Paul Tillich _ Aşk Güç ve Adalet

UYARI:

www.kitapsevenler.com

Kitap sevenlerin yeni buluşma noktasından herkese merhabalar... Cehaletin yenildiği, sevginin, iyiliğin ve bilginin paylaşıldığı yer olarak gördüğümüz sitemizdeki tüm e-kitaplar, 5846 sayılı kanun'un ilgili maddesine istinaden, engellilerin faydalanabilmeleri amacıyla ekran okuyucu, ses sentezleyici program, konuşan "Braille Not Speak", kabartma ekran ve benzeri yardımcı araçlara, uyumlu olacak şekilde, "TXT", "DOC" ve "HTML" gibi formatlarda, tarayıcı ve OCR (optik karakter tanıma) yazılımı kullanılarak, sadece görme engelliler için, hazırlanmaktadır. Tümüyle ücretsiz olan sitemizdeki e-kitaplar, "engelli-engelsiz elele" düşüncesiyle, hiçbir ticari amaç gözetilmeksizin, tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak, engelli-engelsiz yardımsever arkadaşlarımızın yoğun emeği sayesinde, görme engelli kitap sevenlerin istifadesine sunulmaktadır. Bu e-kitaplar hiçbir şekilde ticari amaçla veya kanuna aykırı olarak kullanılamaz, kullandırılamaz. Aksi kullanımdan doğabilecek tüm yasal sorumluluklar kullanana aittir.
Sitemizin amacı asla eser sahiplerine zarar vermek değildir.

www.kitapsevenler.com web sitesinin amacı görme engellilerin kitap okuma hak ve özgürlüğünü yüceltmek ve kitap okuma alışkanlığını pekiştirmektir.

Ben de bir görme engelli olarak kitap okumayı seviyorum. Sevginin olduğu gibi, bilginin de paylaşıldıkça pekişeceğine inanıyorum. Tüm kitap dostlarına, görme engellilerin kitap okuyabilmeleri için gösterdikleri çabalardan ve yaptıkları katkılardan ötürü teşekkür ediyorum.

Bilgi paylaşmakla çoğalır.
Yaşar Mutlu

İLGİLİ KANUN:
5846 sayılı kanun'un "Altıncı Bölüm-Çeşitli Hükümler" bölümünde yeralan "EK MADDE 11" : "ders kitapları dahil, alenileşmiş veya yayımlanmış yazılı ilim ve edebiyat eserlerinin engelliler için üretilmiş bir nüshası yoksa hiçbir ticarî amaç güdülmeksizin bir engellinin kullanımı için kendisi veya üçüncü bir kişi tek nüsha olarak ya da engellilere yönelik hizmet veren eğitim kurumu, vakıf veya dernek gibi kuruluşlar tarafından ihtiyaç kadar kaset, CD, braill alfabesi ve benzeri formatlarda çoğaltılması veya ödünç verilmesi bu Kanunda öngörülen izinler alınmadan gerçekleştirilebilir."Bu nüshalar hiçbir şekilde satılamaz, ticarete konu edilemez ve amacı dışında kullanılamaz ve kullandırılamaz.
Ayrıca bu nüshalar üzerinde hak sahipleri ile ilgili bilgilerin bulundurulması ve çoğaltım amacının belirtilmesi zorunludur."

Bu e-kitap görme engelliler için düzenlenmiştir.
Kitap taramak gerçekten incelik ve beceri isteyen, zahmet verici bir iştir. Ne mutlu ki, bir görme engellinin, düzgün taranmış ve hazırlanmış bir e-kitabı okuyabilmesinden duyduğu sevinci paylaşabilmek tüm zahmete değer. Sizler de bu mutluluğu paylaşabilmek için bir

kitabınızı tarayıp, kitapsevenler@gmail.com adresine göndermeyi ve bu isimsiz kahramanlara katılmayı düşünebilirsiniz.

Bu kitaplar, size gelene kadar verilen emeğe ve kanunlara saygı göstererek, lütfen bu açıklamaları silmeyiniz.

Siz de bir görme engelliye, okuyabileceği formatlarda, bir kitap armağan ediniz...
Teşekkürler.

Ne Mutlu Bilgi için, Bilgece yaşayanlara.
www.kitapsevenler.com

Tarayan Gökhan Aydıner

Paul Tillich _ Aşk Güç ve Adalet
Aşk, Güç ve Adalet (Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar) ■ Yeni Zamanlar
Yeni Zamanlar Yayınları, Nu: 23 / Aşk, Güç ve Adalet (Ontolo-jik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar) *Paul Tillich* /Kitabın Aslî İsmi *Love, Poıver, and fustıce Ontologtcal Analyses And Ethical Applications Oxford University Press, London, Oxford, New York, 19601*
Çevirenler *Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç /* Baskıya hazırlık *Hülya Aşkın /* Baskı-Cilt *Bayrak Matbaası*
1. baskı: Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, Ağustos 2004.
Yeni Zamanlar Yayınları
Alemdar Mh. Himaye-i Etfal Sk.
Aydoğmuş Han Nu: *7/G* Cağaloğlu - İSTANBUL
Konuşma Kutusu (KK): 0 212 511 37 86
Yazma Kutusu (YK): 0 212 511 37 86

Paul Tillich **AŞK, GÜÇ VE ADALET**

(Ontolojik Tahliller ve Etik Yaklaşımlar)

***Çevirenler* Ruhattin Yazoğlu - Bozkurt Koç**

İçindekiler

Çevirenlerin Önsözü..... 7
Yazarın Önsözü..... 11
I. Problemler, Tartışmalar ve Yöntem..... 15
Aşk, Güç ve Adalet Kavramlanyla İlgili
Temel Problemler___....._____.. 15
Aşk, Güç ve Adaletle İlişkili Problemler..... 24
II. Varlık ve Aşk..... 31
Ontolojik Problem..... 31
Aşk Ontolojisi..... 37
III. Varlık ve Güç..... 47
Varlığın Gücü Olarak Varlık..... 47
Bir Güç Fenomenolojisi..... 52
Güç ve Zorlama..... 57
Aşk ve Gücün Ontolojik Birliği 59
IV. Varlık ve Adalet..... 65
Varlığın Formu Olarak Adalet..... 65
Adalet İlkeleri..... 68
Adaletin Dereceleri 73

Adalet, Güç ve Aşkın Ontolojik Birliği..... *77*
V. Kişisel İlişkilerde Adalet, Aşk ve Güç Birliği___ 83
Ontoloji ve Etik..... 83
Kişilerarası İlişkilerde Adalet..... 88
Kişilerarası İlişkilerde Adalet ve Aşkın Birliği. 92 Kişilerarası İlişkilerde Adalet ve Gücün Birliği 97
VI. Grup İlişkilerinde Güç, Adalet ve Aşkın Birliği .. 101
Doğa ve Toplumda Bulunan Güç Yapıları___101
Sosyal Grup İlişkilerinde Güç, Adalet ve Aşk . 109
VII. Nihaî Olanla İlişkisi Bakımından Aşk, Güç ve
Adaletin Birliği.....117
Aşk, Güç ve Adaletin Kaynağı Olarak Tanrı .. 119 Kutsal Toplumda Aşk, Güç ve Adalet 124

Çevirenlerin Önsözü

Paul Tillich'in Hayatı ve Eserleri \ Lutherci bir din adamı olan Johannes Tillich'in oğlu olan Paul Tillich, 1886'da Doğu Almanya'nın Starzeddel köyünde doğdu. Berlin'de felsefe ve teoloji okudu. 1924-1925'te Malburg Universitesi'nde profesörlük yaptı ve burada Martin Heidegger'le tanıştı.l925'den 1929'a kadar Dresdan'da, 1929-1933 tarihleri arasında da Frankfurt'ta felsefe kürsüsünde profesör olarak çalıştı. 1933' de Nazizm iktidara gelince, Amerika'ya göç etti, önce, New York'ta Union Theological Seminary'de, daha sonra da, Harvard Universitesi'nde ve Chicago Üniversitesi İlahiyat Okulu'nda çalıştı.

Dinle insan varoluşunun derinlikleri arasında bağ kurmanın önemine değinen Tillich, Arthur Schopenha-uer'ın iradeciliğinden, Kari Marks'ın sosyalizminden, Fri-

edrich Nietzsche'yle Freud'dan ve ayrıca günümüzün en önemli iki Protestan ilahiyatçısı olan Rudolf Bultmann ve Kari Barth ekollerinden etkilendi. Yine Tillich, zamanının yorum, tarih, ilahiyat, sosyal ilimler ve psikoloji sahasındaki araştırmalarını, kişisel bir sentez içerisinde birleştirdi. Almanya'da dinsel sosyalizmin önde gelen sözcülerinden biri oldu. 1965'te öldü.

Varoluşçuluğun teolojideki temsilcisi olarak görülen Tillich'in eserleri şunlardır:

I- The Courage to Be. 2-Dynamics of Faith. 3-Systematic Theology. 4-TheShakingoftheFoundations.
5-Love, Power and Justice: Ontological Analyses and Et-hkal Applications.
6-HistoryofChristianThought.
7- The New Being.
8- Morality and Beyond.
9- Eternal Nozv.
10-Theology of Culture
II- Biblical Religion and the Searchfor Ultimate Reality.
12- Theology of Peace.
13- The Irrelevance and Relevance of the Christian Messa-
14- The Interpretation ofHistory.
15- The Protestant Era.
16- Christianiiy and the Encounter of the World Religion.

Çeviri Hakkında

Bu çalışmada, metne sadık kalınmakla birlikte, gerekli görülen bazı kavramların anlaşılmasına yönelik açıklamalar yapılmış ve bunlar "ç.n." (çevirenin notu) şeklinde dipnotta gösterilmiştir. Yalnız, çevirisinde güçlük çekilen Yunanca, Latince, Almanca ve İngilizce bazı teknik terimlerin verilmesinin faydalı olacağı düşünülerek, bunlar yeri geldiğinde parantez içerisinde gösterilmiştir.

Tercüme bitirildikten sonra, tercümeyi büyük bir titizlikle okuyan ve gerekli düzeltmeleri öneren Sayın Prof.Dr. Abdujkuddüs BİNGÖL/e teşekkür ederiz.

Yazarın Önsözü

Bu kitap, Firth Konferanslan'run ilk serilerini sunmam ve Aşk, Güç ve Adalet problemleri hakkındaki görüşlerimden yararlanmak için Firth Organizasyon'u tarafından davet edildiğim dönemde İngiltere'nin Nottingham kentinde ilk olarak vermiş olduğum konferanslardan oluşmaktadır. Bazı bölümlerle ilgili tereddütlerime rağmen, sadece altı konferansta bulunan büyük problemlerle ilgili hemen hemen üstesinden gelinemeyecek derecede zorlukların bulunduğunu sonunda kabul ettim.

Bundan dolayı, bu konferansların konusunu oluşturan, Aşk, Güç ve Adalet kavramlarıyla her aşamada karşılaşmadan, teoloji, felsefe ve etik alanında yararlı çalışmaların yapılamayacağını anladım.
Bu kitabın yayımlanmasıyla ilgili ikinci bir teşebbüs de, Amerika Birleşik.Devletleri'nin Princeton kentindeki

Christian Gauss Organizasyonu'nun seçkin bir grup profesör, ileri düzeyde öğrenci ve diğer entelektüel kişilerle birlikte, Aşk, Güç ve Adalet kavramları hakkında bir seminer düzenleme istekleriydi. Bu kitabın yayımlanması için üçüncü bir girişimde bulunulduğunda, bu konuyla ilgili aldığım eleştiriler çok yararlı oldu.
Üçüncü bir teşebbüs, Virginia eyaletinin Richmond kentinde bulunan Union* Theological Seminary'deki Sprunt Organizasyonu'nun, Firth Konferanslarımın konulan hakkında yedi Sprunt Konferansları vermemi istemeleriydi. Zorunlu bir durum -ismi belirlenen konferansçı, konferansa gelmediği için- ortaya çıktığı için, Notting-ham Üniversitesi, konferansların orijinal biçimini düzen-leyerek ve genişleterek, onları yeniden yazmamı ve Sprunt Organizasyonu'nun davetinde onları serbest bir şekilde kullanmamı kabul etti. Bu görevin zorluğu, akademik kariyerim süresince tecrübe ettiğim hemen hemen her şeye baskın oldu. Sadece özgün olan şey, alanımı, üç kavramın temel ontolojik tahliliyle ve bu çalışma süresince ayrıntılı bir şekilde ele alman kavramların bazı uygulamalarıyla sınırlamaktı. Bu üç kavramın her birinin ontolojik tahliliyle ilgili bundan önceki üç teşebbüs, varlığın kendisinin / *bizzat* varlığın doğasıyla ilgili genel esasları gösterirken, son üç bölüm bu tür uygulamalara yer vermektedir. İlk bölüm, aşk, güç ve adaletle ilgili çelişik olan durumlar nedeniyle ortaya çıkan problemler için eleştirel bir giriştir. .
Bu kitabın kapsamı dışmda kalan konferanslar, iki önemli Konferans Organizasyonu olan Firth ve Sprunt Organizasyonlan'nın sorumluluklarını ve bir konferans-

çının ve bir konferans serisinin taşıyamayacağı ağırlıktaki bir sorumluluğu üstlenebilecek bir büyüklüğe sahipti. İyi bir fırsat vermek suretiyle konferansçılarım onurlandıran Organizasyonlara, ayrıca, daha önce vermiş olduğum konferanslara göre, bu konferansların problemlerini daha açık ve daha sistematik bir şekilde ele almama vesile olan yararlı teşviklere teşekkür etmek isterim.
New York, 1953

Problemler, Tartışmalar ve Yöntem

Aşk, Güç ve Adalet Kavramlarıyla İlgili Temel Problemler

Bu konferansların konusunu oluşturan aşk, güç ve adalet gibi kavramlarla her aşamada karşılaşmaksızın, teoloji veya felsefede olumlu bir basan elde edilemez. Bu kavramlar, insanı konu alan psikoloji ve sosyoloji gibi belirli sahalarda karşımıza çıkar; ahlâk ve hukukun temelinde yer alır; siyaset teorisini ve eğitim yöntemini belirler; tıbbın zihinsel ve bedensel alanlarında da bu kavramlardan yararlanılır. Birbirleriyle ilişkili olan bu üç kavramdan her birisi, genellikle önemli kavramlar olarak kabul edilir. Bundan dolayı, onlan özel bir araştırma konusu yapmak, hemen hemen imkânsız olmasına rağmen kaçınılmazdır. Yine, bu kavramlann bulunduğu herhangi bir alanda hiçbir analiz ve sentez, onlann önemine ve sık sık da kesinliğine referansta bulunmaktan kaçmamadığı için

zorunludur. Ancak, bu üç kavramın önemli bir rol oynadığı bütün alanlarda, hiç kimse uzman olmadığından, bu kavranılan özel bir araştırma konusu yapmak hemen hemen imkânsızdır. Bu yüzden, bu kavramların kullanıldığı farklı alanlarda, onların kullanımını belirlemek için her birinin temel bir anlamının olup olmadığı sorgulanmalıdır. Böyle bir temel anlam, kendisinden çıkanlabilen çeşitli anlamların mantıksal doğruluğundan önce gelecektir. Bunun için aşk, güç ve adaletin temel anlamlarını araştırmak ilk amaç olmalı; ve bu, genellikle kişinin kendi dünyasıyla bilişsel karşılaşmasının sonucu ortaya çıkan bu kavramların temel anlamlarını araştırmanın bir parçası olarak yapılmalıdır. Geleneksel olarak onlar, varlığın ilkeleri, yapısal unsurları ve kategorileri olarak isim-lendirilirler. Bu kavramları detaylı bir şekilde incelemek, ontolojinin ilgi alanına girer. Ontoloji, bütün ilkelerin ve yine bizim konumuz olan bu üç kavramın temel anlamlarını inceleyen bir alandır. Bu

kavramı, bu ve daha sonraki bölümlerde ele alacağım. Ontolojik olarak aşk, güç ve adaletin temel anlamlarını araştırmalıyız. Bunu yaparsak, onların sadece özel anlamlarını değil, birbirleriyle ve varlıkla olan yapısal ilişkilerini de ortaya koymuş olabiliriz. Bunu başarabilirsek, bu üç kavramın tanımlandığı karşılıklı ilişkilerde olduğu gibi, özsel problemlerle ilgili birçok konuyu da çözebiliriz. Bu kavramların karşılıklı ilişkilerinde daha temel bir betimlemeye yer vermeliyiz.
Bununla birlikte, aşk, güç ve adalet kavramlarının
. sadece kullanıldığı çeşitli anlamlarda bir karışıklık söz
konusu değil, onların her birinin tartışılması durumunda,
hatta bizden önce bile çözülemez bir engeli bulunan kar-

şılıklı ilişkilerini tartışma durumunda da karışıklıklar vardır. Bundan dolayı, ilk önce araştırmamızın her safhasında karşılaşacağımız problem ve tartışmaları araştırmalıyız.
Bu bölümün başlığındaki 'confusion' (karışıklık) kelimesini incelemek, alışılagelen bir durum değildir. Ancak, aşk, güç ve adalet konusunda bir şeyler yazmak gerekirse, bu alışılmadık durum doğal hale gelir. Kavramların tam anlamıyla kullanılmamasından kaynaklanan belirsizlik durumlarında ve aşk, güç ve adalet kavramlarıyla sınırlanan bir sahada aşırı duygusal hareketlerde olduğu gibi, muhtemelen hiçbir alanda anlambilimcilerin uyan ve yardımlarına çok fazla ihtiyaç duyulmaz. Karışıklıklar, kısmen özsel, kısmen de diğerleriyle ilişkilidir.
Konumuz olan *'love'* kelimesi, bütün yanlış kullanımlarına rağmen, literatürde ve günlük hayatta kendi duygusal gücünü kaybetmemiştir. Bu kelime, kullanıldığı her yerde, samimiyet, tutku, mutluluk ve başarı hislerini ifade eder. O, geçmişte veya şu anda olanı ya da seven veya sevilen varlığın arzu edilen durumlarını çağrıştırır. Bundan dolayı, onun temel anlamı, tanımlanamayan bütün heyecanlar gibi, duygusal bir durum olarak görünür. Ancak bu kelime, kendi nitelikleri ve ifadeleri dikkate alınarak tanımlanmalıdır. O, niyet veya isteğin değil, olay veya kabiliyetin konusu olmalıdır. Şayet bu kabul edilirse, aşk, etkilenme alanı içerisinde korunabilir ve bu, Spinoza'nın da tanımladığı gibi diğer etkilenmeler içerisinde tartışılabilir. Spinoza'nın, tanrısal cevherin doğası ve insanın iştirak ettiği birçok konu hakkında kendi nihaî ifadelerine ulaştığında Tann'nın, kendi kendini sevdiği

bir sevgi olarak Tanrı'ya karşı entelektüel sevgisi olan bir kişiden bahsetmesi önemlidir. Başka bir ifadeyle o, aşkı, duygusal olmayan bir alandan ontolojik bir alana taşır. Aşkın, Empedokles ve Plato'dan Augustine, Pico, Hegel, Schelling, Egzistansiyalizm ve derinlik psikolojisine kadar önemli ontolojik bir rol oynadığı bilinmektedir.
Duygusal ve ontolojik olmayıp, ahlâkî olan aşkın farklı bir yorumu vardır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve bütün Batı medeniyetinin kaynakları incelendiğinde, aşk kelimesinin 'eceksin' emir kipiyle beraber kullanıldığı görülecektir. İlâhî Emir, her kişiden tam bir Tanrı sevgisini ve kişinin doğal olarak kendi kendisini kabul etmesine bağlı olarak kendi yakınlarını sevmesini ister. Şayet sevgi bir duygu ise nasıl elde edilebilir? Duygular elde edilemez. Biz onları kendi kendimize elde edemeyiz. Onu elde etmeye çalışırsak, onun ortaya çıkmasını zorunlu olarak engelleyen şeylerin özelliklerini gösteren yapay bir durum .ortaya çıkarılabilir. Kasıtlı olarak düşünüldüğünde pişmanlık, zıt bir anlamda kendi kendinden memnun olma durumunu gizler. Kasıtlı olarak düşünüldüğünde aşk ise, zıt bir anlamda ilgisizliği ve düşmanlığı gösterir. Bu bir duygu olarak aşkın emredilemez olduğu anlamına gelir. Aşk, ya duygudan başka bir şeydir ya da İlâhî Emir anlamsızdır. Hem kendi ahlâkî hem de kendi ontolojik yorumunu ortaya koyan bir duygu olarak aşkm temelinde, bir şey olmalıdır. Aşkın ahlâkî yapısmm kendi ontolojik yapışma dayanması ve yine aşkın ontolojik yapısının, kendi ahlâkî özellikleriyle niteliklerini elde etmesi doğru olabilir. Ancak, bütün bu yorumlar doğruysa -ki bunun doğru olduğunu ispatlayacağız- o zaman, aşk ile ilgili bu

yorumların, duyguların yoğunlaşmış şekli olarak görünen aşk gerçeğiyle nasıl ilişkili olduğu problemi ortaya çıkar.
Bununla beraber, sadece kendi içerisinde çok önemli olmayıp, aynı zamanda ^on onlu yıllarda teolojik ve ahlâkî alanda da ön plana çıkan diğer problemler dikkate alınmadan, bu probleme cevap verilemez. Bu, aşkın nitelikleriyle ilgili bir problemdir. *Eros* ve *agape* (Rönesans sembolizminde dünyevî ve semavî aşk) arasındaki fark etrafında yoğunlaşan genel tartışmalarda, aşkm nitelikleri, aşkın çeşitleri

olarak isimlendirilir ve aşırı durumlarda bile aynı 'aşk' kelimesinin bu aykırı çeşitlere atfedilebilir-liği inkâr edilir. Ancak, bu konferansları hazırlarken aşkm çeşitlerinin aksine, aşkm özelliklerinin bulunduğunu öğrendim. Çünkü her aşk eyleminde, yeterli veya eksik bir biçimde farklı nitelikler sunulmuştur. Bununla birlikte bu anlayış, aşkm nitelikleriyle ilgili farkı daha önemsiz hale getirmez. Benim önerdiğim gibi, aşkın nitelikleri olan *libido, philia, eros* ve *agape'nin* farklılıkları ortaya konulmak zorunda kalınırsa; onların, birbirleriyle ilişkilerinin nasıl olduğu, niteliksiz aşktan bahsedildiğinde, bunun ne anlama geldiği, hangi aşk niteliğinin İlâhî Emre uygun olduğu ve hangisinin duygusal bir niteliğe sahip olduğu şeklindeki sorular sorulmalıdır.

ILove' kelimesinin kullanımında benlik sevgisi anlamı da bulunmaktadır. "Benlik sevgisi'nin, aşkm nitelikleriyle, ontolojik ve ahlâkî özelliklerle ilişkisi nasıldır? Her şeyden önce, "benlik sevgisi'nin her zaman anlamlı bir kavram olup olmadığı sorulmalıdır. Şayet sevgi, seven özne ve sevilen nesne arasındaki ayırımı gerekli kılarsa,

kişinin kendi bilinçliliğinin yapısında böyle bir ayırım ortaya çıkar mı? 'Benlik sevgisi' (self-love) terimini kullanmada tereddüt etmekteyim; şayet bu terim kullanılacaksa, onu metaforik bir anlam dışında kullanmak gerekir. Bu terminolojik probleme ilaveten, sevginin farklı niteliklerinin metaforik bir şekilde benlik sevgisi olarak isimlendirilen şeyle ve onun sevginin ahlâkî ve ontolojik yapısıyla ilişkisinin nasıl olduğu sorgulanmalıdır.

I^ove' teriminin kullanımıyla ilgili olan problem ve karışıklıkları inceleme, güç kavramının genel olarak kullanımıyla ilgili tartışma ve problemleri araştırmaya eşdeğerdedir. Bu konuda analitik bir anlamdan ziyade, sembolik anlamda bir anekdot anlatabilirim. Amerika'da 'Aşk, Güç ve Adalet' konulu konferansı vermemem konusunda uyanldım. Çünkü güç, elektrik güç şirketlerinin bir ürünü olarak; adalet de 'Tennessee Valley Authority' modeline uygun olarak nehirler tüzüğüne göre ucuz elektrik gücü sağlayan Federal Hükümet'in siyasetine karşı bir mücadele olarak anlaşılabilir. Bu anlamda, bu anekdotta anlatılan güç, elektrik gücüdür. Aynı şekilde, teorik fizik, bu antropomorfik sembolden uzaklaşmasına ve matematiksel denklemler onun yerini almasına rağmen, 'povver' terimi bütün fizikî nedenlere atfedilebilir. Ancak günümüzde fizik, maddî dünyanın temel yapılarını betimlemek için güç alanlarından bahseder. Bu, en azmdan fizikî olayların birçok soyut analizine sahip olan /power/ teriminin önemi için bir kanıttır.

Fizikçiler genellikle 'power' terimini kullanırken, antropomorfik bir metafor kullandıklarının farkındadırlar. Güç, sosyolojik bir kategoridir ve buradan doğaya

geçilir (daha sonra ele alacağımız 'hukuk'ta olduğu gibi). Ancak 'metaphor' terimi,ₓbu problemi çözmez. Burada, hem fizik hem de sosyal bilimin, aynı 'povver' kelimesini kullanmalarının nasıl mümkün olacağı sorgulanmalıdır. Sosyal yapıyla fizikî dünyanın yapısı arasında bir özdeşlik noktası bulunmalıdır. Bu özdeşlik, 'povver' teriminin genel kullanımında açıkça gösterilmelidir. Bununla birlikte, güç teriminin temel anlamını belirlemenin, yani onun ontolojik temelini sorgulamanın sadece bir yolu vardır. Şüphesiz bu da, bu konferansların amaçlarından sadece birisidir.

Bu sosyal alan içerisindeki gücün anlamı, diğer bir belirsizlik olan 'povver' ve 'force' ilişkisini de kapsamaktadır. Bu dualite, hemen hemen sadece insan alanlarıyla sınırlandırılmıştır. 'Povver' ve 'force'nin farkı, sadece insan, yani doğası sınırlı hürriyete sahip olan varlık için anlamlıdır.'Povver politics'olarak bahsedilen kavram, ahlâkî öfke kavramıyla ilişkilidir. Ancak bu, saf karışıklığın bir sonucudur. Politika ve güç politikası, bir ve aynı şeylerdir. Demokrasi ve diktatörlükte, güç kullanmayan hiçbir politika yoktur. Politika ve güç politikası, aynı gerçekliğe işaret eder. Hangi terimi kullandığınız önemli değildir. Bununla beraber, 'povver politics' terimi, maalesef, özel bir politika çeşidi için kullanılır; yani o, adalet ve aşktan ayrı ve zorunlulukla özdeş tutulan bir güçtür. Bu karışıklık mümkündür; çünkü güç eyleminde gerçekten zorunlu bir unsur bulunur. Ancak bu, sadece bir unsurdur; güç, bu unsura indirgenir, adalet formunu ve aşk cevherini kaybederse, kendi kendini ve ona dayalı olan politikayı ortadan kaldırmış olur. Sadece gücün ontolojik

temelleriyle ilgili olan etki, güç ve zorlama ilişkisindeki belirsizlikleri giderebilir.

Güç, zorunluluktan ayrılırsa, fizikî ve psikolojik değil, ruhsal güçle ilgili bir problem ortaya çıkar. Zorlama, gücü hareket ettirmek için hem fizikî hem de psikolojik vasıtaları kullanır ve bu,

diktatörlüğün şiddet yöntemlerinde daha çok göze çarpar. Ruhsal güçte hiçbir zorlama bulunmaz. Buna rağmen, ruhsal gücün en büyük güç, yani nihaî güç olduğu kabul edilir. "Tanrı, Ruh'tur" denildiğinde, ruhsal gücün nihaî güç olduğu kabul edilmiş olur. Bu takdirde, ruhsal gücün nasıl eylemde bulunduğu fizikî ve psikolojik güçle ve gücün zorunlu öğesiyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu problemi ortaya çıkar.

Yüzyıllardır insanlar, kullandığımız bu kavramların üçüncüsü olan adalet kavramının anlammı tartışmışlardır. İlk zamanlardan beri adalet; mitoloji, şiir, heykeltıraş-çılık ve mimaride sembolize edilmiştir. Buna rağmen, onun anlamı belirli değildir. Aksine, onun hukukî anlamının, ahlâkî anlamına ters olduğu ve onun hem hukukî hem de ahlâkî anlamının, dinî anlamıyla çatıştığı görülmektedir. Hukukî adalet, ahlâkî doğruluk ve dinî doğrulamanın, birbirleriyle çatışma içerisinde oldukları görülmektedir. Aristoteles, hem bölüştürmede hem de ceza vermede, adaletten bir ölçü olarak bahseder. Bu, birçok problemi ortaya çıkarır. İlk olarak, 'bölüştürücü' (distri-butive) ve 'ceza verici adalef (retributive justice) kavramının, geçerli bir fark oluşturup oluşturamayacağı sorulmalıdır. Bölüştürücü adalet, herkesin haklı isteklerine uygun olan iyi şeyler verir; kişinin haklı istekleri, kısmen âlem ve toplumda tarihsel kaderle elde edilen statüye,

kısmen de kendi statü ve potansiyellerini gerçekleştirme kabiliyetlerine dayanan kendi sosyal statüsüyle belirlenir. Şayet birey, kendi potansiyellerini yerine getirmemekle ya da kendi statüsünün bulunduğu sosyal ve kozmik düzene karşı eylemde bulunmakla, kendi statüsünü ve haklı isteklerinden ödün verirse, ceza verici adalet ortaya çıkar. Bu durumda ceza verici adalet, ceza olarak görünür ve cezanın anlamıyla ilgili problemleri ve onun adaletle ilişkisini gösterir. Ceza, ceza verici adaletle belirlenen bir amaç mı, yoksa bölüştürücü adaletle belirlenen negatif bir simge midir? Buna, sadece ontolojik adalet düşüncesi cevap verebilir. Aynı şey, adaletin anlamı için de nispeten doğrudur. 'Orantısal adalef (proportional justice) terimi, doğru olarak kabul edilen isteklerin derecelerine işaret eder. O, durağan bir hiyerarşiyi ve haklı bölüşüm isteklerim gerekli görür. Diğer taraftan 'justice' kelimesi, eşitlik unsurlarına işaret eder. Orantısal adaletteki hiyerarşik unsurun, kendinde bulunan eşitlik unsuruyla ilişkisi nasıldır? Şayet evren ve toplumdaki varlık statüsünün, sürekli değişimlere maruz kaldığı gerçeğini göz önünde bulundurursak, bu problem daha da zorlaşır. Hayatın dinamik özelliği, haklı bir istek kavramını dışarıda bırakır ve orantısal adalet fikrini bile zedeler. Aristoteles tarafından tanımlanan adalet çeşidini, aşan ve sınırlayan bir adalet çeşidi var mıdır? Muhtemel nispî bir unsur, dinamik- yaratıcı adalet çeşidini kapsayabilir mi? Bu da, durağan olanın, varlığın dinamik özelliğiyle ilişkisi hakkında birtakım ontolojik faraziyeler ortaya çıkarır.

