

**KÖTÜLÜK KAVRAMI HAKKINDA ÜÇ PERSPEKTİF:  
AUGUSTİNUS, KANT VE NİETZSCHE**

**DOKTORA TEZİ**

**METİN TOPUZ**

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE  
ANABİLİM DALI**

**MERSİN  
TEMMUZ - 2017**

**KÖTÜLÜK KAVRAMI HAKKINDA ÜÇ PERSPEKTİF:  
AUGUSTİNUS, KANT VE NİETZSCHE**

**DOKTORA TEZİ**

**METİN TOPUZ**

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**





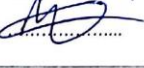
**FELSEFE  
ANABİLİM DALI**

**Danışman  
Prof. Dr. Taşkın KETENCİ**

**MERSİN  
TEMMUZ - 2017**

## ONAY

Metin TOPUZ tarafından Prof.Dr. Taşkın KETENCİ danışmanlığında hazırlanan "Kötülük Kavramı Hakkında Üç Perspektif: Augustinus, Kant ve Nietzsche" başlıklı bu çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Prof.Dr. Taşkın KETENCİ	
Üye	Doç.Dr. Ahmet Erdem ÇİFTÇİ	
Üye	Doç.Dr. Sadık Erol ER	
Üye	Yrd.Doç.Dr. Cengiz Mesut TOSUN	
Üye	Yrd.Doç.Dr. Mustafa GÜNAY	

Yukarıdaki Jüri kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 26.07.2017 tarih ve 2017/1 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

  
Prof. Dr. Süleyman Degermen  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

*Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.*

## ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi beyan ederim.

## ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

19 Temmuz 2017 / 19 July 2017

İmza / Signature  
Metin TOPUZ

## ÖZET

Düşünsel, sosyal, psiko-fiziksel bir varlık olarak insan düşünsel şafağından moderniteye kadar çeşitli düzeylerde kötülük kavramıyla ilgili olmuştur. İnsan etkinliklerinin büyük bir kısmı kötülüğün bertaraf edilmesini amaçlamaktadır; sıklıkla kötülük bile başka bir kötülüğü ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu nedenle kötülüğün bir şemsiye-kavram olduğu söylenebilir. Her düşünür felsefesini çağının talepleri doğrultusunda ve ileriye-dönük bir vizyonla oluşturur. Bu bağlamda Augustinus kötülüğü, teodise tartışmaları ekseninde ele almıştır. Ahlaki ve fiziksel kötülük ile tanrısal inayet arasındaki olası uyumsuzluğu özgür istenç teorisiyle çürütmeye çalışmıştır. Bir Aydınlanma filozofu olarak Kant ise kötülük kavramını eleştirel bağlamda ve rasyonalite dâhilinde incelemiştir. Bu doğrultuda kötülük Kant'ın felsefesinde üç-boyutludur. O, ilk olarak kötülüğün teodise biçiminde ele alınışını eleştirmiştir. İkinci olarak ahlak metafiziği dâhilinde kötülüğü, ahlak yasasından sapma ve maksimin ben-sevgisinin ilkeleri tarafından belirlenmesi olarak dile getirilir. Üçüncü olarak rasyonel teoloji-antropoloji bağlamında insanlığın kötülüğe yatkınlığının işaret eden radikal kötülük tezini ileri sürer. Nietzsche ahlaki kötülük kavramını, genel ahlak eleştirisinin bir parçası olarak ele almıştır. İyilik ve kötülüğün kendilikler olarak düşünülmesi, aralarında indirgenemez karşıtlıklar kurulması, ahlaki iyi adına kötünün ortadan kaldırılması varsayımı onun eleştirisinin asıl hedefleridir. Öte yandan ahlaki köle ve soylu ahlak olarak birbirinden ayırmıştır. Ona göre sürü insanı, güç istencinin zayıflığına uygun olarak, soylu insanın güçlü güç istencine uygun iyiliğini, tersine çevirerek kendi ahlaki iyisini inşa eder. Sürü insanın temel edimleri tepki ve olumsuzlamadır. Bu bağlamda Nietzsche, 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi'ni talep eder.

Bu çalışmada bu üç filozofun kötülük kavramı hakkındaki düşünceleri (1) kendi özgünlükleri içinde, (2) karşılıklı ilişkileri bağlamında ve (3) çağdaş kötülüğü anlama konusundaki katkıları bağlamında ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** ahlaki iyilik, ahlaki kötülük, özgür istenç, değer, etik, ahlak.

**Danışman:** Prof.Dr. Taşkın KETENCİ, Mersin Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin.

## ABSTRACT

As an intellectual, social and psychophysical entity, human being has been pertinent to concept of evil in several degree from his intellectual dawn to modernity. Most part of human activity aim to get rid of evil; most often even evil itself is oriented to remove another evil. Therefore it is possible to say, evil is an inclusionary-concept. Every thinker constitutes his philosophy in accordance with demands of his age and with a prospective vision. In this sense Augustine approached evil in the axis of theodicy discusses. He tried to refute the possible disharmony between moral evil, physical evil and divine grace with his theory of free will. As an Enlightenment philosopher Kant analyzed the concept of evil in the context of critical perspective and within rationality. Accordingly in Kant evil has three dimensions. Firstly he criticized the evil related to theodicy. Secondly within his metaphysics of moral he expressed evil as a deviation from moral law and as a determination of maxim according to principles of self-interest. Thirdly, within the context of rational theology-anthropology, he asserted thesis of radical evil that indicates propensity to evil in human beings. Nietzsche treated the concept of evil as a part his general critics about morality. Regarding good and evil as things-in-themselves, constructing irreducible contrast between them, assumption of disposing evil for the sake of moral good, these are main targets of his criticism. On the other hand he separated slave moral from noble moral. For him slave generates moral evil, in accordance with weakness of his will to power, by reversing the good of noble that is accordance with his powerful will to power. The main deeds of herd are reaction and negation. In this context Nietzsche demands 'revaluation of values'.

In this study, these three philosophers' thoughts discussed about the concept of evil (1) within their authenticities, (2) in the context of their interrelations and (3) in the context of their contributions in the matter of understanding contemporary evil.

**Keywords:** moral good, moral evil, free will, ethics, moral

**Advisor:** Prof. Taşkın KETENCİ, Department of Philosophy, University of Mersin, Mersin

## TEŞEKKÜR

Katkıları ve yerinde eleştiriyle bu çalışmanın başlamasını ve yürütölmesini sağlayan danışman hocam sayın Prof. Dr. Tařkíner KETENCİ'ye; Tez İzleme Komitesi'nde yer alan hocalarım sayın Doç. Dr. A. Erdem ÇİFTÇİ'ye Doç. Dr. Sadık Erol ER'e, Yrd. Doç. Dr. C. Mesut TOSUN'a ve Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNAY'a teşekkür ederim. Her zaman sabrına, anlayışına ve sevgisine sığındığım eřim Arzu GÜL TOPUZ'a ve gülüőüyle yaşamın içindeki saf neőeyi bana öğreten oğlum Özgür Deniz TOPUZ'a minnettarım. Annem Ayře TOPUZ'a ve babam Halil TOPUZ'a eğitimim için gösterdikleri bütün çaba için teşekkür ederim. Bu çalışmayı oğluma ve eşime ithaf ediyorum.



## İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ETİK BEYAN	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR ve SİMGELER	ix
<b>1. GİRİŞ</b>	<b>1</b>
<b>2.BÖLÜM – ANTİK YUNAN-ÖNCESİ VE ANTİK YUNAN'DA KÖTÜLÜK KAVRAMI</b>	<b>13</b>
2.1.Antik Yunan-Öncesi Kötülük Kavrayışına Genel Bir Bakış	13
2.1.1.Sümerlerin Kötülük Anlayışı	13
2.1.2.Zerdüştlük İnancının Kötülük Anlayışı	15
2.2.Antik Yunan'da Kötülük Düşüncesi	16
2.2.1.Mitolojik Anlatıda Kötülüğün Anlamı (“ <i>Theogonia</i> ” ve “ <i>İşler ve Günler</i> ”)	17
2.2.2.Sokrates-Öncesi Filozoflarda Kötülük Düşüncesi	20
2.2.3.Sokrates ve Platon'un Kötülük Anlayışı	27
2.2.3.1.Tanrısal Olanın Niteliği ve Kötülük Kavramıyla Bağdaşmazlığı	28
2.2.3.2.Ruh ve Beden Karşıtlığı	31
2.2.3.3.Beden ve Haz-Acı İlişkisi	32
2.2.3.4.Ruhun Yapısı (Akıl - İştah - İstenç)	34
2.2.3.5.İyi İdeası	37
2.2.3.6. 'İyi'nin Yokluğu veya 'İyi'nin Aracı Olarak Kötülük Kavramı	39
2.2.3.7.İlahi Adalet ve Kader Seçimi	41
2.2.4.Aristoteles'te Kötülük Kavramı	42
<b>3.AUGUSTİNUS'UN KÖTÜLÜK ANLAYIŞI</b>	<b>49</b>
3.1.Yeni-Platonculuğun Augustinus Üzerindeki Etkisi	49
3.2.Augustinus'ta Tanrı ve Tanrısallık Kavramları	52
3.2.1.Tanrı'nın Sıfatları	52
3.2.1.1.En Yüksek İyi ( <i>Omnibenevolence</i> ) Olma	53
3.2.1.2.Her Şeyi Bilen ( <i>Omniscience</i> ) Olma	54
3.2.1.3.Her Şeye Gücü Yeten ( <i>Omnipotence</i> ) Olma	54
3.2.1.4.Ezeli ve Ebedi Olma	54
3.2.1.5.Değişmeyen Olma	55
3.2.1.6.Birlikli/Bütünlüklü Olma	55
3.2.1.7.Mutlak Akıl ve İstenç Oluşu	56
3.2.1.8.Mutlak Adil Olma	56
3.2.1.9.Sözle İfade Edilemez Olma	58
3.2.2.Tanrının Yaratıcılığı	58
3.2.3.Tanrısal Bilgi ve Öngörü Bağlamında İnsanın Eyleminin Belirlenmesi	60
3.2.4.Tanrısal İnyet	61
3.3.Augustinus'un İnsan Anlayışı	62
3.3.1.Ontolojik Açıdan İnsan	62
3.3.1.1.Hiçlikten Yaratılma ve Kötülüğe Eğilimli Olma	63
3.3.1.2.İlk Günah Bağlamından İnsanın Kusurlu Varoluşu	65
3.3.2.Epistemolojik Açıdan İnsan	66
3.3.2.1.Hakikatin Kavranması ve Tanrısal Işık	67
3.3.3.Ahlaki Açıdan İnsan	69
3.4.İstenç Kavramı	71
3.5.Augustinus'un Özgürlük Anlayışı	74



3.6.Özgür İstenç ve Kötülük	77
3.7.Kötülük Kavramı	82
3.7.1.Kötülüğün Türleri	85
3.7.1.1.Doğal/Fiziksel Kötülük	86
3.7.1.2.Ahlaksal Kötülük (Günah)	87
3.7.1.2.1.Ahlaksal Kötülüğün Nedenleri	88
3.7.1.2.2.Tözsel Kötülük Sorunu	90
3.7.1.2.3.İlk Günah/Kötülük	93
3.7.1.2.4.Maniciliğin Kötülük Kavrayışının Eleştirisi	94
3.7.1.2.5.Pelagiusçuluk'un Kötülük Kavrayışının Eleştirisi	96
<b>4.KANT VE KÖTÜLÜK KAVRAMI</b>	<b>98</b>
<b>5. NIETZSCHE'DE KÖTÜLÜK KAVRAMI</b>	<b>157</b>
5.1.Ahlak Kavramlarının Eleştirisi	158
5.2.İnsanlık Tarihinin Ahlaki Perspektiften Bölümlenmesi	160
5.3.Eylemin Nedenselliği Üzerine 'Dört Büyük Yanılgı'	164
5.4.Özgür İstenç Eleştirisi	167
5.4.1.Özgürlük Bağlamında İstenç	170
5.4.2.Eylemin Nedenselliği Bağlamında Özgür İstenç Öğretisi	172
5.4.3.Sorumluluk Bağlamında Özgür İstenç Öğretisi	173
5.4.4.Ben (Ego) – Bencil-Olmayan Eylem	176
5.4.5.Suç – Sorumluluk ve Vicdan Azabı	182
5.5.Sürü Ahlakı	184
5.5.1.Décadence Değerleri	185
5.5.1.1.Merhamet [ <i>Mitleid</i> ]	188
5.5.1.2.Gerçeklik – Görünüş Ayrımı	189
5.5.1.3.Diyalektik Kavramı	189
5.5.1.4.İlerleme Kavramı	191
5.5.1.5.İyimserlik ve Kötümserlik	192
5.5.1.6.Eşitlik Kavramı	193
5.5.1.7.Kendibaşınalık	195
5.5.1.8.Değer Karşıtlığı	197
5.5.1.9.Olumlama-Olumsuzlama / Etkinlik-Tepkisellik / Evetleme-Hayırlama	198
5.6.Sürü Ahlakında İyilik ve Kötülük	200
5.6.1.İyi/Fena [ <i>Gut/Schlecht</i> ] ve İyi/Kötü [ <i>Gut/Böse</i> ] Ayrımı	205
5.6.2.Nihilizm	210
5.7.Güç İstenci Öğretisi Bakımından İyilik ve Kötülük	212
5.7.1.Özgür Tinkliler	213
5.7.2.Güç İstenci	214
5.7.3.Güç İstenci Perspektifinden İyilik ve Kötülük	218
5.7.4.Üst-İnsan	220
<b>6.SONUÇ</b>	<b>226</b>
KAYNAKÇA	243
ÖZGEÇMİŞ	251

## KISALTMALAR ve SİMGELER

Kısaltma/Simge	Tanım
<b>AUGUSTINUS</b>	
<b>LA</b>	İstencin Özgür Tercihi Üzerine
<b>[CG]</b>	The city of god
<b>[R]</b>	Retractions.
<b>[TR]</b>	On the trinity
<b>[SL]</b>	The spirit and the letter
<b>[İT]</b>	İtiraflar
<b>[O]</b>	On order (De ordine)
<b>[MMC]</b>	Of the morals of the Catholic church.
<b>[CD]</b>	On Christian doctrine.
<b>KANT</b>	
<b>[MC]</b>	A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition]
<b>[LE]</b>	Lectures on ethics
<b>[LT]</b>	Lectures on philosophical theology
<b>[MM]</b>	The metaphysics of morals
<b>[FT]</b>	On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy
<b>[Din]</b>	Religion within the boundaries of mere reason
<b>[SAE]</b>	Saf Aklın Eleştirisi
<b>[PAE]</b>	Pratik aklın eleştirisi
<b>[A]</b>	Anthropology from a pragmatic point of view
<b>[C]</b>	Conjectural beginning of human history
<b>[ET]</b>	Idea for a universal history with a cosmopolitan aim
<b>[LP]</b>	Lectures on pedagogy
<b>[RM]</b>	Of the different races of human beings
<b>[T]</b>	Ahlak metafiziğinin eleştirisi.
<b>[YYE]</b>	Yargı Yetisinin Eleştirisi
<b>[LD1]</b>	On the Causes of Earthquakes on the Occasion of the Calamity that Befell the Western Countries of Europe Towards the End of Last Year
<b>[LD2]</b>	History and Natural Description of the Most Noteworthy Occurrences of the Earthquake that Struck a Large Part of the Earth at the End of the Year 1755.
<b>[LD3]</b>	Continued Observations on the Earthquakes that have been Experienced for Some Time
<b>[EAT]</b>	The end of all things.
<b>NIETZSCHE</b>	
<b>AS</b>	Ahlakın Soykütüğü Üzerine
<b>GM</b>	On genealogy of morality
<b>İK</b>	İyinin ve Kötünün Ötesinde
<b>BGE</b>	Beyond good and evil
<b>D</b>	Deccal
<b>P</b>	Putların Batışı
<b>Ş</b>	Şen bilim
<b>İ</b>	İnsanca Pek İnsanca 1
<b>İP</b>	İnsanca Pek İnsanca 2
<b>G</b>	Gezgin ve Gölgesi
<b>Gİ</b>	Güç İstenci
<b>WM</b>	Will to power
<b>Z</b>	Böyle Buyurdu Zerdüşt
<b>Y</b>	Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe
<b>TY</b>	Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine

**E**  
**TRG**

**SPINOZA**

**[Etika]**

Ecce Homo  
Tragedyanın Doğuşu

Ethica – Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak

---



## 1. GİRİŞ

Kötülük kavramı sıklıkla doğrudan veya dolaylı olarak felsefi ilginin kapsamı dâhilinde olmuştur. Çünkü etik, teoloji, siyaset felsefesi, sanat felsefesi ve epistemolojiye dair tartışmaların içinde kendisine yer bulacak kadar geniş bir anlam çeşitliliğine sahiptir. Bu çalışmanın amacı, adından da anlaşılacağı üzere, kötülük kavramını Augustinus, Kant ve Nietzsche'nin perspektifinden incelemektir. Dolayısıyla çalışmanın odağını kötülük kavramının moral-etik ve teolojik anlamları oluşturmaktadır.

Kötülüğün moral-etik ve teolojik anlamını ortaya koymadan önce bir canlı olarak insanın diğer canlılar arasındaki konumuna değinmek yerinde olacaktır. Çünkü bu anlamlar, onun konumuna ayrılmazcasına bağlıdır. Canlılığın genel perspektifinden bakıldığında her varolanın –her canlının– kendisini yaşamın bütünselliğine bağlayan bir yanı vardır. Kendi başına düşünüldüğünde her canlı kendi varlık düzeyine uygun bir anlama sahiptir, fakat canlılık, bütün düşünüldüğünde ayrıca diğer canlılara gönderimde bulunan bir fenomenler ve anlamlar çokluğunun parçasıdır. İnsanı doğanın gözbebeği olarak gören insan-merkezli bakıştan bir adım geriye çekilerek varolanlar bütününe daha geniş bir perspektiften bakıldığında, bir çiçeğin mevsimsel döngüye uygun olarak polenlerini doğaya saçması veya korunmak adına dikenler geliştirmesi, bir hayvanın eşinin ölümünün arkasından yas tutması veya gözdağı vermek adına otçul olmalarına rağmen komşu sürüdekileri vahşice katletmeleri<sup>1</sup>, bu fenomenler ve anlamlar çokluğunun parçası olarak görünür. Elbette canlılar arasında bir canlı olarak insan da hem tekil/toplumsal varoluşuyla hem de yapıp-etmeleriyle –çoğunlukla bu ikisi birbirinden ayrılmaz– bu çokluğa katılır. Yapıp-etmeleri yaratıcı olduğu kadar yıkıcı etkilere de sahiptir. La Sagrada Familia, penisilin, Magna Carta, Süpermen, Çılgılık tablosu, Davud heykeli, süper bilgisayarlar, mitoloji, kadar gettolar, GDO, Auschwitz, Gulag, Guantanamo, İago, fosfor bombası, totalitarizm, İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılması, Palmira'nın yıkılması insanın bu yapıp-etmelerinin örnekleridir.

İnsan bu çoğulluğu anlam ve değerlendirme ile bir yandan kurarken, bir yandan da kendisini aşan anlam-değer yığını içindeki varoluşuna eğilir. Dolayısıyla çok-çekirdekli insan varoluşunun yapısında her iki anlamda yaratılan değer yargıları ve bunlara bağlı değer yüklemeleri olduğunu söylemek olanaklıdır. İnsan çoğunlukla olana bakarak veya yapılması gerekeni tasarımıyarak, değer yargısının konusu olan nesne hakkında değerlendirmede bulunur: nesne üzerinde güzel-çirkin, doğru-yanlış, iyi-kötü/fena, ahlaka uygun-günah yüklemeleri aracılığıyla anlam oluşturur. Söz konusu olan insanın moral-etik yönelimi olduğunda iyilik ve kötülük kavramları öne çıkar. Olan ile olması gerekene ve sık sık bu ikisi arasındaki

---

<sup>1</sup> Bunun vahşice olduğu, antroposentrik bir yorumdur.

uyumsuzluğa bakan, bu uyumsuzluğun etkilerine maruz kalan insanın kavram çiftidir iyi ve kötü. Öyle ki iyilik ve kötülüğün birer 'uçurum-kavram' olduğunu söylemek de olanaklıdır. Bu, iki kurgusal anlamda olanaklıdır: (1) Bir kayanın üzerinde uçuruma bakanlar, bütün renklerin içinde yittiği bir karanlıkla, yerinde bir tabirle Gayya kuyusuyla, karşı karşıyadırlar. Benzer biçimde kavramsal düzlemde iyilik ile kötülüğün birbirine karışması<sup>2</sup>, birinin diğerini gerektirmesi veya perspektife bağlı olarak anlam kazanmaları/kaybetmeleri<sup>3</sup>, bu kavramların karanlık yanını oluşturmaktadır<sup>4</sup>. Kısaca insan yapıp-etmeleri açısından açıklayıcı oldukları kadar muğlaklığa da neden olurlar. (2) Öte yandan nasıl ki uçurum, kenarındakine çağrıda bulunursa, iyilik ve kötülük de değerlendirmenin, ama özellikle moral-etik değerlendirmenin asli unsurlarıdır; öznel açıdan kişiye kendilerini dayatırlar. Bu çalışma, kendisini kaçınılmaz bir biçimde kişiye dayatan iyilik ve kötülük kavramlarının –özellikle etik açısından kötülük kavramının– hangi çerçevede değerlendirildiğini Augustinus, Kant ve Nietzsche perspektifinden sunmayı amaçlamaktadır.

İnsan davranışlarının ve genel olarak yaşamın çeşitliliği göz önüne alındığında olayları, kişileri, durumları, eylemleri vb. tek bir kavram altında anlamlandırmak olanaklı değildir. Koşullar, sonuçlar veya yapılar arasındaki farklar, benzerlikler, karşıtlıklar bunları ifade etmek için sözcüklerin çeşitlenmesine neden olmuştur. Türkçe etimolojisi açısından kötülük, Eski Türkçedeki *köti* sözcüğünden evrilmiştir (Nişanyan, 2010:348). Bunu yanı sıra kötülük adı altında şu sözcüklerle karşılaşırız: fena, kem, şer, dalalet, habis, alçak, uğursuz, bela, yaramaz, musibet, meşum, günah vb. İyilik sözcüğü ise Eski Türkçe olan *edgü* sözcüğünden evrilmiştir (Nişanyan, 2010:278). Kötülük gibi iyilik adı altında da şu sözcüklerle karşılaşırız: hayırlı, yararlı, doğru, kazanç, hoş, uygun, bol, uğurlu, yerinde, değerli, hasenat, salah, makbul vb. İngilizce etimolojisi bakımından iyi sözcüğünü karşılayan *good*<sup>5</sup> sözcüğü *god* (Tanrı) ve *gather* (birleştirme) sözcüklerine gönderimde bulunur (Fowler ve Fowler, 1919:357). Kötülük sözcüğünü karşılayan *evil* ise *yfel* sözcüğünden evrilmiştir ve pek çok olumsuzluğu ifade etmek için kullanılır (Fowler ve Fowler, 1919:283). Bu sözcük aynı zamanda çalışmada fena sözcüğünün karşılığı olarak kullandığımız *Übel* (Alm.) sözcüğünün de kökenidir. Bunun yanı sıra *Böse* (Alm.) sözcüğü de kötülüğü ifade etmektedir. İyiliğin Latince karşılığı *bonus* sözcüğüdür ve *-dew* kökünden, yani lütfetmek, kutsamak veya iyilik yapmak kökünden gelmektedir. Kötülük sözcüğü için ise *malum* kullanılır ki Grekçe siyah, karanlık anlamına gelen *melas* (*μέλας*)

<sup>2</sup> Talihin getirdiği iyiliklerin aslında birer kötülüğe dönüşebileceklerini ima eden cadılar *Macbeth*'te şöyle seslenirler: "İyi demek kötü demek, kötü demek iyi demek" (Shakespeare, 2014b:I.1.5).

<sup>3</sup> "Zaten dünya ne iyidir ne kötü, düşüncenize bağlıdır iyilik kötülük. Bana göre dünya zindan" der Hamlet (Shakespeare, 2014a:II.2).

<sup>4</sup> Kusursuz varlıktan yükselemez hiçbir kötülük / Oysa başka hiçbir ilke yok. Tanrı tek başına efendi / Yine de kötülük var. Hay üzücü gerçek! (Voltaire, 1901:X.II).

<sup>5</sup> Elbette Türkçede olduğu gibi İngilizcede de iyilik ve kötülüğün görünümelerini karşılayacak *fine*, *talented*, *satisfied*, *effective*, *healthful* veya *harmful*, *malevolent*, *bad* gibi sözcükler bulunmaktadır.

sözcüğüne gönderimde bulunur. Kötülük ile karanlık (*mairiia*)<sup>6</sup> arasında kurulan ilişkinin daha eski olan Zerdüştlüğe ait olması olanaklıdır. Söz konusu etimolojik bağlantılar, iyilik ve kötülük kavramlarının üzerinde, birbirinden ayırması oldukça zor, kültürel katmanlar olduğunu göstermektedir.

Bunun yanı sıra ulaşılan en eski arkeolojik kaynaklar bağlamında insanın kavrayamadığı, açıklayamadığı ve kendi üstünde karşı konulmaz bir etki bırakan olayları, olguları, kişileri, duygu durumlarını dışsallaştırdığı ve onlara kişilik atfettiği söylenebilir. Bu dışsallaştırmanın ve kişiselleştirmenin kökeninde bilinmezi anlaşılır kılma, korkulanı defetme veya saygı duyulanı kutsamanın bulunması olası görünmektedir. Mitolojik anlatılar, – *Löwenmensch* heykelciği gibi– tarih öncesi oyma eserler, –Fransa’daki Chauvet Mağarası’nda bulunan– tarih öncesi mağara resimleri, dünyanın bilinen ilk tapınağı olan Göbeklitepe söz konusu ilgilerin izlerini taşımaktadır. Etimolojik temelin işaret ettiği çok anlamlılık dikkate alındığında bu ilgilerin oluşmasında iyi ve kötü anlayışının oldukça önemli bir yere sahip olduğu düşünülebilir. İnsanların anlaşılmasız olanı (iyilik veya kötülükle yüklü) bir tanrısallık atfederek dışsallaştırmalarının insanlık tarihi içinde pek çok örneğiyle karşılaşmak olanaklıdır: Ahura Mazda, Ehrimen, şeytan, iblis, Mefistoteles, Lusifer, Zeus, Hades, Athena, Horus, Seth, Pazuzu, Lilitu, Quetzalcoatl vb. Russell’in ifadesiyle “mitler, bilinçdışının, bilinç tarafından arıtılmış ve değişime uğratılmış ürünleridir” (Russell 1999:55). Bu anlaşılır kılma çabası dışarıdaki bilinmez olanı zihnin içine alarak bilinir hale getirmek, yani içselleştirme anlamını taşıdığı kadar bilinçdışı bastırılmış noktaların dışsallaştırılması anlamını da taşır. Özellikle mitolojiler, bu dışsallaştırmanın örnekleriyle yüküdür<sup>7</sup>.

Bununla birlikte kötülüğü bertaraf etmeye yönelik bazı arkaik uygulamalar, tek tanrılı dinlerin törensel ve günlük uygulamaları da varlıklarını korumuşlardır. Kurban ayini, dua etmek, çeşitli muska ve ikonolar taşımak. Bunun dışında Yahudi geleneğinin bir ritüeli olan günahların yüklendiği bir keçiyi çöle sürmek; para karşılığı ölenlerin günahlarını yüklenmeyi kabul eden “günah emiciler”in varlığı (Campbell 2013: 40); keçi kılından gömlekler giymek vb. bütün bunlar kötülüğü bertaraf etmenin günlük dinsel yaşama sızmış örnekleridir. Dua etmek, küfür etmek, tanık olunan bir kötülük anında gözlerini kapatma olarak kendini gösteren ve vücudun kendini koruma kapasitesinin bir görünümü olan kas-sinir hareketi, aynı durumda

---

<sup>6</sup> Avesta dilinde.

<sup>7</sup> Şeytanın tasviri konusunda, bir yandan kültürlerin kendilerine özgü özelliklerini ona dokuduklarını bir yandan da kültürlerarası bazı bağlantılı noktalar olduğu söylenebilir. Kötülüğün simgeleştirilmesi olarak şeytan, bastırılmış hazları-duyguları, def edilmesi gereken korkuları, tiksinti uyandıran duyusal-düşünsel öğelerin bir parçasıdır. Sıklıkla doğurganlığı ve cinsel aktifliği ifade eden keçi veya öküz ile simgeleştirilir. Görünüşü bakımından çirkindir. Kanatları (varsa), iyi meleklerin tersi olacak biçimde yarsa kanadına benzetilir. Genellikle yıkıcılığını ifade eden sivri tırnaklarla veya boynuzlarla tasvir edilir. Yetkinliği bakımından üst düzey bir güce sahiptir, fakat gücünün niteliği ahlak-karşıtıdır. Pan, Satirler, Lilitu, Sirenler, Kuetzalkoatl, Pazuzu, Kali, Şeytan, İblis, Mefisto, Lusifer, Seth... bu adlar altında kişileştirilen asıl anlamıyla kötülüktür.

elindeki herhangi bir nesneyi sıkıca tutmak vb. bütün bunlar ise kötülükle –kişinin maruz kaldığı ve istemediği her şeyle– başa çıkmanın olan ile olması gereken arasındaki kapanmaz boşluğu doldurmanın bilişsel-fiziksel çeşitli düzeylerini ifade etmektedirler.

Benzer biçimde iyi insanların başına iyi şeyler, kötü insanların başına kötü şeyler geldiğine inanılan ve psikoloji alanında “adil dünya inancı”<sup>8</sup> olarak kuramsallaştırılan düşünce, yaşamın iyi-kötü karşıtlığına sığmayan ve kavrayışı aşan konularda insanların ruhsal sağlıklarının korunması (!) için önemli bir başa çıkma yöntemidir. Öte yandan güvenli yaşam alanları, biometrik taramalar, Baumann’ın dile getirdiği gibi akışkan gözetim biçimini almış denetim mekanizması<sup>9</sup>, anti-virüs programları, hapishaneler, akıl hastaneleri, yaşlı-bakım evleri... Bütün bunlar, kötülüğün etimolojik dolgunluğu göz önünde bulundurulduğunda, kötünün, uygun olmayanın, yabancı olanı, tedbirli olunması gerekenin gözlenmesi, ayrılması veya ortadan kaldırılması için gerekli görülen yapılardır. Örneğin Ortaçağ’da çeşitli kötülüklerin nedeni olarak görülen cadılığın bir suç olduğuna ve dinsel kurumların bununla mücadele etmesi gerektiğine dair *Malleus Maleficarum* (Cadı Çekici) adlı bir kitap yazılmıştır. İnsanlığın yapıp-etme kapasitesi düşünüldüğünde daha uzun bir iyilik-kötülük listesi oluşturmak olanaklıdır. Fakat bu listenin uzunluğu yalnızca, insan ile kötülük kavramı arasındaki karşılıklı ilişkinin, insanın bütün ilgileri açısından ne kadar belirleyici olduğunu pekiştirmekten öte bir şey olmayacaktır.

Sümer ve Yunan mitolojisi, insanın kozmosun baş döndürücülüğü karşısında imgesel yaratıcılığının eşsiz örnekleridir. Bu mitolojilerde kötülük ve iyilik, tanrılarda bir arada bulunur ve onlar lütfetmeyi veya cezalandırmayı keyfince kullanırlar. Zerdüştlük, iyi ve kötü Tanrı ayrımıyla hem kozmolojik hem de ilkesel düzeyde bir yarılmayı dile getirir. Tek tanrılı dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte kötü ilke ve dolayısıyla kötü Tanrı kısmen etkisini kaybeder, çünkü sonsuz niteliklere sahip Tanrı anlayışında, gücü paylaşma söz konusu değildir. Ayrıca kötülük bir yokluk olarak değerlendirildiği için kötü bir varlığa yer de yoktur. Ne var ki Tanrı’nın hizmetkârı olarak iblis, şeytan, mefisto adı altında varlığını devam ettirir.

İnsanın varlıksal konumu onun kötülüğü kavramsal olarak ele almasından ayrı düşünülemez. Fakat kavramın çok yönlülüğü onun irdelenmesi bakımından çeşitli zorluklara da neden olmaktadır. Russell’in ifadesiyle kötülük kavramının bir çatı altında tatmin edici tanımını yapmak pek de olanaklı değildir (Russell 1999:13-14). Öte yandan bu, kavramın sınırlarının belirsiz olduğu veya bir soyutlama olduğu anlamına gelmez. Soyutlamalar, eğretilmeler veya benzetmeler nihayetinde deneyim veya deneyim olanaklarına dayanırlar –elbette bir kötülüğün

---

<sup>8</sup> Lerner’in tezine göre adil dünya inancı, kişinin parçası olduğu yaşamın anlaşılabilir ve bu nedenle psikolojik bütünlüğünü tehdit eden durumları anlaşılır kılmak için yaptıkları bir başa çıkma yöntemidir. Buna göre dünyanın iyilerin ödüllendirildiği, kötülerin cezalandırıldığı bir yer olduğuna inanmak insanlara umut, güvence ve öngürlebilirlik sağlamaktadır.

<sup>9</sup> Bauman, Z. ve Lyon, B. (2013). *Akışkan gözetim*. (Çev. Elçin Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı.

deneyimlenmesinin etkisi, olanağına yönelik bir tasarımın etkisinden nitelik olarak farklıdır<sup>10</sup>. Dolayısıyla onun bir soyutlama olarak kavranamaz olduğunu düşünmek veya nedenini kavranamaz bir nedene atfetmek yalnızca düşünme tembelliği anlamı taşıyacaktır. Bu çalışma, yan amacı bakımından, kötülük kavramı hakkındaki bilinemezlik örtüsünü kısmen aralamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ana odağı ise kötülüğün moral-etik ve teolojik anlamlarını Augustinus, Kant ve Nietzsche'nin görüşleri dâhilinde serimlemek, onları karşılıklı konuşturmak ve mümkün olduğunca kötülüğün güncel biçimi bakımından onların düşüncelerinin önemine vurgu yapmaktır.

Bu bağlamda Augustinus, özgür istenç öğretisi aracılığıyla kötülüğün teolojik yorumunun bir örneğini sergiler. Onun ana problemi, ahlaki kötülüğün failini belirlemek ve doğal kötülüklerin nedenini tutarlı bir biçimde aktarmaya çalışmaktır. Teodise tartışmasını bu zemin üzerinden gerçekleştirir. Kant ise kötülüğün hem moral-etik hem de teolojik anlamına değinir. Kötülüğe rasyonel teoloji içerisinde verdiği anlamlar belli açılardan Augustinus'tan farklıdır. Bu farklılığı radikal kötülük kavramı üzerinden kurar. Fakat onun kötülük hakkındaki düşüncelerinin temelini kişisel ve kişilerarası etik ilişkinin olanağı bağlamında düşünmek gerekir. İnsanı kişisel açıdan kendi kendine yasa koyabilen ve kişilerarası ilişkiler açısından başkasını "yalnızca" araç olarak görmeme olanağına sahip bir varlık olarak düşündüğü için kötülüğü, ahlak yasasının sapma olarak düşünür. Nietzsche ise ahlaki-moral değerlendirme biçiminin –dolayısıyla ahlaki iyi ve kötünün– eleştirisine odaklanarak, yeni etik olanaklara işaret eder. Bu olanakları güç istenci kavramı dolayısıyla kurmaya çalışır. Bu üç filozofun kötülük hakkındaki düşüncelerinin kendine özgü anlamlarını ve aralarındaki farkları ortaya koymak, kötülüğün moral, etik ve teolojik bakımdan anlaşılmasına ışık tutacaktır.

Bununla birlikte Augustinus, Kant ve Nietzsche'nin düşünceleri ekseninde kötülüğü ele almak, belirli bir anlamda, Antik Yunan öncesi ve Antik Yunan düşünce sistemlerini incelemeyi gerektirir. Çünkü yalnızca bu üç filozof bağlamında değil, genel olarak felsefe tarihi bağlamında kötülük kavramına kaynaklık eden pek çok düşünce dayanağını burada bulmaktadır. Bu nedenle çalışmanın *Antik Yunan-Öncesi ve Antik Yunan'da Kötülük Kavramı* adlı ilk bölümünde kötülük

---

<sup>10</sup> Kötülük söz konusu olduğunda kavram ile gerçeklik arasındaki farkın en doğru biçimde aktaranlar arasında, Nazi kamplarında kalmış Jean Améry ve Primo Levi'den bulunmaktadır. Jean Améry, kuşatıcı bir kötülüğe maruz kalanların geçerli iyilik-kötülük dizgelerinin nasıl sarsıldığını kamp için Muselmann adıyla anılan yarı-ölülerin durumu üzerinden aktarır: "Müslüman', iyinin karşısına kötüyü; değerli olanın karşısına bayağılığı; düşünsel olanın karşısına akıl-dışını koyabilecek bir bilinç alanından yoksundu artık" (Améry 2015: 22-23). Öte yandan kötülüğe maruz kalanın, bu maruz kalmadan hiçbir zaman kurtulamayacağını şöyle aktarır: "İşkenceden geçmiş kişi, işkence görmüş olarak kalır" (Améry 2015:55). Tek bir kişide örneği görülen kötülüğün etkisinin topluluk üzerindeki dönüştürücü etkisini Levi şöyle dile getiriyor: "[Dışarıdaki günlük yaşamla kıyaslandığında] kampta durum başka: Burada aman vermez bir yaşama kavgası var yürürlükte, çünkü herkes umutsuz, herkes yalnız. Herhangi bir Sıfır On Sekiz sürçtü mü kendisine el uzatan birini bulamıyor; ama kötülük edecek birini buluyor hemen... Herhangi bir kimse, mucize kabilinden bir hile yaratıp da işini yoluna koyar[sa]... bunu gizleyebildiği kadar gizliyor, bundan ötürü hayranlık ve saygıyla karşılandığı için kişisel bir yarar görüyor" (Levi 1996: 85-86).



kavramına ilişkin imgesel-rasyonel izler takip edilmeye çalışılmıştır. Günlük yaşamın ve insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası olarak kötülük edimi ve kavramı, mitoloji yazarlarının, filozofların ve teologların ilgisinden kaçamamıştır. Mitoloji büyük oranda bilinçaltının bilinçdışına yansıtılması (totem) ve bilinçdışının bilinç içinde anlamlandırılmasını (korkutucu doğa olaylarına tanrısallık atfedilmesi) kapsamaktadır. Bu çalışma için çizilen sınırlar bakımından üç din/mitolojik anlatı –onlar da yalnızca kötülüğün anlamı perspektifinden– göz önünde bulundurulmuştur. Bunlar Sümer ve Yunan mitolojileri ile Zerdüştlüktür. Bilinen Sümer tabletlerinde kötülük yapmanın veya kötülüğe uğramanın üzerine özel bir kavramsal tanım veya akıl yürütme izlerine rastlanmaz; daha çok tanrısallığın muğlak kavramı içinde iyilik ve kötülük herhangi bir çelişki göstermeden anlamlarını korurlar. Kötülük daha ziyade günlük pratik yaşam bağlamında anlamlandırılır; örneğin yapılan teslimata karşılık ödemenin yapılmaması veya alınan ürünün bozuk olması üzerine tabletler mevcuttur. Tek bir örnek, ilgili bölümde detayını aktaracağımız üzere, Sümerli Eyüb'ün Tanrı'ya yakarışı bu motifin dışında, kötülük sorununun bir örneğidir. Fakat bu örnek ne kötülüğün ne de genel olarak inancın sorgulanmasını ifade eder; bunun yerine Tanrı'nın iyiliğine layık olmak için yakarışın bir parçasıdır.

Zerdüştlük bağlamında kötülüğün özel bir anlamı vardır. Daha önce –Sümer mitolojisinde olduğu gibi– iyilik ile kötülüğün tek bir Tanrı'nın varlığı içinde çatışmasız durduğu veya iyilikle özdeşleştirilen tek bir Tanrı'dan doğan ve doğduğu tekliğin bir parçası olmakla birlikte ondan eksik olması bakımından kusurlu olan kötü bir aşağı-tanrı anlatısıyla karşılaşmak olanaklıdır. Oysa Zerdüştlükte iyi Tanrı'yla (Ahura Mazda) aynı gücü ve konumu paylaşan, fakat diğerinden ayrı olan bir kötü Tanrı (Angra Mainyu) vardır ve bunlar savaş halindedirler. Her ikisi de sahip oldukları nitelikleri özgür istençleriyle tercih etmişlerdir (Russell 1999:118). Söz konusu iki Tanrı kozmolojik birer ilke oldukları kadar aynı zamanda insanın eylem yapısını meydana getiren iki ahlaki ilkedirler. Evrenin iki Tanrı arasındaki çatışmadan oluşması gibi insanın içyapısı da iyi ve kötü ilkeler tarafından belirlenir. Çatışmanın galip geleni eylemlerin niteliğini belirlemektedir. Fakat bu durum insanın sorumlu, dolayısıyla ahlaklı bir varlık olduğuna yönelik kabulün ilgası anlamına geleceği için Russell'ın ifadesiyle düalist perspektif, Tanrı'nın kadiri mutlaklığını iyilikseverliğine feda ederek kötülük sorununa bir çözüm getirir. Buna göre iyi Tanrı/ilke mutlak varlık olmasa da, sonunda kötü Tanrı'ya/ilkeye galip gelecektir (Russell 1999:113). Ne tek tanrılı dinler için ne de “iyilikten, kötülük çıkmayacağını” ifade eden Platonculuk açısından bu kabul edilebilir bir çözüm değildir.

Yunan mitolojisi Zeus'un en üstte olduğu detaylı bir tanrılar hiyerarşisi sunar. Anlatıda bizzat kötülük yapan Tanrı fikri mevcuttur; kötülüklerin ilk tasarlayıcısı Titan Uranos'tur. Dahası *Theogonia*'da iyilik ve kötülüğün ne olduğunu yalnızca tanrılarının bildiği ifade edilir. Ödül ve ceza, tanrısallık bağlamında keyfince kullanılır. Zeus'un neden iyilik veya kötülük yaptığı

bütünüyle onun istencine bağlıdır. İnsanlar yalnızca, tanrıların onlar için belirlediği iyi veya kötü kadere muktedir trajik birer figürdürler. Bu nedenle özgür istenç üzerine kurulu bir ahlaki iyilik veya kötülük anlayışından söz etmek olanaklı değildir. Fakat öte yandan trajik kahraman –örneğin Sisyphos ve Prometheus– bu mutlak belirlenime ‘rağmen’ kendi varoluşunu ve değerini yarattığı için güçlü bir özgürlüğü yansıtırlar. Nietzsche’nin önem verdiği tam da bu türden değerlendirme biçimidir.

Kötülük problemi açısından Sokrates-öncesi filozofların iki önemli özelliği bulunmaktadır. Birincisi onlara felsefe yapma etkinliğini kazandıran ‘ilk neden’ (arkhe) sorusu; ikincisi ise antropomorfik Tanrı anlayışına yönelik eleştirileridir. Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Parmenides, Pythagoras, Herakleitos gibi filozoflar ‘arkhe nedir?’ sorusunu sormuş ve evrenin ilkelere dayalı bir açıklamasına ulaşmaya çalışmışlardır. Bu noktada farklı ilk nedenler ortaya koymuş ve bu ilkenin niteliklerini belirtmişlerdir; sonsuzluk, bölünmezlik, zamana tabi olmama, değişmezlik, çokluğun nedeni olmak, sınırsızlık vb. Söz konusu kozmolojik ilkeye dair bu saptamalar, aynı zamanda teolojik birer imleme sahiptirler. Augustinus gibi Ortaçağ düşünürleri, Hıristiyan inancının bileşenlerini kavranabilir kılmak için Antik Yunan felsefinin bu tür miraslarından yararlanmışlardır. Özellikle Tanrı kavramının içeriklendirilmesinde Platon ve Aristoteles kadar Sokrates-öncesi filozofların hem ilk nedeni kavramsallaştırmaları hem de mitolojik Tanrı betimlemesini bu ilkelere göre yeniden biçimlendirmeleri etkili olmuştur. Tanrı kavramının içeriği aynı zamanda kötülük kavramına yönelik ilginin değişmesine neden olmuştur. Zira teodise bağlamında ele alınan aslında Tanrı’nın çeşitli nitelikleri (iyilikseverliği, adaletli oluşu, her-şeye-gücü-yeten oluşu, her-şeyi-bilen-oluşu vb.) ile dünyadaki kötülükler arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla kötülük kavramının teoloji içinde anlamlandırılmasının kökeninin mitolojiye, ilk felsefeye ve Platoncu geleneğe kadar uzandığını söylemek olanaklıdır.

Platon’un kötülük hakkındaki düşüncelerinin, bir milat olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Zira idealar kuramının, görünüş-gerçeklik ayrımının, erdem öğretisinin, kendinde iyi-görünür-iyi, akıl ve istenç bağlamında insanın ruhsal/bilişsel yapısına dair belirlemelerinin izini açık veya örtük bir biçimde bütün felsefe tarihi boyunca sürmek olanaklıdır. Bu çalışmanın kapsamında Platon’u önemli kılan nedenlerden ilki budur. İkinci neden ise etik, siyaset veya ilgi felsefesi bağlamında ileri sürdüğü ‘kötülük, iyiliğin yokluğudur’, ‘kötülük, bilgisizliğe dayanır’, ‘bazı kötülükler, büyük iyiliklere neden olabilir’ ve ‘tanrısal olanın niteliği ile kötülük kavramı bağdaşmaz’ argümanlarıdır. Bu iddialar, Ortaçağ’da kötülük problemini ele almak için kullanılan temel argümanlar haline gelir.

Kötülük kavramı bağlamında Aristoteles’in düşüncelerini çalışmanın kapsamı bakımından önemli kılan bir dizi nokta vardır. Bunlardan ilki ahlaklılığı sorumlulukla, dolayısıyla özgürlükle belirlemesidir. Bir başka deyişle ona göre ahlaki iyilik veya kötülükten

söz edebilmek için insanın söz konusu eylemi zorlama ile yapmamış olması gerekir. Düşüncelerinin ikinci özelliği de burada ortaya çıkar; ahlaklılık ile isteme (*boulesis*) arasında kurduğu ilişki. Buna göre erdemli olmak veya kötülük yapmak insanın istemesine bağlıdır –yani kötülük ideaların bilgisinin eksikliğine değil, her tek durumda neyin tercih edilmesi gerektiğinin bilinmemesine dayanır. Ancak Aristoteles bu savını daha rafine hale getirerek tercih (*proairesis*) kavramına vurgu yapar. Buna göre istemek, insanın hayvanla ortak özelliğidir. Oysa insanın varlık düzeyine uygun olan aklın eşlik ettiği bir arzulama olmalıdır. Çünkü erdemi bir huy haline getirmiş kişi her tek durumda neyin tercih edilmesi gerektiğini bilen insandır. Benzer biçimde kötülük de insanın tercihiyle bağlı olarak ortaya çıkar; insanı kötü kılan neyin tercih edilmesi gerektiğine dair bilgisizliğidir. Bu bağlamda Aristoteles’in bir yandan insanın özgürlüğüne öte yandan kendisi için ayırt edici özelliklerini yetkin bir biçimde kullanmasına vurgu yaptığı söylenebilir. Öte yandan madde-form öğretisi, ‘orta olan’ kavramı ile erdem bilgisini öne çıkarması, teorik bilginin yanında yapa yapa öğrenmenin önemini vurgulaması ve ahlaki bakımdan hazır reçeteler sunmak yerine gerekliliğe vurgu yapması Aristoteles’e özgün bir konum kazandırır. Onun bu düşünceleri, Hristiyan anlatıyı felsefi olarak temellendirmek isteyen Augustinus’a da, insanlararası etik ilişkisinin olanağına ilişkin araştırma yapan Kant’a da ışık tutar.

*Augustinus’un Kötülük Anlayışı* adlı ikinci ana bölümde kötülüğün teolojik bakış açısından temellendirilmesi ele alındı. En yüzeysel haliyle akli ve inancı uzlaştırma çabası olarak nitelendirilen Ortaçağ felsefesi içinde, kötülük kavramı da bu uzlaştırıcı nitelik üzerinden belirlenir. Bu uzlaştırma çabası, Tanrı’nın nitelikleri ve yaratım edimi ile dünyadaki kötülüklerin varlığı arasındaki uzlaşmazlığı –ya da uzlaşmazlık iddiasını– gidermeye yönelik bir çabadır. Evrenin hem kozmolojik hem de bilişsel açıdan uyumlu olduğu/olması gerektiği Ortaçağın genel kabulüdür. Yani bir yandan doğada ereklilik vardır; her parça tanrısal istencin bir yaratımı olarak onun yaratma niteliğinin özelliklerini üzerinde taşımaktadır. Öte yandan Tanrı ve evren arasında olası uyum-uyumsuzluk ilişkileri de bir açıklamaya kavuşturulmalıdır.

Söz konusu uyum-uyumsuzluk çerçevesinde Ortaçağın kötülük kavramı konusunda en çok meşgul eden sorun, teodise adı altında kötülük sorunudur. Bu soruna yönelik ilk teolojik çalışma ise Augustinus’a aittir. Antik Yunan ile Ortaçağ arasındaki paradigmatic değişim kötülük kavramı üzerinde de etkisini gösterir. Hiçlikten yaratılan bir varlık olarak insan, Tanrı tarafından akıl ve istençle donatılmıştır. Böylece eylemleri konusunda sorumluluğu kendisine teslim edilmiştir. Fakat hiçlikten yaratılma onun ontolojik anlamda kusurlu olmasına neden olmuştur. Bu kusurluluğuna aynı zamanda bilgi ağacının meyvesini yiyerek günahkâr doğma kusurluluğu da eklenmiştir. Fakat Augustinus’a göre özgür istenci nedeniyle tanrısal yoldan sapan insanın yine aynı yeti ile tanrısal yola yeniden girmesi ve onun krallığında yerini alması olanaklıdır. Bu anlamda dünyadaki ahlaki kötülüğün nedeni insandır; fiziksel kötülük ise

Tanrı'nın iyilikseverliği ve adaletli oluşu çerçevesinde ancak bu suçun cezası olarak var olabilir. Dolayısıyla tözsel bir kötülükten de söz edilemez. Augustinus *özgür istenç* kavramıyla kötülüğe ahlaki/dini perspektife sadık kalarak bir açıklama getirmeye çalışır –oysa günümüzde kötülüğün, günah anlamını aşan biçimleri vardır–. Bu bakış açısı oldukça uzun süre etkisini devam ettirmiştir –ve günümüzde de çeşitli revizyonlara uğrayarak varlığını devam ettirmektedir<sup>11</sup>–.

Kötülük sorununun ele alınma biçiminde Aydınlanma dönemiyle birlikte önemli bir dönüşüm yaşandığını görüyoruz. Bu dönüşüm Leibniz, Hume, Kant gibi düşünürlerde kolaylıkla gözlenebilir. Aydınlanma kötülük sorununu insan aklını referans alarak inceler. Bu inceleme biçimi hem kötülüğün teolojik kavrayışına bir eleştiri olması hem de yeni düşünme yollarının açılmasına neden olması anlamında oldukça etkili olmuştur. Çalışmanın *Kant ve Kötülük Kavramı* başlıklı üçüncü bölümünü Kant'ın bir Aydınlanma dönemi filozofu olarak sorunu ele alış biçimi oluşturmaktadır. Kant'ın kötülük kavramı ile ilgisini eleştiri-öncesi, eleştiri dönemi ve eleştiri-sonrası dönem olarak ayırmak mümkündür. Bu üç dönemi birbirine bağlayan Kant'ın düşünce sisteminin ayrılmaz bir parçası olan moral-etik ve rasyonel teoloji perspektifleridir. Kendinden önceki geleneksel felsefeyi "*eleştiri*"ye tabi kılması onun felsefe yapma yönteminin en açık yoludur. Kötülük kavramına yaklaşımını da, odakları zaman içinde değişse de, rasyonel bakış açısı üzerinden inşa eder. Eleştiri-öncesi dönemde bunun örneğini Lizbon Depremi<sup>12</sup> üzerine yazdığı üç makalede (1756) görmek olanaklıdır. Bu makalelerde, çağında yaygın bir biçimde tanrısal gazabın neden olduğu doğal bir kötülük olarak değerlendirilen bu depremi, doğal nedenlerle açıklamaya çalışır –fakat bu makalelerden sonra 1783-84 yılında verdiği teoloji derslerinde, kötülük kavramı açısından geleneksel teolojiye sadık kaldığını da söylemek gerekir.

Kant 1781'de *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ve 1788'de *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yayımlamıştır. İlk eserinde yetileri bakımından insanın bilme olanaklarını ele alır. İkinci eserde ise insana özgünlüğünü kazandıran pratik akıl ve özgür isteme bakımından, ahlaka uygun eylemlerin nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalışır. Bu noktada aklın kendi kendine buyurduğu bir yasa olarak ahlak yasası, ahlaka uygun bir eylemin temel ölçütü olarak ele almakta, kötülük ise bu yasadan sapma olarak belirlemektedir. Kant daha sonra 1791 yılında geleneksel teodise anlayışına yönelik köklü bir eleştiri getirdiği *Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine* (1791) makalesini yayımlar. Buna göre teodise tartışmalarına aklın sınırları dahilinde bir cevap vermek olanaklı değildir; doğru olan bu konuda insan kavrayışının sınırlı olduğunu samimiyetle kabul etmektir. Bu bakımdan Kant'ın SAE'de aklın sınırlarına yönelik düşüncelerinin burada da etkili olduğu söylenebilir.

---

<sup>11</sup> John Hick (1922-2012); Alvin Plantinga (1932-); Richard Swinburne (1934-).

<sup>12</sup> Benzeri bir biçimde 1999 Marmara depremi pek çok kişi tarafından o bölgede yoğunlaşan "günahların" –kötülüğün– Tanrı tarafından cezalandırılması olarak yorumlanmaktadır.

Kant eleştirisi-sonrası dönemde kötülük kavramına farklı bir çerçeveden odaklanır. Bu odaklanmanın meyvesini 1793 yılında yayımladığı *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* kitabıyla verir. Çağdaşları tarafından eleştirilmesine neden olan bu kitapta Kant radikal kötülük tezini ileri sürer. Kant'a göre insanlar doğuştan ve evrensel biçimde kötülüğe yatkındırlar. Buna teze göre kötülük, hiçbir koşulda ortadan kaldırılamayan ahlak yasasının, tek tek eylemler söz konusu olduğunda maksimlerin tek güdüleyici olarak belirlenmemesine, tersine yasanın, ahlaki-olmayan güdüleyicilere tabi kılınmasına dayanmaktadır. Bu tabi kılma edimi, maksimlerin belirlenmesinin temelinde gerçekleştiği için insanın ahlaki doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Fakat bu durum kötülüğün engellenemez olduğu anlamına gelmez, çünkü insan aynı zamanda akıl sahibi özgür bir varlıktır. Yasaya uygun eylemlerde bulunarak, istidadına uygun bir biçimde içindeki iyilik tohumunun açmasını sağlayabilir. Aksi durumda kötülük, insanın içinde kök salacak, ahlak-dışı güdüleyiciler kötü oldukları bilinmesine rağmen maksimlere dâhil edileceklerdir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde Nietzsche'nin kötülük kavramını nasıl değerlendirdiği tartışıldı. Bu bağlamda Nietzsche'nin düşüncesini iki aşamada incelemek olanaklıdır. İlk aşama geleneksel ahlak felsefesinin eleştirisini içermektedir. Nietzsche'ye göre ahlak filozofları sıklıkla ruh-beden, iyi-kötü, görünüş-gerçeklik ayrımları, merhamet, özgür istenc, akıl, ilerleme, diyalektik, kendi başınlık, bencil-olmayan eylem kavramları ve erdem öğretileri aracılığıyla ahlaksal iyiliğin sağlandığı, kötülüğün ise bertaraf edildiği iyi-kötü dizgeleri oluşturmuşlardır. Fakat ahlaki değerlendirme biçiminin kendisini hiç eleştirinin konusu etmemişlerdir. Hatta ahlakın bir eleştirisini yaptığını ileri süren Kant bile, ona göre, rasyonel teoloji altında onun yerini daha tartışılmaz bir konuma yükseltmiştir. Oysa ahlakın gerçek bir eleştirisi ancak hem değerlerin hem de bu değerlerin yaratıcılarının ruhsal-düşünsel yapısının incelenmesi, belki de yapı-söküme uğratılmasıyla olanaklıdır. Bu bağlamda Nietzsche ahlaki olarak içeriklendirilmiş yukarıda adı geçen kavramları ve dolayısıyla kötülük kavramını da inceler. Ona göre bu kavramlar yalnızca, insanı sorumlu bir varlık olarak kurmayı amaçlayan, bu nedenle değerlerini bir öte dünyaya referansla oluşturan ahlaki değerlendirme içinde anlamlıdır. Fakat dünyaya yönelik yalnızca bir değerlendirme biçimi -üstelik yanlış bir değerlendirme biçimi olan -ahlakın kendisi, öte dünya adına bu dünyanın değerini düşüren bir bakış açısıdır.

Ahlaki soylu ve köle ahlaki olarak ayıran Nietzsche'ye göre ahlaki değerlendirme biçimi, soylu ahlakını, yani buyurucu-yaratıcı güç istencini bastırmak isteyen kölenin temel değerlendirme biçimidir. Bu bağlamda kölenin bakış açısında yaratıcı, buyurucu, yaşamı-evetleyen ve etkinliği ifade eden güç istencinin dışavurumu olan iyilik durumu, baş aşağı çevrilerek kötülük biçiminde adlandırılır. Bir başka deyişe köle bakış açısından kötülük, soylu ahlakın iyiliğinin olumsuzlanmasıdır. İyi olan ise soylu ahlakının iyisinin olumsuzlanmasıyla oluşturulan kötülüğün olumsuzlanmasıyla elde edilir. Bu nedenle Nietzsche'ye göre köle/sürü

insanı, ruhun/istencin gücünün dışavurumu hakkında yalnızca temsillere sahiptir, güçlü bir istencin asıl anlamını bilmez. Onun gözünden iyi olan, Nietzsche'nin *décadence* olarak adlandırdığı fakat sürünün erdem adı altında kutsadığı değerlerini korumak ve bu değerler için tehlike olanı ortadan kaldırmaktır. Bu nedenle Nietzsche sürünün güç istencinin temel niteliğinin, hınç adı altında değerlendirilebilecek, tepkisellik olduğunu ifade eder. Bir başka deyişle, kötülük ortadan kaldırılması gereken bir nitelik olarak değerlendirilir.

Çalışmanın bu son ana bölümünde Nietzsche'nin kötülük üzerine düşüncelerinin ikinci önemi "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" talebidir. Ona göre başta iyilik ve kötülük kavramları olmak üzere bu kavramlara bağlı değer yargılarının değersizliği çağın içinde olduğu değer kriziyle kanıtlanmaktadır. 'Neden?' sorusu anlamını yitirmiş, çağın geçerli değerlendirme biçimi olan ahlaksal değerlendirme kendi üzerine kapaklanmıştır. Bu nedenle ahlak ve ahlaki değerler, güç istenci perspektifinden yeniden değerlendirilmelidir. Bir başka deyişle Nietzsche değerler kadar değerleri yaratanların/yaratılan değerlere uyanların varlığını da içinde bulunduran bir değerlendirme biçimi ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda genel olarak dünyayı ve ona bağlı iyilik-kötülük kavramlarını güç ilişkileri bakımından anlamlandırmayı önerir. Çünkü ona göre yaşam, bütününde, bu güç ilişkilerinden oluşmaktadır.

Buna göre iyilik ve kötülük kavramları birbirini dışlayan, birbirinden ayrı zıt kavramlar değildir; aralarında nitelik değil derece farkı vardır. Yaşamın çok-yönlülüğü göz önüne alındığında, kötülük de iyilik kadar bu çok-yönlülüğe anlam katmaktadır, çünkü ilerleme gibi gerileme ve yozlaşma da yaşamın gelişiminin bir parçasıdır. Öte yandan her tek durum eşsizdir, bu nedenle hazır değer tablolarını her duruma uygulamak olanaklı değildir. Buna bağlı olarak dünyanın ve yaşamın değerini yeryüzünden başka bir yerde aramak doğru değildir, kötülüğün asıl anlamı budur. Bu dünyayı bütün yanlarıyla olumlamak (*amor fati*), istencin yaratıcı etkinliği ile ona katılmak ve bundan neşe duymak gerekmektedir. Nietzsche'ye göre 'iyinin ve kötünün ötesinde olmak' işte tam da dünyayı değerlendirmenin bu yeni olumlayıcı-yaratıcı perspektifine gönderimde bulunmaktadır. Bu, üstinsanın/trajik insanın değerlendirme biçimidir.

Çalışmanın sonuç bölümünde kötülük kavramı çerçevesinde üç filozofun düşünceleri ilişkisel bakımdan ele alındı. Özgür istenç, sorumluluk ve insan hakları bağlamında kötülük kavramını nasıl konumlandırıklarına özgünlükleri ve farklılıklarıyla değinilmiştir. İleride yapılabilecek çalışmalara yardımcı olması adına çağdaş anlamda kötülüğün, örneğin toplama kampları olgusu üzerinden, ne olduğuna ve bu filozofların düşüncelerinin hangi açılardan buna katkıda bulunabileceğine değinilmiştir.

"Kötülük" kavramı günlük yaşamın karşımıza çıkardığı pek çok olayı, olguyu değerlendirmekte bir ölçüt olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kullanım biçimleri hakkında kavramın neliğinden hareketle bir aydınlığa kavuşmak gerekliliği vardır. Bu gereklilik özellikle kavramın teolojik ve Nietzscheci anlamda moral kullanımları açısından zorunluluk

göstermektedir. Çünkü kötülük kavramı üzerinden insanlararası ilişkilerden başlayarak siyaset ve giderek bütün yaşam biçimlerinin belirlenmesi söz konusudur. İyi ve kötü tablolarının ışığında yaşamak rahatlatıcı olmakla birlikte, böylesi bir tutum karşılaşılan tek tek olayları ve olguları doğru değerlendirme olanağına zarar vermektedir. Kötülük kavramının teolojik ya da moral kullanım biçimleri hakkında felsefi bir yolla aydınlanmak insanlararası ilişkilerden başlayarak siyasal yapı içerisindeki pek çok insansal olanağın önce korunması sonra da geliştirilmesini olanaklı kılmaktadır.



## **2. BÖLÜM – ANTİK YUNAN-ÖNCESİ VE ANTİK YUNAN’DA KÖTÜLÜK KAVRAMI**

### **2.1. Antik Yunan-Öncesi Kötülük Kavrayışına Genel Bir Bakış**

Antik Yunan dünyasında gerçekleşen düşünsel devrimin öncesinde doğrudan kötülük kavramını hedef alan, daha doğrusu kötülüğü kavramlaştırmaya çalışan herhangi yazılı bir metin günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan dini ve antropolojik metinlerin ışığında kötülük kavramının, ‘neden kötülük var?’ sorusu etrafında düşünülmekten ziyade, yaratıcı yaratılan arasındaki sorgulanamaz ilişkisi içinde, bu ilişkinin bir parçası olarak görmezden gelindiği söylenebilir. Soru zaman zaman örtük bir biçimde ele alınmış olsa da, kötülük bazen yaratıcının kendisine bazen de yaratıcıyla güç bakımından benzer ama gücün niteliği bakımından zıt bir yaratığa atfedilmiştir. Fakat bu iddiaların neden olduğu çelişkiler – ‘yaratıcının mutlak iyiliği ile kötülük nasıl bir arada bulunabilir?’ sorusu gibi- ele alınmamıştır. Bu türden düşüncelerle Budizm’de Manicilik’te veya Zerdüştlük’te karşılaşmak olağandır. Fakat yine de bu inanç biçimlerinin kötülük kavramını kendi inançları çerçevesinde dizgeleştirdikleri söylenebilir.

Çalışmanın kapsamı açısından bu bölümde kötülük kavramının ele alınışına sıfır noktasından, yani yazının icadından başlamak yerinde görünmektedir. İlaveten Sümerlerin oldukça detaylı kozmogoni ve teogoni örnekleri vermiş olmaları, onların düşüncelerini çalışma açısından önemli kılmaktadır. Daha sonra kötülüğü düalizm zeminine taşıyan Zerdüştlüğe kısaca değinilecektir. İlerleyen bölümde ise Batı geleneğinde kötülüğün izlerini sürmek adına mitolojik anlatılarda kötülüğün nasıl ele alındığına değinilecektir. Felsefenin ön-hazırlayıcıları olmaları bakımından pre-sokratiklerin kozmogonik düşüncelerine yer verdikten sonra çalışmaya konu olan filozofların düşüncelerinin ön-dayanağı/sıçrama tahtası olan Platoncu gelenekte kötülüğün anlamı ele alınacaktır.

#### **2.1.1. Sümerlerin Kötülük Anlayışı**

Kötülük ve iyilik üzerine insanların tam olarak ne zaman düşünmeye başladıkları hakkında elbette yeteri kadar bilgimiz yok. Fakat bu konudaki bilgimize hem felsefe tarihi açısından hem de insanlığın yazın tarihi açısından geriye doğru bir sınır çizilebilir. Yazın tarihi açısından –bugün için hala geçerliliğini koruyan– sahip olduğumuz düşünsel ufku, Sümerlerin geride bıraktığı yazıtlar oluşturmaktadır. Sümer tabletleri üzerinde özellikle Samuel Noah Kramer’ın yapmış olduğu çalışmalar, o kültüre ait pek çok niteliği açığa çıkarmakla birlikte, iyilik ve kötülük üzerine ne düşündüklerini anlamamızda da bize yardımcı olmaktadır.



Sümer kralı Ur-Nammu ilk yasa koyucu olarak tarihe geçmiştir. Kral Ur-Nammu'nun koymuş olduğu üç yasanın<sup>13</sup> amacı, günlük yaşam pratiğinde ortaya çıkan bir kötülüğe – cinayete– düzen getirmektir. Kişisel kötülüğün, toplumsal düzeni sağlamak için yasalar aracılığıyla bertaraf edilmesinin bilinen ilk örneğini Sümerler bize vermektedir. Bu anlamda Sümerlerin iyilik ve kötülüğe yaklaşımlarının toplumsal olgular temelinde olduğunu söylenebilir. Çünkü Kramer, Sümerlerin hiçbir zaman kötülüğü ya da iyiliği Ortaçağ'da ele alındığı biçimde, yani özgür istenç merkezinde değerlendirmediklerini ifade etmektedir (Kramer, 2002:134). Çünkü Sümerlerde bireyler, Tanrı'nın hizmetkârı olarak yaratıldıklarına inanırlardı. Bu nedenle her şeyin yaratıcısı Tanrı'ydı ve insan sadece onlardan gelen buyrukları yerine getirmekle yükümlüydü. Dolayısıyla kötülüğün nereden geldiği ya da Tanrı'nın inayetiyle kişinin başına gelen kötülük arasında bir çelişki olup olmadığı herhangi bir sorun teşkil etmiyordu. Çünkü onlara göre tanrıların, insanların anlayamayacağı niyetleri ve hareketleri bulunmaktaydı.

Tanrıların bu bilinemezliği ve insanlara karşı kayıtsızlığı, kötülük kavramı çerçevesinde iki sonuç doğurmuştur. İlk olarak Sümerler, tanrıların kayıtsızlığı karşısında kendilerine “kişisel tanrılar”<sup>14</sup> yaratmışlardır. Kişisel tanrılar, büyük tanrılar ile insanlar arasında aracılık etmektedir. İnsanlar başlarına gelen kötülükten dolayı bu tanrılara sızlanmışlar, onlardan yardım dilemişlerdir. Birinci durumu da içinde barındıran ikinci sonuç ise kendisini, Kramer'ın deyimiyle, “Sümerli Eyüb” tabletlerinde kendini gösterir. Sümerli Eyüb'ün hikayesi, Eski Ahit'teki Eyüb Kitabı'nda aktarılan anlatıyı önceler gibi görünmektedir. Burada iyi bir adam, eş, kul ve efendi olan Sümerli Eyüb, Tanrı'sına –kişisel Tanrı'sına– yalvarır:

'Düşmanı olmadığım çobanım bana karşı kötü güçler kullandı,  
Yoldaşım bana tek bir doğru söz söylemiyor,  
Arkadaşım doğru sözümü yalanlıyor,  
Hilebaz adam bana tuzak kurdu,  
Ve sen, tanrım, ona engel olmadın'

(...)

'Tanrım, beni var eden babam, yüzümü yerden kaldır.

(...)

Daha ne kadar kılavuzsuz bırakacaksın beni?' (Kramer, 2002:148-149).

Kramer'ın burada dikkatimizi çektiği konu Sümerli Eyüb'ün, başına gelen kötülükten Tanrı'nın iyiliğini sorgulama anlamında sızlanmadığıdır (Kramer, 2002:138). O, başına gelen kötülükleri Tanrı'ya daha fazla yalvarmak ve yakarmak aracılığıyla bertaraf etmeye çalışmaktadır; başına gelen kötülüklerin nedeni olarak Tanrı'ya değil kendi eksikliğini görmektedir. Sümerli Eyüb'ün cezayı/günahı neden olarak gören bu tutumuna benzer

<sup>13</sup> (1) Eğer (biri birinin (... bir aletle) onun ... ayağını keserse, 10 gümüş şikel ödeye. (2) Eğer biri birinin bir silahla kemiklerini ...'nın kırarsa, 1 gümüş mana ödeye. (3) Eğer biri birinin geşpu-aletle burnunu (?) keserse, 2/3 gümüş mana ödeye (Kramer, 2002:80-81).

<sup>14</sup> Sümerler'in kişisel tanrıların, Antik Yunan'daki “Daimon” (*δαίμων*) düşüncesiyle benzerlik gösterdiği söylenebilir.

tutumların örneklerini Ortaçağ teolojisi içinde de bulmak olanaklıdır. İlgili bölümde bu benzerlik üzerinde durulacaktır. Fakat bu noktaya kısaca değinmek gerekirse; Sümerler açısından kötülüğü ne ussallaştırma ne de onu mitleştirme/masallaştırma çabası baskındır; onlar için kötülük, günlük pratik bütünlüğü bozmadığı sürece üzerinde durulacak bir sorun değildir.

### 2.1.2. Zerdüştlük İnancının Kötülük Anlayışı

Kötülük kavramının Antik Yunan'da aldığı rasyonel biçimden önce bugünkü İran civarında ortaya çıkan Zerdüştlük inancının ona yüklediği anlama değinmek yerinde olacaktır. Çünkü kötülük kavramıyla ilgili olarak Zerdüştlük bir yandan çağında devrimsel bir dönüşümü gerçekleştirir; öte yandan Hristiyan teolojisinin onunla çatışarak kendini üzerine inşa edeceği teolojik ve antropolojik savları içinde barındırır. Russell'ın dile getirdiği gibi Zerdüştlük'te devrimsel olan düşünce, "Angra Mainyu ya da Ehrimen ile kişileştirilen *mutlak bir kötülük* ilkesi ortaya atılmış" olmasıdır<sup>15</sup> (Russell, 1999:111). Çünkü Sümerlerin inanışlarında da değinildiği gibi Zerdüştlük'ten önceki hâkim inanışlarda Tanrı, iyilik ve kötülüğün kaynağı olarak görülmekte, fakat bunun Tanrı'nın inayetiyle çelişip çelişmediği üzerinde durulmamakta ya da tanrıların hareketlerinin bilinemez olduğu savıyla kavramsallaştırılmamaktadır.

Zerdüştlük'te ise yeni bir bakış açısı mevcuttur; kötülük ilkesi iyilikten kendi isteğiyle ayrılmış, bağımsız bir ilkedir. Kötülük, iyilikten farklılığı ile onu sınırlar, dolayısıyla iyilik de kötülüğü sınırlar. Fakat bu ilkeler Eski Mısır'da olduğu gibi tek bir varlığın tezahürleri olmak yerine birbirinden ayrı, bağımsız ilkeleri temsil etmektedirler (Russell, 1999:118). Zerdüştlük açısından iyilik-kötülük karşıtlığı makrokozmista geçerli olduğu kadar mikrokozmosta da geçerlidir. İnsan bütünüyle içindeki karşıtlık arasındaki mücadelenin bir ürünü olarak vardır<sup>16</sup>. Alt'a göre Zerdüştlük gibi iyilik ve kötülüğün düalizm oluşturduğu sistemlerde, birliğin neden karşıtlığa dönüştüğü sorusunun cevabı muğlaktır. Zerdüştlük'te veya mitolojide birliğin ikiliğe

---

<sup>15</sup> Vurgu bana ait.

<sup>16</sup> İyilik ve kötülüğün bir bütün olarak insanda bulunmasının tipik örneğini Stevenson'ın insana yönelik derin bir görüşü işlediği *Dr. Jekyll ile Bay Hyde* romanında bulmak olanaklıdır. Roman, içinden geldiği ailevi geleneğin şekillendirdiği rasyonel karakter ile arzuları arasında sıkışmış bir insanın, kişilikleri arasındaki çatışmayı engellemek için bu kişilikleri birbirinden ayırma hikâyesini ele almaktadır. Doktor Jekyll kendi vakası ile ilgili notlarında insanın iki yönlü bir doğası olduğunu, bu yasanın kendisinde diğer insanlardan daha derin bir biçimde bulunduğunu dile getirir. Bu derinliğin nedeni toplumsal konumu gereği takınmak zorunda olduğu ciddiyet adına bastırıldığı ele avuca sığmazlığıdır. Doktor Jekyll insan bölünmüş kişiliğine dair analiziyle bir yandan Zerdüştlük geleneğinin düalist yapısından beslenmektedir. Fakat öte yandan şu sözleriyle Nietzsche'nin insanın çok-katmanlı bir yapıya sahip olduğu iddiasına yakın bir vurgu yapmaktadır: "aslında insanoğlunun bir değil, iki benliği vardı. İki diyorsam, bilgilerim şimdilik ancak bu kadarına yettiği için. Benden sonrakiler bu alanda daha da ileri gidecekler; ben, insanoğlunun önünde sonunda türlü türlü, birbiriyle bağdaşmaz, birbirinden bağımsız benlikler bütünüyle bilineceğini tahmin etme cüretinde bulunuyorum" (Stevenson, 2015: 64-65).

veya çokluğa, saflığın katışıklığa ya da iyiliğin kötülüğe 'nasıl' dönüştüğü sıklıkla betimlenmiştir, fakat 'neden' böyle bir durumun gerçekleştiğine genellikle yüzeysel bir biçimde değinilmiştir. Dolayısıyla bu tür anlatılar, kötülüğe açıklık getirmek yerine, onu anlaşılır kılmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda iyilik-kötülük ayrımını baştan varsaymışlardır. Alt'a göre "kötüyü anlatan öykülere başvurmadan konuşmak isteyen, susmak zorunda kalır; öyküde açıklama arayan ise hayal kırıklığına uğrar. Kötünün, kaynağı hakkındaki mitosun hapsolup kaldığı kısır döngü işte budur"<sup>17</sup> (Alt, 2016a: 42-43-44).

Zerdüştlük ve onun biçimsel anlamda akrabası olan Manicilik ile Hristiyanlık arasındaki kavramsal gerginlik Augustinus'un hayatı ve düşüncelerini şekillendirmiştir. Kısaca değinmek gerekirse, Hristiyanlıkta ve Augustinus'un düşünce düzleminde, mutlak iyiliği temsil eden Tanrı'nın mutlaklığını sınırlandıracak herhangi bir ikinci ilke ya da varlığa yer yoktur. İki inanış arasındaki ilkesel farkı kötülük sembolleri üzerinden görmek mümkündür. Zerdüştlükte kötülüğü ve karanlığı temsil eden Ehrimen iki Tanrı'dan biridir, oysa Hristiyanlıkta şeytan, Tanrı'nın üst düzey hizmetkârlarından biri olmasına rağmen aynı zamanda Tanrı'ya yüz çevirmiş, düşmüş bir melektir<sup>18</sup>. Kötülüğün sembolleştirilmesi çerçevesinde Hristiyanlığı Zerdüştlükten ayıran bu temel fark, 'kötülüğün kaynağı nedir?' sorusu üzerinde yapılacak tartışmaların, yani Hristiyan teodisesinin kapısını aralamıştır. Bir başka deyişle, 'kötülük ayrı bir ilkedir ya da varlıktan kaynaklanmıyorsa, nereden kaynaklanmaktadır?', 'Tanrı mı?'; cevap Tanrı'ysa eğer, 'kötülük ve Tanrı'nın mutlak iyiliği çelişmez mi?'; cevap "Tanrı değilse, 'Tanrı'nın mutlaklığı bozulmaz mı?' soruları ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Zerdüştlük, Hristiyanlığa çözmesi gereken bir dizi teolojik soru miras bırakmıştır.

## 2.2. Antik Yunan'da Kötülük Düşüncesi

Kötülüğün Hristiyan-teolojik kavramsallaştırmasına geçmeden önce Ortaçağ teolojisinin beslendiği bir diğer önemli kaynağa değinmek yerinde olacaktır. Bu kaynak, aslında kendisi de pek çok kaynaktan beslenen, çığır açıcı düşünsel devrimlerin yaşandığı bir dönem olan Antik Yunan düşünce evrenidir. Dini, kültürel, siyasal, sosyolojik, eğitsel, kısaca her alanda sonsuz

---

<sup>17</sup> Söz konusu kısır döngünün benzerini İncil'in düşünce anlatısında da bulmak olanaklıdır. Âdem ile Havva henüz iyilik ile kötülüğün ne olduğunu bilmezken meyveyi yemiş olmalarına rağmen, işledikleri ahlaki kötülük nedeniyle cezalandırılmışlardır. Bu noktada ahlaki kötülük, Tanrı'nın meyveyi yememeleri konusundaki yasanın varlığına dayandırılmaya çalışılsa da yasanın çiğnenmesinin kötülük olacağına dair bilincin eksikliği meyvenin yenmesini bir kötülük olmaktan çıkarmaktadır. Alt'a göre Augustinus'un da içinde bulunduğu teolojik teodise argümantasyonu, kötülüğün ortaya çıkması konusunda döngüseldir, "çünkü kötünün ayırt edici özelliği iyiden sapmasıdır ve bu da iyinin kendi içinde zaten yıkıma uğramış olduğunu varsaymaktır. Bu düşünme biçimine göre kötü bir edim, önceden mevcut kötünün bir eseridir. Kaynak ile onun ürünü özdeştir, çünkü sadece oluş süreci değil, kaynaktan çıkacak olan diğer şey de baştan itibaren verilidir" (Alt, 2016a:63).

<sup>18</sup> İsa onlara şöyle dedi: 'Şeytan'ın gökten yıldırım gibi düştüğünü gördüm' (Luka, 10:18).

düşünce çeşitliliğinin yaşandığı bir dönemde, kötülüğün ele alınış biçimleri de çeşitlilik gösterir. Bu anlamda Antik Yunan'da düşünürler (filozoflar kadar şairler ve hatipler de) kötülük hakkında gerek açık bir biçimde kendi fikirlerini, gerekse örtük bir biçimde destekledikleri veya karşıt oldukları fikirleri sergilerler.

Antik Yunan'da kötülük düşüncesinin ele alınışını en yüzeysel biçimiyle üçe ayırmak mümkündür. Birincisi mitolojik anlatının hâkim olduğu kötülük anlayışıdır. Burada kötülük kavramı, teogonik ve kozmogonik anlatı ekseninde ele alınır ve Tanrı(lar)ın mutlak biçimde belirlediği bir evren söz konusudur. Fakat aynı zamanda Tanrıların bizzat kendileri de kötülük yapabilmektedirler. İkincisi Sokrates-öncesi filozofların düşüncelerinin oluşturduğu kötülük anlayışıdır. Bu dönemde kötülük düşüncesi açısından bir bütünlük olduğunu iddia etmek olanaklı değildir, daha ziyade yüzünü doğaya ve rasyonel düşünceye dönen düşünürlerin ortaklığı söz konusudur. Bu değişim mitolojik kavrayışın, dolayısıyla kötülük düşüncesinin eleştirisi olarak tezahür edecektir. Aynı zamanda Platon'un kötülük kavrayışına da etkide bulunurlar. Üçüncüsü ise Sokrates, Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinin biçimlendirdiği kötülük kavrayışıdır. Burada kötülük kavramı mitolojik ve kozmogonik bağlarından ayrılmakta ve ontolojik-etik-politik bir zeminde ele alınmaktadır. Bu noktada kötülük kavramının Homeros ve Hesiodos'tan Platon'a kadarki sürecini bütünlüklü bir yapının farklı parçaları olarak değerlendirmek olanaklıdır. Çünkü mitsel teoloji ile *theologia naturalis*<sup>19</sup> arasındaki çatışma, Ortaçağ'ın *theologia supernaturalis*'i<sup>20</sup> olanaklı kılmıştır (Jaeger, 2011:16).

### 2.2.1. Mitolojik Anlatıda Kötülüğün Anlamı (“*Theogonia*” ve “*İşler ve Günler*”)

Çalışmanın çerçevesi açısından ilk olarak en önemli mitolojik anlatılardan sayılan Hesiodos'un *Theogonia* anlatısından başlamak ve daha sonra günlük yaşamın düzenlenişine değindiği *İşler ve Günler*'e başvurmak yerinde görünmektedir. *Theogonia*'da Hesiodos, tanrı(lar)ın nasıl doğduğuna odaklanmış olsa da, tanrı(lar) ile insanlar arasındaki kötülük üzerinden kurulan ilişkiyi bize ifşa etmektedir. *Theogonia*'nın girişinde yer alan ‘Musalara Sesleniş’ bölümünde Zeus'un kızları, insanları dünyanın yüz karası olmakla itham etmekte, tanrısallığı ise hem gerçeği hem de gerçeğe benzer yalan söyleyebilmek olarak belirlemektedirler:

Siz ey kırlarda yatıp kalkan çobanlar,  
Dünyanın yüz karası zavallı yaratıklar!  
Sizler ki hep birer karınsınız sadece,  
Biz yalan söylemesini biliriz gerçeğe benzer,  
Ama istesek dile getiririz gerçekleri de (Hesiodos, 1991:105).

<sup>19</sup> Doğal teoloji

<sup>20</sup> Doğaüstü teoloji

Bir başka deyişle insan, istekleri, tutkuları yani zaafı tarafından belirlenmiş bir varlık iken tanrılar, yalan söyleyebilmek de dâhil olmak üzere özgür istence sahiptirler. İnsanların bu yetkinsizliği, eksikliğine rağmen 'kötülüklerin ilk tasarlayıcısı', doğan çocuklarını toprağa gömerek Gaia'nın ve Kronos'un öfkelerini üstüne çeken baba titan Uranos'tur:

[Gaia:] "Benden ve bir azılı varlıktan doğan oğullarım,  
Suçlu bir babanın cezasını verelim,  
Dinleyin beni, ne kadar babanız da olsa bu varlık  
Odur kötülükleri [κάκῆ] ilk tasarlamış olan"  
Böyle dedi, korktu herkes, tek ses çıkmadı,  
Yalnız ard düşünceli koca Kronos  
Şöyle söyledi anasına korkmadan:  
"Ana, ben göreceğim bu işi, sözüm söz,  
Kötü bir babaya acımam, babamız da olsa,  
kötülükleri ilk tasarlayan odur madem"<sup>21</sup> (Hesiodos, 1991:110).

Kronos, babasının hayalarını keserek onun yerini alır ama o da babası gibi iktidarını yitirme korkusuyla çocuklarını yemektir. Onun babasında son verdiği ama aynı zamanda miras olarak taşıdığı kötülüğe de oğlu Zeus son verir.

Hesiodos, tanrılar ile insanlar arasında geçen, suç/kötülük ve tanrısal ceza bağlamında çeşitli olaylar aktarır. Bunlardan birisi Prometheus'un ateşi çalması üzerine Zeus'un insanlara Pandora'yı göndererek onları cezalandırmasıdır –ki Pandora (*Πανδώρα*), "tanrıların armağanı" anlamına gelmektedir<sup>22</sup>-. Çağın kadına bakışını da yansıtan bu anlatıda, Pandora tanrıların işbirliğiyle bir zanaat eseri olarak yaratılır ve insanlara gönderilir. Pandora, tanrılara karşı işlenen suçun/kötülüğün bir cezası olduğu kadar kendisi kötü olarak dünyaya uyumsuzluğu sokmuştur. Bu anlamda kötülüğün bir sembolüdür. Hesiodos, ölümlü insanların başına bela olan (!) kadın soyunun Pandora'ya dayandığını söyler ve ekler:

O kadınlar ki kötülüktür işleri güçleri  
İyiliğe karşı kötülük sağladı onlarla (....) (Hesiodos, 1991:125).

Hesiodos'a göre Zeus'un insanları cezalandırmadaki amacı, hiçbir şeyin Zeus'un isteğine karşı koyamayacağını göstermektir<sup>23</sup>.

*İşler ve Günler*'de Hesiodos kardeşi Perses'e öğütler vermektedir. *Theogonia*'da olduğu gibi bu eserde de Antik Yunan mitolojisinde kötülüğün yerine ilişkin önemli ipuçları bulmak mümkündür. Hesiodos *İşler ve Günler*'de iyilik ile kötülüğün nedenin anlaşılması konusunda önemli bir belirlemede bulunmaktadır:

Odur [Zeus] ünlü kılan, ünsüz bırakan insanları,  
Zeus diledi mi şanslısın, dilemedi mi şanssız.  
Güçsüze güç verir, güçlüyü ezer,  
Eğiverir mağrur bakışları, yüceltir alçak gönülleri,

<sup>21</sup> Vurgu bana ait.

<sup>22</sup> *İşler ve Günler*, 80.

<sup>23</sup> Jaeger, Zeus'un insanların kaderleri üzerindeki mutlak belirleyiciliği konusunda Homeros'ta iki biçimin olduğunu dile getirir. *İlyada* ve *Odesa* destanlarında aynı Tanrı kaderleri iki farklı biçimde belirler. *İlyada*'da Zeus bir 'insan gibi' davranır ve fiziksel şiddete başvurur. Oysa *Odesa*'da insan hatası ve kaderi arasındaki kopmaz bağ hakkında felsefi bir konuşma yaparak kararda bulunur (Jaeger, 1946:53-54).

Kamburu dimdik eder, dimdiki kambur  
Yücelerde oturan, göklerden seslenen Zeus (Hesiodos, 1991:143).

Hesiodos, söz konusu satırlarda hem iyinin hem de kötünün kaynağı olarak Tanrı Zeus'u işaret etmektedir. Buradaki örtük ifadenin açık biçimini 670-675 arasındaki dizelerde de bulmak olanaklıdır: "(...) iyilikler de onlardan [tanrılardan] gelir, kötülükler de" (Hesiodos, 1991:164). Yani Tanrı'nın, insan davranışları üzerinde mutlak bir belirleyiciliği vardır.

Tanrıların, insanlarla ilgili her şeyi belirlediği düşüncesinin bir örneğini yine Hesiodos'un insan soylarının efsanesini anlattığı yerde bulmaktayız. Ölümsüz tanrılar, ölümlü insanların<sup>24</sup> ilk soyunu altından yaratırlar, daha sonra gümüşten, tunçtan soyları, yarı tanrıları, demir soyluları (Hesiodos'un da dâhil olduğu soy) yaratırlar. Sonuncu soy ise aksaçlı insanlar soyu olacaktır. Hesiodos bu satırlarda yaratılan ilk soydan itibaren insanların giderek kötüleştiğini, değersizleştiğini vurgulamaktadır. Son soyla birlikte artık iyilikler tamamen ortadan kalkacaktır:

"Ne yeminin değeri kalacak, ne doğrunun, ne iyinin,  
Yalnız kötülere, azgınlara gidecek saygıları,  
Hak güçlünün olacak yalnızca, vicdan kalmıyacak.  
Kötü insan saldıracak iyi insana(...)  
Yalnız acılar kalacak ölümlü insanlara,  
Çare bulunmaz olacak kötülüklerle karşı" (Hesiodos, 1991:149).

Böylesine bir belirlenmişliğe rağmen, Hesiodos kardeşine *ilahi adaletin* olanağını göstermeye çalışır ve ona erdemli olması konusunda çeşitli telkinlerde bulunur; doğruluktan yana olmayı, aşırılıktan ve azgınlıktan uzak durmasını ve ölçülü olmasını öğütler. Çünkü hiçbir şey Zeus'un gözünden kaçmaz; o, yapılan her iyiliği ödüllendirir ve kötülüğü cezasız bırakmaz. Hesiodos'a göre eğer Zeus'un ödüllendiriciliği ve cezalandırıcılığı olmasaydı, yani ahlaki bir sınırlandırma olmasaydı insanlar kötülüğe yatkın oldukları için iyiliği bir yana bırakırlardı<sup>25</sup>:

Ben de, oğlum da vaz geçeriz hemen bugün doğruluktan,  
Eğer Hak hoş görürse haksızlığı (Hesiodos, 1991:151).

---

<sup>24</sup> Anthropos (άνθρωπος): άνήρ (erkek, koca) + όψ (yüz, göz).

<sup>25</sup> Tanrısal adaletin iyiyi ve kötüyü belirlediği üzerine Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* kitabında Zosima Dede şunu aktarır: "Tanrı'ya inanmayan bir insan için günah olmaz artık"; kardeşlerden Mitya ise şunları söyler: "Peki' diyorum, 'bütün bunlardan sonra insan ne olacak?' Tanrı'sız, öteki dünyadaki hayatsız? Öyleyse istediğini yapabilir insan, istediği her şeyi değil mi?"; karakterlerden Smerdyakov da şunları söyler: "Ölümsüz bir Tanrı yoksa erdem denilen bir şey de olamaz (...)" (Dostoyevski, 2012a: 407,728,778). Dostoyevski, *Bobok* adlı öyküsünde de Tanrının yokluğu ve ahlakın olanaklılığı arasında gerilime yer vermiştir. Zizek'in yorumuna göre aslında Lacancı "Tanrı varsa her şey mubahtır" ifadesi daha çok gerçekliği yansıtmaktadır. Çünkü Tanrı'nın yokluğu, yani "Tanrı'nın ölümü" durumu, Tanrı'ya inancın bilinçdışı olarak varlığını sürdürmesinde bir engel değildir, hatta bu durumda özne, ötekilerin alanını taciz etmeme fikrini saplantı haline getirerek bilinçdışı yasakların alanı haline gelmektedir. Oysa ikinci durumda, yani Tanrı'nın varlığı durumunda inanan insan kendini tanrısal istencin bir uzantısı olarak görür ve aynı zamanda Tanrı'nın başışlayıcılığına sonsuz inancı olduğu için her istediğini yapabilir. Örneğin Tanrı'dan gelen bir emre dayanarak insanlar öldürülebilir (Žižek & Gunjević, 2012: 26-27, 38).

İnsanların kötülüğe eğilimli olduğu savı, Antik Yunan'da da Ortaçağ teolojisinde de temel kabullerden biridir ve genellikle Tanrı'nın cezalandırmasının meşru nedeni olarak temellendirilmektedir<sup>26</sup>.

Hesiodos'un mitolojik anlatılarını özetlemek gerekirse; tanrıların mutlak-sınırsız özgür eylemleri yanında insanlar tamamen belirlenmişlerdir. Bir yandan tanrılar mutlak iyi olarak kabul edilirken öte yandan antropomorfik/kötücül özellikler de gösterebilmektedirler. 'Tanrıların nasıl iyiyi ve kötüyü aynı anda barındırdıkları?' ve 'insanların kaderleri böylesine belirlenmişken onlar için iyi-kötü ayrımının nasıl yapılacağı?' soruları, bir tanrılar soyağacı oluşturmaya çalışan Hesiodos'un ilgisini çekmemiştir. Olasılıkla, o da Sümerlerde olduğu gibi, tanrıların bazı eylemlerinin tahmin edilemez olduğunu düşünmektedir. Fakat Jaeger'e göre Hesiodos'un eserlerinde çelişkili ifadeler bulunmasının nedeni, kötülüğe ilişkin kendi cevapları kadar döneminin dini bilincinden kaynaklanan bütün sorunları ele alma çabasıdır, yani eserinin bütüncül kapsayıcılığıdır (Jaeger, 2011:26).

### 2.2.2. Sokrates-Öncesi Filozoflarda Kötülük Düşüncesi

Mitolojik düşüncenin aşılmasını ve rasyonel düşünmenin hazırlık dönemini ifade eden Sokrates-öncesi dönem, teoloji ve dolayısıyla kötülük kavramı açısından düşüncede yeni atılımların olduğu bir düşünce iklimini temsil eder. Bu dönemin ana eksenini 'doğa'dır<sup>27</sup>. Kötülük kavramı açısından söylenenlere felsefi niteliğini kazandıracak olan ölçüt, onun mitolojik kılıfından kurtulması ve rasyonel, yani *theo-logic* bir nitelik kazanmasıdır. Bu anlamda antropomorfizm eleştirisi, birlik-çokluk ve varlık-oluş problemleri çerçevesinde Varlık'ın, ruhun ve ahlaki ilkelerin neliğinin belirlenmesi kötülük kavramının deşifre edilmesi açısından önemlidir. Fakat daha önemlisi tanrısallık niteliğinin sınırlarının belirlenmesidir. Çünkü onun niteliğinin belirlenmesi, mitolojik anlatının anlaşılabilir olarak bıraktığı Tanrı-insan ilişkisinin belirlenmesi açısından önem taşımaktadır. Böylece kötülüğün neliği ve kaynağı konusunda Tanrı'nın ve kişi olarak insanın ne derece payı olduğu açığa çıkacaktır.

Homeros ve Hesiodos'ta var olan antropomorfik Tanrı anlayışının en belirgin özelliklerinden birisi, tanrıların varoluşunun ve çeşitliliğinin kaynağının 'üreme' olmasıdır (Jaeger, 2011:25). Genellikle tanrılar arasında -tıpkı insanlarda olduğu gibi- akrabalık ilişkileri vardır. Oysa Thales ile birlikte mitolojik düşünce yerini felsefi düşünmeye bırakmış ve dolayısıyla tanrılığın doğası ve Tanrı'nın nitelikleri açısından da bir değişim söz konusu olmuştur. Hem daha sonraki Yunan düşünürleri arasında hem de Hristiyan teolojisinde yer

---

<sup>26</sup> İkinci kısım dışında Kant da insanın kötülüğe yatkın olduğunu düşünmektedir.

<sup>27</sup> Nietzsche, Thales için şunları söyler: "Thales, hayali doğa efsaneleri olmadan doğrudan onun derinlerine bakmaya başlayan yaratıcı bir ustadır" (Nietzsche, 2011:56).

alacak olan Tanrı'nın temel özelliği, Thales tarafından 'yaratılmamış olmak' olarak belirlenmiştir. Thales bunu, "Varolanların en eskisi Tanrı'dır, çünkü yaratılmamıştır" ve "Tanrısallık, başı sonu olmamadır"<sup>28</sup> sözleriyle ifade etmektedir (Dürüşken, 2014:66). Ve bu aslında teolojik bir düşünüşten ziyade kozmogonik veya daha doğrusu *arkheik* düşünüşün bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü *arkheik* düşünme, kendisi yaratılmamış fakat yaratılmış olanların kaynağı olan bir kaynak fikrine dayanmaktadır. Thales için söylemek gerekirse, yaratılmamış olma anlamında tanrısallığa sahip olan *arkhe* su'dur.

Tanrısallık kavramı açısından Homeros ve Hesiodos ile Thales arasında farklılığa neden olan ikinci fragman şudur: "Her şey tanrılarla (*daimon*) doludur" (Aristoteles, 2011b:411a10 ve Laertios, 2007:21). Bir başka deyişle, mitolojik anlatıdaki yaratıcı ile yaratılan arasındaki aşılmaz nitelik farkı yerini görece bir farklılığa, Burnet'in sözüyle bir 'dünya-ruhu' anlayışına bırakmıştır (Burnet, 1920:35). Thales için tanrılar, Hesiodos'un ya da Homeros'un aktardığı biçimiyle dünyadan ayrı, ulaşılmaz yerlerdeki mitsel kişilikler değil, bizatihi dünyaya içkin bir biçimde varolan etkinliklerdir. Jaeger, Thales'in "her şey tanrılarla doludur"<sup>29</sup> sözünün bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder (Jaeger, 2011:41). Bir başka deyişle Thales, evrenin özsel, hylozoik ((*hulē*) "madde" + (*zōē*) "yaşam") bir yorumunu yapmaktadır.

Bunun yanı sıra eğer Diogenes Laertios'un ruhun ölümsüzlüğünü ilk dile getirenin Thales olduğu yönündeki aktarımı doğruysa (Laertios, 2007:20), -ruh ile beden arasında Platon'a kadar keskin bir ayırım yapılmadığı da göz önünde bulundurularak- onun, ileride olumlu niteliklerin taşıyıcısı olarak belirlenecek ruhun tanrısallığı fikrini sezdiği veya onun habercisi olduğu söylenebilir. Ancak bunun bir sezgiden öteye gitmediğini de belirtmek gerekir. Çünkü Aristoteles'in aktardığına göre Thales, canlı cansız her şeyin ruhlarla dolu olduğunu ifade etmektedir -ve yine de her madde de etkin gücün ruh olduğunu da eklemektedir (Aristoteles 2011b:405a20). Bir başka deyişle Platon'un ele aldığı biçimiyle ruh ile bedeni karşıtlık içinde değerlendirmemektedir. Kısaca Thales belki kötülük kavramı hakkında doğrudan bir belirlemede bulunmamıştır, fakat tanrısal olanın niteliklerinin rasyonel biçimde belirlenmesinin ilk adımlarını atmıştır. Antik Yunan boyunca yapılan bu belirlemeler, Ortaçağ'ın Tanrı anlayışını büyük oranda belirler. Teodise ise bu nitelikler ile yeryüzü kötülüğü arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılmaya yönelik bir çabadır.

Jaeger doğa filozoflarının kozmogoni, teogoni ve teolojinin bir karışımı olan düşüncelerini göz önünde bulundurarak *mitolojik teodiseden, felsefi teodiseye* adım attıklarını

<sup>28</sup> Bu noktada Thales'in bir Tanrı'nın özelliklerini değil tanrısallığın ne olduğunu vurguladığı belirtilmelidir. Gilson'ın da üzerinde durduğu gibi Thales su'nun Tanrı olduğunu söylememiştir. Burada daha çok ilkesel bir ilklik veya teklik düşünülmelidir (Gilson, 1986:15-16).

<sup>29</sup> Aristoteles, *De Anima*'da (2011) Thales'in, demiri çektiği için mıknatıs taşının ruhu olduğuna inandığını aktarır (Aristoteles, 2011b:405a20). Ona göre Thales, bu ruhun şeyleri nasıl meydana getirdiğini açıklamasız bırakmıştır. (Aristoteles, 2011b:411a10).



ifade eder. Ona göre bu anlamda ilk felsefi teodise çalışması Anaksimandros'a aittir (Jaeger, 2011:54). Diogenes'in aktardığı biçimiyle tanrıların ölümsüz olduğunu söyleyen ilk kişi de Thales'tir (Laertios, 2007:20). Fakat 'tanrısallık-olan'a, 'sonsuz-olma/sınırsız-olma' niteliğini yükleyen Anaksimandros olduğunu ifade etmektedir. *Apeiron*'un<sup>30</sup> bu niteliğini Anaksimandros şöyle ifade eder: "O ne sudur, ne de öğeler diye bilinen şeylerden biridir, ama onlardan ayrı ve sonsuz bir doğadır ki, göklerin ve içlerindeki dünyaların tümü ondan doğarlar" (Copleston, 2009:20). Anaksimandros burada tanrısallık-olana ilişkin iki belirlemede birden bulunur; birincisi tanrısallık-olan 'sınırsız'dır, ikinci olarak o, 'oluşa-gelmez'dir<sup>31</sup>. Jaeger, mitsel düşünce ile doğa filozoflarının temsil ettiği rasyonel düşünce arasındaki farkın Anaksimandros'un ortaya koyduğu bu ayrımlara dayandığını ifade eder. Mitsel düşünce bir yandan tanrılara ölümsüzlük atfetmektedir, fakat başka bakımlardan onlara insansal özellikler de yüklemektedir. Oysa rasyonel düşünce, kendisinin kökeni olmayan ama başka her şeye kökenlik eden bir köken arayışından hareketle ölümsüz ve tanrısallık varlık fikrine ulaşmıştır. Jaeger, rasyonel herhangi bir dinin, Anaksimandros'un tanrısallık-olana yüklediği sonsuzluk ve ebedilik kavramları olmadan adım atamayacağını iddia eder (Jaeger, 2011:50-51). Kuşkusuz, bu düşünceler Platon ve Aristoteles'te de -ve Augustinus'ta- yankısını bulacaktır.

Jaeger'i Anaksimandros'un düşüncelerini ilk felsefi teodise olarak değerlendirmeye götüren nokta, diğer aktarılan düşüncelerinin yanında bizatihi Anaksimandros'un kendisinden kaldığı düşünülen bir fragmandır. Fragman şu sözleri içerir; "Ancak şeylerin kökeni ne olursa olsun, yok olup bunlara dönmek zorundadırlar, çünkü Zaman'ın hükmü gereğince adaletsizliklerinin cezasını çekmeli, birbirlerine kefaretlarini ödemelidirler"<sup>32</sup> (Jaeger, 2011:52). Jaeger, Anaksimandros'un kozmogonisinin ana temasını aktaran bu sözlerin aynı zamanda, 'ilahi/içkin adalet'in bir ifadesi olarak, teodiseye ilişkin bir anlamının da olduğunu belirtmektedir. Ona göre burada tartışan iki tarafın söz konusu olduğu bir mahkemenin varlığı göz önünde bulundurulmalıdır; hileye başvuran taraf, kötülük ettiği tarafın zararını ödemelidir ki böylece eşitlik ve dolayısıyla adalet sağlanabilsin. Bir başka deyişle, Varlık dünyası için olduğu kadar siyasi ve etik alan için de içkin bir adalet söz konusudur. Doğal dünyanın rasyonel ve normatif olmasının dayanağı da ilahi adaletin bizzat kendisidir (Jaeger, 2011:53-54). Bu

---

<sup>30</sup> Apeiron (ἄπειρον) sözcüğü, sınır anlamına gelen πεῖρα sözcüğünün olumsuzlanmasını ifade eder.

<sup>31</sup> Nietzsche tersten bir okuma yapar ve Anaksimandros'un tanrısallığı ölümsüzlük ve ebedilikle damgalamadığını, "tam tersine belli ve yok olmaya sürükleyen özelliklerden arınmış" olması nedeniyle 'belirsiz' adını taşıdığını ifade etmektedir. Bu belirsiz olan da olumsuz nitelemektedir. "yani oluşumun mevcut dünyasınca değer biçilemeyen bir şey olarak. Bu nedenle de Kant'ın 'Ding an sich'ine (kendinde şey) denk düşer" (Nietzsche, 2011:59).

<sup>32</sup> Walther Kranz *Antik Felsefe* (1994) kitabında fragmanı şöyle çevirmiştir: "Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara geri dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretlarini öderler" (Kranz, 1994:32). Jonathan Barnes'in *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi* (2004) kitabında Simplicius'tan yaptığı alıntı ise şöyledir: "Onlara göre birinin diğerinin hakkını tanınması ve paylaşması, zamanın düzenlemesiyle birlikte uyum içinde onların haksızlığı içindir" (Barnes, 2004:79).

fragman için Nietzsche'nin yorumu Jaeger'in yorumuyla benzerdir; o, Anaksimandros'un yorumunu çok insani bulur:

Şimdi Anaksimandros gibi, bütün oluşumu ebedi varlıktan cezayı hak eden bir bağımsızlaşma gibi, yok olmayla ödenecek bir haksızlık gibi görmek, belki mantığa uymaz, ama ne olursa olsun çok insanidir; üstelik daha önce anlatılan felsefi sıçrama üslubumdadır. Bir kez var olmuş olan her şey; yine yok olur (Nietzsche, 2011:58).

Teolojik bağlamda kötülük kavramına malzeme sağlayan cömert bir kaynak olarak Sokrates-öncesi felsefenin tanrısallık kadar insan ruhu için söyledikleri de önemlidir. Bu noktada Platonculuğa –ve teolojik düşünceye– kaynaklık eden Pythagorasçılık oldukça önemlidir. Çalışmanın kapsamı nedeniyle bu etkilenimleri etik-ontolojik bir sınırlandırma getirmek gerekmektedir. Söz konusu etkilenimlerden ilki erdemli olmanın koşullarından birini ifade eden 'aşırılıktan uzak durma' gerekliliğidir. Platon da *kendine hâkim olmayı*, ruhun iyi yanının kötü yanını buyruğu altına olması olarak değerlendirmekte ve bunun övülmesi gerektiğini ifade etmektedir (Platon, 2003:430e). İkinci etkilenim 'ruh göçü' (*metempsychōsis*) kavramına ilişkindir. Platon *Phaidon* diyalogunda, ruh göçü kavramını bir yandan epistemolojik *anamnesis* kavramını, yani bilginin bir öğrenme değil anımsama sürecinde ortaya çıktığı iddiasını kanıtlamak için kullanır (Platon, 2012:73a); öte yandan beden, ruhun sağlığını kirlettiğini, onun yetkinliğini, iyiliğini bu dünyadaki hazlar aracılığıyla zaafa uğrattığını, böylece ona kötülüğü buluşturduğu iddiasını kanıtlamak için kullanır (Platon, 2012:94bc).

Platon üzerinde etkisini en fazla gösteren düşüncelerden bir diğeri de Pythagoras'ın ruhun yapısına ilişkin analizidir. Öncelikle Pythagoras –Platon gibi– ruhun ölümsüz olduğunu ve insan ruhunun üç parçadan oluştuğunu ileri sürer; akıl, mantık ve tutku. Akıl ve tutku bütün canlılarda vardır. İnsanı diğer canlılardan ayıran mantıktır (Laertios, 2007:391). Buradaki ayrım Platon'un istenç ve tutku karşısından aklı ön plana çıkarmasıdır; ortak olan düşünce ise parçalar arasındaki uyumsuzluğun ruhun ahengini bozduğu, böylece de kötülüğün ve erdemsizliğin ortaya çıkmasına neden olduğu düşüncesidir<sup>33</sup>.

Pythagoras'a göre, insan hayatındaki en önemli şey, insanın ruhunu yönlendirmesidir. Ve temel amaç insanın mutluluğu ise insan ruhunu iyiye doğru yönlendirmelidir. Çünkü kötüye yönlendirilmiş bir ruh hiçbir zaman huzur bulamayacaktır. Evren uyum kurallarına göre yönetildiği ve her insan bir mikrokozmos olduğu için (Bayladı, 2008:66) olanaklı her iyiliğin kökünde 'uyum' vardır (Laertios, 2007:392). Pythagoras, sözünü ettiği uyumu bütün evrene yaymakta, dolayısıyla iyilik ve kötülüğü yalnızca ahlaki açıdan açıklamaya çalışmakla

<sup>33</sup> "Eğrilik de ister istemez içimizdeki bu üç bölümün uyuşmazlığı olacak (...) iyilik içimizin sağlığı, güzelliği, düzeni; kötülükse, hastalığı, çirkinliği, çürüklüğüdür" (Platon, 2003:444be).

yetinmemektedir; her türlü karşıtlığın, nitelik olarak iyi veya kötüyü barındırdığını iddia etmektedir<sup>34</sup>.

Son olarak Platon ve Platon-sonrası Hristiyan öğretilerinde önemli bir yer tutacak olan ruhun kutsallığı anlayışının Pythagorasçı köklerine değinmek yerinde olabilir. Jaeger, bu bağın aydınlatılması açısından ruh sözcüğünün filolojik ve etimolojik izlerini takip etmenin yerinde olacağını dile getirir. Ona göre örneğin Homeros'ta, bugünkü anladığımız biçimiyle bedenden ayrı ve içinde bilinçliliği barındıran bir ruh anlayışı bulmak olanaksızdır. Çünkü Homeros için insan öldüğünde, bir kişi olarak varlığı da son bulur ve geriye kalan ruhani bir şey olmaktan ziyade bedenden arta kalanlardır<sup>35</sup>. Dolayısıyla *ψυχή* sözcüğü Antik Yunan'da uzun süre nefes ve Anaksimenes'te olduğu gibi hava sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Jaeger'in ifadesiyle ruh sözcüğünün bugünkü kullanımına yakın olan anlamını karşılamak için *θύμος* (*thumos*) sözcüğü kullanılmaktadır. Homeros'un kullandığı anlamda bir yaşam-ruhu kavramından bilinçli-ruh kavramına geçiş, Jaeger'e göre, *ψυχή* sözcüğünün *θύμος* sözcüğünü içerecek biçimde genişlemesiyle gerçekleşmiştir. Bu genişlemeyi sağlayan Orpheusçu-Pythagorasçı ruh göçü öğretisidir. Jaeger şöyle söyler:

Ruhgöçü öğretisinin ayırt edici özelliği, benliğin kimliğini bu hayatın öncesinde ve sonrasında korumasıdır. Miletos felsefesindeki panteizmin aksine, burada hakiki bir dini motif karşımıza çıkar: Kaçınılmaz bir şekilde tabi olduğu anlaşılabilir doğal oluş ve yok oluş süreçlerine kendini kaptırmış olmakla birlikte, kişinin, kendi kaderinin oluşmasına bizzat etki eden, aklen ve manen sorumlu bir birey olarak daimiliği fikri (Jaeger, 2011:124-127).

Bir başka deyişle, ruh göçünü gerçekleştiren bilinçli ruh fikri, aynı zamanda insana 'kişi' olma, iyi ile kötü arasında yetkin bir biçimde tercih yapma ve bu tercihe göre ödüllendirilme veya cezalandırılma olasılığını yaratmıştır. Sonuç olarak ruh, ahlaki öznenin merkezi olma niteliğini kazanmıştır. Platon'da ve daha sonra Hristiyanlıkta bu anlam, beden bozulabilirliği karşısında ruhun bozulmazlığı anlamıyla genişlemiş ve kutsallık kazanmıştır.

Sokrates-öncesi felsefenin özelliklerinden birinin Tanrı'ya hem iyiliği hem de kötülüğü atfeden mitolojik anlatının bir eleştirisini sunması olduğu daha önce değinilmişti. Ksenophanes'i özgün bir düşünür haline getiren, çağının Tanrı anlayışına getirdiği eleştiri ve tanrısallığa yönelik akıl yürütmeler için açtığı yeni yollardır. Bu yol aynı zamanda Tanrı'yı kötülüklerden arındırmasıyla teolojiye/teodiseye giden yolun taşlarını döşemiştir. Jaeger'e göre Ksenophanes'in önemini belirleyen temel nokta onun mitolojik anlatı ile doğa merkezli rasyonel

<sup>34</sup> Örneğin beyaz, iyinin özüne ilişkindir, siyah ise kötünün (Laertios, 2007:392). Bu anlamda evren aynı zamanda karşıtların uyumunu ifade etmektedir. Pythagoras bu iddiasına uygun olarak karşıtların oluşturduğu *on ilke* tablosunu oluşturmuştur: 1) Sınırlı ve Sınırsız, 2) Tek ve Çift, 3) Bir ve Çok, 4) Sağ ve Sol, 5) Erkek ve Dişi, 6) Hareketli ve Hareketsiz, 7) Doğru ve Eğri, 8) Aydınlık ve Karanlık, 9) İyi ve kötü, 10) Kare ve Dikdörtgen (Bayladı, 2008:82).

<sup>35</sup> *Phaidon* diyalogunun sonunda Sokrates, cenazesinde kimsenin gömülenin Sokrates olduğunu söylememesi gerektiğini, çünkü ondan geriye kalanın sadece 'beden' olduğunu (Phaidon 2012:115e), ruhunun ölümden sonra büyük nimetlere kavuşacağını ifade eder (Phaidon 2012:63b). Böylece Homeros'un bu dünyayla sınırlandırılmış ruh anlayışını öte dünyaya doğru genişletir.

evren açıklamasının kökten bir karşıtlık içerdiğini görmesidir (Jaeger, 2011: 72). Bir başka deyişle Ksenophanes doğa felsefesiyle birlikte ortaya çıkan mitolojik düşünmeden felsefi düşünmeye geçişin, yalnızca konu bakımından değil düşünmenin biçimi bakımından bir dönüşüm olduğunu sezmiştir: “Benim sözünü ettiğim açık gerçeği ne kimse gördü, / ne de kimse tanrılarla ilgili ve tüm şeyler üzerine / (bir şey bilmek) istedi”<sup>36</sup> (Barnes, 2004:99). Bu anlamda o kendi sistemini, geleneksel düşünmenin eleştirisi üzerinden kurmaktadır.

Ksenophanes içinde bulunduğu çağın geleneğine kaynaklık eden Homeros ve Hesiodos’un Tanrı anlayışları üzerinden mitolojik tanrı anlayışına saldırmıştır:

Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos  
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında:  
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma<sup>37</sup> (Kranz, 1994:53).

Bunun yanı sıra antropomorfik Tanrı anlayışının arka planındaki psikolojik/antropomorfik saiklerin açıklamasını da şöyle yapar Ksenophanes:

Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların  
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi  
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer  
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı  
Her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre.  
Habeşler kendi tanrılarının basık burunlu ve kara,  
Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta (Kranz, 1994:53-54).

Ksenophanes mitolojik ve antropolojik Tanrı anlatısının yerine ‘bir ve bütüncü’ (*Ἐν καὶ Πᾶν* – hen kai pan) bir Tanrı anlayışını düşüncesine kılavuz olarak almıştır (Zeller, 2008:72).

Ksenophanes bu tek Tanrı’nın özelliklerini arkasında bıraktığı fragmanlarda şöyle dizeleştirir:

Tek bir Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en ulu,  
Ne kılıkça benzeyen ne de düşünmece,  
Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır o. –  
Hep aynı yerde kalır hiç kımıldamadan,  
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek.  
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı. (Kranz, 1994:53).

Bu dizeler çerçevesinde Ksenophanes’in düşüncesinde dikkat çekici noktalar bulunmaktadır. Birincisi her ne kadar tek bir Tanrı’dan bahsetse de onun altında yer alan tanrılar çoklusunu da kabul etmektedir. Fakat bu dizgede en yüksek ve en mükemmel niteliklere sahip tek bir Tanrı vardır. İkinci dize antropomorfizme yönelik bir başka eleştirisini içerir. Üçüncü dizede ise insanın duyuşal sınırlılığı karşısında Tanrı’nın bütünlüğüne ve tamlığına vurgu yapılır<sup>38</sup>. Dördüncü ve beşinci dize ise mitolojik Tanrı’dan tamamen kopuşu simgelemektedir. Çünkü Jaeger’e göre örneğin Homeros’ta tanrısallığı gösteren asıl nitelikler hız

<sup>36</sup> Barnes alıntısı Sextus Empiricus’tan yapar (*Matematikçilere Karşı* VII, 49).

<sup>37</sup> “Homeros ve Hesiodos, her şeyi tanrılara yüklediler / insanlar arasında utanılacak ve kınanılacak olanları da / hırsızlık, eş aldatma ve karşılıklı kandırma” (Barnes, 2004:100).

<sup>38</sup> Platon’a kadar Yunan dünyasında madde ve madde-olmayan ayrımı yapılmadığı için Sokrates-öncesi düşünürlerin Tanrı tasavvurları, maddesel nitelikleri de içlerinde barındırırlar.

ve kudrettir. Oysa Ksenophanes için hareketsizlik<sup>39</sup>, yüceliğin bir göstergesidir (Jaeger, 2011:75). Son dize ise bu hareketsizlik çerçevesinde şeyleri nasıl düzenlediğinin açıklamasını içermektedir. O, şeyleri zihin gücüyle düzenlemektedir.

Kısaca dile getirmek gerekirse mitolojik söylemde birbiriyle çelişen niteliklerle belirlenen Tanrı kavramı doğa filozoflarıyla birlikte yerini kavramsal açıdan belirlenmiş 'bir' Tanrı kavramına bırakmaktadır. Bu anlamda Jaeger, Ksenophanes'in kendinden sonra öne sürülecek bütün Tanrı fikirlerinde başat kavrayışı olacak dini evrenselciliği, dinin zorunlu bir bileşeni olarak ele alan ilk düşünür olduğunu iddia etmektedir (Jaeger, 2011:79).

Tanrı'nın evrenseliği ve daha sonra Ortaçağ'da alacağı biçim olan her şeyin yöneticisi olduğu fikrine, *logos* kavramıyla dolaylı olarak Herakletios da katkıda bulunmuştur. Aslında o, *logos* kavramıyla doğada gerçekleşen değişimleri birbirine bağlayan ilkeye işaret etmektedir. Aynı zamanda insan da bu düzenleyici ilkenin taşıyıcısıdır. Bu anlamda *logos* yalnızca evrensel değil, bu özelliğine ek olarak ortak olandır. Yasa özelliği taşıyan *logos*un insandaki organı akıldır (Jaeger, 2011:160-161). *Logos* evrenin ona göre işlediği bir doğa yasası olduğu kadar kişinin ahlaksal düzenini sağladığı bir ahlak yasasıdır: "Her şey *logos*'a göre olup biter" (Rifat, 2003:31) -Nietzsche'de de benzer bir durum söz konusudur-. Hem mikrokozmos hem makrokozmos karşıtların birliğinden meydana gelmektedir. Bu birlik sürekli bir değişimi, şeylerin birbirleriyle savaşını içerir. O, Parmenides gibi değişmeyen-kalıcı Tanrı fikrinden uzaktır; *logos* veya ateş sürekli değişimi ifade etmektedir. Herakletios'ta kötülük fikri bu değişim çerçevesinde anlam kazanır. O, iyiliği ve kötülüğü değişmeyen birer değer olarak görmez, tersine her ikisini de söz konusu değişimler içindeki durumlar olarak değerlendirir: "iyiyle kötü, bir ve aynı" (Rifat, 2003:53). Bir başka pasajda iyilik ile kötülüğün içiçe-geçmişliğini şöyle aktarır: "Yay'ın anlamı yaşam, işlevi ölüm" (Rifat, 2003:43). Öte yandan Herakletios bir başka pasajda kötülüğün teolojik olarak değerlendirilebilecek bir gerekçelendirmesini yapar: "Hastalık, sağlığı iyi ve değerli kılar, açlık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi" (Rifat, 2003:73).

Herakletios gibi Parmenides'in de kötülük kavramının ileride alacağı biçimde dolaylı katkıları olmuştur. Özellikle Var-olan ve Var-olmayan arasında ayırım yapmış olması ve bunlara farklı nitelikler yüklemiş olması felsefi teolojide yeni olanaklar sağlar. Ona göre var-olmayı bilmeye çalışmak nafile bir çabadır; bilinebilir olan yalnızca Var-olandır. Ksenophanes ile benzer biçimde bu Var-olanın niteliklerini şöyle belirler: Var-olan doğmamıştır, yok-olmazdır, bütündür, sarsılmazdır, hedefsizdir, Bir-olan'dır, kendindedir, hareketsizdir, zamansal olarak sonsuz, uzamsal olarak sonludur (Kranz, 1994:80-85). Oluş halinde değildir, çünkü oluş halinde olmak, bir yandan var-olmak bir yandan var-olmamak anlamına gelmektedir. Bütündür, çünkü aksi takdirde parçalı olması gerekir ki parçalı oluş, boşluk; boşluk ise oluş anlamına gelecektir.

---

<sup>39</sup> Hareketsizlik daha sonra bir şeyin 'kendinde olma' niteliğinin temel belirleyicisi olacaktır.

Hareketsizdir, çünkü olmayı hedeflediği kendi dışında başka bir şey yoktur. Varlığın, doğmamış ve yok-olmayacak olması zamansal sonsuzluğunu göstermektedir, fakat o, uzamsal olarak sınırlıdır<sup>40</sup>.

Parmenides'i kötülük kavramı açısından önemli kılan özelliklerden ilki epistemoloji alanında yaptığı hakikat ve sanı ayırımıdır. Bu düşünce görünen dünya ve onun arkasından işleyen hakikat dünyası düşüncesini de beraberinde getirmektedir. Böylece kötülüğün Ortaçağ sorgulamasında sıklıkla başvurulan bu dünyanın aldaticılığı ve insanın, Tanrı'nın etkinliğini anlamadaki yetersizliği vurgusunun, belli bir açıdan Parmenides'e dayandığı söylenebilir. İkinci olarak 'ölümlüler' için hakikatin anahtarı olan *logos*, Platon için insanın ruhsal yapısının yönetici bileşenidir. Üçüncü olarak bu bağlamda *logos* hem hakikat yolunda hem de erdemli yaşam yolunda bir rehberdir. Ve son olarak Parmenides tanrısal olana kapsayıcı bir sınır çizerek, kendinden sonra ileri sürülen Tanrı düşüncesini büyük oranda belirler.

### 2.2.3. Sokrates ve Platon'un Kötülük Anlayışı

Sokrates ve Platon ele aldıkları bütün kavramlar açısından olduğu gibi kötülük kavramı açısından da düşüncede yeni yollar açmışlardır<sup>41</sup>. Sokrates-öncesi Antik Yunan felsefesinin doldurduğu düşünme barajının kapakları Platon tarafından açılır ve felsefenin toprakları öyle ya da böyle bu sularla verimli hale getirilir. Bu anlamda her ne kadar çalışmanın konusu ve başlığı açısından Platon ile Sokrates'in merkezde yer almayacağı ima ediliyor gibiyse de merkezdedirler. Çünkü Augustinus'u, Kant'ı Nietzsche'yi doğrudan etkilemişlerdir. Dolayısıyla kötülük kavramı bakımından Platon[culuğ]'un çalışmanın eş-merkezi olduğu söylenebilir.

Sokrates ve Platon'un kötülük üzerine düşünceleri yer yer kötülüğün doğrudan gösterimi, yer yer de iyinin ne olmadığını gösterimi üzerinden belirlenir. İyilik kavramı –iyi

<sup>40</sup> Çünkü Aristoteles'te olduğu gibi Parmenides için de uzamsal sınırsızlık tamamlanmamışlık anlamında olumsuz bir niteliğe sahiptir. Tam da bu nedenle hem geometrik mükemmelliği ifade etmesi hem belirlenmişlik niteliğini taşıması açısından o, evreni bir küreye benzetmektedir.

<sup>41</sup> Belki de Augustinus'u en fazla etkileyen filozof Platon'dur. Platon'un Augustinus üzerindeki etkisini vurgulamak için Aquinolu Thomas, Augustinus'un felsefesini "Katolik inancının izin verdiği yere kadar Platonculuğu izlemek" olarak özetlemiştir (Gilson, 2007:137). Augustinus'un kendisi de *İtiraflar* kitabında, Platon'un düşünceleri ve Hristiyan teolojisi arasında paralellikler kurduğunu ifade etmiştir: "Platon'un Yunancadan Latinceye çevrilmiş kitaplarıyla tanıştım. Bu kitaplarda okuduklarım kelimesi kelimesine aynı olmasa da, tamamen aynı anlama gelecek, farklı çıkarımlar yapıp farklı yöntemlerle kanıtlayabileceğimiz ifadeler buldum... Platoncu kitaplar sayesinde kendi benliğimin derinlerine dönmem gerektiğini anladım (...) Benliğimin derinlerine girdim ve adeta gönül gözümle gördüm ki, gönül gözümün üstünde aklımdan çok daha üstün olan, hiç titremeden yanan bir Işık var (...) görüp bildiğimiz ışıklardan çok ama çok farklıydı. Benim aklımdan üstündeydi, ama öyle zeytinyağının suyun üstünde olması gibi (...) değil. Çok daha üstteydi, çünkü bu ışık beni yaratmıştı, ben onun çok altındaydım, çünkü bu ışık sayesinde yaratılmıştım. Hakikati bilen insan bu ışığı da bilir ve bu ışığı bilen ezeli ve ebedi olanı da bilir" (Augustinus, 2010:VII,9-10). Fakat Augustinus açısından Platon'un felsefesinin teolojik her soruna cevap sağladığını söylemek de olanaklı değildir. Çünkü Augustinus'a göre akıl yürütme, insanın düşünme kapasitesi açısından bir sınırlılık taşıyıcıdır; insana bu sınırın aşmasını sağlayan ise inanmaktır.

ideası, kendinde/görünüşte iyi, iyi insan, iyi eğitici, iyi devlet kavramlarının görünümü altında-onların felsefelerinin bütününe sirayet ettiği için bu konudaki düşünceleriyle ontolojik, epistemolojik, etik, kültürel, eğitsel bütün zeminlerde karşılaşabiliriz. Çünkü *Devlet*'in altıncı kitabında Platon'un dile getirdiği gibi "en yüksek bilimin konusu, iyinin ta kendisi, ideasıdır" (Platon, 2003:505a). İyinin kendisi, bilmenin hedefi olduğu kadar aynı zamanda hem diğer şeylerin anlaşılabilirliğinin zemini hem erdemli olmanın olanak koşuludur. Çalışmanın sınırı açısından odaklanılacak olan -epistemolojik yanını görmezden gelmeden- ahlaki anlamda iyinin ve dolayısıyla kötünün ne olduğudur. Böylece iyinin/kötünün neliği, tanrısallığın anlamı, insanın ruhsal yapısı (akıl, istenç, iştah) ve kötülüğün ortaya çıkışı arasındaki ilişki, ruh-beden ve dünya-öte dünya arasındaki ayrım, bilgi=akıl=erdem=iyi ve bilgisizlik (sanı)= istenç (haz ve acı)=erdemsizlik=kötü denklemlerinin incelenmesi bu bölümün ana eksenini oluşturacaktır.

Sokrates-öncesi felsefe ile bir bağlantı noktası ama aynı zamanda bir başlangıç noktasından hareket etmek amacıyla Sokrates'in, Hesiodos ve Heredotos'un Tanrı hakkında düşüncelerini eleştirdiği ve böylece kötülük kavramı ile Tanrı arasında ne türden bir ilişki olduğunu -ya da olmadığını- gösterdiği noktadan başlamak uygun görünmektedir.

### 2.2.3.1. Tanrısals Olanın Niteliği ve Kötülük Kavramıyla Bağdaşmazlığı

Devlet'in ikinci kitabında Adeimantos ve Sokrates vatandaşların ne türden bir eğitimden geçmeleri gerektiği üzerine yaptıkları konuşmada konu, nelerin eğitimi olumsuz yönde etkileyeceğine geldiğinde Sokrates, -Ksenophanes gibi- Hesiodos ve Homeros'un antropomorfik bir anlatımla dile getirdikleri Tanrı anlayışının çocuklar üzerinde bırakacağı olumsuz etkiye değinmektedir. Örneğin *Theogonia*'da geçen Kronos'un, babası Uranos'tan kötülük yaptığı için oç almasının anlatılmasının çocuklara, "büyük bir haksızlık etti diye, babanı bile amansızca cezalandırırsan, tanrıların en eskisi, en büyüğü gibi davranmış olursun" demek olacağı için, bu türden anlatıların yasaklanması gerektiğini ifade eder<sup>42</sup> (Platon, 2003:378ab). Sokrates'e göre çocukların ilk duydukları sözler, iyilik yolunu gösterecek masallar olmalıdır ve şairler bu türden anlatılara zorlanmalıdır. Tanrı'nın kötülüğün değil, yalnızca iyiliğin kaynağı ve nedeni olduğuna şöyle akıl yürüterek ulaşır:

S: Tanrı iyidir madem, iyi de gösterilmeli değil mi? -Elbette.

S: İyi bir şey zararlı olabilir mi? - Olamaz.

<sup>42</sup> Benzer ifadeleri *Euthyphron* diyalogunda da bulmak mümkündür. Burada Euthyphron, adli kuvvetleri beklemeden kölesini öldüren babasını mahkemeye şikâyet edecektir. Bunu gören Sokrates, diyalog boyunca Euthyphron'u bir adam öldürmüş olsa da babasını mahkemeye şikâyet etmesinin onu günaha sokacağını kanıtlamaya çalışır: "Zeus hakkı için, Euthyphron! Olayların senin anlattığın gibi geçtiğini kabul edelim; ama, babana böyle ağır bir suç yüklemekle kendin de bir günah işlemekten korkmuyorsun? Tanrıların yargılarını dinin buyurduğu ve yasak ettiği şeylerin bu kadar iyi, bu kadar tam mı bilmiyorsun?" (Platon, 2000:4e).

S: Zararlı olmayınca da zarar vermez. –Vermez.

S: Zarar vermeyen bir şey kötülük etmez. –Etmez tabii.

S: Kötülük etmeyen, kötülüğe sebep de olmaz değil mi? – Olmaz.

S: İyi şey faydalı mıdır? –Faydalıdır.

S: Öyleyse mutluluk gelir ondan. –Evet.

