

tabula rasa

yıl/cilt: 4, sayı: 12, eylül-aralık 2004

felsefe&teoloji

ISSN 1302 - 8898

VAROLUŞ ve ETİK

Aliye ÇINAR*

Varoluş, imanda ve etikte tasdik edilmeyi bekler.

Özet

Bu yazı, Buber, Levinans ve Tillich bağlamında, etik ve ontoloji ilişkisini tartışır. Onlara göre Hakikat, ben-sen ilişkisinde açığa çıkar. Biz 'Ebedi Sen'le karşılaşırken, sevmelisin buyruğunu duyarız. "Sadece bizzat sevgi, kendi ebediliğini, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre onları dönüştürür." Zira sevgi insanın adalet ve gücündeki yaratıcı ögedir.

Anahtar Kelimeler: Etik, 'Ben-Sen, Sevgi, Buber, Levinans, Tillich.

a. Ötekiyle Karşılaşmada Benin Onanması

Nietzsche'nin ölümünü ilan ettiği Tanrı'ya (sözde) sorumluluktan söz eden etiğin de, bundan böyle geçerliliğinden bahsetmek zordur. Ancak, her fikrin dayandığı bir hakikat olduğu gerçeğini dikkate alırsak, Grek düşüncesinin varlığının yerine geçen hakikat ve asıl olarak da, bu yeni! hakikate dayanan etiğin mahiyeti nedir? Bu yazı, temelde bu soruya cevap bulmaya çalışacaktır. Söz konusu problem, özellikle de Buber, Levinans ve Tillich bağlamında irdelenmeye gayret edilecektir.

Greklere beri düşünceyle bu düşüncenin düşündüğü gerçeklik fikri arasında pek in bir çakışmanın olduğu kabul edilmiştir. Bu bir bakıma 'olmanın akışın'a ait olanın ötesini düşünmek zorunda olmamak anlamına gelir. Dolayısıyla rasyonellik 'olmanın hareketinin ya da akışının' veya onun tezahürünün sağladığı güçle, düşüncenin kesintisizce belirmesi olarak anlaşılırken, aklı da bu temel üstünde anlamak gerekir.⁷⁶ Demek ki, rasyonel düşüncede anlamın ve kavranırlığın Varlığın tezahürüyle çakıştığını söyleyebiliriz. Belki de bu özelliğin Yunan dilinin özünde yattığını söyleyebiliriz. Onlar, hakikat ile mevcudiyetin anlaşılabilirliğini eşitlemişlerdir. Yunan modeline göre anlaşılabilirlik demek, mevcut kılınabilen bir şey, ebedi bir şimdi-ve-burada temsil edilebilen, perdesi açılabilen, gün yüzüne çıkarılabilen bir şey anlamına gelir. Dolayısıyla bu iki kavram her ne kadar farklı şekillerde

* U.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

⁷⁶ Levinans, Emmanuel, "Tanrı ve Felsefe" Sonsuza Tanıklık –Metis Seçkileri içinde, Hazırlayanlar: Z. Direk ve E. Gökuyan, Metis Yay., 2003, s. 163.

ifade edilse de, sonuçta ortak ölçüye vurulabilir.⁷⁷ Hatta rasyonalizm ve idealizm, “Varlığın düşünce tarafından açığa çıkarılmasının, özneye, kendi üzerine çıkma ve son sırlarını Akıl’a açma imkanını tanıdığını iddia etmekteydi. Bu sanki bir ressamın, kendi eseri üzerine düşünürken, kendisini, fırçasının önünde duran resim tarafından yakalanmış ve kendi yaratımı olan bir dünyaya taşınmış olarak bulması gibidir.”⁷⁸

Dolayısıyla Grek aklından tevarüs eden Modern düşünce çerçevesinde meseleyi düşünürsek, Descartes’ın metodolojik kuşku vasıtasıyla keşfettiği “Ben”(I), kesinlikle aslı ben değildir. Aksine o, bu dünya içinde bulunmaktığımızın çöküşünün ardında kalan enkazın parçasından başka bir şey değildir.⁷⁹ Modern düşünürlerin etik görüşlerindeki ben de, kesinlikle bütün bir şahıs olmayıp (self), yaşam ve benin gerisinde kalan iz halindeki bendir(ego). Kierkegaard’a göre Cogito varoluşa egemen olamaz; çünkü o, varoluşun bir alçalmasıdır. Varoluşu, mantıksal önermelerden çıkarılmış bir sonuç gibi görmek işin başında işlenen bir hatadır. Aksine düşünce varoluşu kesinlikle yaşanılardan çıkarır.⁸⁰ Nasıl ki cogito, varoluşun bir alçalmasıdır, Varlık da aynı şekilde hakikatin bir alçalmasıdır.

İşte bu bağlamda MacIntyre da, Platon’da erdemın şu anlama geldiğini kaydeder: Onun erdem anlayışı ve bunları tekrar tanımlama şekli, oldukça karmaşık bir teoriden, bu teori olmaksızın bir erdemın ne olduğunu anlamının mümkün olmadığı bir teoriyi varsayar. Bir başka ifadeyle onun teorisinin, erdemleri, fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağladığını unutmamak gerekir.⁸¹ Buna rasyonel bir devlet teorisinde iş gören, bütünüyle teorik bir erdem de diyebiliriz.

