidir...

Teolojik kusurlarına rağmen, modern Hristiyanlıkta bu sorunun canlı tutulması barışseverliğin *(pacifism)* bir değeridir. Onsuz Kiliseler muhtemelen, savaşa dair herhangi bir dinî tasvibin

zulmedici ciddiyetini unutmuş olacaklardı. Öte yandan barışseverlik, genellikle insan varoluşunun daha geniş problemini savaş sorunuyla sınırlamıştır. Ancak aynı sahada eşit ağırlıkta başka diğer sorunlar vardır. Onlardan biri, güçlü bir grup içinde silahlı çatışmalar sorunudur; asayişin sağlanması için devamlı polis ve silahlı kuvvetler imkan dahilinde yürürlükte olur ve bazen ihtilalci savaşlara girişilebilir. Başarı kazanılırsa, onlara daha sonra "şanlı devrimler" adı verilir. İnsanoğlunun birliği, sadece milli değil aynı zamanda ihtilalci savaşların dışlanması anlamına gelmez mi? Eğer böyleyse, yaşamın dinamikleri bir sona gelmiş demek değil midir? Aynı şekilde bu bizatihi yaşamın bir sona geldiği anlamına gelmez mi?

Aynı soru ekonomik yaşamın dinamikleri hususunda da sorulabilir. Orta Çağ gibi statik bir toplumda bile ekonomik dinamikler önemliydi ve muazzam tarihsel sonuçları haizdi. Genellikle yıkım ve acının askeri savaşlardan ziyade ekonomik [sebeplerlerden] kaynaklandığı unutulmamalıdır. Ekonomik dinamiğin durdurulup, statik bir üretim ve tüketime dayalı bir dünya sisteminin ortaya çıkarılması mı gereklidir? Eğer bu böyle olsaydı, bütün teknik süreç durdurulmak zorunda olurdu; çoğu alandaki yaşam devamlı tekrar eden süreçte organize edilmek zorunda olurdu. Her sıkıntıdan kaçınılmak zorunda olunurdu. Yine yaşamın dinamiği ve onunla da bizzat yaşamın bir sona gelmiş olması gerekecekti.

Bir an için bunun geçmişte mümkün olduğunu varsayalım. Değiştirilemez merkezi bir otorite altında güçle gücün bütün karşılaşmaları tanzim edilir. Hiçbir şey riske atılmaz; her şey kararlaştırılmıştır. Yaşam bizzat kendini aşmaya son vermiştir. Yaratıcılık bir sona gelip çatmıştır. İnsanlık tarihi bitmiş olabilir ve tarih-sonrası *(posthistory)* başlamış olabilir. İnsanlık tatminsiz, idealsiz kutsanmış! bir hayvan sürüsü olabilir. Tarihsel periyodun korku ve acıları, insanlığın karanlık çağları olarak hatırlanacaktır. O zaman bu kutsanmış insanlardan şu ya da bu kişi, geçmiş çağların elemlerinin, ihtişamlılığının özlemini çekiyor

olabilir ve tarihin geriye kalan kısmını yeni bir başlangıca zorlayabilir.

Bu tasavvur gösteriyor ki, gücün dinamiği ve yaşamın trajedisinden yoksun ve tarihin Tanrı'nın Krallığı olmadığı bir dünya, insanın ve dünyasının gerçekleşmemesi [ya da tamamlanmaması] *(fulfillment)* anlamına geliyor. Gerçekleşme ebediliğe sınırdır; tasavvur kesinlikle ebediliğe ulaşamaz. Ancak bölük pörçük tahminler mümkündür. Kilise bizzat böyle bir şeydir ve her ne kadar zâhirdeki kiliseye mensup olmasalar da, bâtinî *(latent)* kilise diyebileceğimiz şeyi temsil eden gruplar ve hareketler vardır. Ancak ne zâhiri ne de batini Kilise Tanrı'nın Krallığıdır...

Sevgi, güç ve adalete genellikle idealist ve kynikçi şekildeki muameleden kurtarmak için, sevgi, güç ve adaletle ilgili problemlere ontolojik bir temel ve teolojik bir görüş talep edilmelidir. İnsan, bu büyük problemleri kendisi ve bizzat-varlığın ışığında görmediği sürece onların üstesinden gelmesi mümkün değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NİHAİ İLGİ OLARAK DİN

1. NİHAİ İLGİMİZ*

> İsa, öğrencileri ile birlikte yola devam edip bir köye girdi. Marta adında bir kadın İsa'yı evinde konuk etti. Marta'nın Meryem adındaki kız kardeşi Rab'bin ayakları dibine oturmuş. O'nun konuşmasını dinliyordu. Marta ise işlerinin çokluğundan ötürü telaş içindeydi. İsa'nın yanına gelerek "Rab" dedi, "kardeşimin beni hizmet işlerinde yalnız bırakmasına aldırmıyor musun? Ona söyle de, bana yardım etsin." Rab ona şu karşılığı verdi: "Marta, Marta, sen çok şey için kaygılanıp telaşlanıyorsun. Oysa gerekli olan tek bir şey var. Meryem iyi olanı seçmiştir ve bu kendisinden alınmayacaktır."
>
> -Luke 10:38-42

İsa'nın Marta ile yukarıdaki konuşması İncil'de yer alan en meşhur sözlerden biridir. Marta ve Meryem hayata yönelik iki mümkün tutum, bir bütün olarak insanoğlu ve insandaki iki gücü, iki tür ilgiyi temsil eden semboller olup çıkmıştır. Marta'yı pek çok şey ilgilendirir ancak bunların hepsi geçici, sınırlı ve fâni şeylerdir. Oysa Meryem, sonsuz, nihaî ve ebedî bir şey hususunda ilgilidir.

* *Tabula Rasa*, Sayı: 10/1, 2004. s. 11-15; bu yazı, F. Forrester Church'ün editörlüğündeki *The Essential Tillich –An Anthology of the Writtings of Paul Tillich*– isimli kitabın 32. ve 38. sayfalar arasında yer alan *Our Ultimate Concern* başlıklı yazının çevirisidir. (The University of Chicago Press, New York, Macmillan, 1987). Editör ise bunu, Tillich'in *New Being* isimli kitabından almıştır (New York: Chares Scribner's Sons, 1955, s. 152-160).

Marta'nın yolu yerilecek bir yol değildir. Bilakis, dünyanın devranını döndüren bundan başkası değildir. O, hayatı ve kültürü muhafaza etmede, zenginleştirmedeki harekete geçirici güçtür. Marta'nın tarzı olmaksızın İsa Meryem ile konuşmamış olacaktı ve Meryem'de İsa ile konuşamayacaktı. Ben bir zamanlar Marta'nın şerefine ve onun yaptığının meşruluğuna adanan bir vaaz duymuştum. Bu yapılabilir. Hayatımızda ve genel olarak insanoğlunun hayatında dikkati, tapmayı ve tutkuyu talep eden sayısız ilgiler vardır. Ancak onlar *sınırsız* dikkati, *şartsız* bağlılığı ve *nihaî* tutkuyu talep etmez. Bunlar genellikle sizin için, benim için ve bütün insanoğlu için oldukça önemlidir. Fakat onlar nihaî olarak önemli değildir. İşte bundan dolayıdır ki, İsa Marta'yı değil de Meryem'i över. O, hepimizi ilgilendiren, insanın ihtiyaç duyduğu yegane doğru bir şeyi seçmiştir.

Kilisenin hizmetinin her anı ve her tefekkür kâbilindeki okuma saati, Meryem'in dikkatini çeken tarza kulak vermeye adanır. Söylenen şeyler, dinleyenleri olduğu kadar konuşanları da sınırsızca ilgilendiren bir şeydir. Bu her vaazın anlamıdır. O, sonsuz bir ilgiyi uyandırmalıdır.

Bir şey hakkında ilgili olma ne anlama gelir? O şeyle ilgili olmak demek, onun bizzat bir parçası olma, samimiyetle ona katılma, ona yoğunlaşma anlamına gelir. Hatta bundan daha fazla da bir şey demektir. O, bizim ilgili olma *(involve in)* tarzımıza yani *kaygılı* bir şekilde âlakalanma halimize de işaret eder. Dilimizin hikmeti genellikle ilgi ile kaygıyı özdeşleştirir. Her nerede ilgili isek, orada kaygı duyarız. Bizi ilgilendiren, şefkat ya da korkumuzu kışkırtan pek çok şey vardır. Ancak onlar bizim gerçek ilgilerimiz değildir; onlar gerçekten ve ciddi olarak ilgilendiğimiz zaman mevcut olan, harekete geçirici ve ezici kaygıyı meydana getirmezler. Hikayemizde Marta ciddi olarak ilgiydi. Gelin isterseniz uykudan uyanıp tâ ki gece tekrar uyuyuncaya kadar ki bir günlük süreçte hatta bunun da ötesinde rüyalarımızda ortaya çıkan, bizi ilgilendiren şeyi hatırlamaya çalışalım.

Varoluşumuzun temeli olan işimiz hakkında ilgiliyizdir. Onu severiz ya da nefret ederiz. İşimizi bir vazife olarak ya da güç bir zaruret olarak ifâ edebiliriz. Her nerede gücümüzün sınırlarını, verimliliğimizin eksikliğini, tembelliğimizle başa çıkma ve başarısızlık tehlikesini hissedelim, bizi kaygı ele geçirir. Başkaları ile ilişkimiz hususunda ilgiliyiz. Onların iyilikseverlikleri, arkadaşlıkları, sevgileri, onlarla gerek ruhsal gerekse de bedensel paylaşım *(communion)* olmaksızın yaşamı hayal edemeyiz. Kayıtsızlık, kızgınlık, kıskançlık nüksü, sevdiklerimizde olduğu kadar bizzat kendimizde tecrübe ettiğimiz gizli ve genellikle iğrenç düşmanlığı düşündüğümüz zaman üzülürüz ve tam ümitsizlik içinde oluruz. Oları kaybetme, incitmiş olma, onlara lâyık olamama kaygısı kalplerimizi kaplar ve sevgimizi tedirginleştirir. Hayatta olgunlaşmaya ve güçlenme, zihinde hikmet, tinde mükemmelliğe yönelik gelişmeden sorumlu olduğumuzu hissederiz.

Aynı zamanda mutluluk için mücadele ederiz; bize oldukça yüksek derece bahşeden zevk ve "hoş bir vakte" sahip olma hususunda ilgiliyizdir. Ancak ya kendi oto-kritik *(self-scrutiny)* ya da başkalarının yargı aynalarından kendimize bir göz atarsak, bizi kaygı basar. Yanlış karar vermiş olduğumuzu, yanlış bir yola başladığımızı insanların huzurunda ve de bizzat kendi içimizde hissederiz. Kendimizi başkaları ile kıyaslarız ve aşağılık duygusuna kapılırız; üzülürüz ve hayal kırıklığına uğrarız. Ya oldukça gönüllü olarak onu takip ederiz ve mutlulukla hazzı karıştırarak ya da bizi mutluluğa götürecek karar için doğru anı yakalamada yeterince cesur olmadığımızdan mutluluğumuzu harap etmiş olduğumuza inanırız .

Yaşayan her şeyin en doğal ve evrensel ilgisi olan hayatın korunmasına yönelik kaygıyı –ekmek parasını– göz ardı edemeyiz. Yakın tarihte Batı dünyasında, büyük gruplarda bu ilginin unutulmuş olduğu bir zaman vardı. Bugün, yiyecek, giyecek ve barınma gibi en basit ilgiler, insanoğlunun daha geniş topluluklarında o kadar bunaltıcıdır ki, diğer insanî ilgilerin en önemli-

sini büyük ölçüde bastırmıştır ve insanların zihinlerini massetmiştir.

Ancak böyle günlük hayatımızın ilgilerinden daha ulvi olan ilgilerimiz yok mudur diye sorulabilir. İsa bizzat bunlara tanık değil miydi? O, kitleleri gündelik hayatın çoğu elemlerinden özgürleştirerek, onların yoksulluğundan müteessir olduğunda, günümüzde pek çok insanı yakalamış olan sosyal ilgiyi kutsamıyor mu? Hastalara merhamet etmekten ve onları iyileştirmekten etkilendiğinde İsa, bu suretle tıbbi ve tinsel iyileştiricilerle iştirak edilen ilgiyi kutsamıyor mu? İçinde topluluk tesis etmek amacıyla etrafında küçük bir grubu topladığında o, bu şekil bütünüyle toplumsal hayata dâir ilgiyi kutsamamış mıdır? Hakikate tanıklığı üstlenmek için geldiğini söylediğinde İsa, hakikate dâir ilgiyi ve günümüzde harekete geçirici bir güç olan bilgi hususundaki tutkuyu kutsamamış mıdır? Halkına ve havarilerine öğretmen olduğunda o, öğrenme ve eğitime ilişkin ilgiyi kutsamamış mıdır? İsa, kısa anlattığında, doğanın güzelliğini tasvir ettiğinde, canlandırdığında, klasik harikulade ifadeler yarattığında, güzelliğe, onun verdiği zihni yükselmeye ve gündelik hayatın ilgilerinin, huzursuzluğunun ardındaki barışa dâir ilgiyi kutsamamış mıdır?

Ancak böyle soylu ilgiler ihtiyaç duyulan "bir şey" midir ve Meryem'in seçmiş olduğu doğru şey midir? Ya da onlar Marta'nın temsil ettiği şeylerin en yüksek formları mıdır? Büyük ve soylu şeylerle ilgilensek bile, Marta gibi, hâlâ pek çok şey ile ilgili değil miyiz?