S: Demek ki, iyi, her şeyin sebebi değil, **yalnızca iyi olanın sebebidir. Kötü olan şeylerle ilgisi yoktur.** –Evet.

S: Demek **Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, ondan gelmez. Yalnız iyi olan şeyler tanrıdan gelir (...)** İyi şeyler de, kötülüklerden daha az olduğuna göre, **Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için başka sebepler aranmalı.** Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemeli. – Çok doğru söylüyorsun.

S: Bunu ister **Homeros**, ister başka şair, kim söylese söylesin dinlememeli (...) Böyle diyenlere kulak asmamalı. **Bize iyi şeyleri de, kötü şeyleri de Zeus dağıtır<sup>43</sup>, diyenlere bakmamalı...** Gençler Aiskhylos'un şu sözlerini işitmemeli: "*Tanrı, insanların evlerini başlarına yıkamak istedi mi fitne sokar aralarına*" (...) bunları Tanrı'nın işi diye göstermemeli; öyle gösterirse, biraz önce bizim yaptığımız gibi, sebebini de söylemeli. **Tanrı haklıdır, iyi etmiştir, ceza görenler de bundan faydalanmıştır**, demeli. Şaire, ceza görenler bahtsızdır, buna sebep de Tanrı'dır, dedirtmemeli<sup>44</sup> (Platon, 2003:379c-380b).

Sokrates, bu satırlarda kötülüğü daha çok eğitsel ve devlet yönetimi anlamlarında ele alır gibi görünmektedir, çünkü ona göre insan tözsel açıdan iyi ve en güzel değerlerle yüklü olsa bile "kötü bir eğitime düşerlerse kötünün kötüsü olur (...)" (Platon, 2003:491e). Burada ortaya çıktığı üzere ruhun ve bedeninin eğitilmesinde asli görev devletindir, "çünkü, insanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa, insan da iyi olur; kötü olursa, aksi olur" (Platon, 2001b: 238c). Fakat aynı zamanda Sokrates bize hem Tanrı'nın neliği hakkında bilgi vermektedir hem de dolaylı olarak teodise tartışmalarının zeminini hazırlamaktadır.

Buradan hareketle Sokrates, tanrılar üzerine üç kanun olduğunu dile getirir. Burada dile getireceği kanunlar, tragedya ve komedyalarda tanrılara biçilen ve onların kusurlu oluşlarını gösteren özelliklerin birer değillenmesidir. Birinci kural, yukarıdaki akıl yürütmenin açık sonucudur: "Tanrı, her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir"<sup>45</sup> (Platon, 2003:380c). İkinci kural, tragedya ve komedyalarda insanları kandırmak için tanrıların kılık değiştirmesinin reddedilmesi ve mutlak olanın değişmez oluşunun ilanıdır: "tanrılar en güzel, en iyi varlıklar olduğundan, hep oldukları gibi kalırlar"<sup>46</sup> (Platon, 2003:381c). Tanrılar üzerine olan üçüncü kanun ise tanrıların yalan söyleyip söyleyemeyeceği üzerinedir: "tanrılar dünyasında ve tanrılardan gelen şeylerde, yalanın yeri yoktur" (Platon, 2003:382e). Sokrates'e göre bu kanunlar çerçevesinde belirlenen Tanrı'nın<sup>47</sup>, kötülüğün nedeni olması mümkün değildir.

<sup>43</sup> (Hesiodos, 1991:164)

<sup>44</sup> Vurgular bana ait.

<sup>45</sup> Her ne kadar Protagoras'ın göreliliğini eleştirmek için kullanmış olsa da, Platon'un şu sözü de göz önünde bulundurulmalıdır: "Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi, 'insan' değil, daha çok Tanrı'dır" (Platon Yasalar:716c).

<sup>46</sup> Platon'un buradaki düşüncesinin Anaksimandros'un, Ksenophanes'in ve Parmenides'in Varlık'a yükledikleri oluşa-gelmeme, değişmeme gibi nitelilerle yakınlığı dikkat çekicidir.

<sup>47</sup> Öte yandan Augustinus'un felsefesinin özneteliğini belirleyecek olan Platoncu idea kavramı ile Tanrı arasında kurduğu benzerliktir. Augustinus, Platon'un varlık anlayışından yola çıkarak Tanrı'yı, idea olma anlamında tek gerçek varlık olarak düşünmüştür ve yaratan Tanrı ile yaratılan şeyler arasındaki ilişkiye,



Fakat yine de Sokrates ve Platon'un düşüncelerinde, ileride teodise tartışmalarına neden olacak sorunlar gömülü halde bulunmaktadır. Özellikle Tanrı'nın insanın kaderi üzerinde sonsuz yetkisi ile insanın özgürce kötülük işlemesi çelişkisi üzerinde hiç durulmamaktadır<sup>48</sup>. Bir başka deyişle Platon ve Sokrates bir yandan Tanrı'da kötülük gelemeyeceğini söylerken bir yandan da insanın, Tanrı'nın oyuncuğu olduğunu ifade ederler (Platon, 2007:803c). *Devlet*'in beşinci kitabında insanları doğuştan belirleyen doğa olduğunu (Platon, 2003:474c) ve sekizinci kitapta iyi ve kötü doğumun bir takım aritmetik hesaplara bağlı olduğunu, bunun doğa kanunu olduğunu ifade ederler (Platon, 2003:546d). Ancak onuncu kitapta Sokrates ölümden sonraki yaşama dair bir masal anlatırken Tanrı'nın veya tabiatın insan kaderi üzerindeki belirleyiciliği hakkında şunları söyler:

Yeniden ölümlü bir hayata doğacaksınız! Bir kader perisi seçmeyecek sizi, kader perinizi siz seçeceksiniz. Herkes kendine düşen sırayla Kader'in kendini bağlayacağı hayatı seçecek. İyiliğe gelince, onun sahibi yoktur; kim iyiliğe ne kadar verirse, o kadar iyilikten payı olur. **Herkes seçtiği hayattan kendi sorumludur; Tanrı karışmaz buna**<sup>49</sup> (Platon, 2003:617e).

Dahası *Yasalar*'ın dördüncü kitabında Tanrı'nın her şeyi yönettiğini, yazgı ile şansın ise bütün insan işlerini yönettiğini ifade etmiştir (Platon, 2007:709c/716a). Kısacası özgür istenç yalnızca ruhun bir bedene girme anında kendini seçebilme olarak varlık gösterir. İnsanın yeryüzündeki yaşamı bu tercihin zaman ve mekân içindeki bir yayılımıdır. Bu yayılım esnasında seçilen kadere özgürce müdahale etmek olanaklı değildir.

Görülüyor ki Platon, iyiliğin bizatihi kendisi olarak tasavvur ettiği Tanrı'yı kötülükten bağımsız tutmak ve insanı kötülüğünün sorumlusu olduğunu vurgulamak istemekte fakat uslamalardaki çelişkileri görmezden gelmektedir. Bunun temel nedenin iyilik ile kötülük kavramlarının kendi başlarına tutarsız bir biçimde ele alınmalarına mı yoksa, kendi içlerinde

---

idea ile nesnelere arasındaki ilişkiden hareketle bakmıştır. “ (...) senin altındaki varlıkları düşünmeye başladım ve onların mutlak anlamda varlığından ya da mutlak anlamda yokluğundan söz edilemeyeceğini anladım. Çünkü gerçekte onlar sende varlık buluyorlardı, ama öte yandan onlar sen değildi. Çünkü gerçekten varolan hiç değişmeden kaldı(....)” (Augustinus, 2010: III,11-12). Hristiyanlığın Tanrı'sı en yalın anlamda 'Varolandır'. Fakat Gilson'ın da belirttiği gibi Augustinus varlığı felsefe diliyle anlatmaya çalışınca “Yunan düşüncesinin 'varolma' ile maddi-olmama, akledilir olma, değişmeme ve birlik kavramları arasında gördüğü özdeşliğe dayanmak zorunda kalmıştır. Ona göre bu niteliklere sahip olan her şey ilahidir (Gilson, 1986:46).

<sup>48</sup> Kötülük problemi açısından Augustinus'un yaslandığı Platoncu varlık yorumu hem avantaj sağlamıştır hem de dezavantaj. Avantaj sağlamıştır çünkü kötülüğün varlığını, varlıkta bulunan iyiliğin varolandaki eksikliğine dayandırmıştır –tıpkı görünür nesneleredeki gerçekliğin cılız oluşu gibi-. Fakat öte yandan Platon'un açıklamaktan uzak durduğu soru, yani 'varolanların neden öyle yaratıldıkları?' sorusu, Augustinus için de cevaplanması en zor soru olarak kalacaktır. Çünkü Platon'un Demiurgos'u üzerinde çalıştığı malzemeyi hazır bulur ve kötülük onun biçim verme etkinliğine malzemenin direnmesine dayanmaktadır. Burada Platon'un kötülük açıklaması bir tür çelişkiye neden olmaktadır. Çünkü kötülük bir yandan iyiliğin yokluğu olarak belirlenirken bir yandan malzemenin kötülüğünden, başka bir ifadeyle tözsel kötülükten bahsedilmektedir. Bu zorluğu Augustinus, Platon'un Demiurgos'u karşısında her şeye gücü yeten bir Tanrı'dan dayanak bulmaktadır (Jones, 2006:138). Augustinus bu Tanrı'yı hem malzemenin hem de yaratımın kendisinin dayanağı olarak göstererek sorunu aşmaya çalışacaktır. Fakat burada da malzemenin 'neden böyle yaratıldığı?' sorusu cevapsız kalacaktır.

<sup>49</sup> Vurgular bana aittir.

tutarlı fakat karşılıklı tutarlılıkları noktasında bir problem olarak mı ortaya çıktıklarını belirleyebilmek için bazı soru ve kavramların izini takip etmek gerekmektedir. İnsanın ruhsal-bedensel yapısının neliği, görünüş-gerçeklik gibi epistemolojik-ontolojik ayrımların etik karşılıklarının ne olduğunu ve buradan hareketle iyi ve kötü kavramlarının nasıl kurgulandığını belirlemek, kötülük kavramını aydınlayacağı gibi Hristiyan anlatının Platon ile kurduğu bağın ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

### 2.2.3.2. Ruh ve Beden Karşıtlığı

Felsefi düşüncenin içinde ruh (*ψυχή*) kavramının seyri Sokrates ve Platon ile yepyeni bir yön kazanmaktadır. Çünkü ruhu nefes ya da hava gibi etimolojik kökenine atıfta bulunan bir anlayışla kavramak yerine onu, *logos* sahibi rasyonel bir düşünme merkezi olarak ele alırlar. Öyle ki Jaeger, 'teoloji' (*θεολογία*) sözcüğünün ilk kullanıcısının Platon olduğunu<sup>50</sup> ve bu noktada *logos* ile ruh kavramlarının önemli bir yer tuttuğunu ifade etmektedir (Jaeger, 2011:18). Bu anlamda Platon, kendisinden önce sıklıkla bir arada düşünülen beden ve ruhu, etkinlikleri ve nitelikleri bakımından ayırmak, daha doğrusu sınırlarını belirlemek gerektiğini düşünür. Çünkü Platon ve Sokrates, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi "karşıtların birbirini kabul etmeyeceği"<sup>51</sup> ifadesinden yola çıkarak ele almaktadır (Platon, 2012:105a).

*Phaidon* diyalogu ruh ve beden kavramlarının kendi sınırlarının belirlenmesi açısından aydınlatıcıdır. Diyalog içinde Sokrates 'ten'i karşılamak için *sōoma* sözcüğünü kullanır ki bu sözcük aynı anda hem insan hem de hayvan bedeni anlamına gelmektedir. Bunun yanı sıra 'ruh'u karşılamak için de *phsyykhē* sözcüğünü kullanır ki bu sözcüğün anlam aralığı oldukça geniştir; yaşam, ruh, hayalet, zihin (mind), ruh (spirit) anlamlarında kullanılmaktadır<sup>52</sup> (Platon, 2012:64c). Fakat ikisi arasındaki temel fark beden, haz ve acıyla; ruhun ise düşünsel etkinliklerle belirlenmiş olmasıdır. Çünkü duyular, istekler, tutkular, korku gibi 'bin türlü saçmalıklar' ve bunların neden olduğu yanılgılar tene ve ten aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ve tensellik insanı ait olduğu efendilik yerine kölece davranışlarda bulunmaya sevk etmektedir, kısaca ruhu kirletmektedir (Platon, 2012:66b/c/d/e). Bunun yanı sıra beden, kutsallığın veya mutluluğun en belirgin ifadesi olan değişmemeye ve kendindeliğe sahip değildir, yani ölümlüdür<sup>53</sup> (Platon, 2012:79d). Bu nedenle tanrısal olmak değil, kölelik ve boyun eğme onun temel nitelikleridir

---

<sup>50</sup> *Devlet* 379a

<sup>51</sup> "Birbirini kabul etmeyenler sadece karşıtlar değildir; birlikte olduğu şeyin karşıtını taşıyan şeyin karşıtlığını da içine asla kabul etmez" (Platon, 2012:105a)

<sup>52</sup> Dahası diyalog içinde Kebes ruhun, duman ve nefes anlamlarına atıfta bulunur (Platon, 2012:70a).

<sup>53</sup> Bu nedenle o, 'kadavra'dır (*νεκρός*) (Platon, 2001e:80c). *Yasalar*'ın XII. Kitabı'nda da Platon, ruhun ayrılmasıyla geride kalan parçaya "et yığını" demektedir (Platon, 2007:959c).

(Platon, 2012:80a, 2007:726). Aynı zamanda yetkinsizliği ifade etmektedir: “(...)beden tek başına yetersizdir” (Platon, 2003:341e). Dolayısıyla ‘yönetici’ye ihtiyaç duymaktadır<sup>54</sup>.

Peki, ruhsal yapı ne gibi niteliklere sahiptir? Bu sorunun cevabı için şunu belirtmek doğru görünmektedir: Platon'un beden-ruh karşıtlığına ilişkin düşünceleri üzerinde Pythagorasçılık oldukça etkilidir. Ruhun ölümsüzlüğü (Platon, 2003:608d, 2012:73a); ruhun akıl, iştah ve istençten oluşan üçlü yapısı (Platon, 2003:581); ruhun bir bedenden başka bir bedene geçişi (*metempsychōsis* - *μετεμψύχωσις*) (Platon, 2012:81e) ve çifte-doğuş inancı (Platon, 2012:71b/c/d) gibi kavramları Platon, Pythagorasçılığa borçludur. Bu düşünceler çerçevesinde beden maddi, değişen, duyumsal olana, asla kendisiyle aynı kalmayana, köle, boyun eğen fakat aynı zamanda ölümlü olana, çok şekilli olana ve dağılana benzetilir. Ruh ise kendinde, manevi ve düşünsel olana, düşünebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana, komutanlığa [*στρατηγός*], efendiliğe fakat aynı zamanda tanrılık olana benzetilmektedir (Platon, 2012:80ab). Kısaca Sokrates ve Platon'un ruh=akıl=hekim=yönetici=çoban=efendi ve beden=duyu=hasta=yönetilen=sürü=köle denklemlerini oluştururlar ki bu denklem ruhsal yana iyi, bedensel yana kötü kavramının eklenmesiyle genişletilmiştir. Fakat bu noktaya geçmeden önce Platon'un beden ve haz-acı arasında kurduğu denkleme ve daha sonra insanın ruhsal yapısının kısa bir analizine değinmek yerinde görünmektedir.

### 2.2.3.3. Beden ve Haz-Acı İlişkisi

Daha önce de belirtildiği gibi Platon, ruhun düşünme etkinliği karşısında beden duyuumsallığı nedeniyle yanlışa düştüğünü diyalogları boyunca sık sık vurgulamaktadır. Bu düşüncesine tensel isteklerin, hazların ve tutkuların filozofça yaşamın dışına itilmesi gerektiği düşüncesini eklemektedir. Bir başka deyişle filozof elinden geldiğince ruhunu, bedenle olan ilişkiden ayırmaya, arıtmaya (*katharsis*) çalışmalıdır. Çünkü beden, ruhu görünür iyilere bağlanmasına neden olarak hakikati elde etme olanağını ortadan kaldırmakta, yani "nesnelerin kendilerini yalnızca ruh aracılığıyla görme"yi engellemektedir (Platon, 2012:66e). Bunun yanı sıra kişi yaşamını beden isteklerine göre değil, ruhun buyruklarına göre idame ettirmelidir.

<sup>54</sup> Platon ne kadar Tanrı kavramı için Augustinus'un dayanaklarından biriye ruh ve beden kavramları açısından da aynı bağlantılılık geçerlidir. Augustinus ruh konusunda Platon'un 'üstte olan altta olanı yönetir' ilkesine bağlı kalmıştır. Varlık'a yakınlık anlamında ruh daha fazla gerçekliğe sahip olduğu için değişimlerin ve parçalı oluşun merkezi olan bedene göre daha üsttedir (Augustinus, 2010:IV,11). Augustinus buradan hareketle ruhun bedeni yönetmesi gerektiği sonucuna varacaktır. Teske'ye göre Latin Batı'da bedensiz-ruh ve bedensiz-Tanrı kavramını Augustinus'tan önce dile getiren yoktur (Teske, 2006:118). O, kendisine özgü ruh ve Tanrı anlayışını böylece Platon'un idea kuramıyla birleştirebilmiştir. Platon'a göre insan ruh ve beden bütünlüğünden oluşan bir varlık değildir. O aslında ruhani bir varlıktır, yani 'bir beden kullanan ruhtur' (Platon, 1973:129e-130c). Bu anlamda ruh bedenden önce varolan, ondan sonra da var olacak akıllı, akledilir ve ezeli olarak yaşayan bir varlıktır. Bu düşünce, Augustinus'un Hristiyanlığı felsefi temellere dayandırmak için ihtiyaç duyduğu düşünceyi ona sağlamıştır.

Bedenin dümene geçtiği bir yaşamı değersiz bulan Sokrates'in, "ruhunu kullanmasını bilmeyen birisinin rastgele yaşamak yerine ruhundan vazgeçmesi ve yaşamına son vermesi daha iyidir" dediğini aktarır Kleitophon (Platon, 2013:408bc).

Peki, haz ve acı, neden Platon tarafından doğru eylemin nedeni veya amacı olarak göz önünde bulundurulmamaktadır? Bu sorunun en muhtemel cevaplarından biri haz ve acının değişebilirlikleri, karşıt niteliklere sahip olmalarına rağmen bir eylemde bir arada bulunabilmeleridir<sup>55</sup>:

Dostlar, insanların 'haz' diye adlandırdıkları şey çok garip doğrusu; onunla karşıtı kabul edilen 'acı' arasındaki ilişki akıl alır gibi değil. İnsanda aynı anda bulunmak istemez bunlar. Ancak peşine düşüp de birini yakalamaya kalktınız mı, her defasında diğerini de yakalamak zorunda kalırsınız; çünkü tek bir baş altında birbirine bağlanmış iki şey gibidirler (Platon, 2012:60b).

Benzer ifadeler haz duygusu ve bilgelik arasındaki ayrımın tartışıldığı *Philebos* diyalogunda da ele alınmaktadır. Bu diyalogda haz ve acıyı birlik-çokluk problemi çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre çokluk, oluş ve bozuluşa bağlı olmayı; birlik ise oluşa ve bozuluşa bağlı olmamayı, hep aynı kalmayı ifade etmektedir. Buna bağlı olarak eğer insanda birçok haz duygusu varsa ve bunlar birbirinden farklıysa bunların bozuluşa bağlı oldukları açıktır (Platon, 1998:18-20). Dolayısıyla insan eylemlerini böylesine değişken ve görünüşte iyi olan şeylere dayandırmamak gerekmektedir. Çünkü "hazlardan hoşlanan da ruhunu hiç mi hiç değerlendiremez, tersine onu kötülük ve pişmanlık doldurduğu için aşağılar" (Platon, 2007:727c).

Aynı diyalog içinde Platon acıyı, canlı varlıklarda uyumun bozulması; haz duygusunu ise bu bozulmanın ilk durumuna dönmesi olarak değerlendirmektedir (Platon, 1998:52-53). Dolayısıyla haz ve acı kimi zaman istenen kimi zaman istenmeyen şeylerdir. Bu noktada Sokrates şu soruyu sorar: 'kendi başına iyi olarak istenebilecek bir şey var mıdır ki insandaki uyum böylece ne bozulsun ne de eski durumuna dönmek zorunda kalsın?'. Sokrates böyle bir yaşamın ancak ne hazzın ne de acının yerinin olmadığı bir yaşamda, yani bilgeliliğin etkin olduğu bir yaşamda olanaklı olduğunu vurgular ve yaşamlar içinde en tanrısal olanın bu olduğunu ifade eder (Platon, 1998:54-55).

Platon aynı diyalogun ilerleyen sayfalarında bu defa haz ile kanı arasında paralellik kurarak, onunla bilgelik arasındaki farkı daha belirgin hale getirmektedir. Sokrates'in buradaki ilk savı şudur: "(...) bence haz duygusu, çoğunlukla, bizde doğru bir kanının değil, yanlış bir kanının ardından doğar" (Platon, 1998:66). Protarkhos buna itiraz ederek, söz konusu olanın kanının yanlışlığı olduğunu, hazzın yanlış olamayacağını savunur. Bunun üzerine argümantasyon iki karşıtlık üzerinden ilerler; "(...) doğru bir kaniya ve bilgiye bağlı haz duygusuyla, içimizde çoğunlukla yalan ve bilgisizlik yüzünden doğan haz duygusu arasında"ki

---

<sup>55</sup> Benzer gerekçeler nedeniyle Kant da haz/mutluluk beklentisinin eylemin nedeni yapılamayacağını vurgulamaktadır.

fark nedir? (Platon, 1998:67). Daha sonra haz duygusunun, bedensel ve ruhsal olmak üzere ikiye ayrıldığı vurgulanır (Platon, 1998:70). Bir önceki argümanla bağlantı olarak bilgeliğin ruha ait bir nitelik olduğu vurgulanır böylece bedensel hazların yalan ve bilgisizliğe dayandığı sonucuna ulaşılır. Sonunda, diyalogun başında değinilen iyi, haz duygusuna mı yoksa bilgiğe mi bağlıdır sorusu da açıklığa kavuşmuştur. Bu durumda kötülüğün, hazza bağlı olduğu sonucuna ulaşılabilir. Fakat Sokrates ve Platon hazzsız bir yaşamdan ziyade, bilgeliğin eşlik ettiği ölçülü bir haz yaşamını savunmaktadırlar. *Philebos* diyalogunun sonunda iyi yaşamın birinci koşulu olarak ölçülü olmak belirlenmiştir. Mutlu yaşamın koşulu *Yasalar* kitabında –Aristoteles'i anımsatır bir biçimde– şöyle belirlenir: “(...) acı ve haz doğal olarak fıskıran iki pınar gibidir: bunlardan gerektiği yerde, gerektiği zaman, gerektiği kadar alan, devlet olsun, birey olsun, her canlı varlık mutlu olur, buna karşılık bilinçsizce ve zamansız alan, mutsuz yaşar” (Platon, 2007:636e). Kötülük ise hazlar konusunda ölçüyü-aşmak olarak ortaya çıkar.

#### 2.2.3.4. Ruhun Yapısı (Akıl - İştah - İstenc)

Ruhun içsel yapısı, Platon'un diyaloglarının neredeyse tamamında açık veya örtük bir biçimde ele alınmıştır. Özellikle *Devlet* ve *Yasalar* kitaplarında bir devletin düzeni ile insanın ruhsal yapısındaki uyum arasında kurulan bağ, ruhun iç-yapısı hakkında detaylı bilgiler sunmaktadır. Buna göre nasıl ki toplum çalışanlar, bekçiler ve yöneticilerden oluşmaktaysa insanda da buna paralel olarak 'zevk', 'istek' ve 'buyruk' yanları, yani 'akısal', 'tepkisel' ve 'isteyen' yanlardan oluşmaktadır<sup>56</sup>. İnsan akıl yanıyla bilgi edinir, tepkisel yanıyla öfkelenir, coşar ve isteyen yanıyla arzulan şeyi ele geçirmeye çalışır<sup>57</sup> (Platon, 2003: 439c/d, 580e, 581c). Dolayısıyla *Devlet*'te Sokrates'in sorduğu şu sorunun da cevabıdır: “Acaba bütün yaptığımız şeyleri bize tek bir ilke mi yaptırır?” (Platon, 2003:436a). Sorunun cevabı hayırdır, çünkü ruhun üç parçalı yapısına uygun olarak insanda etkin olan üç ilke vardır. Ve kötülük, üç ilkenin uyumsuz çalışmasından daha doğrusu yönetici olan aklın ilkesi altında etkinlikte bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Platon'un akla merkezi önem verişinin nedeninin, ister makrokozmos olsun ister mikrokozmos olsun yönetici konumunda olanın akıl olduğunu kabul etmesi olduğu söylenebilir.

<sup>56</sup> Pythagoras'ta da benzer bir bölümlenme olduğuna daha önce değinildi.

<sup>57</sup> Öte yandan kötülük kavramı bağlamında Augustinus'un Platon'un ruh kavramına olan ilgisinin bir diğer nedeni Platon'un ruhun yapısına dair ortaya koyduğu düşüncelere genel anlamda bağlı kalmasıdır. Özellikle ruhun isteme ile ilgili kısmına ilişkin düşünceleri Augustinus'un kötülük problemine özgür istenc aracılığıyla cevap verme çabasının dayanağını oluşturmaktadır. Öte yandan Augustinus ruhun istah ile ilgili –libido adını verdiği– bölümünü, insanı günaha eğilimli kılan yan olarak değerlendirmektedir. Bu iki değerlendirmeden hareketle Augustinus –Platon gibi– kötülüğün tözsel varlığının kabul edilemeyeceği, onun istemenin özgürce ama yanlış bir doğrultuda kullanılmasına dayandığı sonucuna ulaşır (Augustinus, 2010: VII,12/CG: XI.9).

Örneğin *Philebos* diyalogunda evrenini akıldan yoksun ve rastgele işleyen bir şey olduğunu, günaha girmeden söylemenin olanaksız olduğu vurgulanır<sup>58</sup> (Platon, 1998:46). Evrende her şeyi yöneten bir güç vardır ve bu güç, “bilgelik ve zeka adını almaya uygundur” (Platon, 1998:50). Benzer bir biçimde söz konusu olan yönetim, yönetici konumundaki filozof-krala bırakılmalıdır (Platon, 2003:473d). Çünkü o, kentteki düzeni nihai olarak belirleyecek erdem ile kötülük arasındaki gerginliği, ‘neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen akıl’<sup>59</sup> aracılığıyla çözer ve bu çözümü yasa biçiminde halka sunar (Platon, 2007:644d/e, 645a). Zaten en iyi yasaların koşulu, akıl ve ölçülülüğün bir arada oluşudur (Platon, 2007:712a).

Aklın yöneticiliği ve yasa-koyuculuğu bir devlet için olduğu gibi tek bir kişi için de geçerlidir. Çünkü akıl, insanın ayırt edici özelliğidir ve doğal eğiliminin onu sürüklediği yerde, akıl insana kendini yönetme gücünü vermektedir:

(...) insanların kendileri için yasa koymaları ve bu yasaya göre yaşamaları zorunludur, yoksa en vahşi hayvanlardan hiçbir farkları kalmaz (...) hiçbir insan bir devlet içinde yaşamak için insanlara yararlı olan şeyi anlamaya, anlasa bile her zaman en iyisini yapabilmeye ve bunu istemeye yaradılıştan yeterli değildir (...) aklın bir şeye bağlı ya da köle olması doğru değildir, akıl, yapısı gereği özgürse, her şeyi yönetmelidir” (Platon, 2007:875ad).

Ruhun yapısını oluşturan ikinci parça ise isteyen/arzulayan yandır. Akılsal yanın yöneticiliğinin tersine isteyen yan, istediği şeye direnç gösteremez; dahası onun tarafından belirlenir. Çünkü istenç, isteklere “evet” deme halidir (Platon, 2003:437c). Platon istekleri zorunlu ve zorunlu olmayan olarak iki ayırmaktadır. Zorunlu istekler açlık ve susuzluk gibi insanın içinden atamadığı, yaşamsal öneme sahip ve ‘insana tabiatın verdiği’ isteklerdir. Bu isteklerin karşılanması zorunlu ve faydalıdır. Zorunlu-olmayan istekler ise insanın kendisine hâkim olarak kurtulabileceği ‘tabiat dışı’ isteklerdir ve kötülük genellikle bu tür isteklerden kaynaklanmaktadır (Platon, 2003:558e, 559a/b/c). Platon zorunlu-olmayan isteklerin arasında bir de ‘bozuk istekler’ olduğundan söz etmektedir. Bunlar herkeste bulunan ve insanları genellikle uykularında yakalayan, ölçsüz düşlerdir. İnsanın akıl yoluyla bu türden istekleri geri itebilmesi olanaklıdır (Platon, 2003:571cd).

Aslında Platon için “her isteme, iyi bir şeyi istemedir” (Platon, 2003:438a). İstemenin söz konusu olan nesnesi hakkındaki bilgisizlik ve hazza düşkünlük nedeniyle akıl ve istenç iynin kendisinden ziyade görünür iyilerle belirlenerek kötülüğe neden olmaktadır: “Kötünün ne olduğunu bilmeyenler, kötüyü istemezler; onların istedikleri, iyi sandıkları halde gerçekte kötü

---

<sup>58</sup> Platon ve Sokrates açısından ilkesiz bir ahlak veya ilkelerin rastgele seçildiği bir ahlak olanaklı değildir. Eylemin ahlaklılığını belirleyecek olan herhangi bir ölçüt ve bu ölçüte uygun değerlendirmede yapabilecek mevki, makam ya da yeti mutlak anlamda gereklidir. Ahlaklılığın bu kriteri -ileride değinileceği üzere- Ortaçağdaki izdüşümü Tanrı ve tanrısal yasa, Kant’ta ise ahlak yasası ve akıl - isteme sahibi insandır.

<sup>59</sup> “(...) insanda her şey ruha, ruhun kendisi de akla bağlıdır. Bunsuz ruhun iyi olmasına imkân yoktur (...) faydalı olan şey akla uygundur (...) erdem faydalıdır (...) erdem ya bütün olarak akıldır, ya da aklın bir parçasıdır” (Platon, 2010:89a).

olan şey değil midir? Böylece onlar bilmeden iyi sandıkları kötüyü istemekle, iyiyi istemiş olmazlar mı?" (Platon, 2010:77e). Platon buradan hareketle istemenin herkeste ortak olduğunu dolayısıyla kişiyi iyi veya kötü olarak değerlendirmenin, kendi-başına iyiyi istememesine bağlı olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre kişiyi iyi kılan, 'iyiyi elde etme gücü'dür, yani 'erdem'dir (Platon, 2010:78bc).

Fakat *Küçük Hippias* diyalogunda bu düşüncesine tezat oluşturacak bir örnek bulmak mümkündür. Bu diyalogda Sokrates, ahlaki yetkinlik ile mesleki/teknik yetkinlik arasında benzeşim kurar. Bir başka ifadeyle ona göre örneğin Hippias'ın kendisi iyi bir matematikçi olarak en iyi hesaplamaları yapabileceği gibi bu konuda en iyi aldatabilecek olan da odur (Platon 2000:366e). Aynı uslamlamanın ahlaki alandaki yansıması da şöyledir: "(...) başkalarına zarar veren, haksızlık eden, yalan söyleyen, aldatan, kısacası kendi isteklerine rağmen değil de bilerek ve isteyerek kötülük eden kimseler, bence bunları bilmeden ve istemeden yapanlardan daha iyidirler<sup>60</sup>" (Platon, 2000:372d). Kısacası *Menon* diyalogunda insanı iyi olarak belirleyen, iyiyi istemesi değil 'iyiyi elde edebilme gücü'ken, *Küçük Hippias* diyalogunda yerini bilerek ve isteyerek olmak koşuluyla hem iyi hem de kötü eyleme yetkinliğine bırakmıştır. Fakat diyalogun sonunda Sokrates onları bu sonuca getirenin uslamlamanın kendisi olmasına rağmen bunun kabul edilemez olduğunu itiraf etmektedir (Platon, 2000:376c).

Ruhun üçüncü parçasını oluşturan yana Platon, kızan/öfkelenen yan veya tepkisel yan adını vermektedir. Ruhun bu parçası kişiyi taşkınlığa, öfkeye sürükleyen yandır (Platon, 2003:436b). Bu yan bazen çatışan isteklerin savaşına sahne olur. Bu noktada Platon, tepkisel yanın, isteme ile akıl arasında durduğunu, kimi zaman akıldan yana olduğunu kimi zaman da tutkuların yana çıkıp akla karşı olduğunu ifade eder (Platon, 2003:440abcd). Öyle ki bu ilişkiyi çoban, sürü ve çoban köpeği arasındaki ilişkiye benzetir. Tutkuların kontrol altına alınabilmesi için akıl, tepkisel yandan faydalanmaktadır, böylece ruhsal uyum sağlanmaktadır.

Kötülüğün Platoncu kavramsallığı açısından burada söz konusu olan ruhsal ahenk<sup>61</sup> önemli bir noktayı ifade etmektedir. Çünkü insan ruhu, yapısının çokbaşlılığı nedeniyle efsanevi 'Khyrnaira, Skylla, Kerberos' canavarlarına benzemektedir (Platon, 2003:588cd). Doğru ve iyi yönetilen bir devlette tabakalar nasıl uyum içinde olur ve yöneticinin buyruğu altında etkinlik gösterirse, doğru eylemde bulunmak için de öfke ve istemenin, aklın buyruğu altında dengeli bir etkinlik göstermesi gerekmektedir. Platon'a göre insan yalnızca içindeki her bir yan kendi işini yaptığı sürece "doğru kişi" olabilir (Platon, 2003:441e). Doğru kişilerin dengeli iç düzenleri, bu kişinin görünür iyiler tarafından belirlenmediğini, tersine kendi kendisini yönettiğini de

---

<sup>60</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>61</sup> *Phaidon* diyalogunda Sokrates, Kebes ile Simmias'ın ruhun ahengi ile rübabın tellerinin yarattığı ahenk arasında kurdukları benzerliği eleştirmektedir (Platon, 2012:92-95).

göstermektedir<sup>62</sup> (Platon, 2003:443e). Böylece genel olarak uyumun bozulması anlamına gelen kötülük de engellenebilmektedir.

### 2.2.3.5. İyi İdeası

Platon'un iyi ideasına nasıl bir önem verdiğiine değinmek yerinde olacaktır. Bu önemin izini takip edebilmek için *Devlet*'in altıncı kitabı iyi bir başlangıç noktasıdır. Platon "en yüksek bilimin konusu, iyinin ta kendisidir" der ve ekler; "doğruluk ve bütün öteki erdemler, insanı iyiye götürürlerse, yararlı olabilirler (...) [fakat] bu iyi dediğimiz şeyin ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz"<sup>63</sup> (Platon, 2003:505a). Platon'un örtük biçimde aktarmaya çalıştığı şey, 'özü bakımından iyi olan' ile 'iyi görünen' arasındaki farkın insan için ayırımını yapmasının zor olduğudur. Bu anlamda o, diyalektik düşünmeye uygun olarak zaman zaman iyi görünen şeylerin eleştirisini yaparak iyi ideasının ne olduğunu aydınlatmaya çalışmış, zaman zaman da iyi ideasının varlığından hareket ederek 'iyinin yokluğu' durumunu kötülük olarak ele almıştır.

*Devlet*'in ikinci kitabının başında Glaukon, Sokrates'e bir dizi iyilik tanımı yapar ve doğruluğun bunlardan hangisine gireceğini sorar. Glaukon'un yaptığı tanımlara göre; a) Kendiliğinden iyi olan şeyler vardır, sevinç gibi; b) Hem kendi hem de verdiği sonuçlar iyi olan şeyler vardır, akıllı olmak ve gözü görmek gibi; c) Getirdiği iyiliğe karşılık bizden hizmet isteyen iyi şeyler vardır, idman ve ilaç gibi. Sokrates doğruluğu, *hem kendisi hem de verdiği sonuçlar iyi olan şey* olarak tanımlar (Platon, 2003:357b-358a). Benzer bir tanımla *Philebos* diyalogunda bulmak mümkündür: "İyiliğin özü kesinlikle yetkin (mükemmel) (...) olmalıdır (...) iyilik kendi kendisine yeter (...) iyilik konusundan söylenmesi kesinlikle gerekli olan şey, her zeki insanın onu aradığı, onu istediği, ona ulaşmaya, onu elde etmeye çabaladığıdır" (Platon, 1998:30).

Buna göre doğruluk hem iyiden hareketle hem de iyi aracılığıyla ortaya çıkan bir erdemdir. Çünkü iyi her şeyin amaç edindiği şeydir fakat aynı zamanda 'kendinde' olan bir şeydir. Kendinde iyi, yani iyi ideası niteliği bakımından değişmeyen ve iyi olması için başka herhangi bir şeyi gerektirmeyen bir iyidir. Bu niteliği açısından yalnızca bedenine ona bulaştırdığı tutkuların arınmış saf bir ruhun temas alanına girmektedir; "saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir"<sup>64</sup> (Platon, 2012:67b). Platon kendinde iyinin saflığını,

<sup>62</sup> "(...) doğruluk insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor (...) İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken, bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor" (Platon, 2003:443de).

<sup>63</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>64</sup> "Kendiliğinden güzel, kendiliğinden iyi olan da vardır (...) birçok şeyler görülür kavranmaz. İdealarsa kavranır, görünmez" (Platon, 2003:507c).



mutlaklığını ve diğer her şeye kaynaklık edişini ifade edebilmek için *Devlet*'in 'güneş' benzetmesini kullanmıştır:

Görünen dünyada, göz ve görünen için güneş neyse, kavranan dünyada da iyi, düşünce ve düşünülen şeyler için odur... İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır... Bilinen şeyler olarak gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası olanlardan ayrı, olanların üstündedir (Platon, 2003:508cde).

Kısacası iyi ideası, güneş gibi, her şeyin kaynağı ve anlaşılabilirliğinin ufkudur. Platon'un iyi ideası hakkındaki görüşleri mağara benzetmesiyle birlikte düşünüldüğünde iyi ideası ile bilmek ve bilgi arasındaki ilişki açık hale gelmektedir. İyiyi anlamak ve ona uygun eylemde bulunabilmek için bu dünyanın bilgisinden; sanılardan veya kanılardan hareket etmek doğru değildir. Doğru olan aklın rehberliğinde ilkelerden hareket etmektir<sup>65</sup>. İlkeleri elde etmek ise iyi ve kötünün bilgisini gerektirmektedir. Platon'a göre iyiyi kötüden ayırt etmek, tanrılara özgü bir yetkinliktir (Platon, 2001c:319a). İnsanda iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmeyi sağlayan, yani ona tanrısallığı veren ise 'akıl'dır; "görme, anlama, düşünmedir" (Platon, 2003:583a). Platon aklın sağladığı ilkeli düşünme sayesinde bilgelik elde eden kişinin her zaman iyi olacağını hiçbir zaman ona kötülüğün bulaşamayacağını söyler ve ekler: "ben iyilik değil kötülük yapanın bilge olmadığını; kötülük değil iyilik yapanın bilge olduğunu savunuyor ve bilgeliği açık seçik bir biçimde tanımlamak için, bilgelik iyilik yapmaktır diyorum" (Platon, 2010:161b, 164a).

Platon'un kendinde iyi ve görünen iyi ayırımına ilişkin düşüncelerin bir kısmını da *Lysis* diyalogunda bulmak mümkündür. Dostluğun ne olduğunun tartışıldığı bu diyalogda, ortaya atılan savlardan bir 'benzerin benzeri seveceği' düşüncesidir. Bu sav kötülerle gerçekten dost olunamayacağı savını da içerecek şekilde düzenlenir ve yalnız birbirine benzeyen kişiler birbirleriyle dost olabilir sonucuna ulaşılır (Platon, 2001d:214d). Ancak Sokrates, dostluğun yalnızca benzerliğe dayandığı fikrine kuşkuyla yaklaşır ve şu soruyu sorar: "Bir insan, benzerlik nedeniyle, kendi kendine yapamayacağı bir iyiliği veya kötülüğü başka bir insana yapabilir mi?" (Platon, 2001d:215a). Bu soru, Ortaçağ teolojisinin büyük önem vereceği "ahlaki altın kural"ın bir formülasyonudur. Fakat daha önemlisi, dostluğun neliğine, dostlukta sevilenin ne olduğuna ilişkin araştırmanın bir parçasıdır. Böylece iki kişinin dost olmasının nedeninin benzerlik olmadığı, öz bakımından iyi olmaları olduğu sonucuna varılır. Daha açık bir ifadeyle, kendisini başka bir şey için değil kendisi için sevdiğimiz kişi de aslında sevdiğimizde bulduğumuz "iyinin kendisidir" (Platon, 2001d:220b). Sonuç olarak iyi kavramı kendinde olmakla kötüden ayrılmaktadır.

---

<sup>65</sup> "(...) ilkem (...) aklın sesini dinlemektir" (Platon, 2010:46b).

### 2.2.3.6. 'İyi'nin Yokluğu veya 'İyi'nin Aracı Olarak Kötülük Kavramı

Platon zaman zaman kötülüğün ne olduğunu açık hale getirebilmek için 'iyi-olmayan şey nedir?' sorusundan hareket etmekte ve kötülük kavramını –daha sonra Augustinus'un da yararlanacağı biçimiyle– bir 'yokluk' ifadesi olarak kurgulamıştır. Fakat zaman zaman –yine Augustinus'ta etkisini göreceğimiz biçimiyle– kötülüğü, iyinin ortaya çıkışının bir önkoşulu olarak da değerlendirmiştir.

*Lysis* diyalogunda 'iyi, kötüden dolayı mı sevilir?' sorusu ele alınır. Sokrates'e bu soruyu sorduran hastalık ve sağlık arasındaki metaforik ilişkidir. Sokrates, 'eğer sağlık –veya deva– iyi, hastalık kötüyse; iyiye ancak bir kötülük aracılığıyla ulaşılabilir mi?' sorusunu sorar (Platon, 2001d:220cd). Diyalog soru cevaplanmadan sonlanır; fakat buradaki akıl yürütme, insanın başına gelen kötülüklerin, daha büyük iyilikler için geçilmesi gereken bir yol olduğu düşüncesi olarak Ortaçağ teolojisinde karşılık bulacaktır. Cezanın iyiliğe sevk ediciliğinin örneğini *Gorgias* diyalogunda bulmak olanaklıdır. Burada Platon mutluluk kavramı çerçevesinde, ruhunda hiçbir kötülük bulunmayan kişinin mutluluğunu en başa yerleştirirken ikinci sırayı öğüt ve cezayla arındırılmış ruhların mutluluğuna vermektedir (Platon, 2010:478e). Sokrates kötülüğün dizgeleştirilişini buradaki düşünceye paralel bir biçimde yapmaktadır: "Kötülükleri basamaklara koysak, doğru olmayan bir işi yapmak ikinci basamaktır; ama doğru olmayan bir işi yapıp da cezalandırılmamak en büyük kötülüklerin başında gelir, değil mi?" (Platon, 2010:479d).

Ortaçağ'ı oldukça meşgul edecek olan kötülük sorununa ilişkin kaynaklardan birini yine *Gorgias* diyalogunda bulabilmekteyiz. Buradaki akıl yürütme zinciri, şeylerin niteliğine ilişkin belirlemeden hareketle başlatılır; buna göre bir şey ya iyi, ya kötü ya da ne iyi ne kötüdür –hem iyi hem kötü olamaz, çünkü birbirine zıt iki kendinde nitelik bir arada bulunamaz–. Örneğin zenginlik, sağlık gibi şeyler iyi, bunların tersi ise kötüdür. Oturmak, koşmak gibi eylemler ya da odun, taş gibi nesnelere bağlamalarına göre ya zaman zaman iyi/kötü ya da ne iyi ne de kötüdürler. Sokrates ilaveten şunu ileri sürer; kötü olan şeyleri istemeyiz; iyi olan şeyleri isteriz; ne iyi ne de kötü olan şeyleri ise iyi bir amacı elde edebilmek için isteriz (Platon, 2010:468b). Dolayısıyla insanın isteminin yöneldiği şey kötü olamaz. Kötülük, iyi ya da iyiliğe neden olacağı sanılan bir şeyin amaç edinilmesi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Fakat –daha önce de değinildiği gibi– istemenin yöneldiği iyinin kendinde mi yoksa görünüşte mi iyi olduğunun bilgisi önemlidir. Augustinus Platoncu bu fikri teolojiye aktaracak ve insanların başına gelen felaketlerde Tanrı'nın sorumlu olmadığını, yalnızca insanın 'iyi olan' hakkında eksik bilgisine dayandığını iddia edecektir.

Platon kategorik açıdan iyi ile kötülüğün karşılıklı varoluşunu kabul etmesine karşın nesnel gerçeklik bağlamında kötülüğü, iyinin bilgisinin yokluğu düşüncesine bağlamaktadır<sup>66</sup>. Bu kötülüğün eyleyen açısından yorumlanmasıdır. Bu anlamda Platon insanda biri iyi biri kötü, karşılıklı iki yan olduğunu dile getirir. İyi yan, yani aklın buyruklarına uygun eylemde bulunmak ve kendine hâkim olmaktır<sup>67</sup>. Nedeni ister kötü eğitim isterse kötü insanlarla bir arada olmak olsun, eğer iyi yan kötü yanın buyruğuna girerse o kişi 'kendinin kölesi'dir. Bu kişi iyi ile kötüyü birbirinden ayıramadığı gibi aynı zamanda kendisinin iyi mi kötü mü olduğunu ya da nasıl iyi birisi olabileceğini de bilemeyecektir (Platon, 2013:138b). Platon bu savlar ile birlikte tutkuların ve zevklerin toptan bir reddinin söz konusu olmadığını temel ölçütün 'ölçülülük' (*σωφροσύνη*) olduğunu dile getirir (Platon, 2003:431a/b).

Platon iyi ile kötünün birbirinden ayırt edilmesi anlamında eğitime ve ruhun eğitilmesine büyük bir önem vermektedir<sup>68</sup>. Ona göre eğitim yalnızca "ruhtaki öğrenme gücünü iyi ideasına çevirmek"tir. Çünkü insanın ruhunda öğrenme gücü olmasına rağmen doğası gereği kötü yana dönmeye eğilimlidir. Dolayısıyla ancak doğru eğitim ile ruhun yönü iyiden yana çevrilebilmektedir (Platon, 2003:518c/d). Buradan hareketle Platon, *Devlet*'in onuncu kitabında insanın tözsel-ruhsal olarak iyi olduğunu ifade eder. Fakat onun doğasından-bedeninden dünyasallığından kaynaklanan kötülük, onun bu özelliğini baskı altına almaktadır (Platon, 2003:609b). Burada önemli olan insanın doğasından kaynaklanan yetkinsizliği eğitim yoluyla erdem yoluna sokmasıdır. Çünkü erdem rehberlik etmediği her türlü olumlu karakter özelliği sonunda yozlaşmaya ve kötülüğe dönüşmeye açıktır (Platon, 2001b:246e). Sokrates kötülüğü bir yatkınlık veya yetkinsizlik olarak görmesine rağmen *Hipparkhos* diyalogunda onu bir eksiklik olarak değerlendirmekten kaçınır; "bence herhangi bir insan diğerinden daha fazla ya da daha eksik insan olamaz. İyi kötüden veya kötü iyiden daha fazla ya da daha az insandır diyemeyiz" (Platon, 2013:230c). Sokrates'in bu şüpheli tavrından farklı olarak Ortaçağ'da insanın kötülüğe doğuştan yatkın oluşu fikri büyük bir kabul görür.

---

<sup>66</sup> Kötülüğün iyiliğin yokluğu düşüncesinin izlerini *Corpus Hermeticum*'da da bulmak olanaklıdır. Alt'ın aktardığına göre "hermetik düşünüşte *malum*, sonuna kadar kullanıp aşınmış ve bozulmuş *bonum*'dur" (Alt, 2016a: 58). Daha sonra Augustinus özgür istenç öğretisinin dayanaklarından biri olarak bu öne sürümden yararlanır. Ortaçağ'dan Aydınlanma'ya kadar çeşitli biçimler altında varlığını devam ettirmiştir. Ortaçağ'da, örneğin Erugina'da kötülük, "sonuçları olması anlamında vardır; daha derin ve özsel bir anlamda ise hiçliktir" (Russell, 2001a: 154).

<sup>67</sup> "(...) en iyi ve doğru insan en mutlu insandır, bu adam da içinde en fazla krallık olan, kendi kendini en iyi dizginleyen adamdır. Buna karşılık en kötü, en haksız adam, en mutsuz adamdır; bu adam da, içinde en fazla zorbalık olan, kendini ve devleti en koyu zorbalığa düşürenidir" (Platon, 2003:580c).

<sup>68</sup> "(...) insanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa, insan da iyi olur; kötü olursa, aksi olur" (Platon, 2001b:238c).

### 2.2.3.7. İlahi Adalet ve Kader Seçimi

Son olarak Ortaçağ'da üzerinde sıkça yapılan, kaderin belirleyiciliği ve insanın özgür bir istence sahip olup-olmadığı tartışmaları açısından önem teşkil edebilecek ilahi adalet ve insanın kaderinin belirlenimi konularına Platon'un nasıl yaklaştığını incelemek yerinde olacaktır. Platon *Devlet* kitabının sonunda, bir yandan iyinin kaynağı olarak tanrıları bir yandan da kötülüğün nedeni olarak insanın belirlemektedir. Bu iddiasına ruhun ölümsüzlüğü fikriyle genişleterek, insanın bu dünyada yaptıklarının karşılığını öte dünyada misliyle alacağını ifade etmektedir. Çünkü eğer insan ruhu ölümsüz değilse, ölüm anında beden ile birlikte yok oluyorsa, bu dünyada kötülük yapanların yaptıkları yanlarına kalacaktır; bu durum ise kötüler için 'bir hediye olacaktır (Platon, 2012:107c). İyiler açısından durumu değerlendiren Platon, namuslu bir hayat süren kişilerin amaçlarının ve beklentilerinin gerçekleşmesi için bu dünyadaki hayatlarının çok kısa olduğunu, dolayısıyla erişmek istedikleri iyiliklere ölümden sonra erişebileceklerini söyler (Platon, 2001a:973c). Bu dünyada kötülük yapanlar, *Phaidon*'da dile getirildiği gibi, tekrar dünyaya geldiklerinde yaptıkları kötülüğe göre hayvan bedenine gireceklerdir (Platon, 2012:81e). Benzer bir biçimde bu dünyada iyi bir kişi olarak yaşayanları, yani tanrısallığa yaklaşanları tanrılar yüzüstü bırakmayacaklardır (Platon, 2003:613a). Bu nedenle insan, ölümden korkmak yerine kötülükten kaçınmalıdır, "çünkü kötülük ölümden daha hızlı koşar" (Platon, 2010:39b).

Sokrates bu savlarını kanıtlamak için hem *Devlet* kitabında hem de *Phaidon*'da öte dünyayı anlatan iki benzer mitosa başvurur. Buna göre bu dünyada yapılan kötülükler de iyilikler de öte dünyada on katıyla geri dönmektedir (Platon, 2003:615b). *Devlet*'te Sokrates öte dünyayı görmüş bir savaş kahramanının, insanların kendi kaderlerini seçtiklerini söylemesini aktarır. Buna göre insanların kaderini ne bir Tanrı ne de Moirai'nin (*Moīrai*) kendisi belirlemektedir. Ruhlar, önlerinde duran kader olanaklarından birini, kendi özgür tercihleriyle belirlemektedirler (Platon, 2003:617e). Böylece insanlar yaşamları için tanrıları suçlayamayacaklardır, çünkü ruh ölümsüzdür ve her iyiliği, her kötülüğü yapmak elindedir (Platon, 2003:621c). İyilik yaptığı ölçüde tanrısallığa yaklaşacak ve kutsallığa yükselecektir (Platon, 2001c:319a) ve kötülük yaptığı ölçüde tanrısız ceza ile karşı karşıya kalacaktır.

Tam da bu noktada tekrardan Sokratik anlayış ile Ortaçağ teolojisinin kesiştiği iki özel nokta karşımıza çıkmaktadır. Birincisi insan kötülük etmek ve kötülük görmek ikileminde kaldığında, kötülük görmeyi tercih etmelidir; ve hatta cezalandırmaktansa, cezalandırılmak yeğdir (Platon, 2010:469c, 474b, 475c). İkincisi kesişim noktası 'ceza' kavramı üzerinedir. Sokrates, bir eylemde "yapanın etkisine, yapılanın tepkisi karşılık düşer" ilkesini ileri sürerek, hakça yapılan bir cezalandırmanın, işlenen suçla doğru orantılı olacağını ve böylece ceza çekmenin iyi olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü böylece ceza görenin ruhu, kötülükten

kurtulacaktır (Platon, 2010:476e, 477a, 478d). Bir başka deyişle, cezanın arındırıcı bir etkisi vardır. Bu nedenle herhangi bir suç işleyen kişi, ceza yoluyla arınabilmek için yargıçlara koşmalıdır<sup>69</sup>.

#### 2.2.4. Aristoteles'te Kötülük Kavramı

Bu bölümde genel olarak Aristoteles'in kötülük kavramı hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir. Fakat inceleme iki bakımdan sınırlandırılacaktır. Kötülüğe ilişkin Platon'la benzer olarak ifade ettiği düşüncelerine tekrardan kaçınmak adına yer verilmeyecektir. Öte yandan Augustinus, Kant ve Nietzsche'nin düşünceleri üzerindeki etkisi üzerinden inceleme gerçekleştirilecektir. Kötülük tartışmalarının biçimlenmesinde kişisel sorumluluk anlamında tercih kavramına verdiği önem nedeniyle Platon kadar etkili olduğu söylenebilir.

Aristoteles, insanın varlık türüne uygun olarak akıl sahibi bir canlı olduğunu dile getirir. Bu bağlamda insan, arzularına ve tutkularına uygun davranma olanağına sahip olduğu kadar aklın ilkeleri doğrultusunda tercih yapabilecek olanağa da sahiptir. Doğanın amaçlılığı dâhilinde, insana düşen özgün olanaklarını uygun biçimde kullanmaktır. Erdemli olmak veya olmamak akıl aracılığıyla söz konusu olanaklar arasında yapılacak tercihe bağlıdır. Bu nedenle Aristoteles erdemi, "ruhun akla uygun etkinliği" olarak tanımlar (Aristoteles, 2007:1098a5-10). Kişinin, aklını kullanarak "gerektiği zaman, gerekene şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi" tercihte bulunması, yani 'orta olanı'<sup>70</sup> tercih etmesi, varlık türü bakımından onun için en iyisidir (Aristoteles, 2007:1106b20). Bu anlamda iyilik, biri aşırılık diğeri eksiklik olan iki kötülüğün ortasını tercih etmektir<sup>71</sup> (Aristoteles, 2007:1107a5). Asıl önemli olan bunu her tek durumda gerçekleştirmek, bir huy haline getirmektir; bir başka deyişle yaşamın bütününe yayabilmektedir. Çünkü tek bir eylem insanı ne iyi kılar ne de kötü; etik bakımdan iyilik-kötülük yalnızca kişinin yaşamının bütünü dâhilinde anlamlıdır (Aristoteles, 2007:1098a:15). Bu bağlamda hiç kimse iyi veya kötü niteliklerle donatılmış olarak doğmaz; insanların erdemli olabilecek bir doğaları vardır, bunu yapa yapa geliştirmek gerekir (Aristoteles, 2007:1103a20-30). Bu nedenle Aristoteles, erdemi "tercihlere ilişkin bir huy" olarak belirler (Aristoteles, 2007:1107a).

Augustinus ve Kant'ın düşüncelerinde isteme/istenç kavramı önemli bir yere sahiptir, çünkü ahlaklılık, eylemin isteyerek yapılması gerekliliğini ön koşul olarak gerektirir; aksi

---

<sup>69</sup> Aynı zamanda kişi bunu sadece kendisi için değil, doğruluktan ayrılmış olan her kimse –yakını bile olsa– onun için de yapmalıdır. Sokrates, Euthyphron'un babasını işlediği bir cinayetten ötürü mahkeme verecek olması karşısında, burada söyledikleriyle çelişki yaratacak önerilerde bulunur.

<sup>70</sup> Yiğitlik, ölçülülük, adalet, aklıbaşındalık vb. (Aristoteles, 1999:1221a).

<sup>71</sup> Aristoteles tam da bu nedenle "iyiler bir çeşittir, kötüler ise çeşit çeşit" ifadesini kullanır (Aristoteles, 2007:1106b35).

takdirde, yani eylemin zorlamaya dayandığı durumlarda yükümlülük de ortadan kalkmaktadır. Bu düşüncenin kökenin Aristoteles'te ve onun tercih<sup>72</sup> kavramında bulmak olanaklıdır. Bu kavramın anlaşılması için onun ruhun akıldan pay alan ve akıldan yoksun yanlarına ilişkin düşüncelerini incelemek yerinde olacaktır. *Eudemos'a Etik* kitabında iştahı üç kısma ayırır; isteme, tutku ve arzu (Aristoteles, 1999:1123a25). Bu yetilere bağlı eylemlerin hepsi isteyerek<sup>73</sup> yapılan eylemlerdir. Fakat istemeye uygun eylemler, tutku ve arzuya uygun eylemlerden farklılık gösterir. Çünkü insan pek çok eylemi tutku ve arzudan bağımsız da yapabilmektedir. *Boulesis* anlamında istemenin akla kulak verdiği eylemler de olanaklıdır -ki doğru eylemde bulunmanın yeter-nedeni olmasa da koşuldur bu-. Aristoteles buradan hareketle kötülüğe neden olan bir kaynağı işaret eder. Eğer bir insanın bir eylemi gerçekleştirip gerçekleştirilmeyeceği kendi tercihine bağlıysa ve o, bu tercihler arasında aklına değil de arzusuna uygun davranmayı tercih ediyorsa, Aristoteles için bu, *kendine egemen olamama* anlamı taşır; "her kötülük adaletsiz bir şey gerçekleştirir; kendine egemen olmama ise bir tür kötülük diye düşünülür" (Aristoteles, 1999:1223a35). Kısaca kötülük, kişinin akıl yürütmesine aykırı olarak, arzusundan yana tercihte bulunmayı ifade etmektedir. Aristoteles'i bu düşüncesini, Kant'ın ahlak yasası-akıl-isteme arasındaki ilişki üzerinden değerlendirmek olanaklı görünmektedir. Kant için de kötülük, aklın kendi yasası olan ahlak yasasının tercihi tek başına belirlememesinden kaynaklanmaktadır. Ahlak yasası kişisel mutluluğu amaçlayan ilkelere tabi kılınması sonucunda ahlaki kötülük meydana gelmektedir.

Aristoteles'e göre insanlararası doğru etik ilişki, her tek durumda kişiler neyin tercih edilmesi gerektiği biliyorsa olanaklıdır. Aristoteles insanın, daha doğrusu kişinin eylemlerinin asıl aktörü olmasını ve içinde bulunduğu toplumda diğerlerine karşı kendini sorumlu görmesini sağlayacak bir etik perspektif geliştirmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle, kötülük problemi çerçevesinde Aristoteles'in en çok üzerinde durulması gereken kavramı, tercih kavramıdır. O,

---

<sup>72</sup> Aristoteles, isteme, tutku ve arzu ile tercih kavramı arasında ayırım yapmıştır. Ona göre; (1) tercih, isteyerek yapılan bir şeydir, fakat 'isteyerek yapma'nın kapsamı daha geniştir. Hayvanlar da çocuklar isterler ama tercihte bulunmazlar. (2) Tercih, arzu, tutku veya isteme değildir. Çünkü tutku ve arzu insanlarda ortaktır, oysa akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur. Bu bağlamda kendine egemen olma, bir tercih meselesidir, arzu değil. Çünkü tercih arzuya ters düşebilir fakat arzu arzuya ters düşemez. (3) Arzu, hoşluk ve üzüntü, veren ile ilişkilidir, oysa tercih bunlarla ilişkili değildir. (4) Tercih, tutku da değildir. (5) Tercih, isteme de değildir, çünkü her şey istenebilir ama her şey tercih edilemez. İsteme amaçla, tercih ise amaca götüren yolla ilgilidir. (6) Tercih, kanı da değildir. Çünkü kanı olanaklı-olanaksız şeylerle ilgilidir, oysa tercih, iyi ve kötüyle ilgilidir. İnsanı iyi veya kötü kılan tercihlerdir. Öte yandan kanı doğruluk ve yanlışlıkla ilgilidir. Oysa tercih, gerekenin tercihi olması anlamında değerlidir. Bu nedenle ona aklın eşlik etmesi gerekir. Bu nedenle tercih (*proairesis*), 'başka şeylerden önce [*pro*] seçilmesi [*haireo*] gerekliliği' anlamına gelir (Aristoteles, 2007:1111b-1112a15). Tercihin akılla olan ilişkisi, gerekenin tercih edilmesi, hoşluk ve üzüntüyle ilgisinin olmaması, amaca götüren yollarla ilgili olması Kant'ı oldukça etkiler. O da ahlaki bakımdan değerli eylemi, isteme ve akıl arasında ahlak yasası aracılığıyla kurulan bağ üzerinden belirler. Bu bağlamda deneyim tek bir örneğini vermese bile ahlak yasasına uygun biçimde eylemde bulunma gerekliliğini vurgular. Bu gerekliliği hoşnutluk veya üzüntü sağlayan ben-sevgisinin ilkeleri aracılığıyla kurmak olanaklı değildir.

<sup>73</sup> "İstemeyerek olan çirkin ve kötü şeyler yerilmez, iyi şeyler de övülmez" (Aristoteles, 1999:1228a10).

insanın zorlama ve zorlanma içinde olmaması gerektiğine<sup>74</sup>, kendi istemesine dayanması gerektiğine<sup>75</sup>, aklıbaşında olması gerektiğine özellikle vurgu yapmıştır. Kısaca söylemek gerekirse Aristoteles için tercih (*prohairesis*) “kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusudur” (Aristoteles, 2007:1113a10); kendi elimizde olan şeyler ise kişinin istemesine bağlıdır. Dolayısıyla “erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir (...) kötülük isteyerek oluyor” (Aristoteles, 2007:1113b5-15). Çünkü kötülük, kişiye bağlı eylemler söz konusu olduğunda neyin tercih edilmesi gerektiğinin bilinmemesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles’in kötülük açısından tercih kavramını kullanımı, zorlama olmadığı sürece kötülüğün bize bağlı olduğunu ima etmektedir. İnsanı dürüst, adil, kurnaz veya düzenbaz kılan tercihleridir. Kant’ın düşünceleri bu bağlamda Aristoteles’in düşünceleriyle örtüşür. Fakat kavramın Augustinus açısından kullanılma nedeninin bütünüyle bu olduğu söylenemez. Onun temel amacı insanı kötülük konusunda sorumlu bir varlık olarak göstermek değil, Tanrı’yı söz konusu kötülükten başışık kılmaktır. Bir başka deyişle Aristoteles’in –ve Kant’ın– gayreti kişilerarası ilişkilerde etik olanağın bir savunusudur. Oysa Augustinus’un savunusu, sözcüğün etimolojik kökenine sadık kalırsak, bir Tanrı savunusudur (*théos + dikē*).

Tercih kavramı bakımından Aristoteles ve Augustinus’un düştükleri ayrılığın bir benzeriyle kendine-hâkim-olamama (*akrasia*) kavramı çerçevesinde karşılaşıyoruz. İki içinde kendine-hâkim-olamama insanı kötülüğe sürüklemektedir. Augustinus’un teolojik vurgusu *akrasia* kavramının, Aristoteles’inkinden farklı tınlamasına neden olur. Jones’un da belirttiği gibi Aristoteles kendine-hâkim-olamamaktan hoşlanmaz, çünkü insanın tercihinine bağlı olan bir durumda doğru tercihte bulunma gücünden (*kratos*) yoksun olmasını ifade etmektedir. Kişisel bütünlüğe, yani insanın kendi kendini belirlemesine vurgu yapan Aristoteles açısından bu utanç vericidir. Augustinus’a baktığımızda benzer bir utancın farklı bir gerekçeyle yaşandığını görürüz. Augustinus tanrı buyruklarına uymamaya –özellikle ilk günah açısından– dayanan kendine-hâkim-olamamaktan dolayı utanç duymaktadır. Bunun yanı sıra Jones’a göre Aristoteles için kötülüğe ayarılma konusunda insanın direnemeyeceği bir nokta olanaklıdır; oysa Augustinus tanrının buyruklarının ihlalini her nedenle olursa olsun kınanacak bir durum olarak değerlendirmektedir. Üzerinde durulması gereken bir başka nokta da Augustinus’un kendine-hâkim-olamama olarak değerlendirdiği pek çok durumu Aristoteles’in öyle

<sup>74</sup> “Başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan ‘zorla yapılan’dır” (Aristoteles, 2007:1110a5).

<sup>75</sup> “İsteyerek olan, çıkarıma, düşünceye bağlı olarak yapılan eylemlerle tanımlanır (...) Nesne, araç ve kişi konusundaki bilgisizlik yüzünden yapılan şey istemeyerek olan bir şeydir. Öyleyse karşıtı isteyerek olan. İmdi yapmamak elimizdeyse, bilgisizlik de söz konusu değilse, bizzat bizim tarafımızdan yapılan şeylerin isteyerek olan şeyler olması zorunlu: *isteyerek olan* işte bu. Bilmeden ve bilgisizlik yüzünden yapılanlar ise istemeyerek olan şeyler” (Aristoteles, 1999:1225b5/10).

değerlendirmeyeceğidir. Örneğin müzik<sup>76</sup> ya da güzel koku Augustinus için baştan çıkarıcı olabilmeleri nedeniyle yasaklar-kötüler listesinde bulunmaktadır; Aristoteles için böyle bir şey geçerli değildir. Son olarak Aristoteles kendine-hâkim-olma ya da olmamaya dayanarak bir erdemler listesi, yani insanın geliştirilebilir yetkinliklerine dair bir liste oluşturur. Aynı noktadan hareketle Augustinus ise Tanrı buyruklarına uygun bambaşka bir ödevler listesi oluşturur (Jones, 2006:188-189).

Çalışma kapsamında Aristoteles'in tercih (*proairesis*) kavramının Augustinus, Kant ve Nietzsche üzerinde, istenç kavramına yükledikleri anlam çerçevesinde önemi oldukça büyüktür. Fakat Aristoteles tercih kavramının yanı sıra başka kavramları nedeniyle de özellikle Ortaçağ'da başvurulan bir kaynak olmuştur. Örneğin Gilson'a göre Aristoteles'in bazı ifadeleri Augustinus gibi kötülüğün varlığını kabul etmeyen Hıristiyan düşünürlerinkiyle benzerlik göstermektedir. Onun "kötülük, doğada bulunmaz" (Aristoteles, 1993: 1051a17-18) ifadesi kötülüğün Hıristiyanlık yorumuyla ortaklığını açıkça göstermektedir. Aristoteles'in bu ifadesinin dayanağı dile getirdiği madde-form ilişkisinde açığa çıkmaktadır. Aristoteles maddeye, fiile karşılık kuvve (potansiyel olma) özelliğini atfetmiştir. Madde, formun ve formdaki zorunluluğun aksine değişim ve olumsuzluk özelliğine sahiptir (Gilson, 2005:Dipnotlar VI,3). Bu bağlamda 'bir şey' olma anlamında kötü değildir, fakat 'herhangi bir şey olabilme' anlamında, yani değişebilirliği nedeniyle bozulma veya tamamlanamama anlamında kötüdür. Bir başka deyişle maddenin içerisinde baştan çıkarıcı bir unsur vardır (Aristoteles, 2011a:A9, 192a15). Aristoteles'in bu düşüncesi, Tanrı'nın yarattığı her şey iyi olmak zorunda olduğu için maddeye varlığı açısından kötülük yüklemekten kaçınan ve onu zamansallığı nedeniyle kötü olarak değerlendiren Augustinus'un düşüncesine oldukça yakındır. Fakat aynı zamanda bu düşünce Kant'ın akıl sahibi varlıkların öznel ilkelerini belirlemelerinde ortaya çıkan bir kusur olarak biçimlendirdiği radikal kötülük düşüncesine de yaklaştırılabilir.

Aristoteles gibi Augustinus da mevcut değişimin dayandığı olası değişmeyen nedenin ne olacağı üzerine düşünmüştür. Hıristiyanlığın bu konudaki düşünce malzemesi olan Tanrı fikri ile Aristoteles'in ilk neden olarak ele aldığı hareket etmeyen hareket ettirici fikri örtüşür gibi görünmektedir. Augustinus şu sözleri buradaki iddiayı kanıtlar niteliktedir: "Sonsuz olmayan her şeyin nedeni sendedir. Akıl sahibi olmayan [*inrationalium*] ve zamana bağlı olan [*temporalium*] her varlığın sonsuz nedeni sendedir" (Augustinus, 2010:I,6). Augustinus'u ve genel olarak Hıristiyan düşünme biçimini kötülük problemiyle karşı karşıya getiren en temel

---

<sup>76</sup> Augustinus'un müziğe dair düşünceleri konusunda Gunjević şu tespiti yapmaktadır: Platon, müziğin insan ruhu üzerindeki etkisini görmüş ve devletin devamlılığı için baştan çıkarıcı müziğin yasaklanması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun yanı sıra devleti oluşturan insanların etki altına alınması için müziğin kullanılması gerektiğini savunmuştur. Augustinus da Platon gibi baştan çıkarıcı müzikten uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır, fakat insanlar üzerinde tahakküm kurulması için müziğin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Gunjević'e göre iyi müziğin kötü bir amaç kullanılmayacağını düşünen Augustinus, "müzikal bir *ethos*" ortaya koyan ilk kişidir (Žižek & Gunjević, 2012: 182).



nedenlerden birisi varolan her şeyin nedenini Tanrı olarak göstermektir. Çünkü ilerleyen bölümlerde inceleneceği üzere 'kötülük kaynağı nedir?' sorusu aslında nihai nedeninin ne olduğu sorusuna dayanmaktadır. Augustinus her ne kadar kötülüğün nedeni için özgür istenç kavramını öne sürse de, kötülüğün kaynağı, yani nihai nedeni konusunda sessiz kalır. Bilindiği gibi Kant bu türden bir düşüncenin antinomi niteliği taşıdığını; Nietzsche ise psikolojik anlamda bir zayıflık göstergesi olan *causa sui* istencine dayandığını ifade eder. Bir başka deyişle ilk neden sorusu rasyonel anlamda cevaplanamaz bir sorundur. Nietzsche açısından bu türden bir çabanın gerisinde belirsizlikten kurtulma ve düşünceye bir soy yaratma yönündeki psikolojik eğilim neden olmaktadır.

Öte yandan Augustinus'un ilk neden olarak Tanrı kavramıyla Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici kavramı arasında farklılıkların olduğu dile getirilmektedir. İlk olarak neden olan ile neden olunan arasındaki nedensellik ilişkisi Augustinus'un bakış açısında bir keyfiyet ilişkisine dönüşmüştür. Örneğin Augustinus *Tanrı Devleti*'nde şöyle söyler: "Tanrı bütün nedenleri kendinde toplar, tanrı ve keyfine göre düzenler" (Augustine, 1994:VII, XXX). Özcan'a göre bu anlamda Augustinus'un tanrısı, Aristoteles'in ilk nedenine benzemez. "Aristoteles'in ilk nedeni gerçi bir nedendir, evrene tesir eder ama hür bir neden değildir; çünkü zorunlu olarak meydana getirdiği hareketin nedeni olamazlık edemez; ama Augustinus'un ilk nedenini, kendi iradesi bile hiçbir şekilde zorlayamaz" (Özcan, 1999:48). Tersine de Augustinus için olanaklı değildir; yani Tanrı'nın kendi istemesinde özgür olmadığı düşünülemez, çünkü onun özgürlüğü mutlak anlamda sınırsız ve sonsuzdur. İkinci eleştiri de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Jones'a göre Tanrı'ya yüklenen veya sıfatlarının sınırsızlığını belirtmek için kullanılan sonsuzluk kavramı Aristoteles açısından çözümlenemez bir şeydir (Jones, 2006:148).

Aristoteles, kötülüğün kendinden önceki ele alınış biçimlerinin eleştirir. Bu konuda düşüncelerinin temel dayanağını *Metafizik* kitabında bulmak olanaklıdır. *Metafizik* kitabının *Karşıtlar* bölümü altında Aristoteles çelişki, yoksunluk, karşıtlık ve görelilik arasındaki ayrıma odaklanır. Söz konusu olan iyi ve kötü olduğunda Aristoteles'in ilke olarak göreliliğe önem vermeyeceği açıktır. Fakat burada onu Sokrates-öncesi filozoflardan ve Platon'dan ayıran nitelik çelişki, yoksunluk ve karşıtlık arasında yaptığı ayırmadır. Ona göre karşıtlık, cins bakımından aynı olan şeyler arasındaki en büyük farktır. Örneğin cins bakımından farklı olan beyaz ile doğru arasında bir karşıtlık ilişkisi yokken, beyaz ile siyah arasında tam farklılık, yani karşıtlık vardır. Bu bağlamda bir şeyin birçok karşıtı olamaz. Bir karşıtlıkta, karşıtlardan birinin bir yoksunluk olması gerektiğinden, her karşıtlık bir tür yoksunluktur. Aristoteles'in bu ifadesi kötülüğün, iyiliğin yokluğu olarak düşünülmesinin temelinde yatan mantığın açıklanmasıdır. Bu sonuncu ifade *Nikomakhos'a Etik*'te erdem, iki aşırılık arasında 'orta olan' olarak belirtildikten sonra bazı aşırılıkların ortasının olmadığı ifadesinde karşılığını bulacaktır. Ona göre hasetlik arsızlık, zina, hırsızlık ve adam öldürmeni kendileri bizatihi kötüdür (Aristoteles, 2007:1107a10).

Aristoteles çelişki, yoksunluk ve karşıtlık kavramlarının sınırlandırılmasıyla, kendinden önceki filozofların iyi ve kötü kavramlarına karşı bir eleştiri hattı oluşturur. Öncelikle Zerdüştlük'te, Eski Mısır'da, Herakleitos'ta ve kısmen Platon'da karşılığını bulan '*her şey karşıtlıklardan hareketle meydana gelir*' savını eleştirir. Aristoteles'e göre karşıtların birbirleri üzerinde herhangi bir etkisi söz konusu değildir (Aristoteles, 1993:1075a25). Karşıtlık düşüncesi en çok iyi ve kötü karşıtlığı olarak ele alındığı göz önünde bulundurulursa, Aristoteles'in bu eleştirisi oldukça önemlidir. İkinci eleştiri yine Platon'un düşüncelerinde karşılığını bulan '*iki karşıttan birinin, diğerinin maddesi olması*' ilkesidir. Aristoteles'e göre bu ilkeden hareketle, maddi olanın doğası kötü, formel olanın doğası iyi olarak belirlenirse, o zaman, iyi niteliğe sahip Bir Olan dışında her şeyin kötü olandan pay aldığı sonucuna ulaşılabilecektir (Aristoteles, 1993:1075a25). Aristoteles'in bu eleştirisini, Ortaçağ Hristiyanlığının 'hiçlikten yaratma' savı ile birlikte değerlendirmek de olanaklıdır.

Aristoteles kendinden önceki bir diğer filozofu, Empedokles'i de, iyilik-kötülük kavramı çerçevesinde eleştirir. İlk olarak eleştirisi sevgi (*philia*) ve nefret (*neikos*) ilkelerine yöneliktir. Buna göre dostluk her ne kadar hem hareket ettirici hem de maddi neden olabilirse de, maddenin özü ve hareket ettiricinin özü birbirinden farklı olmalıdır. Bu düşünceyi Tanrı'nın nitelikleri karşısında yaratılanların niteliklerine eksiklik atfeden Ortaçağ düşüncesine yaklaştırmak olanaklıdır. Aristoteles'e göre ilk hareket ettirici neden, hem kendi özü, hem de kendi dışındakilerin nihai amacı olması anlamında iyidir. Dolayısıyla Aristoteles için kötülüğün, ilk hareket ettirici ilkenin kendisinde değil, şeylerde olduğunu söylemek yerinde olabilir (Aristoteles, 1993:1075b2).

Aristoteles buradan hareketle tanrısal niteliklerin neler olduğuna değinir ki bu bir anlamda dünyadaki iyiliğin ve kötülüğün kaynağına ilişkin ipuçlarını da barındırmaktadır. Buna göre Tanrı, insanın sahip olduğu türden doğal eğilime sahip değildir; O, değişken olmayandır; O olmadan iyi olanaklı değildir. Aristoteles'in sıraladığı niteliklerden hareketle, Tanrı'nın iyinin kaynağı ve nedeni olduğu, dolayısıyla kötünün kaynağı ve nedeni olamayacağı, fakat aynı zamanda Tanrı'nın mutlak olmak anlamında hiç de kötülüklerin nedeni olan insani eğilimlere sahip olmadığını vurguladığını söyleyebiliriz. Tam tersine tanrısal düşünce, en yüksek iyiyi konu alır. Ortaçağ'da ilk hareket ettiricinin yerini Tanrı kavramı alır. O da özü ve edimi bakımından iyidir; kötülük yaratılardan kaynaklanmaktadır. Öte yandan Empedokles kötülük ilkesinin karşılığı olan Nefret'i, yok-oluşa tabi olmayan bir şey olarak değerlendirir. Fakat yok-oluşa tabi olmayış, mutlak olanın özelliğidir. Oysa kötülük, hem *Nikomakhos'a Etik*'te hem de *Eudemos'a Etik*'te ifade edildiği üzere parçalı, değişken ve çeşit çeşittir (Aristoteles, 1999:1240b10, Aristoteles, 2007:1106b35).

Kısaca söylemek gerekirse, Aristoteles kötülük kavramı konusunda genel kabulleri eleştirir. Fakat kötülük kavramı hakkında ona özgünlüğünü kazandıran etik görüşü bağlamında

sunduğu düşüncelerdir. Kişilerarası etik ilişkinin olanağı bakımından tek durumlarda yapılması gerekenin ne olduğunun bilinmesine ve kişisel tercihe yaptığı vurgu oldukça önemlidir. Bu düşüncelerin Augustinus ve Kant üzerinde etkisi olmuştur. Augustinus, Aristoteles'in kötülük hakkındaki kavramsal mirasını, Hristiyan teoloji ile birleştirir. Kant ise özgürlük, akıl, ahlak yasası ve isteme kavramları bağlamında onun mirasını, insanı merkeze alan bir biçimde kullanır.



### 3. AUGUSTİNUS'UN KÖTÜLÜK ANLAYIŞI

Antik Yunan'ın felsefi karayışının, Ortaçağ Hristiyanlığının teolojik bakış açısından bağımsız olduğu düşünülemez. Antik Yunan ile Hristiyan Ortaçağ arasındaki ilişki yer yer ikincinin birincinin devamı olarak kendisini gösterdiği, yer yerse ikincinin birinciden ayrıldığı ve yeni problemler etrafından kendi özgünlüğünü kurduğu durumları içermektedir. İki sistem arasındaki bu karşılıklılık durumu kötülük kavramı açısından –ayrıca Tanrı, insan, iyi, doğru gibi kavramlar açısından– da geçerlidir. İki düşünce sistemi arasında mevcut bulunan en temel fark belki de Antik Yunan'ın rasyonel açıklamalı yönteminin Ortaçağ'da yerini teolojik inanca bırakmasıdır. Gilson'ın da dile getirdiği gibi Yunanlı 'Doğa nedir?' diye sorar ve onun amacı rasyonel bir açıklamaya ulaşmaktır; Hristiyan ise 'Var olma nedir?' diye sorar ve inanmanın nesnesini bulmayı ya da inancını pekiştirmeyi amaçlar.

İnanç-odaklı olmak konusunda Augustinus çağının yaygın görüşünü paylaşır. Fakat aynı zamanda Antik Yunan felsefesinden ve onu takip eden Yeni-Platoncu gelenekten de beslenir. Augustinus'un kötülük hakkındaki düşüncelerinin köklerini anlamak adına Plotinus'un onun üzerindeki etkilerine değinmek yerinde olacaktır.

#### 3.1. Yeni-Platonculuğun Augustinus Üzerindeki Etkisi

Augustinus Yunan düşüncesi ile Hristiyanlık düşüncesi arasında kuracağı bağı ilk atılımını Plotinos'un *Enneadlar*'ını okuduğunda atar. Gilson'ın da belirttiği üzere Augustinus, Plotinos'un eserlerinde Platon'un saf felsefesini değil, Aristoteles'in ve Stoacıların orijinal bir sentezini bulmuştur<sup>77</sup> (Gilson, 1986:38). Gilson'a göre Augustinus Yeni-Platonculuk'tan beslenmiş olmasına rağmen ilerleyen yıllarda bu öğretilerle ilgili bilgisini derinleştirmekten geri durmuş ve hatta ona dayanarak konuşma konusunda isteksizleşmiştir. Fakat felsefesinin teknik kısmı bütünüyle Yeni-Platonculuk'a bağlı kalmıştır (Gilson, 2007:126). Jones ise Yeni-Platonculuk'un Augustinus üzerinde iki etkisi olduğundan söz etmektedir. Birincisi Yeni-Platonculuk'ta antropomorfik Tanrı anlayışı terk edilmiştir. Augustinus Manici anlayışı benimsediği sırada da Hristiyanlığa geçiş yaptığında da antropomorfik Tanrı anlayışına karşıydı:

Bu masalları Homeros uydurdu ve insanların kusurlarını tanrılara yükledi. Oysa tanrısal iyilikleri biz insanlara yüklese daha iyi olmaz mıydı? ... Bu masalları kesinlikle Homeros uydurdu ve böylece en aşağılık insanlara tanrısal yükleyerek ahlaksızlıkları ahlaksızlık

<sup>77</sup> Werner'ın da ifade ettiği gibi Stoacılar, kötülüğü yokluğa dayandıran Platoncu felsefeden farklı olarak iyi ve kötüye varlık atfetmişlerdir. Onlara göre iyi ve kötü karşılıklı olarak birbirlerine gerekli kılmaktadırlar. Çünkü ne iyi olmadan kötü ne de kötü olmadan iyi olanaklıdır (Werner, 2000:14). Augustinus bu düşüncüyü teolojik dile şu şekilde çevirir: kötülüğün bir varlığı yoktur fakat iyiliğin yokluğu olarak tanrısal planın vazgeçilmez bir parçasıdır.

olmaktan çıkardı. Bu şekilde ahlaksızlık yapanlar artık günahkâr insanları değil, göksel tanrıları örnek almış sayılacaktı (Augustinus, 2010:I,16).

Her ne kadar örneğin Plotinos'un südur öğretisi ile Hristiyanlığın yaratıcı bakışı arasında temel bir ayrılık varsa da, antropomorfik bakışın terk edilmesi alternatif bakış açılarının oluşmasına olanak sağlar. İkinci etki Augustinus'un üzerinde birincisinden daha fazla iz bırakır. Augustinus henüz Manici iken ona kötülüğün de iyilik gibi bir varlığı olduğu öğretilmişti. Fakat Augustinus kendi içinde "Tanrı kötülüğü nasıl yaratmış olabilir?", "böyle bir kötü varlık varsa bu varlık Tanrı'ya eşit midir, değil midir?" türünden sorulara kendi içinde cevap bulamaz. Plotinos'un *Enneadlar*'ını okuduktan sonra kötülüğün, yaratılanın Yaratan'dan uzaklaşmasıyla ortaya çıktığı fikriyle tanışır: "(...) yukarıda kötülük yoktur, dünyamıza kötülük, gerçekte, bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan gelir. Kötülük, bir maddeye sahip olma biçimi veya forma ulaşma çabasında başarısızlığa maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır" (Plotinos 1996:35). Augustinus bu fikri benimser ve teodisenin çözümü için kullanır.

Plotinos'un Augustinus üzerindeki etkisine dair Jones'un bu iki iddiasına Gilson bir üçüncüsünü ekler; Augustinus, Plotinos'un Bir, Logos ve südur öğretisi ile Tanrı, Kelam (Söz) ve yaratım arasında bir paralellik kurar. "Eğer Bir, Baba Tanrı ve Hristiyan Teslisinin ilk şahsiyeti değilse kimdir? Ve eğer Akıl (...) Kelam (Logos) değilse nedir? (...) Kısaca Augustinus *Enneadlar*'ı okur okumaz Hristiyanlığın Tanrı'sının üç kavramını orada buldu: Baba Tanrı, Kelam olarak Tanrı ve Hilkat (creation)" (Gilson, 1986:40). Bunun yanı sıra Plotinos kötülüğü hem soyut düzlemde hem de somut düzlemde ele alır. Soyut düzlemde, daha önce değinildiği gibi, kötülük iyiliğin yokluğu olarak değerlendirilir. Somut düzlemde ise ölümsüz ruh iyiliği temsil ettiği için kötülüğün insan bedeninin ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünür. Bu anlamda da ruh ile beden karşıtlık içinde olduğunu ileri sürer (Alt, 2016a:60).

Augustinus'un yorumlama biçimine dayanarak Plotinos'un eserlerinden hareketle Hristiyanlıkla bağ kurmayı sağlayacak pek çok nokta tespit edilebilir. Örneğin varolan her şeyin tek dayanağı olan Bir'e, dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen şu satırlar; "(...) varlıklar olan cevherler, birden dolayı varoluşa sahiptirler. Bir olmasa hangi varlık var olacaktı? Varlıklar birlikten ayrıldıkları zaman var olmazlar (...) varlık birlikten ne kadar azına sahipse o kadar az varlıktır; ne kadar çoğuna sahipse o kadar çok varlığı vardır" (Plotinos, 1996:79-80). Benzer şekilde Plotinos akli hem idelerin mekânı hem de onları kavramayı sağlayan yeti olarak belirler ve Augustinus da bu görüşe bağlı kalır.

Bunun yanı sıra Augustinus için Tanrı en yüksek iyidir; Plotinos için de öyledir: "O ne var olmak, ne iyi olmak, ne de yerini işgal etmek için yardım arar; diğer şeyler için neden olduğundan, varlığını onlardan almaz ve huzura gelince, onun dışında hangi iyilik olacaktır? O bizatihi iyilik olduğu için iyilik onun arazi değildir" (Plotinos, 1996:89). Her ikisi içinde –Platon etkisi dolayısıyla– varlıktan uzaklaşmak onun niteliklerinden uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak kötülük, bir tür uzaklaşma ve yoksunluk olarak belirlenmektedir:

Güneş var oldukça ışık da nasıl varlığını sürdürüyorsa, onun ürünleri de sürekli, çünkü onunla bizim aramızda hiçbir kopukluk yoktur (...) bizim ondan uzaklaşmamız [bir yerden ayrılma değildir]; fakat sadece varlığın azalmasıdır. Dünyada bile ruh, kötülükten arınmış bir bölgeye geri çekilerek, kötülükten (uzak) dinginlik içinde yaşar (Plotinos, 1996:93-94).

Her ikisi için de ruhun bedenselleşmesi kötülüğe olanak sağlamaktadır, dolayısıyla mümkün olduğunca bedensel ayartmalardan uzak durulmalı ve erdemli bir yaşam sürmelidir:

Ruh, bedene karıştıkça, onunla duygudaşlık kurdukça, onunla anlaştıkça kötüdür; hâlbuki ruh, bedenle anlaşmazsa yalnız başına hareket ederse (bu, düşünce ve ihtiyat ola fiildir); bedenle artık duygudaşlık kurmazsa (bu itidaldir); bir defa bedeni terk ettikten sonra artık korkmazsa (bu cesarettir), eğer akıl ve zekâ dirençle karşılaşmadan egemen olursa (bu adalettir) iyidir ve erdemlidir (Plotinos, 1996:145).

Augustinus'un kurduğu benzerlikler her ne kadar olanaklı gibi görünse de aslında bazı çelişkiler Augustinus tarafından göz ardı edilmiştir. Özellikle kötülük problemi açısından südur/taşma öğretisinden veya yaratım öğretisinden hareket etmek farklı değerlendirmelere neden olacaktır. Çünkü südur öğretilerinde Yaratan ile yaratılan arasında, yaratıcı bakış açısında olduğu gibi bir nitelik farkı yoktur, derece farkı vardır. Bir başka deyişle südur öğretisi ışığın yayılmasına benzetilebilir; ışık kaynağından uzaklaştıkça nasıl zayıflıyorsa, varolan da Bir'den uzaklaştıkça varlık bakımından zayıflamaktadır. Bu anlamda Bir, Hristiyanlığın Tanrı'sından farklı olarak, kişi-olmayan bir 'o' gibi varolmakta ve faaliyet göstermektedir (Gilson, 1986:40). Varolanların kötülüğü Bir'e uzaklıklarına göre değerlendirilmektedir. Bir ile varolanlar arasındaki bu mesafe, dolayısıyla iyilikten kötülüğe geçiş bir zorunlulukla gerçekleşir. Çünkü Bir-Aristoteles'in ilk nedeni gibi- kendi başına alındığında özgürdür fakat olmak zorunda olan ve hatta varlığının zorunlu kıldığı şekilde hareket etmek zorunda olan bir varlıktır. Gilson'ın ifadesiyle her şey Bir'den, kendisinin bile farkında olmadığı bir ışınım gibi ezeli olarak akıp gelmektedir (Gilson, 1986:41). Oysa Hristiyan metafiziğinde durum tamamen farklıdır. Tanrı yalnızca kendi başına alındığında özgür olmakla kalmaz, aynı zamanda eylemlerinde de özgürdür. Tanrı varolanları, kendisinin bir parçası olarak değil sonsuz varlığının sonlu ve kısmi bir taklidi olarak yaratmaktadır:

İşte 'O ki Vardır'ın kendisi-olmayan bir şeye varlık vermesine Hristiyan felsefesinde 'yaratma' denir (...) Plotinosçu ayırım çizgisinden farklı olarak Hristiyanlığın ayırım çizgisi Tanrı (ve ondan çıkan Kelam dahil) ile yaratılmış her şey arasında yer almaktadır (...) [Tanrı] ile kendi aramızda, O'nun zorunlu olarak kendi kendine yeterli olan yetkin varlığı ile, bizim zorunlu ve fitri olarak böyle bir tamlıktan yoksun olan kendi varlığımızı ayıran sonsuz bir metafizik uçurum bulunmaktadır. Tanrı'nın hür iradesine dayanan bir fiil hariç hiçbir şey bu uçurumu kapatamaz. (Gilson, 2007:41-42-43).

Sonuç olarak südur öğretisini benimseyen birisi için 'kötülüğü kaynağının ne olduğu?' ve 'kötülüğün neden var olduğu?' sorularını cevaplamak zor değildir. Kötülüğün kaynağı Bir'den uzaklaşmaktır. Kötülük vardır çünkü Bir kendini açmazlık edememektedir. Bir başka deyişle zorunlu bir sürecin sonucudur. Fakat Augustinus'un da dâhil olduğu Hristiyan metafiziği için

ikinci soruya cevap vermek o kadar kolay değildir. Çünkü her ne kadar günahın nedeni<sup>78</sup>, Tanrı'dan uzaklaşma olarak gösterilebilirse de, soru 'neden Tanrı'nın böyle kusurlu bir varoluşa izin verdiği' sorusuna dönüşme olanağına sahiptir.

### 3.2. Augustinus'ta Tanrı ve Tanrısallık Kavramları

Augustinus'un Tanrı ve tanrısallık hakkındaki fikirleri, pek çok kaynaktan beslenmesinin yanı sıra özgün yanlara da sahiptir. Sokrates-öncesi felsefenin arkhe ve varlığa ilişkin düşünceleri, Platon'un idea kavramı, Aristoteles'in ilk neden kavramı ve Plotinos'un Bir'i, Augustinus'un Tanrı anlayışı içinde çeşitli tonlarda tınlamaktadır. Teolojik bakış açısı içinde her bir tını Tanrı'nın birer sıfatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Platoncu Tanrı anlayışı ve Hristiyan teolojisi arasında Augustinus'un konumu ikisinden de yararlanma eğilimindedir. Fakat bu konumu onu özellikle kötülük problemi söz konusu olduğunda çeşitli çıkmazlara sürükler.

#### 3.2.1. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'yı nitelemek teoloji düşünürleri açısından genellikle birbiriyle bağlantılı iki anlamda sıkıntıya neden olmaktadır. İlk olarak Augustinus için Tanrı'yı -Plotinos için de Bir'i- herhangi bir şekilde nitelemek, onun indirgenemez özelliklerini bir niteliğe indirgemek anlamına gelecektir. Bu günah olduğu kadar dilsel anlamda da sorunludur. Çünkü dil bakımından onun varlığını "-dır" ile ifade etmek, bir başka deyişle Tanrı dışındaki varlıkları niteleyen bir sıfatla onu tanımlamaya çalışmak doğru değildir. Tanrı, sıfatları bakımından sonsuzdur ve her sıfatı aynı anda varolur, dil açısından söylenebilecek olan budur.

Bu tür zorluklar bir kenara bırakıldığında Augustinus gibi düşünürler mümkün olduğunca en yüksek sıfatları Tanrı'ya yüklemişlerdir:

Sen en yüce olansın [*summe*], en iyi [*optime*], en yetkin olansın [*potentissime*], en merhametli [*misereticordissime*] ve en adil olansın [*iustissime*]; en gizli [*secretissime*] ve en açık olansın [*praesentissime*]; en güzel [*pulcherrime*], en cesur [*fortissime*], en durağan olansın [*stabilis*], ama asla idrak edilemeyensin [*incomprehensibilis*]; hiç değişmeyen [*immutabilis*], ama her şeyi değiştirensin [*mutans omnia*]; her zaman yeni [*numquam novus*], hiçbir zaman eski olmayansın [*numquam vetus*]; her şeyi gençleştiren, ama hiç fark ettirmeden kibirlilere yaşlılık verensin; her zaman çalışan ve her zaman dinlenensin; her

<sup>78</sup> Brown çalışmasında (1978) Augustinus'un kötülüğün ya da ilk günahın nedensel kökenini aramaya girişmekle, teolojik düzlemde cevabı bulunamayacak bir çaba içine girdiğine değinir. Ona göre Augustinus, kötü bir istencin hiçbir etkin nedeni olmayacağı gözleminde düşüncesine sınır çizmesi gerekirdi. Kötülüğün kökensel nedeninin bilinemeyeceğini kabul etmesi gerekirdi (Brown, 1978:315). Bu kabulü Anselmus'ta bulmak olanaklıdır. Anselmus Lucifer'in Tanrı'dan yüz çevirmekle düştüğü kötülüğün/günahın hiçbir nedeninin olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü özgür istenç ile yapıldığı iddia edilen bir eylemin nedenini aramaya gerek yoktur (Russell, 2001a:215). Bir eylem özgür istence dayanıyorsa ne kadar geriye gidilirse gidilsin ilk neden özgürlüğe dayanmak zorundadır ki bu kişiyi ahlaki anlamda sorumlu hale getirmek için bu düzeyde bir bilgi yeterlidir.

şeyi kendinde toplayan, ama hiçbir şeye gereksinim duymayansın; bize dayanak olan, bizi dolduran ve koruyansın; yaratan, besleyen, olgunlaştıransın; hiçbir şeyin eksik değil, ama sen hep istiyorsun<sup>79</sup> (Augustinus, 2010:I,4).

Fakat bu tanımların birbirleriyle veya realiteyle çelişmeyecek şekilde içinin doldurulması çoğunlukla sorunlu olmuştur. Özellikle kötülük problemi açısından bu sıfatların neler olduğu önemlidir, çünkü kötülüğün bir problem olarak ele alınmasının bir bakımdan Tanrı'nın sıfatları ve gerçeklik arasındaki çelişkiye dayandığı söylenebilir.

### 3.2.1.1. En Yüksek İyi (*Omnibenevolence*) Olma

Augustinus açısından Tanrı en yüksek iyidir. O'nun en yüksek iyi (*omnibenevolence*) oluşunun en açık örneği, insanı yaratmasıdır. Çünkü insanın hiçlikten yaratılması bir zorunluluğa değil, Tanrı'nın bu konudaki özgür istencine dayanmaktadır. Onu zorlayacak herhangi bir şey olmadığına göre Tanrı iyi olduğu için insanları yaratmış olmalıdır: "(...) bütün varlıklar hiç olmamış olsaydı (...) senin mutluluğundan ne eksilirdi, sen mutluluğun kendisi olduğuna göre? Sen onları ihtiyacın olduğundan mı yarattın sanki, iyilikle dolup taşıdığın için yarattın" (Augustinus, 2010:XIII,3/I,20/XIII,1). Yine *Tanrı Devleti*'nde şunları dile getirir: "Tanrı hürdür, kendiliğinden ve kendi amacını gerçekleştirmek için hareket eder. 'O'nu bir şey yapmaya, ne bir zorunluluk ne de yararlı bir ihtiyaç mecbur eder. Fakat O, bir şeyi yapmaya iyilikten dolayı karar verir" (Augustine, 1994:XI, XXIV).

Tanrı'nın iyiliği yaratımla sınırlı değildir. Onun iyiliği ayrıca varoluş içindeki bütün iyiliklerin çıktığı kaynaktır. Bir başka deyişle Tanrı, insanları hem ontolojik açıdan iyi yaratmıştır<sup>80</sup> hem de onların iyi eylemde bulunmalarının dayanağıdır. Bu iyilik en temel ihtiyaçların karşılanmasıyla elde edilen faydanın kaynağı olmaya kadar uzanmaktadır: "[Annesinin kendisini emzirerek beslemesini kastederek] (...) onlardan bana gelen iyilik, kendilerinin iyiliğinden kaynaklanmıyordu. Ama bu iyilik bana doğrudan doğruya onlardan değil, onlar aracılığıyla geliyordu. Çünkü bütün iyilikler senden gelir Tanrım (...)" (Augustinus, 2010:I: 6). Tam da bu nedenle Augustinus iyi olmalarının nedenini kendinde bulanların kibir içine düşmüş olduklarını düşünmektedir. Buna göre Tanrı'nın iyiliğiyle kıyaslandığından insanın iyi oluşu, Tanrı'nın iyiliğine katıldığı oranda iyidir.

---

<sup>79</sup> Vurgular bana aittir.

<sup>80</sup> Aquinas, Augustinus gibi var olmak ile iyi olmak arasında doğrudan bir bağlantı kurmaz. Ona göre dünyanın iyi olması için iyi parçalardan oluşması zorunlu değildir (Mann, 2006:43). Aslında bu düşünce Augustinus için Tanrı'nın daha büyük iyiliklerin ortaya çıkması için kötülüklerle izin vermesiyle bağlantılı kullanılabilecek bir düşüncedir fakat o, iyi olan bir şeyden kötü bir şey çıkamayacağı düşüncesini tercih etmiştir (Augustine, 1994:II.21).



### 3.2.1.2. Her Şeyi Bilen (*Omniscience*) Olma

Tanrı en yüksek iyi olduğu kadar aynı zamanda her şeyi bilendir. Onun bilişi kendi dışından kaynaklanmaz; kendinden hareketle bilmektedir: “(...) sen hep aynısin; sonsuza dek hep aynı şekilde kalamayacak olan şeylerin sonsuza dek hep aynı şekilde bilensin” (Augustinus, 2010:VIII,3/III: 11). İnsanın bilme düzeyine göre bazı bilgiler onun için yasaklı ya da kapalıdır. Bazı bilgiler doğrulanabilir, yanlışlanabilir veya sezgiler zaman içinde bir bilgiye dönüşebilir, fakat Tanrı her şeyi tek seferde ve aynı anda bilmektedir. Augustinus *İT*'de itiraflarının amacının Tanrı'ya kendisiyle ilgili gizli günahları anlatmak olmadığını sık sık dile getirmektedir:

İtirafta bulunan insan içinden geçenleri sana öğretmeye kalkmaz, çünkü mühürlü bile olsa hiçbir kalp senin gözünden kaçmaz, nasır tutmuş olsa bile bir insan senin elini itmez. Yeter ki iste, sen onu insafa getirirsin, kâh merhamet ederek, kâh intikam alarak; hiç kimse senin yakıcı ateşinden saklanamaz (Augustinus, 2010:I,12).

Çünkü Tanrı'nın, insanın en gizli hislerini daha kendisi bilmezken bildiğini düşünmektedir. Ona göre Tanrı insanın başında kaç tel saç olduğunu bile bilmektedir.

### 3.2.1.3. Her Şeye Gücü Yeten (*Omnipotence*) Olma

Tanrı'nın her şeye gücü yeten (*omnipotence*) sıfatı, tanrısallığa dair düşüncenin Antik Yunan'dan kopuşun ilk belirtisini taşır. Daha önce de dile getirildiği gibi Antik Yunan için tanrısallık olan 'en yüksek iyi' veya 'her şeyi bilen' sıfatını taşımaktadır. Fakat genellikle tanrısallık gücü belirli tarzlarda sınırlandırılmıştır; ya Yunan mitolojisinden olduğu gibi kendisine yakın gücü paylaşan başka Tanrı'ya-benzer varlıklarla sınırlandırılmıştır –örneğin kader tanrıçalarından, Tanrı veya insan fark etmeksizin herkes payına düşeni almaktadır–; Platon'un Tanrı'sı *Demiurgos* biçim vereceği maddenin kendi dışında olması anlamında sınırlandırılmıştır; ya da Plotinus'un Bir'i gibi kendi doğasından kaynaklanan bir zorunlulukla hareket ederek sınırlandırılmıştır. Oysa Augustinus için Tanrı her şeye gücü yetendir:

(...) kişi, O'nun her şeye gücü yeten [*omnipotent*] olduğuna, en küçük açıdan bile değişken olmadığına; O'nun bütün iyi şeylerin yaratıcısı olduğuna fakat kendinin bunların hepsinden daha üstün olduğuna; yarattığı her şeyin en üstün adil hükümdarı olduğuna; ve sanki kendinde yeterince güçlü değilmiş gibi yaratırken herhangi bir başka varlıktan yardım almadığına inanmak zorundadır (Augustinus, 2015a:I,2).

### 3.2.1.4. Ezeli ve Ebedi Olma

Augustinus'a göre Tanrı, insanın tabii olduğu biçimiyle bir zamansallığa, gelip-geçiciliğe tabii değildir. Çünkü zaman, yaratımla birlikte başlamıştır. Zamanın diliyle konuşmak gerekirse Tanrı ezeldir: “(...) sen bizim çağlarımızdan öncesinde de vardın, hatta önce denebilecek ne varsa hepsinden önce vardın ve sen yarattığın her şeyin hem Tanrı'sı hem de Rabbisin”

(Augustinus, 2010:I,6). Fakat Tanrı yaratımla birlikte etkinliğine de son vermiş değildir. Varoluş devam ettikçe ve hatta varoluş ortadan kalktıktan sonra bile onun varlığı devam edecektir. Çünkü onun varolması hep bir şimdi içinde varolmak gibidir: “Sonsuzca olmak ve sonsuzca yaşamak bir ve aynı şeyse, sende varolmak ve yaşamak apayrı şeyler olabilir mi? Çünkü sen en yücesin ve asla değişmezsin. Sende *bugün* hiç bitmez, ama bizim bugünümüz sende biter; çünkü bugün ve diğer günlerin hepsi sendedir” (Augustinus, 2010:I,6).

### 3.2.1.5. Değişmeyen Olma

Ezeli ve ebedi olarak ve hep bir şimdi içinde yaşayan Tanrı, zamansal-geçici olan insan gibi değişime mahkûm değildir. Çünkü eğer Tanrı'nın değişebilir olduğu kabul edilirse, bu düşünceye onun bozulacağı düşüncesi de eşlik edecektir: “Oysa Tanrı'nın ne tabiatında ne de cevherinde bozulma yoktur” (Augustine, 2015b:1.X.17) ve “Her şeyi yaratan (...) Tanrımız; hiçbir yere akıp gitmez O, çünkü onun ardından gelip yerini alacak bir şey yoktur” (Augustinus, 2010:IV,11).

Augustinus paganizmi benimsediği zamanlar da bile Tanrı'nın değişebilir olmadığını sezdiğini aktarır. Özellikle antropomorfik Tanrı anlayışında Tanrı'nın insanlar gibi değişken olmasına karşı çıkmıştır ki onun hızla paganizmden uzaklaşmasına bu şüpheli tavrı neden olmuştur. Fakat Maniciliğe geçtiğinde bu konuda işi daha zordur. Çünkü Manicilik'te Tanrı, Parmenides'in Bir'inde olduğu gibi zaman bakımından sonsuz fakat mekan bakımından sınırlı bir varlık olarak düşünülmektedir. Bunun nedeni Manici Augustinus'a göre mekânsızlık hiçlik anlamına gelmektedir. Öte yandan Platoncu 'bozulan bozulamayana göre daha alttadır' ilkesinden hareketle Tanrı'nın bozulmaması gerektiği fikri de Tanrı'nın mekânlı olduğu fikrini şüpheli hale getirmektedir. Augustinus bu şüphesinden Hristiyanlığa geçmekle kurtulduğunu dile getirir; çünkü Tanrı her yerde ve her zaman vardır fakat bunlarla sınırlı değildir (Augustinus, 2010:VII,1).

### 3.2.1.6. Birlikli/Bütünlüklü Olma

Tanrı'nın birlikli/bütünlüklü sıfatı, değişmez olduğu sıfatından zorunlu olarak çıkmaktadır. Çünkü herhangi bir şeyin varoluşu zamansal ve/veya uzamsal olduğu ölçüde değişime aittir, oysa Tanrı ne zamansal ne de uzamsal bir varlıktır:

(...) sen hem çok yükseklerde hem de çok yakınlardasın, hem çok gizli hem de apaçık olansın, senin kimi uzvun büyük kimi uzvun küçük değil, sen bütünüyle her yeresin, ama hiçbir zaman hiçbir mekanla sınırlı değilsin, bizi kendi suretinden yarattın, ama senin bizler gibi bir beden yok; insansa tepeden tırnağa mekan içinde” (Augustinus, 2010:VI,3).

Maniciliğin Tanrı'nın zaman bakımından sonsuz fakat mekan bakımından sınırlı olduğu bakış açısı Augustinus'a göre günah olduğu kadar felsefi anlamda da sorunludur. Çünkü eğer Tanrı mekâna parçacıklı bir biçimde yayılmışsa örneğin bir filin gövdesi, bir serçenin gövdesine göre Tanrı'dan daha çok pay olmuş olacaktır (Augustinus, 2010:VII,1/III,7). Bu anlamda Aristoteles'in *Kategoriler* kitabında ifade ettiği, varolan her şeyin on kategori altında düşünülebileceği fikrine gençliğinde fazla itibar ettiği için Tanrı'dan af diler. Çünkü söz konusu kategoriler Tanrı'nın varlığını kavramak için yeterli değildir (Augustinus, 2010:IV,6).

### 3.2.1.7. Mutlak Akıl ve İstenç Oluşu

Augustinus'a göre Tanrı mutlak akıl ve istence sahibidir. Tanrı'nın aklının mutlaklığı her şeyi bilmesinden gelmektedir; "İnsan koca bir muamma, ya Rab; evet, başındaki saçların sayısını hesaplayıp koymuşsun, senin iraden dışında teki bile düşmüyor" (Augustinus, 2010:IV,14). İstencinin mutlaklığı ise her şeyin etkin nedeni olmasına dayanmaktadır: "Tanrı'nın ilmi kadar ezeli olan iradesi yer ve gökteki; geçmişteki ve gelecekteki her şeyi yarattı" (Augustine, 1994:XXII.2). Tanrı'nın düşündüğü, istediği ve yaptığı her şey bir bütündür. Bir başka deyişle Tanrı'nın istenci ve kudreti birbirinden ayrılamaz: "Tanrım! Sizin iradeniz, kadir-i mutlaktır ve bizzat sizin gücünüzdür; yokluktan çekip çıkardığınız dünya iradenizin eseridir" (akt. Özcan, 1999:79). Tanrı'nın istenci, insanın istenci ile karşılaştırıldığında insanınki gibi değişken değildir:

Tanrı bazen bunu, bazen şunu istemez, istediği her şeyi bir kerede, aynı anda ve sonsuzca ister (...) önceden istemediği bir şeyi istemeye kalkışmaz, önceden istediği şeyi istemekten vazgeçmez, çünkü bu şekilde hareket eden bir irade değişkendir ve değişken olan hiçbir şey ezeli ve ebedi olamaz; oysa bizim Tanrımız ezeli ve ebedidir (Augustinus, 2010:XII,15).

Özcan'a göre Augustinus Tanrı'nın kudreti hakkındaki düşüncelerini detaylandırmasına rağmen, Tanrı'nın istencinin içeriğini açıklamaktan uzak durmaktadır. Ona göre tanrısal istençten anladığımız, "ruhun bir şeyi kazanma ya da korumaya yarayan hür hareketi" (Augustine, 1999:I.X.2) olarak tanımlanan insan istencinden farklı olduğudur. Augustinus'un bu konudaki geri duruşunun nedeni Tanrı'nın niteliklerini kavramanın insanın anlama yetisi için olanaksız olması olabilir gibi görünmektedir.

### 3.2.1.8. Mutlak Adil Olma

Augustinus'a göre Hristiyanlığın Tanrı anlayışını Antik Yunan'ın Tanrı anlayışından ayıran koşullardan bir diğeri, O'nun mutlak adil oluşudur. Daha önce de ifade edildiği gibi örneğin Zeus'un insanlara davranışı saf bir keyfiyete dayanmaktadır; insanlar Tanrı'nın oyuncaklarıdır. Hristiyanlıkla örtüşen bir biçimde Zeus'tan veya Tanrı'dan gelen ve insanlar için

anlaşılmaz olan kötülüğün genellikle hak edilmiş bir cezanın sonucu olduğuna inanılır. Çünkü her ikisi de mutlak iyi ve adaletlidir. Dolayısıyla çelişki, Tanrı'nın adaletini gerçekleştirmek için kullandığı yöntemlerin sorgulanamaz olduğu savıyla bertaraf edilmeye çalışılır. Onun adil oluşunu kötülük problemiyle temas noktası da burasıdır. Hem doğal felaketler gibi doğal kötülükler hem de ceza gibi fiziksel kötülüklerin nedenleri sorgulandığında, Augustinus soruların cevaplarını Tanrı'nın kavranamaz mutlak adaletinde bulmaktadır. Herhangi biri katlanılmaz bir hayata sürüklendiğinde ya da hayatı boyunca iyi bir insan olmasına rağmen bir deprem nedeniyle bütün mal varlığını kaybettiğinde, Augustinus insanların başına gelen bu türden kötülüklerin nedenleri olarak Tanrı'nın insanlar için planının sınırlı insan aklıyla kavranamayacağını, Tanrı'nın inayetiyle birlikte adaletin kötülükler aracılığıyla insanı iyiliğe yönelttiğini ileri sürer. Çünkü Augustinus'un kendi hayatı, ona göre tam da bu formüle uygundur.

İlk gençlik yıllarında, kendi deyimiyle, çeşitli sapkınlıklara bulaşmıştır, hastalıklar geçirmiştir, annesini terk etmek zorunda kalmıştır, uzun bir gemi yolculuğuna çıkmak zorunda kalmıştır. Fakat en umutsuz olduğu anda eline geçirdiği ilk kitabın -İncil'in- rastgele sayfalarından birini açarak okuduğunda dinsel aydınlanmayı yaşamıştır. Kendisinin hayatı, Tanrı'nın insanları iyi kılmak için gizli yollarının olduğunun ve dolayısıyla adil olduğunun kanıtı niteliğindedir: "Yasalarla çizilen sınırları aşmıştım, bu yüzden senin kamçımdan kaçamadım (...) senden başka hiç kimse canımı yakarak bana ders veremezdi. İyileşelim diye dövüyordun, senden uzakta ölmeyelim diye öldürüyordun" (Augustinus, 2010:II,2).

Öte yandan Augustinus Tanrı'nın adaletini simgeleyen yasalar ile yeryüzünde geçerli olan yasaların birbirlerinden ayrı olduklarını ifade etmektedir:

(...) hakiki adalet nedir hiç bilmiyordum, oysa bu adalette hükümler geleneklere göreneklere göre değil, her şeye gücü yeten Tanrı'nın yasına göre veriliyordu. Bu yasa yeryüzündeki bütün coğrafyalara, bütün çağlara, bütün zamanlara uygun bir ahlak anlayışı geliştirmiş olan, kendisi ise her yerde ve her zaman hep aynı kalan, ülkeden ülkeye, çağdan çağa değişmeyen yasaydı (Augustinus, 2010:III,7).

Bu dünyanın yasaları ilahi yasalarla kıyaslandığında geçicidir, bu nedenle Augustinus bu yasalara 'zamansal [temporal] yasalar' adını vermiştir. Zamansal yasaların karşısında bulunan ilahi yasalara ise 'sonsuz yasalar'dır:

(...) her zaman uyulmak zorunda olan ve aracılığıyla günahkarın sefaleti ve iyinin mutlu bir yaşamı hak ettiği, ve aracılığıyla "zamansal" adını vermekte karar kıldığımız yasayı adil bir şekilde çıkararak ve adil bir şekilde değiştiren yasaya (...) [sonsuz yasa denir] (...) insanın sonsuz yasadaki türettiği dışında, "zamansal" yasadaki adil ve meşru hiçbir şey yoktur (...) (Augustinus, 2015a:I,6).

Bu açıdan bakıldığında yeryüzü yasaları değişebilirken, bu yasaların dayanağı olan sonsuz yasa her zaman tutarlılık içindedir.

### 3.2.1.9. Sözle İfade Edilemez Olma

Varlık'ın sözle ifade edilemez oluşuna ilişkin düşünceleri Augustinus'tan önce Plotinos'ta bulmaktayız:

O, bir şey değildir; ne niteliği ne de niceliği vardır; ne zeka, ne de ruhtur; 'o ne hareketli ne de dindir; ne yerde ne de zamandadır'; o kendi başına, diğer özlerden yalıtılmış özdür veya daha doğrusu özsüzdür; çünkü, özden önce, hareketten önce ve dindinlikten öncedir; çünkü, bu nitelikler varlıkta bulunur ve varlığı çok(luk) yaparlar (Plotinos, 1996:84).

Benzer nedenlerle Augustinus da Tanrı'nın sözle ifade edilemez olduğunu ileri sürer: "Senden söz etmeye kalkan insan, senin hakkında ne diyebilir ki? Ama yine de senden hiç söz etmeyenler ne zavallı, vay onların haline! Çünkü dilleri var, ama dilsiz gibiler" (Augustinus, 2010:I,4).

Gilson'a göre bilim, estetik veya ahlak alanında Tanrı'nın mevcudiyeti her zaman kendisini insana dayatmaktadır. Fakat Tanrı'nın varlığını kavramak olanaklı değildir; onun ne olduğundan çok ne olmadığından söz edilebilir ancak<sup>81</sup>. Ona göre Tanrı'nın doğasıyla ilgili yapılabilir en açık tanımını yine kendi sözlerinde bulabiliriz. Tanrı, kendisinin ne olduğunu soran Musa'ya *Ego sum qui sum* (Ben neysem o'yum) diye cevap vermiştir (Çıkış III:14). Bu anlamda "o bizzatihi varlık (*ipsum esse*), bütüncül ve tam gerçektir (*essentia*), öyle ki ifade anlamında bu *essentia* unvanı yalnızca ona uygundur" (Gilson, 2007:139). Özcan, Augustinus'un "Tanrı sözle anlatılamaz" ifadesi kullandığında bile onun hakkında bir belirleme yapıldığını, bu anlamda Tanrı'nın doğası söz konusu olunca en iyi durumun susmak olduğunu ifade ettiğini aktarır: "Eğer sözle anlatılamazlık, ifadeye güç yetmemesi demekse, söze sığmaz dediğimiz şey, o andan itibaren söze sığmaz olmaktan çıkmıştır. Çünkü söze sığmazlığını gene sözle anlatmaya çalışmaktayız. Kelimelerin çarpışmasını, tartışma değil de; ancak sessizlik durdurur" (Augustine, 2014:1.6).

### 3.2.2. Tanrının Yaratıcılığı

Augustinus'un yaratan Tanrı fikrinin Antik Yunan düşüncesinden kesin kopuş anlamına geldiğine daha önce değinildi. Bu anlamda Tanrı'nın artık dünyaya aşkın olmaktan çıkıp içkin hale geldiği söylenebilir (Augustinus, 2010:I,2/IV,12). Çünkü Tanrı ne hazır bir malzemeyi işleyerek dünyayı yaratmıştır ne de yaratım sonrasında ebedi istirahate çekilmiştir. Tersine Tanrı evreni hiçlikten yaratmıştır –insan ruhu da buna dâhildir<sup>82</sup>–. Yalnızca onun bir parçası olan İsa'yı kendi suretinden yaratmıştır. Genel olarak evrenin işleyişinde etkinliğini ise devamlı olarak göstermektedir. Yaratım tek bir seferde ve Tanrı'nın istenci dâhilinde gerçekleşmiştir.

<sup>81</sup> Fakat bu ifadeden Tanrı'nın pozitif bir kavramının oluşturulamayacağı sonucuna da ulaşılabilir.

<sup>82</sup> "[Ruh] Tanrı'nın bir parçası değildir. Eğer öyle olsaydı, bütünüyle değişmez ve bozulmaz olması gerekirdi. Eğer öyle olsaydı daha kötü olamaz ve daha iyi için ilerleyemezdi (...)" (akt. Teske, 2006:116).

Fakat yaratımın kendisi zamana ve mekâna yayılmıştır. Bir başka deyişle yaratım bir başlangıca ve bitişe sahip olan bir süreçtir. Bu sürecin tamamı Tanrı'nın kontrolü altındadır:

(...) hepsi mutlaka ölür (...) Bu onların doğasına yazılıdır (...) çünkü hepsi bütünü birer parçasıdır. Bütün parçalar aynı anda varolmaz, bazıları gelir, bazıları gider ve gelip gittikleri bu yolda parçaları oldukları bütünü oluştururlar. Her biri bir şeye işaret eden şu seslerle yarattığımız konuşmalarımızda da aynı mantık geçerlidir. Tek kelime eksik olsa o konuşma tam bir konuşma olmaz (Augustinus, 2010:IV,9).

Gilson'a göre Augustinus, her şeyin yaratıcısının Tanrı olduğunu dile getirir, fakat yaratımın kendisini tanımlamayı 'varlık' kavramında hareketle yapar: "Yaratmak varlık vermektir; var olma hem akledilir hem de 'birlik' olduğundan Augustinus yaratmayı ritmi, sayıyı, şekli, güzelliği, düzeni ve birliği içine alan türden bir varlık olarak ilahi bir lütuf olarak görmektedir"<sup>83</sup> (Gilson, 1986:46).

Tanrı'nın hiçlikten yaratma fiili ile kötülük problemi arasında doğrudan bir problem vardır. Bu noktada problem 'yaratım nedeni kendisinin dışında olan insanın kötülüklerinin nedeni neden kendisi olsun?' sorusuna dayanmaktadır. Augustinus bu bağlantıyı henüz Hristiyanlığa geçmeden önce sezmiştir: " (...) küstahça, anlamsızca şunu soruyordum: 'Madem ruhu Tanrı yarattı, o zaman ruh niçin hata yapıyor?' (...) Benim değişken doğamın kendi seçimi sonucunda yoldan çıktığını ve hatanın onun cezası olduğunu itiraf etmektense, senin değişmez tözünün hata yapmaya yönelttiğini düşünmeye devam ediyordum" (Augustinus, 2010:IV,15). Her ne kadar Manici Augustinus için bu durum kafa karıştırıcı olsa da Hristiyan Augustinus için öyle değildir. Çünkü ona göre Tekvin'in ilk pasajı<sup>84</sup> okuyanlar için Tanrı'nın her şeyi iyi yarattığı açıktır (Gilson, 2005:112).

Augustinus'a göre Tanrı'nın yaratıcı ve iyi olduğunu söylemek ile kötülüğün ondan kaynaklandığını söylemek bir çelişkidir. Çünkü Tanrı tanım gereği bütün olumlu sıfatları aynı anda ve bir bütün olarak taşımaktadır. Fakat bu durumda varolanlar alanındaki mevcut kötülükler nasıl anlamlandırılmalıdır? Bu noktada Augustinus Platoncu iyilik-kötülük kavrayışından ve Aristotelesçi madde-form ilişkisinden yararlanır. Platonculuğa dayanarak her şeyin iyi olduğunu fakat bu iyilerin birbirine eşit olmadığını, iyiler arasında Tanrı'dan/ideadan pay aldıkları ölçüde nicelik farkı olduğunu öne sürmüştür. Aristotelesçiliğe dayanarak kötülüğü

---

<sup>83</sup> Bu anlamda Gilson Tanrı'nın yaratıcı fiilini Söz ile ifade ettiğine, olanaklı varlıkların ilkörneklelerinin idrak edilebilir biçimlerinin, bunların yasalarının ezelden beridir Tanrı'nın içinde mevcut bulunduğuna değinir ve şunu ekler: "Bu ebedi modeller, yaratılmamış ve Söz'le eş-tözlü olduklarından Tanrı'yla eş-tözlü olan İdealardır" (Gilson, 2007:132). Fakat Augustinus'un "Ayrıca O, bütün her şeyi hiçlikten yaratmıştır. O, hiçbir şeyi kendinden *yaratmamıştır* ancak Tanrı'nın oğlu olarak adlandıracağımız tek bir kişiyi kendisine eşit olarak *vücuda getirmiştir*" (Augustinus, 2015a:1,2) ifadesinden hareketle, Gilson'ın ifadesinin aşırıya kaçan bir yorum olduğu söylenebilir. Ona göre Kutsal Kitap'ta geçen altı günde yaratılış ifadesi alegorik olarak anlaşılmalıdır, fakat Augustinus İtirafar kitabının 12. bölümün yalnızca bunu açıklamaya ayırmıştır. Bunun yanı sıra yaratılan ile Yaratan arasında herhangi bir türdeşlik olanaklı değildir, çünkü -Augustinus'un Platon'dan aldığı ilkeye göre- Yaratan yaratılandan üstün olmak zorundadır (Augustinus, 2010:V,2).

<sup>84</sup> "Ve Tanrı yaptığı her şeyi gördü ve 'işte çok iyi' dedi": *Viditque Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona* (Çıkış:1/31).

maddi olanın imkânlı ve belirsiz oluşuna dayandırmıştır. Buradan hareketle Platoncu ve Aristotelesçi bir senteze ulaşmıştır. Buna göre varolanlar Tanrı'nın yaratımı oldukları için iyidirler fakat hiçlikten yaratıldıkları için kusurlu bir yaratımları vardır. Yani kötülükler Tanrı'nın yaratım etkinliğinden kaynaklanmaz, yaratılan malzemenin kusurluluğundan kaynaklanır. Fakat yaratım malzemesine O'nun karar verdiği düşünülürse Tanrı'nın 'insanı neden daha iyi bir biçimde yaratmadığı' sorusu cevapsızdır. Dolayısıyla Platon-Aristoteles sentezinden hareketle yaptığı yorum kötülük problemi açısından geçici bir çözüme ulaşır.

Bunun yanı sıra Gilson'ın da ifade ettiği gibi eğer hiçlikten yaratılma kötülüğün nedeni olarak gösterilirse, yani kötülük "dünyadaki değişimin kaçınılmaz yasası" olarak değerlendirilirse insanları ahlaki anlamda sorumlu kılmak olanaklı olmayacaktır. Çünkü kötülüğün nedeni olarak gösterilen değişimin dayanağı Tanrı'dır ve bu nedenle kötülüğün kaynağı da Tanrı olacaktır. Bu nedenle Gilson kötülüğü insanların değişebilirliğine değil, mümkün varlık olmalarına yüklemek gerektiğini öne sürmektedir (Gilson, 2005:115-116). Fakat bizim açımızdan bu da problemi çözmemektedir, çünkü insanın mümkün varlık olmasının nihai nedeni yine Tanrı'dır. Jones sorunun bu şekliyle çözümsüz olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ona göre etkin bir Tanrı ve edilgen bir yaratım arasındaki ilişki bizi, ortaya çıkan olumlu ya da olumsuz sonucun nedenini etkin yaratana bağlamaya zorlayacaktır (Jones, 2006:137-138).

### 3.2.3. Tanrısal Bilgi ve Öngörü Bağlamında İnsanın Eyleminin Belirlenmesi

Kötülük hakkındaki teolojik soru yalnızca Tanrı'nın kötülüğün nedeni olup olmamasına ilişkin görece tek katmanlı bir sorun değildir. Kötülük problemi çerçevesinde, O'nun etkinliği ve gücünün yeterliliği de sorguya açılır. Nitekim insanın yaratım aracılığıyla eylemlerinin ve hayatının kökensel olarak Tanrı tarafından belirlenip belirlenmediği Augustinus açısından tamamen aydınlatılmadan bırakılır. Buradaki karanlığın tonu, "Tanrı'nın her şeyi bilip bilmediği" sorusuyla daha da artmaktadır. Çünkü insan için her şey belirlenmişse, o zaman eylemlerin özgürlüğünden söz etmek olanaklı olmayacaktır. Eylem özgürlüğünden söz edilmediğinde de kötülüğün insanın kendi yapıp-etmesi olduğu iddiası anlamsız olacaktır. Fakat söz konusu tanrısal inayet/ilahi öngörü ve kendi yaşamı arasındaki bağ olunca bu durumların üzerinde pek durmamıştır. Ona göre kendi hayatı Tanrı'nın her şeyi bir plana göre yaptığının pratik kanıtıdır. Hristiyan olmadan önce yaşadığı bütün sıkıntılar onu Hristiyanlığa ulaştırmayı öngören Tanrı'nın planın parçasıdır. Öyle ki hayatındaki bazı dönüm noktaları sonradan değerlendirdiğinde aslında bunların birer tanrısal çağrı olduğu yönünde yorumda bulunur<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Örneğin annesinin Augustinus'un düşünce Hristiyan olarak görmesi (Augustinus, 2010:III,2), annesinin oğlu için bir rahiple konuşması fakat rahibin Augustinus ile konuşmayı reddetmesi (Augustinus, 2010:III,12); arkadaşı Nebridius'un onu falcılıktan kurtarması (Augustinus, 2010:IV,3) ve son olarak

Fakat insan için her şeyin belirlenmiş olmasıyla, insanın özgür istence sahip olduğu fikri nasıl uzlaştırılacaktır? Jones, Augustinus'un bu noktada tanrısal ön-bilgi ile kader arasında bir ayrım yaptığını vurgular<sup>86</sup>:

(...) hem Tanrı'nın her şeyi olmadan önce bildiğini hem de yalnızca biz istediğimiz için bizim tarafımızdan yapıldığını bildiğimiz ve hissettiğimiz her şeyi kendi özgür irademizle yaptığımızı ileri sürüyoruz. (...) insan iradeleri aynı zamanda insan eylemlerinin nedenleridir; ve şeylerin tüm nedenlerini önceden bilen Tanrı, bu nedenler arasında kesinlikle bizim iradelerimizin bilgisinden yoksun olmuş olamaz (...) Bu yüzden bizim iradelerimizin de ancak Tanrı'nın olmasını istediği ve önceden bildiği kadar gücü vardır; ve bundan dolayı da iradelerimizin gücü her ne olursa olsun, onlar bu güce en kesin sınırlar içinde sahiptirler; ve iradelerimiz her ne yapacak olursa olsun, en emin şekilde yapacaktır, çünkü ön-bilgisi şaşmaz olan Tanrı, iradelerimizin bunu yapma gücüne sahip olacağını ve yapacağını önceden biliyordu (...) O halde Tanrı neyin iradelerimizin gücü dahilinde olacağını önceden bildiği için bu sebeple hiçbir şeyin iradelerimizin gücü dahilinde olmadığı söz konusu değildir (...) Bir insan, Tanrı onun günah işleyeceğini önceden bildiği için günah işlemez" (Jones, 2006:211).

Kısaca söylemek gerekirse Augustinus, Tanrı'nın öngörüsü ile insanın özgür istenci arasındaki çelişkiyi şöyle aşmaya çalışır: Tanrı'nın olacak her şeyi bilmesi söz konusu şeylerin zorunlulukla meydana geldiği anlamına gelmez. Augustinus bu savunusunda Tanrı'nın zamansal olmadığı fikrinden yararlanacaktır. Ona göre Tanrı her şeyi bilir fakat olmadan *önce* değil; Tanrı'nın önceden bildiğini söylemek onun zaman-dışı etkinliğini zamansal terimlerle açıklamaya çalışmaktır. Jones'a göre olgusal açıdan düşündüğümüzde eğer ben birisinin şu gün şu saatte ne yapacağını *biliyorsam*, o kişinin özgür olduğu söylenemez –aksi takdirde yanlış biliyorumdur–. Dolayısıyla Augustinus'un savunması önceden-bilmek kavramından ne anladığımıza bağlıdır (Jones, 2006:156/157/158/159). Bunun yanı sıra eğer önceden bilen kişi aynı zamanda onun yaratıcısıysa, onun üzerinde etkisi olmadığı söylenemez.