Aşk, güç ve adalet kavramlarının hiçbirisi, kendi temel anlamlarının ontolojik tahlilleri olmaksızın, çeşitli

anlamlarda tanımlanamaz, betimlenemez ve anlaşılamaz. Bu üç kavramın kullanımındaki karışıklık ve belirsizliklerden hiçbiri, ortadan kaldırılamaz; ve onlarda bulunan problemlerden hiçbiri, bizzat varlığın doğasında, aşk, güç ve adalet kavramlarının nasıl bulunduğu sorusuna cevap vermeksizin çözülemez.

Aşk, Güç ve Adaletle İlişkili Problemler Aşk, güç ve adaletin anlamlarındaki belirsizlikler, karışık sonuçlara neden olur ve bu üç kavramın birbirleriyle ilişkileri düşünüldüğünde yeni problemler ortaya çıkar. Aşk, gücün yokluğuyla, güç de aşkın yokluğuyla bir tu-tulduğunda> aşk ve güç birbirleriyle çelişir. Güçsüz aşk ve aşksız güç, birbirlerinin zıddıdır. Şüphesiz, aşkın duygusal yönü, gücün ise zorunlu tarafı dikkate alınırsa, bu durum kaçınılmaz olur. Ancak, böyle bir anlavış yanlıştır ve karışıklığa neden olur. Bu, 'güç isteği' (will-to-power) düşüncesini ileri süren filozof Nietzsche'nin, Hıristiyanlığın aşk fikrini aşın bir şekilde reddetmesine neden olan yanlış bir yorumlamadır. Yine, Hıristiyan teologların, Hıristiyanlığın aşk düşüncesinden hareketle, Nietzsche'nin 'güç isteği' felsefesini reddetmelerine neden olan şey de aynı yanlış yorumlamadır. Her iki durumda, aşkın ontolojisi kaybolmakta ve ikinci durumda güç, sosyal bir zorlamayla özdeş kabul edilmektedir. Aynı dönemde, Alb-recht Ritschl tarafından oluşturulan teolojik okul, Protestan teolojisi alanına hakim olmuştur. Bu okulun anti-me-. tafizik temayülü, onları, "güç eylemsel olarak bulunmaz ve Tanrı etik anlamda aşkla birlikte bulunur" şeklinde ifadesini bulan Tanrı aşkı'nın, Tanrı gücüne zıt olduğu

düşüncesine sevk eder. Bu, tanrısal sır ve büyüklüğü tamamen ihmal eden etik bir teizmin sonucudur. Varlığın gücü olarak Tanrı, bir pagan tehlikesi olduğu için kabul edilmemiştir. Teslis prensibine ait bu sembol, bozulmuştur. Tanrı krallığı, ahlâkî bir toplum fikrine indirgenmiştir. Güç dışarıda bırakıldığı için, doğa da dışarıda bırakılmıştır. Varlık problemi dışarıda tutulduğu için, güç de dışarıda tutulmuştur. Çünkü, varlık problemi sorgulanır, aşk ve güç gibi kavramlar, ontplojik bir problem ışığında ele alınırsa, onların temel anlamlarında bir benzerliğin bulunduğu görülebilir. Ancak, aşk ve gücün karşılaşmasından kaynaklanan sosyal ahlâk alanındaki problemler çok daha önemlidir. Güç güvensizlik olarak kabul edilir ve aşk da duygusal veya ahlâkî niteliğe indirgenirse, yapısal sosyal ahlâkın, imkânsız olduğu söylenebilir. Böyle bir ayırım, dinî açıdan ele alınırsa, siyasî bir alanın reddedilmesine veya ona karşı ilgisizliğe neden olur. Yine bu ayırım, siyasî açıdan ele alındığında, siyasetin dinden ve ahlâktan ayrılmasına; ve saf zorunlu siyasete yol açar. Aşk, kaotik bir çerçevede ele alınmadan yapısal sosyal ahlâk, güç ve unsurlarının yapılarındaki aşk unsurunun farkındalığını kabul eder. Bu farkındalığı ortaya koyması gereken şey, aşk ve gücün ontolojik tahlilidir.

Aşkın güçle ilişkisindeki tartışmaları belirleyen bu problemler ve karışıklıklar, aynı derecede aşkın adaletle olan ilişkisindeki tartışmaları da ortaya çıkarır. Aşkın güçle çatıştığı durumlarda, genellikle aşkla adalet çelişmez. Ancak, adaletin kendi kendine yapamadığı şeylere, aşkın katkısının bulunduğu kabul edilir. Adaletin, miras olarak alınan varlığı, aynı legal isteklere sahip olan insan-

lar arasında eşit bir şekilde dağıtmayı arzu ettiği söylene^ bilir. Fakat aşk, mirasçılardan birinin kendi hakkını, diğer mirasçılardan birisine vermesine neden olabilir. Bu durumda, o kişi, adaletin istediği şekilde değil, aşkm istediği şekilde davranmış olur. Aşk, adalete üstün gelir. Bu açık bir şekilde görünmesine rağmen, gerçekte öyle değildir. Adalet, nispî bir dağıtımla sınırlandırılmazsa, o zaman mevcut davranış ya orantısal olmayan bir adalet davranışı ya da Lear'm bütün gücünü kendi kız çocuklarına harcadığının anlatıldığı Shakespear'ın King Lear isimli ilk oyununda olduğu gibi, kendine karşı adaletsiz bir davranış olabilir. Aşkın adaletle ilişkisi, kendi özelliği değişmeyen adalete bir katkı olarak anlaşılamaz. Adalet kavramı, sadece temel kavramların gerçek ilişkisini betimleyebilir. Bir kişinin başka bir kişiye: 'Sizin suçlu olduğunuzu biliyorum ve adalete göre, sizi mahkemeye vermeliyim; ancak Hıristiyan bir kişiye olan sevgimden dolayı, bunu yapmayacağım' demesi, bu görüşü destekler. Aşkla yanlış bir şekilde özdeş kabul edilen böyle bir tutumla kişi, tamamen hatalı bir duruma yöneltilebilir. Bu durum, o kişinin, ne adaleti ne de aşkı tam olarak kavrayamadığını, ancak, duygusallıktan kaynaklanan adaletsizliğe sahip olduğuna işaret eder. Birey, ilk hatalı davranışından sonra, mahkemeye götürülmek suretiyle bağışlayabilirdi. Bu durumda, bireyin doğru davranışı, sevgi davranışı olacaktı. Klasik teolojide, aşk ve adalet arasmcîaki gerilim, Canterbury'li Anselm tarafından geliştirilmiş olan kefaret doktriniyle sembolize edilmiştir. Anselm'e göre, Tanrı'nın bizzat kendisi, kendi merhametli sevgisiyle çatışmakta olan ceza verici adaletinin so-

nuçlanndan bir kaçış yolu aramalıdır. Birey, Tanrı tarafından verilmiş olan adalet kanununa tabii olur. Bu kanun, Tann'nın sevgisinde varolan kişiyi bağışlama arzusuna rağmen, bütün insanların ebedî ölümüne neden olacaktır. Bu çözüm, arzu edilmez; ve bu İsa Mesih olan Tanrı- kişinin bir başkası yerine ölmesi anlamına gelir. Teolojik olarak eksik olmasma rağmen, psikolojik gücünden dolayı bu doktrin, Batı Hıristiyanlığı'nda baskın bir doktrin olarak bulunmaktadır. Bu, nihaî olarak aşkın, gerçek aşk olabilmesi için adalete uygun olmasını ve adaletin de, ebedî yıkımın adaletsizliğinden kaçınabilmek için aşkla birlik olmasını ifade eden ontolojik anlayışa -ki bu anlayış açık bir şekilde zıtlık içermektedir- işaret eder. Ancak bu, geliştirilmiş olan doktrinin legal formunda açık değildir. Aşk ve adaletin 'katkı teorisi'nin imkânsızlığında ortaya çıkan diğer bir husus da, aşk ve adaletin somut durumla olan ilişkisidir. Adalet, somut durumun eşsizliğine ulaşamayacak ilkeler ve kanunlarla ifade edilir. Sadece adaletin soyut formülasyonuna dayanmış olan her karar, gerçekte ve kaçınılmaz bir şekilde adaletsizlik olacaktır. Hem evrensel hukukun hem de özel durumun istekleri kabul edilir ve somut durum için etkili olurlarsa, adalet böyle bir duruma ulaşır. Ancak, somut durumdaki paylaşımı ortaya koyan sevgidir. Eşsiz olan bu duruma ulaşı-lırsa, aşkın adalete katılması gerektiğini söylemek tamamen yanlış olur. Çükü bu, *bizzat* adaletin imkânsız olduğunu ifade edecektir. Âşk adalet içerisinde örtük bir şekilde varolduğu için, bu durum, adaletin fiilî olarak doğru olduğunu gösterir. Ancak bu, hem aşk hem de adale-

tin temel anlamlarının sadece ontolojik tahlilleri bağlamında, doğru bir şekilde anlaşılabilir.
Güç ve adaleti nihaî olarak karşılaştırdığımızda, problemlerin güçlüğü ve karışıklıkların tehlikeli özellikleri eşit bir şekilde ortaya çıkar. Problemlerin bu alanında, kanun ve düzenin adaletle ilişkileri; aynca bu kavramların hepsinin güçle ilişkileri tartışılır; bu ise problemleri çözmekten ziyade daha karmaşık hale getirir. İlk soru, adalet içerisinde bulunan kanunun kim tarafından verileceğinin ifade edilmesidir. Kanun yapmak, gücün temel tezahürüdür. Ancak, kanunlar yapan güçlü bir grubun, adaletle ilişkisi nasıl olur? Bu kanunlar, bu grubun güç isteğinin basit bir ifadesi değil midir? Marksist Devlet teorisi, Devlef in kanunlarının, grubu yönetmek için sosyal kontrolü sağlayan vasıtalar olduğunu iddia eder. Devletin gücünün kaynağı, askerî bir güç ya da sosyoekonomik bir tabaka olabilir. Şayet, Devlet gücünü kaybeder ve siyasî olmayan bir yönetim onun yerini alırsa, her iki durumda da adaletin varlığı mümkündür. Yönetici bir sınıfın adaleti, adaletsizliktir; bu savunulursa; ideoloji ortaya çıkar. Kanunlar, sosyal düzeni sağlar; alternatif sosyal düzen olmazsa, yönetici sınıfların kanunları, kaostan daha iyi olur. Bu teorinin daha kinikçi olan temsilcileri, adaleti sadece gücün bir fonksiyonu olarak yorumlar ve hiçbir zaman onu bir yargı olarak görmezler. Onlar, Marksist bir beklenti olmadan Marksist tahlilleri kabul ederler ve adaleti tamamen gücün fonksiyonuna indirgerler. Nihaî bir ilke olarak adaletin ortadan kaldırılmasına karşı bir reaksiyon içerisinde; adaleti güçten tamamen ayırmaya ve onu geçerli yargılan kapsayan bir

sistem olarak kurmaya çalışan bir teori geliştirilmiş-tir.Adalet, gücün yapılarıyla herhangi bir ilişkisi olmayan mutlak bir kavramdır. Doğal ya da rasyonel hukukun ilkelerinden çıkarılan pozitif hukuk, onun ne olduğunu değil, ne olması gerektiğini ifade eder. Güç ne olursa olsun, pozitif hukuk, kendi doğal geçerliliğinden dolayı itaati emreder ve onu ister. O, gücü ifade etmeyip, onunla ilgili yargıda bulunur. Gücün adaletle ilişkisi hakkında ortaya konan bu iki teorinin çelişikliği, problemin zorluğunu, güç ve adaletin temel anlamlannda varolan ontolojik bir araştırmanın zorunluluğunu ortaya çıkarır.
Daha önce de ifade edildiği gibi, sizi karışık problemlerle ve kanşıklıklarla yüz *yüze* getirdim ve her noktada, aşk, güç ve adaletin ontolojik tahlilleriyle ilgili özgün konulara işaret ettim. Bu yöntem, aşkm ontolojik yorumunun yapılacağı bir sonraki bölümde tartışılacaktır.

II Varlık ve Aşk

Ontolojik Problem

Aşk, güç ve adaletle ilgili bütün problemler, bizi, ontolojik tahliller yapmaya götürür. 'Bu kavramlar bizzat varlıkta / varlığın kendisinde hangi şekilde bulunur' sorusuna cevap vermeden, karışıklıklar ne açıklığa kavuştu-rulabilir ne de çözülebilir. Bizzat varlık problemi, ontolojik bir problemdir. Bundan dolayı, kullandığımız kavramların her birinin ontolojik temellerini tahlil etmeden önce, 'temel' (root) kavrammm ne anlama geldiğini, bir kavramın 'temel anlamı' (root- meaning)nm ne olduğunu, ontolojik problemlerin nasıl ortaya çıktığını ve onlara nasıl cevap verilebileceği şeklindeki sorulan, sormamız uygun olacaktır.
Ontoloji kavramı, 'bizzat varlık'ı kavrayan İngilizce'deki 'rasyonel kelimesi' (rational word)nde olduğu gi-

bi, Eski Yunanca'da 'varlık' ya da 'varolma' anlamlarına gelen *'on'* ve 'söz', 'konuşma', l)ilgi' gibi anlamlara gelen logos' sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuş bir kavramdır. Modern bir zihnin, bizzat varlık anlamına gelen Latince *esse- ipsum* kelimesini anlaması zordur. Hepimiz, doğuştan nominalist kişileriz. Nominalistler olarak biz, varlıklar içerisindeki kendi dünyamızı çözümlemeye eğilimliyiz. Ancak bu eğilim, gerçekte zorunlu değil, tarihsel olarak tesadüfidir. Orta Çağın sözde realist olan düşünürlerinin ilgisi, varlığın gerçek ifadeleri olan tümellerin geçerliliğini korumuştur. Bununla birlikte, modern dünyanın içinde bulunduğu saf nominalizmden ayrılmanızı istemem, realizm değildir. Ancak, sizden, hem nominalizm hem de realizm (tümel özleri ve tikel muhtevaları ayırmadan önce varlık problemini sorgulayan felsefe)den daha önce bulunan bir şeye yönelmenizi istiyorum. Bu felsefe, diğer felsefelerden daha öncedir. Bu düşünce, geçmişin bütün büyük felsefeleri içerisinde en güçlü bir unsurdur ve günümüzdeki önemli felsefî teşebbüsler içerisinde özel bir yere sahiptir. O, bir şeyin ne anlama geldiği ve varlığa katılan şeylerin özelliklerinin ne olduğu şeklindeki sorulan sorgulayan bir felsefedir. Bunlar, ontolojinin problemleridir.

Ontoloji, ya cinse ait nitelikler olan tümelliklerde ya da tarihsel olarak ortaya çıkan tikelliklerde varolan varlıkların doğasını betimlemeye çalışmaz. Ontoloji, yıldızları, bitkileri, hayvanları ve insanları sorgulamaz. Yine o, olayları ve bu olaylar içerisinde eylemde bulunan insanları da konu edinmez. Bu, bilimsel tahlil ve tarihsel betimlemenin görevidir. Ancak ontoloji, varlığın ne anlama

geldiği; varlığı paylaşan her şeyin genel yapılarının ne olduğu gibi basit ve sonsuz olan güç problemleri ele alır. Böyle genel yapıların var olduğunu* inkâr ederek bu problemden kaçmılamaz. Varlığın bir olduğu, onun nitelikleri ve unsurlarının ilişkili yapıyı ve çatışan güçleri oluşturduğu gerçeği inkâr edilemez. Bu yapı birdir ve varlığın gücünün, kendi nitelik ve unsurlarıyla olan ilişkisini ortaya çıkarır. Bu yapı birdir ve hareketsiz özdeşlik ve tekrarlanan benzerlik değildir. Hatta o, kendi yapısında bulunan çeşitliliklere rağmen, birdir. Ontoloji, bu yapıyı betimleme ve varlığa ait olan ifadeler vasıtasıyla, yapıda gizli olan doğayı açıklama faaliyetidir. Ancak ontolojinin, canlı ve cansız, insan ve insan olmayan sonsuz varlık çeşitlerini betimlemediğini söylemek gibi bir hataya düşülmemelidir. Ontoloji, canlı-cansız, insan ve insan olmayan bütün varlıklarda etkili olan bizzat varlığın yapısını tanımlar. Ontoloji, gerçekliğe ait diğer bilişsel yaklaşımlardan önce gelir. Yine o, genellikle tarihî olmayan ancak genel mantıksal değer ve gerçek tahlil içerisinde bulunan bütün bilimlerden öncedir. Ontoloji, kendi problemlerinin önceliğini keşfetmek için geçmiş yüzyılları ya da dünyanın uzak alanlarını araştırmaya gerek duymaz. Bugün ontolojiyi belirlemenin en iyi yöntemi, ontoloji ile uğraşmayan düşünürlerin ya da felsefeci olmayan bilim adamı ve tarihçilerin eserlerini dikkatli bir şekilde tahlil etmektir. Bu düşünürlerin eserlerinin hemen hemen her sayfasında kullanılan temel ontolojik kavramların sayıları, kolay bir şekilde ortaya çıkacak; ancak gizli olanların tespit edilmesinde hatalar olacaktır. Bilmek isteyen bir kişi, ontolojiden kaçınamaz. Çünkü bilmek, varolan bazı

şeyleri tanımayı ifade eder. Varlık, ontolojinin sonsuz bir faaliyetiyle betimlenen, sınırsız olan karışık bir yapıdır.

Bu bölümlerdeki asıl amacımız, varlığın doğası hakkında *logos* kavramıyla ilgili görüş belirtirken; aşk, güç ve adalet ya da onların sinonimleri olan kelimeleri kullanmayan ilk düşünürlere işaret etmektir. Kullandığımız bu üç terim, bizzat varlık içindeki yapıların üçlü olduğuna işaret eder. Aşk, güç ve adalet kavramları, metafizik anlamda bizzat varlık kadar eski olan kavramlardır. Onlar varolan her şeyden önce gelir ve yok olan hiçbir şeyden çıkarılamazlar. Bu kavramlar, ontolojik bir değere sahiptirler. Ontolojik değeri elde etmeden önce bu kavramlar, mitolojik bir anlama sahiptiler. Onlar, varlığın rasyonel nitelikleri olmadan önce, kutsal varlıktılar. Bu kavramların mitolojik anlamlarındaki öz, kendi ontolojik anlamlarına yansıtılmıştır. Parmenides, gerçekliğin bizzat kendisini ortaya koymak için, adalet tanrıçası olan Dike'yi kullanır. Çünkü, gerçeklik formu olan adalet dışında, hiçbir gerçeklik yoktur. Aynı düşünüre göre, bizzat varlık, ebedî kanunların çerçevesinde muhafaza edilir. Heraklei-tos'a göre varlığın *logosu,* dünyanın devamlılığını ve şehrin canlılığını koruyan bir güçtür; Xenophanes'e göre zihin, varlığın devamını sağlayan kutsal bir güçtür. Empe-dokles'e göre fail nedenler, nefret-aşk ve unsurların hareketlerini belirleyen ayrılık-birleşmedir. Aşk, güç ve adalet, ontolojinin sürekli olarak üzerinde durduğu konulardır. Bu kavramları, kendi düşüncesinin temelleri içerisinde ele almayan hiçbir öncü düşünür yoktur. Platon'daki *eros* dojktrinini, gerçek ve bizzat iyilikle birleşmeye götüren bir güç olarak görürüz. Her şeyin özü olan idealarm

yorumunda Platon, bu kavramları, 'varlığın güçleri' olarak kabul eder. Ona göre adalet, özel bir fazilet değil, bireyin ve sosyal yapınm birleşen formudur. Aristoteles'da, her şeyi en yüksek forma, doğru götüren tümel bir *eros* doktrinini ve bir neden (kinoumenon) olarak değil, aşk (erömenon)m bir nesnesi olarak dünyayı idare eden saf gerçeklik kavramını buluruz. O hareketi, potansiyellikten aktüelliğe, dinamizmden enerjik -bu iki kavram güç kavramını kapsar- duruma geçiş olarak tanımlar. Augusti-ne'den Boehme, Schelling ve Schopenhauer'a kadarki düşünce çizgisinde, güç unsurunun korunduğu 'irade' kavramı, yarı-sembolik bir kullanıma sahiptir. Halbuki, bu düşünürlerin hepsinde, varlığın *logos'u* üzerindeki vurgu, adalet unsuruna ve Augustine'deki aşk ontolojisine yapılmaktadır. Augustine'nin takipçileri ise, aşkın, güç ve adaletle olan ilişkisine öncelik vermektedirler. He-gel'in, ilk fragmentlerine bir aşk düşünürü olarak başladığı, öğrencileri tarafından bilinmektedir. Burada, He-

gel'in diyalektik planının, ayrılma ve birleşme anlamına gelen aşkın doğasındaki somut sezgiden kaynaklanan bir soyutluk olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmaz. Yine, son zamanlarda yazılan psikoterapiyle ilgili literatürlerde, güç-güdüsüyle ilginin odağı olan aşk arasında bir ilişkinin olduğu da belirtilmektedir. Aşk, daha çok anksi-yete ve nevrozla ilgili olan bir probleme verilen cevap olarak kabul edilir.

Tarihsel araştırmalar, daha sonra tartışacağımız aşk, güç ve adalet kavramlarının, temel ontolojik önemini ortaya koymuştur. Şu anda, metafizik olarak isimlendirilen şeylerin ontolojiden nasıl ayrılabileceği şeklinde yöntem-

sel bir problem ortaya çıkmıştır. Ontolojinin metafiziğin kendisi değil, metafiziğin temeli olması bu sorunun cevabıdır. Ontoloji, varlık problemini, yani her zaman herkes için varolan şeyleri sorgular. Bu sorgulama, kelimenin doğrulanamayan yanlış anlamı içerisinde, 'spekülatif bir yöntem olmayıp, gerçeklikle karşı karşıya kalmıldığı durumlarda, önceden varsayılan yapıları betimleyen, tasvir edici bir metottur. Ontoloji spekülatif değil, tasvir edicidir. O, varlığın temel yapılarının ne olduğunu araştırmaya çalışır. Varlık, herkese verilmiştir ve bizzat varlığı paylaşan herkeste bulunmaktadır. Bu anlamda ontoloji, analitiktir. Ontoloji, varlığın varlığa katılmasını sağlayan yapısal unsurları bulmaya çalışarak, karşılaşılan gerçeklikleri tahlil eder. O, varolduğu için üniversal kabul edilen her şeyi oluşturan unsurlardan genel ya da özel olan gerçek unsurları ayırır. Ontoloji, bunlardan birincisini özel bilimlere ya da metafizik yapılara bırakır; diğerini ise eleştirel tahlille inceler. Açık bir şekilde söylemek gerekirse, gerçekle yüz yüze gelmek kaçınılmaz olduğu için bu, sonsuz bir görevdir; ve her zaman varlığın niteliklerini, yani araştırılmak zorunda olunan ontolojinin temellerini açığa çıkarır.

İkinci olarak, ontolojik yargılan doğrulayan bir yöntem var mıdır? problemi sorgulanmalıdır. Bunun belirli bir tecrübî yöntemi yoktur, ancak tecrübeye dayanan bir yöntemi vardır. Bu yöntem, karşı karşıya kaldığımız süreci kapsayan gerçeklikler içerisinde, temel ontolojik yapıların aklî olarak kabul edilmesi yöntemidir. Ontolojik doğrulama problemine verilebilecek en uygun cevap, aklî kabullere başvurmaktır. Bu tahlili devam ettirebilmek için, bu uygulama yapılmalıdır. Son olarak, ba-

şanlı ya da başarısız olan bir yönteme müracaat etmeksizin, bir yöntem problemine cevap verilemez. Yöntem ve içerik birbirlerinden aynlamazlar.

Aşk Ontolojisi

Aşk, gerçekte bir duygu olarak anlaşılmadıkça, onun güç ve adaletle ilgili bütün problemleri, toplumsal olduğu kadar bireysel olarak da çözülemez. Aşk, adalet yasalannı ya da güç yapılannı değiştirmezse; güç, adalet ve nihaî ilgisizliğe duygusal bir katkı olur. Sosyal ahlâk, siyasî teori ve eğitimdeki güçlüklerden çoğu, aşkın ontolojik özelliğini yanlış anlamaktan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan aşk, kendi ontolojik doğası içerisinde değerlendirilir-se;onun adalet ve güçle olan ilişkisi, bu üç kavramın temel birliği ve kendi çatışmalarının şartlı özelliklerini ortaya çıkaran bir durum olarak görülebilir.

Gerçekte hayat, bir varlıktır; aşk ise, hayatın eylemde bulunan gücüdür. Bu iki cümlede, aşkın ontolojik doğası ifade edilmiştir. Bu ifadeler her şeyi harekete geçiren aşk olmaksızın gerçek bir varlığın olamayacağını açığa çıkarmaktadır. Bireyin aşk tecrübesinde, hayatın bizzat kendisi ortaya çıkar. Aşk, aynlmış olanı birleşmeye sevk eden bir güdüdür. Yeniden birleşme, aslında birlikteliğe ait olanın ayrılığını kabul eder. Bununla birlikte, yeniden birleşme anlamma gelen aynı ontolojik nihaîliği ayırmak, hatalı olacaktır. Çünkü ayrılık, orijinal bir birliği kabul eder. Varlık, kendini ve varolmayanı kapsadığı gibi; birlik de, kendini ve ayrılığı kapsar. *Gerçekte* ayrılmış olan şeyleri birleştirmek imkânsızdır. Nihaî bir sahiplik ol-

maksızın, bir şeyin diğer bir şeyle birlikteliği algılanamaz. Tamamen tuhaf bir şey, bir topluma dahil edilemez. Ancak ayrılık, yeniden birleşme çabasıdır. Başkalarıyla ilgili mutluluklar olduğu gibi, kişinin başkalarıyla beraber yerine getirdiği mutluluklar da vardır. Bana tamamen yabana olan bir şey, kendimi gerçekleştirmeme katkıda bulunamaz; sadece varlık alanıma girdiğinde beni yok sayar. Bundan dolayı aşk, yabancı olan bir şeyin birleşmesi değil, ayrılmış olan bir şeyin yeniden birleşmesi olarak tanımlanabilir. Yabancılaşma, orijinal birlikteliği kabul eder. Aşk, büyük gücünü, büyük ayrılıkların üstün geldiği durumlarda ortaya çıkarır. En büyük ayrılık ben'in ben'den ayrılığıdır. Her

ben, kendi kendine ilişkili olduğu gibi; bütünleşmiş ben de tamamen kendi kendine ilişkilidir. O, bağımsız bir *merkeze* sahiptir, bölünemez ve parçalanamaz; bu yüzden birey olarak isimlendirilir. Tamamen bireysel bir varlığın, tamamen bireysel olan başka bir varlıktan ayrılması, onun kendi kendine bütünleşmesidir. Tamamen bireysel bir varlığın alanına, başka bir bireysel varlık giremez; ve bu, daha yüksek birliğin tek bir parçası içerisinde gerçekleşemez. Hatta o, bir parça gibi bölünemez ve bir parçadan daha büyüktür. Aşk, ben-merkezli ve bireysel olan şeyleri yeniden birleştirir. Aşkın gücü, bitmiş bir sürece katılan bir şey değildir; ancak hayat, kendini meydana getiren unsurlardan biri olarak, kendi içinde aşka sahiptir. O, temelde ayrılmış varlıkları, yani bireysel kişileri yeniden birleştirmeye çalışan aşkın başarısı ve zaferidir. Bireysel olarak kişi, hem çok fazla bölünmüş hem de çok güçlü aşkı taşıyan bir kişidir.

Aşkı, duygusal bir unsurla sınırlama teşebbüsünü reddediyoruz. Ancak, duyusal bir unsur olmaksızın hiçbir aşk olamaz; bu unsuru göz önünde bulundurmamak, aşkın tutarsız bîr tahlili olacaktır. Asıl problem, bu unsurun, aşkın ontolojik tanımıyla nasıl ilişki içerisinde olacağıdır. Bir duygu olarak aşkın, her aşk-ilişkisi içerisinde ortaya çıkan yeniden birleşmeyi arzu etme olduğu söylenebilir. Bütün duygular gibi aşk da, duygusal durumdaki bir varlığın tamamen paylaşımının bir ifadesidir. Aşk anında, yeniden birleşme arzu edilir ve bu yeniden birleşme mutluluğu, hayalde canlandırılır. Bu, aşkta duygusal bir unsurun ontolojik olarak başkalarından önce gelmediğini; ancak, başka birisiyle ilgili ontolojik temeli olan bir hareketin, duygusal yöntemlerle kendini belirlediğini ifade eder. Aşk bir tutkudur. Bu iddia, aşkta pasif bir unsurun, yani, yeniden birleşmeye yönlendirilen bir varlık durumunun bulunduğuna işaret eder. Kierkegaard tarafından betimlendiği gibi, Tanrı'nm sınırsız tutkusu, nesnel durumun -yani, birbirlerine aşık olan kişilerin ayrılması ve birbirlerine doğru yönelmesi- bir sonucu olan cinsel bir tutkudan daha önemsiz bir tutku değildir.

Aşk ontolojisi, kazanılmış olan aşkla tecrübe edilir. Bu tecrübe hakkında, çok büyük bir belirsizlik bulunmaktadır. Aynı zamanda, kazanılmış olan bu aşk, aşırı bir mutluluk ve mutluluğun zirvesidir. Ayrılık, üstün gelmektedir. Ancak, ayrılma olmadan, aşk ve hayat olamaz. O, ben-merkezli benin aynlmasmı sağlayan ve aşk içerisinde onların yeniden birleşmesini engelleyen kişile-rarası ilişkilerden daha üstündür. Doğu ve Batı kültürlerini birbirinden ayıran aşkın en yüksek formu, onun hem

sujesi hem de objesi olan bireyi korumasıdır. Kişilerarası ilişkilerdeki aşk konusunda, Hıristiyanlığın, diğer dinî geleneklerden daha üstün olduğu görülmektedir.