Ancak Levinans ve onun gibi düşünen yapı çözümücü (deconstruction) düşünürler, modernist bilincin özgürlüğünü varlığın belirlenmişliği ve kontrolü anlamına gelen düşünme ve varolma özdeşliğine bağlamasının aşında bir yanılısama olduğunu ifşa ederler. Varoluşsal bütünlük ve ötekiyle karşılaşmada bilinç, ne kendisini ne de Varlığı denetim altına alabilir. Bir başka ifadeyle varoluşsal bütünlüğü kavrama, “Öteki olan Sen’i” gerektirir. Tanrı’nın Şahıs olmasını Buber şöyle ortaya koyar⁸²:

Tanrı’nın bir kişi olarak tasviriyle, tıpkı bizzat kendim gibi, herkes onunla (her ne kadar Eckhart gibi mistikler bazen O’nu ‘Varlık’la özdeşleştirse de), bir ilkeyi ve (Platon gibi filozofların dediği gibi), bir fikri değil, kesinlikle, biz insanlarla yaratıcı, esinletici, ve kurtarıcı fiillerde doğrudan doğruya ilişkiye giren ve böylece de bizim onunla bil-fiil ilişkiye girmemize imkan veren Şahıs anlarım... Şahıs varlık bütünüyle Tanrı kavramını ifade

⁷⁷ Levinans, E., “Fenomenolojiden Etiğe”, Sonsuza Tanıklık içinde, s.267.

⁷⁸ Levinans, E., Kierkegaard: Varoluş ve Etik, Kierkegaard ve Din içinde, çev. A. Demirhan, Gelenek Yay., 2003, s. 57-58.

⁷⁹ Guignon, C. “Heidegger ve Bilgi Problemi: Kartezyen Doğrulama Modeli Sorgulaması”, İnsan Bilimlerine Prolegomena’da çev. H. Arslan, Paradigma Yay. 2002, s.367.

⁸⁰ Kierkegaard, S, Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript, tr, D. Swenson and W. Lowrie (Princeton: University Press, 1941), s. 294-298.

⁸¹ MacIntyre, A. After Virtue, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.

⁸² Buber, Martin, I and Thou, second ed., trn.R. Gregor Smith, Charles Scribner’s Sons, New York, 1958, s. 135

etmekte yetersiz kalsa da onun Şahıs olduğunu söylemek hem mümkün hem de zorunludur.

Ancak burada ifade edilen “Ebedi Sen” her nerede manipüle edilirse – gerek rasyonel gerekse de irrasyonel metotlarla ya da ahlâkî veya kültürel olarak ilâhî “Sen” bir “O” olur ve kendi ilâhiliğini yitirir.⁸³ Bu durumda insanla bir kâtil, karanlıkta yaşama zorunda kahlrlar. Buber bu dayanılmaz karanlık karşısındaki insanın durumunu gözler önüne sermek için bir Yahudi efsanesini örnek verir: Adem ve Havva yaratıldıkları gün, günah işleyerek Tanrı’ya başkaldırdıklarından Cennetten kovulunca önce, batan güneşi gördüler. Dehşete düştüler. Çünkü onlar bu olayı, kendi suçlarının bir bedeli olduğunu düşündüler. Bütün gece ağladılar ve bir kalp değişimi yaşadılar. Sonra gün ağardı. Adem bir hayvan yakalayıp onu Tanrı’ya bir kurban olarak sundu.⁸⁴ Söz konusu karanlığın farkında olmak insanda bir dönüşüm yaratmaktadır. Farkında olmamak ise, aydınlık ve karanlık arasındaki ayrımın da idrakinde olmamaktır.

Martin Buber, “Ben-Sen (I-Thou)” ilişkisini “Ben-O (I-It)” ilişkisinden ayırır ki, bu ayrım, varoluşçuluğun en önemli problemini oluşturur. Bir başka ifadeyle burada bir “o” değil de, bir “ben” ya da bir şey değil de, bir kişinin nasıl özgür olduğu ifade edilmeye çalışılır. Dikkat çekici husus, onun bu sonuçlara varoluşçuluğun ortaya çıkmasından önce peygamberî dinin pınarından beslenerek ulaşmasıdır. Bir ben olma, “Sen” ile karşılaşmadan ve esasında onu tasdik etmekten geçer; yine sonlu “Sen”de “ebedi sen”le karşılaşmaksızın tam olarak ‘ben’in “sen”le karşılaşmasından söz edilemez. Ancak bu ilişki her zaman bir “Ben-O” ilişkisine dönüşmeye açıktır. “Sen”, tarafımızdan uzam ve zamana ve de nedensellik yasası altına konulan bir şey olur.⁸⁵ Ancak Paul Tillich’in de haklı olarak belirttiği gibi, Tanrı kesinlikle sonsuzca yaşamdır. O, öz ve varoluş arasında yapılacak ayrıma karşı koyar. Kesinlikle onun varoluşu sınırlı zihnimizin kanıtlama sırasında Tanrı’nın varlığını tesis ederken yükseldiği varoluş değildir.⁸⁶