### 3.2.4. Tanrısal İnyet

Augustinus'un tanrısal inayet kavramı, Tanrı'nın en yüksek iyi sıfatıyla doğrudan bağlantılı bir kavramdır. Daha önce de dile getirildiği gibi Tanrı hem yaratırken iyi yaratmıştır hem de kötülüğe düşme eğilimi gösteren kulları için çeşitli olanakları yaratarak onların yüzlerini iyiliğe döndürmelerine yardımcı olmaktadır. İnsanların tanrısal yola girmeleri için Tanrı'nın kullandığı araçlar sıklıkla insan için kavranılamazdır. Fakat Tanrı'nın inayetine olan inanç, bu amaçların kişi için iyi olduğuna dair güven sağlamaktadır: "Sensiz ben kendimi uçurumlara sürükleyen bir kılavuzdan başka neyim? Her şeyim olsa bile senin sütünü emmedikçe, senin o bitip tükenmez ekmeğini yemedikçe bir yaratıktan başka ne olabilirim? İnsan ne olursa olsun sonuçta sadece bir insan değil mi?" (Augustinus, 2010:IV,1).

---

ölmekte olan arkadaşının vaftiz olduktan sonra iyileşmesi (Augustinus, 2010:IV,4). Augustinus bunları birer tanrısal çağrı olarak yorumlar.

<sup>86</sup> Bu noktada Leibniz'in *parcae* (yazgı) kavramıyla paralellik vardır (Leibniz, 2009: 27).



Kötülük problemi açısından Tanrı'nın inayeti kavramı Augustinus için çok önemlidir. Çünkü o, insan özgür bir istence sahip olsa da Tanrı'nın inayeti olmadan kurtuluşa eremeyeceğini düşünmektedir: "Senin elin yarattığını yeniden diriltmedikçe kurtuluşa erişebilir mi?" (Augustinus, 2010:V,8). Augustinus özellikle *LA*'da özgür istence kurtuluş için büyük önem atfetmiştir. Fakat Pelagiusçuların<sup>87</sup> kurtuluş için özgür istencin tek başına yeterli olacağı savı karşısında tanrısal inayeti ön-plana çıkararak ifadeler kullanmıştır. Elbette bu durum Augustinus'un kötülüğün kaynağı olarak özgür istenci işaret eden düşüncesini şüpheli hale getirmiştir. Jones bu konuda şu soruyu dile getirmiştir: "Formül, bizim kurtuluşumuzun hem bizim hem de Tanrı'nın katkıda bulunduğu ortak bir girişim olduğunu ima eder. Fakat Tanrı'nın katkısı sonsuzca büyük olduğuna göre, bizlerinki sonsuzca küçük olmak zorundadır" (Jones, 2006:195). Dolayısıyla Augustinus'un tanrısal inayet, özgür istenç ve kötülük-iyilik arasında kurduğu bağın kuvvetli olduğu da söylenemez.

### 3.3. Augustinus'un İnsan Anlayışı

Çalışmanın Augustinus ile ilgili kısmı Tanrı-insan-kötülük arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Bu bağlamda önceki alt-bölümde tanrısalılık hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir. Bu bölümde ise onun insan anlayışına odaklanılacaktır. Erken dönem Hristiyan düşüncesinin Antik Yunan'dan daha dini bir motife sahip olduğu söylenebilir. Bu noktada düşüncenin eksenini antroposentrizmden teosentrizme kaymıştır. Bir başka deyişle Ortaçağ düşüncesi ile birlikte, iyi ve kötü oluşuyla evreni bütünleyen insan anlayışı yerini, doğuştan getirdiği günahlarından arınmak üzere yaşamını kuran, Tanrı karşısında bir kul olan insan anlayışına bırakmıştır. Bu genel tutumdan Augustinus'un insan anlayışını da belirler.

#### 3.3.1. Ontolojik Açıdan İnsan

Augustinus'a göre insanın konumu, diğer varolanlara göre özel bir konuma sahiptir. Bu düşüncesinde Platoncu görülenler dünyası-düşünülenler (idealar) dünyası ayrımıyla desteklenen Hristiyanlığın ruh - beden, bu dünya - öte dünya ayrımları etkilidir. Ona göre insan bir yanıla bedensel, bir yanıla da ruhsal bir varlıktır. Bedensel yanıla insan nesnelere dünyasına aittir: "(...) kendime 'Ya sen, sen kimsin?' diye sordum. 'Ben bir insanım' diye yanıtladım kendi kendime. İnsan olarak bir vücut ve bir ruhtan oluşmuşum; bir tanesi bu dünyaya ait, öteki ise içimde" (Augustinus, 2007:223).

---

<sup>87</sup> Başında Pelagius'un (360-418) yer aldığı, tanrısal ön-belirlenimi reddeden, bunun yerine insanın özgür istencine güçlü biçimde vurgu yapan Hristiyanlığa dair bir inanış. Tanrısal inayeti reddetmeleri nedeniyle Augustinus tarafından eleştirilirler.

### 3.3.1.1. Hiçlikten Yaratılma ve Kötülüğe Eğilimli Olma

Augustinus'a göre bir varolan olarak insan, Tanrı tarafından hiçlikten yaratılmıştır. Yaratım düşüncesi Augustinus'tan önce de dile getirilmiştir. Sümerlerde, Mısırlılarda, Hesiodos'ta veya Platon'da yaratım anlatısının tipik örneklerini bulmak olanaklıdır. Bu anlatıların birbirlerinden ayrılmalarının nedeni yaratımın biçimidir. Bu biçim yaratıcının ne tarzda yarattığını kapsadığı gibi yaratılan malzemenin ne olduğunu da kapsamaktadır. Bu bağlamda Augustinus'a göre eğer Tanrı dışındaki şeylerin bir maddesi ve formu mevcutsa eğer, onlara bu madde ve formu veren bir varlığın olması mantıksal olarak zorunludur. Çünkü maddesi ve formu olmayan bir şeyin kendisine madde ve form vermesi olanaksızdır. Onlara bu formu veren Tanrı'dan başkası değildir (Augustinus, 2015a:II,17-18).

Yaratım düşüncesi çerçevesinde Augustinus'u kendinden önceki düşünürlerden ayıran özgünlüğü, Tanrı'nın hiçlikten yarattığını söylemesidir. Çünkü hiçlikten yaratmak Antik Yunan'a oldukça yabancı bir düşüncedir. Antik Yunanlılar insanı, Tanrı'yı ve evreni *Ex nihilo nihil fit* (hiçlikten hiç doğar) ilkesine uygun olarak tasarlamışlardır. Yunan mitolojisinde evrenin başlangıcını ifade eden Kaos (*χάος*) bile bir 'yer' olarak *vardır*. Fakat Augustinus'un en yüksek niteliklerle donanmış Tanrı'sı var olanları hiçlikten var etmiştir. Öte yandan O'nun yaratıcılığı, kök bir maddeye şekil veren Platon'un Demiurgos'unun sanatçı yaratıcılığına da benzememektedir. Çünkü Tanrı malzemeyi Demiurgos gibi hazır bulmaz, aynı zamanda ilk maddeyi bizzat yaratmaktadır. Hristiyanlığın Tanrı'sı ise özgür istenciyle, Söz'üyle ve tek bir defada yaratmıştır:

Bu Söz, söylenen bir şeyin bitip arkasından bir başkasının gelmesi ve böylece her şeyin sırasıyla söylenmesi gibi bir durum değil, her şey aynı anda ve ezeli ve ebedi olarak söyleniyor. Yoksa zaman ve değişim olurdu, gerçek bir ebediyet ve gerçek bir ölümsüzlük olmazdı (...) her şeyi sadece söyleyerek yaratıyorsun (...) ama söyleyerek yarattığın her şey aynı anda ve ezeli-ebedi anlamda varolmuyor (Augustinus, 2010:5, 6, 7).

Kötülük probleminin çözümü açısından Tanrı'nın yarattığı ve şekil verdiği ilk maddenin neliği önemlidir. Çünkü eğer insanın yaratıldığı ilk madde eğer kötü veya kötülüğe eğilimliyse, bu durumda kötülük probleminin çözümü için insanların özgür istençlerine dayanmak anlamsız olacaktır ve problem kötülüğün tözsel olduğu cevabıyla sonuçlanacaktır. Augustinus bu tehlikenin farkındadır. Bu nedenle varolanların yaratıldığı ilk maddenin özelliklerini belirlemek için kendi özgün düşüncelerini Platon ve Aristoteles'in düşünceleriyle sentezlemiştir. Buna göre a) ilk madde hiçlikten yaratılmıştır; b) ilk madde Tanrı'yla eş-tözlü değildir; c) ilk madde hiçlik ile tanrısal gerçeklik arasında bulunmaktadır:

Başlangıçta, yani sende, senin tözünden kaynaklına bilgeliğinle bir şey yarattın ve o şeyi hiçlikten yarattın. Çünkü göğü ve yeri yarattın, ama onları kendi tözünden yaratmadın, öyle olmuş olsaydı, senin biricik Oğlunla eş olurlardı, O'nun sayesinde de seninle eş olurlardı (...) sen yarattığın her şeyi iyi olarak yaratırsın, bu yüzden hem o büyük gökyüzünü, hem de küçük gökyüzünü iyi olarak yarattın (...) yani bir sana yakın, diğeri hiçliğe yakın iki varlık

yaratın; sana yakın olandan sadece sen daha üstünsün, hiçliğe yakın olan ise hiçlikten daha üstün (Augustinus, 2010:XII,7).

d) Hiçlikten yaratılanlar bütünüyle var veya bütünüyle yok olmadıkları için değişime yazgılıdır, yani zamana aittirler: “(...) başlangıçta bütün dünya neredeyse bir hiçti, çünkü hiçbir biçimi yoktu. Buna karşın biçim alma imkânları mevcuttu (...) Onun değişebilirliği, algılayabildiğimiz ve ölçebildiğimiz şu akıp giden zamandan anlaşılakta. Çünkü varlıkların özellikleriyle biçimleri farklılaşıp dönüşürken zaman oluşuyor” (Augustinus, 2010:XII,8).

Kötülük problemi açısından Augustinus kötülüğün nedenini bulmuştur; insan hiç olmayan ama hiçlikten yaratılmış bir varlıktır; zamana aittir, bu nedenle değişime yazgılıdır; değişen her şey bozulmaya eğilimlidir, öyleyse insan da kötülüğe eğilimlidir. Fakat Augustinus’un bulduğunu düşündüğü çözümden başka bir soru yükselmiştir; insan kötülüğe eğilimli kılan ilk maddeyi Tanrı yarattığına göre kötülüğün nihai nedeni Tanrı olmayacak mıdır? Augustinus bu soru karşısında tanrısal inayet kartını oynar: “Her şey senden uzaklaşmaya ve karmaşaya sürüklenmeye meyilliydi ve hiçbir şekilde sana benzememeye (...) [fakat] en yüce iyilikten dolayı varoldular, bu yüzden hepsi bu İyilikten nasiplerini aldılar” (Augustinus, 2010:XII,2). Augustinus’un bu cevabı insandaki iyiliğin nedeni işaret etmekte fakat kötülüğün nedenini yine de göstermemektedir.

Hiçlikten yaratılmış insanın neden kötülüğe meyilli olduğu sorusuna Augustinus – ‘kötülük iyiliğin yokluğudur’<sup>88</sup> düşüncesine dayanarak–, iki türlü yanıt vermiştir. İlk yanıtta göre Tanrı, insana tek bir sıfat yükleyerek onu bütünüyle belirlenmiş bir varlık kılmak istememiştir: “(...) o cismin varolması güzel olduğu anlamına gelmez, yoksa çirkin olma ihtimali ortadan kalkmış olurdu, işte aynı şekilde yaratılan bir ruhun yaşaması, bilgece yaşadığı anlamına gelmez, yoksa hiç değişmeksizin bilge kalırdı. Ruhun iyiliğinin anlamı her daim sana sınıksız kenetlenmiş olmasıdır” (Augustinus, 2010:XIII,2). İkinci yanıtta göre en yüksek iyi olan Tanrı dışındaki varlıklar iyilikten varoluş tarzlarına göre pay almışlardır:

(...) ya Rab, sen onları yaratın; sen güzelsin, bu yüzden onlar da güzel; sen iyisin, bu yüzden onlar da iyi; sen varsın, bu yüzden onlar da var. Ne var ki onların Yaratıcısı olan senin kadar güzel, senin kadar iyi, senin kadar gerçek değiller. Seninle kıyaslandığında güzellikleri de, iyilikleri de, varlıkları da hep eksik” (Augustinus, 2010: XI,4).

Fakat yaratılışı itibariyle insanın ne olasılık sahibi varlık olması ne de iyilikten pay almış olması, Tanrı’yı kötülüğün kaynağı sorusundan başışık kılmaz. Çünkü yaratılma tarzı ne olursa olsun bunun nedeni Tanrı’dır.

Görüldüğü üzere Augustinus insanın hiçlikten yaratılması nedeniyle kötü veya kötülüğe eğilimli oluşunu tanrısal inayet düşüncesiyle dengelemeye çalışır. Fakat kötülük probleminin çözümü açısından bu savunma yeterli değildir. Jones’a göre beslendiği kaynaklar itibariyle Augustinus’un bu sorunu çözmesi zaten olanaksızdır. O şu soruyu sorar ‘Tanrı insanları günahsız olarak yaratabilir miydi?’. Cevabı hayır’dır. Çünkü,

<sup>88</sup> “*Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit*” (Augustine, 1994:XI: 9).

Gerçek-olanın gölgesi olarak (Platoncu çerçevede), gerçeklikten bir taşma olarak (Yeni-Platoncu çerçevede), Tanrı'nın yarattığı bir şey olarak (dinsel çerçevede) dünya gerçek-olandan kaçınılmaz bir şekilde daha eksiktir. Yarattığı bir şey, tam da yaratılmış olduğu için mükemmel olamaz ve dolayısıyla da *belli bir* kötü içermek zorundadır (Jones, 2006:171).

Bir başka deyişle Augustinus'un ulaştığı çıkmaz, yaratıma dayalı bakışın getirdiği bir zorunluluktur. Alt'a göre koşulsuz mükemmellik ile koşula bağlı eksiklik arasında geçiş imkânsız olacağı için teolojinin bakış açısından olanaklı tek yorum, kötülüğün varoluşa yaratımla birlikte girmiş olduğudur (Alt, 2016a: 57-58). Bu nedenle ilerleyen bölümlerde daha detaylı inceleneceği üzere, Augustinus özgür istenç kavramını kötülük probleminin çözümünde merkeze alacaktır.

### 3.3.1.2. İlk Günah Bağlamından İnsanın Kusurlu Varoluşu

Tanrısal yaratımdan dolayı kötülüğe eğilimli, iyilikten pay almış, zamansal ve değişime yazgılı bir olanak varlığı olarak insanın kendi istenciyle günaha girmesinin en bilinen örneği kutsal kitapta geçen Âdem ile Havva'nın yasak meyveyi yiyerek cennetten dünyaya düşmeleri ve ölümlü hale gelmeleridir. Eski Ahit'in *Yaratılış* bölümünde anlatıldığı üzere Tanrı, cennet bahçesindeki bir meyveyi yemeyi Âdem ile Havva'ya yasaklar. Fakat yılan, Havva'yı baştan çıkararak –fakat onları zorlamadan, çünkü aksi takdirde özgür bir istenciyle yapmış olmayacaklardı– meyveyi yemelerini sağlar. Yılan eğer meyveyi yerlerse iyi ile kötünün ne olduğunu öğreneceklerini, böylece Tanrı gibi olacaklarını söyler. Onlar da meyveyi yerler. Tanrı onları iki nedenden ötürü cezalandırır. İlk olarak ilahi yasayı çiğnemeleri, ikinci olarak iyi ile kötüyü öğrenmek yoluyla Tanrı'ya öykünmeleri nedeniyle cezalandırılırlar<sup>89</sup>. Bu günahların nedeni olarak ölümsüzlükleri ellerinden alınır ve yeryüzüne gönderilirler. Tanrı, Âdem ile Havva'nın işlemiş oldukları günahın cezasını sadece onlar için değil, daha sonra doğacak bütün insanlar için geçerli kılmıştır. Böylece insanın kibri ve merakı nedeniyle değişebilirliğine bir de doğuştan günahkâr olması eklenir. “Âdem günaha düşerek senden uzaklaşmasaydı, onun bağrından derin merakıyla, fırtınalı gururuyla, düzensiz dalgalarıyla insanlık denen tuzlu okyanus çıkmayacaktı” (Augustinus, 2007:344).

Augustinus dünyada var olma durumunu çeşitli metaforlarla aktarır, fakat genellikle vurgusu Tanrı'nın yaşamın kaynağı olduğu ve insanın dünyaya düşmekle bu kaynaktan uzaklaştığı üzerinedir. Bu nedenle dünya için “karanlık”, “gece”, “ölen yaşam”, “yaşayan ölüm”

<sup>89</sup> Fakat eğer iyi ile kötünün ne olduğunu meyveyi yemeden önce bilmiyorlarsa, yani tercihte bulunabilecekleri bir isteme yetileri yoksa yaptıklarının nasıl günah olarak değerlendirildiği muğlaktır. Yasaya uymanın veya uymamanın, iyiye mi kötülüğe mi neden olacağını bilmeyenler için yasanın bir dayanağı yoktur. Öte yandan insan için asıl amaç tanrısallığa ulaşmaya çalışmaktır ve eğer iyi ile kötüyü bilmek tanrısallığın bir parçasıysa, insan bunu öğrenmekle neden günaha düşmüş olsun? Bu tür sorular cevapsız olarak kalır. Augustinus bu problemi görmezden gelirken, Kant bilinmeyeceğini vurgulamıştır (Kant, 1998c:6, 79).

gibi sıfatları kullanır: “Bu yaşama ‘ölen yaşam’ mı yoksa ‘yaşayan ölüm’ mü demek daha doğru olur bilmiyorum” (Augustinus, 2007:17). Bu nedenle insanın yeryüzündeki varoluş süreci bir arınma ve önceden ait olduğu yere dönüş sürecidir. Fakat hiç de kolay bir süreç değildir, çünkü yeryüzünde insanı zamansallığın, değişimin ve duyusallığın dört yandan çekiştirdiği bir varoluş mevcuttur. Bunun sonucu olarak insanın ruhu bedeni üzerindeki egemenliğini kaybetmekte ve kontrolü beden ele geçirmektedir. Bedensel arzular ve yönelimler ise insanı kötülüğe sürüklemekte, böylece insan Tanrı’dan uzaklaşmaktadır. İnsan akli ve istenci aracılığıyla bunlara sırt çevirmeli ve Tanrı’nın inayetinin yardımıyla yüzünü Tanrı’ya çevirmelidir.

### 3.3.2. Epistemolojik Açıdan İnsan

Augustinus epistemolojik etkinliğin merkezine ‘inanma’yı yerleştirmiştir. Onun Manicilik’ten Hristiyanlığa geçişinin önemli nedenlerinden biri Manici rasyonel-maddi açıklamanın teolojinin temel soruları için yetersiz kalmasıdır. Aklın cevapsız kaldığı yerde inanç, görünenin sınırının aşılmasına ve hakikate göz kırpılmasına yardımcı olmaktadır. Gilson’a göre “İşaya’nın metninin, ‘Septuagint’ tarafından yapılmış ve –doğru olmayan– bir çevirisini temel alan Augustinus usanmadan şunu tekrarlar: *Nisi credideritis, non intelligetis* [İnanmadığın sürece anlayamazsın]” (Gilson, 2007:127).

Augustinus kötülük problemi bağlamında aklın konumuna özel bir yer verir. Ona göre duyularla kıyaslandığında akıl hem zamansal şeylerle hem de ebedi şeylerle ilgilidir (Augustine, 2002:XII.3.3-4.4). Buna bağlı olarak o, bilgeliği (*sapientia*), bilmekten (*scientia*) ayırır. *Scientia*, zamansal şeylere ilişkin bilgiyle ilgilidir; *sapientia* ise ebedi şeylerin bilgisiyle ilgilidir (Augustine, 2002:XII.14.21-23). Bu ayrımı göz önünde bulundurarak Augustinus, özel olarak İlk Günah’ın fakat genel anlamda insanların hayvanlarla paylaştıkları ruhun duyusal hareketinin bilgeliğin uslamasına ait olmadığını dile getirir. Buna göre insanın hayvanlarla paylaştığı duyusal güçlerin zihnin niyetlerini baskı altına aldığı her durumda –İlk Günah’ta olduğu gibi– değişmez iyinin yerini kişisel iyi almaktadır (Augustine, 2002:XII.12.17). Fakat kötü şeylerden uzak durmak da bir bilgidir (*sicentia*) ve ebedi iyiliğe yaklaşmak için yani *sapientia* için ona ihtiyaç vardır (Augustine, 2002:XII,14.22).

Augustinus’a göre;

Pek çok hayvanın insanı güçte ve başka fiziksel yeteneklerde kolayca geride bıraktıkları açıktır. Öyleyse insan neyi sayesinde onlara üstündür ki hiçbir hayvan onlara boyun eğdiremiyor fakat onlar pek çok hayvanı kontrolüne alıyor? Bunun genellikle “*akıl*” [reason] veya “*kavrayış*” [understanding] adı verilen şey olması olanaklı değil midir? (...) Bilmenin [know] yalnızca aklın araçlarıyla algılamak [perceive] olduğunun farkına vardığına inanıyorum (...) kavramak [understand], zihnin ışığı aracılığıyla daha parlak ve daha mükemmel bir yaşam yaşamaktır (Augustinus, 2015a:I,7).

Duyum karşısında açıkça üstünlüğe sahip olan zihin [mind] veya ruh [spirit], insanı kuran diğer şeyleri yönetiyor ve kontrol ediyorsa ruhsal bir düzenden söz edilebilir (Augustinus, 2015a:I,8).

Aklın veya zihnin, bedensel duylardan üstün olduğu inkar edilemez, çünkü akıl hem duyları hem duyların getirdiklerini hem de kendisini nesne edinebilmektedir (Augustinus, 2015a:II,4). Dolayısıyla akıl bir yandan duyların getirdiği verileri işleyerek duysal bilgiler oluştururken asıl işlevi hakikatin kavranmasına yönelmektir<sup>90</sup>. Dolayısıyla akıl insanın hakikate göz kırpmasını sağlayabilir.

Augustinus'a göre akıl sayesinde hakikatin bilgisine uzanmak bilgeliktir. Hakikat aracılığıyla insan en yüksek iyinin farkına varır ve onu elde eder ki bu bir tür bilgeliktir. İnsan hakikatin yolundan saptıkça hem bilgi bakımından hem de mutluluk bakımından yoksullaşır. Dolayısıyla bilgelik olmadan hiç kimse mutlu olamaz (Augustinus, 2015a:II,9). İnsan aklı sayesinde uyması gereken buyrukları alabilir hale gelir, bu buyruğa uymak ise bilgeliktir. Kısaca en yüksek iyi olan Tanrı'nın buyruklarına uyan kişi hem bilge hem de mutlu olacaktır.

### 3.3.2.1. Hakikatin Kavranması ve Tanrısal Işık

Öte yandan insan dış dünyanın nesnelere, maddi algılamaları duyu organları sayesinde bilir. Dış dünya nesnelere, maddi varlıkların temelini ve onun yaratıcısının Tanrı olduğunu bilmeyi sağlayan ise akıldır. Akıl, Tanrı'nın görünmeyen niteliklerini, yapıtları aracılığıyla anlamayı sağlar (Augustinus, 2007:223). Augustinus'a göre Tanrı, tüm vücudu kaplayan [yaşamsal] hayvansal enerji ile bulunamaz. O bu duruma kanıt olarak hayvanların bunu başaramamasını gösterir. İnsan Tanrı'yı duyarlığı aracılığıyla da bulamaz. Sonuca ulaştırmayan bu yollar Augustinus'u "bellek" üzerine düşünmeye sevk eder. Çünkü bellek, nesnelere imgelerinin deposudur (Augustinus, 2007:224). Bellek daha önceki algılamaların depolanmasını sağladığı için aynı zamanda anımsama merkezidir. Bellekteki imgeler arasında gezinmeyi sağlayan ise akıldır. Bellek aynı zamanda 'şunu, bunu yapacağım' diyen bir planlama merkezidir (Augustinus, 2007:225-226). Öte yandan bellek, düşüncelerin merkezidir. Ancak düşünce, herhangi bir duygunun imgesi gibi yer kaplamaz bellekte. İmgeler, herhangi bir nesnenin algısının bıraktığı izlerdir. Düşünce ise üç soruya dayanır: 'var mıdır?', 'doğası nedir?' ve 'cinsi nedir?'. Dolayısıyla herhangi bir duyu algısına dayanmaz, belleğin derin köşelerinde bulunurlar.

Bu sorular çerçevesinde verilen cevapların bir araya getirilmesiyle soyut kavramlar oluşturulur (Augustinus, 2007:227/228). Dikkatin yardımıyla bu soyut kavramların açığa çıkarılmasına Augustinus, 'öğrenmek' ve 'bilmek' adını vermiştir. Kısaca düşünmek aslında

---

<sup>90</sup> Bu anlamda Augustinus da Platon gibi matematiksel hakikatlere önem vermektedir. Ona göre algı yoluyla ne kadar deneyim elde edersek edelim asla bir kural elde edemeyiz. Bir başka deyişle çıplak gözle bakıldığında 2+2=4 olduğu görülebilir fakat yalnızca düşünce bunun başka türlü olamayacağını insana sağlar (Gilson, 2007:129).

dağınık soyut kavramları bir araya getirmektir. Augustinus bunun için Latince cogito sözcüğünün kökünü ele alır:

Latince bir sözcük olarak cogitare (düşünmek) buradan geliyor cogo (zorluyorum) ve cogito (düşünüyorum) sözcükleri aynen ago ve agito (bir iş görüyorum), facio ve facito (yapıyorum) gibidir. Bununla birlikte akıl (cogite) kendine ayırmıştır; başka yerde değil de akılda toplamak ve birleştirmek eylemine (...) düşünmek (cogitare) denir (Augustinus, 2007:229).

Augustinus beleğin anımsama gücünü Tanrı'nın varlığını ve asıl mutluluğun Tanrı'da olduğunu kanıtlamak için kullanır. Bu kanıtlama için ise Sokrates'in *Menon* diyalogunda kullandığı yönteminden faydalanır görünmektedir<sup>91</sup>. Buna göre bir şeyi anımsamak için onun önceden bellekte olması gerekir. Herkes mutlu olmayı istediğine göre mutluluğu bir yerden anımsıyor olması gerekmektedir. Mutluluğun bellekte yer alabilmesi için bir zamanlar mutlu olmuş olmak gerekir (Augustinus, 2007:237). Buradan hareketle Augustinus, bilgi ve bilim araştırmalarının nesnesinin tanrısal bilgi, tanrısal mutluluk olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü Tanrı hem bilginin hem de mutluluğun olanak koşuludur:

(...) gelecekte olan bir güneş tutulmasını önceden bilebiliyorlar ama şimdiden içinde buldukları tutulmayı göremiyorlar. Araştırmalarını sayesinde yaptıkları dehanın, kendilerine nereden geldiğini dürüstçe aramıyorlar (...) Yaradılış hakkında doğru birçok şeyler söylüyorlar ama bütün varlıkları yaratan o Gerçek'i içten aramıyorlar (...) Tanrı'yı ölümlü insan şekline (...) dönüştürmeye çalışıyorlar (Augustinus, 2007:95-96).

Augustinus'a göre duyularımız ve aklımız aracılığıyla bilme işlevimiz sınırlı kalmaktadır. Bu sınırı aşır, tanrısal bilgiyle temas kurmamızı sağlayacak bir sıçrama tahtasına ihtiyaç vardır. Bu araç inançtır: "Sadece akılla gerçeği keşfedemeyeceğimize kanı getirdim, kutsal kitapların [inancın] yardımına gereksinmemiz var" (Augustinus, 2007:121/122). İnsanın bilme sürecini ve yetilerini ve yargıda bulunma işlevinin tanımladığı bir başka bölümde, inancın yerini "saf akıl" alır: "Böylelikle derece derece, vücuttan, organlar aracılığıyla hisseden ruha kadar çıktım, oradan da, duyu organlarının dış nesnelere hakkında bilgi sahibi oldukları, hayvanların da sahip olduğu o içgüdüye geldim. Sonunda da duyu organlarının algıladıklarını yargılayan ve onları kabul eden akıl gücüne eriştim" (Augustinus, 2007:157). Ona göre akıl ile insan değişken nesnelere ve değişmez gerçekler arasında farkı kavrar, bu konuda kendisinde bir farkındalık gelişir. İşte tam bu noktada akıl, saf akıl biçimini alır. İnsan saf akıl aracılığıyla, Varlık'ın kendisine titrek bir göz atmayı başarır: "Akıl, öğrendiklerimizi ayırmayı ve birleştirmeyi sağlayan zihnin hareketidir ve yalnızca nadir türde insanlar onu Tanrı'yı ve ruhu anlamakta rehber olarak kullanabilir (...) çünkü duyuları göz önünde bulunduran birinin kendine dönmesi

<sup>91</sup> Fakat *Trinity* kitabından Augustinus Platoncu anımsama kuramına karşı çıkmıştır. Örneğin geometri kurallarını önceden bilmemiz için daha önce yaşamış olmamız gerektiğine ilişkin Platon'un savına karşı çıkar. Ona göre geometri kurallarını herkes öğrenebilir, oysa Platon'un iddiası geometri kurallarını bilmek için önceden geometrici olarak var olmak gerektiğidir. -Augustinus bu noktada yanlış bir yorum yapar, çünkü Platon matematiksel/çıkarımsal düşünmenin yani *dianoia*'nın insanda, geliştirilebilir bir yeti olarak, var olduğunu ifade eder, bütün matematiksel işlemlerin önceden bilindiğini vurgulamaz-. Augustinus'a göre doğal düzene gömülü olarak bulunan düşünülebilir şeylerin bilinmesini sağlayan Tanrı, insanın düşünsel enstrümanlarını buna uygun yaratmıştır (Augustine, 2002:XII.15.24).

zordur” (Augustine, 2007:2.II.30). İnsanı kötülüklerden uzak tutmak ancak böylesi yetkin kılınan bir akılla olanaklıdır. Tanrısal iyiliği hedef edinmiş yetkin bir akılla uyum içinde bulunan bir istenç ahlaksal anlamda özgür ve iyi bir istençtir.

### 3.3.3. Ahlaki Açıdan İnsan

Ontolojik ve epistemolojik açılardan insanı neliğini ortaya koyduktan sonra Augustinus, onun ahlaki bir varlık olarak eylemlerinin sınırlarını ve Tanrı karşısındaki yükümlülüklerini ele alır. Bu anlamda ‘kötülüğün nedeni insan mıdır, yoksa Tanrı mıdır?’ ve ‘insan özgür müdür?’ soruları onun için bu alanda cevaplanması gereken temel sorulardır.

Augustinus için ruhun üç temel olgusu göz önüne alındığında Platon ve Aristoteles ile düşünce ortaklıkları göze çarpmaktadır. İsteme (*voluntas*), ruhun mantıksal/akıldan pay alan yanın bir parçasıdır: “Tanrı, ruhun mantıksal olmayan/akıldan pay almayan yanına, hafıza, duyum ve iştahı; ruhun mantıksal yanına da, zekâ [intellect], anlayış/kavrayış [intelligence] ve istenç [will] vermiştir” (Augustine, 1994:V.11). Eylemin gerçekleşmesi Tanrı tarafından insana verilmiş olan ruhun iki yetisine, zekâ ve istence bağlıdır. Bu anlamda istenç, tercih etme ve belirleme yetisidir, zekâ ise ilkelerin, yani “düşünme ilkelerinin” bilincidir (Pink & Stone 2004:55). Buradan hareketle Augustinus kötülük problemiyle ilişkili sorunun istencin nasıl ve ne yönde kullanıldığına bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre insanda Tanrı’nın yaratımı nedeniyle iyi bir doğa vardır; fakat istencin Platoncu anlamda değişken iyilere bağlanmasıyla, günah ve kötülük meydana gelmektedir. Buna rağmen günah ve kötülüğün sonucu olarak çekilen ceza ise bir dış nedene, her şeyin yaratıcısı olan Tanrı’ya atfedilir. Tanrı insana iyi bir cevher/doğa vermekle birlikte, bu iyiliği kullanma ya da kullanmama istencini kendisine bırakmıştır. Buradaki amaç insanın eylemlerinin sorumluluğunu yüklenbilmesidir. Bu açıdan yapılan kötülük ya da günahın sorumluluğunu üstlenen insan, Tanrı’nın bu duruma ilişkin cezasını adilane bulacaktır (Augustinus, 2007:173): “(...) işlediğimiz kötülüğün nedeni kendi cüzi irademiz, çektiğimiz acıların nedeni de senin yargılamalarındaki hakkaniyetti (...)” (Augustinus, 2007:142).

Bu nokta ilk olarak insanın ontolojik yapısıyla etik yapısının, ikinci olarak Augustinus’un Aristotelesçi ve Platoncu insan yorumuyla Hristiyan anlatının kesiştiği noktalardan biridir. Hristiyan anlatıya göre insan, ‘ilk günah’ nedeniyle cennetten yeryüzüne sürgüne gönderilmiştir. İlk insanlar ilk günahı bireysel istenciyle, özgür bir biçimde işlemişlerdir. Platoncu anlamda istencini tanrısal iyiye değil, dünyasal iyiye bağlamışlardır. Buradan hareketle Augustinus kötülüğün/günahın motivini, Platon ve Aristoteles yorumunu Hristiyan öğretilerle harmanlayarak belirler; bu motivini, insanın aşağı zevklere ilişkin tutkusuna dayandırır (Augustinus, 2007: 42). Kötülüğün nedenleri olan aşağı zevk ve tutkuları şu şekilde



detaylandırır. “İşte kötülüğün temel nedenleri: Kendini beğenmişlik, merak duygusu ve şehvet. Kötülük bunların birisinden ya da ikisinden ya da üçünden birden çıkabilir” (Augustinus, 2007:63). Augustinus üç aşağı zevk olarak belirlediği kendini beğenmişliğe, meraka ve şehvete paralel olarak uzak durulması gerekenleri de şöyle sıralar: hoş kokular, kulağa hoş gelen sesler ve göz zevki. Bu duygular akla hizmet etmesi gerekirken, sınırlarını aşarak akli gütmeye kalkarlar. Buna izin veren, nefesine yenik düşen insan, dünyaya yenik düşen insandır; oysa, nefesine hakim olan insan ise dünyayı yenmiş olan insandır (Augustinus, 2007:247/250).

İnsanın doğru eylemde bulunmasını sağlayabilecek olan iki yeti akıl/zeka ve istençtir. Çünkü doğru eylemde bulunma nefsin kontrolüne ve iyi niyete dayanır. Kendine hâkim olma aklın görevidir, zira duyuşal görü sadece maddesel dünya verileri ile ilişkilidir, oysa akıl, Tanrı'nın insana bir armağanı olarak göksel iyiliklerle de bağlantılıdır (Augustinus, 2007:21/30/115) ve maddi dünya ve hayallerin ötesini görmeyi sağlar (Augustinus, 2007:59). Dolayısıyla akıl, tanrısal gerçekliğe giden yolun kılavuzudur. Akıllı yanına kulak tıkayan insan, bedensel zevklerin esiri olur. Yani kötülüğe karşı savunmasız hale gelir; karışıklık, bölünme ve irrasyonallite içine düşer (Augustinus, 2007:87).

Doğru eylemin ikinci koşulu ise “iyi niyet”tir. Augustinus doğru eylemi (Aristoteles gibi) isteyerek yapılan eyleme bağlamaktadır. İsteyerek yapılan eylemi de iyi niyete bağlamaktadır: “İstemedenden yapılan bir şey iyi bir şey de olsa iyi bir şey değildir” (Augustinus, 2007:25). Bir eylemin iç değeri ve dış değeri birbirinden farklıdır: “Dıştan görünen bir davranış çoğu kez kişinin gerçek niyetini ve bunu hangi koşullarda gerçekleştirdiğini yansıtmaz” (Augustinus, 2007:64). Buna göre bir eylemi doğru eylem yapan, o eylemin iç değeridir<sup>92</sup>. Örneğin Augustinus'a göre “sadaka verenlerde, sadakanın kendisi değil, ancak sadaka verme niyeti meyvedir” (Augustinus, 2007:359). İnsan, ruhun akısal yanını dinleyerek ve iyi niyetle eylemde bulunarak aslında istencini geçici iyilerden kurtarmış, tanrısal iyiye/Tanrı'nın istencini bağlamış olur. İnsanın istenciyle kıyaslandığında tanrısal istenç, onun özüne aittir ve değişkenlik barındırmaz (Augustinus, 2007:273,301). Cüzi iradenin pay aldığı tanrısal irade içinde hiçbir bozulmayı barındırmaz veya bir isteği başka bir isteğiyle çelişmez. Onun istediği şey iyidir. O, iyinin kendisidir. O, isteğine karşı bir şeyi yapmaya zorlanamaz. Çünkü onun istenciyle gücü birdir; gücü ve istenci onun kendisidir (Augustinus, 2007:143). Oysa insanın istenci bozulmayı da barındırmaktadır. Çünkü zamansal ve mekânsal bir varlıktır, dolayısıyla birbiriyle çelişkili isteklerde bulunabilir. Ama aynı zamanda akıl ve istenciyle zamansallığı, mekansallığı ve çelişik isteklerde bulunma durumunu aşabilir. İnsan, dünyaya düşmekle kendisini ortasında bulduğu “kaybolmuşluğu” ve kaybetmiş olduğu özgürlüğü, koşulsuzca Tanrı'ya hizmet etmeyi seçmekle tekrardan kazanabilir (Augustinus, 2007:15/172-173).

---

<sup>92</sup> Benzer anlamda olmasa da Kant için de ahlaksal değer, eylemin iç değerine bağlıdır. Nietzsche ise tam da bu iç değeri tartışma konusu yapmıştır.

Ahlaki açıdan istencini görünür iyilerden tanrısal en yüksek iyiye çevirmek erdemli olmayı da beraberinde getirmektedir. Augustinus burada Platoncu erdem anlayışını takip eder:

(...) sağduyu [prudence] kovalanması ve kaçınılması gerekenin ne olduğunun bilgisi (...) cesaret [fortitude], aracılığıyla bahtsızlık veya gücümüz dahilinde olmayan şeyleri kaybetmekten korkmamak olan ruhun eğilimi (...) ölçülülük [temperance], arzulanması günah olan şeylere yönelik iştahı denetleme ve bastırma eğilimi (...) adalet, aracılığıyla herkesin hak ettiğini aldığı erdem[dir]" (Augustinus, 2015a:I,13).

İnsan, Tanrısal iyinin tersine kibri, hırsı, merakı, taşkınlığı, savurganlığı, açgözlülüğü ve kıskançlığı nedeniyle eylemini kendisine veya dışındaki bir nesneye bağlarsa günaha düşecektir. Augustinus iyinin nedeni olarak kendini veya Tanrı dışında başka bir şeyi görmenin insanda sahte bir özgürlük duygusu yaratacağını ifade eder. Oysa hakiki özgürlük Tanrı'nın buyruklarına uymakla elde edilir (Augustinus, 2010:II,6).

### 3.4. İstenç Kavramı

Augustinus için kötülük problemini çözecek kilit kavram istenç kavramıdır. Çünkü Platon'dan ve Aristoteles'ten kalan düşünsel mirasa göre istenç, ruhun yetilerinden biridir ve bir insanı eyleminden sorumlu kılmanın temeli onun isteyerek yapılmasına bağlıdır. Kötülük kavramı çerçevesinde Tanrı'yı kötülüğün kaynağı olarak göstermek, Tanrı'nın sıfatlarından kaynaklanan insan aklıyla kavranamazlığı nedeniyle, zordur. Fakat Tanrı'yı kötülükten başışık göstermektense, insanın sorumlu olduğunu göstermek daha kolaydır. Çünkü insanın kötülük yapabileceğine ilişkin hem doğrudan gözlemleri vardır –Hristiyanlık öncesi kendi yaşamı buna doğrudan bir örnektir– hem de bu konuda kendinden önceki düşünürlerin yaratmış olduğu bir felsefi birikim söz konusudur. Bu nedenlerden ötürü Augustinus orta ve son dönem eserlerinde istenç kavramını düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Özellikle *İstencin Özgür Tercihi Üzerine* adlı çalışması uzun süre kendinden sonraki teodise tartışmalarının başvuru kitabı olacaktır.

Daha önce de belirtildiği üzere istenç, zekâ ve anlama yetisi ile birlikte ruhun mantıksal yanına aittir. Bunun yanı sıra istemeden yapılan eylemin herhangi bir ahlaki değerinden söz etmek olanaklı değildir. Öte yandan akıl gibi istenç de kendisine bağlı olma anlamında insanı özgürlüğün taşıyıcısı yapmaktadır. Dolayısıyla istenç, bir eylemin hem bireysel hem de ahlaki olmasının ama aynı zamanda özgürce yapılmasının ön koşuludur. Bu konuyu netleştirdikten sonra Augustinus istencin neliğine odaklanmıştır. Ona göre her insan isteyerek eylemde bulunabilir, fakat iyi bir istence dayanarak eylemde bulunmak belirli karakter özelliklerine sahip insanlar için geçerlidir. Ona göre iyi bir istenç,

(...) vasıtasıyla dürüst ve onurlu yaşamaya ve en yüksek bilgelige bağlanmaya çalıştığımız bir istençtir (...)böylesine büyük ve hakiki bir iyinin tadına varmanın ya da ondan yoksun kalmanın bizim istencimize bağlı olduğunu fark ettiğine inanıyorum. Çünkü istencin gücünün bu kadar fazla olmasını sağlayan şey istencin kendisidir. İyi bir istence sahip olmak

bütün dünyevi krallıklardan ve hazlardan daha değerli bir şeye sahip olmaktır; ondan yoksun kalmaksa sadece istencin kendisinin verebileceği, gücümüz dahilinde olmayan bütün iyilerden daha iyi bir şeyden yoksun kalmaktır (...)o kadar büyük bir iyi olmasına rağmen ona sahip olmak için gerekli olan yalnızca istemektir (Augustinus, 2015a:I,12).

Bunun yanı sıra iyi bir istence sahip olan kişiler aynı zamanda erdemli kişilerdir:

(...) bu iyinin kovalanması, ona ters düşenden kaçınılması gerektiğini fark ettikleri için kesinlikle sağduyuyla donatılmışlardır [sağduyu] (...) güçleri dışındaki şeyleri ne seviyorlar ne de değer veriyorlar [cesaret] (...) Çünkü eğer elde etmesi veya sahip olması bizim gücümüz dahilinde olmayan bu şeylerin yokluğunu sabırla ve sakince karşılayan bu kişiler değilse, ki iyi istence sahip olanların yapmak zorunda olduklarının bu olduğunu keşfettik, kime cesur [*fortis*] adı verileceğini tahayyül edemiyorum (...) İyi bir istenç için libidodan daha zararlı bir şey var mı? Dolayısıyla kendi istençlerini sevenlerin ellerinden gelen her yolla libidoya direnecekleri ve karşı koyacakları ve böylece uygun bir biçimde ölçülü olarak adlandırılacakları sonucuna ulaşabilirsin (...) herkese hak ettiklerini verdikleri için hiç kimseye zarar vermezler [adalet] (Augustinus, 2015a:I,13).

Öte yandan Augustinus'a göre tanrısal istençle, yani kutsal istençle insanın istenci arasında fark vardır. İnsanın istencinin tersine Tanrı'nın istenci değişken değildir. Tanrı insan gibi kimi zaman şunu kimi zaman da bunu istemez: "O, istediği bir şeyi bir defada, aynı anda ve her zaman için ister" (Augustinus, 2007:304). Yani Tanrı'nın istenci, insanın istencinin ulaşmaya çalıştığı amaç olması bakımından mutlaktır. İnsanın eylem alanındaki amacı, tercihleriyle kusursuz-olmayan istencini Tanrı'nın kusursuz istencine yakınlaştırmaya çalışmasıdır.

Cansız varlıklarla, bitkilerle ve hayvanlarla kıyaslandığında insan, istenç yetisiyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Augustinus'a göre cansız nesnelere, bitkileri ve hayvanları fiziksel koşulları belirlemektedir. Oysa insan öyle ya da böyle eylemekte özgür olmasa da öyle ya da böyle istemekte özgürdür: "Düşen elmanın yere ağırlığı tarafından taşınması gibi insan da amacına istenciyle taşınır" (Augustinus, 2015a:XI). Dolayısıyla istenç, insanın eyleminin varlık koşuludur, çünkü insan dışındakiler hareket etmektedir; insansa eylemde bulunmaktadır<sup>93</sup>.

Aristoteles ile kıyaslandığında Augustinus istence daha fazla anlam yüklemiştir. Aristoteles zor ve baskının olduğu yerde eylemin özgür ve isteyerek olmadığı konusunda ısrarcıdır. Fakat Augustinus'a göre insan biri eylemde bulunmaya zorlanıyor olsa bile yine de orada istenç mevcuttur:

Yine de, dikkatlice bakarsak, herhangi biri [herhangi bir şeyi] istemsizce yapmaya (*invitus*) zorlansa bile, eğer [bu şeyi] yaparsa, bunu istenciyle yapmış demektir. Çünkü istemsizce yapmaya zorlandığı şeyi yapmaktan başka bir şeyi tercih edebilir, yani yapmamayı isteyebilir (*nolens*) (...) Onun istenci o kadar büyüktür ki, böyle eylememeyi ve bu yüzden acı çekmemeyi seçebilir. Daha sonra kesin olarak zorlamaya direnç gösterebilir ve [kötülük tarafından zorlandığı] bu eylemi yapmayabilir. Bundan sonra eğer bu eylemi yaparsa, bunu tam ve özgür istenciyle yapmıyordur. Fakat etki istencini izlediği için, eylemler üzerindeki kontrolünün olmadığını da söyleyemeyiz"(Augustine, 2005:XXXI.53.).

---

<sup>93</sup> Hegel'de de benzer bir vurgu vardır: "(...) Bir varlığı Ben olarak oluşturan (kuran) ve onu 'Ben...' demeye iterek Ben olarak açığa-vuran, onun (bilinçli) İsteğidir (...) hayvansal İstek, Kendininbilincinin zorunlu koşulu olsa da, yeterli koşulu değildir. Hayvansal İstek, tek başına, ancak Kendininduygusunu meydana getirebilir" (Kojève, 2000:79-80).

Benzer bir vurguyu *Tanrı Devleti'*nde de yapmaktadır: "Aslında istenç bütün bu hareketlerde [doğru, yanlış veya sapkın] mevcuttur. Dahası bunların hepsi istencin eylemlerinden başka bir şey değildir"<sup>94</sup> (Augustine, 1994:XIV.6).

Görüldüğü üzere istenç kavramı ahlaksal eylem açısından kökensel bir öneme sahiptir. Bu nedenle Augustinus istenç ve eylem arasındaki ilişkinin aydınlatılmasına önem vermektedir. Çünkü istenç ve eylem arasındaki ilişkinin aydınlatılması, teolojik savunmanın bir parçası olmasının yanı sıra, 'insanlar neden ve nasıl kötülüğe düşerler?' ve 'ortak amaçları mutluluk olmasına rağmen neden mutluluğa ulaşamazlar?' gibi soruların cevaplanmasında önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda Augustinus'un *voluntas* (istenç) ve *arbitrium* (tercih) kavramları arasında belirlediği ayrımı; bunun yanı sıra isteme fiili ile etkinliği arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır.

Augustinus'un *voluntas* ve *arbitrium* kavramlarını birbirinden ayırmasının dayanağını Aristoteles'te bulmak olanaklıdır. Aristoteles ve Augustinus'a göre insan her şey isteyebilir fakat her şeyi tercih edemez. Tercih, istemenin amaç edindiği noktaya götürecektir olanaklarla ilgilidir. Bu noktada insan istencini iyiliğin kaynağı olan hakikate yöneltebileceği gibi görünür iyilere de yöneltebilir. Bu durum daha önce de dile getirilen insanın olanaklar varlığı olmasının bir neticesidir. Her insan istence sahiptir fakat tercih, bir yargıyı hem de aklın bir yargısını gerektirmektedir. Dolayısıyla tercih, istencin özerkliğine dayanmaktadır. Tam da bu nedenle Platon'dan farklı olarak<sup>95</sup> Aristoteles ve Augustinus hem iyiliği tercih ederken hem de kötülüğü tercih ederken, kendi kendimizi belirlememiz anlamında özgür olduğumuzu vurgulamaktadır. Russell'ın da dikkat çektiği üzere,

(...) *voluntas*, karar verme yeteneği değil, daha çok 'ahlaksal bir kişilik olarak bir bireyin temel çekirdeği'dir (...) Diğer yandan *arbitrium* ise 'seçenekler arasında bilinçli seçim yapma gücü'dür. Tikel ahlaksal seçimler yapmak için *arbitrium*'unuzu harekete geçirebilirsiniz. Fakat *voluntas* düzeyinde kişi kendisini şu ya da bu yöne çeken temel sevgi tarafından yönetilir (Russell, 2000:233-Dipnot).

Augustinus için istencin kendi kendisini belirlediği bir olanak bulduktan sonra bunu kötülük problemiyle ilişkilendirmek zor olmamıştır. Ona göre eğer insanın eylemlerinin niteliği neyi tercih ettiğine bağlıysa, iyilik veya kötülük de buna bağlı olmak zorundadır. Bu noktada problemin çözümü için Platon'dan miras kalan görünür iyi ve kendinde iyi kavramlarından yararlanır. Kötülüğü, görünür iyiliğin tercih edilmesine, iyiliği ise kendinde iyi olarak Tanrı'nın Söz'üyle uygun gördüğü ilahi yasaların tercih edilmesine dayandırır.

Augustinus'un *voluntas* ve *arbitrium* ayrımı ikinci dayanağı Aziz Paulus'un yazılarıdır. Gilson'a göre *Romalılara Mektup*'ta Paulus, isteme fiili ile onun etkisi arasında ayrım

<sup>94</sup> İstencin paranteze alınması gerekliliğini vurgulayan Budistik değerlendirme biçimleri karşısında Nietzsche de benzer bir eleştiriyi getirmiştir. Ona göre 'nerede yaşam varsa, orada istenç vardır' (WP: 254). Fakat o, Augustinus gibi, bir yetiden söz etmez.

<sup>95</sup> Platon'a göre kimse bilerek ve isteyerek kötülük yapmaz, iyiliğe ilişkin bilgi yoksunluğu olduğu için kötülük yapar.

yapmaktadır (Gilson, 2005:283). Çünkü bu ikisi birbirine uymamaktadır: “İçimde yani benliğimde iyi bir şey bulunmadığını biliyorum. İçimde iyiyi yapmaya istek var ama güç yok. İstedğim iyi şeyi yapmıyorum, istemediğim kötü şeyi yapıyorum” (*Romalılara Mektup*:VIII.18-19). Paulus ile benzer bir biçimde Augustinus da gözlemlediği yaşamlarda –kendi yaşamında da– insanların bazen istediklerini yaptıklarına, bazen istediklerini yapamadıklarına ve bazen de istemediklerini yaptıklarına şahit olmuştur ve bunun nedenini araştırma yoluna gitmiştir. Ona göre;

(...) yaptığım pek çok harekette hareket yapma isteği [*velle*] ile hareket yapma yetisi [*facere*] farklı şeylerdi. Ne var ki hiçbiriyle kıyaslanamayacak kadar çok hoşum giden bir hareketi yapamıyordum, oysa istediğim anda bunu yapabilirdim, çünkü bunu yapmayı istemiş olsaydım bütün kalbimle istemiş olacaktım. Bu durumda hareket etme yeteneği iradeyle [*voluntas*] eş oluyordu, yani bir şey istemek onu yapmaktı. Buna rağmen öyle olmuyordu. Bedenim ruhumun en ufak isteğine kolayca boyun eğiyordu, örneğin emrettiği anda elini kolunu hareket ettirebiliyordu da ruhum kendisinin o büyük arzusuna itaat etmiyordu, oysa sadece istese bunu anında gerçekleştirebilirdi (...) Bu tuhaf durum nereden kaynaklanıyordu? (...) demek ki [zihin] tüm kalbiyle istemiyor, dolayısıyla tüm kalbiyle de emretmiyor (...) çünkü irade, irade harekete geçsin diye emir veriyor, yani emri veren başkası değil, kendisi. Demek ki emri veren irade tam bir irade değil, bu yüzden emrettiği şey yerine gelmiyor. Tam bir irade olmuş olsaydı harekete geçsin diye emretmezdi, zaten harekete geçerdi. Öyleyse kısmen istemek ve kısmen istememek öyle tuhaf bir durum değil, sadece zihinsel bir hastalık; Hakikatin çağrısına uyarak tam olarak doğrulamayan, alışkanlığına yenik düşüp aşağıya çekilen zihnin bir hastalığı. Demek ki iki irade var ve bunların ikisi de tam değil, çünkü birinde olan diğerinde yok (Augustinus, 2010:VIII, 8-9).

Augustinus, istediğini yapamayan ya da istemediğini yapanların istençlerinin bütünlüğünün ve özgürlüğünün kusurlu hale geldiğini vurgulamıştır. Çünkü her iki durumda da istenç kendisini belirleme, yani ‘bir şey yapabilme gücü’nü (*posse*) kaybetmekte ve görünür iyilerin yörüngesinde oradan oraya sürüklenmektedir. Augustinus teodise tartışmasının bu noktasında tanrısal inayet için uygun bir yer bulmuştur. Çünkü görünür iyilere bağlanmış kusurlu bir istenç, Tanrı’nın inyeti aracılığıyla tam bir istenç olmaya yönlendirilebilir. Manicilik’ten uzaklaştığı fakat henüz Hristiyanlığa geçiş yapmadığı dönemde Augustinus Tanrı’nın inyeti sayesinde yapmak istediği ama yapamadığı şeyleri gerçekleştirme olanağı yakaladığını düşünmüştür. Kısaca söylemek gerekirse ruhsal arınma için özgür istenç gerekli ancak yeterli değildir. İstemenin yetersiz olduğu noktada tanrısal inayet tamamlayıcı bir güç olarak varlığını göstermektedir.

### 3.5. Augustinus’un Özgürlük Anlayışı

Gilson’a göre hem tercih kavramı hem de özgürlük kavramı Hristiyan kavram dünyasında değişime uğramıştır. Ona göre Aristoteles bir Ortaçağ kavramı olan *liberium* (sınırlanmamışlık) kavramının çağrıştırdığı bir özgürlük kavramından ziyade *eleutheria* (kurtuluş) kavramının içerdiği politik anlamda özgürlüğe vurgu yapmaktadır. Aristoteles’e göre özgürlük, siyasi ve toplumsal açıdan başkalarından bağımsız olma anlamına gelmektedir ki bu

anlamıyla politik idealin vazgeçilmez bir parçasıdır. Gilson'a göre önce Stoacılar özgürlük kavramını ahlaksal düzleme taşımışlardır, daha sonra ise Hristiyanlık özgürlüğü kötülük problemi çerçevesinde, istencin özgürlüğü merkezinde tartışmıştır. Kavramın içeriği bu çerçevede genişlemiştir:

Buna göre özgürlüğün bu farklı anlamlarını dikkatlice sınıflandıran Ortaçağ düşünürleri, özgür iradeye mahsus olan psikolojik özgürlüğe (*libertas necessitate*) diğer dinsel ve metafizik özgürlükleri yani bizi günahattan kurtaran özgürlükler (*libertas a peccato*) ile bizi ıstırap ve ölümden kurtaracak olan özgürlükleri de (*libertas a miseria*) ilave edeceklerdir (Gilson, 2005:281-282).

Kötülük problemi çerçevesinde özgürlük kavramının Augustinus için anlamı şudur: "Özgürlük günahları olanaklı kılan koşuldur, fakat günahın nedeni değildir. Günah, önsel hiçbir nedeni bulunmayan özgür iradeli kötülük seçimidir" (Russell, 2000:234). Augustinus için özgürlük kavramı, içinde her şeyi yapabilirliliği barındırmaz; fakat kendi kendini belirlemenin de kaçınılmaz olduğunu vurgular. İnsanın kendi kendini belirlemesi de Tanrı'nın gözetiminde, bilgisi ve istenci dâhilinde olan bir özgürlüktür. Gilson'a göre Tanrı insana bir takım ilahi yasalar koymuştur, fakat bunlar insanın istencini sınırlandırmamakta, yani kendi kendisine veya diğer insanlarla ortak istence dayanan yasalar koymasını engellemektedir. Bu bağlamda ona göre insanın özgürlüğü, ilahi kanunların bile çiğneyemeyeceği, mutlak cebrin yokluğu anlamında bir özgürlüktür (Gilson, 2005:273). Fakat Augustinus'un özellikle kötülük problemine yönelik düşüncelerinden böylesine dışarıdan müdahaleye kapalı bir özgürlük kavramının çıkıp çıkmayacağı bizim açımızdan şüphelidir. Çünkü ontolojik açıdan hiçlikten yaratılmış olmak ve ahlaksal açıdan ilk günah nedeniyle kusurlu yaratılmış olmak insanın varoluşu üzerinde olumsuz etkilere sahiptir<sup>96</sup>. Bir başka deyişle onun özgürlüğünün lekesiz olduğunu söylemek pek de olanaklı görünmemektedir. Buna rağmen insan, dar anlamda kendini belirleyen bir varlıktır ve bu onu kısmen özgür yapmaktadır.

Neden dar anlamda özgürdür? Çünkü Tanrı'nın her şeyi belirlediği bir evrende insanın eylemekte özgür olup olmadığı sorusu, cevaplanması gereken bir sorudur. Augustinus bu soruya açık bir cevap vermektense Tanrı'nın akıl ermez gücüne ve adaletine sığınmıştır: "(...) sen hepimizi, farkında olalım ya da olmayalım, senin bildiğin düzen içinde aracı kılarısın; ve o düzen adildir" (Augustinus, 2010:VI,7). Bir başka deyişle Augustinus'un felsefesinde insan, iyi ve

---

<sup>96</sup> Hoffmann'ın *Şeytanın İksirleri* kitabında Papa ile kitabın ana karakteri Medardus arasında bu konu üzerine şöyle bir konuşma geçmektedir: "[Papa:] Tabiatla, canlı organizmaların kuralları ruhlar için de geçerlidir; benzer tohumlardan sadece benzerleri oluşur. Çekirdeğin içindeki saklı kuvvetin, yetişen ağacın yapraklarına yine aynı yeşil rengi vermesi gibi, zaaflar ve irade de her şeyi aşarak babadan oğula geçer (...) Caniler ve haydutlarla dolu aileler vardır (...) Günahkâr nesillerden miras alınmış günahlar, hiçbir kefaretle kurbanının ortadan kaldıramayacağı ebedi bir lanet olmalı. [Medardus:] Eğer bir günahkardan doğan kişi yine günah işlemeye mahkumsa, bu durum kalıtsal olarak organizmasından kaynaklanıyorsa, o zaman ortada bir günah söz konusu olamaz (...)" (Hoffmann, 2014:306-307).

adil olduğuna inanılan tanrısal planın<sup>97</sup> bir parçasıdır ve böyle olmakla tragedya kahramanının çok uzağına düşmemektedir. Augustinus'un insanı da ne kadar iyi eylemde bulunursa bulunsun ebedi mutluluğa ermek için tanrısal dokunuşa/inayete ihtiyaç duymaktadır. Burada tanrısal inayet ve insanın özgürlüğü meselesinin dışına çıkmadan Eagleton'ın sözlerine değinilebilir, çünkü o, felsefi bakışı Tanrı karşısında insanın konumunu değerlendirmekten ziyade insan karşısında Tanrı'nın konumunu değerlendirmeye yöneltmiştir:

Tanrı kimseyi cehenneme yollamaz. Tanrı'nın inayetini reddederek, eğer böyle bir geri çevirme anlaşılabilirse, sen kendin gidersin oraya. Bu insan özgürlüğünün nihai, korkunç sonucudur. Ona karşı durduğumuz için Tanrı'yı suçlayamayız. Pinkie'nin dediği gibi 'kendini lanetleyen kişi için Tanrı bir şey yapamaz'. Bu açıdan bakıldığında, Tanrı kendi kullarının merhametine kalmıştır. Kendini cehennem yoluna vurmak insanın Tanrı karşısındaki nihai ölümcül zaferidir (Eagleton, 2010:52).

Öte yandan ne olursa olsun insanın özgür olduğunun kaçınılmazca göstermek için kötülük var olmalıdır. Çünkü Tanrı insanı ne daima iyilik yapan ne de daima kötülük yapan bir olarak yaratmıştır; iyilik ve kötülük yapabilecek şekilde yaratmıştır. Öyleyse özgürlüğü olanaklı hale getiren hem iyiliğin hem de kötülüğün varlığıdır. Augustinus zaman zaman bu savı destekleyen ifadelerde bulunur. Kötünün daha iyi için bir basamak olduğu fikrini sık sık tekrarlar<sup>98</sup>. Fakat Yaran (1997) bu noktada şu iki sorunun cevaplanması gerektiğini vurgular; 'özgürlüğün kendisi ne için gerekliydi?' ve 'özgürlüğü mazur gösteren gerekçeler ahlaksal kötülük için geçerlidir, peki doğal/fiziksel kötülükler için nasıl bir açıklama gösterilebilir?'. Ona göre ilk soruyu nesnel olarak cevaplamak olanaklı değildir, çünkü özgürlüğün çekilen kötülüklerle değil değmediği kişilere bağlıdır. Augustinus'un düşüncelerine bakarak ikinci soruya birbirine bağlı iki cevap verilebilir. Fiziksel kötülükler, ahlaken insanların daha olgun hale gelmelerine yardım etmektedir. Ayrıca fiziksel kötülükler Tanrı değil, şeytan neden olmaktadır. Augustinusçu bu savlar Yaran'a göre tatmin edici değildir. Ona göre Tanrı'dan ayrı olarak kötülüğe neden olan bir şeytan tasarlamak, düalist bakış açısına geri dönmektir (Yaran, 1997:51-54).

Gilson'a göre "Hür iradeyi (*liberum aritrium*) iyi kullanma gücü tam anlamıyla özgürlüktür (*libertas*). Kötülük yapmak hür iradeden ayrılmazdır; oysa kötülük yapmamak bir özgürlük işaretidir ve hiç kötülük yapamama haline ulaşarak inayeti doğrulamak özgürlüğün en yüksek derecesidir" (Gilson, 2007:135/Russell, 2010:244). Gilson'ın Augustinus için burada dile

<sup>97</sup> Melville'in *Kâtip Bartleby* kitabında iş yeri sahibi, Barleby'nin 'tercih etmeme' tavrına yönelik hiçbir neden bulamayınca, başına gelen olayın tanrısal bir anlamı olması gerektiği soncuna varır: "Giderek, bu kâtipten kaynaklanan dertlerimin takdiri ilahi olduğuna ve Bartleby'nin benim gibi bir ölümlünün anlayamayacağı gizemli bir amaç uğruna her şeye kadir Tanrı'nın inayetiyle üstüme salındığına kendimi inandırmaya başladım" (Melville, 2000:60).

<sup>98</sup> Augustinus'a göre insanlar tanrısal iyiyi tek tek olaylara bakarak kavrayamazlar, çünkü Tanrı bütünü göz önünde bulundurur. Bu anlamda bütünün iyiliği eşzamanlı (*diachronic*) değil artzamanlıdır (*synchronic*). Ona göre şeylerin ölmesine hayıflanan birisi başka bir şekilde, daha iyi bir şekilde var olduklarına inanmalıdır. Örneğin bir konuşmanın ortaya çıkabilmesi için her harfin sözcük olabilmek için ortadan yok olması gibi (Mann, 2006:44-45).

getirdiği düşünceler Augustinusçu bakış açısıyla yorumlandığında ortaya çıkan tablo şöyledir; a) Kötülük yapmak bir özgürlük halidir, b) Kötülük yapmamak –yani istenci kötülüğü olumsuzlamak için kullanmak– bir özgürlük halidir. Dolayısıyla özgür istenç, Augustinus tarafından varlığı kabul edilmeyen kötülüğü engelleme yetisidir. Ve bu anlamıyla düşünüldüğünde kötülük yapmak, karşısında hiçbir engel olmadığı için –oysa iyiliğin karşısında engellenmesi gereken bir kötülük vardır– kötülüğün engellenmesine göre daha fazla özgürlük anlamına gelmektedir.

Tam bu noktada Augustinus günah işlemenin verdiği özgürlüğün yanılmalı bir özgürlük olduğuna değinmiş ve bu özgürlüğü ‘bir firarinin özgürlüğü’ne benzetmiştir (Augustinus, 2010:III,3). Kötülük yapma özgürlüğü veya günah işleme özgürlüğü, Augustinus’a göre sahte bir özgürlük olduğu kadar içinde Tanrı’ya öykünmeyi de barındırmaktadır: “Yollarını senden ayıran ve seni yücelteceklerine kendilerini yücelten herkes seni kötü bir şekilde taklit etmeye çalışır (...) Her şeye kadir olduğu sanısına kapılıp cezalandırılmaktan hiç korkmadan yasağı delen ve kendisine sahte bir özgürlük yaratan bir mahkum gibi davranmıştır” (Augustinus, 2010:II,6). Augustinus Manici olduğu dönemi sonradan değerlendirdiğinde, kötülüğü bir dış varlığa veya içinde olan ama kendisinin sorumlu olmadığına inandığı bir doğaya atfettiği için Tanrı’ya tövbe eder. Çünkü Augustinus bu doğa nedeniyle kendisini eylemleri bakımından sorumlu görmemiş ve kötülük yapmanın verdiği sahte özgürlüğe kapılmıştır (Augustinus, 2010:V,10).

### 3.6. Özgür İstenç ve Kötülük

Bu bölümde özgür istenç kavramının ne olduğuna, neden insanlarda böyle bir yetinin bulunduğu böyle bir yeti olmasaydı neler olacağına Augustinus’un verdiği cevaplar çerçevesinde değinilecektir. *LA*’nın ilk bölümünün sonunda hem Augustinus hem de Evodius kötülüğe neden olanın özgür istenç olduğu konusunda hemfikirdirler. Çünkü Tanrı iyi ve adaletlidir, dolayısıyla kötülüğün nedeni o olamaz (Augustinus, 2015a:I,10-11). İnsan istenç yetisine sahiptir. Bu istenç yetisi günaha dışarıdan zorlanıyorsa, eylemin özgür olduğu şüpheli hale gelecektir. Öyleyse bir eyleme ‘benim’ diyebilmek için özgür bir biçimde icra edilmesi gerekmektedir. Augustinus buradan hareketle kötülüğün ancak özgür bir istenç aracılığıyla ortaya çıkabileceğini söyleyecektir.

*LA*’nın ikinci bölümünde ‘neden Tanrı’nın insanlara özgür bir istenç verdiği’ sorusu ele alınmıştır. Evodius şu soru üzerinde durmaktadır; eğer özgür istenci insanlara Tanrı lütfettiyse iyi olan bir şey nasıl kötülüğe neden olabilir? Augustinus bu soruya şu yanıtı verir:

Doğru, özgür istenci aynı zamanda günaha girmek için de kullanabilirler fakat buradan Tanrı’nın özgür istenci onlara günah işleyebilsinler diye verdiğiğine inanmamalıyız (...) özgür istenç insanlara doğru yaşamalarını olanaklı kılmak amacıyla verilmiştir, çünkü eğer özgür



istenç hem doğru yaşamak hem de günaha girmek için verilmiş olsaydı, cezalandırmalar adil olmazdı. Bütün bunların sonunda istenci amacına uygun kullandığı için herhangi biri nasıl adil bir biçimde cezalandırılabilirdi (Augustinus, 2015a:II,1).

Buna göre insana özgür istenç verilmesinin iki temel nedeni vardır. İlk olarak özgür istenç aracılığıyla doğru bir yaşam olanaklı kılınmıştır. İkinci olarak iyi ve kötü kavramların olanak koşulu özgür istençtir, çünkü eğer özgür istenç yoksa üzerinde iyi veya kötü diye yargıda bulunabileceğimiz ahlaksal durumlar olmayacaktır: “Tanrı’nın adaletinde hayran kaldığımız iyiliği düşün, eğer insanlar özgür istençten mahrum olsaydı bu iyilik nasıl mümkün olurdu? Eğer istenç tarafından yürütülmezse hiçbir hareket ne bir günah ne de iyi bir eylem olabilirdi” (Augustinus, 2015a:II,1). Ve eğer iyi ve kötü kavramları olmasaydı Tanrı’nın bunlara göre yargıda bulunarak cezalandırması da ödüllendirmesi de anlamsız olurdu.

“Tanrı neden insanlara özgür istenç yetisi bahşetmiştir?” sorusu Augustinus tarafından üç alt soruya bölünmüştür: a) ‘Tanrı varolduğunu nasıl gösterir?’, b) ‘İyi oldukları sürece bütün şeyler Tanrı’dan mı gelir?’, c) ‘Özgür istenç bu iyi şeylerin arasında mı sayılmalıdır?’. Augustinus’a göre bu sorular cevaplandırıldığında özgür istencin insanlara verilmesinin gerekli olup olmadığı ortaya çıkacaktır.

Augustinus ilk soru kapsamında varolanların var olma ve bilme tarzları hakkında bir soruşturmaya girişmiştir. Ona göre cansız nesnelere, bitkilerle ve hayvanlarla karşılaştırıldığında insanın kavrama yeteneği vardır. Bu anlamda akıl, duyu yetilerinden farklı olarak hem duyular tarafından taşınan algıları düzenlemekte ve aynı zamanda kendisini nesne edinebilmektedir. Akıl yetisi insanı diğer canlılardan daha üstün kılmaktadır. Çünkü cansız maddeler vardır, bitki ve hayvan hem vardır hem canlıdır; insan ise vardır, canlıdır ve kavrama yetisine sahiptir. Varlık hiyerarşisinde insanı üst sınıfa yerleştiren Augustinus şu soruyu sorar: “Ya yalnızca varolan değil aynı zamanda aklımızdan daha üstün bir şey bulabilirsek? Bulduğumuz şey her ne ise, onun Tanrı olduğunu söylemekte tereddüt eder misin?” (Augustinus, 2015a:II,6).

Bu noktada tartışma aklın, duyular aracılığıyla görmediği yalnızca kendisinden hareketle gördüğü herhangi bir şeyin –hakikatin, yani Tanrı’nın– olup olmadığını araştırmaya yönelmiştir. Tartışmada Platon’un matematiksel hakikatlere ilişkin düşüncelerinden yararlanılmıştır. Burada her bilgiye dayanaklık eden koşullar hakkında ikili bir ayrıma gidilmiştir. İlk ayrımda yalnızca bir kişi tarafından algılanan –‘bizim kendi özel mülkümüz– olan ve kişinin kendi doğasına atfedilen bir algılama söz konusudur. İkinci ayrımda ise herhangi bir değişime uğramadan herkes tarafından algılama –‘ortak ve kamusal mülkiyet olan bilgi– söz konusudur ki matematik hakikatler bu ikinci sınıfa aittir. Çünkü sayıların bilgisi –özellikle sonsuzluk düşüncesi– bedensel duyular aracılığıyla elde edilememektedir (Augustinus, 2015a:II,7). Augustinus matematiksel hakikatler dışında başka hakikatlerden de söz eder:

(...) kişi adil bir şekilde yaşamalıdır; aşağı şeyler yüksek olanlara tabidir; benzer benzeriyle kıyaslanmalıdır; herkese payına düşen verilmelidir (...) bu kurallar, bu erdemlerin ışıkları,

ikisi de hakikat ve değişmezdir ve kendi zihni ve aklı ile görebilen ve düşünebilen herkes için, bireysel ya da kolektif olarak mevcuttur (Augustinus, 2015a:II,10).

Tartışmanın ilerleyen kısımlarında en yüksek hakikatin Tanrı olduğu ve onun aynı zamanda bilgelik olduğuna değinilmiştir (Augustinus, 2015a:II,15). Bilgelik olmadan hiç kimse için mutluluk olanaklı değildir, çünkü hakikat aynı zamanda en yüksek iyiliği de içinde barındırmaktadır. Augustinus'a göre kötülük ve hata<sup>99</sup> bu hakikatin yolundan sapmaktan kaynaklanmaktadır. Sapmanın nedeni ise - Platon'da olduğunu gibi- bir güneşe benzeyen hakikatin kendisinden ziyade aydınlattığı iyiliklerin tercih edilmesidir (Augustinus, 2015a:II,9). Öte yandan bu hakikat insan aklının üstünde olduğu için onun hakkında *yargıda bulunulamaz*, çünkü akıl yalnızca altında olan şeyler hakkında yargıda bulunabilmeye yaramaktadır. Bir başka deyişle,

[Hakikat hakkında yargımızı] (...) ortak olarak algıladığımız hakikatin içsel kurallarına *uygun olarak* yaparız; fakat hiç kimse bu kurallar *hakkında* yargıda bulunamaz. Herhangi birisi ebedi şeyler zamansal şeylerden daha iyidir veya yedi artı üç on eder dediğinde, hiç kimse öyle olması gerekir demez (...) bizler keşfettiği şeyden keyif alan kaşifler gibiyiz, şeyleri düzene koyan denetimler gibi değiliz (Augustinus, 2015a:II,12).

Tanrı'nın varlığını ve onun hakikatinin nasıl insanın zihninden üstte olduğunu kanıtladıktan sonra Augustinus ikinci soruyu cevaplamaya çalışacaktır: İyi oldukları sürece bütün şeyler Tanrı'dan mı gelir? Augustinus'a göre Tanrı dışındaki her şeyin bir maddesi ve formu vardır, hiçbir şey bu niteliklerden yoksun olarak var olamaz. Onlar kendilerine madde ve form veremeyeceğine göre, bunu onlara Tanrı vermiş olmalıdır. Tanrı en yüksek bilgelige, en yüksek iyiliğe ve adalete sahip olarak onları kötü kılmış olamayacağı için bütün varolanlar iyidir. Dolayısıyla iyi oldukları sürece bütün şeyler Tanrı'dan gelmektedir; kötü olanlar ise insanın istenç yetisine bağlıdır (Augustinus, 2015a:II,17).

Böylece üçüncü sorunun cevaplanmasına geçilir: Özgür istenç bu iyi şeylerin arasında mı sayılmalıdır? Augustinus'a göre Tanrı'nın varlığı ve bütün iyi şeylerin ondan geldiği kanıtlandığına göre bu varğıdan özgür istencin iyi şeyler arasında sayılması zorunlu olarak çıkacaktır (Augustinus, 2015a:II,18). Fakat Evodius şu soruyu sorar; 'eğer özgür istenç iyi şeyler arasında sayılıyorsa neden adalet gibi kötüye kullanılamayacak şekilde verilmemiştir?'. Çünkü ona göre hiç kimse adaleti kötülük yapmak için kullanamaz, oysa özgür istenç kullanılabilir. Augustinus bu soruya iki yolla cevap vermiştir. İlk olarak özgür istencin bize Tanrı tarafından olması gerektiği gibi verildiğini ve bunu bilemesek de buna inanmamız gerektiğini vurgulamıştır (Augustinus, 2015a:II,2). Savunması için ortaya koyduğu ikinci kanıt bir ayrıma dayanmaktadır. Ona göre bazı iyiler vardır ki insan *onlarla* doğru bir yaşam sürebilir, adalet gibi erdemler böyle iyilerdir; bunun yanı sıra bazı iyiler vardır ki insan *onlarsız* doğru bir

---

<sup>99</sup> Augustinus 'hata' sözcüğünün karşılık için Latince 'errare' sözcüğünü kullanmıştır ki bu aynı zamanda 'yolunu kaybetmek' anlamına gelmektedir.

yaşam süremez, özgür istenç de böyle bir iyidir. Augustinus buradan hareketle iyileri üçe ayırmıştır:

(...) erdemler ki onlar aracılığıyla kişi doğru bir şekilde yaşar, büyük iyilerdir; çeşitli maddi nesnelerin güzelliği ki onlarsız kişi doğru bir şekilde yaşayabilir, aşağı iyilerdir; ve ruhun gücü ki onlarsız hiç kimse doğru bir şekilde yaşayamaz orta düzey iyilerdir. Hiç kimse erdemleri yanlış bir şekilde kullanamaz fakat diğer iyiler, hem aşağı hem de orta düzey iyiler doğru veya yanlış bir şekilde kullanılabilir. Erdemler kesinlikle yanlış bir şekilde kullanılamaz çünkü onların işlevi yanlış bir şekilde kullanılacak şeylerin doğru kullanılmasını sağlamaktır ve hiç kimse bir şeyi doğru kullanarak yanlış kullanamaz (Augustinus, 2015a:II,19).

Augustinus'a göre böylece Tanrı'nın var olduğu, bütün iyilerin ondan geldiği ve özgür istencin bu iyilerden biri olduğu kanıtlanmıştır. Daha sonra istencin nasıl özerk olduğu sorusunu ele almışlardır. Buna göre akıl nasıl hem kendisini hem dışındakileri biliyorsa veya bellek hem hatırladıklarını hem de hatırladığını biliyorsa istenç de kendisi aracılığıyla istemektedir, dolayısıyla özerktir. Özerkliği nedeniyle istenç kendisi aracılığıyla değişmeyen ve ortak olan iyiyi amaçlayabilir. Bu ortak iyi bütün erdemleri içinde barındırır. Erdemler büyük iyiler olmalarına rağmen ortak değildirler, ona sahip olan bireye bağlıdır; oysa hakikat ve bilgelik (yani Tanrı) herkes için ortaktır. Böylece kendisi orta düzey bir iyi olan özgür istenç, hakikat ve bilgeliğin değişmez iyiliğine yönelerek daha büyük iyiliklerin olanağına sahip olur (Augustinus, 2015a:II,19).

Augustinus'un LA'dan sonra özgür istenç kavramına verdiği önem gittikçe azalmıştır. Çünkü özellikle Pelagiusçular, özgür istenç kavramına dayanarak iyiliğin nedeninin insanın kendisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Augustinus bu bakış açısını sapkın bir bakış açısı olarak görmüş ve şu soruyu sormuştur; 'Özgür istenç insanın kurtuluşu için yeterli midir?'. Ona göre özgür istenç kurtuluş için yeterli değildir. Çünkü öncelikle özgür istenç yetisin Tanrı'nın insanlara lütfettiği orta iyilerden biridir. İkinci olarak Tanrı'nın yol göstericiliği<sup>100</sup> olmadan insan yoluna sapmaya meyillidir<sup>101</sup> (Augustinus, 2010:IV,16). Geçici iyilere bağlanmanın ruhta yarattığı parçalanmaya nefis aracılığıyla engel olmayı sağlayan Tanrı'nın lütfudur (Augustinus, 2010:X,29). Tanrı'nın lütfu olmadan özgürlük, kötülük yapma özgürlüğü olacaktır. Daha önce dile getirildiği gibi isteme fiili ile istemenin gerçekleşmesi arasındaki boşluk ancak tanrısal inayet aracılığıyla doldurulabilmektedir. Augustinus'a göre istenci bedensel ve dünyevi hazlardan uzaklaştırmak yeterli değildir. Örneğin çileciler de istençlerini bunlardan soyutlamışlardır. İnsan özgür istenci aracılığıyla hakiki iyiliğe yönelebilir fakat ona ulaşabilmek için yalnızca tanrısal inayet yeter-sebeptir.

Özgür istenç yetisi bizatihi Tanrı'nın lütuflarından biriyse insanları kurtuluş yerine köleliğe yönlendiren nedir? İstencin bu noktada konumu nedir? Augustinus'a göre Tanrı her

<sup>100</sup> 23. Mezmur: "RAB çobanımdır, eksiğim olmaz. Beni yemyeşil çayırarda yatırır, sakin suların kıyısına götürür. İçimi tazeler, adı uğruna bana doğru yollarda öncülük eder. Karanlık ölüm vadisinden geçsem bile, kötülükten korkmam. Çünkü sen benimlesin. Çomağın, değneğin güven verir bana".

<sup>101</sup> Bu noktada insanın neden kötülüğe meyilli yaratıldığı sorusunun cevabı verilmemektedir.

şeyi iyi yarattığı için ne istenç ne de istencin yöneldiği nesne kötüdür. Kötülük istencin özgür-olmayan kullanımına bağlıdır, yani kusurlu hareketine (*defectivus motus*) bağlıdır. Dolayısıyla kötü istenç, iyiye ve doğru yaşamaya direnç gösteren istençtir (Augustinus, 2015a:I,13). Kötü istence sahip olmak, istenç yetisini zenginlik ve ün gibi geçici iyilere bağımlı kılmaktır. Bir başka deyişle istenç yetisini ilahi yasalar yerine zamansal yasalara bağlamaktır (Augustinus, 2015a:I,15). İnsanın zamansallığı ve dünyeviliği nedeniyle istenci, şehvet ve haz aracılığıyla baskı altına alınmaktadır: “Sapkın iradenin (*voluntas perversa*) sonucu şehvettir (*libido*). Şehvete tutsak olmak alışkanlık yaratır, bu alışkanlığa direnmezseniz zorunluluk haline gelir” (Augustinus, 2010:VIII,5). Kötülükler gibi erdemsizlik de özgür istencin kusurlu kullanımına bağlıdır:

Adaletsizlik [*iniquitas*] ne demek diye sordum sonra kendi kendime ve adaletsizliğin bir töz olmadığını, sadece irade bozukluğu olduğunu anladım, yani en yüce töz olan senden, ey Tanrım, yüz çevirip daha aşağı varlıklara yönelen, içsel yaşamını reddeden ve dışsal şeylerle böbürlenmiş bozuk bir irade [*voluntatis perversitatem*] olduğunu (Augustinus, 2010:VII,16).

Ona göre istenç yetisini, istese de istemese de kaybedemeyeceği tanrısal hakikat yerine, istese de istemese de kaybedeceği kişisel iyilere bağlayan insan, sapkınlık içine düşecektir ve istenci, sapkın bir istenç niteliğine sahip olacaktır (Augustinus, 2015a:II,14). Çünkü kişisel iyiler zamana bağlıdır, oysa iyiliğin kaynağı olan tanrısal hakikat zaman ve mekânın ötesindedir.

Fakat Augustinus’a göre buradan istencin kendisinin ya da nesnesinin kötü olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır, çünkü Tanrı her şeyi belirli düzeylerde iyi yaratmıştır. Dolayısıyla sapkınlık istencin doğasına bağlı değildir; istencin hem görünür şeylere hem de tanrısal iyiye yönelebilen özgürlüğünden kaynaklanan kusurlu hareketine bağlıdır. Fakat Augustinus kötülüğe neden olan bu kusurlu hareketin nedenini açıklamadan, bilinemez olarak bırakmıştır:

Eğer bu hareket, yani Tanrı’dan yüz çevirmek şüphesiz günahsa, buradan hareketle Tanrı’nın günahın nedeni olduğunu söyleyemeyiz. Yani bu hareket Tanrı’dan kaynaklanmaz. Fakat o zaman bu hareket nereden gelmektedir? Eğer sana bilmediğimi söylesem muhtemelen seni hayal kırıklığına uğrattırdım; fakat hakikat olan bu. Çünkü kişi hiçbir şey olanı bilemez (Augustinus, 2015a:II,19-20).

Augustinus’a göre her kusur hiçlikten kaynaklanmaktadır, istencin kusurlu hareketi de hiçlikten kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle bu kusur, insanın istencine bağlıdır, eğer insan istemezse var olamayacaktır.

Augustinus’un bozuk/kusurlu istenç kavramı ile ilgili ifadelerine ‘nihai neden’ sorusuyla karşı çıkılabilir<sup>102</sup>. Bir başka deyişle insanın kusurlu bir istençle yaratılmasının nedeni nedir? Eğer cevap Tanrı’ysa, o zaman kötülüklerin nedenini insan olarak göstermek olanaklı olmayacaktır. Buna şiddetle karşı çıkan Augustinus ahlaki sorumluluğun varlığını ölçüt alan bir açıklama yapmaya çalışır. Ona göre ilk olarak özgür istencin olmadığını düşünmek gerekir, o

<sup>102</sup> Nitekim Kant da bu soruyu sorarak teodiseyi ilk önce olumlar gibi görünse de daha sonra aklın alanı dışında inanca dayalı bir sorun olarak değerlendirir. Nietzsche ise eğer tartışma eylemin neden-sonuç bağı içinde alınması şeklinde gerçekleştirilirse, bu sorunun bulunan her neden için sorulmasının kaçınılmaz olduğunu ifade eder.

zaman ne iyilik ne kötülük ne de bunlara uygun ödül veya ceza olacaktır. Öyleyse istenç vardır, ama özgür müdür? Ona göre istenç kendisinden aşağı bir şey tarafından kötülük yapmaya zorlanamaz, çünkü altta olan üstte olana tabidir. Kendi üstünde olan ne de kendine eşit olan tarafından da kötülüğe zorlanamaz, çünkü bu adaletli olmayacaktır. Dolayısıyla istenç, kendi kendini belirlemeye ilişkindir. Buna göre istencin kusurlu hareketi kendisine bağlıdır (Augustinus, 2015a:III,1).

### 3.7. Kötülük Kavramı

Kötülük kavramının felsefi-teolojik içeriklendirmeye bir problem olarak ilk örneğini Epiküros'ta bulmaktayız. Hume'un aktardığı biçimiyle Epiküros soruyu şöyle sormuştur: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse o kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlememek mi istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor?"<sup>103</sup> (Hume, 2004:231). Dolayısıyla kötülük problemi Tanrı'nın her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve en-yüksek-iyi sıfatlarını sorguya açan dünyadaki kötülüğün varlığına dayanmaktadır. Epiküros'a kadar Antik Yunan'da böyle bir kavramlaştırma mevcut değildir. Örneğin Platon varlık-varolan bağlamında kötülüğü, iyiliğin yokluğu olarak değerlendirmiştir; Aristoteles ise form sahibi olmayan maddenin olabilirliği ve değişebilirliğinden hareketle kötülüğü tanımlamıştır. Epiküros'un bir problem olarak ortaya koyduğu kötülük kavramını felsefi-teolojik perspektifte değerlendirerek uzun süre batı felsefesinde geçerliğini koruyacak düşünceler ortaya koyan kişi Augustinus'tur.

Augustinus kötülük kavramını temellendirmek için 'Kötülük nedir?', 'Kötülüğün nedeni nedir?', 'Kaç türlü kötülük vardır?' gibi sorulara cevap vermeye çalışır. Bunun yanı sıra Epiküros'un ortaya koyduğu çelişkili durumları da çözüme kavuşturmalıdır. 'Kötülük nedir?' ve

---

<sup>103</sup> Kadir Çüçen, Hume'un Epiküros'tan aktardığı teodiseye ilişkin bu argümantasyonun başka bir versiyonun Lactantius'ta da olduğunu göstermek için ondan şu alıntıyı yapar: "Tanrı, ya kötülükleri yok etmek ister ama yapamaz; ya yapabilir ama istemez; ya ne ister ne de gücü yeter; ya da hem ister hem gücü yeter. Eğer ister ama gücü yetmezse zayıftır -ki bu, Tanrı nosyonuna uymaz. Eğer gücü yeter ama istemezse kiskançtır -ki bu, aynı zamanda Tanrı'ya yabancıdır. Eğer ne ister ne de gücü yeterse o hem kiskanç hem de zayıftır; bu neden O, Tanrı değildir. Eğer hem ister hem de gücü yeterse -ki bu sadece Tanrı'ya yakıştır- öyleyse kötülük neredendir ve niçin O, kötülükleri ortadan kaldırmaz?" (Çüçen, 2005:113). Lactantius'un bu konudaki yorumu Hristiyanlıkta pek de geçerliği olmayan bir bakış açısidir. Ona göre iyi ve kötü ancak karşılıklı olarak anlamlıdır, yani iyi olmadan kötü ve kötü olmadan iyi anlaşılabilir. Buna bağlı olarak kötülük, pozitif olarak vardır, çünkü kötülük, erdem değerinin anlaşılmasını sağlamaktadır. "Karşıt kötülük de var olmasaydı erdemi kavrayamazdık ve karşıtına ayarlanmasaydı, erdeme de ulaşamazdık; Tanrı, iyinin doğasını, kötünün doğasıyla karşılaştırarak kavrayabilelim diye iyi ile kötü arasında bu ayrımı ve mesafeyi irade buyurdu". Ve "kötülük var olmasaydı, budala, mülayim kuklalar olurduk; bilge olmamızı olanaklı kılan şey, ayarılma deneyimi ve onun üstesinden gelme mücadelesidir" (akt. Russell, 2000:174-175). Bu ileri sürümleri Augustinus'un felsefi anlamda onaylaması olanaksızdır.

'kötülüğün kaynağı nedir?' soruları Augustinus'un bütün yaşamı boyunca meşgul olduğu sorulardır:

'İşte Tanrı, işte Tanrı'nın yarattığı âlem. Tanrı iyidir ve mutlak anlamda, tamamıyla yarattıklarından üstündür. Tanrı iyi olduğundan yarattıkları da iyidir. İşte bak nasıl da yarattıklarını çepeçevre sarıyor ve onları dolduruyor. Öyleyse kötü nerede, nereden kaynaklanıyor, yarattıklarına nereden giriyor? Kötünün kökeni ne, hangi tohumdan neşet ediyor? Yoksa kötülük diye bir şey hiç yok mu? (...) Yoksa evreni yarattığı maddede mi bir kötülük vardı? (...) Ama niçin böyle bir şey yapsın? O her şeye kadir olduğuna göre, bütün maddeyi iyiye çevirecek ve içinde herhangi kötü bir şey kalmayacak şekilde değiştirecek gücü yok muydu yani?'. İşte bu tür düşünceler dönüp duruyordu zavallı zihnimde (Augustinus, 2010:VII,5).

LA'da Evodius'un kötülüğün kaynağının ne olduğunu sorması üzerine, bu sorunun kendi yaşamı açısından önemini şu sözlerle dile getirmiştir:

Gençken gerçekten beni en çok endişelendiren soruyu, beni yoran, beni sapkınlarla<sup>104</sup> işbirliğine sürükleyen ve yüzüstü kapaklanmama neden olan soruyu buldum. Bu düşüştü çok acı çektim, saçma bir peri masalları dağının altına saklandım ki eğer benim hakikati bulma aşkım ilahi yardıma güvenmiş olmasaydı, onların altından rahat nefes almak için kurtulabilmeyi başaramaz ve hakikati aramaya başlayamazdım. (Augustinus, 2015a:I,2).

Augustinus kötülük problemiyle mücadelesinde pek çok kaynaktan beslenmiştir. Örneğin Platon'un idea için biçtiği en yüksek nitelikleri Tanrı'ya atfetmiş ve onu sonsuz/sınırsız/keyfi bir istemeyle donatmıştır. Bunun yanı sıra Tanrı ile varolan arasındaki ilişkiyi bir yaratım ilişkisi olarak değerlendirmiştir. Tanrı her şeyi hiçlikten yaratmıştır. Fakat aynı zamanda en yüksek iyi olma sıfatından dolayı her şeyi iyi yaratmıştır. Nitelik bakımından varolanlar ile ideal olan arasında nasıl bir pay alma ilişkisi mevcutsa Tanrı ile yaratılanlar arasında bir lütfetme ilişkisi vardır. Tanrı her şeyi yaratmıştır, fakat yaratılanların sahip olduğu nitelikler Tanrı'ya olan mesafelerine bağlı olarak değişmektedir. –Augustinus bu düşüncüyü Plotinos'tan alır–. Örneğin onların (cansız nesnelere, bitkiler, hayvanlar, insanlar) gerçeklikleri, yaratıldıkları hiçlikle tanrısal gerçeklik arasındadır. Bununla benzer olarak iyilikleri de hiçlikle tanrısal en-yüksek-iyilik arasındadır. Bu anlamda Augustinus hem Tanrı'nın iyiliğine hem de Tanrı'nın yaratım etkinliğine dayanarak varolanların bütününün iyi olduğu, aralarında yalnızca derece farkı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Ters bir bakış açısıyla kötülük, mutlak hiçliktir; varolanlar yoksun oldukları iyilik oranında kötüdürler. Böylece Augustinus kötülüğün bir tür yoksunluk olduğu fikrine ulaşmıştır<sup>105</sup>.

Augustinus'un söz konusu düşünürlerden beslenerek ortaya koyduğu kötülüğün neliği ve kaynağı için iki temel argümanı vardır: ontolojik anlamda 'kötülük, iyiliğin yokluğudur'<sup>106</sup> ve ahlaki anlamda 'kötülük, insanın özgür istencinden kaynaklanır'. Görünür iyi-hakiki iyi, Tanrı'nın sıfatları, bireysel istenç-tanrısal istenç, Tanrı'nın planı, tanrısal inayet, yeryüzü

<sup>104</sup> Maniciler.

<sup>105</sup> Bu noktada Özcan, Augustinus'u eleştirmiştir. Ona göre eğer kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak tanımlayabiliyorsak, iyiliği de kötülüğün yokluğu olarak tanımlayabiliriz (Özcan, 1999:173). Dolayısıyla bu durum hem kötülüğü hem de iyiliği pozitif bir tanımdan yoksun bırakmış olacaktır.

<sup>106</sup> Kötülüğün, iyiliğin yokluğu olduğu düşüncesini Thomas Aquinas'ta da bulmak olanaklıdır: "Dünyada tümünden kötü olan bir şey yoktur, çünkü kötü daima iyi üzerine kuruludur" (akt. Alt, 2016b: 112).

devleti-Tanrı devleti, kurtuluş öğretisi, libido gibi kavramlar söz konusu iki argümanın üzerinde durmaktadır. Augustinus'un kötülük hakkındaki düşünceleri zaman içinde değişiklik gösterir, fakat iki argüman düşüncesinin çekirdeği olarak varlığını korumuştur.

Augustinus'un *LA* kitabı 'kötülüğün nedeni Tanrı değil midir?' sorusuyla açılmaktadır. Bunun üzerine Augustinus kötülük kavramından biri 'kötülük yapmak' diğeri 'kötülüğe uğramak' olan iki farklı anlamın çıkarılabileceğini ileri sürmüştür. Augustinus ortaya çıkmasında insanın etkin olduğu ahlaksal kötülük ile insanın -işlediği günahın bir cezası olduğu için dolaylı olarak etkin olduğu- başına gelen afetler veya katlanılmaz bir hayat gibi doğal/fiziksel kötülüğü birbirinden ayırt eder. Augustinus'a göre Tanrı ahlaksal kötülüğün nedeni olamaz, çünkü o, iyi ve adildir. Öte yandan ikinci tür kötülüğün nedeni olabilir. Doğal/fiziksel kötülükler Tanrı'nın keyfi cezalandırmaları değildirler. Bu cezalar Tanrı'nın insana her zaman açık olmayan amacı dâhilinde, cezalandırmaya konu olan kişiyi işlediği bir günah yüzünden uyarmak ve kişinin hakikat yolundan ayrılmasını engellemek için verilmiştir.

Tanrı'nın kötülüğün nedeni olmadığını bu şekilde kanıtladığına inanan Augustinus'a göre şu açıktır; yaratım açısından insandan aşağıda olan bir şey insanı kötülük yapmaya zorlayamaz; burada kanıtlandığı üzere insanı kendinin üstünde olan Tanrı da kötülüğe zorlamamaktadır. Dolayısıyla kötülüğe insanın kendisi neden olmaktadır. Fakat bunu nasıl gerçekleşmektedir? Augustinus bu noktada da, Platon ve Aristoteles için insan ruhsal yapısının önemli bir parçası olan istenç yetisi kavramından yararlanmıştı. Ona göre Tanrı insana iyiliğinin bir göstergesi olan özgür istenç yetisini vermiştir. Özgür istenç, insanların iyi veya kötü tercihlerde bulunmasını sağlayan yetidir. Özgür istenç yetisi insanları kötülüğün etkin nedeni kılmaktadır: "kötülük yapan herkes kendi kötülük-yapmalarının nedeni dirler" (Augustinus, 2015a:I,1). Dolayısıyla 'kötülüğün nedeni Tanrı mıdır?' sorusu anlamsızdır. Tersine, eğer bu noktada kötülüğün yoksunluk olduğu fikriyle kötülüğün nedeninin özgür istenç olduğu fikrini bir araya getirilirse şu sonuca ulaşılabilecektir; insan doğası yaratımı itibariyle iyidir fakat insan özgür istenç aracılığıyla görünür iyilere yönelerek tanrısal iyilikten yoksun kaldığı için günaha ve kötülüğe düşmektedir. Dolayısıyla her kötülük ya bir günahdır ya da günahın bir cezasıdır.

Augustinus için kötülük ne tözseldir<sup>107</sup> ne de bilişseldir. Yani insan ne doğası gereği kötüdür ne de Platon'un öne sürdüğü gibi kötülüğü erdeme ilişkin bilgisizliğinden dolayı yapmaktadır. Öğrencisi Evodius'un 'kötülüğün öğrenilip öğrenilemeyeceğini' sorusuna Augustinus 'öğrenilemeyeceği' cevabını vermiştir. Çünkü ona göre öğrenmek iyi bir şeydir ve iyi

---

<sup>107</sup> "Quaecumque sunt, bona sunt; malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset" [Augustinus, 2010:VII: 12] (Her ne varsa iyidir; kötülüğün bir tözü yoktur, olsaydı iyi olurdu).

bir şey aracılığıyla kötü bir şey yapılamaz<sup>108</sup>. Kötülüğün bilgisinin yalnızca iyiliğin kavranması ve kötülükten uzak durulması koşuluyla bir değeri bulunmaktadır (Augustinus, 2015a: I,1).

Augustinus için kötülük problemi çerçevesinde cevap verilmesi gereken bir diğer soru şudur:

Nasıl oluyor da Tanrı gelecekte olacak her şeyi önceden-biliyor ve biz yine de zorunlulukla günah işlemiyoruz (...) Örneğin ilk insanın günaha gireceğini Tanrı'nın önceden-bildiğini göz önünde bulundur (...) Şimdi burada Tanrı'nın buna neden olduğunu söylemek istemiyorum (...) fakat söylemek istediğim Tanrı onun günaha gireceğini bildiğine göre, onun günahı zorunlulukla olmak zorundadır. O zaman onun içinde böylesine kaçınılmaz bir zorunluluk bulunuyorsa, istenç nasıl özgür olabilir? (Augustinus, 2015a:III,2).

Augustinus'a göre sorunun olası cevapları şöyledir; ya Tanrı her şeyi önceden-bilir ve kötülük insanın istencine bağlı değildir, yani zorunlulukla ortaya çıkmaktadır ya da kötülük insanın özgür istencine bağlıdır ve bunu Tanrı bilemez. İlk olasılık ahlaki sorumluluğu şüpheli hale getirme tehlikesi taşıdığı için Augustinus Tanrı'nın herhangi bir şeyi önceden-bilememe olasılığına saldırır. Buna göre Tanrı'nın herhangi bir şeyi bilmemesi onun tanımıyla çelişiktir. Ama onun asıl çürütmeye çalıştığı argümanın ikinci kısmıdır. İlk olarak ona göre eğer Tanrı herkesin işleyeceği günahı önceden-biliyorsa, bunun çaresini de önceden-biliyor ve insanlara bunun yolunu inayeti aracılığıyla veriyordur. Ayrıca insanlar zorunlulukla hareket etseler bile, buradan Tanrı'nın kötülüğün nedeni olduğu sonucu çıkmayacaktır. Bu kanıtlamaların dışında Augustinus ayrıca Tanrı'nın önceden-bilmesiyle eylemlerin gerçekleşmesi arasında doğrudan bir bağlantı olmadığını da öne sürmüştür: "sonuç olarak gelecekte ne isteyeceğimizi Tanrı önceden-bilmesine rağmen buradan istenç aracılığıyla istemediğimiz sonucu çıkmaz" (Augustinus, 2015a:III,3). Çünkü birinin günah işleyeceğini *bilmek*, onun günahının nedeni olmak anlamına gelmemektedir. Ona göre "Tanrı nedeni olduğu her şeyi önceden-bilir fakat önceden-bildiği her şeyin nedeni değildir" (Augustinus, 2015a:III,4).

### 3.7.1. Kötülüğün Türleri

Bir önceki bölümde nedenini gösterdiğimiz üzere Augustinus kötülüğü ahlaksal ve doğal/fiziksel olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Yüzeysel bir ayırım yapmak gerekirse doğal kötülük, insanların etkin neden olmadığı tersine maruz kaldıkları kötülüktür. Ahlaksal kötülük ise insanların bizatihi etkin neden olduğu, akıl ve istençlerini doğalarına uygun kullanmamalarından kaynaklanan ve tercih özgürlüklerine dayanan kötülüktür.

---

<sup>108</sup> Fakat aynı akıl yürütmeyi kendisi orta-düzey iyilerden olan özgür istencin nasıl kötülüğe neden olduğu konusunda tutarlı bir biçimde yapmayacaktır.



### 3.7.1.1. Doğal/Fiziksel Kötülük

Augustinus insanların başlarına gelen doğal felaketleri veya 'sefalet içinde bir yaşam süren insanların neden başlarına böyle kötülükler geldiği' sorusunu başka bir cezalandırmaya, yani ilk günaha ilişkin cezalandırmaya dayanarak açıklamaktadır. Buna göre ilk insanlar özgür istençleriyle yasak meyveyi yemiş ve ölümlü olmakla cezalandırılarak yeryüzüne gönderilmişlerdir. Dolayısıyla yeryüzündeki yaşam süreleri kefaretlarini ödemeleri için onlara verilmiş bir lütuftur (Augustinus, 2010:X,28). İnsanlar için durum böyleyken, yapmaları gereken, yaşamlarını bu yönde kontrol altında tutmaktır. Fakat insan doğası gereği kötülüğe eğilimlidir. Bu nedenle zaman zaman izlemesi gereken yoldan saparak günaha girmektedir. Augustinus'a göre doğal/fiziksel kötülükler tam da bu noktada anlam bulmaktadır: Tanrı'nın insanları doğal afetlerle cezalandırmasının nedenlerinden biri onlara ölümlü olduklarını, kurtuluşa ancak doğru yaşamakla erebileceklerini hatırlatmaktır.

Augustinus'un bu konudaki ikinci açıklaması bu tür felaketlerin ve sefaletlerin insanları ileride elde edecekleri tanrısal lütuflar konusunda daha da yüreklendirmeleridir. Bir başka deyişle bu yaşamda çekilen cezalar öte yaşamda vaat edilen ödülün değerini artırmaktadır: "Savaşta tehlike arttıkça zafer sevinci de artar (...) Açlık çekmenin, susuz kalmanın rahatsız ediciliğini bilmeseydik yemenin içmenin zevkine varamazdık" (Augustinus, 2010:VIII,3). Augustinus'un fiziksel/doğal kötülük için ileri sürdüğü üçüncü gerekçe tanrısal öngörüye dayanmaktadır. Buna göre her-şeyi-bilen Tanrı'nın bir insanın geleceği için ne tasarladığını insanın sınırlı kavrayışı bilemez. Herhangi birinin mevcut sefaleti ileride ortaya çıkacak büyük bir iyiliğin parçası olabilir. Bu anlamda Tanrı'nın Söz'ünün anlamını kavramak için tek tek sözcüklere/olaylara odaklanmaktansa sözlerin bir araya gelmesiyle oluşan ahengi dikkate almak gerekmektedir. Augustinus'a göre doğal kötülük, ileride meydana gelecek daha büyük bir iyiliğin parçası olabileceği gibi insanların ahlaksal kötülüklerinin cezalandırılması olarak da yorumlanabilir (Yaran, 1997:92). Hastalık, depremler, fırtınalar ve benzeri felaketler Tanrı'nın iyiliği ve adaleti çerçevesinde insanların ahlaksal kötülüklerini ortadan kaldırmak için yaratılan doğal kötülüklerdir.

Doğal/fiziksel kötülüklerin Tanrı'nın yönlendirmesi, yüreklendirmesi ve yarattığı ahenk açısından değerlendiren Augustinus, buradan hareketle her cezalandırmanın bu bağlamda iyi ve adil olacağı sonucuna ulaşmıştır. Örneğin Augustinus'un, "(...) sen toprağa bana dikenler çalılar vermesini emrettin ki, ben ekmeğimi alnımın teriyle kazanayım" (Augustinus, 2010:IV,16) ve "(...) insan ruhunu nereye dönerse dönsün sana dönmedikçe acılara çarpacaktır yüzünü" (Augustinus, 2015a:IV,10) gibi sözleriyle Tanrı'nın cezalandırmayı iyi amaçlarla kullandığını göstermeye çalışmıştır. İnsanın bunları birer kötülük olarak görmesinin nedeni onun dünyevi

ilişkiler içinde bulanıklaşmış bakışıdır. Bu bulanıklık ilahi yasalara dayanan Tanrı'nın edimlerini dünyevi bakış açısıyla değerlendirmekten kaynaklanmaktadır:

Ahlaksal kötülük ile doğal kötülük arasındaki ayırım, ilk bakışta görüldüğü kadar açık değildir. Eğer kötülük, bilinçli bir varlığın başka bir bilinçli varlığa isteyerek ve bilerek verdiği zarar ise o zaman Tanrı, başımıza getirdiği doğal kötülükten sorumlu tutulabilir. Bilerek yaşlı bir kadına ya da çocuğa eziyet edip işkence yapan bir adama kötü demekte tereddüt etmeyiz; fakat Tanrı da, görünüşe bakılırsa milyonlarca yaşlı kadına ve çocuğa eziyet çektirmektedir. Tanrı'yı iyi diye *tanımlayıp*, ardından tanım gereği Tanrı'nın bu eylemleri için iyi bir nedeni olması gerektiğini ileri sürerek sorundan kaçırız. Aslında bilmiyoruz. Fakat birbirimizi tabi tuttuğumuz temel ahlaksal standartlara Tanrı'yı tabi tutmamamız tuhaftır (Russell, 2000:231-Dipnot).

### 3.7.1.2. Ahlaksal Kötülük (Günah)

Augustinus günah sayılması gereken eylemleri farklı eserlerinde farklı kriterlere göre değerlendirmiştir. Örneğin *İtirafı*'nın III. Bölümünde her zaman suç sayılması gerekenleri ikiye ayırmıştır; doğaya aykırı günahlar ve zarar verici davranışlar.

Sodomuların günahları gibi doğaya aykırı günahlar her yerde, her zaman kınanır ve cezalandırılır (...) Tanrı tarafından yaratılmış olan doğamız bu türlü cinsel sapıklıklarla kirlenirse, Tanrı'yla aramızdaki o güçlü birlik bile bozulur (...) Bütünün bir parçası olup da bütünle uyuşmayan parça kusurlu demektir (...) Zarar verici davranışlar da doğaya aykırı davranışlarla aynı kefeye konur (...) intikam duygusundan kaynaklanır (...) İşte ahlaksızlığın başlıcaları bu tür davranışlardır. Ya iktidar tutkusundan kaynaklanır bunlar ya da göz doymazlığından veya şehveti tatmin etme hırslarından, yani ya birinden, ya ikisinden ya da her üçünden (Augustinus, 2010:III,8).

Augustinus İT'nin onuncu kitabında günaha götüren nedenleri üç sınıfta incelemiştir; beden tutkuları, göz doymazlığı ve kibir. Ona göre beden tutkuları her bir duyu organına denk gelecek şekilde beşe ayrılmaktadır. Dokunmaya karşılık gelen cinsel haz, tat almaya karşılık gelen oburluk, kokuya karşılık gelen hoş kokulardan haz almak, duyum açısından hoş seslerin baş döndürücülüğüne kapılmak ve gözler açısından geçici şeylerin güzelliğinden haz almaktır (Augustinus, 2010: X,30-34). Günaha götüren ikinci neden gözü doymazlıktır. Augustinus burada bedensel iyilerden haz almayı değil hazlar konusunda sürekli yeni deneyimler kazanma isteğini kastetmektedir. Yeni deneyimler arasında en çok 'merak' üzerinde durur Augustinus. O, bir şeyleri bilmiş olmak için bilmeyi isteyen merakının günaha götüreceğini düşünmektedir. Fakat ona göre bu meraklar içinde en çok Tanrı'nın varlığına ilişkin şüpheden kaynaklanan merak, insanı günaha sürüklemektedir: "Bizi çok aşan şu doğayı inceleme işi de merakın dürtüklemesi. Hiçbir faydası yok, ama insanlar sırf bilmek için bilmek istiyor (...) büyü tekniklerine başvurmamız da (...) Tanrı'dan birtakım işaretler ve mucizeler göndermesini [beklemek de merakın işi]" (Augustinus, 2010:X,35).

Bedenin tutkuları ve gözü doymazlığın yanında günahın üçüncü nedeni kibirdir. Augustinus'a göre 'bütün kötülüklerin kökü' kibirdir (Augustine, 2002:XII.9.14/Augustinus, 2015a:III,25). Augustinus burada insanların doğuştan kusurlu olmasına neden olan ilk günahı

ve şeytanın Tanrı'dan yüz çevirmesini<sup>109</sup> göz önünde bulundurmaktadır. İlk insanlar kibirleri yüzünden yasaklanmış meyveyi yemişlerdir. Bunun yanı sıra Augustinus'a göre insanda kibrin neden olduğu bir takım günahlar vardır. Bunlardan ilki övgü hırsıdır, oysa öven de övülen de övgünün kendilerine değil, Tanrı'nın lütfuna dayandığını görmelidir. İkinci durum kendini beğenmişliktir. Üçüncüsü ise zenginlik hırsıdır (Augustinus, 2010:X,36-39). Genel olarak bakıldığında insanın bu tür günahlara girmesinin nedeni Tanrı değil kendisidir. Bir başka yerde özgür sanatlar adını verdiği tiyatro, şiir gibi etkinlikleri ölçsüz arzular [*libidinum*] olarak değerlendirmiştir (Augustinus, 2010:IV,1). Bir başka yerde de astrolojinin günah olduğunu dile getirmiştir (Augustinus, 2010:IV,3).

### 3.7.1.2.1. Ahlaksal Kötülüğün Nedenleri

Augustinus ilk olarak en üstte Tanrı'nın olduğu bir varlık hiyerarşisini kabul eder. İnsan bu hiyerarşide cansız nesnelere, bitkilerin ve hayvanların üzerindedir. Onu bunlardan ayıran akıl ve istenç gibi ruhun yüksek yetileridir. Ruh içinde de bir hiyerarşi söz konusudur. Akıl ve istenç üstte duyuşal yetiler ise alttadır. Augustinus, Platon'dan üstte olanın altta olanı yönetmesi gerektiği fikrini almıştır. Bu bağlamda Augustinus'a göre ahlaksal kötülüğün ilk nedeni altta olanın üstte olanı belirlemesidir, yani libidonun (ölçsüz arzunun) akıl ve istenci kontrol etmesidir. Ona göre üstte olan ile altta olanın bağlı olduğu yasalar da birbirinden farklıdır. Buna göre ebedi ve zamansal olmak üzere iki yasa mevcuttur. Ebedi yasa, tanrısal olan yasadır ve her yerde her zaman geçerlidir. Oysa zamansal yasa insanların bir araya gelerek kendileri ve sahip olduklarını koruma adına koydukları yasadır. Augustinus'a göre iyi istence sahip olanlar ebedi yasaya, kusurlu istence sahip olanlar ise zamansal yasaya tabidirler. Zamansal yasalar insanların geçici iyilerle uyum içinde yaşamasını sağlayan yasalardır. Fakat ebedi yasanın sağladığı hakiki iyiliğe kıyasla zamansal yasa aşağı türden iyiler sağlamaktadır. Augustinus'a göre zamansal iyilerin ilki beden ve bedeninin sağlık, güzellik ve güç gibi sahip olduğu niteliklerdir. İkinci iyilik özgürlüktür; fakat bu özgürlük efendileri tarafından serbest bırakılmayı arzulayanların zihninde olan türden bir özgürlüktür. Üçüncü iyilik ise insanların akrabalık ve arkadaşlık bağlarıyla bağlı olduğu kişilerdir. Augustinus sağladıkları iyilik açısından ebedi ve zamansal yasayı kıyasladıktan sonra bu yasalar bakımından kötülüğün nasıl cezalandırıldığını inceler. Ona göre ebedi yasa insanları hakiki iyilikten yüz çevirdikleri ve geçici iyiliklerden uzaklaşmaları için cezalandırır. Fakat geçici/zamansal yasa insanların geçici

---

<sup>109</sup> Alt, Hristiyan anlatıda geçen şeytanın (Lucifer) kendini beğenmişlikle Tanrı'dan yüz çevirmesi karşısında okuyucuların, 'iyi bir sistemde kötüye nasıl izin verildiği' sorusuyla karşı karşıya kalacağını ve bu sorunun olanaklı cevabının şu olacağını ifade etmiştir; kötülük iyilikten meydana gelmiştir ve ondan her zaman potansiyel olarak bulunmaktadır (Alt, 2016b:42).

iyiliklere bağlılıklarını engellemez, tersine bir başkasının bu iyilere bağlılığı engellenirse, yani malından yoksun bırakılırsa, bırakan kişi cezalandırılır (Augustinus, 2015a:I,15).

Augustinus'un düşünceleri dikkatle incelendiğinde ahlaksal kötülüğün özgür istence sıkı sıkıya bağlı olduğu açıkça görülmektedir. Aristoteles'in Augustinus üzerindeki etkisini göz önünde bulunduracak olursak, onun için de bir eylemin ahlaksal niteli taşıması için herhangi bir baskıya konu olmaması gerekmektedir. Augustinus bu olanağı özgür istenç yetisinde bulmuştur. Çünkü insanı bir hayvandan ya da mekanik davranış örüntüsüne sahip olmaktan ayıran onun özgür istenç yetisidir. Fakat iyi bir yaşam sürmesi için insana verilmiş özgür istenç nasıl kötülüğe neden olmaktadır? Augustinus'a göre verilme amacına uygun olarak kullanılmayan istenç kötü/kusurlu istençtir. Ahlaksal kötülüğe/günaha sebep olan istencin bu kusurlu hareketidir.

Augustinus genel olarak kötülük hakkında şunu sıklıkla vurgulamaktadır; varolanların kendisi hiçlikten yaratılmış olmalarına rağmen kötü değillerdir. Çünkü bu Tanrı'nın iyiliği ile çelişkili olacaktır. Buradan hareketle de istencin kusurlu hareketine dayanan günahın, onun yöneldiği şeyin kötülüğünde kaynaklanmadığını, bizatihi hareketin yönünden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre özgür istenç en-yüksek-iyiyi amaçlaması gerekirken, görünür iyileri nesne edinmektedir; kusurlu olan bu istencin bu yönelimidir. Örneğin gençliğinde Augustinus ve arkadaşları bir başkasının bahçesinden armut çalmışlardır fakat amaçları armut yemek değildir; "(...) asıl hoşumuza giden yasaklanan bir şeyi yapıyor olma (....) kötülüğümün sebebi kötülükten başka bir şey değildi. Evet, bu budalalıktı, ama ben budalalığı sevdim; kendimi mahvetmeyi sevdim; uğruna kusur işlediğim şeyi değil, sadece kusurlu olmayı sevdim (Augustinus, 2010:II,4).

Her ne kadar kötülük istencin kusurlu devinimine bağlı olsa da, söz konusu ahlaki kötülük olduğunda istencin nesnesi de önem bir yere sahiptir. İlk olarak yaratılışları itibariyle bu nesnelere zamansaldır, yani geçirdir (Augustinus, 2010:IV,10). Öte yandan güneşin varlıkları aydınlatması gibi en-yüksek-iyi de aşağı iyilikleri aydınlatmaktadır. Augustinus'a göre insan ışığın aydınlatdığı şeylerle tek tek ilgileneceğine, onların tamamını içinde barındıran ışığın kaynağına yönelmelidir, çünkü algılanabilir nesnelere verecekleri hazdan çok daha fazlası ışığın kaynağındadır (Augustinus, 2010:IV,11). İstencin kusurlu hareketi, aydınlatandan ziyade aydınlanana yönelmekten kaynaklanmaktadır.

LA'nın birinci kitabında Augustinus ile Evodius kötü addedilen şeylerin neden kötü olduklarına dair bir soruşturma gerçekleştirirler. Augustinus bunun için Evodius'un kötülük olduğunu düşündüğü şeyleri sıralamasını ister. O da zina, cinayet ve dine saygısızlığın kötülükler arasında olduğunu ifade eder. Augustinus bunları neden kötülük olarak saydığını sorar. Tartışmanın ilerlemesi açısından Evodius'un cevapları çok önemlidir. İlk olarak bunları yasalar yasakladığı için mi kötü olduğu sorulur, fakat cevap olarak tersi verilir; bunlar kötü

oldukları için yasaklanmışlardır. İkinci olarak "kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapma" altın kuralı ele alınır; Evodius kendi karısıyla zina yapılmasına istekli olmayacağını (unwillingly) ifade eder. Augustinus formülü tersine çevirir ve kendi karısıyla zina yapılmasını isteyecek (willingly) birinin kötülük yapmamış mı sayılması gerektiğini sorarak bu savı da çürütür. Üçüncü olarak Evodius zina suçundan çok kişinin mahkûm olduğunu bu nedenle zinanın kötü olduğunu söyler. Augustinus iyi insanların da mahkûm edildiğini söyler, örnek olarak din şehitlerini ve İsa'yı gösterir. Augustinus, kötülük için Evodius'un önerdiği dışsal nedenleri çürüttükten içsel bir neden olup olmayacağını yoklamak üzere 'libido'yu işaret eder. Bu içsel neden için şu örneği verir; eğer birisi zina yapmıyor fakat fırsatını bulunca yapmayı arzulayacak konumdaysa, en az yapan kadar suçludur. Augustinus burada ruhun alt düzey bir arzusunun -libidonun- akli ve istenci kontrolü altına alması üzerinde durmaktadır. Libido da bir tür arzu olmasına rağmen her arzu libidoya ilişkin değildir. Dolayısıyla her arzu suç, her arzulayan suçlu değildir. İşte bu noktada arzunun nesnesi önem kazanmaktadır:

Bütün günahkâr insanlar tıpkı iyi insanlar gibi, korkusuzca yaşamayı arzularlar. [Aradaki] fark ise iyi insanlar bunu arzularken, onları kaybetme korkusu olmadan sahip olunamayacak şeylere yönelik sevgiyi reddederler. Öte yandan günahkâr olanlar, bu türden şeylerden güvenle zevk almasını engelleyen her şeyi ortadan kaldırmayı denerler (Augustinus, 2015a:I,3-4).

Augustinus libido ile ahlaksal kötülük arasında bağlantı kurduktan sonra herhangi birinin kendisini veya başkasını korumak adına bir başkasını öldürmesinin kötülük sayılıp sayılmayacağını araştırır<sup>110</sup>. Augustinus'un bu soruyu tartışmasının tarihsel bir önemi de vardır. Çünkü Roma Vizigotlar tarafından işgal edilmektedir. İşgalciler hem kutsal eserleri talan etmekte hem de kadınlara tecavüz etmektedirler fakat Tanrı bu kötülüğe engel olmamaktadır. Kendini korumak adına birini öldürmek konusunda tam bir cevap vermezler. Evodius bu eylemin libidodan yoksun olmadığını ima eder. Fakat tecavüz edilen kadınların durumları için şöyle bir açıklama getirmişlerdir: "... bir biçimde iffetin, bir erdem olduğu için, ruhun kendisinde bulunduğundan kim şüphe edebilir? Dolayısıyla iffet, korkunç bir saldırı ile ruhtan ayrılamaz. Öldürülen kişinin alıp götüreceği şeyin ne olduğu tamamen bizim gücümüz dâhilinde değildir, dolayısıyla nasıl "bizim" olarak adlandırıldığını anlamıyorum" (Augustinus, 2015a:I,5). Bunun karşısında işgalcilerin kötülüklerinin tanrısal yasa tarafından mahkûm edildiğini, dolayısıyla cezalandırmanın hemen gerçekleşmeyebileceğini ifade ederler.

### 3.7.1.2.2. Tözel Kötülük Sorunu

Augustinus'a göre 'kötülüğün bir yoksunluk olduğu' ve 'ahlaksal kötülüğün insanın özgür istencine dayandığı' savları, kötülüğün insanın doğasına içkin olmadığını göstermektedir.

<sup>110</sup> *Fareler ve İnsanlar*'da Lenny ve George'un durumunda olduğu gibi.

Tersine Tanrı'nın en yüksek iyi ve adil olması göstermektedir ki aslında varolanların doğasına içkin olan iyiliktir: "Öyleyse her doğa iyidir. 'Doğa' diyerek aynı zamanda genellikle 'töz' olan şeyi kastediyorum. Her iyi ya Tanrı olduğuna ya da Tanrı'dan geldiğine göre her töz ya Tanrı'dır ya da Tanrı'dan gelir" (Augustinus, 2015a:III,13). Augustinus varolanların aslında iyi olduğu iddiasını şu yolla kanıtlamaya çalışır: varolanların temel niteliği bozulmaları/değişmeleridir, gerçek varlıksa hiç değişmeyendir. Buna göre eğer,

Üstün iyi olmuş olsalardı ya da içlerinde hiç iyilik olmamış olsaydı bozulmaları da mümkün olmazdı. Çünkü üstün iyi olmuş olsalardı zaten bozulmaları da söz konusu olmazdı; içlerinde hiç iyilik olmamış olsaydı onlarda bozulabilecek bir şey de olmazdı (...) bozulabilen her şey iyilik bakımından noksandır. Ama tamamen iyilikten yoksun olmuş olsalardı hiçbir şekilde varolamazlardı. Varolmuş olsalardı ve bozulmaları mümkün olmamış olsaydı daha iyi olurdu, çünkü hiç bozulmadan kalıcı olurlardı (...) Öyleyse varlıklar iyiliklerini bütünüyle kaybetmiş olsalardı bütünüyle hiçlik olurlardı. İşte bu yüzden var oldukları sürece varlıklar iyidir. Öyleyse varolan ne varsa iyidir ve şu kökenini araştırmaya çalıştığım kötülük bir töz değildir, çünkü bir töz olmuş olsaydı iyi olacaktı. Kötülük ya bozulmaz bir töz olmalı, yani sahiden büyük bir iyilik olmalı ya da bozulabilir bir töz olmalı, yani iyi olmadıkça bozulması mümkün olmamalı. Buradan hareketle açıkça gördüm ve anladım ki, sen her şeyi iyi olarak yarattın ve senin yaratmadığın hiçbir töz mutlak anlamda yok. Sen her şeyi eşit şekilde yaratmadığına göre varlıklar tek tek ele alındığında iyi, hepsi birden ele alındığında çok iyi (Augustinus, 2010:III,11-12)<sup>111</sup>.

Kötülüğün tözsel olmadığını söylemek aynı zamanda Tanrı'nın kötülüğün nedeni olmadığını söylemektir. Kötülüğü açığa çıkaran yaratılanın, Yaratıcı'nın tasarısından uzaklaşmasıdır. Ve bu uzaklaşma onun kusurudur. Dolayısıyla kusur aslında o şeyin kendi doğasına aykırı davranmasıdır. Augustinus buradan hareketle istencin kusurlu hareketini suçlarken aslında insanın olması-gereken doğasını övdüğümüzü iddia etmektedir (Augustinus, 2010:III,13-15).

Augustinus 'varolmuş olsalardı ve bozulmaları mümkün olmamış olsaydı daha iyi olurdu' sözünün üzerinde önemle durur ve fakat neden Tanrı'nın insanı daha üstün niteliklerle ve daha iyi yaratmadığının cevabını açıkça veremez. Yalnızca bu türden bir soruyla uğraşan kişiyi zihninde mükemmel yuvarlaklığa ait imgenin fındığın yuvarlaklığıyla uyuşmamasına sinirlenen birine benzetir (Augustinus, 2015a:III.5). Fakat bu zayıf bir benzetmedir çünkü insandan farklı olarak Tanrı düşünebildiği her şeyi aynı zamanda var edebilmektedir, yani isterse her fındığı mükemmel yuvarlaklığa sahip olacak biçimde yaratabilir. İkinci olarak ona göre iyiliğe veya kötülüğe neden olabilecek bir özgür istençle donatılmış olmak yalnızca iyi yaratılmaktan daha üstündür<sup>112</sup>. Augustinus her ne kadar burada özgürlüğün iyilikten daha üstün olduğunu vurgulasa da bu düşünceye her zaman sadık kalmamıştır. Üçüncü olarak ona göre Tanrı insanları olduğundan farklı yaratmamıştır, çünkü "yaratımın düzeni, en yukarıdan en aşağıya, adil aşamalardan meydana gelir" (Augustinus, 2015a:III,9).

<sup>111</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>112</sup> Augustinus buradaki ifadesi, Sokrates'in *Küçük Hippias*'taki bir ifadesini anımsatmaktadır. Sokrates'e göre bilerek kötülük yapan, bilmeyerek kötülük yapandan daha üstündür. Çünkü isteyerek kötülük yapan, iyilik de yapabiliyor olmasına rağmen kötülüğü tercih eder. Diğerinde tercih yoktur. O zaten yapabileceği tek şeyi yapmıştır. Sokrates burada eylemi değerli kılan unsurlardan birinin isteme olduğu vurgulamaktadır (Platon, 2000: 371e-372e, 374e).

Augustinus'a göre yaratımın başka türlü olması gerektiğini söyleyen ya zaten mükemmel olana ekleme yapmaya çalışıyordur –ki bu adaletsiz ve ölçüsüzdür– ya da aşağı yaratımı ortadan kaldırmaya çalışıyordur –ki bu da ahlaksızcadır–. Çünkü evrenin mükemmelliği üstün şeylere olduğu kadar aşağı şeylere yer vermesinden kaynaklanmaktadır. Augustinus bu noktada olası bir itirazı ele alır; herhangi birisi 'yaptığım veya başıma gelen kötülük evrenin ahengine katkıda bulunuyorsa, o zaman kötülüklerin cezalandırılması anlamsızdır' diyebilir. Augustinus bunların evrenin ahengine bir etkisi olmayacağını söyler ama nedenini açıkça göstermez. Bunun yerine günahın biri insanın kendi düşüncelerinden kaynaklanan diğeri başkasının inandırmasından kaynaklanan iki nedeni olduğunu ileri sürer. Ona göre hiç kimse kendi düşünceleri yoluyla istemeden kötülük yapmaz. Öte yandan başka birisinin zorlamasına rıza göstermezse de kötülük ortaya çıkmaz. Bir başka deyişle hangi kaynaktan olursa olsun kötülük, insanın istencine ve rıza göstermesine bağlıdır (Augustinus, 2015a:III,10). Çünkü "eğer hiç kimse kendi doğası veya başka birisi tarafından günah işlemeye zorlanmıyorsa geriye bir tek olasılık kalır, biz kendi istencimizle günah işleriz" (Augustinus, 2015a:III,16).

Augustinus'a göre Tanrı kötülüğün etkin nedeni değil tersine insanların iyiliğinin etkin nedenidir: "Sevapların senin eserindir, senin lütuflarıdır, günahların ise benim kusurumdur ve senin bana verdiğin cezalardır (...) Bendeki bütün iyiliklerin kaynağı sensin" (Augustinus, 2010:X,4). Bu noktada Tanrı'nın insanlara bir lütuf olarak istenç yetisini vermesi düşüncesi, varolanların iyiliklerini en yüksek varlık olan Tanrı'dan aldığı düşüncesi ile Augustinus'un kendi kişisel deneyimleri kesişmektedir: "Biliyorum ki işlemediğim günahlardan da senin iyiliğinle kurtuldum (...) İnsan kendi acizliğinin farkındaysa, haddini aşıp da namuslu ve masum olmasını kendi çabalarına bağlayabilir mi?" (Augustinus, 2010:II,7/I,5).