Aşk ontolojisi, aşkın bir olduğu şeklindeki temel bir iddiayı ortaya çıkarır. Bu, aşkm doğası hakkında yapılan son tartışmalardaki temel eğilimlerle çelişmektedir. Bu tartışmalar, aşkın çeşitli niteliklerine dikkatleri çektiği için yararlıdır. Ancak onlar, çeşitlerin farklılıkları olarak, niteliklerin farklılıklarını ele aldıkları için, yanlış yorumlamaya yol açarlar. Aşkın niteliklerinin ayırt edilmesi yanlış olmaz; aksine, farklılıklar *eros* kavramı çerçevesinde ortaya çıkan ifadelerde görülür. Yanlışlık, aşkı tek bir şey olarak kabul etmeme durumunda ortaya çıkar. Şüphesiz, böyle bir anlayış, ontolojik bir tahlile götürür. Çünkü, aşkın varlıkla ilişkisi, onun sadece temel özelliğini ortaya çıkarabilir.

Şayet bütün formlarında aşk, ayrılmış olan şeylerin yeniden birleşmesi olarak kabul edilirse, o zaman aşkm doğasının faklı nitelikleri anlaşılabilir. Geleneksel olarak 'arzu' (epithymia), aşkın en düşük niteliği olarak kabul edilir. O, duygusal olarak kendini gerçekleştirme arzusuyla özdeştir. Bu nitelik, daha yüksek ve temel farklılıklar arasındaki tam bir ayrılığı ortaya koyma konusunda, felsefeci ve teolog ahlâkçılar arasında benzerlik vardır. Diğer taraftan, natüralist bakış açısından, aşkm diğer bütün niteliklerini, *epithymia* niteliğine indirgeme konusunda bir eğilim vardır. Bu problemin çözümü, sadece aşkm ontolojik yorumunun tahlil edilmesiyle mümkündür. Her şeyden önce Latince bir kelime olan *libido*, haz arzusu olarak tanımlanırsa, onun yanlış anlaşıldığının söyle-

nilmesi gerekir. Genellikle hedonizme benzeyen bu hazcı tanım, hatalı bir şekilde ortaya konan bir ontolojinin sonucu olan, yanlış psikolojik bir yoruma dayanır. Birey, kendisini, ait olduğu ve yabana kaldığı şeylerle yeniden birleştirmeye çalışır. Bu durum, sadece birey için değil, aynı zamanda bütün yaşayan varlıklar için de geçerlidir. Yaşayan bütün varlıklar, yeme, hareket etme, büyüme, bir gruba dahil olma ve hemcinsleriyle beraber bulunma gibi şeyleri arzu ederler. Bu arzular, hazla birlikte gerçekleşir. Ancak, arzu edilen sadece haz değil, arzuyu gerçekleştiren şeylerle birleşmedir. Şüphesiz,

gerçekleştirilen arzu hazdır; gerçekleştirilemeyen arzu ise elemdir. Şayet, hayat elemden uzaklaşma ve hazzı elde anlamındaki elem-haz ilkelerinden oluşursa, hayatin eylemsel sürecinde bir karışıklığın bulunduğu söylenebilir. Bu gerçekleşirse, hayat bozulur. Elem-haz ilkesini, sadece bozulmuş bir hayat takip eder. Bozulmamış bir hayat, ihtiyaç duyduğu şeyleri gerçekleştirmeye; yine kendisine ait olmasına rağmen, kendisinden ayrılmış olan şeyleri birleştirmeye çalışır. Bu tahlil, libido ile ilgili önyargıyı ortadan kaldırabilir ve Freud'un libido teorisinin kısmen kabul edilmesi, kısmen de reddedilmesi için bir kriter oluşturabilir. Freüd, libido'yu, kendi gerilimlerinden kurtulmada bireysel bir arzu olarak tanımladığı için, onu bozulmuş bir form olarak betimlemiştir. Freud, bunu, asla gerçekleştirilemeyen libidodan değil sonsuzluktan kaynaklanan ölüm-içgüdüsünden çıkarılmasını, maksatlı olmamakla birlikte örtük bir şekilde kabul eder. Freud, bireyin libi-do'sunu, bozulma ve kendi kendine yabancılaşma durumu içerisinde tanımlar. Ancak, Freud'un birçok Püriten'i

de içine alarak yaptığı bu tanım, kendini gerçekleştirme sürecinde normal bir güdü olan libido'nun anlamını karşılamaz. Bu tahlilden hareketle, *epithymia'mn,* hiçbir aşk ilişkisine ihtiyaç duymayan bir nitelik olduğunu söylemek doğru olur. Bu konuda, natüralistler, bir dereceye kadar haklıdırlar. Şayet onlar, libido ya da *epithymia'yı,* haz uğruna hazzı elde etme gayreti olarak yorumlarlarsa, hata yapmış olurlar.

Agape ve *eros* arasındaki mutlak bir zıtlığı oluşturma çabalan, genellikle *eros* ve *epithymia'mn* özdeş olarak kabul edilmelerini gerekli kılar. Elbette, her *eros"*ta *epithymia* vardır. Ancak, *eros* kavramı, *epithymia* kavramından daha kapsamlıdır. *Eros* kavramı, kendisinde bulunan değerlerden dolayı, değerleri taşıyan şeylerle birleşmeye çalışır. Bu, doğadaki güzelliğe, kültürdeki güzellik ve gerçekliğe, güzellik ve gerçekliğin kaynağı olan şeylerle birleşen mistik bir birleşmeye işaret eder. Aşk, doğa ve kültürün 'formlarını ve bunların tanrısal kaynaklarını birleştirmeye çalışır. *Şayet, epithymia,* birleşmeden kaynaklanan bir arzu değil de, önemli bir kendini gerçekleştirme arzusu olarak kabul edilirse, o zaman *eros, epithymia* ile birleşir. *Eros'un* bu değeri, bu iki yönle de ilişkilidir. Kültürü yok etmeye çalışan teologlar ve bireyin Tanrı'yla ilişkisinde mistik bir unsuru inkâr eden kişiler, *eros* olarak aşka daha az değer vermişlerdir. Şayet bir kişi, kültüre daha az değer verip, bunu da kültür terimlerini kullanarak yaparsa; ve kültürü reddetmeyi ifade edebilmek için kültürün bin yıllık dilini kullanırsa, bu, onun meydan okuyucu bir tutumu olur. Gerçeklik için *eros* olmadıkça, teoloji; yine güzellik için *eros* olmadıkça, hiçbir ritüel ifade ortaya çık-

maz. Hatta, Tanrı'yla ilgili olan *eros'un* aşk niteliğinin reddedilmesi daha önemlidir. Bu reddetmenin sonucu olarak, Tanrı için aşk, Tanrı'ya itaatin yerini alabilecek bir kavram olamaz. Çünkü itaat, aşk değil, aşkın zıddı olan bir kavramdır. Kişinin kendi özüyle yeniden birleşme arzusu olmadan Tanrı için aşk anlamsız bir kelime olur.

Aşkın niteliği olan *eros,* aşkın niteliği olan *philia* olarak isimlendirilen şeylerle kutupsal olarak ilişkilidir. *Eros* kişilerarası yönü temsil ederken, *philia* kişisel yöne işaret eder. Onların hiçbiri, diğeri olmadan gerçekleşemez. *Philia'da eros* niteliği olduğu gibi, eros'ta da *philia* niteliği vardır. Onlar, birbirleriyle kutupsal bir ilişki içerisindedirler. Bu durum, ben merkezli ben'in, aşırı ayrılığı olmadan, yaratıcı *eros'un* ve dinî *eros'un* mümkün olmayacağına işaret eder. Kişisel merkezli olmayan varlıklar epithy-mia'sız olamamalarına rağmen, *eros'SUT.* bulunabilirler. 'Ben' ve 'sen' şeklinde kendisiyle ilişkili olmayan bir kişi, doğru-iyiyle ve bulundukları varlığın özüyle ilişkili olamaz. Arkadaşını sevemeyen bir kişi, nihaî gerçekliğin sanatsal ifadesini de sevemez. Kierkegaard'm estetik, etik ve dinî safhaları, salt safhalar değil, aynı zamanda yapısal olan karşılıklı ilişkiler içerisinde ortaya çıkan niteliklerdir. Bunun aksine *philia, eros'a* bağımlıdır. 'Katılım' ve 'birlikte bulunma' gibi kavramlar, her *philia* ilişkisindeki *eros* niteliğine işaret eder. O, hem daha çok bölünebilen ve daha çok anlaşılabilen, hem de ihtimaliyetleri, iyilikleri ve kendisiyle kıyaslanamaz olan tezahürlerdeki doğruluğu ortaya koyan varlığın gücüyle birleşmeyi arzu eder. Ancak, *eros* ve *philia,* sadece bireysel bir ilişki içerisinde değil, aynı zamanda sosyal gruplar arasındaki ilişkilerde

de birleşirler. Aile ve sosyal gruplar içerisinde, *phüia'mn* özel ilişkilerinin eksik olmasına rağmen katılım arzusu, grup içerisinde şekillenen varlığın gücüne yöneltilir. Ben-sen ilişkisi içerisindeki bireylerden oluşan böyle grupların potansiyel olarak ortaya çıkması, bir grupta bulunan *eros'Uf*

sanatsal yaradılıştaki etkili olan eros'tan ayırır. *Philia* olarak aşk, aşkın nesnesiyle ilgili olan bazı benzerlikleri gerekli kılar. Bundan dolayı Aristoteles, *philia'mn,* eşitlikler içerisinde mümkün olduğunu iddia etmiştir. Şayet 'eşitlik', esoteric (içsel) grup ifadeleriyle değil de, uygun bir ifadeyle tanımlanırsa doğru olur.
Az önce de işaret ettiğimiz gibi, *philia* gibi *eros* da, epithymia unsurunu ihtiva eder. *Philia* ve *eros* ilişkisi, cinsel istek ya da cinsel ilişkiyle birleştiğinde, bu durum açık bir şekilde ortaya çıkar. Bu, sadece bu durumlar için değil, her durum için geçerli olan bir şeydir. Bu konuda derinlik psikolojisi, idealist ya da ahlâkî korku ve önermelerle kuşatılmayan insan varlığının bir yönünü keşfetmiştir. Diğer varlıklarla birleşerek kendini gerçekleştiren her varlığın *'isteği'* (appetitus) evrenseldir ve bu istek, aşk niteliği olan *philia* gibi eros'un da temelini teşkil eder. Daha duygusal dostluklarda ve daha asketik mistisizmde bile bir libido unsuru vardır. Libidosuz bir aziz, bir şeyin ortaya çıkmasını engelleyecektir. Ancak, böyle bir aziz yoktur.
Yeni Ahif te ısrarla vurgulan aşk niteliği olan *agape* niteliğine bu zamana kadar önem verilmemiştir. *Agape* aşkın en son ve en yüksek formu olmadığı, hayatın diğer boyutlarını ve aşkın bütün niteliklerini kapsadığı için, böyle bir açıklama yapılmıştır. *Agape,* aşkın derinliği ya

da hayatın temeliyle ilişkili olan aşk olarak isimlendirilir. *Agape'de* bulunan nihaî gerçekliğin, kendisini gerçekleştirdiği, hayat ve aşkı şekillendirdiği söylenebilir. Vahiy, aklı ortadan kaldıran bir akıl; Tanrı Kelimesi, bütün kelimeleri ortadan kaldıran bir Kelime olduğu gibi, *agape* de aşkı ortadan kaldıran bir aşktır. Bu konu son bölümde ele alınacaktır.
Benlik sevgisi kavramıyla ilgili ilk bölümde ortaya çıkan problemlere, bu noktada cevap vermeliyiz. Şayet aşk, ayrılmış olanların yeniden birleşmesi için bir motiv ise, tam anlamıyla benlik sevgisinden bahsedilemez. Çünkü, benlik bilinçliliğinin birliği içerisinde, ben-mer-kezli varlığın diğer bütün varlıklarla ayrılığı kıyaslanınca, gerçek bir ayrılık ortaya çıkmaz. 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. Benlik sevgisi bir metafordur ve bir kavram olarak tahlil edilemez. Benlik sevgisi kavramında, kavramsal açıklığın eksik oluşu, bu terimin üç farklı anlamda ve kısmen de zıt anlamlarda kullanılmasından kaynaklanır. Bu kavram, doğal olarak kendini onaylama (kişinin yakınını kendisi gibi sevmesi), bencillik (bütün şeyleri kendisi için arzu etmek) ve kendini-kabullenme (Tanrı tarafından kabul edildiği şekliyle kişinin kendini kabul etmesi) anlamlarında kullanılır. Şayet, 'benlik-sevgisi'nin anlamı tamamen ortadan kaldırılır, bu bağlamda onun yerini, kendini onaylama, bencillik ve kendini kabul etme alırsa, bu durum semantik açıklama için önemli bir basamak olur.

_____ra

Varlık ve Güç

Varlığın Gücü Olarak Varlık

Ontolojinin fonksiyonunu, varolması ya da her şeyi kapsaması açısından, varlığın yapısını sürekli bir şekilde betimleyen bir alan olarak açıkladık. Bununla beraber burada, varlığın, kendi yapısını oluşturan kategoriler ve pola-riteleri meydana getirmesinden ziyade, kendisi hakkmda daha önemli bir şeyin söylenip söylenemeyeceği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorunun cevabı, 'hayır' veya 'evet'tir. Varlık, tanımlanamadığı için cevap 'hayır'dır. Çünkü her tanımlamada varlık, önceden var kabul edilir. Varlık, kendisine bağlı olan kavramlarla tanımlanabildiği için cevap 'evet'tir; ancak, bir noktaya kadar varlık, meta-forik bir karakter gösterir. Bu fonksiyonu yerine getirebilen kavramlarla ilgili soruya, kişinin gerçeklikle karşılaşmasını anlaşılabilir hale getiren ve sadece güçle test edile-

bilen denemelerle cevap verilebilir. Varolması bakımından varlığın temel bir betimlemesi için önerdiğim bu kavram; aşk, güç ve adalet kavramları içerisinde ele aldığımız güç kavramıdır.
Ontolojinin doğası ve önceki ontolojiler için aşk, güç ve adalet kavramlarının anlamlarıyla ilgili olarak yapılan tartışmalarda, güç kavramının, nihaî gerçekliğin betimlenmesi içerisinde önemli bir rol oynadığına az önce işaret etmiştim. Augustinuscu gelenekte olduğu gibi, Aristotelesci gelenekte de, gücün unsurunu kapsayan kavramlar, varolması bakımından varlığın temel bir betimlemesi için kullanılırlar. Bu konuda en çok dikkati çeken şey, Nietzsche'nin güç isteği olarak kabul ettiği hayat felsefesidir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, gücün ontolojik tartışmasında, Nietzsche'nin güç isteği kavramının kısa bir yorumunu yapmak kaçınılmazdır. Martin Heidegger'in *Holzıuege* eserinden hareketle, Nietzsche'nin kullandığı bu kavramı çok derin bir şekilde tahlil ederek, kendi görüşümü doğruladım. Nietzsche'nin, 'güç isteği' kavramı, şayet günlük dilde kullanıldığı şekliyle ele alınacak olursa; bu kavram istek ve güç anlamına gelmez. Güç isteği, kişinin bilinçli eylemlerinin, yani emir kipindeki bir istekle yerine getirilen kendini-kontrol etmenin bir tezahürü olmasına rağmen, Nietzsc-he, istek şeklinde isimlendirilen psikolojik bir fonksiyondan bahsetmez. Ancak, Schopenhauer'da olduğu gibi, Nietzsche'deki güç isteği, hayatın dinamik olarak kendini kabul etmesinin temel bir göstergesidir. Nihaî gerçekliği betimleyen bütün kavramlar gibi, güç isteği de, hem lite-ral hem de metaforik bir kavramdır. Aynı şey, 'güç isteği' kavramındaki gücün anlamı için de geçerlidir. Sosyolojik

açıdan güç, ontolojik gücün tezahürlerinden birisi olarak kabul edilmesine rağmen; ifade edilen gücün sosyolojik bir fonksiyonu yoktur. Sosyolojik olarak güç, yani sosyal dirence rağmen kişinin isteğini yerine getirme olasılığı, güç isteğinin içeriğinde yer almaz. Bu istek, yaşayan her varlığın yoğun bir şekilde kendini gerçekleştirme güdü-südür. Güç isteği, insanların diğer insanlar üzerinde elde etmeye çalıştığı bir istek değil, iç ve dış dirence üstün gelerek kendi aşkın dinamikleri içerisindeki hayatın kendisini doğrulamasıdır. Nietzsche'nin 'güç isteği' kavramıyla ilgili bu yorumu, bizi, gücün sistematik ontolojisine götürür.

Bu bölüme, şu soruyla başladık: Varlığın doğası hakkında, gerçekte ne söyleyebiliriz? Bu soruya, tanımlardan değil, metaforik işaretlerden hareketle cevap verilebilir. Güç kavrammı bu amaçla önerdik: Varlık, varlığın gücüdür! Bununla birlikte, metaforik kullanımına rağmen güç kavramı, kendi gücünü kanıtlayan bir kavramı kabul eder. İç ve dış direnci aşan hayatın, dinamik olarak kendini doğrulamasından bahsettik. Ancak, her şeyin varlığa katıldığı kabul edilirse, varlığın gücünün nasıl direnç gösterebileceğini; şayet, bütün mümkün alanlar, varlığın gücü tarafından kuruluyorsa, varlığın gücünün üstün geldiği ontolojik alanm nerede olacağını; varlığı reddetmeyi ve varlık tarafından reddedilmeyi hangi şeyin başarabileceğini sorgulamamız gerekir. Bu sorunun mümkün olan tek bir cevabı vardır: Varlığın gücü tarafından kuşatılan şey yokluktur. Bu, felsefenin ortaya çıkmasından çok daha önce mitoloji tarafından kabul edilen bütün kültürlerde ve bütün çağlarda filozoflar tarafından rasyonel

terimlerle tekrarlanan ve egzistansiyalist düşünürlerin öncülüğüyle günümüzde yeniden gündeme getirilen bir cevaptır. Bununla beraber, bu cevabı tekrarlamak gerekirse, varlığın temel gizemliliğine temas etmenin ve yokluğun belirtilerini kendilerinde bulundurmayan terimlerde, yani paradoksal ifadelerde yokluk bilmecesini açıklama imkânının olmadığının farkına varılmalıdır. Şu sorulara hiç kimse cevap veremez: Yokluk, varlığa direnç gösteren güce nasıl sahip olabilir?; o, bizzat varlığın bir parçası olan böyle bir ifadede ortaya çıkmaz mı?, şayet ortaya çıkmazsa, 'varlığın gücü' metaforu anlamsız olduğu için, varlığı kapsamaz mı? Şayet böyle bir dil kullandır ve anlamsız cümlelerden bahsedilirse, günümüzün analitik mantığının gereksiz olduğu anlaşılır. Ancak, günümüz ontolojisinin gereksiz olduğu kabul edilirse, bütün ontolojiler gereksiz olur ve bu da geçmiş ve şimdiki bütün filozofların hemen hemen bütün eserlerinin reddedilmesi anlamına gelir. Bu> mantıkçı pozitivistlerin yaptığı bir şeydir. Ancak, böyle bir durum, geçmişteki filozofları değil, kendilerini dışarıda bırakmaya çalışan kişileri dışarıda bırakır.

Yokluğun, varlığın gücüne nasıl direnç gösterebildiği sorusunun cevabı; onun, varlığa yabana olmaması değil; varlığa katılan her şeyin reddedilmesi sonucu varlığın niteliği haline gelmesidir. Yokluk, bizzat varlık içerisinde bulunan şeylerin inkâr edilmesidir. Şüphesiz, bu kelimelerden her biri metaforik olarak kullanılır. Ancak, metaforik dil, bu dilde hem açığa çıkan hem de gizlenen şeylere işaret eden doğru bir dil olabilir. Yokluğu kapsayan varlık, sınırlı varlıktır. 'Sınırlı' kavramı, kişinin varlı-

ğı içerisinde kaderinin bulunmadığını ifade eder. Bu kavram, başlangıç ve bitiş, yokluktan önce ve yokluktan sonra arasında sınırlanan varlığın sınırlı gücüne işaret eder. Bununla birlikte bu ifade, bu cevabm sadece bir bölümüdür. Diğer bir bölümü ise, varlık ve yokluğun dengesi içerisinde varlığın niçin üstün geldiğini açıklamalıdır. Bu cevap, hem mantıksal hem de varoluşsal bir cevaptır. Mantıksal

olarak (ve dil bakımından) yokluğun, sadece varlığın reddedilmesiyle mümkün olabileceği açıktır. Mantıksal olarak varlık, yokluktan önce gelir. Mantıksal olarak sona ulaşan bir şey, sondan önce gelir. Olumsuzluk, kendisini olumsuz kılan olumlulukla beraber bulunur. Ancak, bu cevaplar, varlığın yokluğa üstün gelmesi problemini çözemez. İkisinden birinin üstün olmadığı bir dengeden bahsetmek mümkün müdür? Buna sadece varoluşsal bir cevap verilebilir. O da iman veya cesaret olarak isimlendirilen şeydir. Cesaret ve cesaretin bulunduğu iman, varlığın yokluk üzerindeki mutlak üstünlüğünü ve sınırsız olan bir şeyin varlığını sınırlı olan her şeyde doğrular. Böyle bir cesarete dayanan bir teoloji, -kendisim yok sayan bir varlığa dayanan yokluk gibi- sınırlılığın, kendi üzerindeki bir yeri önceden kabul eden sınırlı bir farkında oluşu göstermeye çalışır. Ancak burada ele alınan eylem, akıl yürütme değil cesarettir.

Her varlık kendi varlığını doğrular. Her varlığın kendini doğrulaması, kendini sınırlama anlamma gelse de, onun hayatı kendi varlığının ispatıdır. Her varlık, kendisine zıt olan olumsuzluğa karşı direnç gösterir. Bir varlığın kendini doğrulaması, kendini biçimlendiren varlığın gücüyle ilişkilidir. Bu ilişki, hayvanlardan ziyade in-

sanlarda ve diğer canlılardan ziyade bazı insanlarda daha çok görülür. Kendisini ortadan kaldıracak bir varlık olmadığı sürece yokluk, hayat sürecinin gücü nispetinde kendisini onaylayabilir. Nevrotik bir kişi, sadece az bir yokluğa; sıradan bir kişi, sınırlı bir varlığa; yaratıcı bir kişi, daha büyük bir varlığa ve (sembolik olarak ifade etmek gerekirse) Tanrı da, sınırsız bir varlığa sahiptir. Yokluğa rağmen bir varlığın kendini doğrulaması, varlık gücünü ifade eder. Burada, güç kavrammın temel esaslarıyla karşılaşırız. Güç, iç ve dış olumsuzluklara rağmen, kendini doğrulayabilme olasılığıdır. Gücün, yokluğa üstün gelmesi mümkündür. İnsan gücü, yokluğa sınırsız bir şekilde üstün gelme imkânına sahiptir.

Felsefe tarihinin bazı dönemlerinde, özellikle Platonik okulda, varlığın derecelerinden bahsedilir. Bu kavram, güç olduğu kadar tartışmalı bir kavramdır. Varlık, zaman ve mekânda varoluşla özdeş kabul edilirse, bu kavram anlamsız görülebilir. Varoluşta dereceler bazen bulunabilir bazen de bulunmayabilir. Bununla birlikte varlık, varlığın gücü olarak betimlenirse, varlık dereceleriyle ilgili düşünce kendi güçlülüğünü kaybeder. Şüphesiz, varlığın gücünde, yani kişinin kendim doğrularken yokluğa sahip olan gücünde dereceler vardır.

BirGüçFenomonolojisi

Varlığın gücünün derecelerinin bulunduğu kabul edilirse, varlığın gücünün nerede meydana gelebileceği ve nasıl ölçülebileceği problemi ortaya çıkar. Varlığın gücünün, kendi gücünü eyleme geçiren bu süreç içerisinde or-

taya çıkması, bu sorunun cevabıdır. Varlığın gücü, bu süreçte ortaya çıkabilir ve ölçülebilir. Güç, sadece diğer des-tekleyicileriyle karşılaştığında ve bu karşılaşmanın sonucunda sürekli değişen dengeler içerisinde eylemde bulunabilir. Hayat, varlığın dinamik olarak gerçekleşmesidir. Hayatın temel görünümünden çıkanlabilen çözümler sistemi yoktur. Hiçbir şey, bir hayat süreci içerisinde ortaya çıkarılamaz; *a priori* olarak belirlenemez ve hayatın dinamiklerini mümkün kılan bu yapılar dışında nihaî olamaz. Hayat, zorunlu olan bilinçli kararlan değil, sürekli olan kararlan karisar; ancak, bu kararlar, güç ilişkilerinde ortaya çıkar. Varlığın gücünü temsil eden bir kişinin, varlı-$_{aj}$^ujy^ej bir giicünü temsil eden başka bir kişiyle her karşılaşmasında, onların her birinde bulunan güç miktarı hakkmda bir karara varılabilir. Bu kararlar *a priori* olarak çıkanlamaz. Hayat bir tecrübedir. Herkes ve her şey, tesadüflere sahiptir ve risk almalıdırlar; eylemsel ilişkiler varlığın gücünü ortaya çıkaramazsa, herkesin ve her şeyin varlık gücü gizli kalır.

Varlık güçlerinin birbirleriyle ilişki'kurduğu çeşitli formlar, hayatın, kendisini aşması kabul edilen fenomo-nolojik betimlemelerinin etkileyici öznesidirler. Bu formlar, ilerleyen, geri çekilen, sabit duran ya da direnç gösteren başka bir insanın bireyselliğindeki hayatı ortaya çıkarır ve onunla karşılaşır. Her bir durumda, farklı güç grupları ortaya çıkar. Bunlardan birisi, kendi içerisindeki başka bir gücü çeker, ya o güçle güçlenir ya da onunla zayıflar. Diğeri, varlığın yabancı gücünü dışan atar ya da onu tamamen asimile eder. Bir diğeri, dirençli güçlere dönüşür ya da kendisini onlara benzetir. Başka birisi ise,

onlar tarafından absorbe edilir ve kendi varlık gücünü kaybederek, onlarla birlikte gelişir ve onların ya da kendisinin varlık gücünü artırır. Bu süreçler hayatın her anında ve bütün varlık ilişkilerinde otaya çıkar. Onlar, doğa olarak isimlendirdiğimiz varlık güçleri, insan ve doğa, insan ve insan, bireyler ve gruplar, gruplar ve gruplar arasında devam eder.

Sartre bir kişinin diğer bir kişiyle olan ilişkisiyle ilgili olarak yaptığı tahlillerde *('Varlık ve Yokluk'* eserinde), aşk ilişkilerinin oldukça kompleks olan formlarında olduğu gibi, bir kişinin diğer bir kişiye tesadüfen bakışında ortaya çıkan güç mücadelesini göstermiştir. Bu örneklerde, varlık gücünün başka bir varlık gücüyle olan sürekli mücadelesi, düşmanlıklar, nevrozlar ya da barışçı ideolojiler dikkate alınmaksızın belirlenmiştir. O, 'cehennem'de olduğu gibi, 'cennette de varolan hayat süreçlerinin basit bir betimlemesidir. Onlar, varlığın yapılarına aittir. Bu hayat görüşü, Toynbee'nin *Bir Tarih Çalışması* isimli eseriyle desteklenmiştir. Bu eserde Toynbee bütün önemli tarihsel hareketlerin yorumu için güç-ilişkileri fenomono-lojisini kullanmıştır. Meydan okuma, reaksiyon, geri çekilme ve dönüş gibi kategoriler, ilişkiler fenomonolojisine aittir. Bu, sadece grupların birbirleriyle ilişkisi olmayıp, Toynbee'nin ilişkiler fenomonolojisi için geliştirdiği gruplarla doğa arasındaki ilişkidir. Güç ilişkilerinin tamamen fenomonolojik olan bir materyalini, tarihçilerin ve derinlik psikologlarının eserlerinde görebiliriz.

Toynbee'nin örneği/bireyin içerisindeki varlık gücünün grup içerisindeki varlık gücüyle ilişkili olduğu bir tahlile götürür. Bizzat varlığı betimleyen bireyselleşme

ve paylaşım polaritesine göre, bir bütünü oluşturma çabasındaki gerçek olan her şey, varlığın bireysel bir gücüdür. Gücün bütünü içerisinde birey, varlığın gücünü ya elde eder ya da kaybeder. Birinin ya da diğerinin olup olamayacağına, *a priori* olarak karar verilemez; çünkü bu, somut kararlarla ilgili bir konudur. İlk yaşlarında çocuk, 'aile' diye isimlendirilen kapsayıcı bir varlık gücü içerisinde, varlık gücüne sahiptir. Ancak birçok çocuk, belirli dönemlerde kendilerini geliştirmek için aile birliğinden uzaklaşır. Onlar aile hayatına katılımın, kendi bireysel varlık güçlerini yok edeceğine inanırlar. Bu yüzden onlar, çoğu zaman içsel, zaman zamanda dışsal nedenlerden dolayı ailelerinden uzaklaşırlar. Onlar, bir grup içerisinde kaybolacağını hissettikleri varlık güçlerini geliştirmeye çalışırlar. Ancak onlar, bir grubun varlık gücü olmaksızın, kendi varlık güçlerinin ciddî bir tehlike içerisinde olacağını hissettikleri için belirli bir zaman sonra kendi ailelerine dönebilirler. Yine belirli bir zaman sonra onlar, belirli bir grup tarafından da kuşatıldıklarının ve bu kuşatmanın sadece kendi varlık güçlerini değil, aynı zamanda kendilerini çevreleyen grubun varlık gücünü de zayıflatacağının farkına varabilirler. Bununla birlikte onlar, gruptan uzak dururlar ve çatışma devam eder.