Tanrı’yla şahıs olarak karşılaşma demek, bir bakıma Tanrı’nın varoluşsal bir farkındalıkla keşfedilmesi demektir. Ancak burada önemli olan bilincin kesintiye uğramasıdır. Bu, kendinde barındırdığı şeyi, fark edecek esaslı bir uyanış ve ayılmadır. Burada Tanrı fikri, fikirden varlığa geçildiği tarzda bir kavram olmayıp, onun bizzat kendisidir. Dolayısıyla Tanrı, fikirleri hedefleyen bilinci kesintiye uğratar. Bir başka ifadeyle bilinç, tartışmasız öteki olanla, büsbütün başkayla karşılaşır. Bu sırada da bilincin edimselliği kesintiye uğrar. Zira sonsuz, kendisinin en yüce de olsa, bir kavram haline getirilmesine karşı koyar. Böylece O, her mevcudiyete ve her kökene önceldir. O, anlamını tezahüründen almadığı için bu şekilde de, anlamını tüketmemiş olur. Demek ki

⁸³ Tillich, Paul, “An Evaluation of Martin Buber”, in *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, U.S.A., 1969, 190-92.

⁸⁴ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. A. Tüzer, Lotus Yay., 2000, s. 37

⁸⁵ Tillich, “An Evaluation of Martin Buber”, 189-190.

⁸⁶ Tillich, Paul, “Two Types of Philosophy of Religion”, *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, içinde, s. 392, (ed. John Hick, New Jersey, 1964)

O, Batı felsefesi nazarında anlamın ve rasyonelliğin barınağı olan Varlık ile düşüncenin çakışmasına meydan okur.⁸⁷

Buber ve onun gibi diyolojik ilişkiyi vurgulayan düşünürler, Tanrı-insan karşılaşmasında peygamberî ve mistik ögeyi birleştirme temayülündedir. Buber, tek başına peygamberî ögenin –mistik boyut olmaksızın- yasacılık ve ahlâkçılığın içinde bozulacağını, yine tek başına mistik ögenin de gerçeklikten ve burada ve şimdinin taleplerinden kaçacağını ve bu nedenle de, gerçek dini bir bilince hitap edemeyeceğini düşünür.⁸⁸

Öte yandan Buber'in bu ifadesi -I and Thou- “benin (ego) nasıl bir başka ben ile karşılaşarak kendi sınırlarını bulup ve yine kendine dönmek suretiyle tam bir ben olduğunun idrakini gösteren tasviri bir özellik olarak kullanılabilir. Ashında o, ben ve sen arasındaki karşılaşmadan tümelleri (*universal*) kaldırmaya ve ikisini de sözle anlatılamaz kılmaya çalıştığı zaman, - zira mutlak cuz'i yani öteki beni karşılayacak hiçbir sözcük yoktur-” varoluşçu motifleri öne çıkarmaktadır.⁸⁹ Onun düşüncesindeki varoluşçu öge, varlığının tümüne sirayet etmiş olan peygamberî ögeyle -yani somut, münhasır durumda ilâhinin hâzir nazırlığı- mutabık durumdadır.⁹⁰

“Ebedî Sen” ya da “öteki” bazı durumlarda dünyamızı yarıp geçer ve kendi kendine kâim ve bizim onunla etkileşimde olmamızdan başka mevcut olan bir varlık olarak karşımıza çıkarır. Bir başka ifadeyle biri ya da bir şey aynayı kırıp geçer ve bizimle karşılaşır. Burada ifade edilen ayna metaforu, varolanların hatta Tanrı bile zihne bir fikir olarak yansırken, öteki olarak ‘Sen’ ile karşılaşmada onun önünde kendimizi ve onu dipdiri buluşumuzu temsil eder. Bu karşılaşmada artık yüz yüze kalınan varlığı kontrol etme ya da şekillendirmeden söz edilemez: Onun, bizatihi gerçek bir şey olarak varolması elzemdir. Ancak bu karşılaşma, doğaüstücü numinous tecrübesi türünden bir şey değildir.⁹¹ Görüldüğü gibi J. Bettis burada Otto'ya atıfta bulunarak onun numinous tecrübesini doğaüstücü olarak okur.

Yukarıda sözü edilen dinî tecrübeye ayna kırıldığı içindir ki, ‘Ebedî Sen’ ile karşılaşan insan açısından da bildiği her şey birden bire değişir ve tuhaflaşır. Hatırlanacağı gibi, İbrahim, Tanrı'dan bildiği evreni, alışkanlıklarını ve ahlâkını kökten sarsan, esrarengiz, büyü ve ürpertici bir uyarı almıştı. Açıkçası bu uyarı ona hiç bildik gelmediği gibi, avucunun içi kadar bildiği dünya da, birdenbire yabancılaşmıştı ve âdeta yepyeni bir şey olmuştu. O, iman ve kaygıyla yol almaya mecbur kaldı; bu yürüyüşündeki ürperti ve belirsizlik tâ ki inayet, inananların babasını pençesi altına alan korku ve titremeyi kaldırıncaya kadar devam etti. İşte insanın Tanrı'ya her başvurusu, bir müphemlik bir muamma ve sonuç olarak hiç alışık olunmayan yepyeni bir

⁸⁷ Levinans, Emmanuel, “Tanrı ve Felsefe”, 171-174.

