TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ADİ OPHİR'İN AHLAK FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK SİSTEMİ

DOKTORA TEZİ

Sitti Aaisyah SUNGKİLANG

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

ADİ OPHİR'İN AHLAK FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK SİSTEMİ

DOKTORA TEZİ

Sitti Aaisyah SUNGKİLANG

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
(FELSEFE ANABİLİM DALI)
(SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI)

ADİ OPHİR'İN AHLAK FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK SİSTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Tez Danışmanı
PROF. DR. ERDAL CENGİZ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı	**İmzası**
1- Prof. Dr. Erdal CENGİZ	
2- Prof. Dr. Işıl Bayar BRAVO	
3- Prof. Dr. Sema ÖNAL	
4- Prof. Dr. Eyüp Ali KILIÇASLAN	
5- Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR	

Tez Savunması Tarihi

23.06.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Erdal CENGİZ danışmanlığında hazırladığım "Adi Ophir'in Ahlak Felsefesinde Kötülük Sistemi (Ankara, 2022) " adlı yüksek lisans ☐ doktora/bütünleşik doktora ■ tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 29.06.2022
Adı-Soyadı
Sitti Aaisyah Sungkilang

İÇİNDEKİLER

ADİ OPHİR'İN AHLAK FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK SİSTEMİ 1
ÖNSÖZ 5
GİRİŞ 7
BİRİNCİ BÖLÜM 19
AHLAK FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK SÖYLEMİ 19
1.1. Teodise Argümanları 21
1.2. Naturalizm Argümanları 26
İKİNCİ BÖLÜM 43
ADİ OPHİR'İN BAKIŞ AÇISINDAN BİR DÜZEN OLARAK KÖTÜLÜĞÜN SOYKÜTÜĞÜ 43
2.1. Sıradan Kötülükler 46
2.1.1 İlk Aşama: Kayboluş 46
2.1.2 Kayıp 57
2.1.3 Hasar 65
2.1.4 İkinci Aşama: Varlık/Varoluş 70
2.1.5 Uyarım 73
2.1.5 Istırap (Acı Çekme) 78
2.2. Ahlaki Söylem: Sıradan Kötülüklerden Bir Düzen Olarak Kötülüğe 86
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 101
ADİ OPHİR'İN GÖRÜŞLERİNİN ELEŞTİREL ANALİZİ 101
3.1. Ontolojik Zemine Dair Eleştirel Analiz 101
3.1.1 Bütünsel Bir Felsefi Sistemin İnşasında Sapmanın Eleştirel Analizi 119
3.1.2 'kötülük ve Kötülük' Terimi, 'varlık ve Varlık'tan Türetilmiştir 127
3.2 İyi ve Kötü Arasında: Ahlakın Temelinin Belirlenmesi 131
SONUÇ 140
KAYNAKÇA 149
ÖZET 152
ABSTRACT 153

ÖNSÖZ

Adi Ophir, kötülüğün ontolojisi üzerine görüşler dile getiren İsrailli bir düşünürdür. Kötülüğün açıklanması, ahlaki düşüncesinin inşasında birincil temel haline gelmiştir. Günümüze kadar filozoflar özellikle kötülük problemleriyle ilgili pek çok söylem ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte, Ophir'in sesinin de kötülük tartışmalarında yankılanması gerekliliği ile ilgili birkaç neden bulunmaktadır. Ophir, ırk ayrımcılığı sisteminin Siyonist düşünce tarafından Filistin'e karşı uygulanmasına yönelik sert eleştirisine ek olarak, insanlık tarihindeki kötülüğün zaman zaman nasıl üretilmeye ve dağıtılmaya devam ettiği ile ilgili çalışmaktadır. O'na göre beklenmeyen kötülükler kitlesel olarak gelişmekte ve sonunda belli bir noktada bir sistem olarak Kötülüğü oluşturmaktadır. Kötülük, insan yaşamındaki en hakiki gerçekliklerden birisidir, bu nedenle Ophir her bir kimse için, kötülüklerin varlığına karşı duyarlı olabilmesi amacıyla kendini verme (hamusari) bilincini yükseltmeye çabalamaktadır.

Ankara Üniversitesi'ndeki doktora çalışmam süresince bu bölümün en iyi hocaları tarafından verilen derslerin felsefi düşünce sistemimin oluşmasına olumlu katkıları olmuştur. Bu vesileyle, Ankara Üniversitesi'ndeki eğitim hayatımın başından sonuna kadar bana karşı çok sabırlı davranan ve her konuda yardımcı olarak bana büyük destek veren hocam, danışmanım Prof. Dr. Erdal Cengiz'e teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında derslerini aldığım Prof. Dr. Işıl Bayar Bravo, Prof. Dr. Hamdi Bravo, Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci ve Prof. Dr. Bahtiyar Yücel Dursun'a teşekkürlerimi sunmak isterim. Tez savunma sınavında yapıcı görüşler belirten jüri üyelerini de unutmamak gerek, Prof. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Doç. Dr. Şengün Meltem Acar'a bu tezin en iyi şekilde tamamlaması için sağladıkları katkı dolayısıyla teşekkür ederim.

Tez yazım sürecinde, Türkçe yazarken hem çevirilerde hem de düzeltmelerde yardımını hiç esirgemeyen Sinoloji Anabilim Dalı araştırma görevlisi Havva Erşahin'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Dostluğunu her zaman minnetle anacağım.

Son olarak, enerji, zaman, düşünce ve duyguyu tüketen uzun bir süreçten geçerek nihayet tezimi gerektiği gibi tamamladım. Bu başarı, emeği geçenlerin manevi desteğinden ayrı düşünülemez. Rahmetli babama ve anneme sonsuz minnettarım. Bu çalışma benim onlara hediyemdir. Ayrıca aileme, arkadaşlarıma, çalışma arkadaşlarıma ve bu tezin tamamlanmasında doğrudan veya dolaylı olarak emeği geçenlere teşekkür ederim. İyi ki varsınız.

GİRİŞ

Kötü kavramının tanımlanması, ahlak felsefesiyle ilgili olarak felsefi söylemde önemli bir sorun olarak görünmektedir. Grek çağından beri, "kötü" kavramının anlamı ve içeriği, "iyi" kavramının anlaşılmasında karşıt ve tamamlayıcı bir unsur olmuştur. Bugün artık, gelişmiş modern teknolojiyi kullanarak uygarlığı ve dünyayı yok edebilecek insan yapımı savaşlar kötülük kavramının apaçık bir örneği olmaktadırlar. İnsan düşüncesinin olgucu bakış anlayışıyla gelişmesi; kapitalizmin insanı dünyayı anlamasında maddeci bir bakışa sürüklemesi, "şimdi ve burada" olarak adlandırılan dar bir bakış açısı gerçeğini işaret etmektedir. Gelecekteki yaşamın ne olacağına ilişkin düşünceler, "en uygun olanın hayatta kalması" ruhunu taşıyan daha bencil bir dünyayı tasavvur etmektedir.

İnsanın yavaş yavaş öldürecek yeni yollar araştıran baskılama teknikleri, yalnızca insanın bedenini ortadan kaldırmayı amaçlamıyor; ruhunu da bilincine yabancılaştırıyor. Bu dostça olmayan dünya durumu gerçeğine bir farkındalık yaratmak ve onun yeterli bir kavrayışını sağlamak için yerine getirilmesi gereken görev, felsefi dünyanın rasyonelliğini göstermek çabası olmalıdır. Sürüp giden yıkımın önü ancak böyle alınabilecektir. Kuşkusuz, bu yıkım, insanın sefaleti ve acı çekmesi gibi bizi yaralayan her eylem, kötülüğün sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Genel olarak, ahlaki söylemde iyilik bir "başlangıç ve son" olarak yer alır. Tanrı, bütün iyiliklerin kaynağı ve sonul amacıdır. Grek terminolojisinde, etik kurallı davranışın yolunu arayan bir "varoluş kipidir". Felsefi sistemlerin ve dinlerin iddiası şudur: varlıklar mutlak ve sonsuz bir ilkeden meydana gelmişlerdir ve bu ilkenin özü iyilik içermektedir. Eğer bu iddia doğru olarak alınırsa, şu sorunun yanıtlanması gerekecektir: mutlak kudrete sahip ve mutlak iyi olan Tanrı neden kötülüğü yaratmıştır? "Kötülüğün formu" nasıl açıklanacaktır?

Kötülük hakkında en genel değerlendirme, dünya dinleri tarafından üç biçimde yapılagelmiştir:

1) Vedanta öğretilerindeki Hinduizm: Bütün kötülüklerinin bulunduğu fenomen dünyası, *maya*dır; yani, yanılsamadır. Bu öğretinin çağdaş Batı Hıristiyan Bilimi'nde en güçlü karşılığı, kötülüğün bir yanılsama olduğu, gerçek bir temeli olmadığı düşüncesidir. Kötülük yanlış bir inançtır. Kötülük sorununa bir yanıt olarak düşünüldüğünde, bu görüş, sorunu tekrar etmekle kalan, onu çözmek çabasında olmayan bir düşünce olmaktadır. Çünkü kötülüğün bir yanılsama olduğu saplantısından ötürü, çektiğimiz gerçek acıların kaynağı olan kötülüğü açıklamadan bırakır.

2) Zerdüştlük: Birbirinin karşıtı olan iyi ve kötü tanrılarla, *Ahura Mazdah ve Angra Mainyu,* örneklenen en kesin bir ikicilik yaklaşımı sergilemektedir. Bundan daha gevşek bir ikicilik anlayışı Plato tarafından savunulmuştur; bu görüş J. S. Mill'in *Three Essays in Religion* ve Edgar Brightman'in *A Philosophy of Religion* yapıtlarında olduğu gibi bazı modern Batı felsefecilerin sonlu Tanrı öğretilerinde değişik biçimleriyle görülmektedir.

3) Mutlak Metafizik Tekçilik: Tekçiliği ve ikiciliği farklı bir biçimde birleştiren, metafizik tekçilik içerisine etik ikiciliği yerleştiren görüş, tektanrıcı bir din anlayışı içerisinde geliştirilmiştir. Bu görüş, Hıristiyanlık düşüncesi içerisinde yeşermiş, Batı düşüncesinin insana ilişkin düşünceleriyle pekiştirilmiştir (Hick, 471).

Varolanın metafizik boyutunu oluşturan gerçekliğin yapısına dayanarak, "kötülük zorunludur ve iyiliğin var olmasının nedenidir" düşüncesi bu görüşün temel varsayımıdır. "Kötülük olmaksızın iyilik olamaz" iddiası ikiciliğin tekçi bir biçimde sunulmasıdır. Varolan her şey bir denge düzeni içerisinde, simetrik bir biçimde var olmak zorundadır. Kıyaslama yoluyla, yüce olan bayağı olandan, yaşlı olan genç olandan, güçlü olan zayıf olandan ayırt edilebilir. Kısaca, karşıtlar bir arada var olurlar; kötülük de iyilikle birlikte var olur.

Kötülük açığa çıkan bir gerçekliktir; yalnızca imgelerin ya da düşüncelerin bir sonucu değildir. Kötülük formu herhangi bir şey olabilir: acı çekme, kayıp, hasar görme

gibi. Değerlerin göreceli olduğu bir çağda, nihilist bir bakış tuzağına düşebiliriz. Bu göreceli ya da nihilist bakış, her ahlaki soruna farklı yanıtlar vermeye imkân tanıyabilir.

Bu tezin temel konuları, ahlak kuramlarında kötülüğün konumlanışı ve ele alınışı ile ilgilidir. Bunun yanı sıra, insan yaşamında gerçek kötülüklerin varlığıyla birlikte Mutlak Kudrete Sahip ve Mutlak İyi olan Tanrı varlığı hakkında rasyonel kanıtlara nasıl ulaşıldığı bir tartışma konusu olarak ele alınacaktır. Ancak, bu çalışmanın amacı, ahlak felsefesinde tanrıbilim sorgulamaları ve tartışmaları yerine farklı bir bakış açısı sunmak olacaktır.

Ayrıca, yararcılık kavramını farklı bir biçimde sunmak bu tezin başka bir amacıdır. Yararcılık, genel olarak büyük gruplar için iyilik ve fayda arayan bir düşünce olarak anlaşılır. Burada takdim edilen yararcılığın farklı versiyonlarının, daha büyük bir gruptaki insanın iyiliği için mümkün olduğunca kötülüğü azaltma çabası olduğu söylenebilir.

Bu çalışmanın önemi, ahlak felsefesinin kötülük söylemine farklı bir bakış açısı sunması; kötülüğü, ahlak felsefesinin ontolojik bir temeli olarak ortaya koymasıdır. Ayrıca, bu çalışma Adi Ophir'in düşüncesini görünür kılmaktadır; özellikle İsrail ile Filistin arasında devam eden çatışmaya uzlaşım sunan bir düşünceyi ortaya koyma çabasını göstermektedir. Ophir'in ortaya koyduğu düşünceler, İsrail ve Filistin arasındaki çatışmanın sosyal ve siyasal bir bağlamın ötesinde tanımlanmış kötülük sistemi ile bağlantılı olduğunu ileri sürmektedir. Kötülük, hayatımızda bir zorunluluktur, mümkün olduğunca erken tahmin etmezsek kötülük bol miktarda üretilecektir. Ophir'in terminolojisinde bu güncel hayatımızın içerisinde zorunlu bir biçimde bulunan kötülükler, 'sıradan kötülükler' (*superfluous evils*) olarak adlandırılır. Sıradan kötülükleri engelleyemediğimizde, hayatta ölümcül bir etkisi olan Kötülük bir sistem haline gelir.

Bu çalışma, aynı zamanda Ophir'in ahlak düşüncesinin eleştirel bir görünümünü sunmaktadır. Ophir'in düşüncesine Heidegger ve Levinas da dahil

olmak üzere diğer çeşitli filozofların çözümlemeleri ve bakış açıları kullanılarak yaklaşılmaktadır: Ophir'in kendi ahlak felsefesini inşa ederken kullandığı terminoloji eleştirel olarak incelenmektedir; bu terimlerin pratik düzeye uygulanmasında ortaya çıkan olumlu ve olumsuz değerlerin neler olabileceği anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Ahlak felsefesinin, tarihinden gelen ve günümüz uygulamalarıyla çeşitlenen bir takım sorunları vardır. Daha da ötesi, felsefe disiplininin, anlam kuramı, zihin felsefesi gibi alanlarının sorunları da ahlak felsefesinin kimi sorunlarıyla örtüşür. Örneğin öznenin konumu, tanımı gibi kimi sorunların ahlak felsefesi içinde önemli bir yeri vardır (Williams, 2). Bütün bunların dışında ahlak felsefesi, bizi, zihnimizi sorgulamaya ve bu dünyada insanların nasıl yaşaması gerektiği sorusuna yöneltir.

Ahlak felsefesi ve kötülük söylemi hakkında, İsrailli bir düşünür olan Adi Ophir'in *The Order of Evil: Toward an Ontology Morals* başlıklı kitabı yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Ophir, gerçek durum ile kuramsal olan arasında bir sentez oluşturmaktadır. Ophir, Auschwitz trajedisinden başlayarak, Hitler rejiminin gerçekleştirdiği etnik temizliğin Yahudileri kurban kılmasına, Filistin topraklarına büyük ölçekli bir göçe zorlanmasına ve bugün İsrail olarak adlandırılan kendi devletlerini kurmasına kadar geçen süreyi betimler. Ophir, Yahudi halkını zora düşüren bu trajediyi yalnızca betimlemekle ve anımsamakla kalmaz, bugün İsrail'in Filistinlilere yaptığıyla aynı olan böyle kötülüklerin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışır. Bütün bunlardan, düşüncesinin temelini oluşturan ahlaki söylem içinde Kötülük'ün bir sistem olduğu düşüncesine ulaşır.

Ophir, kendisinden önceki filozoflardan oldukça etkilenmiştir. Sözünü ettiği toplumsal koşullar, toplumun üretim ve tüketim biçimleri, yalnızca mallar değil kötülüğün de üretimi tüketimi, Karl Marx'tan alınmıştır. Ahlaki söylemin kuruluşunda doğru dilin seçimi düşüncesini, Derrida'ya borçludur. Etik konusunda Levinas'a borçludur. Kendi varoluşçu düşünceleri de daha çok Heidegger'den

türetilmiştir. Bütün bunlardan, kötülüğün bir düzen olduğu ve ahlaki söylemin temeli olduğu kendi ahlak görüşünü temellendirmiştir. Bu görüş, kötülüğü yalnızca Teodisenin karanlığı ve aşkınlığın son kırıntıları olarak yerleştiren Batı felsefesi düşüncesine karşıt bir bakış açısı sunmaktadır.

Ophir'e göre, öncelikle, iyi olanı, adil olanı ve doğru olanı belirlemeden önce kötülüğün ne olduğunu yorumlamamız gerekmektedir. Ophir, her şeye kadir ve mutlak Tanrının yarattığı dünyada kötülüğün nasıl olduğu konusundaki teolojik tartışmalara karşı çıkmaktadır. Ona göre, öncelikle, kötülük hakkındaki bütün ön yargılarımızdan ve iyilikle karşıt değere sahip olduğu anlayışımızdan kurtulmamız gerekir. Kötülük, sürekli değişen açık uçlu sıradan kötülüklerin birliğinden ve bunların toplumsal üretim düzeninden başka bir anlama sahip değildir (Ophir, 13). Ophir'e göre, kötülük somut tarihsel ve toplumsal koşulları bir sonucudur, incelenmesi ve yorumlanması da onun gerçekleşme biçiminin bir parçasıdır. Kötülük, tarihselliğin merkezine yerleştirilmelidir.

Ophir, iki tür kötülük ayrımı yapar: soyut olana göndermede bulunan Kötülük (büyük K ile yazılan) ve genel yaratılmış kötülükler (küçük k ile yazılan). Bu ayrım, Heidegger'in fenomenolojisindeki Varlık ve varlık[1] ayrımına dayanmaktadır. Kötülüğün tanımı, iyileştirilebilen ya da insanın durumunu daha da kötüleştirebilen bütün acı biçimleridir. Kötülüğün üretimi, bir düzenlilik içinde gerçekleşmekte; acı içinde olanlarla dağıtımı sağlanmaktadır. Bu mevcut düzen içinde sistematik olarak yeniden üretilmektedir. Sıradan kötülüklerden kaçınılmadığında, Kötülük sisteminin düzenine girilir.

Ophir'e göre, "olan" ile "olması gereken" arasında, insan haklarının ortasına

[1] Heidegger'e göre, Varlık asla tanımlanabilir değildir; fenomonolojik yaklaşımla analiz edilebilir, örtüsünü açmış/kaldırmış Varlık'ın analizi. Varlık kendini açar, böylece onu kavramaya çalışan insan bir şeyin özünün arayışına gereksinim duymadan, bilincinde gerçekliğin görünüşünün farklı biçimlerine odaklanır. İnsan kendi-varlık-lığı hakkında soru soran tek varlıktır, dünyada var oldukça bu soruyu soran insan, Heidegger'in tanımlamasıyla Dasein'dır (burada olan/mevcut olan).

yerleştiği bir uzam vardır. “Olan”dan söz edildiğinde, olgusallıktan söz edilmiş olur ve bu umut ya da ideal koşulları gösteren “olması gereken”den farklı şeydir (15). Tarihselliğimizde, geçmişten geleceğe doğru ilerleriz. Ancak yine yalnızca şimdide var olduğumuzun tek kesinlik olduğunun farkına varırız. Çünkü geçmiş geçmiştir ve gelecek yalnızca umuttadır. Bundan ötürü, gerçeklik mevcudiyetin içindedir. Geleceğe doğru ilerleyen insan varlığı olarak her olanaklı koşula açığızdır. Bu nedenle, şimdiki yaşamımız içinde her olanaklı duruma doğru adım atarken acıya daha dikkatli bakmamız gerekmektedir.

Ophir, kötülüğün üretim, dağıtım, ve kullanım koşullarının betimlenmesinde, Karl Marx’ın görüşlerini kullanarak bugünkü kötülüğün üretiminde modernizmin ve serbest pazar ekonomisinin rolünü göstermek istemiştir. Ophir’e göre, kötülüğün işleyiş biçimi ekonominin işleyiş-üretim ve dağıtım-biçimini taklit eder. Kötülük, üretim kalıpları, üretim ilişkileri, üretim biçimleri, dağıtım ve değişim kalıpları ve hatta tüketim kalıpları üstünden çözümlenebilir (12). “Olan”dan “olması gereken”e aşkınsallığın izi insan deneyiminde sonul olarak bulunmaktadır. Ahlaki ilginin temeli “Başka”dan gelmez. Bu Levinas düşüncesinin eleştirisidir: “Başka” aracılığıyla ahlaki bilgiyi elde ederiz. Ophir’e göre, somut başkalar, mutlak anlamıyla ahlakla doğrudan bağlantılı olanlardır çünkü onlar acı çekmeye eğilim gösterirler ya da somut bir kötülükten acı çekmiş olanlardır (16).

Ophir’in düşüncesi, ahlak ontolojisi olarak tanımladığı ontoloji alanına yöneliktir. Ona göre, adalet, iyi, mutluluk, özgürlük ve eşitlik gibi etik ve ahlak geleneğindeki temel değerler, kötülük kavramının ontolojik yorumundan sonra anlaşılabilir. Çünkü aslında çalışma alanı ontolojidir; öncelikle varlık biçimlerine ve değerlerin kültürel varoluşuna odaklanmak, sonra da bunların toplumda sıradan kötülüklerin düzenine nasıl katkı sağladığını görmek gerekecektir.

Ophir’in düşünce biçimi her ne kadar postmodernizm kültürü içinde yer alsa

da postmodernizmin göreceli değerlerini reddetmektedir. Ophir, bir toplumda, sıradan kötülükleri azaltmak ya da üretimi ve dağıtım düzenini bozmak için doğru ahlaki değerler önerir. Tarihin akışı içinde, sorunun yanıtı yalnızca tikel olan ve konu edilen an'a aittir, yalnızca onu deneyimleyen özneye aittir; zaman ve mekân dışında olana değil. Burada, Ophir, tarihsel şimdiye bizim zamanımıza aslında işaret etmektedir. Ayrıca, bir kötülük başka kötülüğe bakarak kıyaslanamaz, bundan ötürü doğru değerler evrenselleştirilemez; yalnızca olgusal duruma göre değerlendirilebilir. Ekonomik çözümleme benzetmesini kullanarak, Ophir, daha büyük ölçekli ekonomideki üretimin değer biriminin daha düşük ölçekliye göre ölçülemeyeceğini söylemektedir. Bunun yerine, daha geniş bir alanda ve mekânda uzun zaman dönemleri içinde üretimin değer salınımını açıklamak daha kolaydır. Buna benzer biçimde, "sıradan kötülüklerin birikim hacmi", kötülüğün üretiminin ve dağıtımının mantığının göründüğü paradigmatik durumlara ve kurumlara, örneğin toplama kampları, işgal rejimleri gibi durum ve kurumlara bakarak kolayca anlaşılabilir.

Ophir, ahlak problemlerini yeni bil dil kullanarak toplumsal ve varoluşsal gerçekliğe, gündelik hayatımıza yaklaştırmaya çalışmıştır. Kötülükler görünür bir biçimde çevremizde ortaya çıkmakta ve sıradan kötülüklerin bir Kötülük düzeni olamayacağının farkındalığıyla onları azaltmak için mücadele etmekteyiz. Bu nedenle, Ophir, mutlulukçuluk yerine geçen bir yararcılık görüşü ortaya atmaktadır ve kötülükle ilgili yararcı kavramları yapılması gereken belirlenmesinde ve değerlerin, kurumların, eylemlerin değerlendirilmesinde kullanmaktadır. Ayrıca, yarar kavramı genişletilmiş bir kişiye, yani bize kadar yayılmaktadır; ayrıca bu yarar aile, topluluk, ulus, toplum için anlamını da içermektedir. Başkasını düşünme de belirleyici en önemli etkenlerden biridir. Eğer klasik yararcı kavrayış olan "genelin iyi olması" ya da maksimum insan sayısı maksimum yarar veya mutluluk peşindeyse,

Ophir'in savunduğu yararcılık biçimi, "kişinin kendisinin denklemden çıkarıldığı, maksimum sayıdaki insan için kötülüklerin en aza indirgenmesi; yarar ya da deneyimlediği zararın başkalarının durumunun iyileşmesi uğruna olamayacağı", düşüncesini içerir (18-19).

Yukarıda kısaca açıklanan Ophir'in ahlakla ilgili görüşleri şu temel üzerinde yükselir: Ahlaki eylem, her zaman, ahlaki ilginin nesnesi ve alıcısı olan başkasının gereksinimini gözetme durumudur; başkası için kendisini gözeten kişinin durumu için değildir. Kendi dinsel görüşlerine de dayanarak, ahlaki olan (İbranice: *hamusari*) bir tür verme elini verme (*mesira*) ve kendini adama ve kendinden verme (*hitmasrut*) başka bir şeydir değildir.

Derrida, yapısökümü ortaya attığında, bilimde ve felsefede kök salmış büyük düşünceleri silip götüren ya da parçalayan bir büyük dalga etkisi gerçekleşmiştir. Modern çağın dünya görüşünü oluşturan felsefi düşünceleri, bilginin nesnel olduğuna, değer bağımsız bir karakteri olduğuna dair epistemoloji anlayışı yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutmuştur. Tarihin belirleyici gücü olan, bütün yaşam biçimleri üzerinde tek güç olan insan, değerini yitirmiş bir varlık haline gelmiştir.

Lyotard, Aydınlanma projesinin özgürlük, ilerleme ya da özgürleşme ideallerinin dayandığı rasyonalizm, pozitivizm, materyalizm ve hümanizm düşüncelerini modernliğin varsayımları olarak *büyük anlatılar* diye adlandırır. Aydınlanmacı filozoflarca sürekli dile getirilen bu anlatılar, açıkça otoriter bir düşünce içermektedir, çünkü bütün bilgi biçimleri tutarlı ve sabit bir düzen içerisinde çözümlenmektedir. Bu yüzden, bu bakış açısı temele alındığında, postmodernizm, metafizik, tarih felsefesi ve Hegelcilik, Marksizm, Liberalizm gibi bütünleştirici sistemler kuran her düşünce biçimini büyük anlatı olarak değerlendirmektedir; Postmodern tutum da bunlara karşı bir güvensizlik durumu olarak yorumlanabilmektedir (Al-Fayyadl, 10-11).

Nietzsche'nin seslendirdiği nihilizm, postmodern düşüncenin gelişiminde epeyce etkili olmuştur. Çoğulculuğun ve farklı türden oluşun kabulü bir zorunluluktur; olumlu-olumsuz, yüksek-düşük, birincil-ikincil ayrımları üzerine karşılaştırmaya dayalı ikili karşıtlık perspektifinden vazgeçilmelidir. Öyle ki, düşünce dünyasında "metafizik şiddet" olarak gerçekleşen, bir şeyin her zaman başka bir şey üzerinde egemenliği terk edilmelidir. Ne zaman ki sözmerkezci bir bakış kabul edilmişse, orada, her şeyi tek bir sistem içerisine yerleştiren bir felsefi totaliterlik gerçekleşmiştir.[2]

Göreceliği daha geniş bir çerçeveden düşünmemizi gerektiren şey, onun karşılaştırmanın olanaksızlığı düşüncesidir. Çoğulcu bir toplumda, düşünceler her yerde yeşerir ve gelişir, toplumsal yaşamda karşı karşıya gelir ve özümsenirler. Düşüncelerin bu karşılaşmasında, kendi düşünme temelinde kendi doğrusunu oluşturan düşüncelerin tek bir doğruya indirgenmesi mümkün değildir. Kültürün homojen olduğu geleneksel toplumun bakış açısında, ahlaki yapı doğru olan ve yanlış olan üzerine kurulmuştur. Bir normun içindeyse doğru, aksi halde yanlıştır. Modernizmin sert akışı, geleneksel bakışı yok etti; onu, daha önce olmayan gerçekliğin çokluğuyla karşılaşmaya zorladı. Geleneksel dünya biçiminden oldukça farklı ve yeni bir oluşum olarak ortaya çıkan başkalıklar dünyasıyla tanıştırdı.

Bu yüzyılın bir ahlak filozofu olarak Levinas'ın, merkezi olmayan bir rasyonalizm içerisinde, felsefi sisteminin yapısı ötekiyle olmak ya da genel olarak adlandırılmış haliyle yüz yüze karşılaşmadır. İlk felsefeyi metafizik olarak

[2] Metafizik gelenekte, filozoflar hakikati -Tanrının ve transandantal rasyonalitenin ulaşabildiği- açıklamak ve anlamak çabası içerisine girmişlerdir. Bu felsefi yönelimin kökeni, hakikatin görülmesinde sözmerkezciliği temel alan yaklaşımlarda görülebilir. Bu yaklaşımlarda felsefe, ilkin, problemleri *a priori* olarak kabul edilmiş evrensel bir formüle indirgenir. Felsefi ilkeler ve aksiyomlar belirlendiğinde, tek doğrunun her şeye evrensel olarak uygulanabilir olduğu düşünülür. Bu sistem, her türden tikelliği evrenselleştirmek eğilimindedir. Sonrasında, herhangi bir fenomen kategorisi kurulur, çokluk için tek bir anlam (genelleme arzusu) aranır, başkalık birleştirilir (birlik arzusu). Böyle yaparak, felsefe, *başkayı aynının ekonomisine* indirger, homojen bir sistem içinde farklı olanı türdeş kılar (Muhammad Al-Fayyadl, s.75).

adlandıran filozofların tersine, Levinas için ilk felsefe etiktir.

Levinas, bu yüzyılın bir ahlak felsefecisi olarak, felsefe sisteminin merkezine, yüz yüze karşılaşma olarak adlandırılan ötekiyle yüz yüze ilişkiyi konumlandırır. İlk felsefeyi metafizik olarak adlandıran diğer filozofların tersine, Levinas için ilk felsefe Etik'tir. Felsefesini, yüz yüze karşılaşmaların tekrarı ve canlanması ya da ön tanımanın öznelerarası ilişkisi olarak varsayılabilecek olgusallığının betimlemesi ve yorumu üzerine kurmuştur. *Totality and Infinity: an Essay to Exteriority* kitabında, "başkalarının" benim bir benzerim olduğu, özsel olarak aynı ancak bir yüzün başka yüzlerle karşılaşması anlamında farklı bir ilişkinin nasıl olduğunu açıklar. Levinas'a göre, benim yanımdaki başkasının varlığı, benim bir olumsuzlamam değil, yansız bir sistem içerisindeki ortak dili sağlayacak bir mantıksal ilişki kuran başkalarıyla birlikte olmaktır. Bu yansız sistem kendi kendine rasyoneldir, çünkü dil aracılığıyla bağlanmıştır. Dil, iletişime giriş olan bir gösterge sistemidir. Dil, başkasının açığa çıkmasını sağlayan bir özne nesne ilişkisi inşa eder. Rasyonel olan tek bir şey aracılığıyla kurulmamıştır; benden farklı olan başkasıyla bir ilişki bir mücadele yoluyla, bir söylem kurulmasıyla oluşturulmuştur. Bu durumda, söylem, mutlak yabancı olan bir şey hakkında bir deneyimdir; saf bir "bilgi" ya da "deneyim", bir "şaşkınlık travması"dır (Levinas: 1979, s. 72-73). Levinas'a göre, sistemli olmak yoluyla sosyal olmayız; cömertlik ve iletişim için yani sosyal olmak için özgürce seçim yapmak yoluyla sistemli ve düzenli oluruz.

Başkası, çıplak yüzüyle önümüzde görünür, olduğu gibi, hiçbir maskenin gizlemesi olmaksızın görünür. Başkası sonsuzluktur, tam olarak dışarıda olması gereken ve hiçbir zaman benim bir parçam olamayarak bir şeydir. Böylelikle, kendilik ve başkalık mutlak olarak korunur, *mutlak olarak başka Başka olandır*. Yalnızca, insan dünya-içinde-varlık olduğundan, başka olan şey değil, insan anlamındadır. Sahip olduğum her şeyi kıpırdatan bana gelen yüz, benim gücüme,

benim gözlerime gelmiştir, çünkü ben de ona kendimi açmışımdır. Bu yüz aşkın bir yüzdür. Böylece, Levinas'ın etik görüşü yüz ile karşılaşma yoluyla kurulmuştur. Yüz ile karşılaşmada, başkasının yüzüne karşı sorumluluğun göründüğü çok eski bir duygu bulunur. O yüzde, çıplaklık, yoksulluk, zayıflık ve çaresizlik gibi kimi etik olaylar açığa çıkar. Aynı zamanda, o yüzün kendi içinde, ona karşı hakkaniyetli olmayı ve adalet için savaşmayı savunan etik bir çağrı vardır. Bu savaş, her şeyi aşan, dilin, kültürün ve dinin engellerini aşan evrensel insanlık örtüsünün açığa çıkarılmasıdır. Bu evrensellik, başkalığıyla birlikte başkasına saygı çağrısıdır. Başkalık ve farklılık noktasına ulaşmak için insanlar kendi özerkliklerinin kesinliğinden kurtulmalıdır, böylelikle, başka insanlar benim ilgim ve benim arzumla tüketilmeyecektir. Buradan, benim özenle yarattığım bütünlük, sonsuzluğa bağlı olarak, başkasıyla karşılaşmamda dolayımsız bir biçimde parçalanacaktır. Başka yüzlerle karşılaştığımda, dolayımsız olarak onlara karşı erdemli ve adil olma sorumluluğu taşırım; bu bakışımsız olarak gerçekleşir. Bu, sezgisel bir kanıttır; ilksel bir sorumluluktur.

Eğer, Levinas Başkalığın izinin bir nitelik ya da hiçbir içeriği veya formu olmayan farklı türden bir olgu olduğunu söylüyorsa, bu somut başka yüzden ve başka Varlığı aşan transandantal mutlaktan ortaya çıkmıştır. Ancak, temsil edilebilir değildir ve burada yalnızca somut başkalardan söz edildiğinde bağdaşmaz bir şey vardır. Önümüzde gerçekleşen somut kötülükler ve bunların her zaman devam edip etmeyecekleri hakkında ne denilebilecektir?

Postmodernizmin, ahlak sorunlarının üstesinden gelmek için bir görüş olarak gösterilmesi, hayatımızdaki gerçek kötülük sorunlarını azaltmak ya da çözmek için hiçbir yanıt sunmamaktadır. Çünkü değerlerin göreliliği, herkesin her şeyi yapmakta özgürlüğü olarak anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada, Ophir'in ahlak felsefesi görüşüne ve ahlak felsefesi bağlamında

daha belirgin olarak kötü kavramının tanımlanmasına ve evrendeki kötülüğün işleyiş sistemine odaklanılacaktır. Kötülük, bu çalışmanın temel meselesidir, çünkü Ophir'in görüşünde kötülük ahlak felsefesinin ontolojik bir nedenidir.

Bu çalışma nedeniyle yapılan literatür taraması sonucunda Ophir'in ahlak felsefisi alanında ortaya koyduğu görüşleri üzerine herhangi bir incelemenin yapılmadığı görülmüştür. Ancak ahlak felsefesi alanında kötülük problemi üzerine yazılmış birçok araştırma mevcuttur. Bu nedenle, bu çalışmada kötülük problemi üzerine yazılmış diğer birçok kitap ikincil kaynak olarak kullanılmaktadır.

Bu tez yazımı, hem birincil hem de ikincil okuma kaynakları kullanılarak analiz yöntemi ile gerçekleştirilecektir. Burada kastedilen birincil kaynak Ophir'in *The Order of Evil; Towards an Ontology of Morals* başlıklı eseridir. İkincil kaynaklar ise, daha çok Ophir'in bu konudaki görüşlerini etkilemiş olan düşünürlerin çalışmalarından, kötülük problemi üzerine yazılmış diğer kaynaklardan oluşmaktadır. Bu çalışma için, Ophir'in düşüncesini etkileyen bazı filozoflar üzerine bir okuma yapmak, Ophir'in düşüncesine eleştirel olarak yaklaşmak, onu analiz etmek ve kavramak için zorunlu olarak görülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AHLAK FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK SÖYLEMİ

"Kötülük sorunu" uzun yıllardır üzerinde durulan bir konudur. Bu tartışılması her zaman ilginç olan bir konu olmuştur, öyle ki bu tema Hans Küng'e göre ateizmin temeli olarak kabul edilir.[3] Sonrasında ateizmin doğuşunun ana söylemi olarak kabul edilen şüpheci mantığını kullanarak Epikürüs tarafından ifade edilen bu kavramın açıklaması şöyle olmuştur:

> David Hume'e göre Epikürüs'ün soruları hala yanıtlanabilmiş değildir.
> O [Tanrı] kötülüğü engellemeye istekli ama buna muktedir değil mi?
> O zaman o kudretsiz. Tanrı muktedir, ama istekli değil mi?
> O zaman Tanrı art niyetli. O, hem muktedir hem de istekli mi?
> O zaman neden kötülük var? (Hume, 2001, s. 220)

Epikürüs'ün eski sorularının temeli, ilk Hıristiyan ilahiyatçı Lactantitus'a dayanmaktadır [240-320]. *Tanrı'nın Gazabı* takriben 313 yılında yazılmıştır. Lactantitus'a göre, Epikürüs bir ateisttir ve dolayısıyla yüzyıllar boyunca Hıristiyanlar tarafından anlaşılabilmiştir.

Kötülük sorunu yaygın olarak (a) Tanrı'nın iyiliği, (b) Tanrı'nın her şeye kadir oluşu ve (c) kötülüğün varlığını ileri süren bir dizi önermenin *üçlemi* olarak ele alınır. Marilyn McCord Adams ve Robert Merrihew Adams, bu felsefi önermeler dizisinin tutarsız olarak değerlendirilmesi yüzünden bunun "*ateist olarak*" yorumlanmasına gerek olmadığı yönünde görüş ortaya koymuştur. Ayrıca, konuya Hıristiyan inananların hem teolojik hem de felsefi açıdan, teolojik kaynaklar olmasa da, bir şekilde karşılaşması gereken bir sorun kapsamında aporetik olarak da yaklaşılabilmektedir.

[3] "Neden acı çekiyorum" şeklindeki bir soru tüm akıl yürütme için bir sınır getiriyor. Bu Hans Küng tarafından *On Being a Christian* adlı, çev. Edward Quinn, ABD: Doubleday & Company Inc., 1976 eseri üzerinde sunulmuştur.

Mark Larrimore'a göre, üçlemenin Epikür felsefesine göre kullanımı, tanrıların ya da her şeye kadir ve yardımsever olan bir tanrının bile var olmadığını inkâr etmeyi amaçlamamaktadır. Bu, kötülüklere nasıl karşılık verilmesi gerektiğine yönelik bir derstir.

Epikürüs doğalarını bildiğimiz tanrıların olduğuna kesin bir şekilde inanmaktadır. Onlar aslında kötülüğü engellemeye ne istekli ne de muktedirdir, fakat bu onların kötü niyetli olmalarından kaynaklanmamaktadır. Çünkü onlar [bilgece] bir şeylere dahil olmanın daha doğru olduğunu bilirler. Bu nedenle, Epikür felsefi akımına ait bir argüman, ihtiyatlı Tanrı'nın Stoik düşüncedeki zorlukları karşısında duraklamaz, ancak öykünmememiz gereken kötülüklere karşı Tanrıların tutumuna yönelik görüşünü dile getirmeye devam eder. Sorun, tanrıların kötülükler karşısında üzülmemesi değil, *bizleriz* (Larrimore, xix-xx). Bu nedenle, akıl ve düşünce ile donatılmış insanların, her zaman karşılarına çıkan ve onlara acı veren kötülüklerin varlığı da dahil olmak üzere yaşadıkları hayata anlam katması gerekmektedir.

Yukarıdaki Epikür akımının mantıksal sorusu, kötülüklerin varlığıyla her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve yardımsever olan Tanrı'nın varlığı arasında nasıl uzlaşılacağının hala bir çelişki oluşturduğu yönündedir. Bu üçleme problemine yönelik birçok felsefi cevap vardır ve genellikle iki ana düşünceye, yani Teodise ve Kuşkuculuk veya Natüralizm'e anlayışlarına ayrılmıştır. Teodise, Tanrı'nın varlığını savunmaya yönelik bir doktrindir. Bu düşünce, soruya en mākul cevabı vermeye çalışır; kötülük niçin vardır veya var olmalıdır, ve/veya bu, olasılıklar içerisindeki en iyi dünya mıdır? Teodisenin karşıtı olan kuşkuculuk ya da natüralizme karşı, bu doktrin, ya yukarıda bahsi geçen Epikür felsefesine ait mantık argümanını kullanarak ya da tabiatçıların sunduğu dünya yaratılışı argümanıyla, Tanrı'nın dünyayı yaratma sürecindeki varlığını reddetmekdir.