Örtük bir şekilde bulunan bu problem, hayatın Ttiye-"rarşik' yapısıyla şekillenir. Varlık ne kadar yoğunlaşırsa, varlığın gücü de onun içerisinde o kadar şekillenir. Tamamen yoğunlaşmış, kendisiyle ilişki içerisinde ve kendi varlığının farkında olan insan, büyük bir varlık gücüne sahiptir. O kendini gerçekleştiren sınırsız potansiyeller içerisinde bir çevreye değil, bir dünyaya sahiptir. Onun

merkezde bulunması, kendisini, kendi dünyasının efendisi yapar. Ancak orada, hem merkezde bulunma hem de gücün hiyerarşik yapısı bulunur. O, bir öğenin merkezine ne kadar yakın olursa, bütün halinde bulunan güce de o kadar katılmış olur. Bedenin organlarının mideye karşı isyanı ve midenin (kendisi olmadan bütün organlar işlemez hale gelir) buna cevabıyla ilgili eski bir hikâye, her organın varlık gücünün hayatî bir öneme sahip olduğunu gösterir. Merkezde bulunan yapılar, belli bir organ içerisinde değil, organik alan içerisinde, özellikle de maddenin atomik ve atomdan küçük öğeleri içerisinde bulunur. Hatta, siyasal ve sosyal eşitliğe inanan toplumlar, geniş halk kitlelerinin sadece dolaylı olarak katıldıkları güç ve karar merkezlerine sahiptirler. Bu merkezler, sosyal grup tarafından istenen tamamen gelişmiş bir güç içerisinde ve zorunluluk durumlarında güçlenmiştir. Bir eylem merkezine ihtiyaç, siyasal ve sosyal eşitliğe inanan grubu da hiyerarşik yapar.

Güç merkezi, belirli amaçlar için kendi gücünü kullanarak, kendi merkeziliğini ortadan kaldırmadığı sürece, bütünün merkezi olur. Bu merkezî temsilciler, kendilerini gerçekleştirmek için bütün güçlerini kullandıklarında bir merkez olmadan eylemsel merkeze ve varlığın tamamına son verirler ve onlarla bütünleşemezler. Şüphesiz, yönetici bir grubun iradesi, bütünü ifade etmese bile, kendi iradesini zorlar. Ancak bu, sadece sınırlı bir zaman için mümkündür. Sonuç olarak, iç ve dış nedenler içerisinde bütünün güç kaybetmesi kaçınılmazdır.

Güç ve Zorlama

Bu konu, bizi, gücün zorlamayla olan ilişkisinde ortaya çıkan belirli problemlere götürür. İlk konferansımızda da işaret edildiği gibi bu kavram karışıklığı, özellikle sosyal ve siyasal alanda bulunan gücün anlam doktrinini engeller. Gücü, varlığın gücü olarak algılamamız, bu çekingenliği ortaHan kaldırmanın ilk adımıdır. Ancak, bu karışık probleme, baskı ve zorlama olmadan, gücün varolup olamayacağı dikkate alınarak cevap verilmelidir. Bu probleme, olumsuz bir cevap verilirse, zorlama ile gücün eşitliği, karışıklığı değil de gerçekliği ifade etmez mi?

'Force' terimi, hem bir şeyin sahip olduğu güce hem de diğer şeyler üzerinde etkiye sahip bir anlama işaret eder. Güç terimi, bu anlamları, kendi aktif desteğini kul-lanmaksızın, bir hareket ve davranışa zorlar. Şüphesiz, hiçbir şey kendi doğasına zıt olan bir şeye zorlanamaz. Buna teşebbüs edilirse, problem ortadan kalkar; bu başka bir şey içerisinde yeniden ortaya çıkabilir. Bu anlamda, herhangi bir güce atıfta bulunmanın, mutlak bir sınırı olmalıdır. Zorlanılan şey kendi kimliğini korumalıdır. Aksi takdirde o, zorlanmamış ancak yok edilmiş olur. Fizik alanında nesneler, kendi potansiyellikleriyle ve bunlar üzerindeki etkili bir güçle belirlenen bir tarzda harekete ya da davranışa zorlanırlar. Bu durumda sonuç tahmin edilebilir ve sonuç, kendi yönünde eylemde bulunan farklı güç dengelerini temsil edebilir.

Yaşayan varlıklar alanındaki gücün, aynı ihtimali-yetleri ve aynı sınırlan ortaya konmuştur. Ancak, inorganik alanda bir farklılık vardır. Yaşayan varlık bir mekanizme dönüştürülmediği sürece, kendi üzerinde çalışan

güçleri destekleyerek ya da onlara direnç göstererek kendiliğinden eylemde bulunur. Yaşayan bir varlık, kendi merkezini ortadan kaldırmadan, tam mekanizme dönü-şemez. Çünkü bu, yaşayan bir birlik olarak onun yok edilemeyeceği anlamına gelir. Onun reaksiyonlarının çoğu, mekanik hale getirilebilir; ancak, varlık, ölü bedenlerde bulunduğu gibi, salt kimyevî süreç alanlarına dönüştürü-lemediği ve canlı olduğu sürece, her zaman kendiliğinden eylemde bulunan alt-merkezler ortaya çıkabilir. Ken-diliğindenlik, bir güdü tarafından zorlanmayan ve sonuçta tahmin edilemeyen bir reaksiyonu değil, varolan bir reaksiyonu ifade eder. Çünkü, 'holistik' bir reaksiyon, her zaman tahmin edilemeyen bir merkezle birlikte çalışır ve bireyin varlığını oluşturduğu için de bölünemez.

Yaşayan varlıklardaki güç, kendiliğinden ortaya çıkan desteğe bir dereceye kadar ihtiyaç duyar ve bu durumda 'zorlama' ve 'baskı'dan daha uygun bir şekilde bahsedilebilir. Şüphesiz bu, kişilerarası ilişkilerde zorunlu hale gelir. Çünkü, 'zorlama' ya da 'baskı' kelimelerinin kullanımında üstün gelen psikolojik dirence işaret edilir. İnsanlarla iletişimi sağlayan bu güçtür.

Güç, baskı ve zorlamayla eyleme geçer. Ancak, güç bunlardan hiçbiri değildir. O, yokluğun tehdidine karşı hareket eden bir varlıktır. Güç, bu tehdidi ortadan kaldır^ mak için zorlamayı iyi ya da kötü yönde kullanır. Yine, kendisini harekete geçirebilmek için de gücü, iyi ya da kötü yönde kullanır. Ancak, güç bunlardan hiçbirisi değildir.

Bu yüzden güç ve zorlamayla ilgili probleme, gücün zorlamaya ihtiyaç duyacağı şeklinde cevap verilebilir.

Ancak, onun zorlamayı kullanması, sadece aktüel güç ilişküerinin bir ifadesi olduğunda etkili olur. Zorlama bu sının ihlâl ederse, kendisiyle çelişmiş ve korunması gereken gücü zayıflatmış olur. Kötü olan zorlama değil, atfedilen varlık yerine, varlığın gücünü ifade etmeyen zorlamadır. Güç, zorlamaya; zorlama ise, aktüel olan güç ilişkisinde örtük bir şekilde bulunan bir kritere ihtiyaç duyar. Bu tahlilin sosyal ve siyasal sonuçları, daha sonra geniş bir şekilde açıklanacaktır.

Aşk ve Gücün Ontolojik Birliği

Gücün zorunlu gerçekleşmelerinde bir belirsizlik bulunursa, güç aşkla nasıl birleşebilir? Aşk yerine, gücü ortadan kaldırmak isteyen herkes, olumsuz bir cevabı ima ederek şu soruyu sorar: Güç, kendini gerçekleştirmek için baskı ve zorlamaya ihtiyaç duyarsa, aşkı dışanda bırakır mı?

Çok önemli olan bu pratik sorunun ontolojik cevabı, aşk ve güçle ilgili tahlillerimizden hareketle verilebilir. Varlığın gücü, kendi içinde ve kendine zıt olan yokluğa karşı kendini doğrulama olasılığına sahiptir. Varlık ne kadar güçlü olursa, yokluk da o kadar kendini doğrulamış olur. Varlığın gücü, anlamsız bir şey olmayıp, kendini kendinden ayıran ve tekrar kendine dönen dinamik bir süreçtir. Ne kadar ayrılık varsa, o kadar da güç vardır. Aynlmış olan şeylerin yeniden birleşmesi sürecine aşk

denir. Aşkta ne kadar birleşme olursa yokluk ve varlığın gücünde de o kadar üstünlük olur. Aşk, gücün inkân değil, onun temelidir. Varlığın *bizzat* kendisinde yokluğun

bulunup bulunamadığının ya da onun kendini yine kendinden ayırıp ayıramadığının ve kendisiyle yeniden birleşip birleşemediğinin söylenmesi, herhangi bir farklılık ortaya çıkarmaz. Gücün temel özelliğiyle aşkın temel özelliği, ayrılma ve yeniden birleşme ya da bizzat yokluğu kabul eden varlık bakımından özdeştir.

Gücün ve aşkın mutlak birleşmesinden hareketle, bu soru şu şekilde cevaplandırılabilir: Gücün zorunlu öğesi, aşkla nasıl birleşebilir? Hiç kimse, bu problemin zorluğunu, aşkın daha üstün olan ruhsal etiğini, mutlak olan gücün daha gerçekçi olan siyasetiyle birleştirmek zorunda kalan Luther'den daha fazla hissetmemiştir. Luther, 'zorlama aşkın farklı bir faaliyetidir' ifadesiyle bunu cevaplandırmıştır. Luther'e göre, memnuniyet, teslimiyet ve lütuf, aşkın uygun olan faaliyetleridir; kötülük, adam öldürme ve kınama ise aşkm farklı olan faaliyetleridir; ancak, bunların her ikisi de aşk faaliyetleridir. Luther'in söylediği şeyler, 'aşkın temel faaliyeti, aşka karşıt olan kavramları ortadan kaldırmaktır' şeklindeki bir ifadeyle dile getirilebilir. Bununla birlikte bu ifade, aşk ve gücün birliğini kabul eder. Kendi uygun faaliyetleri olan yardımseverlik ve bağışlamayı harekete geçirmek için aşk, adalet ve cezanın temel faaliyetleriyle oluşturulabilecek bir alan sağlamalıdır. Kendisine karşıt olan şeyleri ortadan kaldırmak için aşk, sadece güçle değil, aynı zamanda zorunlu olan güçle de birleştirilmelidir.

Bu son durum, yeni bir problemi gerekli kılar: Aşk, gücün zorunlu olan öğesiyle birleşirse, bu birleşmenin sınırlan nerededir? Zorlama, aşkla nerede çatışır? Zorlama, ayrılmış olan şeylerin yeniden birleşmesi olan aşkın

amaçlannı önlediğinde onunla çatışır. Zorunlu güç vasıtasıyla aşk, kendisine karşıt olan şeyleri ortadan kaldırmalıdır. Ancak aşk, kendisine karşıt eylemde bulunanların faaliyetlerini engellese de, onları ortadan kaldıramaz. Aşk, kendisine karşıt olan şeyleri insanlardan uzaklaştırarak onları korumaya ve bütünleştirmeye çalışır. Bunun kriteri şudur: Yeniden birleşmeyi imkânsız kılan her şey, aşka karşıdır. Orta Çağ'dâ, toplu cinayet işleyen bir kişinin yargılanması ve idamı esnasında, öldürülen kişilerin akrabalarının, diz çökerek onun ruhuna dua ettiklerine şahit oluruz. Onun bedensel varlığının ortadan kalkması, aşkm inkârı değil, onun doğrulanması olarak kabul edilirdi. Bu durum, suçlu olan aşın parçalanmış haldeki ruhu, kendisiyle ve doğal düşmanlamun ruhlanyla yeniden birleştirmeyi mümkün hale getirmiştir. Buna karşıt olan bir hikâyede şöyle anlatılmaktadır: Güç uygulamasıyla ilgili günümüzün totaliter formlan -ki bu durumda akrabalar ve arkadaşlar da dahil hiç kimse hariç tutulmadan, bütün mağdurlar işkence, ilaç ve diğer araçlarla etkisiz hale getirilirler- aşkın yeniden bütünleşmesi olmadan, bütün varlıklann ortadan kalkması olarak kabul edilen kendi yıkımlarını hazırlarlar.

Muhtemelen Luther'in açık bir şekilde göremediği husus, gücün zorunlu öğesi olan aşkm farklı eyleminin, sadece bir tuhaflık değil, aynı zamanda aşkın trajik bir görünümü olmasıdır. O, aynlmış olan bir şeyin yeniden birleşmesi için ödenmesi gereken bir değeri ifade eder. Bunun ötesinde Luther, aşkm farklı eyleminin, güç bakımından ayrılmış olanların yeniden birleşmeleri için değil, ancak kendilerini korumak amacıyla alet olarak kullanı-

labilecekleri konusuna yeterince vurgu yapmamıştır. Aşkın farklı eylemiyle ilgili bu karışık doktrinin, nasıl engellenebileceği hakkındaki bu problem, onun tarafından sor-gulanmamıştır. Bundan dolayı o, güç konusunda, Mak-yavelci kinizmle sık sık itham edilmiştir. Sübjektif olarak belirtmek gerekirse bu durum, kesinlikle yanlıştır. Ancak Luther'in doktrininin sonuçlarına göre, tamamen yanlış değildir. Aşk ve güç birleşir ve zorlama, gücün her gerçekleşmesinde bulunursa, aşkın güçle nasıl birleşebileceği şeklindeki bir problem karşımıza çıkar. Bu problemin cevabı, adalet kavramının ontolojisiyle ilgili bölümde verilecektir.

'Benlik-sevgisi' terimini taraştık ve bu kavramın tamamen değiştirilmesini önerdik. Benlik gücü yerine, kendi üzerindeki güç anlamına gelen 'benlik-kontrolü' terimi kullanılır. Yine, kendisiyle ilişkili olan yapı, benin üzerindeki benlik gücüne benzeyen bir şeyi kabul eder mi? şeklinde bir soru sorabiliriz. Bu soru, benlik-sevgisinde olduğu gibi cevaplandırılmalıdır. Bu terim metaforiktir. Benler

özdeş oldukları için bir benin diğer bir benle mücadelesi söz konusu değildir. Benlik gücü, benliğin merkezidir. Benlik-kontrolü, benliği oluşturan öğelerden gelen engelleyici eğilimlere karşı bu merkezi korur: Bu merkezi belirlemeye çalışan öğeler arasında bir çabanın bulunduğu söylenebilir. Ancak, böyle bir çaba, çatışan mo-tivlerin bulunduğu bir alanda merkezî bir benin olduğunu önceden kabul eder. Bu merkez, kendisini belirlemeye çalışan her öğeden, mantıksal olarak önce gelir. Bir kişide bulunan güç, kendisini oluşturan güçler üzerindeki bir

benlik gücüdür ve bunlarm her biri kendilerini belirlemeye çalışırlar. Bununla birlikte, bir merkezin (geometriden alınan bir sembol), belirli bir merkezde bulunan öğelerin gücü yanında nasıl bir güce sahip olduğu sorulmalıdır. Merkezin böyle bir bağımsız gücünün bulunmaması, ancak kendi güç merkezinde yer alan öğelerin belirlenmiş dengeler gücüne sahip olması, bu sorunun cevabıdır. Kendisini oluşturan öğeleri belirleyen bu denge, merkezin gücüdür. Bu dengede bazı öğeler yaygındır; diğerleri ise, ikincil olmakla birlikte, etkisiz değildirler. Benlik-kontrolü, engelleyici eğilimlere kar$ı kurulmuş dengeyi koruyan ve güçlendiren merkezileşmiş benin eylemidir. Bu, benlikte bulunan birçok öğenin, merkezden dışlanmasıyla yapılabilir. Yine bu, onlardan birçoğunu dışlamadan, merkezde bulunan birçok öğenin birleşmesiyle yapılabilir. Benlik-kontrolünün, birinci ya da ikinci tarzda uygulanıp uygulanmaması, benlik-kontroltinün etik anlamı hakkında hüküm vermektedir; bu yöntemlerin birincisi daha puritancı, diğeri ise daha romantik olan etik-çi bir yaklaşımdır. Ancak temel yapı, her iki durumda da aynıdır: Ben-merkezlilik, bu öğelerin her birinde bulunan birleştirici öğelerinin durağan bir dengesiyle, benliğin uygulandığı bir güce işaret eder. Bu anlamda, her ben, bir güç yapısıdır.

IV Varlık ve Adalet

Varlığın Formu Olarak Adalet

Varlık ya da hayat, dinamik olan şeyleri formla birleştirir. İster bir atom, isterse insan zihni olsun, gerçek olan her şey bir forma sahiptir. Herhangi bir forma sahip olmayan şeylerin, varlıkları da bulunmaz. Aynı zamanda, gerçek olan her şey, kendini aşarak hareket eder. Kendisinin içinde bulunduğu bir form yeterli değildir. O, daha kapsayıcı olmayı ve sonunda da bütün formlan kapsamayı zorunlu kılar. Her şey gelişmek ister. Onlar, varolmayanı kapsayan ve onu aşan belirli formlar içerisinde kendi varlık güçlerini geliştirmek isterler. Metaforik olarak belirtmek gerekirse bütün moleküllerin şeffaf, şeffaf olanların hücre, hücrelerin başka hücrelerin merkezi, bitkilerin hayvan, hayvanların insan, insanların tanrı, zayıfların

güçlü, ayrılmış olanların birleşmeyi, yetkin olmayanların $_{a}$ yetkin olmayı vs. arzu ettikleri söylenebilir! Bu süreçte, kendini aşan bir varlık, kendini kaybetmiş olur. Varlık, yeni bir form kazanmadan kendine verilen bir formu ortadan kaldırdığında -ki bu şekilde varlık kendisini yok etmiş olur- yine bu durum ortaya çıkabilir. Hayat, gelişen formları oluşturarak, bu tehditle karşılaşır. Bir varlığın kendisini aşması, kendini aşma sürecini belirleyen formlarda gerçekleşir. Ancak bû belirleme tam olarak yeterli değildir. Şayet böyle olursa, kendini aşmadan bahsedilemez. Bu takdirde, kendini ifade etmek zorunlu hale gelebilir. Ortaya konulan kanunların yetkin olmayışı, her yaşayan varlıkta bir risk meydana getirir. Kendisini aşan bir varlık, kendini gerçekleştirmiş ya da kendini yok etmiş olabilir. Buna yaratıcılık riski denilebilir. Yaratmayı yokluğa dönüştürdüğü için Tanrı'nm yaratıcılıkta bile risk aldığı sembolik olarak ifade edilebilir.

Bu anlayışı felsefî bir probleme taşıyan Parmenides'e göre, kendisini varlık için doğruluğa adayan adalet tanrıçası *(dike)dır.* Adalet, ontolojik araştırmalarla ilgisi olmayan toplumsal bir kategori değil, hiçbir ontolojinin mümkün olmadığı bir kategoridir. Parmenides'in şiirsel frank-mentlerinde, adaletin önceki ontolojilerine rastlarız. *Kozmosun* hareketlerini belirleyen kanun olan *logos* hakkındaki ifadeleriyle Herakleitos, *logos* kavramını hem doğa hem de site kanunlarına uygular. Platon'a göre adalet, bireyi ve toplumsal grubu birleştiren bir fonksiyondur. O, her iki durumu da kapsayan bir formdur. Onlann varlık gücü, kendisine dayanır. Stoacılıkta, doğada fizikî kanun ve insan zihninde ahlâkî kanun olarak faaliyette bulunan

da aynı *logos'* tur. O, bütün pozitif kanunlarda, adaletin ilkesi olarak yargıda bulunur. Yine o, Roma hukukunun formülasyonu ve uygulanması için Roma Stoa'sma bir kriter sağlar. Onun uygulanmasının sonuçları ne olursa olsun, mutlak ve kozmik bir geçerliliğe sahip olduğu söylenebilir. Adaletin ontolojik temeli ortadan kaldırılarak, kanunun pozitivist yorumu yapılacak olursa, keyfî bir baskı ya da faydacı bir rölâtivizme karşı hiçbir kriter kalmaz. Bu, Sokrates'in Sofistlerle mücadelesinde açık bir şekilde görülmektedir. Kinizm ve diktatörlüğe karşı olan 'insan hakları' savunmasındaki aynı mücadele bugüne kadar devam etmiştir. Bu, doğal kanun ve adaletin ancak yeniden kurulmasıyla elde edilebilir. Peygambere ait olan düşüncenin metafiziksel olmayan karakterine rağmen, Eski Ahif e bakıldığmda onlann bildirdikleri adalet ilkelerinin sadece Musevîlerde değil, aynı zamanda insanlık ve doğada da hüküm sürdüğü görülecektir. Daha sonra bu kanun, Yahudilikte ebedî âlem için esas kabul edilmiştir. Onun tezahürleri geçicidir. Bu, her dönemde her şey için geçerli olan varlık formuna işaret eder. Ona itaat etmek, varlık gücü kazandım; itaatsizlik ise, kendinin yıkımını gerektirir.

Adalet, varlık gücünün kendisini gerçekleştirdiği bir form ise; gücün dinamiklerine (az öncede tartıştığımız gibi) uygun olmalıdır. O, varlığın varlıkla olan ilişkilerinde bir form sağlamalıdır. 'İlişkiler içerisindeki adalet' problemi, karşılaşma içerisindeki güç ilişkisinin, ilişki kurulmadan önce nasıl olabileceğini söylemenin imkânsız olduğu gerçeğiyle birlikte bulunmaktadır. Her harekette birçok ihtimaliyet bulunur. Bu ihtimaliyetlerden her biri,

özel bir form gerektirir. Yanlış ve adaletsiz olan bir güç ilişkisi, hayatı ortadan kaldırabilir. Adaletin her eyleminde cesaret, zorunlu; risk ise, kaçınılmazdır. Mekanik olarak kabul edilen ve adaletin yapılmasını garanti eden hiçbir ilke yoktur. Şuna rağmen, kendi tümel ve değişmeyen karakteri içerisinde, varlık formunu ifade eden adalet ilkeleri vardır.

Adalet İlkeleri

Aşk ontolojisinin temelinde bulunan aşkın, adaletin ilkesi olduğu açıktır. Varlığın bir eylemi olarak hayat, ayrılmış olan şeylerin yeniden birleşmesi için gerçek bir motiv ise; varlığın adaletinin, bu harekete uygun bir form olduğunu kabul eder. Kendisiyle adaletin risk içerisinde bulunduğu somut durumlar arasındaki temel ilkelerden çıkarılabilecek daha ileri prensiplere ihtiyaç duyulur. Bu aracılığı yerine getiren dört ilke vardır.

Birincisi, yeterlilik, yani formun muhtevaya uygunluğu ilkesidir. Şu an için yeterli olmakla birlikte, geçmişte yeterli olan kanunların hâlâ yürürlükte olmasına itirazlar -insanlık kanunlarında olduğu gibi- bulunmaktadır. Bu kanunlar, gücün güçle olan yaratıcı ilişkisinin mümkün olduğu ve varlığın belirli gücünün sonuçlarının bulunduğu konusunda bir form vermezler. Bunlar, bu tür ilişkilerin, yaratıcı olmasını ya da aşk ontolojisine dayanarak, ayrılmış olanların yeniden birleşmesini engellerler. Başka bir dönemin aile yapısını ya da onun ekonomik ilişkilerini düzenleyen kanunlar, aileleri ortadan kaldırabilir ve bu dönemin grup bütünlüğünü bozabilirler. Ka-

nun ve eylemsel ilişkiler arasındaki bu tür ayrılıkların ih-timaliyeti, varlık gücünün eskiden ifade edilen formlarının, kendi yeterlikleri ötesinde, kendilerini devam ettirebilmek için bir eyleme sahip olduklan gerçeğine dayanır. Bu, gelişimin daha sonraki safhalarında görülen ilk biyolojik safhaların dışında olduğu gibi, doğada da ortaya çıkar. Bu, insanın kültürel ve sosyal yapısında bulunan kanunların korunmasıyla doğrulanmıştır. Her iki durumda da o, tecrübe edilmiş olan kurumların esareti altında, hayatı devam ettiren aşkınlığı için bir risktir. Ancak, önceki formda güvenlik için verilen değer adaletsizlikten dolayı verilmiştir. Değer gereksiz olarak verildiği için bu formun yetersizliğinden kaynaklanan haksızlık, sonunda güvenliğe zarar verin

Adaletin ikinci ilkesi, eşitlik ilkesidir. Kanunlar, eşitlik bakımından aynı derecede geçerli oldukları için eşitlik ilkesi, her kanunda örtük bir biçimde bulunur. Ancak, kimlerin eşit olduğu ve bunların hangi anlamda eşit olduklan hakkında sorular bulunmaktadır. Platon'un adalet fikriyle ilgili temel konulara yer verdiği *Republic* isimli eserinde, geniş halk gruplan, yani köleler> insanlıktan ve adalet karşısındaki sorumluluklardan yoksun bırakılmışlardır. Eşit olan üç grup arasında en büyük eşitsizlik -kendi iddialarına göre- bölüştürücü adalet konusunda ortaya çıkar. Hıristiyanlık, eski dünyanın kabul etmiş olduğu, insanlarla bütün insanlık ve insanlarla sınırlı insanlık arasındaki temel eşitsizliği küçümser. Tann nazarında ve C^nun bütün insanlara eşit olarak sunduğu adalet karşısında, tüm insanlar arasmda nihaî eşitlik bulunmaktadır. Hiyerarşi ve aristokrasinin, nihaî ilgiyle ilişkisi

bulunmamaktadır. Ancak onlar, içsel insan ilişkilerine oldukça uygundur. Kölelik, ilk Kiliseyle ortadan kaldırılmamıştı ve Orta çağ kuralları, mevcut her sosyal sınıfın adalet iddialarına göre, adalet niteliklerini belirleyen feodal bir yapıya sahipti. Eşitlik ilkesi, toplumun içinde ve dışında bulunan, aynı ontolojik seviyedeki eşitliklerle sınırlandırılmıştır. Adalet, kozmik bir hiyerarşiye dayanır. O, bu hiyerarşinin kendisini gerçekleştirdiği bir formdur. Eşitlik ilkesi farklı bir tarzda da anlaşılabilir. O, demokratik olarak her insana atfedilebilir. Bu yapılırsa eşitlik ilkesi, 'insan' ismine lâyık herkeste bulunması gereken aklî bir sahipliğe işaret eder. O, bütün insanları eşit hale getiren, onların potansiyel bir rasyonelliğidir. Gerçek eşitlik oluşturulduğunda, bu potansiyel durum gerçekleştirilmelidir. Ancak bu gerçekleşme sürecinde, bireyin belirli doğasmda, sosyal durumunda, yaratıcılığında ve kendi varlık gücünün bütün yönlerinde birçok farklılık ortaya çıkar. Bu farklılıklar, sosyal güçteki ve sonuç olarak da bölüştürücü adaletle ilgili isteklerdeki farklılıkları ortaya çıkarır. Ancak, bu farklılıklar, hiyerarşik düşünce sistemlerinde olduğu gibi, ontolojik değil, fonksiyoneldir. Onlar değiştirilebilirler. Bununla birlikte onlar, toplumun siyasal ve sosyal eşitlikle ilgili sistemlerini engellerler. Gerçekte hiçbir toplumda siyasal ve sosyal eşitlikle ilgili bir yapı yoktur.

Eşitlik ve adalet ilişkisi, bir insandaki varlık gücüne ve onun adalete uygun olan özsel isteklerine dayanır. Bu isteğin belirlenmesi oldukça farklılık gösterir. Kişinin hiyerarşik bir basamak derecesinde olduğu öne sürülür ve onun kendi derecesine uygun olan adalete sahip olduğu

kabul edilirse, bu isteğin tanımı bir anlam ifade eder. Kişinin biricik ve mukayese edilemez bir bireyselliğe sahip olduğu ve kendi özel varlık gücüne uygun belirli bir adaleti beklediği düşünülürse, bu isteğin tanımı başka bir anlam ifade eder. Kişinin potansiyel bir akla sahip olduğu düşünülür ve gelişmenin farklı dönemlerinde bulunan rasyonel bir varlık gibi kendi haysiyetiyle ortaya çıkan bir adalet anlayışını beklediği söylenirse, yine bu isteğin tanımı başka bir anlam ifade etmiş olur. Bütün bu durumlarda, siyasal ve sosyal eşitlik değil, sınırlı bir eşitlik mevcuttur. İnsanın özgürlük problemiyle ilgili her çözüm, mevcut tartışma bağlamında kabul edilebilir. Kesin olan şey, insanın, sadece düşünen, karar veren ve sorumluluğu olan bir varlık olarak düşünülmesidir. Bundan dolayı, adaletin ilkesi olarak kişilik ilkesinden bahsetmek, daha iyi olabilir. Bu ilkenin içeriği, her kişiye bir birey olarak davranmayı gerektirir. İnsanlar nesneler olarak ele alınırsa, adalet ihlâl edilmiş olur. Bu, 'şeyleştirme' *(Verdinglichung)* ya da 'nesnelleştirme' *(Vergegenstândlic-hung)* olarak isimlendirir. Herhangi bir durumda o, varlığın adaleti ve kişi olarak düşünülen her bireyin özsel istekleriyle çatışır. Bu istek, özgürlüğün adaletle ilişkisini kapsar ve onunla sınırlanır. Özgürlük, dış dünyadaki kölelik durumlarının dışmda bulunan kişinin, içsel üstünlüğünü ifade edebilir. Stoacılıkta ve Hıristiyanlıkta köleler, dışsal özgürlükle çelişen sosyal durumlanndaki bağımsızlıkları açısından eşittiler) ancak, bu sosyal durumların bağımsızlığı, ruhsal özgürlükleriyle, kişilikleriyle ve kişiler olarak düşünülen istekleriyle zorunlu olarak çatışma içerisinde değildir. Stoacılar, evrenin adaletine ve onun

rasyonel yapısına katılırlar; Hıristiyanlar ise, Tanrı Kralh-ğı'nın adaletini beklerler. Kişisel özün esareti, kişinin sosyal kaderine işaret etmez. Ruhsal özgürlük, 'zincire vurulmuş köleler' de bile bulunur. Siyasî olmayan bu ruhsal özgürlük fikrine karşıt olan liberalizm, köleleştirme faaliyetlerini ortadan kaldırmaya çalışır. Bir özgürlük fikrinden başka bir özgürlük fikrine geçiş, ya genel olarak ya da insanların büyük çoğunluğu için ruhsal özgürlüğü engelleyen sosyal durumların farkında olmaktır. Bu, Refor-masyon dönemindeki devrimci Anabaptistlerin, Hıristiyanlığın bütün dönemlerindeki çoğu sosyal reformistin ve günümüzde hümanist ve dindar sosyalistlerin argümanıydı. Bundan ziyade bu düşünce, siyasî özgürlüğün liberal mücadelesiyle de ilgilidir. Siyasî hürriyet ve kültürel olarak özgür irade, kişisel varoluşun temel öğesi olarak görüldüğü için 'özgürlük' adaletin temel ilkesi olarak kabul edilir. Hem efendi hem de köle, aşkın bir özgürlüğü paylaşsalar bile bütün formlarında kölelik, adaletle çelişir. Adaletin bu liberal doktrini, insanlık tarihi boyunca dışlanmıştır ve bugün de etkisi kalmamıştır. Ontolojik tahlilimiz, liberalizmdeki özgürlük problemine cevap verebilir mi? Ve bu konuyla ilgili olarak, önceki aristokratik probleme ve demokratik eşitlik fikrine bir cevap var mıdır? Aşk ontolojisi, bu sorulara cevap verir. Adalet, ayrılmış olanın yeniden birleşmesinin bir formu ise, hem aşk olmadan ayrılmayı hem de gerçekleştirilmiş olan aşkta yeniden birleşmeyi içerir. Bu nedenle, birlik, dayanışma ya da daha uygun bir ifadeyle toplum ilkesi, eşitlik ve özgürlük ilkesine ilave edilir. Bununla birlikte bu ilave, for-

mel olan adalet kavramı adına reddedilir ve bu faraziyen hareketle toplum, rasyonel adalet kavramıyla gerçekte hiçbir ilişkisi bulunmayan duygusal bir ilkeye sahip olur; bu yapılmadığı takdirde, kendisini tehlikeye atmış olur. Bütün bu karışık problemlerle ilgili kararlar, bu bölümün iki temel konusu olan adaletin niteliklerine ve onun güç ve aşkla olan ilişkisine dayanır.