⁸⁸ Tillich, Paul, “Martin Buber”, in *Theology of Culture*, s. 231.

⁸⁹ Tillich, Paul, “Varoluşsal Analizler ve Dinî Semboller”, çev., A. Çınar, U. Ü. F. D. Cilt 10, Sayı 2, 2001, s. 262, 2001.

⁹⁰ Tillich, Paul, “Martin Buber”, s. 231.

⁹¹ Bettis, Josep D. (ed.) *Phenomenology of Religion*, SCM Press, London, 1969, s.220.

arenada cereyan eder.⁹² Gerçekten Buber için de, Ben-Sen ilişkisinde çevremizdeki objelerle bambaşka bir şekilde karşılaşırız. Bu karşılaşmada onlar etkide bulunduğumuz objelerden ziyade karşılaştığımız sujelerdir.⁹³ Burada Tanrı'yla bir 'Sen' olarak karşılaşınca, Onun yarattığı her şey sadece bir şey olmamanın ötesinde onun tezahürleri olarak tecrübe edilir.

Tanrı'yla bir şahıs olarak karşılaşma bir başka boyutu da açımlar: Üzerinde kontrol sağlayamadığımız ve tecrübemizi aşan ancak tecrübeye de içkin olan bir şey: Gelecek. Her bilinç anı, bilincimizin organize prensipleriyle tanımlanamayan gelecekle, yeniyile bizi yüz yüze bırakır. Anın içeriği bizim için mevcut olduğu sürece, onların üzerinde hakimiyet kazanmaya, onları manipüle etmeye ve onlarla etkileşime geçmeye başlayabiliriz. Oysa, yeni bizi karşıladığı anda onun gücü altına gireriz. Unutulmamalıdır ki, yeninin her dâim tehdit edici özelliği vardır. Gelecek bizi karşıladığı zaman, ilkel insanın, kutsal dediği yani çevresinde kontrol edilemeyen yönlerle karşılaştığı şeye benzer bir şeye karşılaşırız. İşte "Ben-Sen" ilişkisi bu açık karşılaşmada tesis edilir.⁹⁴ Yine diyebiliriz ki bu karşılaşmada Öteki, bizi karşılayan ve önceki tecrübelerimizi biriktirdiğimiz tabakanın altını dağıtan yeni bir gerçekliktir. Elbette biz ötekini doğrudan doğruya bir objeye dönüştürürüz. Ancak başlangıçta ötekiyle, bizatihi her nasılsa öyle karşılaşırız.⁹⁵

Buber'in Ben-Sen ilişkisini bir tür hümanistik personalizm çerçevesinde okumak yanlıştır. Çünkü biz "Sen" ile sadece diğer kişide değil, aynı zamanda etrafımızdaki şeylerde de karşılaşırız. Yine biz "Sen"le karşılaştığımızda o, esasında diğer kişi olmayıp, bizzat diğer kişide tezahür eden Ebedi Sen'dir. Aslında diğer kişiyi kişi olarak kabul etmeye teşebbüs eden personalizm, açık bir karşılaşmada kişinin kendi benini riske etmeyi yadsıyan bir maskeleye girdiğinde o, "Ben-O" ilişkisinin en ciddi formudur. Buber'e göre "Ben-O" ilişkisi, dünyamızda faydaya yönelik şeylerde tesis ettiğimiz bir tavidir. İşte sadece bu ilişki sayesinde çevremizi idare ve kontrol edebilir, bu suretle de yeni şeyler ortaya koyabiliriz.⁹⁶

Öte yandan Buber için diyalogda bizzat beni aşan bir şeylerin olduğu kesindir. O, insanın bütün varlığının, ilâhinin mevcudiyetiyle doldurulduğu bir tecrübedir. Belki de onun için hep "Tanrı'yı hâiz" demek doğru olacaktır. Dolayısıyla Tanrı kesinlikle obje olamaz. İşte Buber'in tümelciliği –her ne kadar bu tümelleri Yahudilikten çıkarsa da- somut bir dinle aşma çabasının sebebi budur. Çünkü tümelin insandaki en canlı, en vital boyutu ya da tin düzeyini harekete geçirmesi düşünülemez. Tinin tek başına bende olduğu söylenemez. O, ben ile sen arasında daha doğrusu ikisi arasındaki diyalogdadır.⁹⁷ Oysa yaşam, zengin olmasa da, içinde barındırdığı gün yüzüne çıkamamış potansiyellerle insanın ruhuna dokunur. Ancak en canlı ve gerçekçi bir fotoğraf bu etkiyi aşamaz.

⁹² Gusdorf, Georges, İnsan ve Tanrı, çev. Zeki Özcan, s. 18, Alfa Yay., 2000.

⁹³ Bettis, Joseph D. (ed.) Phenomenology of Religion, 221.

⁹⁴ a.g.e., 220-1.

⁹⁵ a.g.e., 221.

⁹⁶ a.g.e., 221-2.