Toplumsal olarak ilgili olduğumuzda ve bize lütfedilen pozisyonun aksine, halk kitlesinin yoksulluğu ve toplumsal adaletsizlik vicdanımızın üstüne çullandığı zaman ve dünya yüzündeki yüzlerce insanın âhını kaldırmaya mecbur olurken, özgür ve güle oynaya nefes almaktan bizi alıkoyarken hakikaten kaygıdan *(anxiety)* beri olabilir miyiz? Ve iyileştirmek isteyenlerin kaygısının –artık çok geç olduğunu – biliyor musunuz? Yine aptallık,

günahkarlık ve kini eğitmek isteyen ve onlarla yüzleşmek isteyen kimselerin kılavuzluğa mecbur bırakıldığını; insanların cahillikleri, onların muhalif hırsları, kötü kurumlar ve bahtsızlıkla yıpratılan kişileri biliyor musunuz? Böyle kaygılar gündelik hayatımıza ilişkin olanlardan daha büyüktür. Özellikle de düşüncenin yeni ve bâkir yollarına daldığı zaman her dürüst araştırma ile ilgili korkunç kaygıyı yani hataya düşme endişesini biliyor musunuz? Müthiş bir sanat eserinden, gündelik hayatın, taleplerine, bayağılıklarına ve elemlerine döndüğün zaman, neredeyse dayanılmaz boşluk hissini hiç tecrübe etmiş miydiniz? Hatta bu, İsa'nın yıkılmaya mahkum edilen Tapınağın güzellikleri hakkında konuştuğunda belirttiği gibi ihtiyaç duyduğumuz "bir şey" değildir. Modern Avrupa, övdüğü beşeri yaratıcılığın parlak geleceğinin, bu "ihtiyaç duyulan bir şey olmadığını öğrenmişti; çünkü bu parlak geleceğin âbideleri şimdi hârabeler içinde yatmaktadır."

Hakkında ilgili olduğumuz pek çok şey niçin üzüntü ve kaygı ile bağlantılıdır? Onlara derinden sadakatle, bütün gücümüzle ve tutkuyla sarılırız ve böyle yapmamız gerekir; aksi halde herhangi bir şeyi başaramayız? O halde niçin onlar bizim kalbimizin derinliklerinde yatar, bizi huzursuz eder ve İsa niçin mutlak suretle ihtiyaç duyulmadığı gerekçesi ile onları kovdu?

Meryem hakkındaki sözlerinde İsa'nın belirttiği gibi, onlar bizden alınabileceği için öyledirler. Hepsi eninde sonunda bir nihayet bulacaktır; bütün ilgiler sonludur. Şu kısacık ömrümüzde onların pek çoğu zaten ortadan kayboluştur ve yine gözden kaybolacak olan yenileri zuhur etmiştir. Geçmişin pek çok ilgisi ortadan kayboldu ve çoğu da er geç son bulacaktır. Fâniliğin melankoli yasası en tutkulu ilgilerimize bile hükmeder. 'Son' kaygısı onların verdiği mutluluğun içinde ikamet eder. Hem ilgili olduğumuz şeyler, hem de bizzat kendimiz bir gün son bulacaktır. Böyle ilgilerden herhangi biri ile artık ilgilenmediğimiz, onların sonluluğunun bizim kendi fânilik tecrübemizde açımlandığı

yani sonluluk günün birinde gelip çatacaktır –belki de pek yakında.

Ancak bütün başlangıç niteliğindeki ilgilerimiz sanki nihaî imiş gibi yolumuza devam edebiliriz. Ve biz kendimizi onlardan özgürleştirmeye çalışırsak, onların ele geçirmeleri bizi kavrar. Her ilgi zorbacı hüviyettedir ve bizim bütün kalbimizi, zihnimizi ve gücümüzü talep eder, ele geçirmeye çalışır. Her ilgi bizim nihaî ilgimiz olmaya, tanrımız olmaya çalışır. Tıpkı diğer insanî ilgiler ya da hazlarda olduğu gibi, işimiz genellikle tanrımız olmayı başarır. Tarihte bilim hakkındaki ilgi bütün bir çağın tanrısı; paraya dâir ilgi hatta tanrıdan da önemli olmayı ve millet hakkındaki ilgi ulus içindeki herkesin en önemli tanrısı olmayı başarmıştı. Ancak bu ilgiler sonludur; onlar birbiriyle çelişirler; hepsinin hakkını gözetemediğimiz için onlar vicdanımızın üstüne çullanırlar.

Bütün ilgileri kovmaya çalışabiliriz ve umursamayan *(cynikal)* bir ilgisizliği sürdürmeyi deneyebiliriz. Belki de nedensel olarak hariç, artık bizi hiçbir şeyin ilgilendirmemesi gerektiğini tanımlayabiliriz; ancak kesinlikle ciddi olarak değil. Bizzat kendimiz, başkaları, işimiz, zevklerimiz, gereksinimler ve konforlar, sosyal ve politik meseleler, bilgi ve güzellik hakkında ilgisiz olmaya çalışabiliriz. Hatta bu ilgisizliğin söz konusu ilgilere dâir kahramanca bir şeye sahip olduğunu hissedebiliriz. Ve nihaî bir ilgiye sahip olmanın yegane alternatif olduğu doğru bir şeydir. Kayıtsızlık ya da nihaî ilgi bunlar yegane alternatiflerdir. Umursamaz kişi bir şey hususunda yani ilgisizliği, kayıtsızlığı hakkında ilgilidir hem de tutkuyla ilgilidir Bu, bütün ilgilerin iç çelişkisidir şu halde yegane alternatif, nihaî ilginin mevcudiyetidir.

Şu halde bizim ihtiyaç duyduğumuz bir şey nedir? Meryem'in doğru olarak seçtiği neydi? Tıpkı hikayemizde olduğu gibi, cevap vermekte tereddüt ediyorum; çünkü cevapların büyük çoğunluğu yanlış anlaşılacaktır. Eğer cevap din ise, bir inançlar ve eylemler öbeği şeklindeki anlam olarak yanlış anlaşılacaktır. An-

cak Yeni Ahit'deki başka hikayelerin gösterdiği gibi Marta da en azından Meryem kadar dindardı. Din de tıpkı diğerleri gibi aynı düzlemdeki aynı kaygıyı yaratan bir insanî ilgidir. Dinler tarihinin ve din psikoljisinin her sayfası bunu gösterir. Hatta bu özel insanî ilgileri ıslah eden belirli insanlar vardır. Onlara hayli kafîrâne bir isimle mutaassıplar denir; ki bu kelime, başka bir şeyden ziyade zamanımızda dinin dejenere olmasını açığa vurur. Eğer din, nihaî ilgi olmayıp, belirli insanların özel ilgisiyse, o saçma ya da küfürdür. Şu halde biz ihtiyaç duyduğumuz bir şeyin ne olduğunu yine sorarız? Bunu cevaplamak yine zordur. Eğer "Tanrı" olarak cevaplarsak bu da yanlış anlaşılabilir. Hatta Tanrı da sonlu bir ilgi, diğer objeler arasındaki bir obje yapılabilir; onun varoluşuna bazı insanlar inanabilirler bazıları ise inanmazlar. Böyle bir Tanrı elbette bizim nihâî ilgimiz olamaz. Ya da O'nu ilişki içinde olduğumuz kişiler gibi, bir kişi yaparız. Böyle bir kişi bizim sonlu ilgimizi destekleyebilir; ancak kesinlikle bizim nihaî ilgimiz olamaz.

İhtiyaç duyulan bir şey –bu ilk ve bazı anlamlarda verebileceğim son cevaptır- nihaî olarak, şartsızca, sınırsız bir şekilde ilgili olunandır. Bu, Meryem'de olan şeydir. Bu, Marta'nın hissettiği ve onu kızdıran ve de İsa'nın Meryem'de övdüğü şeydir. Bunun ötesinde Meryem hakkında çok şey söylenmedi ya da söylenemez; o, Marta hakkında söylenebilen şeyden daha azdır. *Ancak Meryem sınırsızca ilgiliydi.* İhtiyaç duyulan bir şey budur.

Böyle bir nihaî ilginin gücü ve tutkusu çerçevesinde sınırlı ilgilerimize bakacak olursak, Marta'nın hayat küresinde, her şey aynı gözükür ve yine her şey değişir. Biz farklı şekillerde olmakla birlikte, hâlâ böyle şeyler hakkında ilgiliyizdir –kaygı sürüp gider! O hâlâ vardır ve geri dönmeye çalışır. Ancak onun gücü kırılır; bizi artık tahrip edemez. İhtiyaç duyulan bir şey tarafından ele geçirilen kişinin ayaklarının altında olan pek çok ilgisi mevcuttur ancak onlar nihâî değildirler ve o kişi onları kaybettiği zaman ihtiyaç duyduğu bir şeyi kaybetmez ve o kendisinden alınmaz.

2. DİN DİLİNİN DOĞASI*

Gerek Avrupa'da gerekse de Amerika'da sembollerin anlamına dâir devam eden pek çok tartışma, onun ehemmiyetinde –hem pozitif hem de negatif– daha derin bir şeyin olduğunun alâmetidir. Bu, teolojide, felsefede ve tarihin her hangi bir döneminde pek aşılmamış olan ilgili diğer konularda, dile ilişkin bir karışıklık içinde olduğumuz olgusunun bir belirtisidir. Kelimeler, esas itibariyle icra ettikleri işlevden ve iletmesi niyetlenilen şeyden daha fazlasını anlatmazlar. Bu, günümüz kültürünün, Orta Çağ skolastisizminin ifâ ettiği, on yedinci yüzyılda Protestan skolastizminin en azından yapmaya çalıştığı ve Kant gibi filozofların yenilemeye gayret ettikleri türden, arıtma birimi *(clearing house)* noksanlığıyla ilişkili bir hususdur. Bizim böyle bir arıtma birimimiz yoktur ve bu, günümüzde mantıkçı pozitivistler veya sembolik mantıkçılar ya da genel olarak mantıkçılar denilen kimselere sempati duyabileceğimiz bir hususdur. Onlar en azından arıtma birimi oluşturmaya çalışıyorlar. Onlara yöneltilen yegane tenkit şudur: Bu arıtma birimi oldukça küçük bir odadır; belki de evden ziyade, evin sadece bir köşesidir. Söz konusu arıtma birimi, hayatın kâhir ekseriyetini içermez. Ancak bu ünite, sadece mantıkî hesapların ötesindeki gerçekliklerin menziline ve kabulüne yükselirse faydalı olabilir

Şimdi oldukça önemli bir şeyin yeniden keşfediliyor olduğu bir süreç içinde oluşumuz müsbet bir gelişmedir. Birbirinden kesinlikle farklı gerçeklik seviyeleri mevcut olup, bunlar farklı yaklaşımları ve farklı dilleri talep etmektedir. Gerçeklikteki her şey, matematiksel bilimler için en uygun dil ile idrak edilemez. Bu duruma vukufiyet, semboller meselesinin ciddi olarak yeniden ele alınması olgusunun en olumlu yanıdır.

* *UÜİFD*, Cilt: 11, Sayı: 2, 2002, s. 227-236; bu yazı, Paul Tillich'in önemli eserlerinden biri olan *Theology of Culture*'ın 53-68. sayfaları arasında yer alan *The Nature of Religious Language* başlıklı makalenin çevirisidir (USA, 1969).

I

Gelin isterseniz gücümüzün yettiği kadar kavramları arıtma niyetiyle devam edelim ve bunu, ilki, "semboller ve işaretler" tartışması olmak üzere, beş merhalede ele alalım. Semboller kesinlikle işaretlere benzer: Hem semboller hem de işaretler bizzat kendilerinin ötesindeki başka bir şeye işaret eder. Örneğin caddenin köşesindeki tipik kırmızı ışık, bizzat kendine işaret etmeyip, arabaların durmasının zorunluluğuna işaret eder. Her sembol, bizzat kendinin ötesinde temsil ettiği bir gerçekliğe işaret eder. Bu konuda semboller ve işaretler esas bir özdeşliği hâizdir –her ikisi de bizzat kendilerinin ötesine işaret eder. Yukarıda bahsi geçen dile ilişkin karışıklığın, yüzyıllardan beri süren semboller hakkındaki tartışmayı zapt etmesinin *(conquer)* ve işaretler ile semboller arasında karışıklığa yol açmasının sebebi, semboller ve işaretlerin özdeş sayılmasıdır. Sembollerin anlamını her hangi bir şekilde aydınlatmanın ilk adımı, onu işaretlerin anlamından ayırt etmektir.

Semboller ile işaretler arasındaki temel ayrım şudur: İşaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne her hangi bir şekilde katılmazlar. Oysa semboller, sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen, onun anlamına ve gücüne katılırlar. Sembolize edilen gerçekliğe katılma sembolleri tanımlarken, "yönelinen" gerçekliğe katılmama ise işareti tanımlar ki bu, sembol ile işaret arasındaki bir ayrımdır. Örneğin alfabenin harfleri –yazıldıkları gibi– "A" ya da bir "R", işaret ettikleri seslere katılmazlar; öte yandan bayrak, temsil ve sembolize ettiği kralın ya da milletin gücüne katılır. Bu nedenle, William Tell günlerinden beri bayrak karşısında nasıl davranılması gerektiği hususunda anlaşmazlık devam etmektedir. Bayrak, sembolize ettiği şeyin gücüne bir sembol olarak katılmazsa bu anlamsız olabilir. Eğer kraldaki daimi iki yönü yani onun bir yandan, kralı olduğu toplumun gücünün bir sembolü, öte yandan, onun kısmen (elbette tam olarak değil) icra ettiği bu gücü anlamazsanız, tam monarşik bir fikri bütünüyle anlamış sayılmazsınız.

den dolayı bu mümkün değildir. Madem ki semboller kendilerinden başka bir şeyin yerine geçiyor, o halde niçin "Sembollerin temsil ettiği şeye doğrudan doğruya sahip değiliz? Sembollere niçin ihtiyaç duyarız?" Şimdi ele alacağımız husus belki de sembolün asıl işlevidir –yani aksi halde bize gizli kalan ve başka türlü idrak edilemeyen gerçeklik seviyelerinin açımlanması, ifşa edilmesi.