Augustinus kötülük konusunda Tanrı'nın etkin neden olmadığını bir başka yoldan daha kanıtlamaya çalışır. Ona göre Tanrı'nın kötülüğün nedeni olduğu ve yaratılanların Tanrı'nın buyruklarını izledikleri için suçsuz oldukları varsayıldığında bile yaratılan günah işlememiş olacaktır ve Tanrı'yı suçlama nedeni ortadan kalkacaktır (Augustinus, 2015a:III,16). Fakat Augustinus akıl yürütmeyi geriye doğru işlettiği için bu sonuç çıkmaktadır. Bir başka deyişle Tanrı'nın kötülüğün nedeni olduğu öncülü kabul edilmeden ne yaratılanın bu konuda suçsuz olduğu sonucuna ne de insanın günah işlemediği dolayısıyla Tanrı'nın kötülüğün nedeni olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Augustinus ahlaksal kötülüğü insanın özgür istencin kusurlu hareketine dayandırdıktan sonra Evodius'un 'istencin nedeni nedir?' sorusuyla karşı karşıya kalır. Augustinus soruya üç aşamada cevap verir. İlk olarak kötülüğün nedeninin ne olduğu sorusunun sonsuz geri gidiş ile bulunamayacağını düşünmektedir. Nedeni bir bilinmez olarak bırakmaktansa olası bir nedeni diğer nedenlerin çıktığı kaynak olarak değerlendirmek gerektiğini ileri sürer. Bu neden

açgözlülüktür, yani yeterli olandan daha fazlasına sahip olmayı istemektir. Yeterli olan ise herhangi bir şeyin türüne uygun olarak doğasını koruma altına alabilmesi için gerekli olandır. Bu türden bir açgözlülük güçlü bir arzudur [cupidity], “bu ise sapkın bir istençtir. Dolayısıyla bütün kötülüklerin nedeni sapkın istençtir” (Augustinus, 2015a:III,17). İkinci olarak ona göre istencin kendinden önceki nedeni ya kendisidir ya da istenç olmayan başka bir şeydedir. İlk durumda kötülüğün nedeni yine istençtir, ikinci durumda ise istenç olmadığı için günah da yoktur –fakat Augustinus Tanrı’nın neden olması durumu üzerinde durmaz, oysaki kötülüğü problem haline getiren bu noktadır-. Ve son olarak istencin nedeni her ne ise ya adil olacaktır ya da adaletsiz; adilse ona uyan uyan herhangi biri için günah söz konusu olmayacaktır; “ve eğer adil değilse bırakalım ona uymasın ve böylece günaha girmeyecektir” (Augustinus, 2015a:III,17). Augustinus’u destekler nitelikte bir iddiayı da R.R. Brown’un yazısından(1978) alıntı yapan Russell aktarır; “Özgür iradeli kötülük seçimine neden olan neydi? Bu soruya herhangi bir cevap mantıkdışı olmalı; çünkü hiçbir şey özgür iradeli bir seçime neden olamaz. Tutarlı yanıt şudur: Kötülük, özgür iradeli günah seçimidir ve özgür iradeli seçimlerin nedenleri yoktur” (Russell, 2000:232).

### 3.7.1.2.3. İlk Günah/Kötülük

İlk Günah, Hristiyan teolojisi ve özellikle kötülük problemi açısından oldukça önemlidir. Çünkü Tanrı’ya başkaldıran şeytandan sonra kötülük ilk defa, Âdem ile Havva aracılığıyla var olmuştur. Eski Ahit’in aktardığına göre Tanrı cennet bahçesindeki meyveyi yemeyi yasaklamış olmasına rağmen yılan tarafından –kendi rızaları çerçevesinde– yönlendirilen Adem ile Havva – Tanrı gibi iyi ve kötünün ne olduğunu bilmek için– bu yasağı çiğnemişlerdir. Bunun üzerine ölümlü olmakla ve gökyüzü krallığından kovularak yeryüzünde yaşamakla cezalandırılmışlardır. Böylece cennet bahçesinde Tanrı’nın sonsuz iyiliği altında yaşarken iyile kötünün bir arada olduğu, ne var olan ne de yok olan yeryüzünde yaşamaya mahkûm edilmişlerdir. Fakat en önemlisi bu cezalandırmalar yalnızca Adem ve Havva’yı değil bütün insanlığı kapsamaktadır<sup>113</sup>.

Augustinus’a göre İlk Günah göstermiştir ki insan kötülüğe Tanrı’nın buyruklarını izleyerek değil, kendi istenci aracılığıyla düşmüştür: “(...) sen onu yarattın ama içindeki günahı sen yaratmadın” (Augustinus, 2015a:I,7). Ona göre ilk günah anlatısı kötülüğe neden olan istencin nesnesi olmadığını da göstermektedir. Kötülüğe neden olan, insanın en yüksek iyi olan Tanrı’dan yüz çevirerek daha aşağı iyilere yönelmesidir. Bunun yanı sıra iyi ve kötünün bilgisini elde etmeye çalışarak Tanrı’ya öykünmüştür. Bir başka deyişle en büyük kötülük/günah olan kibre kapılmıştır. Kibri nedeniyle insanın ruhsal-bedensel dengesi bozulmuştur; üstte olan ruh

<sup>113</sup> Öyle ki Augustinus yeni doğan çocukların masumiyetinin altında bile doğuştan getirdikleri kibirli oluş olduğunu ifade eder (Augustinus, 2010:I,7).



bedene hükmetmesi gerekirken, ruh bedensel yönlendirmelerin etkisi altında kalmıştır. Augustinus'a göre ilk insanlar günaha özgür istençleriyle düştükleri için Tanrı'nın onlar için uygun gördüğü cezalandırma da adildir. Bu cezalandırmalar aynı zamanda insan ruhunu saflaştırmaya ve kendini Tanrı yolunda geliştirmeye neden oldukları için Tanrı'nın birer lütfu olarak değerlendirilmelidir (Augustinus, 2015a:III.20).

Augustinus'a göre ilk günahın neden olduğu kusurlu doğuma rağmen insanlar seçilmişler ve lanetlenmişler olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu ayırım insanların meziyetlerine ya da özürlerine uygun olarak yapılmaktadır. Tanrı yalnızca kendisi tarafından bilinen gerekçelerle bazı insanları seçmekte ve onları ebedi yaşamla ödüllendirmektedir. Her ne kadar Augustinus ilk günah öğretisini Tanrı'nın lütfu dâhilinde anlamlandırmaya çalışsa da bu çabası teodise düşüncesine tutarsızlık bulaştırır. Çünkü –Kant'ın da vurguladığı üzere– bazılarının henüz başlangıçta seçilmiş veya lanetlenmiş olduğunu kabul etmek, ilahi adaleti şüpheli kılacaktır<sup>114</sup>.

#### **3.7.1.2.4. Maniciliğin Kötülük Kavrayışının Eleştirisi**

Çalışmanın bu bölümünde Augustinus'un Maniciliğin kötülük kavrayışına karşı olduğuna birkaç defa değinildi. Bu karşıtlığı daha açık ifade etmek, Augustinus kötülük anlayışını daha anlaşılır hale getirecektir.

Paul Siwek'e göre Manici sistem kökenini şu üç dinin birleşimine borçludur: Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Budizm. Manes İsa'yı, Zerdüş'tü ve Buda'yı kendisinin 'müjdecisi' olarak görmüştür. O, teolojik anlamda kendi görüşlerinin asıl malzemesini Zerdüştlükteki düalizmde bulmuştur. Ona göre sonsuz bir biçimde varolan iki ilke vardır: Işık ve Karanlık. Birincisi Ruh veya İyilik olarak adlandırılan Tanrı, ikincisi maddeyle (ύλη) özdeşleştirilen karanlık ise şeytandır (δαίμων). Dünya yaratılmadan önce ikisi birbirinden ayrıdır. Işık daha üst bir alandadır, karanlık ise daha aşağıdadır. Her iki alanda birbirinden bağımsızca ve sonsuzca var olmaktadır. Fakat birbirleriyle temas etmeleriyle birlikte bir sınır bölgesi meydana gelmiştir. İlk zamanlar aralarında olan barış durumu, karanlığın bu sınırı ihlal etmesiyle bozulmuştur. Karanlığın istilasını engellemek için Tanrı Baba iki ruhsal varlık 'uyandırır'. Birisi Işığın Anası diğeri de İlk İnsandır. Fakat bu ilk insan Âdem değil daha çok Âdem'in göksel bir biçimidir ve ilahi bir doğaya sahiptir. İlk insan ışık krallığının beş elementiyle (ışık, rüzgâr, ateş, su ve hava/aether) donatılmış bir biçimde savaşa gönderilir. Karanlıkla savaşı esnasında İlk İnsan yenilir ve beş elementi kaybeder. Elementler karanlık tarafından yutulur. Bunun üzerine Tanrı Baba'dan yardım ister. Bunun üzerine o da bir dizi ışık-dolu varlık uyandırır ve görünür dünyayı, yani makrokozmosu yaratır. Amacı kaybedilen elementleri geri almaktır. İnsanların

<sup>114</sup> (Kant, 1998d:8,329).

yaratılması ise karanlık tarafa atfedilir. Yaratılış amaçları ışığın mahkûmiyetini uzatmaktır. Işık-dolu canlılar insanlara yardım etmeleri ve onları kurtarmaları amacıyla İbrahim, İsa ve Manes gibi peygamberler gönderirler. Onların yardımıyla ışık kurtulacak ve insanlar arındırılacak ve böylece dünyanın sonu da gelecektir. Ve üçüncü çağ başlayacaktır (Siwek, 1955:73-75).

Manicilik'e göre iyiliği ve kötülüğü simgeleyen iki karşıt varlık vardır. Buradan hareketle onlar Tanrı'nın yetkinliğini sorgulamaya açmışlardır. Buna göre eğer Tanrı'ya kötülük tarafından zarar verilebilirse o zaman Tanrı her şeye gücü yeten değildir. Tersine eğer Tanrı kötülük tarafından zarar verilemezse o zaman onun kötülükle savaşması anlamsızdır. Augustinus'a göre Manicilerin burada yarattıkları çıkmazdan kurtulmanın yolu Tanrı'nın yetkinliği açısından tek ve niteliği bakımından bozulamaz olduğunu söylemektir. Aksi takdirde Tanrı'ya yüklenen en yüksek sıfatlar anlamlarını yitirecektir. Kötülük problemi açısından ise kötülük Tanrı'ya dışsal ve ondan özerk bir nitelik kazanacaktır. Bu durumda Augustinus'un ahlak görüşlerinin üzerinde durduğu özgür istenç öğretisi dayanağı ortadan kalkacaktır.

Kötülük problemi açısından Manici bakış açısı düalist ve maddi bir kavrayışa sahiptir. Manicilik'in iki karşıt ilke arasındaki kozmik mücadelenin insanda beden ve ruh arasındaki çatışma olarak kendini gösterdiği düşüncesi gençliğinde Augustinus'u da etkilemiştir (Russell, 2000:191). Öyle ki çatışmalı durum yalnızca beden ve ruh arasında değil ruhun kendi içinde de mevcuttur. Bu düalist bakış açısı bütün felsefi-teolojik görüşünü etkisi altına almıştır. Augustinus Maniciliğe mensupken kötülüğü nasıl tözsel olarak değerlendirdiğini şöyle aktarır:

Ruhum hala maddi şekillerin arasında dolanıp duruyordu. Bunları güzel olarak tanımladım ve kendiliğinden güzel oldukları için güzel olanlar ve başka bir şeye gayet iyi uyum gösterdikleri için güzel olanlar diye ikiye ayırdım (...) dahası erdemi barış getirdiği için seviyordum, kötülükten de uyumsuzluk yarattığı için nefret ediyordum. [Empedokles gibi] Buradan hareketle, erdemde birlik olduğu, kötülükte de bir tür ihtilaf olduğu sonucuna vardım. Bana göre bu birlik hem rasyonel zihin, hem hakikatin doğası hem de mükemmel iyiden ibaretti, oysa ihtilaf bir çeşit töz halindeki akıldışı yaşam ve başlıca kötülüğün doğal halinden ibaretti; başlıca kötülük ise bana göre yalnızca bir töz değil, aynı zamanda gerçek yaşamın kendisiydi, yine de bu kötülüğün kökeninin sende olduğunu hiç düşünmüyordum ey tanrım... Birliğe, hiçbir cinsiyeti olmayan bir zihinmiş gibi *monas* dedim, ihtilafa da *dys* dedim (...) o zamanlar (...) kötülüğün töz olmadığını, insan zihninin de üstün ve sarsılmaz iyilik olmadığını öğrenecek yetide değildim (Augustinus, 2010:IV,15).

Augustinus bir başka pasajda Maniciliğin etkisiyle kötülüğü nasıl tözsel tasarımıladığını şöyle aktarır:

(...) kötülüğün de bir çeşit töz olduğuna inandım, kendine özgü kaba ve biçimsiz bir kütlesi vardı bu tözün. Ya Manicilerin yeryüzü dedikleri gibi katıydı bu töz ya da hava gibi ince ve hafif. Maniciler havayı, yeryüzü dedikleri töze süzülerek giren bir çeşit habis ruh olarak kurguluyordu... Ama benim o ufaklık inanç kırıntıları beni, iyi olan Tanrı'nın doğası kötü olan herhangi bir varlık yaratmayacağını düşünmeye zorluyordu. Bu yüzden birbirine zıt iki kütle olduğunu hayal ettim. Her ikisi de sonsuzdu bu kütlelerin, ama kötü olan daha dar, iyi olansa daha genişti (Augustinus, 2010:V,10).

Manicilik'te ileri sürülen kötülüğün tözsel kavranışının problemliliğini düşünen Augustinus, Platonculuk üzerine aldığı eğitimi Hristiyan inancı ile birleştirerek, felsefi-teolojik özgür istenç öğretisini öne sürmüştür. Böylece ahlaksal sorumluluğu dışlayan, Tanrı'yı sınırlı bir

varlık olarak değerlendiren ve kötülüğe bir var olma atfeden Manici düalizm yerine Tanrı'ya en yüce nitelikleri atfeden, insanı özgür istenciyle yaptığı kötülüklerden ahlaki olarak sorumlu tutan monist bir bakışı benimsemiştir.

### 3.7.1.2.5. Pelagiusçuluk'un Kötülük Kavrayışının Eleştirisi

Pelagiusçuluk, Augustinus'un kötülük problemine çözüm olarak sunduğu özgür istenci, Tanrı'nın inayetinden bağımsızlığının işareti olarak değerlendiren bir dini topluluktur. Kısaca söylemek gerekirse Augustinus iyiliğin ve kötülüğün insanın özgür istencine bağlı olduğunu dolayısıyla Tanrı'nın kötülüğün kaynağı ve nedeni olmadığını ifade etmiştir. Augustinus, Evodius ile birlikte LA'da bu konuyu ele alırken tanrısal inayet kavramına merkezi bir önem atfetmez. Bu kavram onun teolojik düşüncelerinin 'Tanrı vardır' türünden genel kabullerinden biridir. Pelagiusçuluk, Augustinus'un özgür istenç öğretisinin, tanrısal inayet bağlamında bir eleştirisidir. Bu görüşe göre özgür istenç, Tanrı'nın inayetinden bağımsızdır veya onun etkide bulunması için önce insanın istenci gerekmektedir, yani Tanrı'nın inayetini önceler.

Her ne kadar Augustinus, iyiliğin nedeni olarak insanın kendisini görmesini sıklıkla eleştirmişse de kendi özgür istenç kavramını gözden geçirmesi gerektiğinde karar vermiştir. O, LA'da dile getirdiği "insanda iyi olan ne varsa ya Tanrı'dan gelir ya da onun armağanıdır" (Augustinus, 2015a:II,19) savından geri adım atmaktansa bu savını tanrısal inayet vurgusuyla pekiştirir. Ona göre insanda önemli olanın başka türlü davranma özgürlüğüne sahip olması değildir; önemli olan tanrısal inayet rolüdür. Çünkü kötülüğün nedeni Platon'da olduğu gibi iyilik hakkında bilgi eksikliği değildir. Bu düşüncesine ilaveten Augustinus artık istencin kusurlu olduğu fikrini yavaş yavaş terk eder ve kötülüğün nedeninin Tanrı'nın inayetine uygun eylemde bulunmamak olduğunu ifade eder. Çünkü Tanrı gerek ne yapılması gerektiğini işaret eden buyrukları aracılığıyla gerekse insanların istençlerini iyi yönde güçlendirerek insanlar üzerindeki inayetini göstermektedir. Çünkü Tanrı bütün insanların kurtulmasını ve hakikati bilir hale gelmelerini istemektedir (Akt. Stump, 2006:137).

Pelagiusçu iddialar Augustinus'u özgür istenç ve tanrısal inayet kavramlarının bir arada bulunup bulunamayacağı sorusunu cevaplamaya yönlendirir. Buna göre eğer tanrısal inayet özgür istenci önceliyorsa, istencin özgür olup olmadığı veya insanın ahlaki olarak sorumlu olup olmadığı sorguya açılacaktır. Augustinus tanrısal inayet ile özgür istenç arasındaki ilişkinin, nedenin sonucu belirlemesindeki gibi bir ilişki olmadığını vurgulamıştır. Bu bağlamda istencin Tanrı'nın armağanı olduğunu fakat doğru davranıp davranmamanın insana bağlı olduğunu söyleyerek eklektik bir düşünce kurmaya çalışmıştır. Fakat burada da başka bir sorun ortaya çıkar; Tanrı'nın verdiği armağanı almak ya da almamak da bir tercih meselesidir ve istenç olmadan istemeyi kabul etmek ya da reddetmek olanaklı değildir. Stump'a göre Augustinus

Pelagiusçular karşısında tanrısal inayeti özgür istenciyle birleştirerek Pirus Zaferi elde etmiştir (Stump, 2006:139).

∴

Sonuç olarak Augustinus kötülük kavramını teoloji ekseninde ele alır. Antik Yunan ve Hristiyan geleneklerini eklektik biçimde değerlendirir. İyi kavramı, tanrısallık altında en yüksek değere sahiptir. Tanrı hem nitelikleri hem de edimi bakımından en yüksek iyidir. Yaratılanlar arasında insanın özgünlüğü akıl ve istenç sahibi olmasıdır. O, bu yetilerini özgür bir biçimde kullanır. Tanrının mutlak iyiliği karşısında insan bir olanaklar varlığıdır. İnsan bu yetilerini tanrısal inayetin rehberliğinde doğru bir biçimde kullanarak ahlaki iyiliğe ulaşabilir veya hazlarının peşinde koşarak ahlaki kötülüğe düşebilir. Bu olanaklar bütünüyle insanın özgür tercihine bırakılmıştır. Augustinus kötülük problemini bu düşünceler aracılığıyla aşmaya çalışır. Problemin özü, Tanrının iyilikseverliği, adaletli oluşu ve her-şeyi-bilen oluşuyla dünyadaki kötülükler arasındaki ilişkinin kavranması üzerinedir. Augustinus, kötülüğü ahlaki (günah) ve doğal/fiziksel kötülük (cezalandırma) olarak ikiye ayırır. Buna göre Tanrı en yüksek iyi olması nedeniyle ahlaki kötülüğün nedeni olamaz. Bu kötülüğe özgür istencini doğru kullanmayan insan neden olur. Fiziksel kötülük ise günahın cezası olarak meydana gelir. İlk günah bunun en iyi örneğidir. Âdem ile Havva, istençlerini tanrısal yasayı çiğneme yönünde kullanmışlardır ve ceza olarak yeryüzüne düşmüşlerdir. Kısaca kötülük, istencin kusurlu hareketinden kaynaklanmaktadır ve müsebbibi insandır.

Teodiseye, özgür istenç teziyle çözüm bulmaya çalışan Augustinus, aslında kötülüğün sınırlı bir kavranışını sunmuştur. Çünkü 'Tanrı'nın neden insanı bir istençle yarattığı', 'hiçlikten yaratılma ile özgürlük arasında nasıl bağlantı kurulacağı', 'tanrının edimi ile yeryüzündeki olaylar arasındaki ilişkinin kavranabilir olup olmadığı', 'tanrısal inayetin belirleyiciliği ile özgür istenç arasında bir çelişkinin olup olmadığı', 'Hristiyanlığın 'seçilmişler' kavramı bağlamında özgürlüğün tehlikeye girip girmeyeceği' gibi sorulara tatmin edici cevaplar verebildiği söylenemez. Çalışmanın bir sonraki bölümünde Kant, teodise eleştirisi bağlamında, söz konusu tartışmaların aklın sınırları bakımından bilinemeyeceğini ve bu nedenle kötülüğün etik kavranışına dâhil edilmemesi gerektiğini ifade eder.

#### 4. KANT VE KÖTÜLÜK KAVRAMI

Augustinus'un düşünceleri erken Ortaçağ'dan başlayarak geç Yakın Çağ'a kadar kötülük tartışmalarının temelini oluşturmaktadır. Bu çizginin iki ucuna Augustinus ve Leibniz'i yerleştirmek olanaklıdır. Augustinus kötülük kavramını felsefi çekirdeği olan bir teolojik bakış açısıyla ele alırken Leibniz Tanrı savunusunu rasyonel temellere dayandırmak istediği için teolojik çekirdeği olan felsefi bir bakış açısıyla ele almıştır. Fakat Aydınlanma'nın etkisiyle teolojik düşüncenin geçirdiği sarsıntı kötülük kavramının tartışılmasının biçimini de değiştirmiştir. Özellikle hümanist ve ilerlemeci değerlendirmeler, teodiselerin temellerinin sarsılmasına neden olmuştur.

Söz konusu tartışmaların ve değerlendirmelerin ilk olarak Kant'ın düşüncelerinde zirve noktasına ulaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. O her ne kadar saf teorik akıl çerçevesinde bilginin neliği, saf pratik akıl çerçevesinde de doğru-ahlaka uygun eylemin neliği hakkındaki düşünceleriyle saygınlık kazanmış olsa da kötülük kavramına ilişkin düşünceleri de önemlidir. Kant'ın felsefi düşünme evreni göz önüne alındığında ekseni en çok değişen kavramlardan biri belki de kötülük kavramıdır. Kant'ın kötülük kavramı hakkındaki belirlemelerini bütünlük içerisinde onun içinde bir makalesi, bir kitabı ve bir ders notunda bulmak olanaklıdır. Bu eserler, kronolojik sıra içerisinde şöyledir: *Vorlesungen über die philosophische Religionlehre* (1783-1784) [Felsefi Teoloji Üzerine Dersler] [LT]; *Ober das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791) [Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine] [FT]; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) [Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din] [Din]. Bu üç eserde kötülük kavramı hakkındaki araştırma teolojik bir çerçevede yürütülmektedir.

Kant kötülük sorununu *Saf Akılın Eleştirisi* ile başlayan, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Akılın Eleştirisi*'nde tamamlanan etik bir perspektiften de ele almaktadır. Teolojik ve etik perspektif birbirinden bağımsız değildir. Her iki yaklaşım tarzı da "transzendental"dir.

Kant'ın kötülük sorununu ele aldığı bu üç metnin üzerine yoğunlaşan herhangi bir okur Kant'ın kötülük kavramı hakkındaki düşüncelerinin on yıllık zaman diliminde nasıl geliştiğini kolayca gözlemleyecektir. *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler*'de Kant kötülüğün pozitif bir tanımını yapmaktan kaçınır. Augustinus gibi onu bir yokluk olarak değerlendirir. Fakat onu soyut anlamda iyiliğin bir yokluğu olarak görmez, daha ziyade kültürlenmenin, medenileşmenin yani ilerlemenin pozitif katkısından yoksun olmak olarak değerlendirir. Kant kötülüğün kaynağı olarak insanın 'gelişmemişliği'ni (*die Rohheit*), güdülerini disipline ederek ahlaki gelişimini sağlamadaki eksikliğini gösterir (Kant, 1978:117). *Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine* makalesinde Tanrı savunucularının ve karşıtlarının ileri sürdükleri

argümanları karşılıklı olarak ele alır. Tartışmanın sonunda, *Eleştiriler*'deki düşüncelerine sadık kalarak, teodise tartışmalarının aklın sınırlarını aştığı, dolayısıyla bu tartışmada rasyonel bir çıkarıma ulaşmanın insan aklı için olanaksız olduğu sonucuna varır. *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* ise yayımlandığında çağdaşları arasında Kant'ın felsefi itibarını sorgulamaya açan bir yapıt olmuştur. Özellikle insanlarda doğuştan bir kötülük yatkınlığı olduğunu belirten “radikal kötülük” kavramı hem çağdaşları arasında sansasyon yaratmış hem de geride Kant'ın Eleştirileri ile bağlantılandırılması gereken bir bulmaca bırakmıştır. Kant *Din*'de kısaca akıl sahibi ve özgür isteme yetisine sahip olan insanın bütün maksimlerinin temel zemininin yozlaşmış olduğunu bu nedenle, kelimenin Latince yapısına (*radica - kök*) göndermede bulunarak, onun radikal anlamda kötü olduğunu ileri sürer<sup>115</sup>.

Kant'ın on yıllık kötülük kavramına yoğunlaşmasının bu üç ürünü, onun düşüncelerinin farklı aşamalarını gösterir. Fakat bu üç eseri bir bütün olarak değerlendirmek de olanaklıdır. Kötülük hakkındaki düşüncelerinin asıl temeli SAE ve PAE'dedir. Genel anlamda bakıldığında Kant'ın kötülük için apriori bir zemin aradığını ama aynı zamanda insanın eyleminin özgürlüğünden ve dolayısıyla sorumluluğundan taviz vermek istemediğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra anlaşılabilirliğe, yani akıl tarafından kavranılabilir bir yoruma ya da en azından kavranılamayacağına kavranılmasına ulaşmayı amaçladığı da söylenebilir. Bu anlamda spekülasyonları tartışma dışı bırakır. Ve son olarak sıklıkla dini zemin üzerinde tartışılan kötülük kavramını rasyonel bir zemine taşımak ister. Bütün bunların dışında Kant'ın örtük bir biçimde de olsa teorik aklın iki hatalı çıkarımını, bir başka deyişle PAE'de istemenin en üstün iyiye uygulanmasının koşulları olan *Tanrının varlığı* ve *ruhun ölümsüzlüğünü* açıklığa kavuşturmak istediği söylenebilir (Kant, 1999:6).

Kant'ın felsefesinin iki temel yörüngesi vardır: Birincisi aklın ve dolayısıyla akıl sahibi bir varlık olarak insanın bilmesinin sınırı; ikincisi ise akıl sahibi olan ama aynı zamanda özgür istemeye sahip bir varlık olarak insanın ahlaksal konumu. Kant açısından kötülük kavramının,

---

<sup>115</sup> Kant insan doğasındaki kötülüğün ‘radikal’ olduğunu söylediğinde bunu [Arendt'in veya Badiou'nun (Badiou, 2006:67-68) anladığı gibi] ‘ölçülmenin ötesinde’, ‘kavramın ötesinde’ veya ‘kendisini önceleyen her şeyden nitelik bakımından farklı’ anlamında kullanmaz. Daha çok latince ‘kök’ (*root*) sözcüğünün etimolojisine atıfta bulunur: *root: rādīc-*. Çünkü ona göre kötülük “insanlığın kendisinde kök salmıştır [*gewurzelt*] (Kant, 1998c:6,32). Daha açık bir ifadeyle insanın “ahlaki yatkınlığı göz önünde bulundurulduğunda düşünme biçimi kökünden yozlaşmıştır [*in ihrer Wurzel... verderbt*]” (Kant, 1998c:6,30). Bunun anlamı az veya çok bütün insanların bu kötülüğü paylaştığıdır. (Louden, 2002:135). Arendt'in “insanlığa karşı suçlar” kavramının arka planını Kant'ın insanları amaç olarak görme pratik buyruğu bulunmaktadır. Fakat Kant radikal kötülük kavramını, Arendt'in kullandığı, bağlamda kullanmaz. Elbette genelliği nedeniyle bu tür kötülükleri de kapsar, çünkü ahlak yasasına aykırı olması anlamında bu suçlar kötüdür: “(...) Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum ama şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor bana: İnsanları insanlar olarak gereksiz kılmak (onları bir amaç için araç olarak kullanmak değil, bu onları insanlar olarak özlerine dokunmadan bırakır ve sadece insanlık onurlarını etkiler; daha çok, onları insanlar olarak gereksiz kılmak)” (akt. Bernstein, 2010: 258). Buna rağmen Kant daha çok insan doğasına ait ve aynı zamanda tercih yetisine bağlı bir kötülük yatkınlığından ve bu yatkınlığın evrenselliğinden söz etmektedir.

birbirine bağlı bu iki alanla da ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü kötülük kavramı konusunda Kant'ın iki ana hedefi vardır. İlk olarak 'kötülük kavramı kavranılır kılınabilir mi?', ikinci olarak 'ahlaksal kötülüğün kişinin ahlaki varlığı ve dünyadaki ereksellik açısından durumu nedir?' soruları onun temel hareket noktasını oluştururlar.

Bu bağlamda Kant'ın kötülük kavramına ilgisini, aralarındaki sınır çizgisi çok keskin olmayacak biçimde, dörde ayırmak mümkün görünüyor:

(a) Kötülük kavramı, iyilik kavramıyla bağlantılıdır. Bu durum kötülük kavramının, Kant'ın etik görüşü açısından önemini yeteri kadar ortaya koyar. Çünkü kötülüğün ne olduğuna ilişkin bir araştırma aynı zamanda iyiliğin ne olmadığına ilişkin bir araştırmadır. Dolaylı olarak ahlaki olarak doğru eylemin ne olduğunun belirlenmesinde önemli bir rolü olan iyi istemenin ne olduğuna ilişkin bir araştırmadır. Fakat bu, aynı zamanda, iyi istemenin nesnesinin, yani kendi-başına iyinin koşulları olan Tanrı ve ölümsüzlük idelerine ilişkin bir araştırmadır. Kant, söz konusu araştırmalara dair fikirlerini bütünlüklü olarak *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* kitaplarında sunar.

(b) Öte yandan kötülük kavramının Kant için önemi, teodiseye dair akıl yürütmeye yönelik ilgisinden kaynaklanır. Kant *Felsefi Teoloji Üzerine* derslerde kısmen Augustinusçu teodisenin kötülük anlayışına yakın bir görüşü savunurken *Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine* makalesinde bu görüşü bir kenara bırakır ve teodisenin sorularının ve cevaplarının insan aklının sınırlarını aştığını telaffuz eder. Bu anlamda Wood, Kant'ın amacının, Hristiyanlara inançlarını rasyonel bir Aydınlanma ahlaklılığıyla nasıl uyumlu hale getirebileceklerini göstermek olduğunu ifade eder (Wood, 2010:144). Çünkü Kant açısından iyilik için verilecek tarihsel mücadelenin vazgeçilmez koşulları *düşünce özgürlüğü ve iletişimdir* (Wood, 1999:283).

(c) Teodiselere yönelik tutumundaki bu dönüşüm, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* kitabında yerini daha şaşırtıcı bir tutuma bırakır. Örneğin kitabın henüz başında ahlaklı olmak için insanın bir dine ihtiyacı olmadığını, ilahi buyruklar gibi görülen ödevlerin aslında insan olarak [diğer] insanlara karşı ödevlerimiz olduğunu vurgular (Kant, 1998c:6,3). Kant bu kitabında insanların radikal olarak kötü olduklarını öne sürer. Kant'ın bu kitaptaki bakış açısı, *Eleştiriler*'deki gibi *biçimsel* bir bakış açısı değildir. Bir başka deyişle *Eleştiriler*'de, ifade ettiği düşünceleri somutlaştırmanın felsefi düşünceye indirgemeci bir bakış olacağını ifade ederken, *Din*'de antropolojik gözlemlere sıkça yer verir. Özellikle kötülüğün bütün insanlar için geçerli olduğunu ifade ettiği noktada, dayanağı antropolojik tespitlerdir.

(d) Kant'ın kötülük kavramıyla ilgisi tam da insanın bu antropolojik yapısına dayanır. Burada insanın yaratılış itibarıyla iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorularına odaklanır. Fakat aynı zamanda teleolojik bakış açısının etkisiyle insanın ahlaksal gelişiminin rotası hakkında öndeyilerde bulunur. Bu noktada kişilerarası ilişkilerde etik konumun akıl sahibi varlığın

değerine yakışır biçimde korunmasının yolu, eylemin yöneldiği kişinin amaç olarak görülmesiyle olanaklı olduğu düşüncesi önem kazanır.

Bu irdelemeler ışığında çalışmanın bu bölümü iki ana-alt bölümden oluşacaktır. İlk ana-alt bölüm Kant'ın teodise karşısındaki tutumu *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler* ve *Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine* makalesinden hareketle irdelenecektir. İkinci ana-alt bölüm *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* kitabından hareketle “radikal kötülük” kavramının ele alındığı bir bölüm olacaktır. SAE, PAE ve T ise her iki bölümün anlaşılma zemini olarak belirleyici konumdadır.

### 3.1. Teodise Karşısında Kant, Kant Karşısında Teodise

#### 3.1.1. Kant'ın *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler*'deki Teodiseye Yönelik Düşünceleri

Kant *LT*'de, daha sonra *FT*'de yapacağı gibi teodiseci akıl yürütmeyi mantıksal biçimi açısından ele almaz. Bu dersler sırasında Tanrı idesine ilişkin irdelemelerde bulunarak, teodisenin uğraştığı sorulara bu ide aracılığıyla cevap vermeye çalışır. Bu anlamda genel amacı dogmatik teoloji karşısında sınırları belli rasyonel bir teolojinin olanaklılığını incelemektir.

Kant'a göre anlama yetisi her zaman bütün şeylerde bir birlik kurmayı ve bu birliğin en yükseğine ulaşmayı amaçlar. O, buna anlama yetisinin birliği adını verir (Kant, 2010:B383). Anlama yetisi altındaki koşullu birliği, saf akıl “olanaklı tüm deneyin toplu birliğine” taşır (Kant, 2002:126). Bu bağlamda saf aklın kavramları olarak ideler aşkındırlar; keyfi olarak uydurulmamışlardır, akıl bunları kendi doğası yoluyla üretir ve ona karşılık duyuda hiçbir nesne verilemez (Kant, 2010: B384). Bu bağlamda *ide* öyle bir kavramdır ki gerçekliğine bakılmaksızın bu veya şu durumda ihtiyaç duyulan bir ölçüt sağlar. Örneğin *en yüksek kötülük idesi* bakımından kötülük, yalnızca kötü olduğu için kötülükten keyif alınan dolaysız bir yönelimdir. Bu ide, kötülüğün ara düzeylerini belirlemek için kullanılır. Bu bağlamda insan aklı, bir ölçüt olarak ona göre belirlenimler yapabileceği bir en yüksek *kusursuzluk idesine* ihtiyaç duyar. Çünkü insanın erdemi zaman tamamlanmaya muhtaçtır ve kusurunun en yüksek erdeme göre durumunu anlamak ister. Böylesine bir idenin üç temel ögesi vardır:

- (1) Konunun bütün dayanaklarına göre belirlenmesindeki eksiksizlik –örneğin Tanrı kavramında bütün gerçeklikler bir araya gelir–.
- (2) Şeylerin varoluşunun türetilmesindeki eksiksizlik –örneğin en yüksek varlık kavramı, kendisinin hiçbir şeyden türetilmediği fakat her şeyin ondan türetildiği bir kavramı ifade eder–.
- (3) Birlikteliğin eksiksizliği veya bütünü birleşmesi (Kant, 1978:22).

En yüksek varlık idesi bu üç öge açısından değerlendirildiğinde: (1) Bu varlık her kusuru dışlar, (2) Bu varlık, her türlü gerçekliği kendi içinde taşır. Bu varlık aynı zamanda en kusursuz doğa veya en kusursuz doğaya ait her şeyin birleşimi olarak (örneğin anlama yetisi ve isteme) düşünülebilir; (3) Bu varlık, bilgeliğe ve ahlaka sahip en yüksek iyilik olarak düşünülebilir.



Bunlardan ilkinde *transendental kusursuzluk*, ikincisine *fiziksel kusursuzluk* ve üçüncüsüne de *pratik kusursuzluk* adı verilir (Kant, 1978:23).

Kant'a göre böylesi kusursuzluğa sahip bir en yüksek varlık hakkında spekülasyon konuşmak insanı hataya sürükleyecektir. Teolojik olarak sorun haline gelmiş her konuyu Tanrı'nın her-şeye-gücü-yeterliğinden hareketle çözmeye çalışmak *tembel aklın*<sup>116</sup> çözüm arayışıdır. Fakat pratik bakımdan Tanrı idesi bir gereklilik arz eder. Çünkü eğer insanı mutlu kılacak bir yüce varlık ve başka bir yaşam varsa o zaman insanın ahlaki niyeti daha fazla güç ve verim kazanacaktır. Buna bağlı olarak da ahlaki gelişimi daha sağlam kılınacaktır. Böylece SAE'nde aklın bir idesi olarak ortaya koyulan Tanrı idesi, pratik aklın bir gereksinimi olarak kendine yer bulur (Kant, 2010:A800/801). Fakat bu makalede Kant özellikle iki noktaya vurgu yapmıştır: (1) Tanrı idesinin rasyonel veya doğal dinin ayrılmaz bir parçası olduğu, (2) Ahlaklılığın iyi niyetle bağlantılı olduğu:

Tanrı'ya yönelik pratik bilginin din açısından bir önemi vardır. Çünkü din, teolojinin ahlaka uygulanmasından, yani iyi bir niyetten ve en yüksek varlığı memnun eden bir davranış biçiminden başka bir şey değildir. Bu nedenle doğal din, bütün dinlerin temeli ve bütün ahlaki ilkelerin en sağlam destekçisidir (Kant, 1978:26).

Kant'a göre "Tanrı" öncelikle insan aklının ürettiği bir kavramdır ("ide"). Bu kavram diğer idelerle birlikte insan bilgisi açısından bir sınır kavramıdır. Yani bu ide ile ilgili olarak insan aklının bilebileceği şey, aklın bir kavramı olarak kavramın dünya ile ilişkisi hakkında konuşmaktır. Böylece "akıl" bu kavram ile bilgisel değil, sadece ahlaksal bir amaç gütmektedir. Akıl sahibi olmak bu anlamda bilgisel değil, ahlaksal bir imleme sahiptir. Tanrı idesi akıl sahibi varlıkların altında mutluluğu hak edebilecekleri davranışı dikkate alan koşulları içerir. Bu koşullar, zorunlu olarak bellidir, zira akıl sahibi ve özgür bir varlığın doğasında zorunlu olarak bulunurlar. Yalnızca bu koşullar altında kişi mutluluğa değer olabilir. Fakat insanın mutluluğa değer olmasıyla bu dünyadaki esenliği arasında doğrudan bağlantı yoktur. İnsan sıklıkla ahlaki olarak doğru yaşayan birinin de mutsuz kılındığını görmektedir. İnsan bu noktada dünyayı akıl ve ahlak yasalarına göre idare eden ve mutluluğa değer olanların bu mutluluğu elde ettiği bir yeri kuran bir varlığın var olması gerektiğini düşünür. Çünkü Kant'a göre, aksi takdirde akıl sahibi varlık olarak insanın gerçekleştirmesi gereken öznel zorunlu ödevler nesnel gerçekliklerini kaybedeceklerdir. Ona göre insan bu noktada "eğer bu mutluluğu bana verecek kimse yoksa neden ödevlere uyayım?" diye sorabilir. Bu bağlamda moral teolojide Tanrı'nın varlığı yalnızca bir varsayım değil, insan doğasının tartışılmaz yasaları için zorunlu bir postulatır. Çünkü eğer bir Tanrı ve gelecek dünyası yoksa, akıl sahibi bir varlık olarak insanın bu ödevlere uygun davranması için önemli bir güdüleyici olmayacaktır (Kant, 1978:110-111).

---

<sup>116</sup> (...) 'tembel akıl' kavramı Leibniz'in geliştirdiği bir kavramdır. "Tembel [akıl] hiçbir şey yapmama eğilimindedir ya da en azından hiçbir şeye dikkat etmeme, yalnızca anın tadını çıkarma eğilimini izlemeğe yatkındır. Çünkü onlar gelecek zorunluysa, ben ne yaparsam yapayım, olacak olan olur derler (...)" (Leibniz, 2009:23-24).

Tanrı idesini ahlaki güdüleyici olarak, yani *PAE'*deki biçimiyle iyi istemenin nesnesi olan en yüksek iyinin koşullarından birisi olarak belirleyen (Kant, 1999:6). Kant bu noktada kötülük probleminin tartışmaya dâhil eder. Ona göre Tanrı'nın bir arada bulunan üç özelliği vardır; *kutsallık*, *iyilikseverlik* ve *adalet*. Kötülük problemi çerçevesinde Tanrı'nın bu niteliklerine yönelik üç itiraz bulunmaktadır:

(1) Tanrı'nın kutsallığına yönelik itiraz şu soruya dayanır: Eğer Tanrı kutsalsa ve kötülükten nefret ediyorsa o zaman bütün akıl sahibi varlıkların nefret ettiği kötülük (*Böse*) nereden geliyor?

(2) Tanrı'nın iyilikseverliğine yönelik itiraz şu soruya dayanır: Eğer Tanrı iyilikseverse ve insanların iyiliğini istiyorsa dünyadaki fenalıklar (*Übel*) nereden geliyor?

(3) Tanrı'nın adaletine yönelik itiraz şu soruya dayanır: Eğer Tanrı adilse o zaman dünyadaki iyilik ve kötülüğün eşit olmayan paylaşımı nereden geliyor? (Kant, 1978:115).

Kant'a göre ilk itiraz gücünü şu varsayımdan alır; yaratılan bir şeyin ilk istidadının nedeni yaratıcısıdır. Yani insanın kötülüğe istidadının nedeni, onu insan doğasına yerleştiren Tanrı'dır. Kant bu ilk sorudan hareketle kötülüğün neliği ve insanın ahlaksal konumu üzerine belirlemelerde bulunur. Ona göre pek çok yaratılan içinde yalnızca insan kendi kusursuzluğu için ve karakterinin iyiliği için uğraşır. Üstelik bu nitelikleri kendi içinde üretir. Ona göre Tanrı insana yetenek ve kapasite vermiştir fakat bunları çalıştırmayı insana bırakmıştır<sup>117</sup>. O insanı özgür yaratmıştır fakat ona ayrıca hayvan içgüdüleri, ılımlı olabilmesi ve anlama yetisinin gelişimi aracılığıyla üstesinden gelebilmesi için duyuları vermiştir. Dolayısıyla insan hem doğası hem de istidadı bakımından kusursuzdur<sup>118</sup>. Fakat bu yatkınlıkların geliştirilmesinden insan sorumludur. Gelişmeye başlamak için işlenmemişlik/gelişmemişlik durumunu terk etmeli ve kendini içgüdülerinden arındırmalıdır<sup>119</sup> (Kant, 1978:116).

Kant'a göre insan cennette doğanın göz bebeğidir ve istidadı açısından kusursuzdur. Gelişimi açısından ise hamdır, çünkü rahatsız edilmeden içgüdüleri tarafından idare edilmektedir. Onun cennetten çıkışı, içgüdülerinin belirleniminden aklın kullanımına geçişi ifade eden bir tür özgürleşmedir (Kant, 2007b:8,115). İnsan özgürlüğünü kanıtlamak için cennetten düşer. Bu noktadan itibaren kendini yavaş yavaş geliştirmeye başlar. Aklın ilk kullanımının örneklerini sergiler, hatalar yapar. Buna rağmen hatalar yapa yapa, kendisindeki kusursuzluk

---

<sup>117</sup> Bu noktada Kant'ın düşünce çizgisi Augustinus'un düşünce çizgisiyle paralellik gösterir.

<sup>118</sup> *Din* kitabında Kant insanın doğal istidadlarını daha detaylı olarak ele alır ve insanın doğası gereği, yani yaratılışı gereği iyilik istidadıyla donanımlı olduğunu ifade eder. Fakat henüz bu dersler sırasında düşünceleri ham bir biçimdedir.

<sup>119</sup> Kant'ın buradaki konumu yine Augustinus'un düşünceleriyle örtüşür gibi görünür. Çünkü nasıl ki Augustinus, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak değerlendiriyorsa, Kant da kötülüğü teleolojik bakımdan yorumlar ve onun bir gelişmemişlik durumu olduğunu ifade eder. Fakat Kant'ın yorumunun içeriğinin rasyonel teolojik-antropolojik olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

idesine adım adım yaklaşır. Kant böylece gelişmemişlik anlamında kötülüğü, tam gelişmişlik anlamındaki ahlaksal iyiliğe giden yolda aşılması gereken olumlu bir süreç olarak belirler:

Bu yeryüzü dünyasında yalnızca ilerleme vardır. Dolayısıyla bu dünyadaki iyilik ve mutluluk elde edilebilecek şeyler değildir, bunlar yalnızca kusursuzlaşmaya ve hoşnutluğa giden yollardır. Bu nedenle **bu dünyadaki kötülük, iyiliğe dönük tohumun<sup>120</sup> gelişmesindeki eksiklik olarak düşünülebilir. Kötülüğün özel bir tohumu yoktur. Zira o yalnızca bir olumsuzlamadır ve yalnızca iyi olanın sınırlanmasına dayanır. Kötülük, iyilik tohumunun işlenmemiş durumundaki gelişim eksikliğinden başka bir şey değildir.** Fakat iyiliğin bir tohumu vardır, çünkü o, bağımsızdır. Tanrı'nın insanın içine yerleştirdiği iyiliğe yatkınlık, iyilik görünüşe gelmeden önce insanın kendisi tarafından geliştirilmelidir. Fakat aynı zamanda insan hayvanlığa ait olan birçok içgüdüye sahip olduğu için ve insan olmaya devam etmek için bunlara sahip olması gerektiği için içgüdülerinin gücü onu ayartacaktır ve onu bu içgüdülerle baş başa bırakacaktır. **Kötülük tam da burada ortaya çıkar (....) kötülük için özel bir tohum olduğu düşünülemez<sup>121</sup>. Kötülük daha ziyade aklımızın iyiliğe yönelik ilk gelişimidir ki bu kötülüğün kaynağıdır. [Veya şöyle söylenebilir] kötülük, insanın yetişmesinin gelişmesinde hâlihazırda bulunan yetişmemişliktir. Öyleyse kötülük kaçınılmazdır<sup>122</sup> (Kant, 1978:117).**

Pasajdan anlaşılacağı üzere Kant, Augustinus gibi, kötülüğün tözsel kavranışına da karşı çıkmaktadır.

Belirli bir anlamda kötülüğün insan için kaçınılmaz olduğuna işaret eden Kant, insanın bu konumundan Tanrı'nın sorumlu olup olmadığı sorusuna tekrar döner ve şöyle cevap verir: 'hayır!' Tersine Tanrı, insanın kötüden iyiye doğru ahlaki gelişim göstererek onu ortadan kaldırmasını ister. Fakat kötülüğün iyiliğin bir aracı olarak anlaşılması vurgusundan da uzak durur. Çünkü ona göre iyiliğe yönelmenin aracı akıldır. Kötülük, insan kendi sınırları ve hayvani içgüdüleriyle mücadele etmek zorunda olduğu için bir yan-ürün olarak ortaya çıkmaktadır (Kant, 1978:118). Kant bu noktada genel etik görüşüyle tutarlılık gösteren başka bir tespit daha bulunur: Eğer iyiliğe yönelmenin aracı akıl ise o zaman insanda akıl gelişmesinden önce ahlaki anlamda iyilik veya kötülük söz konusu değildir. O, Aziz Paulus'un "kötülük, yasayı izler" (*Romalılar: 7,7*) sözünün bu bağlamda anlaşılması gerektiğini ifade eder.

<sup>120</sup> Benzer bir ifadeyle LP'de de karşılaşırız: "İnsanda yalnızca iyiliğe dönük tohumlar [*nur Keime zum Guten*] bulunur" (Kant, 2007d:9,448).

<sup>121</sup> Editörler şu dipnotu düşerler: Bu tartışma Kant'ın *Din*'deki radikal kötülük tartışmasından önce gelmektedir. Burada Kant kötülüğün kaynağı olarak insanın 'gelişmemişliği'ni (*Rohheit*), eğilimlerini disipline ederek ahlaki gelişimin sağlamadaki eksikliğini gösterir. Bu teori Hegel'in teorisiyle benzerdir. Fakat bu tartışma şu soruya cevap vermez: "Böyle bir ahlaki gelişim neden gerekli olsun ki?" *Din*'i önceleyen yazılarında Kant zaman zaman akla yönelik bu direnci istidatların zorunlu bir özelliği ve bir ihtiyaçlar varlığı olarak insanın sonluluğundan kaynaklanan bir durum olarak değerlendirir. Fakat bunu kabul ederse, *Din*'de fark ettiği üzere, insanın "iyiliğe istidadı"nı (onun "hayvanlığı"nı) doğasında bulunan kötülüğün bir kaynağı olduğunu kabul etmiş olacaktı [yani iyiliğe yatkınlık insanın doğasına aitse onu geliştirmek için yaptığı kötülükler/yanlılıklar da insanın doğasına ait olacaktı]. Sonuç olarak *Din*'de Kant, görüşünü revize eder ve kötülüğü, insanın tercih etme gücünde (*Willkür*) bulunan "kökensel bir yatkınlık"a atfeder, buna göre *Willkür, güdüleyicilerin ahlaki düzenini tersine çevirir ve kendi öznel arzularının tatmin edilmesini ödevin yerine getirilmesinin koşulu haline getirir*. Bu doktrin Kant'ın çağdaşlarını (özellikle Goethe'yi) şok eder fakat bu paragrafta bulunan çözümden daha iyi bir çözüm olduğu açıktır.

<sup>122</sup> Vurgular bana aittir.

Kant'a göre insan sonunda kendisini eksiksiz bir biçimde geliştirdiği zaman kötülük sona erecektir. Eğer insan iyiliğe ilişkin yükümlülüklerini anlamasına rağmen yine de kötülük yapıyorsa, bu durumda cezalandırılabilir. Çünkü artık aklıyla içgüdülerini yenebilir konumdadır, çünkü kendisi için rehber görevi görecek bir yasa tasarımı oluşturma yetisine sahiptir. Ahlaki yükümlülüğe rağmen kişi yine de kötülük yapıyorsa bu durum, Tanrı'nın değil onun suçudur. Kant'a göre bu savunma teodise bağlamında Tanrı'yı *aklamaktadır*. Çünkü söz konusu yolu izleyerek bütün insan türü sonunda kusursuzluğa ulaşabileceğine göre kötülüğü Tanrı'ya atfetmek anlamsız olacaktır. Fakat Kant –Augustinus'ta olduğu gibi– tek bir insanda kötülüğün nereden geldiği sorusu için insanın sınırlı doğasını işaret eder. Ve yine Augustinus gibi Tanrı'nın insanı neden sınırlı yaratmayı tercih ettiği sorusuyla karşı karşıya kalmıştır; dolayısıyla cevabı da onunkiyle benzer bir tonda olmuştur:

Eğer çok ileri giderek Tanrı'nın beni veya genel olarak insanlığı neden yarattığını soracak olursam bu, Tanrı'nın doğal şeylerin zincirini neden insan gibi bir varlık yaratarak tamamladığını veya onu bu zincire eklediğini, neden bir boşluk bırakmadığını veya Tanrı'nın insanı neden bir melek olarak yaratmadığını sormak gibi haddini bilmezlik olacaktır. Çünkü bu durumda insan, insan olmayacaktır (Kant, 1978:118).

Kant ikinci olarak Tanrı'nın iyilikseverliğine yönelik karşı çıkışı, yani dünyadaki fenalıkların nereden geldiğini veya neden var olduklarını inceler. Ona göre koşulsuz ve eksiksiz olan bir mutluluğa yönelik bir idemiz vardır, fakat somut olarak bu idenin içeriğini bilmemiz olanaklı değildir. Ona göre somut olarak iki tür mutluluğu bilebilmek olanaklıdır<sup>123</sup>: (1) İlk *arzuların tatmin edilmesine* dayanır. Fakat arzu her zaman bir gereksinimi önceden varsaydığı için bu gereksinime her zaman acı ve fenalık eşlik eder. (2) Bunun yanı sıra bir mutluluk olanağı daha vardır; hiçbir gereksinime dayanmayan *salt zevk alma*. Ona göre bu şekilde mutlu olan bir insan dünyanın en boş insanı olacaktır. Çünkü eylemde bulunmak için gerekli olan güdüler arzuya dayandığına göre ve bu insan hiçbir gereksinime dayanmadığına göre aslında hiçbir arzusu da olmayacaktır. Dolayısıyla eylemde bulunmak için hiçbir şeye sahip olmayacaktır. Kant'a göre doğru bir mutluluk kavramı için mutluluğu, *hoşnutluğa doğru bir gelişim* olarak düşünmek gerekmektedir. Çünkü bir insanın mutluluğunu belirleyen yaşamındaki tek bir nokta değildir; mutluluk –Aristoteles'te olduğu gibi– insanın bütün varoluşu boyunca ortaya çıkan bir durumdur. Tanrı insanı bu amaç içinde yarattığı için iyidir. Dünyadaki fenalıklara gelince, –Augustinusçu bakış açısı burada da kendisini gösterir– onlar da insanı mutluluğa yönlendirmek için özel bir düzenlemenin parçasıdır. Tanrı'nın neden böyle bir yol izlediği bizim için bilinemezdir. Bu konuda bilinebilecek tek şey insanın kendisini mutluluğa-değer hale getirmesi gerektiğidir (Kant, 1978:119-120).

---

<sup>123</sup> Kant'a göre mutluluk (*Glückseligkeit*) "(...) akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilincidir ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir (*das prinzip der Selbstliebe*)" (Kant, 1999:41).

Kant Tanrı'nın adaletine yönelik karşı çıkışa, dünyadaki iyilikle kötülük arasındaki eşitsizliğin o kadar da fazla olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Ona göre bazen en erdemli insanlar bile talihin dışsal koşulları düşünüldüğünde zaman zaman kaderin elinde oyuncak olabilirler. Fakat bu durum ahlaklılığın içsel değerine bir zarar vermez. Çünkü eğer ahlaklılığın değeri yalnızca dışsal koşullara dayansaydı o zaman bir değerinin olduğu söylenemezdi. Zaman zaman ahlaklılığın dışsal yasaları insanın huzurundan, gücünden ve faydasından feragat etmesini talep edebilirler; bu talepler gelecekteki ödül ve ceza düşünüldüğünde daha az öneme sahiptirler. Kant iyilik ve kötülük arasındaki orantısızlığı, erdem değerini yükseltmek için bir fırsat olarak görür ve şöyle değerlendirir: "Eğer bu dünyada ahlaklılık ile esenlik arasında hiçbir orantısızlık olmasaydı gerçekten erdemli olmamız için hiçbir fırsat olmazdı" (Kant, 1978:121).

### 3.1.2. "Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine"deki Teodise Eleştirileri

Kant *Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine*'de teodise olarak biçimlenmiş kötülük sorununun çözülemez olduğunu düşünür. Çünkü kötülük sorunu, Neiman'ın da işaret ettiği üzere, "mutluluk ve erdem arasında ya da tam tersine doğal ve ahlaki kötülük arasında sistematik bir bağlantıyı varsayar" (Neiman, 2006:78). Kant açısından böyle bir bağlantı kurulamaz; kurulabilse de rasyonel anlamda kavranılmaz. *FT*'de Kant bu bağlantının neden kurulamayacağını ele almıştır.

Bu amaçla ilk önce teodisenin bir tanımını yapar: "'Teodise' ile biz, bu dünyada ereksellik-karşıtı (*das Zweckwidrige*) ne varsa onu Tanrı'nın en yüksek bilgeliğinin karşısına getiren akıl karşısında, Tanrı'nın bu en yüksek bilgeliğinin savunusunu anlıyoruz" (Kant, 1998b:8,255). Kant bu savunuya aynı zamanda 'tanrısal nedenin savunusu' adının verilebileceğini ifade eder. Ona göre bu nedenin insan aklının sınırları çerçevesinde bilinmesi olanaksızdır. Dolayısıyla her ne kadar teodiselere 'Tanrı savunusu' adı verilse de aslında söz konusu olan aklın sınırlarına ilişkin bir tartışmadır. Kant için teodise sorunun çözümünü ya da çözülemezliğini göstermenin tek yolu akıl sahibi bir varlığın izleyebileceği tek yol olan eleştiridir. Bu bağlamda teodise tartışmasının her iki tarafında bulunanların iddiaları eleştirel olarak değerlendirilmelidir.

Kant'a göre Tanrı'nın avukatının kanıtlaması gerekenler şunlardır:

- (1) Ya dünyada ereksellik-karşıtı olarak gösterilen şeylerin ereksellik-karşıtı olmadığını göstermelidir;
- (2) Ya da ereksellik karşıtı olan bir şey varsa, bunun kasıtlı bir fiil (*Faktum*) olmadığını, yalnızca şeylerin doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu göstermelidir;
- (3) Ya da bu ereksellik-karşıtı şeyin Yaratıcı'nın değil, iyi veya kötü olabilen insanların veya üstün ruhların bir fiili olduğunu göstermelidir (Kant, 1998b:8,255).

Kant bu bağlamda Tanrı'nın avukatının, insan aklının bu konuda yetersiz olduğunu (*exceptio fori*) ileri süremeyeceğini ifade eder. Çünkü bu tembel aklın kolaya kaçan bir örtbası olacaktır; böylesi bir durum ise Tanrı'nın bilgeliğine verilmesi gereken değeri azaltacaktır. Öte yandan Tanrı'nın avukatı da Tanrı'nın bilgeliği için bu dünyanın deneyiminden bir kanıt göstermek zorunda değildir. Çünkü bilgelik, her şeyin nihai amacı olan iyi ile istemenin uyumuna bağlıdır. Bu anlamda iki tür bilgelik vardır; sanatsal bilgelik ve ahlaki bilgelik. Sanatsal bilgelik, amaçlar ve araçların karşılıklı olarak birbirlerini üretmelerine dayanır. Dolayısıyla amaç ve araç arasındaki doğa yasasına dayanan ereksel ilişkiye dair deneyimde birçok kanıt gösterilebilir. Oysa ahlaki bilgelik, ahlak yasasına dayanır. Bu nedenle ahlaki bilgeliğin kanıtı deneyim dünyasında bulunmaz; o, aprioridir. Öyleyse Tanrı'nın bilgeliği için dünyanın deneyiminden hareketle bir kanıt sunulamaz, zira bu dünyanın yaratımının ve yönetiminin böyle olması veya olmaması gerektiğini söyleyebilmek için Tanrı'nın bilgeliği hakkında her şeyin biliniyor olmamız gerekmektedir. Oysa bu bilgiye, dünya deneyiminden hareketle ulaşılamaz (Kant, 1998b:8,256).

Kant, Tanrı'nın avukatının yapması gerekenleri sıraladıktan sonra onun bilgeliğine karşıt olarak bu dünyada var olduğu ileri sürülen ereksellik-karşıtlığının üç tane olduğunu dile getirir:

- (1) *Mutlak olarak ereksellik-karşıtlığı*; bunlar ne araç olarak ne de amaç olarak bağışlanamaz ve arzulanamaz. Kant'a göre bu, ahlaki ereksellik-karşıtlıktır ve gerçek kötülüktür (*das eigenliche Böse*), yani günahdır.
- (2) *Koşullu olarak ereksellik-karşıtlığı*; bunlar amaç olarak bir istemenin bilgeliği ile bir arada bulunamazlar ama araç olarak var olabilirler. Kant'a göre bu, fiziksel ereksellik-karşıtlıktır ve fenalıktır (*Übel*), yani acıdır. Bu anlamda ahlaki kötülüğün yanında fenalıkta yine de bir ereksellik mevcut olabilir; örneğin fenalık, günahın cezası olarak kullanılabilir<sup>124</sup>.
- (3) *Dünyadaki suçlar ve cezalar arasındaki orantısızlığa bağlı ereksellik karşıtlığı*; bu karşıtlık, dünyada herkesin payına düşeni alıp almadığı sorusundan kaynaklanan şüpheye dayanır (Kant, 1998b:8,256).

Sıralanan üç ereksellik-karşıtlığından hareketle itiraza konu olan Tanrı'nın nitelikleri ise şunlardır:

- (1) Dünyadaki ahlaki kötülüğün karşısında *yasa-koyucu* (yaratıcı) olarak dünyanın yaratıcısının *kutsallığı*,
- (2) Fenalık ve acılar karşısında *yönetici* (koruyucu) olarak yaratıcının *iyiliği*,

<sup>124</sup> Kant'ın sözünü ettiği ereksellik örneklerini Augustinus ve Leibniz'de bulmak olanaklıdır. Onlara göre Tanrı'nın her-şeyi-bilirliği göz önüne alındığında insan için kötü/fena olarak görünen bir durum, onun bilgeliği nazarında daha büyük bir iyiliğe hizmet edebilir.

(3) Suçlar ve cezalar arasındaki orantısızlık karşısında *yargıç* olarak yaratıcının *adaleti* (Kant, 1998b:8,258).

Kant, Tanrı'nın bilgeliğine getirilen ereksellik-karşıtlıklarından hareketle söz konusu itirazın hedef aldığı Tanrı'nın niteliklerini sıralar. Ona göre bu noktada yapılması gereken Tanrı'nın avukatının bu itirazlara ne cevap verdiğini görmek ve verilen cevapların geçerliliklerini kontrol etmektir<sup>125</sup>. Buna göre;

(1) Dünyadaki ahlaki kötülüklerin varlığı karşısında Tanrı'nın istemesinin kutsallığına yönelik itiraza Tanrı'nın avukatı şu üç cevabı verebilir:

- a. Mutlak ereksellik-karşıtlığı yoktur. İnsan bilgeliği ile kutsal bilgelik arasında fark vardır. İnsan bilgeliği için erekselliğe karşı gibi görünen bir şey kutsal bilgelik çerçevesinde kutsal amaçlarla bağlantılı olabilir. Her-şeye-gücü-yeten Tanrı'nın yollarıyla insanın yolları aynı değildir. Yalnızca bu yaşam için geçerli olan zamansal bir yasayı mutlakmış gibi değerlendirmek hata olacaktır.
- b. İkinci cevapta dünyadaki ahlaksal kötülüğün varlığı onaylanır, fakat bunun nedeninin Tanrı'nın istemesi değil, insan doğasının sınırlılığı olduğu ileri sürülür.
- c. Üçüncü cevapta ise ahlaksal kötülüğün insanın varlığına dayandığı ve Tanrı'nın bundan sorumlu tutulamayacağını ileri sürülür. Tanrı bu türden kötülükleri hoş görmez, onaylamaz ve neden olmaz, fakat ilahi nedenler dolayısıyla bunlara izin verir<sup>126</sup> (Kant, 1998b:8,259)

Kant'a göre birinci cevap, suçlamanın kendisinden bile daha kötüdür. Çünkü Tanrı'yı, insan aklının kavrayamayacağı, -kavranamaz olduğunun kavranamayacağı- bir aşkınlığa sürükler. Bu anlamda savunmacı dogmatizmin kapısını aralamış olur. Kant ikinci savunmada kötülüğün, insanın doğasına bağlanmasının önemli sonuçları olacağını ifade eder. Ona göre insanın "doğası gereği" kötü olması demek, onun ahlaksal olarak eylemlerinden sorumlu olmaması demektir<sup>127</sup>. Ve son olarak Kant üçüncü savunmanın da ikinciyle aynı şekilde başarısız olacağını ifade eder. Yani daha yüksek ahlaki amaçlarla çelişmeden kötülükleri engellemek Tanrı için bile imkânsızsa bu kötülük için insanı sorumlu göstermek doğru değildir.

(2) Kant'a göre dünyadaki fenalıklar -acılar- nedeniyle kutsal iyiliğe yöneltilen karşı çıkışa Tanrı'nın avukatı şöyle cevaplar verebilir:

- a. Yaşamdaki zevk karşısında fenalıkların fazla olduğunu söylemek doğru değildir. İnsanlar mutsuz olsalar bile yaşamı ölüme tercih ederler. Bu bağlamda intihar

<sup>125</sup> Bu cevaplar neredeyse doğrudan doğruya Augustinus ile başlayan ve Leibniz'de de görülen teodiseci argümanlardır.

<sup>126</sup> Leibniz'in Tanrı'nın kötülüğün etkin nedeni olmadığı savı, bu savunmanın örneğidir.

<sup>127</sup> Kant'ın kendisi de *Din*'de kötülüğü insanın doğasına, daha doğrusu doğasındaki bir eğilime dayandıracaktır.

edenler bile hiçbir acının olmadığı bir hissizlik, yani bir anlamda zevk durumunu tercih etmektedirler.

- b. Hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da acı veren duyguların haz verenlerden baskın olması doğalarının bir parçasıdır.
- c. Tanrı'nın avukatının üçüncü cevabına göre, Tanrı insanı gelecekte elde edilebilecek mutluluk adına bu dünyaya yerleştirmiştir. Burada yaşanan acılar gelecekte insanı *mutluluğa layık* kılacaktır.

Kant'a göre Tanrı'nın avukatının birinci karşı çıkışı bir safsatadır. Bu safsatayı sınımanın yolu, herhangi birine bu yaşamı şimdi olduğundan daha iyi şartlarda –ama yine bu dünyada– yaşamı imkânı verilse tekrar yaşamayı isteyip istemeyeceğini sormaktır. Ona göre sağlam bir zihne sahip kişinin cevabı 'hayır' olacaktır. Kant, Tanrı'nın avukatının ikinci cevabına şu soruyla karşılık verilebileceğini ileri sürmüştür: Eğer bu yaşam arzu-edilir değilse, Tanrı neden bizi bu yaşamın içinde var etti? Öyle ki arzu-edilmeyecek bir dünyada yaşamasına neden olan kişinin durumu Cengiz Han karşısındaki yerli kadının şu sözlerindeki gibidir: "Eğer bizi korumayacaksan, o zaman neden bizi fethettin" (Kant, 1998b:8,260). Kant'a göre üçüncü cevap da teodise düğümünü çözmekten çok onu kesip atan bir savı ifade etmektedir. Çünkü insan gelecekteki bir mutluluğu umabilir fakat eğer teodisenin amacı Tanrı'nın bilgeliği karşısında dünyadaki kötülüğü anlaşılır kılmaksa, bu iddia onu anlaşılır kılmaktan çok insan aklının kavrayamayacağı bir bilinmezliğe terk etmektedir.

(3) Suçlar ve cezalar arasındaki orantısızlık nedeniyle evrensel yargıcın adaletine<sup>128</sup> yönelik karşı çıkışa Tanrı'nın avukatının verebileceği cevaplar şunlardır:

- a. İlk cevap vicdan kavramı üzerine kuruludur. Tanrı'nın avukatına göre dünyada suçların cezasız bırakıldığı iddiası temelsizdir. Çünkü insanın vicdanın içsel sesi insana Erinyeler'den daha fazla işkence etmektedir. Bir başka deyişle her suç doğası gereği kendine uygun cezayı kendi içinde taşımaktadır.
- b. İkinci cevapta Tanrı'nın avukatı dünyada suç ve ceza arasında orantısızlık olduğu kabul eder. Ancak bu ne dünyaya içkin bir durumdur ne de Tanrı böyle olmasını ister. Daha ziyade Tanrı, dünyadaki uyumsuzluklara karşı mücadele

---

<sup>128</sup> Kant'a göre evrenin işleyişi ile yaratıcının kutsallığı arasındaki ilişkide aklın dikkatini en çok çeken adalet kavramıdır. Çünkü akıl dünyadaki olayların adalete uygun olup olmadığını yoklama eğilimindedir. Daha doğrusu iyiliğe ve kötülüğe gerekçe bulmaya çalışmak aklın temel tutumlarından biridir. Örneğin suçlu biri cezalandırıldığında insan evrenin işleyişi ve tanrısal yasa arasındaki ilişkiyi gözlemler ve şu yorumu yapar; eğer evrendeki işleyiş adaletsizse ve buna rağmen suçlu olan cezalandırmadan kaçınıyorsa, o halde bu cezalandırmada Tanrı'nın parmağı olmalıdır (Kant, 1998b:8,261-dipnot). Bu yorum dünyada fiziksel işleyişin dışında ahlaksal ilkelerin var olduğuna dair inancı güçlendirecektir. Fakat tersi de olanaklıdır; insan doğa yasalarının acımasız ve adaletsiz olduğunu gözlemleyip, aynı durumun insan ilişkileri açısından geçerli olduğunu düşünebilir. İnsan günlük deneyimlerinden sıklıkla kötülerin cezalandırılmadığı olay örnekleriyle karşılaşabilir. Bu durumda ya ahlaki bilinci zayıflayacak ya da öte dünyada var olduğu düşünülen adalet inancına daha sıkı sarılacaktır.



ederek insanın erdeminin yükseltilmesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla suç ve ceza oranındaki uyumsuzluk, erdemin yüceltilmesi yoluyla, ahlaki uyumun bir aracı olarak kullanılır.

- c. Üçüncü cevaba göre bu dünyadaki ahlaki uyumsuzluk, insanın yetilerini doğanın yasalarına uygun kullanmasının sonucudur. Bu dünyada böyle bir düzen geçerlidir fakat öte dünyada şeylerin düzeni farklıdır. İnsanlar yeteneklerini nasıl kullandıklarına bağlı olarak bir ahlaki değerlendirmeye tabi tutulacaklar ve öte dünyada hak ettikleri paya ulaşacaklardır.

Kant, Tanrı'nın avukatının üçüncü karşı çıkışa verdiği ilk cevabı şöyle değerlendirir; eğer bu cevabı kabul edersek, erdemli bir insanda bulunması gereken bir özelliği erdemsiz bir insana yüklemiş oluruz. Bir başka deyişle iyi bir insanda olması gereken vicdani iç sesin kötü bir insanda da bulunduğunu varsaymış oluruz. Oysa kötüler tam da bu vicdani sese sahip olmadıkları için kötüdürler. Kant'a göre vicdanın olmadığı kötü kişiler, dışsal cezalandırmadan kaçtıkları sürece vicdanları aracılığıyla kendilerini cezalandıran erdemli insanlarla alay edeceklerdir. Tanrı'nın avukatının ikinci cevabını Kant şöyle değerlendirir; eğer dünyadaki fenalıkların erdemi öncelediği veya erdem konusunda mihenk taşı görevi gördükleri kabul edilirse, kişiler bu savunmadan biri Tanrı'nın adaletine inancı sarsan, iki sonuç devşirilebilir. Buna göre eğer kişi yaşamın sonunda erdemin taçlandırıldığını ve yoldan sapmış olanın cezalandırıldığını tasarımıyabilirse, ahlaki bir uyum da tasarımıyabilir. Fakat böylesine doğrusal bir orantının gerçekleşmediğinin pek çok örneğiyle karşılaştığı için kişi çektiği acıların erdemini saflaştıracağı sonucuna değil, erdemi saf olduğu için acı çektiği sonucuna ulaşabilir ki buradan ilahi adalet ulaşmak olanaklı değildir. Dolayısıyla bu cevap da Tanrı'nın adaletini meşru kılmaktan uzaktır. Tanrı'nın avukatının üçüncü cevabına değerlendirdiğinde Kant şu sonuca varır: bu hipotez oldukça keyfidir (*willkürlich*), çünkü bu hipotez insan aklının pratik kullanımı ve teorik kullanımı arasındaki farkı görmezden gelmektedir. Eğer insan aklının kullanımı yalnızca doğa yasalarına uygunluk anlamında teorik kullanım ile sınırlanırsa, o zaman ne pratik yasa-koyuculuk olmadığı için ahlaken sorumluluktan söz edebilir ne de öte dünyada düzenin başka türlü olacağı konusunda sağlam kanıtlara sahip olmak olanaklıdır (Kant, 1998b:8,262-263)

Kant, Tanrı'nın niteliklerine yönelik eleştirilere avukatın verdiği cevapları değerlendirdiğinde, bu varsayımların çözmeyi vadettiği hiçbir şeyi çözemediklerini dile getirir. Fakat aynı zamanda aklın sınırları göz önüne alındığında Tanrı'nın bilgeliğini çürütmek üzere ortaya atılan karşı çıkışlar da görevlerini yerine getirememişlerdir. Dolayısıyla teodise

tartışmalarının insan aklının ürettiği hatalı düşünme modelleri<sup>129</sup> etrafında şekillendiğini söylemek olanaklıdır. Ne var ki Kant'a göre bu tartışmalarda ulaşılan negatif sonuçların olumlu bir içeriğe işaret etmeleri olanaklıdır. Eğer tartışma dünyadaki kötülükler karşısında Tanrı'nın bilgeliğinin konumu çerçevesinde değil, insan aklının sınırlarına ilişkin bir araştırma olarak değerlendirilebilirse buradan "olumsuz bir bilgelik" çıkarmak olanaklıdır (Kant, 1998b:8,263). Bir başka deyişle insan düşüncesinin sınırlarını aşan konularda insan düşüncesinin ne olduğuna dair bir kavrayışa sahip olunabilir.

Kant teodiselerin, evrenin işleyişi ve Tanrı'nın bilgeliği arasındaki bağlantıya dair bir bilgi ortaya koyamayacağını<sup>130</sup> belirttikten sonra teodisenin sınırını şu şekilde çizer; "her teodise, Tanrı'nın istemesi onun aracılığıyla gösterdiği kadarıyla, doğanın bir yorumlanmasıdır" (Kant, 1998b:8,264). Ve her yorumlama ya kuramsaldır (*doktrinal*) ya da otantik (*authentisch*). Kuramsal yorumlama, yasa-koyucunun kullandığı ifadelerden hareketle onun istemesinin rasyonel yorumlanmasıdır. Otantik yorumlama ise yasa-koyucunun kendisi tarafından yapılır. Kant'a göre Tanrı'nın yaratımı olarak dünya, onun istemesinin amaçlarının kutsal bir ilamı olarak düşünülebilir. Fakat bu bakış açısından dünya *genellikle* kapalı bir kitaptır. Çünkü Tanrı'nın *nihai amacı* her zaman ahlakidir ve onun bu amacı yalnızca deneyimin bir nesnesi olan dünyadan hareketle anlaşılabilir. Ona göre bu tür yorumlar kuramsaldır ve *kuramsal teodiseyi* meydana getirirler. Öte yandan *otantik teodise* ilahi bilgiye karşı yapılan itirazları reddeder. Fakat bu reddedişin kaynağı ya Tanrı'nın kendisi olmalıdır ya da Tanrı kavramını oluşturduğumuz yetiye, yani saf pratik akla dayanmalıdır, çünkü ancak böylece hem zorunlu olacak hem de bütün deneyimi önceleyecektir. Buna göre yaratımıyla istemesini ilam eden Tanrı, insanı aklının aracılığıyla bu ilamın yorumlayıcısı haline getirir. Otantik yorumlama *usavuran (ratiocinating)* aklın bir yorumu değil, -kendi buyruklarını yasalaştırmasında olduğu gibi- *etkili (machthabend)* aklın bir yorumudur. Ona göre pratik aklın bu yorumu, Tanrı'nın aracısız bir açıklaması ve sesi olarak düşünülebilir (Kant, 1998db:8,264).

<sup>129</sup> Antinomiler, paralojizmler, saf aklın ideali. Teodise tartışmaları saf aklın ideali adını verdiği hatalı düşünme biçimiyle ilişkilidir. Kant sıklıkla insanın, akıl idelerini pratik kullanım koşullarıyla sınırlandırması gerektiğini dile getirmiştir (Kant, 1998d:8,331).

<sup>130</sup> Kant insanın başına gelen iyilikle, iyi bir yaşam sürmenin veya tersine insanın başına gelen kötülükle, fenalıklarla dolu bir yaşamın bağlantılı olduğunun bilinmeyeceği konusunda ısrar eder. *Das Ende Aller Dinge* adlı çalışmasında sonsuzluğa ilişkin düalist bakışı ve onun seçilmişlerin kurtuluşa ereceği öngörüsünü eleştirir. Kant'a göre kimin bu seçime uygun olduğu bilinemez; aslında ona göre genel anlamda insanın ne kendini ne de ötekini bütünüyle bilmesi olanaklı değildir. "Bizim bu nedenleri -doğuştan gelen iyicil bir karakter gibi, (içgüdülerini dizginlemek üzere anlama yetisi ve aklın) yüksek güçlerinden gelen büyük kuvvete doğal olarak sahip olmak, bunların yanında beklenmedik olaylar onu, birinden bir başkasına sürükleyen pek çok baştan çıkmadan şans eseri kurtardığı zamanlar sahip olduğu fırsat gibi- talihin eseri olarak adlandırılan, her şeyin sözümona iyi-sürdürülmüş bir ahlaki yaşam biçiminin nedenlerinden çıkarıp çıkarmadığımızı yetkince kim karar verebilir -bütün bunları kendi asli karakterinden ayırıp ayırmadığını kim bilebilir (...) öyleyse, dünya-yargıcının her şeyi gören gözü önünde onun içsel ahlaki değerinin gözetilmesi dışında bir insanın herhangi bir üstünlüğünün olup olmadığına kim karar verecek, diye sorarım" (Kant, 1998d:8,330).

Kant bu iki yorum arasındaki farkı açık kılabilmek için Kitab-ı Mukaddes'teki Eyüb anlatısına odaklanır. Kant'a göre Eyüb'ün başına gelenlerin ahlaksal yorumlamasını yapan arkadaşları kuramsal teodisenin bir örneğini verirler, oysa Eyüb'ün kendi yorumu otantik bir yorumdur. Anlatıya göre Eyüb iyi bir eş, zengin bir toprak sahibi, sevilen bir kişidir ve ahlaki bakımdan kusursuz bir inanandır. Bir gün Tanrı'nın huzuruna çıkan ilahi varlıklar arasından şeytan, eğer Tanrı lütfunu üzerinden çekerse en iyi inanana olan Eyüb'ün bile kendisinden yüz çevireceğini söyler. Bunun üzerine Eyüb'ün inancını test etmek üzere, bir takım fenalıklara maruz bırakılır. Eyüb, bu kadar iyi bir inananken neden bu türden fenalıkların başına geldiğini anlayamaz. Bu anlaşılmasız durum üzerine arkadaşlarıyla tartışır. Arkadaşları Eyüb'ün başına gelen fenalıkları dogmatik bir tavırla yorumlarlar. Onlara göre Tanrı adalet sahibi olduğuna ve adaleti şaşmayacağına göre Eyüb cezalandırılması gereken bir suç işlemiş olmalıdır. Fakat Eyüb'ün cezalandırılması gereken hiçbir suçunu bulamazlar. Buna rağmen *apriori* olarak Eyüb'ün suç işlemiş olduğuna inanırlar<sup>131</sup>. Buna karşılık Eyüb, suçlanacak herhangi bir eyleminin olmadığını söyler. Ve insan olmanın getirdiği kaçınılmaz hataları göz önünde bulundurarak Tanrı'nın onu kırılğan ve sınırlı bir yaratık olarak yarattığını bildiğini söyler. Buradan hareketle *koşulsuz ilahi buyruğu* kabul eder ve şöyle söyler: "Tanrı buyurdu (...) O istediğini yapar". Anlatının sonunda Eyüb, Tanrı'yla konuşur ve onun bilgeliğine aklın ermeyeceğini itiraf eder. Bu anlamda Eyüb, otantik yorumlamanın bir örneğini verir.

Kant'a göre iki akıl yürütme arasındaki fark şudur: Eyüb'ün arkadaşları kimin, neden yargılandığına bakmaksızın Tanrı'nın lütfunu kazanmak için değerlendirme yapmışlardır. Bilgisine sahip olamayacakları ilahi adalet hakkında bir bilgiye sahipmiş gibi konuşmuşlardır. Oysa Eyüb özgür ve içten gelen bir açık sözlülükle konuşmuştur. Ulaştığı sonuçlar bakımından aklın bir sınırı olduğunu işaret etmiştir. Arkadaşları ise tam tersine aklın sınırını aşarak ilahi adalet hakkında yorumda bulunmuşlardır. Kant, arkadaşlarının Tanrı'ya dalkavukluk adına Eyüb'ü suçlayıcı yorumda bulunmaları karşısında onun içtenliğini ve dogmatik-karşıtı duruşunu daha değerli bulur. Çünkü Eyüb, "ahlaklılığını inancın üzerine değil, inancını ahlaklılığının üzerine" kurmuştur (Kant, 1998b:8,267). Kant bu noktada kötülüğe ilişkin tartışmaların rasyonel sınırlar içinde yapılabilmesi için bir sınır ve öncelik-sonralık bağı oluşturur. Ona göre bu türden bir sınırın yokluğu dini, "batıl inançlara bağlı bir tapınmaya" dönüştürme tehlikesine sahiptir (Kant,2007d:9,495).

---

<sup>131</sup> Neiman'ın ifadesiyle "Eyüb'ün arkadaşları *olması gerekeni olanla* karıştırarak dünyanın ondan talep ettiğimiz ahlaki kategorileri bize sunamayacağı gerçeğini görmeyi reddederler (...) Eyüb'ün sesi ise bize dünyada akıldan devşirilen ahlaki bir düzenin de olması gerektiğini hatırlatır" (Neiman, 2016:473). Neiman'a göre anlatıda Tanrı'nın bile aklının karışık olduğu sonucuna ulaşılabilir. Çünkü Eyüb, başına gelen kötülüklerin nedenini sorduğunda o da 'olan' hakkında konuşur (Neiman, 2016:479). Oysa Eyüb 'olması gereken'e ilişkin sorusunu sormuştur. Bu anlamda Eyüb'ün gayreti akla dayalı bir ahlaklılık olanağını işaret etmektedir.

Kötülük problemini ele aldığı bu makalesinin sonuç bölümünde Kant vicdan kavramına vurgu yapar. Ona göre teodise bilimin/bilmenin bir görevi değil, bir inanç konusudur. Eyüb'ün hikâyesinin de gösterdiği üzere bir inanç konusunda önemli olan akıl yürütme değil, aklın sınırlılığını dürüstçe kabul etmektir. Kant bu noktada inanç açısından temel olan *içtenlik* ile insan doğasının 'baş belası' olan yanlışlığa düşme eğilimi ve saf-olmayış [impurity] arasındaki çatışmaya dikkat çeker. Ona göre herkesin *doğru* söylediğinden emin olmak olanaklı değildir, fakat *içten* konuştuğunu anlamak her zaman olanaklıdır, çünkü içtenlik dolaysızca anlaşılır. İlkinin yargısına anlama yetisiyle varılır, oysa ikincinin anlaşılmasını sağlayan vicdandır.

Kant vicdanı<sup>132</sup> *maddi ve formel* olmak üzere ikiye ayırır. İkisi arasındaki farkı şu örneklerle açıklar: Doğru olduğuna *inanılan* bir yargı hakkında hatalı olunabilir, fakat yargının doğru olduğuna *gerçekten inanıp inanmama veya inanıyormuş gibi yapma* konusunda hata yapmak olanaklı değildir. Kişi bu içsel-bilinçte kesinlikle hata yapamaz. Dolayısıyla içtenliğin, her erdem temeli olduğu söylenebilir (Kant, 1998b:8,269). *İçtenlik* insan doğasından en son sökülen niteliktir, çünkü diğer bütün nitelikler gerçek değerlerine yalnızca içtenliğe dayanarak sahip olabilirler (Kant, 1998b:8,270).

Teodiselerin inanç konusu olduğunu, inanç ile kastettiğinin vicdani olana ilişkin olduğunu ve vicdani olanın da içtenlik anlamında formel inanca dair bir şey olduğunu ortaya koyan Kant kötülüğün teolojik kavramsallaştırmasını da bu çerçevede yapmıştır. Ona göre kötülüğü 'aracılığıyla zarar verilen' ve 'kendi içinde kötülük' olarak ayırmak olanaklıdır. Birinci türden kötülük, düşmanlık veya ılımlı bir şekilde söylemek gerekirse, sevgi-yokluğudur. Kant'a göre barış düşmanlarına karşı düşmanlık göstermekte olduğu gibi bu kötülöklere izin verilebilir, yani bu kötülöklere iyi amaca hizmet eden bir işlevleri olabilir. İkinci tür kötülük ise hiçbir zarar verme niyeti olmasa bile kötülük olarak değerlendirilebilecek olan ve örneği yalan söylemek [mendacity] olan kötülöktür. Bu kötülöklere araç olarak da kullanılamaz. Çünkü yalan kötüdür ve kendi başına kınanması gerekir. Belirli dışsal ilişkilerdeki dışsal amaçlarla ilişkilendirilebilecek olan kötülük nefreti hak eden insanın yasasıdır ve araçların seçimi bakımından günah işlemektir. Bir başka deyişle söz konusu araçların tercih edilmesi kötüdür fakat bu araçlar iyi bir amaç için kullanılabilir. Yalan söylemek gibi ikinci tür kötüler ise alçaklıktır (*Nichtswürdigkeit*). Çünkü bu tür kötülöklere aracılığıyla her özellik insan varlığına aykırı hale gelmektedir<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> Kant etik görüşüyle, ahlaksallığı "ahlak duygusu", "duygudaşlık" ya da "vicdan" üzerinden temellendiren duygucu geleneği eleştirir. Ona göre ahlak yasasına dayanmayan hiçbir duygu "ahlaksal" olamaz. (Ketenci 2008:35-58)

<sup>133</sup> Kant yalan söylemenin insanın ahlaki varlığına aykırı olduğunu söylerken, Adorno yalan konusunda bir yanıla olumlu olan bir çift-anlamlılık tespitinde bulunur. Ona göre yalan elbette bir yanıla içinde itici bir şeyler barındırmaktadır. Fakat öte yandan yalan söyleyen, yaşamak için kendisini yalan söylemeye zorlayan bir dünyanın alçaltıcılığı karşısında utanç duyar. Bu duyarlılığı kazandırmaması nedeniyle asil yanlışlık aşırı dürüstlüktedir (Adorno, 2014:9).

### 3.1.3. Lizbon Depremi ve Kant'ı Radikal Kötülük Düşüncesine Götüren Yol

Kötülük problemi hakkında neden Kant'ın birbirini olumsuzlayan iki görüşü vardır? Bu soruya verilebilecek iki yanıt vardır. Fakat bu yanıtlara geçmeden önce onun eleştiri öncesi döneminde ele aldığı bir konuya değinmek yerinde olacaktır. 1755 yılında oldukça yıkıcı bir şekilde gerçekleşen Lizbon Depremi meydana gelmiştir. Deprem 1 Kasım'da, Hristiyanlar için kutsal bir gün olan Azizler Günü'nde meydana gelmiştir. On binlerce insan ölmüş, şehirde kiliselerin de içinde bulunduğu binaların üçte ikisi yıkılır. Söz konusu deprem Avrupa'da bir doğa felaketi olarak değerlendirilmesinin yanında aynı zamanda bir doğal kötülük olarak teodise tartışmalarının tekrar yoğun hale gelmesine neden olur. Tartışmanın taraflarından biri bu felaketin dünyadaki ahlaksal yozlaşmalara karşı Tanrı'nın haklı bir cezalandırması olarak görmektedir. Voltaire'in başını çektiği diğer taraf ise dünyanın değerine yönelik iyicil görüşleri, özellikle Leibniz'in 'mümkün dünyaların en iyisi' öğretisini eleştirir<sup>134</sup>. Kant ise söz konusu felaket ile tanrısal inayet arasında bir bağlantı olmadığını, depremlerin jeolojik birer faaliyet sonucunda ortaya çıktıklarının mantıksal olarak kanıtlanabileceğini ispatlamaya çalışan üç makale yazar<sup>135</sup>.

İlk makalede [LD1] Kant, insanlığı etkileyen büyük olaylar karşısında insanın korkunun yarattığı karşı konulmaz bir merak ve şüpheye düştüğüne ve bu konuda filozofların halka gözleme ve araştırmaya dayanan açıklamalar yapması gerektiğine değinir. Rasyonel çıkarımların yanı sıra tanrısal inayetin şüphe götürmezliğine olan inanç, insanın korkularından kaynaklı endişelerini de engelleyecektir (Kant, 2012a:I,419). Kant daha sonra henüz bir araştırma alanı olarak bilim adını almamış sismolojiye dair bazı çıkarımlarda bulunarak Lizbon depreminin coğrafi konumuna bağlı olarak gerçekleştiğini öne sürer. Ayrıca can kaybının fazlalığının nedeni daha önce yaşanan depremlere uygun önlemlerin alınmamış olmasıdır. Böylesine mantıksal açıklamalar karşısında tanrısal inayeti sorgulamanın anlamsız olduğunu düşünen Kant'a göre önlemler almak yerine yaşanan felaketi "bir tür kötülüğün geniş-çaplı

<sup>134</sup> Voltaire'in *Candide* kitabının kahramanı Candide ve felsefe hocası Pangloss Lizbon'dayken deprem gerçekleşir. Pangloss, dünyayı Leibniz'in yeter-sebebe ilkesi ve mümkün dünyaların en iyisi ilkesine bağlı kalarak değerlendirmektedir. Candide'i de bu bağlamda eğitmiştir. Deprem meydana geldikten sonra Candide öğretinin aksine karşılaştığı gerçek karşısında şaşkına döner. Faka hocası hala ilkelerine sadık kalmaya çalışmaktadır. Şöyle söyler Pangloss, "(...) bunların hepsi en iyisi için. Çünkü eğer Lizbon'da bir yanardağ varsa onun başka bir yerde olması mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey olması gerekenden başka bir yerde olamaz. Çünkü her şey en iyisi içindir (...)" (Voltaire, 2014:19-20).

<sup>135</sup> *Geçen Senenin Sonuna Doğru Avrupa'nın Batısındaki Ülkelerin Başına Gelen Faciaya Yol Açan Depremlerin Nedenleri Üzerine [Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat]* (1756). *1755 Yılıının Sonunda Dünyanın Büyük Bir Kısmını Vuran En Kaydadeğer Deprem Olaylarının Tarihi ve Doğal Açıklaması [Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat]* (1756). *Bir Süredir Deneyimlenen Depremler Üzerine Devam Eden Gözlemler [Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen]* (1756).

etkisi” olarak değerlendirmek doğru değildir. Kötülüğün nedenini rasyonel açıklamanın dışında arayanlar “koşulsuzca teslim oldukları kör teslimiyetle kaderlerinin sertliğini yumuşatmaya yardımcı olabileceklerini” tasarımlayanlardır (Kant, 2012a:I,421).

İkinci makalede [LD2] ise Kant depreme yönelik rasyonel temellendirmelere devam eder. Makalenin sonuç bölümünde söz konusu felaketi, teodise tartışmasının bir parçası olarak değerlendirilmesine karşı çıkar. Ona göre tartışmayı teodise merkezine taşımak doğayı, Tanrı'nın eylemlerinin bütünü olarak gören ve tanrısal niyete vakıf olduğunu düşünen dar bakışın bir tezahürüdür. Kant'a göre Lizbon depremi gibi büyük olaylarda insanın insancılığı (philanthropy) yükselir ve bu felaketi içinde hissetmesine neden olur. Fakat bu noktada fazla ileri gidip, bu türden kader anlarının her zaman mağdurların kötü eylemlerinin, Tanrı tarafından layık görülen bir cezalandırmasının sonucu olduğuna varmak doğru değildir. Çünkü böyle bir iddiada bulunmak için ilahi yargıların nedenlerine vakıf olmak gerekmektedir. Ona göre bu küstahlığın arkasında insanın kendisini tanrısal etkinliğin merkezinde görmesi bulunmaktadır; oysa insan bu etkinliğin yalnızca bir parçasıdır (Kant, 2012b:I,459). Öte yandan Tanrı'nın planı çerçevesinde meydana gelen yıkım geçiciliğini hatırlatırken, aynı zamanda bu dünyanın nimetlerinin mutluluk arzumuzu bütünüyle tatmin edemeyeceğini de anımsatmaktadır. Böylece, doğayı kusursuz yaratan Tanrı'nın yalnızca “aşağı amaçları, yüce amaçlara *tabi kıldığı*” sonucuna ulaşmak olanaklıdır. Bu bağlamda genel doğa yasalarına en uygun olacağı düşünülen aşağı amaçların bazen diğer yasaları alt-üst eden yüce amaçlar uğruna bozuma uğratılabileceği anlaşılır olacaktır (Kant, 2012b:I,460-461).

Kant üçüncü makalede [LD3] yine teodise konusunda insan aklının sınırlılığına dikkat çeker. Ona göre başa gelen bir felaketin nedenini bilinmez bir uzaklığa atfetmek doğru değildir. Örneğin Türkler -Leibniz'in vurguladığı üzere- vebanın nedenini bulmak ya da ondan kurtulmak yerine, bunun tanrısal bir zorunluluk olduğunu ve bu nedenle nedeninin bilinemeyeceğini düşünerek, kötülüğün nedenini insan aklı için bilinemez bir noktaya taşımışlardır. Oysa astrolojide olduğu gibi “nedenleri sonsuz bir uzaklıkta tespit etmek yalnızca cin-fikirli [astute] bir anlama yetisinin kanıtı olabilir” (Kant, 2012c:I,465).

Tekrar 'Kant'ın neden teodise konusunda birbirini dışlayan iki görüşe sahip olduğuna' dönmek gerekirse, burada yorumcunun karşısında iki neden çıkacaktır. İlk olarak Kant, kendi teodisesiyle (1783-1784) teodise eleştirisi (1791) arasında *Eleştiriler*'in yazımını bitirir<sup>136</sup>. Bu bağlamda hem teorik alanda insan aklının sınırları hem de pratik alanda insanın ahlaksal durumunun olanakları hakkındaki düşünceleri olgunlaşmış olmalıdır. Özellikle insan bilgisinin sınırlılığına ilişkin düşünceleri teodise düşüncesini terk etmesine neden olmuş olabilir. Fakat bunun yanı sıra Tanrı idesine ilişkin düşüncelerindeki değişimin de etkili olduğunu söylemek

---

<sup>136</sup> *Saf Aklın Eleştirisi*, 2. Baskı (1787), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (1790).

doğru olacaktır. Tanrı idesi ahlak ve din için zorunlu bir kavram (Kant, 1978:26,110) olmaktan çıkmış, en yüksek iyinin elde edilmesinin koşulu haline gelmiştir (Kant, 1999:6). Akıl sahibi insanın pratik aklı ve Tanrı idesi arasındaki denge giderek pratik aklın lehinde gelişmiş ve *Din*'de "kendi adına ahlaklılık hiçbir şekilde dine ihtiyaç duymaz (...) aksine saf pratik akıl dolayısıyla, o kendi-kendine-yeter" (Kant, 1998c:6,3) biçimini almıştır.

Kant'ın teodise hakkındaki düşüncelerindeki dönüşümün ikinci zemininin *Dünya Yurttaşlığına Yönelik Evrensel Bir Tarih İdesi* [ET] (1784) ve *İnsanlık Tarihinin Varsayımsal Başlangıcı* [C] (1786) [C] makalelerindeki düşünceleri olduğu söylenebilir (Duncan 2012:974). *ET*'nin birinci ve ikinci önermesindeki teleolojik kavrayış<sup>137</sup> ile *LT*'de kötülüğün, 'iyilik tohumunun kültürsüz/işlenmemiş durumundaki gelişim eksikliği' (Kant, 1978:117) olarak tanımlanması arasındaki destekleyici ilişki dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra *LT*'de dünyadaki fenalıkların insanın gelişimi için gerekli olduğu düşüncesi (Kant, 1978:119) ile *ET*'nin dördüncü önermesindeki "(...) insan doğaya, kendisinde, bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı insandaki bütün üstün doğal yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uyuklardı" (Kant, 2007c:8,21) cümlesi arasındaki ilişki de göze çarpmaktadır.

Benzer destekleyici bağlantıların izleri *C*'de de bulunabilir. Kant bu makalede cennetten düşmekle başlayan insanlık tarihinin aslında insanın aklını özgürce kullanmasının ve bu konuda kusursuzlaşmaya doğru ilerlemesinin bir tarihi olduğunu ileri sürer. Ona göre akıl uyanmadan önce ahlaki anlamda ne buyruk ne yasak ne de yasayı çiğneme söz konusudur (Kant, 2007b:8,115). Kant'ın bu düşüncesi insanda bir kötülük tohumu olmadığı (Kant, 1978:117) düşüncesini desteklemektedir. Çünkü akıl uyanmadan önce insan için ahlaken ne iyilik ne de kötülük söz konusudur. İnsan aklını ilk başta özgürce kullanmıştır fakat bunun yetkin bir kullanım olduğu söylenemez. Cennetten düşmekle sonuçlanan aklın bu kusurlu kullanımı yaşamda insanın çeşitli fenalıklarla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Fakat kusursuzluğa doğru gelişimde aklın kusurlu kullanımının neden olduğu fenalıklar aşılması gereken sürecin birer parçasıdır. Dolayısıyla dünyadaki fenalıkların hem insanın kendi aklının kullanımının bir sonucu olduğu hem de gelişim yolundaki geçici kötülükler olduğu vurgulanır. Bu bağlamda

---

<sup>137</sup> 1. Önerme: "Bir yaratığın bütün doğal istidadı [predisposition] kendi amaçlarına er geç uygun gelecek tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir (...) Kullanılmayacak bir uzvun bulunması yahut amacına ulaşmayan bir düzenleme, erekli [teleolojik. ç.] doğa teorisinde bir çelişkidir. Bu temel ilkedden vazgeçersek yasaya uygun işleyen bir doğayla değil de, amaçsız işleyen bir doğayla karşılaşırız". 2. Önerme: "İnsanda, yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak aklın kullanımına yönelik doğal istidadı, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilirler. Bir yaratıkta akıl o yaratığın, kendisindeki çeşitli güçleri kullanırken izlediği kuralları ve niyetleri doğal içgüdünün sınırlarının çok ötesine uzatmasını sağlayan bir yetenektir ve aklın tasarılarının ufku sınırsızdır. Fakat aklın kendisi içgüdüsel işlemez, çünkü onun bir bakış aşamasından diğerine adım adım ilerlemesi bir çaba, deneme ve öğrenim gerektirir" (Kant, 2007c:8,18-19).

insanda kötülük tohumu yoktur, yalnızca yetkinleşmeyi bekleyen bir iyilik tohumu vardır. Öte yandan kötülükler insan aklının kullanımına bağlıdır: “Doğanın tarihi iyilikten başlar, çünkü Tanrı’nın eseridir; özgürlüğün tarihi kötülükten başlar, çünkü insanın eseridir” (Kant, 2007b:8,116). Ve tek tek insanlar açısından birer kayıp gibi görünen dünyadaki fenalıklar, türün tarihi açısından düşünüldüğünde birer kazançtırlar.

Kant’ın *FT*’den önce insanda bir iyilik tohumu olduğunu, insanın kötülüğünün geçiciliğe sahip olduğunu vurgulamış olmasına rağmen *FT*’de düşüncelerinde değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimin anlaşılması adına makalenin sonunda M. De Luc’un *Dağ Sıraları, Dünya ve İnsanlık Tarihi Üzerine Mektuplar* adlı eserindeki antropolojik gözlemlerinden yaptığı alıntıyı incelemek yerinde olacaktır. Kant açıkça insanın doğuştan veya doğası gereği kötü olduğunu ifade etmez, fakat M. De Luc’tan bir alıntı yaparak kötülük konusunda temkinli konuşmayı tercih eder:

*İyilikseverliğe gelince, insan yeteri kadar iyidir (bunda şaşılacak bir şey yok, çünkü iyilikseverlik yaratıcısı Tanrı olan doğuştan bir yönelime dayanır), insanın içinde yatan zekice kandırmalara yönelik kötü eğilimleri saymazsak (ki bu da hiç şaşırtıcı değildir, çünkü kandırmalardan kaçınmak, insanın kendi içinde kurması gereken karaktere dayanır)<sup>138</sup> (Kant, 1998b:8,271).*

Parantez içindeki ifadeler Kant’ın kendisine aittir. Buradan da anlaşılacağı üzere Kant örtük olarak insanda bir kötülük tohumu olmadığını, tersine insanda iyiliğe dair kökensel bir şeylerin olduğunu ima eder gibidir. Fakat bir yandan da insan türünün kökensel olarak iyi olduğu düşüncesinin pek çok antropolojik kanıt tarafından, kolayca çürütülebileceğini, bu konuda uzaklara gitmeye gerek olmadığını, insanların komşularını incelemelerinin yeterli olacağını ifade eder (Kant, 1998b:8,271). Bu bağlamda henüz radikal kötülük biçiminde olmasa da insanda kendisinin neden olduğu bir tür kötülüğe yatkınlıktan söz etmiştir.

*Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine*’deki düşünceleri *Din*’deki radikal kötülük düşüncesine bir geçişi ifade etmektedir. Bu çalışmasının özelliği kötülük tartışmalarının felsefi düzlemde tartışılabilmesi için teodisenin ortaya koyduğu soruların insan aklının sınırlarını aşan cevapların bir kenara bırakılması gerektiğini belirtmesidir<sup>139</sup>. Ona göre teodiseye ilişkin sorular ve cevaplar aklımı çıkarımlara neden olmaktadır, çünkü evrenin işleyişi ile Tanrı’nın bilgeliği arasında kavranabilir bir bağ olduğu düşüncesine

<sup>138</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>139</sup> Kant’ın teodiselere ilişkin bu olumsuzlayıcı tavrını, Derk Pereboom’un *Kant on God, Evil and Teleology* (1996) makalesinde belirttiği gibi bir “negatif teodise” olarak adlandırmak doğru görünmemektedir. Ona göre negatif teodise, “dünyada kötülüğün varlığını makulleştirme çabası içindeki tüm pozitif teodiselere aykırı ve onların geçersizliğinden hareket eder” (akt. Bor, 2007:155). Bu tespitite iki hatalı nokta var gibidir. Birincisi teodise, etimolojik yapısı itibarıyla “Tanrı savunması”dır. Dolayısıyla onu pozitif ve negatif olarak ikiye ayırmak ve dünyadaki kötülüğün varlığını makul gösterme çabasını pozitif olarak adlandırmak doğru görünmemektedir. İkinci olarak teodiseler konusunda Kant’ın asli odak noktası onların içerikleri değil, akıl yürütme biçimleridir. Bir başka deyişle Kant, bu türden bir akıl yürütmenin insanın sınırlılığı çerçevesinde olanaksız olduğunu ifade eder. Dolayısıyla onun teodise eleştirisi, pozitif veya negatif herhangi bir teodise başlığı altına yerleştirilemez gibi görünmektedir.



dayanmaktadır. Oysa Kant'a göre böyle bir bilgi olanaklı değildir. Kant'ın bakış açısından kötülüğün hangi bağlamda kavranabilir olduğunu anlamak için onun radikal kötülük kavramını incelemek gerekmektedir.

### 3.2. Radikal Kötülük

Kant'ın pratik felsefesi olgunlaştıkça kötülük kavramı daha çok ön plana çıkar. Eleştiri-öncesi dönemde kötülük problemi etrafında gözlemlerini ve düşüncelerini aktaran Kant, akıl sahibi insanın bilgisinin sınırına ve aklın yanında özgür isteme sahibi bir insanın ahlaki konumuna dair düşünceleri keskinleştikçe kötülük kavramsallaştırması da keskinleşir ve radikal kötülük kavramı biçimine bürünür. Kant'ın *Din*'de ifade ettiği biçimiyle insanların 'doğaları gereği' kötü olduklarını iddia etmek çağdaşlarını ve okuyucularını oldukça şaşırtır. Hatta Schiller bir mektubunda şöyle yazmıştır: “[Kant'ın *Din*] çalışmasındaki ilkelerden biri duygularımı isyana sürüklüyor, muhtemelen seninkini de. Bir başka deyişle o [Kant], radikal kötülük adını verdiği, insan kalbinin kötülüğe yönelik bir yatkınlığı olduğunu ve bunun hiçbir biçimde duyusallığın tahrikiyle [*Reizungen der Sinnlichkeit*] karıştırılmaması gerektiğini ifade ediyor” (Louden, 2002:133). Benzer bir biçimde Goethe de şunları yazıyor: “Felsefi örtüsünü bütün dağınık önyargılardan arındırmak [*reinigen*] için uzun bir yaşama ihtiyaç duyan Kant, bunu radikal kötülük lekesiyle gereksiz yere kirletmiştir ki bunun için Hristiyanlar bile onun eteğini öpebilirler<sup>140</sup>” (Louden, 2002:134). Kant yorumcularından Paul Guyer ise *Din*'in farklı katmanlara sahip olduğunu ileri sürer:

[Kant] *Salt Aklın Sınırlarında Din*'de, kötülük-yapmanın yalnızca *olanaklı* olduğunu değil ayrıca zorunlu olduğunu kabul ederek fazla ileri gitmiştir (...) Bu öğreti Kant'ın önceki argümanlarından güç bela çıkar ve öyle görünüyor ki önceki argümanları yerine deneysel kanıtın ve Hristiyanlığın ilk günah öğretisinin müzmin etkisinin garip bir karışımına dayanır”(Guyer, 1998:192).

Çalışma kapsamında radikal kötülük kavramı üzerindeki bulanıklığı olabildiğince dağıtmak ve Kant'ın *Din*-öncesi felsefesiyle bağlantısını gösterebilmek için bir dizi irdeleme yapılacaktır. Bu bağlamda ilk önce *isteme* kavramına ve iyi isteme ile kötü istenç arasındaki farkın nereden kaynaklandığına odaklanılacaktır. Bunun yanı sıra insani istenç ile kutsal istenç arasındaki farka ve insanın bu türden bir istence bu dünyada erişip erişemeyeceğine

---

<sup>140</sup> Goethe'nin iddia ettiğinin aksine Kant'ın radikal kötülük öğretisinin Hristiyanlığın ilk günah öğretisiyle benzer olduğu söylenemez. Bir başka deyişle Augustinusçu teodise ile Kantçı radikal kötülük tezi aynı değildir. Augustinusçu tezde Adem'in soyundan gelenler aktarım dolayısıyla hem kötülüğe yönelik içkin bir yatkınlıkları vardır hem de içkin bir suçları vardır. Oysa Kant açısından kötülüğün nedenini “ilk insana” kadar takip etmek “ne gereklidir ne de yapılabilir” (Kant, 1998c:6,43). Radikal kötülük her bir failin sorumlu olduğu bir şey olmalıdır (Kant, 1998c:6,32). İyiliğe veya kötülüğe yatkınlık “özgür tercih aracılığıyla benimsenmelidir, çünkü aksi takdirde kötülük insana itham edilemez” (Kant, 1998c:6,25).

bakılacaktır. Son olarak Kant'ın pratik felsefesi açısından Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin ne anlama geldiğine değinilecektir. Çünkü o, kötülüğe yatkın olan insanın ahlaki gelişimi açısından bu idelerin önemli olduğunu düşünmektedir. Bir sonraki bölümde yatkınlık (*Hang*), istidat (*Anlage*), eğilim (*Neigung*) ve niyet (*Gesinnung*) kavramlarının Kant felsefesi içindeki yerine değinilecektir. Çünkü Kant, insanda bir kötülüğe yatkınlık bulunduğunu ifade etmiş ve bu eğilimin bir yandan insanın doğasının bir parçası olduğunu öte yandan özgür eylemine bağlı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Son bölümde bu irdelemeler ışığında Kant'ın radikal kötülük kavramının ne anlama geldiği ele alınacaktır.

### 3.2.1. İsteme Kavramı

Kant'ın kötülük kavramının anlaşılması açısından isteme kavramının temel bir önemi vardır. Çünkü "kötülüğün temeli, eğilim aracılığıyla tercih gücünü belirleyen herhangi bir nesnede, herhangi bir doğal güdüde bulunmaz, yalnızca tercih gücünün (*Willkür*) kendi özgürlüğünü tatbik etmek için ürettiği bir kuralda, yani maksimde bulunur" (Kant, 1998c:6,21). Yani akıl sahibi bir varlığın ahlaki iyilik veya kötülüğün söz konusu olabilmesi için özgür istemesine bağlı eylemler, dolayısıyla sorumlu tutulabileceği eylemler göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda Kant'ın arzu nesnelere, güdülere ve eğilimlere bağlı olmayan bir kötülük kavrayışı sunmayı amaçladığı söylenebilir.

Kant PAE'nin başında önemli bir ayrım yapar. Ona göre aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesnelereyle uğraşırken aklın pratik kullanılışı "(...) kendi nedenselliğini belirleyen bir yeti olan istemenin (*Wille*) belirlenme nedenleriyle uğraşır. Çünkü akıl bu alanda istemeyi belirlemeye yeterli olabilir" (Kant, 1999:30/Kant, 2009:63). Bir başka deyişle insan, akıl sahibi bir varlık olarak, pratik alanda yasaların tasarımına göre yani ilkelere göre eylemde bulunabilmektedir. Bu, ilkelere göre eylemde bulunma yetisine Kant, "isteme" adını verir (Kant, 2009:36). Doğada diğer canlılar kendi doğal yapılarından ya da içinde buldukları koşullardan dolayı eylemde bulunurlarken akıl sahibi insan bizzat yasalardan hareket ederek istemesiyle eylemde bulunabilmektedir. Mantıksal öncelik bakımından eylemi istemediği önce belirleyen bir şey yoktur: "(...) kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından (...) yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir; bu varoluşunda da, istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur (...)" (Kant, 1999:175). Kant kötülüğün insanın doğası gereği olduğunu fakat aynı zamanda onun özgürlüğüne ilişkin bir şey olduğunu söylerken eylemin bu öznel zeminine işaret eder.

İstenç ile ahlaklılık arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmak için -öte yandan bu, kötülüğe neyin neden olduğunu da ifşa eder- ilk önce ahlaklılığın akıl sahibi insan için nasıl olanaklı olduğunun

incelenmesi gerekmektedir. Kant'ın SAE'de gösterdiği üzere özgürlüğün olanaklılığı nesnel olarak gösterilemez; "çünkü ancak yasalara bağlayabileceğimiz, nesnesi herhangi bir olanaklı deneyde verilebilecek şeyleri açıklayabiliriz. Özgürlük ise, nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyde ortaya konamayacak bir idedir (...)" (Kant, 2009:121). Pratik alanda özgürlük idesinin önemli bir yeri vardır. Bu alanda ahlaklılığın olanaklılığı özgürlüğe bağlıdır. Özgürlük burada iki tür anlam taşır:

Ahlaklılığın tek ilkesi, *yaşamın her türlü içerikten (yani arzu edilen nesneden) bağımsız olmasından* ve yine de kişisel tercihinin sadece, bir maksimumun alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise **negatif anlamda özgürlüktür**, oysa saf olarak pratik aklın bu *kendi kendine yasa koyması*, **pozitif anlamda özgürlüktür**. Böylece ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasaya uyusabilirler<sup>141</sup> (Kant, 1999:59).

Buna göre insan iki anlamda özgürdür ve bu anlamlarıyla özgürlük ahlaklılığın olanak koşulunu sağlamaktadır. Çünkü insan yalnızca doğa nedenselliği tarafından belirleniyor olsaydı, insanın iyi veya kötü olarak değerlendirilebileceği bir ahlaklılık durumu söz konusu olamazdı: "ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür" (Kant, 2009:100). Fakat aynı zamanda özgürlük de ahlak yasası aracılığıyla varlık kazanmaktadır<sup>142</sup>. Çünkü "(...) özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir" (Kant, 2009:98). Bu bağlamda özgürlük ve ahlaklılık karşılıklı olarak birbirlerini olanaklı kılmaktadırlar: "(...) özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir" (PAE:6-dipnot).

Peki, özgürlüğün ifşa olma nedeni olarak ahlak yasası Kant için ne anlama gelir? Kant'ın *LT*'de yaptığı ide tanımını<sup>143</sup> –ve *T*'de yaptığı tanım<sup>144</sup>– göz önünde bulundurulacak olursa, ahlak yasasının eylemlerimize rehberlik eden en yüksek norm olduğu açıkça görülecektir. Bu anlamda Kant ahlak yasası gibi bir normun yokluğunda ahlakın her türlü bozulmaya açık hale geleceğini ifade etmiştir (Kant, 2009:X). Kant'a göre bir yasanın, zorunluluk ve herkes için geçerli olmak üzere iki özelliği vardır –radikal kötülük kavramının doğuştan, apriori ve evrensel olduğunu ifade ederken Kant, olasılıkla kötülük kavramı için içerik olarak ahlak-yasasına karşıt fakat

<sup>141</sup> Vurgular bana aittir.

<sup>142</sup> Ansell-Pearson Kant ve Nietzsche'nin, özgürlüğü/özerkliği ahlaki olmanın önkoşulu olarak görmeleri noktasında örtüşüklerini ifade eder. Fakat özgürlüğe/özerkliğe getirdikleri içerik farkı, onları birbirlerinden ayırmaktadır. Nietzsche özerkliği, kişinin kendini diğerlerinden ayırması ve bireyselleşmesi anlamında farklılaşma kapsamında ele almıştır. Bu anlamda kendini ve diğerlerini kendinden hareketle ve kendi değer ölçütlerine göre kavrar. Dolayısıyla erdem, kişiseldir. Oysa Kant açısından özerklik/özgürlük ahlaki sorumluluk anlamı taşıdığı için kişilerarası ilişkilerde eylemin değerini aynı zamanda evrenselliği belirlemektedir. Dolayısıyla Nietzsche'nin kişisel erdem talebi karşısında Kant öznel ilkenin evrensel niteliğe sahip olması gerekliliğini talep etmektedir (Ansell-Pearson, 2011: 172-173).

<sup>143</sup> "İde, anlama yetisinin her zaman her şeyde kurmaya sağladığı en yüksek birliği ifade etmektedir" (Kant, 1978:22).

<sup>144</sup> Kant, 2009:VIII.

biçim açısından onunla ortak olan bir kavram düşünüyordu-. Fakat herkesin arzu nesnesi birbirinden farklı olduğu için kişisel yönelimlerin belirlediği bir istemeden ahlaklılığa ulaşmak olanaklı değildir. Bu nedenle ahlak yasası kaynağını deneyden değil, yasanın tasarımına göre belirlenen istemeden almaktadır. Bir başka deyişle öznel ilke, yani maksim genel yasanın biçimine uygun olmalıdır (Kant, 1999:128). Öyleyse akıl sahibi insanın maksiminin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceği şekilden başka türlü davranmamalıdır (Kant, 2009:17). Bu bağlamda Kant saf pratik aklın temel ahlak yasasını şöyle dile getirir; “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 1999:55). Bu “formül” tek başına yeterli olmayacaktır. Kant Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi’nde “akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır” kabulüne dayanarak “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant 1995:46) formülasyonunu (patik buyruk) geliştirir. Kant’a göre, bu ikinci ilkeyle (“rasyonel yasayla”) belirlenen isteme “iyi isteme”dir (Kant 2009:9). İkinci “formül” olan Pratik buyruk “ahlak yasası”nın koşullarını dile getirir. Pratik buyruk “varoluşu mutlak bir değere sahip” bir varlığı, insanı temele alır. Başka bir temel de yoktur zaten. Dolayısıyla bu bakış açısı mevcut Hristiyanlığın ahlaksal norm dışına çıkmayı talep eder. Kant’ın etik görüşüne göre, mutlak değerli bir temele dayanmadan ahlak yasası uygulanamaz. Bu temel bir “pazar fiyatı” (Marktpreis) olmayan, ancak “onuru” (“değerliliği”) olan insan türüdür. Kant’a göre insan kendisi amaç olan bir varlıktır, dolayısıyla hiçbir şekilde bir araç olarak görülemez (Kant 2009:45). Pratik buyruk bu noktaya dayanır: insanın “onur”u vardır, “nesnel amaç”tır, dolayısıyla insanlararası ilişkilerde yapılabilecek eylem olanaklarının bir sınırı vardır. Bu sınır aşıldığında, insan sadece bir araca indirildiğinde “kötülük” ortaya çıkacaktır.

Kant *Din*’de radikal kötülük kavramı çerçevesinden kötülüğün bir eğilim olduğunu ifade ederken, ahlaklılığın ortaya çıktığı zemini işaret eder. Ona göre kötülük, istencin maksiminin öznel belirlenme zemininde tercih edilmesi gereken ahlak yasasının, yatkinlığın güdülerine tabi kılınması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ahlakta bir tür bozulma, -maksimlerin öznel zemininde gerçekleştiği için bütün maksimlere bulaşan türde bir bozulma- meydana gelmektedir. Kötülük tam da eylemin kökünden yozlaşması anlamında radikaldir. Dolayısıyla akıl sahibi insan eğilimlere sahip olduğu için kötü bir insan olmamaktadır, tercih etme gücünün<sup>145</sup> (*Willkür*) özgür edimi nedeniyle<sup>146</sup>, yani tabi kılma etkinliği nedeniyle kötü

<sup>145</sup> Kant *Din*’de istemne yetisini birbirinden ayrı iki parçadan oluştuğunu iddia eder: *Wille*, yani isteme ve *Willkür* yani tercih etme gücü. İkisi arasındaki fark şudur; isteme (geniş anlamda düşünüldüğünde) hem pratik akıl yürütme aracılığıyla normları yasalastırır (*Wille*) [*yasama*] hem de bu normların ışığında maksimleri benimsemek için yürütme kararları [*yürütme*] verir (Formosa, 2007:222). Bernstein’a göre Kant *T*’de isteme yetisi ile pratik aklı özdeşleştirmişti. Fakat bu durum insanın ahlak-dışı davranmasını veya kötülük yapmasını engelleyecektir. Bu durumun henüz Kant sağ iken Reinhold tarafından

olmaktadır. Öyleyse kötülüğün, insanın doğasının bir parçası olması insanın kötülüğü zorunlulukla işlediği anlamına gelmemektedir, doğasında olmasına rağmen özgürlüğün hala eylemin özü olduğu anlamına gelmektedir (Wood, 1970:112).

### 3.2.1.1. İyi İsteme ve Kötü İsteme

Kant'a göre iyi ve kötü yüklemeleri ilkelere göre eylemde bulunma yetisi olarak isteme için kullanılabilirler. Kant ilk önce 'iyi' kavramını açıklar. Bir şeyin iyi olarak değerlendirilebilmesi için ya bir amaca ulaşmada 'araç olarak iyi' olması ya da 'kendi başına iyi' olması gerekmektedir. Bu anlamda "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" (Kant, 2009:1). İyi istemenin değeri eylemin sonuçta ulaşacağı amaçta ya da başarılarında değil kendinde taşınmaktadır; amaca uygunluk ya da başarı sadece ona uygun eylemde bulunmaya eşlik eden durumlardır (Kant, 2009:3). Öyleyse istemenin iyi veya kötü bir nitelik taşıyıp taşımadığını etkisinde değil, onu belirleyen ilkede, yani öznel zeminde bulmak olanaklıdır. Bu zemin iyi istemenin belirlenmesinin sağladığı kadar kötü istemenin belirlenmesini de sağlamaktadır. Bu anlamda Kant'ın *T*'de yaptığı "özgür bir isteme ve ahlak yasası altında bir isteme bir ve aynıdır" (Kant, 2009:98) belirlemesi, 'yalnızca ahlaki bakımdan iyi olan eylemler özgürdür' anlamında

eleştirildiğini aktarır. Ona göre Kant kötülük kavramı konusunda benzer bir zorlukla karşılaşmamak için isteme kavramını rafineleştirmiştir. Onu işlevleri bakımından ikiye (*Wille* ve *Willkür*) ayırmıştır. *Willkür*, alternatifler arasında seçim yapma yetisidir. Bu yeti doğası itibarıyla ne iyi ne de kötüdür, aksine bizim iyi ya da kötü tercih yapmamızı sağlayan yetidir. Bu bağlamda *Wille*'nin *Din*'de yeri çok fazla yoktur. Çünkü *Wille*, isteme yetisinin salt rasyonel yönüne atıfta bulunur (Bernstein, 2010:23-24). Silber'a göre akıl ve anlama yetisi gibi isteme de birleşik bir yetidir ve üç parçadan oluşur; *Wille*, *Willkür* ve *Gesinnung*. *Willkür*, alternatifler arasında tercih yapma yetisidir ve alternatiflere yönelik duyulan hoşnutsuzluk veya hoşnutsuzluğa dayanan bir arzulama yetisidir. Fakat insan *Willkür*'ü, hayvan *Willkür*'ü gibi bir *arbitrium brutum* değildir, yani tamamıyla güdülerin çekimine göre davranmaz. Yalnızca onlardan etkilenir. Ahlak yasası *Willkür*'ü, transandantal özgürlüğünü kullanmak üzere uyandırır, yani özgür bir arzulama yetisi olarak eylemde bulunmasını sağlar. Fakat *Willkür*'ün tercihlerini rasyonelleştiren *Wille*'dir. *Wille* daha çok *Willkür*'ün bir parçası gibidir, çünkü o olmadan özgürlüğün hiçbir rasyonel yapısı olmaz, hiçbir yükümlülük deneyimi veya genel olarak istencin gücünün farkındalığı olmaz. Fakat *Willkür*'ün aksine *Wille* tercih yapmaz veya maksim benimsemez veya eylemde bulunmaz. *Willkür* tarafından benimsenecek kadar güçlü olursa, ancak bu şekilde *Willkür*'ü belirleyebilir. Silber'a göre *Gesinnung*, Kant'ın *Din*'de etik teorisine yaptığı en önemli katkıdır. Çünkü bu kavramla *Willkür*'ün özgür uygulanımında devamlılık ve sorumluluk sağlanmış oldu. *Gesinnung*, "yani maksimlerin benimsenmesinin nihai öznel zemini, yalnızca bir tane olabilir ve özgürlüğün bütün kullanımına evrensel olarak uygulanabilir" (Kant, 1998c:6,25). Her insan kendi *Gesinnung*'undan sorumlu olması bunun *Willkür* tarafından özgürce benimsendiğini gösterir (Silber, 2012:78-9/89-90/100-1).

<sup>146</sup> Bernstein şu noktaya dikkatimizi çeker: *Ahlak Metafiziği*'nde Kant isteme ile pratik aklı özdeşleştirdi. Fakat bu durumda tercihin ne zaman devreye girdiği belli olmayacaktır. Yani sanki eylemler *Wille*'nin yasasına uygun olarak gerçekleşiyor gibi değerlendirilmek zorunda olacaktır. Hâlbuki insan ahlak yasasına buyrulmayı uygulamayı ya da uygulamamayı tercih edebilir. Eylemin sorumluluğu da bunu gerektirir. Bu bağlamda Bernstein, insanın radikal olarak özgür olduğunu, çünkü *Willkür* öyle belirlenmeyi istemediği sürece hiçbir şeyin onu belirleyemeyeceğini ifade eder. Ve o, şu sonuca varır: "(...) sonlu rasyonel fail olmak, radikal olarak özgür olmaktır –yani, iyi ya da kötü ilkeleri seçebilecek bir fail olmaktır" (Bernstein, 2010:25).

yorumlanamaz. Çünkü “ahlak yasası altındaki bir isteme” ile “ahlak yasasına uygun bir isteme” arasında fark bulunmaktadır (Louden, 2002:135). Bu farkı Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde [YYE] şöyle ifade eder; “ahlak yasasına uyan bir insan, bu yasalara –yaratılışın nihai amacı olarak– riayet eden insandır, oysa ahlak yasası altındaki insan kavramını bize [bu yasanın olumsuzlanması olarak] iyilik de [bu yasanın olumsuzlanması olarak] kötülük de verebilir” (Kant, 2011:448-dipnot).

Kendi başına iyi bir isteme nasıl olanaklıdır? Bir başka deyişle kendi başına iyi bir isteme ile ahlak yasası arasındaki ilişki nasıl kurulabilir? Kant bunu ‘ödev’ (*der Pflicht*) kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre insanın hem içgüdüleri ve eğilimleri tarafından belirlenmesi hem de maksimi ahlak yasasına uygun olacak biçimde belirlenmesi olanaklıdır. Dolayısıyla insanın özgür bir istemeye sahip olması ve ahlak yasasının varlığını bilmesi yeterli değildir. İnsanın eylemlerine ahlaklılığı ve yasalılığı kazandıracak olan istemeye yasa arasındaki “zorlayıcı” ilişkidir. Bir başka deyişle eğilime bağlı güdülerin ve ahlakın güdülerin arasında insan, kutsal bir istemeye sahipmiş gibi zorunlu olarak ahlak yasasını tercih edemez; bir yandan da eğilimlerinin zorlayıcılığıyla karşı karşıyadır. Bu nedenle kişinin tercihinin “gereklilikle” yasanın biçimi tarafından belirlenmesi bir tür zorlanma içermektedir: “Eğilimden gelen bütün belirleme nedenlerinin olanaksız kılınmasıyla, bu yasaya göre nesnel pratik olan eyleme ödev denir. Ödev, eğilimin belirlenmesini olanaksız kıldığı için, kavramı içinde pratik zorlayıcılık (*praktische Nötigung*) (...) taşır” (Kant, 1999:143). İnsanın “ödev”i olan şey, istemenin ahlak yasası tarafından belirlenmiş olmasıdır.

Kant eylemleri belirleyen üç tür ödev biçimi olduğunu ileri sürer: ‘ödev aykırı’ (*pflichtwidrig*), ‘ödev uygun’ (*pflichtmassig*) ve ‘ödevden dolayı’ (*aus Pflicht*) yapılan eylemler. Ona göre güdüleri ve ahlak yasası tarafından eyleme zorlanan bir akıl sahibi varlık olarak insanın eyleminin iç değerinden söz edebilmek için eyleminin hem yasalılık (*die Legalität*) hem de ahlaklılık (*die Moralität*) içermesi gerekmektedir<sup>147</sup>. Bu bağlamda ödev aykırı ve ödev uygun eylemler aracılığıyla bu gereksinimlerin yerine getirilmeleri olanaklı değildir. Çünkü ödev aykırı eylem zaten doğası itibarıyla ahlaklılığa aykırıdır. Öte yandan “ödev uygun eylemde bulunmuş olma (...) (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine

<sup>147</sup> Neiman Kant’ın sözünü ettiği türden bir eylemin örneğinin, Sodom’daki masum insanların kurtarılmasında İbrahim’in kenti yıkmak isteyen Tanrı karşısında aldığı tavırda bulunabileceğini ifade eder. Anlatıya göre İbrahim, Tanrı’yla bir çeşit pazarlık yaparak Sodom’dan erdemli insanların kurtarılmasını sağlamıştır. Neiman’a göre İbrahim, Tanrı’nın buyruklarını o zamana kadar koşulsuz şartsız yerine getirmiş olmasına rağmen söz konusu masum insanların öldürülmesi olunca Tanrı’nın buyruğu karşısında bir ahlak yasası oluşturmuş ve O’nun karşısında savunmuştur. İbrahim’in Tanrı karşısında savunduğu öznel ilkesi evrensel bir yasa niteliği taşımaktadır. Aynı zamanda masum hayatlara karşı duyarlılığı ise ilkesine ahlaklılık niteliği yüklemiştir. Bu nedenle tam da Kant’ın sözünü ettiği türden bir yargı örneğidir (Neiman, 2016: 13-14). Elbette İbrahim’in buradaki konumu oğlunu kurban etme anlatısının tam tersidir. Orada Tanrı’nın buyruğu koşulsuzca uygulanır. İlk durumda onun iyilik ve kötülük anlayışını belirleyen etki dini inancı değildir; dini inancını belirleyen iyilik kötülük anlayışıdır. İkincisinde ise durum tam tersidir (Neiman, 2016: 368).

de olabilirdi” (Kant, 1999:144-145). Ödevden dolayı/ödeve dayalı yapılan eylemlerde ahlaksal değer, diğer ikisinde olduğu gibi eğilimden veya güdülerden dolayı değil, kendi başına iyinin gerçekleştirilmesi amaçlandığı için ortaya çıkmaktadır<sup>148</sup> (Kant, 2009:11). Bunun yanı sıra ödevden dolayı yapılan eylem, “ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur; eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil (...) eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır” (Kant, 2009:13). İşte Kant ahlaksal değeri belirleyen istemenin ilkesinin (maksiminin) öznel zeminin yozlaşmış olduğunu, kötülüğün bu bağlamda radikal bir anlam taşıdığı ifade etmiştir. Dolayısıyla iyi maksimler de kötü maksimler de söz konusu aynı zeminden türemektedir.

Kant *T*'de ve *PAE*'de istemenin ahlak yasası tarafından belirlenmesi ve güdüler tarafından belirlenmesine bağlı olarak nitelik kazandığını ifade eder. Ona göre “istemenin özerkliği (*Die Autonomie des Willens*) bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin yaderkliği (*Heteronomie der Willkür*) herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi, üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlaklılığına karşıdır” (Kant, 1999:59). Kant burada insanın ahlaki bakımdan yozlaşmasını ve buna bağlı olarak kötülüğün ortaya çıkışını, istemenin kendi kendini belirlememesine veya kendisi dışında bir şey tarafından belirlenmesine dayandırmıştır. Kant için kesin buyruk deneysel örneklerle gösterilemez, çünkü kesin buyruk tarafından belirlenmiş gibi görünen bir eylem koşullu buyruk tarafından belirlenmiş de olabilmektedir (Kant, 2009:49). Bir başka deyişle tek bir eylemde istemenin ahlak yasası tarafından mı yoksa eğilimler ve güdüler tarafından mı belirlendiğini somut olarak göstermek mümkün değildir. Fakat radikal kötülük bağlamında Kant insanlarda doğuştan ve evrensel nitelikte olan bir kötülük olduğunu iddia eder. Bu kötülüğün nedenini ise istemenin ilkelerinin öznel zemininde gerçekleşen bir *tabi kılmaya* (*subordination*) bağlı olduğunu iddia eder. Kısaca *T*'de ve *PAE*'de ahlaki yönden problemlili eylemler istemenin bir dış neden tarafından -eğilimlerce ve güdülerce- belirlenmesine dayandırırken *Din*'de bu belirlenmenin aslında ahlaki güdüleyicinin (ahlak yasasının), duyusal doğanın güdüleyicilerine tabi kılınmasına dayandığı ifade etmektedir (Kant, 1998c:6,36).