⁹⁷ Tillich, Paul, "Martin Buber", s. 230.

b. Varoluşta Benliğin Onanması Olarak Etik

Yazımızda rasyonel bir metafizik ve onun çerçevesinde kalan rasyonel bir etiğin karşısında olduğumuz açıktır. Biz, bütün ya da bütünleşmiş bir kişiliği talep eden, teorik ve pratik edimi içeren bir etik peşindeyiz. Örneğin Levinans'a göre etik, "beni kendi özdeşliğimden, kendi bekasında ayak direyen mevcudiyetimden çıkaran Başka'nın verdiği bir rahatsızlık, bir travma ile bilincimin uyanması ve teyakkuz haline geçmesidir. Beşeri düzen, bu travmadan doğar ve onun tarafından kesintiye uğratarak rahatsız edilir."⁹⁸

Levinans'ın karşı çıktığı üç tür etiği Tillich Şöyle sıralar: İlki, Roman Katolik kilisesi ile temsil edilen ve Thomas Aquinas'ın etiğinde ifade edilen statik doğaüstücü çözüm; ikincisi, Nazi hareketin temsil ettiği ve hayat filozoflarının etiğinde açıklanan dinamik-naturalistik çözüm; üçüncüsü, Anglo-Sakson sağ duyusunun temsil ettiği ve analitik filozoflarının etiğinde ifade edilen, rasyonel-terakkici çözüm.⁹⁹ Üçünün de ifade şekli farklı olmakla birlikte, doğal-aklı temel alan ve insanın bütün varoluşunu ihmal eden etikler olduğu ortadır.

Görüldüğü gibi, bu tabloda empirik psikolojinin sunumunun aksine, bütün bir hayat sürecini içine alan bir kişilik kavramının önemi iyiden iyiye kendini hissettirmiştir.¹⁰⁰ Öte yandan bir kişiler topluluğu içinde seçkinleşmeyen bir kişi kavramı, tarihten soyutlanmış bir karakter kavramdır.¹⁰¹ Peşinde olduğumuz bütün bir kişi de, bir yandan kişiler topluluğunda seçkinleşirken, öte yandan da, varoluşunu bir toplum, tarih ve geleneğe sindirmiş kişidir.

Aslında yukarıdaki ayrımın Grekler de farkındaydı. Mesela ethos, İlkçağ Yunan felsefesinde "karakter (kişilik)" ve âdet (alışkanlık) anlamında kullanılmıştır. Yaşam yolunu alışkanlıklara dayanarak yürüme. Herakletosun fragmentlerinden birinde, "Bir insanın ethosu onun daimonudur" diye söze başlar. Stoacılıkta davranışların kaynağı, Platon da ise, alışkanlıkların bir sonucu. Aristotelese göre insanın düşünsel yönünden ziyade ahlâksal yönünü temsil eder.¹⁰²

İşte bu bağlamda Tillich, etiği, bir yandan Şartsıza bil-fiil yönelme diyebileceğimiz bir yöneliş ve sorumluluk, öte yandan da yasa ve toplumu besleyen ya da destekleyen ethosu bir çözümleme dolayısıyla da onu parçalama olarak tasvir eder. Hal böyle olunca da rasyonel bir etik, rasyonel metafiziğe tekabül eder. Etik bir yönelim, her ne kadar toplum ve yasanın temeli olsa da, onları aştığı ve onun toplumsal ve yasal formlarda gerçekleştiği unutulmamalıdır. Tıpkı dinin, insan tîninin etkinliklerinin öğelerinin yanındaki bir öge olarak sayılmayıp bilakis onların hepsinde bizzat varolan bir cüz olması gibi, insanın dünyevi görevlerinin yanı başında ayrıca bir de Tanrı'ya dair görevinden söz etmek uygun değildir.¹⁰³

⁹⁸ Direk, Zeynep, 'Sonsuza Tanıklığa Sunuş', Levinans, Emmanuel, Sonsuza Tanıklık içinde, s. 31.

⁹⁹ Morality and Beyond, Harper & Row, U.S.A., 1963, s. 83.

¹⁰⁰ MacIntyre, Alasdair, After Virtue, 205.

¹⁰¹ a.g.e., 217.

¹⁰² Felsefe Sözlüğü, B.Güçlü, E. Uzun, H. Yolsal, Bilim&Sanat Yay., s. 500.

¹⁰³ Tillich, The System of The Science According to Objects and Methods, trans. Paul Weibe, Associated University Press, 1981, s. 199-201.