Her sembol, sembolik olmayan konuşmanın yetersiz kaldığı bir gerçeklik seviyesini açımlar. Gelin isterseniz bunu sanatsal sembollere dayanarak yorumlayalım ya da açıklayalım. Sembollerin anlamına ne kadar girmeye çalışırsak, onun, gerçeklik seviyesini açımlayan bir sanat işlevi olduğunu o kadar fark ederiz; şiirde, görsel sanatta, müzikte başka türlü bize kapalı kalan gerçeklik düzeyleri açımlanır. Şimdi sanatın işlevi buysa, şu halde sanatsal yaratmalar kesinlikle sembolik karektere sahiptir. Örneğin, Rubens'in bir resmini alırsanız, o size bir şeyin aracılığını yapar. Rubens'in yaptığı bu tablodan başka bir yolla bu tecrübeyi kazanamayabilirsiniz. Bu manzaranın, bazı muazzam özellikleri vardır; onda ahengin, renklerin, tesirin, değerlerin v.b. niteliği vardır. Bütün bunlar tamamıyla görseldir.Bu yolla sana ulaşan şey, bizzat tablo dışındaki başka bir şeyle açıklanamaz. Aynı şey şiir ve felsefe ilişkisi için de geçerlidir. Şiire aşırı felsefî kavramların sokulması şeklindeki ayartılma ile mesele karmaşık bir hâl alabilir. Şimdi bu gerçekten belki de halledilemeyecek olan ciddi bir meseledir. Biri, felsefî dil ya da bilimsel dil kullanılırsa, söz konusu kullanım, başka her hangi bir dilin karışımı olmaksızın, gerçekten şiirsel dilin aracılık edip taşıdığı aynı şeye aracılık etmez.

Bu örnek, "gerçeklik düzeylerinin açımlanması" ibaresi ile kastedilen şeyi gösterebilir. Ancak bunu yapmak için, yani tin düzeylerimiz, içsel gerçekliğimiz açılmalıdır. Bunların, bir sembolün açımladığı haricî gerçeklikteki düzeylere tekabül etmesi gerekir. Böylece her sembolün iki ucunun, iki kutbunun olduğu ortaya çıkmaktadır. Sembol, hem gerçekliği hem de ruhu açım-

Ancak, sembol ve işaret kavramları için, bir arıtma birimi bulma yönündeki bütün teşebbüslerimizin başına oldukça tehlikeli bir şey geldi. Matematikçi, matematiksel "işaretler" adına "sembol" terimini gasp etmişti ve bu karışıklığın çözülmesini hemen hemen imkansız kılar. Bizim yapacağımız yegane şey, semboller denilen işaretlerle, gerçek sembolleri birbirinden ayırt etmektir. Matematiksel işaretler, yanlışlıkla semboller denilen işaretlerdir.

Dil, işaret ve semboller arasındaki farka oldukça iyi bir örnektir. Bir dildeki kelimeler, açıkladıkları anlamın işaretleridir. "Sıra" kelimesi, oldukça farklı bir şeye, yani yazı yazmak için kağıt konulan ya da üstüne oturarak etrafı seyredebildiğimiz bir şeye işaret eden bir göstergedir. Böyle dört harfli "sıra" kelimesinin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Her dilde buna benzer birçok kelime vardır; onlar işaretler olarak işaret ettikleri şeyin ötesine geçen çağrışımlar kazandıkları zaman, semboller olur; bu herhangi bir konuşmacı için oldukça önemli bir ayrımdır. O, kelimelerin anlamını hemen hemen matematiksel işaretlere indirgediği zaman, tamamen işaretler çerçevesinde konuşur ve bu, mantıkçı pozitivistin mutlak idealidir. Bunun diğer kutbu, yüzyıllardır -belki yüzyıllardan da fazla- bir güce sahip olan liturji ya da şiir dilidir. Onlar, yerleri doldurulamayacak şekilde ortaya çıktıkları durumlardaki çağrışımlara sahiptir. Liturji ya da şiir dili, sadece belirli bir anlama işaret eden işaretler olmayıp aynı zamanda gücüne katıldıkları bir gerçekliğin yerine geçen sembollerdir.

II

Şimdi sembollerin işlevleri ile ilgili ikinci bir mütalaaya başlayalım. Onun ilk fonksiyonu, yani temsil işlevi zaten yukarıda imâ edildi. Sembol bizatihi kendinden başka bir şeyi temsil eder; ve o, pay aldığı şeyin güç ve anlamının yerine geçer. Bu, her sembolün temel bir işlevidir; ve bu nedenle eğer temsil kelimesi pek çok farklı şekillerde kullanılmamış olsaydı, o, belki de "sembolik" olarak "temsili" diye bile çevrilebilirdi; ancak, bazı nedenler-

lar. Elbette, müziğin, şiirin ya da bunlardan daha fazlasının veya görsel sanatların hiçbirinin nüfuz edemediği, açımlayamadığı insanlar (özellikle Protestan Amerika'da) vardır. "Açımlamak", daha derin seviyelerdeki gerçeklik ve öznel seviyelerdeki insan ruhu olmak üzere iki kutuplu bir işlevdir.

Sembollerin fonksiyonu bu ise, o halde sembollerin başka sembollerle yer değiştirilemeyeceği aşikârdır. Her sembolün, kendine uygun neyse o olan, özgün bir işlevi vardır. Bu durun işaretlerden farklıdır; çünkü işaretlerde, yerlerine başkalarının ikame edilmesi olasıdır. Muhtemelen yeşil ışığı, mavi bir ışık kadar yeterli bulmazsak, (bu doğru değil ancak olabilir) hiçbir şeyi değiştirmeyip sadece mavi bir ışık yerleştiririz. Ancak, sembolik bir kelimede (mesela "Tanrı" gibi) değişikliğe gidilemez. Kendi işlevini yerine getiren hiçbir sembolün, yeri değiştirilemez. Bundan dolayı, haklı olarak, "Semboller nasıl zuhur eder ve son bulur?" diye sorabiliriz. İşaretlerden farklı olarak, semboller doğarlar ve ölürler. İşaretler bilinçli olarak yaratılıp, def edilir. Bu temel bir ayrımdır.

"Semboller nereden doğar?" Onların kaynağı, –siz hangi söylemi tercih ederseniz edin– bugünlerde genellikle grup bilinçaltı ya da kolektif bilinçaltı denilen yerdir. Bu şey, bu kelime, bu bayrak, ya da kendi hesabında her ne olursa olsun, grubun kabul etmesinden zuhur eder; onlar isteğe dayalı olarak yaratılamaz ve bazen olduğu gibi, her hangi bir sembol bu şekilde yaratılsa bile, o, bir grubun bilinç altının sadece "evet" dediği bir sembolden başka bir şey değildir. Bu, benim tamamen onu tasvir etmiş olduğum anlamda, bir şeyi ifşa edebileceği mânasına gelir ve daha ziyade şunu imâ eder: İnsan grubunun bu içsel durumu bir sembolün varlığına son verdiği anda, demek ki o ölür. Sembol artık her hangi bir şey "ifade" etmez. Politeistik tanrıların hepsi bu şekilde yok olmuştur. Onların zuhur ettiği şartlar değiştiğinde ya da artık yok olduğunda, o zaman semboller de ölür. Ancak bunlar niyet ve icat sayesinde tasvir edilemeyen olgulardır.

III

Şimdi de üçüncü düşünceyi yani dinî sembollerin doğasını görelim. Dinî semboller, tüm diğer sembollerin yaptığı aynı şeyi, yani aksi takdirde bize gizli kalan, hiçbir surette açılamayan bir gerçeklik seviyesini açma işini yapar. Biz buna, diğer her boyutun, başka her derinliğin temeli olan gerçekliğin boyutu yani bizzat gerçekliğin derinlik boyutu diyebiliriz. Ve bu nedenle o, diğerlerinin yanında bir boyut olmayıp, aksine temel bir boyuttur; bütün diğer düzlemlerin altındaki düzlemdir: yani bizzat varlık seviyesi ya da varlığın nihaî gücüdür. Dinî semboller, insan ruhundaki bu derinlik boyutunun tecrübesini açar. Dinî bir sembol, bu işlevini artık yerine getirmiyorsa, bu durumda sembol ölür. Şayet yeni semboller doğarsa, onlar varlığın nihaî temeli ile yani Kutsalla *(Holy)* farklı bir ilişkiden kaynaklanır.

Nihaî hakikatin boyutu, Kutsal'ın boyutudur. Bu şekilde, dinî sembollerin kutsalın sembolü olduğunu da söyleyebiliriz. Sembolü asıl tanımlayışımıza göre, dinî semboller Kutsal'ın kutsallığına katılırlar. Ancak katılım özdeşlik değildir ve dinî semboller bizatihi kutsal da değildirler. Tamamıyla aşkın olan her Kutsal, sembolünü aşar. Dinî semboller, tecrübî gerçekliğin bize verdiği malzemenin sonsuzluğundan çıkarılır. Dinler tarihinin bazı kesitlerinde, uzam ve zamandaki her şey, Kutsal için bir sembol olur. Bu, doğal olarak böyledir; çünkü dünyada karşılaştığımız her şey varlığın nihaî temeline dayanır. Bu husus, dinler tarihinde oldukça anlaşılmaz gibi görüneni açacak olan anahtardır. Başlangıçtaki primitiflerden son gelişmelere kadar, tarihin bütün dönemlerinde, dinler tarihinin görünen kaosuna bakanlar, bu gelişmenin çetrefil karakterine oldukça şaşıracaktır. Bu kaosu düzenli kılan anahtar nispeten basittir. Bu anahtar şudur: İnsan zihni ile onun kendi nihaî temeli ve anlamı arasındaki özel bir ilişkiye, gerçeklikteki her şey, bir sembol olarak bizzat etki edebilir. Dinî semboller hakkındaki bu kaosun görünüşteki kapalı kapılarını açmak için sadece şu sorulmalıdır: "Sembolize edilen nihaî ile bu sembollerin ilişkisi nedir?" Bu durum-

da, ortadaki anlamsızlık yok olur; ve aksine onlar, insan bilincini ve bilinç altını kontrol eden, insan zihninin en ifşa edici, en özgün, en güçlü yaratımları haline gelir ve bundan dolayı onlar, dinler tarihinde bütün dinî sembollerin karakteristiği olan bu muazzam direşkenliğe sahiptirler.

Hayattaki her şey gibi din de, belirsizlik yasasına tâbiidir; "belirsizlik" aynı zamanda hem yaratıcı hem de yıkıcılık anlamına gelir. Dinin hem kutsallık hem de profanlık yönü vardır. Dindeki bu hem kutsallık hem de profanlık, dinî sembolizm hakkında söylenenlerden de bellidir. Dinî semboller kendilerini bütünüyle aşan şeye sembolik olarak işaret ederler. Tıpkı semboller gibi, dinî semboller de işaret ettikleri şeye katıldıkları için, onların işaret ettikleri şeyle yer değiştirme ve (elbette insan zihninde) bizzat nihaî olma temayülü her daim vardır. Dinî semboller böyle oldukları anda, putlaşırlar. Putperestliklerin hepsi, Kutsalın sembollerinin mutlaklaştırılmasından başka bir şey değildir ve onlar, Kutsalla bizzat aynılaştırılmıştır. Örneğin bu şekilde, kutsal bir kişi, bir tanrı hâline geldiği gibi, ritüeller de, sadece özel bir durumun ifadesi olmalarına rağmen, şartsız bir geçerlilik kazanırlar. Dinin bütün âyinsel etkinliklerinde, bütün kutsal objelerde, kutsal kitaplarda, kutsal doktrinlerde, kutsal ritüellerde, "şeytanileştirme" *(demonization)* diyebileceğimiz bu tehlikeyi bulabilirsiniz. Onlar, bizzat kutsalın şartsız ve nihaî karakterine yükseldiği anda şeytanileşirler.

IV

Problemimizin dördüncü bir mütaalası olan dinî semboller düzlemlerine dönelim. Bütün dinî sembollerin iki temel düzlemi vardır: Tecrübe ettiğimiz tecrübî gerçekliğin ötesine geçen aşkın düzlem ve tecrübî gerçekliğin içinde karşılaştığımız içkin düzlem. Öncelikle ilkini, aşkın düzlemi ele alalım. Aşkın düzlemdeki temel sembol Tanrı'dır. Ancak Tanrı'nın bir sembol olduğunu basitçe söyleyemeyiz. Onun hakkında her zaman iki şeyi söylememiz gerekir: Bizim Tanrı imajımızda sembolik olmayan bir

ögenin –yani onun nihaî hakikat, bizzat-varlık *(being-itself)* varlığın gücü, varlığın temeli – olduğunu söylememiz gerekir; öte yandan, en mükemmel şekilde bizde mevcut olan her şeyin kendisinde varolduğu en büyük varlıktır. Eğer bunu söylersek, zihnimizde en büyük mükemmellik nitelikleri ile en büyük varlık imajına sahip oluruz. Bu, Tanrı fikrinde sembolik olmayan şey için bir sembolümüz olduğu – "Bizzat-Varlık" – anlamına gelir.

Tanrı fikrindeki bu iki ögeyi ayırt etmek önemlidir. Bu nedenle böyle tartışmaların hepsi Tanrı'nın bir şahıs olup olmadığı, O'nun diğer varlıklara benzeyip benzemediği yönünde devam eder; yanlış yorumlanmalarından dolayı dinî tecrübenin yıkımında hayli etkin olan bütün bu tartışmaların üstesinden ancak şunu söylersek gelebiliriz: "Şartsız bir şeyin farkındalığı kesinlikle, onun sembolikliği olmayıp, aksine bizzat her ne ise onun farkındalığıdır." Biz ona tıpkı Skolastikler gibi, "Bizzat-Varlık" *(esse qua esse, esse ipsum)* diyebiliriz. Ancak biz bu nihaî (olan) ile ilişkimizi sembollere dökeriz ve dökmeliyiz de. Eğer o sadece "nihaî varlık" olsaydı onunla iletişime geçemezdik. Onunla ilişkimiz esnasında aslında biz kendi kendimizin yani kişiliğimizin en yüksek seviyesi ile karşılaşırız. Böylece Tanrı hakkında sembolik form olarak konuştuğumuzda, hem şahıslar olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aşan şeyle, hem de Tanrı'ya "Sen" diyebilen, hem de ona ibadet edebilen bizlerin kendi şahıslığımıza uygun olan şeyle karşı karşıyayız. Bu iki öge muhafaza edilmelidir. Eğer biz sadece şartsız ögeyi muhafaza edersek, bu durumda Tanrı ile hiçbir ilişki mümkün değildir. Şayet sadece –bugün ifade edildiği gibi– ben-sen ilişkisi ögesini korursak, o zaman da ilâhî unsuru yani suje ve objeyi ve de bütün diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz. Bu aşkın seviyeye ilişkin ilk husustur.