1.1. Teodise Argümanları

Kötülükten bahsetmişken, ilk ve en önemli referans, Plato'nun Sokrates ve Timaeus arasındaki bir diyaloğunu içeren *Timaeus* eseridir ve bu Platon'un kozmogonisini ortaya koymaktadır. Bu diyalogda, Timaeus dünyanın yaratılışı hakkında Sokrates'e açıklama yapmaktadır. Bu temel Platonist argümanlarının ana kaynağıdır, ki buna göre sadece ebedi varlık -geçici varlık değil- belli bir bilginin nesnesi olabilir. Timaeus'ta, dünyanın yaratılış sürecinin, *gereklilik* ve *zihnin* bütünleşmiş eseri olduğu söylenmektedir. Egemen güç olarak zihin, gerekliliği yaratılan şeylerin büyük bir kısmını mükemmelliğe ulaştırma konusunda ikna eder. Akla tabi kılınan gereklilik aracılığıyla bu evren yaratılır. Bu nedenle, bu dünyanın tüm olası dünyaların en mükemmeli olduğu sonucuna varılabilir. Bu, kötülüklerin dünyanın yaratılma sürecinde nasıl var olduğu ve iç içe geçtiğini açıklamak adına, Yüce Varlık olarak mutlak ve kusursuz Tanrı'nın varlığı tezini savunan Teodise düşüncenin temelini oluşturur (Platon, 3-7).

Teodise kelimesi Yunanca kaynaklıdır, şöyle ki bu kelime *theos* (Tanrı) ve *dike* (adalet) kelimelerinden oluşur. Milton'ın terminolojisinde "*Paradise Lost*" başlıklı şiirde "Tanrı'nın insana olan yollarını meşrulaştırmak" şeklinde ifade edilmiştir. Bir Alman filozof ve matematikçi olan Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) teodiseyi "Tanrı'nın adaleti" olarak tanımlamıştır.

Leibniz'in kuramsal düşüncesinde, Tanrı'nın adaleti, insanın özgürlüğü ve kötülüğün kökeni analiz edilerek açıklanır. Onun düşüncesi, Tanrı'nın her şeye gücü yetmesi ve buna rağmen kötülüklerin varlığı çelişkisiyle bağlantılı üçlemler söyleminde olduğu gibi, kötülük problemi söz konusu olduğunda sıklıkla yanlış anlaşılan Tanrı'nın görkemini savunmak adına bir girişimdir. Leibniz için, Tanrı, bir şeylerin ilk sebebi veya kaynağıdır. Tanrı gücü, bilgeliği ve iradesiyle bir şeyleri yaratmıştır. Onun gücü, varoluş, bilgelik ya da hakikati anlamak ve iyiliği amaçlamakla ilgilidir. Onun kudreti, bilgeliği ve iyiliği kesinlikle mükemmel olmalıdır. Yaratılış sürecindeki Yüce Bilgelik olan Tanrı,

bu dünyayı diğer olası dünyalar içinde en iyisi olarak seçmiştir.

Daha az kötülük, bir çeşit iyidir, hatta daha iyidir, daha az iyi, eğer daha büyük bir iyiliğin önünde duruyorsa bir tür kötülüktür; ve daha iyisini yapmak mümkün olsaydı, Tanrı'nın eylemlerinde düzeltilecek bir şey olurdu. Leibniz bunu, matematiksel bir mantık kullanarak açıkladı, ki bu üst sınır veya alt sınırın olmadığı bir durumdur. Hiçbir şey ayırt edilemez, her şey eşit şekilde yapılır ya da bu mümkün olmadığında hiçbir şey yapılmaz. Kusursuz bilge olan Tanrı'nın nasıl yarattığı, bu matematiksel sistem yaklaşımı kullanılarak ifade edilebilir.

Olasılık teorisinde bu, gerçekleşmesi muhtemel bir olayın sayısal temsillerini içerir. Bu durumda, fırsat bir kesinlik veya belirsizlik ölçüsü olabilir. Olasılık teorisi ($0 \leq P(A) \leq 1$) olarak formüle edilir, olasılık değeri sıfırdan daha büyüktür ve/veya sıfıra eşittir ve birden daha küçüktür ve/veya bire eşittir. Bu şu anlama gelmektedir: bir olayın olasılık değeri 0 ise, o zaman olayın gerçekleşmesi imkansızdır ve tam tersi, olasılık değeri 1 ise olay gerçekleştirilmelidir. Bu olasılık sistemi Tanrı'nın yaratma süreci için de geçerlidir, yani olası tüm dünyalar arasında en iyisi olmasaydı, Tanrı hiçbirini üretmezdi. Yüce Tanrı akla uygun olarak hareket etmeden hiçbir şey yapmadığı için, ihtiyaç duyabileceği en iyi dünyalar arasında sonsuz bir olasılık vardır.

Evrende her şey birbiriyle ilintilidir; tıpkı bir okyanus gibi yekpare bir bütündür. Her şeyin hareketi diğerlerine az ya da çok veya doğrudan veya dolaylı etki verir. Fakat iyi ve kötü edimlerimizi ve herhangi şey yaratılış gerçekleşmeden önce Tanrı her şeyi baştan bir düzene sokmuştur; ve her bir şey, kendisinin varoluşu öncesinde tüm şeylerin mevcudiyeti bakımından alınan karara *bir ideal olarak* katkıda bulunur. İşte bu yüzdendir ki kendi özüne veya sayılarda olduğu gibi *sayısal tikelliğine* halel getirmeksizin dünyadaki hiçbir şeyi değiştirmek mümkün değildir. O halde dünyada ortaya çıkan en ufak bir kötülük dahi noksan olsaydı dünya artık bu dünya olmazdı. Dünyanın günahlardan ve acılardan kurtulduğunun hayal edilmesi ve dünyanın ideal bir dünya

olarak düşünülmesi gerekmemektedir; çünkü Leibniz'e göre böyle ütopik bir durum olsa iyiliklerin hayatımızdaki yeri çok aşağıda olabilirdi (Leibniz, 32-33).

Kötülüğün kökeniyle ilgili problem Leibniz tarafından yaratılmışlarda asli bir noksanlık teziyle açıklanmıştır; çünkü yaratılan özünde sınırlıdır. Platon'un *Timaeus* eserinde, dünyanın 'Zekâ' ile 'Zorunluluğun' birlikteliğinden meydana geldiği ifade edilmiştir. Tanrı ve Doğanın birleşimi de diğerlerini oluşturur. Buna şöyle bir anlam yüklenebilir: Tanrı Zekâdır. Zorunluluktur yani şeylerin özsel doğası ise, ebedi hakikatlerden oluşmuş ise, bu zekânın nesnesidir. Ama bu nesne içsel olup tanrısal zekâda yer alır. İşte hem iyiliğin asli formu hem de kötülüğün kaynağı buradadır; dolayısıyla tüm şeylerin menşei araştırılmak isteniyorsa maddenin yerine *ebedi hakikatler alanını* koymak gerekir. Böylelikle hem iyiliğin hem de kötülüğün *ide olarak zemini* işte bu alandır (Leibniz, 34).

Kötülüğü metafizik, fiziki ve ahlaki anlamda ele almak mümkündür. *Metafizik* kötülük salt kusurluluk, *fiziki* kötülük ıstırap, *ahlaki* kötülük ise günahtır. Leibniz'e göre fiziksel ve ahlaki kötülük zorunluluk gereği değildir fakat ebedi hakikatler erdemiyle onların varlığı mümkün olabilir. Tanrının, kötülüğün var olmasına izin vermesinin nedenini anlamak için Tanrının İstencinin doğasını anlamak gerekmektedir. Tanrı her bir iyiye birer iyilik olarak eğilim gösterir. Tanrı'nın tüm insanları kutsama ve kurtarmaya, günahı dışlamaya ve ebedi cezayı önlemeye yönelik derin bir arzusu vardır. Bu Tanrının öncel istencidir. Bu istenç *kendi olarak* etkindir, yani daha güçlü bir neden tarafından engellenmedikçe bu etki zorunlu olarak yerine gelecektir. Öncel iradeye ek olarak üstelik, noksansız ve belirleyici olan *ardıl istenç* vardır. Bu istenç tüm öncel istençlerin çatışması sonucunda, bunlar arasından iyiye yönelerek hatta kötülükten kaçınarak; sonuçta bu tüm belirli istençlerin ortaya çıkmasının ardından bir toplam istence ulaşmaktadır. Tanrı ahlaki kötülüğü ya da aynı şekilde fiziksel kötülüğü asla istemez. O, kötülüğü, suçlulara ceza olarak hem de belirli bir amaca ulaşmak için münasip bir araç olarak ister; yani daha

büyük bir kötülüğü önlemek ve daha büyük iyiliklere vesile olabilmek için, kötülüğün var olmasına izin vermektedir (Leibniz, 35-36).

Leibniz'in düşüncesinin devam ettirildiği ya da daha kesin bir biçimde Hegel tarafından diyalektik düşünceyle tamamlandığı söylenir. Diyalektik düşünce tarzında, düşüncenin dinamizmini sağlayan olumsuzluk tarafından oynanan rolün erdemiyle açıklanmaktadır. Her düzeyde olumsuzluk, ruhun her figürünün karşıtına dönmesini ve her ikisini de bastırıp koruyan yeni bir figür üretmesini zorunlu kılan şeydir. Böylelikle diyalektik, trajik ve mantıklı olanı her şeyde eşit hale getirir: Bir şeyin doğması için daha büyük olan bir şey ölmek zorundadır. Bu anlamda talihsizlik her yerdedir, fakat uzlaşmanın her zaman muhalefeti yenmesi derecesinde her yerde aşılabilir hale gelmektedir (Ricoeur, 2007: 54-55).

Leibniz'in bakış açısına göre kötülük, varolmasına izin verilen bir şey ya da varlıktır. Başka bir bakış açısı Thomas Aquinas tarafından ortaya konulmuştur. Aquinas'a göre kötülük, *varlık* değildir, ama iyiliğin yoksunluğudur. Aquinas'ın düşüncesi, filozofların yanı sıra Saint Augustine, Dionysius, Anselm gibi azizlerin fikirlerinden güçlü bir şekilde etkilenmektedir. Aquinas, takriben 1220'lerde İtalya'da doğan bir filozof ve Hıristiyan ilahiyatçıdır.

Onun kötülük düşüncesini tartışmadan önce, anlamamız gereken en önemli şey, öncelikle, Aquinas'ın bakış açısına göre Tanrı kavramıdır. Teolojide, Tanrı'nın varlığını anlamak için iki yöntem vardır, bunlar *kataphatik* teoloji ve *apophatik* teolojidir. Kataphatik teoloji, varlığını kabul ettiğimiz Tanrıdan bahseder. Apophatik teoloji ise, varlığını reddettiğimiz Tanrıdan bahseder. Aquinas yöntem olarak ikinci teolojik yaklaşımı kullanmaktadır.[4]

[4] O'na ilham veren Tanrıbilimcilerden biri olan Denys şu sözleri dile getirmiştir. "Tanrı, kendisindeki bir şeyleri ortaya koymaktadır. Bunun üzerine şunu söyleyebiliriz: bu kataphatik (*cataphatic*) teolojidir. Fakat Tanrı'nın kendisi hakkında ortaya koyduğu şey kendisinin/kendisinden değildir; Tanrı'yı kendi içinde olduğu gibi anlamaya çalıştığımızdan, yaptığımız doğrulamayı geride bırakmalı ve onları Tanrı'dan inkar etmeli ve böylece apophatic teolojiye yönelmeliyiz." (Davies, 43).

Ona göre, Tanrı'nın ne olduğunu bilemeyiz. Fakat bu, Tanrı hakkında hiçbir gerçeği bilemeyeceğimiz anlamına gelmez. Bir şeyi tanımak için onu cins ve tür olarak konumlandırırız. Bu yüzden, Tanrı'nın varlığına yaklaşmak ve onu tanımak adına onu da bu terimlerle bilmeye çabalarız. Fakat Tanrı hakkındaki bilgimizin olanağı yoktur, biz, Tanrı diğer yaratıklar gibi bir sınıfa yerleştirilebilir ve kıyaslanabilir olmadığından Tanrı'yı bilemeyiz.

Tanrı, duyu deneyiminin bir nesnesi olmadığı için bizim anlayışımızın ötesindedir. Tanrı'nın varlığına yönelik makul bir cevap var olsa da, asla kapsamlı bir sonuca ulaşılamayacaktır. Tanrı'nın ve insanın doğası farklıdır, doğalarındaki bu farklılıktan dolayı, insan, Tanrı'yı bildiği herhangi bir terminolojiye yerleştirememiktir. Bu, Aquinas'ın, bunu, onu ya da Tanrı'nın diğerini inkâr ettiği "*uzaklaştırma yöntemi*" olarak ifade ettiği şeydir (Davies, 44).

Buna karşın, Tanrı'nın varlığı muayyen olarak görülür. İlahi madde çalışmasında, her şeyden önce negatif yol gereklidir. İlahi madde, aklımızın sahip olduğu tüm formları kendi sınırsızlığında aşar ve böylece "ne olduğunu" bilerek bunu kavrayamayız. Bununla birlikte, "ne olmadığını" anlama yoluyla bir çeşit bilgi edinebiliriz. Ve anlayışımızla, Tanrı'ya dair daha fazla yorum çıkartabildiğimiz sürece, bu bilgiye daha fazla yaklaşacağız. Tanrı büyük bir sırdır. Kendisi olmayan her şeyden uzaklığı dışında onu tanımamızı sağlayacak bir tanım yoktur. Öyleyse, ne olduğu bilinmemekte, ancak onaylanmakta, yani bir muhakeme yoluyla belirlenmektedir (Torrell, 112-113).

Aquinas bu teolojik görüşe dayanarak, kötülük sorunuyla ilgili olarak, kötülüğün bir mevcudiyet -varlık- değil, bir doğa ya da nitelik, yani bir eksiklik ya da daha az bir iyilik niteliği olduğunu söylemiştir. Summa Theologia'da Augustine'in düşüncesine "*Tanrı en yüksek iyilik olduğundan, her şeye kadirdir ve Tanrı'nın iyiliği, kötülükten iyi bir şey çıkarmayacaksa eğer, yarattığı hiçbir şeyde hiçbir kötülüğe izin vermez*" şeklinde göndermede bulunulmuştur. Buna göre, kötülük iyi niyetin gerçekleşmesi adına Tanrı'nın

iyiliğinin sonsuzluğunun bir parçası olarak varolmasına izin verdiği bir kavramdır.

Evrenin mükemmelliği her bir iyilik derecesinin bilinebilmesi için her koşulda eşitsizliği gerektirir. Her şeyde olaylar veya nesneler farklı süreçten geçer, bazıları bozulabilir ve bazıları bozulmaz. Bu nedenle, evrenin mükemmelliği, iyilikte başarısız olabilecek bazılarının var olmasını gerektirir ve bu yüzden bu bazen onların başarısız olmalarıyla devam eder. Dolayısıyla bu, kötülüğün, iyilikte bir şeyin başarısızlıkla sonuçlandığı gerçeğinden kaynaklanır. Kötülüğün bozuk olan her şeyde bulunduğu açıkça görülmektedir. Bunun için kötülük olarak düşündüğümüz her ne ise ne bir alışkanlık ne de saf bir olumsuzluktur, ama bir şeylerin mahrumiyetidir ve bu nedenle kötülük varlık değildir. Evrenin yaratılmasında da, içindeki bazı şeylerin iyilikte başarısızlığa uğraması ve bazen başarısız olması daha iyi ve daha mükemmeldir ve Tanrı bunun gerçekleşmesini engellemez, çünkü bu, yok edilmemesi gereken ve doğayı korumak için Tanrı'ya ait olan bir şeydir (Aquinas, 96-98).

Ona göre, kötülük iyiliğin zıttı değildir. Her ikisiyle de çelişiyorsak, başarısız bir diyalektik kural vardır; kötülük ile iyilik, siyah ve beyaz, tatlı ve acı gibi birlikte var olamayacakları yere koyulurlar. Bunların hepsi, özel bir anlamda, birtakım belirleyici cinslerde var oldukları için, zıt olarak düşünülebilir; oysa ki iyi her cins içinde bulunur. Dolayısıyla, bir iyi diğer bir iyinin yokluğu ile bir arada varolabilir (Aquinas, 99).

1.2. Naturalizm Argümanları

Bir tarihçi olan Lucien Febvre, Onaltıncı Yüzyılda İnançsızlık Sorunu (1942) isimli klasiğinde, bugün bizim ne olmak istiyorsak o yönde bir seçim yapabildiğimizi söylemiştir. On altıncı yüzyılda, insanların Hıristiyan olup olmama konusunda bir seçeneği yoktu. Kişi Hıristiyandır; istese de istemese de, açık bir şekilde anlasa da anlamasa da, kişi doğumundan ölümüne kadar içinden çıkamadığı bir Hıristiyanlık banyosuna gömülmüştür. Hıristiyanlıkta, sosyal anlamda ölüm, kimsenin kaçamadığı

ritüellerden dolayı önemlidir. Kişi, doğumdan ölüme uzun bir seremoni, gelenek, görgü ve ganimet zinciriyle örülmüş, hepsi Hıristiyan ya da Hıristiyanlaştırılmış insanlar, kendilerine rağmen bu zincire bağlanmışlar, özgür oldukları iddia edilse bile esir tutulmuşlardır (Larrimore xxvi).

Onun bu açıklaması bugün içinde bulunduğumuz durum ile de yakından ilişkilidir. Sadece Hıristiyanlık kültüründe değil, her kültürde, her birimiz büyüdüğümüz kültür ya da geleneğe bağlıyız. Bu bağ, az ya da çok, dünya görüşümüzü etkilemekte ve bize bu hayatta nasıl davranacağımız konusunda yön vermektedir. Larrimore'e göre, yukarıdaki Febvre söylemi bize, daha sonraki ateist söylemlere yönelik herhangi bir argümanın bu şekilde anlaşılmadığı ve anlaşılamadığı konusunda fikir vermektedir. Bir şeyi bir "argüman" haline getiren şeyin önemli bir kısmı, başkaları tarafından kabul edilip edilmediğidir, bireysel şımarıklığın ya da mizacın ötesine geçip, "makul" bir konumlandırma statüsüne ulaşıp ulaşmadığına bakılmaksızın, nedenlerle açıklanabilecek bir durumdur. Onun için şüphecilik, bir pozisyon almada hastalıklı bir şekilde yetersizken, ateizm hiç bir şekilde kendine yer bulamamaktadır (Larrimore, xxvi).

Larrimore tarafından dile getirilen görüş gerçeği içeriyor olsa da, şüphecilerin ve tabiatçıların görüşlerine itiraz etmek için güçlü bir argüman vermeden, fazlasıyla taraflı bir şekilde saldırıda bulunmakta ve yargılar görünmektedir. Argümanı sadece Hıristiyan dünyasında ortaya çıkan tarihsel görüşe dayanmaktadır ve eleştirel düşüncenin kapsamı içerisine girmemektedir. Bu yazı, özellikle de dünyanın yaratılması sürecinde kötülüğün varlığıyla ilişkili olduğunda Tanrı'nın var olup olmadığına dair metafizik soruyu sorarak tartışması, sürekliliği olan bu iki doktrin için iyi bir savunma olmayacaktır. Bu yazı filozoflar tarafından geliştirilen argümanları, özellikle de kötülüğün ontolojisini nasıl algıladıklarını açıklamak konusunda yetersizdir.

Kötülük sorunuyla ilgili olarak, kuşkuculuk ve natüralizm argümanları, teodise ve ahlakçı düşüncenin karşıtıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, Leibniz tarafından ortaya

atılan Teodise argümanı, Tanrı'nın adaletinin yaratılış sürecinde yaşamdaki bütünleyici bir süreç olarak kötülük yaratarak nasıl işlediğini açıklarken, Aquinas ise metafiziksel bakış açısını kullanarak, yalnızca iyinin bir mülkü, yani bir *varlık* olmayarak tanımlamıştır, bu da kısaca Alfa ve Omega, İlk ve Son, Başlangıç ve Bitiş veya evrenin kökeni olarak temsil edilebilir.

Epikürcülerin kuşkucu bakış açısıyla eleştirilebilir olmaları gibi kötülük de Naturalism perspektifi ile gözden geçirilebilir. Doğalcılık, bilimsel yaklaşıma daha fazla vurgu yaparak açığa çıkarılmış gerçekleri inceleyen düşünce yapısına işaret eden bir görüştür. Spinoza'nın Etik'te ifade ettiği şekilde Doğa her zaman aynıdır; erdemi ve gücü de her yerde aynıdır, yani her şeyin gerçekleştiği ve birinden diğerine değiştiği doğa yasaları ve kuralları her zaman aynıdır. Nehir akışları gibidir, gerçekler sadece evrensel yasaları takip ederek geldikleri ve gittikleri her yerde aynı olmalıdır (Leiter, 4). Bu görüşe göre evren hiçbir zaman değişmez, o zaman tüm anlayış, doğa ile ilgili felsefi anlayışı içerir ve her şey aynı zamanda bilimsel anlayışla bütünlük içinde olmalıdır.

Brian Leiter'e göre, iki temel doğaüstü doktrin vardır: metodolojik (M-Naturalism) ve maddi (S-Naturalism). Felsefede natüralizm, tipik bir şekilde, ilk olarak, kişinin felsefeyi nasıl yapması gerektiğine dair metodolojik bir bakış açısıdır: Felsefi araştırma, bu görüşe göre, bilimlerde ampirik araştırmalarla sürekli olmalıdır. Bilimlerin, başka yerlerde uyguladığı aynı anlayış yöntemlerini kullanmalı ve bilimlerin doğasının "her yerde aynı" olduğu sonucunu göz önünde bulundurmalıdır. Ayrıca, bilim ile devam eden felsefi kuramlar, ya farklı alanlardaki bilimsel yöntemin gerçek sonuçlarına bağlı olarak ya da onların gerçekleştirilmesinden ve farklı bilimsel yöntemler ile sonuçların birbirlerine yaklaştırılmasından ötürü doğru sonuçlar verirler (Leiter, 3-5).

Maddi natüralizmin iki yaklaşımı vardır; ilki yalnızca var olan ortaya koyan ontolojik bakış açısı kullanarak doğal (ya da belki de sadece fiziksel) şeyleri araştırma ve diğeri herhangi bir kavramın uygun bir felsefi analiz yoluyla semantik görünümüne bağlı

olarak yapılan ampirik araştırmadır. Ontolojik anlamda S-natüralizm tarihsel olarak "doğaüstücülüğe" karşıdır. Tarihsel S-Tabiatçılar, özellikle, dünyanın bir noktasında Tanrı'ya atfedilen açıklayıcı rolünü reddederler, çünkü bu doktrine göre, sadece fiziksel bilimlerin yasaları tarafından seçilen kavramlar gerçektir (Leiter, 5-6).

Genel olarak, birçok filozofun, maddi natüralist bakış açısına sahip olduğu görülmektedir; bunlar ana düşüncelerinin metafizik meselelerin reddi olduğu düşünülen filozoflardır. Ama aslında, metafizik meseleleri reddeden bakış açısı, bilimsel metodlarının bir sonucudur. Reddetme, sadece birincil yönün ikincil yönüdür, yani felsefi araştırmanın ana aracı olarak ileri metodolojiyi ileri sürmektedir. Leiter'in dediği gibi, maddi natüralizme bağlılık, metafiziğin reddine yol açmaz çünkü metodolojik olarak, ahlak veya akıl ya da bilgiye yönelik en iyi felsefi yaklaşımın, esas olarak doğal bir biçimde olmasının gerekliliği anlaşılır bir sorundur (Leiter, 6). Maddi naturalizmin önemli temsilcisi olarak bilinen filozoflar David Hume ve Nietzsche'dir.

Bu ikinci kategoride ele alınacak ilk görüş, David Hume'un çok fazla tartışmaya yol açmış fikirlerini yeniden canlandıran kuşkucu görüştür. Hume, Batı felsefesinin gelişimi içerisinde önemli bir yere sahip İngiliz Aydınlanma filozofudur. İngiliz felsefe geleneği içerisinde Hume'un felsefesi deneycilik, bilgi teorisi ise şüphecilik olarak bilinmektedir. Hume'un pozisyonu John Locke, Berkeley, Francis Bacon gibi öncellerinin ampirik düşüncelerine muhaliftir. Fikirleri ile en tutarlı ampirist düşünürlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Locke'un, bu dünyanın saat gibi düzgün işlediğini ifade eden görüşüne, Berkeley'in Locke'nin emprisizmi ve şüpheciliği aynı anda reddeden mistik idealist görüşüne ve ayrıca Descartes'in rasyonalizmine de karşı çıkar.

Hume'a göre yalnızca algı yoluyla tecrübeler ediniriz. Bu yüzden algılarımızın ötesinde kalanlar üzerine yapılan bütün spekülasyonlar kabul edilemezdir. Hume "algı" terimini genel bir şekilde zihnin muhteviyatını kapsayacak şekilde kullanmakta; algıyı

izlenim ve fikirler olarak ayırmaktadır. Bilgiye ulaşabilmek için iki yol vardır; bu yollar izlenimlerimiz ve fikirlerimizden geçmektedir. İzlenimler; hislerimiz, tutkularımız ve duygularımızdan oluşurken fikirler bunların düşünce yansıtma ve imgelemimizdeki zayıf görüntüleridir. Bir şey hakkındaki bilgimiz, zihin ya da mantık değil o şey hakkındaki ilk izlenimimizden kaynaklanmaktadır (Hume, *Treatise* 1).

Hume, kendimizin dışında kalan maddi objelerin varlığı hakkında yürüttüğü şüpheci tavrın yanında nedensellik ilişkilerinin varlığı ve doğası hakkında da şüphecidir (Hume, *treatise* 11). Örneğin ateşe baktığımızda onun sıcak olduğunu düşünürüz ve bu bizim koşullarımızda genel olarak kabul görmüştür. Ancak ateş soğuk da olabilir. Gelecekte olacak bir olaya dair kim, hangi garantiyi verebilir? Yalnız şu an edindiğimiz izlenimlerden yaptığımız çıkarımlarla bir cevaba varabiliriz ve bu cevap bir sonraki olaya uygulanabilir değildir. Bir başka örnek Güneş'in Doğu'dan doğup Batı'dan batmasının genel geçer bir yasa olarak kabul edilmesi olabilir. Uzun bir zamandır bu şekilde olageldiği için bu teoriyi doğru kabul ederiz. Oysa Güneş'in bir gün Batı'dan doğup Doğu'dan batmayacağının bir kesinliği yoktur. O'na göre sebepler ve sonuçlara yönelik bütün düşüncelerimiz geleneklere dayanmaktadır. Nedensellik ilişkisine dair bilgimiz, her zaman birbirine bağlı olarak meydana gelen iki olayı görmek ve sonra da içimizde psikolojik farkındalık oluşması anlamına gelen bir alışkanlıktır. Bu nedenle, herkesin kendine özgü ve farklı bir izlenim niteliğine sahip olmasından dolayı, tüm ortak duyarlar, inançlar ve tüm yerleşik evrensel fikirler veya teoriler eleştirilmelidir.

Bu çalışmada Hume, farklı bakış açılarına sahip üç konuşmacıyı; bir şüpheci olan Philo'yu, natüralist Tanrıbilimci olarak Cleanthes ve fideist olarak Demea'yı değerlendirmektedir. Bu düşünürler, kötülüğü ve kötülüğün kökenini tartışmaktadırlar. O dönemin yükselen tartışmasının din ya da inancın ontolojik temelinin nasıl formüle edileceği üzerine olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Tanrı'nın varlığını, evrenin emredilmiş-ampirik var oluşundan kaynaklanan bulgulara dayanarak ispatlama çabası

doğal din bilim olarak adlandırılmıştır. Bu yaklaşım Tanrı'nın varlığı ve niteliğine yöneltilmiş, yalnız yaradılış temelinde, standart mantık kullanılarak ve hiç bir kutsal vahye başvurmadan girişilen bir sorgulama yöntemidir. Diğer yaklaşım ise rasyonel din bilim ya da felsefi din bilim olarak adlandırılan, Tanrı'nın varlığını yalnızca rasyonel düşünce kategorileri temelinde, yaradılış ve vahiy faktörlerini dâhil etmeden kanıtlayan yaklaşımdır (Sitorus, 18). Hume, çalışmasında, Cleanthes'in ilk tezini sunarken giriştiği Tanrı'nın varlığını evrendeki delillerle kanıtlama çabasını açıklamaktadır. Mükemmel bir sistem altında düzenli bir şekilde çalışan kâinatı gözlemleyerek şunu anlarız; orada bir yerde her şeye kadir bir yaratıcı ya da yönetici var olmalıdır (Hume, *Dialogues* D2.5 KS 143). Cleanthes tarafından Tanrı'nın varlığına dair ortaya konulmuş bir kanıt, Aristo'nun nedenselci görüşünden esinlenmiştir, bu görüş; İlk Neden [İlk Sebep], yani kâinatın varlığı boyunca süre giden sonuçlar serisine ilk sebep olarak hizmet eden kavrama ilişkindir. Bu doğrultuda Cleanthes, doğal din bilimin bir temsilcisidir.

Çoğunlukla yarattığı sefalet ve acı gibi etkilerle tanımlanan kötülük, Cleanthes'e göre tasdik edilemez. Ayrıca kötülük herhangi bir kaynağa sahip değildir. Tanrı'yı, ki o iyicildir, İlk Neden olarak kabul ettiğimizde, mevcut kötülük fenomeni, artık onda bir haz bulamadığımızdan, kötü değildir. Bu yüzden sağlık ve hastalık ve/veya mutluluk ve sefalet arasından gelişigüzel bir karşılaştırma yapmak, mantıksal bir çıkarım yapmaktan oldukça uzaktır (Hume, *Dialogues* D10.31, KS 200). Cleanthes'in sunduğu bakış açısı, Aquinas'ın negatif din bilimsel düşüncesiyle, "kötülük bir *varlık* değildir", fikri ile benzeşmektedir.

Fideistik Demea, yaratıcının varlığını kanıtlamak için farklı bir bakış açısı sunmuştur. İnsanoğlunun tecrübe ettiği bütün acı ve kötülük, onları bütün insanlık ve doğanın bağımlı olduğu varlıktan korunmaya çalışmaya itmiştir. O varlık, her şeyin yaratılışının kaynağıdır (Hume, 217). O, her şeyi farklı niteliklerle yaratmıştır ve farklı niteliklere sahip olanlar arasındaki "ölümsüz savaş" Tanrı'nın istediği bir şeydir. Bu

görüş, Leibniz'in kendi tanrı bilim görüşünde ifade ettikleriyle - bir tür tanrısal adalet sistemi – benzerlik göstermektedir. 'Dahası', diye ekler, 'bütün dünya lanetlenmiş ve kirlenmiştir ancak bunun dışında sadece insanoğlu kalıyor gibi görünmektedir. Onlar güç ve mantık sahibidirler, bu sayede başka türleri, onlara zarar verip vermediğini umursamadan, hakimiyet altına alabilirler ve bu sırada Tanrı'ya ibadet etmeye devam edebilirler' (218).

Hume, üçüncü tartışmacı olan Philo vasıtasıyla şüpheci ve ateist görüşünü dile getirmektedir. Diğer iki tartışmacının da değindiği evrenin ilk sebepleri ile ilgili olarak, önceki argümanlara karşı, savunmasının temeli olarak Epiküryen argümanı ortaya atar. Bunun yanında aşağıdaki hipotezi sunar:

> Evrenin ilk sebepleriyle ilgili olarak dört farklı hipotez ortaya atılmıştır, bunlar: "saf iyilikle donatılmışlardır; saf şerden ibarettirler; karşıtlıklara sahiptirler - hem iyilik hem de kötülük ihtiva ederler; ne iyidirler ne de kötüdürler. Karma fenomen önceki iki katışıksız prensibi asla kanıtlayamaz ve genel yasaların tek biçimliliği ve istikrarı üçüncü prensibe karşı çıkar gibi görünür. Bu yüzden, dördüncü hipotez en olası olarak görülür (Hume, 222).

Philo, hayatta her zaman iyilik ve kötülük, mutluluk ve mutsuzluk gibi durumların olacağını söylemiştir. O'na göre Cleanthes'in argümanı hiçbir şekilde kabul edilemezdir, çünkü O, kötülüğün de sürekli ortaya çıkmasına rağmen, sadece iyiliğin varlığını kabul eder. Açıktır ki, bütün yaratılanlar bunu tecrübe etmektedirler. Bunun yanında Demea'nın argümanına, insanoğluna acı çektiren ve sonrasında Tanrı'nın korumasını isteyen mantığı sebebiyle karşı çıkmıştır. Adalet, cömertlik, merhamet ve daha pek çok ahlaki niteliğiyle Tanrı, antropomorfist bakış açısı kullanılarak, doğal ya da niteliksel özellikleriyle bütün evrene yansıtılabilir. Tanrı'nın gücü sonsuzdur, ol dediği ne varsa olur. Ancak bu evrende pek çok yoz şeyin de bulunduğu bir gerçektir. Ne insan ne de başka bir hayvan türü mutlu, öyleyse bu Tanrı'nın onların mutlu olmalarını istememesi sebebiyledir (219-220). Bu açıklamaya göre yaradılış sürecindeki Tanrı'nın varlığı doğrulanamaz. Buna ek olarak, yukarıda değindiğimiz dördüncü hipotez ile, kötülüğün kaynağının din bilim yaklaşımıyla

anlaşılamayacağının altını çizmek gerekir. Bu evrende ortaya çıkan bütün süreçler doğal süreçlerdir ve iyi ve kötü olarak adlandırdığımız kavramlar hayal gücümüzün ürünleridirler.

Bu diyalog üzerine, Hume tarafından üç farklı perspektif sunulmuştur. İlki, Cleanthes'in bahsettiği kötülüğün yokluğu argümanıdır. İkincisi ise; Demea'nın sunduğu, "Tanrı'nın yaradılış sürecinde uyumun sağlanabilmesi adına kötülüğün var olmasını istediği" argümanıdır. Hume'ün döneminde, Tanrı'nın varlığını kanıtlama mücadelesi insanlık umudunun temeli, ahlaki altyapının kaynağı ve düşünce ve temaşaların dayandığı temeldir. Hume, çalışmasında, hem doğalcı hem de mantıkçı din bilim yaklaşımlarını reddetmiştir ve üçüncü perspektifi, inanç üzerine daha şüpheci bir yaklaşım biçimini, bir başka deyişle "*doxa"yı* desteklemiştir. Kötülük problemiyle ilgili olarak, Hume tarafından ortaya konulan eleştiriler din konseptinin hatalı olmasından çok, mezhepçiliğin etik ve sosyal ilerlemenin önünde bir engel teşkil ettiği düşüncesi üzerine yoğunlaşmıştır. Eleştirilerinin merkezinde ise, kendi amaçlarını gerçekleştirebilmek için dini söylemleri araç olarak kullanan dindar insanların edimleri yer almaktadır.

Metafiziksel Tanrı fikrini reddetmesinin yanında, eleştirilerinde din kurumlarına da değinmiştir. Hume, *History of England* isimli eserinde, dinin görevinin "insanların hayatını düzenlemek, kalplerini arındırmak, ahlaki görevlerini gerçekleştirmeye yönlendirmek ve hukuk ve devlete riayet etmelerini sağlamak," olduğunu ifade etmiştir. Ancak tersine, dinin insanları ahlaksızlığa yönlendirdiği olgusu ortadadır. İster uluslar ister kabileler arasında cereyan etsin, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda çıkan savaşlar, ekonomik amaçlarının yanında misyonerlik görevi de taşımışlardır. Bu yüzden Hume, dini iki ayrı türe ayırmıştır; bunlar gerçek din ve popüler yani yoz dindir. *Popüler din*; halkın büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş ve sosyal olarak uygulanan dini tarif ederken *gerçek din;* insanın kalbi, zihni ve ahlakını düzenleyen ve yücelten din biçimini tariflemektedir (Sitorus, 16-17). Sonuç olarak, o dönemde tek tanrılı dinler tarafından

gerçekleştirilen uygulamaların baskı uygulamak için bir bahane olarak kullanılması dini yıkıcı-yoz bir hale sokmuştur. Bu sebeple Hume radikal bir şüpheci düşünür olarak kabul edilir ve döneminden sonra da anti-metafiziksel düşünce için önemli bir referans kaynağı haline gelmiştir.

Sıkı mantık yapıları kullanılarak yapılan çürütme de J.L. Mackie tarafından *Evil and Omnipotence* eserinde önerilmiştir (Mackie, 1964). Kötülüğün var oluşu fenomenine dayanarak, Tanrı'nın varlığının hiçbir zaman mantıkla kanıtlanamayacağını açıklamıştır. Tanrı bilim ve dindar görüşlere saldırmış ve bu inancın mantıksal düşünceden uzaklaşmadığını ancak mantıksız olduğunu savunmuştur. O'na göre "her şeye kadir Tanrı" tanımlamalarının karşısında kötülüğün var olduğu gerçeğinin yer alması mantıksal tutarsızlıkları ortaya koymaktadır.

Mackie tarafından, üçlemenin savunusu niteliğindeki argümanlara yönelik "yeterli çözümler" ve "yanılan çözümler" olarak iki eleştiri sunulmuştur. Yeterli çözümler olarak kategorize edilen argümanlara örnek olarak Spinoza'nın "kötülük yalnızca bir illüzyondur", argümanı verilebilmektedir. Spinoza ve öğrencisi dünyanın geçici, değişken şeylerin illüzyon ve kötülük dediğimiz şeyin aslında kötülük değil, bizim kötülük üzerine yarattığımız bir yanılgı olduğunu savunmuşlardır. Aquinas'ın önermesi de kötülüğün bir varlık değil, iyiliğin yokluğundan kaynaklanan niteliksel bir durum olduğunu öne sürmektedir. Mackie'ye göre, tutarsızca düşünülürse "illüzyon" ve "iyiliğin yokluğu" kötülüğün kendisi olarak adlandırılabilir.

Mackie'nin ikinci saldırısı yanılan çözümler üzerinedir. Bu gruptaki önermeler "iyilik, kötülük olmadan var olamaz", "kötülük, iyiliğin var oluşu ve zorunlu olan karşıtıdır", "kötülük, iyiye erişebilmek için bir araçtır", "evrende biraz kötülük olması hiç olmamasından daha iyidir" ve "kötülük insanın hür iradesinden kaynaklanır" şeklinde sıralanabilir. Mackie bütün bu önermeleri her şeye kadirlik paradoksu olarak adlandırmıştır.

Bu hipotezlerin arkasında yatan ana sorun: "[1] Tanrı her şeye kadirdir, [2] Tanrı tamamen iyilikten ibarettir, [3] kötülük vardır" önermeleridir. Mackie'nin sorusu ise "Her şeye kadir bir varlık kendisinin kontrol edemeyeceği şeyler yaratabilir mi?" ya da bunun pratikte dengi olarak; "Her şeye kadir bir varlık, kendisini bağlayan kurallar yaratabilir mi?" ifadesidir. Mackie'ye göre bu sorular ister olumlu ister olumsuz yönde tatmin edici şekilde cevaplanamamaktadır. Eğer cevap "evet" ise bunu Tanrı'nın, kendisinin de kontrol edemeyeceği şeyler yarattığı ya da kendisini bağlayan yasalar koyduğu fikri takip eder; bu durumda Tanrı artık her şeye kadir değildir, onun da yapamayacağı şeyler vardır. Ancak eğer cevap "hayır" ise, Tanrının yapamayacağı şeyler de olduğu ya da hali hazırda her şeye kadir olmadığı derhal kabul edilmiş olunur (Mackie, 57-58).

Mackie için asıl sorun "her şeye kadirlik" kavramıdır. O'na göre önerme (dallı budaklı cevaplara sebep olabilecek şekilde), çift anlamlı ya da muğlak cümlelerle değil açık, belirgin ve çözülebilir biçimde sunulmalıdır. Buna bir çözüm olarak, "her şeye kadirlik" paradoksunun çözülmesinde kullanılabilecek yeni bir perspektif sunmuştur. Bu doğrultuda "egemenlik paradoksu"na ait bir analoji kullanmıştır. Egemen bir devlet, kendi topraklarını yönetebileceği otorite ve güce sahip devlettir, diğer bir deyişle, *"bir toprak parçası üzerindeki üstün otoritedir."* Bu yüzden Mackie şu soruyu sormuştur: "Meşru bir egemen, gelecekteki meşru gücünü sınırlayacak bir yasa çıkartabilir mi?" Bu devleti yönetmek için gereken bütün güce sahip olsa da, her dönemde düzenleme ve yasalar, karşılaşılan sorunlara göre değiştirilmektedir. Örneğin, İngiliz Parlementosu sonraki parlamentoların bankaları kamuya açmasını önleyecek bir yasa çıkarıp o yasanın feshedilmesini yasaklayabilir mi? Bu soruya doğrulayıcı ya da yanlışlayıcı bir cevap vermeye çalıştığımızda her iki cevap da tatmin edicilikten uzak olacaktır. Doğrulayıcı bir cevapta, onaylandığı halde parlamentonun egemenliğini ortadan kaldıracak bir yasanın geçerliliğini onaylarız. Yanlışlayıcı cevap verdiğimizde ise mantıksal olarak absürd olmayan ancak parlamentonun geçerli olarak onaylayamayacağı bir yasanın varlığını

kabul etmiş oluruz, böylece parlamentonun meşru bir egemen olmadığını kabul ederiz (Mackie, 58).