Tillich'e göre Şartsız'a bil-fiil yönelme demek, anlamın kültürel biçimlerde tecessüm etmesi demektir. Bu bağlamda yasa doktrini, anlamı gerçekleştirmenin varoluşsal ilişkisiyle rasyonel perspektiften ilgilenirken, toplum doktrini onların irrasyonel cephesinden meşgul olur. Bir başka ifadeyle yasa ve toplum ethos tarafından desteklenir. Öyle ki ethos, varoluşsal ilişki tarzında yani eylemle Şartsızı güncelleştirmedi. Mesela "huzur", "huşû", "basiret", "firaset", "hikmet" gibi kavramlar Şartsızın gerçekleşmesinin sembolleridir. Bunlar anlamlarını şartlı küreye çekildiklerinde ve rasyonel fikirler ve ütopyalar yapılmaya kalkıldığında yitirir. Nasıl ki pratik Şartsız, rasyonel bir eylem objesi yapıldığında, yanlış anlaşılırsa, aynı durum teorik Şartsızın öteki objelerin yanında bir bilgi objesi yapılmasında da geçerlidir. Kısacası ethosun bizatihi kendini gerçekleştirmesi demek, niyette Şartsız ancak gerçeklikte şartlı olan toplumsal ve yasal formları yaratmak demektir.¹⁰⁴

Tillich ethosu bu şekilde konumlayınca, etik için de şunları söyler: Ahlâkî buyrukların kökenini, gerçeklik kriterlerini, içeriklerinin kaynaklarını ve gerçekleşme güçlerini sorgulayan, insanın *ahlâk varoluşunun* bir bilimidir.¹⁰⁵ İnsan kişisel ilişkilerde insan olur, yalnız ve yalnız 'sen'le karşılaşma sayesinde, insan benliğini gerçekleştiren bir kişi olur. Bu durumu doğadaki diğer nesnelere temin edemez. Başkasına yapılan bir haksızlık aslında insanın kendine yaptığı bir haksızlıktır. Örneğin bir efendi köleye bir ben olarak değil de, bir şey olarak muamele ederse o, kendi benliğini tehlikeye atmış olur. Dolayısıyla köle sadece kendisinin değil, efendinin de benliğinin incinmesinin bir ifadesidir.¹⁰⁶ Esasında ahlâk, Tillich'e göre kişinin kendi kendisiyle karşı karşıya kalması anlamında benin tam bir odaklanmasıdır.¹⁰⁷ Hatta Tanrı'yla bir öteki olarak karşılaşmada benlik kendinin en yüksek düzeyleriyle karşılaşır.¹⁰⁸ Tillich tam odaklanmış bir kişiliğin oluşmasında onun sadece çevresiyle sınırlı bir varlık olmasının ötesinde, onu aşabilen tinsel bir varlık olduğunun altını çizer.¹⁰⁹

Peki, doğüstücü ve doğal teolojileri ve onların etik görüşlerini kabul etmeyen Tillich etiğin temelinde doğal aklı koymayıp neyi koymamızı önerir? O, aslında Hıristiyan etiğinin temelinde 'sevgi' anlamına gelen Grekçe *agape* –İlâhi aşk, çıkarsız aşk– kelimesinin, sevgi prensibinin olduğuna dikkat çeker. Sevgi, *agape*, ebedi, değişmez bir öğeyi devam ettiren bir etik prensiptir; ancak onun gerçekleşmesi, yaratıcı bir sezginin sürekli edimine bağlıdır. Sevgi, yasanın ve Stoacılıktaki doğal yasanın ve Katoliklikteki doğa-üstücü yasanın üstündedir. Tillich, Mesih'in sevgi yasasını temsil ettiğini düşünür. Onun hem nihâi şartsız ahlâkî bir prensip, hem de bütün emirlere meydan okuyan güç olduğunu belirtmek suretiyle, onun paradoksluğunu ifade etmiş oluruz, der.¹¹⁰

Ancak, onun ahlâkî bir prensip olarak temele koyduğu sevgi, adalet ve güçle bir bütünlük arz eder. Tillich'e göre, "sevgi, güç ve adâlet, İlâhi temelde

¹⁰⁴ a.g.e., s. 201-2.

¹⁰⁵ Tillich, Paul, Love, Power and Justice, Ontological Analyses and Ethical Applications, Oxford University Press, New, York, 1960, s. 72.

¹⁰⁶ a.g.e., 78-79.

¹⁰⁷ Tillich, Systematic Theology, vol.III The University of Chicago, 1967, s. 38.

¹⁰⁸ Tillich, "The Nature of Religious Language", Theology of Culture, s.61.

¹⁰⁹ Tillich, Systematic Theology, III, 38.

¹¹⁰ Morality and Beyond, s.88.

bir bütündür ve insan varoluşunda da bütün olacaktır. Onların birleştiği kutsalın, zaman ve uzamdaki kutsal gerçeklik olması gerekir.”¹¹¹ Bunların birleştiği kutsalın tezahürü için insanın tinsel yönelimi de gerekmektedir. Orta Çağ ilâhiyatında Tanrı'nın nitelikleri işlenirken bu özellikler sayılır ancak bunlar bir biriyle ilişkisi tam olarak kurulamaz. Çünkü bu nitelikler Grek aklı içinde formüle edilir. Çoğu zaman da Tanrı'nın adalet sıfatı sadece eşitlik ilkesi ışığında taksim eden olarak kabul edilir. Tanrı'daki adalet ve gücü gösteren sevgidir. Ancak, sevgi onları kesinlikle kendi gölgesinde bırakmaz.