İkinci husus ona ister nitelikler, ister Tanrı'nın sıfatları, isterseniz de dilediğiniz başka bir şey deyin: O sevgidir; merhamettir; güçtür; âlim-i mutlaktır; kâdir-i mutlaktur; her yerde hâzır nâzırdır: Tanrı'nın bu sıfatları bizzat bizim sahip olduğumuz

niteliklerin tecrübesinden çıkarılır. Onlar lafzî anlamında Tanrı'ya uygulanamaz. Eğer lafzî anlamda alınırsa sonsuz saçmalıklara yol açar. Dinin tahrif sebeplerinden biri de bunların yanlış yorumlanmasıdır. Aynı şekilde, böyle niteliklerin sembolik karakteri tutarlı bir şekilde iddia edilmelidir. Aksi halde onun hakkında her konuşma saçma olur.

Aşkın seviyeye dair üçüncü öge örneğin, "Tanrı dünyayı yaratmıştı", "Tanrı oğlunu göndermişti", "Dünyayı kemâle erdirecek" dediğimiz tarzdaki, O'nun edimleridir. Bu şekildeki geçici, nedensel ve benzeri ifadelerin hepsinde, Tanrı hakkında sembolik olarak konuşuruz. Örnek olarak bu cümlelerden "Tanrı oğlunu göndermişti" ifadesine göz atalım. Burada "mıştı" sözü ile bir geçicilikle, fânilikle karşı karşıyayız. Ancak Tanrı her fâniliğin olmasa bile, bizim fâniliğimizin ötesindedir. Burada kastedilen uzamdır; "birinin gönderilmesi" demek, bir yerden başka bir yere hareket etmesi demektir. Her ne kadar uzamsallık Tanrı'nın yaratıcı temelinde bir öge olmasına rağmen, "birinin gönderilmesi" sembolik bir konuşmadır. O "göndermişti" dediğimizde, onun bir şeye sebep olduğunu kast ederiz. Bu şekilde Tanrı, nedensellik kategorisine bağımlıdır. Tanrı ve O'nun Oğlu hakkında konuştuğumuz zaman, iki farklı töze sahibiz ve ona töz kategorisini uygularız. Eğer bütün bunlar lafzî olarak alınırsa saçma olur. Sembolik olarak alınırsa, Hıristiyan tecrübesindeki Tanrı ile insan arasındaki derin bir ifadeye yani nihai Hıristiyan anlatımına tekabül eder. Sembolik ve sembolik olmayan iki konuşma türünü ayırt etmek o kadar önemlidir ki, sembolik bir dili kullanır ve bu dilin mahiyetini çağdaşlarımıza anlaşılır kılmazsak, onlar haklı olarak hâlâ saçmalıklar ve bâtıl inançlar içinde yaşayan insanlar olarak, bizden yüz çevireceklerdir.

Şimdi de uzam ve zamanda ilâhi olanın görünüş seviyelerini, yani içkin düzlemi mütalâa edelim. Burada her şeyden önce ulûhiyetin uzam ve zamanda farklı varlıklarda cisimleşmesi ile yani ilâhî varlıkların, uzam ve zamanda zuhur eden hayvanlar, insanlar ya da diğer varlık türlerine girmesiyle karşı karşıyayız.

Bu, genellikle teolojik önermelerde iki de bir "tecessüm etme" kelimesini kullanmayı seven Hıristiyanlarca unutulur. Onlar, bunun özellikle Hıristiyan karakteristiği olmadığını unuttular; çünkü enkarnasyon bütün zamanlardaki paganlıkta vuku bulan bir şeydir. İlâhi varlıklar dâima farklı formlarda tecessüm eder *(incarnation)*. Bu, paganizmde gayet tabiîdir. İlâhi varlıkların tecessümü, Hıristiyanlık ile diğer dinler arsındaki gerçek ayrım değildir.

Burada hemen enkarnasyon fikri bağlamında aşkın ile içkin seviye ilişkisi hakkında bir şeyi ifade etmeliyim. Tarihsel olarak, önceden onların her ikisi de aşkın ve içkinin ayırt edilemediği durumda olduğunun ifade edilmesi gerekir. "Mana"nın Endonezya doktrininde, –ki "Mana", bütün gerçekliğe yayılan ilâhî mistik güçtür– hem gizli bir güç olarak her şeyde içkin olan, hem de aynı zamanda papaza açık olan oldukça güç ritüel aktiviteler sayesinde yakalanabilen aşkın bir şeyin ilâhi hazır bulunuşuna sahipiz.

İçkin ve aşkının bu özdeşliğinden, Grekler'de, Semitik Milletlerde ve Hindistan'da büyük mitolojik tanrılar zuhur etmiştir. Orada biz ilâhî nin içkin ögesi olarak enkarnasyon ile karşılaşırız. Tanrılar ne kadar çok aşkın olursa, aşkın ögenin güçlenmesiyle gelişen ilâhî nin uzaklığının üstesinden gelmek için kişisel enkarnasyonlara ya da âyinsel niteliklere de o kadar çok ihtiyaç duyulur.

Bundan içkin dinî sembolizmdeki ikinci öge, yani âyinsellik çıkar. Âyin, özel bir şekilde ve münhasır şartlar altında Kutsalın taşıyıcısı olan bazı gerçekliklerden başka bir şey değildir. Bu anlamda, Rab'bin Akşam Yemeği ya da Rab'bin Akşam Yemeğinkeki materyaller semboliktir. Belki "sadece sembolik mi?" diye sorabilirsiniz. Bu, sanki "lafzî" (ifade), sembolik ifadeden daha fazla bir şeymiş gibi bir hava estirir. Lafzî, sembolikten daha fazla bir şey olmayıp, bilakis daha az bir şeydir. Sembollerden başka türlü yaklaşamadığımız gerçeklik boyutu hakkında konuşursak

o zaman, semboller, "sadece" tabirinden ziyade, zorunlu olan yani başvurmamız gereken tâbirdir. Bazen yalnızca işaretlerle sembollerin bir karışımından dolayı "sadece bir sembol" ibaresi, sadece "bir işaret" anlamına gelir. O zaman soru yerinde bir sorudur. "Sadece bir işaret mi?" "Hayır". Âyin sadece bir işaret değildir. 1529 yılında Marburg'da, Luther ve Zwingli arasındaki ünlü tartışmada ele alınan husus tamamen buydu. Luther, âyindeki ögeler hakkındaki hakikaten sembolik olan karakterleri devam ettirmek istedi ancak Zwingli, âyinsel materyallerin yani ekmek ve şarabın "sadece sembolik" olduğunu söyledi. Böylece Zwingli, onların yalnızca geçmiş bir hikayeye işaret eden göstergeler olduğunu kastetti. O dönemde bile semantik karışıklıklar vardı. Bu, bizi yanlış yönlendirmesin. Âyinsel materyaller, sembolün gerçek anlamında, sembollerdir. Ancak sembol sadece sembol olarak kullanılırsa (yani sadece işaretler) o zaman âyinsel materyaller bundan daha fazla bir şeydir.

Şu halde içkin seviyede üçüncü bir öge daha vardır. Kilise binasının özel bölümleri, mumlar, Roma Kilisesinin girişindeki su, bütün kiliselerdeki özellikle de Protestan kiliselerdeki haç gibi pek çok şey, esas itibariyle işaretlerdir ancak kullanımda sembol olurlar; işaretler kullanımda sembol olduğu için onlara işaret-semboller diyebiliriz.

V

Ele alacağımız son mesele, dinî sembollerin hakikatidir. Burada negatif, pozitif ve de mutlak bir ifadeyi birbirinden ayırt etmek gerekir. İlki negatif ifade. Semboller, herhangi bir empirik eleştiriden bağımsızdır. Doğal bilimlere ya da tarihi araştırmalara dayanan tenkitlerle, sembolleri yok edemezsiniz. Daha önce de ifade edildiği gibi, semboller sadece zuhur ettikleri şartlar artık geçerliliğini yitirdikleri zaman yok olurlar. Semboller, deneysel eleştirinin geçersiz kılabileceği bir düzlemde yer almazlar. Bu konuda, İsa'nın annesi, Kutsal Bakire olarak Meryem'e dâir iki örnek verilebilir. Her şeyden önce, Tanrı ile ilişkinin değişen duru-

muyla bağlantılı olarak Protestanlık'ta bir sembolün ölmüş olduğu ile karşılaşacaksınız. Tanrı ile bil-fiil ve doğrudan doğruya ilişki, aracı gücü iptal eder. Bu sembolün ortadan kaybolmasına yol açan diğer sebep, bakireliğin yüceltilmesinde imâ edilen vecdî ögenin yokluğudur. Bu sembol, Protestan dinî durum devam ettiği sürece, yeniden tesis edilemez. O, Protestan âlimler, "Kutsal Bakireye dâir söylenenleri artık deneysel veri doğrulamıyor" şeklinde konuştukları için ölmemişti. Söz konusu sembolün geçerliliğini yitirmesinin sebebi kesinlikle bu değil, ki, sebebin bu olmadığı Roma Kilisesince de mâlumdu. Fakat Roma Kilisesi onu, adım adım Meryem'i özellikle son on yıldaki gelişmede bizzat Teslise daha çok yaklaştıran kendi muazzam sembolik gücünün temeline yapıştırır. Eğer bu şimdilerde Roma Kilisesi gruplarında tartışıldığı gibi her dâim tamamlanması gerekiyorsa, Meryem, İsa ile birlikte-Kurtarıcıdır. Şu halde bu kabul edilsin ya da edilmesin, Meryem gerçekten bizzat ilâhîlik içine alınır.

Diğer örnek İsa'nın bakireden doğması hikayesidir. Bu, en aşikâr olarak –Paul ve Yuhanna tarafından bilinmeyen– efsanevi bir hikayeye dayalı tarihsel araştırmadan elde edilmiş bir görüştür. O, Nasaralı İsa'nın ilâhî ruhunun tam tasarrufunu anlaşılır kılmaya çalışan geç bir yaratmadır. Ancak pek çok insan kitlesi arasında –Protestan Kiliselerdeki oldukça muhafazakar gruplar içinde bile– bu sembollerin, tedavülden kalkmasının ya da ölmüş olmasının sebebi aynı şekilde onun efsanevi karakteri değildir. Sebep farklıdır. Onun teolojik olarak sözde-heretik olmasıdır, sebep. O, Kalsidan'ın *(Chalcedon)* temel doktrinlerinden birini alır –ki Kalsidan, İsa'nın bütünüyle ilâhîliğinin yanında onun tam insaniliğini de kabul eden klasik Hıristiyan doktrinidir. İnsanî bir babaya sahip olmayan bir insan varlığının bütünüyle insaniliğinden söz edilemez. O halde bu hikaye, tarihsel temel de değil de, içsel-sembolik temelde tenkit edilmelidir. Bu, dinî sembollerin hakikati hakkındaki negatif ifadedir. Onların hakikati, yaratıldıkları dinî duruma uygunluklarıdır; ve bir başka duruma uygunsuzlukları onların gayr-i hakikilikleridir. Son

cümle semboller hakkında hem negatif hem de pozitif ifadeyi içerir.

Din müphemdir ve her dinî sembol, putperestlik kabilinden olabilir, şeytanlaştırılabilir; her ne kadar bizzat nihaî dışında hiçbir şey nihaî olmamasına rağmen, dinî sembol kendini nihaî gerçekliğe yükseltebilir; hiçbir dinî doktrin ya da dinî ritüel olmayabilir. Hıristiyanlık, kendi sembolizm dünyası içinde, Mesih'in çarmıhında ifade edilen haç sembolünün diğer sembollere göre daha çok hakikat ihtiva ettiğini iddia edebilir. İlâhînin hâzır nâzırlığının tamlığında bizzat tecessüm eden İsa, bir idol, Tanrı'nın yanında diğer tanrı, havarilerinin ihdas etmek istedikleri bir tanrı olmamak için bizzat kendini feda etti. Ve bu nedenle tartışmasız mesel, Peter ona, "Mesih" unvanını teklif ettiğinde onun kabul ettiği hikayedir. O, bunu, acı çekmek ve ölmek için Kudüs'e (*Jerusalem*) gitmek kaydı şartı ile kabul eder; ki bu, bizzat kendi nâmına bile putperestlik kabilinden temayülü inkar etmek demektir. Putlaştırmaya karşı çıkan bu durum, aynı zamanda bütün diğer sembollerin ölçütüdür ve o, her Hıristiyan kilisesinin bizzat uyması gereken kriterdir.

3. İKİ TİP DİN FELSEFESİ*

Tanrı'ya yönelik iki farklı yaklaşım tarzı birbirinden ayırt edilebilir: Yabancılaşmanın üstesinden gelme ve bir yabancıyla karşılaşma. İlk tarzda insan, Tanrı'yı keşfederken *bizzat kendini* keşfeder; keşfettiği kendini sonsuzca aşmasına rağmen, bizzat kendiyle özdeş olan, yabancılaşmakla birlikte, kesinlikle kopmadığı ve kopamayacağı bir şeyi fark eder. İkinci yolda insan, Tanrı'yla karşılaşırken bir *yabancıyla* karşılaşır. Karşılaşma tesadüfîdir. Esas itibariyle onlar, birbirine ait değildir. Onlar tecrübe kabilinden ve farazî bir temel üzerine arkadaşlık kurarlar. An-

* *UÜİFD.*, Cilt: 12, Sayı: 1, 2003, 331-344; bu yazı, Paul Tillich'in, *Theology of Culture* (Kültür Teolojisi) isimli eserinin 10-30. sayfaları arasında yer alan *Two Types of Philosophy of Religion* başlıklı makaledir (USA, 1969).

cak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanatlar serd edilebilir.