Mackie bu paradoksu çözmek için yasaları iki ayrı gruba ayırmıştır; ki ilk sınıftaki yasalar bireylerin eylemleri ve yasama organının dışında kalan özel ve tüzel kişilere hükmederken ikinci sınıftaki yasalar yasama organının eylemleriyle alakalıdır. Buradan yola çıkılarak egemenlik de iki sınıfa ayrılmıştır, ilk egemenlik sınıfı (egemenlik[1]), ilk sınıftaki yasaları yapmak için sınırsız yetki verirken, ikinci sınıf egemenlik (egemenlik[2]), ikinci sınıftaki yasaları yapabilmek için sınırsız yetki vermektedir. Parlamentonun egemen olduğunu söyleyebilmek için parlamentonun herhangi bir zamanda egemenlik(1)e ya da hem egemenlik(1) hem de egemenlik(2)ye haiz olması gerekmektedir. Ancak bir çelişkiye düşmeden bunu söyleyebilmek mümkün değildir; yani mevcut parlamentonun egemenlik(2)ye sahip olduğunu ve bütün parlamentoların her zaman egemenlik(1)e sahip olduğu, eğer mevcut parlamento egemenlik(2)ye sahipse bunu sonraki parlamentoların egemenlik(1)ini engellemek için kullanabileceği anlamına gelmektedir. Bu paradoks, kapsayıcı bir bağlamda, var olagelen hiçbir kuruma meşru egemenlik atfedemeyeceğimizi göstermektedir (Mackie, 59).

Mackie, bu analojiden yaptığı çıkarımları "her şeye kadirlik paradoksu" üzerine uygulamıştır. Etkimekte sınırsız kudret olarak tanımlanabilecek birinci sınıf her şeye kadirlik (erk[1]) ve kimin hangi güçe sahip olacağını belirlemekte sınırsız muktedirlik olan ikinci sınıf her şeye kadirlik (erk[2]) arasında bir ayrım yapmıştır. Bu önermelerin sonucu olarak, Tanrı'nın her zaman erk(1)e sahip olduğu tutarlı biçimde söylenebilir, ancak eğer bu doğruysa, hiçbir varlığın hiçbir zaman Tanrı'dan bağımsız hareket edecek gücü yok demektir. Ya da Tanrı'nın, bir zaman erk(2)ye sahip olduğu ve bazı şeylere eyleme geçebilecekleri özgün güçler bahşetmek için kullandığı, bu yüzden, erk(1)e hiç sahip olmadığı söylenebilir. Bu paradoks, kapsayıcı bir bağlamda, her şeye kadirliğin, sürekli var olagelen bir varlığa tutarlı biçimde atfedilemeyeceğini ortaya koymaktadır

(Mackie, 59).

Mackie tarafından sunulan çözüm elbette bahsettiğimiz paradoks problemini tamamen cevaplamaz. Ayrıca kendisi de argümanınının zayıflığını kabul etmiştir. Sunduğu çözümün Tanrı'nın sürekliliği olan bir varlık olduğu varsayımına bir karşı çıkış girişimi olmasının yanında, Tanrı'nın insanı, kontrol edemeyeceği kadar özgür bir iradeyle yarattığı iddiasının anlamsızlığını da ortaya koymaktadır. Tanrı'yı zamandan bağımsız kabul ederek her şeye kadirlik paradoksu aşılabilse de, kötülük problemine getirilen özgür irade çözümüne bir cevap getirmez ve ek olarak her şeye kadir bir Tanrı'nın nedensel ya da mantıksal yasalarla *kendini bağladığı* fikrini savunmak da imkânsızlaşmaktadır. Bu eleştiri daha tamamlanmamıştır ve bir kez daha Epikür'ün sorusunun hala mantıkla cevaplanamayacağını kanıtlamıştır. Mackie, makalesinin sonunda şöyle demiştir:

> Kötülük sorunundan ayrı olarak, her şeye kadirlik paradoksu, Tanrı'nın erkinin her koşulda, o veya bu şekilde, sınırlaması gerektiğini ve sonuç olarak sınırları belli olmayan bir erkin, evvelden ahire var olacak bir varlığa atanamayacağını ortaya koymuştur. Ve Tanrı ve onun eylemleri zamana tabi değilse her şeye kadirlik ya da herhangi bir erkin, mantıktan kopmadan, O'na atfedilebilmesi mümkün müdür? (Mackie, 59-60).

Bu yazıda görüşlerine değinilecek bir diğer natüralist ise Nietzsche'dir. Düşünceleri temel olarak metodolojik olduğu için, Naturalizmin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Leiter'e göre, bu görüş, İyinin ve Kötünün Ötesinde adlı yapıtındaki ünlü pasajda dile getirdiği düşüncelerle güçlendirilebilmektedir:

> "İnsanı yeniden doğaya çevirmek: Şimdiye dek şu ebedi homo natura'nın temel metninin üzerine çiziktirilmiş, boyanmış bir yığın boş, ayakları havada yorumlara, yan anlamlara egemen olmak; insanı bundan böyle, bugünün biliminin disipliniyle sertleşmiş insanının, bir başka doğanın önüne koymak, korkusuz Odipus gözleri ve tıkalı Odysseus kulaklarıyla, eski metafizikçi kuş avcısının nicedir onu avlamak için çaldığı kavalından şu seslere sağır olarak: "Daha fazlasın sen! Daha yükseksin! Kökenin başka senin! - bu tuhaf, çılgın bir görev olabilir, ama görevdir işte- Kim yadsıyabilir ki? Neden seçtik bu çılgın görevi? Ya da başka türlü sorarsak: "Neden bilgimiz var ki?" -" (Nietzsche, 2011, s. 230).

Nietzsche'nin yukarıdaki sözleri ile ilgili olarak Leiter, "bilimsel disiplin içerisinde katılaşmış" ve "farklı bir kökenden olarak daha yüksek" ifadelerini vurgulamak gereği duymuştur. Buradaki ilk sözce, bilimsel yöntemin belirli bilimsel teorilerden daha önemli olduğunu dile getirmektedi. İkincisi ise bilim ile metodolojik sürekliliğin belirli bir tür sonuçsal sürekliliği içerdiğini göstermektedir. Bu, insanın, diğer canlılardan daha özel veya daha yüksek olmadığı diğer tüm organik varlıklar gibi doğal bir sürecin sonucu olduğu anlamına gelmektedir. Ludwid Buchner'in Leiter'den alıntıladığı şekliyle "İnsan, zihinsel ve bedensel olarak doğanın bir yaratımıdır. Dolayısıyla sadece varlığı değil, ayrıca yaptıkları, hissettikleri ve düşündükleri kendi dışındaki dünyanın aynı doğal zorunluluklarına bağlıdır" (Leiter, 7).

Nietzsche ve Hume aynı düşünsel eğilime sahiptirler. Natüralistler olarak, evreni, soruşturmalarının temel nesne veya alanı olarak düşünmektedirler. Her ikisi de insanın inanç sistemini açıklamak için, bu alanın rasyonel bir akıl yürütmeyi kabul etmediğini düşündüklerinden, yarı-spekülatif bir insan doğası kuramı oluşturmaya yönelmiştir. İnsan aklının ötesine giderek, bu konuda bir açıklamaya ulaşılmaya çalışılmasının nedeni ise insan doğasının yine de bu inançlara sahip olmasıdır.

Hume ve Nietzsche bu konuda farklı yaklaşımlara sahiptirler. Hume "nedensellik" inancımızın rasyonel açıdan haklı gösterilemeyeceğini, "nedenselliğin" yalnızca deneyim temelinde haklı çıkarılabileceğini öne sürmektedir. Bir şey hakkındaki algı, daha sonra, bir şeye dair fikri ya da kavramı oluşturan izlenimin bir sonucudur. İzlenim olarak adlandırdığımız tüm duyumlarımız, tutkularımız ve duygularımız, geçmişte yaşadığımız deneyimlere dayanmaktadır. Bağlantılar arasındaki gerekliliği/zorunluluğu gücünü keşfetmeye muktedir olmadığımız için, basitçe bir olayın diğerini takip ettiği ilişkiler ağını görürüz. Bu fikir, çok sayıda benzer olgulardaki deneyimlerimizden ortaya çıkar ve bu, olgulara yönelik gerekçelendirme aracımız haline gelir. Hume, sabit birleşme örneklerini daha güçlü bir şeyin örnekleri olarak görmek için belirli bir doğal eğilim veya

temayül gösterir ve bu işleyişi, gerekli nedensel ilişkinin bir faaliyeti olarak adlandırır. Hume gibi, Nietzsche de açıkça rasyonel haklılığın eksikliğine rağmen, ahlakın -özellikle de Soykütüğü ile ilgili olan "asetik" ahlakının- insan aklı üzerinde sıkı bir kavrayışla devam ettiğini kabul eder. Doğal bir açıklama, yani bilimlerin hem sonuçları hem de yöntemleri ile kesintisiz bir açıklama önermektedir (Leiter, 10-11).

Nietzsche bu konuyu psikolojik analizler kullanarak ele almaktadır. Semptomlara dayanarak bir şeyi açıklayan psikoloji biliminin mantığını eleştirir. Çünkü Nietzsche için, tüm sonuçlar insanın özgür seçimlerinin sonuçlarıdır. Örneğin, psikoloji söz konusu olduğunda, yaygın bir biçimde tartışılan konu insanın yaşamının amacı hakkındadır ve diyelim ki bu sorunun yanıtı "mutluluk"tur. "Mutluluk nedir?" veya "İyilik nedir?" gibi sorular, iyilik ya da mutluluğun ne olduğunu açıklamak için belirli dini yaklaşımın ya da ideolojinin bakış açısıyla cevaplanır. Bu durum, Nietzsche için, insanın her zaman kendi dışında bakış açıları ile sınırlanması nedeniyle özgür olmadığının göstergesidir.

Niezsche'nin insanı açıklamak için temel tezi "güç istenci" kavramıdır. İnsan ve hayvan doğasının, hayatta kalabilmek ve vahşi ormanlarda mücadele etmek şeklindeki aynı oluş biçimi ile, ki bu "doğal seçilim" olarak ifade edilmektedir, çalıştığını düşünen Darwin'e benzer şekilde, Nietzsche insanlığın temel arzusu olarak "oluş" düşüncesinin psikolojik yönüne dikkat çeker. Bu konudaki en temel açıklaması Ahlakın Soykütüğü eserinde şöyle ifade edilmiştir:

"Her hayvan dolayısıyla la bête philosophie de, içgüdüsel olarak tüm kuvvetini yayabilip güçlülüğünü en fazla duyabileceğiuygun koşulların en iyisini elde etmek için çabalar; her hayvan, hem içgüdüsel olarak hem de, "akıl hep daha yüksektir" diyen ince bir önseziyle, onu en iyiye ulaştıracak yoldan alıkoyan, alıkoyabilen her çeşit bozgunculuktan ya da engelden kaçınır" (Nietzsche, 2011, s. 108).

Güç istenci, insanın varoluşu için zorunludur. Güç istenci olmasaydı evrendeki her şey pasifleşir ve tarihi olaylar dizisi gerçekleşmezdi. Hatta denilebilir ki bu dünyada

yaşam, güç istencinin etkisiyle, her varlıkta görülen büyük ve etkin gücün bir sonucu olarak işlemeye devam etmektedir. Nietzsche'nin bu doğalcı felsefi düşüncesi, önemli insan meselelerinin, özellikle de ahlak olgusunun açıklamasını sunmayı amaçlamaktadır. Tüm yaratıklar -özellikle insanlar- "içgüdüsel olarak", her koşulda başkalarıyla rekabet etmek ve gücünü en üst düzeye çıkarmak ister; dolayısıyla mücadele sürecinde bazıları zayıf kalırken diğerleri güçlenir. Temelde zayıf ya da iktidarsız olanlar, çıkarlarına uygun değerler yaratarak güç istençlerini ifade ederler; güçlü olanlar ise aksine, güçlerini fiziksel eylem yoluyla gösterirler. Kısacası, her insan, çeşitli yollarla diğerlerinden daha yüksek bir düzeyde olmak ister. Ahlak tarihini incelediğimizde bulduğumuz şey şudur: güç istenci, kendisini için uygun olan değerleri haklı çıkarmasına yarayacak yollar yaratmıştır.

İyilik ve kötülüğün kökeni ile ilgili olarak, *Ahlakın Soykütüğü* kitabında, Nietzsche, etimolojik bakış açısından "iyi" teriminin aynı kavramsal dönüşüme dayandığını açıklamaktadır- "soylu", "aristokratik" kavramları her bağlamda mülkiyet ile ilişkilidir; bu bağlamda "iyi" kavramından "ruhun asaleti", "ruhun ayrıcalığı" gibi kalıplar da ister istemez türemiştir; "sıradan", "basit", "adi" olanın da ortaya çıkmasına sebep olan bu gelişme, nihayetinde "kötü" kavramına ulaşmıştır (Nietzsche, 2001, s. 285). Bu yaşam ormanında, insanın doğal bir karakteri olarak, inandığımız tüm hedeflere ulaşmak veya bunları gerçekleştirmek için aynı koşuldaki diğer insanlarla birlikte gücümüzü en üst seviyeye çıkarırız. Ayrıca, herhangi bir toplulukta oluşturulan yapı, değerleri iyi ve kötü veya olumlu ya da olumsuz olarak iki kutupta sınıflandırmaktadır. Bu yapı, ahlak sistemi üzerinde karşıt ikili mantığın çalıştığını göstermektedir. Ve bu, Nietzsche'nin ahlaki sisteme yönelttiği eleştirilerin temelini oluşturmaktadır.

*Ahlakın Soykütüğü'*nün önsözünde "Üstelik değerlerimizi, meyvesini taşıyan, hayırlarımızı, koyduğumuz koşulları, düşüncelerimizi, evetlerimizi bir ağaçtan zorunlulukla devşiririz-her şeyle ilgili, her şeyle yakınlık kuran, tek bir istemin belgesi,

tek bir sağlık, tek bir toprak, tek bir güneşten," demektedir (Nietzsche, 2011, s. 8). Bu pasajda, meyvelerin türünü bildiğimizde ağaçların türünü anlayabildiğimizi ifade etmektedir. Bu yüzden, doğal olarak, içinde yaşadığı çevrenin fikirlerini ve değerlerini mutlak bir şekilde taşıyacak olan bir insanın türünü bilebileceğimizi ortaya koymaktadır.

Nietzsche'nin bakış açısına göre, soykütüğü, "kuram-tacirliği"nin aksine, "gerçek bir ahlak tarihi" ile ilgilenmektedir. Bir soybilimci, yalnızca "belgelenebilen, gerçekten doğrulanabilen ve gerçekte var olan" ile uğraşmaktadır. Çalışmaların tüm amacı, sadece bazı keyfi yorumlarla ele alındığı şekliyle değil; gerçekte olduğu gibi "şeylerin doğası"dır. Aslında, soykütüğü, aile soyağacının, yani kökeni ayırt etmek için doğrudan bir atadan veya daha erken bir formdan izlenebilecek bir soyağacı veya geri gidiş çizgisini izleme çabasıdır. Ahlaki anlamda, bu yaklaşım, atalarından miras aldığı her şeyin soyun yeni üyelerinin düşüncesinde aynı olacağını belirtmektedir. Nietzsche'nin soykütüğü yaklaşımı ise daha farklıdır. Yöntemi, olumlayıcı değil, eleştireldir ve soya ait değerlerin ya da anlamların zamanla değişimini gösterip bunların süreksiz olduğunu kanıtlayarak değer aktarım zincirini kırmakla ilgilenmektedir. Bunun için de iki sebep vardır: Birincisi, çünkü köken noktasından çağdaş nesneye aktarılan üniter bir değer veya anlam yoktur; ikincisi, birden fazla başlangıç noktası bulunmaktadır (Leiter, 167-168).

Ahlak sadece etkileri ortaya koyan bir işaret dilidir. Ahlaki yargılama yalnızca belirtiler ve fizyolojik refah ya da başarısızlık sürecine ihanet eden dildir. Bunlar sadece bizim bilmediğimiz fizyolojik bir sürece dayanan imgeler ve fantezilerden oluşmaktadır. Çevremiz psikolojimizi ve ahlaki yargılarımızı etkilemiştir, böylece gerçeğe bilinçli bir şekilde yaklaştığımız söylenemez. Nietzsche de ahlaki bir olay bulunmadığını ancak olaylara karşı ahlaki bir yorum olabileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle durum göreceli hale gelir; çünkü farklı kabiliyetleri olan her birey, olayları farklı bir şekilde değerlendirebilir ve yorumlayabilir, bu da farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Yargılar, değerlerin etrafını saran ve insana, bilgiyi, verili, boyun eğen ve sorgusuz bir dogma olarak kabul ettiren bir temel yaratmıştır. Sadece boyun eğen dogmayı kabul eden insanlar gerçekten de hayattan vazgeçmiştirler. Bu kimseler, kaderleriyle mücadele etmeyecek kadar tembeldirler ve hayatlarını, kendileri dışında şeylere adamışlardır.

Gerçekliğimizde yer alan ahlaki yargılar nedeniyle, bazı insanlar ayrıcalıklara sahipken diğerleri baskı altındadırlar. İyi ve kötü ile soylu- aşağılık ikilemi, efendi-köle ilişkisinin bir başka biçimidir. Nietzsche, insanların eşit doğduğunu fakat pratikte bunun ihmal edildiğini işleyen ideal anlatının insanlar tarafından yüceltilmesini eleştirmiştir. İnsanlar ahlaki yargıları kullanarak diğerlerini baskı altına almaya çalışmaktadır. Nietzsche, bu nedenle, başlangıçtan beri insanların eşit doğmadıklarını ve güç istencinin, insanların, zorlu bir ortamda nasıl hayatta kaldıklarını anlatmaya yönelik en uygun açıklama olduğunu düşünmektedir. İnsanların inandığı tüm dogmalar ve sistemler, insanların kaderlerini ve sahip oldukları ataleti kabul etme korkusundan doğmuştur. Üstün insan güce sahip olandır; zayıf olan ise yaşam savaşından ayrılacaktır. Gerçek bir nihilist olarak Nietzsche, bütün değer sistemini eleştirmek; başka türlü bir ahlaki değer sistemi yaratmaksızın bütün değerleri yıkmak istemiştir. Herhangi bir dogma veya değere tutunmadan yaşamını sürdürmek isteyen gerçek bir nihilist haline gelmiştir. İnsanların, belirlenmiş bir sisteme başvurmak zorunda kalmadan kaderlerini kendileri yaşayabileceklerine inanmıştır. Onun için hayat, insanlar tarafından yüzleşilmesi zaruri ve kaçınılmaması gereken bir mücadele alanıdır.

Yukarıdaki anlatılan tüm natüralizm görüşlerine göre, genel olarak konuşmak gerekirse, iyiliğin yanı sıra kötülük de sadece doğal sürecin bir parçasıdır. İyi ve kötü, hayatta kalma sürecinde yaratılan ikili değerler sisteminin sonucudur. Bu anlayış, varoluşun açıklanması için ontolojik bir temel gerektiren ontolojik görüşü reddetmektedir. Natüralizmde değerin nihilistik olduğu, iyiliğin ve kötülüğün tüm değerleri anlamsız hale getirdiği söylenebilmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

ADİ OPHİR'IN BAKIŞ AÇISINDAN BİR DÜZEN OLARAK KÖTÜLÜĞÜN SOYKÜTÜĞÜ

Gerçekçi ve varoluşçu bir yazar olan Fyodor Dostoyevki, kötülük sorununun teolojik bir "bulmaca" olmadığını ifade etmiştir. Bu, hassas ve dindar her insanın ruhuna dokunması gereken bir sorundur. Bu doğrultuda romanı Karamazov Kardeşler'de masum çocukların bakış açısını ahlaki sorunları açıklamak için bir metafor olarak kullanmıştır. O'na göre masum çocuklar bazen güç sahibi olduklarını ve omuzlarında, çocuklarının hayatlarını kendilerinin benimsedikleri türden görüşlere yöneltme sorumluluğunu taşıdıklarına inanan anne babalarından mustarip olmaktadırlar. İyilik uğruna, ebeveynler çocuklarını yargılarlar ve döverek, tekmeleyerek, evde kilitleyerek ve/veya diğer fiziksel cezalarla cezalandırabilir, ki böylece çocuklar disipline edilebilir ve inandıkları sistem altında nasıl yaşayacaklarını öğrenebilirler. Ebeveynler, kötülük yaparken bile hareket etme gücü sonsuz olan Tanrı gibi davranırlar ve her şeyin iyilik için olduğunu düşünürler.

Dostoyevki, sevimli köpeğini yaraladığı için sekiz yaşındaki bir çocuğu ebeveynlerinin ve diğer insanların gözleri önünde cezalandıran bir Rus generali hakkında bir hikâye yazmıştır. General masum çocuğa zulmetmek yoluyla ahlaki bir ders vereceğine inanmıştır. General tarafından yapılan zulüm, ahlaki duygularını tatmin etmek yerine disiplin uğruna, diye düşünmektedir. Dostoyevski, bu öyküsüyle, ahlaki sorunların sadece otoriteye sahip olanlara ait olduğunu ve böylelikle daha zayıf, masum ve çaresiz insanlara acı çektirmelerini eleştirmek istemiştir. Ahlaki adına, başkalarına acı çektiren insanlar ve orada ahlaki olarak addedilen davranışların arkasında gizli bir yapı saklı gibidir.

Bilgi sahibi olma biçimi, ahlaki değerleri belirlemenin ana temeli haline gelir. Bu biçim, bilgi ve eylem arasında, zorla ayırt edilen bir birleşim haline gelir, çünkü düşünme

eylemin bir parçasıdır ve eylemin kendisi de somutlaşmış bir düşüncedir. Bu nedenle, karar verme biçimlerindeki en önemli mesele bakış açısı ve/veya düşüncenin ontolojik ve epistemolojik temelleridir.

Soy bilimi, ahlaki değerlerin kökenini bulmak için Nietzsche tarafından başlatılan ve Foucault tarafından farklı bir şekilde sürdürülen bir çalışmadır. Geleneksel görüşlere karşı olan anlaşmazlıkları, değerlerin kendi içlerinde insan müdahalesi dışında bir gerçeğe sahip olduğunu varsayan ahlaki düşünceyle ilgilidir. Tarihsel bir araştırma yaparak, metafizik varsayımları eleştirmeye ve ahlaki sorunları, ahlakın metafizik veya ontolojik konularla değil her durumda insanların kararları ve davranışlarıyla ilgili olduğu insan gerçekliğinin ortasına getirmeye çalışan bir yöntemdir.

Önceki bölümde, katı biçimde ontolojik argümanlarına dayalı olarak birbirlerinden son derece farklı olan iki etik sistemi anlatılmıştır. Teodise argümanları içerisinde ontolojinin ilk felsefe olarak kabulü temeldir. Natüralizm ise tam tersi şekilde ortaya çıkan herhangi bir argümanla ontolojiyi reddeder. Bu bölümde, Adi Ophir'in ahlaki felsefesi, özellikle kötülüğün soykütüğü ve kötülük düzeninin nasıl kurulduğu ele alınacaktır.

Ophir, 22 Eylül 1951 doğumlu İsrailli bir düşünürdür. Tel Aviv Üniversitesi'nde Cohn Bilim ve Düşünceler Tarihi ve Felsefesi Enstitüsünde profesördür. Düşünceleri Rousseau, Kant, Marx, Derrida, Foucault, Arendt gibi filozoflardan etkilenmiştir. Ophir tartışmasına, Auschwitz Trajedisini, Hitler rejimi tarafından Yahudilere yönelik etnik temizliğe anlatarak başlar. Kurban olan Yahudi milletinden hayatta kalan insanların büyük çoğunluğu, daha sonra çatışmalar ve katliamların yaşandığı İsrail devleti haline gelen Filistin topraklarına, yani vaat edilmiş topraklara göç etmek durumunda kalmıştır. Ophir sadece Hitler döneminde Yahudilerin başına gelen trajediyi anlatmakla kalmamış, İsrail tarafından son onyıllarda Filistin halkına karşı benzer suçların nasıl tekrarlandığını da açıklamaya çalışmıştır. Bu örüntüden yola çıkan Ophir, kötülüğün ahlaki söylemlerde

bir sistem olduğu fikrine ulaşmıştır. Geçmişte kötülüğün kurbanları, diğerlerine karşı aynı kötülükleri yaptılar; geçmişte kötülüğün nesnesi olanlar bu günlerde kötülüğün öznesi veya failine dönüştüler: Ophir bu fikrin İsraillilerin felsefesini temsil ettiği iddiasında bulunmaktadır.

Genel olarak, filozoflar etik sistemlerini iyilik ya da iyilik kavramı üstüne inşa ederler. Bu yöntemi kullanmayanlar çoğunlukla ilk felsefe olarak ontolojiden kaçınan doğa bilimcilerdir. Ophir ontolojiyi ilk felsefe olarak kabul eder, ancak felsefesini kötülüklerin soykütüğünün bir açıklamasıyla başlatır. Literatür incelemesi yapıldığında, bu tür olumsuz argümantasyonların diğerlerinden farklı ontolojik sonuçları ortaya koyduğu görülecektir. Teodise bakış açısını temsil ediyor gibi görünse de farklı bir özelliğe sahiptir. Şöyle ki Teodise argümanları, iyiliğe dayalı ahlaki görüşleri temel alır, ancak Ophir tartışmalarını kötülük meselesi ile başlatmaktadır.

Ophir'in ahlaki görüşleri, "The Order of Evils into an Ontology Moral" adlı çalışmasında izlenebilir. Kötülüklerin düzeni hakkındaki açıklaması üç ana bölüme ayrılmıştır; bunlar "artık olmayan", "olan" ve "sıradan"dir. Kısacası, Ophir bizi zaman çizelgesinde yatan yaşam sürecini, yani geçen zamanı, şimdiki zamanı ve gelecekteki zamandaki tüm olasılıkları kontrol etmeye yönlendirmeye çalışıyor. Ne de olsa, sıradan koşulların kötülüğü yarattığı bir aşamaya geleceğiz. Bunun ardından da kötülük, ontolojik temeli olan bir düzen olarak izlenebilir. Bir önceki bölümde iki farklı düşünce kutbunun açıklanmasına dayanarak, Ophir'in düşüncesi, ontolojik bir temele sahip olan ilk kutupta kategorize edilebilir. İlk kutup genellikle düşünceleri yüce bir varlığa iyiliğin kaynağı olarak atıfta bulunan filozof ve ilahiyatçılar tarafından temsil edilirken, kötülüklerin varlığı yalnızca daha yüksek bir iyilik seviyesine ulaştırmanın aşaması, örneğin Leibniz'in matematiksel tezi ve/veya iyiliğin yokluğunun bir koşulu örneğin Aquinas'ın tezi olarak temsil edilir. Başka bir deyişle kötülük, ikincil veya tamamlayıcı veya aşırı derecede hiçlik şeklinde bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Ophir'in ahlaki

argümantasyonuna göre kötülük, ontolojik temeli, büyük harfle Kötülük olan bir düzendir. Ophir'in açıklaması aşağıdaki açıklanacaktır.

2.1. Sıradan Kötülükler

Ophir'in ahlaki görüşlerinin açıklamasına geçmeden, önce bir giriş niteliğinde, "sıradan" kavramının anlaşılması önemlidir. O'na göre yaptığı felsefi analitik, her açıdan iç içe geçmiş bir düşünce sistemidir ve sonuçta Ophir, bir tür İsrail felsefesi olduğunu iddia ettiği belirli bir ahlaki düşünceye yönelmiştir.

Ophir'e göre ahlakın yeni temellere ihtiyacı yoktur; bunun yerine yenilenmiş bir dile, onu toplumsal ve varoluşsal gerçekliğe, günlük hayatın en küçük deneyimlerine olduğu kadar tarihin en trajik ayaklanmalarına da yaklaştıracak bir dile ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, kötülük kavramını ahlak anlayışına içkin temanın önemli bir parçası olarak açıklamaya çalışmıştır. Kötülüğü bir düzen olarak yaratan altı aşama bulunmaktadır. Burada ilk aşama, "olan ancak artık olmayan şey"dir. "Orada olan"dan "yok"a geçiş, kötülükleri anlamak için bir hareket noktası haline gelir. Herhangi belirli bir sebep olmadan bu yolu seçmiş, açıklmasını bir şeyin kaybolduğu anla başlatmıştır. Ondan sonra, Ophir "var olan" aşamasını açıklar ve son aşamada, kötülüklerin sözde Kötü denilen bir düzene geçişinin açıklamasını içeren sıradan şeyleri açıklamaya girişir. Her bir aşamanın açıklaması sırasıyla ele alınacaktır.

2.1.1. İlk Aşama: Kayboluş

"Kayboluş, "oluş" ya da "[orada] bulunma"nın değil, görünmenin karşıtıdır. Kayboluş, tersi yönde bir değişimdir; "orada değildi" den "orada" olmaya ya da tam tersi şekilde "orada olan"dan "olmama" haline geçiştir. Kayboluş bir çeşit oluştur; varlık, hiçlik ve zamanın üçünün bir arada olmasıyla bütünlenen bir geçiştir. Kayboluş,

başlangıcında bir şeyin var olduğu ve sonunda artık olmadığı bir tür oluştur. Kendiliğinden bir kayboluş deneyimi yoktur; "bu" ya da "o"nun, yani belirli bir şeyin kayboluşu vardır. Kayboluş, içinde olumsuzlama ya da eksiklik yahut yokluk barındırsa da olumsuzluk ya da yokluk hali değildir. Olumsuzluk ve olmamaya ek olarak, kayboluş, olmamaya geçişi içermektedir (Ophir, 41-42).

Bu konu, dil sorunu ile gerçekten çok yakındır, çünkü kaybolan ya da görünen birşey hakkındaki anlayışımız, anlam arayışımızın temel aracı olan dilden ayrı ele alınamaz. İnsanoğlunun dünyaya dair ilk deneyimlediği şey, olayları ya da şeyleri adlandırmasıdır. Bu, çoğunlukla kabul edilmektedir: Anlama süreci bir işaretleme faaliyetidir ve daha sonra bir kavramı formüle etmek veya ismini belirlemek için kategori belirlenmektedir. Sonuç olarak, bu şekilde insan, bilişsel alanı dolduran bilgiyi üretmektedir. Yorumlama faaliyetinin, yazılı ya da sözlü dilde olması fark etmeksizin anlamın kavranmasında önemli rol oynayan bir çeşit isimlendirme etkinliği olduğu söylenebilmektedir.

Aristoteles'e göre, dillendirilen kelimeler zihinsel deneyimin sembolleridir; yazılı kelimeler ise dillendirilen kelimelerin sembolleridir. İlk sembolün yaratıcısı olarak ses, zihinle zorunlu ve doğrudan bir yakınlık ilişkisine sahiptir. İlk sembolün yaratıcısı, diğer araçlara kıyasla, sadece basit bir işaret değildir. Semboller, şeyler ve "zihinsel deneyimler" arasındaki doğal benzerliği yansıtmaktadır. Varlık ve akıl arasında, şeyler ve duygular arasında geçiş ya da doğal anlamlılık ilişkisi olacaktır; akıl ve deyi arasında ise geleneksel simgesel bir ilişki kurulacaktır. Doğa ve evrensel anlamlandırma biçimiyle ilişkilendirilecek ilk uzlaşım konuşma dili olarak kurulacaktır. Yazı dili ise, diğer uzlaşımları onlarla birleştiren anlaşmaları belirlemektedir (Derrida, 1976, s. 11).

Ophir bu konuyu daha da radikalleştirmiştir. Ona göre, bir insan tek bir kelime söylemeden, sadece parmağıyla işaret ederek ya da bir ses çıkararak, örneğin ağlayarak ya da bağırarak bir şeyleri kendince bir şekilde ifade edebilir veya söyleyebilir. İşareti

anlamaya yönelik girişim kayboluş sürecinde ortaya çıkan ve dillendirme olarak isimlendirilen şeydir:

> "Kayboluş (görünüş gibi), dilin alanının ötesinde bir kestiği bir oluştur. Ve tam tersi: oluş, şeylerin alanının ötesindedir. Kayboluş (görünüş gibi) dile getirmenin var oluşudur. Dil varoluşu dillendirmektedir. Dile getiren var oluşu diline getirmektedir, dilini bir varlığa kavuşturmaktadır. Dile getiren varlığa ihanet etmektedir, saklı olanı ortaya çıkararak görünmesine sebep olmaktadır. Ancak gizli olan, bir perdenin arkasına gizlenmiş veya gömülü olmak zorunda değildir. Her zaman oradadır, bir bakış uzaklığında, ama öyle ve orada olduğunu bilmiyorduk. Dile getiren, öylelikle orada olan şeyin ya da kimsenin tanımlanmasına izin vermektedir; dile getirilenin gerçek özünü su yüzüne çıkarmaktadır. İsimlendiren işaretleme ve orada olduğunu gösteren işaretleme arasında, görünen ve söylenen arasında bir uyum sağlamaktadır." (Ophir, 44).

Bazı şeyler ortadan kaybolmalarıyla birlikte yok olurlar. Yok olmadan ortadan kaybolan şeylerin "orada olmuş olan" şeklinde ya da herhangi bir dilde isimlendirilmesiyle en azından bir ismi ya da unvan nitemi bulunmaktadır. İsimlendirilen, bir sıfata sahip olan ya da dile getirilen şeyin yitip yok olması olasılığı vardır. Dile getirilen, geçmişte var olan ya da şimdi de olabilen ya da gelecekte mümkün bir dünyada olabilecek olandır. Bir kayboluşu, geçmiş veya gelecekteki bir kayboluş da dahil olmak üzere, kaydetmek için bir ad gereklidir. Bir isim, kaybolmuş bir şeyin var olmasına, o şey hiç olmasa da, eski tanrılar ve benzer başka şeyler gibi, o şeyi anlatacak hiç kimse olmamasına karşın "o şeyin" olmasına olanak sağlar.

Dile getirmenin bir sınırı yoktur; Ophir bunu saklambaç oyununa benzetmektedir. Dile getirmeyi gerçekleştiren ile dilin kendisi bu oyunda önemli rollere sahiptir. Dil her zaman bütünü kavramakta bir sınıra sahiptir; fakat dile getiren, varlık ile temsili arasındaki geçici olan ve var olan arasındaki boşluğu kapatır ve aynı zamanda başka yerlerde boşluklar açar. Sonunda dile getirme, başka bir görünüşün imkânı olarak her bir temsil tarafından yeniden yaratılan eksiklik, gizlenme veya farklılaşmamış biçimdeki değişkeni unutmamızı sağlamaktadır (44).

Sınırsız görünüş ihtimalinden oluşmak şöyle olabilir: her görünüm, her kaybolma, her varoluş, her mevcudiyetten ayrılma, var olan ile var olmayanın, orada olan ile orada olmayanın, dile getirilen ile henüz dillendirilmiş olmayanın ilişkisini yeniden düzenler. Fakat genel olarak, "henüz dile getirilmeyen" ile "dile getirilemez olan" dillendirmenin türleridir. Ophir, Yahudi dilinde Tanrı için, "[Tanrı'nın] Ad[ı]" anlamına gelen "hashem" kavramını ortaya koymuştur. Hashem, sonsuzluk içinde mevcut olan, içinde ve dışında hiçbir şeyin görünmediği, hiçbir şeyin kaybolmadığı, hiçbir şeyin ortadan kalkmadığı ve hiçbir adın kat edemediği nihai adsızlık durumudur. Bu nedenle, tüm zamanlar için mevcut olan, aynı zamanda tüm zamanlar için olmayandır (45). Burada, dile getirme eylemi hiçbir zaman bir şey hakkında yapılan belirli bir tanımla son bulmaz, olası yorumlara açıktır.

Gözden kayboluş bir başlangıç değildir, bir şeyin, önceki varlığına dair, o şey kaybolduktan sonra bile orada bulunmuş olduğunu bilen; orada olan şeyi tanıyan ve onun aracılığıyla bir şeyin daha önce orada olduğunu ve sonra da artık orada olmadığını fark eden birinin olduğunu varsayar; ve bunu tanık olarak adlandırır. Bir şeyin kaybolduğuna tanıklık eden veya bunu gören tanık, dile getiren için neyin ortadan kaybolduğunu ve neyin tekrar olduğunu tanımlamakta yardımcı olmaktadır.

Örneğin, oyuncak bebek kaybolduğunda bebek ağlamaya başlar. Oyuncak bebeğin adı "huaaaa" değildir; ancak, konuşan kişi, çığlığın, gözden kaybolmanın, bebeğin, figür yani oyuncak bebek ile bulunduğu yer arasında, aynı figürün varlığının tanınması (eksik oluşu ya da yeniden görünüşü), biçimi hakkında ve gölgesi aracılığıyla figür ile bağlantısı dolayısıyla ayrım yapabilme yeteneğinin, kanıtı olduğuna hükmedebilir. Bu bir tanımlama mekanizmasıdır. Tanık, daha önce tanımlanmış olanın ortadan kayboluşunun gösterenidir. Dile getiren, proto-dilbilimsel veya yarı dilsel yetkinliğe sahip olan ve bir şeyin kaybolduğu sonucuna ulaşan tanık tarafından gönderilen ya da gösterilen işaretleri tanımlamaktadır.

Oluş, yok oluş, gözden kayboluş ve görünüş her zaman, zamanın içindedir. Her ortadan kayboluş, görünüş gibi, zamanın varlığını taşır; çünkü bir ortadan kayboluştan sonra daima, bir olumsuzluk ve daha önce orada olmayan bir eksiklikle kurulan yeni bir düzen vardır. Burada, gözden kayboluş, eski ve şimdiki durum arasında ilişki kurmaktadır.

Gözden kayboluş, varlık, hiçlik ve zamanı birleştiren bir geçiştir. Orada-var-oluşu geçici hale getirir ve oluşu mekanlaştırır. Bu geçiş sürecinde çokluğu içeren bir değişim vardır çünkü birileri var olan değişime şahit olabilir. Daha-önce-orada olan şey, şimdi-orada-olan şeyin değeri ile değiştirilir. Kayboluş gerçekleştiğinde, boşluğun açıldığı yerde farklılıklardan oluşan bir ağı ortaya çıkar. Bu kendi içinde bir çeşitlilik, çokluk barındırır. Bu değişime rağmen kayboluşun yeniden düzenlenmesidir.

İzler, bir kayboluşu kabul etmek veya tanımlamak için temel bir yapı taşıdır. Orada-olmuş-olan ama şimdi-orada-olmayan şeyin izleri kalmalıdır. Herhangi bir iz bırakmadan kaybolan bir şey-hiç bir yerde hiçbir iz yok-hiçbir zaman orada olmuş olmayacaktır. İzler sadece algılanabilecek konularla ilgili değildir, bir hissi, bir şey hakkında bir düşünceyi ve benzerini de içermektedir. Örneğin, yazılı tarihi, geçmişte olanın yeniden inşası olarak düşünürsek, o zaman herhangi bir yazardan aldığımız tüm tanıklıklar, bir kayboluşu anlamak için sahip olduğumuz izler olarak düşünülebilecektir.

İzler, neyin var olduğu (orada-olan-şeyin ve yok olanın varlığının hatırlatıcısı olarak) ve neyin olmadığı (herhangi bir zaman diliminde orada-olmuş-olan ile kayboluşundan sonra varlığından kalanlar) konusunda çift tanıklık etmektedir (54). Genel anlamda varlık yokluğa işaret etmektedir; yokluk ise kaybolmuş olanla ilgilidir. Kayboluş varsa, bu bir şeyin varlığının solması sebebiyledir. Daha önceki bölümde, ortadan kaybolmanın şeyin bulunduğu yerde gerçekleşen bir olay olduğu ve var olan şeyin yokluğun boşluklarına sızdığı ifade edilmiştir. Mevcut tanık, hiç yaşamamış olan ancak prensipte mümkün olan ve ortadan kaybolan diğer tanıklara atıfta bulunmaktadır (55).

Hem kaybolmanın hem de görünüşün tüm izleri silinirse, kalan tek şey boşluktur. Örneğin, uzun süre beyaz bir duvara bakan biri için arka planın karşılaştırılması mümkün olmadığında, geriye kalan tek şey beyaz renk olacaktır. Bu noktada tanık, önünde ne olduğunu algılamayı bırakır ve içinde ortaya çıkan duygulanımlar görünüp kaybolur. Artık karşı karşıya olduğu varoluşla yüzleşen kimse kaybolmuştur. Kısaca görünüş ve kayboluşun ayrılmaz biçimde birbirine geçtiğini söyleyebiliriz: hangisinin öncelendiğini kimse bilemez.

Ophir, iki farklı düşünce kutbunu karşılaştırmıştır: Bunlar Platonik felsefe ve Kant felsefesidir. Platon felsefesinde, bir fenomenin varlığı, ideanın varlığına, Kant felsefesinde ise bir tanığa, şeyin kendisine işaret etmektedir. Platon felsefesinde, geçen bir gölge gibi bir tanığı olan varoluş -oluş- öncelenmektedir; idea ise tanığı olmayıp zamanın ötesindedir. İlki olmadan, tanık ikincisini hayal bile edemez ancak ikincisi yani idea olmadan ilki gerçekleşemez; olduğu şekliyle var olamaz. Bu öncelik metafizikseldir; bir söz ve ertelemeden başka bir şey değildir. Platonik söylem, varlığa öncelik verir; ancak bu varlığı her zaman başka bir konuma yerleştirir. Felsefi anlamda tanıklık edebilen tanık, sadece bir gün, ne kaybolma ne de görünüşün olmadığı bir varlığa tanık olacağına dair söz verebilmektedir; bu arada sadece varlığı ya da yokluğu, belki de ikisinin de görünümünü fark edebilecektir. Kant felsefesi ise, tanığa ve tanıklığın inşasına öncelik vermektedir. Burada, saf akıl eleştirisine tanıklık eden ve böylelikle tanıklığı mümkün kılan koşulları öğrenen tanık, zaman ve mekândaki olayların varlığına tanıklık etmektedir. Kant felsefesinde, eleştiren kişinin kendi başına aklın varlığının bir açıklamasını sunacağı varsayılarak, varlığa epistemolojik öncelik verilmektedir. Kant felsefesi ise, tanığa ve tanıklığın inşasına öncelik vermektedir. Burada, saf akıl eleştirisine tanıklık eden ve böylelikle tanıklığı mümkün kılan koşulları öğrenen tanık, zaman ve mekândaki olaylara tanıklık etmektedir. Kant felsefesinde, eleştiren kişinin kendi başına

aklın varlığının bir açıklamasını sunacağı varsayılarak, varlığa epistemolojik öncelik verilmektedir (56-57).