---

<sup>148</sup> Ödeve aykırı eylemin örneğini Eichman'ın tutumunda bulmak olanaklıdır. Ödeve uygun/ödevden dolayı yapılan eylemin örneğini ise istencini bir grup Yahudi'yi kurtarmak için kullanan Anton Schmidt'in eyleminde bulmak olanaklıdır. Arendt'e göre Schmidt'in hikayesine benzer birkaç hikayesi daha olsa dünyanın bütün ülkelerinde her şey olumlu anlamda daha farklı olurdu, çünkü bu tür hikayeler insanlığın dehşet durumunda çoğunluğun boyun eğerken bazılarının boyun eğmeyeceğini anlatarak toplumsal hafızaya katkıda bulunmaktadır (Arendt, 2012:238-239).

Bu bağlamda eğilimlerin kendi başlarına ele alındıklarında kötü oldukları söylenemez<sup>149</sup>, kötülüğü açığa çıkararak ahlaki güdünün bu eğilimlere tabi kılınmasıdır. Örneğin Kant'a göre mutluluk (*Glückseligkeit*) "(...) akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilincidir ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir (*das Prinzip der Selbstliebe*)" (Kant, 1999:41). Mutluluğu amaç edinen bütün eylemlerde, "isteme kendini eylemin tasarımıyla belirlemez, eylemin isteme üzerindeki beklenen etkisinin güdüsüyle belirler; başka bir şeyi istediğim için bir şey yapmalıyım" güdüsüyle eylemde bulunulur (Kant, 2009:94). İnsanın antropolojik gelişimi göz önüne alındığında, Kant'a göre aklın henüz gelişmediği evrede mutluluğunu istemenin güdüsü yapmak, ahlaki bakımdan bir problem olarak ortaya çıkmaz, çünkü henüz yükümlülüklerini ve ahlak yasasını kavrayacak düzeyde bir akıl söz konusu değildir. Ahlakılığı ve buna bağlı olarak iyi veya kötü istemeyi ortaya çıkaran aklın gelişmesidir. Akıl geliştikçe eğilimler ile ahlak yasası arasındaki farkı kavranır ve eyleme özgürlük dâhil edilerek tercihte bulunabilir. Bu noktada kötülüğü veya iyiliği, daha doğrusu iyi veya kötü istemeyi ortaya çıkaran hangisinin hangisine tabi kılındığıdır.

### 3.2.1.2. Akıl Sahibi İnsanın İstemesi ve Tanrısal (Kutsal) İsteme

Kant'a göre akıl sahibi insan istemesini belirlemekte, yani şöyle ya da böyle eylemekte özgürdür. Fakat bu, ne yasadışı anlamında –negatif anlamda– ne de tanrısal anlamda bir özgürlük olarak düşünülmemelidir. Kant için özgürlük aynı zamanda yasalılığı da içermektedir. Dolayısıyla insan kendi kendine yasa koyma ve aynı zamanda koyduğu bu yasaya uyma anlamında özgürlüğünü gösterebilir. Bu bağlamda ahlaki değere sahip bir şekilde eylemek için ahlak yasasının belirleyiciliği, insan için bir zorlayıcılığa sahiptir. Kant bu zorlayıcılığı, yani öznenin istemesini ahlak yasasına uygun hale getirme 'gerek'liliğini, "buyruk" olarak nitelendirmektedir (Kant, 1999:37): "İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk (*Imperativ*) denir" (Kant, 2009:37). Kant'a göre "bütün buyruklar bir "gerek"le (*Sollen*) dile getirilirler, bununla da aklın nesnel bir yasasının, öznel yapısı bakımından bu yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmeyen bir istemeyle bağlantısına (bir zorlamaya) işaret ederler" (Kant, 2009:37). Ödevden dolayı ya da yasa uğruna yapılan bütün eylemler, isteme ve yasa arasındaki bu gerekliliği içermektedirler.

Kant bütün buyrukları akıl sahibi bir varlığın istemesini belirlemelerine göre "koşullu" (*hypothetisch*) ve "koşulsuz/kesin" (*kategorisch*) olmak üzere ikiye ayırmıştır (Kant, 1999:37).

<sup>149</sup> Eğilim ve içgüdülere ilişkin söz konusu vurguyu Augustinus'ta da bulmak olanaklıdır. Yapılan vurgunun tonu aynı olmamakla birlikte Nietzsche de sağlıklı içgüdüleri güç istencinin temel unsurları olarak değerlendirmiştir.



Koşullu buyrukta eylem bir amaca ulaşmak için araç olarak ve öznel zorunluluk taşıyarak ortaya çıkarken, koşulsuz buyrukta başka herhangi bir amaçla ilişki kurmadan nesnel zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bütün buyruklar istemenin ilkeleri olduğu halde, ahlak yasası olabilecek nitelikteki tek ilke kesin buyruktur (Kant, 1999:48). Kant'a göre kesin buyruk değerini, koşullu buyrukta olduğu gibi ulaşılabilecek amaçta bulmaz; tersine eylemin nedeniyle ve biçimiyle ilgilidir. Bu nedenle kesin buyruğa 'ahlaklılık buyruğu' adını vermiştir (Kant, 2009:43). Ona göre koşullu buyrukta koşulun ne olduğu verilmeden, buyruğun ne içereceği bilinemez; oysa kesin buyruğun neyi içerdiğini bilmek olanaklıdır: "maksimin (istemenin öznel ilkesinin) yasaya uygunluğu" (Kant, 2009:51).

Kant'a göre ahlak yasası her akıl sahibi varlık için ve aynı zamanda en yüksek varlık için de vazgeçilmez bir en üst normdur. Fakat Tanrı'nın yasayla ilişkisi, insanın yasayla ilişkisine pek benzememektedir. En yüksek varlığın içinde bir zorlayıcılık hissetmemesi nedeniyle onun için eylem buyruk ve dolayısıyla ödev formunda değildir. Dolayısıyla istemenin ilkeleri de koşullu ve koşulsuz olarak ikiye ayrılmaz. Onun istemesi ve eylemi arasında boşluk yoktur, yani istemesi ne ahlak yasasına uymazlık edebilir ne de bir dış neden tarafından belirlenebilir. Onun istemesi *her zaman* yasanın biçimi tarafından belirlenir. Oysa akıl sahibi insan, en yüksek varlıkla kıyaslandığında *sınırlı* bir varlıktır. Ona göre kendi başına iyi bir istemenin amacı, en yüksek iyiyi gerçekleştirmektir. Fakat en yüksek iyinin *tam* olarak gerçekleşmesi için ahlak yasasına *tam* uygunluk gerekmektedir ki bu türden bir uygunluk "kutsallık" (*Heiligkeit*) adını alır (Kant, 1999:220). Böylesi bir kutsallığa, ancak en yüksek varlık sahiptir. İnsan ise *doğası gereği* bir taraftan eğilimleri bir taraftan da ahlak yasası tarafından belirlenme olanağına sahiptir. Fakat doğası gereği ifadesi, özgürlük karşıtı bir zorunluluk olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Kant insan için ahlaki sorumluluğun varlığını kabul ediyorsak bu çatışmanın ancak bir yatkinliğe (*Hang*), dolayısıyla özgürlüğe bağlı olduğunu kabul etmemiz gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre kutsallığa sahip olmaması bile akıl sahibi insanı her zaman iyi olmama anlamında kötü olma olanağına sahip bir varlık kılmaktadır. Çünkü ahlak yasasına uygun olsa bile zorlanma içereceğinden akıl sahibi insanın eylemi için tanrısal anlamda tam bir ahlaklılık mümkün değildir; insan bunu yalnızca umut edilebilir. Kant Tanrı ve ölümsüzlük idelerini tam da bu anlamda pratik alanda meşrulaştırmıştır. Dolayısıyla insanın istemesi ile ahlaki bakımdan tamlığı temsil eden kutsal bir isteme arasında -en azından bu dünyada- hiçbir zaman doldurulamayacak bir boşluk mevcuttur. Çünkü,

(...) her bakımdan iyi olan bir isteme, aynı şekilde nesnel yasalara (iyinin yasalarına) bağlı olur, ama bundan dolayı yasaya uygun eylemlere zorlanmış olduğu tasarımlanamaz; çünkü o, kendiliğinden, özne yapısına göre, ancak iyinin tasarımı tarafından belirlenebilir. İşte bundandır ki tanrısal ve genel olarak kutsal bir isteme için buyruklar geçersizdir; "gerek" demenin burada yeri yoktur, çünkü isteme kendiliğinden yasayla uygunluk içindedir. Ve bunun için buyruklar yalnızca bir formüldür; genel olarak istemenin, nesnel yasalarının şu veya bu akıl sahibi varlığın istemesindeki -sözgelimi insanın istemesindeki- öznel yetkinsizlikle bağlantısını dile getirir (Kant, 2009:39).

İnsandaki kötülüğe yatkınlık bu yetkinsizlik noktasında ortaya çıkmakta ve insanın bütün maksimlerine nüfuz etmektedir. Bu nedenle Kant kötülüğün kökensel olduğunu ileri sürer. Buna bağlı olarak iyi veya kötü tercih insanın özgür istemesine dayandığı ve bu isteme bütün akıl sahibi varlıklarda ortak olduğu için Kant radikal kötülüğün evrensel olduğunu dile getirmiştir.

### 3.2.1.3. İyi İstemenin Nesnesinin Koşulları Olarak Tanrı ve Ölümsüzlük İdeleri

Kant *SAE*'de akıl sahibi varlığın teorik aklın sınırlarını aşarak aklımı çıkarımlar yapmasına neden olan üç ide olduğunu vurgular. Bu ideler özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük ideleridir. *T* ve *PAE*'de özgürlük idesinin ahlak yasasının varlık koşulu olması nedeniyle nesnel gerçekliğe sahip olduğu vurgular. Bu sayede teorik akıl ile pratik akıl arasında bağ kurulmasını olanaklı kılmıştır. Fakat özgürlük idesi aynı zamanda diğer iki idenin nesnel gerçekliği için olanak sağlamaktadır. Çünkü özgürlük, ahlak yasasının varlık koşulu olarak istemenin belirlenmesinin koşuludur. Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideleri ise ahlak yasası tarafından belirlenen istemenin zorunlu nesnesinin, yani en yüksek iyinin koşullarıdır.

Kant ölümsüzlük idesinin ahlaki açıdan neden gerekli olduğunu bir dizi akıl yürütmeyle açıklar. İlk olarak akıl sahibi insan şeylerin sonu veya sonluluk/sonsuzluk fikirleriyle sıklıkla yüz yüze gelmektedir. Kant'a göre insanı varlığının zamanda kalıcı devamlılığına ilişkin görüşün yalnızca ahlaki olarak bir anlamı vardır, çünkü sonluluk/sonsuzluk konusunda ahlaki olanın dışında bir belirleme yapmak olanaksızdır (Kant, 1999:8,327). Öte yandan ona göre "dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir" (Kant, 1999:119). Yani en yüksek iyinin gerçekleşmesinin koşulu, ahlak yasasına uygunluktur. Fakat en yüksek iyinin bu dünyada tam olarak gerçekleştirilmesi sınırlı bir varlık olan insan için olanaksızdır. Çünkü insan aynı zamanda eğilimleri tarafından da belirlenebilen bir varlıktır. Bu nedenle insan öncelikle varoluşunu -ulaşamayacak olsa bile- bu yetkinliğe erişmek için belirlemelidir. Böylesine bir belirlenme yalnızca "(...) ancak akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği varsayımıyla olanaklıdır" (Kant, 1999:220). Yani Kant en yüksek iyinin "tam" olarak gerçekleştirilebilmesi için ruhun ölümsüzlüğünün (*die Unsterblichkeit*) bir koyut olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür<sup>150</sup>.

Öte yandan Kant'a göre bir istemenin en yüksek iyiyi gerçekleştirebilmesinin ikinci koşulu Tanrı'nın varlığını postulat olarak onaylamaktır. Kant bu postulatın onaylanması gerekliliğini insanın dünyadaki mutluluğundan hareketle gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona

<sup>150</sup> Ruhun ölümsüzlüğünü ahlaki bir koyut olarak kabul etmek aynı zamanda insanın ahlaki yaşamında egemen olan -iyi veya kötü olabilen- ilkeler (*principien*) ölümden sonra da geçerliliklerini koruduklarını kabul etmektedir. Bu nedenle ona göre bu yaşamın sonuna gelindiğinde ve dolayısıyla bu yaşamın sonuçlarıyla birlikte öte yaşam başladığında insan ahlaki durumunda bir değişiklik olmayacakmış gibi eylemde bulunmak akıllıcadır (Kant, 1999:8,330).

göre mutluluk (1) “[...] akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilincidir” (Kant, 2009:41); (2) “[...] akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği, dünyadaki durumdur” (Kant, 1999: 135). Kant akıl sahibi insanın dünyadaki mutluluğu ile ahlaksallık arasında hiçbir bağ olmadığını ifade etmiştir –ki bu teodise tartışmalarının odak noktasıdır; yani ödül de ceza da insanı tanrısal kurallara uymasına bağlıdır–. Dolayısıyla insan en yüksek iyiyi dolaysızca gerçekleştirdiği ve tam olarak mutlu olduğu varsayılan bir en yüksek varlık idesine ihtiyaç duyar. Tanrı idesi insana en yüksek iyinin bir ölçütünü sağlamaktadır. Bu iyiye ulaşmayı umarak insan eylemlerine ahlaksal bir yön verebilmektedir. Öte yandan akıl sahibi bir varlığın en yüksek iyiyi gerçekleştirebilmek için Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü idelerine ihtiyacının olması, onda kötülüğe dair içkin bir varoluşun olduğunu kanıtlar. Kötülüğün insana olan içkinliğinin ne türden bir içkinlik olduğunu anlamak, Kant’ın radikal kötülük kavramının anlaşılması açısından önemlidir.

### 3.2.2. Yatkınlık - İstidat - Eğilim - Niyet Ayrımı

Kant’ın radikal kötülük kavramı açısından *Hang*, *Anlage*, *Neigung* ve *Gesinnung* kavramlarını ve aralarındaki ilişkiyi dikkatle incelemek gerekmektedir. Çünkü radikal kötülük bağlamında kötülüğün nasıl bir yandan yatkınlık olduğunu öte yandan özgürlüğe dayandığını göstermek, ancak bu kavramlar arasındaki ilişkinin aydınlatılmasıyla mümkündür. Kant insanlar arasındaki etik ilişkiler açısından özellikle özgürlük ve sorumluluk kavramlarına önem verdiği için bunlar hakkında şüphe yaratacak herhangi bir imadan uzak durmaya çalışmıştır. Bu amaçla sözcükleri içerikleri ve kapsamaları bakımından yerinde kullanmaya dikkat etmiştir. Kant’ın radikal kötülük tezini anlamak için **istidat** (pre-disposition/*Anlage*), **yatkınlık** (propensity/*Hang*), **eğilim** (inclination/*neigung*) ve **niyet** (disposition/*Gesinnung*) kavramları arasındaki ayrımı Kant’ın vurguladığı biçimde anlamak gerekmektedir.

Kant üç tür<sup>151</sup> (hayvanlık, insanlık ve ahlaki varlık olarak) *iyilik istidadı*<sup>152</sup> olduğunu ifade eder<sup>153</sup> (Kant, 1998c:6,28). (1) Hayvanlık açısından iyilik istidadı fiziksel-mekanik ben-sevgisine

---

<sup>151</sup> Kant *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji] [A] (1798) içinde diğer canlılarla karşılaştırıldığında insan istidadının farklı olduğunu söyler ve üçe ayırır. *Din*’de yaptığı ayırımla birlikte düşünüldüğünde aslında tamamlayıcı bir nitelik taşır bu ayırım. Kant’a göre canlı doğa sisteminde insanı diğerlerinden ayıran, kendi yarattığı bir karaktere sahip olmasıdır. İnsan benimsediği amaçlara uygun olarak kendisini kusursuzlaştırabilir. Kant burada Rousseaucu bir izleği takip ederek bu kusursuzlaştırma boyunca insanın önce aklını kullandığını ve ilk kullanım bağlamında bir rasyonel hayvan olduğunu, daha sonra bir topluluk oluşturmak adına kendini eğittiğini ve en sonunda uygun bir topluluk oluşturmak için sistematik bir bütün oluşturduğunu ifade eder. Bu ilerlemeci bakış açısı altında Kant *dünyanın canlı sakinleri* arasında insanın üç istidadı ile ayrıldığını ifade eder. Buna göre insan şeyleri kontrol edebildiği için bir *teknik* istidada; diğer insanları kendi amaçları için kullandığı için

dayanır ki burada akla ihtiyaç yoktur. Hayvansal istidadın üç biçimi vardır: kendini-korumak, cinsel dürtü aracılığıyla türünü devam ettirmek ve sosyal dürtü aracılığıyla diğerleriyle birleşmek. Hayvanlık istidadı sonuna kadar götürülürse ortaya, içinde (diğer insanlarla ilişkide) açgözlülüğün yabani ahlakbozukluğunu, şehveti ve vahşi kuralsızlığı barındıran ‘doğanın vahşiliği’ çıkar (Kant, 1998c:6,26-27). (2) İkinci istidat, insanlık istidadıdır ve ben-sevgisine dayanmaktadır. İnsanlık istidadı içinde hem tutkuları hem de aklı barındırmaktadır. Söz konusu ben-sevgisi, kişinin kendi sosyal koşullarını diğerleriyle kıyaslamasıyla ortaya çıkarmaktadır. Kant’a göre koşulların karşılaştırılması insanlığın ilerlemesini sağlamaktadır. Fakat yanlış kullanıldığında bu istidat insanı “medeniyetin ahlak-bozukluğu”na sürükleyecektir ki buradan “habisliğin en yüksek aşaması” ve içinde “kıskançlık, nankörlük ve başkalarının acısından keyif alma [*schadenfreude*]” durumlarını barındıran “şeytani ahlakbozuklukları” ortaya çıkacaktır (Kant, 1998c:6,27). (3) Üçüncüsü ise kişilik istidadıdır. Burada vurgu insanın akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Bu istidat kısaca, “ahlak yasasına *tercih gücü için tek başına yeterli bir güdüleyiciymiş gibi saygı gösterme hassasiyeti*”ni ifade etmektedir (Kant, 1998c:6,27). Kant’a göre bu üç istidat “kökenseldir [radikaldir], çünkü insanlığın olanaklılığına aittir” (Kant, 1998c:6,28). Fakat söz konusu üç istidadın, insanın ahlaken iyi olmasının koşulu olduğu düşünülmemelidir. Bernstein’ın da belirttiği üzere insan ahlaken iyi olma istidadına sahip olabilir, fakat fiilen iyi veya kötü olmak için *Willkür*’ün kullanımına ihtiyacı vardır.

İlk istidat insanın doğada var olması için gereklidir. İkincisi doğadan medeniyete ilerlemek için gerekli olan motivasyonu sağlamaktadır. Üçüncü istidat ise ahlaklılığın normatif güvenini ve ahlaki bir medeniyete yönelik motivasyonu garanti altına almaktadır. Bir bütün olarak iyilik istidadının amacı, içinde kozmopolit ahlaki bir medeniyetin yeşereceği bir daimi barış devletine ulaşmak olan bir *telos* [doğal amaç] oluşturmaktadır (Formosa, 2007:223).

Kant’a göre insanın istidadı dışında kötü maksimleri benimsemek için özgürce tercih edilmiş bir *yatkınlığı* (*Hang*) vardır<sup>154</sup>. İstidat ile yatkınlık arasındaki fark şudur: her ikisi de

---

*pragmatik* istidada ve, kendine ve diğerlerine yasalar altındaki özgürlük ilkelerine göre davrandığı için *ahlaki* istidada sahiptir (Kant, 2007a:7,322-323-324-325).

<sup>152</sup> Kant *ET*’de bağlantılı olacak şekilde şunları söyler: “Ahlaken iyi bir istidattan aşılınmayan her iyi şey yalnızca görünüşten ve göz alıcı gizemden ibarettir” (Kant, 2007c:8,26).

<sup>153</sup> Kant’ın istidat hakkında düşünceleri Eleştiri öncesi yazılarında da bulunabilir. *Über die verschiedenen Rassen der Menschen* [İnsanların Farklı Irkları Üzerine] [RM] (1775) adlı makalesinde şunları söyler: “Organik bir beden (bitki veya hayvan) doğasında yatan belirli bir gelişmenin temellerine *tohum* (*Keime*) adı verilir, eğer bu gelişme belirli parçaları etkilerse; bununla beraber eğer bu gelişme yalnızca boyutu ve parçalar arasındaki ilişkiyi etkilerse o zaman bunlara *doğal istidatlar* (*natürliche Anlagen*) adı verilir. Aynı türde olmalarına rağmen farklı iklimlerde yaşayan kuşlarda, eğer soğuk bir iklimde yaşıyorlarsa yeni bir tüy tabakasının gelişimi için tohumlar bulunur... [bunun için onda] önceden belirlenmiş bir kapasite veya doğal bir istidat bulunur” (Kant, 2007e:2,434).

<sup>154</sup> Bernstein, Kant’ın hiçbir zaman iyiliğe yatkınlıktan söz etmediğine dikkat çeker. Ve şu tespitte bulunur: insanda yalnızca kötülüğe yatkınlık varsa onda (devamlılık ve birlik arz eden) iyi veya kötü bir niyet olduğunu nasıl söyleyebiliriz? (Bernstein, 2010:39). Buna verilebilecek cevap şu olabilir: Kant, *Wille* ve *Willkür* eşliğinde bu yatkınlığa karşı koyacak maksimleri benimseme olanağına işaret etmiştir. Yani

doğuşandır fakat yatkinlık elde edilen bir şey iken istidat insan doğasının dokusunda vardır (Grimm, 2002:164). Kant başlangıçta yatkinlıkla<sup>155</sup> ilgili iki tanım vermiştir fakat bunlar ne eşdeğerdir ne de açıkça uyumludur:

[1] “*Yatkinlik* (*propensio*) diyerek ben, *bir eğilimin* (alışkanlığa bağlı bir arzunun, *concupiscentia*) *olanağının*, bu olanak insanlık için genel anlamda olumsal olduğu sürece, *özel zeminini* anlıyorum. Bu [yatkinlik], içinde bir yatkinlığın doğuştan olmasına rağmen öyle olmadığı *gösterilebilen* bir *istidattan [Anlage] farklıdır*: daha doğrusu bu [yatkinlik] (eğer iyiye) *elde edilmiş* gibi veya (eğer kötüye) insanın başına *kendisi getirmiş* gibi düşünülebilir”<sup>156</sup> (Kant, 1998c:6,29).

Fakat Kant daha sonra dipnotta şu ifadeleri kullanır; [2] “*Yatkinlik* aslında yalnızca, özne bir hazzı [enjoyment] deneyimlediğinde ona karşı *bir eğilim meydana getiren*, bu *hazzı arzulamaya yönelik istidattır*”<sup>157</sup> (Kant, 1998c:6,29).

Formosa’ya göre ilk tanımda yatkinlik eğilimden farklıdır, çünkü yatkinlik elde edilen bir şeydir. Fakat ikinci tanımda yatkinlığın bir eğilim olduğu ifade edilir. Fakat bu karışıklık daha sonra ortadan kalkar çünkü Kant bir yatkinlığın hem *ahlaki* (ilk tanımdan gelir) olabileceğini – özgür varlık olarak insana aittir– hem de *fiziksel* (ikinci tanımdan gelir) olabileceğini –doğal varlık olarak insana aittir– ifade etmiştir. Dolayısıyla fiziksel yatkinliğimiz yalnızca doğal varlıklar olarak insanlara aittir, özgürlüklerinde hiçbir kökü yoktur; yani insanların başlarına kendilerinden dolayı gelmemektedir. Bu anlamda fiziksel yatkinlik bir eğilimdir, yani tercihe bağlı olmayan insan doğasının bir parçasıdır. Fakat insanın ahlaki yatkinliğinin kökleri özgürlüğündedir. Bu yatkinlik bütün diğer maksimlerin özel belirlenim zemini olan bir maksimdir (Formosa, 2007:224).

Dolayısıyla kötülüğe yatkinlik yalnızca ahlaki tercih yetisine (*dem moralischen Vermögen der Willkür*) yüklenebilmektedir. İnsanın kendi fiili olmayan hiçbir şey ahlaki olarak kötü nitelik taşıyamaz. Kant’a göre yine de yatkinlik kavramı, her fiili önceleyen, dolayısıyla kendisi bir fiil olmayan tercih gücünün özel zemini olarak anlaşılmalıdır. Kant burada fiilin ne olduğuna açıklık getirir. ‘*Fiil*’ [deed] sözcüğü, hem tercih gücü dahilinde en yüksek maksimin (yasaya uygun da olabilir karşı da) benimsenmesi aracılığıyla *özgürlüğün kullanımı* anlamına gelebileceği gibi o maksime uygun olarak gerçekleştirilen *eylemlerin kendileri* için de kullanılır.

Kötülüğe yatkinlik, ilk anlamda [özgürlüğün kullanımı bağlamında] bir fiildir (*peccatum originarium*<sup>158</sup>) ve aynı zamanda ikinci anlamda yasaya aykırı olan her fiilin biçimsel

ahlak yasasına uygun olarak rasyonel biçimde belirlenmiş maksimleri benimseyerek kötü bir insan olmaya karşı konulabilir. Bunun yanı sıra kötülüğe yatkinlik anlamında olmasa da, ilerlemeci bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda Kant, insanın iyiliğe yatkin olduğunu ima eder.

<sup>155</sup> A’da Kant yatkinliği şöyle tanımlar: “*Yatkinlik* (*propensio*), nesnesinin tasarımını önceleyen belirli bir arzunun doğmasının özel *olanaklılığıdır*; –Arzulama yetisinin kişi onun farkına varmadan bu nesneyi elde etmek için duyduğu içsel *zorunluluk*, *içgüdüdür* (cinsel içgüdü veya yavrusunu korumak için hayvanın koruyucu içgüdüğü gibi). Özneye bir kural (alışkanlık) gibi hizmet eden duyusal arzuya *eğilim* (*inclinatio*) denir. –Aklı, belirli bir tercih söz konusu olduğunda, eğilimler konusunda hüküm vermekten alıkoyan eğilime *tutku* (*passio animi*) adı verilir” (Kant, 2007a:7,265).

<sup>156</sup> Vurgular bana aittir.

<sup>157</sup> Vurgu bana aittir.

zeminidir ve yasaya fiziksel anlamda direnmektir. Buna ahlakbozukluğu [vice] (*peccatum derivativum*<sup>159</sup>) adı verilir. İlki, her türlü zamansal koşuldan ayrı olarak yalnız akıl tarafından anlaşılabilir, düşünülür [intelligible] bir fiildir. İkinci ise duyulur ve deneysel, zaman içinde verili (*factum phenomenon*) bir fiildir. İkinciyle kıyaslandığında birincinin, kökünden söküp atılmadığı için doğuştan gelen bir yatkınlık olduğu söylenebilir. Fakat asıl neden şudur, bu kötülük bizim eylemimiz olmasına rağmen, bunun doğamıza ait temel bir yatkınlık olduğunu göstermek dışında, içimizdeki en yüksek maksimi kötülüğün nasıl bozduğunu gösterecek, daha iyi bir neden bulamayız (Kant, 1998c:6,31-2).

Kant'ın radikal kötülük tezine göre insan türü içinde kötülüğe yönelik evrensel bir ahlaki yatkınlık vardır. Bunun anlamı şudur; her insan, en iyisi bile tercih gücünün öznel zemini olarak kötü ahlaki bir eğilimi özgürce seçebilir (Kant, 1998c:6,32). Bağlantılı düşünülüğünde aslında Kant insanın duyusal doğasına ilişkin –Augustinus ile aynı çizgide olan– bir belirlemede bulunmaktadır; kötü olan insanın duyusal doğası değil, ona ilişkin eğilimlerin tercih edilmesidir:

Doğal eğilimler, *kendi başlarına düşünüldüklerinde, iyidirler*, yani kınanacak şeyler değildir ve onlardan kurtulmaya çalışmak boş olacağı gibi zararlı ve suçlanmaya-değer olacaktır: kişi bunları yalnızca dizginlemelidir, böylece birbirlerini yıpratmazlar ve mutluluk adı altında bir bütün olarak uyumlu olurlar (Kant, 1998c:6,58).

Kısaca söylemek gerekirse bir yatkınlık, tercihin empirik bir şeklidir veya belirli bir maksime göre tercih etme arzusudur. Kötülüğe yatkınlık, ben-sevgisi güdüsünü veya eğilimi ahlaki nedenin üzerine yerleştirerek güdülerin rasyonel düzenini tersine çeviren rasyonel-karşıtı tercihe yönelik bir yatkınlıktır<sup>160</sup> (Wood, 2010:157).

(...) kötülük yalnızca özgür bir tercih gücünün belirlenimi olarak olanaklıdır. Ve yalnızca maksimlerine göre iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilen bu güç, maksimlerin ahlak yasasından sapma olasılıklarının öznel zemininde bulunur. Ve eğer bu yatkınlığın insanlara evrensel olarak ait olduğunu varsaymak akla uygunsa, bu yatkınlığa ***insanların kötülüğe yönelik doğal yatkınlığı*** adı verilebilir (Kant, 1998c:6,29).

Kant kötülüğün doğuştanlığına açıklık getirmek için **niyet** (*Gesinnung*) kavramını kullanmıştır. Niyet, kişinin ahlaki karakterinin nihai kaynağıdır; yani “bütün belirli ahlaki olarak-kötü maksimlerin tabii olduğu temel ortak zemindir ki kendisi de bir maksimdir” (Kant, 1998c:6,20). Niyet ile istidat arasındaki fark ise şudur: niyet, özgür tercihe dayanır; oysa istidat insan doğasının olanağına bağlı olmasıyla onun doğasının bir parçasıdır. Fakat aynı zamanda niyet temeli itibariyle gözlemlenemez yalnızca belirli maksimlerden onun hakkında çıkarımlar yapılabilir ki aslında maksimler de temelleri itibariyle gözlemlenemezler. Dolayısıyla dışsal deneyim, “niyetin içsellliğini açıklamaz, fakat yalnızca katı bir kesinlikle olmasa da niyet hakkında bir sonuca varmamıza izin verir” (Kant, 1998c:6,63). Bunun yanı sıra niyet, her failin karakterinin altta yatan temel *birliğine* [unity] ve *devamlılığına* [continuity] atıf bulunur

<sup>158</sup> Kökensel/ilk/Birincil günah [original sin]

<sup>159</sup> İkincil günah [derivative sin].

<sup>160</sup> Kant'a göre ben-sevgisi, bütün maksimlerimizin ilkesi olarak benimsendiği zaman kesinlikle bütün kötülüğün kaynağıdır (Din 6:45). Bunun nedeni şudur; mutluluk bir yandan ben-sevgisi ilkesidir (T:41) öte yandan dünyadaki her rasyonel varlığın nihai öznel amacıdır (Din 6:7-Dipnot). Her insan mutlu olmayı amaçlıyorsa, bu amacın ilkesi ben-sevgisiyse ve ben-sevgisi bir tür kötülüğe neden oluyorsa; o halde insanın tercihte bulunduğu öznel zemin kötüdür.

(Louden, 2002:136). Niyet yalnızca, yalıtılmış eylemlerden çıkarılan belirli maksimlerin bir toplamı değildir, daha ziyade “maksimlerin benimsenmesinin ilk öznel zeminidir, yalnızca bir tanedir ve evrensel olarak özgürlüğün bütün kullanımına uygulanır” (Kant, 1998c:6,25). Niyet, ahlaki karakterin nihai birleştirici kaynağı olduğuna göre kötülük onun içine yerleştirilmelidir. Kant şöyle söyler: “Bu niyeti veya onun en son zeminini *zaman içindeki* istemenin herhangi bir ilk fiilinden türemediğimize göre bu niyeti, (aslında zemini özgürlükte olmasına rağmen) ona doğası tarafından yüklenen [*von Natur zukommt*] istemenin bir özelliği olarak değerlendireceğiz” (Kant, 1998c:6,25).

Louden’a göre alıntıda parantezle verilen yer Kant’ın ‘doğuştan’ ve ‘doğasından gelen’ ifadelerini istekle kullanmadığını göstermektedir. Sözcükleri gerçek anlamında kullanmaz; örneğin **niyet**, empirik olarak araştırılabilecek insan doğasının sabit bir durumunu veya özünü ifade etmez. Daha ziyade “bir insanın yaşamının ona göre değerlendirilmesi gereken” **karakterin numenal kaynağını** ifade eder (Louden, 2002:137). Bu anlamda niyet zamansal düzen içindeki dönüşümünü/belirimini içeren bütün tanımları dışlar. Kant’ın sözleriyle yatkinliğin öznel ahlaki ilkesi, zamanın periyodlarına bölünmeye uygun değildir, ancak mutlak bir *birlik* olarak düşünülebilir. Bunu yanı sıra niyetin kendisi zamansızdır, yalnızca tezahürleri zamansaldır.

Michalson’a göre Kant kendisini şu üç iddiayı aynı zamanda savunmak zorunda bırakmıştır: (1) Ahlaki fail, belirli bir ilke açısından kendisinin ahlaki yapısını ‘birleştiren’ özgürce tercih edilmiş bir zemin tarafından karakterize edilir. (2) İstencin belirli eylemlerinin ahlaki değeri, arka plandaki bu yapı tarafından önceden belirlenir. (3) İstencin belirli eylemleri *Willkür*’ün özgür eylemleridir. Michalson’a göre eğer ikinci iddianın üzerinde çok yoğunlaşırsa, üçüncüsü tehlikeye düşecektir. Eğer üçüncüye çok yüklenirse eylem tanımları arasındaki ayrım belirsizleşecektir. Bunun yanı sıra eğer niyet, diğer maksimlerin öznel belirleme zemini olarak belirlenirse, sonsuz bir geri-gidişin kapısı aralanacaktır, bir başka deyişle temelin temeli sorusu sürekli cevaplanmak zorunda kalınacaktır. Michalson’a göre Kant bu soruya ‘bu temelin bilinmeyeceği’ cevabını vererek kurtulamaz, çünkü bu, bir açıklama getirmekten çok belirsizliği işaret etmektedir. (Michalson, 1990:57).

Kant insanların kötülüğe doğuştan yatkin olduklarını göstermek için insanın etrafına bakmasının yeterli olduğunu ifade etmiştir: “Türümüzün *iyi* bir tür mü yoksa *kötü* bir tür mü olduğu sorusu sorulabilir (...) şunu söylemem gerekir ki bu konuda övünecek pek bir şey yok. Eğer insanın yalnızca ezeli tarihteki değil çağımızdaki olaylardaki davranışlarına bakacak olursak, yargılarımızda misantropist Timon’a katılmaktan kendimizi alamayız” (Kant, 2007a:7,332). Fakat Grimm şunu soruyu sorar; “kötülüğün doğuştan olanaklı olmasından gerçek olduğu fikrine nasıl geçiş yapabiliriz ki?” (Grimm, 2002:164). Çünkü Kant aynı zamanda maksimlere empirik olarak nüfuz etmenin olanaklı olmadığını söylemektedir: “Şimdi biz

deneyim aracılığıyla doğrusu yasaya aykırı eylemlerin farkına varırız (...) Fakat maksimleri gözlemleyemeyiz, bunu kendi içimizde bile sorunsuzca yapamayız; bundan dolayı bir failin kötü bir insan olduğuna dair yargı deneyime dayanarak güvenli kılınmaz” (Kant, 1998c:6,20/Kant, 2009:4,407). Buradan hareketle Grimm şunu sorar; eğer deneyimlere dayanarak maksimleri anlamamız imkânsızsa –Kant kötülüğün radikalliğini anlamak için etrafımıza bakmamız yeterlidir dediğine göre– radikal kötülüğün varlığını deneyimden hareketle nasıl anlayacağız? Bunun yanı sıra eğer insanların maksimleri gözlemlenebilir olsaydı ve onlarda kötülüğe yatkınlık bulunduğu belirlenmiş olsaydı bile buradan yalnızca kötülüğe eğilimin *yaygın* olduğu sonucunu çıkarılabilirdi, *evrensel* olduğu sonucu değil (Grimm 2002,165). Fakat Kant her akıl sahibi varlığın kötü olduğunu değil, bu olanağa sahip olduğunu ifade eder. Bir başka deyişle her insan kötülüğü tercih edebilir; bu olanak, insanın ahlaki doğasından kaynaklanmaktadır.

### 3.2.3. Kötülük (*Böse*) ve Fenalık (*Übel*) Ayrımı

Kant’a göre pratik aklın nesnelere ne olduğunu belirlemek önemlidir. Onun nesnelere istemeye ilişkin olmalıdır. Bu bağlamda eğer (aşağı arzulanma yetisi anlamında) istemeyi bir nesne belirliyorsa “nesnenin fiziksel olanağı” istemeden önce geliyor demektir. Fakat bir eylem yukarı arzulanma yetisi olarak saf isteme yetisi dayanıklılık ediyorsa, onda nesnelere fiziksel olanağı önce gelmiyor, tersine “eylemin ahlaksal olanağı” önce geliyordur. Kant buradan hareketle eylemin belirleyici nedeninin nesne değil ahlak yasasının biçimi olması gerektiğini ifade eder. İyilik (*Gut*) ve kötülük (*Böse*) istemenin söz konusu belirlenimine göre anlam kazanmaktadır (Kant, 1999:101).

Kant’a göre iyilik pratik bir yasadan çıkarılmalıdır. Eğer tersine iyi olduğu varsayılan bir nesneye yönelik güdü yasanın temelinde koyulursa, burada bir iyilik-kötülük durumu değil, haz (*Lust*) ve acı (*Unlust*) duygusuna bağlı olarak bir hoşlanma veya hoşlanmama durumu ortaya çıkacaktır. Buna bağlı olarak hangi tasarımın hazzı hangi tasarımın acıyla ilişkili olduğu apriori olarak bilinemeyeceği için hoş olanı (*Angenehme*) iyi olandan ve nahos olanı (*Unangenehme*) kötü olandan ayırt etmek olanaksız olacaktır. Bu yapılamadığı için hoş olanın aracına iyi, nahos olanın aracına kötü adı verilecektir. Fakat araç olarak ortaya çıkan bu iyi hiçbir zaman kendi başına iyi niteliği taşımamakta, yalnızca başka bir şey için araç olarak iyi niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu tür eylemlerde, eyleme değerini veren hoşlanma veya hoşlanmamaya bağlı güdülerdir (Kant, 1999:102).



Kant özellikle şu ayrım dikkat çekmeye çalışmıştır; bir şeyi arzulamamızdan dolayı mı ona iyi deriz, yoksa iyi olduğunu düşündüğümüz için mi arzularız?<sup>161</sup> Ona göre Latince olan şu eski kural bu karışıklığa yol açabilecek bir örnektir: Aklın ışığında iyi olandan başka bir şeyi arzu etmeyelim; aklın ışığında kötü olandan başka hiçbir şeyden yüz çevirmeyelim [*Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*]. Çünkü buradaki *sub ratione boni* [aklın ışığında iyi olan] ifadesi hem ‘bizim için iyi olanı hesaba katmadan arzulamayız’ anlamına gelebilir hem de ‘biz yalnızca aklın uygun gördüğü şeyi iyi veya kötü görürüz’ anlamına gelebilir. İki ifade arasındaki ayrım birincinin acı ve hazzı ikincinin ise akıl ve istemeye bağlı olmasıdır. Kant Latince’deki bu karışıklığın Almanca için geçerli olmadığını ifade eder. Çünkü Almanda iyi sözcüğü için, *das Gute* [iyi] ve *das Wohl* [hayır]; kötü sözcüğü içinse *das Böse* ve *das Übel* (veya *das Wehl*) [fena] sözcükleri kullanılır. Dolayısıyla “bir eylemle ilgili olarak, bu eylemin iyiliğine-kötülüğüne ya da bizim için hayırlı ve fena olduğuna bakmamız, çok farklı iki yargılama olur” (Kant, 1999:105).

Kant iki yorum arasındaki farktan şöyle söz etmiştir:

***Hayırlı ve fena*** olan, hep yalnızca bizim için hoşnut olma ya da hoşnut olmama, memnun olma ya da acı duyma durumumuzla bir ilgiyi gösterir; bu yüzden de, biz bir nesneyi arzuluyor ya da ondan nefret ediyorsak, bu yalnızca, onun bizim duyusalımızla ve vereceği haz ve acı duygusuyla ilgisinden oluyor. Oysa ***iyi veya kötü, her zaman için*** – istemenin bir şeyi kendi nesnesi yapmak üzere akıl yasasıyla belirlenmiş olması bakımından– istemeye bir ilgiyi gösterir; çünkü isteme, nesne ve nesnenin tasarımıyla hiçbir zaman dolaysız olarak belirlenmez, isteme daha çok kendine aklın bir kuralını (bir nesnenin gerçekleşebilmesini sağlayan) bir eylemin hareket nedeni yapan yetidir. Böylece iyi veya kötü, aslında eylemin kendisiyle ilgilidirler, kişinin duyumuyla değil. Ve bir şey, kayıtsız şartsız (her bakımdan ve başka bir koşul gerektirmeden) iyi ya da kötü olacağına, ya da öyle sayılacağına, bu, bir eylem tarzından, istemenin maksimumundan başka bir şey olamaz; dolayısıyla iyi veya kötü diye adlandırılacak olan, bir nesne değil, eylemde bulunan kişinin kendisidir: ona iyi ya da kötü insan denir (Kant, 1999:106)<sup>162</sup>.

Dolayısıyla acı, ölüm, açlık gibi kavramları Kant *kötülük (Böse)* olarak değerlendirmekten uzak durur, bunun yerine daha çok *fenalık (Übel)* sözcüğünü kullanmıştır. Bu nedenle Kant, her ne kadar erken dönem derslerinde söz etmiş olsa da orta ve geç dönem çalışmalarında kötülük problemiyle, yani dünyadaki fenalıklar ile tanrısal inayet arasındaki uyumsuzluğun açıklanmasıyla ilgilenmez; daha çok insanların *yaptıkları* kötülükle ilgilenir (Wood, 2010:145). Örneğin “kişinin kendine karşı sorumluluğunu çiğnemesi” (Kant, 1991:6,430-1) veya “tutamayacağı türden bir söz vermesi” (Kant, 1998a:47-51) türünde kötülüklerle ilgilenmiştir.

Kant radikal kötülük bağlamında kötülükten söz ederken insandaki fenalık yatkınlığına değil, ahlaki kötülük yatkınlığına işaret etmiştir. Çünkü radikal kötülük, akıl sahibi bir insandaki duyguya değil, öznel ilkeye, daha doğrusu öznel ilkelerin nihai zeminine dayanmaktadır. Ona

<sup>161</sup> Bu soruyu Spinoza’da sormuştur: “(...) biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz” (Spinoza, 2011:III: IX).

<sup>162</sup> Vurgular bana aittir.

göre insanın öznel ilkelerinin zemini yozlaşmıştır. Bu bağlamda *Böse* daha çok akıl sahibi insanın kendisini, tercih yetisiyle sorumlu olduğu eylemler için kullanılmıştır ve bu neden kişiliğe ilişkindir. Kant *Din*'de insan için vazgeçilmez olan üç istidattan bahsederken, "ahlak yasasına *tercih gücü için tek başına yeterli bir güdüleyiciymiş gibi saygı gösterme hassasiyetidir*" dediği insanın kişiliğe öneğilimidir (Kant, 1998c:6,27). Oysa *Übel* çoğunlukla insanın başına gelen veya kendisinin fail olup olmadığı belli olmayan durumlar için kullanılır. Kant *Übel*'in kullanımı için eşsiz bir örnek verir: "Damla hastalığının en şiddetli ağrılarını çekerken 'ey acı, bana ne kadar işkence çektirsen de, senin kötü (*κακός*, *malum*) bir şey olduğunu asla söylemeyeceğim' diye haykıran Stoalı'ya gülünebilir, ama o yine de haklıdır. Onun duyduğu fena bir şeydi (...)" (Kant, 1999:106). LT'de fena olan, insanın ahlaki olarak kendini disipline etmesinin aracı olarak Tanrı tarafından gönderilen bir hediye iken, PAE'de ilkelerin diliyle konuşan ahlaka ilişkin olmayan bir şey olarak ele alınır. Ahlaka ilişkin değildir çünkü fena olana özelliğini veren acı, acıdan haykıran Stoalı örneği göz önünde bulundurulacak olursa, onun kişi olarak değerini azaltmamaktadır.

Kant geleneksel anlamda tanımlanmış iyilik kavramı ve ahlak yasası arasındaki mantıksal öncelik durumunu değerlendirir. Ona göre "(...) yasa, istemeyi doğrudan doğruya belirler[se]; bu yasaya uygun eylem kendi başına iyidir; maksimleri hep bu yasaya uygun olan bir isteme kayıtsız-şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur" (Kant, 1999:109). Fakat geleneksel anlamda felsefe yapan ahlakçılar, istemenin nesnesi ve ahlak yasası arasındaki ilişkiyi yanlış kurmuşlardır; ahlak yasasının temeline yerleştirilmesi gereken iyi ve kötü kavramlarını ahlak yasasından önce belirlemişler ve istemeyi bu belirledikleri en yüksek iyiye göre yönlendirmişlerdir. Kant'a göre ahlak yasasından önce belirlenen bu en yüksek iyi ister mutlulukta, ister yetkinlikte isterse de Tanrı'nın istemesinde bulunsun, sonuç hep yaderklik olacaktır. Oysa ona göre yeterli araştırma yapılmış olsaydı şu açıkça görülecekti; "ahlak yasasını bir nesne olarak iyi kavramı değil, aksine ahlak yasası önce iyi kavramını (...) belirler ve olanaklı kılar" (Kant, 1999:111-2-3).

Bu bağlamda iyi ve kötü kavramları, istemenin ahlak yasasının biçimi tarafından apriori belirlenmesinin sonuçlarıdır. Dolayısıyla bu kavramlar istemenin dışında kendi başına belirlenip istemenin yönelmesi gereken amaç olarak verilemez; tersine iyi ve kötü kavramlarını, özgürlüğün yasası olarak, pratik akıl kendi kendine verir. Fakat pratik aklın kendine verdiği bu kavramlar eylemde görünüşe geldikleri için aynı zamanda görünüşlerle ilgi içindedirler. Bu gerçekleşme ise anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak gerçekleşir. Öyle ki, burada anlama yetisinin pratik bir kullanımı söz konusudur, yani onun teorik kullanılışı nasıl görünüm çeşitliliğini bir bilinçte toplamak içinse, pratik kullanımı da "arzuların çeşitliliğini, ahlak yasasıyla buyuran pratik aklın ya da saf apriori bir istemenin bilincinin birliğine bağımlı kılmak

içindir” (Kant, 1999:115). Buna dayanarak Kant *iyi ve kötü kavramları bakımından özgürlük kategorilerinin çizelgesini* şöyle belirler:

**1.**

**Nicelik Kategorileri**

Öznel, maksimlere göre (Kişinin istemesinin niyetleri)

Nesnel, ilkeler göre (Buyurtular)

Özgürlüğün hem nesnel hem de öznel apriori ilkeleri (Yasalar)

**2.**

**Nitelik Kategorileri**

Davranışın Pratik Kuralları (*praeceptivae*)

Yapmamanın Pratik Kuralları (*prohibitivae*)

İstisnaların Pratik Kuralları (*exceptivae*)

**3.**

**İlişki Kategorileri**

Kişilikle

Kişinin durumuyla

Karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla

[ilişkisi]

**4.**

**Kiplik Kategorileri**

İzin verilen ve izin verilmeyen

Ödev ve ödeve karşıt olan

Tam ve tam olmayan ödev (Kant, 1999:74).

Buna göre pratik aklın bir kuralı (ahlak yasası) altında bulunan iyi ve kötü kavramları isteme için bir nesne belirlerler. Saf akıl, istemeyi bu nesnesi konusunda apriori olarak belirler. Fakat genel kuralın olanaklı bir eyleme uygulanması için *pratik yargıgücü* (*praktische Urteilskraft*) gereklidir. Pratik yargıgücü, teorik aklın karşılaşmayacağı bir problemle karşı karşıya kalır; duyulur dünyada tek tek durumlar doğa yasasına bağlıdır, ona uymazlık edemezler. Oysa özgürlüğün kullanımına bağlı pratik alanda böylesine zorunlu bir uygunluktan söz edilemez. Örneğin “(...) ahlaksal iyi, nesnesine bakılırsa, duyularüstü bir şeydir; onun karşılığı olan hiçbir şey duyusal görüde bulunmaz” (Kant, 1999:121). Bu nedenle pratik yargıgücü, biçimi bakımından doğa yasasına benzeyen ama aynı zamanda duyu nesnelere somut olarak uygulanabilen ahlak yasası modeline ihtiyaç duyar. Buna göre yargıgücünün kuralı şudur: “tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp görmeyeceğini kendine sor” (Kant, 1999:123).

Kant iyi ve kötü kavramları bakımından özgürlük kategorilerinin çizelgesini sunmasına ve ahlaksal iyinin anlama yetisinin pratik kullanımı açısından durumunu detaylandırmasına rağmen aynı kategorilere bağlı olarak kötülüğün nasıl ortaya çıktığını açıklamaz. İlgili bölümün sonunda bu kategori tablosunun her şeyi zaten açıkladığını ifade eder. Fakat bir ipucu bırakmayı da ihmal etmez; bu çizelge pratik konularda nereden işe başlanması gerektiğini göstermektedir: “her kişinin eğiliminde [*Neigung*] temelini bulan maksimlerden (...)” (Kant, 1999:118). *Din* kitabında Kant kötülüğü bu perspektiften hareketle ele almıştır. Kötülüğün insan türü için evrensel ve doğuştanlığını, maksimlerin öznel zeminindeki yozlaşmaya dayandırmıştır.

### 3.2.4. İnsan Doğasındaki İyiliğe Yönelik Üç İstidat

Kant'a üç kökensel istidat [*Anlage*] olduğu ileri sürer: *hayvanlığa, insanlığa ve kişiliğe* istidat. Ona göre bu istidatlardan hiçbiri doğası gereği kötü değildir, aksine içimizde *iyilik adına* vardır<sup>163</sup> (Kant, 1998c:6,28).

(1) *Hayvanlık* istidadı bütün doğal ve güdüsel itkilerimizin kökensel kaynağıdır. Bundan dolayı bütün empirik arzularımızı ve yönelimlerimizi içerir, yani '*mekanik ben-sevgisi*'ni (kendini-koruma), '*türün üremesi*'ni (cinsel dürtü) ve '*diğer insanlarla birliktelik*' (sosyalleşebilirliği) içerir (Kant, 1998c:6,26-7). Bu üç arzu çeşitli ahlakbozukluklarına neden olabilmektedirler. Bu ahlakbozuklukları, doğanın *vahşiliğinden kaynaklanan* ahlaksızlıklardır; açgözlülüğten, şehvetten ve vahşi yasadışıktan kaynaklanan yabancı ahlaksızlıklar olarak adlandırılırlar. Wood'a göre kötülüğün kaynağı olarak hayvanlık istidadı gösterilemez. Çünkü doğal güdülerimiz tercih yetisinin hiçbir ilkesini içermediği için ahlaken sorumluluk da ifade etmez. Yalnızca doğal güdülerin tercih yetisiyle özgürce maksime dahil edilmesi durumunda bir iyilik-kötülük durumu söz konusu olur (Wood, 2010:152). Kant'a göre insanlığın kötülüğe yatkınlığının nedeni ya da ahlaklılığın düşmanı, ilkeden yoksun olan ve herkesin bilincine kendilerini açıkça gösteren doğal eğilimlerde aranmamalıdır, daha ziyade aklın arkasına saklanan<sup>164</sup>, dolayısıyla daha tehlikeli olan görünmez bir düşmanda aranmalıdır (Kant, 1998c:6,57).

(2) *İnsanlık* istidadı ise amaçlar ve amaçlar için araçlar belirleme yeteneğidir; bu anlamda insanın akıl sahibi bir varlık olmasını ifade eder. Kant'a göre bu istidat, fiziksel ve yine de *kıyaslamayı* –ki bunun için akıl gerekir– içeren ben-sevgisi başlığı altında ele alınabilir (Kant, 1998c:6,27). Yani kişi mutlu olup olmadığına, kendini bir başkasıyla kıyaslayıp karar verir. Bu ben-sevgisinden, *başkalarının gözünde değer kazanma* eğilimi ortaya çıkar. Bu aslında bir *eşit değere sahip olma* eğilimidir ve diğerlerini kendisinden daha değerli olma ve böylece kendine hükmetme kaygısından oluşur. Ve bu kaygıdan da kişinin diğerleri üzerinde egemenlik kurma arzusu ortaya çıkar. Bu *kıskançlık* veya *çekişme*, yani kendine yabancı olanlara karşı gizli veya açık düşmanlık hissetme ahlaksızlığı ortaya çıkarır. Bunların kökü doğadan kaynaklanmaz daha

<sup>163</sup> Wood şu soruyu sorar; Kötü bir içgüdü olamaz mı? (1) Olabilir ama bunun ahlaken kötü olduğu söylenemez, çünkü insanın doğasından kaynaklanır, özgürlüğünden değil. Dolayısıyla ahlaken sorumlu kılınmaz. (2) Ayrıca böyle bir güdünün varlığını kabul etmek, insanın iyi veya kötü hiçbir rasyonel eylemi gerçekleştiremeyeceğini kabul etmek olur. (3) Bunun ötesinde ahlaki güdüler ve eğilimsel güdüler aynı maksim içinde bulunabilirler. Kant'a göre bunlar ilkesel anlamda birbirleriyle uyumludurlar ve birbirlerine tabi kılınabilirler. İnsanları iyi veya kötü yapan bu tabi kılmanın yönüdür. Kötü insan ahlaki güdülerini doğal güdülere tabi kılar. Yani ne iyi insan doğal eğilimlerini söküp atabilir ne de kötü insan ahlak yasasını ortadan kaldıracaktır. (Wood, 1970:212-213).

<sup>164</sup> Kant'a göre bir insanın yapabileceği ilk gerçek iyilik, eğilimlerinde değil sapkın maksimlerinden, yani özgürlüğün kendisinde bulunan bir kötülükten kendini kurtarmaktır. Bu eğilimler iyi maksimlerin *gerçekleştirilmesini* yalnızca daha zor hale getirir. Oysa *istencimizde* bulunan kötülük, eğilimler yasayı ihlal etmek istediklerinde onlara engel olmaz. Gerçek düşman bu yatkınlıktır (Kant, 1998c:6,58-Dipnot).

çok bir eğilimdirler. Doğa yalnızca bu kıyaslamayı medeniyetin gelişmesi için bir güdüleyici olarak kullanır. Bu anlamda bu eğilimler *medeniyetin ahlakbozuklukları* [vices of culture] olarak değerlendirilebilirler. Kant bu kötülüklerin en uç örneklerine yani *kıskançlık, diğerlerinin talihsizliklerinden keyif alma* [schadenfreude] vb. *şeytani ahlakbozuklukları* [diabolical vices] adını verir.

(3) *Kişilik* ise ahlak yasasına, istemenin temel rasyonel ilkesi olarak saygı duyma ve bu saygıyı ahlak yasasına uymak için yeterli güdü olarak belirleme yeteneğidir (Kant, 1998c:6,27-8). Bu istidat da sosyal konum içinde, Kant'ın *ahlaklaşma* [moralization] adını verdiği süreç içinde gelişir (Wood, 2010:151). Kötülüğün nedeni kişilik istidadı da değildir. Ona göre kötülük kuşkusuz ahlaki istidadımızı gerçekleştirmekte veya uygulamadaki bir başarısızlığımızdır, fakat bu kötülüğü kişilik istidadına kadar takip etmek olanaklı değildir. Çünkü o zaman insan akıl yetisinin, ahlak kuralına uymaktansa ona karşı gelmek üzere istidai anlamda bir güdüye sahip olduğu kabul edilmiş olur (Wood, 2010:152). Kant bunun “şeytani isteme” veya “kötü akıl” olarak adlandırılabilirliğini, fakat böyle bir şeyin olanaklı olmadığını ifade eder (Kant, 1998c:6,35).

Olanaklılıkları açısından bu üç yatınlıktan birincisi akla dayanmaz. İkincisi pratik akla dayanır fakat ben-sevgisinin güdümündedir, yani empirik pratik akla dayanır. Üçüncüsü kökünü tek başına pratik aklın kendisinden, yani koşulsuzca yasa koyan akıldan alır, saf pratik akıldan alır. Kant'a göre insandaki bu istidatlar yalnızca (olumsuz anlamda) iyi değerlerdir (çünkü ahlak yasasına direnç göstermezler), aynı zamanda insanın *iyiye yatınlığını* ifade ederler (iyiye uyum gösterirler). Bunlar *kökenseldir* çünkü insan doğasının olanaklılığına bağlıdır; insanlar ilk ikisini uygunsuz bir biçimde kullanabilirler ama kökünü söküp atamazlar. Öyleyse kötülük, insanlığa yönelik rasyonel istidadımız kullanımımızdaki (veya yanlış kullanımımızdaki) bir şeyden kaynaklanır. Daha açık bir ifadeyle Kant şu sonuca varır; kötülük, aklın ve eğilimin doğru rasyonel güdülerini tersine çevirme ve önceliği eğilime verme yatınlığına dayanmaktadır. Akıl sahibi varlıklar olarak insan hem ahlak yasasına hem de eğilimlere ve ben-sevgisine uygun eylemde bulunmak için rasyonel güdülere sahiptir. Kötülük maksime dâhil edilen güdülere dayanmaz, onlar arasında hangisine öncelik verildiğine dayanır. Çünkü kötülük yalnızca bir maksim formunda veya ahlaklılık üzerindeki yönelimin ya da ben-sevgisinin önceliğini içeren özgürce tercih edilen istemenin öznel ilkesi formunda anlaşılabilir (Kant, 1998c:6,36-9).

İstidatın içinde taşıdığı güdülerini maksimine dâhil edip etmemesine bağlı olarak iyi veya kötü olması insanın kendisine bağlıdır. Bu bağlamda Kant her ne kadar radikal kötülüğün kökü kazanamazsa da üstesinden gelinebileceğini ileri sürer, “çünkü [o], eylemleri özgür olan insanda bulunur” (Kant, 1998c:6,37). İnsan doğasında radikal kötülüğün bulunması onların kötü maksimleri zorunlulukla benimsedikleri veya genel anlamda ahlaki iyilikten yoksun oldukları anlamına gelmez. Daha ziyade ahlaki mücadelemize “doğal bir masumiyetten” başlamadığımız

[Augustinus'un aksine] tersine kötülüğe yatkınlık biçiminde bir "isteme ahlakbozukluğuna [wickedness]" sahip olduğumuz ve bu nedenle aslında "[içimizdeki radikal kötülüğe] karşı sürekli bir karşı çıkış" (Kant, 1998c:6,51) ile başladığımız anlamına gelir. (Wood, 1970:114).

### 3.2.5. Kötülüğe Yatkınlık

Kant'a göre "bir bütün olarak pratik felsefenin diğer kısmı[nın görevi] (...) [saf etiğin yasalarının uygulanmasını engelleyen] (...) insan doğasındaki öznel, engelleyici (*hindernde*) koşulların" belirlenmesidir (Kant, 1991:6,217). Bu bağlamda o, sırtını ne kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak değerlendiren Ortaçağ düşüncesine dayandırır ne bir bilgisizlikten kaynaklandığını ileri süren Platoncu geleneği takip eder. Henüz Eleştiri-Öncesi döneminde bile kötülük için insanın istemesine işaret etmektedir; kötülük Tanrı'ya değil fakat "anlama yetisine ve (...) bilinçli arzulardan ve tercih etme gücüne uygun olanaklardan birini tercih ederek kendini belirlemenin spontane gücüyle donatılmış bir varlığın istemesine" dayanır (Kant, 1992:1,404).

*LT*'de Kant kötülüğün, insana 'duyuları' ve 'hayvani içgüdüleri' tarafından yüklenen doğal 'sınırlılıkları'ndan [*Einschränkungen*] kaynaklandığını ileri sürerken *Din*'de kötülüğün 'yalnızca insanın doğasındaki sınırlılıklardan' kaynaklanabileceğini reddeder. (Wood, 1970:109). Çünkü sınırlılığın 'doğal' olması zorunlu olması anlamına gelmektedir; bu ise ahlaki sorumluluğun yokluğu anlamına gelmektedir. Pratik felsefesi olgunlaştıkça Kant akıl sahibi bir insan için ahlak iyiliğin ve kötülüğün yalnızca onun istemesine ve özgürlüğüne dayanabileceği fikrinde kararlı hale gelmiştir. *Din* kitabıyla birlikte ahlaki yasa-koyucu aklın yozlaşmasının nedenini insanın tercih gücünün doğuştan ve doğal bir yatkınlığına (*Hang*), yani eylemin maksiminde bulunan güdüleyicilerin ahlaki düzenini tersine çevirme yatkınlığına dayandırır. Ona göre bu yatkınlığın kendisi ne bir eğilimdir ne de eğilimlerin bir özelliğidir. Çünkü eğer kötülüğe yatkınlık bir eğilim olsaydı sonunda insanın sınırlılığın ve duyusallığına dayandırılması gerekecekti. Kısaca söylemek gerekirse Kant'a göre kötülüğe yatkınlık, bütün maksimlerin zemininin yozlaşmasının olanaklı olmasıdır. Fakat bu, bütün maksimlerin kötü olduğu anlamına gelmez. Bilakis yalnızca insanın iyi veya kötü bir maksimi her belirlemesinden önce gelen, ahlaki güdüler yerine eğilimin güdülerini tercih etmeye yönelik bir meyli olduğu anlamına gelir. Bu nedenle Kant radikal kötülüğün insani güçlerle "*kökünden sökülemez*" olduğunu fakat ahlak yasası tarafından belirlenen isteme aracılığıyla engellenebileceğini ifade eder.

Kant'a göre 'insan kötüdür' cümlesiyle kastedilen asıl anlamda şudur; "insan ahlak yasasının bilincindedir ve bununla beraber yasadan (dolaylı) türetimleri maksimine dâhil etmektedir". 'İnsan doğası gereği kötüdür' demek ise türü göz önünde bulundurulduğunda kötü

olmak insana uygundur anlamına gelmektedir. Fakat bu niteliğin onun türü kavramından çıkarılabileceği anlamına gelmemektedir, çünkü o zaman eylemleri zorunlu olarak belirlenmiş olurdu. Kant'a göre, deneyim aracılığıyla, insanın doğası gereği kötü olduğunu insana dair gözlemden çıkarmak olanaklıdır. Yani kötülüğün, öznel zorunlu olarak, her insanda hatta en iyilerde bile bulunduğunu varsayılabilir:

Şimdi bu yatkınlığın kendisi doğal bir istidat olarak değil, fakat insanın sorumlu tutulabileceği şekilde ahlaki kötülük olarak düşünülmesi gerektiğine göre ve yasaya aykırı olarak tercih gücünün maksimlerini içermesi gerektiğine göre ve özgürlük nedeniyle bu türden maksimler ilineksel olarak görülmesi gerektiğine göre – maksimlerin en yüksek öznel zeminleri bütün durumlarda insanlığın etrafını sarmasa veya onda kök salmamış olsa söz konusu kötülüğün evrenselliğiyle uyuşan bir koşul olmayacağından– maksimlerin bu en yüksek öznel zeminini, **kötülüğe doğal bir yatkınlık** adını verebiliriz<sup>165</sup> (Kant, 1998c:6,32).

Kant'a göre bu yatkınlık kişinin kendi hatası aracılığıyla ortaya çıktığı için buna radikal kötülük adı verilir. Radikal kötülüğün temeli, genellikle yapıldığı üzere, **(I)** insanın duyusal doğasında [*Sinnlichkeit*] ve ondan kaynaklanan doğal eğilimlerde bulunmaz. Çünkü onların kötülükle doğrudan bağlantıları yoktur. Zaten eğer kötülük insanın duyusal doğasına ilişkin olsaydı, doğal eğilimlerin varlığı nedeniyle kişi sorumlu tutulamazdı. Oysa kişi kötülüğe yatkınlık nedeniyle sorumlu tutulabilir çünkü yatkınlık öznenin ahlaklılığıyla ilgilidir ve tercihe ilişkindir. Bu nedenle kötülüğe yatkınlığı içinde insan, özgürce eylemde bulunan bir varlık olarak vardır. **(II)** Radikal kötülüğün temeli ayrıca, ahlaki olarak yasa-koyucu bir aklın *bozulmasında* da bulunmaz. Çünkü akıl kendi içinde yasanın kendisinin saygınlığını yok edemez, bu imkânsızdır. Dolayısıyla duyusal doğa (*senseous nature - Sinnlichkeit*) insanda bulunan ahlaki kötülük için çok az sebep verir. Çünkü duyusal doğa özgürlükten kaynaklanan güdülerini bertaraf etmesi bağlamında insanı bütünüyle *hayvani* bir varlık kılar; öte yandan ahlak yasasından muaf edilmiş bir akıl, adeta *kötü* bir *akıldır* (ve tamamen kötü bir istemedir) ve insanı *şeytani* bir varlık haline getirir. Çünkü burada yasaya direncin kendisi bir güdüleyici haline gelmiştir. Ne kötü bir akıl ne de kötü bir isteme insan doğasına uygun değildir (Kant, 1998c:6,35). Çünkü ahlak yasasının yokluğu pozitif anlamda düşünülemez, daha doğrusu ahlak yasasına uygun ya da karşı eylemde bulunulabilir, fakat hiçbir pratik eylem onun yokluğu üzerine kurulamaz.

Kant'ın radikal kötülük kavramı özel bir tür kötülükten söz etmektedir. Öğretisinin özü aslında şudur: işlenen her kötülüğün insan doğasında ortak bir *kökü* vardır. Bir başka deyişle insan istemesinin ahlak yasasına aykırı tercihler yapma yönünde doğuştan bir *yatkınlığı* [*Hang*] vardır. Bir yatkınlık, özgür istemenin niyete bağlı [dispositional] bir özelliğidir. Kant yatkınlık için şu tanımı yapar: “[yatkınlık], bir hazzı arzulamaya yönelik istidattır [predisposition] ki özne bunu bir defa deneyimlediğinde, onun için [bu istidat] bir *eğilim* halini alır” (Kant, 1998c:6,28). Bu konuda şu örneği verir: alkol almak kişiye daha fazla içmesi için dürtüsel bir arzu veriyorsa, o kişinin alkol bağımlılığına karşı doğuştan bir yatkınlığı vardır (Kant, 1998c:6,29). Kant

<sup>165</sup> Vurgu bana aittir.

kötülüğe yatkınlığı, belirli bir örüntüye yönelik eğilimlere sahip olma yatkınlığı, yani akıl insana ahlak yasasını tercih etmesini söylemesine rağmen ahlak yasasının güdeleri yerine ahlaki olmayan güdeleri tercih etmesi olarak değerlendirir (Wood, 1999:284). Eğer bu yatkınlık insanın özgür tercihi olan akıl sahibi varlık olması dolayısıyla doğasına aitse kötülüğün sorumlusunun insanın kendisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda “bütün iyilik veya kötülük, istemenin yarattığı bir maksimde veya kuralda bulunduğu”na göre (Kant, 1998c:6,21), insan doğasındaki radikal kötülük, özgür isteme tarafından benimsenen ve bütün kötü maksimlerin altında yatan bir “temel maksime” dayanmalıdır (Kant, 1998c:6,25).

Peki, kötülüğe yatkınlık nasıl meydana gelir? Daha önce ifade edildiği üzere yatkınlık, niyete bağlı bir özelliktir. Kötü bir maksim, ben-sevgisini en yüksek koşul olarak içerir ve bu şekilde moral saiki emrine tabi kılar. Fakat bunun olabilmesi için, Formosa’ya göre, failin bir kötü niyetinin olduğu varsayılmalıdır. Çünkü Kant’a göre bir failin niyeti veya en yüksek maksimi ya iyi ya kötü olmalıdır. Eğer niyeti iyiye o zaman kötü bir maksimin ortaya çıkması imkânsızdır. Çünkü iyi bir niyet, en yüksek maksimin her zaman koşulsuzca izleyecek bir kural olmasını sağlar. Dolayısıyla böylesine bir en yüksek maksim, bu iyi niyetle çatışacak hiçbir maksimin temeli olamaz. Oysa kötü bir maksim, ahlaklılığı koşullu hale getirir. Bundan dolayı yalnızca kötü niyet, kötü bir maksimi rasyonel olarak temellendirebilir. Dolayısıyla eğer ortada kötü bir maksim varsa, bu maksimin rasyonel temeli olan bir kötü niyetin olduğu varsayılmalıdır (Formosa, 2007:234). Kısaca insan yalnızca iyi niyete sahip bir varlık olarak düşünülürse, kötülüğü açıklamak olanaksız olacaktır. Çünkü iyi niyet, tanımı itibariyle ahlaklılığa uygunluğu ifade ettiği için ondan kötü maksimin çıkması beklenemez. Dolayısıyla kötülüğün varlığı kabul ediliyorsa, kötü niyetin varlığı da kabul edilmelidir.

Kötü niyet ise yalnızca ahlak yasasını benimsemeyi ifade eden iyi niyetin aksine, maksimi belirlemek için inanç, tutku veya arzu gibi dışsal amaçları benimsemeyi ifade eder. Formosa’ya göre tam da bu nedenle Kant “iyi ahlaka sahip insan” (*bene moratus*) ile “ahlaki olarak iyi insan”ı (*moraliter bonus*) birbirinden ayırır. Ona göre ‘iyi ahlaka sahip insanın’ eylemleri her zaman yasanın altındadır, fakat yasayı her zaman tek ve en yüksek güdüleyici olarak göz önünde bulundurmaz (Kant, 1998c:6,30). ‘Ahlaki olarak iyi insan’ ise ahlak yasasını her zaman tek rehber olarak benimser. Fakat PAE ve T’de vurgulandığı üzere, insan ahlak yasası ve diğer güdüleyiciler tarafından belirlenmeye açık bir varlık olduğu için ‘ahlaki bakımdan en saf olanlar bile’ kötü maksimi benimseme olanağına sahiptir. Dolayısıyla insanda her zaman bir kötülüğe yatkınlık mevcuttur. Bu yatkınlık tek tek eylemlerde gerçeklik kazandığında ise eğilim adını alır. Bu olanak yalnızca kutsal istemeye sahip Tanrı için geçerli değildir; o, tam ahlaklılığa sahiptir.

Kant ahlaki kötülüğün, akıl sahibi insanın eyleminin belirlenim zemini açısından analizini bu şekilde yapar. Fakat istemenin nihai belirlenim zemininin ne olduğunun teorik



açından bilinmeyeceğini ifade eder. Ona göre ahlaki kötülüğün kökü insanın özgürlüğündedir. Özgürlüğün nihai nedeni ise bilinemez; o yalnızca aklın pratik kullanımı açısından ahlaklılığın olanağını sağlar. Bu nedenle Kant özgürlüğe dayanan ahlaki kötülüğün nihai nedeninin de bilinmeyeceğini öne sürer. Bu düşüncesi, Augustinus'un istemeyi belirleyen nihai nedenin insan için anlaşılmasız olduğu düşüncesiyle benzer olduğu düşünülebilir. Öte yandan her ikisi için de özgürlük olmazsa ahlaklılık ortadan kalkacağı için nihai kaynağın ne olduğu bilinemese de özgür olması gerekmektedir. Fakat bu konuda Kant ve Augustinus'un felsefelerini niteliksel olarak birbirinden ayıran önemli bir fark vardır. Kant, bu bilinmezliği yalnızca aklın sınırlılığına dayandırır. Oysa Augustinus, insanın sınırlılığının yanı sıra tanrısal inayeti de bir neden olarak kabul eder. Ona göre Tanrı, ilahi planı çerçevesinde, insanın kendi sorumluluğunu almasını istemiştir. Bu nedenle istemenin niteliği özgür olmaktan başka bir nitelik olamaz.

Kötülüğün nihai zemininin bilinebilirliği veya bilinemezliği konusunda Wood şu yorumu yapar: kötülüğü düşünülebilir olarak değerlendirmenin iki yolu var gibi görünür: (a) *Kötülüğü bazı nedenlerden dolayı yapılan bir eylem olarak değerlendirmek*; (b) *Kötülüğü nedensel açıdan değerlendirmek*<sup>166</sup>. Wood'a göre bu iki yorum da yetersizdir. Çünkü bu yorumlar kötülüğü açıklamaktan ziyade meşrulaştırma araçları olarak hizmet ederler. Bunların yerine kötülük, *rasyonel ifadelerle değerlendirilmelidir*, yani rasyonel olarak gerekçelendirilmiş rasyonel-karşıtı bir eylem olarak değerlendirilmelidir. İlk değerlendirme açısından örneğin kötülük kişinin mutlu olabilmek için yaptığı eylemler olarak değerlendirilebilir. Fakat bu durumda kötü eylemin neden kötü olduğu açıklanmış olmaz. Çünkü hala ortada belirleyici olarak ahlaki nedenler vardır. Benzer bir biçimde nedensel değerlendirme de yalnızca kötülüğün neden gerekli olduğunu göstermeye yardımcı olur. Kant'a göre deneysel kanıtlar içimizdeki kötülüğe yatkınlığın gerçek doğasını veya tercih yetimizin ahlak yasasına direncini bize anlatamaz (Kant, 1998c:6,35). Buna bağlı olarak kötülüğü tercih edişimizi birbirini önceleyen bir 'zaman içinden' de türetemeyiz (Kant, 1998c:6,41). Hatta kötü bir fiilin zaman içindeki kökenini bile araştırılmaz<sup>167</sup>. Çünkü bir fiilin kökenini yalnızca aklın [sınırları] içinde araştırılabilir. Bu

<sup>166</sup> Kant'a göre *köken*, kendisi başka bir nedenin sonucu olmayan bir ilk nedenden, bir etkinin türetilmesidir. Köken ikiye ayrılır; *akla göre köken* ve *zamana göre köken*. İlk anlamdaki kökende etkinin *varlığı* [Dasein] göz önünde bulundurulur. İkinci anlamdaki ise *oluşu/meydana-gelişi*, yani bir olay ve bu olayın *zaman içindeki nedenine* işaret eder. Fakat eğer bir etki *özgürlüğün yasalarına bağlı* olan bir nedeni işaret ediyorsa, **ahlaki kötülükte** olduğu gibi, o zaman tercih gücünün bu etkiyi üretme gücü zamana değil, **aklın tasarımına bağlıdır**. Doğal nedenlere tekabül eden **kötü bir eylem** her zaman dünyadaki bir *olay* olarak meydana gelir fakat **ahlaki kötülük önceden-gelen** bir durumdan türetilmez. Dolayısıyla özgür eylemlerin zamana bağlı/geçici nedenlerini özgür olarak değerlendirmek bir çelişkidir. Öyleyse **insanın moral yapısını** zamansal/geçici kökenini aramak da bir çelişkidir. Çünkü buradaki köken, yalnızca aklın tasarımı olarak görülmesi gereken özgürlüğün uygulanmasının zemindir (yani genel olarak özgür tercih gücünün belirlenme zemindir) (Kant, 1998c:6,39-40).

<sup>167</sup> Kant bunu söyleyerek Hristiyanlığın ilk günah öğretisinin Augustinusçu yorumuna karşı çıkar. Ona göre ahlaki kötülüğün kökeni ile ilgili açıklamalardan en uygunsuzu, bu kökenin Adem ile Havva'dan insanlığa *miras* kaldığını söyleyen açıklamadır. Kötülüğün kökeni araştırmasında potansiyel günaha

nedenle Wood'a göre, kötülüğün özgürce tercih edilmesine dayanan bir maksimin *nedenini araştırmak* olanaklı değildir, onun yalnızca *özelliği araştırılabilir*. (Wood, 2010:150).

Wood, bu anlamda Kant'ın zaman içinde görünüşe gelen bir doğaya değil, öznel tercih yetisinin etkinliğine dayanan bir yatkınlığa ve niyete gönderimde bulunduğunu ifade eder. Radikal kötülük insanın istidadından veya sınırlı bir varlık olmasından kaynaklanmamaktadır, bunun yerine kişinin *Willkür*'ünü kullanma kapasitesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda yalnızca çok özel bir anlamda insan için '*doğası gereği*' iyi veya kötü diyebilmek olanaklıdır. Kant insan doğasının *kavramından* onun iyi veya kötü olduğu sonucunun çıkarılamayacağını ifade ederken (Kant, 1998c:6,32); burada *doğaya, özgürlüğe karşıtı* bir anlam vermekten kaçınır. Çünkü insanın iyiliği ve kötülüğü, özgürlüğün kullanımına bağlıdır. (Wood, 1970:214). Kant'a göre hiç kimse karşıtı değil de söz konusu maksimi tercih etmesini sağlayan öznel zeminin ne olduğunu soramaz. Çünkü eğer nihai öznel zemin özgürlüğe dayanmıyorsa, doğal bir itkiye dayandığı anlamına gelecektir ki o zaman özgürlükten ve dolayısıyla ahlaklılıktan söz edilemez. Benimsemek özgürce yapıldığı için onun zemini herhangi bir güdüleyicide aranamaz, tersine her zaman yine bir maksimde aranmalıdır. Ve her maksim kendi zeminine sahip olması gerektiğine göre ve bir maksim dışında özgür tercih gücünü belirleyen hiçbir zemin olmadığına göre bu ilk zemine gelemeden sonsuza kadar geri gideriz. Bu nedenle ahlaki maksimleri benimsemenin ilk öznel zemini bizim için anlaşılmalıdır.

Bu durumda 'insan doğası' Kant için ne anlama gelir? Kant için 'insan doğası', ahlaki bir doğadır. Öyle ki "genel anlamda insanın özgürlüğünü (ahlak yasası altında) uygulamasının öznel zeminidir<sup>168</sup>, öyle bir zemindir ki -niteliği ne olursa olsun- duyulara görünen her eylemi önceleyen bir zorunluluktur" (Kant, 1998c:6,21). Bu anlamda insanın ahlaki doğası, "tercih yetisinin (*Willkür*'ün) bir özelliğidir" (*Beschaffenheit*)" (Kant, 1998c:6,25). Buna bağlı olarak onun ayrıca "maksimleri benimsemenin nihai öznel zemini" olduğu söylenebilir (Kant, 1998c:6,21). Kant insan doğası için 'öznel' sözcüğünün tercih eder, çünkü öznel zemin olarak insanın ahlaki doğası elde edilen bir şeydir, daha doğrusu "insanın kendi başına getirdiği bir şey"dir (Kant, 1998c:6,29). Bu bağlamda "doğa (eğer kötüyse) suçlanmayı hak edecek veya (eğer iyise) takdir edilecek bir şey değildir, çünkü ona egemen olan insandır" (Kant,

---

(*peccatum in potentia*) yatkınlık düşüncesini göz önünde bulundurmamalıyız. Kötülüğün tercih gücüne dayanıp dayanmadığına bakmalıyız, yani kötülüğü aklın ve tercihin sınırları içinde aramalıyız (Kant, 1998c:6,40-41). Fakat Kant hemen sonra kötülüğe yatkınlığın akılsal anlamda bilinemeyeceğini söyler (Kant, 1998c:6:43). Çünkü doğası gereği ahlaken iyi veya kötü bir maksim özgürlüğe dayandığı için sonuna kadar akıl ile takip edilemez. Bu eylemlerin numenal bir kökleri vardır.

<sup>168</sup> Bu tanımda iki noktaya özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Birincisi Kant parantez içindeki ifadesinde "ahlak yasasına uygun" ifadesini kullanmaz, "ahlak yasası altında" ifadesini kullanır. Çünkü insan ister iyilik yapsın ister kötülük yapsın ahlak yasası pozitif olarak vardır, yani kötülük ahlaki yasanın yokluğu değil, onun tercih edilmemesine dayanmaktadır. İkinci önemli nokta "öznel zemin" ifadesini kullanmasında gizlidir. Bu ifadeyi pozitif olarak var olan ahlak yasası karşısında insanın ona uygun ya da karşı davranmayı tercih etmesinin kişinin özgürlüğüne bağlı olduğunu ve bu tercih özgürlüğünün onun doğasının bir parçası olduğunu işaret etmek için kullanılmıştır.

1998c:6,21). Öyleyse ne zaman “*insan doğası gereği iyidir*” ve “*insan doğası gereği kötüdür*” dersek, bu aslında onun kendi içinde iyi veya kötü (yasaya-aykırı) maksimleri benimsemek için (bizim için anlaşılmaz) bir ilk zemine sahip olduğu ve bu zemine insan sıfatıyla evrensel olarak sahip olduğu anlamına gelir.

Wood’a göre sınırlı/sonlu rasyonel bir istemenin bütün maksimlerinin iyiliği veya kötülüğü, içerdiği güdülerin *formundan, düzeninden veya tabi kılınmasından*, yani failin iki güdüden birini diğerinin koşulu yapmasından kaynaklanır. İyi bir maksimi kötü bir maksimden ayıran, ikincisinde eğilimlerin güdülerinin, ahlaki düzenin güdülerine tercih edilmeleridir. Eğer bir insan, doğası gereği kötüyse bunun nedeni iyi olmak için gerekli güdünün eksikliği değil, ahlaki aklın bir yozlaşmasıdır. Eğer doğası gereği iyiye, kendisinde bulunan ahlaki imperatifi anlamış ve bu imperatifi eylemin güdüsü haline getirmiş demektir. (Wood, 1970:211).

Öte yandan Wood’a göre sorulması gereken bir diğer soru Kant’ın bu öznel zemini neden ‘*nihai*’ veya ‘*ilk*’ olarak değerlendirdiğidir. Ona göre Kant bununla iki şey anlatmak istemiştir. (1) Bu öznel zemin, “özgürlüğün deneyimdeki her kullanımından önce gelen zemin olarak varsayılmalıdır” (Kant, 1998c:6,22). Bu bağlamda söz konusu zemin, zaman içinde var olan bütün öznel eylemleri öncelediği için Kant bunun “*doğuştan*” [*angeboren*] olduğunu ifade eder (Kant, 1998c:6,29). Bu öznel zemin, öznenin ahlaki karakteri dâhilinde, belirli bütün eylemlerinin kaynağıdır. Kant bu öznel zemini zaman zaman “*en yüksek maksim*” [*oberste Maxime*], yani “*kendisi de bir maksim olan, bütün belirli maksimlerin altında yatan ortak zemin*”i olarak adlandırır (Kant, 1998c:6,20). İnsanın moral karakterinin nihai öznel zemini iyi veya kötü bir maksim olarak, nihai öznel bir *ilke* olarak beyan edilebildiği için, Kant insan doğasındaki radikal kötülükten, “kötü ilke” olarak söz eder (Kant, 1998c:6,19). Ona göre kötü bir eylem ancak kötü bir maksimin benimsenmesiyle olanaklıdır. Bu nedenle kötülüğe yatkınlık, eylemlerin moral güdülerinin tersine çevrilmesine değil, bu güdülerini tersine çeviren maksimlerin benimsenmesine bağlıdır. Dolayısıyla kötülüğe yatkınlık, kötü bir ilkeye uyma eğilimidir, yani kötü bir maksime sahip olmaktır. (2) Öte yandan en yüksek maksim veya öznel zemin, *her insanın ona sahip olması* anlamında ‘*nihai*’dir. Yani eğer bu öznel zemin kötüyse, kötülük özgür bir varlık olarak insanın karakterinin kökünde yatması anlamında radikaldir ve insan doğasının içine işlemiştir (Wood, 1970:216). Wood’un ikinci yorumuna katılmak olanaklıysa da ilk yorumuna katılmak pek olanaklı görünmüyor. Çünkü radikal kötülüğün kötü bir maksime dayandığını söylemek bir yandan bu kötü maksimin neye dayandığı sorusunu beraberinde getirecek ve kendi başlarına nötr olan eğilimlerin kötü olarak değerlendirilmesine yol açacaktır. Öte yandan Kant bize kötülüğü açığa çıkararak edimin, tabi kılma olduğunu açıkça söyler. Kötü bir maksim ancak böyle bir tabi kılmanın sonucu olarak var olabilir; tabi kılmanın nedeni olamaz.

Bu noktada Kant'ın *Din*'de tanımını verdiği "amaç" kavramına bakmak, maksimlerin nihai öznel zeminin neden yozlaşmış olabileceğine dair bir kavrayış sunabilir. Ona göre,

Bir amaç her zaman bir eğilim konusudur, yani tıpkı (pratik olarak buyuran) yasanın, saygının konusu olması gibi, kişinin eylemi aracılığıyla bir şeye sahip olmak için duyduğu dolaysız arzusunun konusudur. Nesnel amaç (yani sahip olmamız gereken amaç) ise tek başına aklın uymamız gereken olarak belirlediği amaçtır. Nihai amaç ise diğer bütün amaçların kaçınılmaz ve aynı zamanda yeter koşulu olan amaçtır. Kişinin kendi mutluluğu ise bu dünyaya ait akıl sahibi varlıkların öznel nihai amaçlarıdır (her biri bu amaca duyusal nesnelere bağlı doğaları aracılığıyla sahiptir [...]) (Kant, 1998c:6,7-Dipnot).

Kısaca akıl sahibi insanlar duyulur karakterleri nedeniyle, kendilerine nihai amaç olarak mutluluğu koyarlar. Kant için mutluluğu amaçlayan bir eylemin ahlaki değerinin şüpheli olduğu göz önünde bulundurulursa, insanın amaçsal açıdan yozlaşmaya açık olduğu söylenebilir. Fakat aynı zaman bu amacı benimseyen maksimin kendisi ve dayandığı zemin de yozlaşmaya açıktır.

Öte yandan radikal kötülük öğretisine göre insanlar '*kötülük adına kötülük*' yapmazlar. Daha doğrusu eylemin ahlaki olanaklılığına işaret eden ahlak yasasının olmaması anlamında kötülük için kötülük yapılmaz. Ahlak yasası pozitif olarak vardır. İnsan buna uyabilir ya da karşı koyabilir. Ama yasasızlığın pozitif bir tanımı yoktur. Çünkü "insan (en kötüsü bile), maksimi ne olursa olsun, (bağlılığı fesheden) isyankâr davranışında [bile] ahlak yasasını tanımazlık edemez. Tersine, ahlaki istidadı nedeniyle, yasa kendisini ona karşı konulmaz biçimde dayatır" (Kant, 1998c:6,36). Kant'a göre eğer bir eylemin ahlaki iyiliği (ahlak yasasının olanağı) kendini bize bu eylemi yapmak için pozitif bir güdü olarak göstermezse hiçbir biçimde ahlaki failer olamayız ve eylemimizin sorumlusu olarak gösterilemeyiz. Aynı şekilde bir eylemin ahlaklılığı (yasa) bize kendini aynı zamanda hem bir güdü hem de bir engel olarak sunamaz, çünkü bu durumda bir belirsizlik olacaktır (veya aynı anda hem iyi hem kötü olma durumu ortaya çıkar<sup>169</sup>). Bu durumda yine insan eyleminden sorumlu tutulamayacaktır. İnsanın eyleminden sorumlu tutulabilmesinin olanaklı yolu, bir eylemin ahlaklılığını o eylemi yapmak için pozitif bir güdü olarak göz önünde bulunduraktır. Dolayısıyla yasa ve yasaya bağlı ödev her zaman pozitif olarak mevcuttur, fakat insanda rasyonel olarak daha zayıf olan eğilimlerin güdülerini tercih etme yönüne bir yatkınlık vardır. Bu bağlamda;

Başka herhangi bir güdüleyici iş başında değilse, ahlak yasasını tercih gücünün yeterli belirlenimi olarak en yüksek maksimine dâhil eder, yani ahlaken iyi olur. Bununla birlikte insan suçsuz doğal istidadı nedeniyle ayrıca duyusal doğasının güdüleyicilerine bağlıdır ve onları da (ben-sevgisinin öznel ilkelerine uygun olarak) maksimlerine dâhil eder. Eğer duyusal doğasının güdüleyicilerini, ahlak yasasını dikkate almadan (yasaya yine de sahiptir) tercih gücünün belirlenimi için kendi başlarına yeterli olarak maksimine dâhil ederse, o zaman ahlaki olarak kötü olacaktır (Kant, 1998c:6,36)

Radikal kötülük insanın içinden sökülemez olduğu için onu bütünüyle ortadan kaldırmak olanaklı değildir. Hiçbir iyi maksim, bütün maksimlerin zeminini yozlaştıran ve her maksimden önce gelen yatkınlığı ortadan kaldıramaz. Bu nedenle insanın zaman içindeki

<sup>169</sup> "İnsan (doğası gereği) ya ahlaken iyidir ya da kötüdür" (Kant, 1998c:6,22).

radikal kötülüğe daimi karşı çıkışları “her zaman bir kusursuzluktan bir başkasına doğru ilerleme olarak kalır” (Kant, 1998c:67-Dipnot). Bu yatkınlığın yarattığı zorlukların üstesinden gelerek elde edilen ahlaki ilerleme “her zaman duyusal doğadaki tedrici bir iyileşme” olarak kalır (Kant, 1998c:47). Fakat içindeki ahlak yasası ortadan kaldırılamaz olduğu için iyilik, insanın içinde her zaman bir filiz olarak var olacaktır. Yatkınlığı açısından “Kötü bir ağaç iyi meyve verebilir mi?” diye soran Kant’a göre düşüşe rağmen, insanlara iyi olmaları *gerektiğini* söyleyen buyruk hala ruhlarında kesilmez bir biçimde yankılanmaktadır. Dolayısıyla insanın içindeki *iyiye yönelik kökensel iyinin yenilenmesi*, özgür tercih gücünün başka hiçbir güdüleyiciden etkilenmeden, yalnızca ahlak yasasının kendisini benimseyerek bütün maksimlerin en yüksek temeli yapılmasıyla ortaya çıkan *yananın saflığını yenilemektir*. Böylece ahlak yasası başka bir güdüleyiciye tabii olmaz ve özgür isteme gücü için *kendi-kendine-yeter* bir güdü olur (Kant, 1998c:46).

Bu bağlamda *kökensel iyi*, kişinin ödevine uymasındaki *maksimlerin kutsallığıdır*. Kişi yalnızca ödevine uyarak, yani yasanın saflığını maksimlerine dahil ederek yeteri kadar kutsal olmaz, çünkü maksim ve fiil arasında hala geniş bir boşluk vardır, fakat kutsallığa doğru sonsuz bir ilerleme yoluna girmiş olur. Bu sıkı azamet bir alışkanlık haline geldiğinde *erdem* adını alır ve yasal anlamda bu, *empirik karakteri (virtus phaenomenon)* oluşturur. Burada erdem, başka güdüleyiciler tercih gücünü cezbetse de *yasaya-uygun eylemin maksimlerine riayet* eder. Dolayısıyla erdem, *yavaş yavaş* elde edilir. Kant’a göre insanın maksimlerinin temeli saflığını yitirdikçe artık tedrici *reformlar* işe yaramaz, yatkınlığında, düşünce yapısında *devrim* yapması gerekir. Kişiyi, kötülükten iyiliğe geçiren bu devrim, sürekli bir çaba ve olageliş içinde insanı iyi biri haline getirir. Buna göre kişinin *ahlaki eğitimi*, ahlak kurallarının [*mores*] gelişimi ile değil, düşünce yapısının değişmesiyle ve bir karakterin kurulmasıyla başlamaktadır (Kant, 1998c:47-48).

### 3.2.5.1. Kötülüğe Yatkınlığın Doğuştanlığı

Kant bir yandan kötülüğün *özgür tercihe bağlı* olduğunu söylerken bir yandan da onun *doğuştan (angeboren)* olduğunu ifade etmiştir (Kant, 1998c:25). Kant’ın kötülüğü doğuştanlıkla ilişkilendirmesinin nedeni kötülüğün türün herhangi bir üyesi için değil türün tamamı (*die ganze Gattung*) için uygulanabilir olmasını sağlamaktır. Kant’a göre ahlaki yatkınlık, “*her fiili önceleyen* ve yine de kendisi bir fiil olmayan tercih gücünün öznel belirlenme zemini” (Kant, 1998c:6,31); dolayısıyla bu öznel belirlenme zemini “özgürlüğün deneyimdeki her kullanımından önce gelen bir zemin olarak değerlendirilmelidir ve bu nedenle insanın doğumunda var olarak tasarlanmalıdır” (Kant, 1998c:22). Bu durum, insanın onu yönetmediği anlamına gelmez, yalnızca onu zaman içinde kazanmadığı anlamına gelir.

Buradan ortaya çıkıyor ki Kant'ın 'özgürce tercih edilen ve aynı zamanda doğuştan olan yatkınlık' düşüncesi paradoksal değildir. Bunu kanıtlamanın yolu fiziksel ve ahlaki yatkınlık kavramını "doğuştan" ifadesine uygulamaktır. Buna göre bir yatkınlık fiziksel olarak doğuştan olabilir, yani kökü tercih-edemediğimiz doğada bulunabilir. Ya da bu şey insanın ahlaki doğasında doğuştan bulunabilir, yani kökü insanın özgürlüğünde bulunabilir. Ahlaki yatkınlık, ahlaki olarak doğustandır çünkü bütün maksimlerde, yani failin tutarlılığı ve devamlılığı için özgürlüğün ilk kullanım anından son anına kadar, önceden varsayılmalıdır. Bu nedenle Kant insanın yatkınlığına "doğuştan" sahip olduğunu söylediğinde bunu 'insanın özgürlüğünün doğumundan itibaren' olarak anlamak gerekmektedir (Formosa, 2007:233).

Kant radikal kötülüğün insanın '*doğası gereği*' ve aynı zamanda '*doğuştan*' olduğunu söylerken, doğa sözcüğüyle determinist bir vurgu yakalamamaya özen gösterir. Çünkü Kant insan doğasını, "genel olarak insanın özgürlüğünü (nesnel ahlak yasaları altında) uygulamasının öznel zemini" olarak, yani ahlaki doğa olarak belirler. Bir başka deyişle dar ve antropolojik anlamda 'doğa', özgürlükle uyumlu olmalıdır. Ve özgürlüğü uygulamanın öznel zemininin kendisi de özgürlüğün bir dışavurumu olmalıdır, aksi takdirde özgürlüğün bu kullanımı için bir 'neden' bulmak zorunlu olacaktır. Michalson'a göre Kant'ın amacı ahlaki kötülüğün doğamızda kök saldığı iddiası ile insanın özgür eylem nedeniyle ahlaki kötülükten sorumlu olduğu iddiasını bir arada tutmaya çalışmaktır. Yani doğası gereği kötü olmak, insanın özgürce seçtiği bir 'doğa'dır. (Michalson, 1990:63).

Kant bir yandan kötü olmanın, özgürce tercih edilen bir doğaya dayandığını söylerken bir yandan da bu doğanın, yani ahlaki durumumuzu belirleyen öznel zeminin bilinemeyeceğini ifade etmiştir. Bu düşüncesini de özgürlüğün numenal doğasına dayandırmıştır. Bir başka deyişle Kant -Augustinus gibi- şöyle akıl yürütmüştür; kötülük veya erdeme ilişkin olan ahlaksal olamazsa, özgürlüğe dayanmalıdır. Fakat özgürlüğe dayanan bir eylemin nihai kaynağı/temeli bilinemez, çünkü özgürlük teorik açıklamaya olanak sağlamaz. Özgür bir eylemi 'açıklamak' için onu önceleyen koşulların belirlenebilmesi gerekir, böylesine bir koşul belirlenebilirse, o zaman da eylemin özgür olmadığı ortaya çıkacaktır. İnsan kötü bir eğilimi maksim olarak benimsemiş yatkınlığına sahip olmak anlamında doğası gereği kötüyse ve bu kötülük bu maksimi benimsemesinin öznel zeminine dayanıyorsa; bu durumda kötülük hem insan doğasına içkindir hem de onun özgür eylemine dayanmaktadır. Fakat bu öznel zemin nasıl belirlendiği nihai anlamda araştırılmaz. Bu öznel zemin hakkında yalnızca iki belirleme yapılabilir; o, doğuştan ve evrenseldir. Doğuştanlığın ise iki özelliği vardır: o, kökünden sökülemezdir ve ona, onu önceleyen bir neden atfedilemez (Kant, 1998c:6,31-2).

Öte yandan Kant *doğuştanlığı* özel bir anlamda daha kullanmıştır: Ona göre kötülüğe yatkınlık, tercih gücünün ahlaki güdüyü, ahlaki-olmayan bir güdüye tabi kılma olanağına her zaman sahip olmasına dayandığı için zaman içinde elde edilen bir şey olmama anlamında

içkin/doğuştan olarak belirler (Kant, 1998c:6,22). Grimm, Kant'ın istemenin zaman-dışılığına/spontanitesine yaptığı vurguyu eleştirir. Kant iyiliğe veya kötülüğe yatkınlığın zamanın-dışında olduğunu ve bu anlamda doğuştan olduğunu söyler fakat aynı zamanda insanın özgür eylemlerini *önceleyen* temel bir maksimin olduğunu ve bu maksimin benimsendiği belirli bir zamanın olduğunu ifade eder. Grimm'e göre bu bir çelişkidir. Fakat Grimm, Kant'ın bu tutarsızlığı gördüğünü ve daha sonra bu maksimin insan eylemine önceliğinin zamansal değil akılsal/mantıksal olduğunu vurguladığını ifade eder (Grimm 2002:162).

### 3.2.5.2. Kötülüğe Yatkınlığın Evrenselliği

Kant akıl sahibi insanın kötülüğünün doğuştan olmasının yanı sıra evrensel olduğunu da iddia etmiştir. Kant yorumcularından Wood'a göre Kant insanın eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için belirli bir karakterinin veya yatkınlığının olması gerektiğini düşünür ve bu anlaşılabilir. Fakat iyi veya kötü bir karakteri evrensel olarak bütün insanlara yaymak ve onlar için geçerli olduğunu söylemek başka bir şeydir. Bir başka deyişle insanın kendini belirlemesi için eylemlerinin öznel ortak bir zeminin olması gerektiğini söylemek ile bu zeminin iyi veya kötü olarak bütün insanlar için geçerli olduğunu söylemek başka bir şeydir (Wood, 1970:221).

Kant'ın bu iddiasının anlaşılabilir kılınabilmesi için insanın doğasına yönelik bakışını incelemek gerekmektedir. Wood'a göre Kant açısından ahlaki iyilik veya kötülük öncelikle nesnelere ve eylemlere yüklenmezler; maksimlere ve daha temelde bu maksimlere sahip olan insanlara yüklenirler. İnsanları sorumlu birer fail olarak görmek için onların özgür olduklarını ve eylemlerinin maksimlerinin kendiliğinden yetkilisi olduklarını varsaymak gereklidir. Öte yandan bütün bu özgürlük ve kendiliğindenlik içinde failin ihtiyatlı eylemleri ve belirli maksimleri için –failin 'en yüksek maksimi' veya bütün maksimleri benimsemesinin öznel zemini olacak biçimde– ortak bir zeminin veya kaynağın olduğunu varsaymak zorundayız. Yani yalnızca belirli bir *ahlaki karakteri* varsayarak bir failin eylemlerinin yetkilisi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kant için eylemleri açısından özgür bir varlık, eylemleri belirsiz bir varlık değildir; eylemlerini kendisi belirleyen bir varlıktır. Bu kendi kendini belirlemeyi ise insan ancak kendi karakterine uygun olarak yapabilmektedir. Dolayısıyla özgürlük kavramı ile ahlak yasasının birbirlerinin temeli olmaları gibi "özgür bir eylem de failin kendisini belirlemesiyle uyumlu olan öznel bir ilkeye veya maksime gereksinim duyar" (Wood, 1970:220).

Kant'a göre insanın doğası gereği kötü olduğunu soyut akıl yürütmeye kanıtlamayı beklemek doğru değildir. Eğer insan türünün de kötü olduğunu ileri sürülecekse, deneyim aracılığıyla gözlemlenen insan eylemlerine dayanmak gerekmektedir. Fakat pek çok eylemin, özellikle kötü eylemlerin, ahlaki karakterleri makul bir kesinlikle değerlendirebilmesine rağmen

herhangi bir kesinlikle bir insanın en yüksek maksiminin ne olduğunu değerlendirmek olanaklı değildir, çünkü “insan kalbinin derinlikleri kavranılmazdır” (Kant, 1998c:6,20). Fakat ayrıca Kant’a göre,

(...) kötü olduklarının bilinciyle yapılan bazı eylemlerden veya bir eylemden, altta yatan kötü maksimi *apriori* olarak çıkarmak olanaklıdır; ve dahası, bu maksimden bütün ahlaken-kötü maksimlerin altta yatan ortak temel ortak zemininin -ki kendisi de bir maksimdir-faildeki mevcudiyetini [*apriori* olarak çıkarmak mümkündür] (Kant, 1998c:6,20).

Wood’a göre Kant’ın bu sözleri ‘bir insan bazen bilerek kötü eylemlerde bulunur, bu insanın en yüksek maksimi zorunlu olarak kötüdür ve dolayısıyla kişinin kendisi de özü itibariyle kötüdür’ şeklinde yorumlanamaz. Çünkü aynı insan bazen ahlaken iyi eylemlerde bulunur ve o zaman da -yukarıdaki yoruma göre- en yüksek maksimi zorunlu olarak iyidir. Fakat iki açıdan da değerlendirildiğinde en yüksek maksimin hem iyi hem de kötü olabileceği ortaya çıkar ki bu çelişkidir<sup>170</sup>.

Bu durumda Kant’ın kötülüğün insan doğasındaki zeminine yönelik sözleri nasıl yorumlanmalıdır? Wood’a göre herhangi birisi bir dizi kötü eylemde bulunduğu için, söz konusu kişinin kökensel olarak kötü olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat kötülükten sorumlu olan istemesini özgürce kullanmak kişinin karakteri olduğuna göre bu kötülüğün izini onun karakterinin köküne kadar takip etmek olanaklıdır. Burada araştırmacı şunlarla karşılaşır: (1) Kişinin karakteri, bütün yasaya aykırı davranışlar için biçimsel bir zemini içerir; (2) Kişinin istemesi ahlak yasasından maksimleri türetmeyi olanaklı kılan öznel zemine [dayanan] bir kötülüğe yatkınlığı, yani yasayı ihlal etmeyi maksimine dâhil etmenin genel öznel zeminini içerir (Kant, 1998c:6,41). Dolayısıyla Kant, insanın iyiliğe *gücü yetmez* olduğunu veya her insanın ahlaki karakterinin zorunlu olarak kötü olduğunu göstermek istemez (Wood, 1970:222). Bunun bir olanak olduğunu ve bu olanaklılığın insanda, insanın istemesinde bir zemin olarak bulunduğunu göstermek istemiştir.

---

<sup>170</sup> Bu noktada Kant’ın *rigorizmi* göz önünde bulundurulduğunda dile getirilenler daha netleşecektir. Kant’a göre her ne kadar deneyim, insanın biraz iyi biraz kötü olduğunu destekler nitelikte görünse de ahlakta bir sıfır konumu yoktur (Russell, 2001b: 212): “*İnsan (doğası gereği) ya ahlaki olarak iyidir ya da kötüdür*” (Kant, 1998c:6,22). Parantez içindeki vurgu önemlidir. Çünkü insanın bazen iyi bazen kötü olduğunu söylemek onun (Manicilikte olduğu gibi) iki doğaya sahip olduğunu söylemek olacaktır. Bu düşüncesini insanların kutsal bir istemeye sahip olmadığı düşüncesiyle bir arada düşünüldüğünde ortaya çıkan sonuç şudur: akıl sahibi insanın istemesi ile ahlak yasası arasındaki ilişki her zaman buyruk biçiminde, yani zorlayıcı bir biçimde olacaktır. Çünkü insan aynı zamanda eğilimleri tarafından belirlenmeye zorlanan bir varlıktır. Bu nedenle isteme hiçbir zaman ahlak yasasına tam uyma anlamında kutsal olmayacaktır. Eğer insan özgür tercih yetisi nedeniyle ahlak yasasına aykırı güdülerini maksimine dâhil edebiliyorsa ki bu kötülüktür, insanın maksimlerinin öznel zemininde kötülük bulunduğu açıktır. Kötü bir doğaya aynı zamanda iyi bir doğa eşlik edemeyeceğine göre insanın doğası gereği kötü olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra tek bir insanın değil tür olarak insanın doğası gereği kötü olduğu sonucuna da ulaşılabilir. Fakat bu durum ahlak yasasına uygun ve ahlak yasasından dolayı yapılan ödev ayırımındaki ahlaki değer farkını kuşkulu hale getirmektedir. Çünkü ödevde aykırı eylem kuşkusuz kötüdür, fakat eğer insan ahlaken ya iyi ya kötüyse, ödevde uygun eylemin ahlaki değeri de ödevde aykırı eylemin değersizliğine düşürülmüş olacaktır.



Genel anlamda her insanın karakterinin, en yüksek maksiminin iyi veya kötü olması gerektiği düşünülür; fakat hiçbir insan kesin bir biçimde –kendisi için bile– bu maksimin iyi veya kötü olduğunu söyleyemez (Kant, 1998c:6,48). Fakat Kant’a göre kötü eylemler gözlemediğinde, her ne kadar söz konusu kişinin iyiliğe gücü yetmez olduğu söylenemese de en azından “bütün yasayı-ihlal etmeleri tamamıyla imkânsız kılan istemenin değişmez iyiliğine”, yani “kutsallığın kusursuzluğuna gücü yetmez” olduğu söylenebilir (Kant, 1998c:6,64). Kant’a göre insan en yüksek maksiminin iyi veya kötü olduğunu bilemeyebilir fakat yaptığı kötülükten hareketle ahlaki doğasının “kötülüğe yatkınlık” içerdiğini söyleyebilir. İnsanı kusurlu kılan bu yatkınlık olduğuna göre onun varoluşunu, insan doğasının sınırlılığından çıkarmak olanaklı değildir<sup>171</sup>. Onun ahlaki kusurluluğunun nedeni kendisini ve yetilerini sınırlamasıdır, yani bu sınırlamadan insanın kendisi sorumludur. Bundan dolayı insanın ahlaki kusurluluğu sınırlı bir varlık oluşundan değil, özgürlüğünü kullanma biçiminden hareketle değerlendirilmelidir. Özgürlük insan doğasının kökü kazınamaz bir unsur olduğu için kötülüğe yatkınlık bütün insan türü için geçerlidir. Bu bağlamda Kant kötülüğe yatkınlığın “bütün insanlar için, hatta en iyileri için bile öznel olarak zorunlu olduğunu” ve insanlarda bulduğumuz bu kötülüğün insan doğasına “dokunmuş” olduğunu dile getirir (Kant, 1998c:6,32/6,27).

### 3.2.5.3. Kötülüğe Yatkınlığın Evreleri

Kısa tanımı itibariyle radikal kötülük, insanın maksimlerini bilerek ahlak yasasına karşı gelecek biçimde tercih etme yatkınlığıdır. Bu bağlamda “‘insan kötüdür’ ifadesi yalnızca şu demektir: o, ahlak yasasının bilincindedir ve yine de ondan (koşullu) sapmayı maksimine dahil etmesidir” (Kant, 1998c:6,32). Ve ahlak yasasından bu sapma birkaç şeytani<sup>172</sup> bireye ait bir özellik değildir, bütün insan kötülüğünün ortak zeminine atıfta bulunmaktadır. Kant kötülüğe yatkınlığın üç aşamadan [*Stufen*] oluştuğunu ve bunların arasında bir nitelik değil derece farkı olduğunu ifade etmiştir.

Kötülüğe yönelik doğal yatkınlığın ilk aşamasını Kant “*insan istemesinin zaafı* [*Gebrechlichkeit/Frailty*] olarak adlandırır. Bu aşamada insan ne yapması gerektiğinin ideal olarak farkına varmış olsa bile sıra bunu uygulamaya geldiğinde, özellikle kişisel yarar söz

<sup>171</sup> Kant burada Augustinus’u aşar. Çünkü Augustinus Tanrı’nın insanı hiçlikten yaratmasından dolayı sınırlı bir varlık olduğunu ve bu nedenle kötülüğe eğilimli olduğunu söylüyordu. Fakat bu durumda da ‘neden Tanrı insanı böyle yarattı’ sorusuna cevap vermek zorunda kalmıştı. Oysa Kant doğayı hazır bulunan bir dışsal bir nitelik olarak düşünmez; ona göre insanın ahlaki doğası onun istemesine bağlıdır.

<sup>172</sup> Ya da doğrudan şeytan olarak nitelendirilen ve bir varlık atfedilen doğaüstü bir varlığa ait değildir. Kant teolojik anlamda somutlaştırılmış bir Tanrı anlayışına olduğu kadar şeytan anlayışına da karşıdır. Nasıl ki Tanrı olanaklı iyiliklerin bütünü temsil eden bir sınır imgesi, bir ide ise şeytan da olanaklı kötülüklerin bütünü ifade eden bir idedir. Hristiyan geleneği içinde aldığı biçime göre şeytan tasarımı, Kant için, anlamsızdır, çünkü ona ilişkin önermeler yalnızca analitik ve totolojik önermelerdir. Dolayısıyla onun tek başına varlığı anlamlı bir biçimde tartışılmaz; aşkın apriori bir kavramdır (Russell, 2001b: 211-212).

konusuysa, ahlaki sorumluluğunu yerine getirmekte zayıflık gösterir. Bu aşama bazen insanın meşrulaştırılamayacağını bildiği bazı eylemlerini meşrulaştırarak kırılğanlığını rasyonelleştirdiği ve böylece onu bir kendini-kandırma bataklığına sürüklediği bir aşamadır. Kant bu durumu ifade etmek için Aziz Paulus'un şu sözünü örnek gösterir: "Ne istediğimi bilmiyorum, nefret ettiğim neyse onu yapıyorum" (*Romalılar: 7:15*). Yani söz konusu durumda insan teoride karşı konulmaz bir güdü olan iyiyi (yasayı) tercih gücünün maksimine dâhil eder, fakat maksimi gerçekleştirmek söz konusu olunca başka güdüleyiciler onun gücünü zayıflatır ve insanın kötülüğe sürüklenmesine neden olur (Kant, 1998c:6,29).

Kötülüğe yatkınlığın ikinci aşaması "*insan istemesinin katışıklığı*"dır [*Unlauterkeit/Impurity*]. Bu aşamada ödevin güduları ile eğilim güduları karıştırılmaktadır. Öyle olmamasına rağmen sanki isteme yasa tarafından belirleniyormuş gibi görünmektedir. Bu aşamada kötülük maksimi kendini açıkça göstermez, çünkü kötülük aslında bir iyilik maksimiymiş gibi görünmektedir. Kant, Vigilantius'un tuttuğu ders notlarında bu duruma örneği şöyle verir: "Bir adam, talihsiz bir aileyi kurtarmaktan aldığı keyfin duygudaşlıktan, patolojik bir ortak duygudan veya ödevini yerine getirmenin sağladığı hazdan kaynaklanıp kaynaklanmadığını veya eyleminde, şeref veya yarar tutkusunun bir rol oynayıp oynamadığını nasıl ayırt edebilir?" (Kant, 1997:27,624). Kant bu noktada sanki biçim açısından ödevi uygun fakat içerik açısından ödevi aykırı eylemlerin bir analizini yapmaya çalışıyor gibidir (Kant, 1998c:6,30).

Yatkınlığın son aşaması ise "*insan kalbinin yozluğu veya fenalığı*" (*Bösartigkeit/Corruption-Perversity*) olarak adlandırılır. Bu aşamada eğilimlerin güdülerinin yerine ödevin güdülerinin tercih edilmesinin *bilinçli* reddi gerçekleşmektedir. Devamında ise tercih edilen güdülerin maksim olarak benimsenmesi gelmektedir. Bir başka deyişle burada Kant, insanın ahlak yasasının güdüleyicilerini ahlaki olmayan güdüleyicilerin koşulu haline getiren maksimleri kasıtlı olarak tercih etmesine vurgu yapmaktadır. İnsanın böyle yapmasının pek çok nedeni vardır, fakat genellikle bu durumda insan kişisel çıkarını düşünmektedir. Kant'ın radikal kötülük için öne sürdüğü kötülüklerin asli biçimleri bu aşamadır, çünkü bu aşamada kötülükler, "kötü olduklarının bilinciyle" yapılırlar (Kant, 1998c:6,20). Kant bu üçüncü aşamayı ayrıca *sapkınlık* (*Verkehrtheit*) olarak da adlandırır. *Verkehrtheit* sözcüğü Almanca'da aynı zamanda 'yanlış yönde gitmek' anlamı da taşır ki Kant bu bağlantıya özellikle vurgu yapmaktadır. Çünkü burada insan kalbi özgür tercihin güdülerine dayanan etik düzeni bütünüyle tersine çevirmektedir (*umkehr*) (Kant, 1998c:6,31).

Kısaca bu aşamalar ahlaki güdülerin eylem için yeterli görülmemesi ve başka güdülerin güdümüne sokulmasını ifade ederler. Bütün insanlar ahlaki düzeni tersine çevirdikleri için kötüdürler. Fakat en habis insan bile "mutlak bir kötü isteme", yani "şeytani isteme" sahip olamaz (Kant, 1998c:6,35). Çünkü bu insanlar bile rasyonel varlıklar oldukları için ahlak

yasasının farkındadırlar ve bu yasaya uygun eylemde bulunmanın ne demek olduğunu bilirler. Fakat öte yandan insanların doğuştan suçsuz oldukları da söylenemez. Kant'ın ahlaki kusursuzluğun elde edilmesi hakkında radikal kötülük tezi şunu ifade eder: "İyiliğe yatkınlığın ahlaki gelişimi içimize yerleştirilmiştir, doğal [natural] suçsuzluktan başlayamayız, hiç olmazsa kökensel ahlaki yatkınlığa karşıt maksimleri benimsemesi içinde bir istemenin fenalığını varsayarak başlamalıyız; ve bu kötülüğe yatkınlık kökünden sökülemez olduğuna göre ona karşı sürekli karşı koymakla başlamalıyız" (Kant, 1998c:6,51). Kant'a göre "kötülüğe yatkınlığa karşı sürekli karşı koyma" giderek "kötüden iyiye sürekli bir gelişim" ve "duyularının tedrici bir ıslahı" biçimlerini alacaktır (Kant, 1998c:6,47/48/50). İnsan her bir yönelimini disipline ederek ve sınırlayarak "yavaş yavaş" erdem kazanır (Kant, 1998c:6,47). Bu bağlamda Kant *EAT*'da belirttiği üzere dünyanın sonu hakkında çağının karamsar tasarımına olanca gücüyle karşı çıkmıştır. Ona göre her ne kadar insanlığın ahlaki amaca yeteri kadar uygun olmadığı ve insanın yoz bir yapıya sahip olduğu kanıları dünyanın sonu hakkında korkunç tasarımların ortaya çıkmasına neden olsa da "aksak ayağıyla insanlığın ahlaki istidadı" bu türden tasarımları ortadan kaldıracaktır (Kant, 1998d:8, 331).

### 3.2.6. Bir Olanak Olarak Etik Devlet

Kant, ahlaki olarak iyi bir insan olmak için insan türünün sahip olduğu iyilik tohumunun geliştirilmesinin yeterli olmayacağına, bunun yanı sıra insanın içinde aktif olarak karşı koyan kötülük nedeniyle kalıcı olarak mücadele etmek gerektiğini ifade etmiştir (Kant, 1998c:6,57). İyilik tohumunu geliştirilmesi açısından radikal kötülüğün, yani ahlaki güdülerin diğer güdülere tabi kılınmasının ne anlama geldiğine değinmek önemlidir. Bir maksim, herhangi bir duygu gibi *sahip olunan* bir şey değildir, kişinin tercih gücüyle, güdüleyicilerin 'birleşmesi' aracılığıyla özgürce ve kendiliğinden *benimsenen* bir şeydir. Akıl sahibi insanın tercih yetisi iyi veya kötü maksimleri özgürce ve kendiliğinden olarak tercih eder. Dolayısıyla otonom veya heteronom davranmayı tercih edebilir. İlk durumda maksimin benimsenmesi için ahlak yasası güdüleyicidir; ikinci durumda ise maksimin benimsenmesi için ihtiyatlı koşullu bir arzu veya duyusal bir itki güdüleyicidir. Kant *Din*'de, insanın iyi veya kötü olmasının maksimlerine dâhil ettiği güdüleyiciler arasındaki farka dayanmadığına, "*birini diğerinin koşulu yapmaya*" dayandığına özellikle dikkat çekmektedir (Kant, 1998c:6,36). Buna göre en iyi insan bile kendi güdülerini maksimlerine dahil ederek bu güdülerin ahlaki düzenini tersine çevirebilir. Öyleyse kötülüğün temeli ne insanın duyusal doğasına ne de bu doğadan çıkan eğilimlere dayanmaktadır (Kant, 1998c:6,35). Kötülük yalnızca ahlaki güdülerini ahlaki-olmayan güdülerin koşuluna bağlayan bir maksim benimsendiğinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda o, ahlak yasasıyla birlikte ben-sevgisinin yasasını da benimsemiş durumuyla karşı karşıya kalır ve fakat

bunların birbirilerine uymayacaklarını anladığı anda, bunlardan birinin diğerinin koşulu haline getirilmesi gerektiğini fark eder. Ve o zaman kötü insan ben-sevgisinin ve eğilimlerin güdülerini, ahlak yasasına uymanın koşulu haline getirir (Wood, 1970:111).

İnsan bu tabi kılmayı neden gerçekleştirir? Kant'ın radikal kötülük tezi, bu soruya *bütün kötü maksimlerin kökünü* belirleyerek cevap vermeye çalışır. Bir maksimin ahlaki karakterini belirleyen maksimin içeriği değil formudur. Öyleyse bir anlamda kötülüğe ilişkin soru özgürlükle bir maksimin formu arasındaki bağlantının ne olduğu sorusudur. Böylece de sorun, ahlaki failin bir güdüyü başka bir güdüye tabi kıldığı otonom bir eylem sorununa dönüşür. Kötülük bu tabi kılma sürecinde ortaya çıkar ve gerçeğe dönüşür ki bu bakış açısı bir anlamda kötülüğü, bilgisizlik ve iyiliğin yokluğu olarak ele alan geleneksel bakış açısının dışına çıkmaktır.

Kant'a göre kalıcı bir iyilik için kişisel anlamda verilen mücadele yetersiz kalmak zorundadır, çünkü kötülük aktif olarak insan doğasında bulunmaktadır. Bu nedenle kötülüğü tamamen olmasa da olabilecek en yüksek düzeyde ortadan kaldırmanın yolu bir 'Etik Sivil Devlet' kurmaya yönelik çaba göstermektir. Buna göre nasıl ki kişisel düzeyde ahlaki olarak doğru eylem hem yasalılık hem de ahlaklılık içermesi gerekiyorsa, doğru bir toplumsal yapı da hukuksal ve ahlaksal bir yapıda olmalıdır. Bu yapının ilk kısmını anayasal olarak düzenlenmiş toplumsal kurallar oluşturmalıdır. İkinci kısmını ise ahlak yasasınca düzenlenmiş etik bir yapı oluşturmalıdır; Kant'a göre Kutsal Kitap'ın da işaret ettiği üzere "yaratılışlarında bulunan hakiki ahlaksal ilkelerin en-içsel benimsenmesi olmadan hiçbir insan için mutlak anlamda kurtuluş yoktur" (Kant, 1998c:6,83). Bu kurtuluş ise yalnızca insanların üzerinde gönüllülükle anlaştığı etik bir devler aracılığıyla olanaklıdır.

Kant'a göre insan kendi suçu/kötülüğü nedeniyle cennetten yeryüzüne düşmüştür ve fakat bu onun içindeki iyilik tohumuna herhangi bir zarar vermemiştir. Bu iyilik tohumu yalnızca insanın kötülüğün egemenliğinden kurtulmasına yardımcı olmaktadır. Fakat insanı kötülüğün içine çeken yalnızca kendi doğasından kaynaklanmaz. İnsanlar arası ilişkilerin gelişmesi ve sosyalleşme nedeniyle kıskançlık, güce bağımlılık ve servet tutkusu gibi kötülükler ortaya çıkmaktadır. Bu gibi yozlaşmalarla insanlar birbirlerinin ahlaki yaratılışlarını bozarlar ve diğerini kötü hale getirirler. Dolayısıyla bu kötülükten kurtulmak için bir *araca* ihtiyaç vardır, çünkü kişisel mücadele sosyalleşmenin getirdiği bütün kötülükleri engellemek için yeterli değildir. Bu mücadelenin layıkıyla verilebilmesi için akıl, "erdem adına ve erdem yasalarıyla uyumlu bir toplum" kurmak gerekliliğini insana bir ödev olarak dayatmaktadır (Kant, 1998c:6,94).

Bu fikirle yönetilen, yani yalnızca erdem yasaları altında bulunan bir topluluk, *etik* [bir toplum] olarak adlandırılabilir ve bu yasalar kamusal olduğu sürece (***hukuki-sivil*** (politik) olanın aksine) ***etik-sivil*** bir toplum veya ***etik topluluk*** olarak adlandırılabilir. Etik topluluk, politik bir topluluğun içinde yer alabilir (...) fakat ondan kendisinde bulunan özel birleştirici ilke, yani erdem (...) dolayısıyla ayrılır. Buna rağmen ikisi arasında bir analogi vardır (...) ve bu analogije göre etik topluluğa aynı zamanda ***etik devlet*** veya ***erdem (iyi ilke) krallığı*** adı

verilebilir. İnsanların iyi istemelerinin böyle bir amaca doğru uyum içinde çalışacağını öznel olarak umut edemesek de bu idenin insan aklında (bu devlete katılma ödevi bakımından) meşru ve nesnel gerçekliği vardır<sup>173</sup> (Kant, 1998c:6,95).

Kant'a göre hukuki-sivil bir devlet, *zorlayıcı* olan kamusal yasalar altında insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen bir yapıdır. Etik-sivil bir devlet ise *zorlayıcı-olmayan* yasalarla, örneğin erdem yasalarıyla insan ilişkilerini düzenleyen bir yapıdır. Kişilerarası ilişkilerin neden olduğu kötülüklerin engellenmesi için hukuki-sivil yapıya dayanan etik-sivil bir sistem gereklidir. Ona göre evrenselliği bakımından etiko-sivil yapının dayandığı ahlak ilkeleri daha kapsamlıdır, bu nedenle uluslararası kamu hukuku aracılığıyla bir araya gelemeyen devletlerin etik ilkeler çerçevesinde bir araya gelmeleri olanaklıdır (Kant, 1998c:6,95). Kant hukuksal ve etik yapı arasında kurduğu benzerliği, bu yapıların aksi durumları arasında da kurmuştur. Buna göre hukuki-sivil devletin karşısı *hukuki-doğa devletidir*. Burada her birey kendisi için yasa koymakta ve güçlü bir kamu otoritesi mevcut değildir. Hobbes'un ifade ettiği biçimiyle burada herkesin herkesle savaş durumu mevcuttur. Dolayısıyla insanın içindeki iyilik tohumu burada hem kendisi tarafından hem de diğerleri tarafından sürekli saldırı altındadır. Bu anlamda bir tür "kötülüğün aracı"dır (Kant, 1998c:6,96). Bu nedenle Kant hukuki-doğa devletinden hukuki-sivil devlete geçilmesi gerekliliği vurgulamıştır.

Etik ve hukuksal yapı arasındaki benzerlikten hareketle ilkinin karşısına *etik-doğa devleti* adını vermiştir. Burada insanlar birbirlerini ahlaki olarak yozlaştırmaya eğilimlidirler. İnsanlar arasındaki düşmanlığın engellenmesi için etik-doğa devleti terk edilmeli, erdem yasalarınca belirlenmiş etik-sivil devlete geçilmelidir. Bu gereklilik yalnızca kişisel iyiliğin daimi kılınması açısından önemli değildir. Kant'a göre bu noktada insanın kendine özgü (*sui generis*) bir ödevi vardır: "akıl sahibi varlıkların her türü nesnel olarak -akılın idesi dâhilinde- ortak bir amaca, yani en yüksek iyinin *herkes için* geçerli ortak bir iyi olarak geliştirilmesine yazgılıdır" (Kant, 1998c:6,97). Bir başka ifadeyle en yüksek ahlaki iyiliğe, bireysel ahlaki kusursuzlaşma çabasıyla ulaşmak olanaklı değildir; bireylerin aynı hedefe yönelik birlikteliği gereklidir. Fakat hukuki-sivil yapının oluşturulması ve korunması için bir kamu otoritesine ihtiyaç duyulması gibi en yüksek iyinin herkes için ortak olarak geliştirilmesi için de yüce bir ahlaksal varlık ön varsayımına ihtiyaç vardır. Bu ide Tanrı idesidir.

Daha önce kendi-başına iyinin koşulu olarak ortaya konan Tanrı idesi, Kant için, aynı amacın bütün insanların amacı olarak belirlenmesi aracılığıyla bir kez daha nesnel gerçekliğini kazanmıştır. Ona göre söz konusu ahlaksal varlığın doğasının ne olduğunu bilmek bir anlam ifade etmez; insan açısından asıl önemli olan kötülüğün bertaraf edilmesi ve iyiliğin daimi kılınması adına bir sınır imgesi oluşturmasıdır. Olanaklı bütün erdem yasalarının bütününün ifadesi olarak Tanrı idesi, Kant açısından insanların tek topluluk altında birleşmesini olanaklı

---

<sup>173</sup> Vurgular bana aittir.

kılacaktır. O, ahlaki anlamda olanaklı bu topluluğa, *Tanrının Krallığı* adını vermiştir (Kant, 1998c:6,151). Bu krallığa yalnızca *din* aracılığıyla, daha doğrusu dinin görünür formu olan *kilise* aracılığıyla teşebbüs edilebilmektedir. Bu noktada Kant dini ikiye ayırmıştır: *vahiy edilmiş din* ve *doğal din*. İlkine göre bir ilkenin ödev olarak kabul edilebilmesi için o ilkenin bir emir olarak önceden bilinmesi gerekmektedir. Doğal dinde ise tam tersi söz konusudur; bir ilkenin ilahi buyruk olarak kabul edilebilmesi için onun ödev olarak bilinmesi gerekmektedir. Bu bağlamda doğal dini yalnızca ahlaken zorunlu, yani ödev olarak görene *rasyonalist*; doğaüstü herhangi bir vahiy reddedene ise *natüralist* adını vermiştir (Kant, 1998c:6,154). Kant'ın bir olanak olarak gördüğü etik devleti olanaklı kılan din, mucize ve gizemlerden arındırılmış rasyonel bir dindir. Bu dinde Tanrı yasakoyucu hükümdar olarak varlık gösterir. Dolayısıyla etik-sivil devlet için dinin anayasa, Tanrı'nın yasakoyucu görevi gördüğünü söylemek olanaklıdır. Baumgartner'ın da ifade ettiği gibi "ortak etik sistemi kurabilmek için yasaları kamuya mal edebilmek zorunda olan bir din gereklidir" (akt. Özbek, 1996: 497).

∴

Sonuç olarak Kant, kötülük kavramının felsefi literatürdeki yeri bakımından katkısı oldukça fazladır. Belli bir bakış açısından kötülüğü, kişilerarası etik ilişkinin olanaklılığı bakımından ele alan Aristoteles'in çizgisini takip eder. Bu çizgisini eleştirel yöntemi aracılığıyla geliştirir. Bu durum onun düşüncelerine geleneksellik ve çağdaşlık arasında bir köprü niteliği kazandırır. Bu bağlamda Kant'ın kötülük kavramına üç açıdan odaklandığı söylenebilir. İlk olarak Ortaçağ'da kötülük problemi altında işlenen ve asıl anlamıyla Tanrı'nın iyilikseverliği ile dünyadaki kötülükler arasındaki ilişkinin kavranmasını amaçlayan tartışmayı rasyonel sınırlara çeker. Bu ilişkinin nedensel olarak kavranamayacağını ifade eder. Bu noktada aklın sınırlılığını samimiyetle kabul etmek olanaklı tek çözüm yoludur. Onun ikinci odak noktasını, akıl sahibi varlıklar arasındaki etik ilişki bakımından kötülüğün ne anlama geldiği oluşturur. Burada Kant, ahlak yasası rehberliğinde insanın kendini belirleyebilmesini ve diğer akıl sahibi varlıkları amaç olarak görme düşüncesini öne çıkarır. Dolayısıyla kötülüğü, ahlak yasasından sapmaya ve kişisel mutluluğu maksimlerin amacı olarak benimsemeye dayandırır. Bu bakış açısı, sonunda kötülüğü bir tür bilinmezliğe (Tanrı'nın her-şeyi-bilirliğine) atfeden Augustinusçu teolojiden, insanlararası ilişkiyi merkeze alan Aristotelesçi çizgiye geri dönüştür. Kant, bu çizgiyi daha ileriye taşır.