Bu iki tarz, ontolojik ve kozmolojik olmak üzere, iki mümkün din felsefesi tipini sembolize eder. Yabancılaşmanın üstesinden gelen yol, din felsefesindeki ontolojik metodu sembolize ederken, bir yabancıyla karşılaşma şekli ise, kozmolojik yolu temsil eder. Bu makalenin amacı şunları göstermektir: (1) Ontolojik metot her din felsefesi için esastır; (2) Ontolojik metodu kendisine temel olarak almadığı durumlarda kozmolojik metot, felsefe ve din arasında yıkıcı bir yarılmaya yol açar; (3) Ontolojik yaklaşımın temeli üstünde ve ona tâbi olan kozmolojik din felsefesi, din ve seküler kültür arasındaki uzlaşmaya katkıda bulunabilir. Bu üç husus, on üçüncü yüzyıldaki iki din felsefesi türünün klasik ifadelerine şümullü bir referans zemininde tartışılacaktır.

Genel Tarihsel Problem

Batı insanlığı, *mitosun* hakiki materyalleri olan, yarı dinî-yarı büyüsel, yarı ilâhî-yarı şeytanî, yarı ulvî-yarı süfli, yarı soyut-yarı somut varlıklar şeklindeki "güçler" altında geçen yıllanmış esaretinin üstesinden iki gelişmeyle gelmişti. Bu güçlerin birine, yani İsrail peygamberinin Tanrı'sına, onların bizzat boyun eğmesiyle, söz konusu "güçler" *dinî olarak* zapt edildi. Adaletin tanrısı şeklindeki niteliği, onu tümel Tanrı kıldı. Bu güçlerin hepsinden daha gerçek olan bir prensibe itaatleriyle "güçler", *felsefî olarak* zapt edildi; bütün niteliklerin kucaklayıcısı olarak Tanrı'nın niteliği onu tümel prensip yaptı. Bu süreçte "güçler" kendi kutsal karakterini kaybetti ve kutsal karakterleriyle birlikte insan bilincindeki dayanaklarını da yitirdiler. Bütün kutsallıklar mutlak Tanrı'ya ya da mutlak prensibe dönüştürüldü. Tanrılar gözden kayboldular ve mutlak Tanrı'nın hizmetçileri ya da mutlak prensibin görünüşleri oldular. İtaat ve dönüşüme rağmen "güçler", tamamen bastırılmadı. Onlar geri dönebiliyorlardı ve bir bâtıl inanç ya da korkunun saltanatını tesis edebiliyorlardı;

mutlak Tanrı bile diğer güçlerin yanında –mutlak olmasa da belki en yüksek– bir güç olabiliyordu. Aynı zamanda hem bilimi hem de dini tehdit eden "güçler"in geri dönmesine karşı, gerçekliğin bilimsel yorumu kadar dinî yorumunu da korumak din felsefesinin görevlerinden biridir.

"Güçler"in mutlak Tanrı ve mutlak prensibe itaatiyle zuhur eden problem *iki Mutlak problemi*nden başkası değildir. Onlar birbirleriyle nasıl ilişkilendirilir? Dinî mutlak (*Deus*=Tanrı) ve felsefî mutlak (*esse*=Varlık) birbirinden alâkasız olamaz! Bilmek kadar varolmak perspektifinden onların bağıntısı nedir? "Tanrı vardır", şeklindeki en basit bir ifadede irtibat kurulur; ancak din felsefesinin bütün problemlerindeki mesele bu bağlantının niteliğidir. Bu soruya verilen farklı cevaplar, Batı dinî düşünce güzergâhının kilometre taşıdır; ve bu güzergâh, dinî bilincin gittikçe artan *kaybına* gider. Aslında bu gelişmeden sorumlu olmamasına rağmen din felsefesi, kendi prensibine göre bunun kaçınılmaz bir gelişme olup olmadığını ya da başka bir durumun olasılığını sorgulamak zorundadır.

Augustinusçu Çözüm

Augustinus, Antik şüpheciliğin bütün içerimlerini tecrübe ettikten sonra, sözkonusu iki Mutlak problemine klasik bir cevap verdi: Onlar, hakikatin doğasında uzlaşırlar. Hakikat *(veritas)*, her felsefî argümanda varsayılır. Hakikat *(veritas)*, Tanrı'dır. Esasında hakikati inkâr edemezsiniz çünkü, bunu sadece hakikat adına yapabilirsiniz –ki bunu da hakikati tesis ederek icra edersiniz. Eğer hakikati tesis ederseniz, Tanrı'yı onarsınız. Augustinus, "hakikati bulduğum yerde, bizzat hakikat olan Tanrı'yı buldum", diyor. Dinî nihâi, Tanrı problemi dahil, her felsefî sorunda varsayılmak suretiyle dinî ve felsefî tarzdaki iki Nihâi sorunu çözüme kavuştu. Tanrı, *Tanrı sorununun ön varsayımıdır*. Bu, din felsefesi probleminin ontolojik çözümüdür. Eğer Tanrı bir sorunun *temeli* olmayıp *objesi* ise, ona kesinlikle ulaşılamaz.

Halesli Alexander, Bonaventura ve Matthew Aquasparta'nın temsil ettiği on üçüncü yüzyıl skolastizminin Fransiskan okulu, bir teoloji prensipleri doktrini içinde Augustinuscu çözüm geliştirdi ve bazı Aristotelesçi etkilere rağmen, ontolojik din felsefesi türünü ileri sürdü. Onların bütün vurgusu, Tanrı bilgisinin doğrudanlığı *(immediacy)* üzerineydi. Bonaventura'ya göre, "Tanrı, hâlis ruh için kesinlikle hâzırdır ve doğrudan doğruya bilinebilir"; O, herkes için ortak biri olarak aracısız bir şekilde bil-fiil bilinebilir. Çünkü o, bilginin prensibidir, yani Matta'nın dediği gibi, başka her şeyin onun ışığında bilindiği ilk hakikattir. Aslında o, suje ve objenin özdeşliğidir. O, subjektivite ve objektivite ayrıldığında mümkün olan şüpheye boyun eğmez. Elbette psikolojik olarak şüphe olasıdır; fakat mantıksal olarak Mutlak, şüphenin kat'î edimiyle onanır; çünkü o, özne ve yüklem arasındaki ilişkiye dâir her ifadede imâ edilir. Bizzat hakikat sendedir; ona sımsıkı sarıl (*Ecce tibi est ipsaveritas. Amplectere illam).* Bu şekildeki nihaî prensipler ve onların bilgisi bireysel zihnin değişmelerinden ve görecelliğinden bağımsızdır; onlar değişmeden âridir; düşüncenin ilk kategorileri kadar mantıkî ve matematiksel aksiyomlarda ifşa olan ebedî ışıktır. Bu prensipler, zihnimizin fonksiyonlarıyla yaratılmaz fakat bizzat hakikatin ve bu nedenle zihnimizdeki Tanrı'nın mevcudiyeti anlamına gelir. Duyu idraki ve soyutlama sayesindeki Thomascı bilgi metodu, bilimsel amaçlar için faydalı olabilir ancak o, Mutlak'a kesinlikle ulaşamaz. Aristotelesci-Thomascı yaklaşım hakkında, Matta mantıkî sonucunu önceden kestirerek, "bu metot bilim yolunu inşa etse bile, hikmet yolunu bütünüyle yıkar" demişti. Hikmet *(sapientia)*, bizzat prensiplerin, hakikatin bilgisidir. Bu bilgi ya aracısızdır (immediate) ya da var değildir. O, Kutsal Kitap otoritesinden *(scripturarum autoritas)* olduğu kadar insan aklından *(humana rationatio)* da ayrıdır. O, şeylerin bizzat kendilerinden kaynaklanan vâsıtasız kesinliktir. Halesli Alexander'ın ifade ettiği gibi, Ebedî hakikati idrak etmek ve onu kabul etmek bir ve aynıdır.

Her sorunda ve her şüphede varsayılan hakikat, suje ve obje yarılmasını önceler. Onların hiçbiri nihaî bir güç değildir. Fakat onlar, kendilerinin üstündeki nihaî güce, Bizzat-Varlığa *(in primum esse)* katılırlar *(participate).* "Varlık öncelikle zekâda *(intellect)* ortaya çıkan şeydir" *(Quod primum cadit in intellectu).*Ve bu Varlık (varlık teki değil), saf aktüelliktir ve bu nedenle ilâhidir. Onu, tıpkı aslında ışığı fark etmeksizin her şeyi ışıkta gördüğümüz gibi, her dâim görürüz ancak her dem fark edemeyiz.

Augustinus ve takipçilerine göre, nihaî hakikat *(verum ipsum),* aynı zamanda nihaî iyidir *(bonum ipsum);* zira Varlığın nihaî kudretinden daha az olan hiçbir şey, iyinin nihaî gücü olamaz. Değişebilen ve şartlı iyi, onu kaybetme olasılığının korkusunun üstesinden gelemez. Bütün iyiliklerin temelinde *(prius)* sadece Değişmez olan bulunabilir. Nihaî varlıkla *(esse ipsum)* ilişkide, fonksiyonların ayrılması suje ve objenin yarılmasını varsayacağındarı dolayı bilişsellik ve arzu arasında herhangi bir fark görmek mümkün değildir.

Eğer mistisizm, Bizzat-Varlıkla ilişkide suje ve objenin özdeşliğinin tecrübesi olarak tanımlanırsa, Augustınusçu geleneğe haklı olarak mistik denilebilir. Yabancı ve yabancılaşma fikirlerimize dayanarak Meister Eckart,

> Tanrı ve ruh arasında ne bir yabancılaşma ne de mesafe vardır; bu nedenle ruh, Tanrıya müsavi olmakla kalmayıp aynı zamanda Onun tâ kendisidir de,

der. Elbette bu, Eckart ve diğer mistiklerin de bildiği gibi, paradoksal bir ifadedir. Çünkü özdeşliği *belirtmek* için, özdeş olmayan bir öge varsayılır. Bu, ontolojik yaklaşımda dinamik ve eleştirel noktanın doğruluğunu gösterir.

Tanrı'nın varlığının dâir ontolojik kanıt, bu temel üstünde anlaşılmalıdır. Bu kanıt, -her ne kadar bu formda ifade edilse de- ne bir kanıttır ne de Tanrı'nın varoluşuyla ilgilidir. Ontojik kanıt, aslında zihnimizin Varlık'la ilişkisinin rasyonel tasviridir. Zihnimiz, ne zaman fark edilirse edilsin, doğrudan doğruya de-

lil hüviyetindeki apaçık prensipler *(principia per se nota)*, yani aşkın, varlık *(esse)*, hakikat *(verum)*, iyi *(bonum)* tarzında ilkeler imâ eder. Onlar, bilgi ile bilinen arasındaki farkın aktüel olmadığı Mutlak'ı *(Absolute)* tesis eder. Varlığın prensibi olarak Mutlak, mutlak kesinliğe sahiptir. O, bütün düşüncelerin ön varsayımı olduğu için zorunlu bir düşüncedir. Halesli Alexander'a göre, "İlâhî töz, var olmaması tasavvur edilemeyen olarak bilinir". İnsanların, bu düşünceden vazgeçmesi zihnin özsel yapısından ziyade bireysel kusurlara dayanır. Zihin, kendi yapısının temeline en yakın olan şeyden kaçabilir. Bu, ontolojik kanıtın hassas yönüdür. Ancak kendi epistemolojik realizmine dayanarak Anselmus, prensibi, tümel bir prensibe dönüştürdü. O, böyle yapmak suretiyle, Bizzat-Varlık'ın zorunluluğundan en kâmil varlığa, öz ve varoluşun ötesindeki bir prensipten var olan bir şeye mantikî bir geçişin imkanını haklı olarak inkar eden, tâ Gaunilo ve Thomas'dan Kant'a değin mevcut bütün hücumlara kapı araladı.

Bu netleşmemiş zihinsel durumda bile, iki Mutlak sorununa ilişkin ontolojik cevabın ne demek istediği görülebilir. Tanrı Varlıktır *(Deus est esse)* ve Tanrı'nın kesinliği Bizzat-Varlığın kesinliği ile özdeştir. Tanrı, Tanrı sorunun ön varsayımıdır.

Thomasçılığın Çözülmesi

Augustinus ve Augustinuscu çözümün işlediği ontolojik yaklaşım, tıpkı bu yaklaşımın Anselmuscu delil formunda ve büyük Fransiskanların teolojik kullanımında olduğu gibi, güçlüklere yol açmıştı. Burada Thomas'ın eleştirisi başlar. Bizzat Thomas'ın ve daha radikal olarak Duns Scotus ve Occamlı William'ın eleştirisi suistimal ve güçlüklerin ötesine geçmiştir. Batı insanlığının büyük bir kesiti için bu çözüm, ontolojik delili ve ontolojik delille de doğrudan dinî kesinliği yavaş yavaş sarsmıştır. İlk din felsefesi tipi, ikinci tiple yer değiştirmiştir.

Din felsefesine genel Thomascı yaklaşım şöyledir: Tanrı'ya dâir rasyonel yol doğrudan olmayıp, vâsıtalıdır. O, doğru olma-

sına rağmen, şartsız kesinlik vermeyen bir sonuç çıkarma tarzıdır; bu nedenle Tanrı'ya rasyonel ulaşma, otoriteyle tamamlanmalıdır. Bu, Fransiskanların aracısız rasyonelliklerinin, kanıtsal rasyonallikle yer değiştirdiği ve rasyonel ögenin rasyonel olmayan otoritenin yanında yer aldığı anlamına gelir. Bu adımı atmak için Thomas'ın, Augustinus'un çözümünü saf dışı etmesi gerekiyordu. Bu hususta Thomas, şunları kaydeder:

Bir şey, ya bizzat kendisiyle ya da tarafımızdan olmak üzere iki şekilde bilinebilir: Bu nedenle (a) "Tanrı vardır" önermesi, Tanrı, bizatihi varolduğu sürece yine bu şekilde yani bizzat aşikâr olur, demektir; çünkü yüklem ile özne bir ve aynıdır. (b) Öyle ki Tanrı'nın bizzat kendisi varlıktır. ...Tanrı'nın ne olduğunu bilmediğimiz için, Tanrı vardır önermesi kendiliğinden bilinmez ve Tanrı'nın varlığının, bizim için daha çok bilinen şeyler sayesinde yani O'nun etkileri aracılığıyla gösterilmesi gerekir.