Ophir'in yaklaşımı ise bütün olası teorilerin birleşimidir. Ona göre dile getirme, çok katmanlı bir girişimdir. Olası her bakış açısını, işareti, imleci ve gösterilenin kendisini sentezlemektedir. Burada kayboluşu incelemek ve tanımlamak için yönlendirilebilecek tek bir aşama yoktur. Bir tanık, kayboluşa mı (örneğin, ölmekte olan bir kişinin ruhunu kaybettiği ana-çünkü bu anda kaybın varlığı güçlüdür) ya da kaybın izlerine mi tanıklık etmektedir? Cevap hangi açıdan bakıldığına, neye odaklanılıp nelerin göz ardı edildiğine, dilin sınırına ve görünen dünyanın dile getiriliş biçimine bağlı olarak değişecektir olacaktır (56-57).

Ophir tarafından ortaya konan yaklaşım, olası teorilerin bir kombinasyonudur. Onun için dile getirme süreci çok karmaşık bir girişimdir. Bu yüzden olası tüm bakış açılarını, göstergeyi, göstereni ve gösterilenin kendisini sentezleyerek ele almıştır. Ancak kayboluşu incelemek ve tespit etmek için yönlendirilebilecek tek bir aşama yoktur. Tanık olarak insan, kayboluşa şahitlik eder; örneğin, ölmekte olan bir kişinin ruhundan vazgeçmesine tanık olan kişi böyle bir tanıklık yapmaktadır. O anda, kayboluş daha belirgin mi görünüyor veya sadece kaybolmanın izleri mi yakalanıyor? Cevap hangi açıya odaklanıldığına ve nelerin silindiğine, dilin nesnelerin alanını nasıl kestiğine ve görünen dünyanın nasıl konuşulduğuna bağlı olarak farklılık gösterebilir.

Üçgen bakış açısının çoklu niteliğinin (gösterge, gösteren ve gösterilen) sentezlenmesi gerekir, çünkü yalnızca derinlemesine bir analiz yoluyla, kayboluş, deneyimlenen bilincin akışından izole edilebilir ve tek bir sentezleme eylemi, deneyimlenenleri harekete geçiren dil akışından çıkarılabilir. Dahası, olaydan sonraki tek yansıma ya da kaybolma ya da ortadan kaybolma konusundaki belirli bir ilgi, kayboluşa odaklanabilir ve onu diğer görünüşlerden izole edebilir: görünen şeyin görünümü, mevcut olanın varlığı, tekrarlar, farklılıklar, vs. (61).

Bu düşüncede, bir (özne) ile bir şey (nesne) arasında nedensel-ontolojik-epistemolojik-etik bağ bulunmaktadır. Bu şeyler, bazıları onu konuşma, bakış ve dokunma yoluyla konumlandırana kadar nesne değildir; aynı şekilde bir kişi konuşma, bakış ve dokunma yoluyla bir şeyi ortaya koyana kadar özne konumunu almaz.[5] Ayrıca özne, nesneyi tanımlama yeteneğine ya da yetkisine sahiptir. Özne, bir şeyin görülebildiği, konuşulduğu ve dokunulabildiği bir konumda bulunan, ancak bu konumu da aşabilen, bir yeri alan ama aynı zamanda o yeri boşaltabilen birinin idealleştirilmesidir. Özneyi bir nesneden farklı kılan, kimliğini dönüştürebilir ve konumunun sınırlarını aşabilir olmasıdır. Konumlandırılan nesne ve konumlandırma konusu, en azından nesne bu şekilde tanımlanana kadar korunan ve öznenin, nesneyi aynı nesne olarak tanımlamaya muktedir ve yetkili olarak tanımlanabildiği az ya da çok yapılandırılmış uygulamaların ürünleridir.

Alman idealizminin önemli düşünürlerinden Johann Gottlieb Fichte'ye (1762-1814) yerleştirme eylemi (*positing act*) konusunda burada kısaca değinmek gerekmektedir. Fichte'nin felsefisinde öne çıkan kavram "Wissenschaftslehre"dir ve "bilim doktrini" veya "bilgi bilimi" olarak çevrilebilmektedir. Fichte için, bilgiye ve özellikle bilimsel bilgi veya bilime vurgu yapan bu kavram, "bilgelik sevgisi" olarak eski "felsefe" tanımının yerini alır ve hem çok mütevazı hem de çok hırslı olan disiplin anlayışını yansıtır; aynı şeyi elde etmekten ziyade sadece bilgelik arayışı ile sınırlandırılması açısından çok mütevazı ve teorik bilgiden ziyade pratik bilgeliği hedeflemesi açısından çok hırslıdır. Wissenschaftslehre, bilgiye ilişkin bilgidir, daha doğrusu, tüm bilginin gerekçeleri ve koşullarına ilişkin bilgidir. Felsefi bilgi, nesneye yönelik ve nesneye özgü olmaktan ziyade, yansıtıcı bir şekilde bilgi temellerine veya elde

[5] Nesneyi konumlandırma açısından, bakış, dokunma ve konuşma terimleri Bertrand Russel'in bir nesneye yaklaşma, tanımlama ve özdeşleşmeyi sürdürme yollarından esinlenmiştir. (sayfa 62-65'deki açıklamaya bakınız).

edilmesinin koşullarına yöneliktir. Bu ya da bilinmesi gereken şu nesne ile ilgili değil, daha ziyade bilginin nesnelliğiyle ilgilidir (Breazeale ve Zöller, x-xi).

Fichte, A.E. Kroeger tarafından fiil-eylem olarak çevrilen "*tathandlung*" kavramını kullanmıştır; bu kavram F. Scott Scribner tarafından farklı kelimelerle eylem-eylem olarak ve Daniel Breazeale tarafından eylem-fiil olarak çevrilmiştir. Bu ilke, onun düşünce sistemini kurarken kullandığı çıkarımı ve çalışma sürecini açıklamak için a priori bir temeldir. Bu bilinçliliğin temelidir. Tathandlung, egonun eylerken duyumsadığı bir bilinç olgusudur. Fichte'nin kendi sözleriyle, "onun için ortaya çıktığı eylemi eşzamanlı olarak yerine getirirken kendini sezme ve varsayma eylemidir".[6] Bu nihai indirgemedir çünkü bilinç "başka herhangi bir şeyden türetilmez", bunun yerine bir "anlık bilinç" biçiminde ortaya çıkar (Scribner, 45).

Ophir, yukarıda anlatılan şekliyle Fichte'nin öznelliğin bilinç olarak kavrandığı düşünce sistemini reddetmiş, hatta bunun öz-bilinç olmadığını vurgulamıştır. Onun için özne olmak, bedensel eylemlerle, bakışla ve sözle ancak özne konumuyla her zaman sınırlı ve koşullu bir şekilde ve boşluklarla üretmek anlamına gelir (Ophir, 70). Bir özne, bir nesneyi kendisi gibi konumlandırma gücünü yani mutlak yetkilendirmeyi ifade etmez çünkü onu sürekli olarak etkileyen farklı bağlamsal koşullar vardır. Hegel'den ve özellikle de Marx'tan beri, eleştirel düşüncenin ana okulları, sentezin idealleştirilmesini sağlayan ve sınırlayan uygulamaların dış koşullarını tarihsel, sosyal, dilbilimsel veya psikolojik olarak ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Özellikle modern çağda, farklı söylem ve eylem alanlarındaki özne pozisyonlarının kurumu, iki farklı biçimde kültürel mekanizmanın gelişimiyle bağlantılıdır: kimlerin onlardan bahsetmeye, kimlerin onu görmeye, kimlerin ona dokunmaya yetkili olduğunu belirleyerek nesneler oluşturmak için tasarlanmış olanlar ile ortaya koymaları ve gözlemlemeleri, yorumlamaları ve analiz

[6] Daniel Breazeale'e göre "pozisyon koymak", "yerleştirmek" anlamına gelen 'setzen' kelimesini basitçe "farkında olmak", "üzerinde düşünmek" veya "bilinçli olmak" olarak tanımlayabiliriz. (http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte).

etmeleri, kutsallaştırmaları veya yok etmeleri gereken nesneyi belirleyerek özne oluşturmak için tasarlanmış olanlar.

Bu modern çağın başlangıcından beri, bu konu aynı zamanda dilbilimsel söylem, tıbbi söylem, kriminoloji gibi farklı söylem alanlarının da nesnesi olagelmiştir. Dahası, bu alanlar belirli bir disiplin kurumunda geliştirilmiş; farklı ve genel özne konumlarının eşzamanlı olarak yaratılmasına ve onları işgal edenlerin bireyselleşmesine izin veren eksiksiz bilgi ve güç ilişkileri dokusunda birleştirilmiştir (71-72).

Farklı söylem türleri özneye tutarlı bir yapı, bir meşruiyet temeli ve esas olarak — diğer alanlardaki konumlarla paylaştığı ortak payda şeklinde – bir alandan diğerine geçme seçeneği yaratmaktadır. Her alanın kendine özgü, Bourdieu tarafından "habitus" ya da Frankfurt okulunun "efsaneleştirme" olarak adlandırdığı, onun bir parçası haline gelen tüm insanların bakış açıları ve eğilimleri açısından benzer olduğu, uysal ve alanlarının alışkanlıklarına itaatkar göründüğü bir standardizasyonu bulunmaktadır. Bu durumda, bir kişinin tefekkür etme yeteneği varoluşsal şeylerle meşgul olsa da sonunda bilinci sadece sahte bilinçtir. Bir kişi yabancılaşmayı yaşadığında, sözde bilinç gerçek bilincin yerini almıştır. Bilinç kopyalanır ve sonra bu kişi gerçekliği sadece içselleştirme[7] olarak görür. İçselleştirme, "dıştan" etkilerle yapıldığında "içeriden" kaynaklı gibi görünen, kamuoyunun görüşünü ve davranışını değiştiren görece kendiliğinden bir süreç gerektirir.

Bir özne konumu, o konumda bulunan kişinin bir sorunla karşılaşması durumunda her zaman görünür hale gelir. Burada sorundan kasıt, yerine getirilmesi veya başarılması gereken şeylerin sırasını bozmaktır. Rahatsızlık, bir şeyin varlığında eksiklik veya fazlalık olarak tezahür eden şeyin kaybolması ya da ortaya çıkmasından kaynaklanabilir. Özne konumundan hareket eden kişi sorunları tanımlar veyahut da yaratır. Özne konumu, olayların yaşanma şeklini yapılandırır; sorunları ve tedavilerini tanımlamayı mümkün

[7] İçe yansıtım, çeşitli anlamlara sahip psikoanalitik bir terimdir. Genel olarak, öznenin, çevresindeki dünyanın (özellikle diğer öznelerin) davranışlarını, niteliklerini veya diğer parçalarını (duyguları, düşünceleri vb.) kendi içinde kopyaladığı (özümsediği) süreç olarak kabul edilir.

kılar; ama aynı zamanda görünen ile gerçekten orada olan, orada olan ile arzu edilen arasında açtığı boşluklardan da sorun yaratır. Unutulmamalıdır ki bir sorunu olan herkes, yeteneği ya da yetkisi olmadığı veya sorunlarla baş etmekten yorulduğu için ille de özne konumunda bulunmayabilir, ancak bu durumda başka bir özneye güvenir.

Kayboluş bir sorun yaratır. Buradaki sorunlardan ilki, birisinin kimliğini bir şeyi öne süren kişi olarak sabitlemenin imkansızlığıdır. Bu nedenle sorun, öz kimlik oluşumunun kalıcı odağıdır. Kendine bir kimlik atfetme meselesi, "ben kimim, ne bilirim, ne yapmalıyım, Müslüman bir kadın isem nasıl davranmalıyım," şeklinde kimliğin yaratılması ile ilgili olan çözülmemiş bir sorunu gerektirir (82). Kayboluş, birisinin daha önce orada olan şeyin artık orada olmayışıyla ilgilendiği bir sorundur. Özne konumuna kaybolmanın izleri bırakılır ve bunlarla birlikte kayboluş sorunu da giderek ortadan kalkar.

Bazen kayboluş ve ortaya çıkma tersine çevrilebilir ve de eşdeğer süreçler olarak görünür. Kayboluş, kaybolanın etkisini yok eder; ortaya çıkan, kaybolanı geri getirir. Ophir, fizik ve kimyada bir maddenin, hareketin veya bir yapının nasıl görünüp kaybolduğuna dair örnekler vermiştir. Yalnızca fiziki dünyada değil, aynı zamanda ekonomi ve sosyolojide olduğu gibi sosyal dünyada da, borsada talebin ortaya çıkması ve ortadan kalkması gibi duygusal gerilimler veya sosyal boşluklar anlamında bir karşılığı vardır. Bu karşılıklar benzersiz olarak kabul edilen bir şey için kesinlikle işe yaramaz, bu durumda geri döndürülemez olarak kalır. Örneğin tarihsel söylem, yeniden inşa edilemediği için tam anlamıyla geri döndürülemezdir. Deleuze tarafından şöyle ifade edilmiştir: *"Yalnızca benzersiz ve tekil olan gerçekten geri dönebilir, kendi, kendisi ve ikamelerinin herhangi biri, benzersiz tekil olan ortadan kaybolduğunda, onun yerine bir şey, ona benzeyen herhangi bir şey yerleştirmek imkansızdır. Geri dönüş isteği, benzer (türün bir üyesi) ve aynı (kendi, kendisi) arasındaki tüm farklılıkların ortadan kaldırılması için bir istektir* (86).

Tüm aşamalar açıklandıktan sonra (isimlendirme, zaman, izler, bazıları ve bir şeyler, sorunlar, denklik ve tersine çevrilebilirlik) yeni bir aşamaya gelinir; yani kayboluş, neyin kaybolduğuyla ilgilenen birinin sorunu olduğu zaman ve sonrasında kaybolma olgusunda, veri dolu ve aniden silinen ve yedeği olmayan bir sabit disk gibi, kaybolanın ikamesi olmadığında ve geri getirilemediğinde, bu aşamaya kayıp denilmektedir.

2.1.2. Kayıp

Kayıp, tekil bir yok oluş türüdür: yeri doldurulamaz bir şeyin geri dönüşü olmayan bir şekilde ortadan kaybolması- Kayıp denilen bir şeyin değerlendirilmesi görecelidir, çünkü ilgilenen kişinin bakış açısından yeri doldurulamaz olarak algılanır. Kayıp, sadece meydana gelişiyle değil, aynı zamanda birinin dünyasındaki var oluş biçimiyle "birisi için" yeri doldurulamaz bir kayıptır.

Birisi bir şey kaybettiğinde, yerine aynı şeyi veya belki daha iyisini alabilir. Diğer olasılık, sonunda kayıp ettiği şeyi bulmasıdır. Bu durumda kayıp ortadan kalkar, silinir. Silinmeyen şey, bir oluş biçimiyle kaybolmanın kendisi ve hafızada kalan kayıp deneyimidir. Birisi defalarca bir şeyi kaybettiğinde pek çok kez kaybı deneyimler, kayıp görünüş olur ve kayboluş bir oyun haline gelir.

Kayıpla kayboluş arasındaki fark, geri alınması zor, hatta imkânsız olsa da, kişinin geri almayı beklediği şeyle ifade edilebilir. Kaybetmek, hatırlamak demektir, çünkü kaybın sürekli varlığı, sürekli bir hatırlama çabasına bağlıdır. Kaybetmek, başka bir yerde muhafaza etmektir, bir şeyi varoluşun bir düzeyinden diğerine, yani bir anıya kaydırmaktır. Hatırlamanın gücü olarak hafıza, birinin iç benliğini korumaya devam eder; ancak hafızanın derinliği, kişinin, yeri doldurulamaz olana ilgisine ve bu konuya dahil olmasına bağlıdır.

Bir aile üyesinin kaybı durumunda, kayıp hissine eşlik eden üzüntü aile üyeleri arasında farklılık gösterir. Bazıları acıyı çabucak atlatabilirken bazılarının aylara hatta

yıllara ihtiyacı vardır. Dayanıklı görünseler de, kaybedilenlerin hatırası içlerinde kalacak, uzun süreli yastan kaçamayanlarla kıyaslanırsa kayıplarla başa çıkmanın farklı yollarını bulacaklardır. İlgi ya da bağlılık seviyesi, bir kişinin kaybolan bir şeyin hatırasını tutmasına veya başka bir şekilde ifade etmesine neden olan bir faktördür. Yani kaybı ortadan kaldırmanın iki yolu vardır: İlki kaybedileni değişim ilişkileri çerçevesine geri getirmek, onu bir tür değişim ekonomisinde değişim değerine indirgemektir. Diğeri ise, dikkat dağıtmak ya da ilgiyi bir nesneden diğerine, bir sorundan diğerine yönlendirmek şeklinde ilgiyi yok etmektir. Yaratılan yeni ilgi odağıyla, kaybedilen şey artık temsil edilmiyor veya ortadan kaybolmasının artık bir sorun teşkil etmediği ya da sorun olarak artık ilgi çekmeyen bir şey olarak temsil ediliyordur. Bu unutmanın ekonomisidir, unutan veya unutmaya çabalayan kaybını unutur (90-91).

Kütüphaneler, müzeler, arşivler gibi bazı koruma kurumlarının inşa edilmiş olmasının nedenlerinden biri insanların yeri doldurulamaz kayıplar konusundaki ilgilerini artırmaktır. Bu kurumlar bir şeyi, artık var olmayan şeyin yasını yinelemekle ilgilenmeyenler için bir şeyi mevcut kılmayı hedefler. Ama yas tutmanın amacı tam tersidir: kayıp olanı yaşayan bellekten hafıza müzesine taşımak ve kaybın kendisini ruhun arşivine yerleştirmek. Burada ilgisini ortaya koyan kişi kayıplara karşı sorumluluğunu gösterir. Bu, yalnızca kaybedilen şeyin yeri doldurulabilir olmasına karşın ilgili kişi tarafından bir değişim sistemine girmesi engellendiği için hiçbir şey kaybın yerine koyulmadığında gerçekleşir. İlgili kişi, sadece kaybolan şeyi değil, değişim sisteminin kendisini de değiştirme mücadelesini gösterecektir (93).

Kayboluşu bir kayba dönüştüren kaybetmeye olan ilgi, ille de bir mülkiyet ilişkisini gerektirmez. Bir kişinin kayıp şeyle ilgilenmesi yeterlidir. Bir kayıp temsili, var olanı ve onunla ilgilenen birini zamansallaştırmanın da bir biçimidir. Bu noktada öznenin kayıpla başa çıkma otoritesi önemli bir rol oynar. Gösterilen kayıp, geçmişi şimdiki zamanda yaşamanın ve aynı zamanda kaybın durumunu korumaya çalışan teşhir eylemi olarak

mevcut olmanın bir yoludur, böylece, şu andan itibaren bilinen veya hatırlanan sabit kayıp kimliği ile kalır.

Toplumumuzda neyin kayıp olduğunu, insanların bir takım kültürel şeyler yaparak ya da şiir, şarkı, film, fotoğraf, resim gibi sanat eserleri yaratarak hatırladığı görülmektedir. Kayıpları hatırlama eylemini anlamak için kullanabileceğiniz iki yaklaşım vardır. Nietzsche'nin yaklaşımını kullanarak, önceki formları kültürel arşivdeki izlerinden yeniden kurmanın imkansızlığı şeklindeki içkin kayıp anlaşılabilir; bu, kaybın sorumluluğunu almayı, yani temsil eylemini kaybedilenin tek varoluş biçimi olarak düşünmeyi gerektirir. İnsanın tarihselliğini kabul edebildiğimizde üstün insanın ortaya çıkışını da açıklayabiliriz ya da yok olacak insanın kaybını önceden tahmin edebiliriz (94-95).

Platoncu yaklaşımda ise, hatırlama eylemi, şeylerin eski formlarına kendilerince dönme olasılığını ve aynı anlamın, çeşitli temsil araçlarında biçimlerinin ve anlamlarının eşbiçimli ikameleriyle yeniden inşa edilmesini beyan etmekle ilgilidir. Biçimler her zaman yedekleriyle, yani olgular aracılığıyla mevcut bulunduğundan, bazıları biçimlerini göremezse de asla gerçekten ortadan kaybolmazlar. Bu tarihselliğin kültürel biçimlerini yoksun bırakmanın, kaybolan şeyin sorumluluğundan kurtulmak olduğu anlamına gelir ve aynı zamanda temsil edimine, kaybolanların izlerini mevcut hale getirmede bir rol vermemektir (94-95).

Yukarıdaki iki yaklaşım, uygulamada iki pratik olguya işaret etmektedir; bunlar beklenti ve kabuldür. Nietzscheci yaklaşımda, insanların tüm yeteneklerinin nasıl ve ne zaman ortaya çıkacağını fark etmesini gerektirecek şekilde bir kayıp şimdiye taşınacaktır. Bu yaklaşım, kayıpla yüzleşmede kulağa daha gelişimsel ve radikal görünmektedir. Diğer tarafta, Platoncu yaklaşım daha makul gibidir. Kayıp asla yok olmamıştır çünkü başından beri hep oradadır; sadece şekli veya formu değişmiştir. Yani, kayba uğradığımızda, onu

içinde yaşadığımız bir gerçeklik olarak kabul etmemiz gerekir. Bu analizler sonucunda, Ophir'in düşüncelerinin Platoncu görüşe daha yakın olduğu söylenebilir.

Bir kayıp yaşanması sürecinde meydana gelen bir dalga hareketi vardır. Kayıp, doğrudan kaybedilmiş olanı hedefleyerek üretilir ve dağıtılır; kendi içinde kayıp olanın yayılmasının çekirdeği haline gelir. Kayıp, bir taraftan diğerine, ebeveynlerden çocuklara, bir nesilden nesile, yakın ilçelerden uzak bölgelere ulaşır veya yayılır. Kayıp, bir andan diğerine ve bir yerden diğerine hareket etmekte ve geçip gittiği her yerde ardında hasret, keder ve yas çukurları bırakmaktadır. Gelişmiş teknolojiler hız ve kaybın çeşitli biçimlerdeki hareketleri dahil olacak şekilde kaybın yayılmasına katkıda bulunur.

Kayıp hareketi devam edebilir ve kayıp temsili yoluyla sosyal alanda yayılmaya devam edebilir; çünkü kaybolan şeyin temsili, birini ilgili bir kimseye ve bir şeyi kayıp bir şeye dönüştürebilir. Kaybın hareket biçimini anlayan kişi, onu en azından kısmen, kontrol edebilir. Örneğin, terör eylemlerini ele alırsak, teröristler ortaya çıkar ve sonra ortadan kaybolur ama yaptıkları ve yarattıkları tüm terörizm örnekleriyle bize dalga hareketinin kayıp hareketi olduğunu gösterirler.

Kayıp hissi melankolik ve nostaljik duygular yaratır. Nostalji, kaybedilenin temsillerini gerçekte olduğu haliyle diğer temsillerinden ayırt etmenin artık mümkün olmadığı durumlarda kaybedilene olan ilgiyi sürdüren zihinsel bir durum ve kültürel bir tutumdur. Kayıp, ancak nostalji imkânsız olduğunda, gerçek ve hayal arasındaki farkı görmezden gelmek veya bulanıklaştırmak mümkün olmadığında, söz konusu kişi için bu fark şiddetlendiğinde acı verici bir şekilde ortaya çıkar. Kayıp duygusu ne kadar keskin olursa, kaybedilen şeye veya kişiye olan ilginin yinelenmesi o kadar uzun sürer, ve bu durumda ertelenen, doğru veya yanlış temsillerin simülasyonlarla birbirine karıştığı andır. Tüm kayıplar gerçek midir? Ya hayali ya da gerçek dışı kayıplar? Hayali kayıplar, zihin ve bedeni birbirinden ayıran kartezyen düşünce ile anlaşılabilir. Kartezyen için gerçek olan yalnızca kıyas biçimiyle doğrulanabilen şeylerdir. Duyum ve gerçeklik algısının,

metafizik bir zihnin varlığında bulunabilecek tek güvenilir gerçeklerle, gerçek olmayanların ve yanılsamaların kaynağı olduğu düşünülmektedir. Böyle bir zihin belki fiziksel bir bedenle etkileşime girebilir, ancak vücutta mevcut değildir, hatta bedenle aynı fiziksel düzlemde bile değildir. Kartezyen açısından, kişi muhtemelen sahip olmadığı sadece aklında var olan bir şeyi kaybeder. Ve belki de iyicil Tanrı ya da kötü niyetli iblis beni bir şey ya da birini kaybettiğime ikna ederek aldatmaktadır; kaybettiğimi hissettiğim şeyi gerçekten kaybetmeden içimde bir kayıp hissi uyandırır; belki de kaybedecek bir şeye ya da gerçek birine sahip olmayan beni bir kayıp duygusuyla doldurur (104).

Ontolojik farkındalık oluşturmanın bir biçimi olarak fiziksel dünyanın varlığını reddetmek hiçbir şekilde akıllıca değildir. Tecrübe ettiğimiz tüm deneyimlerden bir şeyler öğrendik. Bisikletten düşme deneyimi, acı ve rahatsızlık verici duyguları anlamamızı sağlar ya da sevinç ve üzüntülerde her zaman yanımızda olan sevdiğimiz birini kaybetmek üzüntü ve keder duygusunu yaşatır. Kartezyenler "Cogito Ergo Sum" dediler, yani "Düşünüyorum öyleyse varım". "Cogito" terimini "kaybetmekle" değiştirirsek, "kaybediyorum, öyleyse varım," olur. Anlaşılması zor olan şey, kaybettiğimde, bilincimin benimle var olmaya devam etmesidir. Bu, kartezyen bakış açısının zayıf ve kafa karıştırıcı olmasının bir nedenidir, çünkü bilinç kaybolmuş akılda bulunmaz.

"İlgili taraf" kavramı, Ophir tarafından kayıp yaşayan kişi için kullanılır. Kaybedilen bir şeyle ilgilenenler, yalnızca kaybı yaşayanlardır. İlgi konusu, yalnızca bir kayıp deneyimi değil, aynı zamanda ilgilenen biriyle güçlü bir bağa sahip olmaktır. Hayali bir şeyin kaybı ile bir şeyin kaybı arasındaki fark pratik bağlamdadır; bir bedel, telafi ya da kayıp olanı iade etmekten kimin sorumlu olduğunu belirlemede teselli bulmaktadır.

Kayıp, ilgili taraf için bir tür mevcut yokluktur. Kaybı karakterize eden göstergebilimsel ilişki, bir çift izden biridir: iz, hem onu neyin veya kimin damgaladığını, orada olanı ve nasıl kaybolduğunu, izlerin silinişini ve ayrıca kaybı izleyen kişiyi gösterir.

Kaybedilen bir şeyin izlerini tespit eden, kaybı hatırlayan ya da kaybolan bir şeyin izlerini tespit ederek onu keşfeden, kaybedilen şeyin kendisini, kayboluşu devam etmesine karşın ilgili taraf olarak hemen tanımlar. İzlerin belirlenmesi, ilgili tarafın özne olarak kimliğini elde ettiği sürecin bir parçasıdır (109).

İnsanlar sorunları diğer insanlara, hayvanlara, sosyal kurumlara, ülkelere, vs. atfederler, ancak yalnızca özne konumunda, kendilerini sorunu olan kişiler olarak sürekli biçimde temsil edebilirler. Ayrıca her öznenin, kaybı algılayan özne ile kaybedilen şeyin aynı olmadığını bilen öznelik durumu nedeniyle farklılık gösteren bir kayıp derecesi vardır. Örneğin ben yaşlanma nedeniyle gücünü yitiren anneme tanıklık ediyorum ve tabii ki güç kaybını yaşayan özne olarak annem durumuna benimle aynı düzeyde ilgi derecesine sahip değil; bu nedenle her özne tam olarak aynı soruna sahip olamaz. Her ne olursa olsun, bu, kayıp yaşayan veya özne konumunda bulunan kişinin, bir şey hakkında bilinçlenmesi anlamına gelir.

Peki ilgili taraflar ortadan kalktığında kayıp ne olur? Kayıp azalır ya da artar mı? Kayıptan sonra, neyin kaybedildiğinin veya kimin kaybedildiğinin temsili yeni ilgili taraflar üretir. Yeni ilgili taraflar yaratılarak korkunç bir kayıp da üretilebilir. Dolayısıyla en büyük kayıp, ilgili tarafların kaybıdır. Çelişki bundan sonra ortaya çıkar, ilgili taraflar kaybolduğunda, kayıp aynı anda en büyük ve en küçüktür. Bu durumda kayba tanıklık edecek, yasını tutacak kimse yoktur, kaybedilenin kayıp olarak konumu ortadan kalkar ve kaybın kendisi kaybolur. Kayba olan tüm ilgi sona erdiğinde, geriye kalan tek şey, kayıpla makul derecede kurulan yokluk ilişkisidir, sonuçta artık endişelenecek veya merak edilecek bir sorun kalmamıştır.

Kayıp bir sorundur. Sorunun varlığı, bir şeyin inandıklarımız doğrultusunda gerçekleşmediği konusunda farkındalık yaratmak için bir ivme haline gelir, bu yüzden bir çözüm bulmak veya onun üstesinden gelmek gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, ilgili özneler doğrudan kayıp yaşamak zorunda değillerdir; kayıp yaşayan başka öznelere

duydukları empati yoluyla da var olabilirler. Örneğin ırkçılık karşıtı hareket, inançların bastırılması, emek dayanışması, feminist ve çevreci hareketler ve benzeriyle ilgili olarak sahip oldukları bir görüş veya ruh hali aracılığıyla nihayetinde bu konularda sorunlara neden olan bir şeyin eksik olduğunu düşünürler. Bu nedenle böylesi hareket ve girişimler, ideal düzenin sağlanması için özgürleştirmeye ve kurulu düzendeki eksiği bulmaya yönelik çaba ortaya koymaktadır. Fakat öyle bile olsa, yaşanan ve yaşanması beklenen kayıp, kurtuluş mücadelesinde fedakarlığı haklı çıkaran şeyin bir parçası olabilir ve fedakârlık her zaman kayıp demektir.

Daha önce var olan şeye dair varsayımlarda bulunmadan kaybı belirlemek veya kayıp hakkında konuşmak mümkün değildir. Ancak daha önce orada olanı hayal etmenize yardımcı olmak için bir şey kayıp olarak temsil edilebilir. Şeylerin düzenini dengede tutan söylemler, dil oyunları ve günlük durumlar, bir özne ile ilgili olarak varlıktan hiçliğe farklı tipte geçişler yaratarak ve bir öznenin sorunu olarak varlığın geçiciliğini başka bir şekilde oluşturarak kaybın farklı şekillerde tanımlanmasına izin verir (116). Nesnel alan sabit değildir; genellikle çalkantılıdır ve dönüşüme tabidir çünkü sınırı bir öznenin sorunuyla ilişkili olarak belirlenir; dolayısıyla öznenin kaybolmayı kendi sorunu olarak algılama ve deneyimleme şekli haline gelir.

Belli bir kayıp yaşayan öznenin öznelliği, kayıp dolayısıyla azalmaz. Bu yalnızca özne artık var olmadığında veya özneyi sabitleyen bir söylemde özne nesneye (hasta olan doktor, aklını kaybeden kral, vb. örneklerde olduğu şekilde) dönüştürüldüğünde olur. Kendisini "içinde" meydana gelen kayıplara şahitlik eden kişi olarak konumlandıran özne, bir şeyin ortadan kayboluşunu, kendinin nesneleştirilmesiyle zihnini meşgul eden bir sorun olarak tanımlar. Bu yüzden özbilinç, özgürleşme çabalarına dahil edildiğinde bile bir şeyleştirme aracıdır. Ama aynı zamanda özne, kendi kendine özneleştirme ile benliğini tasarlamasıyla meşguldür. Nesnel bir biçimde algılanan dünya ile bağlantısının

ve bir sorun olarak algılanan şeyin nesnelliğinin sorgulanması için bir alan açılmaktadır. Yani, özbilinçte, baskı yaratan durumlara dahil edildiğinde bile bir aşkınlık anı vardır.

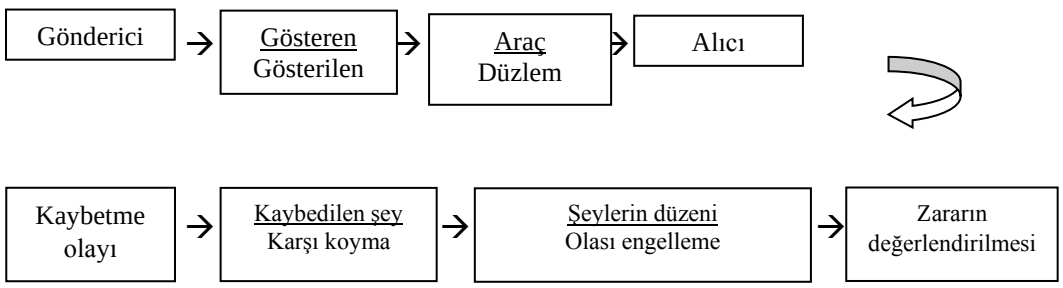
Kaybın belirlenmesi, özellikle şeyleştirilmesi, bir grubun, özgürlüğünü yitirmiş bir toplumun, zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayan sınıfın, hayali bir özne olarak inşâsında yaygın ve hayati bir mekanizmadır. Burada kayıp basitçe temsil edilmez, aynı zamanda az çok belirlenmiş bir yapıya sahip zengin bir anlatıda ifade edilir; kayba yol açan ve ardından gelecek nesillere aktarılan bir hikâye olarak anlatılan trajedi grup kimliğinin inşâsında bir dayanak noktası haline gelir. Bunun sonucu olarak kaybı sorunsallaştırmayı ya da kayıp şeyi kendi sorunu olarak görmeyi bıraktığında, kişi, sınıfına ya da topluluğuna yabancılaşmış kabul edilecektir. Grubun hayali özneleştirilmesi, kaybedilenin şeyleştirilmesine ve kaybedilenler açısından grubun kimliğinin somutlaştırılmasına bağlıdır (119).

Kayıp genellikle olumsuz anlam taşıyan, kaybeden kişinin durumunu daha da kötüleştiren bir olay olarak algılanır. Ancak her kayıp zararlı değildir. Bazen bir kayıptan bazı faydalar sağlar, olumlu bir şeyler veya işleri daha iyi hale getiren bir şeyler elde ederiz. Örneğin, bir volkan patladıktan sonra, magmalar toprak besinlerini zenginleştirir ya da zalim bir rejimi veya emperyalizmi ortadan kaldırmak için mücadele eden insanlar bir araya gelir. Toplum, baskılar sonucunda önemli bir şey öğrenmiştir ve bu, onları yeni bir bakış açısına sahip olmaya, yeni bir dönem yaratmaya yönlendirmektedir. Kayıp değersizleştirmeye neden olduğunda zarar vericidir. Zararlı kayıplar, belirli bir değişim sistemi içerisinde onları ortadan kaldırabilecek kazançlar ile değerlendirilebilir ve ölçülebilir. Zararlı bir kayıp, bir değişim sistemi açısından ifade edildiğinde, değerlendirildiğinde ve ölçüldüğünde, buna hasar denir.

2.1.3. Hasar

Hasar, bir değişim sistemi içerisinde değerinden kaybetme olarak sonuçlanan zararlı bir kayıptır. Her hasar değerlendirmesi, yaşanan kayıptan kaynaklanan değersizleşme değerlendirmesini içerir; ancak her kayıp, kişinin koşulları iyileştirme kabiliyeti nedeniyle değer kaybına veya zarara neden olmaz. Kayıp değişim sistemi aracılığı ile hasara dönüşebilir. Bu yüzden yaşanan kayıpta neyin kaçınılmaz ve neyin önlenebilir olduğunu, asla değiştirilemeyecek olanla hala onarılabilecek olanı ayırt etmek gerekmektedir. Kaçınılmaz kayıp ve geri dönüşü olmayan kayıp, sözlerle, değişim sisteminin sözleriyle, ifade edilemeyen, bir halenin fazlalıkları olarak hasarı güzelleştirir (130).

Bir kaybın yarattığı hasar düzeyiyle ilişkisi, Ophir tarafından Saussure'ün göstergebilimsel ilişki şemasını izleyen bir değişim sistemi aracılığıyla ifade edilir. Saussure'ün gösterge kuramında, gösteren ve gösterilen, aralarında kurulan ilişki için tamamen işaretler sisteminin olası sözleşmelerine bağlı iken bir sayfanın iki yüzü gibi birleştirilmiştir. Gösteren ile gösterilen arasındaki göstergebilimsel ilişkiler ister sanal ister gerçek olsun, bir gönderici ve alıcı ile ilgili olarak her zaman bir araç dolayımı ve bir bağlam içinde tutulur.



Hasar tespit edildiğinde, hasar artık bir kayıp anlamına gelir. Hasar, göstereni kayıp olan ve gösterilenin değer kaybına uğradığı bir işarettir. Kayıp, değer kaybı cinsinden ifade edildiğinde, bu değersizleşme, bir değişim sisteminin değerleri üzerinden ele alınır. Yukarıdaki şema, Ophir tarafından Saussure'ün göstergebilim teorisinden yola çıkarak kayıp ve hasar bağını tanımlamak için yapılandırılmıştır:

Şemanın açıklaması aşağıdaki gibidir: "Kaybın göstergebilimsel ilişkisi, neyin kaybedildiğini gösteren, ancak kayıp olayını ortadan kaldıran bir gösterenle ikame edilir. Hasar durumunda bu gösteren, ifade ettiği zararın değeri ile birleştirilir. Kayıp ile değer kaybı arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, burada sorun, bunları önleme koşullarının tanımlanmasının temelden sonlandırılmasıdır. Bu tanımdaki değişiklikler, hasarın yeniden değerlendirilmesini gerektirir. Zararların değerlendirilmesini sistem haline getirebilmek için, önleme koşullarının tanımı ve önleyici olasılıklar üzerinde anlaşmak gerekir; hasar değerlendirmesine karşı koymak için, kişi yalnızca üzerinde anlaşılan tanıma ilişkin şüphe uyandırmalıdır." (133) Burada dikkat edilmesi gereken şey, zararı önleyebilecek olanın bilgi sahibi olup olmadığı ve bu bilgiye sahip olanın da zararı önleyebilecek durumda olup olmadığıdır. Önleyici eylemler, bilgi ve önleme ya da en azından uyarı araçlarına erişim veya bu araçların kombinasyonu ile ilgilidir. Bir kayıp durumunda, önleme eylemi için bilgi ve tüm potansiyel kullanılmış olsa bile, maliyeti yüksek olduğu için önlemden hala kaçınılabilir. Göz önünde bulundurulması gereken şey, zararın gerekliliği ve bir diğerine verilen zararın karşılaştırılmasıdır, çünkü bazen bir tarafa verilen zararın önlenmesi başka bir tarafa zarar verilmesi ile sonuçlanır.

Ophir'e göre, hasarın ortadan kaldırılması için sıradan bir kaybın önüne geçilmesi sosyo-tarihsel, ekolojik ve soybilimsel olan üç tür açıklamayı gerektirmektedir. Defalarca yeniden üretilen hasar, doğallığını kaybeder veya kaybın tarihselleştiğini ortaya koyar. Bu sosyal tarihimizde yer alır ve davranışlarımız için ahlaki bir rehber haline gelir; ayrıca etkisi konusunda temel olarak kullanılan perspektif veya ideolojiye bağlı kalır. Örneğin,

Endonezya'nın karanlık zamanlarının yaşandığı 1965 yılında Endonezya Komünist Partisi (Partai Komunis Indonesia = PKI) üyeleri katledilmiştir. Çoğu tarihçi, en az yarım milyon insanın katledildiği konusunda hemfikirdir. Silahlı kuvvetler güvenlik komutanlığı, olay yerinde 450.000 ila 500.000 kişinin öldüğünü tahmin etmektedir. Yeni Düzen denen iktidar rejimine göre, PKI hain olarak değerlendirilmiştir, çünkü yedi askeri generalin, dini bir grubun katliamını yapmışlar ve bir darbe planlamışlardır. PKI son yıllara kadar Endonezya'da yasaklı bir örgüt olarak görülmüştür. Katliamdan sonra, PKI üyelerinin aileleri, ideolojik olarak destekleyici ya da tarafsız olanlar, hatta sadece PKI tarafından organize edilen sanat topluluklarında bir katılımcı olarak yer alanlar, sosyal hayatta olumsuz bir damgalanma olduğu için kimliklerini gizlemeye çalışmış ve vatandaş olarak haklarının yerine getirilmesinde ayrımcılık hissetmişlerdir. Yeni Düzen rejimi için "PKI'nın hain ve tehlikeli olduğu" söylemi, Endonezya topraklarında ortaya çıkan ihanetin ve zararın bir daha tekrarlanmaması için dile getirilmeye devam edilmesi gereken anlatı veya iddiaya dönüşmüştür. Sonuç olarak PKI ile ilgili her şey, bayrak, sembol, şarkı, PKI hakkında yazılan kitaplar ve hatta komünizm hakkındaki fikirler anayasa tarafından yasaklanmıştır.