Adaletin Dereceleri

Aristoteles'in de kullanmış olduğu bölüştürücü adalet kavramından -ki bu kavramı Aristoteles, ceza verici adalet kavramından ayırmıştır- daha önce birkaç kez bahsettik. Bu farklılığı tartışmak için, adaletin farklı derecelerindeki daha geniş olan içeriklere bakmalıyız.

Adalet ilkeleri, varlığa sahip olan her şeyin adaleti için özsel isteklerdir. Bir nesnenin özsel isteği, bir kişinin özsel isteğinden farklıdır. Kendisini gerçekleştiren varlık gücündeki farklı formlara dayanan adaletin istekleri farklıdır. Ancak, onlar kendilerine bağlı olan varlığın gücüne uygun olurlarsa, doğru istekler olurlar. Her şeyden önce adalet, varlık gücüne dayanarak sessiz ya da sesli olarak ortaya çıkan bir istektir. O, birey ya da bir kişinin gerçekleştirdiği bir formu ifade eden özsel bir istektir. Bu istek, onu gerçekleştiren kişi tarafından ifade edilirse, onun özsel isteklerine uygun olabilir ya da uygun olmayabilir. Bir kişinin ya da başkalarının, diğer bir kişinin özsel adalet isteklerini ifade edip etmemesindeki bu söz, doğru ya da yanlış olabilir. Pratik yargılardaki adaletle ilgili özsel isteklerin değişimindeki adaletsizliklerden birisi de, var-

lığı gerçekleştirmedeki dinamik öğenin baskı altında olmasıdır. Bunun aksi bir adaletsizlik, dinamik öğenin etkili olduğu statik yapının inkârıdır.

Adaletin ikinci formu, takdir edici ya da nispî adalettir. O, olumlu ya da olumsuz olarak her şeye lâyık olduğu değeri orantılı bir şekilde veren bölüştürücü, yetki verici ve ceza verici adalet olarak ortaya çıkar. O, kişilere verilen ya da verilmeyen şeylerle ilgili olarak, bütün var-lıklardaki varlık gücünü ölçen dengeleyici bir adalettir. Bu adalet formunu, takdir edici olarak isimlendiririz; çünkü o, varlığın özsel güçlerine dayanarak, bir nesne ya da bir kişide bulunması gereken takdir etme hakkmda karar verir. Takdir, üstün gelen milletler tarafından, üstün olan milletlerin idarecilerine verilir. O, şükrana lâyık olanlar tarafından, önemli kişilere ya da gruplara verilir. Yine o, güç temsilcilerinin güçlerine maruz kalanlar tarafından, kendi işlerinin onaylanmasının bir sembolü olarak, güç temsilcilerine verilir. Yetki verici adalet, olan ve olması gereken şeyleri varlıklara atfeder. Bölüştürücü adalet, kişinin kendisine ait olan şeyleri kişiye verir; ceza verici adalet ise, eşyalardan mahrum bırakarak ya da fiilî bir ceza vererek aynı şeyi olumsuz terimlerle yerine getirir. Bu son düşünce, bölüştürücü ve ceza verici adalet arasında gerçek hiçbir farklılığın olmadığını ortaya çıkarır. Bunların her ikisi de, orantılıdır ve niceliksel terimlerle ölçülebilir. Kanun ve kanunun uygulanması alanmda adaletin bu takdir edici formu, bir kurala bağlıdır. Ancak, bazı istisnalar bulunmaktadır ve onlar adaletin üçüncü formuna işaret etmektedir.

Bu üçüncü formun, değiştirici ya da yaratıcı adalet

olarak isimlendirilmesini öneriyorum. Daha önce de benim işaret ettiğim gibi o, özsel adaletin dinamik olduğu gerçeğine dayanır. Bu şekliyle o, belirli terimlerle tanımlanamaz ve takdir edici adalet belirli oranlan hesaba kattığı için ona uygun değildir. Kişi, gücün güçle ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkacak şeyleri *a priori* olarak bilemez. Önceki gücün oranlarına göre böyle bir ilişki ve sonucu hakkmda karar verilmesi -bu legal olarak doğru olsa da- zorunlu olarak doğru olamaz. Böyle bir durumun örnekleri, günlük deneyimlerimizin konusunu oluşturur. Onlar, henüz formüle edilmeyen ve geçerli olmayan üstün bir kanun lehine pozitif kanunun bütün ihlâllerini kapsarlar. Yine onlar, belirsiz ya da önceki kurallarla çatışan gücün bütün çabalarmı ve hem üstün gelen kişi hem de üstün olan şeylerde bulunan varlığın gücündeki sonuçlan kapsarlar. Hatta onlar, adaletin onayladığı bir adalet içerisindeki bütün olaylan ve hiçbir insan ve hiçbir insan grubunun ilişkisinin bulunmadığı bir eylemi içerir. Daha doğrusu, yaratıcı adaletin lehine nispî adaletin onaylanmasından bahsedilmektedir.

Yaratıcı adaletin kriteri nedir? Bu soruyu cevaplandırmak için varlıkta bulunan adaletin, nihaî özsel isteklerinin ne olduğu sorulmalıdır. Bu sorunun cevabı, evrensel bir gerçekleşme içerisindeki gerçekleşmedir. Bunun için Tann krallığı, dinî bir sembolizmdir.

Adaletin üçüncü formunun klasik ifadesi, her iki Ahif in yer aldığı Kitab-ı Mukaddese ait olan literatürlerde ifade edilmiştir. Kitab-ı Mukaddes'te yer alan adaletin, nispî adaletin inkârı olduğunu söylemek kesinlikle doğru değildir. Her iki Ahif te de, Tann'ya ve Hz. İsa'ya

atfedilen yargı sembollerinin ve insan yargılamalanndaki haksızlıkların gösterildiği yerler vardır ve bunlar her iki Ahifte de diğer günahlara gö;re daha fazla kınanmıştır. Bununla birlikte asıl vurgu, başka bir yöne yapılmıştır. *Zaddikler** (mükemmel dindarlar), doğada ve tarihî süreç içerisinde yaratılan ve hareket eden her şeye uygun olarak tanrısal emirlere tâbi olan kişilerdir. Ancak bu tâbi olma, sadece emirleri kabul etmek değil, aynı zamanda kanunların kaynağı olana itaat etmekten hoşlanmadır. Bundan dolayı *zaddık,* kanuna itaati, kanunu ortaya koyan kişi doğrultusunda dindarlıkla birleştirir. Eski Ahifin kişisel terminolojisi içerisinde, kanunun ontolojik karakterinin çok derin bir anlamı gizlidir. Daha sonra Yahudilikte, ilk Kilise içerisinde, logos olarak kabul edilen Hz. İsa'nın ontolojik olarak yorumlanmasına katkıda bulunulmuştur. İnsana atfedilmesinde olduğu gibi, Tann'ya atfedil-mesinde de adalet, nispî adaletten daha fazlasını ifade eder. O, yaratıcı adalet anlamına gelir ve yeniden birleşmeyi sağlayan tannsal bir inayet içerisinde ifade edilir. Tanrı, değer ve takdir arasında belirli bir orana bağlı kalmaz. Tanrı, bu oranı yaratıcı olarak değiştirebilir ve bu-

Zaddik; "doğruluk, dürüstlük, dindarlık" anlamlarına gelmektedir. Me-seritzli Ber ya da Baer (1710-1772) tararından ortaya konan, Hasidizmle ilgili bir terimdir. Hasidizme göre, zaddık, kendisiyle Tann'run inayeti sağlanan ideal kişidir. Ber, yalnızca mükemmel dindarların etkili dua yapabileceklerini ve şuadan halkın ruhsal güç kazanabilmek için kendilerini onlara bağlamaları gerektiğini iddia etti. Zaddikîm (zaddikler), saf ve doğaüstü güçlere sahip olanlar olarak görüldü. Onların evleri Hasidi-lerce bir buluşma ve ziyaret yeri olarak görülür, orada birlikte yemekler yenir, ilahiler ve dualar okunur (bk. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü,* Vadi Yayınlan, Ankara, 1998, s.402); (ç.n.)

nu, insanların yerine getirmekten yoksun bırakıldığı nispî adalete uygun olarak hareket etmelerini sağlamak için yapar. Bundan dolayı tannsal adalet, açık bir adaletsizlik olarak görülebilir. Paul tarafından ifade edildiği gibi, 'imanla inayetin doğruluğü'nun ortaya konulduğu bu paradokstaki tanrısal adalet, haksız olan kişi tarafından doğrulanan tannsal eylemde ortaya çıkar. Bu, bağışlamanın birçok eyleminde olduğu gibi sadece yaratıcı adalet fikriyle anlaşılabilir. Yaratıcı adalet ise, birleştirici aşkın bir formudur.

Adalet, Güç ve Aşkın Ontolojik Birliği Adalet, gücün güçle ilişkisinde, kendisini gerçekleştiren varlık gücündeki bir form olarak tanımlanır. Adalet, güçte içkin (immanent) olarak bulunur; çünkü, uygun bir form olmadan, varlık gücü olamaz. Varlığın gücü, başka bir varlığın gücüyle karşılaştığında, zorunluluk kaçınılmaz olabilir. Bu takdirde, şöyle bir soru ortaya çıkar: Adaletin, zorunlu olan güç öğesiyle ilişkisi nedir? Bu sorunun cevabı, adaletsiz bir zorlama değil, kendisini gerçekleştirme faaliyeti yerine, zorunlu bir objeyi ortadan kaldıran bir zorlama olmalıdır. Şayet totaliter devlet, kendi kanunlarını uygulayan kişilerin lehine, bu kişileri insan olarak kabul etmezse, onların bireyler olarak varlık güçleri çözülmüş ve özel istekleri inkâr edilmiş olur. Bu, adaleti ihlâl eden bir zorlama değil, ancak varlık olarak kabul edilen bir varlığın özsel isteklerini önemsemeyen bir zorlamadır. Bir kanuna aykırı hareket eden bir kişinin cezasını engellemek için yapılan bir zorlamanın, kendi varlık gücünü ortadan kaldırması ve nispî adalete uygun

olan kendi varlık gücünü kısıtlayan isteklerini ihlâl etmesi daha uygun olabilir. Bu, Hegel'in, 'suç cezaya uygundur' şeklinde ifade ettiği formülasyona göre doğrudur. Kendi öğelerinin özsel doğrularına karşı faaliyette bulunan bir zorlamadaki güç yapısı, güçlenemez ve zayıflar. Baskı altında tutulsalar bile, onaylanmamış haklı istekler, yok kabul edilemezler. Onlar, baskısı altında bulundukları bütüne etki ederler ve kendilerini katılımcılar olarak kabul etmeyen ve yabancı cisimler olarak dışarı atmayan bir güç yapısını nihaî olarak ortadan kaldırabilirler. İhlâl eden kişi dışlanmadıkça, her şeyde bulunan özsel istek ihlâl edilemez. Bu, gücün, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yapılan için de aynı derecede doğrudur. Örneğin, bir insan varlığının zihinsel gücü, kendisini üç form içerisinde ifade edebilir. O, özel arzular, ümitler ya da fikirler olarak, kendisine ait öğelere baskı yapabilir. Böyle bir durumda, baskı yapılan öğeler sabit kalır ve dağılmaya karşı motive olarak kendisine zıt olan bir zihne dönüşür. Ya da, bir insan varlığının zihinsel gücü, onları bütünle birleştirerek kendisine direnç gösteren öğeleri kabul edebilir. Veyahut da, istekleri tamamen reddedilmiş bütüne ait olduğu için zihinsel güç, onları yabancı cisimler olarak şiddetli bir şekilde dışarı atabilir. İkinci ve üçüncü durumlarda insan zihni, direnç gösteren öğeler doğrultusunda karşıt yönlerde bulunan adaleti uygular. Birinci durumda o, bir

varlığın özsel isteğini ihlâl eder ve kendisini tehlikeye atar. Bu psikolojik örnek, gücün biyolojik ve sosyolojik yapıları için de geçerlidir; bu konu gelecek bölümde tartışılacaktır.
Güç kavramında olduğu gibi, adalet kavramı da, aşk

içerisinde içkin olarak bulunur. Adaleti kapsamasa bile, herhangi bir aşk çeşidi ve bir bütün olarak aşk, böyle bir aşkı kabul eden kişileri olduğu gibi, seven kişileri de ortadan kaldıran kaotik bir teslimiyet olur. Aşk, ayrılmış olanların yeniden birleşmeleri için bir motivdir. O, yeniden birleştirilen bazı şeylerin ve rölâtif olarak kendisine dayanan bağımsız bazı şeylerin bulunduğunu önceden kabul eder. Bazen, tamamen teslimiyete dayanan bir aşk övülür ve bu da, aşkın faaliyeti olarak isimlendirilir. Ancak, o, teslim olmanın hangi çeşididir ve onun kabul ettiği şeyler nelerdir? şeklinde bir soru ortaya çıkar. Bir benin varlık gücü zayıflar ya da teslimiyeti yok olursa teslimiyetinin hiçbir değeri olmaz. O, adaletin özsel isteklerine uygun olarak, kendisinin oluşturduğu adaleti kabul etmeyen bir bendir. Yok olduğu ve yabancı olan bir şeyle birleşemediği için böyle bir zayıflamış benin teslimiyeti, gerçek bir aşk olamaz. Böyle bir aşk, kendisinin sorumluluğunu, kendisi ve başkasının sorumluluğuyla ortaya çıkan aşkın kabul edilen eylemiyle başka bir bene katılmak için yaratıcı beni yok etmeyi arzu eder. Teslimiyetçi bir kişi, kendi hakkını aramadığı için kaotik bir teslimiyet başkasına adalet hakkı tanımaz. O, kendi varlık gücünü onaylamak ve bu güçte örtük bir şekilde bulunan adaletin isteklerini kabul etmek için elinden geleni yapmaktır. Birleşecek hiçbir şey olmadığı için bu adalet olmadan, aşk yeniden bütünleşemez.
Bu, bizi, kendini sevme ve kendini kontrol etme şeklindeki problemlere benzer olan başka bir probleme götürür. Her iki durumda da, bu terimin metaforik kullanımından bahsederiz. Bir kişinin haklılık durumu için de

bunu yapmalıyız. Özdeş olan bir benle, adaletin istekleri hakkında karar verebilecek bağımsız hiçbir ben yoktur. Ancak, kendisi için adaletten bahsedilebilecek belirli bir anlam vardır; yani, bu anlamda karar verme merkezi sadece merkezi oluşturan öğelere aittir. Örneğin, bu anlam-darbir kişi için olan adalet, kendisini kontrol eden Püri-ten bir formun, adaletsiz oluşuna işaret eder; çünkü o, bu tür çabaların genel dengesini oluşturan kesin isteklere sahip benin öğelerini dışlar. Baskı altında tutma, birisine karşı yapılan haksızlıktır ve bütün haksızlıkların sonucudur; yine o, hariç tutulan öğelerin karşı koyması sonucu kendini ortadan kaldırmaktır. Bununla birlikte bu, merkezî bir karara ait çabaların kaotik bir kabulünün, kendisi için adaletin bir isteği olduğunu ifade etmez. O, dengeli bir merkezi imkânsız kıldığı ve beni, ilişkisiz olan güdüler sürecinde çözdüğü için haksız olabilir. Bu, hayalî bir tehlike ya da kendini kontrol etmenin açık bir çeşididir. O, Püriten ya da kendini kontrolün kapalı bir çeşidi olduğu gibi, kendisi için de haksız olabilir. Bireyin kendisine göre haklı olması, engel ve kaos içerisinde kendini sevmemeyi ve mümkün olan birçok gizilgücü gerçekleştirmeyi ifade eder.
•
Bu, aşk ilişkisi içerisinde kendisi için haksız olmayan bir uyandır.. Çünkü bu, kendimize uyguladığımız adaletsizliği kabul eden kişiler için de her zaman adaletsizliktir. O kişi, hatalı uygulamalarla hatalı uygulama yapmaya zorlandığı için adaletli olmaktan engellenmiştir.
Aşk, adaletin isteklerinden daha fazla bir şey yapmaz; çünkü o, adaletin nihaî bir ilkesidir. Aşk, yeniden birleştirir; adalet ise, birleştirilen şeyleri korur. O, bir

formdur; bu formda ve bu form vasıtasıyla aşk, kendi faaliyetlerini yerine getirir. Nihaî anlamda adalet, yaratıa bir adalettir ve bu adalet de birleştirici olan bir aşk formudur.

Kişisel İlişkilerde Adalet, Aşk ve Güç Birliği

Ontoloji ve Etik

Yukarıda açıkladığımız dört bölümün birincisinde, son üç bölümde tartışılan etik yapıların oluşturulduğu konulara dayanarak, ontolojik temelleri ortaya koymaya çalıştım. Ancak, mimariden esinlenerek ortaya çıkan bu analoji, kısmen yeterlidir. Alt yapı ve üst yapı arasında gerçek bir ayırım yoktur: Aşk, güç ve adaletin etik fonksiyonlarını göz önünde bulundurmadan, ontolojik temelleri ve yine, ontolojik temellerine sürekli başvurmadan, etik fonksiyonları tartışılamaz.

Etik, ahlâkî buyrukların temellerini, geçerlilik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın ahlâkî varlığının bilimidir. Bu problemlerin cevaplandırılması, dolaylı ya da dolaysız olarak,

varlık doktrinine dayanır. Ahlâkî buyrukların temelleri, geçerlilik kriterleri, içeriklerinin kaynaklan, gerçekleşme güçleri gibi konular, yalnızca insan varlığının ve.evrensel varlıkların tahlillerine dayanarak ayrıntılı bir şekilde işlenebilir. Varlığın doğası hakkında, açık ya da kapalı bir iddia olmadan, etik olan hiçbir şeye cevap verilemez.

Etiği ontolojiden bağımsız hale getirmeyle ilgili en önemli teşebbüs, değerler felsefesiydi. Ancak, bir felsefe^ için tarih belirlemek gerekseydi, o, 19. yüzyılın ikinci yansından önce ortaya çıkan değerler teorisi olurdu. Onun ortaya çıkış nedenleri ve bu düşünceye etkisi açıktır. Sözde klasik Alman felsefesinin, özellikle de Hegel sisteminin bozulmasından sonra, doğa ve insan yorumlan, mekanik bilim ve materyalist ontolojinin kontrolüne bırakılmıştır. Etik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik bir problem olarak düşünülmüştür. Her 'varolan değer[7], bir 'ol-gu'ya; her norm, bir gerçeğe; her fikir, bir ideolojiye dönüştürülmüştür. Bu durumda filozoflar, insan haysiyetinin ve varlığın anlamının dayandığı gerçekliklerdeki bu öğelerin, felsefî geçerliliklerini ortaya çıkarma yöntemlerini araştırmışlardır. Onlar değerler doktrini olarak isimlendirilen bir yöntem geliştirmişlerdir. Onların iddia ettikleri gibi, teorik olduğu kadar pratik de olan bu değerler, bir sürekliliğe sahiptirler. Onlar, natüralizmin ifade ettiği gibi, bir varlık düzenine bağlı değildirler. Onlar materyalist bir zaman anlayışını benimsedikleri için, değerler alanına ait ontolojik bir temel ortaya koymayı reddederler. İyi, güzel ve doğru, varlığın dışında bulunur. Onlar, 'olgu' değil, Varolan değer[7] karakterine sahiptirler. Bu, indirgemeci natüralizm tarafından kabul edildiği

gibi, gerçekliğe müdahale etmeden etik normların geçerliliklerini korumanın en iyi yoludur. Ancak, her iki taraf da böyle bir yönteme karşı çıkmıştır. Bilime göre, biyoloji, psikoloji ve sosyolojinin birbirleriyle ilişkili olan alan-lan, kendileri üzerinde bulunan şeylerden bağımsız değerler oluşturmayı reddettiler ve bilimsel doğrulara uygun olarak hareket etmeyi kabul ettiler. Onlar, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik kanunların, toplumsal olduğu kadar, bireysel olarak da değerler oluşturmada yeterli olduklarını göstermeye çalıştılar. .Onlar, değerlerin, değer alanıyla ilgili olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Onların geçerlilikleri değil, yükselmeleri, büyümeleri ve düşüşleri açıklanmalıdır. Onlar, hayatın dinamikleriyle ilgili ne kadar derinlemesine araştırma yaparlarsa, kendi tezleri hakkında o kadar delil toplamış olurlar. Varlık ile değer arasındaki ayırımın, dikkate alınmamış olduğu görülmektedir. Değerler, kendi ötesindeki bir varlıkla ilgili yargıda bulunmayan bir varlığın ifadeleridir. Değer felsefesinin, bu probleme karşı çıkması, gittikçe azalmıştır.

Ancak, daha belirgin olan şey, değerlerin doğasının tahlil edilmesinden kaynaklanan baskıdır. Değerler, varlık içerisinde ve varlık vasıtasıyla gerçekleştirilmeyi isterler. Bu takdirde şöyle bir soru ortaya çıkar: Varlıkta değerlerin ontolojik birlikteliği değil, ilişki kurulamayan bir ayrılığın bulunması nasıl mümkün olur? Varlığın dışından gelen bir emir varlığa nasıl etki edebilir? Varlık mekanik bir zorunluluğa dayanarak betimlenirse, bu soruya tam olarak cevap verilemez. Ancak, özgürlüğün olduğu kabul edilirse (değer teorisinden dolayı, bilimsel determinizme ontolojik bir şekilde müdahale etmek), şöyle bir

soru ortaya çıkar: Varlığın dışından gelen emirler, hiçbir gerçek ilişkisi olmayan varlıkları oluşturmada nasıl bir zorunluluğa sahip olabilirler? Değer teorisi bu soruya da cevap veremez. Artık bu sorular, görmemezlikten gelinemez: Değerlerin ontolojik temelleri nelerdir? Değerler olarak isimlendirilen şeyler, varlıkta nasıl bulunurlar? Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, değer teorisini her zaman savunmak anlamlı mıdır? Etiğin dayandığı gerçeklik yapılarını araştırmak, daha uygun değil midir? Bir başka ifadeyle, değer teorisi, ontolojinin yerini almak istemez mi?

Ancak, değer teorisinin bu eleştirisi kabul edilirse, başka alternatifler tarafından ileri sürülen ontolojik alternatiften uzaklaşılmış olur. Onlardan birincisi, pragmatik alternatiftir. Pragmatizmin iddia ettiği gibi etik normlar, insan tecrübelerinden bağımsızdırlar. Onlar, uygun olan davranışları pragmatik olarak betimleyerek kuralları oluştururlar. Bu takdirde, 'uygun olan şey nedir?' şeklinde bir soru ortaya çıkar. Her bir durum, etik görünümünde belirsizdir ve yeterlilikle ilgili bu soruya farklı cevaplar verir.

Ontolojiden (bu bilinçli olarak yapılan bir ontolojidir; çünkü bilinçsiz olarak yapılan bir ontoloji her zaman mevcuttur) pragmatik olarak uzaklaşma, pragmatik yeterlilik kriteriyle engellenir. İkincisi, yani bir dereceye kadar karşıt olan alternatif de, teolojik alternatiftir. Etik normlar, Tanrı tarafından ortaya konulmaktadır. Bu, etik normların geçerliliklerinin temelidir. Bu çözüm, etik tecrübenin niteliklerini açıklayabilir; çünkü hem pragmatizm hem de değer teorisi ahlâkî buyruğun şartsız karakterini açıklayamaz. Ancak, teolojik alternatif, ontolojiden

uzaklaşır mı? Bunu yorumlamanın iki ihtimaliyeti vardır: Birisini heteronom; diğerini ise teonom ihtimaliyet olarak isimlendireceğim. Bunların birincisi, ahlâkî buyrukları, bağımsız ve kritersiz bir tanrısal iradenin ifadeleri olarak anlar. O, insan doğasının yeterliliğine dayanarak ölçülemez. Vahiyle bildirildiği için ona itaat edilmelidir. Bu durumda şöyle bir soru sorulur: Bir kişi, bu tanrısal kanun yapıcısının emirlerine niçin itaat etmelidir? Onlar, zalim bir kişinin verdiği emirlerden nasıl ayrılırlar? O benden daha güçlüdür ve beni yok edebilir. Ancak, birisinin kişilik merkezine, garip bir iradeyle boyun eğmek, daha korkunç bir yıkım değil midir? Bu, ahlâkî buyruğun tam bir inkârı olmaz mı? Ahlâkî buyruğun, teolojik temeliyle ilgili diğer bir yöntem de teonomdur. O, heteronomla ilgili yöntemin yıkıcılığından uzaklaşır. Bundan dolayı o, ontolojik olur. O, Tanrı tarafından ortaya konan kanunun, insanın gerçek doğası olduğunu ve kanun olarak kendisine karşıt bir şekilde ortaya konduğunu iddia eder (bu, klasik teolojinin baskın olan eğilimiyle uyum içerisindedir). Kişi kendisinden uzaklaşmazsa ve onun gerçek doğası kendi eylemsel varlığı içerisinde bozulmazsa, hiçbir kanun ona karşı duramaz. Kanun kişiye yabancı değildir. O doğal bir kanundur. O, yabancı olduğu gerçek doğasını gösterir. Her geçerli etik emir, insanın kendisiyle, başkalarıyla ve evrenle olan gerçek ilişkisinin bir ifadesidir. Sadece bu, onu zorunlu yapar ve inkârını da olanaksız hale getirir. Şüpheli ve şartlı içeriklere sahip olmasına rağmen, ahlâkî buyruğun şartsız olan formunu sadece bu açıklar. Teonomla ilgili bu çözüm, bizi kaçınılmaz bir şekilde ontolojik problemlere götürür. Tanrı, yabancı ve

keyfî bir kanun yapıcısı olarak görülmez ve yetkinliği de heteronomla değil, teonomla ilgili olursa, ontolojik faraziyeler kabul edilmiş olur. Teonomla ilgili etik, ontolojiyi kapsar. Yine onlar, bağlı oldukları ontolojik temelleri doğrular. Aşk, güç ve adaletin doğasıyla ilgili ontolojik ifadeler, aşk, güç ve adaletin etikle ilgili çözülemez problemlerini çözdükleri sürece doğrulanabilirler, aksi takdirde doğrulanamazlar. Bu durumu göstermek için kişisel ilişkiler, sosyal kurumlar ve kutsal alanlardaki aşk, güç ve adaletin, etikle ilgili fonksiyonlarını göz önünde bulundurmalıyız. Birinci alandaki adalet, yol gösterici; ikinci alandaki adalet güç; üçüncü alandaki adalet aşktır. Ancak, bu üç ilke, her alanda etkilidir. Kutsal alan, diğer alanlarda ve bazı durumlara göre de kendi alanında niteliklidir. Bundan dolayı, ilk önce, insan ilişkilerindeki adalet, aşk ve güçten; daha sonra sosyal kurumlardaki güç, adalet ve aşktan; son olarak da kutsalla ilişkisi bakımından aşk, güç ve adaletten bahsedeceğiz.

Kişilerarası İlişkilerde Adalet

insan, kişisel ilişkilerle insanlığını kazanır. 'Sen', insana, onun bir iren' olduğunu, sadece bu ilişkilerle hatırlatır. Bütün evren içerisinde hiçbir doğal nesne, bunu ona veremez. İnsan, bilgi ve kontrol bakımından bütün yönleriyle kendisini aşabilir. O, kendi amaçları için her şeyi kullanabilir. Yine o, sadece kendi sınırlı oluşuyla sınırlandırılmıştır. Ancak bu sınırlar, sınırsız bir şekilde azalabilir. Hiç kimse, insan gücünün son sınırının nereye kadar olduğunu söyleyemez. Evrenle olan ilişkisinde insan, tasavvur edilebilir herhangi bir sının aşabilir. Ancak insa-

nın belirli bir sınırı olduğu için, diğer insanlarla olan ilişkilerinde de bir sının vardır. Bunlardan bir diğeri olan 'sen', aşılamayan, etkilenemeyen ya da kullanılamayan bir kale gibidir. Bunları yapmaya çalışan bir kişi, kendisini yok eder. 'Sen', kendi varlığıyla bir "ben' için bir 'sen'; kendisi için ise, bir 'ben' olarak kabul görmek ister. Bu, kendi varlığına işaret eden bir istektir. İnsan, başka bir kişinin özsel isteklerini dinlemeyi reddedebilir. O, adalet için kendi isteklerine önem vermeyebilir, bunu ortadan kaldırabilir ya da kullanabilir. Yine o, kendisini, bir şey veya bir alet gibi kullanılabilir bir nesneye dönüştürmeye çalışabilir. Ancak, bunu yaparak o, bir ben olarak kabul edilebilen bir isteğe sahip olan kendi dirençliliğiyle karşılaşır. Bu direnç, onu ya bir ben olarak başka birisiyle karşılaşmaya ya da kendi ben-niteliğinden vazgeçmeye zorlar. Başka bir kişiye karşı yapılan haksızlık, her zaman kendisine yapılan haksızlıktır. Bir efendi, köleye bir ben olarak değil, bir ben olarak kendi

niteliğini tehlikeye atacak bir şey olarak davranır. Bütün varlığıyla köle, efendisi tarafından incitildiğinden daha çok efendisini incitir. Dışsal eşitsizlik, efendinin ben-niteliğinin ortadan kalkmasıyla dengelenmiştir.