Bu sözlerde Aquinas, ontolojik yaklaşımın gücünü keser. İnsan, esas varlık (*primum esse*) ve asıl hakikatten *(prima veritas)* mahrum bırakılır. İnsan için yaratılmamış hakikate katılmak imkansızdır. Çünkü aşkın prensipler bizdeki ilâhinin mevcudiyeti değildir; onlar, sayesinde her şeyi görebildiğimiz "yaratılmamış ışık" değildir, fakat onlar zihnimizin yaratılan yapılarıdır. Bu şekilde, Mutlak'ın doğrudan doğruya bilgisinin ortadan kaldırılacağı açıktır. Niteliksel bakımdan prensiplerin bilgisi *(sapientia)*, bilgiden *(scientia)* farklı değildir. Ne ifade ettiğini tam olarak anlamasa bile, bir müzik öğrencisinin matematikçilerin önermelerini kabul etmesi gerektiği gibi, insanın da, Tanrı kendi kendine kâimdir ve melekler derinden hisseder şeklindeki bilgi önermelerini kabul etmesi gerekir. Onlar bize otorite tarafından verilmiştir. Thomas, "otoriteden gelen iddiaların, bu doktrine (teolojiye) kesinlikle uygun olduğunu" söyler. Sonuç itibariyle İncil, Bonaventura'da olduğu gibi tefekküre dâir bir rehber kitabından ziyade, hakiki önermelerden müteşekkil bir kitap olur. Fransiskanlar, özellikle de Alexander (a) ebedî hakikate ait olan ve doğrudan doğruya aşikâr olan (örneğin, varlık *(esse)*, hakikat *(ve-*

rum), iyi *(bonum)* şeklindeki Tanrı gibi) doktrinlerle (b) ebedî hakikatin geçici formlarda tecessüm eden ve olumsal ve apaçık olmayan (örneğin, Enkarnasyon ve Kilise doktrini) doktrinler arasında ayrıma giderken Thomas, bütün teolojik ifadelerin aynı seviyede yani otorite kabîlinden olduğunu ileri sürer. Bu, inanç *(credere)* ve bilginin *(intelligere)* buz gibi dağıldığı anlamına gelir. Thomas'a göre, aynı obje, hem imanın hem de bilginin objesi olamaz; çünkü iman, objesiyle doğrudan temas kurmayı imâ etmez. İman, bilgiden daha az bir şeydir. "İman vizyondan yoksun olduğu sürece, bilginin bilimde mevcut olan düzenini sağlayamaz", diyor, Thomas. Ona göre, temaşa bizim bedensel varoluşumuzda mümkün değildir. Düşük derecede kanıtlı inanç şeklinde anlaşılan ve bugün kendi kullanımını büyük ölçüde imkansız kılan "iman" teriminin bozulmasının kökleri burada yatar. Otoriteye itaat anlamındaki iman ile, bilimsellik anlamındaki bilginin ayrılması, Augustinus'da aynı ruhsal tözün ifadeleri olan psikolojik işlevlerin ayrılmasına yol açtı. Kendisine arızî olan içerikleri kabul etmek için irâde tarafından harekete geçirilen zekâ, -iradenin emri olmaksızın- bilimin ulaşamadığı aşkını kabul eder. İrâde, ontolojik farkındalık tecrübesinin etkisinden sonra, zekânın kapatamadığı yarığı kapatır.

İşte bütün bunlardan Thomas'ın duyuya bağımlı epistemolojisi çıkar:

> İnsan zekası doğal erdemle, ilâhi töze ulaşamaz. Çünkü, hali hazırdaki hayat tarzımıza göre, zihni bilgilerimiz duyuyla başlar.

Bizim, oradan nedensellik kategorisi yardımıyla Tanrı'ya yükselmemiz gerekir. Bu, din felsefesinin oldukça kolay bir şekilde, kozmolojik terimlerle yapabileceği şeydir. Görüyoruz ki katıksız bir aktüellik olması gerekmektedir; çünkü potansiyellikten aktüelliğe geçiş, her hareketi önceleyen aktüelliğin varlığına bağlıdır. Ontolojik delil sadece kendi şüpheli formunda değil, bizzat asıl tözünde de mümkün değildir. Etienne Gilson bunu şu şekilde ortaya koyar:

> Tanrının öz ve varoluşunun bir ve aynı olduğu gerçekten inkâr edilemez. Bu, Tanrı'nın bizzat sonsuzca yaşam olması anlamındaki bir varoluştur, yoksa kanıtlama sırasında sınırlı zihnimizin Tanrı'nın varlığını tesis ederken yükseldiği varoluş değildir.

Açıktır ki, ikinci varoluş kavramı, O'nun varoluşunu bir taş, bir yıldız seviyesine düşürür ve müteakip gelişmelerin gösterdiği gibi, Tanrı'nın söz konusu düzleme indirilmesi ateizmi sadece olası değil neredeyse kaçınılmaz da kılar.

Bu yöndeki ilk adım Duns Scotus tarafından atıldı, ki o, sonlu olarak insan ve sonsuz varlık olarak Tanrı arasında aşılmaz uçurum olduğunu iddia etti ve bu ayrılıktan, kozmolojik kanıtların –sonlunun kanıtı olarak *(demonstrationes ex finito)*– sonluya bağlı kalacağı ve sonsuza ulaşamayacağı sonucunu çıkardı. Kozmolojik deliller, kendiliğinden hareket eden yani teleolojik dünya fikrinin ötesine geçemez. Sadece bir olasılık olan, Tanrı'nın bu rasyonel imkanının ötesine yalnızca otorite geçebilir. Varlık kavramı kendi ontolojik karakterini kaybeder. Varlık, sonlu ve sonsuzluğun tamamen farklı sahalarını kapsayan bir kelimedir. Tanrı, bizzat-varlık olmaya son verir ve bilinmesi gereken biricik varlık *(cognitione particulari)* olur. Geç nominalizmin babası Occam, Tanrı'ya eşsiz bir şey *(a res singularissima)*, der. Ona ne sezgiyle ne de soyutlama yoluyla ulaşılabilir; bu, (otoriteye itaat eden) iradeyi harekete geçirmesi gereken bilinç altındaki belli belirsiz inayet alışkanlığıyla, Tanrı'ya erişmenin dışında hiçbir suretle ona ulaşılamadığı anlamına gelmez. Söz konusu durum. Augustinusçu çözümde Thomasçı çözülmenin nihaî sonucudur. Dinî ve felsefî mutlak şeklinde temayüz eden iki farklı tarzdaki nihaî sorunu şöyle cevaplandırılabilir: Dinî Mutlak, karşı konulmaz güçte eşsiz bir varlık olurken, felsefî Mutlak, her şeyin kendisinde olumsal ve bireysel olduğu belirli bir gerçeklik yapısında şekillendirilir. Başlangıçtaki Protestanlık, bu şekildeki felsefî ön kabuller altında gelişmekte olan her hangi bir din felsefesinden bizzat kendini sakındığında ve yeni bir senteze giren geç skolastizmin ayrık ögelerinde kendi dinî

tecrübeleri çerçevesinde bir iman kavramı işlediği zaman oldukça basiretliydi. Öyle ki imanın doğasının enine boyuna tartışılması ve dolayımsız delilin imanla naif özdeşleştirilmesinin üstesinden gelinmesi ve de dindeki olumsal unsurun aşikâr kılınması Thomascı dönemecin başarısıydı.

Modern Din Felsefesinde İki Tip Din Felsefesinin Çekişmesi ve Karışımı

Bu başlık atında toplanabilecek materyal oldukça geniştir. Ancak klasik cevaplarla kıyaslandığında bunların orijinalliği azdır. Bu cevaplar ayrılarak ya da karışarak tekrar tekrar geri döner. Genel trend kozmolojik tiple ve onun kesinlikle kendini olumsuzlaması ile belirlenirken, ona karşı ontolojik reaksiyonlar yüzyıllardır hep olagelmiş ve son yıllarda daha sık vuku bulmuştur.

Tanrı'nın varlığına yönelik (sözüm ona Kant'ın ahlâk kanıtını izleyen) ahlâkî din felsefesi, yeni bir tipi temsil eder. Ancak işin aslı bu değildir. Ahlâk kanıtı, ya ontolojik olarak ya da kozmolojik olarak yorumlanmalıdır. Eğer o, kozmolojik olarak anlaşılırsa, ahlâkî değerlendirme olgusu, ya değer ve mükemmelliğin nihaî birliğini garantileyen en büyük varlığa ya da değer yaratıcı süreçlerin gâlip gücüne inanmaya götüren bir çıkarsama temeline dayanır. Ahlâk kanıtı ontolojik tarzda yorumlanırsa, ahlâki buyruğun şartsız niteliğinin tecrübesi, herhangi bir sonuç çıkarma olmaksızın, -en büyük varlık olmasa da- Mutlak'ın doğrudan doğruya tecrübesidir. Bu bağlamda örneğin, Descartes, -Duns Scotus'u müteakiben- zihnimizdeki sonsuz varlık fikrinden, bu fikrin sebebi olarak onun varoluşu olduğunu belirten bir çıkarsamada bulunduğunda, ontolojik kanıtın da kozmolojik olarak formüle edildiği dikkat çekicidir. Bu, Augustinusçu ve Kartezyen çıkış noktası arasındaki temel ayrımdır; o, Augustinus'un nihaî delil şeklindeki mistik öge fikri ile Descartes'ın rasyonellik kavramının uzağında kök salar.

Alman İdealizmi açıkçası ontolojik din felsefesi türüne dâhildir. O, suje ve objenin aslını (*prius*) yeniden tesis etme hususun-

da yanlış değildi ancak Fransiskanların dinî pozitivizmleriyle korudukları bir teşebbüs olan, Mutlak'dan olumsal içeriklerin bütününün çıkarılması yerinde değildi. Ontolojik yaklaşımın sınırlarının aşılması, Protestanlık'ın gözünde Alman İdeaalizminin güvenilirliğini sarsmıştır; tıpkı Yeni-Skolostik ontolojistlerin aynı hatasının Katoliklik'in nazarında onun itimadını zedelediği gibi.

Sözüm ona empirik ya da deneysel din felsefesi yeni hiç bir tür ortaya koymamıştı. Onun temsilcilerinin çoğu kozmolojik türe dahildi. Onlar, Tanrı'yı, kozmolojik tipin her zaman yapması gerektiği gibi, ona kozmolojik ihtimallerle ilişkisiz kalan, eski Protestan kişisel iman düşüncesinin artıklarını ekleyerek, "insanın genel tecrübelerinin en iyi açıklaması" ya da "teistik hipotez" veya "en makul inanç" gibi benzeri varyasyonlar şeklinde, tartıştılar. Bununla beraber, bunlar, genellikle empirik yaklaşım ile oldukça az ortaklığı bulunan dinî tecrübe fikrini kullanırlar ve Fransiskan terimler ve iddialara başvururlar. Eğer Tanrı fikri, "Tanrı'nın varlığı meselesinin ölü bir konu haline geldiği şeklinde" formüle edilmek durumunda kalınırsa, (Wieman); "dünyadaki en Derin gerçeklikle akraba olan insanın en iç merkezi" hakkında konuşulursa (Lyman); gerçek ateizmin olasılığı inkar edilirse (Baillie); bizim Tanrı bilgimiz adına temaşa *(vision)* kavramı tekrar tekrar kullanılırsa; ontolojik yaklaşım her ne kadar açıkça belirtilmese ve onun kozmolojik yaklaşımla ve imanla ilişkisi yeterince açıklanmasa da, ontolojik bir atmosfer içine alınırız.

Varlık ve değer bakımından bütün objektif bilginin esası *(prius)* olarak "Bütünlük"ün doğrudan tecrübesini vurgulayan Hocking, ya da somutlaştırma prensibi olarak Tanrı'nın asıl doğasından bahseden Alfred N. Whitehead veya ontolojik argümanı yeniden tesis etmeye çalışan ve ontolojik argümanla Tanrı'daki "olumsallığı" birleştirmeye gayret eden Charles Hartshorne gibi düşünürlerin din felsefeleri daha bilinçli olarak ontolojiktir. Kozmolojik argümanları açıkça reddettiği ve kesinlikle obje ve suje arasındaki yarığı kabul etmeyi yadsıdığı sürece gerçek pragmatizm de ontolojik çizgiye dahildir. Bununla beraber o, James'in

"inanma arzusu" şeklindeki Skotistik doktrininde olduğu gibi kozmolojik tipin kalıntılarından bağımsız değildir ve dine, kozmolojik tarzın amacı ile şöyle veya böyle rasyonel bir yaklaşımın gayesinin örtüşeceği yaygın kanıdır.

Burada önerilen sistematik çözüm sadece olumlu ve yapıcı bir şekilde ifade ediliyor. Bu şekilde sistematik teşebbüse dayanan argümanlar, iki tip din felsefesinin klasik tartışmalarında ve onun modern akislerinde imâ edilmektedir. Ontolojik yaklaşımın tahribinden sonra onlar, niçin bizzat dinin de tahrip edildiğini açıkça gösterdiler.

Şartsızın Ontolojik Farındalığı

İki Mutlak'a ilişkin sorun, olsa olsa felsefî mutlak ile dinî Mutlak'ın *bir* ögesinin özdeşleştirilmesiyle cevaplandırılabilir. Tanrı Varlıktır *(Deus est esse)*, bütün din felsefesinin temelidir. Tanrı'nın varlık oluşu, düşünce ve din arasındaki birliğin şartıdır; ki bu , –tabir caizse– onların kişisel ve kültürel hayat arasındaki şizofrenik yarıkların, üstesinden gelir.