Onun üçüncü odak noktası kötülüğün antropolojik –bir başka açıdan rasyonel teolojik– anlamına yöneliktir. Bu noktada düşüncelerini 'radikal kötülük' teziyle ifade eder ki aslında bu, SAE ve PAE'deki düşüncelerinin üzerine bina edilmiş bir tezdır. Buna göre insanlar ahlaki doğaları bakımından ahlak yasasından sapmaya yatkındırlar. İnsan istidadi yapısı bakımından iyidir. Fakat ahlaki yapısı, ahlak yasasından belirlenme olasılığına sahip olduğu kadar arzu ve haz gibi dış etkiler tarafından belirlenme olanağına da sahiptir. Bu nedenle insan, Tanrı'da

örneğini bulunduğu düşünölen kutsal istenç ve tam ahlaklılığa sahip değildir. Ahlak yasası bir gerçeklik olarak varlığını her zaman insana sunar. Fakat insan bu ikili yapısı nedeniyle zaman zaman ahlak yasasını, başka güdüleyicilere tabi kılar. Kötölük, bu tabi kılma etkinliğinden ortaya çıkar. Bu yapı her insanda doğuştan bulunur, dolayısıyla evrenseldir.

Bir sonraki bölümde Nietzsche'nin kötölük hakkındaki düşönceleri ele alınacaktır. Nietzsche, kendi ifadesiyle, Kant'ın tam yerine getiremediği ahlak eleştirisini, soykütük yöntemiyle yerine getirdiğini düşünür. Bu bağlamda ahlaksal iyilik ve kötölük kadar bizatihi ahlaki değerlendirme biçiminin kendisini eleştirinin merkezine yerleştirir.



## 5. NIETZSCHE'DE KÖTÜLÜK KAVRAMI

Çalışmanın ilk bölümünde kötülük kavramının, günlük pratik değerlendirmelerden nasıl kavramsal düzleme taşındığına kısaca değinilmiştir. 'Arkhe nedir?' sorusuna verilen cevapların, ilk önce Platon'un idea kavramına nasıl şekilde verdiğine ve idea kavramının dinsel bir içerik kazanarak nasıl erken Ortaçağ Tanrı anlayışını belirlediği gösterilmeye çalışılmıştır. Tanrısal olanın belirlenmesi ilişkili olduğu kötülük kavramını düşüncenin merkezlerinden biri haline getirmiştir. İkinci bölümde 'kötülüğün kaynağı nedir?' sorusu etrafında gelişen teodisenin Augustinus tarafından yorumlanması ele alınmıştır. Problemin çözümü için Augustinus'un öne sürdüğü 'özgür istenç öğretisi' ana soruya bütünüyle cevap veremez, fakat üzerine tartışılan bir kavram olarak-Ortaçağ'da daha yoğun olmakla birlikte- etkisini hala devam ettirmektedir. Üçüncü bölüm Kant'ın kötülük kavramının ele alındığı bir bölüm olmuştur. Kötülük kavramını Kant ilk önce teodise çizgisinde ele almış ve Augustinus gibi o da Tanrı'yı kötülükten bağımsız kılmayı amaçlamıştır. Fakat teodise makalesiyle birlikte teodisenin aklın sınırına ilişkin bir soruşturma olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra kötülüğü akıl ve isteme sahibi bir varlık olarak insanın sorumluluğu açısından ele almıştır. Bu bağlamda da 'radikal kötülük' tezini ortaya atmıştır. Yani yatkınlık sözcüğünü özgürlüğü içerecek anlamda kullanarak, insanların kötülüğe yatkın olduğunu iddia etmiştir.

Nietzsche iyilik-kötülük kavramlarının yorumlanmasında farklı ve yeni bir çizgiyi ifade etmektedir. Kuçuradi'nin de dile getirdiği gibi Eski Yunan'da ve daha sonra Ortaçağ Avrupa'sında etik 'iyi nedir?' sorusudur; bu soruya göre erdemler basamaklandırılmış tepe noktasına iyi adı verilmiştir. Kötülüğe ise yalnızca bu iyinin karşıtı olarak olanak verilmiştir (Kuçuradi, 2009:5). Öte yandan Nietzsche değerler alanının söz konusu ahlaksal yorumlanmasını felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. O hem çok uzun süre özgürlük, isteme, sorumluluk, ödev, günah vb. kavramlar üzerine oturtulmuş iyilik ve kötülük kavramlarını eleştirmiş hem de böylesine süregelen ahlak felsefesi tarihinin arkasında yatan antropolojik-psikolojik nedenleri incelemiştir. Neiman'ın ifadesiyle kötülük probleminde asıl darbeyi vuran Nietzsche'dir. Çünkü o, kötülük sorununun anlamsız ıstıraptan kaynaklandığını fark eden ilk kişidir. Nietzsche, acının anlamlandırılmasının insanda kökensel bir ihtiyaç olduğunu ve ahlaksal alanda günah ve bağışlanma aracılığıyla bu acıya hem bir köken hem de bir amaç kazandırıldığını söylemiştir (Neiman, 2006:250). Böylesi bir art alana sahip ahlakın kendisinin hiç sorgulanmadığını düşünen Nietzsche bizzat ahlakın kendisini problemin merkezine yerleştirmiştir<sup>174</sup> (Nietzsche, 2003:345). Ona göre "(...) ahlaki fenomenler yoktur, yalnızca bu

<sup>174</sup> Çestov, iyilik kavramı bakımından Tolstoy ile Nietzsche arasındaki zıtlıklardan söz eder. Bu noktada neden Nietzsche'nin ahlakı ilgisinin merkezine yerleştirdiği kısmen anlam kazanır. Çestov'a göre Tolstoy, yaşamında bile bile kötülükler yaptığı dönemler vardır, düello bile yapmıştır ama yine 'Tanrı iyidir'



fenomenlerin ahlaki bir yorumu vardır. Bu yorumun kendisi ahlak-dışı kökenlidir” (Nietzsche, 1968:258). Nietzsche, soykütük yöntemiyle tam da bu ahlak-dışı kökeni ortaya sermek istemiştir. Çünkü ona göre “felsefenin asıl görevi daha önce yapılmamış olan ahlaklılık sorununu görmek ve göstermektir” (Nietzsche, 1968:263). Bu görevin iki yönü bulunmaktadır: soykütük çalışması ilk olarak insanı insan yapan değerlerin neliğine yönelik bir araştırmadır, bu bağlamda ‘değerlerin yeniden değerlendirilmesi’ni talep etmektedir. Öte yandan değerlerin yeniden değerlendirilmesi aracılığıyla, insana yakışır değer yaratmanın olanaklılığına yönelik bir araştırmadır.

Bu nedenle çalışmanın ilk alt bölümü onun ahlak tarihini, dolayısıyla iyilik ve kötülük kavramlarını problemlili hale getirdiğini düşündüğü dayanak kavramlarının eleştirisine ayrılacaktır. İkinci alt bölüm onun ‘değerlerin yeniden değerlendirilmesi’ talebinde kötülük kavramının konumu ele alınacaktır. Üçüncü alt bölümü ise onun tamamlanmamış bir düşüncesine, güç istencine ayrılacaktır. Bu bölümde kötülük kavramı güç istenci kuramı perspektifinde yorumlanacaktır.

### **5.1. Ahlak Kavramlarının Eleştirisi**

Ahlaksal nitelik taşıyan her değerlendirme, doğru eylemde bulunmanın bir tasarımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu ahlaksal tasarım, belirli değerlendirmeler sonucu ulaşılan yargılardan hareketle oluşturulan değerlere dayanmaktadır. Ahlak felsefesinin tarihi göz önünde bulundurulacak olursa üzerine en fazla yargıda bulunan ve tasarımı oluşturulan kavram çifti iyilik ve kötülüktür. Elbette bu kavramların kullanım alanını yalnızca ahlak/etik alanı ile sınırlandırmak doğru değildir. Yaşamın özüne ait olmaları nedeniyle iyilik ve kötülüğe ilişkin değerlendirmelerin bütün insansal ilgilerde mevcut olduğu söylenebilir. Fakat ahlaksal düzlemde tartışmanın daha köklü olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Nietzsche tam da köklü olmakla sanki tartışılmazmış gibi görünen ahlakı ve ona bu kökleri sağlayan kavramları tartışma konusu yapmıştır. Ona göre yalnızca dünyanın bir yorumu olan ahlakın tek geçerli yorummuş gibi sunulmasını sağlayan bu kavramlar –özgürlük, günah, ödev, sorumluluk, diyalektik, öte vb.- yaşam karşıtı kavramlardır. Bu nedenle yanılı bir değerlendirmenin yarattığı perspektifsel birer bozukluklardır. Ahlaksal bakışın neden olduğu optik yanılgıdan iyi olarak görünenler, yaşamın kendisine için kötülük anlamı taşımaktadırlar. Bu nedenle Nietzsche için kötülüğün en temel ölçütü yaşamın değerini düşüren ve zayıflığı

---

diyerek ahlaki yüceltir. Oysa Nietzsche hayatı boyunca hiçbir şiddet olayına karışmamış, hatta insanlara karşı davranışını katı bir takıntılı tavırla hep iyilik çerçevesinde tutmuştur. Fakat genç yaşta gelen hastalığının da etkisiyle iyilik ve kötülüğün değeri konusunda ilgisi yön değiştirmiştir (Çestov, 2007:84-85).

egemen hale getiren değerlendirme biçimidir. Ahlaksal değerlendirmenin kavramlarını, yaşamın değerini yükseltip yükseltmemelerine dayanarak ele almak, onun için doğru yöntemdir. Fakat ona göre ahlaki değerler hiç bu perspektiften değerlendirilmemiştir: “biz kendimizi bilmiyoruz, biz bilenler, biz kendimiz, kendimizi bilmiyoruz: iyi bir nedeni var bunun. Hiç aramadık kendimizi” (Nietzsche, 2011a:Öndeyiş,1).

İnsanın kendini bilmiyor oluşu, onun değerlendirmelerini çeşitli ahlaksal değer kalıplarına göre yapıyor olduğu anlamına gelmektedir. Nietzsche bu değer yargılarının, ahlaksal önyargılar adını hak ettiğini düşünmüştür. Bu nedenle insanın ahlaksal önyargılarının kökeninin araştırılması gerektiğini düşünmüştür. Bu anlamda Nietzsche bir soykütük çalışmasına girişir. Çünkü insanın değer yargıları kendinden menkul değildir; insanlık tarihi boyunca ve içinde bulunulan coğrafyanın, kültürün ve dilin etkisiyle harmanlanmış ve birbirine bağlanmıştır. Bir başka deyişle bir tür ‘değer genetiği’nden söz edilebilir<sup>175</sup>: “Bir ağacın meyve vermesine benzer bir zorunlulukla gelişir içimizde düşüncelerimiz, değerlerimiz, evet’lerimiz ve hayır’larımız, eğer’lerimiz ve acaba’larımız – hepsi de birbiriyle akraba, birbiriyle ilintili ve bir istencin, bir sağlığın, bir toprağın, bir güneşin ürünleridir” (Nietzsche, 2011a:Öndeyiş,2). Bu nedenle insanın değer yargılarını meydana getirmesini sağlayan, kökleşmiş unsurlar tek tek ele alınmalıdır.

Ahlakın kendisini yalnızca bir yorumlama biçimi<sup>176</sup> olarak değerlendiren (Nietzsche, 1968:258/ Nietzsche, 2004:VII,1) Nietzsche’ye göre bir değerlendirme biçimi olarak ahlak kendinden önce hiç eleştirilmemiş, “tersine ahlak, birinin bütün güvensizliklerden, uyumsuzluklardan, çelişkilerden sonra ötekiyle üzerinde anlaşabildiği bir yer (...) barışın kutsanmış yeri ol[muştur]” (Nietzsche, 2003:345). Ona göre Platon’dan Hegel’e kadar felsefi bakış ahlaki idealin kendisinden ziyade bu idealin gerçekleşmesini engelleyen koşullara

---

<sup>175</sup> Nietzsche’nin iyilik ve kötülüğe ilişkin değer yargılarının ahlaksal hakikatler olmadıklarını; kişisel, çevresel, kültürel ve hatta biyolojik özelliklerin etkilerinin bu değer yargıları üzerinde etkili olduğunu ifade ettiği noktada Richard Dawkins’in “memetic” kavramıyla bağlantı kurmak olanaklı görünmektedir. Dawkins’e göre insan genetik evrimiyle kültürel evrimi arasında biçim bakımından paralellik vardır. Nasıl ki yaşamın devamlılığı gen adı verilen DNA molekülü ile sağlanıyorsa; kültürel varoşul da ‘mem’lere dayanmaktadır. “Mem örnekleri, ezgiler, fikirler, sloganlar, giysi modaları, çanak çömlek yapımı veya kemer inşası yöntemleridir. Tıpkı genlerin sperm ya da yumurtalar yoluyla bir bedenden diğerine atlayarak gen havuzunda kendilerini çoğaltmaları gibi, memler de, geniş anlamda taklit denebilecek bir süreç yoluyla, bir beyinden diğerine zıplayarak kendilerini gen havuzunda çoğaltırlar (...) Bir mem, örneğin ‘ölümden sonraki yaşama inanç’ memi, milyonlarca kez, tüm dünyadaki bireylerin sinir sistemi üzerinde bir yapı olarak, gerçekten fiziksel hale gelir (...) Tanrı fikrini düşünün. Mem havuzunda nasıl ortaya çıktığını bilmiyoruz. Muhtemelen, birbirinden bağımsız ‘mutasyonlarla’ birçok kez oluştu. Her durumda ciddi çok eskidir. Peki, kendini nasıl eşler? Sözle ve yazıyla, büyük müziklerin ve büyük sanat eserlerinin yardımıyla. Neden bu denli yüksek hayatta kalma değerine sahip? (...) büyük psikolojik çekiciliğinden kaynaklanır. Varoluş hakkındaki derin ve tedirgin edici sorulara yüzeysel, ama makul bir yanıt sağlar. Bu dünyadaki haksızlıkların öbür dünyada düzeltilebileceğini öne sürer (...)” (Dawkins, 2014:XI). Dawkins’in kültürel değerler hakkında yaptığı biyolojik yorum ile Nietzsche’nin değerlerin değerine ilişkin felsefi yorum pek noktada örtüşmektedir.

<sup>176</sup> Hatta Nietzsche ahlaki değerlendirmenin bir tür tefsir [*exegesis*], yani bir yorumlama biçimi olduğunu ifade eder (Nietzsche, 1968:254).

odaklanmıştır<sup>177</sup>. Diğer bir ifadeyle geçerli ahlak verili bir şey olarak alınmış ve *ahlakın temellendirilmesi* amaçlanmıştır (Nietzsche, 2016a:186). Oysa temel soru “inancın her şeye yeten gücü nereden gelir? Ya ahlaklılığa duyulan inancın gücü?” olmalıdır, çünkü bu idealler adına yaşam yanlış yorumlanmaktadır (Nietzsche, 1968:253). Bu yanlış yorumlama yargılar aracılığıyla yapıldığı için ahlaki iyi ve ahlaki kötünün soykütüksel bakımdan yorumlanması önem kazanmaktadır.

Nietzsche’ye göre değerlendirmelerin kökenine ve iyiler-kötüler çizelgesine yönelik eleştiri ile bunlar hakkında yapılan araştırma aynı şey değildir. Çünkü birisi ahlaki değerlendirmeyi ve buna bağlı iyiler çizelgesini olanaklılığını ele alırken, diğeri bu değerlerin kendi değerlerinin ne olduğunu konu edinir. Nietzsche’nin amacı ikincisinde yatmaktadır: “Değerlendirmelerimizin ve ahlaki çizelgelerimizin gerçek değeri nedir? Onun kurallarının sonucu nedir? Kimin için? Neyle ilgili? – Cevap: Yaşam için. Ya yaşam nedir? Burada yaşam anlayışının yeni ve daha kesin bir açıklamasına ihtiyacımız var. Benim formülüm şöyledir: yaşam, güç istencidir” (Nietzsche, 1968:254/ Nietzsche, 2016a:186). Kısaca Nietzsche, yaşamın değerini belirleyen güç istencinin bakış açısından ahlaki değerlendirmenin değerini araştırmaya çalışır.

## 5.2. İnsanlık Tarihinin Ahlaki Perspektiften Bölümlenmesi

Ahlaki değerlendirme biçimini eleştirenin merkezine yerleştiren Nietzsche ilk önce insanlık tarihini ahlak perspektifinden bölümlere ayırmıştır. Buna göre tarih öncesi dönemde bir eylemin değerli ya da değer-dışı oluşu *sonuçlarından* türetilmiş, yani eylemin kendisi ve kaynağı göz önüne alınmamıştır. Nietzsche bu döneme *insanlığın ahlak öncesi dönemi* adını verir. Burada bir eylemin iyi veya kötü oluşu, geriye doğru etki eden [retroactive] gücüne dayanmaktadır. Ansell-Pearson’ında belirttiği üzere Nietzsche insanlığın ahlak öncesi döneminde insan-hayvanın kendi eylemlerini öz-düşünümsel bir şekilde iyi ve kötü olarak kategorileştirmedini göstermeye çalışır. Buna göre toplum-öncesi dönemde insan içgüdüsel, kendiliğinden, bilinçdışı ve anlık bir şekilde davranmaktadır. Yani eylemlerinde bir özgür istenç içeriği henüz yoktur, dolayısıyla eylemin sorumluluğu söz konusu değildir<sup>178</sup> (Ansell-Pearson, 2011: 168).

<sup>177</sup> “Platon’dan itibaren ahlaklılık felsefeye egemen olmuştur” (Nietzsche, 2010:411). “Sokrates’ten başlayarak Yunan filozofların ortaya çıkışı, çöküş semptomudur, Yunan karşıtı içgüdüler üste çıkar” (Nietzsche, 2010:427).

<sup>178</sup> Ansell-Pearson, Nietzsche’nin üzerinde durmadığı fakat “bilinçli kötülük” olarak anlaşılabilir bir yoruma açık olduğunu dile getirir. Buna göre Nietzsche’nin, çağındaki nihilizmi alt etmek için kötülüğün bilinçli bir şekilde geliştirilmesini isteyip istemediği yoruma açıktır. Ona göre bu türden bir yorum Nietzsche’nin değerler alanında talep ettiği iyi ve kötünün ötesinde değerlendirme nosyonuyla çelişecektir (Ansell-Pearson, 2011:168-169). Ansell-Pearson’ın olanaklı olarak sunduğu yorum bizce

Nietzsche daha sonraki on bin yılda insan eylemin değerinin *kaynağından* türetildiği sonucuna ulaşmıştır. Bu dönem *insanlığın ahlaksal dönemidir*. Burada ilk perspektif ters çevrilmiştir. Bu dönem onun olumsuz olarak değerlendirdiği bir dönemdir, çünkü eylemin kaynağı *niyet* olarak yorumlanmıştır<sup>179</sup>. Ona göre bu bir önyargıdır ve ileri sürüldüğünden beri felsefeyi belirlemektedir. Fakat artık bu ters yüz etmenin ters yüz edilme zamanı gelmiştir. Bu bir zorunluluk olarak insanın düşünsel gelişiminin kapısında beklemektedir. Bir başka deyişle insanlık 'ahlak-ötesi' olarak nitelendirilmesi gereken bir eşikte durmaktadır, çünkü kendisinin de içinde bulunduğu ahlakdışı olanlar, eylemin değerinin niyette yattığından şüphe etmektedir (Nietzsche, 2016a:32). Dolayısıyla mevcut ahlakın 'kendini adama', 'komşu için özveride bulunma' ve 'kendini yadsıma' kavramlarının sorguya çekilerek aşılması gerektiğini düşünmektedirler (Nietzsche, 2016a:33). Çünkü insanın ahlaki tarihi yanlış kavramlardan meydana gelen bir tarihtir.

Nietzsche *İK*'de yaptığı bu ayrımın bir benzerini *İ*'de de yapmıştır. Ona göre insanı *sorumlu kılmayı* sağlayan duyguların, yani 'sözümüne ahlaki duyguların tarihi' üç ana evreden oluşmaktadır:

1. İlk evrede tek tek eylemler güdüler dikkate alınmadan, yalnızca yararlı ya da zararlı *sonuçları yüzünden* iyi ya da kötü olarak tanımlanmıştır -insanın ahlak-öncesi döneminde olduğunu gibi-.
2. Fakat ikinci evrede bu tanımlamanın kökeni unutulmuş ve *eylemlerin kendi başlarına iyi veya kötü oldukları* düşünülmüştür. Nietzsche'ye göre ahlaksal alanda taşın sert olduğu söylendiğinde sertliğin taşa ait bir özellik olduğunu ima eden dilsel hatanın bir benzeri iş başındadır. Bir başka deyişle '... iyidir/kötüdür' ifadesinde birer yargı yüklemi olan iyilik ve kötülük, kendi başlarına gerçekliğe sahipmiş gibi değerlendirilmişlerdir.

---

Nietzsche'nin birkaç düşüncesi göz önüne alındığında pek de olanaklı görünmemektedir. İlk karşı çıkış aslında yorumcunun kendisi iyinin ve kötünün ötesinde değerlendirme tarzına uymayacağı şeklinde sunmuştur. İkinci olarak yorumcunun kötülük olarak belirlediği aslında ahlak-öncesi dönemin iyi'sinin ahlaksal perspektiften yorumlanmasıdır. Dolayısıyla Nietzsche'nin örneğini verdiği içgüdüsel eylemin çağdaş etiğin içinde aldığı biçimiyle bilinçli kötülüğün bir örneği olamaz. Son olarak Nietzsche bilinçli kötülüğe, ahlakın kendi değerleriyle alt edilmesi oranında, yani ortalama insanı batıya götürecektir oranda kutsadığını dile getirmek gerekmektedir. Fakat bu gerekliliğin de ahlaki değerlendirme biçiminin zorunlu olduğu unutulmamalıdır, yani ahlaki değerlendirme biçimi yanlışlara dayanan bir değerlendirme biçimi olduğu için eninde sonunda yozlaşacak ve kendi temellerine karşıt bir biçim alacaktır.

<sup>179</sup> Coşkun'unda belirttiği gibi kötülüğün *kötü niyet* olarak temellendirilmesinin örneğine felsefede sıkça rastlanmaktadır. Ancak özellikle Nazi Almanya'sı gerçeği ortaya çıktıktan sonra kötü niyet tezleri tekrar ele alınmıştır (Coşkun, 2013:2-3). Augustinus ile başlayan ve Kant'ta tepe noktasına ulaşan, istencin bir yeti olarak eylemin başlatıcısı biçiminde yorumlandığı bakışın çökmesi noktasında Nazi toplama kampları gerçeği bir milat olmuştur. Peki, insanlık tarihinde bundan daha geniş çaplı yıkımlar olmuşken neden Yahudi soykırımı bir milattır? Çünkü tam da rasyonel olarak belirlenmiş ilkeler tarafından yasal düzenlemelerin olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir, hem de kötülüğü bir iyi niyet (devletin bekası) amacıyla gerçekleştirilme vurgusuyla yapılmıştır. Bu bakımdan Nazi politikasının uygulamaları, ahlak-karşıtı gibi görünse de aslında ahlaksal düzlemde gerçekleştirilmiştir.

3. Daha sonra iyilik ve kötülük *güdü*lere yerleştirilmiş ve eylemlerin kendileri ise ahlaki olarak belirsiz olarak düşünülmüştür: “Böylece bir insanı sırasıyla önce etkileri, sonra eylemleri, sonra güduları ve en sonunda varlığı açısından sorumlu kılıyoruz” (Nietzsche, 2014:39).

Nietzsche’ye göre ahlaki değerlendirmenin sonunda neden olduğu kriz bu türden bir sorumluluğun olanaklı olmadığı sonucuna varılmasına neden olmuştur. Böylece *İK*’de ulaştığı sonuç tekrarlanır; ahlaki duyguların tarihi, insanın sorumlu bir varlık olduğuna dair yanılığın bir tarihidir.

Nietzsche kendini adamak, kendini yadsımak ve sorumluluk gibi kavramların yanlış yorumlanmasına dayanan ahlaksal tarihin, daha derin hatalara neden olan başka bir yanılığın daha barındırdığını ileri sürmüştür: *özgür istenç yanılığı*. Buna göre ahlakçılar genellikle insanın özgür olduğunu düşünmüş suçluluk, vicdan azabı ve ödev gibi ahlaksal yükümlülüğü ifade eden kavramların gerçekliğini bu özgürlükten çıkarmışlardır. Nietzsche bunun *esse*’den *operari*’ye, yani ‘olmak’tan ‘yapma’ya hatalı bir geçiş olduğunu iddia eder. Ona göre “insan özgür olduğu için değil ama kendisini özgür sandığı için pişmanlık ve vicdan azabı duyar (...) Hiç kimse kendi edimlerinden sorumlu değildir; hiç kimse kendi özünden sorumlu değildir (...)” (Nietzsche, 2014: 39). Nietzsche’nin bu iddiasının asıl hedefi ahlaki iyilik ve kötülüğün değerinin ne olduğunu ortaya çıkarmaktır.

Nietzsche’ye göre acıma, kendini yadsıma ve sorumluluk kavramlarını nirengi noktası olarak alan ahlaki bakışın yerini *güç istenci* almalıdır. Daha doğru bir ifadeyle iyilik ve kötülüğü ahlaki kılıfından kurtarmak ve onları güç istencinin bakış açısından yeniden kurmak gerekmektedir. Bu anlamda onun iddiası insanın bütün içgüdülerinin güç istencine kadar takip edilebileceğidir (Nietzsche, 2007a:36). Nietzsche ahlaki değerlendirmeyi de kapsayacak biçimde, bütün değerlendirmelerin sonunda güç istencinin dışavurumları olduğunu düşünmektedir. Ona göre güç istencini, dünyayı değerlendirmek için temele koyan felsefeci – özgür tinli– ahlaki bakış açısına sahip bir uzlaşmacı değildir artık, kendi değerlendirmeci bakışına sahiptir. O artık çoğunlukla uzlaşmak için gerçekten iyi bulmadığı şeylere iyi demez, yani *ortak iyiyi* amaçlamaz: “Nasıl olabilirdi “ortak iyi”? Sözcük kendisiyle çelişiyor. Ortak olabilenin değeri daima azdır” (Nietzsche, 2016a:43). ‘Kötü’ olan da artık bu ortak iyiye göre belirlenmeyecektir, yani kötülük, ‘sürünün otlak mutluluğunu’ bozan değildir artık; tam tersine ‘hak eşitliği’ ve ‘acıma’dır (Nietzsche, 2016a:44). Özgür tinliler, ‘insanın nasıl en güçlü biçimde kendini gösterebileceği’ sorusundan hareket ederler. Bu nedenle de onlar bakışlarını mevcut ahlaksal iyi ve kötünün ötesine dikenlerdir.

Nietzsche'nin ahlak tarih tasnifinde bir diğer nokta<sup>180</sup> ise şu cümleyle özetlenebilir: şimdiye kadar ahlaksal iyiye veya kötüye dayanarak yapılan değerlendirmelerin arkasında toplumsal fayda vardır. *G'*de ahlakın basamaklarını şöyle sıralar:

- (a) İlk olarak ahlak, topluluğun varlığını sürdürmesinin ve çöküşünün önlenmesinin bir aracı olmuştur.
- (b) İkinci olarak ahlak, topluluğun varlığını belirli bir düzeyde ve belirli bir iyilikte sürdürmenin aracı olmuştur. Burada ahlakın güdülleri 'korku' ve 'umut'tur, yani 'cehennem'in ve 'öteki dünya'nın icat edilmesidir.
- (c) Ahlakın daha ileri basamağında ulaşmak üzere amaçlar tasarlanır ki bu amaçlar Tanrı'nın buyruklarıdır. Yani geçerli olan 'yapmalısın' formundaki ödev buyruklarıdır.
- (d) Daha sonra bir *eğilim*, bir *beğeni* ve son olarak *içgörü* ahlakı gelir (Nietzsche, 2005a:44).

Kısaca ahlaki iyilik ve kötülüğün nedeni toplumsal devamlılığı sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda, korku ve umut yaratacak çeşitli ahlaki kodlar öne sürülür. Bu kodlar çeşitli yargı formları biçiminde topluluğa sunulur ve içselleştirmeleri beklenir. Zamanla ahlaki ilkelerin arkasında bu uzlaştırıcı köken unutulur ve ahlaki iyilik ve kötülük birer gerçeklikmiş gibi düşünülür<sup>181</sup>.

Nietzsche ahlaki duyguların kökenine yönelik araştırmasını derinleştirdiğinde toplumsal faydanın da kişisel faydaya dayandığını gördüğünü ifade eder. Buna göre sorumluluk ekseninde şekillenen ahlaksallık yalnızca toplumsallık içinde mevcuttur ve insan bu ahlaki kişisel refahın korunması adına onaylamaktadır. Ona göre insan toplumsallık dışında tam bir sorumsuzluk içindedir. Bunu anlamak için insanların hayvanlara karşı davranışlarına bakılabilir. Ona göre insan yararın veya zararın söz konusu olmadığı bir böceği ezerken genellikle bir şey düşünmez, fakat yarar söz konusu olduğunda, örneğin evcil hayvanlara eziyet etmekten kaçınır. Benzer şekilde birisi bir ineğe zarar verse, ortak yarar devreye girer ve eziyet edene müdahale edilmesini sağlar. Toplumsal yararın kişisel yararlarla karşılıklı ilişkisi olduğunu göstermek için Nietzsche şu örneği vermiştir: "Topluluk içinde işlenen bir suçu algılayan, kendine dolaylı bir zarar gelmesinden endişe eder: biz de evcil hayvanlara kötü davranıldığını

<sup>180</sup> Nietzsche benzer bir tasnifi *I'*de de yapar. Buradaki tasnifi *ahlaklılığın üç evresi* adı altında ortaya koyar. Buna göre hayvanın insan haline gelmesinin ilk evre, insanın anlık refahı terk edip kalıcı refahı amaçlamasıyla başlar. Artık insan *yararlı* ve *amaca uygun* olana göre yaşama başlar. Onur ilkesine göre davranarak ikinci evreye geçiş yapar. Burada yararı, saygı duyulmak ve duymak üzerinden yorumlar insan. Artık kişisel yararlılığın yerine *ortak yarar* alır. Son evrede, insanlar ve şeyler hakkında *kendi ölçütlerine göre* eylemde bulunur. Kendisi ve diğerleri için neyin yararlı ve onur verici olduğunu kendisi belirler. Bilgisi ona kişisel yarar karşısında en yararlı olanı, yani en genel ve kalıcı yararı ve onuru tercih etme yetkisi verir: "Bir kolektif-birey olarak yaşar ve eylemde bulunur" (Nietzsche, 2014:94).

<sup>181</sup> Nietzsche, ahlakın kökenindeki toplumsal yarara dayanan niteliği göstermek için *G'*de kurgusal bir olay aktarır. Buna göre iki kabile savaş halindedir. Bunların dışında üçüncü bir kabile, her iki kabileyi de eğer savaşı bırakmazlarsa diğeriyle bir araya geleceğini söyleyerek bir uzlaşma sağlar. Burada savaş halinde olmayan kabilenin uzlaşmayı sağlama edimi, kökeni unutulmuş yüceleştirilir ve erdem olarak kabul edilir. "Ahlaki özellikler ancak belirgin bir biçimde tüm toplumun mutluluğu ve yazgısı üzerinde belirleyici olduklarında erdem olarak kabul edilir, adlandırılır, değer verilir ve benimsenmeleri için önerilirler" (Nietzsche, 2005a:190).

gördüğümüzde etin, tarladaki ürünün ve ulaşım araçlarının iyiliğinden endişeleniriz” (Nietzsche, 2005a:57). Tam da bu nedenle –Nietzsche açısından ahlaksal iyinin sözümona bencil-olmayan eylemlere, ahlaki kötülüğün ise bencilce eylemlere dayandığını iddia etmek saçmadır.

Bu gözlemleri ve iddiaları çerçevesinde Nietzsche şunu sorar: “Ahlaklılık gerçekten nedir? Decadence içgüdü (....) bugüne kadarki en üstün değerler güç istencinin özel bir durumudur; ahlaklılık, ahlaksızlığın özel bir durumudur” (Nietzsche, 2010:401). Yani dünyanın ahlaki değerlendirmesi bile güç istencinin özel bir durumudur –onun için insanın zayıflığını gösteren kusurlu bir durumdur–. Bunun yanı sıra kendinde iyi, ödev, sorumluluk gibi bencilce-olmayan bir temelde kurulduğu iddia edilen ve bu nedenle eleştirilmeyen ahlaklılığın, yararlılığa dayandığı onun açısından açığa çıkarılmıştır. Buradan hareketle Nietzsche, ahlaklılık konusundaki amaçlarını şöyle sıralar:

- (a) Bütün olguların mutlak homojenliğini ve perspektiften kaynaklanan ahlaki farklılıkların uygulanımını göstermek;
- (b) Ahlak olarak yüceltilen her şeyin nasıl özünde ahlaksızlığın bir gelişimi olduğunu, ahlaksız araçları ve ahlaksız amaçları göstermek;
- (c) Ahlaksız olduğu için kınanan her şeyin ekonomik açıdan bakıldığında nasıl daha yüksek ve daha özce olduğunu, yaşamın gelişimi için ahlaksızlığın da gelişmesi gerektiğini göstermek (Nietzsche, 1968:272).

Serimlediği ahlak felsefesi tarihi aracılığıyla Nietzsche bu amaçlarını kısmen yerine getirmiştir. Söz konusu tarihin kurucu kavramlarının eleştirisi, ona göre, ahlaktaki krizin aşılması için önemli bir kaldıraç görevi görecektir. Bu bakımdan eylemin nedenselliği bağlamında özgür istenç, ben (*ego*), sorumluluk ve günah/suç kavramlarının incelenmesi önem taşımaktadır.

### 5.3. Eylemin Nedenselliği Üzerine ‘Dört Büyük Yanılgı’

Nietzsche nedensellik konusunda Humecu denebilecek bir çizgide yer alır. Örneğin ona göre mantık, düşünceler arasında doğrudan nedensel bir bağlantının var olduğunu ileri sürer. Oysa bu hantal gözlemin bir sonucudur; iki düşünce arasında duygulanış kendi oyununu oynar ve gözlemin hantallığı bu oyunları gözden geçirir (Nietzsche, 1968:477). Elbette neden-sonuç arasında kurguladığı bağ, rasyonel anlamda insanın kendini geliştirerek hayatta kalmasını sağlamıştır. Fakat sağladığı bu yarar nedeniyle hakikat adını almaya layık değildir (Nietzsche, 1968:496).

Nietzsche’ye göre nedensellik bağı insanın fiziksel olguları yorumlamasında olduğu kadar ahlaksal ilkeler oluşturmasında da etkilidir. Bu bağlamda *Putların Batışı*’nda doğalcı ahlak ile doğa-karşıtı ahlaki birbirinden ayırmıştır:

Ahlaktaki her doğalcılık, yani her sağlıklı ahlak bir yaşama içgüdüsünün egemenliğindedir – yaşamın herhangi bir buyruğu belirli bir ‘yapmalı’ ve ‘yapmamalı’ yasasıyla gerekçelenir”. [Oysa]; “Doğa karşıtı ahlak (...) tam tersine, tam da yaşamın içgüdülerine karşı yönelir – bu içgüdülerin (...) yargılanışıdır (Nietzsche, 2005b:V,4).

Ona göre ruhban değerlendirme tarzı veya sürü ahlaki olarak değerlendirilebilecek doğa-karşıtı ahlak, yaşam karşıtıdır. Nietzsche bu değerlendirme biçiminin dört yanılgıya bağlı olarak yaşam karşıtı bir biçim aldığı ileri sürer.

İlk yanılgı, *neden ile sonucun karıştırılması*dır. Nietzsche burada Cornaro’nun<sup>182</sup> iyi bir diyetin, uzun, mutlu ve erdemli bir yaşama neden olacağını ileri süren argümanını eleştirir. Ona göre erdemli yaşamasının nedeni, tercihen –yani özgür istenciyle– diyet yapması değil, doğasının başka türlü beslenmeyi onun için olanaklı kılmamasıdır<sup>183</sup>. Buradan hareketle benzer bir yanılgının, ‘*şunları ve şunları yap, şunları ve şunları yapma – mutlu olursun. Yoksa...*’ şeklindeki bütün ahlaki buyruklar için geçerli olduğunu ileri sürer. Nietzsche ahlaki buyruğun, insan doğası merkeze alınarak tersine çevrilmesi gerekmektedir. Ona göre, “Tüm değerleri yeniden değerlendirme’nin ilk örneği: iyi gelişmiş, ‘mutlu’ bir insan belirli eylemleri yapmalıdır ve başka bazı eylemlerden de içgüdüsel olarak kaçınır; fizyolojik açıdan oluşturduğu düzeni, insanlarla ve nesnelere olan ilişkilerine aktarır. Formüle edersek: erdemi, mutluluğunun sonucudur (...)” (Nietzsche, 2005b:VI,2). Ahlaki değerlendirmenin kötülüğün nedeni olarak içgüdüyü gördüğü yerde Nietzsche, tersine her türlü kötülüğün “içgüdüsel yozlaşmaya, istencin dağılmasına” bağlı olduğu sonucuna varır.

Doğa-karşıtı ahlakın ikinci yanılgısı, *yanlış bir nedensellik yanılgısına* dayanır. Nietzsche’ye göre felsefe tarihinde sıklıkla eylemin dayanağı olan bir eyleyen arayışı söz konusu olmuştur. Bu dayanaklar içsel gerçekler olarak kavranmıştır ki *istenç*, *Ben (ego)* ve *tin* bunlara örnektir. Bu bağlamda neden olarak kavranan istenci, özgür istenci eleştirir: “İsteme ediminde kendimizin bile nedensel davrandığımıza inanıyorduk; orada hiç olmazsa nedenselliği iş başında yakaladığımızı düşünüyorduk” (Nietzsche, 2005b:VI,3). Ona göre istenç gibi nedenselliğin bilinçte olması gerektiği aksi takdirde özgürlükten ve sorumluluktan söz edilemeyeceği düşünülüyordu. Bu anlayışı daha sonra bilincin (tinin) ve Ben’in (öznenin) neden olarak kavranması takip etmiştir. Oysa “içsel dünya hayaller ve seraplarla doludur: istenç de onlardan biridir. İstenç, artık devindirmiyor, artık bir şeyi de açıklamıyor – salt olaylara eşlik ediyor, etmeyebilir de” (Nietzsche, 2005b:VI,3). Ahlak tarihi boyunca istenç–bilinç–Ben şeklinde ilerleyen nedensellik yanılgısı sonunda gerçekliğin tek bir ölçütte birleşerek Tanrı adını almasına neden olmuştur. Ödev, günah ve sorumluluk kavramları bağlamında söz konusu içsel yanılgılar birer gerçek olarak değerlendirilmişlerdir.

<sup>182</sup> Luigi Cornaro (1467/1484 - 1566).

<sup>183</sup> Nietzsche bütünü erdemlerin, organik fonksiyonların iyi ve gerekli bulduğu fizyolojik koşullara bağlı olduğunu ifade eder. Yani tüm erdemler, rafineleştirilmiş tutkulardır. Örneğin merhamet ve insan sevgisi, cinsel dürtünün gelişimidir. Adalet ise intikam dürtüsünün gelişimidir (Nietzsche, 1968:255).



Üçüncü yanılı *hayali nedenler yanılısıdır*. Bu yanılı yüzeysel biçimiyle insanın nedensel yorumlamalarını, yorumlanan durumun/olgunun nedenselliği sanmasından kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle içsel deneyim açısından önce etki meydana gelir, daha sonra bu etkiye uyan bir neden kurgulanır (Nietzsche, 1968:479). Nietzsche şu örneği verir: Önce uzaktaki bir top atışının sonucunda oluşan bir duyumsamaya sonradan bir neden atfedilir. Ve böylece rastlantısallıktan çıkarılarak ona bir *anlam* verilir. Bu, nedensel dürtüdür; yani insan olayları şöyle ya da böyle duyumsamış olmakla yetinmez ona bir neden atfetmek ister. Bunun için zihin, bilgisi haricinde faaliyete geçerek daha önceki deneyimlerden bir anlam oluşturur. Bu çeşit anlamlandırmanın arkasında psikolojik rahatlama isteği vardır. Nietzsche'ye göre ahlaki ve din alanı söz konusu hayali nedenler yanılısı altında değerlendirilebilir. Buna göre ahlak ve dinde, hoşlanma ve hoşlanmamaya bağlı bir yorumlama vardır; Yani insan genellikle bu duyguların nedenlerini arar ve bu nedenlere iyilik veya kötülük atfeder. Öte yandan hoş olmayan duygulara ahlaki açıdan uygun olmayan eylemlerin yol açtığı kurgulanır. Bir başka deyişle olumsuz duyguların, ahlaki açıdan yapılmaması gereken eylemlerin yapılması sonucunda ortaya çıkan ceza olduğu düşünülür. Böylece kötülük, suçluluk ve günah ekseninde anlamlandırılır. Hoşa giden duygular için tersi hayali nedenler işleme koyulur. Bunlara ahlaki açıdan uygun eylemlerdir ve nedeni Tanrı'dır (Nietzsche, 2005b:VI,4/5/6).

Dördüncü ve son yanılı *özgür istenç yanılısıdır*. Buna göre özgür istenç kavramı, teologların insanları ahlaki açıdan *sorumlu* kılmak için ortaya attıkları bir kavramdır. Ve arkasında cezalandırma ve yargılama isteği bulunmaktadır. Din adamları ceza verme hakkını elde edebilmek için insanların özgür olduklarını düşünmüşlerdir. Bu anlamda Hristiyanlık bir *cellat metafiziğidir* (Nietzsche, 2005b:VI,7). Çünkü Hristiyanlıkta aldıkları biçimleriyle ahlak ve din, ilk olarak birçok *hayali neden* ortaya koyar; Tanrı, ruh, ben, tin, özgür istenç, özgür-olmayan istenç. Bunun yanı sıra günah ve kurtuluş gibi birçok *hayali etki*; kıyamet ve ebedi hayat gibi bir *hayali ereksellik* ve vicdan rahatsızlığını ifade eden *hayali bir psikoloji* Hristiyanca değerlendirmenin enstrümanlarıdır. Nietzsche bu kavramların düşsel dünyanın ürünleri olarak bile değerlendirilemeyeceğini söyler. Çünkü ona göre hiç olmazsa düş, gerçekliği tersinden de olsa yansıtmaktadır. Fakat bunlar gerçeği değersizleştiren varsayımlardır<sup>184</sup>. Örneğin bu bakış açısından doğa, Tanrı'nın karşısına yerleştirilmekte, bu nedenle doğal olana uymak günahkârlık olarak değerlendirilmektedir. Nietzsche bu nedenlerden dolayı ahlakın kurgusal-metafizik değerlendirme biçimini "décadence'ın reçetesi" olarak değerlendirilmiştir (Nietzsche, 2008:15).

Dünyanın ahlaksal yorumuna bağlı olarak *istenç* de uzun süre bir neden olarak ele alınmıştır. Ona göre insanın isteyerek yaptığı her eylemin bilincinde olduğu düşünülmüşlerdir. Bu nedenle bilinçli olarak yapılan her eylemin özgür istencin ürünü olduğu düşünülmüştür.

---

<sup>184</sup> "Doğru, simya ustasıdır ama ters yönde: en değerlinin değersizleştirilmesi yönünde" (Nietzsche, 2003:290).

Oysa Nietzsche'ye göre insanın bilincinde olduğu olaylar birer sonul [terminal] fenomendirler ve hiçbir şeye neden olmamaktadırlar: "Bilinçte birbirini takip eden her fenomen atomiktir" (Nietzsche, 2010:478). Ahlaksal bakış açısından dünya tam da tersinden anlaşılmalıdır; yani düşünme, hissetme ve istenç dışında hiçbir şeyin gerçek ve etkili olmadığı düşünülmüştür. Oysa içsel deneyim açısından önce etki meydana gelmekte –örneğin açlık hissi– daha sonra bu etkiye uyan bir neden –açlığın yatıştırmak için yemek yeme dürtüsü– kurgulanmaktadır. Bir başka deyişle Nietzsche'ye göre 'şu şuna neden olur' demek baştan aşağı sorunludur (Nietzsche, 1968:479).

Nietzsche ahlaksal değerlendirmenin, sözkonusu dört yanlış nedeni ile dünyanın ve insanın yanlış yorumladığını ileri sürer:

Bir olay ne etkilenir ne de etkiler. *Neden*, olaylara sonradan-eklenmiş etkiler üretme yeteneğidir (...) Kant'ın düşündüğü anlamda nedensellik duygusu diye bir şey yoktur. İnsan şaşırır, rahatsız olur, dayanacak alışıldık bir şey arzular – Bize yeninin içinde eski bir şey sunulduğunda sakinleşiriz. Sözümona nedensellik içgüdüğü yalnızca alışılmadık korkmaktır ve onda alışıldık bir şeyler bulma girişimidir – bir arayıştır, neden için değil, alışıldık olan için (Nietzsche, 1968:551).

Özellikle eylemi başlatan eylemden ayrı Ben ve bu Ben'in eyleme değerini verdiği iddia edilen özgür istenç kavramları tartışılması gereken kavramlardır. Çünkü sorumluluk ahlakı adı verilebilecek değerlendirme biçiminin –yani insanlar arasındaki yapı farklılığının tekil eylemlerine dayanarak temellendirilmesi<sup>185</sup>; tekil eylemlerin ise geçerlikte olan ahlaki eylemlere göre değerlendirilmesi (Kuçuradi, 2009:12) – ve dolayısıyla ahlaksal kötülüğün ne olduğunun anlaşılması açısından bu kavramların araştırılması önemlidir. Eğer neden olarak bir Ben ve özgür istenç yoksa ahlaki kötülüğün olmadığı da ortaya çıkacaktır.

#### 5.4. Özgür İstenç Eleştirisi

Önceki bölümlerde de değinildiği üzere özgür istenç öğretisi, Augustinus ve Kant'ın kötülük kavramını yorumlamak için kullandıkları ana öğretilerdir. Çünkü olanaklar arasında tercihte bulunmak özgürlüğü, özgürlük ise ahlaken sorumlu bir varlık olmanın olanağını sağlamaktadır. Ayrıca doğal ihtiyaçların karşılanması dışında kendine amaç koyma ve amaca uygun davranma yetisi, yani ilkelere göre davranma yetisi olarak belirlenen istenç, insanın ayırt edici özelliği olarak düşünülmüştür. Spinoza dışında Nietzsche'ye kadar özgür istencin kendisini ciddi bir problem haline getiren düşünürce çok az rastlanır<sup>186</sup>. Özgür istenç eleştirisini Nietzsche

<sup>185</sup> Nietzsche için tek başına bir eylem havada kalan bir şeydir; hiçbir anlamı yoktur. Eyleme anlamını veren onu gerçekleştiren insanın bütünlüğüdür (Kuçuradi, 2009: 19). İnsanın bütünlüğü ise kavranması güç pek çok katmandan oluşmaktadır.

<sup>186</sup> "İradeye [*voluntas*] özgür neden denemez, sadece zorunlu neden denebilir" (Spinoza, 2011:I,XXXII). Spinoza'ya göre istenç, akıl gibi belli bir düşünme tarzıdır, bu bağlamda herhangi bir nedenle belirlenmedikçe düşünce gibi istek de var olamaz. İstenç konusundaki belirlenimsizlik durumu hem insan hem de Tanrı için geçerlidir. İnsanı arzuları, Tanrı'yı ise içsel zorunluluğu belirlemektedir. "Zihinde

yalnızca ahlaksal bakımdan değil, psikolojik ve antropolojik açılardan da ele almıştır. Özgür istence sahip olma isteğinin arkasında işleyen mekanizmayı çeşitli açılardan ifşa etmeye çalışmıştır. Bir önceki bölümde özgür istenç öğretisinin, eylemin nedenselliğine dair bir yanlış anlama olduğuna değinildi; bu bölümde ise özgür istenç öğretisini desteklemek için ne gibi farklı yanlış anlamaların kullanıldığına ve Nietzsche'nin bu konudaki eleştirilerine değinilecektir.

Tartışmaya giriş yapmak amacıyla Nietzsche'nin istenç kavramını nasıl ele aldığına değinmek yerinde görünüyor. Ona göre ahlak felsefecileri istenci çok iyi bilinen bir şeymiş gibi ele alırlar. Onlar istencin ne olduğunu belirtmek için genellikle iki özellikle yetinmektedirler: 'istenç, birliklidir ve eylemin başlatıcısıdır; dolayısıyla özgürdür'. Fakat Nietzsche bu yüzeysel kavrayışa itiraz eder. Ona göre istenç kolayca anlaşılabilir bir kavram değildir, çünkü bütünüyle kavranması güç katmanları vardır:

Her istemede ilk olarak duyuların çokluğu vardır; yani terk ettiğimiz durumun duyuları [ve] ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu terk edilen ve yönelinen duyuların kendileri vardır ve daha sonra ayrıca bunlara "kollarımızı ve bacaklarımızı" oynatmadan bile, eşlik eden *kas duyumu* vardır [ve] biz bir şeyi "isteyince", bir tür alışkanlıkla harekete geçer ve etkisini gösterir. Öyleyse, nasıl ki *duyular* istencin bileşenleri olarak düşünülüyorsa, ikinci olarak *düşünme* de öyle olmalı. İstencin her filinde buyurucu/üstün bir düşünce vardır. Üçüncü olarak istenç yalnızca duyum ve düşünme karmaşası değil, bunların ötesinde bir *duygulanımdır* [affect] ve özellikle *buyurmanın duygulanımıdır*. Yani istencin özgürlüğü olarak addedilen, itaat etmek zorunda olan biriyle ilişkisindeki üstünlük duygulanımıdır: 'Ben' özgürüm, 'o' itaat etmek zorunda – bu bilinçlilik her istençte içkindir... isteyen insan, kendi içindeki boyun eğecek ya da boyun eğeceğine inandığı bir şeye buyurur (Nietzsche, 2007a:19).

Öyleyse istencin üç temel özelliği olduğu söylenebilir; 'duyular çokluğunun', 'buyurucu düşüncenin' ve 'buyurmanın/itaat etmenin yarattığı duygulanımların' oluşturduğu çok katmanlı bir yapıya sahiptir<sup>187</sup>.

---

mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böylece sonsuzca sürer gider" (Spinoza, 2011:II,XLVIII). Benzer bir şekilde Nietzsche de özgür istenç aracılığıyla yapıldığı iddia edilen bir eylemin nedensel olarak çözümlenemeyeceğini dile getirmiştir.

<sup>187</sup> *Suç ve Ceza*'da Raskolnikov ve arkadaşları suçun nasıl ortaya çıktığı üzerine tartışmaktadırlar. Dostoyevski suçun ve kötülüğün nedenlerinin çok-yönlülüğüne işaret edebilmek için konuşmacıların her birinin ağzından farklı bir nedenin dile getirilmesini sağlamıştır. Porfiriy Petroviç suçun, sosyal düzene bir başkaldırı olduğunu ve *sosyal yapının* iyileştirilmesiyle suçun da ortadan kalkacağını dile getirir. Razumihin ise kötülük konusunda belirleyici olanın *insanın doğası* olduğunu ifade eder. O da Nietzsche gibi yaşamın doğal gelişiminde kötülüğün ve suçun doğal bir yeri olduğunu, canlılığın mekanik yasalarda belirlenemeyen ve sınır aşan bir yanının olduğunu dile getirir. Porfirit daha sonra kötülük ile *çevre etkisi* arasında doğrudan bir ilişki olduğunu dile getirir. Söz sırası Raskolnikov'a geldiğinde o, suç işlemenin kişinin *ruhsal yapısındaki* bir bozukluktan kaynaklanmış olacağını ifade etmiştir. Fakat Raskolnikov, belki de Nietzsche'nin düşüncelerine yaklaştırılabilir bir şekilde, insanların olağan ve olağanüstü olmak üzere ikiye ayrılacaklarını ve olağanüstü insanların yüce amaçları doğrultusunda kötülüğe ve suç işlemeye doğal olarak izinli olduklarını dile getirmiştir (Dostoyevski, 2012b:304-305-306). Nietzsche kötülüğü bütün bu yapıları kapsayacak bir biçimde ele almıştır. Bu nedenle istenç ile kötülük arasında kurulan ve yalnızca failin sorumluluğuna dayanan ahlaksal kötülük kavrayışını reddetmiştir.

İstencin bu çok katmanlı yapısı da insan eylemini bütünlüklü bir şekilde kavramak için yeterli değildir<sup>188</sup>. Çünkü ahlaksal değerlendirmenin işaret ettiğinin aksine istenç tek başına etkili, mutlak anlamda verili ve kendi başına düşünülebilir bir yeti değildir. Nietzsche'ye göre örneğin kişi bir şeye vururken, vuranın *kendi* olduğunu ve vurmak *istediği* için vurduğunu varsayar. Oysa bu düşünce iki anlamda sorunludur. İlk olarak istencin neden olması anlamında sorunludur. Çünkü ona göre istenç bir yeti değil, daha çok "(...) bir sonuç durumunu imlemeye yarar, kısmen çelişen, kısmen uyuşan bir sürü uyarıyı zorunlulukla izleyen bir çeşit tekil tepkiyi: - istem 'işle'miyor artık, 'devindir'miyor artık" (Nietzsche, 2008:14). İkinci olarak neden ile etki arasındaki ilişkinin bütünüyle kavranabileceği kabul edildiği için sorunludur. Aksine ne istenç nedendir, ne de neden-etki ilişkisi anlaşılabilir; çünkü vuruşu meydana getirecek yüzlerce hassas parçanın işleyişini anlamak olanaklı değildir. Fakat uzun süre boyunca şeylerin arkasında etkide bulunan neden olarak istence sahip bir şeyin bulunduğu düşüncesi temel bir içgüdü halini almıştır. Özellikle 'neden yoksa etki yoktur' ve 'her nedeni bir etki takip eder' önermelerinin -Hume dışında- sorgusuz geçerli sayılmasının bu konuda etkileri büyüktür. Yani bu genel önermeler 'isteme yoksa etki yoktur' veya 'yalnızca isteyen varlıklar etkide bulunabilir' özel biçimlerini alarak ahlaki değerlendirme biçiminin temelini oluşturmuştur. Nietzsche yanlış olduğunu düşündüğü bu genelleştirmelere şöyle cevap vermiştir:

[1] İstencin meydana gelebilmesi için haz veya hoşnutsuzluğa ilişkin bir tasarım var olmalıdır. [2] Haz veya acı olarak deneyimlenen şiddetli bir uyarı, zihnin bir yorumlamasına dayanır ki zihin, biz onun *bilincinde olmadan* işini yapar; ve aynı uyarı haz veya acı olarak yorumlanabilir. [3] Yalnızca zihinsel varlıklarda haz, acı ve istenç mevcuttur; organizmanın büyük çoğunluğunda böyle şeyler yoktur<sup>189</sup> (Nietzsche, 2003:127).

Bu bağlamda Nietzsche için istencin bir diğer belirleyici özelliğinin 'güç' olduğu söylenebilir:

Genellik "ruh" adı verilen buyurucu unsur (her ne ise) kendine ve etrafına egemen olmak ve egemenliğini hissetmek ister (...) bu, bağlayıcı, boyun eğdirici, egemen kılıcı ve hakiki buyurucu bir istemedir. Bu istemenin gereksinimleri ve yetenekleri, fizyologların yaşamak, büyümek ve çoğalmak için öngördükleriyle aynıdır. Dış unsurları kendine mal etmek için ruh gücü yeniye eskiyi benimsetmek, çeşitliliği basitleştirmek, bütün tutarsızlıkları defetmek adına (...) güçlü bir itkiyle kendini ortaya koyar (...) amacı büyümektir veya bilhassa büyümeyi hissetmek, artan gücü hissetmektir (Nietzsche, 2016a:230).

Oysa ahlaki değerlendirmenin perspektifi içinde istenç kavramı özgürlük, nedensellik, sorumluluk ve ödev bağlamlarında ele alınmıştır. Nietzsche'nin özgür istenç öğretisi etrafında şekillendiğini iddia ettiği ahlaksal kötülüğü yalnızca bu üç kavramın birbirine bağlılığı içinde gösterilebilmek olanaklıdır.

<sup>188</sup> Arendt'e göre özellikle insanlığa karşı işlenmiş suçlar bağlamında kötülük söz konusu olduğunda tahmin edilebilirlik ortadan kalkmıştır; ön-biçimlendirmeden yoksundur, imkânsızmış gibi görünen, 'makullük halesi' geçirilemeyen ve anlam verilemeyen bir olgu olarak insanın karşısında çıkmaktadır (Coşkun, 2013:10). Nietzsche'nin yorumuyla birleştirmek gerekirse; kötülük insanın kavrama setinin yıkımı anlamına geldiğine göre onu, köken olarak yalnızca istence dayandırmak, yanlış bir kavrayış olacaktır.

<sup>189</sup> Vurgu bana aittir.

#### 5.4.1. Özgürlük Bağlamında İstenc

Nietzsche kötülüğün ahlaki gerekçelendirmesinin arkasında yatan nedenlerin çoğunlukla psikolojik olduğunu düşünür. Ona göre genellikle insan özgür olarak düşünülür, çünkü bu düşüncenin aksi, yani her şeyin zorunluluk<sup>190</sup> içinde olduğu düşüncesi, hem korkutucudur hem de ahlaki sorumluluğu ortadan kaldırma tehlikesi taşımaktadır. Bu korku kaynağını insanın kendini güvende hissettiği ahlaksal varoluşunun yıkılmasına ilişkin bir korkudur. “Peki”, der Nietzsche;

Ya bunun tersi doğruysa: insan daima çok yönlü bir bağımlılık içinde yaşıyor, ama kendini özgür sanıyor, zincirin baskısını uzun bir alışkanlık sonucunda artık hissetmiyorsa? Yalnızca yeni zincirlerden rahatsız olur ancak: - ‘İstenc özgürlüğü’ de yeni zincirleri hissetmemekten başka bir şey değildir aslında (Nietzsche, 2005a:10).

Ona göre istencin özgür olduğu inancı, gerçekleşmesinden korkulan bir durumun aksinin patolojik olarak onaylanmasından ibarettir. Bu bağlamda özgür istenc öğretisi Türk Yazgıcılığı<sup>191</sup> gibi koşulsuz boyun eğmeye neden olan aynı korkudan doğmuştur (Nietzsche, 2005a:61). Yalnızca ilki, dünyanın insan-dışı bir istenc tarafından yönetildiğinin koşulsuz kabulü olarak tezahür ederken, ikincisi bu yüce istencin gölgesinde insanın özgür olduğunu kabul etmektedir. Fakat ikisi de zorunluluğa yer bırakmazlar. Nietzsche ikinci olarak istenc özgürlüğünün nerede ortaya çıktığını sorar. Ona göre tıpkı ipekböceğinin istencinin özgürlüğünü kozasını örmekte görmesi insan da özgürlüğünü en çok kendi yaşam duygusunun en büyük olduğu yerde hisseder. Yani kimisi tutkularında, kimisi ödevde, kimisi bilgide kimisi de muziplikte hisseder bu istenc özgürlüğünü (Nietzsche, 2005a:9).

Öte yandan Nietzsche ‘insan istencin özgür olduğu fikrine nasıl ulaştı?’ sorusunu da sormuştur. Ona göre insan ilk olarak olguları yalıtır, daha sonra yalıtılan olgulara karşılık kademeli değerler dizgesi yaratır ve son olarak yaratılan değerler dizgesindeki değerleri kendi başına değerlermiş gibi değerlendirir. Buradan hareketle söz konusu kendi başına iyiyi amaçlayan bir özgür istenc öğretilerine ulaşılır. Oysa gerçekte insanın tüm bilgisi ve eylemleri olguların bir sonucu değil, sürekli birer akıştırlar:

Tüm duyuların ve eylemlerin özgür istencin edimleri olduğunu düşünürüz; duyumsayan birey kendi kendini incelediğinde her duyumu, her değişikliği yalıtılmış, yani koşulsuz, bağımsız bir şey olarak kabul eder: öncekiyle ya da sonrakiyle bir bağlantısı olmadan,

<sup>190</sup> Nietzsche’ye göre insan eyleminin anlamı neliği bakımından felsefi düşünce uzun süre yasalılık ve başıboşluk arasında salınmıştır. Yani eylemin bir yasalılık, yani sorumluluk taşımazsa rastlantısallık taşıyacağı, böylece insanın amaçlılığının ortadan kalkacağı düşünülmüştür. Bu bakış açısı dünyanın, insanın estetik ve ahlaki bakış açısına uydurulmaya çalışmasından başka bir anlama gelmemektedir. Oysa doğada yalnızca zorunluluklar bulunmaktadır; rastlantısallık zaten ancak ahlaki yasalılığın aksi olarak bir anlam taşımaktadır (Nietzsche, 2003:109).

<sup>191</sup> Nietzsche özgür istenc inancı ile Türk yazgıcılığının aynı kökene sahip olduğunu düşünürken Leibniz bu iki öğretiyi birbirine karşıt olarak konumlandırmış ve Türk yazgıcılığı türünden evrendeki zorunluluğu bir tür katı belirlenim olarak yorumlamayı tembel aklın bir sonucu olarak değerlendirmiştir (Leibniz, 2009:24-25).

bizden çıkmaktadır ortaya. Acıkırız ama başlangıçta, organizmanın sürdürülmeyi istediğini düşünmeyiz, bu duygu kendisini nedensiz ve amaçsız kabul ettirmek istiyor gibidir, kendini yalıtmakta ve kendini keyfi saymaktadır. Demek ki: İstenç özgürlüğü inancı, tüm organik olanların başlangıçsal bir yanılısidir (Nietzsche, 2014:I,18).

Bu nedenle olguların yalıtılmasına dayanan istenç özgürlüğü sürekli, biricik, bölünmemiş bir akış tasarımıyla örtüşmez. İkinci olarak yalıtılmış olgular olmadığı için bunlara ilişkin yalıtılmış iyi, kötü, merhametli gibi eylemler de yoktur. Üçüncü olarak bu yalıtılmış değerlere uygun olarak yaratılan, onları hakikatlermiş gibi aktaran dil de hatalıdır (Nietzsche, 2005a:11). Özgür istenç yaratımın başında, İsa'nın başını çektiği 'ahlakta köle ayaklanması' bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre efendinin kendini olumlayan iyiliği karşısında, zayıflığını güçlülüğü olarak gören köle, onu yüceltme yoluna gitmiştir. Yüceltme için kullandığı araç ise özgür istençtir; köle, zayıflığı özgürce seçtiğini ilan eder. Böylece günah, suçluluk ve kurtuluş gibi yeni bir ahlaki dağarcığın değerler alanına girmesine neden olmuştur (Ansell-Pearson, 2011: 167).

Bu tespitlerin ışığında Nietzsche özgür istenç dâhilinde yapıyormuş gibi görünen eylemlerin zorunlu olduğunu ifade eder. Ona göre eylemin istenç özgürlüğüyle yapıyormuş gibi algılanmasını neden olan *bilinç*dir. Oysa bilinçlilik bir epifenomendir; yani bilinç düzeyine çıkan her ne varsa bilinçsiz ve muhtemelen fiziksel bir şeyin basit bir etkisidir. Bu bağlamda bilinçlilik, özerk eylemlerin nedenselliği olarak düşünülemez (Leiter, 2005:87). Bunun yanı sıra eylemin çok-katmanlı oluşu<sup>192</sup> göz önünde bulundurulduğunda bilincin yalnızca bir perspektif, bir yüzey olduğu ortaya çıkacaktır (Nietzsche, 2015b:II,9). Eylem sürecinin büyük bir kısmı bilinemezdir; eylemin nihai nedeni, yani özgürce işlenip işlenmediği ve sonunda ne gibi bir etki ortaya çıkaracağı bilinemezdir: "Eğer bir eylem ne kökeniyle ne sonuçlarıyla ne de epifenomeniyle değerlendirilemiyorsa, o zaman eylemin değeri 'x', yani bilinmeyendir" (Nietzsche, 1968:291). Ve eğer bir eylemi oluşturan her bir parça sonuna kadar hesaplanabilseydi "her eylemi önceden hesaplayabilecektik: bilginin ilerlemesini, her yanılığı, her kötülüğü de" (Nietzsche, 2014:106); fakat bu, bütünüyle hesaplanamazdır. Eylem bütünüyle bilinemez olduğu için ahlaklı davranmak ile öte dünyada ödüllendirilmek veya kötülük yapmakla cezalandırılmak arasında bir bağ kurmak da olanaklı değildir<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> Söz konusu katmanlı yapı içinde Leiter'in *tipik-olgular* [type-facts] adını verdiği, her kişinin onu o kılan fizyolojik ve psikolojik özellikleri bulunmaktadır. İstenç adı verilen nedensel güç ise bu tipik-olguların bir etkisidir (Leiter, 2005:91). Dolayısıyla bilinçlilik tek başına eylemin nedenselliği adını almaya layık değildir.

<sup>193</sup> Hoffmann, *Şeytanın İksirleri* kitabında bu durumu Schönfeld adlı karakterin ağzından şöyle aktarmıştır: "Yani şu bilinç dediğimiz zihinsel işlevin, kahrolası bir kapı görevlisinden, bir gümrük memurundan; işi gücü, tepedeki gişesinde zavallı bir biletçiden, ihraç edilecek her mala, 'Durun, durun, çıkış yasaktır; memlekette, memlekette kalacak!' demekten ibaret olan bir kontrol şefi muavininden ne farkı var ki? En güzel cevherler, değersiz tohumlar gibi toprakta kalır, onlardan çıkan da en fazla hayvan yemi olarak kullanılan pancarlardır. Bundan da, bin kantarından çeyrek ons kadar kötü lezzetli bir şeker elde edilir. Hay hay! Bununla ihracat yapıp o yukarıdaki, her şeyiyle mağrur ve muhteşem, Tanrı'nın şehriyle bir ticaret trafiği tesis edilecek ha?" (Hoffmann, 2014:270).

Son olarak Nietzsche'nin kendi-başınalık, eylemin karar-vericisi olma anlamında özgür istence karşı olduğu fakat özgür-olmayan bir istenç öğretisini de savunmadığı söylenmelidir. Çünkü "özgür-olmayan istenç mitolojidir: Aslında gerçek yaşamda yalnızca *güçlü ve zayıf istençler* söz konusudur" (Nietzsche, 2007a:21). Ona göre istenç gücü zayıflarda da bulunur. Bu bağlamda ahlaklılığın '-malısın' formunda zayıflara sunduğu buyruklar, onların istenç güçlerinin işaretleridir. Fakat yalnızca "kendini ince iplerin ve olanakların üzerinde idame ederek ve hatta uçurumların kenarında dans ederek, kişi (...) kendini belirlemenin keyfini ve gücünü, yani istenç özgürlüğünü tasarlayabilir. Böyle bir ruh *par excellence* özgür ruh olacaktır" (Nietzsche, 2003:347).

#### 5.4.2. Eylemin Nedenselliği Bağlamında Özgür İstenç Öğretisi

Nietzsche nedensellik bağlamında istencin özgür olduğuna dair yaygın inancın arkasındaki unsurlardan ilkinin *causa prima*, yani 'ilk neden istenci' olduğunu ifade etmiştir. Ona göre uzun süredir ahlaki değerlendirmenin etkisi altında olan insan, eylem sürecinin herhangi bir parçasının belirsiz olmasından veya rastlantısallığa dayandığı düşüncesinden uzak durmuştur. Çünkü böylesi bir boşluk, insanın eyleminde özgür olmaması ve buna bağlı olarak ahlaki sorumluluğun olmaması olanağını yaratacaktır. Ahlaki sorumluluğun olmaması ise ahlaklılığın üzerinde durduğu günah, ödev, kurtuluş gibi kavramların şüpheli hale gelmesine neden olacaktır. *Causa prima* istenci nedeniyle insan eylemden ayrı bir eyleyen neden arama eğilimi göstermektedir.

Nietzsche'ye göre ahlaki bakış açısı içinde eylem ile eyleyen, şimşek ve şimşegin çakışımının ayrılması gibi birbirinden ayrı düşünülür. Şimşek çakmasının bir öznenin eylemi olarak değerlendirilmesi gibi bir eylem, eyleyenin eylemi olarak değerlendirilir. Yani,

Yaygın ahlak da gücü, gücü dışavurumundan ayırır - sanki gücünün ardında gücü dışa vurup vurmama konusunda özgür olan kayıtsız bir alt katman varmış gibi. Yok, ama böyle bir katman; eylemin, etkimenin, oluşmanın ardında bir "varlık" yok; "eylemci", eyleme sonradan eklenmiş bir uydurmacadır yalnızca, - eylem her şeydir" (Nietzsche, 2011a:I,13).

Oysa ahlaki bakış açısının tersine insan eylemlerinde bir tür zorunluluk vardır; bu zorunluluk "bir ağacın meyve vermesindeki zorunluluğa" benzemektedir (Nietzsche, 2011a:Öndeyiş,2).

Nietzsche'ye göre her türlü ahlaklılığın arkasında bir *causa prima* istenci vardır. Her bir ahlak sistemi kendi koyduğu ilkelerden hareketle ahlaki olarak kurmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Nietzsche Stoacılığın 'doğanın ölçüsüne göre yaşamak' öğretisini eleştirir, onda *causa prima* istencinin etkin olduğundan söz eder. Ona göre Stoacılar, doğanın ölçüsüne göre yaşamaktan söz ederler ama uyulması için ortaya koydukları kendi ahlaksal ilkeleridir, yani Stoanın ölçüsüne göre yaşamaktır. Söz konusu durum bütün ahlakçılar için geçerlidir. Her biri

sistemlerini bir ilk ilkedan hareketle oluşturmakta –örneğin ben (ego) ve özgür istenç- ve dünyanın başka türlü olmasına izin vermemektedirler (Nietzsche, 2007a:1,9).

Nietzsche'ye göre özgür istenç yanılığının arkasındaki bir diğer neden *causa sui*, yani 'kendi kendinin nedeni' kavramıdır. Buna göre ahlaki bakış açısından her devinim bir etki, her etki bir istenç etkisi olduğu ve her istencin de bir Ben'e dayandığı düşünülür. Bu Ben istediğini bildiği zaman, yani bilinçlilik durumunda, kendi kendinin nedeni olduğu düşünülür. Oysa Nietzsche'ye göre güç koşullarını deneyimleyen insan şunu anlar: "insan ne istenç hareketinin nedenidir ne de onlardan sorumludur; güç koşulları istenmeden ortaya çıkarlar" (Nietzsche, 1968:136). Buna göre kendi kendinin nedeni olma ile istenç kavramının birleştirilmesinin nedeni insanı tek tek eylemlerinden sorumlu tutmak ve Tanrı'yı-toplumu-dünyayı sorumluluktan kurtarmaktır (Nietzsche, 2016a:1,21).

### 5.4.3. Sorumluluk Bağlamında Özgür İstenç Öğretisi

Nietzsche'ye göre ahlaki değerlendirme içinde özgür istenç aynı zamanda sorumluluk ile ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Bu bağlamda ahlaki kötülük, Augustinus ve Kant'ta örneğini gördüğümüz üzere, akıl ve istenç sahibi insana atfedilmiştir. Oysa Nietzsche ahlaki optiğin neden olduğu özgürlük yanılımasından uzaklaşıldığı ve içgüdüleriyle bir bütün olarak düşünüldüğünde insanın sorumlu bir varlık olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürer:

Hiç kimse *sorumlu* değildir, varoluşundan, şu veya bu yapıda oluşundan, bu koşullarda, bu ortamda oluşundan. Varlığın yazgısallığı, var olmuş ve var olacak olan her şeyin yazgısallığından koparılamaz. Kendine ait bir niyetin, bir istencin, bir amacın sonucu değildir o; onunla bir 'insan ideası'na ya da bir 'mutluluk ideası'na ya da bir 'ahlaksallık ideası'na ulaşma denemesi yapılıyor değildir (...) *amaç* kavramını biz uydurduk (...) Kişi zorunludur, felaketin bir parçasıdır, bütüne aittir, bütünün içinde vardır, - bizim varlığımızı yargılayabilecek, ölçebilecek, kıyaslayabilecek, mahkûm edebilecek bir şey yoktur (...) Zaten bütünün dışında hiçbir şey yoktur! - Hiç kimsenin daha fazla sorumlu kılınamayacağı, var olma tarzının bir *causa prima*'ya dayandırılmayacağı, dünyanın ne bilinç ne de 'tin' olarak bir birlik oluşturduğu, işte budur ilk büyük özgürleşme (...) Tanrı'yı yadsıyoruz, Tanrı'ya karşı sorumlu olmayı yadsıyoruz: ancak böylelikle kurtarıyoruz dünyayı (Nietzsche, 2005b:VI,8).

Nietzsche özgür istencin sorumluluk ekseninde değerlendirilmesine bağlı olan ve bu anlamda ahlaksal bir ton taşıdığını iddia ettiği hukuksal düzenin adalet anlayışını da eleştirmiştir. Bu eleştiri aslında uzun süreden beri varlığını gösteren akıl=özgürlük=sorumluluk=ceza eşitliğine yönelik bir eleştiridir. Buna göre insan biliyor olması gereken gerekçeler yerine kötü gerekçeleri tercih ettiği için cezalandırılmaktadır. Ve eğer örneği aynı suçu işlemiş iki kişiden biri yasayı kasten öğrenmemiş, diğeri ahmaklığı yüzünden yasayı bilmiyorsa ilki cezalandırılmakta, ikincisi cezalandırılmamaktadır. Nietzsche burada şunu sorar:

Peki nasıl olur da bir kimse olması gerektiğinden daha akılsız olur bile bile? (...) İşte burada 'özgür istenç' yardımı çağrılır: kusursuz keyfilik karar vermelidir, hiçbir güdünün etkili olmadığı, eylemin bir hiçten, bir mucize olarak gerçekleştiği bir an gelmelidir (...) Demek ki suçlu, 'özgür istenç' kullandığı, yani nedenlere göre eylemesi gereken yerde, nedensiz



eylediği için cezalandırılır. Peki, ama niye yapmıştır bunu? Bunu artık sormak bile gerekmez: bu '...için'siz bir eylemdi, güdüsüz, kökensiz, biraz amaçsız ve akılsızca (Nietzsche, 2005a:23).

Nietzsche'ye göre mevcut hukuksal sistemde özgür istenç üzerinden kurulan kişisel sorumluluk bağı suçun nedenine ilişkin sorguyu es geçerek rasyonel olarak belirlenmiş kuralların istenerek tercih edilmiş olup olmadığına odaklanmaktadır. Yani cezalandırılan aslında yasaya uyma istekliliği/isteksizliği (wishfulness) bağlı olarak cezalandırılmaktadır. Bu noktada hukuk bir 'neden'in nasıl özgürce tercih edildiğini sormaktan kaçınmaktadır. Dolayısıyla eylemin 'neden'i bilinmez olarak kalmaktadır. Nietzsche hukuksal mantığın bu noktasının, onun rasyonalite ile olan bağına ters düştüğünü ifade eder. Çünkü bir suçlunun konumu bakımından hukukun değeri, onun bu suça neden olan eyleminin nedeni tarafından değil; mevcut kurallara 'isteyerek' uymama davranışı gösterip göstermesi tarafından belirlenmektedir. Nietzsche açısından aynı durum ahlaksal kötülük için de geçerlidir. Çünkü bu alanda da önemli olan kötülüğün nedeninden ziyade ahlaksal kodların istenerek tercih edilip edilmediğidir. Bunun nedeni ise insan var olma koşulunun sorumlu bir varlık olması çerçevesinde belirlenmesidir.

Öte yandan Nietzsche'ye göre bir insan kendisine kadar gelen bütün insanlık çizgisinin bir sonucu olduğu ve toplumsal-kültürel konumu eylemlerini etkilediği için onun istenci nedeniyle sorumlu tutulması anlamsız hale gelecektir. Buna göre eğer suç ve cezada geçmişe gitmek olanaklıysa, yani bir insanın daha önceki yararlılığı, onun bir defalık zararlılığının hesabından düşülebiliyorsa ya da tersi durumda ekleniyorsa daha geriye gidip anne ve babayı veya toplumun koşullarını da ele almak olanaklıdır. Öteki türlü bakmak, suçu yalıtılmak olacaktır. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre insanın özgür istenciyle suç işlemesiyle, suçu geçmişe bağlamak birbiriyle çelişmektedir. Eğer özgürce işliyorsa geçmişinden dolayı cezalandırılmaz; eğer geçmişinden dolayı cezalandırılıyorsa özgürce işlememiştir (Nietzsche, 2005a:28).

Nietzsche ahlaken sorumluluğun ölçütü olan özgür istenç ile doğa zorunluluğu arasındaki çizginin ahlakta vurgulandığı kadar kalın olmadığını düşünmektedir. Ona göre bir fırtına herhangi birini ıslattığında doğa ahlaksızlıkla suçlanmaz, çünkü doğada düzenin zorunlulukla işlediği düşünülür. Fakat öte yandan söz konusu kişiye bir başkası zarar verdiğinde, zarar veren ahlaksız olarak nitelendirilir, çünkü zararı özgür istenciyle verdiği düşünülür. Nietzsche doğanın eylemi ile zarar verenin eylemi arasında bir nitelik ayrımı olmadığını ifade eder. Bunun yanı sıra kasten zarar vermenin her koşulda ahlaksızlık olarak değerlendirildiğini fakat meşru müdafaa anında kasten zarar vermenin onaylandığını dile getirir. Ona göre bu iki bakış açısından hareketle ahlaksal kötülüğü kavramak olanaklıdır.

Ahlaksal kötülük ilk önce zorunluluk ile istençlilik arasındaki keyfi ayrıma<sup>194</sup>; ikinci olarak ahlaksal kötülük olarak öne sürülen eylemi değerlendirme perspektifine bağlıdır. Nietzsche'ye göre söz konusu keyfiliğin ve perspektife bağlılığın kökeninde ise insanın haz alma ve acıyı savuşturma, yani yararlılık isteği vardır. Bu nedenle Nietzsche ironik bir biçimde Sokrates ve Platon'a atıfta bulunarak, insanların ne yaparlarsa yapsınlar, yaptıklarının her zaman iyi olduğunu, fakat buradaki iyinin, kendine yararlı olan anlamında bir iyi olduğunu ifade eder (Nietzsche, 2014: 102).

Nietzsche ahlaksal iyiliğin ancak yarar çerçevesinde bir anlamı olacağını gösterdikten sonra aynı durumun kötülü için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre başkalarının acılarından haz duymak (*schadenfreude*) ahlaki bir kötülük olarak değerlendirilmektedir. İnsanın, doğada bulunan insan dışındaki canlı ve cansızlar üzerinde, sırf gücünü test etmek için kullandığı ilkelerinin, söz konusu güç ve ilkeler insana yönelik olunca ahlaksız addedilmesi anlamsızdır. Bu bağlamda başkalarının acılarından zevk almak türünde bir ahlaksal kötülüğün amacı başkalarına acı çektirmek değil, insanın kendine haz sağlama isteğidir. Aynı durum terci, yani acıma ve merhamet için de geçerlidir. Ona göre insan acımanın, nihai amacı başkalarına değil, insanın kendisine haz sağlamasıdır. Dolayısıyla,

Kendi başına hiçbir haz iyi ya da kötü değildir: kendine haz sağlamak için başkalarında acı uyandırmamak gerektiği hükmü nereden geliyor? Sadece yarar görüşü açısından, yani sonuçları dikkate almaktan, zarar verilen kişiden ya da onu temsil eden devletten misilleme ya da intikam beklenilmesi durumundaki olası acıdan (...) (Nietzsche, 2014:103).

Bu noktada Nietzsche yeniden birine zarar vermenin ahlaken kötü ama meşru müdafanın öyle değerlendirilmemesine odaklanır. Ona göre insanın varoluşunda kendi esenlik duygusunu korumadığı tek bir kasıtlı zarar verme, yani sırf kötülük yapmış olmak için kötülük yapmak yoktur<sup>195</sup>. Ayrıca ahlaken kötü olarak değerlendirilen bir eylemin ne kadar acı vereceğini -diş ağrısı ile diş ağrısının tasarımı arasındaki farkta olduğu gibi- bütünüyle bilmek olanaklı değildir. Bu konuda insan yalnızca benzetmelere başvurabilmektedir. Fakat bu eylemin ne kadar haz vereceğini deneyimlemek olanaklıdır. Bu bağlamda ahlaken kötü olarak değerlendirilen bir eylem aslında çocukların hayvanlara karşı kötücül olmayan tutumuna benzemektedir (Nietzsche, 2014:104). Kısaca insanın sorumluluğu çerçevesinde değerlendirilen

---

<sup>194</sup> Nietzsche, insanın eylemin nedenselliği olarak özgür istenci ileri sürmesinin arkasında, eylemin zorunluluğu hakkında bilgisizliği olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir şelalenin akışı içinde dalgaların bükülüşü bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleşir, bunu matematiksel olarak hesaplamak olanaklıdır. Aynı zorunluluk insan eylemleri için de geçerlidir. Fakat insan eylemleri oluşturan katmanları bütünüyle bilemediği ve eylemlerine aynı zamanda bir anlam vermesi gerektiği için ona özgür istenç gibi bir neden atfetmiştir. Oysa eğer şelalenin dalgalanmasında olduğu gibi insan eylemlerini hesaplamak da olanaklı olsaydı, (iyi-kötü) her eylem önceden hesaplanabilir olacaktı (Nietzsche, 2014:106).

<sup>195</sup> Kant da farklı bir gerekçeyle kötülük yapmış olmak için kötülük yapmanın olanaksız olduğunu dile getirir. Ona göre bu türden bir kötülük, ahlak yasasının mevcut olmaması anlamına gelecektir. Oysa onun olmaması anlamında bir kötülük olanaklı değildir (Kant, 1998c:6,35). Yalnızca ona uygun veya ona rağmen bir eylem vardır. Kötülük, ona rağmen yapılan eylemin niteliğidir.

ahlaken kötü eylemler, Nietzsche'ye göre, yalnızca insanın haz edinme dürtüsü bakımından anlamlıdır.

#### 5.4.4. Ben (Ego) – Bencil-Olmayan Eylem

Ona göre söz konusu hatalı varsayım, bencilce yapılan eylemlerin kötülüğün nedeni olarak görülmesine neden olmuştur. Bir başka deyişle ahlaki açıdan eğer insan özgür istenç yetisini bencilce kullanıyorsa, ahlaki kötülüğün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Nietzsche bu ahlaksal öne sürümleri iki açıdan eleştirir: 1) Özgür istenci kullanan soyutlanmış ve bilinç birliğini ifade edecek bir Ben (Ego) yoktur; 2) İyilik ve kötülük arasındaki değer farkını ifade edecek bencil ve bencil-olmayan eylem ayrımı yoktur.

Nietzsche'ye göre Ego kavramı ahlakçılar tarafından herkeste eşit biçimde bulunan bir özbilinç olarak ele alınmış ve bu kabul pek de sorgulanmamıştır (Nietzsche, 1968:364). Oysa böyle bir eşitlik yoktur<sup>196</sup>:

Özne: Gerçekliğe ilişkin en yüksek duygunun farklı itkilerinin altında yatan birliğe duyduğumuz inanç için kullanılan terimdir: bu inancı, bir nedenin etkisi olarak anlıyoruz... 'Özne', içimizdeki pek çok benzer durumun tek bir temel dayanağın [substratum] etkisi olduğuna dair bir kurgudur: oysa bu durumların 'benzerliği'ni yaratan bizleriz (Nietzsche, 1968:485).

Bu bağlamda düşünce, eylem ve eylemin imgesi birbirinden farklıdır ve aralarında nedensel bir döngünün bulunduğu söylenemez. Kaldı ki bunların arasındaki bağı sağlayan bilinçliliği ifade eden bir Ben'in olduğunu söylemek "deliliktir" (Nietzsche, 2015a:I,6). Öte yandan "kendi içinde kalan ve başkasının hakkına girmeyen hiçbir ego yoktur. Yani 'izin verilebilir' veya 'ahlaki olarak kayıtsız' [yani kendi istek ve arzularını paranteze alan] bir ego [da] yoktur" (Nietzsche, 1968:369). Bunun yanı sıra insan doğasının yönetim merkezini ifade eden, diğer yaşamsal fonksiyonlardan bağımsız bir ego da mevcut değildir. Bu anlamda "'özne' bir kurgudur: kişinin egoizmi sansürleyerek konuştuğu ego hiçbir zaman var olmaz" (Nietzsche, 1968: 370). Bir başka deyişle insanda arzu, eğilim, çevresel ve kültürel vb. etkilerden tamamen soyutlanmış bir ahlaki

<sup>196</sup> Badiou, çağdaş etikteki "evrensel insan öznesi"ne yönelik eleştirisinde Nietzsche'nin düşüncelerinden yararlanıyor gibi görünmektedir. Kötünün iyiye önceliği, öznellik, merhamet ve insanın kendisini kurban olarak görmesi gibi kavramlar Badiou'nun etik eleştirisinde merkezi konumdadır. Ona göre insan, ölüm-için-varlıktan farklı bir şeydir. İnsan, kendisini hayvan olmaya iten şeylere karşı koyduğu ve kendini olumladığı an itibarıyla vardır; yani kendini bir kurban olarak görmesi doğru değildir. Öte yandan eğer kötülüğün önselliği kabul edilirse; ilk olarak felsefenin iyi düşüncesi etrafında şekillenen projeler sunması anlamsızlaşacaktır. Öte yandan etiğin gündemi önsel kötülük fikrinin kabulüne dayanırsa, bütün gücünü onunla mücadeleye ayıracağı için dönüştürücü bir etkinlik olma özelliğini kaybedecektir. Yani etik, aslı anlamı olan yaratıcılığını yitirecektir. Ve son olarak bütün eylemlerin kötülüğün önselliği ile belirlenmesinin kabulü durumunda insan eylemlerinin tekilliği anlamsız hale gelecektir (Badiou, 2006:26-30). Bu bağlamda hem Nietzsche hem de Badiou için tek bir özne yoktur, hakikat usulüne/yaşam perspektifine uygun olarak öznellik tipleri (Badiou, 2006:41) vardır. Gerçi Badiou, Nietzsche'ni "iyinin ve kötünün ötesinde" anlayışını, masumiyete bir geri dönüş çağrısı olduğu yönünde -bize göre yanlış bir biçimde, çünkü geri-dönüş olanaklı değildir- eleştirir (Badiou, 2006:65).

bilinç bulmak olanaklı değildir. Bu anlamda, “özne [subject], verili olan bir şey değil. Olan şeyin arkasına eklenen, uydurulan ve yansıtılan bir şeydir” (Nietzsche, 2010:481).

Ego soyutlanmış bir bilinç değildir<sup>197</sup>; onun ayırt edici özelliği yönelimselliği olabilir: “Tek bir özne yoktur; etkileşimleri ve mücadelesi düşüncelerimizin ve bilincimizin temeli olan çeşitlilik olarak özne vardır” (Nietzsche, 1968:490). Bu nedenle egonun her zaman iş başındadır; eylemin en iç özünde ‘ben kimim?’, ‘benimle ilişkiye giren öteki kim?’ sorularını daima aktiftir. Buna bağlı olarak değer yargıları da sürekli olarak iş başındadır (Nietzsche, 1968:365). Nietzsche bu noktada kendi başına eylemin nedenselliği olan bir özbilinçliliğin varlığını işaret etmektedir. Zaten Nietzsche’ye göre insanın çok-katmanlı yapısı düşünüldüğünde bilinçlilik<sup>198</sup>, onun eylemliliğinin oldukça zayıf bir parçasını oluşturmaktadır: “Sinir sistemiyle kıyaslandığında, bilincin rolü çok azdır” (Nietzsche, 1968:526). Ona göre bunun anlaşılması için içgüdüyle bilinçliliğin kıyaslanması yeterlidir.

Tüm bilinçli oluşlarda organizmanın bir sıkıntısı dışı vurulmuştur; yeni bir şey denemek zorundadır, hiçbir şey yeterince benimsenmiş değildir (...) gerilme vardır (...) Deha içgüdüde bulunur, iyilik gibi. İnsan sadece içgüdüsel olarak hareket ettiğinde mükemmel bir biçimde hareket eder. Ahlaklılık açısından bile tüm bilinçli düşünceler değişebilir [tentative]; genellikle ahlaklılığın tam tersidir” (Nietzsche, 1968:440).

Nietzsche’ye göre insanın bütün eylemleri, düşünceleri, hissetmeleri, istemleri göz önünde bulundurulduğunda, bunların çok azının bilincinde olduğu anlaşılacaktır. Ona göre bilinç organik alanın en son ve en geç gelişim ürünüdür, dolayısıyla tamamlanmamış ve zayıf durumdadır. Dolayısıyla eğer insan için belirleyici olan yalnızca bilinç olsaydı, o, çoktan yok olmuş olurdu. Oysa belirleyici olan içgüdülerdir, çünkü o, her zaman mevcuttur. Fakat yanlış bir kavrayışla bu en son gelişen öge ‘organizmanın birliği’ olarak ele alınmış, onun zamanla oluştuğunu düşünülmemiştir<sup>199</sup> (Nietzsche, 2003:11). Ona göre insanlar arasında bilinçliliğin ortaya çıkış nedeni iletişim kurma ihtiyacıdır. Bu bağlamda eğer insan yırtıcı hayvanlar gibi

<sup>197</sup> “Tin, neden, düşünme, bilinç, ruh, istenç ve gerçek de birer kurgudur” (Nietzsche, 1968:480).

<sup>198</sup> Nietzsche’ye göre eylemin nedenselliğini yalnızca bilinçliliğe indirgemek dar bir bakış açısı olacaktır. Çünkü bilincine varma uzun ve anlaşılmaz bir eyleme-yönelik sürecin küçük bir parçasıdır: “Bilgi olanaklı olmadan önce bu içgüdülerin her biri şeye veya olaya ilişkin kendi tek-yanlı bakışlarını sunmuş olmaları gerekir; daha sonra bu tek-yanlı bakış arasında mücadele meydana gelir ve bunu takiben bir anlam, bir bastırma/taviz verme, bu üç yanın bir tavizi, bir eşit adalet ve sözleşme gelir (...) bu uzun sürecin yalnızca nihai uzlaşma sahnesinin ve son sebebinin bilincine varabiliriz (...) Çok uzun süre bilinçli düşününce, düşüncenin kendisi varsayıldı; zihinsel etkinliğimizin büyük bir bölümünün bilinçsiz ve duyumsanmaz olduğunu şimdi anlıyoruz” (Nietzsche, 2003:336).

<sup>199</sup> Bilinçliliğin sonradan gelişmesi konusunda, farklı gerekçelerle de olsa, Kant ve Nietzsche’nin düşünceleri örtüşüyor gibi görünmektedir. Kant, insanın cennetteki durumunu, arzu ile eylemin tam uyum içinde olduğu bir mutluluk durumu olarak görmektedir. Ona göre aklın gelişmesi, meyvenin yenmemesi konusunda tanrısal yasa ile yılanın bu uyumu bozacak bir olanak sunması anında gelişmeye başlamıştır. Yani yasaya uyma-uymama durumu ile birlikte akıl, aralarında bir tercih yapma yetisi olarak gelişmiştir.

yalnız dolassaydı onda bilinçlilik gelişmeyecekti<sup>200</sup>. Tehlike ve ihtiyaçlar insanları, birbirlerini anlamalarını kolaylaştıracak bir araç geliştirmeye zorlanmıştır. Dolayısıyla bilinç yalnızca insanlar arasındaki, Nietzsche'nin vurgusuyla *buyuranlar* ve *boyun eğenler* arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Buna bağlı olarak Nietzsche bilinçliliğin bir gereklilik nedeniyle meydana geldiğini ve insan eyleminin bütünü düşünüldüğünde bilinçliliğin düşünmenin en küçük parçası olduğunu iddia etmiştir:

Eylemlerimizin, düşüncelerimizin, duygularımızın ve hareketlerimizin –en azından bir kısmının– bilincimize girmesi, insan üzerinde uzun süreden beri hâkim olan korkunç 'zorunluluk'un bir sonucudur. En tehlike içinde hayvan olarak insan yardıma ve korumaya ihtiyaç duydu; eşitlere ihtiyaç duydu, ihtiyaçlarını ifade etmek ve kendini anlaşılır kılmak zorundaydı – ve bunu yapmak için ilk olarak 'bilince', yani onu tehlikeye düşürenin ne olduğunu 'bilme'ye, nasıl hissettiğini 'bilme'ye, ne düşündüğünü 'bilme'ye ihtiyacı vardı. Çünkü bir defa daha söylemek gerekirse: insan, her canlı gibi, sürekli düşünür fakat bunu bilmez; bilinç haline gelen düşünme, düşünmenin en küçük parçasıdır, en sığ, kötü parçası diyelim –bilinçli düşünme yalnızca sözcüklerde, yani iletişim sembollerinde vuku bulur, ve bu olgu, bilinçliliğin kökenini ifşa eder. Kısaca söylemek gerekirse, dilin gelişimiyle bilincin gelişimi el ele gider (...) insan, yalnızca sosyal bir hayvan olarak kendinin bilincine varmayı öğrendi (Nietzsche, 2003:354).

Bu bağlamda Nietzsche bilinçliliğin insanın özüne ait bir özellik olmadığını, onun toplumsallığının bir özelliği olduğunu vurgulamıştır. Bilinçlilik, toplum veya sürü içinde iletişimin gerçekleşmesi için gelişmiştir. Bu nedenle insanda bireysel olana değil, ortalama olana aittir. Bu ortalama içinde her kişisel ve eylemsel niteliğin biricikliği ortadan kaldırılmaktadır:

Temelde bütün eylemlerimiz, hepsi, karşılaştırılamayacak ölçüde kişisel, eşsiz, sınırsızca bireyseldir; buna kuşku yok. Ama bunları bilince tercüme eder etmez artık öyle görünmezler (...) Hayvansal bilincin doğasına bağlı olarak, bizim bilincine varabileceğimiz dünya, olsa olsa *bir yüzey-dünyadır*, im-dünyadır; ortak, ortalama kılınmış bir dünyadır. Bilincine varılan her şey, düpedüz bu bilincine varmadan ötürü, sığ, ince, nispeten bön, genel, im, sürü işareti olur çıkar. Bütün bilincine varmalar temelde büyük bir bozulmayla, yanlışlamayla, yüzeyselleştirmeyle, genellemeyle bağlantılıdır. Sonunda bilincin gelişmesi bir tehlike olur<sup>201</sup> (Nietzsche, 2003:354).

Nietzsche'ye göre 'Ben' soyutlamasının arkasında ilk nedene (*causa prima*) duyulan inanç ile neden ve etki arasında olması gerektiğine inanılan bağ vardır. Oysa;

Bizim bir nedene ilişkin herhangi bir deneyimimiz bulunmaz; psikolojik açıdan düşünüldüğünde, bu deneyimin tamamını nedenin, yani kolu hareket ettirenin biz olduğumuza dair öznel kanaatten türetiriz – Fakat bu bir hatadır. Kendimizi, eyleyeni eylemden ayırıyoruz ve bu şablonu her yerde kullanıyoruz – her olay için bir eyleyen arıyoruz. Yaptığımız nedir? Güç, gerilim, direnç duygusunu, eylemin hâlihazırda başlangıcı olan bir kas duygusunu neden olarak yanlış anlıyoruz veya şunu ya da bunu yapma istencini, bu hareketi bir eylem takip ettiği için neden olarak değerlendiriyoruz. Neden diye bir şey yoktur (...) Bizim 'bir olayı anlamamız' (...) sorumlu bir özne icat etmemize bağlı kıldık. İstenç duygumuzu, 'özgürlük' duygumuzu, sorumluluk duygumuzu ve bir eylemi yerine getirme amacımızı 'neden' kavramı içinde birleştirdik: *causa efficiens* [etkin neden] ve *causa finalis* [nihai neden] temel anlamda birdir. Bir etkinin, o etkiye içkin bir koşul tespit edildiğinde açıklanmış olduğuna inandık. Aslında bütün nedenleri etkinin şemasından

<sup>200</sup> Nietzsche'nin burada sunduğu yırtıcı hayvanlara ilgili varsayımı hayvanlar üzerine yapılan çalışmalarca çürütülmüştür; yırtıcı hayvanlarda da bilinç vardır. Bu anlamda argümanı yanlış olsa da başka bir açıdan doğrudur. Çünkü hayvanlarda da bilinçliliğin gelişmesinde iletişim ihtiyacı etkilidir.

<sup>201</sup> Vurgu bana aittir.

uydurduk: [çünkü] etki bizim için bilinirdir – Aksine, herhangi bir şeyin ‘etki’ edeceğine ilişkin öngöründe bulunacak konumda değiliz. Nesne, özne, istenç, yönelim [intention] – bütün hepsi ‘neden’ kavramına içkindir (...) Sonunda şeylerin hiçbir şeyi etkilemediğini anlarız (...) Durumlar zorunlu bir ardışıklığı, onlar arasında nedensel bir ilişki olduğunu ima etmez (...) Ne nedenler ne de etkiler vardır. Dilbilgisel açıdan bunlardan nasıl kurtulacağımızı bilmiyoruz. Fakat önemli değil. Kası ‘etkilerinden’ ayrı düşünürsem, bunu olumsuzlarım (Nietzsche, 2010:551).

Her etkinin bir nedeni olduğu inancı insanda, uzun süredir tekrarlandığı için oldukça kuvvetlidir. Nedeni bilindiği düşünülenin dışında yeni bir şey fark edildiğinde hemen bunun nedeni, yani yaparı-öznesi aranır. Nietzsche’ye göre ‘neden?’ sorusu her zaman ‘ne için?’ sorusundan sonra gelir, oysa insanda *causa finalis* (nihai neden) için hiçbir araç yoktur. Bu türden mantık yürütmenin gerisinde yaşayan ve düşünen insanın şeyleri, istenç ve amaçları çerçevesinde yalnızca etki eden güçler olarak tasarımılaması bulunmaktadır. Böylece her olay, bir eylem [deed] olarak, her eyleyen (özne) eylemin nedeni olarak göz önünde bulundurulmaktadır (Nietzsche, 1968:550). Fakat Nietzsche, yüzeysel bir ifadeyle, Ben’in bir şey yapan özne olmadığını, bizatihi yapma ediminin kendisi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Ben, yalnızca dilsel bir soyutlamadır (Nietzsche, 1968:549).

Bunun yanı sıra Nietzsche soyut ve kendi-başına Ben anlayışı ile öte-dünya tasarımıının bağlantılı olduğunu ifade eder. Ona göre ötedünyacılar [*Hinterweltler*] acı çekmektedirler. Bu acıdan kurtulmak ve kendini unutmak, daha doğrusu kendinden kurtulmak için bu acıların olmadığı bir ideal öte dünya yaratırlar. Ötedünyacılar öte dünyayı yarattıkları ölçüde yeryüzünü mahkûm etmişlerdir; çektikleri acının nedeni olarak görürler. Söz konusu acıdan kurtulmak için dünyanın sonunun bir an önce gelmesini ve öte dünyaya kavuşmayı isterler. Bu noktada ruh yüceltilmiş ve öte dünyada var olmanın koşulu, bu ruhun erdemlerle donatılmasına bağlanır. Ruhun erdeme ulaşması için ise ruhun özgür istençle eylemde bulunan merkezi bir Ben’i olduğu ileri sürülür. Bu ‘Ben’ eylemleri açısından sorumlu kılınır ve iyilik/kötülük durumuna göre ödül/ceza ile donatılacağı tasarlanır. Oysa Nietzsche’ye göre yalnızca beden-olarak-Ben vardır; öte dünyayı arzulamayan, anlamını yeryüzünde bulan ve bu dünyanın “körlemesine yürünen” bir dünya olduğunu bilen ve bu yolu yürümeyi isteyen bir Ben vardır (Nietzsche, 2015a:I,3). Beden bir çoğulluktur, ruh ise yalnızca onun bir parçasıdır. Nietzsche’ye göre beden, büyük bir akıldır; akıl ve tin bedenini aletidirler. Bu anlamda beden, ‘Ben’den büyüktür ve hatta onu oluşturmaktadır. ‘Ben’, ‘benlik’ anlamında beden bir parçasıdır. ‘Hangi anlamda bir parçasıdır?’ sorusuna cevaben Nietzsche, benliğin Ben üzerinde buyurucu bir etkisi olduğu ifade etmiştir –Cornaro’nun diyet ve istenç arasında kurduğu bağ buradan hareketle anlaşılmalıdır. Benlik, ‘Ben’e acı veya haz duymasını buyurmaktadır, dolayısıyla haz ve acının yaratıcısıdır. Bu bağlamda benliğin asıl yaratma hedefi “kendinden öte bir şey yaratmak”tır. Fakat bedeni aşağılayanlar bu hedeflerini kaybetmiş, böylece benliklerini de kaybetmişlerdir. Bu nedenle bedensel ve yeryüzüne ait olan her şeyden nefret etmektedirler (Nietzsche, 2015a:I,4).

Nietzsche ikinci olarak ahlaksal değerlendirme içinde iyilik ve kötülüğü belirlemek için yapılan bencil ve bencil-olmayan eylem ayrımını eleştirir. Ona göre yüksek ahlaksal değer biçilen özgeci/diğerkâm davranışlar insan doğasının bütünü göz önünde bulundurulduğunda olanaklı değildir:

Salt bencilce olmayan eylemlere yetkin bir öz Zümrüdüanka kuşundan daha da masalsıdır; açıkça tasavvur bile edilemez (...) Şimdiye dek bir insanın, hiçbir kişisel güdü olmadan ve sadece başkaları için bir şeyler yaptığı görülmüş değildir; kendisiyle ilişkili olmayan, yani içsel bir zorunluluk (...) içermeyen bir şeyi nasıl yapabilecekti ki? Ego nasıl olur da egosuz davranabilirdi?" (Nietzsche, 2014:133).

İlk olarak daha önce ifade edildiği gibi soyut ve eylemin nedeni olan bir Ben olmaması anlamında olanaklı değildir. Yani eylemden ayrı, moral bilinçle donatılmış ve içgüdülerinden arındırılmış bir Ben olmadığı için ahlaki anlamda erdem adını alan bencilce-olmayan eylemler de yoktur. Öte yandan eğer Ben, eylemin bizi kendisi olarak anlaşılırsa, o zaman da her eylemin Ben-cilce olduğu ortaya çıkacaktır. İkinci olarak bencilce-olmayan eylemin motifi olarak değerlendirilen kendinde-iyi, ödev ve erdem gibi kavramlar, yaşam bunların içini doldurmadığı sürece anlamsızdırlar:

Bir erdem, kendi buluşumuz, kendi kişisel-özel gereksinmemiz ve gerekliliğimiz olmak zorundadır: başka her türlü anlamda, bir tehlikeden başka bir şey değildir. Yaşamımızın belirlemediği bir şey ona zarar verir (...) Hiçbir şey, bu kişisel-özel-olmayan ödev kadar (...) içten yıkıcı değildir (...) Yaşam içgüdüleriyle yapılan bir eylem, bu eylemin yapılmasıyla duyulan hazda, doğru, haklı, yerinde bir eylem olduğunun kanıtını bulur (Nietzsche, 2008:11).

Bunun yanı sıra ahlaki eylemin ölçütü olarak sunulan kendi çıkarımı gözetmeme ve genel-geçerlik tarihsel sınamadan da başarıyla geçememiştir<sup>202</sup>. Bu ilkelerden yola çıkan topluluklar genellikle tarih sahnesinden çekilmişlerdir. Fakat buna rağmen, örneğin 'çalmayacaksın!' buyruğu her topluluk için ihtiyaç olması nedeniyle tekrar tekrar onaylanmıştır (Nietzsche, 1968:261). Öyleyse çıkar gözetmemek, ilkesel düzeyde onaylanamasa da toplumsal gereklilikler nedeniyle varlığını devam ettirmiştir.

Öte yandan ona göre bencilliğin tanımı uygun bir biçimde yapılmalıdır. Nietzsche'nin vurguladığı anlamıyla Ben, bir ola-geliştir ve yönelimselliği bağlamında sürekli aktif olmayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bencilce-olmayan eylemlerin uygulanabilmesi için bile bir ego gereklidir (Nietzsche, 2014: 133). Ahlaksal dil, 'kendi çıkarımı gözetmemek' ifadesiyle yaşamsal bir gerçekliğin üzerini örtmeye çalışmaktadır: "Kendi çıkarımı gözetmemek' -bu yalnızca ahlaksal bir incir yaprağıdır (...) fizyolojik bir gerçekliğin örtüldüğü: 'Kendi çıkarımı nasıl gözeteceğim bilemiyorum'" (Nietzsche, 2005b:X,35). İnsanda gerekli olanı isteme ve zararlı olandan kaçınma duygusunun ve istenen/kaçınılan amacın değeri hakkında değer biçmenin

---

<sup>202</sup> Bu iki nitelik Kant'ta eyleme ahlaklılık ve yasahlık vermektedir. Bu bağlamda Nietzsche onun ahlakını eleştirir: "Eski ahlak, yani Kant ahlakı bireylerden, tüm insanlardan bekledikleri eylemleri yapmalarını istiyor: Bu güzel, naif bir konuydu; sanki her birey, hangi davranış tarzının insanlığın tümüne esenlik vereceğini, yani genel olarak hangi eylemlerin arzulanır olduğunu bilebilirmiş gibi" (Nietzsche, 2014:25).

eşlik etmediği hiçbir durum yoktur (Nietzsche, 2014:I,32). Ona göre bir insanda güçlülüğü ifade eden buyurma gücü, alçakgönüllülük ve kendi çıkarını gözetmeme biçiminde kullanılırsa bu, erdem adına almaya layık bir durum olmayacak, yalnızca gücün boşa kullanımı anlamına gelecektir (Nietzsche, 2016a:221).

Nietzsche'ye göre bencil ve çıkar gözetmez eylem karşıtlığının yalnızca ahlaksal düzlemde bir anlamı vardır (Nietzsche, 2015b:III,5). Fakat burada da bencilce-olmayan bir eylem, bencilliğin sürdürülmesinin bir aracı olma işlevini gösterebilir (Nietzsche, 2015b:II,9). Çünkü ona göre insan çoğunlukla özveride bulunurken, özverinin sonunda 'daha fazlasını' elde etmeyi beklemektedir (Nietzsche, 2016a:220). Nietzsche bu karşıtlığın bir perspektif sorunu olduğunu dile getirmiştir: "Tüm insanlara eşit ölçüde iyi niyetli davranmak ve insan seçmeden iyi olmak, insanları derinden hor görmenin olduğu kadar, esaslı bir insan sevgisinin ürünü de olabilir" (Nietzsche, 2004:236). Bunun yanı sıra ona göre Hristiyanlığın bencilce-olmamasıyla yüksek değer biçtiği iyilikseverlik<sup>203</sup> zayıfların (sürü insanının) mümkün olan en uzun süre korunmalarını amaçlayan *kitle egoizminden* başka bir şey değildir (Nietzsche, 1968:246). Ayrıca suç ve ceza bağlamında özgeciliğin iyilikle ödüllendirilmesi gerektiğine yönelik beklenti, ahlaki değeri sorgulanması gereken bir beklentidir (Nietzsche, 1968:297). Öte yandan Hristiyanlıkta 'kendini feda etme', yüksek değer biçilen bencilce-olmayan bir eylem olarak değerlendirilmektedir. Nietzsche, eğer 'kendini feda etme' ahlaksal değeri yükselten bir nitelik ise bencilliğin içgüdüsel düzeyinde 'kendini feda etme'nin daha yüksek olduğunu dile getirmiştir. Çünkü her dürtü, etkin olduğu sürece gücü ve başka dürtüleri feda etmektedir (Nietzsche, 1968:372). Bu nedenle insan "kayıtsız şartsız bir egoisttir" (Nietzsche, 1968:363). Çünkü bencilce görünmeyen eylemlerin arkasında sıklıkla bencilce bir motif bulunmaktadır.

Bu bağlamda Nietzsche'ye göre ahlaki perspektifin dışında bir erdemden söz etmek ancak bireysel ve yeryüzüne ait olduğu derecede olanaklıdır. Üstinsanın bir örneğini oluşturduğu erdemli bir insan, erdemini, Tanrı buyruğu olarak değil, insanların koyduğu bir yasa olarak değil yalnızca kendisi istediği için benimsemelidir. Erdemini kendisi isteyen ve kuran insan için tutkular 'kötü' değildir; tersine erdem tutkulara dayanmaktadır (Nietzsche, 2015a:I,5). Dolayısıyla kötülük yalnızca tutkuların meydana gelen erdemler arasındaki çatışmanın bir yan ürünü olarak vardır. Tutkuların olanaklı kılması nedeniyle erdemler, yeryüzüne dairdirler; öte dünyada elde edilmesi beklenen mutluluğun önkoşulu değildirler.

---

<sup>203</sup> Nietzsche'ye göre iyilikseverlik abartılmış bir erdemdir. Çünkü hücresel düzeyde yaşamın devamlılığı için hücreler arasında daimi bir ele geçirme veya kendi işlevi haline getirme süreci vardır. Daha güçlü bir hücrenin daha zayıf bir hücreyi ele geçirmesi bu düzlemde kötülük olarak değerlendirilmez. Aynı sürecin kişilerarası ilişkilerde de var olması nedeniyle bu bağlamda gerçekleştirilen eylemler ahlaken kötü olarak değerlendirilmemelidir (Nietzsche, 2003:118). Öte yandan Nietzsche'ye göre iyilikseverlik, sürü içgüdülerinde olduğu gibi, yaşamın devam ettirilmesi ve bu anlamda bencilliğin sürdürülmesi için koruyucu bir önlem anlamına da gelebilmektedir (Nietzsche, 2015b:II,10).



#### 5.4.5. Suç – Sorumluluk ve Vicdan Azabı

Nietzsche, *Soykütük*'ün ikinci bölümünü suç ve vicdan azabı kavramlarına ayırmıştır. Bu bölümde ilk olarak insanda vicdan (*Gewissen*) ile borcunu hatırlamak arasındaki bağ, ikinci olarak vicdan azabına neden olan suçluluk (*Schuld*) ile borçlu-olma (*Schuld*) arasındaki etimolojik benzerlik ve son olarak vicdan azabının aslında dışarıya boşaltılmayan içgüdülerin insanın iç dünyasını tahrip etmesinden kaynaklandığına değinmiştir. Söz konusu kavramsal bağlamın meydana gelmesinde önceki bölümlerde aktarılan ahlaksal yanlışların payı büyüktür. Çünkü ahlaki düzlemde insanın ahlaki kötülükten sorumlu tutulmasının olanağı, Ben ve istencin eylemin nedenselliğinin yapı taşları olarak belirlenmesinde yatmaktadır. Fakat aynı zamanda sorumluluğun ölçütü olarak bencil-olmayan eylem motifinin belirlenmesi de bir diğer önemli unsurdur.

Nietzsche *Soykütük*'ün ikinci bölümüne “doğa vaatte bulunabilir bir hayvan yetiştirebilir mi?” sorusuyla başlar. Ona göre ahlak, insanı istenci aracılığıyla sorumlu bir varlık olarak belirlemekle onu hesaplanabilir ve gerekliliklere göre hareket eden bir varlık haline getirmiştir (Nietzsche, 2011a:II,2). Toplumsallaşma öncesi insan ne davranış düzenliliğine ne bu düzenliliğin depolandığı belleğe ne de bilinçliliğe sahiptir. İnsan taraflar arasında bir tür uzlaşma sağlayan bu bilinçlilik sayesinde bir yandan doğa durumunda sahip olmadığı türden bir özgürlüğe sahip olurken öte yandan sorumlulukla belirlenmiştir. Vicdan, bu özgürlük ve sorumluluk durumunun bir bileşimidir: “Sorumluluğun olağanüstü ayrıcalığının kıvançlı bir biçimde farkında olma, ender rastlanan bu özgürlüğün bilinci, bu kendine ve yazığa hükmetme gücü en derinlerine işlemiş ve içgüdüye, baskın bir içgüdüye dönüşmüştür onda (...) egemen insan, vicdan diyor ona” (Nietzsche, 2011a:II,2).

Vicdanın kaynağını bu şekilde ortaya koyan Nietzsche, ahlaklılığın kendini yadsıma halini alan değerlendirme biçiminin kaynağı olarak vicdan azabının nereden kaynaklandığı sorusuna odaklanmıştır. Ona göre Almanca *Schuld* sözcüğünün suçlu ve borçlu-olma anlamları, kavramsal olarak birbirlerine gönderimde bulunurlar. Mevcut ahlak, suç, sorumluluğu ve cezayı istencin özgür olması kabulünde hareketle ele almaktadır. Oysa suç ve ceza kavrayışının henüz başlangıcında ‘suçlu olan cezalandırılması gerekir’ veya ‘suçlu cezayı hak eder, çünkü başka türlü davranabilirdi’ düşüncesinden hareket edilmemiştir. Daha ziyade ‘zarara uğramışlığın öfkesini zarar verenden çıkarmak’, ‘zarar verenin canının yakmak’ ve ‘zarar ile can acısını eşdeğer kılmak’ temel itkiler olmuşlardır. Dolayısıyla suçluluk, borçlu-alacaklı arasındaki sözleşme ilişkiden doğmuştur (Nietzsche, 2011a:II,4). Borçlu ile alacaklı arasındaki takas ilişkisine göre acı ile borç eşdeğer kılınmıştır. Acının telafi edilmesi için borçlu, borcu karşılığında sahip olduğu bir şeyi –bedenini, eşini ya da özgürlüğünü– rehin vererek, kendini yükümlülük altına sokmuştur. Öte yandan alacaklı, borçlu üzerinde gücünü sakınmadan

göstermenin hazzını sahip olmuştur. Nietzsche'ye göre borçluya verilen 'ceza' ile alacaklı bir efendiler-hukukundan pay almış, böylece hesaplaşmışlardır (Nietzsche, 2011a:II,5).

Daha sonra öç alma ve borçlu-alacaklı arasındaki takas ilişkisi topluluklar büyüdükçe yerini, suç, vicdan, ödev ve ödevin kutsallığı bağlamında ahlaksal bir nitelik kazanacak bir sözleşmeler hukukuna bırakmıştır. Çünkü toplumsal büyümeyle birlikte tek tek kişilerin başına gelenler önemini yitirmiştir. Bu anlamda acı ile borç arasındaki eşdeğerlilik, yerini suçlu ile suçlunun ediminin birbirinden ayrılmasına bırakmıştır. Öç alma ve takas motifleri adalet kavramının içeriğinden çıkarılmıştır. Bunların yerini 'bağışlama', 'merhamet' ve 'geri ödeme' kavramları almıştır (Nietzsche, 2011a:II,10). Bunlar aracılığıyla suçluda, suçluluk duygusu oluşturulmaya çalışılmıştır; vicdan azabının kaynağı da bu suçluluk duygusudur (Nietzsche, 2011a:II,14).

Nietzsche'ye göre toplumsal barış ve huzur adına vicdan azabı aracılığıyla insanların eski içgüdüleri, yani öç alma ve acını/zararın telafi edilmesi istenci ortadan kaldırılmış ve bunlar kötü olarak adlandırılmışlardır. Eski içgüdüleri toplum içinde tatmin edilemediği için boşalmak isteyen içgüdüleri insanın içine yönelmiş ve vicdan azabına neden olmuştur: "Düşmanlık, zulüm, takipten, baskından, değişimden, yıkıp dökmekten alınan haz - bunların tümünün, böylesi içgüdülere sahip olan insana karşı cephe alması: budur "vicdan rahatsızlığı"nın kaynağı" (Nietzsche, 2011a:II,16). İçgüdülerinin dışa boşalımı dizginlendikçe insanın iç dünyası genişlemiştir. Kişinin iç dünyası gelişirken bir yandan da devlet kişilerarası ilişkilerde eski içgüdüleri bastırmak için ceza kaleleri dikmiştir. Böylece daha önce özgürce boşalan içgüdüleri insanın kendisine yönelmiştir: "Zorbalıkla gizil kılınmış bu özgürlük içgüdüleri [güç istenci] (...) bu bastırılmış, geri çekilmiş, içerilere hapsedilmiş, sonunda artık yalnızca kendi üzerinden boşalabilen ve salıverilen özgürlük içgüdüleri: bu, sadece ve sadece budur *vicdan rahatsızlığının başlangıcı*"<sup>204</sup> (Nietzsche, 2011a:II,17).

Bunun yanı sıra alacaklı-borçlu ilişkisi atalar ile yeni soy arasındaki ilişkiye yansıtılmıştır: "İnsanlık, soyunun asillerinden "iyi ve fena" kavramlarını nasıl miras almışsa, soyunun ve atalarının tanrılarını miras almakla, ödenmemiş borçların ve bu borçları ödeme arzusunun yarattığı baskıyı da devralmıştır" (Nietzsche, 2011a:II,20). Yani yeni soy bir yandan iyi-kötü değer dizgelerini atalarından borç almıştır öte yandan ilk günah nedeniyle Tanrı'ya olan borcun ödenmesiyle karşı karşıya kalmıştır. Nietzsche'ye göre borç ve ödev kavramının ahlaksallaşmasıyla bu noktada karşılaşılır. Vicdan rahatsızlığı, borçlu-insanın içinde, kefareti ödemediği (ebedi ceza) düşüncesi doğrultusunda genişler. Son noktasında bu genişleme kendine acı verme ve kendini yasıma istencine dönüşür (Nietzsche, 2007b:II,21-22).

---

<sup>204</sup> Vurgu bana aittir.

Kısaca borçlu-alacaklı ilişkisinin ahlaksallaştırılmasıyla insan en temel içgüdülerinin kökü kazınmaya ve güç istenci zayıflatılmaya çalışılmıştır. Bu çaba, bu güdülerin insanın içine yönelmesine ve vicdan azabına dönüşmesine neden olmuştur. Ahlaksal bakış açısı içinde tam da bu nedenle doğal içgüdüler kötülüğün nedeni olarak kavranmaktadır. Vicdan azabına neden olan içgüdüsel kötülüklerden kurtulamama durumu ise insanı kendine acı vermeye ve giderek kendini yadsımaya; kendini yadsıdığı ölçüde kutsal hakikatlere sarılma gereksinimine dönüşmüştür.

## 5.5. Sürü Ahlakı

Önceki bölümlerden Nietzsche'nin biçimsel ve dayanakları bakımından ahlak felsefesi tarihini nasıl değerlendirdiği ele alınmıştır. Bu bağlamda iyi ve kötü değer yargılarını belirleyen kavramların özgür istenç, suçluluk, günah, sorumluluk, ödev vb. kavramlar olduğu ortaya koyulmuştur. Sürü, kendi güç istencini bu kavramlar aracılığıyla ortaya koymaktadır. Nietzsche bu tarihsel ve soykütüksel belirlemenin dışında, bu ölçütlere dayanarak oluşturulan değerlere ve bu değerlerin taşıyıcısı olan insan tiplerine de odaklanmıştır. Bu odaklanma bir yandan ahlaksal değerlerin sorgulanmasını ifade etmekteyken öte yandan insan tiplerinin kültürel-psikolojik yapılarının incelenmesini ifade etmektedir.

Sürünün güç istenci üç argümana dayanmaktadır<sup>205</sup>: 1) Soylu olmayan daha yücedir, 2) doğa-karşıtı olan daha yücedir ve 3) ortalama olan daha yücedir<sup>206</sup> (Nietzsche, 1968:400). Söz konusu itirazlara bağlı olarak üç tip sürü insanı vardır: sıradan insan, nasipsiz insan ve ortalama insan. Sıradan insan önemli olan ahlaki değerler eşitlik, kardeşlik, özgürlük ve adalettir. İnsanlar arasındaki yapı ve değer ayrılığına karşıdır. 'Kamuoyu'nun görüşü dışında bir değere sahip olmak ahlakın dışına çıkmaktır (Kuçuradi, 2009:36); tam da bu nedenle kötüdür. Nasibi kıt insan için baş ahlaki değer yakını –ve düşmanını– sevmek ve birlikte acı çekmektir (*mitleid*). Bu ahlakın dilinde iyi insan, ehlileşmiş, sürü içindeki diğerleriyle bir-örnek olmuş insandır (Kuçuradi, 2009:38-44). Ortalama insanın ana ahlaki değeri ise 'orta olma'dır. O, çoğunluğu

<sup>205</sup> Bu argümanlar ise üç içgüdüye dayanmaktadır: 1) Sürünün güçlülere ve bağımsızlara karşı içgüdü; 2) Sefillerin ve yoksulların talihsizlere karşı içgüdü; 3) Alelaide olanların istisnai olanlara karşı içgüdü (Nietzsche, 2010:274).

<sup>206</sup> Nietzsche'nin sürünün güç istenci tasviriyle Blake'in geleneksel dinde arzunun baskı altına alınmasına yönelik eleştirisi arasında paralellik olduğu söylenebilir. Blake'e göre kutsal kitaplar insanı ruh ve beden olarak ikiye ayırmış; kötülük denen enerjiyi bedene, iyiliği ifade eden aklı ise ruha atfetmiş ve Tanrı'nın enerjinin peşinden gidenleri cezalandıracağını ileri sürmüşlerdir. Blake, bu önesürümlere karşı şu önermeleri ileri sürer: "(1) Ruhundan ayrı bir Bedeni yoktur insanın; Beden dedikleri, Ruhun beş Duyuyla ayıredilen parçasıdır (...). (2) Enerji [Nietzsche açısından buna dar anlamda güç istenci demek olanaklı görünmektedir] yegane yaşamdır ve Bedene aittir, Akıl ise Enerjiyi saran veya onu dışarıdan kuşatandır. (3) Enerji, Ebedi Hazır" (Blake 2016: 27). Bu bağlamda Blake, dini çerçevede arzularını kısıtlayanların zaten kısıtlanabilecek zayıf arzuya sahip insanlar olduklarını ve bu kısıtlama sonunda kişilerin sonunda arzunun yalnızca gölgeleri [zayıf istenç] haline geleceklerini ifade etmiştir (Blake, 2016: 28).

tercih ettiğini iyi olarak adlandırır ve 'böyle gelmiş böyle gider' diyerek tarafsız kalmaya çalışır (Kuçuradi, 2009:48-49).

Yine de yapılan bu ayırmadan hareketle sürünün güç istencini, bütünüyle anlamak olanaklı değildir. Bu bakımdan bu bölümde söz konusu insan tipleri yerine Nietzsche'nin *décadence* değerleri olarak adlandırdığı değerlerin neler olduğuna değinilecektir. Çünkü *décadence* değerleri, ahlaksal değerlendirmenin bizatihi kendisinin yol açtığı değerlerin değersizleşmesini ifade etmektedir. Bu anlamda ahlaksal kötülüğün olmasa da yaşama karşıt ve onu yozlaştıran bir düzlem üzerinde durması nedeniyle Nietzscheci anlamda bir kötülüğü oluşturmaktadırlar.

### 5.5.1. *Décadence* Değerleri

Eylemin nedenselliği bağlamında ahlaklılığın özgür istenç ve eyleyen Ben kabullerini eleştiren ve bunun yanı sıra insanın içgüdülerini baskılanmasının kendini yadsıma olarak ortaya çıktığını ileri süren Nietzsche, bu yanılığın değerlendirme biçimine bağlı olarak ortaya çıkan değerlerin kendi değerlerinin ne olduğunu ele almaya çalışmıştır. Nietzsche'ye göre değer, "bütün insan başarıları, en dar anlamından en geniş anlamına kadar bütün insan başarıları, insanın her şeyi -düşünceleri, ülküleri, bilimi, sanatı, felsefesi, dini, moralleri, tarihidir" (Kuçuradi, 2009:15). Öte yandan insanın değerlendirme etkinliğinin bütünü düşünüldüğünde yalnızca -yaşamı değersizleştiren- 'bir' değerlendirme biçimi olan ahlaksal değerlendirme uzun süreden beri tek değerlendirme biçimi olarak dayatılmıştır. Bu nedenle o, yaşama ve insanın bizzat kendisine zararlı olduğunu düşündüğü ahlaksal değerleri, *décadence* değerleri olarak adlandırmıştır: "Bir canlıya, bir türe, bir bireye, içgüdülerini yitirmişse, kendisine zararlı olanı seçiyor, yeğliyorsa, yozlaşmış derim" (Nietzsche, 2008:6). Ona göre ahlaklılık içinde aldıkları biçimleriyle ruh, tin, özgür istenç ve Tanrı kavramları insanın fizyolojik olarak yıkılmasına neden olan kavramlardır: "Kendimizi korumayı, bedenini, yani yaşamın gücünü artırmayı önemsemekten bizi alıkoyuyorlarsa, kansızlığı bir ülkü, bedeni küçümsemeyi 'ruhun kurtuluşu' sayıyorlarsa, bunlar *décadence*'a götüren yol değil de nedir? -Dengeyi yitiriş, doğal içgüdülere karşı direniş, kısacası 'çıkart gözetmeyiş' [bencil-olmayış], -töre buydu şimdiye dek" (Nietzsche, 2015b:V,2). Bu ahlaksal değerlendirme biçiminin hakimiyeti altında insana dair her kavramın ve değerinin anlamı çarpıtılmıştır:

**Tanrı** kavramı, yaşama karşıt kavram olarak uydurulmuş (...) **Öte dünya, gerçek dünya** kavramları, var olan biricik dünyayı değerden düşürmek, yersel gerçekliğimiz için bir tek amaç, neden, ödev bırakmamak için uydurulmuş! **Ruh, tin** giderek **ölümsüz ruh** kavramları, bedeni hor görmek (...) için uydurulmuş! Sağlık yerine ruhun selameti (...) **Günah** kavramı o kendinden ayrılmaz işkence aracılığıyla, **özgür istem** kavramıyla birlikte, içgüdüleri saptırmak, onlara karşı güvensizliği bizde ikinci bir yaradılış yapmak için uydurulmuş! **Çıkart gözetmezlik** ve **kendini yadsıma** kavramları yoluyla (...)kendi kendini yıkmak, gerçek değerlerin ta kendisi, ödev, ermişlik, insandaki tanrısal yan katına yükseltilmiş (...) **İyi**

**insan** kavramıyla tüm zayıfların, hastaların (...) yanı tutulmuş (...) geleceği doğrulayan insan[a] (...) **kötü** denmiş bundan böyle<sup>207</sup> (Nietzsche, 2015b:IX,8).

Nietzsche sık sık ahlakçıların içgüdüler ile ahlaki yozlaşma arasında kurdukları bağı eleştirmiştir. Bunu konuda hedefinde, ahlaki değerlendirmeyi etkili bir biçimde dolaşıma soktuğu için Sokrates bulunur<sup>208</sup>. Çünkü ilk olarak Sokrates ahlaki yozlaşmayı içgüdülerin yarattığı kargaşada görmüş ve bu nedenle akıl=erdem=mutluluk eşitliğini kurma yoluna gitmiştir. Oysa Nietzsche'ye göre 'erdemın ancak akılla elde edilebileceği ve mutluluğun erdeme bağlı olduğu' düşüncesi mantıksal olanın üst üste döllenenmesinden ibarettir. Bu nedenle söz konusu eşitlik yaşamı yozlaştırmış, içgüdülere önem veren ve yaşama ait her şeyi onurlandıran eski Helenleri karşısına almıştır (Nietzsche, 2005b:II,4). Sokrates Nietzsche için *décadence*'ın başlangıcında duran düşünürdür, çünkü bir değerın *décadence* değeri olmasının, onun açısından koşulu yaşam karşıtlığıdır<sup>209</sup>: "Yaşam hakkında, yaşamdan yana ya da ona karşı yargılar, değer yargıları, nihayetinde asla doğru olamazlar" (Nietzsche, 2005b:II,2). Birer değer yargısı olan iyilik ve kötülük de uzun süre Sokrates ve Platon'un belirlediği ahlaksal düzlem üzerinde değerlendirilmiştir.

Nietzsche yaşam karşıtlığı gerekçesiyle Sokratik değerlendirmenin bir uzantısı olduğunu düşündüğü Hristiyanca değerlendirme biçimini de eleştirmiştir. O, 'Hristiyanlıkta *décadence* olan nedir?' diye sormuş ve şu cevabı vermiştir:

Yaşamın en başta gelen *içgüdülerini küçümsemeyi* öğretmeleri; bedeni haklamak için bir '*ruh*', bir '*tin*' *uydurmaları*; yaşamın temel koşulunu, *cinselliği ayıp bir şey olarak duymayı* öğretmeleri; serpilip gelişmek için en derinden zorunlu olan şeyi, o katı *bencilliği* –sözcüğün kendisi bile kara çalıcı– *kötülük ilkesi saymaları*; tersine çöküşün, içgüdü çelişmesinin örnek belirtilerinde, 'çıkart gözetmezlikte', denge yitiminde, 'kişiliksizleşme'de, 'yakınıını sevmek'te (...) daha yüksek değerleri –ne daha yüksek!– gerçek değerleri görmeleri (...) [Oysa] Bencil olmayan töre en üstün anlamda bir çöküş töresidir (...) bir bitme istemini açığa vurur; derinden derine yadsır yaşamı (...)Törenin tanımı: Töre, *décadent*ların özel tepkisi, – yaşamdan öç alma art düşüncesiyle ve bunu başararak<sup>210</sup> (Nietzsche, 2015b:IX,7).