" Başkalarına sana davranmalarını istediğin biçimde davran" ya da "sana karşı nasıl davranılmasını bekliyorsan sen de başkalarına öyle dav-. ran" tezine dayanan ahlâk kuralıdır. Birçok ahlâkî ve din! sistemde evrensel olarak uygulanabilecek temel bir ahlâk kuralı olarak kabul edilen 'Altın Kural', çağlar boyunca farklı biçimlerde dile getirilmiştir. Bu kuralın akıl taşıyan kişiler için zorunlu bir uyarlamasını geliştirme girişimine dayanan Kanf in ahlâk felsefesi, bu dile getirişlerin en önemlilerinden "biridir. (A. Baki Güçlü ve diğerleri, *sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü,* Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s.57); (ç.n.)

Bu, 'Altın Kural'ın (Golden Rule)*, kişisel ilişkilerde, adaletin ilkesi olarak düşünülüp düşünülemeyeceği problemine götürür. Bu kavram, Hz. İsa tarafından da kullanılmıştır. O, insanlardan yapılması istenilen şeyleri, insanlara yaptıran pratik bilgeliğin bir ifadesidir! Ancak o, kişisel ilişkilerde, adaletin bir kriteri değildir. Çünkü, kendisi ve başka birisi için adalete aynı derecede zıt olan haklan, başka birisi bunları kabul ediyor diye kabul etmek daha iyi olabilir. Onların verilmesi ve haksız bir şekilde kabul edilmesi, doğru olmaz. Onlar bizden istenirse, onları reddetmeliyiz. Kötü olan nesneler açık bir şekilde istenir ya da verilirse bu nispeten kolay olur. Ancak, kendimize doğru görünen istekleri gerçekleştirmek için bir zorunluluk hissedersek, güçlük çeker ve bu konuda tereddüt ederiz. Kendimiz olmaya çalışırken başkalarından şüphe ederiz, aynı şekilde, belirli bir isteğin açık anlamının ötesinde, bilinçsiz bir düşmanlık, baskın olan bir arzu ve kendini yok etme güdüsü gibi reddedilmesi gereken başka bir şeyin bulunduğundan da şüphe ederiz. Ki-şilerarası ilişkilerdeki adalet, bu durumlarda, 'Altın Ku-ral'a bağlı olarak tanımlanamaz. Bütün kişisel ilişkilerde yani, birisinin başka birisini bir kişi olarak kabul etmesinde, adaletin geçerli formal ilkesini açık bir şekilde ortaya koyduk. Ancak, bu formal ilkenin içeriklerini, 'Alan Ku-ral'dan çıkarmak için gereksiz bir şekilde uğraştım. Bu durumda şöyle bir soru sorulabilir: Bu tür içerikleri ortaya koymanın başka yöntemleri var mıdır? Bunun açık olan cevabı şudur: Kültürel süreç, içerikleri verir; onlar, bireysel bilinçte olduğu gibi kanun, gelenek ve yetkide de bulunan insan tecrübesiyle kazandır. Kendi bilincinin rehberliğinde bu kuralları takip eden ve onlara karar ve-

ren kişiler, kişisel ilişkilerde adaletin sağlam bir temeline sahip olurlar. Kendi yokluğunu engelleyen etik bilgelik dinî bir terminoloji olan evrensel bir vahye dayanmazsa, insanlık var olmaz. Adalet, varlık gücünün formu olduğu için insanlararası ilişkilerde insanlığın varoluşu, adaletin yapıları olmadan devam edemez. İnsanlar arasındaki günlük ilişkilerin çoğu, adaletin bu kaynaklarıyla belirlenmiştir. Bazı durumlarda kanun, gelenek ve yetki, bazı durumlarda ise bireysel bilinç baskındır. Bu önemli bir farklılıktır ve Sophocles'in *Antigone*"sinde klasik olarak betimlendiği gibi trajik çatışmalara yol açabilir. Ancak bu, kendi problemlerimizde açık değildir. Çünkü objektif kurallar ve bireysel bilinç, birbirleriyle ilişkilidirler. Kanunlar, gelenekler ve yetkiler bireysel bilincin kapsadığı kararlar tarafından adaletin kaynakları olarak kabul edilirler. Diğer yandan bireysel bilinç, içselleştirilen kanun, gelenek ve yetki süreçleriyle biçimlendirilir ve dışsal bir zorlamayı gerektirmeyen adaletin kuralları haline gelir. Paradoksal yöntem içerisinde bu şöyle ifade edilebilir: Kanun, dışsallaştınlmış bir bilinç; bilinç ise, içselleştiril-miş bir kanundur. Adaletin kuralları, kanun ve bilincin karşılıklı etkileşimleriyle oluşturulur.

Bu durumu aşmak mümkün müdür? Kanun ve bilincin karşılıklı etkileşimlerinden başka, kişilerarası ilişkilerde adaletin içeriklerini elde etmenin bir yöntemi var mıdır? Buna, evrensel, değişmez ve somut bir geçerliliği bulunan insan ilişkilerinin yapılarını ortaya çıkarmaya çalışan doğal kanunun klasik teorisi cevap verebilir. On Emir, klasik teoloji tarafından doğal kanunun ifadeleri ve Dağ'daki Vaiz'in yorumlan olarak kabul edilir. Roma Ki-

lisesi, her ikisine dinî bir yorum ilave eder. O, onların doğal kanunlar olduklarını inkâr etmez. Ancak onların anlamı, faydasız ve çarpıtılmış olduğu için Kilise'nin onları yeniden ifade etmesi gerekir. Çünkü onlar, doğal kanunlar olarak kalırlar ve prensipte rasyonel olarak kabul edilirler. Eşitlik, özgürlük ve doğal kanun teorisinin iki temel doktriniyle ilgili tahlillerimizde belirsiz, değişken ve rölâtif olan somut kararlar için kullanılan bu ilkelerin önemini göstermeye çalıştık. Bu, doğal kanunun bütün içeriklerinin doğru olduğunu kabul eder. Onlar, cinsel ilişkileri -ki bu ilişkiler tarihsel olarak şarta bağlı ve çoğunlukla da özsel adaletleriyle çelişki içerisinde bulunurlar- kontrol eden ilkelere benzerler. Doğal kanun teorisi, adaletin içeriğini oluşturan problemlere cevap veremez. Bu problemin,

sadece adalete dayanarak cevaplandınla-mayacağmı göstermek mümkündür. Adaletin içeriğiyle ilgili bu problem, bizi, aşk ve güç ilkelerine götürür.

Kişilerarast İlişkilerde Adalet ve Aşkın Birliği Nispî adalet, somut bir durumda örtük bir şekilde bulunan bir faaliyeti gerçekleştiremez; ancak bunu aşk gerçekleştirebilir. Adalet faaliyetinin bittiği yerde, aşk faaliyetinin başladığı söylenemez. Çünkü aşk, somut bir durumda doğru olarak bulunan şeyleri gösterir. Hiçbir şey, bir kişiye şu şekilde söylemekten daha yanlış olamaz: Ben seni, sen de beni sevdiğin için, senin bana benim de sana adaletli davranmam gerekmez; çünkü aşk, adaletin gerekliliğini ortadan kaldırır. Böyle bir dil, adaletle ilgili yükümlülüklerden sakınmaya çalışan insanlar tarafından kullanılır. Bu, zalim idareciler tarafından, kendi buyruk-

lan altında bulunanlara ve otoriter aileler tarafından da, kendi çocuklarına uygulanır. Onlar bunu dile getirmeden uygulasalar bile, buna uygun hareket etmiş olurlar. Bu, sorumluluk ve adaletin isteği olan kendini sınırlamaktan kaçmaya çalışmanın zekice bir yöntemidir. Çoğunlukla sözde adaleti aştığı söylenilen aşkın, düşmanlığın duygusal patlamalarına alternatif olan teslimiyetinin duygusal patlamasından başka bir şey olmadığı söylenebilir.

Bu yüzden, şunu söylemek yanlış olur: Aşk, adaletin vermediği şeyleri verir; ve insanları, adaletin istediklerini aşan kendini teslimiyete götürür. Nispî adaletin istedikleri olan çeşitli teslimiyetler bulunmaktadır. Bir kişinin kendi varlığının dayandığı bir nedenden dolayı ölümü, buna örnek olarak verilebilir. Ancak nispî adaletin kabul etmediği kendini teslimiyetin, başka çeşitleri de bulunmaktadır. Onlar, aşk tarafından istenilen şeylerdir. Bununla birlikte onlar, aşk tarafından istenirse, yaratıcı adalef tarafından da istenir. Çünkü, adaletteki yaratıcı unsur, aşktır.

Bu anlamda aşk, vahyin bir nedeni olan adaletle aynı ilişkiye sahiptir. Bu, tesadüfi bir analoji değildir. O, hem vahyin hem de aşkın doğasmda bulunur. Onların her ikisi de, rasyonel normu ortadan kaldırmadan, onu aşar. Yine onlar, 'coşkusal bir öğe'ye (ecstatic element) sahiptirler. Örneğin, Paul'un, Korintoslulara Birinci Mektubunun 13. Babında vahiy, 'vecd' (ekstaz) içerisinde akıl olarak isimlendirildiği gibi, aşk da, ekstaz içerisinde adalet olarak isimlendirilmektedir. Bu, hem vahiyle ilgili tecrübeleri, hem de aşk faaliyetlerin, tanrısal ruhtan çıkaran Paul tarafından doğrulanmıştır. Vahiy, bilişsel akim karar ver-

diği alanlarda ilave bir bilgi vermediği gibi, aşk da, pratik akim karar verdiği alanlarda ilave eylemlerde bulunmaz. Her ikisi de, akla başka bir boyut, bilişsel akla vahiy; pratik akla aşk verir. Onlardan hiçbirisi, derinlik boyutlarının, yani, akim verdiği şeyleri inkâr etmez. Vahiy, bilişsel akim yapılarına karşı olmadığı (aksi takdirde vahiy kabul edilemez) gibi, aşk da adalete karşı olamaz (aksi takdirde gerçekleşemez). Bu düşünce, daha sonraki bölümde ele alacağımız konulara, yani, Ruhsal gücün varlığıyla ilgili ahlâkî eylemlerin bütün alanlarına işaret eder.

Kişisel ilişkilerde adaletin aşkla ilişkisi, yaratıcı adaletin üç fonksiyonu olan dinleme, verme ve bağışlamayla uygun bir şekilde betimlenebilir. Onların hiçbirinde aşk, adaletin isteklerinden daha fazlasmı yapamaz; ancak, onların her birinde aşk adaletin istediği şeyleri gerçekleştirir. Kişilerarası ilişkilerdeki doğru olan şeyleri bilmek için aşk dinleyicidir. Dinlemek, aşkın ilk görevidir. Hiçbir insan ilişkisi, özellikle de hiçbir içsel ilişki, dinleme olmadan gerçekleşemez. Kınamalar, reaksiyonlar ve savunmalar, nispî adalete dayanarak doğrulanabilir. Dinleme ne kadar fazla olursa, uygun olmayan şeyler de o kadar açığa çıkarılabilir. Sanki bütün nesneler ve bütün insanlar, bizden alçak ve yüksek seslerle konuşmamızı istemektedirler. Yine onlar, bizden kendilerini dinlememizi, özsel isteklerini ve varlığın adaletiyle ilgili görüşlerini anlamamızı isterler. Bununla birlikte onlar, bizden, adaletli davranmamızı isterler. Ancak bunu onlara, sadece dinleyen aşkla verebiliriz.

Başka bir insandaki şeyleri görme faaliyetinde aşk, kesinlikle irra'syonelliği ifade etmez. Onun bütün ihtima-

liyetleri kullanması, güdü ve çekingenliğinin gizli alanlarındaki etkilenmeleri ifade eder. Örneğin o, insanların özsel isteklerini ortaya çıkaran ve beklenmedik ihtimalleri veren derinlik psikolojisinin yöntemlerini kullanır. Bunlarla insanların, gördükleri ya da ifade etmeyi amaçladıkları şeylerden farklı olan başka şeyleri ifade ettiklerini öğreniriz. Onlar, agresif görünebilirler, ancak onların ifade ettikleri şeyler, utangaçlıkla engellenen aşk olabilir. Onlar gerçek düşmanlık belirtilerine sahip olmalarına

rağmen sevimli ve uysal görünebilirler. Onların iyi niyetle, ancak, uygun olmayan bir şekilde söylediği kelimeler, tamamen bir haksızlığı ortaya çıkarabilir. Kişilerarası ilişkilerde aşkı dikkate alma adaletin ilk basamağıdır. O, yaşayan doğa ve genel olarak da doğayla ilişkilerinde bir fonksiyona sahiptir. Ancak, insanla ilgili adalet problemim ve doğayla ilgili adaletsizliği takip edersek, ontolojik bir tahlil için sanat ve şiire referansta bulunma, daha fazla bir görev, yeni ve geniş bir araştırma alanı ortaya çıkmış olacaktır.

Kişisel ilişkilerdeki yaratıcı adaletin ikinci fonksiyonu vermektir. O, bizden bir şeyler istemek için bizimle ilişki içerisinde bulunan herkese, uygun olan bir adalet sağlar; bu durumda başka bir kişi, kişisel olmayan birçok ilişkide bile, en azından, bir birey olarak kabul edilir. Ancak aşktaki en az seviyedeki bu verme faaliyeti, bizi, elverişli bir durumun mümkün fedakârlıkları kapsayan en üst seviyedeki vermeye götürür. Verme, birleştirici aşkın amacma hizmet ederse, yaratıcı adaletin bir ifadesi olur. Bü kriterden hareketle, onun, direnç gösterme, sınırlama ve yoksun bırakma isteği açıkça ortaya çıkar. Burada, yine psikolojik bilgelik, sevgiye karşıt olarak görülen şeyle-

rin yapılmasına yardım edebilir. Varlığında bir birey olma niteliği bulunmamasına rağmen yaratıcı adalet, başka birisine fedakârlıkta bulunma ihtimaliyetini kapsar. Aşkla birleşen adaletin üçüncü ve en paradoksal formu bağışlamadır. Onların birliğine, Paul'un kullandığı 'inayetle doğrulama' terimiyle işaret edilmiştir. Literal olarak doğrulama, doğruyu yerine getirme anlamına gelir; Paul ve Luther doktrinlerine göre, haksız olan kişileri hakli olarak kabul etmeyi ifade eder. Hiçbir şey, bu doktrine, adalet fikrinden daha karşıt görünemez ve bunu ifade eden herkes, adaletsizliğe ve ahlâksızlığa değer vermekle suçlanır. Haksız olan kişinin haklı olduğunu iddia etmek tamamen haksızlık olarak görünür. Ancak bundan daha kötü olan hiçbir şey, Hıristiyan öğretisinde iyi bir haber olarak isimlendirilemez. Yine, bundan daha kötü olan hiçbir şey, adaleti yerine getiremez. Çünkü o, suçtan uzaklaşan kişileri yeniden birleştirmenin tek yöntemidir. Uzlaşma olmadan, yeniden birleşme gerçekleşemez. Aşkla bağışlama, her varlıkta bulunan özsel istekleri, yani, kendi bütünlüğü içerisinde yeniden kabul edilebilen istekleri gerçekleştirmenin tek bir yöntemidir. Yaratıcı adalet, bu isteklerin benimsenmesini ve nispî adalete dayanarak, kabul edilemez olan kişilerin kabul edilmesini ister. Bağışlama kapsamında bu kişileri kabul eden aşk, hem bütün örtük sonuçlarına dayanarak adaletle onaylanan ayrılığı, hem de yeniden birleşmeyle doğru olanların bildirilmesi ve oluşturulması için kendisinde doğal olarak bulunan istekleri açığa çıkarır.

Kişilerarast İlişkilerde Adalet ve Gücün Birliği

Kişilerarası herhangi bir ilişkide aktif olan güç, konuşma ve eylemde, bir anlık bakışta, sesin tonunda, yüzde, görünümde ve harekette görülen ve yine, birisinin kişisel ve toplumsal olarak ileri sürdüğü şeylerde ortaya çıkan kişisel etki gücüdür. Dostça ya da düşmanca, yardımsever ya da ilgisiz olan her ilişki, bir bakıma, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekildeki gücün güçle mücadelesidir. Bu eylemle ilişkisi bulunan herkesi faaliyete geçiren varlığın rölâtif gücü hakkında sürekli olarak kararlar alınır. Yaratıcı adalet, bu ilişkileri ve kendilerinde örtük bir şekilde bulunan çelişkileri inkâr etmez. Çünkü bu, hayalın yaratıcılığına verilmesi gereken bir değerdir. Bu tür çabalar,, kendi konseptinin her anmda, bireysel bir hayatla başlar ve son ana kadar devam eder. Onlar, nesnelerle olan ilişkilere ve ilişki içerisinde oldukları herkese etki ederler. Adalet bir formdur ve bu form içerisindeki çabalar, mücadele eden varlıkların her birinde bulunan varlığın gücü hakkındaki değişebilen kararlara yol açar. Bu tabloda ortaya konulan etki ve hiçbir şekilde inkâr edilemeyecek olan doğruluk, tamamen bireyler arasındaki güç ilişkisinde ortaya çıkan kişisel ilişkilerdeki adalete dayanır. Ancak bu etki yanlıştır; çünkü o, bir gücün başka bir güçle olan mücadelesine etki eden her varlığın, varlığın belirli bir gücüne sahip olduğunu hesaba katmaz. O, taş değil bitki, ağaç değil hayvan, köpek değil insan ve erkek değil dişidir. Bunlar ve sayılamayacak derecede olan başka nitelikler, kişisel ilişkilerdeki mücadele başlamadan önce verilmiştir; ve onlar, her varlığın sahip olduğu adaletin özsel isteklerinin temelini oluştururlar. Ancak bu istekler,

varlığın gücünün dinamik yönünde bulunan belirsiz geniş bir alana sahiptirler. O, hakkında her zaman yeni kararların alındığı bir varlığın gücündeki belirsiz bir öğedir. Şüphesiz bu, bütün haksızlıkların da kaynağıdır. Yeni kararların, bir varlığın gerçek isteklerini ortadan kaldırması, yanlış olur. Güçlerarası mücadelede, ilişki içerisinde olan varlıklardan birinin, varlığın daha üstün olan başka bir gücünü

göstermesi haksızlık değildir. Bu gerçeğin tezahürü haksızlık değil, yaratıcılıktır. Ancak bu mücadelede, daha üstün olan güç, daha aşağıda bulunan gücü zayıflatmak ya da ortadan kaldırmak için kendi gücünü kullanır. Bu, kişisel ilişkilerin bütün formlarında olabilir. Kurumsal bir yapının çerçevesi içerisinde meydana gelen kişisel ilişkilerdeki bu formlar, sık sık ortaya çıkar; ve bu kurumun korunması ve gelişmesi, haksız olan bir zorunluluk için sözde tjif sebep oluşturur.
Aile, eğitim ve yetkiyle ilgili diğer bütün ilişkilerde uygun olmayan psikolojik bir zorlama vardır. Küçük bir çocuğa şiddet ya da kızgınlık tavırları gösteren ailelerin, çocuğun ömür boyu devam edecek olan anormal kaygılarından sorumlu olmalarına sıklıkla rastlanır. Çocuk reddedildiğini ve varlığının güç ve adaleti hakkında kendine güvenini kaybettiğini hisseder. Onun haklı istekleri, baskı altında tutulur ya da kendisi veya başkaları için bilinçsiz bir yıkım olan haksız isteklere dönüştürülür. Diğer taraftan bunlar çocuğa, ailenin direnç gösterilmesi ya da ondan kaçınılması gereken bir varlık olduğu hissini verir. Onların doğal istekleri, aile tarafından da yerine getirilmez. Dışsal baskı gücüyle beraber yetki, kişilerarası ilişkilerin doğrularıyla çatışan psikolojik bir zorlamayı orta-

ya çıkarabilir. Burada doğal haksızlığı ya da haklılığıyla ilgili bir yetki çeşidinin bulunup bulunmadığı konusunda büyük bir problem ortaya çıkar. Bu, 'ilkede yetki' ve 'gerçekte yetki'ymiş gibi görünür. İlkede yetki, bir kişinin bulunduğu konumla ilgili bir yetkiye sahip olmasını ve bu konumundan dolayı eleştirinin dışmda kalmasını ifade eder. Buna, Katolik mezhebine inanan herkes için Pa-pa'nın nihaî bir otorite olarak kabul edilmesini örnek olarak gösterebiliriz. Bundan dolayı her Ortodoks Protestan için Kitab-ı Mukaddes nihaî bir otoritedir. Yine, bir totaliter sistemde diktatör, nihaî bir otoritedir. Hatta bütün çocuklar için aile bir otoritedir ve bu konumunu sonsuza kadar korumaya çalışır. Bu yüzden, kendi otoritelerinden bağımsız olarak öğrencilerin hareket etmelerine izin vermeyen öğretmenler, onlar üzerinde bir otoriteye sahiptirler. Bütün bunlar, 'ilkede otorite'nin, haksız bir otorite olduğunu gösterir. O, nihaî kararlar için bir sorumluluğa sahip bulunan insanın doğal isteklerini önemsemez. Her zaman herkes tarafından kabul edildiği biçimde uygulanan 'gerçekte otorite', oldukça farklıdır. O, birbirimize olan karşılıklı güvenin, varlığımızın sınırlı ve eksik olan karakterinin ve ayakta kalmamızı sağlayan gücümüzün sınırlarının bir ifadesidir. Bu yüzden o, doğru bir otoritedir. Bu, eğitim sistemimize de yansımıştır. Dışsal faktörlerden kaynaklanan serbestliğin doğal isteklerini engellediği için eğitim uygulamalarının, uygun olup olmayacağı sorgulanmalıdır. Yine bu uygulamaların baskıcı ve özellikle de doğru olup olmadıkları sorgulanmalıdır. Bu probleme, bireyi şekillendirdiği için eğitim uygulamalan-

nın doğru olduğu söylenilerek cevap verilebilir. Bununla birlikte bireyin yeni formlar oluşturmasını engellediği için, bu eğitim uygulamaları doğru değildir.
Bu bölümün sonunda, son yüzyılın yaratıcı kültüründe bulunan Egzistansiyalist isyanın büyük bir kısmının, bireyin haklılığını ortaya çıkarmada ve bu uygulamaları yaratıcılıkla aşmak için doğal isteklerini desteklemede bir teşebbüs olduğu gerçeğine işaret etmek isterim.

VI

Grup ilişkilerinde Güç, Adalet ve Aşkın Birliği

İnsan ilişkilerindeki adalet, aşk ve güç kavramları beşinci bölümde ele alındı. Bu konu da, farklı biçimler ve problemlerle tahlil etmeye çalıştığımız kişilerarası ilişkilerle ilgilidir. Ancak, hiçbir insan ilişkisi boş bir alanda meydana gelmez. Onun arkasında daima sosyal bir yapı vardır. Bu nedenle, ilk olarak bu yapıdan bahsetmemiz gerekir:

Dağa ve Toplumda Bulunan Güç Yapılan

Gücün tahlilinde anlamaya çalıştığımız diğer bireysel varlıklarla ilişkili olan bireysel bir varlığın gücü bulunmaktadır. Bu, bireye adaleti sağlayan ya da sağlamayan ve. gelenek, adet ve kural gibi doğru davranış kurallarını oluşturan bütünü dikkate almaksızın mümkün olamaz. Ancak, bizim ele aldığımız bir grup hayatı değildir. Şim-

di, dikkatimizi oldukça aktüel olan bu alana yöneltmeliyiz.

Gücün yapıları organik varlıklarda olduğu gibi, kristal, molekül ve atom gibi inorganik varlıklarda da sürekli olarak yoğunlaşır. Bu son varlıklardaki yoğunlaşma, artar ve insandaki kendi bilincine varma durumuna ulaşır. Daha sonra yeni şekillenmiş yapı olan sosyal grup ya da belirli bir alan olarak isimlendirilen sosyal bir organizma ortaya çıkar. Bu organizma, daha fazla gelişir ve varlığın daha büyük gücüne sahip olursa, eylemde bulunan merkez etrafında daha farklı unsurlar bütünleşebilir. Bundan dolayı insan, en zengin, en kapsamlı ve en güçlü sosyal bir organizmayı meydana getirir. Ancak bu organizmayı oluşturan bireylerden her biri, bağımsız bir merkeze sahiptirler; dolayısıyla onlar, ait oldukları sosyal organizmayla birleşmeye karşı koyabilirler. Burada biyolojik ve sosyal organizmalar arasındaki analojinin sınırlan görülür. Biyolojik organizmadaki parçalar, ait oldukları bütün olmadan bir anlam ifade edemezler. Bu, sosyal organizmalar için bir problem oluşturmaz. Ait olduğu gruptan ayrılan bir bireyin kaderi kötü olabilir; ancak ayrılma zorunlu bir talihsizlik değildir. Ait olduğu yaşayan bir organizmadan koparılan bir organın kaderi çürümektir. Buradan hareketle, hiçbir insan grubu, biyolojik anlamda bir organizma değildir. Ne aile sözde-biyolojik organizmanın bir hücresidir, ne de ulus biyolojik organizmadır.

Bu ifade, politik olarak anlamlıdır. Sosyal organizmalar hakkında konuşmaktan hoşlanan insanlar, genellikle indirgemeci bir eğilimdedirler. Onlar, gruptan ayrılmayı uzlaşım içerisinde engellemek isterler ve bu amaçla

literal bir anlamda biyolojik benzetmeler kullanırlar. Prusya muhafazakârlığı ve Roma Katoliklerindeki aile yüceltmesi bu noktada uzlaşır. Ancak, birey bedenin bir organı gibi değildir, o hem kişisel hem de sosyal fonksiyonlarla ilgili olan nihaî ve bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Birey, sosyal bir varlıktır; ancak toplum bireyi oluşturamaz. Onlar karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdırlar. Bu, bir grubu biçimlendiren yaygın yöntem aleyhine de karar verir. Bir devlet, genellikle, duygu, düşünce, amaç ve kararlara sahip olan bir kişi gibi betimlenir. Ancak, bütün bu imkânsızlıkları ortaya çıkaran bir farklılık vardır: Sosyal organizma, gerçek tartışma ve kararlan uygulanabilir bir duruma getirmek için bütün varlıkların birleştiği organik bir merkeze sahip değildir. Bir sosyal grubun merkezini, idareciler, parlamenterler ve resmî temsilciler değil, sahnenin arkasındaki gerçek güce sahip bulunan insanlar oluşturur. Bu analoji, sosyal bir gücün temsil merkezlerinin, kişiliğin düşünen ve karar veren merkezleriyle eşit olduğu anlayışına kaydırılır. Bundan dolayı o, 'bir metafor aldatması' olarak isimlendirilir. Bu analoji, gerçek olarak değil, metaforik olarak sonuçlandırılabilir. Çünkü bir grubun karar veren merkezi, daima o grubun bir parçasıdır. Karar veren grup değil, grupta konuşma gücüne sahip olan ve grubun üyeleri üzerinde kendi kararlarının alınması hususunda baskı yapan kişilerdir. Onlar bunu, bir grubun (en azmdan) kabulü olmadan da yapabilirler. Karar veren merkezin bir grup üzerinde baskı yaptığı şeyden, başka bir grup sorumlu tutulduğunda, bu tahlilin önemi ortaya çıkar. Bu, bir ulusun (örneğin, Nazi Almanya), ahlâkî suçluluğuyla ilgili olan

karmaşık problemine bir çözüm getirir. Bir ulusun yaptığı şeylerden dolayı, başka bir ulus doğrudan suçlu sayılamaz. Ö daima yönetici bir gruptur. Ancak bir ulus içerisindeki bütün fertler, yönetici bir grubun varlığından sorumludurlar. Almanya'daki birçok birey, Nazi katliamlarından doğrudan sorumlu değildir. Ancak onların tamamı, bu tür şeylere karar veren ve onları yapan bir hükümeti kabul ettikleri için sorumludurlar. Bir sosyal grubun gücünü temsil eden kişiler, gerçek merkezde bulunmayan temsilcilerdir. Grup, birey değildir.

Bununla birlikte o, yapısal bir güce sahiptir ve merkezde yer alır. Dolayısıyla sosyal güç, dereceler bakımından hiyerarşik bir güçtür. Merkezde yer alan ve bu yüzden de hiyerarşik olan sosyal gücün görünebilen birçok formları vardır. O, feodal bir grup, askeri bir sınıf, yüksek bir bürokrasi, ekonomik bir üst sınıf, bir papazlık hiyerarşisi, anayasal sınırlamaları bulunan veya bulunmayan bireysel bir idareci, bir parlamentoyu yöneten komisyon ve devrimci öncüler tarafından, bir toplumun kontrolünde ortaya çıkabilir.

Yönetici grup, gücün gerilimlerini, özellikle onaylama ye uygulamadan kaynaklanan güçler arasındaki gerilimleri paylaşır. Onların her ikisi de, daima mevcuttur ve onlardan birisi eksilirse, hiçbir yapısal güç ayakta duramaz. Tanrısal düzen ya da tarihsel kader, bizi temsil eden insanlar tarafından bize sunulduğunda, insanların az da olsa bir onaylaması ortaya çıkar. Onun hakkında hiçbir problem ortaya çıkamaz. Hiçbir eleştiriye izin verilmez. Yine insanların: 'Bizi temsil eden insanlar, bizim tarafımızdan seçilirler. Şu anda kötüye kullansalar bile insan-

lar legal bir güce sahip oldukları sürece, onları kabul etmeliyiz; aksi takdirde, bu tür ihtimallerle sistem, bizi hataya düşürecektir' şeklinde düşünmeleri, onların sessiz onaylamasını ortaya *çıkanı.* Bu onaylama çeşidi, bilinçaltı ya da yan-bilinçlilik (metaforik olarak konuşmak gerekirse, sessiz kalma hali) olursa, bu yönetici grup güvenilir hale gelir. Bu onaylama bilinçli olur ve şüphe engellenirse, sistem içerisinde bir tehlike oluşur. Daha sonra, bu engelleme faaliyeti artık işlemez hale gelir ve devrimsel bir durum ortaya çıkarsa, bir eylem meydana gelebilir. Hatta böyle bir durumda, gücün yoğunlaştığı ya da hiyerarşik bir özelliği bulunan geçerli bir kanun ortaya çıkabilir: Bu devrimsel durumu üstlenenler, bu onaylamayı ortadan kaldırmaya karar veren küçük bir insan grubudur. Marx, onları askeri bir betimlemeyle, öncüler olarak isimlendirir. Onlar, devrimsel dönemde güç merkezi; devrimsel dönem öncesinde en şiddetli baskı unsurları ve devrimsel dönem sonrasında ise yönetici gruplardır.