Din felsefesindeki ontolojik prensip şu şekilde ifade edilebilir: *İnsan, pratik tarzda olduğu kadar teorik olarak da, obje ve suje yarılmasının ve obje ile sujenin birbirine tesir etmesinin temelindeki* (prius) *şartsız bir şeyin doğrudan doğruya farkındadır.*

Bu ifadedeki "farkındalık", "sezgi", "tecrübe", "bilgi" terimlerinin çağrışımlarından kaçınılarak en nötr bir terim olarak kullanılmaktadır. Şartsızın farkındalığı" sezgi"nin niteliği değildir; çünkü Şartsız, bu farkındalıkda sezilmesi gereken bir *Gestalt** olarak sezgi değil fakat, bir öge, bir güç, bir talep olarak ortaya çıkar. Thomas, insan, zaman ve uzamla bağlantılı olduğu sürece, Tanrı temaşasının insanî bir olasılık olmasını inkar etmede

* Düzenli organize bütün, biçim anlamına gelir. Bir algının sergilediği bütünlük duygusuna Gestalt denir. Parçaları olmakla birlikte işlevsellikte bu parçalardan daha fazla bir şey olan ve şu, şu... şeklindeki ögelere bölünmeye karşı koyan varoluşsal bütünlüktür –çn.

haklıydı. "Tecrübe" kelimesi de kesinlikle kullanılamazdı; çünkü o, bir gerçekliğin gözlenen mevcudiyetini, diğer gerçeklikle sıradan bir şekilde tasvir eder; ve böylece Şartsız, kesinlikle tecrübî bir gözlem meselesi değildir. "Bilgi", son tahlilde suje ve objenin ayrılmasını varsayar ve Şartsız'a ilişkin farkında oluşun tamamen karşısında olan yalıtılmış teorik bir edimi imâ eder. Ancak bu terminolojik sorun çok da önemli değildir. Açıktır ki, ontolojik farkındalık doğrudan doğruyadır ve ona çıkarımsal bir süreçle ulaşılamaz. Bilinçli bir dikkat onun üzerinde odaklandığında, kayıt ve şart tanımayan bir kesinlikle o, hâzır ve nâzır olur.

Şüphesiz farkında olmak da bilişsel bir terimdir. Ancak şartsızın farkındalığı bizzat şartsızdır ve bu nedenle psikolojik işlevlerin bölünmesinin ötesindedir. Ruhun fonksiyonlarının karşılıklı içkinliğini ve varlık *(esse)*, hakikat *(verum)* ve iyiyle *(bonum)* ilişkilerinde onları ayırmanın imkansızlığını göstermek Augustinuscu psikolojisinin asıl ilgisiydi. Sanki Şartsız, kendi tam mevcudiyetiyle –bütün varlığında şartsızın şartlandırmadığı- herhangi bir gözlemciyi dışta bırakmıyormuş gibi onun farkında olmak imkansızdır. Thomas, psikolojik işlevlerin özsel birliğini çözdüğünde ve zekanın tek başına icra edemeyeceği şeyi başlıbaşına iradeye atfettiğinde, dinin anlaşılmasını yaraladı. Ve Schleiermacher de, Protestan Aydınlanmasının kozmolojik yaklaşımına karşı, büyük mücadelesinde (dinî işlev olarak) "hissi", irade ve zekadan kestiği zaman ve böylece dini, kişisel varoluşun bütünlüğünden dışladığında ve onu duygusal subjektiviteye teslim ettiğinde dinin anlaşılmasını zedeledi. İnsan, –sadece kendi bilişsel işlevi değil– Şartsızın farkındadır. Bundan dolayı, bu farkındalığa, varoluşsal felsefenin kullandığı anlamda, yani bilişsel işleve bir bütün olarak insanın katılması manasında "varoluşsal" denebilir. Aslında, bu, söz konusu terimin felsefede uygun bir şekilde kullanıldığı belki de yegane noktadır. Onun burada kullanılmamasının sebebi, ontolojik farkındalıkda –"varoluşsal" kelimesi ile ayrılma ve karar belirtildiğinde– şartsız ve şartlının özsel birliğidir. Ayrılma ve karar iman ögesidir. Teoloji doğrudan

doğruya ve kasıtlı olarak varoluşsal iken, felsefe, filozofun varoluşsal durumu sayesinde dolaylı ve kasıtsız olarak varoluşsaldır.

"Şartsız" teriminin biraz yoruma ihtiyacı vardır. Gerçi tarihi açıdan "iki mutlak" ibaresi kullanılsa da meseleyi açıklamak için yapıcı açıdan, kelime şartsız ifadesiyle yer değiştirdi. Lafzî olarak alınacak olursa "mutlak", "ilişkisiz" anlamına gelir; o, geleneksel manada alındığında idealist, kendini geliştirici prensibi çağrıştırır. Her iki anlam da, şartsız bir şeyin farkında olanlardan şartsız talebi imâ eden ve rasyonel bir dedüksiyon prensibi olarak yorumlanamayan "şartsız" kavramından kaçınır. Öyle ki buradaki yanlış çağrışımların da önüne geçilmelidir: Ne "Şartsız", ne de "şartsız bir şey", bir varlık, hatta en büyük varlık ya da Tanrı anlamına gelir. Tanrı'yı Tanrı kılan onun şartsızlaştırılmasıdır, ancak "şartsız", Tanrı değildir. "Tanrı" sözü, insanoğlunun kendi nihaî ilgisini (şartsız bir şeyin ele geçirmesi) ifade ettiği somut sembollerle doldurulur. Ve bu "bir şey" sadece bir şeyden ziyade, her varlığın pay aldığı varlığın gücüdür.

Varlığın bu gücü, varlığı haiz olan her şeyin esasıdır *(prius)*. O, mantıksal olarak ve ontolojik olarak bütün özel içerikleri önceler. O, her ayrılmayı önceler ve her etkileşimi olası kılar; çünkü o, kendisi olmaksızın ne ayrılmanın ne de etkileşimin düşünülebildiği özdeşlik noktasıdır. Bu, esas olarak edim de olduğu kadar bilmede de obje ve sujenin ayrılması ve birbirini etkilemesine gönderme yapar. Obje ve sujenin esası, teorik ve pratik açıdan bir konu şeklinde, insana obje olamaz. Tanrı, sujeler olan bizlere obje değildir. O, her zaman bu bölünmeyi önceleyen şeydir. Fakat öte yandan, O'nun hakkında konuşuruz ve O'nda eylemde bulunuruz ve bundan kaçınamayız; çünkü bizim için gerçek olan her şey obje-suje korelasyonuna girer. Bu paradoksal durumdan, yarı-küfre batık ve mitolojik "Tanrı'nın varlığı" kavramı doğar. Ve böylece, bu objenin varlığını ispatlamak için eksik teşebbüsler var olagelmiştir. Böyle bir anlayış ve bu tür bir teşebbüs için ateizm, haklı dini ve teolojik cevaptı. Bu, bütün zamanların en koyu dindarlarınca da gayet iyi bilinir. Mistisiz-

min ateistik terminolojisi dikkat çekicidir. O, her hangi bir obje olması bakımından ilâhînin her hangi bir sabitliğini aşarak Tanrı'nın ötesindeki şartsıza götürür. Mistik olmayan dinlerde Tanrı için bütün sınırlı isimlerin yetersizliği konusunda aynı hisleri taşıyoruz. Bir ateizm ögesi barındırmayan hakiki din tasavvur edilemez. Sadece Sokrates'e değil aynı zamanda Yahudilere ve başlangıçtaki Hıristiyanlara da zulmedilmesi tesadüfî değildir. Güçlere sıkı sıkıya yapışanların gözünde onlar ateisttiler.

Ontolojik yaklaşım, realizmin varlık *(ens realissimum)* kavramını reddederse –ki, yapması gerekir– nominalizm ve realizm arasındaki tartışmayı aşar. Ontolojik farkındalıkda hâzır nâzır olan Bizzat-Varlık *(Being-Itself)*, en güçlü varlıktan ziyade varlığın gücüdür; o, ne realizmin varlığıdır *(ens realissimum)* ne de nominalizmin varlığıdır *(ens singularissimum)*. İster tümel ister tikel, ister bir şey ister bir tecrübe olsun, güce mâlik her şeydeki güçtür, o.

Şartsızın Kozmolojik Tasdiki

Tarih ve analiz, bize, dine kozmolojik yaklaşımın, –ontolojik yaklaşıma dayanması dışında– dinin içten içe çökmesine yol açtığını gösterdi. Bu esas göz önüne alınırsa kozmolojik prensip şu şekilde ifade edilebilir: *Çıkarımsal olmaksızın, doğrudan doğruya farkında olduğumuz Şartsız, kültürel ve doğal dünyada tanınabilir.*

Kozmolojik yaklaşım, biri kozmolojik diğeri ise teleolojik argüman olmak üzere iki formda ortaya çıktı. Bu kozmoloji türünde başvurulan kanıtsal metot temelde yadsındıktan sonra, din felsefesindeki kozmolojik tarzın gerçek ve son derece yaratıcı anlamını yeniden keşfedebiliriz. Bu, son on yılda, Fransiskanlar döneminde olduğundan daha ziyade iki bakış açısından yapılabilir ve yapılması da gerekir. Kozmolojik tasdikin ilk tipi, eski kozmolojik argümanın ilk adımını, yani Şartsızın farkındalığı ışığında sonlunun sonluluğunun analizini izler. Olumsallık *(contingency)*, güvensizlik, fânilik ve onların psikolojik korrelatı olan kaygı, endişe, anlamsızlık gibi kavramlarda yeni bir kozmolojik

yaklaşım gelişmiştir. Tıbbî psikolojinin insan doktrini ve varoluşçu felsefe, insanda ve onun dünyasındaki şartsız ögeyi olumlamanın bu olumsuz tarzına katkıda bulunmuştur. Bu, -en büyük varlığa yönelik yanıltıcı çıkarsamadan kaçınılabilirse- insanları dinin anlamına nüfuz ettirmede en çok etkileyen yoldur.

Kozmolojik tasdikin diğer tipi, olumludur ve doğa ve kültürün yaratılmasındaki şartsız ögeyi izleyen teleolojik argümanın ilk adımını takip eder. Doğa söz konusu olduğunda bu, "bütünlük", "yaşam coşkusu", "somutlaştırma prensibi", "Gestalt" gibi fikirlerin işlenmesinde ve değerlendirilmesinde yapılır; -ki bunların hepsinde özel bir tecrübeye şartlanarak Şartsız bir şey imâ edilir. Kültür söz konusu olduğunda bu, otonom kültürün dinî bir yorumuyla ve "kültür teolojisi" olarak da ifade edilen otonom kültürün dinî bir yorumunun geliştirilmesiyle yapılır. Bu çok yönlü teşebbüsün ön varsayımı şudur: -Her ne kadar seküler olarak ortaya çıksa da- bir tablo, bir sistem, bir yasa, bir politik hareket gibi her kültürel yaratımda nihaî bir ilgi ifade edilir ve onun bilinç altı teolojik karakterini fark etmek mümkündür.

Elbette bu, sadece Şartsız'ın ontolojik farkında oluş temelinde, temelinde yani esas itibariyle ateizm kadar seküler kültürün imkansız olduğu vukufiyet çerçevesinde mümkündür; çünkü her ikisi de şartsız ögeyi varsayar ve her ikisi de nihaî ilgiyi ifade eder.

Ontolojik Kesinlik ve İman Riski

Şartsız'ın doğrudan doğruya farkındalığı, imanın karakteristiğinden ziyade onun tâ kendisidir. İman, ihtimali bir ögeyi içerir ve bir riski talep eder. İman, şartlı ve somut her şeye dâir kesinsizlik ile Şartsız'ın ontolojik kesinliğini birleştirir. Elbette bu, iman, daha yüksek ya da daha düşük olasılık derecelerine sahip herhangi bir şeye inanç demek değildir. İman riski, Tanrı, insan ve dünya hakkında, tam olarak doğrulanamayan ancak gelecekte gerçekleşme olasılığı olan ya da olmayan iddiaları kabul etmek anlamına gelmez. İman riski, Şartsız ögenin -sadece somut

bir cisimleşmede ortaya çıkarsa–, nihaî ilgi meselesi olması olgusuna dayanır. O, en büyük kişisel varlık olarak, Tanrı gibi, ıslah ve rasyonalize edilen mitolojik sembollerde ve diğer pek çok geleneksel teolojik kavramlarda ortaya çıkabilir. Yetke ve otoriteryan bir dinin müntesipleri için iman riski, ritüel ve âyinsel aktivitelerde ortaya çıkabilir. O, yaşayan mistisizimde her zaman olduğu gibi, hakkında konuşulamayanı ifade ederken, somut formüllerde ve özel davranışlarda zuhur edebilir. O, sosyal adalet adına –ki bunlar dinî ve seküler hareketlerin nihaî ilgisi olduğunda– peygamberî-politik taleplerde ortaya çıkabilir. O, bilimsel hakikatin hizmetçilerinin dürüst ve nihaî tapınmalarında zuhur edebilir. O, klasik kişilik fikrine ilişkin tümelcilikte ve varoluş dalgalanmalarının üstüne çıkan (antik ve modern) Stoacı tavırda ortaya çıkabilir. Bu tabloların hepsinde iman riski, er ya da geç yadsınabilecek teorik bir yargıdaki riskten ziyade, hayatımızın anlam ve nâiliyetinin tehlikede olduğu varoluşsal bir risktir.

İman riski keyfîlik değildir; o, kader ve kararın bir birliğidir. Ve o, risk olmayan yani bizzat kendimizde ve dünyamızda şartsız ögenin farkındalığı şeklindeki bir temele dayanır. İman, sadece bu temel üzerinde meşrulaştırılabilir ve mümkündür. Yaşamlarının anlarında (hatta kesitlerinde), riske girdikleri imanlarının ıskaladığını tecrübe eden ve imanlarındaki ontolojik kesinliği ve şartsız ögeyi muhafaza eden, peygamberî ve seküler tipler kadar, mistik pek çok kişi örneğine tanık oluruz. En derin şüphe, şüphenin ön varsayımını yani şartsız bir şeyin farkındalığının altını sarsamaz.

Her ne kadar iman, kader ve karar meselesi olsa da, imandaki karar ögesi için bir kriterin olup olmadığı sorusu sorulmalıdır: Cevap, zihnimizi ona doğru çevirdiğimizde doğrudan doğruya fark ettiğimiz Şartsız'dır. Nihaî ilgimizin somut her ifadesinin kriteri, ilginin somutluğunun onun nihaîliğiyle birlik derecesidir. Şartsız ögenin –dinî ve seküler– her tecessümünün maruz kaldığı tehlike şudur: O, şartlı bir şeyi yani bir sembolü, bir mü-

esseseyi, bir hareketi nihaî seviyesine yükseltir. Bu tehlike her çeşit dinî liderlerce gayet iyi bilinir ve teolojinin bütün işi, şartsızın bizzat kendi dinî ve seküler görüntülerine karşı dâimi muhafız olarak özetlenebilir.