Ancak, sevginin sadece Hristiyan etiğine has olduğu düşünülemez. İnsanlığın ve yaşamın iksiridir sevgi. Belki de sevginin hemen hemen bütün toplumlarda olumlu bir kategori olarak, kültürün, estetik ve ahlâkî yönünün dinamiği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Mesela İslam kültüründe ‘Yaratılmışı seveceksin, Yaratana’dan ötürü,’ ‘Allah’ın kainatı yaratış gayesi olarak muhabbeti öne sürmesi, ve bunu bildirirken de ‘Habibim’ diye seslenmesi’ espirisinde, ‘öldürmeyeceksin’ buyruğunun altında, yine Allah’ın Vedûd, Hayat Verici, Kerim ve Vefî olması yatar. Burada canlı bir ilişkinin olduğu su götürmez. Sevilenin de ona lâıyk oluşu ve bu suretle onun da gücü açığa çıkar.

Mesela Tillich, Sarte’ın Varlık ve Yokluk (L’Être et le Néant) isimli eserinde aşk ilişkilerinde birinin ötekine tesadüfen bir bakışında oldukça çok boyutlu ve katmanlı bir varoluşun açığa çıktığını asıl olarak da, bir güç mücadelesinin var olduğuna dikkat çektiğine değinir.¹¹² Ötekini severken kişi kendi sınırlarını fark eder ve dolayısıyla kendini sever. Tillich seven ve sevilen arasındaki ilişki de aslında sevgi, güç ve adalet arasındaki müphem olmakla birlikte, zorunlu bir ilişkinin ve gerilimin olduğuna işaret eder.¹¹³ Ancak kabul edilmelidir ki, sevgi, adalet ve güç üstünde etkindir. Sevgi, adaleti ve gücü hem dinamik hem de yaratıcı kılar.¹¹⁴ Somut durumda adaletin ne olduğunu sadece sevgi gösterebilir. Güç ve adaletteki yaratıcı unsur sevgidir.¹¹⁵

Aşk ilişkisinde olduğu gibi toplumu ve kişiliği dönüştürücü en güçlü duygu sevgidir. Zira “sadece bizzat sevgi, kendi ebediliğini, saygınlık ve şartsız geçerliliğini kaybetmeksizin her bireyin ve sosyal durumun somut taleplerine göre onları dönüştürür.”¹¹⁶ Adalet yasasını ve güç yapılarını değiştirecek olan sevgidir. Çünkü sevgi, yaşamı devindiren bir güçtür. Bu demektir ki, varolan her şey soluk ve cansız olur.¹¹⁷ İşte gerçek sevgi, savaşa, zulme ‘hayır’ diyebilir. Hümanizmin ürettiği doğal hukukta sevgi, müsvedde bir şey olduğu için, ‘insan, insanın kurdu olmaktan’ öteye geçemez.

Aşk da tıpkı vahiy gibi akla yeni bir boyut katar. Nasıl ki vahiy bilişsel aklın karar verdiği alanlarda ek bir bilgi vermez; aynı şekilde aşk da pratik aklın karar verdiği alanlarda ilave eylemlere sevk etmez. Bilişsel akla vahiy, pratik

¹¹¹ Love, Power and Justice, s.108.

¹¹² a.g.e., s.42.

¹¹³ a.g.e., 112. vd.

¹¹⁴ Ramsey, Paul, Nine Modern Moralists, Lanham, University Press of America, New York, 1983, s. 189.

¹¹⁵ Love, Power and Justice, 82-83.

¹¹⁶ Morality and Beyond, s.89.

¹¹⁷ Love, Power and Justice, s.24-25.

akla aşk farklı bir boyut katar.¹¹⁸ Görüldüğü gibi burada gerek vahiy gerekse de aşk, birer farkındalık kategorisi olarak düşünülmektedir.

Ancak sevgiyi, aşkı tanımlayabilecek daha yüksek bir prensip olmadığı için tanımlamak zordur. Sevgi, kendi aktüel birliği içinde bizzat hayattır. Bizatihi sevginin cisimleştiği formlar ve yapılar, içinde hayatın mümkün olduğu formlar ve yapılarıdır. Etik, bizzat sevginin şekillenme ve hayatın sürdürülme ve korunma tarzlarının ifadesidir.¹¹⁹ Sevgi, hem Tanrı'nın, hem yaşamın, hem de ahlâkın temelidir.

c. Öteki'yle Karşılaşmanın Ortamı Olarak Ritüel

İnanmada hâkim renk olan tapınma, esasında mümin ile Tanrı arasındaki yapı farkına, aradaki hatırı sayılır mesafeye işaret eder. Öyle ki, inancın içinde günaha eğilim tehlikesi diyalektik gerilim olarak bulunur.¹²⁰ Tanrı tarafından zorunlu kılınmış ahlâk yasaları bu anlamda söz konusu mutlak ayrılığı teyit eder. Günah bir başkaldırı değil de nedir? Dolayısıyla günah ve bedeli, kesinlikle herhangi bir özdevinimliliğe ve mekanik nedenselliğe bağlı değildir.¹²¹ Rasyonel metafizikten üretilen bir etikte kesinlikle bir düalizmden söz edilemez. Ontolojik bir monizmi temel alan bir etikte, emir, yasak ve günahı bahsetmek mümkün değildir. Tanrı'yı mutlak öteki olarak konumlayan Kutsal Kitap rasyonel bir etiğe pirim vermez.