Çünkü uygulama, hiyerarşik güç yapısının başka bir yönünü teşkil eder. O, bir grubun çok etkili olan çoğunluğu içerisinde sessiz bir şekilde faaliyette bulunduğunda daha iyi fonksiyon gösterir. Bu içselleştirilmiş bir kanunla, düzgün bir yönetimle ve uzlaşımcı bir tutumla-yapılır. Ancak bu, ideal bir durumdur ve İngiltere'de olduğu gibi birçok uygun faktöre dayanır. Genellikle baskıcı unsur, daha güçlüdür. İdealistlerin bu konu hakkında bir yanılgısı bulunmaktadır. Onlar, bu gerçek uygulamayı ara sıra yapmak zorunda kalan büyük bir kentte bulunan az sayıdaki yönetici kişileri tanırlar. Bundan dolayı onlar, bu uygulamanın varlığından daha çok, yokluğunu hisse-

derler. Ancak gerçek bir tehdit bulunursa, birçok uygulama bu tehdit altında yapılır. İyi bir şekilde eğitilmiş insanlar göz önünde bulundurulduğunda, bu örnekler çoğaltılabilir. Bu sessiz onaylamayı ve gücün herhangi bir yapısıyla ilgili olan açık bir uygulamayı ortadan kaldıramazsınız.

Sosyal bir grup içerisindeki yönetici azınlık, hem çoğunluğun sessiz bir onaylamasının unsurları, hem de bir grubun herhangi bir üyesinin kasıtlı olan tavırlarına karşı bir kanun uygulamasının etkenleridir. Bu son durum, sosyal bir organizmayı rahatsız eden ve fırsat buldukça da ihlâl eden bütün problemleri ortaya çıkarır. Yönetici bir grup tarafından ortaya konulan ve uygulanan kanunlar belirli olursa, bu durum kolaylaşacaktır. Ancak gerçekte o, adaletin bütün belirsizlikleriyle örtülmüştür. Yöneticinin, kanun üzerinde olduğu düşüncesi, bu gerçeğin eski bir kabulüdür; çünkü onun görevi, kanunun zorunlu olarak belirsiz kaldığı durumlarda karar vermektir. Modern anayasalar, böyle bir kanun ötesi durumu açık bir şekilde ifade etmekten kaçınmasalar da, aynı ilkeyi örnek alan yönetici bir grubun eylemlerini görmezden gelemezler. Bu 'kanun üstü' durum, eski ve modern dönemlerde kanunun inkârı sayılamaz. Aksine o, kanunun uygulamasını mümkün kılan bir yöntem olarak ifade edilir. Kanun, yaratıcı bir eylem içerisinde ve yönetici bir grubun üyeleri vasıtasıyla verilmelidir. O cesaretlendirici bir karar içerisinde somut durumlara uygulanmalı ve karar, yönetici grubun üyeleri tarafından verilmelidir. Kanun tahmin edilebilen risk çerçevesinde değiştirilmeli ve bu risk, yönetici bir grubun üyeleri tarafından göz önünde

bulundurulmalıdır. Bu tahlil, güce sahip olan insanların, daima iki şey yaptıklarını gösterir: Onlar bütün grubun varlık gücünü ve adaletini, aynı zamanda da yönetici grup olarak gücü ve kendilerinin adalet isteklerini ifade ederler. Bu, bir Marksist eylemciyi olduğu gibi, bir Hıristiyan'ı da güç yapısı olmadan bir toplum fikrini kabul etmeye götürür. Ancak güç yapısı olmadan varlık, eylem merkezi olmayan bir varlığı ifade eder. Yine o, bütünleşmiş bir varlık gücü ve bütünleştirici bir adalet formu olmadan bireylerin bir araya gelebileceğini ifade eder. Bir organizasyon gibi, bir devletten de bağımsız hareket edilemez; bağımsız hareket edilirse, Amerikan Anayasa-sı'nda bile bulunmayan kontrol ve dengeler, yönetici gruplann adalet içerisinde varolan kendi, güç ve adaletlerini; ve grubun tamamının kendi güçlerini ifade etmelerini engelleyemez. Yönetici grup içerisinde bulunan kişiler ona değer verirler ve onun haklılığını ispat etmeye çalışırlar. Onlar, bütün grubun kaderiyle birlikte kendi kaderlerini belirlemeye çalışırlar. Bir grubun varlık gücü, varlığın kendi gücünü oluşturur. Yönetici grupta bulunan insanlar, onunla ayakta kalırlar ve onunla yok olurlar. Onlar, grubun bütünü tarafından onaylanan ve anayasal terimlerde ifade edilebilen bir haklılığa sahiptirler. Grubun bütünü, kendilerini kabul etmekten tamamen uzak dururlarsa, varoİamazlar. Onlar, sürekli olmayan fizikî ve psikolojik zorlamayla kendi güçlerini devam ettirebilirler.

Yönetici grup vasıtasıyla grubun bütünü tarafından kabul edilen bu sessiz onaylama, adalet ve güçten değil, *eros* ve *philia* niteliklerinin öncülüğündeki aşktan çıkan-

lan bir öğeyle anlaşılabilir. O, bir grup içerisindeki bütünleşme tecrübesidir. Her sosyal grup, potansiyel ve ey-lemsel olarak bir topluluktur; yönetici azınlık, sadece bir grubun varolan güç ve adaletini değil, aynı zamanda fikirleri ve değerleri bulunan bir grubun toplumsal ruhunu ifade eder. Sosyal olduğu kadar doğal olan her organizma, aşkı bütünleştiren bazı formlara dayandığı için varlığın gücüdür ve adaletin özsel isteğinin taşıyıcısıdır. O organizma gibi, dünyanın bazı yerlerindeki ayrılıkları ortadan kaldırır. Canlı beden hücreleri, aile üyeleri ve bir ulusun halkı, buna örnek olarak gösterilebilir. İnsanlık düzeyinde, toplumsal olarak kendini kabul, bir grubun ruhu olarak isimlendirilir. Bir grubun ruhu, o grubun söylem, kanun,»anayasa, sembol, mit, etik ve kültürel formlarında kendisini gösterir. O, yönetici sınıflar tarafından, normal bir biçimde ifade edilir. Bu gerçek, onların güçlerinin en sağlam temelidir. İçinde bulunduğu grubu onaylayan her grup üyesi, kendisinin doğrulamış olduğu bu fikirlerin yönetici azınlığın üyelerinde biçimlenmiş olduğunu görür. Bu biçimlenme, bir kral ya da bir piskoposta, büyük bir arazi sahibi ya da büyük bir iş adamında, bir sendika lideri ya da devrimci bir kahramanda görülebilir. Bundan dolayı her yönetici azınlık, bir grubun ruhunda ortaya çıkan bu sembolleri korur, sunar ve yayar. Onlar, bu uygulamanın en kah yöntemlerinden ziyade bir güç yapısının istikrarını garanti ederler. Yine onlar, bir grubun tamamı vasıtasıyla, yönetici grubun bu sessiz onaylaması olarak isimlendirdiğim şeyleri de garanti ederler. Bu şekilde, bir sosyal grup içerisinde bulunan güç ve adalet, bu topluluğun ruhuna dayanır; ve bu top-

luluğu yaratan ve devam ettiren bütünleştirici bir aşkı ifade eder.

Sosyal Grup İlişkilerinde Güç, Adalet ve Aşk Varlığın gücünün, diğer bir varlığın gücüyle olan ilişkisiyle ilgili betimlememizde, amacımızı bireylerin diğer bireylerle olan ilişkileriyle sınırlandırdık. Şimdi de, betimlememizi, sosyal grupların, diğer sosyal gruplarla olan ilişkileriyle sürdürmeliyiz. Bunu yaparsak, ileriye itme ve geriye çekme, içeriye alma ve dışarıya atma, birleştirme ve ayırma gibi güç ilişkilerinin benzer görünümlerini buluruz. Bu kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü, her güç grubu, büyüme ve ayrılmayı tecrübe eder. O aynı zamanda, kendini aşmaya ve kendini korumaya çalışır. Yokluk *a priori* olarak belirlenmiştir. Her güç grubu, deneme, risk ve karar konusudur. Bu grup ya da onun temsilcileri, onu kabul etse de etmese de, bu deneme zorunlulukla birleşen özsel gücün öğelerine sahiptir. Bu ilişkiler, tarihin temel materyalleridir. Onlarla, insanın siyasî kaderi belirlenmiştir. Onların özellikleri nelerdir? Bir sosyal grubun bütün gücünün temeli, kendisinin sağladığı bir mekândır. Varlık, bir mekâna sahip olmayı ya da daha doğrusu kendisi için mekân bulmayı ifade eder. Coğ-rafik mekânın asıl önemi ve bütün güç gruplarıyla olan varlık mücadelesi bundan dolayıdır. Çağımız, bu gerçeğin çarpıcı bir örneğidir. Bir mekâna sahip olma durumu için Siyonist mücadele en çarpıcı örnektir. İsrail, topraklarını kaybettiğinde, bağımsız varlık gücünü ve beraberinde varlık gücünü de kaybetmiştir. Şu anda o, bir toprağa sahiptir ye oldukça güçlü bir varlık gücü sergile-

mektedir. Ancak israil'in, kendisini seçilmiş bir ulus yapan ve yok olan güç problemlerinin ortaya çıktığı çağla yakın ilişkisi belki de kaybolmuştur.

Mekân mücadelesi, sadece bir grubu belirli bir mekândan uzaklaştırma faaliyeti değildir. Gerçek amaç, bu mekânı, daha geniş bir güç alanına dönüştürmek ve merkezinden onu yoksun bırakmaktır. Bu yapılırsa, değişmiş olan bir varlığın bireysel gücü değil, merkeze katılan bireyin yöntemi, kanunu ve yeni, daha geniş olan güç organizasyonunun manevî varlığını etkileme gücü ortaya çıkar.

Bununla birlikte o, gücü ve varlığı sadece sosyal bir organizmaya veren coğrafik bir mekân değil, aynı zamanda insanlığın daha geniş mekânlarmdaki bir güç yayılmasıdır. Diğerlerinin mekânını sınırlamadan, kendi mekânını genişleten bu yayılmalardan birisi de, ekonomik büyümedir. Diğeri ise, teknik olarak büyüme ya da bilim ve medeniyetin gelişmesidir. Bu ^problemlerin hiç^ birini, önceden tahmin etmek mümkün değildir. Nüfus sayısı, üretim gücü, yeni keşifler, hareketler, göç, rekabet, yeni ülkelerin ortaya çıkması ve eski ülkelerin dağılması gibi faktörler değişir. Söz gelişi tarih, yakın gelecekte olacak şeyleri araştırır. Bu denemelerde, uluslar ve imparatorluklar feda edilir ve diğerleri oluşturulur. Her siyasî güç grubunun varlık gücü, varlık gücünün diğer güç gruplarıyla olan ilişkisiyle ölçülür.

Ancak, şu anda, gücün sadece fiziksel bir güç değil, aynı zamanda, sosyal bir grubun hayatında ifadesini bulan semboller ve fikirlerin gücü olduğunu hatırlamalıyız. Böyle bir manevî varlığın bilinçliliğini *bulunabilir* ve tari-

hin en önemli dönemlerinde özel bir meslek duygusu ortaya *çıkabilir.* Avrupa tarihine baktığımızda, böyle bir görev bilinçliliğinin ifade serilerini ve ondan çıkarılan büyük tarihî sonuçları buluruz. Güç dürtüsünün ayırt edilmez birliğinde ve görev bilinçliliğinde Romalılar, Akdeniz dünyasını, Roma kanunlarına ve bu kanuna dayanan Roma imparatorluğunun düzenine uymaya zorladılar. Ayni şekilde Alexander, Yunan kültürünü, baskı altında olan uluslara, hem güç hem de dil aracılığıyla getirdi. Hıristiyanlığın yayılma şartlan ve unsurlarından biri olan *ökümenliğe* sahip olan toplumlardaki bu iki imparatorluk dürtüsüne ait gerçekleri göz önünde bulundurursak, onların görev bilinçliliğinin hatalı olduğunu söyleyemeyiz. Aynı şeyler, Alman kabilelerindeki güç dürtülerinin ve Alman krallıklanndaki görev bilinçliliğinin temelini oluşturan ve Orta Çağ din ve kültürünün bütün ihtişamıyla bütünleşmiş bir Hıristiyan varlık yapısını meydana getiren Orta Çağ Alman imparatorluğu hakkında söylenmelidir. Orta Çağ'dan sonra, Avrupa ulusları güç dürtülerini, değişik özelliklere sahip görev bilinçliliğiyle birleştirdiler. İspanya'nın dünya hakimiyeti emperyalizmi, Co-unter-Reformasyon'* un tanrısal vasıtaya olan fanatik bir inancıyla birleştirilmiştir. İngiltere'nin görev bilinçliliği, kısmen saf Hıristiyanlığı koruyan bir dünya siyaseti olan Kalvinist fikirlerde, kısmen de sömürgeci ülkeler ve uygar uluslar arasındaki sağlam güç dengesinden sorumlu olan Hıristiyan-hümanist duygularda bulunur. Bu, eko-npmik ve siyasî bir güç dürtüsüyle ayrılmaz bir biçimde

* On altıncı yüzyılda Protestan reformu başladıktan sonra Katolik kilisesinde meydana gelen reform hareketi; (ç.n.)

bütünleşmiştir ve bütün zamanların en geniş imparatorluğunu ve Avrupa barışının takriben seksen yılını kapsamaktadır. Fransa'nın görev bilinçliliği, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki kültürel üstünlüğüne dayanır. Modern Almanya, bir görev bilinçliliğinin bulunmadığı zamanlarda, 'sözde kuvvete dayanan bir politika' (Real-Politik)nın etkisindeydi. Onun ideolojisi, kısmen sömürgeci uluslarla rekabet eden ve bu yüzden de onlarla çatışan bir *'Yaşam'* (Lebensraum) çabasıydı. Hitlerin, açık bir şekilde absürd bir görev bilinci olan Nordic blood* düşüncesini kullanması, yapay ve isteksiz bir kabullenmeden ibarettir; çünkü, gerçek olan hiçbir görev sembolü yoktur. Bu günlerde iki büyük emperyalist sistem olan Rusya ve Amerika, hem güç hem de görev bilinçliliğine dayanarak birbirleriyle mücadele etmektedirler. Rusya'nın görev bilinçliliği, Doğu mistik Hıristiyanlığıyla bütünleşmemiş Batı Medeniyetini korumaya karşı bir misyona sahip olan dinî duygusuna dayanır. Bu, on dokuzuncu yüzyıldaki islav hareketinin bir isteğidir. Bugün Rusya, Batı'ya ve bazen de Uzak Doğu'ya karşı benzer bir misyonerlik bilincine sahiptir. Dünya hakimiyeti arzusu olarak görünen resmî bir karşı-propaganda şeklinde ortaya çıkan güç arzusu, diğer bütün emperyalist hareketlerle mukayese edilebilen fanatik görev bilinçliliği ol-; madan anlaşılamaz. Amerika'nın görev bilinçliliği, yeni bir başlangıçla Tanrı krallığının dünyevî şeklini gerçekleştirmek anlamına gelen 'Amerikan rüyası' olarak isim-

Özellikle İskandinavya'da bulunan dolikosefal uzun boylu ve sansın ırka ait üstünlük; (ç.n.)

lendirilir. Baskıcı gücün önceki şekilleri terkedilmiş ve yeni bir başlangıç yapılmıştır. Anayasa ve yaşayan demokrasi (bunların her ikisi de Amerika Birleşik Devletle-ri'nde sözde-dinî kavramlardır) içerisinde varolan irade, Amerika'ya ait bir görev olarak hissedilen şeyleri gerçekleştirmek için şekillendirilmiştir. Bu, sadece Amerika içijt bir anlam ifade ederdi. Şu anda bu, açık bir şekilde dühyanın bir kısmı için ve örtük bir şekilde de dünyanın tamamı için bir anlam ifade eder. Bu görev duygusuyla birlikte faaliyette bulunan gerçek güç dürtüsü, hâlâ sınırlıdır. Ancak tarihî durum, bunu gittikçe artırmaktadır. Bugün o, Amerikan emperyalizminin yarı-bilinçliliğinden bahsetmekle ispatlanabilir.

Görev bilinçliliği, kanunlarda da kendini gösterir. Bu kanunlarda hem adalet hem de aşk, aktüeldir. İmparatorlukların adaleti, sadece ideoloji ya da rasyonelleştirme değildir. İmparatorluklar, sadece suje değil aynı zamanda bir bütündür. Onlar bunu yaptıkları sürece, sevgisiz kalırlar. Bu yüzden sessiz kalan kişiler, varlık ve anlamın üstün olan gücüne taraftar olduklarını sessiz bir şekilde onaylarlar. İmparatorluğun birleştirici gücü, kuvveti ve görev fikri ortadan kalktığı için onaylama olmazsa, imparatorluk da son bulur. Onun varlık gücü dağılır ve bugün karar verilen şeyleri sadece dış saldırılar

uygular. Ulusal hakimiyet içerisinde varolan çöküş, güç gruplarını kapsayan yükseliş ve siyasî gücün bu iki kapsayıcı sistemi içerisinde dünyanın bölünmesi, doğal olarak bütünleşmiş insanlık problemlerini ortaya çıkarır. Bu problem içerisindeki güç, adalet ve aşkla ilgili tahlillerimizden hangi sonuçlar çıkarılabilir?

Bu sorunun üç cevabı vardır. Birincisi, gücün daha geniş organizmaları içerisinde bulunan son gelişmelerin kaçınılmaz özelliklerini kabul etmeyip, ulusal olmayan ancak kıtasal olan rölâtif bağımsız güç merkezlerinin birçoğuna yeniden dönüşü ümit etmektir. İkincisi, asıl güçlerin bir tür federal birliğiyle ve bütün grupların katıldığı merkezî otoritenin etkisiyle oluşturulan bir dünya devleti içerisindeki çözümleri araştırmaktır. Üçüncüsü ise, büyük güçlerden birisinin, liberal yöntemlerle ve demokratik formlar içerisinde, diğer ulusları yöneten bir dünya merkezi geliştireceğini ümit eder! Birinci cevap, bir tahmindir. O, merkezî olan bir eğilimin, merkezî olmayan bir eğilim tarafından sürekli olarak dengelendiği sosyal organizma hareketlerine aittir. Burada, mevcut durumu hangi eğilimin belirlediği sorusu ortaya çıkar. Dünyanın teknik olarak bütünleşmesi, merkezîleşme yönündedir; ancak, psikolojik faktörlerin ötesinde yaygın olan başka faktörler de vardır. Dünya devleti beklentisini ifade eden ikinci cevap, az önce dile getirdiğimiz güç tahliliyle çelişir. Kuvveti, görev bilinçliliğiyle birleştiren bir güç merkezi, onların her ikisi bulunmadan da, kendisini yapay bir otoritenin etkisine bırakamaz. Siyasî bir dünya birliği öngörüsü, sembol ve mitler içerisinde ifade edilen manevî birliğin hayalidir. Böyle bir şey, bugün varolamaz. Bir dünya devleti varolmadan önce, sessiz bir onaylamayı oluşturacak bir güce sahip değildir. Burada en ihtimalli cevabın, üçüncü cevap olduğu görülür. Üniversal güce ait bir güç yapışırım ortaya çıkmasıyla karakterize edilen bir dünya tarihi döneminden sonra, bu güç içerisinde şekillenen kanun, adalet ve birleştirici aşk, küçük bir bas-

kıyla insanlığın üniversal bir gücü olabilir. Ancak Tanrı krallığı, daha sonra bize ulaşmayacaktır. Çünkü, böyle bir durumda parçalanma ve devrim yok sayılamaz. Yeni güç merkezleri, bütünden ayrılmaya ya da bütünün aşırı bir şekildeki dönüşümüne doğru hareket ederek, ilk önce kapalı, daha sonra da açık olarak görülebilir. Onlar, kendi görev bilinçliliklerini geliştirebilirler.
Böyle bir durumda, güç mücadelesi tekrar başlar ve gerçekleştirilen dünya imparatorluğu dönemi, Augus-tan'm barış döneminde olduğu gibi sınırlandırılır. Birleştirici aşk, insanlığı da birleştiremez mi? İnsanlık, gücün bir yapısı ve üniversal adaletin bir kaynağı gibi bir bütün olamaz mı? Bu sorularla, tarih alanından uzaklaşarak nihaî olanla ilişkileri bakımından aşk, güç ve adalet problemlerine yaklaştık.

^ _____ VII

Nihaî Olanla ilişkisi Bakımından Aşk, Güç ve Adaletin Birliği

Bu kitabın temel tezleri, ilk dört bölümde ortaya konuldu. Bu bölümlerde, ontolojik temel olmadan aşk, güç ve adaletin uygun bir şekilde yorumlanamayacağı gösterilmeye çalışıldı. Takip eden diğer iki bölümde bu tez, kişisel ilişkiler içerisinde adalet problemiyle, grup ilişkilerinde ise güç problemiyle ilgili ontolojik tahlillerin sonuçlarından hareketle dolaylı olarak doğrulandı. Aşk, güç ve adaletin, ontolojik özellikleri bu şekilde ortaya konulursa, onların teolojik özellikleriyle ilgili problem de ortaya çıkmış olur. Çünkü ontoloji ve teoloji bir noktada özdeştir: Her ikisi de varolması bakımından varlığı ele alır. Tann hakkında ortaya konulan ilk iddia, O'nuh varlığın kendisi / bizzat varlık olduğudur. Tartışmamızın birkaç noktasmda teolojik probleme değinilmiştir. Bu, ayrılma ve yeniden birleşme ya da aşk

gibi hayat betimlemeleriyle önceden tahmin edilmiştir. Böyle bir hayat betimlemesi, teslis ilkesinden hareketle yaşayan Tanrı'nın yorumlanmasına benzemektedir. Oğul olarak Tann, Kendini Kendisinden ayırır; Ruh olarak O, Kendini Kendisiyle yeniden birleştirir. Şüphesiz bu, sembolik bir konuşma yöntemidir; ancak bu Hıristiyanlara, her zaman Tann'nm ölü bir kişilik değil, hayata sahip her şeyin yaşayan temeli olduğu gerçeğini hatırlatır. Bunun ötesinde, Yeni Ahit'te vurgulandığı gibi, aşkın niteliği olan *ağape'ye* işaret ettik. Tanrısal adaletin, hem adaletin özşel isteğiyle ilgili her şeyi göz

önünde bulunduran doğal görünümünden, hem de affedici ve birleştirici yönünden bahsettik. Birleştirici aşkın, kendisine, diğer varlıklara ve varlığın temeline yabancılaşmasına karşı insanın gösterdiği dirence işaret ettik. Varlık, varlığın gücü olarak betimlendiği için Tanrı'nm güçsüz olduğunu kabul eden doktrinlere itiraz ettik.

Bütün bunlar aşk, güç ve adalet gibi kavram tartışmalarının, kutsal boyut olan nihaî ilgiyi incelemeden mümkün olamayacağım göstermektedir.

Ancak bu boyuta ulaşma zorunluluğunun, daha derin nedenleri vardır. Aslında amacımız aşk, güç ve adaletin, yaratılmış olan doğada birleştiğini göstermektir. Bununla beraber, ontolojik olarak onların ayrı ve zıt olduklarını göstermedikçe bu mümkün olamaz. Bu problem, onların temel birliklerinin yeniden nasıl kurulabileceği şeklindeki bir soruyu ortaya çıkarır. Bu sorunun cevabı açıktır: Onlar, kendilerinde bulunan temel tezahürlerle birleşirler. Aşk,, güç ve adalet tanrısal temelde birdir ve insan varlığında da bir olacaktır. Onların birleştiği kutsal,

zaman ve mekân içerisindeki kutsal gerçeklik olacaktır. Bu nasıl ve hangi anlamda mümkün olur?

Aşk, Güç ve Adaletin Kaynağı Olarak Tanrı

Tanrı'nm bizzat varlık / varlığın kendisi olduğu söylenirse, O'nun aşk, güç ve adaletle ilişkisiyle ilgili temel iddialar ortaya konmuş olur. Çünkü ontolojik tahlillerimize göre bizzat varlık, güç ve adalet gibi aşka da işaret eder. Tann, bizi nihaî olarak ilgilendiren şeyler için temel ve üniversal bir semboldür. Bizzat varlık olarak O, nihaî gerçeklik, hakiki gerçek ve gerçek olan her şeyin temeli ve derinliğidir. Kişilerarası ilişkilere kendisi vasıtasıyla katıldığım Tann, nihaî ilgi şeklinde ifade ettiğim bütün sembolik ifadelerin sujesidir. Bizzat varlık, varlığın temeli ve derinliği hakkında söylediğimiz her şey sembolik olmalıdır. Bu, sonlu olan gerçekliğimizle ilgili materyallerden çıkarılır ve sınırsız bir şekilde sonluyu aşan şeye atfedilir. Bundan dolayı o, literal anlamda kullanılamaz. Kul-lanilan kelimelerin literal anlamlarından hareketle Tanrı hakkında bir şey söylemek, O'nun hakkında yanlış bir şey söylemeyi ifade eder. Tann hakkında kullanılan semboller, literal anlamlardan daha az doğru değil, ancak, Tann hakkında konuşmanın tek doğru yoludur.

Bu problem, şu anda tartışacağımız üç düşünceye işaret eder. Seven olarak Tann ya da daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, seven bir varlık olarak Tanrı'dan bahsedecek olursak, sevgi tecrübemizi ve hayatla ilgili tahlillerimizi sadece bir materyal gibi kullanınz. Ancak bu kavramları Tanrı'ya atfedersek, onları varlıklarını kaybetmeden, tanrısal derinliğin gizemliliğine katmış

oluruz. O, hâlâ aşktır; ancak şu anda da tanrısal aşktır. Bu daha yüksek bir varlığın, aşk olarak isimlendirdiğimiz şeylerle ilgili olarak daha kapsamlı bir anlama sahip olmasını değil, sevgimizin tanrısal hayatta yani varlık ve anlam bakımından hayatımızı sınırsız bir şekilde aşan bir şeyde bulunmasını ifade eder.

Ayı şeyleri tanrısal güç için de söylemeliyiz. Tanrısal güç, sembolik olarak Tann'ya atfedilir. Çelişik olan iradelere karşı kendi irademizi gerçekleştirme yeteneğinde olduğu gibi, fizikî eylemlerde de gücü tecrübe ederiz. Tanrısal güçten bahsettiğimizde kullandığımız materyal, bu tecrübedir. Tann'nın gücünden bahsederiz ve Onun Kadir-i Mutlak olduğunu söyleriz. Bu kavramlar literal olarak kullanılırsa, Tanrı'nın islediği her şeyi yapabilen en yüksek bir varlık, yapmak istemediği birçok şey bulunan zımnî bir varlık ve absürd hayaj bulanıklığına yol açan bir kavram olduğunu ifade eder. Kadir-i Mutlak kavramının gerçek anlamı, Tanrı'nın her şeyde bulunan varlığın gücü olması, yani her özel gücü sınırsız bir şekilde aşması ve aynı zamanda yaratıcı bir alan içerisinde eylemde bulunması anlamına gelir. Dinî tecrübe içerisindeki Tanrı'nın gücü, ontolojik anlamda, diğer güçler tarafından üstün gelinemeyen, yokluğa karşı sınırsız bir direnç olan ve onun üzerinde ebedî bir üstünlüğü bulunan bir güç yetkisi içerisindeki bir^varlık hissine sebep olur. Bu dirence ve bu üstünlüğe katılmanın, her sınırlı şeyin kaderi olan yok olma tehlikeline üstün gelmenin bir yolu olduğu düşünülür. Kadir-i Mutlak Tanrı'ya yapılan her duada güç/ tanrısal güç ve nihaî gerçeklik olarak görü-lür.

Nihaî ve sembolik anlamda adalet, eşit bir şekilde Tanrı'ya atfedilir. Tanrı, verdiği kanunlara bağlı doğru bir hüküm verici olarak sembolize edilir. Bu, tecrübemizden çıkarılan bir materyaldir. Aynı zamanda o, tanrısal hayatın gizemliliğine katılmalı, korunmalı ve biçimlendi-rilmelidir. O, kendi

içerisinde yer alan varlığın temeliyle, özellikle de insanla ilişkili doğru bir sembol olur. Tanrısal kanun, doğal ve pozitif kanunun dışında yer alır. Tanrısal kanun, insan zihninin yapısını kapsayan gerçekliğin ve içinde yer aldığı her şeyin yapısıdır. Bundan dolayı o, sürekli bir yaratma kanunu ve her şeyde bulunan adaletle ilgili doğal bir kanundur. Aynı zamanda o, kendisi dışında herhangi bir belirli yapıya bağlı kalmayan özgürlüğü içerisinde, Tanrı tarafından kabul edilen pozitif bir kanundur. Doğal bir kanunla, doğa ve insandaki kanunu anlayabilir ve onu dedüktif bir şekilde formüle edebiliriz. Yine, pozitif bir kanunla, empirik olarak bize verilen şeyleri kabul etmek ve onları endüktif bir şekilde gözlemlemek zorunda kalırız. Her ikisi de, Tanrı'nın, varlıklarda bulunan adaletle ilişkisinde yer alır. Aşk, güç ve adaleti, tanrısal hayatın doğru sembolleri olarak görmek, onların nihaî olan birliğini görmek anlamına gelir. Birlik, özdeşlik değildir. Birlik hakkında konuştuğumuzda bir ayrılma durumunu önceden tahmin edebiliriz. Kullandığımız bu üç kavramı, Tann'ya sembolik olarak atfettiğimizde bazı gerilim sembolleri de ortaya çıkar.