Düşünce tarihinde pek çok şekilde yeniden gündeme geldiği gibi ve tarafımızdan da eleştirel olarak yeniden yorumlanmış olsa da, Augustine ve takipçilerinin tasarladığı din felsefesine ontolojik yaklaşım, hem din hem de kültür adına, geçmişte olduğu gibi günümüzde de, din ve kültür arasındaki meşum yarığı mümkün olduğu sürece salt düşünceyle aşma ve bu suretle birbirine yabancı olmamakla birlikte yabancılaştırılan ilgileri yeniden uzlaştırma işini ifâ edebilir.

Agape 23, 29, 30, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 71, 72, 95, 109, 111, 118, 119, 120, 121
Ahlak kanıtı 153
Ahlak ötesi 85, 86, 88
Ahlak ötesi vicdan 25
Ahlak din ilişkisi 27
Ahlâkın Soy Kütüğü 87
Ahlâki boyunduruk 27
Ahlâki buyruk 37, 38, 40, 41, 43, 44, 54, 58
Ahlâki emir 37
Ahlâki eylem 20, 25
Ahlâki içgüdü 93
Ahlâki karar 37
Ahlâki kötülük 115
Ahlâki rölativizm 29
Ahlâki talep 57
Ahlâki varoluş 20
Alexander 147, 149, 150
Alman ideaalizmi 16, 154
Alman mistisizmi 81
Analitik felsefe 20, 27
Anglo-Sakson 20, 84, 88, 90, 92, 93
Antropolog 45
Antropomorfizm 18
Apollo 97
Aquinas 78, 96
Aristoteles 16, 42, 70, 104
Aristotelesçi 147
Arzu 59, 108, 109
Ateizm 18, 158
Augustinus 67, 73, 85, 104, 148, 151, 161
Augustinusçu 147, 148, 153, 156
Avrupa 13
Aydınlanma 14, 91
Âyinsel 10

Baillie 154
Batı metafiziği 16
Bâtinî 111, 124
Being-Itself 101, 158
Ben 106
Ben-bilinci 76
Ben-O 49
Ben-Sen 49
Benlik 76, 85
Bentham 87
Berlin 11
Bilgi ağacı 59
Bilinçaltı psikoloji 55
Bill of Rights 93, 95
Bizzat-Varlık 19, 22, 47, 101, 102, 103, 113, 139, 148
Boehme 104
Bonaventura 147
Brandenburg 9
Bruno 86, 88, 89
Buber 49

Carl E. Braaten 13
Cicero 75
Cizvitler 80
Cromwell Fok 81

Çağdaş etik teori 49
Çarmıh 116, 117

Çıkarsız aşk 23
Çileci mistisizm 111

Dağdaki Vaaz 46, 55
Daimon 42
Dante 117
Değer 39, 90, 92, 109
  teorisi 27, 39
Değerler felsefesi 38
Değerler hiyerarşisi 91
Deizm 14
Derinlik psikolojisi 89, 111
Descartes 14, 153
Descartesçi mekanizm 9
Dike 103
Dinî eros 110
Dinî heteronomi 38
Dinî otorite 81
Dinî semboller 137
Dinî sosyalist hareket 11
Dinî tecrübe 60, 114
Dionysios Areopagite 69
Disipliner zahitlik 54
Diyalektik 12, 13, 104
Doğa mistisizmi 11
Doğa-üstücü yasa 23
Doğal ahlâk 45, 46
Doğal akıl 23
Doğal yasa 23, 46
Dominicanlar 79
Duns Scotus 149, 153
Dürer 86
Düşüş Efsanesi 59

Egzistansiyalizm 27
Eichendorff 11
Ekonomik materyalizm 12
Elem-haz ilkesi 109
Elenchos 75
Empedokles 103
Enkarnasyon 151
Entelektüalist teoloji 16
Epikürcüler 41
Epithymia 52
Erich Fromm 120
Eros 52, 53, 69, 71, 99, 103, 104, 108, 109, 110, 111, 118, 119, 120
Eski Ahit 48, 51, 56, 60, 72, 75, 77
Esse-ipsum 101
Estetik değerler 41
Etik 23, 25
Etik rölativizm 44, 45
Eudaimonia 42
Evrensel logos 50

Faşizm 89, 93
Faydacılık 41
Felsefî etik 27
Felsefî mutlak 146
Fenomonoloji 40
Feodalizm 100
Fichte 83
Fransiskanlar 79, 80, 150, 154, 158
Freud 70, 88, 109, 118

Gelenek 25, 40, 50, 56, 65
Gestalt 45, 159
Gilson 151
Goethe 11
Grek Geleneği 69
Grek hümanizmi 67, 69, 70
Grek metafiziği 14, 16

Hakikat 146, 149, 156
Hartshorne 154

Hayat felsefesi 92
Hayat filozofları 19, 90
Hedonizm 41, 42, 108
Hegel 9, 83, 84, 104
Heidegger 12, 16, 88
Heideggerci terminoloji 12, 15
Hellenistik 77
Helvetius 86
Herakleitos 67, 103
Heteronomi 80
Hıristiyan etiği 23, 74
Hitler 12
Hobbes 86, 88
Hölderlin 11
Hume 82
Hutcheson 83
Hümanist değerler 6[illegible]

İbraniler 79
İlâhî töz 149
İlâhî yasa 114
İlâhî sevgi 22
İlâhî tin 21, 31, 48, 55
İman riski 159, 160
İnayet 57, 67, 71, 72
İncarnation 141
İncil 16, 59
İnsan tini 21
İrade 34, 104
İrrasyonalizm 93
İsa 56, 59, 60, 85, 117, 128, 129

Jacob Ziskind 29
Jerald Brauer 13

Kâdir-i Mutlak 114, 139
Kairos 24, 25, 29, 96, 97, 98, 100
Kalsidan 143
Kalvin 64, 73, 96
Kalvinist 42, 100
Kant 36, 46, 58, 82, 132, 149, 153
Katolik Kilisesi 48, 91
Katoliklik 23, 95, 99, 154
Kaygı 43, 104, 128
Kendilik bilinci 112
Kendini-aşma 41, 43
Kierkegaard 12, 21, 107, 110, 119
Kitabı Mudaddes realizmi 118, 119
Klasik teizm 14, 18
Kognitif akt 68
Korku (*angest*) 85
Kosmos 33
Kozmolojik delil 152
Kozmolojik tasdik 159
Kozmolojik yaklaşım 158
Kral Richard 76
Kraliçe Viktorya 93
Kutsal Bakire 142
Kutsal cemaat 118, 122
Kutsal Fikri 10
Kutsal gelenek 37
Kutsal Tin 52
Kutsal Yasa 77
Kültür teolojisi 11, 159
Kültürel antropoloji 45
Kültürel eros 119
Kültürel yaratıcılık 42
Kynikçi 28, 124

Latin kültürü 11
Liberal 100
hümanizm 29
Libido 52, 53, 69, 70, 108, 109, 111, 118, 119
Liturji 134
Logos 46, 56, 67, 101, 103, 104
Luke 125

Luther 14, 65, 67, 73, 78, 81, 85, 87, 88, 95, 96, 100, 142
Lyman 154

Mana 141
Mandeville 86
Marburg 12, 142
Marta 125, 126, 131
Marx 12
Matthew Aquasparta 147
Max Scheler 84
Meister Eckart 148
Meryem 125, 126, 128, 129, 131, 142
Mesih 23, 24, 56, 59, 68, 71, 73, 85, 95, 96, 116, 117, 144
Mistik 10, 52, 53, 69, 70, 87, 109
  eros 119
  natüralizm 86
  teoloji 70
Mistisizm 81, 119
Mitos 145
Modern akıl 18
Modern etik 44
Modernizm 9, 14, 16, 17
Muenzer 81
Mutlak ben 83
Mutlak değer 39
Mutlak Varlık 18

Naif rölativizm 45
Nazi hareketi 12, 19, 67, 90
Nazizm 84, 89, 92
Neotic 40
Nevroz 104
Nietzsche 11, 14, 16, 18, 39, 52, 76, 86, 87, 92
Nihaî hakikat 137
Nihaî ilgi 21, 43, 112, 131, 159, 160
Nihaî tutku 126
Nominalizm 47, 101, 152, 158
Nous 40
Novalis 11

Occamlı William 149
Odaklanan ben 110, 106
Odaklanmış ben 34, 107, 116
Odaklanmış sahıs 21, 31, 41
On Emir 56, 65
Ontolojik prensip 155
Ontolojik yaklaşım 158
Ontolojik zahitlik 54
Otonom 80
  akıl 18, 81
Otorite 50, 55, 62, 84, 90
Otoriteler 40

Ölüm içgüdüsü 109, 118
Öteki 106

Pagan kültleri 78
Pareto 92
Parmenides 14, 67, 68, 103
Paul 143
Pavlus 52, 63, 65, 67, 73, 77, 78, 85, 95
Pavlus'un Mektupları 28, 55
Peter 144
Philia 52, 53, 54, 69, 110, 111, 118, 120, 121
Platon 14, 16, 41, 42, 69, 103, 119
Platoncu felsefe 15
Platonizm 15, 16
Pozitivizm 92, 93
Pragmatizm 27, 92, 93
Pratik akıl 46, 81
Pratik etik 83

Protestan Aydınlanması 156
Protestan reformu 64, 72
Protestan skolastizmi 132
Protestanlık 10, 65, 83, 91, 99, 154
Psikanalist 61
Psikoterapi 61
Putperestlik 144
Püriten 58, 109

R. Otto 10
Rasyonel 53
  etik 19
  metafizik 19
  teoloji 19
Reinhold Niebuhr 30
Richard Rothe 74
Rilke 11
Ritschl 82
Ritüel 79, 110, 160
Roma İmparatorluğu 97
Roma Katolik Kilisesi 47, 90
Roma Kilisesi 148, 143
Romalılar 77, 78
Rölatif etik 24
Rölativizm 28, 44

Sağduyu felsefesi 93
Salt rasyonel etik 19
Schelling 11, 104
Schleiermacher 10, 156
Schopenhauer 104
Seküler etik 37, 44
Seküler hareketler 29, 160
Sembol 134, 135
Semitik Milletler 141
Senaca 75
Sevgi 25
  ontolojisi 105, 107
Shaftesbury 82
Shakespeare 76
Sınır teoloğu 13
Sınırsız ilgi 131
Siyasi teori 105
Skolâstik düşünce 16
Skolastikler 139
Sokrates 67, 158
Sokratesçi iddia 25
Somut durum 56, 58
Somutlaştırma prensibi 159
Sonsuz ilgi 43
Sorelin 92
Sosyal ahlâk 57, 105
Sosyalizm 29
Starzeddel 9
Stoacılar 42, 46, 50, 68, 97, 100, 160
Stoacılık 23, 75, 95
Süreç düşüncesi 14
Syllogismus 80
Syneidenai 75
Synteresis 79, 80, 83

Şartsız 15, 31, 37, 40, 90, 155, 156, 157, 158, 160
  ahlâki buyruk 66
  buyruk 82
Şeriat tabletleri 56, 57

Tanrı iradesi 37, 38
Tanrı Sözü 111
Tanrı'nın Krallığı 42, 124
Tanrı'nın sesi 84
Tarihsel akıl 84
Telos 41, 56, 57
Temaşa 154
Teodise 116
Teolojik ahlâkçılar 108

Teolojik etik 27
Teolojik telzm 18
Thomas 19, 149, 150, 151, 156
Thomas Muenzer 81
Thomas Reid 83
Thomasçı 147, 152
Tikel 33, 101
Timoteos 79
Tin 31, 41, 43, 55, 72, 81
  yaşamı 41
Tinsel 64, 111, 128
  boyut 54
  güç 73, 121, 122
  şevk 81
Tinsellik 63
Tözcülük 15
Tümel 33, 104
  özler 101
Tümeller 33

Uçurum 113

Vahiy 56, 91, 111
Varlık doktrini 39
Varlık metafiziği 15
Varoluşçuluk 14, 18
Varoluşsal kaygı 18
Vecd 54
Vicdan 25
Vital teoloji 16

Whitehead 16, 154
Wieman 154
William Tell 133

Xenophanes 103

Yabancılaşma 16, 45, 59, 60, 63, 64, 66, 70, 106, 109, 115, 148
Yaratıcı adalet 51, 54
Yaratıcı eros 110
Yaratıcı sezgi 23
Yaratılış miti 38
Yaşam coşkusu 159
Yeni Ahit 12, 23, 51, 59, 77, 79, 96, 111, 119, 131
Yeni-Skolostik 154
Yokluk 118
Yuhanna İncili 28, 68
Yunan felsefesi 15

Zahitlik 53
Zihin 31, 89
Zwingli 142

Paul Tillich

Ahlâk ve Ötesi

Değer biçenden bağımsız "mutlak değerler" varsa, bunların mutlaklıklarının kaynağı nedir? Bunlar nasıl keşfedilecek, gerçeklikle nasıl ilişkilendirilecek ve onların ontolojik statüleri ne olacaktır? Bu sorular doğal olarak, değer teorisinin kaçınmaya çalıştığı bir duruma, bir varlık doktrinine, bir ontolojiye işaret eder. Çünkü değerler, sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçeklikleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. Doğrusu Varlık, değeri önceler, ancak değer varlığı tamamlar. Bu nedenle, mutlak değerleri araştırmasında değer teorisi, varlıktaki değerlerin kaynağının ontolojik temeline geri gönderir.

Hikmetin bilgisi, ahlâkî eylemin sebebi gibi sadece tek yönlü olarak düşünülemez. Çünkü o, kendi içinde kısmen ahlâkî eylemin bir sonucudur. Bilge olmak için iyi olmak gerektiğinden, erdemlilik hikmetin bir sonucu değildir. Bu nedenle, bilginin erdemi yarattığını söyleyen Sokratesçi iddia, bütün bir kişiyi kuşatan bilgi olarak yorumlanmalıdır. Öyle ki, ahlâkî bir akt ile birleştirilen bilişsel akt, daha çok ahlâkî aktları ve daha fazla bilgiyi doğurabilir.



ISBN 975-8774-35-2

elis yayınları