Tarafsız bir soruşturma ve geçmişte yaşanan olayları görme çabası olmadan, özellikle Yeni Düzen rejimi çok uzun süredir, yani 33 yıldır iktidarda olduğundan, PKI sonsuza kadar devlete zarar verebilecek bir tehdit olarak damgalanacaktır. Yeni Düzen döneminde ideolojik temizlik, eğitim kurumları ve rejim tarafından üstü kapatılan gerçekleri anlamaya merak duymayan toplumda nefret odaklı görüşleri yansıtan filmler aracılığıyla kitlesel olarak gerçekleştirilmiştir.

Ophir, maddesel çevreye dair bilgi ve bunun riskler açısından kavramsallaştırılmasının, kayıp deneyimini önlenebilir bir hasar deneyimine dönüştürdüğünü söylemektedir. "Dünyanın büyüsünün bozulması", kaybın "hasara uğraması ile" doruğa ulaşmıştır. Kayıp tür olarak bir trajedidir, ancak hasar artık

bürokratik bir dosyadır. Kaybın doğal bir sürecin sonucu olarak yaşanmaması, doğal bir sonuç değil, ancak çeşitli kültürel alanlardaki sosyal mücadele ile erişilen bir olgudur (140).

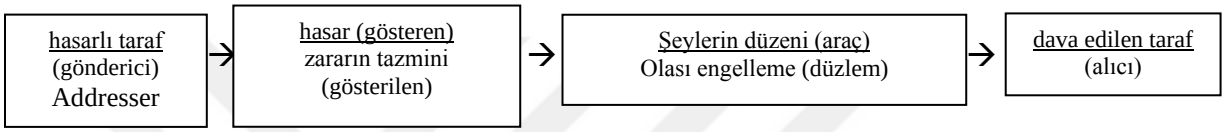
Ekolojik tanım içinse, bu evrenin bütünsel sistemiyle ilgili olduğu söylenebilir. Buhranı ve ıstırabı tecrübe edenler sadece insanlar değil aynı zamanda içinde yaşadıkları evrendir. Evrende meydana gelen hasar, insanların siyasi görüşlerini ortaya koyma biçimlerinden çok etkilenir. Açgözlü bir siyasi yaklaşım, insanlar için acı ve yoksulluk yaratmasının yanı sıra doğayı yok edecek ve sonuçta tekrar insanları etkileyecektir. Hasar oluşumunun ekolojik tarifi sistemli, esasen eşzamanlı bir durumdur. Hasarın üstesinden gelmek için kurtuluş, özgürlük, liberalizm, mutluluk, ulusun gelişmesi ve benzeri şeylerin toplumsal hareketin içinde yer aldığı bir örgütlenmeye ihtiyaç vardır.

Sosyo-tarihsel tanımlama ile, bir yapıda hasarın nasıl üretildiğini ve buradan nasıl yayıldığını ve zaman içinde nasıl sürdürülebilir hale geldiğini görebilir ve bunların açıklamasını arayabiliriz. Ekolojik tanımlamadan yola çıkarak, belirli bir sistemin tarihselliği hakkında bilgi elde ederiz. Soybilimsel tanım ise, karşıt yönelimlere dair iki farklı soykütüğü sunar: İlki yapısal sistemin yaratılması ve yeniden üretilmesi, diğeri yapısal sistemin bozulması ve parçalanmasıdır. Burada durum, nispeten kapalı bir topluluktaki aşk ve ihanet olayları ile akrabalık ilişkilerinin yapısal kalıpları arasındaki ilişkiye benzerdir. Yani hasarın nasıl "tüketildiğine" bağlıdır. Bazı taraflar zarara uğrayabilir, ancak bazı taraflar uğranılan zararların tazminini talep ederek fayda sağlayabilirler.

Zararın tazmini, kayıpla kurulan ilişkide tamamlayıcı[8] bir unsur haline gelir. Tazminatın belirlenmesi, kaybedilenin değerinin tanımlanması ile yapılır. Bu telafi, kayıp

[8] Mantık sisteminin bir parçası olarak tamamlayıcıdan bahseden Derrida, *Gramatoloji Üzerine*'de tamamlayıcının dil üzerinde ek ve değiştirme işlevlerinden bahseder. Bu kavram Jean-Jacques Rousseau'nun "karar verilemez" kavramından türetilmiştir, ancak Derrida'ya göre bu terim ikili karşıtlığın iki kutbundan herhangi birine rahatça uymaz. Rousseau'nun söylemindeki ek, kendi kendine yeterli anlamındadır. Örneğin, mor ve siyah gibi diğer renklerden farklı olarak kırmızı rengin varlığı gibi. Bu tamamlayıcıların ilaveleri, bir şeyin anlaşılmasına yardımcı olur. Bir şeye ek olmak, bunun bir fazlalık,

olaylarında göstergebilimsel dizilimi sona erdirir. Zarar gören kişi tazminatı kabul ettiğinde, aracılık rolünü ve hasarın göstergesel değerini ortadan kaldırır. Geriye kalan kaybedilen, tazminat, kaybedilen ve tazmini mümkün olmayandır; sonuçta geriye kalan kaybın halesidir. Bu nedenle hafıza, tarih, sanat, şiir, halk hikayeleri gibi şeyler, tazmin edilmeyen yani telafi edilemeyen kaybın halesine tanıklık etmeye çalışmanın ya da bazen onu icat etmenin araçları haline gelir. Bir kişi zarar için tazminat talep ettiğinde, diğerini dava edilen taraf olarak kabul eder, böylece onu ilgili taraf olarak konumlandırır. Ophir, hasar ve tazminat arasındaki ilişkiyi aşağıdaki şemada açıklamaktadır:



Tazminat hükmü, adalet tanımından ayrılamaz. Bilindiği üzere adalet çeşitli şekillerde yorumlanır, bazıları için adalet eşitliktir; bazıları içinse tarafsızlıktır. Adalet söylemi, "zarar verenin" tazminat şeklini veya zarara uğrayanların tazminat almaya uygunluğunu büyük ölçüde etkiler. Ophir bu konuda şunları söylemiştir: "Zararın ifade edildiği söylem, zararın değerlendirildiği takas sistemi, tazminatı belirleyen değişim mekanizması, bunların hepsi zarar olarak ifade edilebilen ve hangi tazminatın talep edilebileceğini değerlendirebilen kayıp ve kanıtlamak şöyle dursun varlığı ifade bile edilemeyen zarar arasında bir çizgi çekmişlerdir, daha genel olarak işlevleri, değişim mekanizmasını ortadan kaldırarak ahlaki sorunları çözmektir." (162)

İlk eğrinin açıklanması hasar bölümüyle sona ermiştir. Bu bölümle ilgili kısaca bir değerlendirme yapılacak olursa; kayıp, ilgili bir tarafın eklenmesiyle ortadan kayboluştur.

başka bir doluluğu zenginleştiren bir doluluk ve mevcudiyetin en eksiksiz ölçüsü olduğu anlamına gelir. Bir ikame olarak, boşluğu ve yokluğu doldurur, dolu olmayan bir varlığın yerine geçer. Orijinal nesne kaldırılır ve aynı zamanda ek ile değiştirilir. Örneğin: imaj, temsil, techne, sanat, gelenek ve benzerleri doğaya tamamlayıcı olarak gelir ve tüm bu biriktirme işleviyle zenginleşir.

Hasar, belirli bir sonuç ilişkisiyle değerlendirilebilecek şekilde değer kaybına neden olan kayıptır. Adaletsizlik, geçmişte önüne geçilmesi mümkün olan (ve şimdi, hala önlenebilir olan) sıradan hasardır ve yanlış, hasarı kanıtlama araçlarının kaybıyla birlikte ortaya çıkan hasardır.

2.1.4. İkinci Aşama: Varlık/Varoluş

Daha önce kayboluş, kayıp ve hasar olmak üzere üç konu tartışılmıştı. Bu üçü, "geçmiş ve şimdiki" olan ilk eğrinin bir dizisidir. İkinci eğri, "orada ne var" üzerinden bir tartışma ile mevcudiyet konusuyla başlayıp, ardından uyarılma ve ıstırap konuları ile sona erecektir. Ophir, bu kötülük dizisini, bir şeyleri doğuran kaybolma süreciyle anlatır. Bir ortadan kaybolma eyleminden, bunun daha sonra neden olduğu acı hakkındaki fikirleri veya ahlaki soruları beraberinde getiren çeşitli zararlar doğmaktadır.

Ophir, ikinci eğrinin açıklamasında da ilk eğri üzerindeki mantıksal yapıda olduğu gibi, epistemolojik tartışmalar için bir başlangıç noktası olarak bir dil felsefesi yaklaşımını kullanmaktadır. Her iki eğri de paralel bir sistemde çalışırlar ve birbirlerine benzerler. Yeni bir kavramın ortaya çıkmasına neden olan bir şeyin eklendiği âna kadar bir kavramın son sınırına kadar geliştirilmesi aşağıdaki şemada gösterilmiştir.



Yukarıdaki şemayla birlikte bu metin, Ophir'in ikinci eğri hakkında ne anlatmak istediğini ayrıntılı olarak açıklar ve buna mevcudiyeti tanımlayarak başlar. Ophir'in tanımındaki mevcudiyet, mevcut olan şey ve mevcut olan kimsenin, mevcut olan ile arasındaki ilişkidir. Mevcudiyet, varoluştan farklı olarak, nesnenin kendisini bölmeden veya onu mevcut olana ve onunla birlikte sunulan kişiye ayırmadan bir nesnenin yüklemi olamaz. Var olanın mevcudiyeti, her zaman bu mevcudiyetle sunulan ve ona tanık olan kimse için oradadır. Tanık görünene kadar varlık görünmez. Burada bir tanığın varlığı, mevcudiyete tanık olduğu için önemlidir. Mevcudiyetin kendisi bir oluş sürecinin, yani hiçbir zaman mükemmel bir mevcudiyete dönüşmeyen ve sona ermeyen zaman içindeki koşullara bağlı anların bir parçasıdır. Derrida'nın *différance* terminolojisi, bu bölümde Ophir'in ne anlatmak istediğini anlamak için kullanılabilir.

Tanık, mevcut olanla veya ondan önce mevcut olanla sunulduğu bir yerde bulunur. Ophir, "tanık" kelimesini bilincin tezahürü olarak kullanır. Ophir'e göre tanık her zaman orada, kendisine bir şey sunulduğu yerdedir. Tanığın oradaki varlığı, farklı bir tanığa herhangi bir anda sunula şey olabileceği anlamına gelir. Bu açıklama biraz kafa karıştırıcı olabilir. Ophir'in eserinin tercümanından bazı küçük notlar, mevcudiyet ve tanık kavramlarını anlamamıza yardımcı olacaktır. Ophir, hem "mevcut olmak" hem de "öğrenmek" veya "farkında olmak" anlamına gelen bir fiilin aktif bir şekli olan İbranice *nachakh* fiilini kullanmıştır. Bu nedenle, Ophir'in orijinal metni, tanığın mevcut olma eylemi ile tanıma veya öğrenme ve yeni bilgi edinme eylemi arasında güçlü ve doğrudan bir bağı ifade eder. Bu tanık olma eylemi yalnızca görme, dinleme ve dokunma eylemi değil, aynı zamanda birinin bir şeyi daha derinden sorgulaması için eleştirel düşünmeyi teşvik edebilecek zihinsel bilgileri sunma eylemidir.

Bir şeyin varlığının belirlendiği bir deneyim olarak mevcudiyet, dil, söylem ve bakış açısıyla ilgilidir. Bununla birlikte, tanımları veya anlamları inşa etmenin temeli olan dilin sınırları olacaktır. Ortaya çıkan tüm duyumlar veya duygular kelimelerle ifade

edilemez. Tıpkı sözcüklerin göndergelerinin gönderme eylemini tamamlayan bir mevcudiyet olmadan sürdürülebilir olduğu gibi, mevcudiyet de onu ortaya koyacak kelimeler olmadan sürdürülebilir. Aslında orada olan kelimelerle tarif edilemese veya duyularla algılanamasa bile, duygu ve/veya bilinç aracılığıyla onu bilmek mümkündür ve bu mevcudiyet deneyimidir.

Ophir, süreç çok kısa olsa bile ya da dil mevcudiyeti ortaya çıkarmaya yardımcı olamayacak olsa da, karşılaşma sürecinin mevcudiyeti nasıl görünür kaldığını anlatmak istemiştir. Ophir'e göre hissedilen her şey söylenenler aracılığıyla dolayımlansa ve her duyum ortaya çıktığı andan itibaren uyarılmış olsa bile, duyumsanan şey söylenende temellendirilemez ve her duyumsama meydana geldiği andan itibaren dillendirilemez. Bazen dil bir duyumdan önce gelir ve ona rehberlik eder, ancak bazen geride kalır. Bazen mevcudiyet bile duyumun gerisinde kalır. Genellikle duyum, mevcut gibi görünen algılananla bir karşılaşmadır. Genellikle bir duyum mevcudiyeti ifade eder, ancak bu mutlaka böyle olmak zorunda değildir. Mevcut olanla karşılaşma ancak duyum güçlenip odaklandığında gerçekleşir. Sonrasında, duyum odaklandığında ve karşılaşma gerçekleştiğinde, bir süreliğine tam olarak neyin mevcut olduğunu ve kişinin rahatsızlığına neyin neden olduğunu merak etmek hala mümkündür. Bu gibi durumlarda dillendirme, olayın bilincine varmanın yavaş bir sürecidir. Dili olmayan duyum böyle bir bilinçte ancak bir anı olarak var olabilir, deneyimlenen şey olarak hiçbir zaman mevcut olmadan deneyimlenen bir şeyin anısı olarak var olabilir ve artık bu şekilde deneyimlenemez çünkü o dillendirilmiştir (177).

Dolayısıyla karşılaşma, mevcudiyetin orada olan bir izi ve onun tanığı olduğu bir olaydır. Mevcudiyet deneyimi, birisi zaman içinde devam eden mevcut bir şeyi varsaydığında, orada-olmayı zamansallaştırmanın bir yoludur. Mevcudiyet, ayrılma anına kadar devam eder. Ophir'in mevcudiyeti, birçok filozofun aksine, mevcudiyeti fiziksel uzay-zaman açısından dışarıda, benlik-olmayan alanda mevcut olanın varlığı

hakkında kesin bir bilgi kaynağına dönüştürmek ya da bizzat mevcudiyet deneyiminin bir tipolojisini yaratma girişimi değildir. Ophir'e göre bu bakış açıları, ona bağlı olan mevcudiyetten önce gelen iç ve dış ayrımında hatalar ve kavram yanılgıları içerir. Hata, yalnızca "içeriden" yani bilinçten "dışarıya" yani dünyaya temelsiz bir yansıtmada değil, aynı zamanda mevcudiyetin zaten uzamsallaşmış olduğunu anlayamamakta da yatmaktadır. Ophir'e göre, bilinçte bir görüntünün varlığı, dünyada mevcut olan bir şeyin yeniden mevcudiyeti, yeniden sunumu olarak algılanır. Mevcudiyet deneyimi, onun tarafından her zaman bir tür uzayda, karşılaşan ve başka bir anlama sahip olmadan önce karşılaşılan olarak ikiye bölünmüştür (185).

Her mevcudiyette, birisine bir şey sunulur, ancak bu kimse başka birisi için mevcut olmak durumunda değildir. Tanığa bir şey sunulması, onun varlığını başka bir kimse için mutlaka ortaya çıkarmaz ya da başka birisi tarafından deneyimlenmesine neden olmaz. Kendisine bir şey sunulanın biri için mevcut olabilmesi için, bir başkasının onu mevcut bir şey olarak deneyimlemesi gerekir. Ve böylece, bir başkasının tanıklık etmesi gereken şey, diğeri hakkındadır. Kendisi için mevcut bir şey olan herkes için, onları mevcudiyetlerinde bir şey olarak algılayan bir başkası olmalıdır. Kendisi için bir şey mevcut olan kişinin kendini mevcut olarak algılaması, karşılaşmayı iki mevcudiyet arasında algılaması, karşılaşanı- yani kendini- mevcudiyeti olan biri olarak algılaması için, onun için mevcut olanın yoğunlaşması ve bir uyarıma dönüşmesi gerekir (210).

2.1.5. Uyarım

Bir uyarım, bir şeyle sunulan kişi için mevcudiyetin deneyimini şimdiki haline getiren bir mevcudiyetin yoğunlaştırılmasıdır. Bir uyarım, bir şeyin mevcudiyetinin, mevcut olan kişi üzerinde etki ettiği, o şeyle karşılaşmanın arka plandan ön plana kaydığı, görünür hâle geldiği bir olaydır. Karşılaşma olayının ön plana aktarılması, arka plana atılan mevcut olan pahasına gerçekleşir.

Ophir'e göre, uyarım mutlaka bir yansıma gerektirmez, ancak belirli koşullarda yansıma yaratabilir. Aşkın bir mevcudiyet, yansıtıcı bir ana sahip kendine hâkim olanın yoğun bir mevcudiyetine ve hatta böyle bir benliğin mevcudiyetinin yoğun bir yansıma deneyimine çekilmesine veya tamamen toplanmasına neden olabilir. Ancak aşkın mevcudiyet aynı şekilde benliğin unutulmasına, başka bir şeyin kazanan mevcudiyeti karşısında yansıtıcı anın tamamen silinmesine neden olabilir (216). Ophir burada bir kez daha, sonuçta farklılıklara neden olan koşullar her zaman olacağı için her aşamanın istikrarlı bir durumda nasıl vurgulanamayacağını gösterir. Örneğin eski bir fotoğrafla karşılaşıldığında, eski bir anı çağrılır bu fotoğraf ve kişiyi geçen zamana ve yere geri götürür. O anda resimdeki âna odaklanmak yerine kişi, bir an için resimdeki nesneleri ve benliğini unutur. Bilinç geri döndükten sonra geçmiş benlik, şimdiki benlik ile arasındaki mesafeyle sunulur.

Yansıma haline gelen uyarım, muhatap konumunu tutan tek-karşılaşmayı göndergenin konumuna çekerken onu gönderge konumundan saptırır. Aynı zamanda onu muhatabın konumundan da ötekine atar. Burada simülasyon, aynı fotoğraf, benliğin öz taşkınlarını bir özlem ve kayıp duygusuyla düşünmesine neden olabilir. Benlik zamanın varlığını hisseder ve geriye sadece kayıp ve özlem duygusu kalır. Benliği uyarıma sevk eden yansıma, benlikle karşılaşmasını mevcut olana dönüştürür.

Ophir'e göre uyarım ve yansıma, bir mevcudiyet deneyimini sunmanın, mevcut bir şeyle karşılaşmayı, bir karşılaşmanın mevcudiyetine dönüştürmenin iki yoludur. Örneğin, başkalarının yaşadığı karşılaşmalardan okuduğum veya duyduğum bir düşünce üzerine düşünürüm. Ötekinin mevcudiyeti, deneyimlediğim mevcudiyetin kendimi gönderge olarak algıladığım bir ifadede ortaya çıkmasına neden olur. Kısaca, uyarımın, varlığın (odaklanması ve yoğunlaşmasına) bolluk ve fazlalığa dayandığı söylenebilir. Yansıma ve bir başkasının müdahalesi, mevcudiyetin çoğalmasına Ben'in bütünleşik bir töz olarak

kabul edilmesi durumunda bir bölünme ve bir yarığa; bu benlik imgesinden vazgeçilmesi durumunda çokluğa dayanır (217-218).

Düşünsel bir ifadenin nesnesi olarak "kendi içinde" gerçekleşen bir uyarımı varsayan bir özne, bir şeyin varlığını kendi sorunu olarak tanımlar, ancak aslında kendi benliğinin nesneleştirilmesiyle meşguldür. Kayıp gibi, uyarım da aynı özne konumundan ve bu kimliğin dönüşümü boyunca öz kimliğin oluşumunda bir eksen olabilir. Aradaki fark, kayıpta zaten özne olan biri için ancak kimlik ve özdeşleşme odağı olabilirken, uyarım özne konumu almayan biri için kimlik ve özdeşleşme odağı olabilir. Bazen bir özne konumu almak, bir kişiyi ilgili tarafa, bir sorunla karşı karşıya olana dönüştürecek ve biçimi özne konumu tarafından belirlenen, ancak kendiliğinden ortaya çıkması yalnızca bu konuma bağlı olmayan bir şeyi gerektiren bir uyarımı ve mevcudiyetin yoğunlaştırılmasını gerektirir. Buna karşılık, bir uyarım olayı sadece özne pozisyonu almaya yönelik bir davettir. Bu, uyarımdan önce gelen ve bağımsız bir şey gerektirir: az çok var olanla, görünen ve kaybolanla birlikte sunulanlardan bazıları arasındaki ilişkiler alanı.

Uyarım ve ifade arasında gerilimli bir ilişki vardır. İfade, mevcut olanı mevcut olmayanla ilişkilendirir, böylece öncekinin kendi dışındaki bir şeyle olan ilişkisinden dolayı eksik, bağımlı, var olduğunu gösterir ve tekrar tekrar varlığını sunmadan mevcut olanı kontrol eden bir düzeni ima eder. Uyarım, mevcudiyeti yoğunlaştırır ve genişletirken, aynı anda onu içeriden parçalayan ve farklı şeylere yayan bölünmenin ötesinde mevcudiyetin birliğini korur.

Özne pozisyonu almak, uyarımları kontrol edebilmek, durumdaki diğer mevcudiyetler arasında doğru bir dikkat dağılımı yoluyla mevcudiyetlerin yoğunlaşmasını dengeleyebilmek, tanığı tamamen fethetme noktasına kadar herhangi bir mevcudiyetin yoğunlaştırılmasına izin vermemek anlamına gelir. Uyarımın, tanıklık aşamasının bir parçası olduğu, yani kişinin bir mevcudiyet belirlemede ifadeye izin veren

söylem düzenine sahip bir özne haline gelmeden önce olduğu söylenebilir. Burada uyarım, ifadelerin yer aldığı ama onu belirleyemediği söylem düzenine sıçrayabilir.

Uyarım her zaman bir tanık içindir çünkü gerçeklik ile gerçekliğin simülasyonu arasında ayrım yapmanın tek yolu, belirli bir özne konumundan ve az çok yapılandırılmış bir söylemde anlaşılabilir bir ifadenin dolayımlanmasıdır. Tanık, bütüncül bir anlayış elde etmek için kendisine bir şey sorabilir ve verdiği cevapları onaylayabilir. Bu nedenle, uyarım bir kez sona erdiğinde, mevcudiyetin yoğunlaşmasını yeniden inşa etmek ve ilk uyarımın izlerinin mevcudiyeti ile ilk uyarımın hatırasının izleri arasında ayrım yapmak imkansızdır. Ya dil sadece bir şeyi ifade etmekle sınırlıysa? Ophir'e göre, dilin sınırları birinin dünyasının sınırlarını belirlemez. Çünkü ifade edilemeyen şeyler de o kimsenin dünyasının bir parçasıdır. Her dilsel eylemde veya temsilde bile, ağızdan bir şeyi anlatmak için bir söz çıktıktan sonra, çok geçmeden arka plan değişir, kenar boşlukları değişir, dışarıda kalanlar değişir (232). Üstelik dil, bir şeyin sadece yüzeyine veya maddi yönlerine dokunabilir, anlam geride kalır.

İki veya daha fazla tanık aynı varlığı tespit ettiğinde zaten dayanışma zemini oluşturmaya başlarlar çünkü ortak uyarım ortak bir temel yaratır. Burada medya, özellikle bir mevcudiyet hakkında aynı fikirde hemfikir olan belirli gruplara, halkın görüşünü etkilemek için mesaj göndermede önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle uyarılma heterotopyalar üretme eğilimindedir. Heterojen toplum altında, toplumdaki kendi değer, ritüel ve kültür standartlarına sahip farklı bireyler veya gruplar, mevcut olana farklı bir düzende yanıt verirler. Bir mevcudiyeti anlamada kendi standartlarına, yani varlığı zamansallaştırmanın bir yoluna sahiptirler.[9]

[9] Heterotopya, Michel Foucault tarafından detaylandırılan, dışarıdakini aynalayan ve yine de altüst eden günümüz mekânına ilişkin bir kavramdır. Gerçek olmayan ve konumlanmayan bir mekân olan ütopyanın aksine, heterotopya ayna benzeri bir mekân olarak tanımlanır. Bu ayna, her şeyden önce, belgesiz bir yer olduğu anlaşıldığından bir ütopyadır. Bir aynada, kendimi var olmayan bir yerde, yüzeyin ardında gerçek dışı, sanal, açık bir alanda görüyorum; orada, gerçekten olmadığım yerde, bu ayna kendimi gerçekte olmadığım yerde görmeme izin veren, görülme yeteneği veren bir görüntüler topluluğudur: aynada bir tür ütopya. Yine de bu aynaların var olduğunu kabul ettiğimiz ölçüde heterotopyadır. Aynanın bakış açısından, aynada kendimi gördüğüm yerden kendi eksikliğimi buluyorum. Aynanın heterotopya olarak işlevi,

Tanıklıkta, diğer tanıkların varlığı kişinin öz bilincini geliştirir. Daha fazla özbilinç olduğunda ve bu kolektif olarak oluştuğunda, Hegel'in öteki tarafından tanınmayı özbilincin gelişmesi için bir koşul olarak gördüğü gibi, efendinin tanınma eksikliği, kölenin özbilincinin ortaya çıkmasında zorunlu bir unsurdur. Tanık üzerindeki uyarım özellikle mağdur olarak diğerleriyle dayanışma ve sadakat içerisinde ortaya çıkar. Bu durum, insanlara nefret dürtüsüyle acı çektirmek için ilham vermek yerine, refahı ve kendini korumayı sürdürmek isteyen insan ruhunun bir parçasıdır. Bu nedenle, yalnızca insan tepkisi ahlaki olarak kabul edilebilir, çünkü yalnızca insan, "doğanın nazik sesinin" emirlerini reddedebilir. Acı çeken birinin sıkıntısını görmezden gelen biri, doğanın buyurucu sesini duymayı reddediyor demektir (247).

Genellikle şefkatle ilişkilendirilen himaye altına alan ve babacı davranışlar, acı çeken kişinin öznelliğini ortadan kaldırmak değil, onu kabul etmek ve bunun için sorumluluk almak anlamına gelir. Merhamette, uyarımlanan kişi, kendisi adına hiçbir şey yapmasa da diğerine teslim olur, yani "başkası-için-olma"nın özü budur. Örneğin, beni tatmin eden ve hatta beni uyaran bir şefkat hissetmek için ötekine karşı şefkatli hissetmeye ihtiyacım yoktur. Diğerini acı çeken, yardıma muhtaç biri olarak kabul ediyorum. Şefkatli öznenin konumunu almak için acı çeken öteki tarafından tanınmaya ihtiyacım yoktur. Ancak, benim gibi, değişimi ve yardımı gerçek kılmak için aynı pozisyonu alabilecek başkalarının takdirine ihtiyacım vardır. Küçük bir değişiklik bir kartopu etkisi yaratır ve zamanla daha da genişler ve büyür.

Merhametin aksine, kendine zulmeden biri, acı çeken benliğe kayıtsız kalır. Kendine zulümde hem cezbedicilik yoktur hem de merhamet reddedilir. Kendine karşı zalim olan kişi, artan acıları reddetme eğilimini dizginler ve bu sayede güç istenci ve gücü

aynadaki sanal noktayı elde etmek için bilerek yapıldığından bir an için kendimi camda gördüğüm yeri gerçekten gerçek, onu çevreleyen tüm boşluklarla bağlantılı, gerçek mekânı ortaya çıkarabilen yanıltıcı boşluk ve aynı zamanda tamamen gerçek dışı hale getirmektir (kaynak: https://lsfdiscourse.org/ruang-ruang-lain-utopia-dan-heterotopia/).

de büyür. Kültür tarihinin tamamının, zulüm ve şefkatin, kendine zulüm ve nezaketin diyalektik bir gelişimi olduğu görülebilecektir.

Belli bir noktada her uyarımın en zevklisi bile sıkıcı bir hale gelir çünkü zevke eşlik eden acı çekilmez hale gelir. Bu aşırıya kaçan ve haddini aşan bir uyarımdır. Ayrıca, her zaman daha fazla mevcudiyet karşımıza çıkar, bu varoluşlar dikkat talep eder ve dikkat çekmeye çalışır. Yoğunlaştırılmış mevcudiyet dayanılmaz olduğunda, ancak o anda bırakılamadığında, kişi uyarımın durması için dua ettiğinde ve yine de ondan kurtulamadığında, uyarım acıya dönüşür.

2.1.6. Istırap (Acı Çekme)

Istırap, kişinin uzak durduğu ya da bağlantısının kesilmesinin engellendiği nedenselliklerle karşılaşmadır. Bu, uyarımdan sonraki bir devam aşamasıdır. Yoğunlaştırılmış mevcudiyeti aşırı ve dayanılmaz hale gelen, ancak mevcut olanın engellendiği veya onu uzaklaştırmaktan kaçındığı bir uyarım. Istırap, dayanılmaz olanla karşılaşmanın süresidir; dayanılmaz olan, acı çekerken katlanılan, acı veren şeydir (257).

Istırap, bir mevcudiyetin üç kuvvete yükseltilmesidir: bir şey mevcut, biri bu mevcudiyeti ve kendisi de bunu deneyimliyormuş gibi deneyimliyor ve mevcudiyetin kendisinin deneyimi (uyarım), kişinin ortadan kaldırmak isteyip de yapamadığı şey olarak mevcut. Uyarım, çok uzun sürdüğü veya çok derine gittiği için aşırı hale geldiğinde, uyarımın mevcudiyeti, bertaraf edilemeyen bir fazlalığın mevcudiyetine dönüşür.

Başkaları için ıstırabın mevcudiyeti, karşılaşmaya ve bunun nedenlerine yönelik diğer herhangi bir tutumun öncesinde ve ötesinde, ayrılma arzusunun mevcudiyetidir. Bu özlem her zaman, acı çeken kişinin, birisine örtülü veya açık bir şekilde geri çekilmesi için yalvardığı iletişimsel bir durumda konumlandığı bir olaydır. Bir ıstırap söyleminin muhatabı olmak için, o özlemin kendisinin mevcudiyetinde bulunmaya gerek yoktur; temsil yeterlidir, yani acı çekeni temsil edenin mevcudiyeti. Bu ıstırap, önceki

açıklamalarda belirtildiği gibi yalnızca kelimelerle iletilmez, aynı zamanda jest, ağlama, yüz ifadesi vb. gibi sözel olmayan işaretler veya kodlarla da olabilir (262).

Ophir'e göre, iletişimsel durumda (doğrudan veya bir temsil yoluyla) ıstırabın mevcudiyeti ile ıstırap literatürünün kapsamlı bir şekilde ele aldığı bir mesele olan ıstırabın anlamını vermek arasında net bir ayrım yapmalıyız. Bunlar çok farklı iki söz edimidir. Birincisi, yorumla değil, rahatlamayla ilgilenir. Bu durumda, ıstırap tahmini bir nedenin etkisidir. Buna karşılık, ikincisi nedensel, dolaysız bir yorum verir ve ıstırap ifadesinin nedensel yorumu ıstırabı hafifletmek veya önlemek için gereklidir. Ophir, "ıstırabın yorumsamacılığı" terimini kullanır. Çünkü ıstırabın ifadesi, ıstırap olayının kendisinin uzay-zamanının çok ötesine geçen zaman ve mekâna yayılan genel değişim sisteminin yalnızca bir semptomu veya göstergesel işaretidir. Bu sistemde her acı olayı, geçmişteki olayla ve acı çeken için gelecekte nasıl bir konumda duracağıyla ilgilidir (265-266).

> İlk durumda, eksik olan başka bir yerde, başka bir zamanda engellenir ve acı çeken kişi için veya onun bu ıstırabının tanığı için her an geri dönüp yeniden ortaya çıkabilir. İkinci durumda, olmayan şey, tanımı gereği, ıstırabın ortaya çıktığı uzamdan her zaman eksik kalacaktır. Acı çekmenin anlamı asla birinin bir başkasının ıstırabına tanık olduğu aynı alanda görünmeyecektir. Istırabın yorumbilgisi, mevcudiyetten yokluğa ve ıstırabın dünyadaki (gösterilen ve gösterenlerin aralıklı olarak hizmet ettiği semiyotik bir uzam olan) görünüşünün gerçek uzamından, anlamların ortaya çıktığı hayali uzama bir dönüşüm biçimidir. Bu, gösterenlerin olmadığı bir gösterilenler alanıdır. Gerçekliğin resminin ters dönmeye başladığı, bir figürün arka planla, pozitifin negatifle konum değiştirdiği yerdir. Istırabın yorumsamacılığı, acı çekenlerin kamera obscura'sıdır, ideolojinin doğum yeridir. Herhangi bir ideoloji eleştirisi kendisini, en az bir kez, en azından bir süreliğine, diğer yönde, ıstırabın yorumsamacılığından acının nedensel bir okumasına geçişte konumlandırmalıdır (267).

Ancak ıstırap, bir kişinin derinliklerinde yatar. Birisi için anlamlıdır, ama başkaları için öyle olmayabilir. Biri ona anlam vermeye çalışsa da, anlamın diğerinin acısını ortadan kaldırdığını varsaymak mümkün değildir. Istırap, temelsiz bir deneyimdir; bu yüzden tefsirlere ihtiyaç duyar. Istırabın yorumsamacılığı, acı deneyiminin temelsiz olduğunu farz eder ve tam da bu, acı deneyiminin ortadan kaldırmaya çalıştığı aşırılıkta

bir boyuttur. Istırabın üstesinden gelmekte işe yarayıp yaramaması durumu, acı çeken ve özne olarak pozisyon almak isteyen birine bağlıdır; acı çeken özne; benliğini acıya neden olan bir olaya koyar.

Herkes acıya farklı şekillerde tepki verir. Bazı insanlar, kendisine acı çektiren olayı atlatacak kadar güçlüdür, ancak diğerleri acı uçurumunun dibine çökebilir ve bir daha asla ayağa kalkamayabilir. Acı çekmek, acı çeken özneye kimliğini, başkaları için ise o öznenin varlığını belirtir. Acı çeken biri diğerinden maddi kazanç da dahil olmak üzere çok daha fazla ilgi ve sempati ister. Bütün bunlar, çektiği acının tanıklığında uyandırdığı şefkatin dolayımıyla gerçekleşecektir. İşte acı çekenin acısını sergileyerek ve temsil ederek ulaşmaya çalıştığı amaç veya hedef budur.

Istırap sürecinde zamansallaştırma, bir geçmişin, şimdinin ve geleceğin sentezi olarak belirli bir niteliğe sahiptir - izleri aracılığıyla var olan bir geçmiş, asla var olmayan bir şimdi ve kehanetlerinden önce gelen bir gelecek (274). Istırap, gelecekteki bir olayla ilgili kaygının sonucu olduğunda, geleceğin şimdiki zamana katlanması vurgulanırken, daha sonra gelecek olan engellenmiş olur. Isıtrap bir kaybın sonucu olduğunda ve bir yokluğun mevcudiyeti aşırı hale geldiğinde, geçmişin şimdiki zamana katlanması vurgulanırken, kayıptan önceki geçmişten kopuş, boş bir deliği yansıtan bir ayna gibi, bunun bir kanıtı olarak tekrar tekrar mevcudiyetini gösterir. Başka bir deyişle, acı çekmenin heterotopik uzay-zamanı gerçekleşir.

Acıya neden olan kaybın hatırası değil, onun mevcudiyetini gösterme biçimidir. Bu nedenle, aynı kayıp hafızasına sahip bazı kişiler durumu atlatabilir ve tüm görüntüleri ve izleri teselli aracı olarak kullanabilirler. Diğerlerinin aksine kaybın anlamının ortasında kalırlar, arka planda görüntüler ve izler bulanıklaşır ve eksiklikler vurgulanır. Burada işkence daha uzun süre devam ettiğinde ve sonunda ıstırabı artırdığında, zaman da acı çekmenin nedeni olabilir. Öte yandan, kişi hızlı tepki verirse ve ağrı kaynağını etkili bir

şekilde ortadan kaldırırsa ıstıraba neden olmadan çok keskin bir ağrı hissetmek mümkündür.

Ophir, ekonomik, sosyal, politik, biyolojik ve kültürel yönlere kadar hayatın tüm yönlerini içeren mübadele sistemlerinde ıstırap düzeninin nasıl değer temelleri olarak düşünülebileceğini açıklar. Ophir'e göre, bu mübadele ilişkileri en az iki düzeyde var olur: Birincisi, acı, ihtiyacı, yani onu yatıştırmak ve neden olduğu hasarı telafi etmek için gereken şeyleri yaratır. İkincisi, ıstırap, sembolik sermaye veya sembolik iflas yaratır. Mağdurun ıstırabı nedeniyle talep ettiği veya hak ettiği her şey ve bu ıstırap nedeniyle veya başkalarında uyandırdığı duygular nedeniyle yoksun bırakıldığı her şey (özdeşleşme, merhamet, iğrenme, hor görme, suçluluk, kibir, utanç, siyasi dayanışma vb.) (280).

Istırap, acil bir yanıt gerektiren acil ihtiyaçlar yaratır. Burada acı çeken, acısını hafifletebilecek şeyin tüketicisidir ve sıradan bir ürün için olağanüstü yüksek bir fiyat veya fiyatı olmayan bir ürün için çok büyük bir bedel ödemeye gönüllüdür. Istırap, yalnızca yarattığı acil ihtiyaçlar nedeniyle değil, aynı zamanda ıstırabın kendisine yaptıklarından dolayı aşağılama veya iğrenme ile muamele edildiğinde sembolik sermayeyi azalttığı için ıstırap çekeni yoksullaştırabilir. Bu yoksullaşma, ıstırabın neden olduğu diğer kayıp ve hasar türlerine katkıda bulunur ve ıstırabın diğer kaynaklarına katılır, mevcudiyetini arttırır ve karşılaşma alanını genişletir.

Istırabın spektrumu büyüyüp genişlediğinde ve kimse onu durduramadığında hareket, kayıptan yıkıma devam edecektir. Bu durumda Ophir'e göre iki tür mübadele edimi vardır: Birincisi, ıstırap, bir ihtiyaç yarattığında ve zarar vermeye başladığında kişiyi mübadele ilişkilerine zorlar. Mağdur veya yardım edenin (veya her ikisinin) tatmin etmesi gereken yeni ihtiyaçları vardır ve bu nedenle kazanç (üretim), mübadele ve tüketim kalıplarını değiştirmelidirler. İkincisi, birisinin acısı kendisine bir değişim değeri atfettiğinde, o acıyı bir mübadele piyasasına sokar. Istırap ne kadar büyürse, acı çeken

kendini bir o kadar uyarıcı heterotopyasının içine hapseder ve böylece acısının duygusal ekonomiye, sosyal, ekonomik ve politik mübadele piyasasına yüklediği yük artar. Mağdur, medyanın yardımıyla, bir mübadele değeri alacak şekilde acısını sergilemeye çalışır. Böylece bir başkası, onun üretimi, yeniden üretimi, teşhiri veya ortadan kaldırılması için yardım etmeye istekli bir hâle gelir (283).

Zarar ve ızdırap karşılaştırmasında, bir nevi değer düşümü olarak düşünülen kaybın gösteren, tazminatın gösterilen olduğu denklemde; uygun bir tazminat, hasarı tamamen ortadan kaldıracaktır. Bir ifade, kaybedileni ve kaybı bir olay olarak, zarar gören kişinin erişebileceği değişim sistemlerinden birine sokar. Deneyimlenen ıstırabın gösteren olduğu bir denklemde, ayrılma gösterilendir; başarılı bir geri çekilme, acıyı ortadan kaldıracak veya en azından en güçlü kaynağının etkisini sona erdirecektir. Bir ifade, uyarımı farklı türde bir mübadele sistemine sokar. Bu bir yandan bir yardım çığlığıdır. Öte yandan ise, uyarıcı bir karşılaşmadan ayrılma şeklinde bir tepkidir. Her iki durumda da tepkinin çağrının kaynağını hükümsüz kılması gerekir. Kapsamlı bir tazminat hasarı ortadan kaldırırken, başarılı bir ayrılma da ıstırabı çürütür. İkisi arasındaki iki önemli fark şudur: Birincisi, tazminat bir değişim devresini kapatırken, ayrılma yeni bir değişim devresini açar (ayrılmanın bedeli ve bu çağrıya cevap verene zarar verenin borcu). İkinci olarak, tazminat hiçbir kalıntı bırakmadan zararı ortadan kaldırabilirken, ayrılma sadece ayrılma anından itibaren yaşanan acıyı (ve yalnızca karşılaşmanın kendisinde neden olunan acıyı) ortadan kaldırır ve geçmiş acıları hiçbir şey geçersiz kılamaz (289).