Hristiyanlığın 'bencil olmayan eylem', 'gerekli olanı yapmak' ve '*liberium arbitrium*' kavramları, ona göre anlamsız ifadelerdir. Uzun süreden beri bu kavramlara bağlı olarak yapılan değerlendirmeler, çağında bir değerlendirme krizine neden olmuştur. Çünkü ahlaksal iyi-kötü çerçevesinde yapılan ayrımlar çağın taleplerine cevap vermekten uzak bir hal almışlardır. Ahlaksal iyilik ve kötülüğün dindeki dayanakları sorgulandığında arkasında bir sürü içgüdü olduğu ortaya çıkmıştır. Ve bu değerlerin bu kadar uzun süre varlık göstermesinin nedeninin

<sup>207</sup> Vurgular bana aittir.

<sup>208</sup> Nietzsche Sokrates ile Platon'u yıkılış semptomları ve çöküş tipleri olarak görmüştür. Ona göre Yunan felsefesinin en parlak dönemi olarak adlandırılabilir olan dönem Sokrates, Platon ve Aristoteles'in klasik dönem değil, Sokrates öncesi felsefedir. Çünkü Sokrates-öncesi dönem felsefe ile tragedya arasındaki derin yakınlığı gözden kaçırmamıştır. Tragedya insanı geleneklerle pekişmiş türlü bağlardan kurtarmakta ve ona bir tür özgürlük sağlamaktadır (Nietzsche, 1963:XIV).

<sup>209</sup> Öte yandan Nietzsche, yaşam karşıtlığı konusunda bir *consensus sapientum*, yani bilgelerin görüş birliği olduğunu vurgulamıştır (Nietzsche, 2005b:II,1).

<sup>210</sup> Vurgular bana aittir.

birer gerçek olmaları değil, kitlelerin kontrolü açısından verimli araçlar olmaları olduğu anlaşılmıştır. Bu bağlamda insanlık üzerinde yaptığı tahribatın etkisi, çöktükten uzun süre de varlığını bir yorgunluk olarak gösterecektir (Nietzsche, 1968:8).

Öte yandan Nietzsche, yaşamın bütünlüğü ve varoluşun kendine özgü ilerleme biçimi düşünüldüğünde *décadence*'ın büyüme ve gelişme için olumlu bir katkısı olacağını ve bu nedenle gerekli olduğunu düşünür<sup>211</sup> (Nietzsche, 1968:40). Fakat Nietzsche *décadence*'ın gerekliliğinin, istenç gücündeki zayıflama için, yani nihilizm için bir bahane olamayacağını ifade eder. Ona göre çağın değerleri olarak nihilistik değerler yeni ve daha güçlü bir insan olmanın aracı da olabileceği gibi 'son insan'<sup>212</sup> olmanın ön-durumu da olabilir. Yaşamı evetleyen ve güç istencini temel güdüsü olarak gören insan için nihilistik değerler yalnızca aşılması gereken şeylerdir. Sürü insanı içinse bu değerler, içinde güvenin sağlandığı bir sığınak veya değerlendirmede bulunmanın meşru zemini de olabilir. Kısaca Nietzsche yüzü kendini gerçekleştirilmeye dönük insan için *décadence* değerlerinin aşılması gereken değerler olduğunu ifade etmiştir. Bu değerlerin hepsini olmasa da en önemlilerini *Soykütük*'ün ilk bölümünün 14 numaralı pasajında, kitabın akışına uygun olmayan ve sanki bir vicdan azabının dile getirilişine benzeyen bir üslupla, şöyle sıralar:

Aşağıya bir göz atıp yeryüzünde ideallerin nasıl üretildiğinin sırrını görmek isteyen var mı? (...) Hiçbir şey görmüyorum ama bir sürü şey duyuyorum. Köşe bucak her yerden temkinli, hınzırca ve usuldan bir laflama, fısıldaşma geliyor. Yalan söylüyorlar gibi geliyor bana; şekerimsi bir yumuşaklık yapışmış her bir sese. Zayıflık, **yararlık** yalanına çevrilmeliymiş (...) Misillemede bulunmayan acz, **'iyilik'**e; ödlele aşağılık **'alçakgönüllülük'**e; nefret duydukları karşısında boyun eğme, **'itaat'**e (bu boyun eğişi buyurduğunu söyledikleri birine karşı bir itaat bu, - **Tanrı** diyorlar ona) çevrilmeliymiş. Zayıfın zararsızlığı (...) **sabır** diye geçiyor burada ve erdem in ta kendisi sayılıyor; 'öç alamamak'a 'öç almak istememek', hatta belki de **'bağışlamak'** deniyor (...) **'Düşmanını sevmek'**ten de söz ediyorlar - ve ter döküyorlar bu arada (...) hırpalanan köpekler en çok sevilen köpeklermiş; bu perişanlık belki de bir hazırlık, bir sına ma, bir talimmiş (...) ileride denkleştirilecek ve muazzam bir faizle altın olarak (...) 'En büyük **mutluluk**' diyorlar buna (...) 'Biz iyi'ler - biz adil olanlarımız' - talep ettiklerine öç değil 'adaletin zaferi' diyorlar; nefret ettikleri düşmanları değil, hayır! 'haksızlık'tan, 'tanrısızlık'tan nefret ediyorlar; inandıkları ve umdukları öç almak değil, o tatlı öcün sarhoşluğu değil de (...) adil Tanrı'nın tanrısızlar karşısındaki zaferi (...) Yaşamın tüm

<sup>211</sup> Kötülüğün ve yozlaşmanın bir tür iyileşmeye ve gelişmeye neden olacağı düşüncesi gözleme dayalı olduğu kadar aynı zamanda ahlaksal bir şemadır. Nietzsche'nin yorumu gözleme dayalı olanın bir örneğidir. Augustinus'un ahlaklı bir yaşamın sonunda olduğunu vaat ettiği 'Tanrı devlet' ve Kant'ın *Din* kitabının sonunda sözünü ettiği 'etik devlet' kavramı ahlaksal şemanın bir örneğidir.

<sup>212</sup> Nietzsche'ye göre çağın insanı değerler açısından bir eşikte durmaktadır. Uzun süreden beri yürürlükte olan ahlaklı değerler geçerliliklerini yitirmişlerdir. Bu nedenle insan ya değerleri yeniden değerlendirecek ya mevcut değerlerinin değersizliğinin bilinciyle yaşamaya devam edecek ya da değerlendirme yapmaktan kaçınacaktır. Bu bağlamda ilk olasılık değerler yaratan üstinsanın yolu iken ikinci ve üçüncü olasılık insanı nihilizme sürükleyecektir. Nietzsche nihilizme sürüklenen bu insan tipini son insan olarak adlandırmaktadır. Heidegger'e göre "son insan, üstesinden geline memiş nihilizmin zorunlu sonucudur" (Heidegger, 2001:140). Kuçuradi'ye göre Nietzsche'nin son insanı, mevcut morali sonuna kadar götürüldüğünde ortaya çıkan insan tipidir. Bu insan tipinin örnekleri sosyalist ve bilimci akımın hedeflediği insan tipinin örnekleridir. Bu insan "kendi kendini küçümseyen, kendi kendine gülemeyen, kendi gücünün sonsuzluğuna inanan, bilimin her şeyi başarabileceğine inanan. (...) modern insan; halis şeyleri kırıp döken, 'halka indiren', popüler yapan modern insandır" (Kuçuradi, 2009:37).

acıları karşısındaki avuntularına ne ad veriyorlar peki (...) 'Kıyamet günü' diyorlar buna (...) <sup>213</sup> (Nietzsche, 2011a:I,14).

### 5.5.1.1. Merhamet [*Mitleid*]

Nietzsche'nin aşılması gerektiğini söylediği ahlaksal değerlerden ilki, 'merhamet'tir. Ona göre merhamet ilk olarak, yaşam istencini artıran duyguların karşısında çöküntü veren bir duygudur, çünkü zayıflığı hoş görülerek onaylanmasına neden olmaktadır. İkinci olarak, Nietzsche *mitleid* sözcüğünün Almancada aynı zamanda 'birlikte acı çekmek' (*mit-leid*) anlamına gelmesinden hareketle, merhametin bulaşıcı bir niteliğinin olduğunu iddia etmiştir (Nietzsche, 1968:368). Öte yandan ona göre merhamet, gelişme yasasının seçiciliğine de karşıdır, yani tür koruyucu bir değer değildir. Bu nedenle o, en büyük tehlikenin merhamette yattığını ifade eder (Nietzsche, 2003:270). Bunun yanı sıra Schopenhauer'ın yaşamın merhamet/duygudaşlık yoluyla olumsuzlanması önerisi göz önünde bulundurulduğunda, merhametin bir nihilizm pratiği olarak değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Çünkü bu yaşamın olumsuzlanması, bir öte dünyanın varlığının olumlanması anlamına gelmektedir (Nietzsche, 2008:7).

Nietzsche, daha önceki bölümlerden değinildiği üzere, bencil ve bencil olmayan eylemler arasında ahlakçıların ifade ettiği gibi bir nitelik farkı olmadığını, bir perspektif farkı olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu perspektif farkı merhamet için de geçerlidir. Ona göre merhamet ilişkisi içinde zayıf istenç sahipleri aslında psikolojik anlamda bir haz ilişkisi içindedirler. Çünkü acı çekmek ve merhamet etmek güçlü birer uyarandır. Nietzsche burada çocukların dikkati çekmek ve kendilerine merhamet edilmesi için bağırma örnek göstermiştir. Çocuklarda görünen bu durumun aynı zamanda sürü içinde de görüldüğünü ifade eder. Sürü ahlakı içinde, bencilliğe dayanmayan ahlaksal iyinin bir örneği olarak değerlendirilen merhamet, Nietzsche'ye göre kendinden haz alma özlemidir (Nietzsche, 2014:46). Ve eğer haz almak ahlaksal iyi çerçevesinde değerlendirilemiyorsa, ahlaksal bir iyilik olarak değerlendirilen merhamet, bu niteliğini yitirecektir.

Merhamet kavramını ahlaksal içeriğinden sıyrarak Nietzsche, ahlaki kötülük olarak değerlendirilen başkalarının acılarından haz duyma (*schadenfreude*) kavramını da aynı perspektifle ele alır. Buna göre kendi başına hiçbir haz iyi veya kötü değildir; her hazzın yalnızca yararlılık açısından bir anlamı vardır. Dolayısıyla ne merhamet değerini kendi başına iyi olmakta ne de *schadenfreude* değerini kendi başına kötü olmakta bulur; her ikisi de haza ilişkindirler: "Nasıl ki (...) kötülüğün kendinde hedefi başkalarına acı vermek değilse, acımanın kendinde hedefi de başkalarına haz vermek değildir" (Nietzsche, 2014:103). Her ikisi de haz düzleminde farklı kerteleri ifade etmektedirler.

---

<sup>213</sup> Vurgular bana aittir.

### 5.5.1.2. Gerçeklik – Görünüş Ayrımı

Nietzsche'ye göre ahlak alanında inanç adı altında yüksek insan tipinin değerleri, *décadence* değerleri olarak baş aşağı çevrilmiştir. Böylece kutsallık, erdem ve ahlak kavramları kullanılarak yüksek değerlerin değerini düşüren bir *ahlaksal optik* yaratılmıştır. Nietzsche'nin optik sözcüğünün seçmesi önemlidir. Çünkü bu değerlendirme biçimi hakiki değerlendirme biçimi olarak dayatılmış ve bizatihi diğer değerlendirme biçimlerinin değer taşımadığı varsayımı üzerine kurulmuştur: "Tanrıbilimciliğin etkilerinin yayıldığı her yerde, değer yargısı tepesi üstüne çevrilmiştir, 'doğru' ve 'yanlış' kavramları zorunlu olarak terstir: burada, yaşama en zararlı olana 'doğru' denir; yaşamı yükselten, yücelten, evetleyen, haklı ve üstün kılana da 'yanlış'" (Nietzsche, 2008:9).

Bir başka deyişle ahlaksal optik aracılığıyla hakkında değerlendirme yapılabilecek her şey, yaşama karşıt ve onun değerini düşüren bir iyilik-kötülük çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu değişmez şema şeylerin görünen gerçekliklerinin ötesinde başka bir gerçekliğin daha olduğu inancına doğru genişlemiştir. Böylece dünya değersiz görme, her türlü yargının arkasında varlığını korumuştur. Nietzsche bu konuda, öte dünyayı düşünülemez kılmakla aynı zamanda çürütülemez hale getirmiş olması nedeniyle Kant'ı da eleştirmiştir (Nietzsche, 2008:10). Ona göre gerçek dünya ile hakiki dünya ayrımı kurgusal bir ayrımdır; gerçekliği olan tek dünya insanın içinde bulunduğu dünyadır. İnsanın yaşam koşullarından ayrı olarak değerlendirilebilecek kendinde bir dünya yoktur. Bu dünya özü itibarıyla bir ilişkiler dünyasıdır (Nietzsche, 2010:568). Bu bağlamda hem kişisel dinamiklerin hem de kişilerarası ilişkilerin belirleyicisi güç istencidir. Dolayısıyla geçicilik ve kendi başınlık anlamında birbirini dışlayan dualitik bir iyilik-kötülük yoktur. Yalnızca ilkeler bağlamında, yani güç istenci bağlamında birbirleriyle derece farkı olan iyilik ve kötülük vardır.

### 5.5.1.3. Diyalektik Kavramı

Nietzsche ahlaksal değerlendirmenin başat kavramlarından diyalektiği bir *décadence* belirtisi olarak görmüştür (Nietzsche, 2015b:I,1). Ona göre diyalektiği felsefede etkin kılan Sokrates'tir. Diyalektik, Helenlerin seçki beğenisinin, yani ebedi onaylamanın ve emretmenin yerini alan bir gerekçelendirme çabasıdır (Nietzsche, 2005b:II,5). Nietzsche'ye göre Sokrates'e kadar bir şeyi gerekçelendirme ihtiyacı, zayıf bir içgüdüğü temsil etmekteydi; Yunanlılar başka yöntem olmayınca diyalektik yöntemini kullanmaktaydı (Nietzsche, 2005b:II,6). Oysa Sokrates bunu bir intikam alma biçimi olarak kullanmıştır; bununla karşısındakini budala olmadığını ispatlamaya zorlamış ve mümkün olduğunca onu güçsüz bırakmaya çalışmıştır (Nietzsche, 2005b:II,7). Dolayısıyla diyalektik, köle-efendi ilişkisinin kölece yorumlanmasına



dayanmaktadır. Nietzsche tam da bu nedenle diyalektiği, sürü tepkiselliğinin dışavurumu olarak değerlendirmiştir:

Diyalektikçinin kendisi ne ister? Diyalektiği isteyen bu istenç ne ister? Kendi farklılığını olumlama kuvveti olmayan tükenmiş bir kuvvet, artık etkin olmayan ama bunu yerine ona egemen olan kuvvetlere tepki veren bir kuvvet: Ancak böyle bir kuvvet ötekiyle ilişkisinde olumsuz en ön plana çıkarabilir, olmadığı her şeyi yadsır ve bu olumsuzlamayı kendi özü ve varoluşunun ilkesi haline getirir (Deleuze, 2016:23).

Deleuze'a göre Nietzsche'nin köle ile efendi arasında, daha doğrusu yönetmek ve itaat etmek isteyen kuvvetler/istençler arasında kurduğu ilişki Hegel diyalektiğinin içerdiği olumsuz öğeyi içermemektedir. Tersine Nietzsche bu ilişkiyi, itaat ettiren kuvvetin ötekiyle arasındaki farkı olumladığı ve bundan haz duyduğu bir ilişki olarak tasarlamıştır. Efendi-köle ilişkisini diyalektik yorumunda ise yorumlanan güç istenci değil, gücün temsilidir; bu nedenle kölenin bakış açısıdır (Deleuze, 2016:22-23).

Nietzsche'ye göre Sokrates diyalektik aracılığıyla akli ön plana çıkarmış ve akıl=erdem=mutluluk bağının kurulmasını sağlamıştır. Bu bağ aracılığıyla, kendisinden önce olumlanan ve hatta şöenler düzenlenen içgüdülere karşı savaş açılmıştır. Oysa Nietzsche'ye göre tam da "*içgüdülerle savaşmak zorunda olmak –budur dekadansın formülü*" (Nietzsche, 2005b:II:10-11). Bu anlamda *décadence*'ı açığa çıkaran mantıksal olanın üst üste döllenenmesidir. Bu mantık şöyle basamaklandırmıştır: 1) Daha üst olan, daha alt olandan yetişemez. 2) Ahlaksal olan, kendi kendinin nedeni olmalıdır. 3) Tüm üstün değerler birinci derecedendir. 4) İyi ve hakikat gibi kavramlar yüksek dereceden kavramlardır. 5) Öyleyse bu kavramlar a) oluşum ürünü olamaz; b) kendi kendinin nedeni olmalıdır; c) kendi kendisiyle çelişkili olamaz (P, III: 4). Nietzsche bunlara *akıl-önyargıları* adını vermiştir. Bu önyargılar zamanla insanın diline yerleşmiş ve bir *dil metafiziği* oluşturmuşlardır. Bu dil metafiziğine göre eyleyen *akıl*, eylemin nedeni ise istençtir. Bu bağlamda *Ben, töz* olarak değerlendirilmiş, ben kavramından *varlık* kavramı türetilmiştir. Sonunda şeylerin nedeni Varlık'a atfedilmiştir (Nietzsche, 2005b:III,5).

Oysa Nietzsche'ye göre 'bunun veya şunun şöyle olduğuna inanıyorum' tarzındaki değerlendirmeler bütünüyle kendini koruma ve gelişme koşullarının dışavurumudurlar. Dolayısıyla düşünmenin araçları olarak belirlenen nedensellik, diyalektik ve mantık bir şeyin doğru/gerçek olduğunu kanıtlamaktan ziyade yaşam(ak) için yararlı olduğunu gösterirler (Nietzsche, 1968:507). Bir başka deyişle nedenselliğin, mantığın ve kategorilerin oluşturulmasında buyurucu olan bilmek değil, ihtiyaçtır. Kategoriler insan için yalnızca yaşam koşulları oldukları anlamda 'hakikat'tirler, kendi başlarına bir değerleri yoktur: "Gerekli olanı isteme, zararlı olandan kaçınma duygusu olmadan, bir şeye doğru yönelme ya da bir şeyden uzaklaşma dürtüsü, hedefin değeri hakkında bilgili bir değer biçmenin eşlik etmediği bir dürtüde bulunmamaktadır insanda. Biz daha en başından mantıkdışı[yız] (...)" (Nietzsche, 2014:32). Bunun yanı sıra çıkarımda bulunmak gibi çıkarımda bulunmanın yararlılığına ilişkin içgüdü de insanın bir parçasıdır; hatta Nietzsche insanın neredeyse bu içgüdü olduğunu ifade

etmiştir (Nietzsche, 1968:515). Kısaca hem uzun süre düşünmenin temel yöntemi olarak görülen mantık/diyalektik hem de bu yöntem aracılığıyla soyutlanarak ele alınmış olan iyilik-kötülük kavramları Nietzsche açısından ancak yaşam koşulları olmaları bakımından bir anlam ifade etmektedirler. Dolayısıyla Sokratik akıl yürütmenin aracı ve ürünü olarak değersizdirler.

#### 5.5.1.4. İlerleme Kavramı

Nietzsche'nin *décadence*'a neden olduğunu düşündüğü bir diğer kavram da ilerleme kavramıdır. Modern ilerleme kavramını, yani insanlığın daha yükseğe doğru gelişme gösterdiği savına karşı çıkar. Ona göre ilerleme yalnızca insanlığın çeşitli yükselme durumlarını sağlayan yüksek tiplerin tarih sahnesinde var olmasından ibarettir (Nietzsche, 2008:4). Bu türden yüksek insan tipi, sürü ahlakı açısından tehlike anlamına geldiği için onun içgüdüleri yasaklanmış ve bastırılmıştır. Yasaklama ve bastırmanın yanı sıra bu insan tipini temsil eden her şey *kötü* olarak belirlenmiştir (Nietzsche, 2008:5). Yaşamın değerinin yükselmesi anlamında ilerlemenin karşısında sürü ahlakının ilerleme kavramı *décadence*'ın bir işaretidir; Hristiyanlık, reform ve Fransız İhtilali bu bağlamda birer *décadence* hareketidirler (Nietzsche, 1968:90). Çünkü bu değerlendirme biçimi içinde iyi insan bir amaç<sup>214</sup>, bir ideal olarak ortaya konmuştur. Söz konusu iyi insanı belirleyen, yaşam karşıtı oluşudur, zira sorumluluk ve ödev yükü altında ezilmekte, düşman bellediği içgüdülerden ve güvensizlik veren koşullardan kurtulmayı amaçlamaktır. Nietzsche göre sürünün ilerlemesi şudur: "Bu durumda herkes karşılıklı yardım eder birbirine, herkes bir ölçüde hastabakıcıdır. Sonra buna 'erdem' denir (...) Töreleri yumuşatışımız (...) çöküşün bir sonucudur" (Nietzsche, 2005b:X,37). Nietzsche'ye göre sürü ahlakında, ilerlemenin hakiki alanı olan yetiştirme (breeding) ile evcilleştirme (taming) birbirine karıştırılmıştır. Yetiştirmek, "nesillerin, ataların eserlerinin üzerine yeni eserler dikebilmelerini sağlamak için insanlığın olağanüstü güçlerini istiflemektir" (Nietzsche, 1968:398). Oysa sürü ahlakı içinde bireyler eşit ve ortalama kılınarak evcilleştirilmekte ve buna ilerleme adı verilmektedir.

Nietzsche ilerlemenin olanaksız olduğunu düşünmez; o yalnızca ilerlemenin zorunlu olarak gerçekleşeceği iddiasına karşıdır (Nietzsche, 2014:I,24). Zaten ona göre "*herhangi bir anlamda gerileme mümkün değildir*" (Nietzsche, 2005b:X,43). Yani çökmekte olanın engellenmesi veya çöküş öncesi geçerli olduğu düşünülen sözümona ilkelere geri dönmek olanaklı değildir. Çünkü yaşam bir bütün olarak hem ilerlemeyi hem de *décadence*'i içinde barındırmaktadır. Fakat din adamları ve ahlakçılar insanları daha eski iyi-kötü ölçütlerine

---

<sup>214</sup> "Belki karınca da ormanda, kendisinin ormanın hedefi ve ereği olduğunu kuruyordur; tıpkı bizim insanlığın sonunu hayal gücümüzde adeta istem dışı bir biçimde dünyanın sonuyla ilişkilendirişimiz gibi" (Nietzsche, 2005a:14).

götürmek istemişlerdir. Nietzsche bu bakış açısının *Prokrustes yatağına*<sup>215</sup> benzetmektedir. Ona göre eğer yaşamın bir bütün olarak yükselmeyi ve bozulmayı birlikte barındırdığı anlaşılırsa, ilerleme kadar *décadence*'ın da gerekli olduğu anlaşılacaktır. Nietzsche'nin 'benim ilerleme anlayışım' dediği, çöküşü de içinde barındıran bir ilerleme anlayışıdır. Bu anlamda sürü ahlaki çerçevesinde bir amaç olarak ortaya konan iyi insan ölçütü de anlamsızlaşacaktır. Onun kastettiği anlamda ilerlemenin gerçekleşmesi için "insan tam tersini arzu eder: kötünün sürekli olarak artan egemenliğini, insanın ahlaklılığın dar ve korku-dolu sınırlarından kurtuluşunun gelişmesini, en büyük doğal güçleri –duygulanışları– hizmetine almak amacıyla gücü artmasını ister" (Nietzsche, 2010:386).

Ona göre zorunlu ilerleme düşüncesi bir kenara bırakılırsa dünya üzerinde gerçekleşen her bir olayın önemi daha da öne çıkacaktır: "Dünya üzerindeki her şey yalnızca bir an, bir olay, sonuçları olmayan bir istisna, dünyanın genel karakteri için önemli olmayan bir şeydir; dünyanın kendisi, her yıldız gibi, iki hiçlik arasındaki yarı/boşluk, plansız, nedensiz/akıl-dışı, istençsiz, özbilinçsiz[dir]" (WP: 303). Dolayısıyla bugünün son insanını tarihin ulaşmayı amaçladığı bengi bir hakikat olarak, tarihi de teleolojik bir ilerleme kapsamında ele almak doğru değildir. Çünkü "her şey oluşum ürünüdür oysa; bengi gerçekler yoktur" (Nietzsche, 2014:I,2). Bu anlamda ne zorunlu bir ilerleyiş ne de Roussaucu anlamda her şeyin insan için uygun olduğu bir geriye dönüş olanağı vardır. Her iki iddia da ahlaksal değerlendirme biçiminde aittir (Nietzsche, 2005b:X,48).

### 5.5.1.5. İyimserlik ve Kötümserlik

Nietzsche çağının karşı karşıya kaldığı değer krizi durumunda insanların, dünyanın ve varoluşun niteliğine ilişkin genelleyci yorumlar yapmalarını eleştirmiştir. Büyük oranda iyimserlik ve kötümserlik ekseninde ortaya çıkan bu yorumlamalar –örneğin Leibniz'in 'olanaklı en iyi dünya' öğretisi veya dünyanın sonunun yaklaştığına dair varsayımlar– dünyanın ahlaksal kavranışına dayanmaktadır. Nietzsche'ye göre dünyanın bu eksenlerde yanlış anlaşılmasının arkasında sertliğin taşa ait olduğunu düşünmekteki yanlış kavrayışın aynısı bulunmaktadır. Yani iyilik ve kötülük dünyanın bir niteliği gibi kavranmaktadır. Oysa Nietzsche'ye göre,

(...) dünyanın bırakın en iyi ya da en kötü olmasını, iyi ve kötü olmadığı ve bu 'iyi' ve 'kötü' kavramlarının sadece insanlarla bağıntılı olarak bir anlam kazandıkları, hatta belki burada, alışlageldik kullanılış biçimlerinde bile yetkili olmadıkları ortadadır: Küfreden ve yücelten dünya görüşünden her halükarda vazgeçmeliyiz (Nietzsche, 2014:I,28).

Bu bağlamda insanların kökensel olarak iyi veya kötü olduğuna işaret eden metafizik belirlemelerden uzak durulması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre dünya, "var olanın

<sup>215</sup> Bu mite göre Prokrustes, yakaladığı kişileri yatağına yatırır, eğer boyları kısaysa yatağın uzunluğuna denk gelecek şekilde gerer; eğer boyları uzunsa yine yatağa uygun gelecek şekilde ayaklarını kesmektedir.

toplamından hiçbir şeyin düşülemeyeceği” bir bütündür (Nietzsche, 2015b:IV,2). İyilik kadar kötülük de bu bütünün parçasıdır.

Genel olarak dünyanın iyi veya kötü oluşu üzerine yorumda bulunmak hatalı-ahlaksal bir perspektifi işaret ediyorsa, insan doğası için de benzer yorumlarda bulunmak hatalı olacaktır. Bir başka deyişle Nietzsche –Kant’ın radikal kötülük tezinde olduğu gibi– insanların kökensel olarak iyi veya kötü olduğuna işaret eden öğretileri de eleştirmiştir. Ona göre insanlar radikal anlamda ne iyi ne de kötüdürler. Bunu kavrayan insan şu konuda bir farkındalık kazanacaktır: “Metafizik anlamda günahlar yoktur; ama aynı anlamda erdemler de yoktur; tüm bu ahlaki tasarımlar alanı sürekli dalgalanma halindedir; iyiye ve kötüye, ahlaklı ve ahlakdışı olana ilişkin daha yüksek ve daha alçak kavramlar vardır” (Nietzsche, 2014:56). Yani iyilik ve kötülük konusunda kendibaşınalık değil, ‘değerlerin sıra düzeni’ söz konusudur. Değerlerin sıra düzenini belirleyen ise ne kadar yaşam-yükseltici olduklarıdır.

Nietzsche bu anlamda Dionysosçu bir iyimserliği ifade eden trajik kavramını ortaya atmaktadır: “[Trajik olan] en tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci – buna Dionysosça dedim ben” (Nietzsche, 2005b:X,5). Trajik olan yaşamın olumlanması anlamını taşımaktadır. Ahlaki perspektiften insanın eylemi ve yaşamı bir özgür istenç problemi olarak değerlendirilmektedir. Oysa sorun bir “kendi-olma” sorunudur (Ansell-Pearson, 2011:169). Bu bağlamda trajik kahraman özgür istence sahip olmasa da –Oidipus örneğinde olduğu gibi kaderi katı bir biçimde belirlenmiştir– kaderini kabullenmektense, kendi olabilmek için kaderini değiştirmeyi tercih eder. Bu tercih, kendini tanımaya yönelik bir tercihtir. Dolayısıyla yaşamın iyimser veya kötümser kabulüne dayanmaz; trajik kahraman kendini ve dünyasını kendi elleriyle kurar.

#### **5.5.1.6. Eşitlik Kavramı**

Nietzsche ahlak alanı içinde bulunan eşitlik anlayışını eleştirmiş, onun da bir *décadence* değeri olduğunu düşünmüştür. Ona göre iki anlamda eşitlikten söz edilebilir. Mantıksal anlamda eşitlik bakımından “yeni bir malzemeyi eski bir şemaya uydurmak”, yani “eşit yapmak” düşünmenin temel şemasıdır (Nietzsche, 1968:499). Öte yandan en basit canlılar bile, örneğin amipler, kendileri için uygun malzemeyi içlerine alıp özümseyerek, mantıksal olana benzer fakat aynı olmayan bir eşit yapma etkinliğinin örneğini sağlamaktadırlar (Nietzsche, 1968:501). İnsanın genel mantıksal eğilimi içinde ‘eşit kılma’ ve ‘benzerlik kurma’ eğilimi vardır (Nietzsche, 1968:510). Buna göre bir şeyin şöyle ya da böyle olduğuna inanmak, yargıda bulunmanın özüdür. Bir yargı ancak bir istencin vargısı olarak olanaklıdır. Bu nedenle eşitlik istenci, bir anlamda güç istencidir (Nietzsche, 1968:511). Nietzsche biyolojik-fizyolojik düzlemde

özümseme ve içine alma anlamında güç istencinin bir ifadesi olan eşitlik istencini onaylamaktadır, çünkü bu eşitlik, yaşamın özüne aittir. Fakat o, ahlak alanındaki anlamıyla eşitliğe, yani insanların otantik farklılıklarını ve yaşam istençlerini göz ardı eden aynılaştırıcı-indirgemeci bakış açısını eleştirmiştir. Çünkü ona göre “şeyleri benzer olarak görmek, şeyleri aynılaştırmak zayıf gözlerin işaretidir” (Nietzsche, 2003:228). Buna bağlı olarak bir iyilik idealini ölçüt olarak kötülüğü anlamlandırmaya çalışmak, zayıf bir değerlendirme biçimi örneğidir.

Nietzsche'ye göre her ırkı ve toplumu önceden kabul edilen bir erdem ve ahlaklılık anlayışına göre değerlendirmek yanlıştır. Böyle bir istek yalnızca *tek bir ahlaklılık istenci* olacaktır. Bu bakış açısından söz konusu ahlaklılığa sahip ırklar üstün kabul edilirken, düşman ırkın kendisinde güçlü gördüğü nitelikler ahlaksız ve zararlı olarak tanımlanmaktadır. Örneğin genellikle barbarlar –bazen de daha gelişmiş olduğu düşünülenler– mevcut erdemlere sahip olmadıkları için kötü ve ahlaksız ilan edilirler. Burada kendi iyilik-kötülük anlayışını merkeze alan ve ötekileri bu merkeze uzaklıklarına-yakınlıklarına göre iyi-kötü olarak değerlendiren bir bakış açısı hâkimdir. Bu bakış açısı aynı zamanda bir tür *insanlaştırmayı*, yani insanın ne olduğu sorusuna mevcut değerler açısından bir formül oluşturmak ve ırkları, toplumları bu bakış açısından değerlendirmeyi ifade etmektedir: “‘İnsanlaştırma’ isteği (...) arkasında belirli bir tür insan, daha doğrusu belirli bir içgüdünün, yani sürü içgüdüsünün egemenlik kurmaya çalıştığı bir saçmalaktır. – ‘İnsan eşitliği’: İnsanları gittikçe daha birbirine benzer yapma eğiliminin arkasında gizlidir” (Nietzsche, 2010:315).

Nietzsche'ye göre eşitlik ve zıtlık değerlerin belirlenmesinde etkin ölçütler oldukları zaman *décadence* değerleri ortaya çıkmaktadır. Örneğin Sokratesçi akıl=erdem=mutluluk=iyilik denklemi duyuru=erdemsizlik=mutsuzluk=kötülük denklemine de beraberinde getirmiştir. Bu nedenle değerler eşitliği veya zıtlığı yerine, değerlerin hiyerarşisi ve çoğulluğu göz önünde bulundurulmalıdır; “her güçlü çağın ayırt edici özelliği mesafe pathosu’dur, tiplerin çoğulluğudur, kendini üste çıkarma istencidir” (Nietzsche, 2005b:X,37). Nietzsche'ye göre Hristiyanlığı zafere ulaştıran tam da bunun tersidir; yani mesafe *pathos*’u yerine ‘ölümsüzlük’ düşüncesiyle ruhların eşitliği anlayışını getirmiş olmasıdır<sup>216</sup>. Burada yaşamın ağırlık noktası eşitsizliğin olduğu düşünülen bu dünyaya değil, ‘öte’ye yerleştirilmiştir. Böylece ‘öte’ ile kurulan her ilişki, bu dünyanın olumsuzlanması üzerine meydana gelmiştir; “Kişisel ölümsüzlük konusundaki büyük yalan içgüdülerdeki her ussallığı, her doğallığı yıkar, –içgüdülerde olumlu,

<sup>216</sup> Deleuze’a göre mesafe duygusu, onun deyimiyle diferansiyel öge, Nietzsche’nin geleneksel değer anlayışına, özellikle faydacıların benzeşim ilkesine ve Kant’ın evrensellik ilkesine getirdiği eleştirinin bir ürünüdür (Deleuze, 2016:14). Bu mesafe, anlamını kendisini belirleyen kuvvetlerde ifadesinde bulan nesnelere (fenomenlerin) birbirleriyle ilişkilerini sağlayan diferansiyel ögedir (Deleuze, 2016:19). Ona göre söz konusu kuvveti Nietzsche istenç olarak adlandırır ve istencin asıl yöneliminin başka bir istenç olduğunu vurgular. Her istenç ya yönetmek ya da itaat etmek istediği için mesafe veya fark, istençlerin karşılıklı ilişkisinin ayrılmaz bir parçasıdır.

yaşamı ilerletici, geleceği sağlamaştırıcı ne varsa, artık güvensizlik uyandırır. Yaşamın artık hiçbir anlamı yok diye yaşamak, yaşamın 'anlamı' olur artık" (Nietzsche, 2008:43).

Öte yandan herkesin eşit olduğu fikri<sup>217</sup> sürü ahlakı içerisinde ayırt edici özelliklere sahip olanlara karşı 'hınç' duyulması biçimini almaktadır. Çünkü sürü ahlakı bir topluluk ve sürü için en yüksek olarak belirlenen değerlerin korunmasını amaçlamaktadır; yani ahlak sürünün iyiliği ve sürüden olmayanın kötülüğü arasında salınarak varlık kazanmaktadır. Bu bağlamda iyilik ve kötülük, eşitlik kalıbına uygunluğu bakımından ele alınmaktadır. Oysa Nietzsche'ye göre iyi ve kötü değerleri değersiz kılan, eşitliğin kendisidir. Çünkü eşitlik istenci zayıf olanın bakış açısına aittir; o, güçlüyü zayıflatmak istemektedir: "Sıfırların içgüdü, yani eşit haklara sahip olmak" (Nietzsche, 1968:53). Bu tam da Nietzsche'nin kötü olarak adlandırdığı durumu işaret etmektedir: "Kötü nedir? Zaten söylemiştim bunu: zayıflıktan, kıskançlıktan, kinden doğan her şey" (Nietzsche, 2008:57). Oysa üstinsan güç istenci farkını olumlamaktır (Deleuze, 2016:23); dolayısıyla o, iyiliği ve kötülüğü biri olumlanması diğeri ortadan kaldırılması gereken iki karşıt değer olarak görmez veya her gerçekliği kendi iyi tablosuna göre düzenlemeyi tercih etmez -istenci ikiye ayırmaz (Deleuze, 2016:40). Onun güç istenci olguların akışkanlığına ve değerlendirmenin perspektifsel oluşuna dayanmaktadır.

#### 5.5.1.7. Kendibaşınalık

Nietzsche *décadence* bağlamında kendibaşınalık kavramını da eleştirmiştir. Ona göre değer ve değerlendirme arasındaki ilişki incelendiğinde hiçbir değer kendibaşına olmadığı anlaşılacaktır. Bu bağlamda istemek, bir amaç istemektir; bir amaç ise bir değerlendirmeyi içermektedir. İnsan dünyaya amaçlarla ve değerlerle yönelmekte, her şeyi bunlarla donatmaktadır. Donattığı değerleri birbirleriyle karşılaştırdığında ise insan çelişen değerleri varsaydığı ve pek çok değerden meydana gelen bir değerler çizelgesine sahip olduğu anlayacaktır. Ona göre böyle bir kavrayış, değerlerin kendibaşına olmadığını onaylanmasdır (Nietzsche, 1968:260).

Öte yandan Nietzsche'ye göre bir 'şey'in varlığı diğeri bir 'şey' üzerindeki etkisine bağlıdır. Yani diğeri şeyler olmadan hiçbir şey yoktur. Her şey ilişkisel<sup>218</sup> olduğu bağlamda vardır; eş deyişle "kendinde-şey yoktur" (Nietzsche, 1968:557). Çünkü 'şeylik' yalnızca mantığın

---

<sup>217</sup> Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın uzun süre varlık göstermesinin arkasındaki en büyük nedenlerden biri 'ölümsüz ruh' anlayışıyla, insanların özünde eşit olduğunu bir ilke haline getirmesi bulunmaktadır (Nietzsche, 2008:43).

<sup>218</sup> Her isteme edimi bir güç istenci olduğu için kişilerarasındaki ilişki bir güç ilişkisidir. Yani her karşılaşmada en az iki istekli varlığın, istençlerinin karşılıklılığı vardır. "İstem' elbette yalnızca 'istem' üzerinde etkili olabilir - 'maddeler' üzerinde değil (...) 'etkiler'in kabul edildiği her yerde, istemin istem üzerinde etkili olduğu - ve tüm mekanik olayların, bunlarda bir kuvvet etkin olduğu sürece, istem kuvveti, istem-etkisi olduğu - hipotezine cesaret etmeliyiz (Nietzsche, 2016b:36).

gereği olarak, yani tanımlama ve iletişim kurmak amacıyla insan tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla bir şeyin ilişkileri, nitelikleri ve faaliyetleri çıkarılırsa, o şeyden geriye hiçbir şey kalmayacaktır (Nietzsche, 1968:558). Epistemolojik anlamda da koşulsuz olarak var olan bir şey tam da bu özelliği nedeniyle bilinemez olacaktır (Nietzsche, 1968:555). Bu bağlamda kendinde-şey kavramı ahlaksal akıl yürütmenin hatalı bir çıkarımıdır. Aslında mantıksal görünen her yargının arkasında duyumsama etkindir:

Mantıksal olanın ilk aşaması yargıdır; özü ise en iyi mantıkçıların saptamasına göre inanca dayanır. Her türlü inancın temelinde, duyumsayan özne bağlamında hoş ya da acı verici olanın duyumsanması yatar. Bu iki tekil duyumun sonucu olarak üçüncü duyum yargıdır. – Biz organik varlıkları, başlangıçta, her nesnede, onunla bizim aramızdaki haz ve acı ilişkisinden başka bir şey ilgilendirmez (Nietzsche, 2014:I,18).

Mantıksal düşünmenin temelini oluşturan akılsallık değil, ilgili nesneyle kurulan acı-haz ilişkisidir. Ona göre ‘kendinde-şey’, ‘kendinde-duyu’ ve ‘kendinde-anlam’ kadar sapkıncadır. Kendinde-olgular yoktur çünkü olguların meydana gelebilmeleri için her zaman onların içine bir duyu yansıtılmalıdır. Bu bağlamda ‘bu nedir?’ sorusunun asıl anlamı, ‘bu benim için nedir?’ sorusudur. Nietzsche açısından ‘güzellik için güzelliği’, ‘hakikat için hakikati’ veya ‘iyilik için iyiliği’ istemek gibi gerçeklikten kopuk bir biçimde oluşturulmuş ideallikler, “gerçekliğe yönelik nazarın üç biçimidir” (Nietzsche, 1968:298). Herhangi bir şeyi ilgiden, yönelimde, öznellikten, duygulardan, arzulardan ve içgüdülerden bağımsız olarak –kendi-başına– istemek gibi, ‘güzel-çirkin’, ‘doğru-yanlış’ ve ‘iyi-kötü’ türünden ayrımlar ve karşıtlıklar da varoluşun ve gelişimin koşullarına ihanet etmek anlamına gelir.

‘Öz’ veya ‘özel doğa’ ifadeleri perspektifseldir ve bu nedenle bir şeyin özünü ifade etmek için kullanılan kendinde-şeylik yoktur, yalnızca çokluk vardır. Ona göre eğer bir şeyin özüne ilişkin soru perspektife bağlıysa, her bir varlığın ‘bu nedir?’ sorusuna verdiği cevaplar alınmadan o şey ‘tanımlanmış’ olmayacaktır. Öyleyse “bir şeyin özü yalnızca ‘şey’ hakkında bir kanıdır. Veya: ‘böyle kabul edilmiştir’, gerçek ‘-dır’dır veya ‘budur’dur (...) şeylerin kökeni, hayal eden, düşünen, isteyen ve hissedenin bir eseridir” (Nietzsche, 1968:556). Bu bağlamda ‘özne’ de ‘şey’ gibi yaratılan bir kurgudur<sup>219</sup>; hem de insanı eyleminden ayırmak ve böylece kendinde-iyi ve kendinde-kötü eylemlerin olanaklılığını göstermek üzere yapılan ahlaksal bir kurgudur. Oysa “kendi-başına bir eylem tamamen değerden yoksundur” (Nietzsche, 1968:292). Bir başka deyişle özne, bütün bireysel varsayımlardan, yaratmalardan, düşünelere vb. ayrı olarak varsayan, yaratan, düşünen bir gücü tanımlama amacının basitleştirilmesidir. Buna göre

<sup>219</sup> Benzer bir biçimde öznenin yüceltilen değerlerinin bir toplamı olan Tanrı anlayışı da Nietzsche’ye göre kusurludur. Çünkü gerçekten güçlü bir Tanrı iyilik kadar kötülük de yapabilmeli, gerektiğinde kıskançlık edebilmeli, şiddete de başvurabilmelidir –tıpkı trajik çağın tanrısı gibi– (Nietzsche, 2008:16). Oysa birbirini dışlayan kendinde iki özelliğin tek bir varlıkta bir arada bulunamayacağı düşüncesi nedeniyle Tanrı kavramı yalnızca iyiliksever bir Tanrı çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu anlamda “décadence’in Tanrısı en erkekçe erdemler ve güdülerini budandığından artık zorunlulukla fizyolojik olarak gerilemişlerin, zayıfların tanrısı haline gelir. Onlar kendilerine zayıf demezler, ‘iyiler’ derler” (Nietzsche, 2008:17).

sürü ahlakı içinde övülen nitelikler olan barışsever, adil, alçakgönüllülük gibi değerlerden hiçbiri kendi başına iyi değillerdir. Daha çok toplumun ve sürünün ölçütlerine göre kendilerini korumanın ve ilerletmenin araçları olarak vardılar (Nietzsche, 1968:284).

### 5.5.1.8. Değer Karşıtlığı

Nietzsche felsefi düşünmenin Sokrates ve Platon ile birlikte geri-döndürülmesi zor bir kırılma yaşadığını sıklıkla tekrarlar. Çünkü ahlak alanına düşünmenin araçları olarak sızdırdıkları kendibaşınalık, değerlerin zıtlığı ve diyalektik<sup>220</sup> gibi kavramlar kendilerinden sonraki değerlendirme biçimlerini kökten etkilemiştir. Özellikle *Phaidon* diyalogunda bu kavramlara yönelik öne sürümler göz önünde bulundurulacak olursa Nietzsche'nin ahlak alanındaki metafizik akıl yürütmeye yönelik şu eleştirisi anlamlı hale gelecektir:

Bir şey kendi karşıtıdan nasıl kaynaklanabilirdi ki? Hatadan hakikat nasıl doğar örneğin? (...) en yüksek değerdeki şeylerin bir başka kaynağı, kendi kaynağı olmalı - bu gelip geçici, ayartıcı, aldatıcı, aşağılık dünyadan (...) türetilmiş olamazlar. Daha çok (...) Tanrı'da, kendi başına şeyde -işte burada olmalı onların temeli (Nietzsche, 2016a:1,2).

Ona göre değer karşıtlığına dayanan metafizik değer biçimleri ahlak alanındaki her değerlendirmenin art alanında mevcuttur. Oysa bir değerlendirmenin değerini açığa çıkaran söz konusu metafizik ilkeler doğrultusunda ne kadar doğru veya yanlış olduğu değil, değerlendirmenin ne kadar yaşam-ilerletici ve tür-yetiştirici olduğudur. Bu konuda Nietzsche "doğru ve yanlışın doğal olarak birbirlerine zıt olduklarını neden varsayıyoruz?" diye sorar ve değerlendirmeler arasındaki farkın nitelik farkı olmadığı vurgular: "Bir ressamın diliyle söylenecek olursa görünüşlerin dereceleri, farklı *valeurları* (değerleri) vardır" (Nietzsche, 2016a:34). Nietzsche, değer ve değerlendirmeyi ahlaksal bir problem, iyiliği ve kötülüğü birer zıtlık olarak gören ve bu nedenle bu dünyayı mahkûm eden geleneksel ahlak anlayışı karşısında değerlendirme gücünü, insanın bütün etkinlikleriyle ilgili bir güç olarak görmüştür (Kuçuradi, 2009:6).

Buna göre hakikat ve görünüş, iyilik ve kötülük gibi zıtlıklara dayanan değerlendirmeler ahlaki önyargılardır. Oysa yaşam, perspektifsel değerlendirmelere dayanmaktadır. İnsan, sıcak ve soğuk aralarında var olan türden derece farklılıklarının olduğu yerde zıtlıklar görmesi gözleminin kusurluluğundan kaynaklanmaktadır (Nietzsche, 2005a:67). Bu kusurlu gözlem

<sup>220</sup> Bernstein, Nietzsche'yi 'diyalektik ironist' olarak adlandırır. Ona göre her ne kadar felsefe tarihinde Sokrates'in kullandığı biçimiyle diyalektik kavramına karşı olsa da Nietzsche hem iyi-fena karşıtlığını onaylayarak hem de üstinsana geçişin ancak mevcut değerler düzeninin içinden geçerek olanaklı olduğunu vurgulayarak diyalektiğe önem vermiştir (Bernstein, 2010:143). Fakat ironik diyalektiğin Hegelci bir *Aufhebung* içermediğini ifade eder -Bernstein diyalektik kavramını tarihsel içeriklendirilmesinden soyutlayarak kullanmaya çalışır fakat yine de iyinin ve kötünün ötesine geçiş için adı diyalektik olmayan diyalektik bir yöntem vurgusu yapar-. Ona göre bunun yerine Nietzsche "bizi tek bir olasılıkla baş başa bırakır, ama değerlerin yeniden değerlendirilmesinin, iyi ve kötünün ötesine geçişin ne gerektirdiğine dair derinleşmiş bir bilginin eşlik ettiği bir olasılıktır bu" (Bernstein, 2010:161).



ahlak alanına yansıtıldığında iyilik-kötülük arasında zıtlıklar olduğu düşünülür. Nietzsche'ye göre yaşam veya varoluş söz konusu zıtlıkları, birbirini dışlamayacak, hatta zaman zaman birbirini tamamlayacak şekilde içinde barındırmaktadır. Bu zıtlıklar birbirine aittir:

İnsan, nasıl kötü olunabileceğini bilmesi şartıyla iyidir. İnsan kötüdür, çünkü aksi takdirde nasıl iyi olunacağını bilmez. Öyleyse bu çift-anlamlılığı reddeden – sadece tek taraflı etkili olmanın daha yüce bir şey olduğunu öğreten hastalık ve ideolojik doğa-dışılık nereden geliyor? Erdem'in ilk güdüsü, iyi insan icadı nereden geliyor? (Nietzsche, 2010:351).

Nietzsche'ye göre değer-karşıtlığı aracılığıyla insanın en doğal içgüdüleri hadım edilmek istenmektedir. Değerlerin çok-anlamlılığını reddeden doğa-dışı değerlendirme biçimi aracılığıyla iyilik ve kötülük düalist bir zeminde ele alınmaktadır. Bu bağlamda iyiye bütün olumlu nitelikler, kötüye ise bütün olumsuz nitelikler yüklenmektedir. Bu şekilde yaratılan değerlerin *desideratum* oluşturduğundan [arzu edilir olduğundan] şüphe edilmemektedir. Nihayetinde bütün kötülüklerin feshedildiği ve sadece iyi yaratıkların kaldığı bir ideal –devlet, öte dünya, mutluluk hayal– edilmektedir. İyi ile kötü birbirlerinin antitezi olarak düşünüldüğü için kötülüğün yok edilmesi ve iyiliğin var edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Buradaki 'iyiliğe indirgeme' etkinliğindeki temel talep, insanın kötülük yapmamasını, zarar vermemesini veya zarar vermek istememesini sağlamaktır. Bu amaçla bütün düşmanca addedilen olasılıklar/kötülükler hadım edilmektedir<sup>221</sup>. Değerlerin karşıtlığını benimseyen sürü insanı tüm içgüdülerinde 'evet' ve 'hayır'ı içeren yaşamı inkâr etmektedir. Üstelik bu inkârı bir kavrayışa da dayanmamaktadır, yalnızca içinde birbiriyle çatışan dürtüleri huzura kavuşturmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle bir öte dünya ideali tasarlamıştır (Nietzsche, 1968:351).

#### 5.5.1.9. Olumlama-Olumsuzlama / Etkinlik-Tepkisellik / Evetleme-Hayırlama

Sürü ahlakının yapısal analizini yapan Nietzsche, güçlü bir istenç ile zayıf bir istenç arasındaki farkın birbirini tamamlayan şu üç ayrıma dayandığını ifade eder: olumlama/olumsuzlama, etkinlik/tepkisellik ve evetleme/hayırlama. Olumlama, etkinlik ve evetleme güçlü bir istencin işaretleridir; olumsuzlama, tepkisellik ve hayırlama ise zayıf bir istencin işaretleridirler. Nietzsche'ye göre "her türlü reddetme ve olumsuzlama bir verimlilik eksikliğine işaretir: aslında iyi tarla olsaydık, hiçbir şeyden yararlanmamazlık etmezdik ve her

<sup>221</sup> Nietzsche ahlaki kötülükle savaşmanın üç türü olduğunu ifade eder. Budizm'in dâhil olduğu 'tutarlı tür' ne kötülükten nefret eder ne de onunla savaşır. Bunların yaratacağı duygulardan uzak durulur. Hristiyanlığın dâhil olduğu 'tutarsız tür' kötülükle savaşır. Bu savaş insanın içinde bir kötülük olduğu ve bu kötülüğün kökeninin bulunup onunla savaşılması fikrine doğru genişler. Böylece korku ve acı ortaya çıkar. Bunların panzehri olarak mucizelere ve ödüllere ihtiyaç duyulur. Yani Nietzsche'ye göre kötülükle savaşın sonunda insan ilk durumundan daha kötü bir durumun içine düşer. Stoacılığın dâhil olduğu 'sabırlı tür' ise istencin kontrol altına alınmasıyla kötülüğün engellenmesini amaçlar; Nietzsche bu türü, yobaz tür olarak adlandırır (Nietzsche, 2010:342).

şeyi, her olayı ve her insanı sevinçle karşıladık gübre, yağmur ya da güneş ışığı niyetine” (Nietzsche, 2004:332). Bir başka deyişle trajik anlamda kaderini seven (*Amor fati*), yaşamın yükseliş ve alçalışlarıyla bir bütün olduğunu bilen insan için olumsuzlanacak hiçbir yaşam deneyimi yoktur; her deneyim yaşam istencinin güçlü kılınması için eşit öneme sahiptir. Ona göre yaşamın bir bütün olarak anlamlı olduğu idrak edilirse, yaşamın her anı değerli olarak görülecektir:

Olabilecek olan ne varsa; iyi veya kötü hava, bir dostun yitirilişi, hastalık, bitkinlik, ulaşmayan mektuplar, bir ayak burkulması, bir dükkâna anlık bir göz atış, bir karşı sav, bir kitabı açmak, bir düş, bir sahtekârlık ya hemen o anda ya da olduktan hemen sonra 'yokluğuna izin verilmeyen' bir şey olduğunu gösterir (Nietzsche, 2003:277).

Bu bağlamda Nietzsche'ye göre suçlanmaya-değer hiçbir eylem yoktur. Çünkü kendi başına suçlanacak hiçbir eylem yoktur. Her şey öylesine birbiriyle bağlıdır ki bir şeyi söküp atmak her şeyi söküp atmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla suçlanmaya-değer bir eylem, suçlanmaya-değer bir dünya anlamına gelmektedir:

Varoluş büyük bir halka ise her şey eşit oranda değerli, ebedi ve gerekli olur. Evet ve Hayır, tercih ve ret, sevgi ve nefret tüm korelasyonlarında ifade edilen her şey bir perspektif, belirli yaşam tarzlarının bir yararadır, kendi başına her şey Evet der (Nietzsche, 1968:293).

Olumlama bağlamında Nietzsche, Hristiyanlığın tanrısallığının karşısına kendi Dionysosçu anlayışını konumlandırır. Buna göre “en tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek”, Dionysosça evetleme tam da budur (Nietzsche, 2005b:XI,5). Dionysosçu evetlemede iyilik ve kötülük birbirini dışlamamakta, bir bütünün farklı derecelerini ifade etmektedirler. Oysa “çarmıhtaki Tanrı”nın dini olan Hristiyanlık ve genel olarak ahlaki değerlendirme biçimi olumsuzlama üzerine kuruludur. Deleuze'un ifadesiyle sürü ahlakının iki bileşeni, yani (bu benim kabahatin diyen) hıncı ve (bu benim kabahatim diyen) vicdan azabı ve onların ortak meyvesi sorumluluk kavramı, bu değerlendirme biçiminin özündeki tepkiselliğin ve olumsuzlamanın en iyi örnekleridir (Deleuze, 2016:37).

Nietzsche'ye göre etkinlik ve tepkisellik gücün güçle olan ilişkisinin kökensel nitelikleridirler (Deleuze, 2016:64). Tepkisellik bağlamında güçlü bir doğa 'tepki' göstermez; bekler ve doğru eylem için hareketini erteler. Oysa zayıflık ani harekete dayanmaktadır, onda isteklilik yoktur; onun eylemi daha ziyade bir tür *adiaphoria*, yani kayıtsızlığa dayanmaktadır. Eylemin/gücünün niteliği tepki olanlarda istenç zayıftır ve kendi kendini yok etmeye odaklıdır. Bu nedenle yozlaşmaya açıktır. Nietzsche'ye göre bütün tarikatlar, münzeviler ve fakirler bu kayıtsızlığa dayalı uygulamadan etkilenmişlerdir. Yani onların mümkün olduğunca hareket etmekten kendini korumak düsturunu benimseyen bir değer yargısı sistemleri vardır (Nietzsche, 1968:45). “Hayır kelimesini zayıflatan – tüketen her şeye öğretiyorum. Evet kelimesini güçlendiren, güç depolayan, güç duygusunu savunan her şeye öğretiyorum” diyen Nietzsche'ye göre erdem, kendini küçük düşürme, acıma ve yaşamın inkar edilmesi *tükenmişlerin değer sisteminin* parçalarıdır. Bu bağlamda mevcut tüm üstün değer yargılarının,

tükenmişlerin yargılarından türetilmeleri olanaklıdır. Çağının iyi olarak adlandırdığı insan aslında bu çöküş değerlerinin vücut bulmuş halidir (Nietzsche, 1968:54).

## 5.6. Sürü Ahlakında İyilik ve Kötülük

Önceki bölümlerde de değinildiği üzere Nietzsche ahlakın değerinin ne olduğuyla ilgilenmiştir. Çağının ahlakına bakan Nietzsche onda bir merhamet ahlakı, daha geniş anlamıyla gelmekte olan Avrupa nihilizminin ayak sesleri olan bir *décadence* ahlakı görmüştür (Nietzsche, 2007b:Öndeyiş,5). Bu ahlak içinde ilerleme, yarar ve gelişme açısından 'iyi'nin 'kötü'den daha üstün olduğu kabul edilmiştir. Nietzsche şu soruyu sorar ve bu ahlsal kabulü tartışmaya açar: "Ama ya tersi doğruysa? Ya "iyi" bir gerileme belirtisi de içeriyorsa (...) geleceğin sırtından bugünü yaşamayı sağlayan bir uyuşturu da içeriyorsa? (...) ya ahlak tehlikelerin en tehlikelisi ise?" (Nietzsche, 2011a:Öndeyiş,6).

Ahlaki değerlendirme açısından değerli olarak görülenleri inceleyen Nietzsche bu değerlerin çeşitli yanlış kavramlara ve bunların ölçüt alınarak dünyanın yargılanmasına dayandığını düşünmektedir. Böylece tek geçerli değerlendirme olarak sunulan ahlakın aslında "fenomenlerin ahlsal yorumu"ndan (Nietzsche, 2005b:VII,1) başka bir şey olmadığı sonucuna varmıştır (Nietzsche, 2016a:108). Bu değerlendirmenin kökleri Sokrates ve Platon'a kadar uzanmaktadır. Bu anlamda Hristiyanlık ile Platonculuk arasında kavramsal bir bağlantılık vardır; "Hristiyanlık, 'halk'ın Platonculuğudur" (Nietzsche, 2016a:Önsöz). Çünkü ruh, iyilik ve kötülük söz konusu olunca ikisi de yaşama dair değerleri baş aşağı çevirmektedir. Örneğin Nietzsche Platon'un kötülük bağlamında felsefeye soktuğu bilgisizlik=kötülük anlayışını eleştirir. Ona göre "Kimse kendine kötülük yapmak istemez, öyleyse bütün kötülükler istemeden yapılır. Kötü insan kendine kötülük yapar ve eğer kötülüğün kötülük olduğunu bilseydi bunu yapmayacaktı. Öyleyse 'insanlar hataları nedeniyle kötü olurlar; eğer hata ortadan kaldırılırsa zorunlu olarak iyi hale geleceklerdir' türünde bir akıl yürütmenin kötü eylemleri yalnızca olumsuz olarak değerlendiren ve iyiyi yararlı olan ile özdeşleştiren ahlsal değerlendirmenin bir ürünüdür (Nietzsche, 2016a:190). Bu bağlamda aynı geleneğe bağladığı Augustinus ve Kant'ın özgür istenç anlayışını da eleştirmiştir.

Kötülüğün bilgisizliğe dayandığı düşüncesi Hristiyanlığa da geçmiştir<sup>222</sup>. Fakat bu düşüncenin etkisinin derin olduğu asıl nokta akıl ile içgüdü arasında yapılan ayırım olmuştur. Buna göre içgüdüler kötülüklerin nedeni olarak anlaşılmıştır; bu nedenle de içgüdülerin aklın denetimi altına alınması gerektiği düşüncesi uzun süre hâkim olmuştur (Nietzsche, 2016a:191).

---

<sup>222</sup> "Hristiyanlık, insanın kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmediğini, bilemeyeceğini varsayar: bunu bir tek bilene, Tanrı'ya inanır. Hristiyan ahlakı bir emirdir: kökeni aşkındır; her türlü eleştirinin (...) ötesindedir" (Nietzsche, 2005b:IX,5).

Oysa Nietzsche kötülük ile bilgisizlik ve içgüdüler arasında kurulan bağı eleştirmiştir. Ona göre bu formülün tersi bilgi ile iyilik arasında bağ kurmayı gerektirir, dolayısıyla bu noktada şu soru cevaplanmalıdır: ‘insan gerçekten bütünüyle bir eylemi bilmesi olanaklı mıdır?’. Bu sorunun olanaklı cevabının olumsuz olduğunu düşünen Nietzsche burada bilişsel süreçler ile ahlaksal süreçler arasında paralellik kurmuştur. Ona göre nasıl ki duyum belli uyaranlar verildiğinde bunları tanıdık görüntülere ve imgelere dönüştürmeye çalışıyorsa, ahlaki değerlendirme altında insan da aynı şemayı kullanmaktadır. Duyu organlarımız tanımadığı duyumlarla karşılaştığında nasıl bunları düşman olarak algılamaktaysa, aynı durum ahlak alanında da geçerlidir. Ya da bu durumları daha önceden bilindiği varsayılan durumlara göre değerlendirmektedir ki söz konusu kök olayların kendilerinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Kısaca Nietzsche bilgi=iyilik ve bilgisizlik=kötülük arasında kurulan bağlantının insanın perspektif darlığı nedeniyle anlamsız olacağını ifade etmiştir (Nietzsche, 2016a:192).

Nietzsche’ye göre sürü ahlakını belirleyen olgulardan birisi de ‘korku’dur. Sürü ahlakı içinde korku sürüyü ve sürünün yararlığını tehlikeye atan durumları ifade etmektedir. Ayırt edici karakter özelliklerinin yanı sıra içgüdüler ve tutkular da sürü için korku vericidir. Çünkü bunlar sürü içinde uzlaşım ve ortalama olanın bozulmasına neden olabilecek niteliklerdir. Bu nedenle,

Bireyi sürünün üzerine yükselten ve komşuyu korkutan her şey (...) *kötü* olarak adlandırılır; uygun, alçakgönüllü, mütevazı ve dengeleyici davranış ve arzuların sıradanlığı ahlaki ün ve şeref kazanır (...) Yüksek ve kuvvetli soyluluk ve kendine-güven saldırı olarak değerlendirilir ve dikkat çeker; “kuzu” ve “koyun” saygınlık kazanır<sup>223</sup> (Nietzsche, 2016a:201).

Sürü, ahlaki varlığını korumak ve korkuyu ortadan kaldırmak, yani kötü adını hak etmemek için iki niteliğe önem vermektedir; ‘bilinebilir olmak’ ve ‘istikrar sahibi olmak’. Buna göre içgüdüleri ve niyeti gizli olan, sürü için tehlikelidir. Sürü içinde bilinebilirlik ve istikrar sağlamak için insan doğası ile ilgili değişmeyen bir gerçeklik yaratılmaya çalışılır. (Nietzsche, 1968:277). Bu bağlamda kötülük, sürü içgüdüleri için zararlı olan, iyilik ise yararlı olan olarak belirlenir. Değerleri bu perspektiften belirlenen sürü ahlakı, tek geçerli değerlendirme biçimi olarak sunulur: “Ben ahlakın kendisiyim ve başka hiçbir şey ahlaki değildir” (Nietzsche, 2016a:202). Bir başka deyişle sürü ahlakı yalnızca bir *décadence* ahlakı olarak kurulmamakta, ayrıca başka değerlendirme biçimlerinin olanaklılığını da hedef almaktadır.

Bu bağlamda Nietzsche’ye göre Sokrates’ten itibaren Avrupa’daki ortak etki, ahlaki değerleri tüm değerlerden üstün tutma girişimidir. Bu anlamda ahlaksal ilerleme temel ödevdir, diğer yorumlama-değerlendirme biçimleri (sanat ve bilim gibi) bu ödevde hizmet etmektedirler. Nietzsche’ye göre ahlaki ödevin arkasında üç güç bulunmaktadır: 1) Güçlüye ve bağımsıza karşı sürünün içgüdüleri; 2) Talihliye karşı acı çekenin ve imkânları kısıtlı olanın içgüdüleri; 3) İstisnai

<sup>223</sup> Vurgu bana aittir.

olana karşı sıradan olanın içgüdü (Nietzsche, 1968:274). Bu içgüdülere yönelik ahlaki değerlendirme üstünlüğünü şu üç durum üzerinden kurmaktadır:

- (a) Ahlaki değerler, kesinlik ifade etmeleri gerektiği için buyruk biçimindedirler.
- (b) Ahlaki değerler, kendilerini topluluğun var olma koşulu olarak sunarlar. Bu nedenle tartışma konusu edilmezler.
- (c) En yüksek ahlaki değerler bir tür müeyyide özelliği taşıdıkları için değerlendirme ödüllendirme ve cezalandırma biçiminde vuku bulur (Nietzsche, 1968:271).

Birinci ilkeye göre örneğin Hristiyanlık insanın kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmediğini varsaymakta, iyiliği ve kötülüğü yalnızca Tanrı'nın varsaymaktadır. Bu nedenle ahlaki ilkeler, Tanrı'nın emirleri biçimindedirler. Bir başka deyişle kökenleri aşkındır ve bu onları eleştirilemez kılmaktadır (Nietzsche, 2005b:X,5). Bu bağlamda Nietzsche Kant'ın kategorik imperatifini de söz konusu ahlaki değerlendirmenin bir parçası saymıştır:

(...)kendi yargısını evrensel bir yargı olarak anlayan bencildir. Bu kör, dar kafalı, iddiasız bir bencillik, çünkü senin henüz bulamadığını; kendini, kendin için bir ideal yaratmadığını gösterir – çünkü yaratmış olsaydın, senin yargın hiçbir zaman bir başkasının yargısı olamazdı, hele herkesin hiç mi hiç olamazdı (Nietzsche, 2003:337).

İkinci ilkeye göre 'çalmayacaksınız!' türünde ahlaki buyrukları sürünün tehlikelerden korunmasını sağlayan ilkeler olarak ortaya çıkmışlardır. Sürünün bütünlüğünün sağlanabilmesi için en sıradan olan en değerli sayılmış, değerler dizgesi yerine zıtlıklar, farklılıklar yerine eşitlikler tercih edilmiştir. Bunun yanı sıra sürünün altında olan da üstünde olan da zarar verici olarak görülmüştür. "Korku ortada durur; burada insan hiçbir zaman yalnız değildir; burada yanlış anlamaya fazla yer yoktur; burada eşitlik vardır (...) burada memnuniyet hüküm sürer. Güvensizlik, istisnalara karşı duyulur; istisna olmak bir suç olarak deneyimlenir" (Nietzsche, 1968:280).

Toplum-öncesi dönemde insanın yaşaması için gerekli görülen, korunma içgüdüüne dayanan, haz edinme ve acıdan kaçınma yönelimince belirlenen ve bu nedenle 'iyi' olarak adlandırılan eylemler, toplumsal düzlemde 'ahlaksal' bakımdan sınırlanarak yeniden anlamlandırılmışlardır. Örneğin toplum-öncesi dönemde insanın beslenmesinin önünde engel olarak görülen her şey öldürülebilmektedir, fakat toplumsallaşmayla birlikte ahlaksal ilkeler uyarınca öldürme içgüdü, özgür istenç sahibi varlıkları dışarıda bırakacak şekilde sınırlandırılmıştır. Bu noktada her ahlaklılığın temeli için Nietzsche şunları söylemiştir:

Her türlü ahlaklılığın zemini, ancak daha büyük bir birey, ya da kolektif bir birey, örneğin toplum, devlet bireylere boyun eğdirdiğinde, yani onları yalnızlıklarından çıkarıp, bir birliğin içine koyduğunda hazırlanmış olur. Baskı ahlaklılıktan önce gelir, ahlaklılığın kendisi de acıdan kaçınmak için boyun eğilen bir baskı olarak kalır uzun süre. Sonra bir töre olur, daha sonra gönüllü itaate dönüşür ve sonunda adeta bir içgüdü haline gelir: o zaman uzun süre alışkın olunan ve doğal olan her şey gibi hazla ilişkilendirilir – ve şimdi erdem denilir ona (Nietzsche, 2014:99).

Bu bağlamda erdemler kişisel değerlendirmeden soyutlanmıştır ve onlara yalnızca toplumsal sonuçları bakımından 'iyi' adı verilmiştir. Bir başka deyişle eylemler araçsal değerleri

bakımından 'iyi' veya 'kötü' olarak değerlendirilmişlerdir (Nietzsche, 2003:21). Erdem gibi insan da bütünün, yani sürünün bir işlevine dönüştürülmüştür (Nietzsche, 2003:116). Onun yalnızca toplumsal iyinin bir aracı olması bakımından bir değeri vardır.

Üçüncü ilkeye göre sürü ahlakı içinde en yüksek olarak belirlenen değerler yaptırım ölçütü olarak görülmüşlerdir. Bu değerler ceza ve ödülün olduğu kadar iyilik ve kötülüğün kapsamının belirlenmesinde de ölçüt olmuşlardır. Yüksek değerler, yasa görevini görmektedirler<sup>224</sup>. Nietzsche'ye göre ahlaki veya etik bakımdan makbul olmak, kökeni unutulmuş<sup>225</sup> ve kutsallaştırma yoluyla yasa haline gelmiş yüksek değerlere itaat etmektir. İyilik ve kötülük ise bu değerlere uygun olma ya da olmama durumuna göre belirlenmektedir. Buna göre her gelenek bir topluluğu korumak için doğmuştur. Topluluğun ayakta kalması için ahlak kuralları gerekli olarak görülmüştür. Fakat Nietzsche'ye göre bu kuralların çoğunlukla yarara dayalı kökeni unutulmuştur. Unutulan bu köken nedeniyle topluluğun devamını sağlıyormuş gibi görünen rastlantılar yanlış yorumlanarak ahlaksal nitelik yüklenmiştir (Nietzsche, 2014:96).

Nietzsche bu üç ilke etrafında biçimlenen sürü ahlakını eleştirmiştir. İlk olarak bengi hakikatlermiş gibi ortaya konan ahlaki olguları ve değerleri eleştirmiştir. Buna göre;

- (a) Birbirinin aynısı olan eylemler yoktur, olamaz da.
- (b) Gerçekleştirilen her eylem bütünüyle eşsiz ve tekrar-edilemezdir. Bu gelecekteki her eylem için de geçerlidir.
- (c) Eyleme ilişkin bütün reçeteler (şimdiye kadar ahlaklılığın öne sürdüğü en doğru gibi görünenler de dâhil) yalnızca kabataslak dış biçimleriyle ilgilidirler. Bu reçeteler eylemlerde bir aynılık sağlayabilir, fakat bu yalnızca görünüşte bir aynılık olacaktır. Dolayısıyla kişi herhangi bir eylemi gözlemlese veya hatırlasa dahi eylem içine-girilemez olarak kalacaktır.
- (d) 'İyi', 'soylu' ve 'büyük' olan hakkındaki kanılarımızın doğruluğu, her eylem bilinemez olduğu için, eylemlerimiz aracılığıyla kanıtlanamaz (Nietzsche, 2003:334).

---

<sup>224</sup> Kutsallaştırılan değerlerin birer yaptırım ögesi olarak yasalaşmasının en çarpıcı örneğiyle Nazi Almanya'sında karşılaşılır. Burada Hitler'in ortaya koyduğu değerler yasa niteliği taşımıştır. Üstelik ortaya koyulan değerlerin yazılı yasa biçiminde olması da gerekmemiştir. Nazi Almanya'sının bekası için Yahudilerin öldürülmesine yönelik Hitler'den gelen kutsal izin, Eichmann veya Rudolf Höss gibi subayların bu izni ödeve en uygun olacak şekilde yerine getirmelerine ve böylece insanlık tarihinde eşi görülmemiş bir katliam biçiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Arendt'e göre kötülüğün ve suçun ufku bu derece öteye konumlandırılınca insanın doğal durumunda, bir kötülük karşısında duyacağı farkındalık ortadan kalmıştır. "Nazi Almanya'sında kötülük, insanların görür görmez kötülük olduğunu anlamalarını sağlayan bir niteliğini -baştan çıkarıcılığını- kaybetmişti" (Arendt, 2012:156-157). Bir başka deyişle kötülük sıradan bir hal almıştır.

<sup>225</sup> Arendt, totaliter yönetimlerin bütün iyi kötü edimleri yutan 'nisyan boşlukları' yaratma eğiliminde olduklarını söylerken (Arendt, 2012:239), Nietzsche ile aynı perspektiften konuşmaktadır. Dini ve siyasi totaliter yapılar bir yandan değerlerin köklülüğünü vurgularken bir yandan da bilinemezliğin/unutuşa başvurarak, değerleri mistifike ederek sorgulanamaz hale getirmektedirler.

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre fenomenlerin ahlaki yorumunu benzi gerçeklermiş gibi değerlendirmek ve bu gerçeklere dayanan buyruk formunda ilkeler ortaya koymak doğru değildir. Çünkü bir eylemin katmanlı yapısı göz önünde bulundurulacak olursa ahlaki alanda insanın yalnızca kanıları olabileceği anlaşılacaktır. "Öyleyse" der Nietzsche, "kanılarımızı ve değer yargılarımızı saflaştırmak ve yeni ve kendimize ait iyi levhalarının yaratımı ile sınırlandırılm: eylemlerimizin ahlaki değeri üzerine kuluçkaya yatmayı bırakalım" (Nietzsche, 2003:337).

İkinci olarak Nietzsche sürü ahlakını, topluluğu olanaklı kılan temellerden biri olarak ele alan görüşü eleştirmiştir. Çünkü tam da olanak koşulu olarak gösterilen ahlaki ilkeler, çağında olduğu gibi, *décadence*'ın nedeni olabilmektedirler:

Tüm değer biçmeleri aşağı çevirmek – işte yapmaları gereken bu! Ve kırım güçlüyü, büyük umutları alışı edin, güzellikten keyif almanın üstüne kuşku tohumları serpin, kendini memnun eden, erkeksi, fethedici, egemenlik kurucu her şeyi çarpıtın, insan türünün en yükseğine ve en iyi yetişenine yakışan her içgüdüyü belirsizliğe, vicdan krizine, kendini yok etmeye dönüştürün; ve sonunda dünya sevgisinin ve dünyasal egemenliğin bütünü dünyaya ve dünyasal olana nefrete dönüştürün – kilisenin, 'dünyasal-olmayan', 'duyusal-olmayan' ve 'yüksek insan' sonunda tek bir duyguda eritilinceye kadar, kendisi için biçtiği ve biçmesi gereken ödev budur (...) On sekiz yüzyıldır insanı yüce bir kürtaja dönüştüren bir tek iradenin Avrupa'ya egemen olduğu görünmüyor mu? (Nietzsche, 2016a:62).

Üçüncü olarak Nietzsche yasa görevi gören en yüksek değerleri, ruhun kendine-güvenini feda etmesinin, köleleşmenin ve kendini küçümsemenin işaretleri olarak görmektedir (Nietzsche, 2016a:46). Çünkü çağların kendine özgü ihtiyaçları doğrultusunda en yüksek değerlerin niteliği değişmektedir. Nietzsche bu konuda Antik Yunan kültürü ile Hristiyanlığı karşılaştırmıştır. Ona göre Hristiyanlığın günahkârlığa neden olduğunu düşündüğü tutkular ve eğilimler için Antik Yunan'da şenlikler düzenlenmiştir. Onlar kötü ve endişe verici olduklarını düşündükleri içgüdülerin kökünü kazımaya çalışmamışlardır; daha ziyade kendilerine zarar vermeyecek şekilde boşalmasına özen göstermişlerdir (Nietzsche, 2004:220). Oysa Hristiyanlık, içgüdülerin kontrol altına alınmasıyla insanı iyileştirmeyi ve evcilleştirmeyi amaçlamıştır; ve sonunda, tersine onu zayıflatmıştır (Nietzsche, 2005b:VII,2-5). Çünkü insana doğasında olmayan özellikler –diğerlerine yardım etme, eşitlik ve özgecilik gibi– ahlak aracılığıyla yüklenmiştir. Ona göre bedende bir organ değişince, beden nasıl bozuluyorsa, ahlak da erdemler aracılığıyla insan pratik yanında aynı bozulmayı gerçekleştirmiştir (Nietzsche, 1968:52). Bu bağlamda bir çağın kötü/iyi olarak algıladığı durum genellikle daha önce iyi/kötü olarak algılanan bir durumun zamandışı sonraki-etkisidir (Nietzsche, 2017a:149).

Kısaca söylemek gerekirse Nietzsche, çağının tipik değerlendirme biçimi olduğunu düşündüğü sürü ahlakını dayanakları bakımından eleştirmiş ve bu dayanakların hiç de ahlaksal olmadığını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda kötülüğün, bilgisizliğe ve yokluğa dayandırılmasını eleştirmiştir. İyiliğin ve kötülüğün toplumsallaşmayla birlikte nasıl anlam

kaymasına uğradığını ve içgüdünün, insan eylemlerinin özünde her zaman mevcut olduğunu göstermeye çalışmıştır.

### 5.6.1. İyi/Fena [Gut/Schlecht] ve İyi/Kötü [Gut/Böse] Ayrımı

Çalışmanın ikinci bölümünde Augustinus'un ahlaksal ve doğal kötülüğü, faili insan olup-olmamasına göre ayırdığına; üçüncü bölümde Kant'ın ahlak yasasına veya ben-sevgisine dayanıp dayanmamasına göre kötü ve fenayı birbirinden ayırdığına değinildi. Nietzsche de soykütüksel anlamda iyi/fena ve iyi/kötü ayrımını ele almıştır. Onun değerler alanında gerçekleştirdiği bu soykütüksel araştırma ahlak felsefesinin eleştirel olarak ele alınması için kuvvetli bir araçtır. Çünkü Nietzsche her kavram, duygu ve tutkunun, dolayısıyla her değer tarihsel bir art alana dayandığını düşünmektedir. Ona göre hiçbir kavram veya değer kendi-başına değildir; "yasal kurumlar, toplumsal görenekler ve ahlaki kavramlar da dahil olmak üzere var olan her şey türetilmiştir ve özel bir güç istemi biçiminin ürünüdür" (Ansell-Pearson, 2011:161). Burada söz konusu olan elbette ahlaki içeriğe sahip güç istencidir.

Bu bağlamda *Soykütük*'te Paul Rée'nin 'iyi'nin kaynağına ilişkin şu görüşünün eleştirisinden hareketle iyi ve kötünün sorguya açılmasını ve bunların soykütüğünün çıkarılmasını amaçlamıştır: "Bencil olmayan eylemler ilkin eylemin yöneltildiği, yani eylemin yarar sağladığı kişiler tarafından övülüp iyi olarak tanımlanmıştır; sonradan övgünün bu kökeni unutulmuş ve bencil olmayan eylemler, alışkanlık gereği hep iyi diye övülmüş olduklarından, iyi olarak algılanmıştır". Nietzsche ilk önce insanın, sayesinde yüce olduğu düşünülen iyi'nin "yararlılık, unutmama, alışkanlık ve yanlıgı"ya indirgenmesini ironik bulmuştur. İkinci olarak bu kuram iyi kavramının çıkış noktasını yanlış yerde aramaktadır. Paul Rée ve onun gibi ahlakçılar ahlaki değerlendirmenin içinde iyiyi anlamlandırmaya çalışmış; iyiyi, iyiliğin gösterildiği kişiler bağlamında ele almışlardır. Oysa ahlaksal iyi-kötü karşıtlığının dışında bir de iyi-fena karşıtlığı bulunmaktadır. Ona göre "'iyi' yargısı, kendilerine iyilik bahsedilenlerden kaynaklanmış değildir! 'İyi olanlar'ın kendilerinden kaynaklanmıştır" (Nietzsche, 2011a:I,2). Bu bağlamda iyi-fena karşıtlığının kaynağı, "hükmeden, daha üst bir cinsin süreğen ve baskın nitelikteki bütün temel duygularının daha aşağı bir cinsle, bir "alt"la ilişkisi"ne dayanmaktadır. Fakat bu değer koyan bakışın çöküşüyle, yani *aristokratik değer yargılarının çöküşüyle* birlikte yerini *sürü içgüdüsü* almıştır. Sürü içgüdüsü zamanla, çağının Avrupa'sında olduğu gibi bir "*sabit fikir*" halini almıştır (Nietzsche, 2011a:I,2).

*Soykütük*'te bütünlüklü hale gelecek olan iyi/kötü ve iyi/fena ayrımının ilk izlerini *İnsanca Pek İnsanca*'da bulmak olanaklıdır. Nietzsche 45 numaralı pasajda iyi ve kötünün ikili ön-tarihinden söz etmektedir. Buna göre iyilik ve fenalık egemenlerde ve zayıflarda farklı anlamlara gelmektedir. Egemenler için 'iyiliğe iyilikle kötülüğe kötülükle karşılık vermek' ve 'öç



almak' iyiliğin, tersi ise fenalığın işaretleridir. Ona göre bu iki özelliğin ortaklaşılığı sayesinde topluluklar oluşturulmuştur. Oysa zayıflar bu yetkinliklerden yoksun oldukları için yalnızca sürüler oluşturabilmektedirler. Egemen olanlar için karşısındaki bir düşman değil, öç alabilecek bir eşitidir. Öte yandan iyilerin topluluğunda iyilik kalıtımsaldır; sorumluluk söz konusu değildir ve eğer iyilerden biri kötü bir şey yaparsa sorumlu olarak tanrılar gösterilir. Güçsüzlerin bakış açısından ise her bir diğer insan düşman olarak görülür; onlar için iyilik ve sempati birer tuzaktır. Ona göre iyilik/kötülük kavrayışı böyle olanlar, aralarında bir topluluk oluşturamazlar, çünkü burada soyların çöküşü hâkimdir (Nietzsche, 2014:45).

Aslında Nietzsche'nin *Soykütük*'te ortaya koyduğu düşüncelerin ayak seslerini *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de de duymak olanaklıdır. Nietzsche'ye göre genel olarak düşünüldüğünde iki tip ahlak olduğu söylenebilir: efendi ahlaki ve köle ahlaki. Her ne kadar yüksek kültürlerde bu iki tip ahlaki uzlaştırma çabası var olsa da genellikle bunlar yanlış anlaşılmalara dayanmaktadır. Çünkü ahlaki değer ayrımları ya yönetenin, yönetilen ile arasındaki farkın bilincine varması nedeniyle yöneten tipte ortaya çıkmakta ya da yönetilenler arasında, örneğin köleler arasında ortaya çıkmaktadır. İlk durumda, yani *yöneten insanlar iyi kavramını belirlediğinde* bu kavram ruhun kendini ayırt edici ve özgün olarak gördüğü yüksek ve onurlu bir kavram anlamına gelmektedir. Nietzsche'ye göre soylu insan, bu özelliği nedeniyle ahlaki değeri diğer türlü kuranları küçümseyecektir.

Açıkça görünüyor ki, ahlakın ilk tipinde, **"iyi" ve "fena"** arasındaki zıtlık "soylu" ve "alçak" arasındaki bir zıtlığa dönüşür (...) **"iyilik" ve "kötülük"** arasındaki zıtlığın farklı bir kökeni vardır (...) Soylu insan türü **değerleri kendisinin belirlediğini hisseder**, herhangi birinin onayına ihtiyaç duymaz, "bana zararlı olan, kendi başına zararlıdır" yargısını verir, şeylere ilk önce kendisinin şeref verdiğini bilir, **değerler yaratır**. Kendi içinde gördüğü her şeyi şerefendirir: bu ahlak türü, kendini-şerefleştiren türdedir<sup>226</sup> (Nietzsche, 2016a:260).

Nietzsche'ye göre soylu insanda taşmak isteyen bir güç duygusu ve bir refah bilinçliliği vardır. Talihsiz soylu insan da yardım etmekte ama bunu bir acıma duygusuyla yapmamakta, daha çok gücün birikmişliğinden kaynaklanan itkidenden dolayı yapmaktadır. Soylu insan kendi üzerinde güçlü olanı saygıyla karşılayandır. Soylu insan, merhameti, diğerleri için eylemde bulunmayı ve *désintéressement* [kayıtsızlığı] ahlakın simgesi olarak görmekten kendini uzak tutan insandır:

Kendine inanma, kendinle övünme, "bensizlik" konusunda düşmanlık ve ironi, bütün bunlar soylu bir ahlaka aittir (...) fakat hepsinden önemlisi, yöneten türlerin ahlaki, insanların yalnızca kendi türüne karşı ödevi olduğunu ifade eden katı aksiyomdan dolayı çağdaş beğeniye yabancıdır ve ona karşı acı içindedir (Nietzsche, 2016a:260).

Soylu bir ahlak, geleneksel ahlakın sapkınca ve tehlikeli gördüklerini deneyimleme cesaretini göstermektir. Bu ahlak şükran duymak kadar intikam alma isteğini ve dostu sahip olma isteği kadar düşmana sahip olma gereksinimini de içermektedir. Nietzsche karşısındakini alçaltmayı düşünmemeyi, sorumluluklardan feragat etmemeyi, ayrıcalıkları ve ayrıcalıkları uygulamayı bir

<sup>226</sup> Vurgular bana aittir.

ödev olarak düşünmeyi soyluluğun işaretleri olarak değerlendirmektedir (Nietzsche, 2016a:272).

Öte yandan köle ahlakı, soylu ahlakın tam zıddı olarak var olmaktadır:

Eğer kirletilmiş, bastırılmış, acı çeken, özgür-olmayan, tükenmiş ve kendinden emin olmayanlar ahlak oluşturacak olsa, bu ahlak ne tür ahlak değerleri içerirdi? Olasılıkla bütün insanlık durumuna karşı kötümser bir şüphe, belki de durumu nedeniyle insanlığın aşağılanmasını içerecektir. Kölenin bakışı, gücünün erdemlerine gücendir. Şüpheli ve güvensizdir, orada şereflendirilen bütün "iyi"ye karşı derin bir güvensizliği vardır. Orada, mutluluğun bile hakiki olmadığına kendini inandırmaya çalışır (Nietzsche, 2016a:260).

Bundan dolayı acı çeken insanlar için var olmanın baskısına dayanmanın yolu olarak merhamet, minnettarlık ve tevazu değer kazanmış ve iyiler/erdemler olarak adlandırılmışlardır. Çünkü köle, değerler belirlemeye hiç de alışık değildir: "Sıradan insanın kendisine atfettiği tek değer, efendisinin ona atfettiğidir" (Nietzsche, 2016a:261). Köle ahlakı, soylu ahlakın bir olumsuzlaması olarak vardır; bu nedenle onun gücünün niteliği tepkidir<sup>227</sup>. Kölenin güvenliği ve yararı için soylu ahlakı temsil eden her şey baş aşağı çevrilmiştir; soylu iyilik, kölenin kötülüğüdür:

*Köle ahlakı özü bakımından bir yarar ahlakıdır. "İyilik" ve "kötülük" arasındaki ünlü zıtlığın kökeni buradadır. Kötülük güçlü ve tehlikeli bir şey gibi algılandı, baş gösteren her küçümsenmeyi engelleyen belirli bir korkunç nitelik, şeytanlık ve güç olarak hissedildi. Köle ahlakına göre "kötü" korkuya neden olmaktadır; oysa efendi ahlakına göre 'fena' insan aşağılık görülürken, korku veren ve vermek isteyen "iyi"dir. Zıtlık, köle ahlakının mantığı takip edildiğinde doruğuna ulaşır, aşağılık görme sonunda "iyilik" fikriyle ilişkiye sokulur, çünkü köle ahlakına göre iyi insan her zaman korkutucu-olmayan olmalıdır: o, iyi-yaradılışlıdır [good-natured], kandırması-kolaydır, belki biraz ahmaktır, unbonhomme'dir [iyi-basit-bir-insan]. Nerede köle ahlakı egemen olursa orada dil, "iyi" ve "ahmak" sözcüklerini birbirlerine yakınlaştırma eğilimi gösterir. – Son temel ayrım: özgürlüğe yönelik arzu, mutluluğa yönelik içgüdü (...) zorunlu olarak köle ahlaklarına ve ahlaklılığına aittir, sanatsallık ve coşkunluk ve kendini adamışlık, aristokratik düşünmenin ve değerlendirmenin değişmez belirtileridir<sup>228</sup> (Nietzsche, 2016a:260).*

Nietzsche iyi-fena ve iyi-kötü ayrımını ve buna bağlı olarak efendi ve köle arasındaki farkları gösterdikten sonra Paul Rée'nin savının tarihsel açıdan savunulamaz, psikolojik açıdan da tutarsızlık içerdiği söyleyerek üçüncü eleştirisini ortaya koymuştur. Ona göre bencil olmayan eylemin yararlılığı zamanla unutulmuş değildir, tersine bu yarar giderek artan bir belirginlikle bilince işlemiştir. Yani eylemin yararlılığı zamanla unutulmamıştır; "tüm zamanların gündelik yaşam deneyimi olmuştur" (Nietzsche, 2011a:I,3). Bu yaşam deneyimi, ilk olarak ahlaki sınıflandırmanın insan tipleri (soylu-köle) tasnifi üzerinden gerçekleştirilmiştir. Daha sonra bu

<sup>227</sup> Deleuze'un da vurguladığı gibi güç istencini, gücü isteme olarak yorumlamak aslında kölenin bakış açısını tanımlamaktadır. Çünkü köle güçlü olmanın ne demek olduğunu bilmediği için gücün yalnızca bir tasarıma sahiptir. Bu güce sahip olmak ve aynı zamanda onun tarafından tanınmak ister. Tanınıp tanınmama ise yalnızca kabul edilmiş değerler üzerinden gerçekleşir. Yani kölenin güç istenci, belirli bir toplumda geçerli olan değerleri kendine atfetme istencidir. Kendine değer atfetmenin yolu ise çatışmadır (Deleuze, 2016:108-109-110). Bu bağlamda sürünün güç istenci üç anlamda; gerçekçi değil temsili olma; değer yaratıcı olmak yerine geçerlikte değerleri kendine atfetme isteği olma ve değer konusunda farkı olumsuzlamak yerine çatışmayı tercih etmek anlamında olumsuz içermektedir.

<sup>228</sup> Vurgular bana aittir.

insan tiplerine ait değerler, tiplerden türetilerek ve soyutlanarak kendi başlarına anlamlılaşmış gibi değerlendirilmiştir.

Nietzsche bencil-olmayan eylemin yararlı olduğu savının nasıl insanın gündelik yaşam deneyimine dönüştüğünün izlerini ahlak alanındaki etimolojik bağlantılarda bulmanın olanaklı olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre ahlaksal kavramlaştırmanın dilin varoluşundaki etkisi oldukça fazladır; orada da değer koyan ve değere boyun eğen arasındaki ilişkiye bağlı bir yapı mevcuttur: “(...) değişik dillerde “iyi”yi imleyen sözcüklerin etimolojik açıdan ne anlama geldiği[ni araştırdım ve] (...) gördüm ki hepsi de aynı kavram dönüşümüne uğramış – hepsinde de sınıfsal anlamdaki “soyulu”, “asil” kavramı temel kavram” (Nietzsche, 2011a:I,4). Nietzsche bu noktada Almandan çeşitli örnekler verir: *schlecht* (fena) sözcüğü, *schlicht* (basit) sözcüğü ile özdeştir. Benzer izleri diğer dillerde de bulmak olanaklıdır. Örneğin Yunan aristokrasisi için *esthlos* (soyulu) ile *agathos* (iyi) ve *kakos* (kötü) ile *deilos* (korkak) eşanlamlıdır. Bu kavramsallaştırma aristokrasinin çöküşüne kadar devam etmiş, daha sonra farklılaşma geçirerek ruhun asaletini tanımlar hale gelmiştir. Öte yandan ona göre Latince’deki *malus* (kötü) ile *melas* (siyah) arasında da kavramsal bir bağlantı söz konusudur. Bu kavramsal bağlantı İtalya’daki hâkim sarışınlarla, yerli esmer tenliler arasındaki ilişkiye gönderimde bulunmaktadır. Yine Latince’deki *bonum* (iyi) ile *bellum* (savaş) arasında bağlantı vardır. Ve yine Almandaki *Gut* hem iyi olan hem de tanrısal olan anlamına gelmektedir (Nietzsche, 2011a:I,4-5).

Söz konusu kavramsal düşünümde yalnızca dilin değil, sınıfsal farklılaşmaların da etkisi olmuştur. Sınıfsal ayrıma dayanan değerler arasındaki farklılık yerini dini-ahlaksal değerlendirmenin hâkim olmasıyla birlikte politik üstünlük kavramı hep zayıflamış ve yerini ruh üstünlüğüne bırakmıştır. Sosyolojik farklılaşmayla birlikte ruhban sınıfını ifade eden “arı” ve “arı olmayan” sıfatları –ki burada arılık yalnızca temizlik, hasta olmamak, fahişelerle yatmamak anlamındadır– zamanla sınıfsal içeriklerinden soyutlanıp ‘iyi’ ve ‘fena’ kavramlarının özünü oluşturmuştur. Nietzsche biri diğerinin olumsuzlanması üzerine inşa olan bu iki değerlendirme biçimini, yani ruhban değerlendirme biçimi ile şövalye değerlendirme biçimini birbirinden şu özellikleriyle ayırmıştır:

Şövalye aristokrasisinin değer yargıları muazzam bir bedenselliği, dört başı mamur, zengin, hatta kabına sığmaz bir sağlığı ve bunların sürekliliğini sağlayan savaşı, serüveni, avı, dansı, savaş oyunlarını ve güçlü, özgür, sevinçli bir eylemlilik içeren her şeyi temel alır. Ruhban aristokrasisinin değerlendirme biçimi (...) en aciz olan[dır]. Onlarda kin, aczden doğup en muazzam ve en tüyler ürpertici, en tinsel ve en zehirli biçime ulaşır (Nietzsche, 2011a:I,7).

Nietzsche’ye göre ruhban değerlendirme tarzının ilk ve en önemli temsilcisi, ‘ahlakta köle ayaklanmasını başlatmış olan’ Yahudilerdir (Nietzsche, 2016a:195). Onlar aristokrat değerler eşitliğini, yani ‘iyi=asil=iktidar sahibi=güzel=mutlu=tanrıların sevdiği’ eşitliğini tersine çevirmişlerdir. Aristokrat değerlerin tersine çevrilmesiyle güçlü, güzel, mutlu olan, merhametli davranmayan ve yaşamı evetleyen *kötü* olarak değerlendirilmiştir. Bu bakımdan Hristiyanlık da

Yahudiliğe karşı değil, onun uzantısı olan bir değerlendirme biçimini ifade etmektedir. Köle ahlakında 'hınc' yaratıcı etkinlik olarak belirlenmiştir; yani etkinlikten yoksun olan zayıf kendini öç alma yoluyla –tepkisellikle– var etmektedir. Soylu ahlakın kendini ve dünyayı evetlemesi karşısında köle hem kendine hem kendi-gibi-olmayana 'hayır' demektedir. Çünkü,

Köle ahlakı oluşmak için hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir (...) eylemi temelinde bir tepkidir. Asil değerlendirme tarzında ise durum bunun tersidir: o kendiliğinden eyleme geçer ve gelişir; karşıtını, sırf kendini daha minnetle, daha coşkulu bir sevinçle evetlemek için arar, - onun olumsuzluk kavramı "aşağı", "bayağı", "fena"(...) sonradan doğma ve soluk bir karşıtlıktır yalnızca (Nietzsche, 2011a:I,10).

Buna bağlı olarak mutluluk anlayışları da birbirinden farklıdır. Soylu için mutluluk eylemde bulunmaktan ayrı düşünülemez; o, etkin olarak kendini mutlu kılandır. Oysa köle için mutluluk huzur, dinginlik ve kasları gevşetme anlamı taşımaktadır; yani mutluluk, edilginliktir.

Kölenin tek etkinliği, başa aşağı çevrilmiş bir etkinlik olarak hınctır. Kendi etkinliğini iyi olarak adlandırarak, olumlu bir iyilik tanımı ortaya koyan soylunun karşısında köle, hıncı aracılığıyla önce düşmanı, kötüyü [*Böse*] tasarılar. Ancak onun karşıt eşitliği olarak kendini ve iyiyi [*Gut*] tasarımlayabilir. Köle ahlakının kötü kavramı, bir karşıtlıktan ziyade derece farkını ifade eden soylunun fena [*Schlecht*] kavramından farklıdır: "[Fena] sonradan ilaveten yaratılan bir şey, tamamlayıcı bir renk, diğeri ise özgün bir yaratı, başlangıç, köle ahlakının tasarımındaki gerçek edim[dir]" (Nietzsche, 2011a:I,11).

Bu bağlamda aynı sözcüğü [*Gut*] kullanmalarına rağmen iyilik anlayışları da birbirinden farklıdır. Köle ahlakının iyi değeri bir ilk değer değil, soylunun iyi değerinin olumsuzlanmasıyla oluşturulan kötülüğün [*Böse*] karşıt-olumsuzlamasıdır<sup>229</sup>. Bir başka deyişle köle iyi değerini, yalnızca çift olumsuzlama olarak ortaya koyabilir. Buna göre eylem ile eyleyeni birbirinden ayrı düşünen köle, güçlünün gücünü kullanmasını –sanki başka türlü eyleyebilirmiş gibi– kötü olarak, kendi zayıflığını ise iyi olarak adlandırır. Zayıflığını sürekli kılan davranışları ise erdem olarak taçlandırır.

Nietzsche'nin iyi-fena [*İF*] ve iyi-kötü [*İK*] ayrımının iyi bir kavramsal çerçeveye oturtulmuş yorumunu Leiter'in düşüncelerinde bulmak olanaklıdır. Ona göre söz konusu arımlar arasında üç tip temel farklılık vardır: kalıtsal (genetik), değerlendirmeye ilişkin ve metafizik farklılıklar. Buna göre İF ve İK ilk olarak kökensel açıdan farklıdırlar. Bu farklılıkta

<sup>229</sup> Badiou *Etik* kitabında çağdaş felsefe açısından etiğin konumunu tartıştığı bir noktada, referans noktasını Kant'tan alan ve evrensel-insan-öznesi anlayışından hareketle doğal insan hakları olduğuna vurgu yapan bir etik için kötünün önsel olduğunu dile getirmiştir. Bu türden bir etik için biçimsel olarak anlaşılabilir ve buyruk niteliğinde dile getirilebilir talepler olduğu fikri mevcuttur. Bu fikirler suç gibi kötülükler için geçerlidir. Suç veya kötülük içeren olgular bu fikirler doğrultusunda cezalandırılmalı ve yasalar bu kötülüklerin engellenmesine göre içeriklendirilmelidir. Ona göre etik burada hem söz konusu kötülüğü önceden ayırt edebilir ve hakkında nihai kararı verebilir olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla 'iyi' de "önsel olarak saptanabilen bir Kötü'ye karşı kendiliğinden müdahil olan şeydir" (Badiou, 2006:24). Badiou açıkça referansta bulunmasa da etik-hukuk alanında iyi-kötü ayrımı olarak dile getirdikleri Nietzsche'nin iyi-fena ve iyi-kötü ayrımını anımsatmaktadır.

öğelerin kronolojik düzeninin farklılığına ve motivlerin farklılığına dayanmaktadır. Bu bağlamda İF'de iyi sözcüğü, ruhun kendi yüceliğini kutlaması olarak ilkseldir; fena ise sonradan gelen bir düşüncedir. Oysa İK'de kötülüğün mantıksal önceliği vardır; iyilik ise sonra gelir. Öte yandan İF'nin motivleri kendini olumlamadır. İK'nin ise tepkidir. İF ve İK'nin değerlendirmeye ilişkin farklılıkları ise değerlendirmenin konusu [subject-matter] ve normatif yargıya eklenen varlık değeridir [substantive value]. İF'de değerlendirme yargısının hedefi insandır; oysa İK'de hedef failin sorumlu tutulabileceği bireysel eylemdir. İF'de varlık değerinin ifadesini iyi-soylu ve fena-avam karşılamaktadır. İK'de bu değer iyi-iyi insan ve kötü-günahkar karşıtlığında varlık bulmaktadır. İF ve İK arasında metafizik farklılık ise failin metafiziksel kavramlaştırmasına ve belirli ilişki durumlarına uygulamak için önceden varsayılan dünyaya bağlıdır. Bu bağlamda İK'de failin özgürce tercihte bulunduğu varsayılır, çünkü fail sorumlu kılınmalıdır. İF'de ise böyle bir varsayım söz konusu değildir; burada öncelikle insana bakılır ve eylemler insanın dışavurumu olarak değerlendirilir (Leiter, 2005:207-211).

Nietzsche'ye göre iyilik-kötülük karşıtlığı içinde biçim almış çağın ahlaki değerlendirme biçimi köle/sürü ahlakının bir uzantısı olarak varlığını devam ettirmektedir. Ancak hem çağın sorunlarına cevap veremediği hem de dayanakları bakımından çelişkiler üzerinde durduğu için krize neden olmaktadır. 'Değerlerin yeniden değerlendirilmesi' talebinin dayanağını da bu kriz durumu oluşturmaktadır.

### 5.6.2. Nihilizm

Bir önceki bölümde iyilik-kötülük üzerinden aktarılan değer krizi, Nietzsche'ye göre çağında genel bir değer krizinin işaretidir. Bu genel değer krizine o, nihilizm adını vermiştir. Ona göre nihilizmin anlamı "en büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesidir" (Nietzsche, 2010:2). Dolayısıyla nihilizm bir neden değil, ahlaki değerlendirme biçiminin yarattığı *décadence*'ın bir sonucudur (Nietzsche, 2010:43). Çağında henüz olgunlaşmadığını düşündüğü nihilizm bir pesimizm biçimindedir. Fakat çağın geleceği hakkındaki öngörüsü pesimizmin giderek değersizliği ve anlamsızlığı derinleştireceği ve nihilizme dönüşeceği şeklindedir. Nietzsche pesimizmin aşamalarını şu şekilde sıralamıştır:

- (a) En güçlü yaşam arzularının şimdiye kadar karalanmış olması;
- (b) Bu içgüdülerin yaşamdan ayrılamaz olduğunu fark edilmesi ve fakat kaba güvensizlik nedeniyle yaşama sırt dönülmesi;
- (c) Yüksek olanların ortadan çekilmesiyle vasatların onların yerlerini alması;
- (d) Gücsüz olan vasatların söz konusu kargaşa nedeniyle medeniyet diye sunulana kolayca uyum göstermeleri (Nietzsche, 1968:33).

Nietzsche'ye göre çağı psikolojik bir durum olarak nihilizme giden yolu şu şekilde kat etmiştir: İlk önce insan her şeyin arkasında bulunan bir *amaç* olduğuna inanmıştır. Fakat daha sonra böyle bir amacın ve özellikle kutsal bir amacın olmadığı idrak edilmiştir. Bunu takiben tüm olayların ardında bir *bütünlük* olduğuna inanılmıştır. Bütünlük düşüncesi bütün olayların ve insanın kendisinin yüce bir bütüne bağlı olduğu tasarımlanmıştır. Fakat artık bu şekilde düşünülmemektedir. Bir hedef ve bütünlük olmadığını idrak edilmesi ve varoluş dünyasının bir aldatmaca olduğu düşüncesi *gerçek* bir dünya arayışına girişilmesine neden olmaktadır. Böyle bir arayışın psikolojik ihtiyaçlardan kaynaklandığı idrak edildiğinde artık hiçbir metafizik dünyaya inanmama tercih edilecektir. Fakat bunun yanı sıra bu dünyaya tahammül edilemeyecek ve dünya insanın gözünde değersizleşecektir (Nietzsche, 1968:12A).

Nietzsche'ye göre amaçlılık, bütünlük ve gerçeklik kategorileri aracılığıyla dünya değersizleştirilmiştir. Bu değersizleştirmenin iki örneği Budizm ve Hristiyanlıktır (Nietzsche, 1968:220). Özellikle Hristiyanlık doğallığını ve istenç gücünü ifade eden gururu, mesafe duygusunu, canlılık duygusunu, savaşmanın verdiği keyif duygusunu, tutkuyu vb. olumsuzlar ve değersizleştirir (Nietzsche, 1968:221). Eğer bu değersizleştirmenin kendisinin değersiz olduğu gösterilebilirse o zaman dünyanın değerini yeniden kazanması olanaklı olacaktır. Bu amaçla o, kategorilerin değersizliğini göstermek için şu ifadeler kullanmıştır: "Tüm bu değerler psikolojik açıdan insanlar tarafından kurulan egemenlik yapılarını muhafaza etmek ve artırmak için tasarlanmış yararlılığın değişik perspektiflerinin sonuçlarıdır - ve yanlışlıkla nesnenin özüne dâhil edilmişlerdir" (Nietzsche, 2010:12B). Nietzsche bu yanlışın insanın hiperbolik (abartılı) masumiyetine dayandığını, yani kendini nesnelere anlamlarının ve değerinin ölçütü olarak görmesine dayandığını ifade etmiştir. Oysa "yaşamın kendisi zorluyor bizi, değerler koymaya, yaşam bizim aracılığımızla değerlendiriliyor, değerleri koyduğumuz zaman" (Nietzsche, 2005b:V,5).

Nietzsche, nihilizmi bir geçiş aşaması olarak düşünmüştür, çünkü değerleri belirleyen güçtür ve kalıcılık gücün özüne aykırıdır (Nietzsche, 1968:13). Bunun en büyük kanıtı soylu değerlendirme biçiminin yerini alan ve yeni bir değerlendirme biçiminin şafağında olan ahlaki değerlendirme biçimi ve onun değerleridir. Ona göre ahlaki perspektiften sunulduğu biçimiyle nihilizm ahlaki bir çöküşün nedeni olarak görülemez; tersine nihilizm, *décadence*'ın bir sonucudur (Nietzsche, 1968:43). Çünkü ahlaksallığı oluşturan ahlaksal iyilik ve kötülük gibi dayanak değerler incelendiğinde, bu değerlerin hiç de ahlaksal hakikatleri ifade etmedikleri ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla her ahlaki değerlendirme biçimi nihilizmle sonuçlanmak zorundadır (Nietzsche, 1968:18). Öte yandan ahlak alanında 'ne için?' sorusu sorulmamakta, her cevabın dışarıdaki bir otorite tarafından verilmesi beklenmektedir. Bu nedenle istenç zayıflığı anlamında ahlakın, kayıtsızlık ve tinsel yorgunluk anlamında nihilizmle sonuçlanması olağandır. Çünkü her ikisinde de "kendisi için bir şey istemek" eksiktir (Nietzsche, 1968:19).

Öte yandan nihilizm aynı zamanda tinin yükselen gücünün işareti olarak aktif nihilizm ya da tinin gücünün azalmasının işareti olarak pasif nihilizm anlamlarına gelmesi olanaklıdır (Nietzsche, 1968:22). Aktif nihilizmde tinin gücü o kadar yükselir ki –aslan metaforunda olduğu gibi- mevcut kanaatler ve inançlar kişiye yetersiz gelir<sup>230</sup>. Böylece kişinin istenci şiddetli bir yok etme gücüne dönüşür. Diğer yandan pasif nihilizm içinde istenç gücü bir hedef, neden ve inanç yokluğu, dolayısıyla zayıflık olarak varlık gösterir, böylece de çöküş başlar (Nietzsche, 1968:23). Bu çöküş, eski değerlerin yüceltilmesi biçiminde tezahür edebileceği gibi değerlendirme yapmaktan kaçınmak biçiminde de tezahür edebilmektedir –ki o, bu nihilizme aynı zamanda “tamamlanmamış nihilizm”<sup>231</sup> adını vermiştir (Nietzsche, 2010:28). Değerler arasında zıtlığa değil döngüsel bağlantılılığa önem veren Nietzsche düşünüş ve yükseliş süreçlerinin birbirleriyle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre “her zayıflama da yeni varoluş koşullarının yaratılması için itici güç görevini görebilir” (Nietzsche, 1968:112). Bu anlamda Nietzsche üst insana giden yolda sürü içgüdüsünü ve ahlaklılığı desteklediğini ifade eder. Ona göre iyinin ve kötünün ötesinde bir değerlendirmenin ancak sürü ahlakının kutsal tutulmasıyla olanaklıdır (Nietzsche, 1968:132). Nietzsche değerini kaybetmiş değerlerin yeniden değerlendirilmesini olanaklı kalan gücün birikmesi için nihilizmin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ahlakın gerçek değerinin yoklanabilmesi için onun dışına çıkmak gerekmektedir (Nietzsche, 2003:380).

### 5.7. Güç İstenci Öğretisi Bakımından İyilik ve Kötülük

Bu bölümde, ilk olarak Nietzsche'nin güç istenci öğretisine değinilecektir. Daha sonra ise güç istenci bakımından iyilik ve kötülük kavramlarının anlamları ele alınacaktır. Ayrıca güç istenci perspektifinden değerlendirmede bulunan insan tipi olarak ‘üstinsan’ın kim olduğu ele alınacaktır. Fakat güç istenci öğretisine geçmeden önce, ahlaksal değerlerin değerden düşmesiyle karşı karşıya alınan nihilizm durumundan bir olanak varlığı olan ve Nietzsche'nin ‘özgür tinli’ olarak adlandırdığı tipin özelliklerine değinmek yerinde olacaktır.

<sup>230</sup> “(...) aslan kesilir burada tin, özgürlüğü geçirmek ister eline ve efendi olmak ister kendi çölünde. Son efendisini arar burada; düşman olmak ister ona ve son tanrısına; büyük ejderhayla dövüşmek ister zafer kazanmak için (...) “Tüm değerler zaten yaratılmıştır ve yaratılmış tüm değerler – işte bu benim. Gerçekten artık ‘istiyorum’ olmamalı!” Böyle söyler ejderha (...) Kendine özgürlük yaratmak, ödevini bile kutlu bir Hayır’la yanıtlamak: işte, kardeşlerim, bunun için gerek var aslana” (Nietzsche, 2015a:I,1).

<sup>231</sup> Tamamlanmamış nihilizmin türleri şunlardır: Sosyalizm; bu dünyaya dayanan çözümler bulmayı amaçlar ama değerlendirme biçimi terk etmeye çalıştığı ahlaki değerlendirme biçimidir; ahlaki ideallerini korumaya çalışmak; ‘öte’yi korumaya çalışmak; olayları ceza, ödül, eğitim ve iyileştirme kavramlarıyla açıklamaya çalışmak; Mill gibi iyinin zaferini ve körünün ortadan kaldırılmasını görev edinmek; doğal olanın, arzunu ve egonun küçümsenmesi; Hristiyan değerlere inancın tükenmiş olmasına rağmen ailede varlığını devam etmesine izin vermek (Nietzsche, 2010:30).

### 5.7.1. Özgür Tinkliler

Nietzsche'ye göre özgür tinliler ödevlerini *décadence* değerlerini yeniden değerlendirmek olarak ilan edenler ve bu değerlere savaş açanlardır (Nietzsche, 2008:13). *Zerdüşt* kitabında aslan metaforuyla (Nietzsche, 2015a:I,1) aktarılan özgür tinli mevcut ahlaksal değerlerin değersizliğini gören, istencini bu değerleri ortadan kaldırmak için kullanan ama yeni değerler yaratma<sup>232</sup> konusunda yalnızca olanağa sahip olan insan tipidir<sup>233</sup>. Olanak varlığıdır, çünkü özgür tinli olmak için bağlarından kopmak gerekmektedir. Fakat bu kopuş bir yükseliş anlamına gelebileceği gibi kutsal bilinen her şeye karşı bir horgörü geliştirmeye ve dahası önceden kutsal olarak bilinenleri kirletmeye yönelik bir girişime dönüşmesi de olanaklıdır. Bir başka deyişle bu kopuş değer vermekten kaçınmaya<sup>234</sup> veya kendini-belirleme yönünde bir özgür istenç istemine de dönüşebilir. Ama önemli olan kopuş ve geride bırakılan değerlerin değersizliğini görüp onları parçalamaktır<sup>235</sup>. Çünkü yeni yaratım için eskinin yıkılması gerekmektedir: "Her kim iyi ve kötü'de yaratıcı olmak ister, en önce bir yok edici olmalı, değerleri parçalamalıdır. En yüksek kötülük böylece en yüksek iyiliğe girer: Bunun da adına yaratıcılık denir" (Nietzsche, 2015b:XIV,2).

Nietzsche'ye göre sürü insanı olmaktan çıkıp özgür tinli olmak için özgür istenç isteminden *olgun özgürlüğün kavranışına* geçilmesi gerekmektedir. Bu süreci hastalıktan sağlığa geçişe benzeten Nietzsche'ye göre olgun özgürlüğün kavranması uzun ve yorucu olabilmektedir (Nietzsche, 2014:Önsöz,4). Özgür tinlinin iyileşme süreci boyunca yeni bir değerlendirme biçimi geliştirmesi gerekmektedir:

Sen ki kendi *kendinin efendisi* olmalıydın, kendi erdemlerinin de (...) Sen ki her değer vermedeki *perspektifsel olanı kavramayı* öğrenmeliydin – ufukların ötelenmesini, bozulmasını ve görünüşteki teleolojisini ve perspektifsel olana ait her şeyi; *karşıt değerler* bağlamındaki bir parça aptallığı ve her yanallığa, her karşılığa değen tüm entelektüel kayıpları da. Sen ki her yana ve karşı'daki *zorunlu adaletsizliği kavramayı* öğrenmeliydin,

<sup>232</sup> Leiter'ın da belirttiği gibi insan psiko-fiziksel etkiler altında olan ve bu anlamda eylemi büyük oranda bu etkiler tarafından belirlenen bir canlıdır. Bu belirleme Nietzsche'nin insan özgürlüğünü yadsıdığı anlamına gelmemektedir. Nietzsche insan gerçek özgürlüğün yalnızca yaratım edimi ile olanaklı olduğunu düşünmektedir (Leiter, 2005:96).

<sup>233</sup> "Yeni değerler yaratmak – aslanın da gücü yetmez henüz buna. Ama yeni bir yaratım için özgürlük yaratmak – buna yeter aslanın gücü" (Nietzsche, 2015a:I,1).

<sup>234</sup> Değer vermekten kaçınma veya istencin paranteze alınmasına konusunda en iyi örneklerden birini Melville'in *Katip Bartleby* kitabında bulmak olanaklıdır. Bartleby her gün işini düzenli bir şekilde yaparken bir gün, nedeni çok da açık olmayan bir kopuş yaşar ve işleri yapmak istemediğini "yapmamayı tercih ederim" sözleriyle dile getirir. Bartleby'nin konumu bir tür kopuşu ifade etse de Nietzsche'nin belirttiği anlamda güç istenci hala varlığını korumaktadır. Çünkü her şeye rağmen o, yapmamayı 'tercih etmekte'dir.

<sup>235</sup> Bu anlamda Nietzsche kendinin ilk ahlak-karşıtı, yani 'en üstün yok edici' olduğunu dile getirmiştir. Bir ahlak karşıtı olarak o iki türlü yadsımaya sahiptir: ahlak ilkeleri açısından en yüksek sayılan 'iyi insan'a ve iyiliğe aşırı değer veren ve *décadence* ahlakı olarak adlandırdığı Hristiyan ahlakına. Nietzsche iyi insana karşıdır, çünkü onun varlık koşulu yalandır; o, gerçekliği olduğu gibi görmek yerine ideal dünyalar ve bu dünyayla uzlaşmaz ilkeler yaratır. Bu anlamda onları 'son insanlar' olarak adlandırır. Hristiyanlığa ise bu insan tipini ilkeleriyle yücelttiği için karşıdır (Nietzsche, 2015b:XIV,4).



yaşamın kopmaz bir parçası olan adaletsizliği, perspektifsel olana ve kendi adaletsizliğiyle koşullanmış olarak yaşamı<sup>236</sup> (Nietzsche, 2014:Önsöz,6).

Özgür tinliyi sürü insanından ayıran ve onu üstinsanın hazırlayıcısı yapan ahlaksal iyilik ve kötülük konusundaki şüphesizliği: “huzursuz ve hedefsiz dolaşır, tıpkı çöldeymiş gibi – gitgide daha tehlikeli olan bir merakın soru işareti yatar. ‘Tüm değerler tersyüz edilemez mi? *Belki de kötüdür iyi? Ve Tanrı sadece bir buluşu ve inceliğidir şeytanın?’*” (Nietzsche, 2014:Önsöz,3). Özgür tinli kuşkuculuğu aracılığıyla olgun özgürlüğe uzanabilir<sup>237</sup>. Bu özgürlük, ahlaksal değerlerin bağlayıcılığından kopuş anlamında bir özgürlüktür. Ahlakın iyi insan olarak değerlendirdiği inananla kıyaslandığında özgür tinlinin özelliği bir kendilik sahibi olmasıdır. Çünkü,

Kanılar tutsaklıklardır (...) Her türlü kanıdan bağımsızlık, güçlülüğe aittir, özgürce görebilmeye... İnanma gereksinimi, herhangi bir koşulsuz Evet ya da Hayır gereksinimi (...) bir zayıflık gereksinimidir. İnançlı insan, her türden inanan [*Glaebige*], zorunlu olarak bağımlı insandır, –kendini amaç olarak koyamayan, genel olarak kendi kendinden hareketle amaç koymayan biri. ‘İnanan’, kendine ait değildir, o ancak araç olabilir, onun kullanılması gerekir, kendisini kullanacak birisini gerekser. Onun içgüdüleri bir kendiliksizleşme [*Entselbstung*] ahlakına en büyük onuru tanır (Nietzsche, 2008:53).

Nietzsche’ye göre inanan, ahlaksal buyrukları koşulsuz onayladığı için pek çok şeyi görmezden gelir. O, tarafsızlığı tercih eder; değerler konusunda ise değişmez ve zorunlu bir optiğe sahiptir. Dolayısıyla neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmekte özgür değildir; yani böyle bir olanağa sahip değildir. Oysa özgür tinli, ahlak-dışı insandır; daha doğru görüşlere sahip olamasa bile, kendi gözleriyle görmek isteyen ve kendi yolunu arayan insandır (Kuçuradi, 2009:53). Kendi kendini belirleme gücü, özgür tinlinin güç istenci budur. Kendini geleneksel bağlardan koparmasıyla bağlı tinliden daha üstün konumdadır. Çünkü Nietzsche’ye göre hakikat, inancı isteyen bağlı tinlinin yanında değil, nedenleri isteyen özgür tinlinin yanındadır (Nietzsche, 2014:225). Bu bağlamda nedenleri isteyen özgür tinli, bağlı tine sahip olanın ‘kalıcılığı olan tüm şeyler doğrudur’, ‘bizi rahatsız etmeyen her şey doğrudur’, ‘bize yararı dokunan her şey doğrudur’ ve ‘uğruna kurban verdiğimiz her şey doğrudur’ ilkeleri üzerinden biçimlenen iyi-kötü değer tablosunu reddeden ve bu karşı çıkışıyla üst-insanın yolunu açan insan tipidir (Nietzsche, 2014:229).

### 5.7.2. Güç İstenci

Nietzsche, Augustinus ve Kant’ın da içinde bulunduğu ahlaksal değerlendirme yönteminin özgür istenç öğretisine karşı çıkar. Çünkü ona göre ilk olarak istenç, bir yeti olarak yorumlanmış; ikinci olarak istenç ruhun etkide bulunan gücü olarak kendibaşına

<sup>236</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>237</sup> Zerdüş’tün dağdaki ağaç altında yükseğe çıkmayı arzulayan delikanlı karakteri tam da böyle bir şüphesizdir (Nietzsche, 2015a:1,8).

değerlendirilmiş; üçüncü olarak eylemin nedenselliği için Ben (ego) ile birlikte istenç dayanak olarak gösterilmiş ve dördüncü olarak insanın ahlaken sorumlu tutulabilmesi için istenç özgür olarak değerlendirilmiş ve son olarak istenç aracılığıyla eylem ve eyleyen birbirinden ayrılmıştır. Buna bağlı olarak ilkin iyilik ve kötülük, yalnızca ahlaksal anlamla sınırlandırılmış; ikinci olarak iyilik ve kötülük ahlaksal olarak birbirine zıt iki değer olarak düşünülmüş; üçüncü olarak kötülük, içgüdülere atfedilmiştir, iyilik ise içgüdülerin aklın denetimine alınmasıyla ve tanrısal iyilere uygun yaşamakla belirlenmiş ve son olarak iyinin ve kötünün ne olduğu, dışarıdan bir otorite aracılığıyla ve '-malısın' veya '-mamalısın' buyruk biçiminde insana verildiği düşünülmüştür. Dolayısıyla felsefe tarihinde iyilik ve kötülük, ahlaksal anlamda temellendirilmesi olarak anlaşılmıştır.

Ahlaksal yorumun çarpık bir yorumlama biçimi olduğunu düşünen Nietzsche, bu nedenle ahlaksal olarak verili olan değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi için kullandığı araç ve ölçüt 'güç'tür. Çünkü o dünyayı ve yaşamı güç ilişkileri bütünü olarak değerlendirmektedir. Buna göre insana gerçeklik olarak verilen yalnızca arzular ve tutkulardır; onun için yalnızca içgüdülerin gerçekliği vardır. Bu bağlamda düşünmek yalnızca içgüdüler arasındaki bir bağlantıdır. Ona göre insanın eylemliliği açısından asıl önemli olan soru istencin özgür olup olmaması değil 'etki'de bulunan bir şey olup olmamasıdır; istencin nedenselliğinden yalnızca bu anlaşılmalıdır. Dolayısıyla içgüdülerden oluşan bütün bir yaşam, istençlerin etkilerinden oluşmaktadır.

Nietzsche bütün organik işlevleri kökenine kadar takip etmek olanaklı olsa orada güç istenciyle karşılaşılacağını iddia etmiştir: "İçinden bakıldığında bu dünya, 'kavranabilir karakteri'ne göre belirlenen ve tanımlanan bu dünya - yalnızca 'güç istenci' olacaktır ve başka bir şey değil" (Nietzsche, 2007a:36). Bu bağlamda onun, istenci bir yeti olarak göz önünde bulunduran geleneksel kavrayışa karşı olduğunu söylemek olanaklıdır:

'Güç istenci' bir *tür* istenç midir, yoksa 'istenç' kavramıyla özdeş midir? Arzulamak ile aynı şey midir? Veya *buyurmakla*? Schopenhauer'in sözünü ettiği 'istenç' "şeylerin kendi-başlılığı" mıydı? Benim önermem şu: bugüne kadarki psikoloji istenci meşrulaştırılmamış bir genelleştirmedir ki bu istenç *hiçbir biçimde var değildir*, belirli bir istencin pek çok biçime doğru gelişmesi fikrini benimsemek yerine, onun karakterinden içeriği, 'nereye'si [yönelimi] çıkarılarak ele alındı - Schopenhauer'in durumu tam anlamıyla budur: onun 'istenç' adını verdiği yalnızca anlamsız bir sözcüktür. Hele 'yaşama istenci' ile ilgisi daha azdır; çünkü yaşam, güç istencinin yalnızca özel bir durumudur: her şeyin, istencin *bu* biçimine katılmaya çalıştığını ileri sürmek tam anlamıyla keyfiliktir (Nietzsche, 1968:692).

Öte yandan Nietzsche'ye göre dünyanın *çok yönlü anlamlılığını* [*Vieldeutigkeit*] kavramak, bütün olayları *büyüme sürecinin perspektifinden* görmekle, yani *güç ilişkileri bakımından* kavramakla olanaklıdır (Nietzsche, 1968:134). Uzun süreden beri filozofların hiçbiri 'özgür-olmayan istenç' kavramını, yani ahlaklılığı reddeden bir kuramı ortaya atamamışlar, daha çok özgür istenç aracılığıyla onu temellendirmeye çalışmışlardır. Bir başka deyişle her şeyin içindeki tipik öğenin güç olduğunu gösterememişlerdir. Çünkü güçten keyif almak

genellikle ahlaksızlık olarak değerlendirilmiştir. Ahlaklılık-ahlaksızlık karşıtlığını çıkış noktası aldıkları için onlardan hiçbiri erdemi güç istencinin bir sonucu olarak tanımlayamamışlardır.

Nietzsche'nin yaşamı güç istenci olarak değerlendirmesinin arkasında Spinoza (*conatus*), Schopenhauer (kör istenç) ve Darwin'in (varoluş için savaşım) kavramlarının etkisi vardır. Fakat yine de güç istencini bu kavramlardan herhangi birine indirgemek olanaklı değildir<sup>238</sup>:

Peki, benim için 'dünyanın' ne olduğunu biliyor musun? (...) Bu dünya: enerji canavarı, başlangıcı olmayan, sonu olmayan (...) büyümeyen veya küçülmeyen, kendini genişletmeyen, sadece dönüştüren bir güç büyüklüğüdür (...) her yerde güç olarak, güçlerin bir oyunu ve güçlerin bir dalgası olarak (...) bir güçler denizi (...) Bu dünya güç istencidir – ve başka bir şey değildir! Ve siz kendiniz de bu güç istencisiniz – ve başka hiçbir şey değil! (Nietzsche, 2010:1067).

Ona göre yalnızca yaşam olan yerde istenç vardır ve yaşamın içinde her istenç, güç istenci biçiminde bulunmaktadır<sup>239</sup> (Nietzsche, 2015a:II,12). Güç istencinin varlığını koruduğu yerde büyüme, dayanıklılık ve kuvvetlerin bir araya gelmesi söz konusudur. Oysa gücün ve güç istencinin eksik olduğu yerde düşüş ve yozlaşma vardır. Nietzsche'ye göre uzun süreden beri varlığını sürdüren ahlaki değerler, yaşamı yadsınmasının ve bir öte dünya inancının geliştirilmesinin aracı olmuşlardır. Bu nedenle Nietzsche bunların "*düşüş-değerleri, nihilistik değerler*" olduğunu iddia etmiştir (Nietzsche, 2008:6).

Nietzsche'ye göre eğer bireyler tamamen aynı güce ve değer yargılarına sahip olsalardı çağının toplumsal-ahlaksal yapısına uygun olarak zarardan, şiddetten ve sömürülmeden ortak olarak sakınmak (ortak/ortalama istenç) iyi anlamda ele alınabilirdi. Fakat hem kişinin eylemleri arasında hem de kişiler arasında böyle bir aynılık mevcut değildir. Bu nedenle ortak istencin yalnızca yaşamı olumsuzlama istenci olarak anlamı vardır. Çünkü farklılık ve ötekiyle mücadele ederek farkını gösterme yaşamın özüne aittir. Bir bedenın parçalarının birbirine uygun hareket etmesi gibi her bireyin birbirine eşit ve uygun davranması gerektiğini söylemek anlamsızdır. Çünkü,

Bu beden, ölen değil yaşayan bir bedense, diğer bedenlere bireylerin birbirlerine davrandığı gibi, sakınarak, davranacaktır. Bu beden güç istencinin somutlaşması olmalıdır, büyümek, yayılmak, kavramak, egemenliği kazanmak isteyecektir – bir ahlaktan ya da ahlaksızlıktan dolayı değil, canlı olduğu için bunu isteyecektir, çünkü *yaşam, tamamiyle güç istencidir*(...) "İstifade etmek" yozlaşmış veya kusurlu ilkel bir topluluğa ait değildir: bir temel organik

<sup>238</sup> Bu indirgemenin olanaksızlığı için *Şen Bilim*'in 349 numaralı pasajı incelenebilir. Kaufmann da bu benzerliğe dikkat çekmiş fakat aynı zamanda Nietzsche'nin söz konusu pasajda güç istencinin ruhbilimsel, yaşambilimsel ve metafiziksel yorumunu eleştirdiğini vurgulamıştır (Kaufmann, 2009:58).

<sup>239</sup> Her ne kadar Nietzsche güç istencini yaşamı anlamının merkezine yerleştirmiş olsa da onu Schopenhauer'in –ve Heidegger'in– anladığı biçimiyle metafizik-kozmolojik bir ilke olarak düşünmemiştir. Kaufmann, Nietzsche'nin felsefesine yönelik üç yanlış anlamadan birinin onun güç istenci metafiziksel açıdan yorumlamak olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Heidegger'in böyle bir yorum yapmasının arkasında Nietzsche'nin kız kardeşinin *Güç İstenci*'nin son pasajına eklediği "Bu dünya gücü istemedir – ve başka bir şey değil! Ve sizin kendiniz de bu gücü istemesiniz başka bir şey değil!" (Nietzsche, 1968:1067) notudur. Oysa bu yorum Nietzsche'nin diyalektik kavramını olumsuzlayan pek çok pasajı aracılığıyla kolayca bertaraf edilebilir (Kaufmann, 2009:52-54-55).

işlev olarak canlı olmanın özüne aittir; bu, gerçek güç istencinin bir sonucudur ki bu da yaşam istencidir – Bu, teorik aşamada bir yenilik olsa da gerçeklik aşamasında bütün tarihin birincil olgusudur. En azından kendimize bu bağlamda dürüst olalım!<sup>240</sup> (Nietzsche, 2016a:259).