Birincisi, aşk ve güç arasındaki gerilimdir. 'Güçlü ve aynı zamanda aşkla dolu bir Tanrı, böyle bir probleme nasıl izin verebilir' şeklindeki bir ifade sıklıkla tekrarlan-

maktadır ve tekrarlanacaktır. Böyle bir şeye izin veren Tanrı, ya yeterli bir aşka ya da yeterli bir güce sahip değildir. Duygusal bir yoğunlukla bu soru, rahatlıkla anlaşılabilir. Teorik bir formülasyon olarak o, oldukça zayıftır. Tanrı fizikî ve ahlâkî kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratmış olsaydı, varlıklar birleştirici aşk tecrübesinde önceden kabul edilen Tann'nın bağımsızlığına sahip olamayacaklardı. Dünya, suçsuzluğun hayal edildiği bir çocuk cenneti olacaktır; ancak böyle bir durumda, ne aşk, ne güç ve ne de adalet gerçek olacaktır. Bireyin kendi yeteneklerini gerçekleştirmesi, kaçınılmaz bir şekilde onun yabancılaşmasına ve gerçek yarlığından uzaklaşmasına neden olur; çünkü onlarla ancak olgunluk halinde karşılaşabiliriz. Tehlikeli hiçbir durumun bulunmamasına ve kendisi de çocuğunun yanında olmasına rağmen, çocuğunu korumaya çalışan ve onun mutluluğu hakkında kaygı duyan bir anne gibi hareket eden bir tanrı, varlıkları sadece hayalî bir cennet hapishanesinde korumuş olacaktır. Annenin durumunda olduğu gibi bu da, aşk değil, gizli bir düşmanlık olacaktır. Tann'nm gücü ayrılığı engellemez onu aşar, sembolik olarak konuşmak gerekirse, ayrılığı Kendisi'yle atıl bir özdeşlik içerisinde bırakmaz, onu Kendi üzerine alır. Bu, Hıristiyanlıkta Hz. İsa olduğu söylenilen birisinin çarmıha gerilmesinin bir sembolü olan varlıklara ait bir elemi paylaşan, eski bir tanrı sembolünü ifade eder. Bu, gerçekliğin derinliğinde bulunan aşk ve gücün birliğidir; güç, bu birlikle sadece yaratıcı bir öğeyle değil, aynı zamanda zorunlu olan öğe, yıkım ve elem vasıtasıyla ilişki kurar. Bu düşünceler, teodisenin ebedî problemleri, tanrısal aşkla ilgili problemler, tanrısal

gücün yoklukla yani ölüm, suçluluk ve anlamsızlıkla ilgili problemleri için teolojiye bir anahtar verir. Aşk ve gücün ontolojik birliği bu anahtara bağlıdır; ve bu, kesinlikle varlığın gizemliliğini açmaz, sadece yanlış yöne götüren kapılar için paslı bir anahtardır.

Gerçekte aşk ve güç arasındaki gerilim, yaratılışa işaret ederken; aşk ve adalet arasındaki gerilim, kurtuluşa işaret eder. Yaratıcı aşkın bir ifadesi olan biçimlendirici adaletin bu tahlili, nispî adalet ile üstün olarak kabul edilen aşk arasındaki doğal zıtlığı zorunlu olarak reddetmemi gerektirmez. Bu anlamda, Tann'da bulunan adalet ile aşk arasında bir zıtlık olmayabilir. Diğer yandan aşk ve gücün birbirlerine zıt olmasina çok benzeyen bir anlam bulunabilir. Aşk, farklı eylemiyle kendisine karşıt eylemleri ortadan kaldırır. Varlık gücünün bu kaotik teslimiyeti olmadıkça o, adalete uygun olarak hareket eder. Aynı zamanda kendi eylemiyle aşk, kendisine karşıt olan şeyleri affederek bunu korumaya çalışır. Burada aşk, legal bir mekanizm olmadan, bu paradoksu doğrular bir şekilde hareket eder. Aşkın bu iki eylemi aynı olabilir mi? Aşk, kurtuluşu sağlamadığı için onlar aynıdır. Aşk bunu yapsaydı, daha fazla adaletsizlik yapmış olurdu. O, bir nesne olarak ele alman insan isteklerini değil, karar veren, hür olan ve sorumlu bir ben merkezi olarak kabul edilen insanlann isteklerini önemser. Tann bir aşk ve aşkı da gücüyle aynı olduğu için bir kişiyi kurtuluşa zorlama gücüne sahip değildir. Şayet zorlarsa, Tanrı kendisiyle çelişir; ve Tanrı bunu yapmamalıdır. Aynı zamanda böyle bir eylem, kendisini yok eden şeyleri ortadan kaldırma olarak kabul edilen farklı bir aşk faaliyetine önem verme-

yecektir. O, aşkın şartsız özelliğini ve tanrısal büyüklüğünü ihlâl edecektir. Aşk, kendisine karşıt şeyler yapan kişileri değil, kendisine karşıt olan şeyleri ortadan kaldırmalıdır. Çünkü varlık olarak

insan, varlığın bir gücü ya da aşkın bir eylemi olarak hayatını sürdürür. Bu durumda, insan iradesinin birliği yok olur, kendisiyle çelişir ve mitolojik olarak ifade etmek gerekirse, üzüntü yeri olarak isimlendirilen cehenneme atılır. Dante, cehennemi, tanrısal aşkın bir eylemi olarak isimlendirmekte haklıydı. Üzüntü yeri olan cehennem, haksız olan insanları yargılayan aşkın faaliyetlerinin bize gösterildiği farklı bir yerdir. Ancak üzüntü, bizi bir mekanizme götürmez. O, özgürlüğümüzün, kişisel haysiyetimizin, hatta Tanrı'yla olan ilişkimizin bir tecrübesidir. Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, aşka karşı eylemde bulunan insanları ortadan kaldıran tanrısal aşkın bir sembolüdür. Bu ise, kefaretin (atonement) anlamıdır.

Aşk, güç ve adalet, Tanrı nazarmda aynıdır. Ancak aşkın, gücün ve adaletin, yabancı bir dünya içerisinde nasıl eylemde bulunduklarını sorgulayamayız.

Kutsal Toplumda Aşk, Güç ve Adalet

Aşk/güç ve adalet, Tann'da ve Onun dünya içerisindeki yaratıklarında birleşir. İnsan, kendi varlığının özüne, kendisine ve dünyasma yabancıdır. Ancak o, hâlâ insandır. İnsan, kendi yaratıcı özüyle olan ilişkisini tamamen koparamaz; o, hâlâ merkezde yer alan bir kişidir ve bu anlamda kendisiyle bütünleşir. İnsan, kendi dünyasını paylaşır. Diğer bir ifadeyle birleştirici aşk, yokluğa karşı direnç gösteren güç ve yaratıcı adalet, kendisinde aktif

halde bulunur. Hayat, belirli olmayan bir iyiliktir. Bu takdirde o, mümkün bir hayat olacaktır. Hayat, belirli olmayan bir iyiliğe sahiptir. Bu durumda yokluk, varlıktan üstün olacaktır. Ancak hayat, bütün görünümlerinde olduğu gibi aşk, güç ve adalete göre de belirsizdir. Bu gerçeğe, önceki tartışmalarımızda birkaç yerde değinmiştik. Onu, benim kutsal toplum olarak isimlendirilmesini önerdiğim yabancı bir dünya içerisinde bulunan yeni bir yaradılış ışığında gözden geçirmeliyiz.

Tahmin edilebilecek bir özetle şunu söyleyebilirim: Kutsal bir toplum içerisinde aşkın niteliği olan *agape,* yine aşkın nitelikleri olan *libido, eros* ve *philia* ile olan ilişkisini koparır ve onları, belirsiz olan kendi merkeziliğinin ötesine taşır. Kutsal bir toplum içerisinde zorunluluğu da kapsayan kutsal güç, gücü, dinamik gerçekliğindeki belirsizliğinin ötesine götürür. Yine, kutsal bir toplumda inayet vasıtasıyla haklılığı ispat etme, adaleti, belirsiz olan soyut ve dengeleyici doğasının ötesine götürür. Bu, kutsal bir toplumda kendi ontolojik yapıları içerisinde bulunan aşk, güç ve adaletin doğrulanması anlamına gelir. Yine bu, onların yabancı ve belirsiz olan gerçekliklerinin ve tanrısal bir hayat içerisinde bulunan birliklerinin, bir görünüm kazanmasını ifade eder.

İlk olarak kutsal bir toplum içerisinde aşkın belirsizliğini ve *agape* olarak aşk faaliyetini göz önünde bulundurmalıyız. Libido, kendi içerisinde iyidir! Ortaya çıkan hoşnutsuzluk ve ölüm iç güdüsüyle sonsuz bir libido dürtüsü olarak betimlediği şeylerin değerini düşüren Freud'a karşı, onu savunduk. Bu açıklamayı, yaratıcı anlamda libidonun betimlemesi olarak değil, yabancılaşma

içerisindeki bir betimleme olarak kabul ettik. Libido olmadan hayat, kendisini aşamayacaktır. Kitab-ı Mukaddes, derinlik psikolojisi gibi bunu bilir; ve insan doğasının derinliklerinde bulunan yeni öngörülerimizin, insanla ilgili idealist ve ahlâkî aldatma dereceleriyle örtülü olan Biblical realizmini (Kitab-ı Mukaddes realizmi) yeniden keşfetmesinden memnun olmalıyız. 'Biblical Realizm', libidonun, hem insanın doğasında bulunan iyiliğe ait olduğunu hem de insanın yabancılaştığı bir durumda bozulduğunu ve belirsizleştiğini bilir. Böyle bir durumda libido, sınırlanmadan bir zevk ilkesinin baskısı altına girmiş olur. Libido, diğer varlıkları yeniden birleşmenin bir nesnesi değil, kendi dışında bulunan zevki elde eden bir vasıta olarak kullanır. Cinsel arzu, bir arzu olarak kötü değildir; yine uzlaşımsal olan kanunların bozulması, bu kanunların bir bozulması olarak kötü değildir; ancak, cinsel arzu ve cinsel özgürlük diğer insanları yok sayar, başka bir ifadeyle onlar, sevginin diğer iki niteliğiyle birleşmez ve aşkın bir niteliği olan *agape'nin* nihaî olan kriteri altında bulunmazlarsa, kötü olarak kabul edilirler. *Âga-pe,* insanın özündeki diğer özellikleri araştırır. O, insanı, Tann'nın onu gördüğü gibi görür. Yine *agape,* libidoyu, aşk, güç ve adaletin tanrısal birliğine sevk eder.

Aynı şeyler, *eros* için de geçerlidir. Plato'yu takip ederek *eros'u,* bütün kültürel yaratıcılık ve mistisizm içerisinde bulunan itici bir güç olarak tanımladık. Aslında *eros,* tanrısal ve insanî güç olan bir büyüklüğe sahiptir. O, yaradılışı ve yaratılmış olan her şeyin doğal iyiliğini paylaştığı gibi hayatın belirsizliğini de paylaşır. Aşk niteliği olan *eros,* libido niteliğiyle karıştınlabilir ve böylece bir

belirsizliğe sevk edilmiş olabilir. Bunun kanıtı, Yeni Ahit'in, baskın olan cinsel çağrışımlarından dolayı, *eros* kavramını artık kullanmamasıdır. Hatta, mistik anlamda *eros,* kendisini, sadece cinsel hayattan çıkarılan sembollerle değil aynı zamanda Tanrı ile ilgili aşkı, asketik ve gizli cinsel seviyeye götüren sembollerle ifade edebilir. Ancak, aşk niteliği olan *eros'un* belirsizliğinden bahsettiğimizde, durum daha da karmaşık bir hal alır. Bu, kültürle olan ilişkimizi sağlayan ve *eros'u* belirsiz kılan estetik bir ayrılma durumudur. Bunu, özellikle Kierkegaard'dan öğrendik. Kierkegaard'ın insanın ruhsal gelişimiyle ilgili olarak ortaya koyduğu bu safha, sadece bir safha değil, aynı zamanda kendisinin betimlemiş olduğu tehlikelere maruz kalan aşkın, üniversal bir niteliğidir. Kültürel *eros'un* belirsizliği, kendisini ifade eden gerçekliklerden ayrılması ve sonuç olarak da varoluşsal paylaşım ve nihaî sorumluluğun kaybolmasıyla ortaya çıkar. Eros'un nitelikleri, kurtuluşun da nitelikleri haline gelir. Kültür, sorumsuz bir şekilde sevmedir. O, istediği adaleti kabul etmez. *Agape,* saf estetik bir eros'un parçalanmış olan güvenini yeniden sağlar. *Agape,* iyiye, doğruya ve kendi tanrısal kaynağına olan özlemini inkâr etmeyip, onu nihaî gerçeklik olmayan estetik bir zevk olma durumundan engeller. *Agape,* kültürel olan eros'u sorumlu kılar ve mistik olan eros'u da kişisel yapar.

Aşk niteliği olan *philia'mn* belirsizliği kişiler arası sevgide olduğu gibi, denk olan iki şey arasındaki ilk betimlemede de ortaya çıkar. Eşit olan gruplar geniş olursa, aşk niteliği olan *philia* tercih edilen bir aşkı oluşturabilir. Bunlardan bazıları tercih edilir, çoğunluğu ise dış-

lamr. Bu, sadece aile ve arkadaşlıkta olduğu gibi içsel ilişkilerde değil, aynı zamanda sempatik olan kişilerara-sı ilişkilerin birçok biçiminde de açık bir şekilde ortaya çıkar. Böyle tercih edilir bir ilişkiyi kabul etmeyen kişileri, örtük ya da açık bir şekilde reddetmek, olumsuz bir zorlamadır ve herhangi bir zorlama gibi güç olabilir. Ancak, diğerleriyle ilgili böyle bir reddetme durumundan, trajik olarak kaçmılamaz. Hiç kimse, onu deneme zorunluluğundan kaçamaz. Psikanalist Erich Fromm'un ortak yaşam ilişkisi olarak isimlendirdiği ve yine bu trajik zorunluluğu oldukça açık hale getiren *philia* niteliğiyle birlikte bulunan özel aşk formları vardır. *Philia* ilişkisiyle birlikte bulunan bir şey, mazojist bağımlılık, sadistçe bir zorlama ya da dayanışma içerisinde bulunan her ikisi yerine başka bir şey için kullanılırsa, en yüksek nitelikteki bir dostluk olarak görünen bazı şeyler, adalet olmadan gerçek bir zorunluluk içerisinde bulunur. Yine *agape, philia* niteliği olarak tercih edilen aşkı inkâr etmez; ancak, onu ikincil kişisellik olan kölelikten kurtarır ve üniversal bir aşk bağlamında tercih edilir bir aşka yük-seltir. Arkadaş tercihleri reddedilemez; ancak onlar, bir tür aristokratik benlik-bölünmesi içerisinde bulunan diğer insanları da dışlamaz. Herkes bir arkadaş olamaz, ancak herkes bir birey olarak kabul edilir. *Agape,* eşitlik ve eşitsizlik, sempati ve antipati, yakınlık ve ilgisizlik, arzu ve nefret ayırımını ortadan kaldırır. *Agape,* aşkı gerçekleştirmek için sempatiye gerek duymaz; *philia'ya* bağlı olarak reddetmek zorunda kaldığı şeyleri de sever. *Agape,* herkesi sever ve herkesi sevmekle de kendisini sevmiş olur. '

NİHAÎ OLANLA İLİŞKİSİ BAKIMINÖAN AŞK, GÜÇ VE ADALETİN BİRLİĞİ

Agape'nin aşkın belirsizlikleri için yaptığı şeyleri, Ruhsal güç, doğal gücün belirsizlikleri için yapar. Gücün belirsizlikleri, dinamik bîr karakterde ve gücün zorunlu olan belirtilerinde bulunur. Ruhsal güç, gücün ortadan kalkmasıyla bu belirsizliklerin üstesinden gelemez; çünkü bu durum varhğm yok olmasını ifade eder. Bu, suçtan kurtulmak için kendisini yok etme teşebbüsü olacaktır. Ruhsal güç, dinamik olan gücün inkârıdır. Ruhsal gücün fonksiyonuyla ilgili olarak söylenilenlere baktığımızda, yükseltme, bir yerden başka bir yere hareket, şok ve dehşet gibi bedensel etkilerin anlatıldığı görülür. Burada, görülebilir birçok psikolojik etkiler de bulunmaktadır. Ruh, nihaî boyutu kavrayan ve onu harekete geçiren bir güçtür. O, düşünceler ve anlamlar alanıyla özdeş değildir. O, dirence karşı duran dinamik bir güçtür. O zaman, onu gücün diğer biçimlerinden ayıran farklılıklar nelerdir? Ruhsal güç, ne bedensel ne de psikolojik zorlamayla eylemde bulunur ve bu da, kişilikle sınırlı bir özgürlük içe-risinde eylemde bulunma anlamma gelir. O, kişinin özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Ancak, onun özgürlüğünü kendisini sınırlayan zorunlu öğelerden bağımsız kılar. Ruhsal güç, bütün kişiliği aşan bir merkez konumundadır ve sonuç olarak da o, kendi unsurlarından bağımsızdır. Bu, kişiliği, kendisiyle birleştirmenin sadece nihaî olan bir yoludur. Bu meydana gelirse, insanın doğal ya da mevcut olan sosyal gücü, birbiriyle ilişkisiz olur. İnsan, onları koruyabilir, onların bazılarım ya da onların hepsini bırakabilir. Ruhsal güç, onlarla ya da onları kuşatanlarla birlikte eylemde bulunur. İnsan, Ruhsal gücü, kelimeler ya da düşüncelerle, gösterdiği ve yaptığı şey-

lerle, ya da onları kuşatmakla, veyahut da kendisini feda etmekle tecrübe edebilir. Bütün bu formlarda insan, gerçekliği, genellikle saklı bulunan varlık seviyelerine ulaşarak değiştirebilir. Kutsal toplumu, gücün belirsizliğine götüren bu güçtür.

İnayet ve adaletin ilişkisi hakkında, çok fazla şey söylememe gerek yoktur. Bağışlama eylemi, kişilerarası ilişkiler çerçevesinde ele alınmıştır. Karşılıklı bağışlama, yaratıcı adaletin bir eylemidir. Ancak karşılıklı bağışlama, inayetle doğrulanarak birleştirici aşka dayandığı sürece adil olur. Aşk ve adalet, tam olarak Tanrı'da birleştiği için yalnız O bağışlayabilir. Bağışlama etiği, tanrısal bağışlama mesajında bulunur. Aksi takdirde onlar, kanunlara uyma ye aşın duygusallık arasında hareket ederek, adaletin belirsizliğine bırakılmış olur. Kutsal bir toplumda, bu belirsizliğin üstesinden gelinir. *Agape*, aşkın belirsizliğini; Ruhsal güç, gücün belirsizliğini; inayet ise, adaletin belirsizliğini giderir. Bu, sadece kişilerarası ilişkilerde değil, aynı zamanda kişinin kendisiyle olan ilişkisinde de geçerlidir. Kişi, kendisinin kabul edildiğinden emin olursa, kendi kabulüne dayanarak, kendisini sevebilir. Aksi takdirde kişinin kendisini kabul etmesi, kendinden memnun olması ve keyfî hareket etmesi anlamına gelir. Kişi, yalnızca, 'üstün olan aşk' gücünden hareketle kendisini sevebilir. Bu, insanın kendisi hakkında adaletli olmasıyla ilgili bir problemin cevâbıdır. Nihaî adalet, kendisi için uygulandığı sürece, yani, kınama, bağışlama ve 'haklılığını ortaya çıkarma' ile ilgili yargı gerçekleştiğinde, insan kendisine karşı adaletli olabilir. Haklılığını ortaya çıkarmaya çalışan kınayıcı unsur,

kişinin kendisinden memnun olmasını imkânsız kılar; bağışlayıcı unsur, kişinin, kendisini kınamasını ve ümitsizliğe düşmesini engeller; yargıda bulunan unsur ise, kişisel benliğimizle ilgili unsurları birleştiren Ruhsal merkezi hazırlar ve kendi üzerindeki gücü mümkün hale getirir.

Kişinin kendisiyle ilgili olan adalet, güç ve aşk, bizi aşan ve bizim haklı olduğumuzu gösteren bir varlıktan aldığımız adalet, güç ve aşk içerisinde bulunur. Kendimizle ilişkide bulunma, Tanrı'yla olan ilişkimizin bir fonksiyonudur.

Daha önce ortaya koyduğumuz son problem, sosyal güç ile gruplar arasındaki ilişkinin incelendiği bölümün sonunda ele alındı. O, aşk, güç ve adalete dayanan insanlığın yeniden birleşmesiyle ilgili bir problemdi. Buna siyasî organizasyon düzeyinde hiçbir cevap verilemez. Nihaî olanla ilişkisinin dışında, bunun bir cevabı var mıdır? Teolojik olan yetersizliklerine rağmen, barışçılık bir değerdir. Çünkü o, bu problemi, modern Hıristiyanlıkta canlı tutmaya çalışmıştır. Bu olmadan Kiliseler, muhtemelen savaşı dinî olarak kabul etmenin rahatsız edici özelliğini unutmuş olacaklardı. Diğer taraftan barışçılık, insanm varlığıyla ilgili birçok problemi, genelde savaşm problemleriyle sınırlamıştır. Ancak, aynı alanda benzer özelliklere sahip olan başka problemler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi, genellikle düzeni korumak için polis ve silahlı kuvvetleri potansiyel olarak kullanmaya devam eden, bazen de, devrimsel savaşların yapıldığı alandaki bir güç grubu içerisinde meydana gelen silahlı çatışmayla ilgili bir problemdir. Bu başarılı olursa, onlar daha sonra 'meşhur devrimler' olarak isimlendirilirler. İnsanlı-

ğın birliği, ulusal olduğu gibi devrimsel olan savaşların da kabul edilmediğini ifade eder mi? Böyle olursa, hayatin dinamikleri son bulur mu ve bu, hayatın sona erdiği anlamına gelir mi?

Ekonomik hayatın dinamikleri hakkında da aynı sorular sorulabilir. Hatta Orta Çağ toplumlarında olduğu gibi, statik bir toplumda da ekonomik dinamikler önemlidir ve çok büyük tarihî sonuçlara sahiptir. Yıkım ve elemin askerî mücadelelerden ziyade çoğunlukla ekonomiyle ortaya çıktığının bilinmesi gerekir. Ekonomik dinamikler engellenmeli mi, üretim ve tüketimle ilgili statik bir dünya sistemi kurulmalı mı? Teknik süreçler içerisinde yapılan bütün bu şeyler engellenirse, birçok alandaki hayat, tekrar eden süreçler içerisinde organize edilmiş olacaktır. Her karışıklıktan kaçınılacaktır. Yine, hayatın dinamikleri ve bu dinamiklerle hayat, son bulacaktır.

Bunun bir an mümkün olduğunu düşünelim. Bu takdirde, değiştirilemeyen merkezî bir otoritenin etkisinde, gücün güçle olan ilişkileri düzenlenmiş olur. Hiçbir şey riske atılamaz, her şey kararlaştırılmıştır. Hayat, kendini aşmca durur. Yaratıcılık son bulur. İnsanlık tarihi biter ve tarih sonrası başlar. İnsanlık, kendi halinden memnun ve gelecekle ilgili kaygısı bulunmayan kutsal bir hayvan sürüsü haline gelecektir. Tarihsel dönemin korku ve elemleri, insanlığın karanlık çağları olarak hatırlanacaktır. Daha sonra bu kutsal insanların biri ya da diğeri, bu geçmiş çağlan, kendi acılarını ve büyüklüklerini arzulayacak ve tarihin geriye kalan kısmını yeni bir başlangıca zorlayacaktır.

Bu hayal gösterecektir ki, gücün dinamikleri, hayat ve tarihin trajedisi olmadan bir dünya, Tanrı'nın Krallığı olamadığı gibi, insan ve dünyasının da bir başarısı olamaz. Başarı, ebedîlikle kuşatılmıştır ve hiçbir hayal bu ebedîliğe ulaşamaz. Ancak, kısmen sezinlemeler olabilir. Kilise de, böyle kısmî bir sezinlemeye sahiptir. Belirli bir kiliseye mensup olmamasma rağmen, birtakım faaliyetlerde bulunan ve bizim de 'belirsiz Kilise' olarak isimlen-direbileceğimiz gruplar ve hareketler vardır. Ancak belirli ya da belirsiz bir Kilise, Tanrı Krallığı olamaz.
Bu kitabın bütün konularını kapsayan birçok problem, daha önce hiç ele alınmamıştır. Bazı konulara kısaca değinilmiş, bazı konular ise oldukça yetersiz bir biçimde ele alınmıştır. Bununla beraber daha önceki bölümlerin, şöyle bir şeyi ispat etmiş olabileceğini ümit ediyorum: Aşk, güç ve adaletle ilgili olan problemler, belirsiz konuşma, idealizm ve kinizmle beraber ele alman konulardan kaçınmak için ontolojik bir temel ve teolojik bir bakış açısını kategorik bir şekilde gerekli görür. İnsan, kendi varlığına ve *bizzat* varlığa / varlığın kendisine dayanarak büyük problemlerini görmedikçe, bu problemlerin hiçbirisini çözemez.

YENİ ZAMANLAR YAYINLARI

- Şiirler *Muallim Naci*
- Doğu ve Batı Arasında Bilim *Joseph Needham*
- Koçi Bey Risalesi
- İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi *Ali Zakheri*
- Antik Hermenötik *Gerard Bruns*
- İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi *Kari Vorlander*

134

- Hubut *Ali Şeriati*
- İyonya Pozitif Bilimi *Celâl Saraç*
- Necaîb-i Kur'aniye *Bereketzâde İsmail Hakkı*
- Matlâu'l-İtikâd Fî Marifâti'l-Mabdâ'i va'1-maâd *Fuzûli*
- İslâmı Anlamak *Ali Şeriati*
- Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri Sanihatü'1-Arab

Muallim Naci

- İttihad ve Terakki İçinde Dönenler *Galip Vardar*
- Medeniyet ve Modernizm *Ali Şeriati*

Anne Babalar ve Öğretmenler İçin Psikanaliz *AnnaFreud*

• Alman Ruh Tarihine Dair Tetkikler *Wilhelm Dilthey* <

UYARI:

www.kitapsevenler.com

Kitap sevenlerin yeni buluşma noktasından herkese merhabalar... Cehaletin yenildiği, sevginin, iyiliğin ve bilginin paylaşıldığı yer olarak gördüğümüz sitemizdeki tüm e-kitaplar, 5846 sayılı kanun'un ilgili maddesine istinaden, engellilerin faydalanabilmeleri amacıyla ekran okuyucu, ses sentezleyici program, konuşan "Braille Not Speak", kabartma ekran ve benzeri yardımcı araçlara, uyumlu olacak şekilde, "TXT", "DOC" ve "HTML" gibi formatlarda, tarayıcı ve OCR (optik karakter tanıma) yazılımı kullanılarak, sadece görme engelliler için, hazırlanmaktadır. Tümüyle ücretsiz olan sitemizdeki e-kitaplar, "engelli-engelsiz elele" düşüncesiyle, hiçbir ticari amaç gözetilmeksizin, tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak, engelli-engelsiz yardımsever arkadaşlarımızın yoğun emeği sayesinde, görme engelli kitap sevenlerin istifadesine sunulmaktadır. Bu e-kitaplar hiçbir şekilde ticari amaçla veya kanuna aykırı olarak kullanılamaz, kullandırılamaz. Aksi kullanımdan doğabilecek tüm yasal sorumluluklar kullanana aittir.
Sitemizin amacı asla eser sahiplerine zarar vermek değildir.

www.kitapsevenler.com web sitesinin amacı görme engellilerin kitap okuma hak ve özgürlüğünü yüceltmek ve kitap okuma alışkanlığını pekiştirmektir.

Ben de bir görme engelli olarak kitap okumayı seviyorum. Sevginin olduğu gibi, bilginin de paylaşıldıkça pekişeceğine inanıyorum. Tüm kitap dostlarına, görme engellilerin kitap okuyabilmeleri için gösterdikleri çabalardan ve yaptıkları katkılardan ötürü teşekkür ediyorum.

Bilgi paylaşmakla çoğalır.
Yaşar Mutlu

İLGİLİ KANUN:
5846 sayılı kanun'un "Altıncı Bölüm-Çeşitli Hükümler" bölümünde yeralan "EK MADDE 11" : "ders kitapları dahil, alenileşmiş veya yayımlanmış yazılı ilim ve edebiyat eserlerinin engelliler için üretilmiş bir nüshası yoksa hiçbir ticarî amaç güdülmeksizin bir engellinin kullanımı için kendisi veya üçüncü bir kişi tek nüsha olarak ya da engellilere yönelik hizmet veren eğitim kurumu, vakıf veya dernek gibi kuruluşlar tarafından ihtiyaç kadar kaset, CD, braill alfabesi ve benzeri formatlarda çoğaltılması veya ödünç verilmesi bu Kanunda öngörülen izinler alınmadan gerçekleştirilebilir."Bu nüshalar hiçbir şekilde satılamaz, ticarete konu edilemez ve amacı dışında kullanılamaz ve kullandırılamaz.
Ayrıca bu nüshalar üzerinde hak sahipleri ile ilgili bilgilerin bulundurulması ve çoğaltım amacının belirtilmesi zorunludur."

Bu e-kitap görme engelliler için düzenlenmiştir.
Kitap taramak gerçekten incelik ve beceri isteyen, zahmet verici bir iştir. Ne mutlu ki, bir görme engellinin, düzgün taranmış ve hazırlanmış bir e-kitabı okuyabilmesinden duyduğu sevinci paylaşabilmek tüm zahmete değer. Sizler de bu mutluluğu paylaşabilmek için bir kitabınızı tarayıp, kitapsevenler@gmail.com adresine göndermeyi ve bu isimsiz kahramanlara katılmayı düşünebilirsiniz.

Bu kitaplar, size gelene kadar verilen emeğe ve kanunlara saygı göstererek, lütfen bu açıklamaları silmeyiniz.

Siz de bir görme engelliye, okuyabileceği formatlarda, bir kitap armağan ediniz...
Teşekkürler.

Ne Mutlu Bilgi için, Bilgece yaşayanlara.
www.kitapsevenler.com

Tarayan Gökhan Aydıner

Paul Tillich _ Aşk Güç ve Adalet