Mevcudiyet olarak ıstırap sadece ıstırap çekenin konumundan vurgulanmakla kalmaz, aynı zamanda ıstırabın varlığına tanık olan bir yabancı tarafından da keşfedilebilir. İçinde yardım için işaretler taşıyan bir uyarım olduğundan, tanık için bir şefkat kaynağı olabilir. Acı nedeniyle, aşırı derecede artan bir mevcudiyet ile ayrılma girişimini engelleyen güçsüzlük arasındaki boşluk, bazen ayrılmanın bedeli yüksek olduğundan veya başka bir tarafın bunun üstesinden gelmesinin ıstırabından zevk aldığı

için kişinin bundan kaçınma şansına sahip olmamasına neden olur. Mağdurun neden olduğu ıstırabın artışı, bu ıstıraptan güçsüzlüğü nedeniyle kurtulamadığında, bunun üstesinden gelmeyi ve kurtulmayı mümkün kılan bir irade ortaya çıkar ve bu bir mutluluk, kendini sevme, gurur, güven, kibir kaynağı olabilir. Burada ıstırap çekenin kendisi, ıstırabı artıran bir sistem haline gelir ve diğer taraf bu durumdan, ıstıraptan zevk alır.

Bu duruma işsiz bir adam ve onun karısıyla ilişkisi, hırpalanmış bir eş ve onun çocuklarıyla ilişkisi, istismara uğramış bir çocuk ve arkadaşlarıyla olan ilişkisi gibi farklı örnekler verilebilir. Mağdur, ıstırabını çevresinde üretir ve yayar ve bu bir deşarj ve telafi mekanizması olarak işlev görür. O halde acı girdisi, acı çeken "birim"deki bir dizi imge, uyarım, arzu ve ihtiyaçları harekete geçirir ve bunlar daha sonra öfke, incinme, depresyon gibi onu çevreleyen insanlar için dayanılmaz bir uyarıma sebep olur. Bu şiddetli tepki daha geniş bir topluluğa iletilir ve sonuç olarak bu kapalı sistem, acıların güçlü bir yükselticisi haline gelir (293).

Tüm şiddet eylemlerinin otomatik olarak acıya neden olduğu ifadesi genellenemez, çünkü bazı gruplar bazen şiddet eylemlerinden bir tatmin duygusu alırlar. Örneğin, Aşure Günü'nde Muhammed'in torunu Hüseyin'e karşı yapılan katliamı anmak için manevi bir eylemin parçası olarak kendilerini yaralayan bir Şii grubu tarafından gerçekleştirilen bir ritüel, buna örnek gösterilebilir. Ya da tam tersi, zaten bilinen bir şeye cevap vermekte pasif kalan bir hareket de büyük zararlara dolaylı da olsa yol açacaktır. Sessizlik veya sessiz eylem, ıstırabın farkına varmanın zinciri veya parçası olabilir.

Ophir'e göre, ıstırap sisteminin modelini gözlemlemek ve anlamak için mevcut fenomenleri dikkatli ve kapsamlı bir şekilde gözlemleyebilmemiz gerekir. İnsan kontrolünün ötesinde evrensel bir sistemin kaçınılmazlığı olan doğanın neden olduğu ıstırap söz konusu olduğunda, onu asla durduramayız, ancak bundan kaçınabiliriz. Ancak toplumsal düzenin ve/veya gücü elinde bulunduranların ürettiği, dağıttığı ve meşrulaştırdığı ıstırabın çözümlenebilmesi için kapsamlı bir fenomenolojik ıstırap

anlayışı gerekir. Istırabın fenomenolojisi, ıstırabın üretiminin formülünü anlamak için en çok ihtiyaç duyulan bilimsel temeldir ve aynı zamanda da çeşitli karşılaşma biçimlerini (fiziksel acı, açlık, özlem, can sıkıntısı, aşağılanma gibi) belirlememizde bize yardımcı olabilir. Yasa, yanlış bilinç, korku ve suçluluk gibi, ayrılmaları engelleyen koşullar köleleştirici koşullardır. Ayrılma yeteneğini arttırmak özgürleşmek demektir (296).

Acı çekeni, onu ıstırabın kaynağına bağlayan koşullardan kurtarmak bir amaç değil, ıstırabı dindirmek ve farklı ıstırap türleri arasında seçim yapma becerisini kazanmak için bir araçtır. Bu özgürleştirici girişim, et ve kan (kaba insan bedeni) anlamında değil, insanın fikirsel dünyasına yöneliktir. Özgürlüğe kavuşmuş bir durum, acı çeken kişinin fikrini uğruna savaşmaya değer bir değer olarak varsaymasıdır. Yalnızca bir fikir, kendi içinde bir değer ve diğer değerlerin de kaynağı olabilir. Amaç, bir insanın dayanılmaz bir karşılaşmadan daha hızlı kurtulmasını sağlayan daha iyi bir koşul oluşturmak ve yaşadığı acıyı hafifletmesine yönelik bir tür destektir. Başka bir deyişle, kurtuluş farklı dereceleri olan bir meseledir. Yani kişi bazen kendisine daha fazla veya daha az acı çekmesine neyin sebep olduğunu, nasıl azaltacağını veya nasıl fayda sağlayacağını bildiği için, istediği gibi acı çekmeyi seçme özgürlüğüne sahip olabilir. Ama bazen acı çeken taraf yanılıyor olabilir. Acı çekene yapılan yaklaşım, önleyici tedbirlerin alınıp alınmadığını veya durumun daha da kötüleşip kötüleşmediğini belirler.

O halde sosyal koşullar, ıstırabın mevcudiyetini etkiler. Bazı sosyal koşullar acıya tepki vermeyi erteler ve bazıları acının toplumsal olarak inkâr edilmesini hızlandırır. Istırabın toplumsal inkarında, acı çeken için değil, acı çeken tanıklar için acının varlığı ortadan kaldırılır ve yardım veya tazminat talep etme şansı azalır. Bilinçten yoksun olan sosyal, ya da Ophir'in terminolojisinde psişik bilinçsizlik, toplum içindeki bireyler için olası ıstırabın hacmini arttırır.

> Psişik bilinçsizlik, “psişik ekonominin değişim döngüsünde sürekli akışını sağlamak için, acı çeken için artık mevcudiyeti olmayan şeyin sürekli

> mevcudiyetini sağlayan psişik sistemin parçasıdır. Ya da tersine bir benzetmeyle, toplumsal bilinçsizlik, toplumsal sistemin var olmayana, süregiden gizlenmeye izin veren, bireylerin ve grupların ıstırabını "kamusal bilinç"te var olmasını engelleyen, yani görünürlüğünü engelleyen bir parçasıdır. Kamusal alandaki çeşitli söylemlerdeki ifadesi; bu gizleme, acı çeken kişi ve yakın çevresi için ıstırabın devam eden mevcudiyetine rağmen gerçekleşir ve genel olarak, ifade edilmemiş ıstırabın sosyal ekonominin değişim döngülerinden çıkarılmasını sağlayan bir şekilde gerçekleşir (298).

Sosyal bilinç, mekânsal bir mevcudiyetten yoksun psişik bir varlık değildir. Birleşik ve homojen bir varlık da değildir, ancak belirli bir popülasyondaki gruplar ve sınıflar arasında benzersiz bir şekilde dağıtılır. Bu bilinçsizliğin boyutu, ıstırabın üretimi ve dağılımındaki ve temsilindeki değişikliklere göre değişebilir. Aynı zamanda kamusal alan olarak algılanan şeydeki ve acı çekenlerin bakımıyla ilgili sosyal çevredeki değişikliklere göre de değişebilir. Acı ile ilgili sosyal değişim, aynı zamanda, kabul edilmeyen acıyı yeniden temsil etme yollarındaki bir değişiklik olarak da tanımlanabilir. Kamuoyuna gizlenmiş bir olayı belgeleyen gazetecilik yazıları ya da filmler nihayet toplumsal gerçeklikte örtülü ıstırabın varlığına dair insanlara yeni içgörüler açabilir. Hâkim anlayışlar ve toplumun tepkileri değişebilir.

Kitle iletişim araçlarının fikir seferberliği ya acının iyileşmesini hızlandırarak ya da acının varlığını inkâr ederek, toplumsal dayanışmayı önemli ölçüde inşa edebilir. Ve acı çeken topluluk veya toplum için bu dayanışma bağı, bu üyelerin sesleri duyulana kadar fedakârlık yapmaya teşvik veya motive edebilir. Belli bir topluluğun acı eşiğinin ötesinde ıstırabın mevcudiyeti, onun mübadele ilişkilerinin hiçbirini harekete geçirmeyecektir. Kayıtsızlığın en uç noktasında, duyarlılık eşiğini aşan ıstırabın varlığının hiçbir söylemde herhangi bir ifadesi bulunmayacaktır. Mağdur olan her şeyden bıkmıştır. Başkalarının buna çare bulması için acıyı ifade etmek mümkün olmadığında, acı haksız bir fiil haline gelir. Böyle bir acıya katlanan kişi bir kurbandır. Istıraptan yanlışa geçiş, zarardan yanlışa geçişe benzer. Bir haksızlığın mağduru, mağdur olduğunu veya haksızlığa uğradığını ispat edemez (310).

2.2. Ahlaki Söylem: Sıradan Kötülüklerden Bir Düzen Olarak Kötülüğe

Bir önceki bölümde Ophir'in iki paralel ekseni, iki ayrı eğri olarak kötülük anlayışı anlatılmıştır: "yokluktan yanlışa ve görünüşten yanlışa". Buradan sonra bu iki eğri, adaletsizlik ve yanlış kavramlarıyla birleşir ve daha sonra adaletsizlik ve yanlıştan Kötü'ye doğru ilerlerken bu eğrinin izini sürmeye devam eder. Bu birleşme alanı sisli ve belirsizdir. Her iki eğri de soyut bir şeyden somuta ve daha yaygın olandan nadir olana (kaybolmadan kayba ve görünümden uyarılmalara) kaymaya başlar. İkinci aşamadan üçüncü aşamaya kadar, Ophir'in dönüşümü ve geçişi açıklamadaki ifadeleri, kullanılan söylemsel yaklaşımlara ve bakış açılarına bağlı olarak daha karışık ve karmaşık hale gelir. Bu yüzden Ophir, kendi görüşlerinde ontolojik-fenomenolojik yaklaşımı önerir.

Adaletsizlik ve yanlış, kümülatif eğrilerdeki dönüm noktalarında acı çekmek veya zarar vermektir: onlara bir şey eklendiğinde, bir alandan bir şey çıkarılır. Istıraba bir şey eklendiğinde ve ispatı mümkün olmayan ve dolayısıyla davacının söyleminde ifadesi olmayan bir durum (hasar ve ıstırap) meydana geldiğinde, zarar iki katına çıkmaz ya da zarar başka bir şeye dönüşmez. Onların bu fazlalıkları aynı zamanda başka bir varoluş ya da söylem alanındaki eksiklikleridir. Aynı zamanda, bu eksiklik, ahlaki söylemin tanımlanmış bir alanına, neyin yapılması ve neyin yapılmaması, neyin uygun olduğu ve neyin uygun olmadığı konularına bir ilave olarak da tanımlanabilir. Sıradan veya susturulmuş olan, haklı gösterilemez ve bu, onun uygun olmadığı anlamına gelir. Uygun olmayan, ortadan kaldırılmalıdır. Bu, özellikle muhatap pozisyonu alan herkes için, ahlaki eylem alanı olarak tarihsel süreç içinde önlenebilecek ıstırap ve zararlarla ilgili şikayetlere yanıt veren ahlaki söylem hakkında konuşmaktan uzaklaşan bir hareket haline gelir.

Bir düzen olarak Kötülük yaratmak, susturulan ya da iyi ifade edilmeyen sıradan kötülüklerle başlar ve onu zaman içerisinde korkunç bir yanlışlar düzenine götürür. Zarar ve ıstırap, kötülüklerin tanımına dayanan kötülükler, bir kişinin durumunun kötüleştiği

şeyler, olaylar veya oluşumlardır (323). Ophir'in kötülüklere yaptığı vurgu, insanın diğer insanlara yaşattığı, onlar için ürettiği ve aralarında dağıttığı her şey üzerindedir. Onları tüketen – incinmiş – insanlar için kötülükler her zaman sıradandir; onları üreten ve dağıtanlar içinse kötülükler her zaman önlenebilir; her zaman başka bir yol vardır.

Peki ya doğal olarak olan bir şey? Sel, volkanik patlamalar vb. gibi doğal afetler insanların acı çekmesine ve zarar görmesine neden olabilir. Ophir için bu, durdurulamayan veya gerçekleşmesi geciktirilemeyen doğal bir süreçtir. Ancak insanlar, doğanın ve afetlerin etkilerini azaltma hakkında, bir dizi bilgi yardımıyla, ne kadar kayıp, hasar ve ıstırabın önlenebileceğini hesaplayabilir ve harekete geçebilirler. Bu yetenekle insanlar, yerleşim yerlerinin yeniden düzenlenmesi, bir erken uyarı sisteminin uygulanması ve benzer uygulamalarla insanların hayatta kalmaları için daha iyi politikalar üretebilirler.

Ophir'in bakış açısına göre, dillendirme eylemleri kötülüğün kökeninin izini sürebilir. Ophir, diğer felsefelerin ve ideolojilerin nasıl ortak bir toplumsal kötülük kaynağına sahip olduğunu, yani bir özneden çıkan bir şeyin, temsil eden kişinin kendisi kötülüklerin üretimi ve dağıtımına dahil olmadan, uzaktan tanımlanabileceğini açıklar ve bu ilerleme sağlamak ve insanlığın durumunu iyileştirmek için bu kökü tanımlamak ve ortadan kaldırmak için yeterlidir. Aydınlanma Çağı ideologları, kötülüğü cehalete ve hurafelere bağladılar. Marksizm, kötülüğü sermayeye, baskı zincirini kırmak için sınıf mücadelesini yükselten proletaryaya yönelik baskı ve sömürüye bağlar. Herhangi bir ıslah kurumu, kötülüğün kökünün sapkınlıkta, çarpıklıkta ya da bireyin ruhunun veya kişiliğinin bir hastalığında yattığını düşünür. Bilim insanları, kötülüğün kökünün, dogmatizm, cehalet, dar görüşlülük ve inançları test etme isteksizliği ile tanımlanan mantıksızlıkta yattığını varsayarlar. Modern çağda kötülük, bir tedavisinin icat edilebileceği ve bulunması gereken bir hastalık, bir hastalık veya bozukluğun genellikle

tüm kötülüklerin kökü olarak kabul edildiği ve diğer tüm aksaklıkların onun olarak temsil edildiği, arızalı bir sistemin patolojisi olarak algılanır (335-336).

Kötülüğün sorunları belirli bir sosyo-tarihsel bağlamla bağlantılı olarak düşünülmelidir. Kötülüğün belirli veya özel bir biçimi yoktur ve kötülüğü çeşitli deyimlerle anlatmaya çalışmak anlamsızdır. Kötülükler, dile getirilen şeyler üzerinden takip edilebilir. Her ifade ediminin iktidar ilişkileriyle iç içe olduğunu ve her temsilin aynı zamanda başka bir şeyi temsil etmemek olduğunu ve dolayısıyla her zaman kötülük üretebileceğini herkes kabul etmelidir. Dolayısıyla kötülükler her zaman bir şeylerin ortasında bir yerde bulunur ve daha önce açıklanan mekanizmalar gibi çalışır (404).

Susturulmuş veya ifade edilmeleri imkânsız olan tüm kötülükler, sıradan kötülükler değillerdir. Bir yanlışın tanınması, ona bağlı olan kötülüğün sıradan doğasının işaretidir. Aralarında kötülüklerin belirdiği iki ahlaki duyarlılık eşiği vardır. Birincisi, alçak eşik, kötülüklerin tanığı kayıtsız bıraktığı andaki kayıtsızlığın eşiğidir. Tanık kayıtsız kalır, çünkü kötülüklerin sıradan veya haklı görünebilecekleri bir söylemde ifadesi yoktur veya tanık bu söyleme ilgi duymaz. Bu eşiğin görünenin veya ifade edilenin eşiğine benzediği söylenebilir. İkincisi, yüksek eşik, dayanılmaz kötülüklerin hoşgörüsüzlük ve isyan uyandırdığı bir eşiktir. Bu düzeyde, biri uyarım (çünkü tanık bir şeye karşı bir öfke dalgası hisseder) ve şiddet eylemi hakkında (Ophir intifada örneğini verir, Filistinlilerin çok fazla olan şiddetli bir çatışmaya karşı isyanı), bu iki uç arasındaki çizgiyi ortaya getirmek için konuşur. Bu ifade genellikle genel bir geçerlilik iddiası ve her halükârda somut tarihsel ve kültürel durumun sınırlarını aşma iddiası olan ahlaki bir ifade şeklini alır (341-342).

Daha geniş sosyal bir kapsamda, bu ahlaki duyarlılık eşikleri ahlaki bir topluluğu tanımlar. Kültür ve çağın özelliklerindeki farklılıklar, çeşitli ahlaki topluluklar yaratır. Bu nedenle her grup varlığı için ahlaki değerler standardı farklıdır. Bu duyarlılığın bir yandan kötülükleri teşhis etme ve tanıma, diğer yandan kötülükleri ifade etme ve temsil etme becerisi ile ilgili olması nedeniyle, “olmalı” kelimesi, kabul edilen ahlaki duyarlılık

açısından farklı yorumlanır ve uygulanır. Yine herkesin ve/veya her ahlaki topluluğun belli bir lüzumsuz kötülüğü talep etmede farklı bir bakış açısı vardır. Ophir'e göre tahammül edilemeyen lüzumsuz kötülüğü değerlendirmenin ölçüsü isyan duygusudur. Bu duygu, ıstırap ve hasara neden olan dayanılmaz bir kötülüğe karşı koymak için içsel benlikten yükselir.

Foucault'nun episteme tanımını aktaran Ophir, ahlaki duyarlılığın eşiğinin hiçbir gerekçesi olmadığını söyler. Ahlaki olarak gerekçelendirilemez, çünkü bu tür her gerekçelendirme için bir koşuldur. Bu, ahlaki söylemin "tarihsel a priori"sidir; gücü, yargı yetkisini, cezayı, aile meselelerini, özel meseleleri, inancı ve bilgiyi kullanma ve meşrulaştırma alanındaki yorumsamacı geleneklerin, ritüellerin ve söylemsel ve kurumsal uygulamaların olumsal kümülatif bir sonucudur. Ophir'e göre, epistemenin aksine, bu tarihsel a priori'den, daha geniş olan yelpazenin ve farklı varlıkların çatışan çıkarlarının etkisi göz önüne alındığında, ahlaki alanda katı ve kesin fikirler savunulamaz ve değerler düzeni yeniden değerlendirilmelidir. Farklı söylemsel rejimler yan yana bulunurlar, birbirleri ardında değil. Sınırları karşılıklı sızmalara açıktır. Bir söylemi hareket ettirmek için aşkın veya tarih dışı bir kaldıraç noktasına ihtiyaç yoktur. Rakip bir söylem tarafından sağlanan içgörülerle veya dilde birkaç muhalif uygulamaya sahip olmak yeterlidir (347-348). Birbiriyle sürtünen ve kesişen, çoğunlukla hegemonyacı söylemlere sahip gruplar veya iktidar sahibi olan ve azınlık gruplarını veya iktidarı olmayanları marjinalleştirmeye neden olan diğer ahlaki toplulukların varlığının meydan okumasına cevap vermek, şuurluluğun farkındalığını gerektirir. Duyarlılık eşiğinin tarihselliği ve geçiciliği, böylece onu tekrar tekrar inceleme arzusu uyandırır. Ahlaki duyarlılığın eşiğini yeniden inceleme özgürlüğü, birçok insanın hayatını belirleyen siyasi otoriteyi haklı çıkarmanın gerekli bir koşuludur.

"Yanlış"ı anlamanın yanı sıra "haksızlığı" anlamak da önemlidir. Yanlışa ve haksızlığa dönüşen lüzumsuz şerler, Kötülüğün oluşmasının kökünde bulunular.

Adaletsizlik, birisi sıradan kötülüğü önlemede başarısız olduğunda ve kötülük için yetersiz bir telafide bulunduğunda ortaya çıkar. Kötülükleri meşrulaştıran (bunlara karıştığı ve telafi etmesi istendiği için veya onlardan yararlandığı için) ilk sistemdeki dengeyi geri kazanmanın bedelini ödememek için zararı bir değişim sisteminden diğerine kaydırmaya çalışır. Mübadele sisteminde sıradan kötülüklerin önlenmesi ve azaltılması adaletin yeniden sağlanması için gerekli bir koşuldur.

Heterojen bir toplumda, farklı ve çeşitli ahlaki toplulukların, sadece kendi içlerinde değil, aralarındaki değişim değerlerini belirlemek için bir meta sisteme ihtiyaç vardır. Bunun, içinde bir adalet teorisinin inşa edildiği ahlaki söylemin görevi olduğu varsayılır. Ophir'e göre bu yalnızca, tüm mübadele sistemleri için mutlak bir mübadele değeri sunuyormuş gibi görünen bir metasistem statüsüne yaklaşan ekonomi, yani mükemmel görelilik: parasal değer olabilir (353). Burada Ophir, sosyal bağlamdaki kötülüklerin kaynağını, yani sermayeyi ele geçirme ve kontrol etme girişiminde bulunan burjuva sınıfının işçi sınıfına yönelik sömürü ve baskısında yatan kötülüklerin kaynağını izler ve bunu Marx ve Engels'in sosyal analizine borçludur.

Ophir'e göre adalet her zaman ütopik bir durumdur. Adalet arka planda kalırken adaletsizlik görünen bir figürdür. Doğal adalet kavramı, karmaşık kültürel bir sistemin kusursuz işleyişinin bir imgesinden başka bir şey değildir. O kadar kusursuzdur ki, adalet figürü, genel ve zamansız bir yargı verilinceye kadar, sistemin somut tarihsel ve politik koşullarından bağımsız olarak sisteme dışsal bir yabancı gibi görünür. Sistem gerçekten kusursuz işlese bile, tüm mecazi çizgilerin silindiği bir arka plan gibi, adalet görünmezdir. Bir mübadele sisteminde adaletin ne olduğunu fark etmek için adaletsizliğe ihtiyaç vardır (354). O halde, farklı ahlaki topluluklar arasında ortaya çıkan adaletle ilgili herhangi bir söylemden, insanın bu sıradan kötülükleri tanımlama yeteneğini çağırarak onlara cevap vermesini talep eder.

Ophir, pozitif ile negatif ve bir figür olarak adaletsizlik ile arka plan olarak adalet arasındaki iki kutbu uzlaştırmanın üçüncü bir yolu olarak dönüşümü önerir. Dönüşüm, düzenlenen sistemler arasındaki ve bunların dışındaki bir değişim ilişkisidir. Birinin başına gelen kötülük ne kadar çoğalırsa, onun için düzenlenmiş mübadele ilişkilerine girmesi o kadar zor olur ve daha fazla dönüşüm kanalına olan ihtiyacı o kadar artar. Dönüşüm kanalları ne kadar açık olursa, zarar gören kişiye ulaşmak ve yardım etmek o kadar kolay olur (362). Adil bir toplum için, ıstırabı hafifletmek için mübadele ve dönüşüm arasında bir dengeyi sürdürmek bir zorunluluktur ve hem mübadele hem de dönüşüm ister kötülükle ister iyilikle ilgili olsun, ahlaki problemlerle ilgilidir. Bunları bilerek insanlar, kötülüklerin üretimini ve dağıtımını belirleyebilirler. Dönüşümün kendisi bir iletişim musluğu gibidir; daha birçok insanın bir araya gelmesine ve sahip oldukları sorunları açmasına izin verir, böylece diğerleri onları yoğunlaştırabilir ve dikkate alabilir. Böylece günün sonunda sorumluluk alıp ve problem çözme süreci içinde yer bulabilirler.

Kötülüklerle mücadelede üç önemli şey vardır: Birincisi, sıradan kötülükleri büyüten bir kayıtsızlık, "radikal kötülükler" haline gelir. Kayıtsızlık, yalnızca akılsızlığın değil, başka şeylerin yanı sıra, bu tür kötülüklerin ifade edilmesini engelleyen söylemsel koşulların neden olduğu körlük ve cehaletin sonucudur. İkincisi, insanları bir topluluğun üyesi yapan sorumluluk kavramı, sıradan kötülüklerin etkisini düzeltebilir veya azaltabilir. Aydınlanma ve bilince ulaşanlar, sürekli meydana gelen kötülüklerle uğraşırken sorumluluk yükünü taşımaya istekli olacaklardır. Üçüncüsü ve ahlaki bir kategori olarak aciliyet bilincidir, çünkü zamanın acı çekmede kurucu bir rolü vardır: "ıstırap, dayanılmaz olanla karşılaşmanın süresidir" (392).

Ophir'in görüşleri, Heidegger'in Varlık ve varlıklar kavramından farklıdır. Platon'dan Nietzsche'ye kadar metafizik gelenekten farklı bir felsefi geleneği yöneten Heidegger, kendi zihin durumunu, yani Varlık'ın "varlıkları varlık olarak anlaşılır

kıldığını" ve faktör (Varlık) ne olursa olsun, görünüşte kendisi değil, başka varlıklar arasında bir varlık olduğunu açıklar. Heidegger'de Varlık, tüm varlıkların özünde yatmaktadır. Ophir'in kavramında ise Kötülük, gerektiği gibi ele alınmayan ve sıradan kötülükler haline gelen kötülüklerin birikiminin sonucudur. Tüm zararlar ve ıstıraplar yanlışa ve adaletsizliğe dönüştüğünde Kötülük sistemi oluşmuştur.

Kötülük bir sistem olarak evrensel olarak veya tek bir tanımla tanımlanamaz. Sadece belirli grupların kötülüklerin etkilerini taşıdığı veya kötülüklerin üretimi ve dağıtımına dahil olduğu yerellik veya özellik temelinde anlaşılabilir. Bu, Ophir'in anlayışındaki Kötülüğün genelleştirilemeyeceği anlamına gelir, çünkü belirli gruplarda veya toplumda meydana gelen kötülüklerin biçimine ve grup üyelerinin etkiyi azaltmada veya hatta ortaya çıkan kötülükleri önlemede nasıl tepki verdiğine bağlı olacaktır. Bu nedenle Kötülüğü anlamak, kötülüklerin etkisine girenlerin ifade edemediği yer, an ve dönemlerde meydana gelen kötülüklerin söylemine veya üst söylemin içerisine dalmaktır.

Ophir, kötülüklerin ortaya çıkmasındaki asıl sorumluluğun bireylerde değil, toplumda olduğunu vurgular. Ophir'e göre "... kötülük yapma gücü ve kötülüğü azaltma gücü (ve yaratma kapasitesi ve hatta kötülüğü icat etme kapasitesi) "insana" ya da özellikle herhangi bir insana ait değil, tüm insan topluluklarına aittir" (477-478). Bir düzen olarak kötülük, bir tözden değil, bir kombinasyon kalıbından, geçici bir ilişki ve iletişim kalıplarından ve az ya da çok tanımlanmış bir sosyal, politik, ekonomik ve kültürel ilişkiler alanına yayılmış bir iktidar ilişkileri dokusundan oluşur (406).

İnsanların bu evrendeki her şeyi bilme ve/veya anlama konusundaki sınırlılığı, bilginin her zaman kısmi olmasına neden olur. Kısmi bilgi, zaman ve mekanla sınırlıdır ve asla nihai bilgi değildir. Bu dünyada birçok felaket yaşanmıştır, ancak sadece bazıları duyulmuş veya fark edilmiştir. Haberlerin dikkatimizi çektiği sosyal medya çağında bile, tüm olaylar hâlâ yakalanamamaktadır. Üstelik birbiriyle iç içe olan her şeyi anlamak için

farklı alanlara ve arka planlara ihtiyaç vardır. İnsanların her şeyi bütünsel olarak bilemeyeceğinden dolayı, her şeye iyi bir anlayışla hakim olmak zordur.

Bu evrendeki tüm ayrıntılar birbiriyle iç içedir. Dünya, yalnızca hegemonyayı yayan bilgi teknolojisi sayesinde geleneklerin ve kültürlerin giderek daha az homojen olduğu ve insanın gelişimi, haysiyeti ve ihtişamı adına insanların gönüllü olarak takip ettiği küresel bir köy haline gelmektedir. Bu bağlantıyı, Kötü'yle ilgili olarak hayal ederek, Kötü'nün küreselleşmesi, insan faaliyetinin tüm alanlarındaki diğer küreselleşme süreçleriyle el ele gider. Örneğin, Asya'da, Afrika'da veya dünyanın herhangi bir yerinde yasadışı madenciliğin yol açtığı doğal hasar, elbette ekonomik sermayelerini artırmak uğruna dünyanın kaynaklarını açgözlülükle tüketmek isteyenlerle de ilgilidir. Öte yandan, dünya topluluğu da dünyanın enerjisine fazlasıyla bağımlıdır. Bu durum, hayat zincirinde Kötü'nün kırılamayan yıkım döngüsü gibidir.

Ophir'in tarihsellik çerçevesinde ahlaka bakışı, Nazi faşizmi sırasında Yahudilerin toplu katliamının siyasi bir gündem olarak Aryan ulusunun en büyük ırk efendi ırk, olduğu iddiasıyla kan soyunu arındırma veya saflaştırma kisvesi altında mutlak iktidara ulaşmak için gerçekleştirildiği insanlık trajedisinin arka planından ayrılamaz. Yahudi grupları ve Marksizm destekçileri, tamamen ortadan kaldırılması gereken ulusal tehdit olarak görülüyorlardı. Nazi 'sosyalist' Partisi tarafından inşa edilen anlatı, tanrı tarafından dünyaya hükmetmekle görevlendirildiklerini düşünen Aryan ırkının Aryan devrimci hareketini tamamen destekleyip gerçekleştirebileceği umuduyla, Aryan ırkının kültürel resminin veya dünya görüşünün bir biçimini temsil ediyordu. Askeri destekle dayatılan ideolojikleştirme süreci kitlesel olarak ırksal saflığın gerçekleşmesi için yürütülmüştü. Adolf Hitler'in 18 Temmuz 1925'te yayınlanan otobiyografisi olan ve Üçüncü Reich'ın gündemi ve Nazizm vizyonu için bir kılavuz haline gelen *Kavgam*, her ailenin sahip olması gereken bir "kutsal kitap" haline gelmiştir.

Auschwitz'de ölüm sanayileşmişti. Kitlesel imha, hem ırksal üstünlüğe olan inancın hem de tanrısallığa olan inancın iç içe geçtiği ve bir üstünlük duygusu ortaya çıkardığı ruhani bir boyut tarafından yönlendirildi. Nazi Kötülüğünün emeğinin benzersiz nihai ürünü, örneğin Hiroşima'da ortaya çıkan yıkıma kıyasla, ne bir yan ürün ne de üretim zincirinde bir halka olan tek üründü. Aksine bu maddi olmayan, dolayısıyla manevi bir üründü. Ophir'e göre, Aryan'ın üstün ırk ve Yahudi'nin parya olduğu inancı Nazi'nin bilinçaltında güçlenmiştir. Naziler sonunda Yahudileri ve bu yok oluşun yarattığı kaybın kurbanlarını, tanıkları, yas tutanları ve ayrıca yok etme eyleminin tüm izlerini ortadan kaldırmaya çalışırken, aslında Kötülüğün maddiliğini ortadan kaldırmaya ve Kötülüğün psikofiziksel varlığının azami ölçüde azaltılması için çabaladılar. Nihai çözüm, Kötülüğün tam olarak ruhsallaştırılmasına ve idealleştirilmesine yönelik bir özlemdi (543).

Bu maneviyatın karşılığı, hem Kötü'nün sürekli varlığının hem de ona karşı sürekli direnişin, izleri yorumlayan bir bilinç içinde tamamen belleğe bağlı olmasıdır. Nihai çözüm (silinmenin izleri de dahil olmak üzere tüm izleri silmek) tamamlanmış olsaydı, gerçek bir varlığı olmayan tamamen soyut bir fikir haline gelecekti. Ama yine de Kötülüğün maddiliği silinemez. Kötülük, sıradan acıların ve kayıpların sonucudur. Hem acı hem de kayıp, tamamen silinemeyecek maddi, somut, fiziksel ve duygusal bir varlığa sahiptir (545).

Ancak tüm Aryan halkı elbette Nazilerle aynı fikirde değildi. Tarihsel belgelerde, 1936 Berlin Olimpiyatları'nda, Almanya'nın umudu haline gelen Alman Olimpik atlet Carl Ludwig “Luz” Long'un, ABD'li bir atlet olan ve kendi ülkesi ya da olimpiyatlar farketmeksizin ırkçılığa uğrayan siyahi sporcu James Cleveland “Jesse” Owens arkasında yarışı ikinci olarak bitirdiği yazmaktadır. Owens, etkinliğin 100, 200, 400 metre ve uzun atlama yarışlarını kazanmıştı. Madalya töreninde, Hitler ona altın madalyayı vermeyi reddetti. Uzun atlamada Owens ile rekabet edemeyen Long, Owens'ı tebrik etti ve hatta

Olympia stadyumunun onur podyumunda duran Hitler'in önünde Owens'ı kucakladı. Long'un tavrı, özellikle Owens aşağı bir ırk olarak sınıflandırıldığından, Hitler'in Yahudi karşıtı politikalarına muhalif olarak değerlendirildi. İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Long, Wehrmacht'a (Alman Ordusu) alındı ve cepheye gönderildi. Long ve Owens yazışmalarına devam ettiler ve müttefiklerin Sicilya'yı işgali sırasında Long ciddi şekilde yaralandı ve 10 Temmuz 1943'te öldü. Son mektubunda, Owens'tan savaş bittiğinde Almanya'yı ziyaret etmesini, Long'un oğluyla tanışmasını ve ona babasından ve savaş zamanındaki arkadaşlıklarından bahsetmesini isteyen bir vasiyetname yazdı. Bu hikâye *Jesse Owens: I Always Loved Running and Triumph: The Untold Story of Jesse Owens and Hitler's Olympic* biyografisinde tasvir edilmiştir.[10]

Long'un hikayesi, diğer birçok benzer hikâyeden sadece biridir. Birçok Aryan, Nazi Partisi'nin politikalarına katılmadı. Almanya'da arananlar listesine girenler ve Almanya'dan çıkmayı başaran Yahudiler, her şeye rağmen hala insanlığı ırkçılığın üzerinde tutan insanların yardımlarından esirgenmediler. Yaşanan trajediye rağmen; Nazi Kötülüğü bitmedi. Toplumsal hafıza sayesinde bugüne kadar var olmaya devam etmiştir. Auschwitz insani trajedisinin doğrudan kurbanları olan ve hayatta kalmayı başaranlar, tarihe tanıklık etmişlerdir ve çocuklarına ve torunlarına katlandıkları ıstırap ve zararın duygusal mirasını aktarmışlardır. Istırap dolu bu hatıra müzesi gelecek nesiller için var olmaya devam edecektir.

Ophir'in Nazizm'deki ahlaki pratikler mekanizmasına ilişkin analizi şu şekildedir:

> "Nazizm, ahlakın antipotuydu, çünkü gerçek bir ötekini kurtarmak için fazlalığı ortadan kaldırmak yerine, hayali bir benlik yaratmak için sıradan ötekiliği üretti. Fazlalık ikili bir şekilde ve iki aşamada üretilir. Birincisi, öteki sıradan olarak etiketlenir; sonra sıradan kötülükler (ahlaki açıdan) üretilir, sonunda başlangıçta sıradan olarak tanımlanan şeyin ortadan kaldırılmasına yol açacak kötülükler… Nazi miti ahlakı tersine çevirir, içindekini boşaltır ve alt üst eder. Bu anlamda Nazizm, ahlakın kesin ve yapısal olarak tersine çevrilmesiydi… belki de bu, Auschwitz'in ahlaki bir bakış açısından tekilliğini göstermektedir- insan sıradanlığının bölgesini giderek genişleterek, sıradan olanların yok edilmesine ve

[10] https://historia.id/olahraga/articles/konsekuensi-persahabatan-atlet-nazi-DOap8/

> sıradan kötülüklerin bitmeyen bir üretimine yol açmasıydı. Nazizm, kendini arındırmak ve aşkın bir hâle gelebilmek için sıradan olanı yok etti, ama bu aşkın durumun ötekinin ortadan kaldırılmasının ötesinde bir anlamı yoktu. Yıkım, aşkınlığa doğru bir araç değildir. Aşkınlığın kendisidir. Başka bir deyişle, Nazizm olan Kötülük kendi içinde sonludur (575-576).

Kötülük, farklı biçimlerde de olsa tarihsel sürecin bir parçası olarak tekrarlanır. Ophir'e göre, bu çağ için, Kötülük üç eğimde kendini gösterir: dünya-tarihsel zamanın ilk açıklığı; onun sonundaki uçurum, tarihin sonu. Hiroşima'da bu uçurum, tanrının tarihsel zamana müdahalesinden ziyade insan eyleminden kaynaklanan gerçek bir tarihsel olasılık olarak ortaya çıktı. İkinci alan, yönetim ve tahakküm, tebaalarına kasıtlı ve organize yollardan zarar vermek için güçlerin kullanabileceği olanakları barındırır; buradaki uçurum, nüfusun bir parçası olan ve rejimin isteyebileceği büyüklükteki tanımlanmış bir grubun sistemli ve kontrollü imhasıdır. Üçüncü alan, küreselleşmenin jeopolitik alanıdır; bu boşlukta esneyen uçurumun adı veya yeri yoktur ve tarihte ortaya çıktığı belirgin bir anı belirlemek zordur. Sonuncuda, uçurum istisnai bir felaket olayı veya nüfus içindeki belirli bir gruba yönelik organize bir şiddet olarak değil, kültürel ve sosyal dokunun genel olarak parçalanmasına neden olan ve küresel nüfusun tüm parçalarını bastıran tüm insanların günlük rutini olarak görünmektedir (587).

Nazilerin düşüşünden sonra Yahudiler, bir Yahudi devleti olarak İngiliz Filistin Mandası altında İsrail devletini kurmayı başardılar. Birleşmiş Milletler 1947'de Filistin'in Arap devleti ve Yahudi devleti olmak üzere iki ülkeye bölünmesini onayladı. Modern İsrail devletinin kurulması, eski zamanlardan beri Yahudiliğin merkezi bir kavramı olan ve aynı zamanda eski Yahuda Krallığı'nın merkezi olan İsrail Ülkesi (*Eretz Yisrael*) kavramına dayanmaktadır. Bu kavram, Ürdün Nehri'nin Doğu Yakası da dahil olmak üzere, Ürdün Nehri ile Akdeniz arasında kabaca yer alan, vaat edilen topraklara, kutsal topraklara ilişkin Yahudi inancını temsil eder. Geleneksel olarak, İncil'deki İsrail Toprakları ve Filistin bölgesi ile eş anlamlıdır. “Kutsal Topraklar” bölgesi kabaca modern İsrail Devleti'ne, Filistin topraklarına, batı Ürdün'e ve güney Lübnan'ın bazı bölümlerine

ve güneybatı Suriye'ye karşılık gelir. Kutsal Topraklar'daki pek çok yer, uzun zamandır Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Bahailer de dahil olmak üzere İbrahimî dinlerin mensupları için hac yerleri olarak kabul edilmişlerdir. Hacılar, inançlarının fiziksel tezahürlerine dokunmak ve görmek için Kutsal Toprakları ziyaret eder, inançlarını dini bağlamda kolektif bir heyecanla teyit eder ve Kutsal Topraklara kişisel anlamda bağlanmış olurlar.

İsrail'in gerçekleştirdiği genişleme, bölge ülkeleri ile çatışmalar yarattı. Bölgeyi kontrol etme iddiası, hem yüzyıllardır kutsal toprakların hayalini kuran Yahudiliğin maneviyatına hem de az çok küresel ekonomik sermayeyi kontrol etme arzusuyla hareket eden ulus-devletin güçlenmesine dayanmaktadır. Kapitalist ekonomik sistem ve ulus-devlet çıkarları birleştiğinde, bu iki sistem, sıradan kötülükleri üreten ve dağıtan sistemlerin açık ara en güçlüsü olmaları nedeniyle daha da yıkıcı koşullara yol açmaktadırlar. İkisinin birleşimi hem ekonominin hem de savaşın ve bunun sonucunda da genel olarak kültürün küreselleşmesine izin veren sömürgeci genişlemeyi yaratmıştır. Bunun dışında maneviyat motivasyonu ile, din ahlaki kaynaklardan biri olması gerekse bile, kötülük, dindarlık eylemleri kisvesi altında meşru hale gelir.

Ophir, bir zamanlar Kötülüğün kurbanı olan Yahudilerin, modern İsrail devlet sistemi altında, zaten Kötülük düzeni haline gelen sıradan kötülüklerin üreticileri ve dağıtıcıları haline geldiklerini anlatır. Yahudiler, Nazi kabusunun hâlâ canlı ve güçlü olduğu kültürün kalbindeki o uçurumun hatıra zincirlerine hapsolmuş durumdadırlar. Ophir'e göre İsrail'i Kötülüğün küreselleşmesine dahil eden birkaç etmen vardır. Bunlar:

1. İsrail'in birbirini izleyen hükümetleri tarafından faaliyet gösteren nükleer silah üretme kararı, nükleer silahların yayılmasını hızlandırmıştır. İsrail'in aldığı bu karar, nükleer soykırım olasılığını artırma ve dünyanın sonunu hızlandırma sürecine katkıda bulunmaktadır.