Diyebiliriz ki, kutsala geçit veren alanda anlamı kuran şey, kutsala yönelme ve onunla iletişim kurmaktır. Zira anlam iletişim fiillerinde sürekli olarak yeni bir güç ve anlam bulur. bir başka ifadeyle anlam güncelleşir. İnanma edimi sırasında "benlik, kendisiyle ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine atlamaktadır.¹²² Ancak bu sırada Gadamer'in 'inancın kendini anlaması' dediği şey yani "inanmanın, Tanrı'ya bağlı olduğunun bilincinde olması; elinde sahip olduğu şeyler açısından kendini anlamının imkansızlığını kavraması" da vukû bulur.¹²³ Kutsalla en iyi iletişim ortamı olan ritüellerle, Tanrı'da bir bütün olan sevgi, güç ve adalet, inananda da en uygun ve bütün haldeki birliğini fark ettirir.

Düşünce, his ve eylemi içinde barındıran dinî tecrübenin tam olarak yaşandığı yer şüphesiz ritüellerdir. İşte dinî tecrübenin en iyi deneyimlendiği yer, aynı zamanda Öteki'yle karşılaşmanın en uygun ortamıdır. Ritüellerde kesinlikle bütün olarak kişi Tanrı'yla karşı karşıyadır. Belki de bu karşılaşma tecrübesidir ki, imana dinamizm verir. K. Leledakis, Pascal'ın imansız olan birine 'diz çök, dua ediyormuş gibi dudaklarını kıpırdat, inanacaksın' tavsiyesinden ilham alarak ritüelin, bireylerin gerçek varoluşsal durumlarıyla imgesel bir ilişkiye aracılık ettiğini ve bireyler üzerinde 'imgelem gücü'

¹¹⁸ a.g.e., s.83.

¹¹⁹ Morality and Beyond, s. 95.

¹²⁰ Kierkegaard, Sören, Ölümçül Hastalık Umutsuzluk, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, s. 143, Ayrıntı Yay., 2001.

¹²¹ Tambiah, Stanley J., Büyü, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı, çev. Ufuk Can Akın, s. 20, Dost Yay., 2002.

¹²² Kierkegaard, Ölümçül Hastalık ve Umutsuzluk, s. 146.

¹²³ Gadamer, Hans-Georg, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", Heidegger ve Teoloji içinde, s.188, İnsan Yay., 2002.

alanında tezahür eden bir etki yarattığını hatırlatır.¹²⁴ Çünkü “insan varoluşunun katıldığı ve bütünleştiği zemin, aynı zamanda imgelerin zuhur ettiği derin uçurumdur.”¹²⁵ Söz konusu tecrübe ve imgelemin yaratılmasında, bilinç, bilinçdışı, sezgi, irade, rasyonel ve irrasyonel boyutlar iş başındadır. Kısacası ritüel, “Ben-Sen” ilişkisi temelinde işler. Bu karşılaşma ya da diyalogda formüller yoktur. O, gerçekten her iki tarafın da yoklandığı açık bir konuşmadır. Kendi durumunun değerine ilişkin ötekinin düşüncesi ya da kanısına aldırmadığım bir konuşmadır. Bu, konuşuyor olduğumun bilincinde olmadığım bir sohbetir. Ben, bütünüyle ötekine dâhil olmuş durumdayımdır.¹²⁶

Öteki'ne doğru sunulan sorumluluğun ve diyalogun diğer ucu benliğe geri dönüş için iyi bir vâsıta.¹²⁷ Onun önünde, dizlerin titremesi, benlikte sınırların her defasında tekrar bulunması demektir. Bu med-cezir sayesinde benlik gelişir. Elbete bunu tecrübe etmek risk ve kaygıyı beraberinde getirir. Bunları göze alarak gelişen benlik, Tanrı önünde sorumluluktan ve acziyetten değil de, vecdden sarhoş olur. Benlik varoluşun zirvesine bu merhalelerden geçerek ulaşır. İşte o zaman Benlik, sadece Tanrı'yı değil, var olan her şeyi Sen potasında görür ve sonsuzca sorumluluğu derinden yaşar: Nitekim “Ben olarak varoluşunun zirvesine, Öteki'deki her şey onu ilgilendirdiğinde ulaşır. Ben'in egemenliğinin sağladığı gücün tamlığı, onu işgal etmek için değil, onu desteklemek için Öteki'ne uzanır.”¹²⁸ Ancak, buradaki sorumluluk sadece görev bilinci anlamındaki sorumluluk değildir. Onun ne olduğunu gösteren sevgidir. O'na sorumlu olma kendini döndürmenin bir miyanıdır. Dolayısıyla da Tanrı'ya yönelmede varoluş tasdik edilmeyi arar.

¹²⁴ Leledakis, Kanakis, Toplum ve Bilinçdışı, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2000, s. 214.

¹²⁵ Buber, Tanrı Tutulması, s. 59.

¹²⁶ Bettis, a. g. e., 222.

¹²⁷ Levinans, Kierkegaard: Varoluş ve Etik, s.67.

¹²⁸ a.g.e., s. 66.