Bu bağlamda güç kavramı her zaman yardım etme gücünü de zarar verme gücünü de içermektedir (Nietzsche, 1968:352). Dolayısıyla özgür bir istenç değil güçlü veya zayıf bir istenç vardır.

Nietzsche'ye göre güç istencinin dünyada ne kadar ahlaki kötülüğe neden olduğunu veya olacağını göstermek önemli değildir; önemli olan bir istencin gücünün ne kadar dirence, acıya, işkenceye dayandığı ve bunları kendi avantajına nasıl çevireceğini bilmesidir (Nietzsche, 1968:382). Bu bağlamda Nietzsche güç istencini 'kendini koruma' içgüdüsüyle sınırlandırmaktan uzak durmuştur<sup>241</sup>: "Her şeyden önce canlı olan kuvvetini üzerinden atmak, boşaltmak ister. Yaşamın kendisi güç istemi -: Kendini korumak onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir (Nietzsche, 2016a:13). Nietzsche'ye göre insanın kendi korumak istemesi, bir sıkıntı/tehlike ve gerçek temel-yaşam içgüdüsünün sınırlandırılmasıdır. Temel yaşam içgüdüsü ise gücün genişlemesini amaçladığı için kendini koruma içgüdüsü sıklıkla riske atılır:

(...) doğada, hüküm süre sıkıntı/tehlike değildir, tersine saçmalığa varacak ölçüde bolluk ve savurganlıktır. Varolma mücadelesi yalnızca bir istisnadır, yaşam istencinin geçici bir sınırlandırılmasıdır; büyüme ve genişleme çerçevesinde, güç çerçevesinde ve yalın anlamda yaşam istenci olan güç istencine uygun olarak büyük ve küçük mücadeleler her yerde meydana gelir (Nietzsche, 2003:349).

Mücadele ve güç ilişkileri alanı olarak yaşam, ahlaksal iyilik-kötülük karşıtlığı aracılığıyla anlaşılmalıdır. Yaşamın ahlaka aykırı gibi görünen sert yanları tam da onun güçlü bir şekilde devam etmesinin araçlarıdır. Bu bağlamda Nietzsche daha önceki düşünürlerin akıl ile doğa arasında olması gerektiğini düşündükleri karşılıklılığı reddetmiştir. Dahası Neiman'ın ifadesiyle o, bu karşıtlığı açık hale getirmiştir: "Gerçek ile akılsal olan yalnızca ilişkisiz değildir; kanlı bıçaklıdır da. İkisinden birinin yenilgiyi kabul etmesi gerekiyor. Olan ile olması gereken arasında hiçbir arabuluculuk yoktur. Yaşam ve ahlak uzlaştırılmaz; biri daima diğerini mahkûm eder" (Neiman, 2006:249). Yaşam ve ahlak uzlaştırılmaz olduğu için sürünün güç istenci bakımından yaşam bir kötülük yuvasıdır, dolayısıyla olumsuzlanmalıdır:

(...) çünkü ahlakın (özellikle de Hristiyan, yani mutlak ahlakın) karşısında yaşamın, özünde ahlakdışı bir şey olduğu için, sürekli olarak ve kaçınılmaz bir biçimde haksız çıkması gerekir; - yaşamın, sonunda, aşağılamanın ve sonsuz hayır'ın ağırlığı altında ezilerek, arzulanmaya-değmez, kendinde değersiz olarak duyumsanması gerekir. Ahlakın kendisi – nasıl? Ahlak "yaşamın olumsuzlanması isteği", gizli bir yok etme içgüdüsü, bir bozulma, küçültme, kara çalma ilkesi, sonun başlangıcı olmamalı mıydı? Ve, bunun sonucunda, tehlikelerin tehlikesi? (...) (Nietzsche, 2016b:1,5).

---

<sup>240</sup> Vurgu bana aittir.

<sup>241</sup> Nietzsche burada Darwinci 'güçlü olanın hayatta kalması' ilkesi kadar Spinozacı *conatus* kavramını da eleştirmiştir.

### 5.7.3. Güç İstenci Perspektifinden İyilik ve Kötülük

Nietzsche henüz çocuk yaşlarda iyilik ve kötülüğün –özellikle kötülüğün– ne olduğu konusunda kafasında kuşklar uyandığından söz eder. Dahası ilk felsefi yazınsal denemesinde ‘Tanrı’nın kötülüğün nedeni olup olmadığı’ sorusunu ele aldığı ifade eder. Çocukluk döneminde karşı karşıya kaldığı kötülük sorununu Tanrı’nın aleyhinde çözmüş ve onu kötülüğün babası ilan etmiştir. Bu durum onu, ahlakın değerinin ne olduğu konusunda düşünmeye sevk etmiştir: “Neyse ki çok geçmeden teolojik önyargıları ahlaksal önyargılardan ayırmayı öğrendim ve kötünün kaynağını dünyanın öte tarafında aramaktan vazgeçtim” (Nietzsche, 2011a:Öndeyiş,3). O, kötülük kavramının ahlaksal düzlem dışında aranması gerektiği sonucuna ulaşmıştı. Bu nedenle ilk önce kopuş yaşadığı ahlaksal iyi ve kötü değer yargılarının nereden kaynaklandığına ve kendilerinin değerlerinin ne olduğuna odaklanmıştır. Daha önceki bölümlerde de aktarıldığı üzere ahlaksal kötülük bir dizi yanlış anlama sonucunda varlığını uzun süre devam ettirmiştir. Nietzsche ahlakın yarattığı önyargılardan kurtulmanın yolunu şöyle ifade etmiştir:

Bağımsızlığa mı yoksa egemenliğe mi yazgılı olduğumuzu anlamak için kendimizi sınamalıyız ve bunu şimdi yapmalıyız. Oynayabileceğimiz ve son tahlilde, kendimizden başka hiç kimsenin tanık olamayacağı en tehlikeli oyun da olsa sınamalarımızı saptırmamalıyız. Hiç kimseye bağlı olmamalı, en sevdiğimizize bile – her kişi bir zindandır ve bir kuytu. Herhangi bir ana yurda bağlı kalmadan (...) herhangi bir acımaya bağlı kalmadan (...) herhangi bir çalışma alanına bağlı kalmadan (...) kendi kopuşumuza bağlı kalmadan (...) kendi erdemlerimize bağlı kalmadan (...) kendimizi muhafaza etmeyi bilmeliyiz: bağımsızlığın en büyük sınaması budur (Nietzsche, 2016a:41).

Oysa ona göre Kant gibi filozoflar, yani ‘felsefe işçileri’ verili değerlerin geniş bir sınıfını oluşturmayı ve bunları formüle etmeyi amaçlamışlardır (Nietzsche, 2007a:211).

Verili değerlerin dışına çıkarak güç istencini değerlendirmenin merkezine yerleştiren Nietzsche, iyilik ve kötülüğün ne olduğunu da bu merkez etrafında cevaplamaya çalışmıştır: “İyi nedir? – İnsanda güç duygusunu, güç istencini, gücün kendisini yükselten her şey. Kötü nedir? – Zayıflıktan doğan her şey. Mutluluk nedir? – Gücün büyüdüğü duygusu – bir engellin aşıldığı duygusu” (Nietzsche, 2008: 2). Ona göre yaşamın, değerini belirlemediği hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla insanın iyilik veya kötülüğü içinde bulunduğu dünyanın ‘ötesinde’ aramasına gerek yoktur. Aksine iyiliği ve kötülüğü, ahlaki iyi ve kötü değer yargılarının ‘ötesinde’ aramak gerekmektedir.

Bu bağlamda ahlaksal bengi gerçeklikler, özellikle kendi-başına iyi veya kötü yoktur, yalnızca ‘değerler dizgesi’ vardır. Değerler dizgesi içindeki değerler birbirlerinin zıttı değil, yalnızca derece olarak birbirlerinden farklıdır. Söz konusu değerler dizgesi çağın talepleri doğrultusunda değişmektedirler:

(...) iyi ve kötü eylemler arasında tür değil, derece ayrımı vardır olsa olsa. İyi eylemler yüceltilmiş kötü eylemlerdir; kötü eylemler kabalaştırılmış, ahmaklaştırılmış iyi eylemlerdir (...). her toplumun, her bireyin eylemlerini belirlediği ve başkalarının eylemlerini yargıladığı

bir iyiler sıradüzeni sürekli vardır. Ancak bu ölçüt sürekli değişir, birçok eyleme kötü denilir ve sadece onlara karar veren zekanın derecesi küçük olduğu için aptalcadır, çünkü insan zekasının şimdi ulaşılabilir olan en yüksek derecesi de elbette aşılabacaktır (...) Ahlak alanındaki her şey bir oluşum ürünüdür, değişebilir, sallantıdadır, her şey akar, doğrudur: - Ama her şey ırmağın içindedir de (Nietzsche, 2014:107).

Buna bağlı olarak Nietzsche iyi ve kötünün karşıt olmadığını ve bir bütün olarak değerlendirildiğinde birbirlerini gerektirdiklerini vurgulamıştır:

Bir ağaç, uygunsuz havalar, fırtınalar olmasa; dışarıdan engellenmese, direnişle karşılaşmasa, gelişmenin uygun koşulları arasında kıskançlık, açgözlülük; güvensizliğin, şiddetin herhangi bir türü yer almasa, gelişip yükselebilir mi? Bunlar olmadan, erdem gelişip büyümesi bile pek olanaklı değildir. Daha zayıf bir doğayı yere seren bu zehir, güçlüyü güçlendirir - onlar buna zehir demez<sup>242</sup> (Nietzsche, 2003:19).

Nietzsche'ye göre ister insan için olsun ister başka bir canlı türü için olsun, türün amacı yaşam olanağının daha yüksek olduğu türün istisna bir örneğini yaratmaktır. Türler için önemli olan türü korumaktır. Fakat ne türden bir tür koruyuculuğu olduğu önemlidir. Ona göre 'yararlı olan türü korur' kabulü yanlış bir kabuldür, çünkü türü tehlikeye atan da türün kendisini aşmasına olanak sağlayabilmektedir. Bu bağlamda türün üyelerini iyi-kötü veya yararlı-zararlı oluşlarına göre değerlendirmek bir dar görüşlülük ifadesi olacaktır. Çünkü türün korunması açısından en zararlıların veya en kötülerin en yararlı veya en iyi olmaları olanaklıdır: "Nefret, başkalarının acılarından keyif duymak, yağmacılık, egemenlik tutkusu ve kötü diye bildiğimiz her ne varsa, türü korumanın en şaşırtıcı ekonomisine aittir" (Nietzsche, 2003:1). Nietzsche sıklıkla tür açısından kötü olarak değerlendirilenlerin tür ilerletici olduklarının örneğini vermiştir. Onlar bir türde yaşam ilerletici olan duyguların uyanmasını sağlayanlardır. Fakat bu ilerletici atılımları, ilerleme öncesinde genellikle kötülük olarak algılanmıştır. Bu bağlamda Nietzsche şunları söyler:

Şimdiye dek en güçlü, en kötü ruhlar insanlığa daha çok ilerleme getirdi. Onlar uyuyan tutkuları bir daha bir daha uyandırdı (...) çoğu kez silahlarla; sınır taşlarını sökerek; sevgiyi, saygıyı örseleyerek karşılaştırmanın, çelişkilerin, yenilik isteğinin, tehlikeden, denenmemişi denemekten haz duymanın anlamını tekrar tekrar canlandırdı (...) Gelgelelim yeni, eski sınır taşlarını ele geçirmek, eski sevgiyi saygıyı yerinden sökmek isteyen olarak, o her koşulda kötüdür. Yalnızca eski iyidir. İyi insanlar eski düşünceleri derin derin deşen, derin deşerek onlardan meyve devşirenlerdir hep. Onlar tinin çiftçileridir (Nietzsche, 2003:4).

Tür koruyuculuğu noktasında soylu ve sıradan olanın birbirinden farklı davranış ve değerlendirme modelleri vardır. Buna göre; 1) Sıradan olanlar, soylunun yüce düşünce ve duygularını inanılmaz ve elverişsiz bulurlar. 2) Sıradan, çıkarını düşünmeden edemez. Amaç ve çıkar güdüsü en temel güdüsüdür 3) Soylu olanlarda ise böylesine bir akılsallıkla karşılaşılmaz. Örneğin annenin yavrusunu koruma içgüdü, ölüm korkusunu bastırır. 4) Sıradan olan, soyludaki bu akıl-dışılığa karşı çıkar. 5) Soylunun tek tek olana yönelik değer ölçüsü vardır.

<sup>242</sup> Nietzsche bu iddiaları ile teleolojik çizgiden ne kadar uzaklaşmıştır; bu bir tartışma konusudur. Sanki teolojik teleoloji terk edilmiş fakat teoloji düşüncesi doğa ekseninde varlığını korumuştur. Özellikle bu pasajdaki ağaç örneği bu iddiayı kuvvetlendiriyor gibi görünmektedir.

Fakat bu değer ölçütlerinin ne biricik olduğuna inanır ne de kalıcı olduğuna; oysa sıradan tam tersidir (Nietzsche, 2003:3).

#### 5.7.4. Üst-İnsan

Nietzsche için iyilik ve kötülüğü, ahlaksal değerlendirmenin ötesinde ve soylu bir perspektife yakışır biçimde alabilecek ideal insan tipi üstinsandır. Kimdir üst-insan?<sup>243</sup> Nietzsche'nin felsefesinde hiçbir zaman özel davranış kurallarından oluşan bir davranış kümesi buyurmadığı, yani uyulması gereken bir iyiler-kötüler tablosu sunmadığı göz önünde bulundurulursa, onun üstinsan idealiyle bir karakter üslubu yaratmaya çalıştığı anlaşılacaktır (Ansell-Pearson, 2011:171). Bu bakımdan Nietzsche için üstinsan, en geniş anlamıyla hazır değer tablolarına göre eylemde bulunmak yerine kendi değerlerini yaratan insandır<sup>244</sup>. Üstinsan, mevcut ortalama insanın, son insanın aşılmasıdır (Nietzsche, 2015a:Öndeyiş,3). Son insan 'kendini-koruma arzusu'ndan hareketle dünyayı anlamlandıran insandır; tutkusu yoktur, bu nedenle de riske atılmaktan ve yaratıcılık anlamında 'öte'ye atılmaktan kaçınır. Herkesin eşitliği altında mevcut konumunun korunması onun için esastır; ne iyi ne kötü, ne yöneten ne yönetilen ve ne zengin ne yoksul olmayı amaçlar. Oysa üstinsan, sürünün anladığı anlamda ahlakın -iyinin ve kötünün- ötesinde konumlandırır kendini, çünkü yeni ve kendince değerler kurmak, bu öteye geçişi gerektirir (Ansell-Pearson, 2011:138). Bu nedenle çağın ideali insan tipi, yani iyi insan bir amaç değil, bir köprüdür (Nietzsche, 2015a :Öndeyiş,4).

Varlığın asıl anlamıdır üstinsan (Nietzsche, 2015a:Öndeyiş,7). O, "her insan değil, realiteyi kendi gözleriyle gören<sup>245</sup>, geçerlikte olan moralin dışında yeni başarılarıyla yeni değerler ortaya koyan, geleceğe yön verebilen yaratıcı insan; milyonlarca insanın yaşamasını

---

<sup>243</sup> Nietzsche bu konuda doğrudan bir kişiyi ya da tarihi figürü işaret etmez. Zaman zaman Sezar, Napolyon ve Goethe isimlerini zikretse de bu kişilere yönelik vurgular geçici vurgulardır. Hatta Zerdüşt'ün bile bir üstinsan örneği olduğunu söylemek tam anlamıyla olanaklı değildir. Keith Ansell-Pearson'ın da belirttiği üzere Nietzsche'nin Zerdüşt'ü, nihilizm çağında ihtiyaç duyulan bir kurtuluş figürünün [İsa gibi] dramatize edilmiş ve ironikleştirilmiş bir biçimidir. O, yasa-koyucu bir güce duyulan ihtiyacı ve bunun giderilmesinin olanaksızlığını ifade eden modern insanın içinde bulunduğu açmazı ortaya sermektedir. Öte yandan Zerdüşt, ahlak alanına iyilik-kötülük karşıtlığını ilk sokan kişidir. Bu anlamda böyle bir tipin seçilmesinin arkasında 'ahlakın kendini-alt etmesi' bulunmaktadır (Ansell-Pearson, 2011:134-135).

<sup>244</sup>Bu iki insan tipinden ilkinin örneğini Eichmann'da buluruz. O, mahkemedeki ifadesinde işlediği suçlar ve neden olduğu kötülükler için ödeve/otoriteye itaat ve verili değerlerin sorgulanamazlığı savunmasını yapmıştır (Arendt, 2012:122). İkinci insan tipi için Nietzsche Sezar, Napoléon ve Goethe'nin adını sık sık anmıştır.

<sup>245</sup> Öte yandan Nietzsche açısından sürü insanı başına gelen bir fenalığı ya bıraktığı etkiyi değiştirerek ya da yararı daha sonra anlaşılacak bir iyilik olarak yorumlamaktadır. İlk başa çıkma yöntemi sanat, ikincisi ise din aracılığıyla gerçekleştirilir. Oysa "kişi yeniden yorumlamaya ve bahane bulmaya ne denli eğilimli olursa, kötülüğün nedenlerini o denli az kavrayacak ve ortadan kaldıracaktır (...) Dinlerin ve tüm sanatın egemenliğinin narkoz etkisi ne denli azalır, insanlar fenalığın gerçek kaldırılışını o denli daha kesin bir biçimde kavrarlar (...)" (Nietzsche, 2014:108).

haklı çıkararak trajik insandır” (Kuçuradi, 2009:19). Nietzsche’ye göre insan, uçurumun üzerinde “hayvan ile üstinsan arasına gerilmiş bir ip”tir (Nietzsche, 2015a:Öndeyiş,4). Bu anlamda insan –sürü insanı–, ona dışarıdan ahlaki buyruklar (*Du sollst!*) biçiminde sunulan değer dizgelerini kabul eder ve ahlaki ilkelere göre hareket etmekle kendini içgüdüleriyle hareket eden hayvandan üstün görür. Özgür insan ise değerleri yeniden değerlendiren ve bu değerlendirmesine uygun olarak eski değerleri meşrulaştırmaya çalışan veya değer vermekten kaçınan ya da yeni değerler yaratmaya çalışarak kendini aşmaya ve üstinsan olmaya çalışan bir olanak varlığıdır: “[Özgür] insanı büyük yapan onun bir amaç değil, bir köprü olmasıdır: insanın sevilebilecek yani öteye-geçiş [*übergang*] ve bir batış [*untergang*] oluşudur” (Z :Öndeyiş, 4). Bu bağlamda Heidegger’e göre Nietzsche’nin üstinsanı bir masal kahramanı değil; varoluşu Platonculuğun herhangi bir biçimiyle belirlenmiş *önceki insanın* ötesine geçen insandır (Heidegger, 2001:140).

“Aşılması gereken bir şey” olarak insan (Nietzsche, 2015a:I,3), eylemlerini bir ‘yapmalısın!’ buyruğu altında değil, istenç gücünü ifade eden ‘istiyorum!’a (*ich will*) göre gerçekleştirmelidir (Nietzsche, 2015a:II). Çünkü istencin güçlülüğü veya güç istenci, değer koyan bakışı ifade etmektedir. Bu bağlamda üstinsan, verili iyilik-kötülük dizgelerine göre yargıda bulunmamakta, Nietzsche’nin iyi-fena ayrımında vurguladığı gibi, kendi değer yargılarını yaratmaktadır. Neiman’a göre Nietzscheci yaratımın dinamiklerini, akılcı-duyucu geleneğin argümanlarıyla anlamak olanaklı değildir (Neiman, 2006:235). Buradaki (1) ilk dinamik onun bir olanak olarak işaret ettiği –giderek ikincinin etkisini artırdığı– Apolloncu ve Dionysosçu uzlaşısıdır. Dionysosça olan “en tuhaf en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci”dir (Nietzsche, 2005b:X,5). Vattimo’nun ifadesiyle üstinsanın dünyayla kurduğu ilişki “gerçeğin verili haliyle kabullenilmesi olmadığı gibi, yalnızca özneyi ilgilendiren ahlaki bir davranış da değildir, ama yeni bir gerekliliğin geçerli olduğu bir yaratma içinde olgunun yazgısından ve sertliğinden kurtulmuş, tam ve gerçek bir dünyayı yeniden yaratma ilişkisidir” (Vattimo, 2005:19).

(2) İkinci olarak Kaufmann’ın da vurguladığı gibi Nietzsche insanların hazzı ve acının yokluğunu istedikleri biçimindeki hedonist savı reddetmiştir (Kaufmann, 2009:61). Öte yandan buna karşıtlık oluşturan ahlaki savları da reddetmiştir. Haz-acı ekseninde oluşturan ahlaksal iyilik-kötülük karşıtlığı yerine güç istencini merkeze alan bir bakış geliştirmiştir. Buna göre kısaca hazzı ve acının yokluğunu isteyen de haz karşıtı bir konumu tercih eden de bunu gücü istediği için, yaşam gücünü var etmek için tercih etmektedir. Bir başka deyişle varoluşun anlamını bulmak için çöllere düşen çilekeş azizler de, içgüdülerini onurlandırmak için şölenler



düzenleyenler de gücü istemektedirler<sup>246</sup>. Yalnızca gücü isteme biçimleri arasında fark vardır. Buna bağlı olarak Nietzsche ahlaksal iyilik-kötülük bakışını tersine çevirmiş ve bu noktada Spinoza'nın düşüncelerine yakınlık göstermiştir. Spinoza'ya göre,

(...) biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz (Spinoza, 2011:III,IX).

Benzer biçimde hakkında değerlendirme yapılarak yargıda bulunulan, istenmeye ve arzulanmaya değer oluşuna göre iyilik veya kötülük niteliği taşımaktadır. Çünkü tutkular, bizatihi yaşamın kendisini ifade etmektedir. Platonculuk ve uzantısı Hristiyanlığın tedavi olarak salık verdiği biçimiyle “tutkuların köküne vurmak, yaşamın köküne vurmaktır (...)” (Nietzsche, 2005b:V,1).

(3) Değer yaratmanın üçüncü dinamiği de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Nietzsche'ye göre üstinsana uygun bir biçimde yaratmak için yaşamın olumlanması ve yaşam olanağının genişletilmesi vardır. O, “gerçeği olduğu gibi tasarlar: Buna yetecek güçtedir, -ona yabancılaşmamış, ondan kopmamıştır; onun ta kendisidir, en korkunç, en sorunsal yanını da içinde taşır” (Nietzsche, 2015b:XIV,5). Buna göre Neiman'ın ifadesiyle özgür istenç öğretisinin terk edilmesinin sonucu olarak üstinsan yaşamın her anının eşsiz olduğunu<sup>247</sup> (ebedi dönüş) ve

<sup>246</sup> Bernstein'in da belirttiği gibi Nietzsche için çileci idealler bir tür paradoksu ifade etmektedirler. Çünkü çileci olan bir yandan mümkün olduğunca yaşam koşullarını paranteze almaya çalışır, bir yandan da bundan zevk alır. Yani çileci yaşam koşullarını yadsıdıkça var olan bir insan tipidir (Bernstein, 2010:157).

<sup>247</sup> Nietzsche'ye göre Dionysosça bir olumlanmanın öğretisi ancak ebedi dönüş öğretisi olabilir. Ona göre bu öğreti karşıtlıkların, savaşın ve varlık kavramının yadsınarak oluşa evet demenin öğretisidir. Yani yeryüzünde sonsuza dek her şey durmadan yok olup yeniden doğmaktadır (Nietzsche, 2015b:IV,3). Deleuze'un da ifade ettiği gibi Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi, özgür istenç öğretisinin sonucu olan özdeşlikle karşıtlık kurulmadan anlaşılabilir. Özgür istenç sahibi özne bir ve aynıdır, bir bütündür; olgular ahlaki ilkelerle özdeş kılınmaya çalışılır; ahlaki özdeşlik sorumluluk ile sağlanmaya çalışılır. Oysa “ebedi dönüş ayının sürekliliği, denge durumu ya da özdeşin mekânı değildir. Ebedi dönüşte geri gelen aynı değildir; dönüş kendisini sadece çeşitlilikte ve farklılaştırarak ifade eden bir'dir” (Deleuze, 2016:68). Bu nedenle güç istenci öğretisinin bir sonucudur, ebedi dönüş. Çünkü gücün çeşitliliği ancak dönüşün çeşitliliğinde karşılığını bulabilmektedir. Bu nedenle her olgu, belirli değer tablolarına uygun eylemde bulunmak yerine her defasında kendini sınamayı gerektirir. Bunun yanı sıra ebedi dönüş, her olayın/olgunun eşsizliğini ifade ettiği için üstinsan gerçekliği olduğu gibi, hiçbir parçasını olumsuzlamadan onaylar. Ansell-Pearson'ın da ifade ettiği üzere Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesi kozmolojik bir hipotez olarak saçma olsa da (Ansell-Pearson, 2011:144) güç istenci kuramı açısından bir gerekliliktir. Çünkü ilk olarak istencin gücü ileriye dönüktür, yani geçmişin avantajı veya pişmanlığı yerine kendini aşmaya yönelik bir yaratmayı içermektedir. Bu anlamda her an değerli olduğu için insanı geçmişe saplantıdan ve anın eşsizliğini olumlayan bir anlayışa ihtiyaç vardır. İkinci olarak yaşamın tanrısal anlamda bir anlamı olmadığını, aslında onun bütünüyle anlamsız [kavranamaz] olduğunu ve her türlü haklı çıkarmanın ötesinde olduğunu ifade eden “oluşun masumiyeti”ni içeren bir anlayışa ihtiyaç vardır. Yani yaşamın anlamını yaşamın dışında aramayan bir anlayışa ihtiyaç vardır. Ansell-Pearson'a göre ebedi dönüş düşüncesi Nietzsche'ye bu iki olanağı da, yani bir yandan her anın iyisiyle kötüsüyle akışının onaylanmasını ve bütünüyle kavranılamaz oluşunu sağlamıştır (Ansell-Pearson, 2011:141/145). Dolayısıyla ebedi dönüş, yaşamda daima aynı şeylerin meydana geldiği anlamına gelmez; tersine her an eşsizdir. Eşsizlik, yaşamın seyrinin, döngüsünün yani 'dönüş'ünün (*Wiederkunft*) teme özelliğidir. Yaşamın içindeki her an eşsizliği ile 'yeniden ortaya çıkar' (*Wiederkehr*) (Ansell-Pearson, 2011:142-Dipnot). Bu düşüncelerin yanı sıra ebedi dönüş düşüncesinin her insan için evrensel olduğu, yani üstinsan için de sürü insanı için de geçerli olduğu dile getirilmelidir. Aralarındaki fark bu dönüşün onaylanması

bu nedenle kaderini olumsuzlaması gerektiğini (*amor fati*<sup>248</sup>) idrak edecektir (Neiman, 2006:255). Bu durum üstinsanda yaşamın olumlanması olarak tezahür edecektir, çünkü o, “varlık çemberinin ardı arkası kesilmez, son bulmaz dönüşünü kavrayıp, onu” isteyendir (Kuçuradi 2009: 70); oysa sürü, “an’ın tepeciklerinde yaşar, durur” (Nietzsche, 2009:1). Bu bağlamda üstinsanca iyilik, yaşamın içinde değer yaratarak kendini var etmek anlamına gelecektir. Bunun yanı sıra Nietzsche yaşama karşı verilen yargıların asla doğru nitelik taşımayacağını da vurgulamıştır (P, II: 2). Çünkü “tüm iyi şeyler, yaşam için güçlü uyarıcılardır (...)” (Nietzsche, 2004:16).

Öte yandan kötülük tam da sürü ahlakının, bu yaşamı olumsuzlama ve ondan yüce bir biçimde var olana karşı ‘hınç’ duymayı ifade edecektir. Çünkü iyi-kötü karşıtlığını toprağında varlık gösteren sürü ahlakınca değer şemalarının evrensel olduğu düşünülür; bu bağlamda buyrukları bir ‘ya... ya da’ kalıbı biçimdedir (Bernstein, 2010:145-147). Bu buyruklar doğrultusunda sürü insanı da kendini yenmeye çalışır. Fakat onun anladığı “bedenini yenme, isteklerini yenme, benini, egoizmini yenme demektir: çünkü insanın istekleri ‘kötü’ şeylerdir (...)” (Kuçuradi, 2009:28). Onun hıncının kaynağı genel-geçer olduğunu düşündüğü ahlaki yargılar ile yaşamın adaletsizliği arasındaki uyumsuzluğa yöneliktir<sup>249</sup>. Sürü insanı hem yaşamı hem de sahiplendiği değerler dışında değer yaratanları, o değerlere indirgemeye çalışan insandır. Oysa Nietzsche’nin üstinsanı için her olgu eşsizdir –ama yalıtılmış değildir–; dolayısıyla benzer her olay için geçerli olan ahlaki şemalar veya yargılar geliştirmek olanaklı değildir. Üstinsan, olayların ahlaksal yorum dışında farklı perspektiflerle yorumlanabileceğini bilen sahip insandır; dolayısıyla değer alanında bir görecelilikten ziyade perspektif-çokluğuna sahiptir.

Nietzsche için insanın eylem gücünde herhangi bir kendinelik yoktur. Yani ne kendi-başına bir hareket ettirici olarak Ben ne de onun keyfi tercih gücünü ifade eden kendi-başına bir yeti olarak istenç vardır. Dolayısıyla bir eylemin ahlaken iyi olmasını sağlayacak ve bu konuda istenci ve Ben’i yönlendirecek ahlak ilkeleri ve ödevleri de bulunmamaktadır: “Hiçbir şey, bu kişisel-olmayan ödev kadar (...) içten yıkıcı değildir (...) Yaşam içgüdüleriyle yapılan bir eylem,

---

veya onaylanmamasına dayanmaktadır. Ansell-Pearson’a göre ebedi dönüş, Kant ahlak yasası gibi evrenselidir. Ahlak yasası ile ebedi dönüş, ilkinin evrensel bir içerik koyutlaması, ikincinin koyutlamaması anlamında birbirinden farklılaşmaktadır. Ebedi yasa evrensel bir içerik sunamaz, çünkü herkes için geçerli olan evrensel iyi veya kötü düşüncesi Nietzsche’nin karşı durduğu bir bakış açısıdır. O, Kant’tan farklı olarak her erdemın kişilerce ‘icat edilmesi’ gerektiğini ileri sürmektedir (Ansell-Pearson, 2011:150-Dipnot).

<sup>248</sup> “*Amor fati*. Bundan sonra benim aşkım bu olsun (...) Günün birinde bir evetleyici olmak isterim ben” (Nietzsche, 2003:276).

<sup>249</sup> Fakat Çestov’un da dile getirdiği gibi Nietzsche’ye göre “doğa, kendi yaratıklarını yok olmaktan ve yıkımdan savunma kaygısını pek az taşısa da; ölüm, yıkım, yok olma ilgisiz fenomenlerse ve başka ilgisiz fenomenler yığını içinde yok olup gitmişlerse; dahası, doğanın kendisi, hedeflerine erişmek için ölümden ve yıkımdan yararlanıyorsa, bu durumda, iyiliği, yani şiddetin inkârını yasa haline getirme hakkını nereden bulabiliriz?” (Çestov, 2007:138).

bu eylemin yapılmasıyla duyulan hazda, doğru, haklı, yerinde bir eylem olduğunun kanıtını bulur” (Nietzsche, 2008:11). Bu anlamda sürü insanı içgüdüleri ve arzuya dayalı ilgileri kötü olarak adlandırırken, üstinsan onları yüceltir. Değerlendirme biçimini içgüdüleri dışlamayacak şekilde yeniden kurmaya çalışır. Onun bakış açısında artık tanrısallığa yer yoktur –Tanrı ölmüştür<sup>250</sup> ve onunla birlikte onu temsil eden en yüce değerler de değerini kaybetmiştir–; yani artık kendini tinsellik nedeniyle diğer varolanlardan ayrı olarak düşünmez. Artık o, teleolojik bir değer taşımaz; yani doğanın veya Tanrı’nın baş tacı değildir. Tersine hayvanlar arasında bir hayvan olarak içgüdülerinden sapmış, bu nedenle zayıflamıştır. Üst insan eylemlerinin ölçütünü özgür istenci olarak belirlemekten uzak durur; dolayısıyla kendini ahlaken sorumlu olarak görmez. O, geleneksel ahlakın salık verdiği duyulardan uzaklaşma ve saf tine ulaşma idealini reddeder, çünkü bu tür bir uzaklaşma onun için yetkinsizlik anlamına gelecektir (Nietzsche, 2008:14).

Öte yandan üstinsan, sürü insanın zayıflığının üstünü örtmek için kullandığı eşitlik kavramını da güçlü bir istencin parçası olarak görmez. Sürü insanı için her insan eşit olmalıdır, ayrıcalık kötülüktür. Oysa üstinsan için eşitlik kötülüğü ifade etmektedir, çünkü zayıflığın işaretidir: “hak eşitsizliğidir, genel olarak hakların var olmasının ilk koşulu. – Bir hak, bir ayrıcalıktır (...) Yüksek bir kültür, bir piramittir (...) Haksızlık hiçbir zaman hak eşitsizliğinde yatmaz, ‘eşit’ hak iddiasında yatar. Kötü nedir? Zaten söylemiştim bunu: zayıflıktan, kıskançlıktan, kinden doğan her şey” (Nietzsche, 2008:57). İnsanlar ve değerler birbirleriyle eşit veya karşıt değil, farklıdır; güç, karakter, fizyolojik, psikolojik ve kültürel bakımdan farklıdır. Ama aynı zamanda insanın da dâhil olduğu canlılarda arzulama ve içgüdüleri aracılığıyla güçlerini genişletme/yetkin biçimde kullanma isteği ortaktır. Bu bakımdan benzerdirler; yine de güçlerini kullanma biçimlerine göre farklılaşırlar. Nietzsche’ye göre “yaşam, ölmek isteyen sürekli kendinden itendir” (Nietzsche, 2003: 26). Sürü insanı da üstinsan da yaşadıkları sürece gücü isterler; üstinsan kendini aşarak ve yaratımda bulunarak bu istencini sergilerken, sürü insanı ahlaki değerler dizgesine göre dünyayı yargılar.

Ahlaken belirlenen iyi değerlerin ve iyi inşa tipinin aşılması olarak üstinsan değerlendirmesini iyinin ve kötünün ötesinde yapan yüksek insan tipidir. O, değerler alanında bir eşitlik veya karşıtlık bulunmadığını; değerlendirmelerin perspektiflere bağlı olduğunu bilen insandır. Bu nedenle belirli bir değerler grubunu en yüce ilan ederek onları ‘iyilik’ niteliği

---

<sup>250</sup> Tanrı’nın ölümü, ahlaki değerlerin değerden düşmesinin bir sonucu olarak tam da sürü içgüdülerinden kaynaklanmıştır. Bu neden-sonuç ilişkisinin örneğini Hristiyanlıkta bulmak olanaklıdır. Nietzsche’ye göre yaşamış olan tek bir Hristiyan vardır; o da İsa’dır. Ondan sonra Hristiyanlık adı altında yayılan düşünce onun yaşam pratiğinin vülgarize edilmiş bir biçimidir. Örneğin Tanrı’nın neden İsa’nın ölümüne izin verdiğine ilişkin soru, Tanrı’nın oğlunu, insanların günahlarının bağışlanması için izin verdiğini şeklinde cevaplanmaktadır. Nietzsche’ye göre burada “suça karşılık kurban düşüncesi” üstelik “ suçlunun günahları için suçsuzun kurban edilmesi” düşüncesi, bir tür çarpıtmadır (Nietzsche, 2008:41). Bu türden çarpıtmalar Hristiyan değerlerine zarar vermiş ve sonunda Tanrı’nın ölümüne neden olmuştur.

altında toplamaz ya da bu iyilerin karşısı olarak bir kötülükler dizgesi oluşturmaz. Yaşam, güçlerin hareketliliğine dayandığı için ahlaki perspektiften kötülük olarak görünen bir olay veya nitelik, yaşamın perspektifinden yaşam-ilerletici bir nitelik taşıyabilir. Yani iyilik de kötülük kadar insan eyleminin büyük ekonomisine aittir (Nietzsche, 1968:291). Üstinsanı, sürü insanından kısaca ortalama insandan ayıran onun perspektif-çokluğunu değerlendirmenin merkezine yerleştirmesidir. Sürü insanı, insanın içinde çelişik güdülerin ve değerlerin bulunduğu bir kargaşa olan tek bir birey olarak düşünülmesinin bir sonucudur. Oysa üstinsan, her değeri olumlayan ve bunları insan eylemliliğinin bütünleyicileri olarak gören insandır. Bu anlamda onun değerler alanında sahip olduğu bütünlük ile hayvanların içgüdüleri arasındaki organizasyon bütünlüğüyle örtüşmektedir (Nietzsche, 1968:259).

Üstinsan, ahlakın makbul olarak gördüğü 'iyi insan' değildir. O, iyiyi ve kötüyü barındıran bir çift-anlamlılığa sahiptir:

İnsanın her güçlü ve doğal türü için sevgi ve nefret, minnettarlık ve intikam, iyi niyet ve öfke, olumlu hareketler ve olumsuz hareketler birbirine aittir. İnsan, nasıl kötü olunabileceğini bilmesi şartıyla iyidir. İnsan kötüdür, çünkü aksi takdirde nasıl iyi olunacağını bilmez. Öyleyse bu çift-anlamlılığı reddeden – sadece tek taraflı etkili olmanın daha yüce bir şey olduğunu öğreten hastalık ve ideolojik doğa-dışılık nereden geliyor? (Nietzsche, 2010:351).

Bu çift-anlamlılığı güç kavramından kaynaklanmaktadır. Çünkü güç, yardım etme ve zarar verme yeteneğini içermektedir (Nietzsche, 1968:352). Söz konusu değerler alanı olunca iyi ve kötü arasındaki çift-anlamlılık bir çok-anlamlılık biçimindedir. Deleuze'un da ifade ettiği gibi "anlamı çoğul olmayan tek bir olay, tek bir fenomen, tek bir sözcük, tek bir düşünce yoktur. Herhangi bir şey onu ele geçiren kuvvetlere (tanrılara) göre kimi kez böyle, kimi kez şöyle, kimi kez de daha karmaşık bir şey olur" (Deleuze, 2016:16-17).

## 6. SONUÇ

Augustinus, Kant ve Nietzsche, düşüncenin devingenliği bağlamında, yaşadıkların dönemde bu devingenliğe en çok katkı yapan düşünürlerdir. Bu durum kötülük kavramı için de geçerlidir. Her biri yaşadıkları çağlarda, etkisini uzun süre gösterecek biçimde kötülük kavramları inşa ettiler. Hegel'in söylediği gibi her filozof çağının çocuğudur; Augustinus, Kant ve Nietzsche için de aksi düşünülemez. Bu nedenle düşünceleri çağlarının durumlarından bağımsız ele alınamaz.

Augustinus kötülük sorununu erken Hristiyanlığın bakış açısından teolojik düzlemde ele alır. Hristiyanlığın kurucu babalarından biri olarak Augustinus çağındaki kaygı verici olayları yeryüzündeki kötülüklerle tanrısal inayet arasındaki ilişkiyi sorgulayarak düşünür. Augustinus Antik Yunan geleneğinin sorunu ele alış biçimini bir yana bırakır. Böylelikle onun kötülük anlayışı soruna Hristiyanlık üzerinden uzlaştırıcı bir cevap verme çabasıdır. Kant ise Aydınlanma çağının –henüz aydınlanmamış, ama aydınlanma yoluna girmiş bir çağın üyesidir. Bu çağın en önemli özelliği dinsel ve siyasal otoritenin “eleştirisi”dir. Kant böylece kötülük sorunu açısından verdiği yanıtla Hristiyanlığı da eleştirir: Komşunu kendi gibi sevmemek kötülük denen şeyi ortaya çıkartmaz. “Komşunu kendin gibi sev” buyruğu aslında komşu sevgisi üzerinden kendini ele veren bir bencilliktir. Kötülük denen şeyi doğru anlamak için şu ya da bu din çerçevesinden değil, insanı insan yapan şey olarak “akıl” üzerinden düşünmek gerekmektedir. Kant kötülük sorununu tanrısal bakış açısından çıkarttığına geriye bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilecek nitelikte, bir “yasa” kalır. Bu yasa iyi ve kötüyü belirleyen tek şeydir. Üstelik akıl sahibi varlık olarak Tanrı da bu yasaya tabidir. Tanrı mutlak iyidir, çünkü zorunlu olarak yasaya göre yapar yapacaklarını. İnsan için ise, sadece akıl sahibi bir varlık olmadığından, “iki dünyanın da vatandaşı” olduğundan, iyi ya da kötü eylemde bulunmak bir olanaktır.

Kant'ın kötülük kavramını rasyonel teolojik, antropolojik ve etik çerçevesinde ele alışını böylesi bir zemin vardır. Bu bağlamda önce Lizbon depremi üzerinden tanrısal inayet ile yeryüzü kötülüğü arasındaki ilişkinin rasyonel bir açıklamasını sunar. Teolojik bakış Lizbon depremini Tanrı'nın günahkârları cezalandırması olarak göstererek insanların Lizbon'da yaşadığı felaketin tanrısal bir hata olmadığını savunmaktadır. Oysa eleştiri çağında Kant, rasyonel bir yolla, Tanrı'nın insanları cezalandırmak için depreme yol açmayacağını *gösterir*. Daha sonra teodiseye bağlı akıl yürütmenin başarısız olacağını ifade eder. Kant bu eleştiri üzerinden ilk önce pratik akıl ve özgür isteme bağlamında ahlaka uygun eylemin nasıl olanaklı olduğunu teolojik bağlamın dışına çıkararak yeniden inşa eder. Daha sonra kötülüğün kendisine odaklanır ve insandaki kötülüğe yatkınlığa işaret eden radikal kötülük tezini ortaya atar.

Nietzsche ise Kant'ın eleştirel yöntemini ahlaki kavramlardan önce ahlakın kendisi üzerinde uygular. Nietzsche iyi ve kötünün her zaman belirli bir ahlak-moral ile ilişkili olduğunu gösterir. Ona göre ahlak bir insan grubunun değerlendirme biçimidir. Dolayısıyla iyi ve kötü değerlendirme yüklemelerinin hep belirli bir moral içinde anlamı vardır. O, iyi ve kötü değer yargıları bağlamında geçerli değerlendirme biçimini, yani ahlakın soykütüğünü çıkarmaya ve onun değersizliğini göstermeye çalışır. Ahlaki değerlendirme biçimi, önyargılara dayanan bir yargılama mantığıdır. Ahlaki değerlendirme biçimi, karşıtlık, kendinelik gibi kavramlar, özne ve istenç gibi kurgular ve gerçeklik-görünüş gibi ayrımlar aracılığıyla iyilik ve kötülük kavramına, değer yargısı yüklemi olmanın ötesinde birer gerçeklik atfeder. Öte yandan ona göre geleneksel ahlakçılar ahlaki, tek geçerli değerlendirme biçimi olarak ortaya koymaktadır. Ahlaka, yargılama mantığı özelliğini veren budur. Oysa Nietzsche soykütük yöntemi aracılığıyla, kendilik atfedilen ahlaki iyilik ve kötülüğün çoğunlukla sosyal ve kişisel açıdan yarara dayandığını gösterir. İyi ve kötüyü, değerlendirenin perspektifi açısından, yani güç istenci açısından değerlendiren Nietzsche'ye göre ahlak, zayıf güç istencinin kendini koruma ve olaylara nedensellik atfederek bilinir kılmanın verdiği rahatlama gereksinimine dayanmaktadır. Bu nedenle sürü insanı, iyi ve kötü kavramlarını, güçlü istencin iyi ve kötü kavramlarını tersine çevirerek benimser. Bu nedenle yaratıcı değildir, hazır değer tablolarını kullanır. Bu anlamda mevcut değerlerin ötesinde, ahlaki değerlendirmenin dışındaki olanakları yoklar ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi talebinde bulunur. Çağının yeni olanaklara gebe oluşundan hareketle hem nihilizm öngörüsünde bulunur hem de güç istenci kavramından hareketle üstinsan idealinden söz eder.

**İstenç kavramı bakımından kötülüğün anlamı:** Genel anlamda Augustinus, Kant ve Nietzsche arasında kötülük üzerinden kurulabilecek ilk bağlantı *istenç* kavramıdır. Daha önceki bölümlerde değinildiği üzere Augustinus, ahlaki kötülüğün (günahın) failini işaret etmek ve doğal/fiziksel kötülüklere (cezalandırma) bir neden bulabilmek, böylece kötülük karşısında Tanrı'nın sorumlu olmadığını gösterebilmek için özgür istenç teorisini geliştirir<sup>251</sup>. Benzer biçimde Kant için de ahlaklılığın olanağı akıl sahibi insanın 'ilkelere göre eylemde bulunma yetisi' olan isteme aracılığıyla kendi kendini belirleyebilmesidir. Kötülük, istemenin özgür bir biçimde ahlak yasasından sapmasına ve onu diğer güdüleyicilere tabi kılmasına dayanır. Nietzsche açısından istenç ne bir yetidir ne de onu belirleyen nitelik özgürlüktür, yalnızca güçtür. Bu durum onun, özgür-olmayan istenci savunduğu anlamına gelmez. Ona göre istenç, canlılığa asıl anlamını veren ve pek çok katmandan oluşan yönelimselliği ifade eder<sup>252</sup>. Bu

<sup>251</sup> Budur çözülmesi gereken düğüm / Fenalıklarımızı inkâr etmek, onlara çare olur mu? / Bütün insanlar, ilahi kudret karşısında titreyen / Kötülüğün kaynağını aramakta (Voltaire, 1901:X,II).

<sup>252</sup> "İnsanın içindeki benliğin saf, değişmez, güvenilir ve tek özlü bir şey olduğunu düşünenlerin sığ psikolojilerine hayret ederdi eskiden. Ona göre insan sayısız hayat ve sayısız his dolu bir varlık, içinde

bağlamda her canlı, etkin veya tepkisel bir biçimde, dâhil olduğu bütünü olumlayarak ve veya olumsuz olarak varlığını sürdürmeye çalışır. Bu bağlamda istencin, duyguların, güdülerin, etkilerin, etkilenimlerin, değerlendirmenin, anlamlandırmanın ve harekete geçmenin bütününe ifade ettiği söylenebilir. Augustinus ve Kant ile karşılaştırıldığında Nietzsche için istenç, ahlaki değerlendirme biçiminin ötesinde, onu da içine alan, genel olarak değerlendirme ve anlamlandırmanın çıkış noktasıdır. Değerlendirme biçimleri arasındaki niteliksel fark, güç istencinin zayıf veya güçlü bir biçimde açığa çıkmasına bağlıdır. Bu bağlamda kötülük, sürü insanında somutlaşmış köle ahlakının değer yargıları bağlamında meydana gelmektedir. Burada hayatın değeri, kaynağını öte dünyada bulan değerlere göre yargılanır<sup>253</sup>.

**Sorumluluk kavramı bakımından kötülüğün anlamı:** İkinci önemli kavram *sorumluluk* kavramıdır. Augustinus'a göre 'Tanrı', Kant'a göre 'doğa' insanı akıl ve istençle donatmıştır, fakat bunların kullanımını insana bırakmıştır. Çünkü Augustinus'a göre Tanrı, iyilikseverliği dâhilinde, insanın eyleminden sorumlu olmasını istemiştir. Kant'a göre doğada bir amaçlılık olduğu açıktır, dolayısıyla bu yetileri insanın geliştirmesi için vermiş olmalıdır. Yalnızca bu bağlamda insanın sorumlu bir varlık olduğu söylenebilir. Augustinus'a göre insan, Tanrı karşısında bir kul olarak eylemlerinden sorumlu bir varlıktır. Kant'a göre ise kişisel olduğu kadar kişilerarası ilişkiler bakımından insan sorumlu bir varlıktır. Augustinus, Tanrı'nın iyilikseverliği ve edimlerinin amaçlılığından, Kant ise doğanın amaçlılığından ve Tanrı'nın insanın içine yerleştirdiği iyilik tohumundan/istidadından hareketle insanın ahlaki bakımdan sorumlu, yani iyiliği veya kötülüğü tercih edebilir özgür bir varlık olduğu sonucuna varmışlardır.

Nietzsche için de insan iyiliği ve kötülüğü tercih edebilen bir varlıktır. Fakat bu kabulünün dayanağı yalıtılmış ve soyutlanmış bir Ben veya istenç kavramı değildir. Bu türden soyutlamaların arkasında nedensellik inancı vardır. Çünkü eylem sürecinin bilinemezliği karşısında eyleyen bir Ben ve eylemin kaynağı olan istenç güven sağlamaktadır. Oysa Ben/ego/istenç bizatihi eylemin kendisidir ve tekilliği değil çokluğu ifade etmektedir. Bütünüyle bilmenin olanaklı olmadığı bu çokluk içerisinden özgür istence dayanan bir sorumluluk türetmek olanaklı değildir. Ona göre insan "bir ağacın meyve vermesi" gibi öz[n]el bir zorunlulukla eylemde bulunur. Bu bağlamda doğanın belirleyiciliği konusunda Kant ile hemfikir olmasına rağmen bu düşüncesini onun gibi amaçlılığa dayandırmaz. Doğa, teolojik/naturalist amaçlılık düşüncesini çağırıştırır biçimde, canlının kendini etkin olarak geliştirmesini amaçlayabilir, fakat bu gelişim, türlerin yıkımını da kapsayabilir. Bu nedenle insan ne doğanın

---

düşünce ve tutkunun tuhaf miraslarını taşıyan, eti ölümün korkunç hastalıkları ile lekelenen karmaşık, çokbiçimli bir yaratıktı (Wilde, 2016:163).

<sup>253</sup> "Mahvolmuş bir hayata gelirsek de ancak büyümesi durdurulmuş bir hayat mahvolmuştur. Bir tabiatı lekelemek istiyorsan onu iyileştirmeye çalışman yeterlidir" (Wilde, 2016:79).

ne de Tanrı'nın gözbebeğidir. Doğanın belirleyiciliğinin yanı sıra bilişsel, çevresel, biyolojik, kısaca insanı bir bütün kılan yanların hepsi iyilik ve kötülük değer yargılarının oluşmasına katkıda bulunurlar. Aynı zamanda insanı belirleyen güç ilişkileridir, yani bir istencin başka bir istençle ilişkisidir. Bu çok-yönlülük ve katmanlı yapıyı göz önünde bulunduran Nietzsche, istenç ve akla bağlı sorumluluk ahlakını ve buna bağlı olarak kendi başına değer atfedilmiş iyilik-kötülük anlayışını onaylamaz.

**Özgürlük kavramı bakımından kötülüğün anlamı:** Her üç filozofun kötülük kavramı inşalarında bağlayıcı olan üçüncü kavram *özgürlüktür*. Hem Augustinus hem Kant için insanın ahlaken sorumlu bir varlık olduğu kabulü, özgürlüğe dayanır. Tersine durumda, yani iyiliğin veya kötülüğün insanın doğal bir özelliği olması, onun zorunlulukla eylemde bulunduğu anlamına gelecektir. Bu nedenle Kant, onu ahlaklılığın olanak koşulu, Augustinus ise Tanrı'nın iyilikseverliğinin en büyük göstergesi olarak değerlendirir. Ancak özgürlük, keyfiyet anlamına da gelmemektedir. Augustinus için tanrısal yasalara/ilkelere uygun erdemli davranışlar, Kant için maksimlerin tek başına ahlak yasasına uygun olarak belirlenmesi, yetilerin özgürce ve ahlaka uygun kullanılmalarının koşuludur. Fakat burada Augustinus ve Kant'ın ilkece birbirlerinden ayrıldıklarını ifade etmek gerekir, çünkü Kant insana hazır reçeteler olarak içerikli ilkeler sunmaz. O, yeryüzünde herhangi bir örneği olmasa da ahlaka uygun bir en üst normun olanağını işaret ederek rehber bir yasa sunar<sup>254</sup>. Oysa Augustinus, tanrısal buyruklara, onun yeryüzündeki ifadelerine ve Kutsal Kitap'ta ifade edilen sözlerine koşulsuz uygunluğu salık verir. Kötülük, insanın akıl ve istencini ahlaki yapısına uygun kullanmamasının bir sonucudur. Augustinus için özgür istencin, tanrısal iyilikler olarak nitelendirilebilecek buyruklara uygun kullanılmaması insanı sapkın, eylemlerini ahlaken kötü kılmaktadır. Kant için ahlak yasasının rehberliğinden sapan eylemler, ahlaken değersizdir. Söz konusu 'sapma' veya 'tabi kılma' özgürlüğünü kapsayacak şekilde insanda bir yatkınlık olarak bulunmaktadır.

Her iki filozof için de cennetten düşüş, özgürlüğün ilk ve özel bir biçimidir. Augustinus'un yorumuna göre yasak meyve, iyiliği ve kötülüğü bilmeyi sağlayan tanrısal bir meyvedir. Meyveyi yemeden önce insan tanrısal yasalara tam uyum içinde yaşamaktadır. Fakat hiçlikten yaratılmış olması ve yılanın baştan çıkarması nedeniyle bu yasalara karşı gelmiş ve ilk günah ortaya çıkmıştır<sup>255</sup>. Tanrı'ya öykünme anlamında negatif bir özgürlüğü ifade eden ilk kötülük/günah, tanrısal inayet ve amaçlılık dâhilinde, insanın kendi kendini belirleyebilmesine olanak sağlamıştır. Yeryüzüne düşen insan, Tanrı'nın gözetiminde, onun krallığına tekrar dönebilmek için ahlaki sorumluluğunu yerine getirmeye çalışır. Kant'ın yorumuna göre de ilk kötülük/günah, cennette Tanrı'nın sesi biçimindeki içgüdü eşliğinde yaşayan insanın, aklını

---

<sup>254</sup> "Meleklerin en parlağı gökten düşmüş / Ama melekler pırl pırlıdır yine de / Bütün kötüler iyi suretine de girseler / İyilik yine de iyilik olarak kalır" (Shakespeare 2014b:IV.3.25-30).

<sup>255</sup> "Bir damla kötülük en soylu varlığı / Lekeler ve yıkar bile bazen" (Shakespeare 2014a:II.2).



kullanmasının ilk örneğini oluşturur. Aklın kusurlu bir kullanımı gibi görünen ilk günah, doğanın ve Tanrı'nın planı çerçevesinde insanın yetkinliğe ulaşma yolunda izleyeceği yolun ilk adımıdır. Bu bağlamda kötülük Augustinus için Tanrı'nın, bütününe bakıldığında iyi olduğuna inanılması gereken, insan tarafından anlaşılmasız planının bir parçasıdır. Kant için ise kötülük, insanın gelişim sürecinde aşılması gereken gelişmemişlik evreleridir.

Üç filozofun kötülük bağlamında özgürlük anlayışını bir tür özgürleşme olarak değerlendirmek olanaklı gibi görünmektedir. Augustinus için özgürlük, hiçlikten yaratılmış ve ilk günah ile lekelenmiş insanın kötülüklerden kurtularak lekesiz durumuna dönme mücadelesini ifade eder. Kant'a göre özgürlük, ahlakın olanağı olmasının yanı sıra, ben-sevgisine bağlı ilkelerin ve kötülüğe yatkınlığın genel baskısı altında insanın ahlaki ideal yolunda ilerlemesidir. Nietzsche açısından özgürlük, değer yargılarına kendi başına değer atfeden, iyilik ve kötülüğü zıtlıklara indirgeyen ve kendini tek geçerli değerlendirme biçimi olarak dayatan ahlaki değerlendirme biçiminden kurtuluş, 'kendi omuzları üzerinde yükseliş'tir.

**Hazlar ve tutkular bakımından kötülüğün anlamı:** Bu üç düşünür için de hazlar ve tutukular tek başına ele alındıkların kötülüğün nedeni olarak değerlendirilmezler. Augustinus, Platon ve Aristoteles'i takip ederek, tanrısal iyiliğe zarar verecek yönde ölçsüzlüğe kaçılmadığı sürece bunları onaylar. Kötülük, tanrısal iyilikler dururken, hazların tercih edilmesi ediminden, yani 'sapma' ediminin kendisinden kaynaklanmaktadır. Kant için de hazlar insan varoluşunun kaçınılmaz bileşenleridir. İnsan eyleminin belirlenimi açısından ahlak yasasını kendilerine tabi kılmadıkları sürece hazlar zararsızdırlar. Fakat maksimlerin belirlenmesi zemininde ahlak yasası hazlar karşısında ikincil konuma düşerse, kötülük ortaya çıkacaktır. Augustinus için olduğu gibi Kant içinde kötülüğün asıl nedeni söz konusu 'tabi kılma' ediminin kendisidir. Nietzsche de hazlara olumsuz bir anlam yüklemeyi, tersine onları Antik Yunan'da olduğu gibi kutsamak gerektiğini savunur<sup>256</sup>. Güçlü bir şekilde buyurmak ve bundan haz almak, güçlü bir istencin işaretidirler. Nietzsche, ahlak tarihini soykütüksel analize tabi tuttuğunda, hazları bastırmak ve mümkün olduğu yerde ortadan kaldırmanın ahlakın temel amaçlarından biri olduğunu ifade eder. Ona göre bir yandan hazların karşı konulmaz oluşu bir yandan köle ahlaki içinde aldığı 'kötülük' anlamı, vicdan azabının ortaya çıkmasına neden olmuştur<sup>257</sup>.

**Kötülüğün tözselliği bağlamında kötülüğün anlamı:** Augustinus, Kant ve Nietzsche *kötülüğün tözselliğine* dair savlara karşı çıkarlar. Bu konuda Augustinus ve Kant, Platoncu çizgiyi takip eder. Augustinus'a göre kötülüğe bir varlık atfetmek, Tanrı'nın iyilikseverliğine ve

---

<sup>256</sup> Bence eğer bir insan hayatını bütün yönleriyle ve eksiksiz olarak yaşarsa, her duyguya bir biçim, er düşünceye bir ifade, her rüyaya bir gerçeklik verebilirse, bence dünya öyle taze bir mutluluk darbesi alacak ki ortaçağcılığın tüm hastalıklarını unutup Helen idealine geri dönebileceğiz (Wilde, 2016:38).

<sup>257</sup> "Boğmaya çalıştığımız her dürtü zihnimize kuluçkaya yatıp bizi zehirliyor (...) Direnirsen ruhun ona yasaklanan şeyler için duyduğu özlem ile, korkunç kuralların korkunç ve yasadışı kıldığı şeyler için duyduğu arzu ile hastalanır" (Wilde, 2016:39).

adaletli oluşuna gölge düşürecektir, çünkü bu niteliklere sahip bir yaratıcının kötü bir şey yaratması olanaklı değildir. Tanrı'nın iyilikseverliği ve adaleti sabit dayanak noktası olarak alınsa bile, kötülüğe varlık atfetmek onun, Tanrı'nın dışında bir kaynağının olduğunu söylemek olacaktır ki bu durumda Tanrı'nın teklifi tehlikeye girecektir. Bir diğer nokta; kötülüğe tözsellik atfetmek ve onu insan doğasının bir parçası olarak değerlendirmek, ahlaklılığın temeli olan failin sorumluluğunu ortadan kaldıracaktır. Zira bu durumda failin özgürlüğü ortadan kalkmış olacağı için eylemin düzenleyicisi zorunluluk olacaktır. Bu durum, ahlak için bir tehdittir.

Augustinus, kötülüğe tözsellik atfetmeyerek insanı sorumlu bir varlık kılma ve Tanrı'yı kötülüklerden bağımsız kılma idealini yerine getirme konusunda bir tür tutarlılık gösterir gibidir. Fakat bu düşüncesinin hiçlikten yaratılma düşüncesiyle çelişkisi üzerine sessiz kalmayı tercih eder. Bir başka deyişle hiçlikten, kusurlu bir biçimde yaratılan bir varlığın, nasıl özgür olarak nitelendirilebileceği açık değildir. Bununla bağlantılı olarak ilk günaha ilişkin yorumu da açıklanmaya muhtaçtır. Çünkü eğer henüz özgür istenç gelişmemişse, yasaklı meyveyi yemeye onları iten doğalarına ait bir parça olmalıdır. Bu durumda baş şüpheli içgüdü, libido, şehvet, arzu adları altında nitelendirilebilecek, tanrısal yasayı yıkmaya yönelik bir motivasyon olmalıdır. Ne var ki bu da kötülüğün insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğuna yönelik kuvvetli kanıtlar sunacaktır. Elbette bu türden savları Tanrı'nın planı çerçevesinde olumlu birer unsura dönüştürmek olanaklıdır. Fakat böylesi bir karşı-sav, kötülüğün yokluğunu kanıtlamak yerine, iyiliğin bir parçası olarak varlığına kanıt oluşturacaktır.

Augustinus gibi Kant da kötülüğe tözsellik atfetmez. Tözsellik iddialarını iki türlü savuşturmayı tercih eder. İlk olarak yine Augustinus gibi tözselliğin, ahlaklılığın özgür istence dayanan yapısıyla örtüşmeyeceğini düşünmektedir. Fakat onun bu argümanı yalnızca kötülüğün tözselliği için geçerlidir. Zira Kant kötülüğün insanın doğasının bir parçası olmadığı iddiasına iyiliğin, bir tohum olarak, insani istidadın özünü oluşturduğu iddiasını ekler. Kısaca insanda iyilik tözsel bir biçimde bulunur. İnsana düşen bu tohumu geliştirmek, yani özünü oluşturan iyiliği açmaktır. Bu ahlaki gelişim yolunda, insan özgür istenciyle ahlaklılığı tehdit eden koşulları (kötülüğü) tedrici olarak ortadan kaldırarak tam ahlaklılığa ulaşmaya çalışmalıdır.

Tözsellik iddialarına yönelik ikinci karşı çıkış bu noktada biçimlenmektedir. İster tek insanda ister genel olarak insanlığın bütününde amaç, söz konusu iyilik tohumunun yetiştirilmesidir. Kötülük ise bu yetiştirme süreci boyunca arkada bırakılan yetiştirilmemişlik durumlarıdır. Dolayısıyla genel anlamda kötülük, bir tözü değil, geçiciliği ifade eder. Kant bu noktada geleneksel teolojik argümanı, Aydınlanma'nın ilerleme kavramıyla birleştirmeye çalışır. Fakat böylesi bir argüman, geçmişi yorumlamanın bir aracı işlevi görebileceği gibi baskıcı rejimlerin kitleleri kontrol altında tutmasının bir aracı olarak da kullanılabilir. Kant bu olasılığı bilir ve onu ima etmekten kaçınır. Bu bıçak sırtı bir konudur ve Augustinus'un 'adil savaş' kavramıyla birlikte ele alınabilir. Son olarak Augustinus'un ilk günah dolayısıyla bütün

insanlığın günahkâr doğduğu düşüncesi ve Kant'ın bütün insanların doğuştan ve evrensel olarak kötülüğe yatkın oldukları savı, yorumcuları şüpheye düşürecek biçimde kötülüğün tözsel yorumuyla yakın temas içindedir.

Augustinus ve Kant gibi Nietzsche de kötülüğün tözsel kavranışını reddeder. Onun bu tutumu genel olarak tözsellığe karşı çıkışının bir yansımasıdır. İlgili bölümde aktarıldığı üzere Nietzsche eylemlerin kendinden çıktığı, eylemden bağımsız bir kendilik, bir istenç, bir akıl, bir Ego veya ruh tasarımın kabul etmez. Ona göre düşünmeyi eylemden, eylemi eyleyenden, eyleyeni de yetileri bakımından ayırmak ve öz, töz, Ben, tin, ruh adı altında kendilikler atfetmek ahlaki değerlendirme biçiminin mantığına dayandırmaktadır. Oysa ne böyle tözsel varlıklar ne de ona ait ilenekler söz konusudur. Benzer biçimde bu ayrımların yarattığı değer karşıtlıklarının da mantıksal önyargılar olduğunu düşünmektedir. Onun 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi' çağrısı, değer yargıları konusundaki taviz vermez ahlaksal mantığın ürettiği değer yargılarına karşıdır. Öte yandan ona göre her tek durum eşsiz ve oluş ürünü olduğu için eylem alanında değişmez, kendi başına değerlere başvurmak anlamsızdır. Varoluşçuluğu önceleyen bu düşüncesi bağlamında onun için de öz'ün, insanın değerlendirmesi, anlamlandırması ve eylemiyle kurduğu bir süreklilik olduğu söylenebilir.

**Kavram karşıtlığı bakımından kötülüğün anlamı:** Augustinus ve Kant iyilik ve kötülük kavramları arasında birbirlerine indirgenemez bir *düalizmin* olduğu fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Kant bu konuda bir rigoristtir. Ona göre bir eylem ya ahlaken iyidir ya da ahlaken kötüdür. Çünkü bir eylemin değeri, maksimin nasıl içeriklendirildiğine bağlıdır. Öznel ilke ahlak yasası tarafından da, ahlak yasasına aykırı güdüleyiciler tarafından da belirlenebilir. Fakat maksimin ahlak yasası dışında belirlenmesi, ahlak yasasının yokluğu anlamına gelmez. Ahlak yasası her zaman bir gereklilik olarak akıl sahibi insan için mevcudiyetini korur. Kötülük, bu yasaya aykırı; yasayı yasa-dışı bir güdüleyiciye tabi kılma olarak varlık gösterir. Bu nedenle Kant kötülüğeye yatkınlığın aşamalarını detaylandırırken, ahlak yasasının yokluğu anlamına gelecek şeytani kötü bir istencin olanaksızlığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla bir eylem aynı zamanda hem iyi hem kötü nitelik taşıyamaz veya tersi biçimde aynı anda ne iyi ne de kötü olamaz. Kant'ın iyilik ve kötülük söz konusu olunca değer karşıtlığından yana olmasının nedeni budur. İyilik ve kötülüğü ahlak yasası bağlamında biçimlendirdiği bu karşıtlığa aynı zamanda akıl bağlamında bir ikilik daha ekler. Buna göre ahlaki iyilik ve kötülük, istemenin akılla ilişkisinde anlamlıdır; fakat hayırlı ve fena, haz veya acı veren istemenin nesnesine dayanmaktadır. Öte yandan sonunda elde edilmesi umulan bir kazançla ilişki kurmadan yasa tarafından belirlenen bir isteme, kendi başına iyi istenç adını almaya layıktır. Fakat kendi başına kötü bir istençten söz edilemez, çünkü bu -yine- ahlak yasasının yokluğu anlamına gelecektir.

Augustinus ile Kant iyilik-kötülük düalizmi konusunda belli açılardan uzlaşırlar. Kant için insan aklının kendi ürünü olan ahlak yasasının yerinde, Augustinus'ta Tanrı vardır. Tanrı

iyiliksever olduğu kadar, her şeyin yaratıcısı olması nedeniyle onların iyi olmalarının da nedenidir. Kötülük bir 'yoldan çıkma', tanrısal amaçlılığa aykırı olma olarak vardır. Tanrı'nın bütün yönleriyle tamlığı karşısında insanın zaaf sahibi ve kusurlu oluşu arasındaki fark, kötülüğün bizzat nedenidir. Fakat bu fark aynı zamanda indirgenemez bir farktır. Bu farktan kaynaklanan kötülüğü, yetkin bir biçimde iyiliğin bir aracı olarak kullanabilecek tek varlık Tanrı'dır. Tanrı bunu ahlaki ve fiziksel kötülük, yani günah ile cezalandırma arasında tanrısal bir denge kurarak yapar.

Nietzsche değer karşıtlığı düşüncesine karşıdır. İyilik ve kötülük gibi değer yargısı yüklemelerini, ait oldukları olgusal bağlamda kopararak onlara tekilikler yüklemek ve kendi başlarına değerli olduklarını ifade etmek, yaşamın çeşitliliği karşısında indirgemeci bir yaklaşımdır. İyilik ve kötülüğün arasında nitelik değil, derece farkı vardır; hatta yaşam sıklıkla bunların birbirinden ayıramadıkları bir değer karmaşasıdır. -Kötülüğü modernite bağlamında ele almak için Nietzsche'nin bu düşüncesi fazlasıyla ilham vericidir-. Ona göre değer yargıları arasındaki nitelik farkı yalnızca etkinlik-tepkisellik ve olumlama-olumsuzlama bağlamlarında anlamlıdır. Soylu/efendi ahlakını köle ahlakından ayıran bu noktalar ve değer yargılarına değil, değerlendirme biçimleri arasındaki farka dayanmaktadır. Değer yargıları, yalnızca değerlendirme biçimlerinin ürünleridirler. Üstinsan, değer yargıları konusunda ahlakın indirgemeci bakış açısının ötesinde dünyanın anlam-çokluğunu gören, buna kendi etkinliğiyle katılan ve yaşamı bütün yönleriyle olumlayan insan idealidir. Fakat bu düşüncenin olumlama kısmı da, Augustinus'un 'adil savaş' kavramı gibi kötülüğe yönelik güncel araştırmalar açısından yanlış yorumlamaya açıktır. Neiman bu bağlamda şunu sorar: Auschwitz'ten sağ çıkmış biri için bu düşünce ne kadar geçerlidir? Bu bağlamda Nietzsche'nin olumlama düşüncesi de dramatik biçimde teolojik 'tanrısal plan' düşüncesine yakınlık göstermektedir.

**Tanrı kavramı bakımından kötülüğün anlamı:** Kötülüğün neliği bakımından *Tanrı* kavramının bu üç filozofun felsefeleri içindeki konumu oldukça önemlidir. Gençlik dönemini Yunan felsefesi, Yeni-Platonculuk, paganizm, Manizm, Stoacılık ve Hıristiyanlık etkisi altında geçiren Augustinus için Tanrı'nın varlığı çoğunlukla dünyadaki kötülüklerle ilişkisinde bir anlam kazanmıştır. Bu süreç içinde Tanrı'nın karşısında kötülüğe varlık atfettiği bir dönem olmuştur. Fakat özellikle kötülüğü, iyiliğin yokluğu olarak ve en yüksek ideayı iyilik ideası olarak tanımlayan Platoncu gelenekle bağı onu Maniciliğin düalizminden uzaklaştırmıştır. Platonculuk ile Hıristiyanlığı uzlaştırma çabası nitelikleri bakımından sonsuz, yaratma edimi bakımından bütünüyle iyi ve amaç-yüklü ve ilahi adaleti gözetten bir Tanrı anlayışı ortaya koymasını sağlamıştır. Fakat dünyadaki kötülük ile Tanrı arasındaki uzlaşmaz görünen anlaşmazlıkları teodise aracılığıyla ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Kötülük problemini, ilgili bölümde söz edildiği üzere, özgür istenç teorisi üzerinden çözmeye çalışmıştır. Teorinin argümantasyonu kısaca şu şekilde aktarılabilir: Tanrı tanımı gereği kötü olamaz, o bütünüyle

iyilikseverdir. İyilikseverliğinin göstergesi olarak insana akıl ve özgür istenç vermiş, bunları geliştirmeyi ona bırakmıştır. Kötülük, yapılan kötülük ve maruz kalınan kötülük olarak ikiye ayrılır. Birincisi ahlaki kötülük, yani günahdır; ikincisi ise fiziksel kötülük, yani doğal felaketlerden, kişisel talihsizliklere kadar uzanan fenalıkların tamamıdır. Tanrı ahlaki kötülüğün nedeni olamaz; bunun nedeni istencini özgürce kullanan insandır. Tanrı, ilahi adalet çerçevesinde, fenalıklara ahlaki kötülüğün cezası olarak hüküm vermektedir.

Onun bu tezi Ortaçağ boyunca etkisini göstermiş, daha sonra Leibniz'in *Theodicee* kitabıyla rasyonel ilkeler bakımından revize edilmiştir. Elbette bu sorun Hume, Descartes, Spinoza gibi pek çok filozofun da ilgisini çekmiştir. Fakat kötülük problemini karşı tarafın argümanını çürütmek ve bir tarafın haklılığını kanıtlamak üzere değil, aklın mahkemesine uygun olacak biçimde tarafların argümanlarını karşılıklı olarak inceleyen kişi Kant'tır. Ona göre Tanrı'nın inayeti ile dünyadaki kötülükler arasındaki ilişki bilinemez, çünkü aklın sınırlarını aşmaktadır. Buna bağlı olarak teodise tartışmasından yalnızca aklın sınırları hakkında dolaylı fakat en azından pozitif bilgi sahibi olmak olanaklıdır.

Peki, kötülük kavramı bakımından Tanrı kavramının Kant'ın felsefesindeki konumu nedir? *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın ideali olarak bir anlam taşıyan, aklın bir tür sınır aşımı olan Tanrı idesi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde olumlu bir anlam kazanır –bilgisel olarak değil, pratik olarak olumlu bir anlam kazanır–. Tanrı, ide olarak, olanaklı bütün iyileri kendinde toplayan aklın bir tasarımıdır. İnsan akli ve istenci yalnızca ahlak yasası tarafından belirlenmez, ayrıca yasa-dışı etkilere önemli birer belirlenme olanağına sahiptirler. İşte kötülüğe yatkın olan insan için olumlu bir Tanrı idesi, rehber ilke olarak akla ve istence eşlik edebilir. Kant, etik çerçevede Tanrı kavramını böyle konumlandırır. Rasyonel teoloji bakımından ise Tanrı'nın insanın içine, iyilikseverliğinin bir göstergesi olarak, iyilik tohumu yerleştirdiğini ve amaçları doğrultusunda insanın kendisini ahlaken geliştirmesini beklediğini ifade eder. Ona göre ne Tanrı ne de doğa, insanın türünü ortadan kaldıracak şekilde kötülük yapmasını amaçlar. Aksine doğa, türün bütün yetenekleriyle gelişimini; Tanrı ise insanın tam ahlaklılığa yaklaşmasını amaçlar. Kısaca Tanrı, insanı bütünüyle ne iyi ne de kötü yaratmıştır; onu iyiliğe-dönük yaratmıştır.

Bu bağlamda Nietzsche'nin Tanrı kavramını nasıl değerlendirdiğini anlamak için onun 'Tanrı, öldü' metaforunu incelemek yerinde olacaktır. Bu ifade kısaca, çağında ahlaki değerlerin iflasına işaret eder. Daha önce de dile getirildiği üzere ahlaki değerler, hatalı akıl yürütmelere dayanmaktadırlar. Tanrı, eyleyen Ben ve eylemin kaynağı olan istenç düşüncesine paraleldir, onun geniş ölçekli bir izdüşümüdür. Tanrı, bir Ben olarak evreni kontrol eder ve istenci her şeyin varoluş nedenidir. O, değerlerin en üstünde, onlara aynı zamanda kaynaklık eden bir varlık olarak bulunmaktadır. Öte yandan Tanrı, kölenin kendine suçlu ve günahkâr hissetmesine bağlı olarak merhamet dilediği otoritedir; köle acısını anlamlandırmak için böyle bir otoriteye ihtiyaç duymaktadır. Bunun yanı sıra köle/sürü insanı, dünyaya içkin adaletsizliğe denge

sağlayacak dışsal bir güç olarak da Tanrı kavramına ihtiyaç duyar. İşte Nietzsche tam da ahlak-dışı gerekçelerle var edilmiş Tanrı'nın, bizatihi ahlakın kendi ilkelerinin sonuna kadar götürülmesiyle öldürüldüğünü ilan eder. Bu aynı zamanda dayanağı olduğu ahlaki iyiliğin ve kötülüğün etkisizleşmesidir<sup>258</sup>. Nietzsche bu nedenle Hıristiyanlığın Tanrısı yerine, içgüdüleri kutsayan ve iyilik ile kötülüğü birbirinden ayırmayan Yunan Tanrısı Dionysos'u tercih etmiştir.

Yukarıdaki bağlantılar ışığında kötülük kavramını Augustinus'un teodise ekseninde teolojik olarak ele aldığını söylemek olanaklıdır. Elbette o, özgür istenç, sorumluluk, tanrısal plan gibi kavramlarla, kötülüğün anlam repertuarını genişletir. Fakat onun için kötülüğün kavranılabilir kılınması ikincil önemdedir; önemli olan Tanrı'nın bu kötülüklerden sorumlu olmadığını gösterilmesidir. Kötülük kavramı bakımından Kant'ın konumu çok-yönlüdür. Kant, bir yandan kötülük kavramını aklın sınırları içinde kavranılabilir olup olmadığını inceler, bir yandan kişilerarası ilişkilerde ahlaki bakımdan doğru bağlantıların nasıl kurulabileceğini araştırır ve bir yandan da rasyonel teoloji çerçevesinde kötülüğün yerinin ne olduğunu belirlemeye çalışır. Nietzsche ise bizzat ahlaki değerlendirme biçiminin kendisini ve dolayısıyla iyilik-kötülük kavramlarını eleştiri konusu yapar. Fakat aynı zamanda insanın, dünyayı anlaması ve anlamlandırması için gerekli olan etkin ve olumlayıcı değerlendirmenin olanaklarına işaret eder.

□

Peki, kötülüğe dair güncel tartışmalar bakımından bu üç düşünürün kötülük anlayışı ne ifade etmektedir? Özgür istenç teorisi, radikal kötülük tezi veya değerlerin yeniden değerlendirilmesi talebi, modern kötülüğü anlamak için ne tür olanaklar sunar? Neiman kötülüğün anlaşılabilirliğine dönük girişimler için şunları dile getirir:

“Kötülüğün, onu ayırt etmemizi ve tartmamızı sağlayacak bir tanımını bulabilir miyiz? Belki biri çıkıp alternatif bir tanım önerebilir ama ben bugüne kadar bu yöntemin işe yaradığını görmedim. Kötülüğe ilişkin genel tanımlar ya anlamsızlaşacak kadar geniştir ya da yalnızca var olan kötülüğü temel alarak kalan her şeyi dışlayacak kadar dar” (Neiman 2016: 382-383).

Nietzsche'yi anımsatır biçimde olguların, koşulların, kişisel özelliklerin, daha doğrusu kötülük kavramı altında toplanabilecek yapıların tekiliğine, bu yapıların çok-yönlülüğüne vurgu yapan Neiman, makul bir biçimde, kötülüğün kapsayıcı bir tanımın yapılamayacağını dile getirir. Fakat bu elbette kavramın bilinemezliğe terk etmek anlamı taşımaktadır. Tersine Augustinus, Boethius, Aquinas, Leibniz, Spinoza, Kant, Nietzsche gibi düşünürlerin kötülük kavramı konusunda özgün çabaları, bu kavramı anlama konusunda birer perspektif olarak hizmet sunabilirler. Kavrayışın kuşatıcılığı için bu düşünceler özgünlükleri kadar bağlantılılıkları

---

<sup>258</sup> “Bir kral ölürken tek başına ölmez / Bu ölüm bir girdap gibi çeker götürür / Ne varsa çevresinde. Koca bir çarktır o / En yüksek dağın başında dönen / Binlerce eklenti takıntı vardır / Bu çarkın büyük kollarında / Bu çark devrildi mi, o büyük ayrıntılar / O zavallı varlıklar da gürültüyle gider / Kral ah çekti mi bütün bir halk da çeker” (Shakespeare 2014a:III.3).

açısından da düşünülmelidir. Neiman'ın vurgusundan hareketle, örneğin Auschwitz gibi deneyimler göz önünde bulundurulduğunda, kötülüğün bir töz olarak değerlendirilmesi elbette anlamsız görünecektir. Çünkü böyle bir kavrayış, kötülük hakkında konuşmayı muğlaklaştıracak ve kötülüğü başkalarını yaptığı bir şey olarak dışsallaştırılmasına neden olacaktır (Neiman 2016: 386). Ona göre tözsel kötülük anlayışı yerine Wittgenstein'in "ailevi benzerlik" kavramına uygun olarak kötülüğün "tek tek durumlar üzerinden ihtiyatlı analizlere girişmek" olanaklıdır (Neiman 2016: 383-384).

İşte tam bu noktada felsefe tarihinin kötülük kavramı hakkındaki mirası, önemli bir yatırıma kaynaklık edebilir. Çünkü Auschwitz, Gulag ve Körfez Savaşı gibi deneyimler, günlük hayatın içine sızmış ve olağanüstülüklerini kaybetmiş hak ihlalleri, savaş suçları, ekonomik bunalımlar, açlık ve yoksulluk gibi konularını anlaşılır kılmak mevcut kötülük repertuarını aşmaktadır. Bu türden kötülükler belli biçimlerde modernite öncesinde de mevcuttur. Çağdaş kötülüğü özgün kılan, yaygınlığına, bilinirliğine, önlenebilir veya belli konularda ortadan kaldırılabılır oluşuna rağmen ve insan haklarının yasalarla daha önce eşi görülmemiş biçimde koruma altında oluşuna rağmen tam da insan haklarını olanaklı kılan özgürlük, ilerleme ve demokrasi adına yapıyor oluşudur<sup>259</sup>. Öte yandan toplama kampı deneyiminde olduğu gibi endüstriyel olanakların insanın ortadan kaldırılması için kullanıldığı<sup>260</sup>, insanları dışsal sahiplikleri bakımından yoksullaştırmaktan ziyade varoluşsal açıdan<sup>261</sup> yalnızlaştırmaya<sup>262</sup> odaklı ve Levi'nin deyimiyle iyilik ile kötülük arasındaki ayrımın ortadan kalktığı gri bölgelerden oluşan yeni bir kötülük düzlemi mevcuttur.

Kötülük hakkında ihtiyatlı analizler yapabilmek için Augustinus bize ne sunar? Söz konusu yeni kötülük deneyimleri, teodiseye dair bakış açısını zayıflatır. Günahın cezası olarak kötülük anlayışı, kötülüğün ahlaki gelişimin bir parçası olduğu savı veya kötülüğün, iyiliğin yokluğu olduğu savı, örneğin Aushchwitz'i, Gulag'ı, 11 Eylül'ü, Soma'yı, Lizbon'u anlamak için yeterli repertuarı sağlamamaktadır. Zizek'e göre "her teolog er ya da geç Tanrı'nın varlığıyla *Shoah* veya benzeri aşırı kötülükleri bağdaştırma sorunuyla yüz yüze gelecektir" (Zizek ve Gunjevic 2012:130). Zizek teologun teodise karşısında alabileceği savunma pozisyonunu, Kant'ın yaptığına oldukça benzer bir biçimde analiz eder. Ona göre savunmacı ilk olarak 'günah-

<sup>259</sup> John Silber, Holokost için şunları söyler: "O [Holokost], Kant'ın imkânsız olduğunu düşündüğü, özgürlüğün ve aklın şeytanca kullanımının olgusal bir örneğini verir gibi görünmektedir. Bu plan için, özgürlüğün kendisi gibi anlaşılmaz (...) olan büyük kötülüğün farkına varılması dışında olumlu bir sebep bulmak imkansızdır" (Silber, 2012:315).

<sup>260</sup> Gaz odaları, havacılık alanında ilerleme adına basınç, sıcaklık ve soğukluk testlerinde tutukluların kullanılması, benzer biçimde biyolojik testler için yine tutukluların rızası alınmadan denek olarak kullanılmaları... bütün bunlar sanayinin olanaklarını kullanarak organize bir kötülüğü meydana getirmektedirler.

<sup>261</sup> Silber'a göre Nazi kurbanlarının 'suçu' varoluşlarındadır, çünkü onlar yaptıkları bir şey için değil, oldukları ve olmaktan kaçamadıkları bir şey için öldürülmüşlerdir (Silber, 2012:316).

<sup>262</sup> Yalnızlaşmanın toplama kamplarındaki iki örneği Muselmann ve Sonderkommando'dur.

ceza teorisi'ne başvurabilir; yani Holokost'un, Yahudilerin geçmiş günahlarının bir cezası olduğunu ileri sürebilir. İkinci olarak 'ahlakçı karakter-eğitim teorisi'ne uygun olarak, Yahudilerin Eyüpvari bir inanç testinden geçmiş olduklarını ileri sürebilir. Son olarak 'ilahi gizem teorisi'ne dayanarak Yahudi soykırımı konusunda Tanrı'nın neden böyle ilahi bir karar verdiğinin kavranılamaz olduğunu ileri sürebilir. Zizek'e göre sonsuz yargıya başvurarak ilahi istenci bilinmezliğe dayandırmak Tanrı'nın egemenliğini ve muktedirliğini inkâr etmek anlamına gelecektir (Zizek ve Gunjevic 2012:131). Zadig'in karşılaştığı keşişin/melek Jesrad'ın "hiçbir kötülük yoktur ki ondan iyilik doğmasın" (Voltaire 2015:109) veya "tesadüf diye bir şey yoktur. Her şey bir sına, bir ceza, bir ödül veya bir önlemdir" (Voltaire 2015:110) sözleri toplama kampında kötülüğü bütün çıplaklığıyla hissetmiş olanlar için ne ifade eder?

Nietzsche teodiseye bağlı kötülük anlayışını eleştirir. Kötülük problemine yönelik savların, dünyadaki acıyı anlaşılır ve meşru kılma çabasının bir parçası olarak değerlendirir. Benzer biçimde Kant için de kötülüğü teodise tartışması üzerinden anlamlandırmaya çalışmak boş ve tembel akla uygun bir çabadır. Kant'ın etik açıdan odağı hiçbir zaman tanrısal inayet ile yeryüzündeki kötülükler arasındaki ilişkiyi kavranabilir kılmak olmamıştır. O, insanlararası ilişkilerde insanın özgürlüğüne ve kendi aklının ilkelerine dayanan, bir diğersinin yalnızca araç olarak görülmediği etik olanakları incelemiştir. Bu aynı zamanda kötü muamelenin, zorbalığın, hak ihlallerinin, zorlamanın vb. insan hakları açısından bir eleştirisi olarak da düşünülebilir. Kant, ister aklın sınırlarını aşması, ister bir başkasının psiko-fiziksel bütünlüğünün bozma isterse dini gizemciliğin düşünmenin alanını işgal etmesi anlamında olsun, her türlü sınır aşımına karşıdır. Fikirlerin kamu önünde özgürce ifade edilmesi gerektiğini yazılarında defalarca dile getirmiştir. Bu düşünceleri bütün canlılığını korur.

Fakat Kant'ın kişilerarası ilişkileri korumaya yönelik düşüncelerinin doğru olmayan bir biçimde kullanıldığı da olmuştur. Örneğin Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında incelediği Eichmann davasında bu yanlış değerlendirmenin bir örneği sergilenmiştir. Eichmann söz konusu davada üstlerin emirlerine karşı gelemeyeceği için çeşitli suçlara bulaştığına değinir<sup>263</sup>. O, bu savunmasını Kant'ın ödev ahlakıyla birleştirerek, hayatı boyunca Kant'ın ahlak kurallarına uygun yaşadığını, "Kant hakkındaki sözlerimle, irademin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek şekilde olması gerektiğini kastediyorum" sözleriyle ifade etmiştir. Fakat Nihai Çözüm'de görevlendirildikten sonra formül, Nazi Almanya'sının koşullarına uygun olarak "kendi eylemlerinin ilkesi, kanun koyucunun veya bu toprakların hukukunun ilkesiymiş gibi hareket et" biçimini almıştır. Arendt'e göre Kant elbette ne böyle bir yeniden-düzenlemeyi ne de aklın eşlik etmediği bir ödev itaati onaylamazdı. Çünkü her insan, bir edim söz konusu olduğunda, pratik aklı ve özgür istenci ile olması gerekenin yasasını bulması anlamında bir

---

<sup>263</sup> Bu iddiasını da Kant'ın, yazılı kurallara uymanın vatandaşın tartışmasız ödevi olduğuna yönelik ifadesine dayandırır.



kendi-kendine-yasa-koyucudur. Oysa Eichmann'ın yasa koyucusu, bağlı olduğu totaliter otoritedir (Arendt, 2012:143-144). Bunun yanı sıra Kant'ın hiçbir zaman insanları yalnızca araç olarak görmemek gerektiğine dair pratik buyruğu göz önüne alındığında, Nazi devletinin devamlılığı ve iyiliği için Yahudilerin öldürülmesine katkıda bulunmanın onun ilkesiyle hiç de örtüşmediği anlaşılacaktır.

Eichmann'ın yaptığı gibi onun ahlak yasasına bağlı etik anlayışından, dışsal otoriteye uyum amacıyla bir koşul çıkarmak olanaklı değildir. Onun Nazi doktrinini, ahlak yasasının yerine koyması ve Nazi Almanya'sının (yüksek) iyiliği için soykırıma ortak olması, yani kötülüğün görmezden gelinebileceği düşüncesi Kant'ın hem etik anlayışına hem de rasyonel din anlayışına karşıdır. Eichmann işlediği suçların Kant'ın ahlak yasasına uygun olduğu için suç teşkil etmediğini vurgulamıştı. Onun savunmasının ilk kusurlu noktası, otoriteye uymak ile ahlak yasasına uygunluk arasındaki farkı görmemiş olmasıdır. Etik açıdan doğru bir eylem yalnızca ödeve uymayı içermez. Aynı zamanda ödevden dolayı olması gerekir, yani ahlaklılık taşıdığı kadar yasalılık da taşınmalıdır. Kant bu nedenle ahlak yasasına evrensellik niteliği yanında diğerlerini yalnızca amaç olarak görme niteliğini ekler. Öte yandan Zizek, her insanın kendiliğinden ahlaklı olduğunu ve suç teşkil eden pek çok olayın olağan konumlarında insanlarda travma yaratacağını ifade eder (Zizek ve Gunjevic 2012:39). Fakat otorite, sorumluluğun devri için araç olarak görüldüğü durumlarda bu travma engellenmektedir. En yüksek otorite de Tanrı olduğu için din, kötülüğü zorlaştırmaktan ziyade kolaylaştırmaktadır. Bu yorumu Eichmann açısından değerlendirecek olursak; onun için en büyük otorite Hitler'di. O yaptıklarını onun bir uzantısı olarak gerçekleştiriyordu dolayısıyla kendini doğrudan sorumlu hissetmiyordu. Bu durum Arendt'in kötülüğün sıradanlığı teziyle birleştirilecek olursa, sorumluluğun otoriteye devrinin kötülüğü sıradanlaştıran önemli unsurlardan biri olduğu söylenebilir.

Arendt için kötülük bakımından asıl sorun Eichmann gibi insanların sayıca çok olmasından ve bu insanların sapık veya sadist değil tam da ortalama insan profiline uymasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu insanlar, yaptığı şeyin yanlış olduğunu anlayamayacak koşullar içinde buldukları için karşısında uyarılmaları gereken kötülük sıradan bir olgu olarak görünmektedir (Arendt 2012:281). Söz konusu koşullarda insanlar doğruyu yanlıştan ayırma yetileri zayıflatıldığı için işledikleri suçun farkında değillerdir (Arendt 2012:282). Eichmann örneği göz önünde bulundurulacak olursa o, Arendt'in ifadesiyle, ne Iago ne Macbeth ne de III. Richard gibi bir canidir. Eichmann'ın harekete geçmesini sağlayan, yalnızca terfi alma dürtüsüdür: "Eichmann *sadece*, gündelik dilde söyleyecek olursak, *ne yaptığını hiç fark etmemiştir*" (Arendt 2012:292). Arendt'in Kant'a referansta bulunan kötülüğün sıradanlığı kavramını, pekala, Nietzsche'nin sürü ahlakı ile birlikte değerlendirmek de olanaklıdır. Eichmann, güç istencini sürü değerlerini korumak üzere şekillendirmiştir. Sürü başına saygı ve

onun buyruklarını kutsal nitelikte değerli saymak ve bu değerler adına, Kant'ın ahlak yasasının yanlış bir yorumuna dayanarak, değerler karşınının temsil edeni ortadan kaldırmak; Eichmann sürünün değerlendirme biçiminin ortalama bir örneğidir.

Augustinus'un temsil ettiği geleneksel ahlaki değerlendirmenin iyilik kötülük anlayışı gibi Kant'ın radikal kötülük tezi de Auschwitz'i anlamak için yeterli değildir. Oysa *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kişilerarası etik tutuma ilişkin, bu ilişkiyi sağlıklı bir biçimde yürütmeye yarayacak önemli fikirleri vardır. İnsanları amaç olarak görmek gerekliliği, tek bir örneği bile olmasa yine de ahlaklılığın olanağının ortadan kalkmayacağı, insanın bu olanaklılığa dair tasarım oluşturabilme yeteneğine yaptığı vurgu canlılığını hala korumaktadır. Fakat radikal kötülük tezi, yani insanların öznel ilkelerini oluşturma zeminin insanı kötülüğe yatkın kıldığı, bunun doğuştan olduğu ve evrensel olarak her insanın bu kötülüğü paylaştığı savı, Auschwitz gerçeği ile bakkalın müşterisini kandırmak için yalan söylemesi arasındaki farkın anlaşılmasına pek yardımcı olmaz. Kötülük, Arendt'in dile getirdiği biçimiyle –Nazi örneğinde olduğu– gibi radikal kötülük olarak meydana gelmektedir. Özünü radikal kötülüğün oluşturduğu türden suçlar, “ne cezalandırmanın ne de bağışlamanın mümkün olmayan” ve meydana geldikleri her yerde “radikal yıkımlara” neden olan suçlardır (Arendt 2013:348). Yani kökeni bakımından değil, neden olduğu yıkım bakımından insanın varoluşsal kökenini hedef almaktadır. Bu nedenle kötülüğün bir sınır-aşımı olduğu söylenebilir. O her zaman olanın ve olması gerekenin çeperini olmaması gereken yönünde aşındırır. Birbirinin aynısı olan iki kötülük yoktur, çünkü bu aşındırma her tek durumda amaç, yöntem, zaman, yer, kişi, psikolojik ve fizyolojik vb. konular bağlamında çeşitlenir. Coşkun'un da dile getirdiği gibi “olanaksız gibi duran, olasıdır da aynı zamanda. Olası olan, aynı ölçüde olanaksız” (Coşkun 2013:14).

Augustinus ve Kant'ın iyilik-kötülük kavramları hakkındaki katı düalizmleri yanında Nietzsche'nin çoğulcu bakış açısı kötülüğün mevcut halini kavramaya daha uygun materyal sağlar gibi görünmektedir. Değer yargılarının güç ilişkileri içinde düşünülmesi gerektiği savı, bu yargıların kendi başlarına herhangi bir anlamlarının olmadığı, dolayısıyla birbirlerine karşı olarak konumlandırılmayacakları düşüncesi, çağdaş kötülüğün tartışılması açısından önemlidir. O, ahlaki iyiliğe dayanak olarak sunulan özgür istenç anlayışını eleştirir. Bu bağlamda aslında eleştirisi sosyal ve hukuksal uzlaşımın temeline yönelik bir eleştiridir. Çünkü yüzeysel ifadeyle toplulukları oluşturan bireyler özgür istenç sahibi bireyler olarak değerlendirilir; bu bireyler istençlerinin oy karşılığı temsiliyle sosyal dokuyu oluştururlar. Aynı zamanda hukuk, kişilerin özgürlüklerini bir diğerinkini ihlal etmeyecek biçimde düzenleme işlevi görür. Burada da bireyler, özgür birer fail olarak düşünülür. Bu örnekler kişilerarası ilişkilerin çeşitliliği düşünüldüğünde çoğaltılabilir. Nietzsche'nin bu noktadaki asıl konumu şudur: ister ahlaksal yapı ister sosyal-hukuksal isterse psiko-fiziksel yapı olsun, düşünsel çabayı bu yapıların

geleneksel unsurlarını meşrulaştırmaya değil, bizzat bu yapıların kendilerine yönelmek gerekir.

Bilgiye ulaşmanın ve onu paylaşmanın anlık olduğu çağımızda Aydınlanma'nın müjdesini verdiği ilerleme, toplumsal iyilik, refah, uzlaşma vb. gerçekleşmiyor fakat tarihte eş görülmemiş insan hakları ihlalleri yaygın bir biçimde gerçekleşiyorsa, Nietzsche'nin değerleri yeniden değerlendirme talebi yersiz görünmeyecektir. Kötülüğü, iyiliğin yokluğu olarak görmek, onu bilgisizliğe dayandırmak, kötülüklerin büyük amaçların aracı olduğunu söylemek veya insanın öyle veya böyle kötülüğe yatkın olduğunu söylemek yalnızca bir tür bilişsel rahatlama sunabilir. Ama rahatlamak değil, kötülüğü anlamak isteniyorsa döngüsel eleştiri bırakılmamalıdır. Çünkü anlamın yitirilmesi ya da anlamsızlık/hiçlik istenci, Nietzsche'nin gelmekte olduğunu söylediği nihilizmin habercisidir. –Günümüzdeki *post-truth* tartışmaları belki de iyilik ve kötülüğü olgusal düzeyde detaylı tartışmanın veya olguları sözde ahlaki hakikatlere uydurmaya çalışmanın, tembel aklın<sup>264</sup>, bir sonucudur–.

Kötülük karşısında yaşanan bilişsel çelişkiyi, olgusal gerçeklikten bağımsız uslamalar veya gizemcilik yoluyla gidermeye çalışmak yerine her tek durumu kendi özgünlüğü içinde anlamaya çalışmak önemlidir. Bu bağlamda çağdaş kötülüğün simgesi olarak toplama kampı hakkında Primo Levi'nin 'gri bölge' tanımı önemlidir. Levi'ye göre toplama kampı, iyi ile kötü, doğru ile yanlış, haklı ile haksız, yasaya uygun olan ile olmayan arasındaki sınırında ortadan kalktığı, bu ayrımı ifade eden dilin önemini kaybettiği, 'biz'in "kendi içine kapanmış tekilliklere dönüştüğü" (Levi, 1996a:31) ve nedensiz yasaklamanın temel kod olduğu bir belirsizlik eşliğidir (Levi, 1996b:25). Agamben'in ifadesiyle kamp, bir "sorumluluk alanı"dır (Agamben, 1999:21). Burada en olağanüstü olan, olağan haline gelmektedir. Levi ve Améry'nin aktardıklarından ne kötülüğün rasyonel açıklamasının ne de teodiseye dayanan avuntunun işe yaramadığı açığa çıkmaktadır. Améry, toplama kampının kötülüğün kavramsallığı ile gerçekliği arasındaki kapanamaz farkı ifade ettiğine işaret eder; 'kötülüğün sıradanlığı' veya '*Voluntas hominis it ad malum*'<sup>265</sup>, kötülüğe maruz kalan için anlam ifade etmemektedir. Kamp türünden kötülüğe maruz kalanın varoluş bütünlüğü bozulur; "dünyaya güvenini" yitirir (Améry, 2015:47). Bu alanda gerçekleşen kötülükleri, bir ceza, iyiliğin yokluğu, bir test, yatkınlığın sonucu olarak görmek olanaklı değildir; Nietzsche'nin ifade ettiği biçimiyle olumlamak da olanaklı değildir. Tam da bu nedenle kötülüğün yalnızca bir örneğini oluşturan toplama kampı tekrar tekrar tartışma konusu yapılmalıdır.

Aydınlanma ile birlikte kötülük, dünyanın metafizik yorumundan sıyrılarak bir 'var'lık kazanmıştır. Alt'a göre örneğin Ortaçağ teodisesinden ayrılarak kötülüğü rasyonel temeller

<sup>264</sup> "Bahtımda kral olmak varsa / Ben elimi bile oynatmasam da korlar başıma tacı" diyen aklın bir sonucudur (Shakespeare, 2014a:I.2.165-170).

<sup>265</sup> Lat. İnsan istenci kötülüğe eğilimlidir (Akt. Améry, 2015:28).

çerçevesinde ele alan Leibniz, düşünce alanına kötülükten soyutlanmış bir dünya tasavvurunu değil tersine kötülüğün dünyaya içkin olduğu tasavvurunu kazandırmıştır. Kötülüğü, çeşitli biçimleriyle insanın tarihsel gerçekliğini bir parçası haline getirmiştir (Alt 2016a:16). Bu durum Kant için de geçerlidir. O da dünyayı kötülükten bağımsız kurmayı ya da onun tanrısal mükemmelliğine sonradan eklenen bir çıkıntı olarak görmeyi düşünmemiştir. Eksiklik teorisi karşısında kötülüğe pozitif bir anlam yüklemiştir. Alt'a göre Kant insanın zayıflığından yola çıkarak kötülüğün varlığına, metafizik ve teolojik olmayan bir yorum getirmiştir, psikolojik bir yorum. Bu anlamda Aydınlanma çağında kötülük, dünyada ve insanda içkinlik kazanmıştır; artık iyinin –değillemesi olarak– bir parçası değildir. Kötülüğün kavranabilirliği ancak felsefi-teolojik kategorilerin dışına çıkarak olanaklıdır (Alt 2016a:17). Çünkü Bernstein'ın da belirttiği üzere kötülüğü anlamaya çalışmak süreklilik gerektiren bir çabadır; kötülük, yekpare bir kavram değil bir çoğulluktur, dolayısıyla bütüncül kavrayışa ve onu meşru kılma çabalarına direnç gösterir (Bernstein, 2010:280-4). Bu nedenle onu geleneksel olmayan çoğulcu bir bakış açısıyla, sürekli ve tekil olgular üzerinden anlamaya çalışmak gerekmektedir. Zira hem Arendt hem Levi hem de Silber'e göre toplama kamplarının eşsizliği, onların tarih sahnesine bir daha çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Agamben ise tam da bu türden bir kötülüğün günlük yaşama sızması tehlikesinden söz etmiştir.

Alt'ın sözünü ettiği dışa çıkmanın önemli ilk örneklerini Nietzsche'de bulmak olanaklıdır. O, metafiziğin iyilik ve kötülüğü sıkıştırdığı düalizmin dışında bir iyilik-kötülük kavrayışının olanaklılığına işaret eder. Karşıtlık üzerinde duran ahlaki kötülüğün dışında “dürtüler, monotonluk, can sıkıntısı, iğrenme, saldırganlık, benlik bölünmesi, kendine duyulan hayranlık veya nefret” gibi duygular ve kavramlar da kötülük repertuarına dâhil eder (Alt 2016:19-20). Aslında ona bu yolu açan Kant dışında iki önemli düşünür daha vardır. Birincisi özgür istenç teorisini eleştiren ve duygular hakkında titiz araştırma yapan Spinoza'dır. Bir diğeri ise özdeşlik felsefesi bağlamında kötülüğe bir varlık atfeden Schelling'tir. Ona göre gerçek anlamda özgürlükten söz edebilmek için kötülüğü tercih edilebilir bir şey olarak düşünmek gerekir (Albayrak, 2017:61). Arendt ise kötülüğün metafizik içeriğini tamamen boşaltmıştır. Arendt kötülüğü kavramsal anlamlılığının ötesinde tam da olgusal gerçekliği, yani pratiğin hergünlüğü ve sıradanlığı açısından ele alır. Kötülüğün günlük yaşam pratiklerinin sıradanlığı içinde çeşitli biçimlerde var olduğuna ilişkin düşüncenin, Sümerli Eyüb'ün Tanrı'ya yakarışında sözünü ettiği kötülüklerden çok da uzak olduğu söylenemez.

Kötülük sorunu binlerce yıldır düşünürlerin ilgisini çekmektedir. Günümüzde soruna duyulan ilginin zenginliğine bakılacak olursa, gelecekte de bu konudaki çalışmalar kesilmeyecek gibi görünmektedir. Farklı çağlarda ve farklı açılardan kötülük sorununu ele alan Augustinus, Kant ve Nietzsche'nin kötülük kavramı hakkındaki düşünceleri, sorunun doğru ele alınması açısından önemli katkılar sağlamaktadır. Bu üç filozofu bir arada düşünmek “kötülük”

kavramı açısından sıklıkla dile getirilen belirleme yapılamazlığa bir yanıt olarak düşünülebilir. Öncelikle Nietzsche'den hareketle, "iyi" ve "kötü" sözcüklerinin birer değerlendirici yargı yüklemi olduğunu kabul etmek doğru bir başlangıç olacaktır. "Kötü" belirli bir moralin değerlendirme kalıbı içerisinde anlamlıdır, yani bir toplumda "... kötüdür" denilen şeyin o toplumdaki ahlaksal değerlendirmeler açısından bir anlamı vardır. Ama eğer şu ya da bu topluma ait olmayan, tarih dışı, hatta tarih üstü, bütün insan türü için geçerli bir "kötülük nedir?" sorusuna yanıt aranacaksa, bu konuda Kantçı çözüm doğru bir çözüm gibi görünüyor: kötülüğün moral-etik anlamı, teolojik anlamını önceler. Kötülüğü kişilerarası ilişkiler bakımından anlamak ve engellemeye çalışmak, ona meşruluk kazandırmaktan önce gelmelidir. Birbirini yalnızca amaç olarak görmemek, verili değerleri sorgulamak ve değerleri yaratıcı biçimde ortaya koymak kötülüğü anlamak ve belirli bir düzeyde engellemek için gereklidir. Augustinus'un özgürlük ve sorumluluğa yaptığı vurgu kuşkusuz insanlararası ilişkiler için vazgeçilmezdir. Fakat kötülüğü, Tanrı'yla ilişkisinde temellendirmeye çalışmak, pozitif sonuç vermeyecek bir çabadır. Bu çalışmada, kötülüğün yukarıda sözü edilen değerlendirme olanakları bakımından anlam farkı ortaya koyulma çalışıldı. Kuşkusuz insan için olan ile olması gereken arasındaki uyumsuzluk nihai olarak giderilemeyecek bir uyumsuzluktur. Bu nedenle kötülük kavramı üzerine olanaklı en fazla ölçüsünde eğilmek gerekmektedir. Bu çalışma, söz konusu bağlamda daha sonra yapılacak çalışmalara mümkün olduğunda katkı yapmayı amaçlamıştır.

## KAYNAKÇA

- [1]. Adorno, T. W. (2014). *Minima moralia*. (Çev. O. Koçak ve A. Doğukan). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1951).
- [2]. Agamben, G. (1999) *Tanık ve arşiv - Auschwitz'den artakalanlar*. (Çev. A. İ. Başgül). Ankara: Dipnot Yayınları (Özgün çalışma 1998).
- [3]. Albayrak, M. B. (2017). Schelling'in insan özgürlüğünün özü incelemesinde kötülüğün gerçekliği. *Cogito*, 86, 53-70.
- [4]. Alt, Peter-André. (2016a). *Kötünün estetiği - her şeyin başlangıcı: şeytanın düşüşü ve kötünün doğuşu*. (Çev. S. Yücesoy). İstanbul: Sel Yayıncılık (Özgün çalışma 2004).
- [5]. Alt, Peter-André. (2016b). *Kötünün estetiği - aydınlanma ve psikoloji: şeytanın yeni marifetleri*. (Çev. Sabri Yücesoy). İstanbul: Sel Yayıncılık (Özgün çalışma 2010).
- [6]. Améry, J. (2015). *Suç ve kefaretin ötesinde*. (Çev. C. Ener). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1966).
- [7]. Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz nihilist*. (Çev. C. Soydemir,). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1994).
- [8]. Arendt, H. (2012). *Kötülüğün sıradanlığı*. (Çev. Ö. Çelik). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1963).
- [9]. Aristoteles. (1993) *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- [10]. Aristoteles. (1999). *Eudemos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ankara Dost Kitabevi.
- [11]. Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- [12]. Aristoteles. (2011a). *Fizik*. (Çev. S. Babür). İstanbul: YKY.
- [13]. Aristoteles. (2011b). *Ruh üzerine*. (Çev. Z. Özcan). Ankara: Birleşik Yayıncılık.
- [14]. Arslan, A. (2013). *İlkçağ felsefe tarihi 1 - Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- [15]. Augustine. (1994). *The city of god*. (Marcus Dods, Trans.). USA: The Modern Library.
- [16]. Augustine. (1999). *Retractions*. (Sr. Mary Inez Bogan R.S.M., Trans.). USA: The Catholic University of America Press.
- [17]. Augustine. (2002). *On the trinity*. (Stephen Mckenna, Trans.). UK: The Cambridge University Press.
- [18]. Augustine. (2005). *The spirit and the letter*. USA: Kessinger Publishing.
- [19]. Augustinus. (2007). *İtirafılar*. (Çev. Dominik Pamir). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- [20]. Augustine. (2007). *On order (De ordine)*. (Silvano Borruso, Trans.). USA: St. Augustines Press.
- [21]. Augustinus. (2010). *İtirafılar*. (Çev. Çiğdem Dürüşken,). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [22]. Augustine. (2014). *On Christian doctrine*. USA: Beloved Publishing LLC.

- [23]. Augustinus. (2015a). *İstencin özgür tercihi üzerine*. (Çev. M. Topuz). İstanbul: Say Yayınları.
- [24]. Augustine. (2015b). *Of the morals of the Catholic church*. (R. Stothert, Trans.). USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- [25]. Badiou, A. (2006). *Etik – kötülük kavrayışı üzerine bir deneme*. (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1993).
- [26]. Barnes, J. (2004). *Sokrates öncesi Yunan felsefesi*. (Çev. H. Portakal). İstanbul: Cem Yayınevi.
- [27]. Bayladı, D. (2008). *PYTHAGORAS – bir gizem peygamberi*. İstanbul: Say Yayınları.
- [28]. Blake, W. (2016). *Cennet ile cehennemin evliliği*. (Çev. B. Sönmez). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1790-93).
- [29]. Bernstein, R. J. (2010). *Radikal kötülük*. (Çev. N. Erdoğan). İstanbul: Varlık Yayınları (Özgün çalışma 2002).
- [30]. Bor, İ. (2007). Kötülük sorunu ve Kantçı “negatif teodise”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 151-168.
- [31]. Brown, R. F. (1978). The first evil will must be comprehensible: a critique of Augustine. *Journal of American Academy of Religion*, 46, 315-329. UK: Oxford University Press.
- [32]. Burnet, J. (1920). *Early grek philosophy*. London: A & C Black.
- [33]. Campbell, C. (2013). *Günah keçisi*. (Çev. G. Kastamonulu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [34]. Copleston, F. (2011). *Ön-sokratikler ve Sokrates*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- [35]. Coşkun, B. (2013). *Hannah Arendt’te “radikal kötülük” problemi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [36]. Çestov, Lev. (2007). *Nietzsche ve Tolstoy’da iyilik fikri*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Versus Yayınları (Özgün çalışma 1899).
- [37]. Çüçen K. (2005). Kötülük problemi. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 33, 113-132. Ankara: Doğu-Batı Yayıncılık.
- [38]. Dawkins, R. (2014). *Gen bencildir*. (Çev. T. T. Bilgin ve U. Polat). İstanbul: Kuzey Yayınları.
- [39]. Deleuze, G. (2016). *Nietzsche*. (Çev. F. Taylan). İstanbul: Norgunk Yayınları (Özgün çalışma 1965).
- [40]. Dostoyevski F. M. (2012a). *Karamazov kardeşler*. (Çev. E. Altay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- [41]. Dostoyevski F. M. (2012b). *Suç ve ceza*. (Çev. E. Altay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- [42]. Duncan, S. (2012). Moral evil, freedom and the goodness of god: why Kant abandoned theodicy. *British Journal for the History of Philosophy*, 20 (5), 973-991.
- [43]. Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ felsefesi – Homeros’tan Augustinus’a bir düşünce serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- [44]. Eagleton, T. (2012). *Kötülük üzerine bir deneme*. (Çev. Ş. Bezci). İstanbul: İletişim.
- [45]. Formosa, P. (2007). Kant On the Radical Evil of Human Nature. *Philosophical Forum* 38 (3), 221-245.

- [46]. Fowler, H. W. & Fowler, F. G. (1919). *The concise Oxford dictionary of English*. (7th ed.). UK: Oxford, The Clarendon Press.
- [47]. Gilson, É. (1986). *Tanrı ve felsefe*. (Çev. M. Aydın). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- [48]. Gilson, É. (2005). *Ortaçağ felsefesinin ruhu*. (Çev. Ş. Öçal). İstanbul: Açılım Kitap.
- [49]. Gilson, É. (2007). Ortaçağda felsefe – patristik başlangıçtan XIV. Yüzyılın sonlarına kadar. (A. Meral, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [50]. Grimm, S. (2002). Kant's argument for radical evil. *European Journal of Philosophy* 10 (2), 160-177.
- [51]. Guyer, Paul (1998). Immanuel Kant. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde (ss. 402-954). New York: Routledge.
- [52]. Heidegger, M. (2001). Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi. (Çev. Oruç Aruoba). *Cogito Sayı: 25 – Nietzsche: Kayıp Bir Kıta* içinde (ss. 134-141).
- [53]. Hesiodos, (1991). *Hesiodos eseri ve kaynakları – theogonia – işler ve günler*. (Çev. S. Eyuboğlu ve A. Erhat). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- [54]. Hoffmann, E. T. A. (2014). *Şeytanın iksirleri*. (Çev. Z. Kurttekin). İstanbul: Can Yayınları.
- [55]. Hume, D. (2004). Din üstüne. (Çev. M. Tunçay). Ankara: İmge Kitabevi (Özgün çalışma 1757).
- [56]. Jaeger, M. (1946). *Paideia: the ideals of Grek culture – volume I – archaic Greece / the mind of Athens*. Oxford: Basil Blackwell (Original work published 1939-44).
- [57]. Jaeger, M. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (Çev. G. Ayas), İstanbul: İthaki Yayınları.
- [58]. Jones, W. T. (2006). Ortaçağ düşüncesi – batı felsefe tarihi ikinci cilt. (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- [59]. Kant, I. (1978). *Lectures on Philosophical Theology*. (A. Wood, & G. M. Clark, Trans.) New York: Ithaca. (Original work published 1817).
- [60]. Kant, I. (1991). *The metaphysics of morals*. (M. Gregor, Trans.). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1797).
- [61]. Kant, I. (1992). A new elucidation of the first principles of metaphysical cognition. (D. Walford, Trans.). *Theoretical philosophy 1755-1770* içinde (ss. 1-47). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1755).
- [62]. Kant, I. (1997). *Lectures on ethics*. (P. Heath, & J. B. Schneewind, Trans.). UK: Cambridge University Press.
- [63]. Kant, I. (1998a). İnsanseverlikten ötürü yalan söylemek konusunda bir sözümona hak üzerine. (Çev. O. Aruoba). *Cogito* sayı: 16.



- [64]. Kant, I. (1998b). On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy. (A. Wood, & G. di Giovanni, Trans.). *Religion within the boundaries of mere reason and other writings* içinde (ss. 15-31). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1791).
- [65]. Kant, I. (1998c). Religion within the boundaries of mere reason. (A. Wood, & G. di Giovanni, Trans.). *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings* İçinde (ss. 31-193). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1793).
- [66]. Kant, I. (1998d). The end of all things. (A. Wood, ve G. di Giovanni, Trans.). *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings* İçinde (ss. 193-205). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1793).
- [67]. Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (Özgün çalışma 1788).
- [68]. Kant, I. (2002). *Gelecekte bir bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena*. (Çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (Özgün çalışma 1783).
- [69]. Kant, I. (2007a). Anthropology from a pragmatic point of view. (Günter Zöllner & Robert B. Loudon, Trans.). *Anthropology, History, and Education* İçinde (ss. 227-430). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1798).
- [70]. Kant, I. (2007b). Conjectural beginning of human history. (G. Zöllner & R. B. Loudon, Trans.). *Anthropology, History, and Education* İçinde (ss. 160-176). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1786).
- [71]. Kant, I. (2007c). Idea for a universal history with a cosmopolitan aim. (G. Zöllner ve R. B. Loudon, Trans.). *Anthropology, History, and Education* İçinde (ss. 107-121). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1784).
- [72]. Kant, I. (2007d). Lectures on pedagogy. (G. Zöllner ve R. B. Loudon, Trans.). *Anthropology, History, and Education* İçinde (ss. 434-486). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1803).
- [73]. Kant, I. (2007e). Of the different races of human beings. (G. Zöllner ve R. B. Loudon, Trans.). *Anthropology, History, and Education* İçinde (ss. 82-98). UK: Cambridge University Press. (Original work published 1775).
- [74]. Kant, I. (2009). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu (Özgün çalışma 1785).
- [75]. Kant, I. (2010). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi (Özgün çalışma 1781).
- [76]. Kant, I. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi (Özgün çalışma 1790).

- [77]. Kant, I. (2012a). On the Causes of Earthquakes on the Occasion of the Calamity that Befell the Western Countries of Europe Towards the End of Last Year. (O. Reinhardt, Trans.). *Immanuel Kant – Natural Science* içinde (ss. 327-336). UK: Cambridge University Press.
- [78]. Kant, I. (2012b). History and Natural Description of the Most Noteworthy Occurrences of the Earthquake that Struck a Large Part of the Earth at the End of the Year 1755. (O. Reinhardt, Trans.). *Immanuel Kant – Natural Science* içinde (ss. 337-364). UK: Cambridge University Press.
- [79]. Kant, I. (2012c). Continued Observations on the Earthquakes that have been Experienced for Some Time. (O. Reinhardt, Trans.). *Immanuel Kant – Natural Science* içinde (ss. 365-373). UK: Cambridge University Press.
- [80]. Kaufmann, W. (2009). *İnsanı Anlamak II – Nietzsche ve Heidegger*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- [81]. Ketenci, T. (2008). Kant etiğinde duyguculuğun eleştirisi. *Flsf, Sayı 5*. 35-58.
- [82]. Kojève, A. (2000). *Hegel felsefesine giriş*. (Çev. S. Hilav). İstanbul: YKY.
- [83]. Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer’de başlar*. (Çev. H. Koyukan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [84]. Kranz, W. (1994). *Antik felsefe*. (Çev. S. Y. Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- [85]. Kuçuradi, I. (2009). *Nietzsche ve insan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- [86]. Laertios, D. (2007). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri*. (Çev. C. Şentuna). İstanbul: YKY.
- [87]. Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee – ya da Tanrının haklı kılınması*. (Çev. L. Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi.
- [88]. Leiter, B. (2005). *Nietzsche on morality*. UK: Routledge.
- [89]. Levi, P. (1996a). *Boğulanlar kurtulanlar*. (Çev. K. Atakay). İstanbul: Can Yayınları.
- [90]. Levi, P. (1996b). *Bunlar da mı insan*. (Çev. Z. Selimoğlu). İstanbul: Can Yayınları.
- [91]. Louden, B. R. (2002). *Kant’s impure ethics*. UK: Oxford University Press.
- [92]. Mann, W. E. (2006). Augustine on evil and original sin. *The Cambridge companion to Augustine*. 40-48.
- [93]. Melville, H. (2000). *Katip Bartleby*. (Çev. Y. Eradam). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- [94]. Michalson, G. (1990). *Fallen freedom*. UK: Cambridge University Press.
- [95]. Neiman, S. (2006). *Modern düşüncede kötülük*. (Çev. A. Sargüney). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- [96]. Neiman, S. (2016). *Ahlaki açıklık – yetişkin idealistler için bir kılavuz*. (Çev. N. Tokdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- [97]. Nietzsche, F. (1963) *Yunanlıların trajik çağında felsefe*. (Çev. N. Hızır). İstanbul: Elif Yayınları (Özgün çalışma 1873).
- [98]. Nietzsche, F. (1968). *Will to power*. (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale, Trans.). USA: Vintage Books.
- [99]. Nietzsche, F. (2003). *Şen bilim*. (Çev. L. Özşar). Bursa: Asa Yayınevi (Özgün çalışma 1882).

- [100]. Nietzsche, F. (2004). *İnsanca, pek insanca 2*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.
- [101]. Nietzsche, F. (2005a). *Gezgin ve gölgesi*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları.
- [102]. Nietzsche, F. (2005b). *Putların batışı*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İthaki Yayınları (Özgün çalışma 1888).
- [103]. Nietzsche, F. (2007a). *Beyond good and evil*. (J. Norman, Trans.). UK: Cambridge.
- [104]. Nietzsche, F. (2007b). *On genealogy of morality*. (C. Diethe, Trans.). UK: Cambridge.
- [105]. Nietzsche, F. (2008). *Deccal*. (Çev. O. Aruoba). İstanbul: İthaki Yayınları (Özgün çalışma 1888).
- [106]. Nietzsche, F. (2009). *Tarihin yaşam için yararı ve yararsızlığı üzerine*. (Çev. N. Bozkurt). İstanbul: Say Yayınları.
- [107]. Nietzsche, F. (2010). *Güç istenci*. (Çev. N. Epçeli). İstanbul: Say Yayınları.
- [108]. Nietzsche, F. (2011a). *Ahlakın soykütüğü*. (Çev. Z. Alagonya). İstanbul: Kabalcı Yayınevi (Özgün çalışma 1887).
- [109]. Nietzsche, F. (2011b). *Yunanlıların trajik çağında felsefe*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Say Yayınları.
- [110]. Nietzsche, F. (2014). *İnsanca, pek insanca*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma 1878).
- [111]. Nietzsche, F. (2015a). *Böyle söyledi zerdüşt*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma 1883).
- [112]. Nietzsche, F. (2015b). *Ecce homo*. (Çev. C. Alkor). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma 1888).
- [113]. Nietzsche, F. (2016a). *İyinin ve kötünün ötesinde*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma 1886).
- [114]. Nietzsche, F. (2016b). *Tragedyanın doğuşu*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün çalışma 1872).
- [115]. Nişanyan, S. (2010). *Sözlerin soyağacı*. İstanbul: Everest Yayınları.
- [116]. Özbek S. (1996). Kant'ın din felsefesinde ortak ahlak sistemi ve kilise kavramı. *Cogito, Sayı: 6-7 – Şiddet*. 491-510.
- [117]. Özcan, Zeki. (1999). Augustinus'ta tanrı ve yaratma. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- [118]. Pink, T. & Stone, M. W. F. (2004). *The will and human action from antiquity to the present day*. UK: Routledge.
- [119]. Platon. (1973). *Büyük klasikler – Eflatun I*. (Çev. İ. Şahinbaş). Hürriyet Yayınları.
- [120]. Platon. (1998). *Philebos*. (Çev. S. E. Siyavuşgil). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- [121]. Platon. (2000). *Euthyphron - Küçük Hippias*. (Çev. P. N. Boratav). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- [122]. Platon. (2001a). *Epinomis*. (Çev. A. Cemgil). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- [123]. Platon. (2001b). *Meneksenos*. (Çev. İ. Şahinbaş). İstanbul: Sosyal Yayınları.

- [124]. Platon. (2001c). *Minos*. (Çev. H. Varoğlu). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- [125]. Platon. (2001d). *Lysis - Lakhes*. (Çev. S. Eyüboğlu ve N. Şazi Kösemihal). İstanbul: Sosyal.
- [126]. Platon. (2003). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- [127]. Platon. (2007). *Yasalar*. (Çev. C. Şentuna ve S. Babür). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [128]. Platon. (2010). *Diyaloglar*. (Çev. T. Aktürel, M. C. Anday, A. Cemgil, T. Ünlü, T. Gökçöl, M. Gökberk ve Ö. N. Soykan). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- [129]. Platon. (2012). *Phaidon – ruh üzerine*. (Çev. N. Kalaycı). İstanbul: Kabalcı yayıncılık.
- [130]. Platon. (2013). *Hipparkhos - Kleitophon - Rakipler*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say.
- [131]. Plotinus. (1996). *Enneadlar*. (Çev. Z. Özcan). Bursa: Asa Yayıncılık.
- [132]. Rifat, S. (2003). *Herakleitos – bir kapalı söz ustasıyla buluşma denemesi*. İstanbul: YKY.
- [133]. Russell, Bertrand. (1997). *Batı felsefesi tarihi II*. (Çev. M. Sencer). İstanbul: Say Yayınları.
- [134]. Russell, J. B. (1999). *ŞEYTAN – antikiteden ilkel Hıristiyanlığa kötülük tasarımı*. (Çev. Nuri Plümer). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [135]. Russell, J. B. (2000). *İBLİS – erken dönem Hıristiyan geleneği*. (Çev. A. Fethi). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [136]. Russell, J. B. (2001a). *LUCİFER – Ortaçağda şeytan*. (Çev. A. Fethi). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [137]. Russell, J. B. (2001b). *MEPHİSTOPHELES – Modern dünyada şeytan*. (Çev. N. Plümer). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [138]. Shakespeare, W. (2014a). *Hamlet*. (Çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- [139]. Shakespeare, W. (2014b). *Macbeth*. (Çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- [140]. Silber, J. (2012). *Kant's ethics: the good, freedom and the will*, Berlin: De Gruyter Inc.
- [141]. Siwek, Paul. (1955). The problem of evil in the theory of dualism. *Laval théologique et philosophique*, vol. 11, 67-80.
- [142]. Spinoza, B. (2011). *Ethica – geometrik yöntemle kanıtlanmış ve beş bölüme ayrılmış ahlak*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- [143]. Stevenson, R. L. (2015). *Dr. Jekyll ile bay Hyde*. (Çev. C. Üster). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- [144]. Stump, E. (2006). Augustine on free will. (E. Stump & N. Kretzmann, Trans.). *The Cambridge companion to Augustine*, (ss. 124-147).
- [145]. Teske, R. (2006). Augustine's theory of soul. (E. Stump & N. Kretzmann, Trans.). *The Cambridge companion to Augustine*, (ss. 115-123).
- [146]. Vattimo, G. (2005). *Nietzsche ile diyalog*. (Çev. D. Kuncakçı). Ankara: Dost Yayınevi.

- [147]. Voltaire, F. (1901). *The works of Voltaire*. (W. F. Fleming, Trans.). New York: The St. Hubert Guild.
- [148]. Voltaire, F. (2014). *Candide ya da iyimserlik ve micromégas*. (Çev. S. İ. Ortaer Montanari). İstanbul: İthaki Yayınları.
- [149]. Voltaire, F. (2015). *Zadig*. (Çev. H. F. Nemli). İstanbul: Alfa Yayınları.
- [150]. Werner, C. (2000). *Kötülük problemi*. (Çev. S. Umran). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- [151]. Wilde, O. (2016). *Dorian Gray'in portresi*. (Çev. E. Altun). İstanbul: İthaki Yayınları.
- [152]. Wood, A. (1970). *Kant's moral religion*. New York: Ithaca.
- [153]. Wood, A. (1999). *Kant's ethical thought*. UK: Cambridge University Press.
- [154]. Wood, A. (2010). Kant's anatomy of evil. (S. A. Gold & P. Muchnik, Trans.). *Kant's Anatomy of Evil*. (ss. 144-173).
- [155]. Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve teodise*. Ankara: Vadi Yayınları.
- [156]. Žižek, S., Gunjević, B. (2012). *Acı çeken tanrı*. (Çev. A. Çiltepe). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- [157]. Zeller, E. (2008). *Greک felsefesi tarihi*. (Çev. A. Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

**Adı ve Soyadı** : Metin TOPUZ  
**Doğum Tarihi** : 21.01.1984  
**E-mail** : mtntpz@mersin.edu.tr

### Öğrenim Durumu :

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2003-2008
Yüksek Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2008-2011
Doktora	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2011-2017

### Görevler :

Görev Ünvanı	Görev Yeri	Yıl
Araştırma Görevlisi	Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü – Felsefe Anabilim Dalı	2009-2017

## ESERLER (Makaleler ve Bildiriler)

### Makaleler

1. Ketenci, T., ve Topuz, M. (2010). Kant ve Nietzsche’de isteme kavramı. *FLSF: Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 8, 1-16.
2. Ketenci, T., ve Topuz, M. (2013). Aristoteles ve Augustinus’un insan anlayışları üzerine. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 20, 1-20.
3. Ketenci, T., ve Topuz, M. (2014). Platon’da beden ve yasa ilişkisi. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 22, 30-46.
4. Topuz, M. (2015). Gri bölgede iki yitik özne: Muselmann ve Sonderkommando. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 25, 43-59.
5. Topuz, M. (2016). Kötülüğü kavranabilir kılmak: Kant’ın teodise üzerine düşünceleri. *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 6 (2), 245-271.
6. Topuz, M. (2017). Kant – mektuplaşmalar (640 ve 642 numaralı mektuplar) (Çeviri). *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 361-365.
7. Topuz, M. (2017). Kötülük problemi (Çeviri). *ASOS Journal of Academic Social Science*, 47, 678-682.
8. Topuz, M. (2017). Teodise dâhilindeki bütün felsefi denemelerin başarısızlığı üzerine (Çeviri). *ASOS Journal of Academic Social Science*, 50, 543-553.
9. Topuz, M. (2017). Bütün şeylerin sonu (Çeviri). *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 34, 1-13.

## **Bildiriler**

- 1.** Topuz, M. (2010, Nisan). *Antik Yunan felsefesinin günümüze etkileri: Nietzscheci bir bakış*. Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri Sempozyumunda sunulan bildiri, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın.
- 2.** Topuz, M. (2017, Mayıs). *Kant'ın radikal kötülük tezi. 2. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumunda sunulan bildiri*, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Antalya.