2. 1967 savaşında Batı Şeria ve Gazze Şeridi'nin ele geçirilmesinin ardından, Filistinlilerin medeni hakları tarafından reddedilmesine rağmen, İsrail bu toprakları kademeli olarak sömürgeleştirmeye devam ediyor. İsrail, tekil bir baskıcı hükümet ve milliyetçi bir ayrılıkçılık (ırksal değil, ulusal bir temelde apartheid) politikası izlemiştir. Bu tahakküm ve kontrol mekanizmaları, şiddet uygulamaları, ideolojik söylem ve nüfus üzerindeki egemenliği ve nüfus içindeki her bir bireyin gözetimini birleştiren "yönetim zihniyeti" teknolojileriyle, "sıradan" grup, yani Filistinli halka zarar vermek ve aynı zamanda onu yok etmek için geniş bir olasılıklar yelpazesini tesis etmiştir.

3. İsrail, saplantısını sürdürmek için dünyanın en kötü rejimlerinde yer alan taraflarla hem doğrudan hem de dolaylı olarak ekonomik ve diplomatik işbirliği yapmış, çökmekte olan gezegenin her yerine yıkımı yayanlara silah tedarik etmiş ve etmeye devam etmektedir (591-592).

Bu gerçekler, Ophir'in ahlaki görüşlerini önermesinin ve ahlaki bakış açısında ana temel olarak kötülüğü vurgulamasının temelinde bulunmaktadır.[11] Ophir, etikten çok ahlaki teoriler inşa etmekle ilgilenir, çünkü etik, birinci tür ölçüler olan benliğin arketipiyle ilgilenir. Etik, benim ve aynı çevredeki diğerlerinin alışageldiği, habitus içinde oluşan ve dolayısıyla benim karakterime ait olan yaşam biçimine aittir. Sonuç olarak, etik, kendini kısıtlama, öz disiplin, öz denetim ve benliğin oluşumu dahil olmak üzere benim ve benim gibilerin yaşam alanındaki önlemlerle ilgili her şeyi kapsar. Ahlaki olmakla birlikte, tüm bunlara rağmen, bir başkasıyla kurulan ve ölçülemez bir ilişki için ölçü belirleme girişimleriyle ilgilenir. Çünkü başkalarıyla buluşmak kaçınılmazdır. Burada buluşmada her zaman değerlerde sürtüşmeler olacak ve ölçülemez hale gelecektir. Fakat bu öteki sonsuz olduğu için ya da ben ile öteki arasında ortak bir ölçü olmadığı için değil,

[11] Ophir, "ölçüler teorisi"nin etik ve teori ahlakı olmak üzere iki kısım önerdi. Bir ölçü teorisinin kendisi, doğru ya da iyi ölçüsünü belirlemek için bir ölçü aranan herhangi bir şeye ilgidir, çünkü ilke olarak otorite ve itaat, sevgi ve dostluk, nezaket ve gelenek, eğitim ve ceza, yaşam ve ölüm gibi ölçülebilir bir ölçütten yoksundur.

uygun olanın ve ötekinin kendinden istemediği şeyin ve benliğin ötekine vermesi gereken şeyin önceden belirlenmiş sınırları olmadığı içindir (503). Özgürlük, insan eylemini ahlaki bir çerçevede belirlemede önemli bir önermedir. İnsan eyleminin özgürlüğü, en azından bir belirsizliğin ölçüsü olarak kabul edilmelidir (466). Ve sosyal varlıklar olarak insanlar ahlaki meselelerle uğraşmaya devam edeceklerdir.

Ophir'in ahlak felsefesine ilişkin açıklamayı bitirmeden önce, Epikuros'un, bu yazının başında ortaya atılan temel sorun olarak yaratan Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve lütufkar olduğu halde kötülüğün nasıl var olabileceğine dair yaptığı açıklamada Ophir'in konumunu açıklamak gerekir. Ophir'e göre Kötülüğün kaynağı insanlardır, toplumdur. İnsan, kasıtlı ve kasıtsız olarak sıradan kötülükler üreten sınırlı ve sonlu yaratıklardır. Sonlu yaratıklar olarak insanlar, Tanrı'nın hayali mükemmel iyiliğinden ve her şeye kadirliğinden yoksundur. Tanrı, kötülüğü değil insanları yaratma sürecine dahil olur. İnsanlar bazı sıradan kötülükleri önleyebilir ve azaltabilirler, ancak yeterince iyi olmadıkları için bunu gerçekten istemezler. Bazı sıradan kötülükleri önlemek ve azaltmak isterler ama bunu yapacak akıl ve güçten yoksun oldukları için yapamazlar. Dolayısıyla dünyada Kötülük azalmaz. Ve insanlar, her türlü vasıtayı kullanarak güç, refah, zenginlik, bilgi, şöhret vb. elde etmeye o kadar hırslı oldukları için, kötülükler tekrar tekrar üretilip dağıtılır ve sonunda dünyada Kötülük çoğalır (476).

Ophir'in yukarıdaki düşüncelerinin tarifinden, I. bölümde açıklanan sınıflandırmalara dayanarak, onun düşünme eğiliminin teodise grubuna, yani tüm ontolojinin kaynağının varlığını, yani Yüce Varlığı, Tanrıyı kabul eden bir düşünce tarzına dahil olduğu sonucuna varılabilir. Ancak Ophir, grupta adı geçen filozoflardan farklı bir bakış açısına sahiptir çünkü ona göre Kötülüğün yaratılmasında ilahi bir müdahale yoktur. Suç, insanlık tarihinde, toplumsal varoluşun tarihsel formlarında ve içinde teolojik unsurlar içermeksizin diğer insanlara yaptıklarının tüm sorumluluğunu insanlara atfetmek için doğar. Ophir'in argümanında kullandığı strateji, natüralizm

eleştirisine benzer ancak farklılık temel aldığı ontoloji argümanındadır. Ophir, Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak konumlandırarak, ancak yine de dili konuşan bir aktör olarak insan eleştirisini optimize ederek, Epikuros'un sorularının tuzaklarından Tanrı'yı savunmaya çalışır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ADİ OPHİR'İN GÖRÜŞLERİNİN ELEŞTİREL ANALİZİ

Eksik olan parçaların tamamlanması ya da daha iyi bir düşünce yapısında konumlandırılması amacıyla henüz iyi işlenmemiş kısımları ele almak için bir düşünce diyalektiğine ihtiyaç duyulmaktadır. Daha önceki bölümlerde, Ophir'in sıradan kötülükler olarak adlandırdığı kötülüğün soykütüğü açıklanarak ahlaki görüşünü nasıl inşa ettiği anlatılmıştır. Sonra bir tepe noktasında, adaletsizlik her yerdeyken ve düzen bozulmuşken ortaya çıkan Kötülük Sistemi incelenmiştir. Bu bölümde yazar Ophir'in görüşlerini eleştirel bir şekilde irdeleyerek bir ahlaki tartışma diyalektiğinin tarafı olmaktadır.

3.1. Ontolojik Zemine Dair Eleştirel Analiz

İlk bölümde daha önce bahsedilmiş olan iki düşünceye göre, birbiriyle çelişik halde bulunan iki düşünce kutbu vardır. Esas çelişki noktası ise argümanların ontolojik zemini hakkındadır. Teodiseler Tanrı'yı tüm varlık açıklamaları için ontolojik gerekçe yapmakla bir tartışma temeli inşa ederler. Teodiseler, içerisinde Tanrı'nın varoluşunun da makul olacağı bir çerçeve sağlama girişiminde bulunurlar. Kötülerin dili kötülere rağmen Tanrı'nın bilgeliğinin ve adaletinin gerekçelendirilmesi olarak kullanılır. Tanrı'nın tüm iyiliğin kaynağı olduğu açıklamasını göz önünde bulundurursak, bu durumda teodiseler kötülüğün varoluşunu olumsuzlar ve şayet kötülüğün varoluşu kabul edilse bile bu yalnızca daha yüksek iyiliğe giden yolda bir aşama olarak düşünülür. Öte yandan natüralist görüşler söz konusu olduğunda ontolojik temeller katı bir biçimde reddedilir ve tüm doğal süreçler yalnızca yaşamdaki kaçınılmaz şeyler olarak düşünülür. Nietzsche'nin dile getirdiği gibi, natüralizm, iyilik ve kötülük değerlerinin salt hayatta kalma stratejisinin bir parçası olarak yaratılmış olduklarını varsayar.

Teodisenin düşünmenin muhafazakâr tarzının temsilcisi olduğu konusunda uzlaştığımızı varsayalım. Bu durumda natüralizmin, yüzyıllardır işleyen bu istikrarlı felsefi yapının düzenini yok etmeye çalışan antitezi olduğu söylenebilir. "Metafizik şiddet"in ontolojiyi düşünmenin yapılanmasında kökensel bir şey olarak ele alan büyük izm'ler tarafından uygulandığı düşünülür. Derrida bu meseleden bahsetmiştir. Ona göre düşünme sözmerkezcilik ya da akılmerkezcilik olarak adlandırılan bir *arkhe*'yi esas alır. Sözmerkezcilik tüm mevcudiyeti, şimdi-buradalığı, bakımından bir kendiliğin belirlenmesidir. Edimsel kendiliğe ya da hakikate vekalet eden yani edimsel kendiliğin ya da hakikatin yerine geçen metaforlara dayanır, fakat metafora bel bağlamış olduğunu da reddetmesi gerekir. Bu düşünme tipi genel anlamda insani dünya görüşünde köklenmiş ataerkil kültür gibi işler. Tarihsel bakımdan bu metaforlar şunları içerir: Ruhun hakikati, Doğa'nın kitabı, Tanrı'nın yazısı (Derrida, 2008, s. 27). Derrida, Platon'un *Sofist* diyalogunda sürekli ortaya katlanılmaz sorular atan, yani iktidar sahibi ve aile hiyerarşisinde en üst seviyede yer alan bir baba olarak bilinen Parmenides'in pederşahi *logos*'unun dogmatizmine bir tehdit oluşturan baba katli sorularını çıkaran Yabancı'yı işaret ederek bir örnek verir. Burada dogmatizmle kastedilen "varolanın var olması, varolmayanın da var-olmayışı"dır (Derrida, 2000, s. 5). Yalnızca ikili sistem bir şeye değer atfedilmesine veya bir şeyin tanınmasına başvurur; bu ya olumlayıcı ya da değilleyici olmalıdır; ikisinin arasında yer alan hiçbir şey yoktur.

Sözmerkezcilik "öteki"ne yönelik bir tür metafizik şiddettir, çünkü bu sistem her şeyi tek bir sistem dahilinde bütünleştiren totaliter felsefeyi miras alır. Metafizik gelenek içerisindeki filozoflar kutsal ve aşkınsal "akılsallık" aracılığıyla ulaşılan bir şey olan hakikati açıklamaya ve anlamaya çalışırlar. Felsefedeki bu eğilimin kökenleri hakikati anlamada sözmerkezciliğin tahakkümü doğrultusunda takip edilebilir. Felsefe genel olarak ele aldığı problemleri *a priori* kabul edilmiş, tek bir evrensel formülleştirmeye indirger. Felsefi ilkeler ya da aksiyomlar belirlendiği takdirde hakikat de evrensel olarak

geçerli olarak kabul edilir. Bu sistem tüm tekillikleri evrenselleştirme eğilimindedir. Ardından herhangi bir fenomenler kümesine ait kategorileri oluşturur, genelleştirme arzusuyla bu çoğulluğa karşılık gelen tek bir anlamı arar ve birlik arzusuyla farklılıkları birleştirir. Felsefe böyle yaparak başkayı bir aynılık ekonomisine indirgemiştir ve farkı türdeşleştirici bir sistem içerisinde türdeş hale getirmiştir (Al-Fayyadl, 75). Özellikle bilim söz konusu olduğunda metafizik bilimsel olduğunu ve bilime temellerini kendisinin sağladığını iddia eder. Buna karşın bilim mantık tarafından yönetilmez. Bilimsel yasalar mantıksal yasalardan türetilmez. Nitekim bilimsel yasalar saf bir kurallar sistemine indirgenemeyen ya da bütüncül bir sistem kapsamında birleştirilemeyen bir tür deneysel çeşitliliğe gönderme yaparlar. Bilim daima ampirik dünyayla ilgilidir ve mütemadiyen soyut birimleri aşar (Derrida, 2008, s. 28).

Stocker'a göre, Derrida'nın yaklaşımı (*notion*) metafiziği bütünüyle reddetmez, ancak başka türde bir metafizik, denebilir ki metafizik-karşıtı bir metafizik önerir. Bu yaklaşım Ortaçağ skolastik düşüncesinin önemli geleneklerinden biri olan ve Ockham'lı William'la ilişkilendirilen nominalizme yaklaşır. Nominalizm evrensel ya da genel ideaların herhangi bir gerçekliğe tekabül etmeyen salt isimler olduğunu öne süren öğretidir. Sadece tek tek nesneler gerçekten vardır ve nitelikler, sayılar ve kümeler yalnızca bu varolan şeyleri düşünme tarzının özellikleridir. Nietzsche'nin çok yalın biçimde nominalist olan ampirizminden epey etkilenmiş olan Derrida, Kıta Avrupası felsefesinde kendisine öncülük etmiş ve güçlü bir biçimde nominalizm karşıtı olan Hegel, Husserl, Heidegger gibi düşünürlerle kendisi arasına mesafe koymuştur (Derrida, 2008, 29).

Yukarıda bahsettiğimiz tüm bu düşüncelerden hareketle, alternatif olarak başka bir düşünme, nihilizme de savrulmadan felsefi yapının kurulu düzeniyle mücadele etmektedir. Bu alternatif ontoloji ya da metafizik yerine etiği ilk felsefe olarak kabul eden düşünmedir. Geleneksel olarak ahlak felsefesi ya da etik, doğru ve yanlış davranış

kavramlarını sistemleştirmeyi, savunmayı ve bu kavramlarla ilgili tavsiyelerde bulunmayı bünyesinde barındıran felsefe dallarından biri kabul edilir. Ahlak felsefesi pratik felsefeyi tartışır. Ahlak felsefesi ilkesel olarak eleştirel bir yaklaşımı kullanarak alışkanlıklar, değerler, normlar ve ahlaki görüşler gibi toplumsal gerçeklikleri gözlemler. Ahlak felsefesi içerisindeki tüm bu görüşler onların ortaya çıkardığı mantıksal sonuçlar da dâhil olmak üzere eleştirel bakımdan sorgulamaya tabi tutulur.

Michael D. Dahnke etiği nasıl ilk felsefe olarak açıkladığını konu alan ilginç bir makale yayınlar (Dahnke, 2001, s. 199-218). Görüşleri şöyledir: Bir ilk felsefe mantığı şeyleri bütüncül, açık ve kapsamlı bir biçimde görmek için bir başlangıç noktası ya da düşünce yapısı temeli varsayar. Bunu betimlemek için uygun bir metafor "bina" metaforudur. Bir bina temel, duvarlar, çatı, kapılar, pencereler gibi bileşenleri içerir. Tasarımı nasıl olursa olsun, bir bina daima binanın temellendirilmesinden yola çıkar. Bazı özel kısımların diğerlerinden çok daha önemli oldukları tasavvur edilebilir, çünkü bunlar binanın yapısını taşırlar. Diğerleri, yani daha önemsiz kısımlar ise yalnızca yardımcı bir destek, hatta sırf süsleme işlevi görürler. Özsel öğelerin "temellendirmesi" olmaksızın önemsiz kısımların da bir amaçları kalmaz ve açıkçası kendi üzerlerine yıkılırlar. Bu tarz bir bina metaforu filozofların birbirine bağımlı, işlev sahibi, hiyerarşik olarak konumlandırılmış kısımlardan müteşekkil bir dünyayı ya da sistemi açıklamalarına izin verir.

Felsefenin ilk mantığı, tüm türevsel düşünceleri desteklemek için gerekli olan bu temele bağlı hiyerarşik ontolojiyi açıklarken işte bu metaforik yöntemi kullanır. Bu temel, Batı felsefesi geleneğinde bugüne dek metafiziğin ya da ontolojinin ve/veya epistemolojinin sahasında kurulmuştur. Esas araç olarak açık ve katı mantıksal akıl yürütmeyi kullanan filozofun gerçekliği "bütüncül ve açık"tır. Metafizik, sabit olanın kuruluşu, töz, değişime uğramayan madde, *ousia*, idealar daha öte bir gerçeklik inşa etmek için somut, değişmeyen bir zemin sağlar. Ontolojik sorular varlığın doğası, varlığın

kategorileri ve bunların birbiriyle ilişkilerine dair en akla yatkın argümanı sağlamak için meydan okuma gerekçeleridir. Epistemoloji, yani dünyanın yapısının incelenmesine ve anlaşılmasına aracılık eden bilişsel kategorilerin kuruluşu, esas temel bilgisinin elde edildiği ve korunduğu pencereyi (yaratmadan ya da potansiyel anlamda kırılım yaratmadan) sağlar. Bu kategoriler bir kez kurulduğunda bilginin ya da felsefenin diğer biçimleri, yani ahlak felsefesi, siyaset felsefesi, estetik, etik vs. gerekçelendirilebilir. Bu son adı geçen alanlar günümüze dek felsefe dairesi içerisinde geleneksel olarak hep bir biçimde kenarda bırakılmış, daha az gerçekmiş, sanki daha önemsizmiş gibi görülmüşlerdir.

Örneğin evrenin bütün anlamının ontolojik temeli olan Descartes'ın *cogito*'su, Tanrı'nın varoluşunu yeniden kurdu ve oradan hareketle dünyayı yeniden iskân etti. *Cogito* bizi yaşadığımız hayatın gerçekliğine ve onun sadece bir düş olmadığına hakiki anlamda inanmamızı sağlar. *Cogito* tüm algılarımızın ve ahlaklı bir yaşam sürdürebilmek adına verdiğimiz tüm kararların doğrulanmasıdır. Tıpkı sofistlerin argümanlarına karşı çıkan Platon gibi Descartes da metafizik ve epistemolojinin etikten önce geldiğini söyler, çünkü hem metafizik hem de epistemoloji etik iddiaların desteklenmesini ve gerekçelendirilmesini sağlar, gelişigüzel kurgulanmış değerleri olgulara dönüştürürler. Etik, arkasına sağlam gerekçeleri ve bilinebilir gerçekliğin desteğini almadıkça kör ve kafası karışmış bir durumdadır.

Bilginin kesinliğine ilişkin bu mesele Batı felsefesi içerisinde uzun bir gelenek oluşturmuş, hatta bir zorunluluk haline gelmiştir. Batı felsefesi içerisinde yerini almış bu gelenek postmodern dönemde fazlaca sorgulanır bir duruma gelmiştir. Nesilden nesle aktarılmış ve sorgusuz sualsiz kabul edilmiş olanları (ki bu, felsefelerin en çok eleştirdiği şeylerden biridir), düşünmenin ve geleneğin hantallıklarını eleştirmeye çalışan bir dönüm noktası vardır. Yaklaşan bu eleştiri dalgası felsefi geleneğin kendi kendisine yönelik bir öz-eleştiridir (*auto-critique*). Bu eleştiri tüm düşünce, ideoloji, din ve hatta kendini

sağlam, sabit, kutsal ve değişmez olarak gösteren ne varsa bunların hepsine karşı oldukça saldırgan ve yıkıcı bir biçimde yaklaşan Nietzsche düşüncesinden görülebilir. Nietzsche'ye göre her şeyin ötesinde tek bir mesele vardır; o da bilme ve görme perspektifi meselesidir. İnsanlar olarak sahip olduğumuz tek şey birbiriyle mücadele içindeki perspektifleri barındıran bir kaleydoskoptur. Perspektife dayalı bilgi insanların evren içerisinde hayatta kalmasına ve mücadelelerini kazanmalarına yardımcı olması için gereklidir. Nietzsche, etik söz konusu olduğunda ise esasen güç istenci olan bu hayat içerisinde esas doğalarına uygun olarak yaşayan insanların ya da başka canlıların herhangi bir değere sahip olabileceklerini kabul etmez.

Dahnke'ye göre temelini metafizik ya da ontoloji ile epistemolojinin oluşturmasının ne kadar önemli olduğuna, ahlaksallık, etik, politika ve benzerinin ise yalnızca bu temelin genişletilmesi olduğuna vurgu yapan "felsefe binası" biçimindeki metaforik betimleme bu felsefe yapısının her veçhesinde aynı ölçüde önem taşıyan mantık sayesinde iyileştirilebilir. Bina en küçük ayrıntısına dek bir bütün olarak iyi biçimde inşa edilmesi gerekliliği gözetilerek yapılandırılmalıdır. Bu durumda Dahnke'ye göre ilk felsefe evrenselleştirilebilir ve olumsal-olmayan olarak değil de diğerlerinden önce gelen, yani ileri araştırmalardan; kesin ve tasarlanmış amaçlara ilişkin yön tayin edici olan araştırmalardan önce gelen felsefe olarak anlaşılmalıdır (Dahnke, 203).

Dahnke'ye göre etik kavramının yalnızca iyinin ve kötünün ne olduğu hakkında söz alan bir felsefe alanı olarak görülmek yerine iki kapsamı vardır. Bu iki kavramlaştırma ise şunlardır: İlki yaşamın ve davranışların genel itibariyle etik açısından yeterince önemli olduğu düşünülmeyen boyutlarını da kapsamaktır. Etik bu anlamda yalnızca politika, adalet, ölüm veyahut birinin yaşamının genel ve nihai doğrultusu hakkında değildir; bundan çok daha kapsayıcı bir biçimde, en sevilen yemek ya da müzikte olduğu gibi kişinin kendine nasıl bir yaşam tarzı seçtiğini de içerir. İkinci olarak etik yalnızca yaşama dair "büyük sorular" denilen meseleleri değil, o "büyük sorular"ın arkasında yatanları da

yani bu sorulara dair verilen herhangi bir yanıtın dayandırılabileceği akıl yürütme sürecini ve bu soruları "büyük sorular" yapan motivasyonun ne olduğunu içerecek biçimde kapsamını genişletir. Akıl yürütme süreci inanç sistemlerinden, düşüncelerden, geleneklerden ve hem bireyi hem de kolektif bir topluluğu muazzam biçimde etkileyen bilgiden bağımsız tutulamaz (203).

Tanım hem bireysel hem de kamusal davranışı kapsar. Bu tanım, ilk olarak, özsel niteliklerinden biri olarak biçimsizliğin içerisine dahil edilmesiyle etiğin sabit bir kendilik olmadığı olgusunu kurar. Bu tanım aynı zamanda inançlar, düşünceler, pratikler arasındaki ayrımın ve bilginin sıklıkla belirsiz ve ayrımlaşmamış -en azından ayrım yapmanın epey zor olduğunu söyleyebiliriz- olmasının mümkün olduğu fikrini kabul ederek bilişsel ile bilişsel-olmayan ayrımını çöküntüye uğratır. Dahası bu tanım miras olarak devralınmış kültürel ve tarihsel bir bakış açısının yanı sıra değişimin etiğin tam uygulanışı aracılığıyla meydana geldiğini kabul eden yaratıcı bir boyutu da içerisi alır. Nietzsche'nin ötesinde Heidegger'in de etiği etimolojik olarak bir ikamet, yuva, yaşam yeri olarak yorumlamasından yola çıkarak bu düşünceyi desteklediği göz önüne alınır. Tüm bunların ötesinde etik meselesini ilk felsefe olarak başarıya ulaştıran en tutarlı düşünürün Levinas olduğu kabul edilir.

Heidegger ve Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak ele alan etik düşüncelerini tanımlamadan önce Claudia Baracchi'nin (2008) Aristoteles hakkında yazdığı çözümlemelere kulak vermemiz gerekir. Baracchi'ye göre başka yapıtlarında metafizik ve episteme'den ilk felsefe olarak bahsetse de etiği ilk felsefe haline getiren Aristoteles'tir. Buna karşın Aristoteles'in katı mantıksal ilkeler uyguladığı deneysel unsurları temel alan bir bilgi incelemesi yapan bir gerçekçilik savunucusu olduğu yaygın biçimde kabul edilir.

Baracchi, Aristoteles'in yapıtlarına gönderme yaparak pratik ve teorik bilgelik arasında çözülemez biçimde iç içe geçmeler olduğunu göstermeyi dener. Baracchi'ye

göre teorik bilgeliğin bütüncül olarak oluşta, duyusallıkta, deneyimde ve bunun sonucu olarak eylemde içerildiği kabul edilmelidir. Bu, Arendt ve Gadamer'in yaptığından farklıdır; zira onlar iki bilgi yahut bilgeliği birbirinden ayırdıkları, pratik olanın çeşitli biçimlerde teorik olanla karşı karşıya olduğunu vurgulayan hiyerarşik bir düzen oluşturan iki parçalı bir mantık kurarlar. Aristoteles etiğin ilk felsefe olduğunu düşünür, yani bilimsel-teorik bilginin ve hatta ontolojinin felsefi dile getirilişinin eylem-içinde-yaşama dayandığını, diğer bir deyişle fenomenolojik, deneyimsel, duyusal olarak temellendirildiğini ifade eder. Şayet bu teorik soruşturma sürdürülürse ilk felsefe anlamında etik yaşam deneyimlerinde ve belli bir tarzda yaşamayla şekillenen bir öz-düşünüm olan *ethos* aracılığıyla bir öz-düşünüm edimi olarak anlaşılabilmektedir (Baracchi, 1-2).

Aristoteles düşüncesinin araştırılmasında etiği tartışan üç deneme vardır. Bunlar *Magna Moralia, Eudemos'a Etik* ve *Nikhomakhos'a Etik*'tir. G.E.R. Lloyd'a göre *Magna Moralia* özgün bir eser olmaktan uzaktır, zira bazı uzmanlar tarafından yapılan araştırmalara bakılırsa bu eser Aristoteles henüz Platon'un Atina'daki Akademia'sında öğrenciyken yazdığı ilk eserlerden biri olduğu için bu eserde içerilen düşünceler Platon öğretilerinin güçlü bir biçimde etkisi altındadır. Bunun ötesinde bu eseri Aristoteles'in kendisinin değil, bir öğrencisinin yazdığı düşünülmektedir. Bunun karşısında Aristoteles'in daha katı etik görüşlerini içeren çalışmaların *Eudemos'a Etik* ile *Nikhomakhos'a Etik* oldukları düşünülür. Ancak bu iki eser arasından onun son eseri, yani *Nikhomakhos'a Etik* daha aslî kabul edilir ve bu eserinde ahlâka dair açıklamaları son derece açık ve kesindir (Lloyd, 202).

Genel olarak *Nikhomakhos'a Etik*'in tüm hareketi, insan etkinliğinin son bir amacı-yani mutluluk olduğu ve insan olarak insanın onu gerçekleştirmek için bir yükümlülüğe - bu amaç nihai konumunda ve insan etkinliğinin somut bir formunda bu yükümlülük sona erer-sahip olduğu ikili öncüllerden başlayarak, soyuttan somuta doğrudur. Buradan

hareketle ahlaki bilgi öğretisi iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki ahlaksal erdeme dayanan eylemler insan mutluluğunun bileşenleri ve insanın yükümlülüğünün bir parçası oldukları ölçüde, ahlaksal bilgi onların erdemliliklerinin rehberi ve güvencesi olarak ortaya konulur, sonrasında ahlaksal bilginin kendisi entelektüel bir erdemin faaliyete geçirilmesi olduğu sürece, diğer entelektüel erdemlerle ilişkili olarak incelenir ve işlemleri mantıksal sınıflandırma ile değerlendirilir (Monan, 60-61).

Nikhomakhos'a Etik'in (1984) ilk bölümlerinde yazıldığı gibi, Aristoteles'in etik görüşüyle ilgili bilgi, teleolojinin ve "araç-amaç" şemasının araştırılmasıyla başlamıştır: Her şeyin bir amacı vardır ve her şey erdeme ulaşmayı amaçlar. Bu erdem haz ve/veya iyilik verecektir. Bu yüzden erdemin amacı genellikle hazza ulaşmak olarak tanımlanır. Erdemin ne olduğunu tanımlamak için matematiksel paradigmaları kullanan ve bunun sonucunda onun mutlak ve genel bir tanımı veren Platon'un aksine Aristoteles için erdemin sadece tek bir tanımı ortaya konulamaz, birinin veya bir şeyin özel koşuluna bağlı olarak birkaç tanımı yapılabilir. Bir kişinin veya bir devletin amaçları aynı şekilde nihayete erse bile oraya erişme süreci her özel koşulun amaçlarının araştırılmasına dayanır.

Heidegger, etiği Platon tarafından ortaya konulan ve Aristoteles tarafından erken dönemde geliştirilen etikten farklı bir şekilde tanımlar. Heidegger, etimolojik olarak Grekçe ikamet edilen yer ya da mesken anlamına gelen *ethos*'dan gelen etik sözcüğünü inceler. Etik ve ontoloji arasında bir ilişki kurar. Yaşamak için ikamet edilen bir yer, ev, mesken olarak etik varlıkla çok fazla ilişkilidir. Dahnke'nin açıklaması Heidegger'in ortaya koyduğu etik ve ontoloji arasındaki bağlantıyı izleyebilir. Ona göre bu sözcük "insanın yaşadığı bölgeyi" adlandırır. Onun ikamet ettiği bu açık bölge insanın özüne ait olana ve böylece ona ulaşmakla ona yakın olanın ortaya çıkmasına izin verir. İnsanın ikamet ettiği yer, özünde insana ait olanın ortaya çıkmasını içerir ve muhafaza eder." "Kökensel etik" olarak ikamet etme kavramı, insanı, insanın ilk unsuru olan Varlık ile

yeniden bağlayacaktır (Dahnke, 210). Heidegger'in bakış açısında bir kavram olarak varlık, insana ilişkin herhangi bir bilgi formunda bile tüm gerçekliklerle ilgilidir. Varlık bilinci varlığın çevresindeki şeyler ile aktarılır. Varlık, kendi kendisiyle ilişki kuran bir ilişkidir ya da ilişkinin kendi kendisiyle ilişki kurduğu ilişki içindedir.

Bir Aristotelesçi olarak Heidegger bir düşünce geleneğini devam ettirmiştir. Gelgelelim Heidegger'in geliştirdiği Varlık kavramı elbette Aristoteles'in ortaya koyduğu varlık kavramından farklıdır. Aristoteles'in on kategorisi-yani töz, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum, iyelik, etki ve edilgi-varlığı oluşturur. Tüm evren varlığın nesnel yapılarından oluşur. Bu nesnel yapının özü, tözler ve ona atfedilen tözün diğer kategorileridir. Varlık kavramında birleşik varlık yoktur, çünkü varlık kavramının kendisi töz ve tözün yüklemlerinden oluşur. Bu anlamda varolanlara ilişkin kategoriler insanlar tarafından yaratılmış şeyler değillerdir, onlar mantıksal olarak yapılandırılmış bir gerçeklik içinde daima var olmuşlardır. Varlık kategorisi insan zihninin bir inşası değildir; gerçekliktir.

Bu noktada Heidegger, Aristoteles'in ve diğer fenomenolog selefi Edmund Husserl'in farklı kavramlarını sunar. Aristoteles için metafizik, felsefi düşünceyi inşa etmenin temeli olan varlığı tartışan bir felsefe dalıdır. Batı felsefe geleneğinde felsefe bir ağaca benzetilirse, o zaman kök metafiziktir. Burada Heidegger bu benzetmeyi eleştirir. Heidegger için, eğer metafizik kök ise, o zaman içinde büyüdüğü toprak ağaçları ve üretilen meyveyi açıkça etkiler, oysa felsefe bunun yerine bütüncül bir bakış açısı sunmalıdır. Heidegger'in Varlık sorusu şudur: "Varlık çok yönlü anlamlarda yükleniyorsa, o zaman onun önde gelen temel anlamı nedir? Varlık ne demektir?" Başka bir deyişle, varoluşun bir şeye yüklenebileceği birçok Varlık türü veya birçok anlam varsa, Varlığın en temel türü, her şeye yüklenebilecek tür nedir?[12]

[12] https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Martin-Heidegger/39819

Heidegger, Batı Felsefe geleneğinde yürütülen metafiziğin onto-teoloji olduğunu, yani temel olarak kabul edilen bir şey ile başlanıldığını, daha sonra en yüksek derecenin verildiğini ve sonrasında düşünülüp, tartışıldığını ve rasyonel olarak ele alındığını varsayar. Buna örnek olarak, Platon'un İdeası, Teodise'deki Tanrı, Hegel'in Mutlak Tin'i ve Nietzsche'nin Güç İstenci gösterilebilir. "Varlık" kategorilerinin derlenmesi sabit tek bir kavrama indirgenmemeli; Sokrates öncesi dönemde uygulanan geleneklere öykünülmelidir. Filozoflar *Phusi*'i hem doğa açısından hem de tüm evren açısından açıklarken farklı tanımlamalar yapmışlardır. Örneğin Thales, Anaximenes ve Democritus, *Phusis*'i su, hava veya atomlar olarak farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Heidegger, Heraklitos'tan sonra, *Phusis*'in her zaman gerçek benliğini ve Varlığı gizlediğini, kendini tanınmak için sunmanın yanı sıra, çeşitli bilinç seviyeleri tarafından yaklaşılabilmesi için diğer parçalarını da gizli perdesinde sakladığını düşünür.[13]

Örneğin Türkler için avokado, çeşitli salatalara eklenen bir sebze türüdür. Sebzelik kategorisi, gerçek Avokadoya karşılık gelir. Türkler, Endonezyalıların, avokadoyu süt, çikolata ve buz parçalarıyla meyve suyu haline getirip, sıcak havalarda içtiğini görünce şaşıracaklardır. Heidegger, avokado varlığını evrensel bir kavramla sınırlı olmayan bir varlık olarak görür. Avokado bir sebze ya da meyve olabilir ya da belki başka bir kavramda var olmayan bir şey olabilir çünkü belki de insanlar daha önce hiç avokado görmemiştir. Heidegger'in yıkıcı düşünce tarzıyla, avokadoyu varlık olarak anlamak, Varlık ile bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Avokadonun varlığı aslında her zaman muammalarla dolu Avokado ile birlikte gelir. Avokado, insan algısında kendini gösterebilirken, yorumsal olarak açıklanabilen sırlarını da saklar.

Varlığı anlamak için önce varlığın insan türünü, Dasein'ı (orada-olmak ya da dünya içinde-olmak), Varlık sorusunu soran Varlık türünü anlamak gerekir. Heidegger,

[13] http://repo.driyarkara.ac.id/186/1/BASIS78.pdf , s. 5-6.

“Dasein” kelimesini geleneksel olarak benlik veya “Ben” olarak adlandırılabilecek şeye atıfta bulunmak için kullanır, ancak açıklaması bundan daha karmaşıktır. *Dasein* benliği, varlığın orada olduğu, varlık anlayışının varlığı tetiklediği bir yer olarak açıklar (Stapleton, 44). Başka bir görüş ise Dasein’ı, “evde-olmayan”- kendi Varlığında kendisine teslim edilmiş, dünya-içinde-olma, dünya-içine-fırlatılma olarak tanımlar. [14]

Husserl'in bir öğrencisi olarak Heidegger, fenomenlerin "kendini kendisinden gösterdiği şekilde kendisinden göstermesine" izin veren fenomenolojinin, ontolojinin ve Varlık incelemesi yapmanın tek yöntemi olduğunu düşünür. Ancak, Husserl'in Aşkın Fenomenolojisinin aksine, Heidegger fenomenoloji olarak ontolojinin mutlaka hermenötik veya yorumlayıcı olması gerektiğini savunur. Heidegger için hakikat ya da *aletheia* her zaman hem gizleyen hem de açığa vurandır. Bir tefsir açıldığında, diğer tefsirler mutlaka kapatılır. Bu anlamda, ontoloji her zaman geçicidir.[15]

Varlığın sırrını açığa çıkarmakta Dasein’ın bilinci aydınlatıcı bir süreçtir. Heidegger'in dediği şekilde: “metafizik varlıkları varlık olarak düşündüğünde, varlıklar bizatihi görünürdürler. Varlıkları görebilmek için Varlık ışığına ihtiyaç vardır. Işığın kendisi, yani bu tür düşünmenin ışık olarak deneyimlediği şey, metafizik düşünme kapsamına girmez; çünkü metafizik her zaman varlıkları yalnızca varlıklar olarak temsil eder. Işığın kendisi, varlıklara her baktığımızda onun içinden baktığımızı fark ettiğimizde, yeterince aydınlatılmış olarak kabul edilir.”[16] Stapleton’a göre Heidegger, dünya-içinde-varlığın üçlü olduğunu belirtir; (i) “dünyada”, (ii) “içinde-olma” ve (iii) dünya-içinde-varlık olarak özlük veya “kim”. Bu boyutların her biri, temel bağlantılılıkları gözetilerek sırayla ortaya konulacak (Stapleton, 47).

[14] http://mythosandlogos.com/heidegger.html

[15] http://mythosandlogos.com/heidegger.html

[16] https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/heidegg2.htm

Varlığın her zaman saklı olduğunu vurgulayan Heidegger, bazen onun yerine Hiç terimini koyar. Heidegger'in kastettiği hiçlik ne "varlıkların bütünlüğünün yadsınması" ne de "saf ve basit olmayan varlık" hakkındadır. Heidegger için hiçlik, "değil" ve "olumsuzlama"dan daha özgündür. Hiçliğin anlamını derinlemesine düşündüğümüzde, asla en derine ulaşamayız. *Dasein*, deneyimle, kalbin eğilimiyle, kaygı, suçluluk, düşme gibi varoluşsal bir duyguyla elde edilir.[17] Bu açıklama, Heidegger'in Protestanlıkta, dünyeviliğin ve genel olarak insanlık durumunun özünde bir lanet olduğu şeklindeki orijinal günah kavramından etkilendiğini güçlü bir şekilde göstermektedir.

İnsanlar dünyaya atılmış, kendilerini oldukları gibi, Varlığa açmış varlıklardır. İnsanlar, varoluşlarının nedeni olan, dünyadan soyutlanmış veya boş kalmış yaratıklar değillerdir; tam tersine, insanlar dünyayla birlikte oluş içerisinde, aynı zamanda da dünya-içinde-olma ve orada-olma içerisindedirler. *Dasein'a* yani dünyada-varlık anlayışına göre, evrendeki insanlar sürekli olarak içinde bulundukları doğayı sürdürmekle ilgilenirler.

Dünyada-varlık, kendi gerçek doğasını ihmal ettiğinde, dünyayla yalnızca varoluşsal bir tarzda, önündekini hazır bir araç, bizatihi bir varlık olarak, bıçağı bizatihi bir bıçak, bitkiyi bizatihi bir bitki olarak görerek bir ilişki kurar. Başka bir varoluşsal açıdan insan, avokadoyu “sebze” olarak gördüğünde ve onun “sebze” olduğuna inandığında, bu, belirli bir metafizik karakterde, onun avokadoyu temsil ettiği anlamına gelir. Bu seviyede dünya ile onun mevcudiyeti içerisinde olarak ilişki kurar. İnsan, teorik temsiliyle dünyayı anlayabileceğini düşünür ve Varlığın zaten elinde olduğuna inanır. Ancak, insanın sersemlediğini, artık dünyasını anlayamadığını hissettiği bir an olduğunda, dünyada-varlık kimliğine uyanır. Dünyada-varlık, tüm varlıklar gereksiz göründüğünde endişeyle dolar ve eksik olsa bile iyi hissettirir. Bütün varlıklar birlik içindeyken bütün yok olur ve

[17] http://repo.driyarkara.ac.id/186/1/BASIS78.pdf s. 6.

işte o anda "hiçlik" kendini gösterir. Varlıkları yok etmese de hiçbir şey kendisini "olumsuzlayıcı" olarak göstermez. Varlık, Yokluk olur, dünyada-varlık kendini onun önüne açar.[18]

İnsanlar ve doğa arasındaki ilişki birliktir, çünkü dünyanın resmi bir insan yorumu biçimidir. İnsanın varoluş bilinci projesi zaman kavramından ayrılamaz çünkü o bizim özümüze, kendi varlığımızla olan ilgimize kök salmıştır. Zaman, herhangi bir varlık anlayışı için bir "ufuktur". Geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman- bu üç zaman Heidegger'in kavramında zamansallıktır. İnsanlar çağdaş zamansallığın içine çekilirler ve bu çağdaşlık, insanların dünyaya anlam vererek var olmaya devam etmelerini sağlar. Saf şimdi (burada ve şimdi) bir yanılsamadır, çünkü insanlar hiçbir zaman saf bir şimdide bulunmamışlardır, kendilerini her zaman üç anda, yani geçmiş, şimdi ve gelecek içinde yaşamışlardır. Geleceğe, geçmişe ve şimdiye uzanan uzantımız, mevcut varlıklarla karşılaşmamızdan daha ilkeldir. Varlığın kesin anlamı olarak mevcudiyeti aldığımızda, onun zaman içindeki köklerini gözden kaçırırız ve kaçınılmaz olarak kendimizi yanlış anlarız; şimdiki zamanda bu soğurulma, sonsuzluğun kaybı değil, gerçek düşüştür. Dolayısıyla Heidegger, kurucu iç görülerini tüm mevcudiyetin varsayılan bir anında değil, derin zamansallığımızın tanınmasında arar (Polt, 70). Bu şekil, her şimdiki âna dalmış olan bütünlüğün bir farkındalığıdır.

Levinas, Heidegger'in etiği hem düşünen hem de ileten, aynı zamanda da metafizik ve epistemolojik açılardan bütüncül bir düzen olarak anlama konusundaki düşüncesini sürdürdürür. Levinas'ın perspektifinde, Heidegger'in perspektifindeki "Varlık ve varlık" kavramı, öncekilerden kökten farklı yeni bir sistem inşa etmek yerine terk edilir. Levinas'ın düşüncesinde geleneksel olarak ilk felsefe olarak kabul edilen metafizik

[18] http://repo.driyarkara.ac.id/186/1/BASIS78.pdf s. 7.

ve/veya ontolojinin yerini etik almıştır. Etik, yalnızca praksis değil, aynı zamanda teoridir, ve öncelikle Ben ve Öteki ilişkisini dil aracılığıyla anlamaktır.

Heidegger'in bakış açısına göre *Dasein*, "Varoluş" aracılığıyla, yani varlığın töz olarak kategorik olarak anlaşılmasına bağlı olan yaşanmış deneyim yönünde varoluşsal anlayış yoluyla gerçekleşir. Heidegger, ahlakla ilgili olarak, insanın özüne ait olanın ve bu yolla ona yakınlıkta bulunanın ortaya çıkmasına izin veren mesken teriminden bahseder. İnsanın meskeni, özünde insana ait olanın gelişini içerir ve muhafaza eder. Mesken, insanı, insanın ilk unsuru olan Varlık ile yeniden bağlayacak bir yer haline gelir. "Aittir" fiilinin kullanımının irdelenmesi hayati hale gelir, çünkü bu kişinin varlığına sahip olduğunu gösterir, ve kişinin dünyası bir varlığa, dünyaya sahip olmanın tam tanımıdır. "Sahip olma durumu, her şeyden önce ötekinin benim olmasıyla beraber, benimle aynı hale geldiği biçimdir" (Levinas, 46). "Sahiplik efendileri, unsurun öngörülemeyen geleceğini, bağımsızlığını ve varlığını askıya alır, erteler" (Levinas, 158). "Mülkiyet, emeğin ürününü, zaman içinde kalıcı kalan bir şey, bir töz olarak kabul eder" (Levinas, 160). Levinas'ın bakış açısına göre, insan Varlık ile temasını kaybetmemiştir. Yine de varlığı, ontik, bilişsel ve epistemolojik yaşamını merkezleyen, sınırlayan ve besleyen bu ethos veya mesken tarafından tanımlar. Evin ayrıcalıklı rolü, insan faaliyetinin sonu olmaktan değil, onun koşulu ve bu anlamda onun başlangıcı olmaktan ibarettir.

İlk felsefe olarak etiğin radikalleşmesi aşamasına geçmeden önce Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuzluk*'taki ilk cümlesi varoluşsal bilincimizi yeterince etkilemiştir: "Gerçek hayat yoktur. Ama biz dünyadayız. Metafizik bu mazerette ortaya çıkar ve korunur." Bu ifade, metafiziğin, her zaman uzakta olan iki şeyi, yani aşkın bir değeri ve heterojenliği ve birçok karmaşık yaşam problemiyle dünyaya fırlatılan bir benliği barındırabilecek var olma yolu fikrini nasıl sunması gerektiğini ima eder. Levinas düşüncesine Ben kavramıyla başlar, ve evrensel düşüncesi "ben düşünüyorum"dur (s.

36). Özbilinç fikri, yalnızca kendisini kendiyle konumlandıran ‘ben’ ile sınırlı olan Alman İdealizminin sistematiğini takip etmez, tam tersine, Levinas'ın ellerinde, *cogito*'nun bilinçli varlığı, başkalarının varlığının farkındalığından ayırılamaz. Sen, biz, onlar, o- ne sahiplik ne sayıların birliği ne de birlik kavramları beni, evde kendisiyle birlikte olan varlığı rahatsız eden Yabancı'ya bağlar. Yabancı aynı zamanda bana eşit, ve özgür olan anlamına da gelir.

Ben ve öteki arasında birbirini etkileyen ilkel ve somut bir ilişki vardır. Başkalarıyla yüz yüze karşılaşmak; bir ikinci kişilikle, farklı niteliklere ve tesadüflere sahip başka bir benlikle değil, aksine tüm temel benliklerden kaynaklanır. İnsan, başkalarını yakından tanıma arzusuna sahiptir. Bu, bizim dışımızda bir yerlerde, içinde yaşadığımız ama yabancı hissettiğimiz ada ya da Levinas'ın dili ile bize tanıdık gelen bir dünyadan, kendi dışında yabancı bir benliğe doğru ilerleyen bir harekettir. Evde ya da meskende gerçekleşen Ben ve öteki arasındaki karşılaşma kısıtlı bir alanda değil de, evreni limitsiz bir şekilde keşfedebileceğim ve yaşamın tüm farklı unsurlarını, ve onların özlerini, benim gibi olmaları için değiştirmeyeceğim bir mekanda gerçekleşir. Öz benlik de rasyonel olduğundan, bu sistemin gelişimi benliğin çıkarlarıyla örtüşecektir. Bütün ötekilik, bu bütünsel uyum ve öteki sisteminde emilecektir.

Levinas, iktidar felsefesi olarak kabul ettiği ontolojinin ilk felsefe olmasını eleştirir (Levinas, 46). Öteki ile ilişkiyi Varlık ile olan ilişkiye tabi kılma eğilimi, genel olarak, anonim olana itaat altında kalır ve kaçınılmaz olarak başka bir güce, emperyalist tahakküme, tiranlığa yol açar (Levinas, 46-47). Ötekinin varlığını aynı olana indirgemek, totaliter sistem altında yaşanan tiranlık dolu bir savaşın yolunu açar. Genel olarak, insan, başkalarının acı çekmesi ya da bunalımda olması fark etmeksizin, gücü elinde tuttuğunda ve istediğini yaptığında tatmin olma eğilimindedir. Levinas, duyarlılığıyla, Ben ve Öteki mutlak dışsallığıyla hakikate yönelen aynı haklara sahip olduklarından, adalet ilkesine dayalı olarak başkalığa alerjik olmamamızı ve dil ve nezaket yoluyla kendimizi ötekine

açmamızı ister. Dil, ben ile Öteki arasındaki boşluk boyunca, dokunulmaz olanla uzaktan ilişki kuran bir araçtır (209).

Levinas, "yüz" terimini, benim içimdeki öteki fikrini aşan, ötekinin kendini sunma biçimi için kullanır. Öteki'nin yüzü, bende bıraktığı plastik imajı, benim kendi ölçümde ve onun idealinin ölçüsünde var olan *ideatum*'u yani yeterli fikri yok eder (50-51). Önümdeki bir yüzün varlığı, gerçek hakkında bir fikir verir. Bu gerçek, sahip olunan bilginin temalaştırılmasından değil, bir söyleşiye dönüşen temalaştırma sürecinden elde edilir. Konuşmada Öteki'ne yaklaşmak, onun ifadesini memnuniyetle karşılamaktır ve Ben için Öteki'nden bir şey alma durumu sonsuzluk fikrine sahip olmaktır. Bu, Ben'i daha aydınlanmış hale getiren bir öğretim sürecinin olduğu etik bir ilişkidir. Genelleştirme ve evrenselleştirme yoluyla dil, dünyadan Öteki'ne bahseder ve böylece aynı dünyayı oluşturarak ve Ben ile Öteki arasındaki boşluğu aşar. Böylece boşluk engeli ortadan kalkar ve Öteki artık Bir Başkası değil, aynı zamanda hem benzer hem de farklı olan "biz" olur. Bu öteki tartışırken rakip, müzakere ederken arkadaştır" ifadesinde görülebilir. Ben ve Öteki arasındaki karşılıklı ilişki, her ikisi için de anlamın doldurulmasını sağlar. Yüz yüze karşılaşmalar yoluyla Ben ve Öteki'deki tüm değerler değişebilir. Bu şekilde, Öteki potansiyel olarak "Ben" dünyasının bir parçası haline gelebilir ve bunun tersi de mümkündür. Dolayısıyla insanın dünyası, yaşadığı yer, ontolojisi ya da ahlakı da mutlak ve değişken değildir. Öteki'nin bu ilksel kabulü, ilk felsefeyi oluşturan, ileriye yönelik olası arka planı ve yönü ve daha ileri düşünce ve uygulama için motivasyon sağlayan ilk etik olaydır.

Alman filozoflardan biri olan Fichte'nin, A.E. Kroeger tarafından İngilizce'ye iradi eylem olarak çevrilen *tathandlung* kavramı ile, F. Scott Scribner'in farklı kelimelerle gerçek-olgu ve Daniel Breazeale'nin gerçek-eylem olarak çevirdiği düşünceler arasında birkaç benzerlik vardır. Alman İdealizminde diyalektiğin öncüsü olan bu ilke, onun düşünce sistemini kurarken kullandığı tümdengelimin temelini ve çalışma sürecini

açıklayan a priori bir temeldir. Bilincin temeli budur. İradi eylem, Ego'nun yaparken sezdiği bir bilinç gerçeğidir. Fichte'nin kendi sözleriyle, "kendisi için ortaya çıkan eylemi aynı anda gerçekleştirirken kendini sezme ve ortaya koyma eylemi"dir.[19] Bu nihai indirgemedir, çünkü onun bilinç biçimi "başka hiçbir şeyden türetilmemiş", bunun yerine bir "anlık bilinç" biçimidir (Scribner, 45).

Fichte'nin İdealizmi sıklıkla modern öznelciliğin en somut örneği olarak okunsa da, meselenin gerçeği Fichte'nin bu gelenekten kökten kopmuş olmasıdır. Onun bundan üç temel açıdan ayrıldığı daha sonraki bölümlerde gösterilecektir. *İlk olarak*, Fichte yalnızca dış dünyanın da bilincinde olduğu için öz-bilinçli olduğunu savunur. *İkinci olarak,* tüm öz-bilginin, karşılıklı tanımanın normatif yapısına bağlı olarak özneler-arası olduğu tezini savunarak Kartezyen öznenin mahremiyetini sorgular. Doğa basitçe bir koşuldur, insanın ahlaki eylemlerini ifade etmesi için bir arenadır. Sistemde, eğer öz-bilinç ortaya çıkarsa, mutlak Ego kendisini sonlu Ego biçiminde sınırlamalıdır. Ama hiçbir özgür varlık, aynı zamanda diğer benzer varlıkların bilincine varmadan kendi kendisinin bilincine varmaz. Fichte'nin özneler-arasılığı budur. Özneler-arasılık bir öz-bilinç durumudur. *Üçüncüsü* ve en radikal olarak, tüm bilginin pratik faaliyetimize ve nihayetinde iradeye dayandığını iddia eder; başka bir deyişle, bilgiyi tefekkür yoluyla değil, eylem yoluyla edinilmektedir (Beiser, 219).

Fichte'ye göre iki tür özgürlük vardır: biçimsel özgürlük ve maddi özgürlük. Biçimsel özgürlük yalnızca bilincin mevcudiyetini gerektirir, doğrudan zevkimize yönelik müzakere sağlar, maddi özgürlük ise ahlaki eylemlerdir. Ahlaki eylemlere herhangi bir içerik vermek zordur, bu nedenle talep edilen bir sentezi yaratmak zorundayız çünkü insanın doğasını oluşturan dürtü veya eğilim nihayetinde tek bir dürtüdür. Fichte ahlâkın temel ilkesi hakkında, "özgürlüğünü tamamen ve istisnasız olarak bağımsızlık kavramına

[19] Daniel Breazeale'e göre, "yerine koymak" anlamı ile kullanılan "setzen" kelimesini basitçe "farkında olmak", "üzerinde düşünmek" veya "farkında olmak" olarak tanımlayabiliriz. (http://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte).

uygun olarak belirlemesi gereken zekanın gerekli fikri" der (Frederick Copleston, 65). Alt dürtü, amacını, yani hazzı feda etmeli, daha yüksek dürtü ise saflığı feda etmelidir. Herhangi bir nesne tarafından belirlenmekten yoksundur.

Bilincin mevcudiyetinin bir koşulu olarak Levinas, özne kendi tatmini uğruna Öteki'ni feda etme potansiyeline sahip olduğu için özgürlük ilkesini reddeder. Levinas'a göre ontolojiyi iktidar felsefesi yapan da budur. Öteki'nin kabulüne gelince, özgürlük meselesi tartışmalıdır. Levinas için Öteki metafiziktir. Öteki aşkın değildir çünkü benim gibi özgür olacaktır; aksine, özgürlüğü onun aşkınlığından gelen bir üstünlüktür (Levinas, 87). Bunun yerine, ilk felsefe olarak etik eylemin altında yatan, Ben bilincinin varlığının özü olan bir adalet fikrini sunar.

Yazara göre, Ophir'in düşüncelerini eleştirel olarak okuyarak ve üç filozof grubunun yukarıda belirtilen felsefi sistemlerini formüle etme biçimlerini göz önünde bulundurarak, iki ana mesele ortaya çıkmaktadır:

1. Bütünsel bir felsefi sistem inşa etmekteki dolambaçlı yol.

2. kötülük ve Kötülük terimi arasında büyük harf kullanımının kafa karıştırması.

Bu iki meselenin gündeme getirilmesindeki sebep, yazarın, birkaç filozofun tezlerini okuma biçimiyle, Ophir'in ele aldığı şeyler arasında farklılıklar olduğunu düşünmesidir.

3.1.1. Bütünsel Bir Felsefi Sistemin İnşasında Sapmanın Eleştirel Analizi

Ophir'in düşüncesinin ilk eleştirel analizi, kurduğu felsefi sistemin derlenmesinin sistemleştirilmesiyle ilgilidir. Ophir, incelemesine bir ontoloji tartışmasıyla başlar, ancak bunun ardından, kötülük kavramını anlamayı vurgulayarak, ahlak ontolojisini açıklamaya odaklanır. Ophir'in ontolojik argümanlarını sentezleme biçiminden yola çıkarak, daha önce bahsedilen felsefi yapı sistemlerinin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak Ophir'in düşüncesi, daha özgül biçimde Derrida'nın asla tekil olmayan sonuçlarla dolu olumsuzlama felsefesiyle daha yakından ilişkili olan ikinci grupta sınıflandırılabilir.

Burada varlık durağan olarak ele alınmaz. Varlık, her zaman sürekli değişen bir ilerleme ve açık uçlu bir kombinasyon halindedir.

Ophir, metafizik ve ontolojik görüşlerini açıklarken çıkış noktası olarak "kaybolma" temasını seçer. Kaybolma durumu, önceden var olan ama artık orada olmayan bir varlık durumudur. Onun için oluş süreci bir zorunluluktur. Her şey geçiş halindedir çünkü her başlangıç bir şeyin sonudur ve bitişin kendisi yeni bir şeyin başlangıcıdır. Varlığın açıklaması hiçbir zaman statik ve kalıcı değildir, sürekli değişmekte ve dönüşüme uğramaktadır. Bu nedenle Ophir, arkhe'nin varlığından bahsetmez, çünkü her şey sadece var olmuştur ve kısa sürede ortadan kaybolmaktadır. Genel olarak, ontolojinin açıklaması oluşla ilgilidir, ancak Ophir'in görüşü oldukça farklıdır. Bunu süre gelen bir şey olarak açıklar. Orada olmasına rağmen, her şey her zaman geçiş halinde olduğu için, var olan çok geçmeden silikleşir ve kaybolur. Bu yüzden Ophir'in felsefeyi temalaştırma tarzı "dolambaçlı bir yol" olarak sınıflandırılmaktadır.

Ophir, Tanrı'nın kötülüğün varlığıyla ontolojik ilişkisini tanımlamaya özel olarak girmez. Ophir, felsefe dünyasında kötülük hakkında klasik bir tartışma haline gelen Tanrı'nın konumunun aşkın mı yoksa aşkın ve aynı zamanda içkin mi olduğunu da açıklamaz. Ophir'in yazma stratejisi, suçun doğrudan nasıl üretildiğine odaklanır. Çabalarının, kötülük sorununu teodisenin gölgesinden ve Batı ahlaki düşüncesini karakterize eden aşkınlığın son kalıntılarından arındırmak için felsefi düşüncenin sekülerleşmesinin bir biçimi olduğunu söylemiştir. Bu haliyle Kant ve Levinas'ın düşüncelerine işaret etmektedir.

İsrail'in Filistin ve bölge ilişkilerinde yaşadığı krizin arka planına karşı yaptığı derlemesinde, ve bunu Nazizm döneminde Yahudilerin maruz kaldığı insanlık suçlarının trajedisiyle karşılaştırıp sentezlemesindeki motivasyona bakıldığında, Ophir'in ahlak felsefesinin, bir grubun, ulusun ve veya diğer etnik grupların sömürgeciliğini ve apartheid siyasi sistemini meşrulaştırmak amacıyla Ben'i, bizliği veya bir etnik ve kültürel varlığı

yüceltmek için İncil'deki anlatıları kullanan harekete bir yanıt niteliğinde olduğu açıktır. Ophir, tüm kötülüğün insanlığın tarihselliği alanında olduğu gerekçesiyle, kötülüğün üretimi ve dağıtımına Tanrı'nın katılımını reddeder. Ayrıca bu düşünce, dini ve kabile anlatılarını ideolojinin çekirdeği ve mühimmatı olarak kullanan Siyonist harekete karşı direnişini zımnen göstermektedir.

Ophir, düşüncesinin İsrail felsefesinin bir temsili olduğunu iddia eder. İbranice yazılmış olmasının yanı sıra, tartışmada ayrıca *raah* / רָעָה (kötü), הלשך (fiil daha sonra dile başlatılan anlamına gelir), לשרך (hem dil hem de yetkililere bilgi verme veya deyimsel anlamda isimleri isimlendirme anlamına gelir) vb. gibi, felsefi düşüncesini derlerken ahlaki söylemi içerisindeki kavramsal zemini oluşturan terminolojilere yer verir. Burada, kültürün hayati bir parçası olarak dilin rolü, bir kültürün dünya görüşünü ve kültürlü insanı keşfetmenin ana kapısı olan bir varlık evi olma durumunu gösterir. Ophir'in üzerine yoğunlaşılan eseri, Rela Mazali ve Havi Carel tarafından yürütülen bir tercüme çalışmasıdır. Adi Ophir ile doğrudan yazışma mümkün olmadığı için Ophir'in eserinin okunması sadece bu İngilizce versiyonu kullanılarak yapılmıştır.

Kolayca anlaşılabileceği üzere, Ophir'in doğrudan İbranice konuşmasında, daha sonra İngilizce'ye çevrilmiş ve profesyonel tercüman yardımıyla Türkçe olarak derlenmiş ifadelerinde çeşitli biçim bozulmaları mevcuttur. Ancak bu, aynı amaçla bilim adamlarının ve düşünürlerin ahlaki söylemin ufkunu genişletme çabalarından biridir. Roland Barthes'ın yapısalcılık dünyasında sıkça duyduğumuz "yazarın ölümü" ifadesi, bunun bir yazar ile bir metin arasındaki şu farkı da ima edebileceğini göstermektedir: Bir yazar ölebilir, ancak yazılı metin onlardan sonra da hayatına devam edebilir ve yine de anlaşılabilir. Metin, ona yeni bir yorum ve anlam veren okuyucunun elinde canlı kalır. Ya da yazılarında ölümünü gören Derrida'nın dediği gibi, yazar bir hayalet gibi belirir ve kaybolur, ve artık okuyucular tarafından üretilen çeşitli yorumlardan yeni anlamlar üretme gücüne sahip değildir. Ophir'in metnine yaklaşmak için gösterilen çaba bu

kutlanması gereken bir tür düşünce eylemidir. Türdeşlik ölüm, yani yaşamdaki oyunun ve farklılığın sona ermesi olduğuna göre, bu ölüm için yas tutulmalıdır.

Yahudilik geleneğindeki Teodise yorumundan biraz bahsetmek gerekli görülmektedir. Tevrat'ta insanların Adem ve Havva'nın, yaratılışı açıklanırken, Adem ve Havva'nın itaatsizliğinin günah değil, Tanrı'nın planladığı bir şey olduğu söylenir. Tanrı, insanlara hayatlarının yolunu belirlemede bağımsızlık ve özgürlük vermeyi planlamaktadır. Tanrı insanın özgür seçimine müdahale etmez ve bu nedenle insan her zaman özgür bir seçime sahiptir ve bu, Tanrı'nın insan eylemlerini ödüllendirmesi için bir ölçü olur. Genel olarak Hıristiyan kilisesinin öğretilerinde Adem'in itaatsizliği bir günah olarak ele alınır. Adem, daha sonra çocukları ve torunları için kalıtsal bir hale gelen bir günah işlediği için, her insan kendini kötülükten korumak için çabalamalıdır. Tanrı daha sonra İsa'yı, insanoğlunun günahlarının kefareti için bir yol olarak gönderir. Kant, Hegel gibi Hıristiyan filozoflar bu öğretiden esinlenerek daha önce sözü edilen Heidegger de dahil olmak üzere birçok rasyonel argüman üretmişlerdir.

Her Semavi dinin teolojik görüşlerinin yorumunun asla tekil olmadığı tarafımca kabul edilmektedir. Teolojik yorum söyleminde her zaman mistisizmle dolu bir negativizm yorumu vardır. Bununla birlikte, Hıristiyanlıkta kalıtsal günah kavramı oldukça açıktır ve bu Hıristiyan filozoflar grubuna ilham vermiştir. Levinas ve Derrida gibi bazı Yahudi filozoflar, düşüncelerinde Yahudi mistik görüşlerinin etkisini ortaya koyarlar. Ophir, iki farklı filozof grubundan da farklıdır. İlk bölümde gösterildiği gibi, ahlaki görüşlerini sekülerleştirmeye çalışır ve görüşleri Hıristiyan veya Yahudi dünyasındaki felsefi düşüncenin ayırt edici bir özelliği olarak Teodise gölgeleriyle yakından ilişkilidir. Eleştirel düşünceyle dolu felsefi düşünceyi dogmatik olan din ile ilişkilendirmek açıkçası muğlakta kalan bir duruma işaret etmektedir. Yine de filozofların doğasında var olan ve yetiştikleri çevreden edindikleri ilkel değerlerin onların felsefe modellerini etkilediği yadsınamazdır. Ya da en azından felsefe burada, teoloji anlatısında

açık ama belki de örtük olarak mevcut olmayan sorulara tefekkür edici cevaplar sağlamak için analitik bir bıçak gibi bir araca dönüşmektedir.

Ophir'in felsefesinin nihai izdüşümü ahlaki düzenle ilgili olsa da, düşünceleri öncelikle kötülüğün varlığına odaklanan ontolojik bir tartışma ile başlar. Bu husus, genellikle iyilik ve mutluluk nesnesine odaklanan ahlak felsefesi çalışmalarından oldukça farklı kabul edilen ikinci bir noktadır. Örneğin, birisi için iyi olanın, onun arzularını tatmin edebileceğini düşünen hedonist grup; teleolojisiyle, en yüksek hedefin mutluluğa ulaşmak olduğunu söyleyen Aristoteles; Jeremy Bentham'ın belirttiği ve John Stuart Mill'in eylemin nicelik yönünden ziyade niteliksel yönünü vurgulayarak tamamladığı fayda ilkesiyle faydacılık; ve bu mutluluk da dahil olmak üzere, sadece ana aktör olarak hareket eden bir bireyin değil, bir olaya dahil olan herkesin mutluluğu.

Ophir faydacılıkla hemfikirdir, ve insanın tarihsel olduğu ve sosyal, politik, ekonomik ve kültürel boyutlardan ayrılamayacağı şeklindeki çağdaş gerçekçi görüşü savunur. İyi ve kötü arasındaki savaştan, kaçınılması mümkün değildir. Yaşamın sürdürülebilirliğinin önemli kararlarında başrol oynayanlar insanlardır. İnsanlar, hayatın Kötülük düzenine yol açan sıradan kötülüklerle doldurulmasına izin vermeyi, Kötülük düzeninin gerçekleşmesini geciktirmek veya önlemek için sıradan kötülüklerin oluşumunu azaltmayı veya durdurmak için önleyici eylemler aramayı seçebilirler. Bu nedenle hayatın gerçekleriyle daha gerçekçi olmaya çalışan Ophir'in ahlak felsefesine göre ahlaki söylem, "olmak zorunda olan" değil "olması gereken" üzerinedir. Böylece insanlar, daha büyük bir kötülüğün varlığından kaçınmak için ne yapılması gerektiğini formüle etmek adına kendilerini tefekkür çabalarına kaptırırlar ve böylece daha geniş bir kapsamda insanlara mutluluğu taşıyabilirler.

Ophir tarafından sunulan faydacılık, yaygın olarak ifade edildiği gibi "evrensel iyiliği ideal ve nihai bir amaç olarak gerçekleştirmek" gibi görkemli hedeflere değil, kötülüğün indirgemesi teleolojisine sahip kötülüğün ontolojisine dayanmaktadır. İnsanların her

zaman daha iyi bir dünya hayal etmelerine ve onu gerçekleştirmeye çabalamalarına neden olan ve her zaman çatlak ve eksik olan yaşamın varlığının farkındalığına dayanmaktadır. Ophir, sıradan kötülüklerin mevcudiyetinde bir azalma çağrısında bulunur ve bu, kötülükten korunanlar için, iyiliğin yükselmesine neden olacaktır. Başka bir deyişle, iyiliğin, kötülüğün yokluğu olduğu söylenebilir; ya da şer kitleler halinde olmasa da, insanlar, şer düzeninin oluşumuna açılan kapı olan, ıstırap ve tahribat yaratan kayıp duygusundan kurtulurlar.

Teodisenin mistik görüşünde, Augustinus'un I. bölümde tanımladığı gibi, kötülük var olmayan bir şeydir, hatta hayattaki bir varlık ya da belirli bir şey ile bile özdeşleştirilemez. Bu sadece iyiliğin yokluğunun yarattığı bir durumdur. Burada kötülüğün varlığının reddi, Ophir'in iyiliğin ancak kötülüğün varlığından kaçınabileceğimiz veya sıradan kötülüklerin varlığını azaltabileceğimiz zaman gerçekleşeceğini vurgulayan fikriyle çelişir. Ophir için iyilik, kötülüğün varlığını ve etkilerini ortadan kaldırma veya azaltma kararlılığının mantıksal bir sonucudur.

Ophir'e göre, onun fikrini faydacı anlayışlardan ayıran iki ana konu vardır: Birincisi, kâr ve zararın hesaplanmasına ilişkin ilkelerin yerini mutluluk ve sefalet alır. Bu düşünce bizi ahlaki tartışmanın sınırlarını ve olanaklarını yeniden tanımlamaya, sıradan kötülüğün yetkili, bilgili temsili için farklı kültürel sektörlerdeki rekabet kalıplarını düşünmeye ve kötülüklerin birikimi ve yayılmasının hesaplanması üzerindeki toplumsal mücadelelere dikkat etmeye zorlayabilir. İkincisi, kar ve zarar hesapları belirleyici faktörler değil, birbirleri için birer endişe kaynağıdır. Bundan, ahlaki eylemin adil bir mübadele sisteminin veya adil dağıtımın koşullarıyla sınırlı olmadığı sonucu çıkacaktır. “Genel esenlik” veya “maksimum fayda veya maksimum sayıda insan için mutluluk” kavramı ancak negatif fayda ile gerçekleştirilebilir: “maksimum sayıda insan için kötülükleri en aza indirmek- benlik denklemden çıkarılır” (Ophir, 18-19).

Ophir'e göre dolambaçlı yol haline gelen üçüncü nokta, Levinas'ınkinden farklı olan ötekilik kavramına ilişkindir. Levinas için "dünyada olma" fikri önyargılı ve benmerkezcidir. Ona göre çevremizdeki çeşitli nesnelere göre daha öncelikli bir konumumuz bulunmaktadır. Kendimizle özdeşleştirdiğimiz bir grubun üyesi olarak ya da sadece kendimiz olarak, çevremizdeki nesneleri kendi yararımıza manipüle etmeyi ve kontrol etmeyi öğreniriz. Genel olarak, bu nesneler bizim emrimizdedir ve onlarla oynamakta, onlarla yaşamakta ve isteğimize göre onları kullanmakta özgürüzdür. Bu ilkel zevk deneyimi, Levinas ile Heidegger de dahil olmak üzere diğer fenomenologları birbirlerinden ayırır.

Levinas için Öteki veya Ötekilik, bir bütünlük sistemindeki benliğin bir uzantısıdır. Bu fikir, zayıf olarak kabul edilen diğer bireyler veya gruplar üzerinde güce sahip olduğunu hisseden bir birey veya grubun hegemonyasına yol açabilecek bir bütünlük sistemini uygulamayı reddeden Ophir'in fikirlerinden farklıdır. Tüm insan bireylerinde ve gruplarında bu benmerkezci tutumu sürdürme ve diğer bireyleri ya benliğin uzantıları olarak ya da bireysel ya da toplumsal benlikten yararlanmak için manipüle edilecek yabancı nesneler olarak düşünme yönünde güçlü bir eğilim vardır. Levinas'a göre Ötekilik, benim bir uzantım olan ötekinin varlığını hesaba katarak, kendimi düşünme ve eyleme ihtiyacı konusunda ahlaki farkındalık yaratmanın mantıksal bir sonucu haline gelir. Farklı bir kökenden olan başkasını kabul, Öteki'ye birincil açılma, ontolojik olarak kimlik inşasına öncüldür. Badiou'ya göre, Levinas'ın düşünce tarzı, Yahudi hukuk geleneğine, yani aynılıktan önceki varlığa ve teorik düşünceye göre, Öteki ile ilişki etiğine dayanan önceliğe dayanır ve kendisi yalnızca düzenliliklerin ve kimliklerin "nesnel" özdeşliği olarak düşünülmüştür. Aslında Yasa bana neyin olduğunu değil, başkalarının varoluşunun dayattığını söyler. Bu Ötekine ait olan Yasa, gerçeğin yasalarına karşı olabilir (Badiou, 19). Bu benmerkezci tutum, her bireye, Ben ve Öteki'ne adaletin varlığını teşvik etmeyi amaçlar ve bu da uyumu sağlar.

Ancak, Ophir için Levinas'ın düşüncesinde yürütülen bütünlük, çıkarlara hükmetme eğiliminde olduğu için tehlikeli olacaktır. Bütünlüğün gücü, Öteki'ni bizim düşünce mantığımıza teslim olmaya zorlayabilir. Ophir'in karşı çıktığı şey, bütünlük sistemi kavramıdır. Ahlaktan bahsetmek, dünyada yaşayan insanlara karşı tamamen sorumlu bir tutum uyandırmak için toplumsal varoluşun tarihsel biçimlerinin bilinciyle şimdinin dünyasında sıradan kötülüklerin varlığını azaltma veya önleme arzusundan bahsetmektir.

Özgürlük, ahlak söyleminde insanın ahlaki bir varlık haline gelmesi için insan doğasında bulunan önemli bir temadır. Kişide var olan düşünce ve eylem özgürlüğü her zaman iyi ve kötü değer kutupları arasında olan tutum ve seçimleri belirleyebilir. Bununla birlikte, bir kişinin doğasında bulunan özgürlük, diğerlerinde bulunan özgürlük ile sınırlıdır, dolayısıyla özgürlüğün kendisi asla mutlak olamaz. Ahlak katı bir tanımla tanımlanamaz. Yine de ahlak, karmaşık sosyal sorunlara yönelik spekülatif yanıtlara yol açan "ne olması gerektiği" ile ilgili tartışmalar içerisinde düşünülür. Bu tartışmalar içerisindeki problemlere verilecek herhangi bir cevap, geriye kalan diğer sorunlardan kurtarılmış bir çözümü de içermeyebilir. Yine de Ophir'in bakış açısına göre, herhangi bir cevap en azından var olan soruna daha iyi bir çözüm sağlayabilir ve böylece kötülük azaltılabilir veya önlenebilir. Sorun kaçınılmaz olsa bile, en azından ortaya çıkan etki çok geniş ve önemli değildir.

Bireysel özgürlük, diğerlerini kabul etme ve onlara eşit davranma girişimleri, her zaman farklı bilinç seviyelerine sahip diğer bireylerde bulunan özgürlüklerle çatışır. Levinas tarafından teşvik edilen Öteki'ne yönelik kabul, Öteki'nin Ben'in uzantısı olduğuna dair bir zihin durumu ve farkındalıktır, öyle ki ideal koşulları aramada ve tam iyiliği gerçekleştirmede sorumluluğun Ben'den başlaması gerekir. Levinas'taki bütünlük, Levinas'ın kendisi için Platon'un "gerçeklik İdea dünyasının yansımasıdır" düşüncesinin yankılarını içeriyor gibi görünür. Evren için amaçlanan iyi, Ben için de "iyinin yansımasıdır". Ötekilik kavramı içinde aşkın bir değeri barındırır. Ophir'in bu görüşe

yönelik eleştirisi şudur: "…ahlaki ilginin temeli veya kaynağı, ötekinin "ötekiliği" değildir. Ötekilik ahlak ile alakalı değildir, sadece somut olan ötekiler ahlak ile ilişkilidirler çünkü bu ölçüde savunmasızdırlar, acı çekmeye eğilimlidirler ve somut kötülüklere maruz kalırlar" (Ophir, 16).

3.1.2. 'kötülük ve Kötülük' Terimi, 'varlık ve Varlık'tan Türetilmiştir

Heidegger'in varoluşçuluğun açıklamasında bize sunduğu şey, özellikle "varlık ve Varlık" terimi, Ophir'in "kötülük ve Kötülük" hakkındaki fikrini derlerken bir ilham kaynağı olmaktadır. Heidegger'in terminolojisinde Varlık, dünyada oluşun farkındalığıyla dolu olma durumudur. Varlık her zaman insan, masa, ağaç, sandalye vb. gibi şeylerin varlığıdır. Heidegger terminolojisinde, bu varlıklar 'ontik'tir, ve 'ontolojik' olan, bu varlıklardan ve onların dillerinden söz etmenin yoludur. Özne, yani özgür ve belirleyici bir kişi olan 'ben', hem kendisinden hem de üzerine düşünülecek bir şeyi yansıtan diğer dış nesnelere yönelik öz farkındalık kazandığında, bu süreç varlık olarak kendini kavrayan Ben'i süreç içinde dünyada olma durumunu mümkün kılar. Kısaca, dünyada-varlık ya da Dasein, dış nesneler tarafından uyarılan yansıtıcı farkındalık yoluyla anlamın içe doğru zenginleştirilmesinden kaynaklanır. Bu yüzden her varlık Varlık değildir, yalnızca iç ve dış benlik bilincine sahip olanlar Varlıktır.

Heidegger'in "varlık ve Varlık" ve Ophir'in "kötülük ve Kötülük" terimleri arasında, en yüksekte veya dorukta koşulunu vurgulamak adına her ikisi için de büyük harf kullanılmasına rağmen, çeşitli farklar bulunabilir. Varlıkta ve varlıkta, var olma hali tüm varlıklar için içkindir. O halde zaman, varlığın ufku olarak düşünülebilir. Zaman ve tarih, ne kendimizi gerçekleştirmemizin önündeki engeller ne de içinde bulunduğumuz arenalar değil, varlığımızın kalbidir. İnsan olmak, zamansal ve tarihsel olmaktır; tersine, zaman ve tarih ancak kendimize referansla anlaşılabilir. Varlıktan varlığa geçişi anlamanın koşulu, hem içten hem de dıştan yansıtıcı eylemlerde bulunabilme yeteneğidir. Dünya

kavramı, Varlık'ın şeylerin anlamını nasıl belirlediğine bağlı olarak göreceli hale gelir. Varlık zamanla zamansallaştırıldığı için, Varlık için dünya, evren ya da alan gibi farklı olabilir.

Burada Ophir, Heidegger'den farklı bir pozisyon alır. Heidegger'in bakış açısında olduğu gibi, yalnızca varlık zamansallaştırılır; tüm fenomenler, varoluşsal bilinç aracılığıyla Ben tarafından kavranır. 'Ben', bir belirleyici olarak daha çok vurgulanır. Ophir'e göre ise tam tersine, sadece varlık değil, aynı zamanda etraftaki şeyler de zamansallaşştırılır. Gözlemci, nesneler kadar zamansallaştırılmıştır. Bu nedenle varlık, aynı zamanda yalnızca gösteren için değil, gösterilen için de kesin olan hiçliktir, çünkü varlık, zaman içinde meydana gelen tüm görünümleri ve ortadan kaybolmaları kapsar. *Varlık, şöyle ve böyle olan olarak görünmenin sınırsız olanaklarından oluşur: her görünüm, her ortadan kaybolma, her mevcudiyete bürünme, mevcudiyetten her ayrılma, mevcut olanın olmayanla ve orada olanın var olanla ve henüz dillendirilmemiş olanla dillendirilenlerin ilişkisini basitçe yeniden düzenler* (Ophir, s.45).

Bu yaklaşımın mantıksal sonucu, her şeyin göreli olarak değişmesidir. Ben değişirim ve dünya değişir. Bu nedenle Ophir, görünüş yerine kaybolmanın açıklamasıyla başlamayı tercih eder. Belki de bunun nedeni, klasik ontolojik mantığın bir tür reddedilme biçimi olmasıdır. Bu mantıkla yaklaşılsa bile, tavuk ve yumurta örneğinde olduğu gibi, görünüşün mü yoksa kayboluşun mu önce geldiğine karar vermek çok zordur.

Kötülüğün kötülüğe dönüşmesi, aritmetik veya geometrik bir dizi olarak gerçekleşir. Çok sayıda sıradan kötülüğün birikmesi kötülükleri bir Kötülük düzenine dönüştürür. Bu düzen, tüm acıların ve zararların artık dile getirilemez hale geldiği ve sadece yanlış bir düzenin işlediği, yıpratıcı adaletsizliklerle dolu koşulların daha da kötüye gittiği bir durumdur. Bunun etkisinin anlaşılması durumu da görecelidir, çünkü herhangi bir konu herkes için farklı olan durumları tanımlar. Kötülük, acı çekenlere tanık olan yabancılar tarafından değil, yalnızca acı çeken nesne tarafından belirlenebilir. Bu nedenle, acı

çekmenin ne olduğunu sadece mağdurlar veya yaşayanlar ifade edebilir ve tanımlayabilir. Dışarıdan gelenler sadece sempati gösterebilirler ama diğerlerinin acıyı tam olarak nasıl deneyimlediklerini hissedemezler.

Kötülük, meydana gelen sıradan kötülükler dizisinin doruk noktası veya sonu olur. Ancak Ophir için zirve ya da sondan kastedilen şey, tarihsel süreçte yokuş aşağı bir yol ya da yeni bir başlangıç için gereken bir ivmeye işaret eder. Ofir'in 'Kötülük düzeni' konsepti ile ne demek istediğine baktığımızda, bunun zamanın herhangi bir kıvrımıyla ilişkilendirilebileceğini görülebilecektir. Kuşaktan kuşağa aktarılan kin, intikam, bağnazlık, dogma ve dar görüşler, zaman zaman aynı suçların tekrarlanmasına neden olur.

Örneğin sömürgecilik konusunda, krallık veya imparatorluk sistemi altındaki modern öncesi zamanlardan günümüzün modern devlet sistemine kadar, işgal ve sömürgeleştirme pratikleri halen devam etmektedir. Başka bir örnek olarak köleliğin tarihi, eski çağlardan günümüze kadar birçok kültürü, milleti ve dini kapsar. Mezopotamya'daki ilk uygarlık olan Sümer'den (M.Ö. 3500) bu döneme kadar birçok farklı etnik köken ve dini grup bu tür çatışmalara maruz kalmışlardır. Kölelerin sosyal, ekonomik ve yasal konumları, farklı zamanlarda ve yerlerde diğer kölelik sistemlerinden büyük ölçüde farklılık göstermiştir. İçinde bulunduğumuz çağda bile, insan ticareti hala yaygındır. Köleliğin temel tanımını, sömürülecek kişinin bedeni ve ruhu üzerinde kontrol edilmesi olarak düşünürsek, serbest piyasa döneminde garantili geliri veya geliri olmayan göçmen ev işçilerine veya emekçilere karşı yapılan sömürü de köleliğin modern bir biçimi olarak görülebilecektir.

Çağlardır varlığını sürdüren faşizm ve ırkçılık konusunda, Ophir'in arka planıyla ilgilendiği meseleler Naziler tarafından gerçekleştirilen Soykırım ve İsrail Siyonizminin Filistin'e yönelik yaklaşımlarını kapsamaktadır. Dünyanın her yerinde sıklıkla görülen ırkçılık fenomeni, hatta ABD gibi bilimin başarısı ve demokratik bir sistemin uygulanması ile başarılı sayılan bir ülkede dahi devam etmesi, ırkçılığa karşı savaşın sonsuza kadar sürebileceğinin bir işaretidir. #Avrupa'daSiyahlarınHayatıÖnemlidir,

korona virüsün ortaya çıktığı ilk aylardaki #AsyaNefretiniDurdurun, Endonezya'daki ırkçılık eylemlerine karşı #PapuanHayatlarıÖnemlidir gibi sosyal medyada ırkçılığa karşı geliştirilen bu hareketler toplumda önemli bir etki bırakmıştır.

Sağlık meseleleriyle ilgili olarak ise, geçmişte bir çok ölümcül salgın meydana gelmiştir ve günümüzde de benzer durumlar yaşanmaktadır. Kayıtlı tarihte, dünya, Atina vebası (MÖ 430), Antonie vebası (MS 165-190), ve kara ölüm (MS 1346 – 1353) gibi birçok pandemi yaşamıştır. Küresel ısınma kuzey ve güney kutuplarının erimesine neden olduğu için veba gelecekte de bir tehdit olmaya devam edecek gibi görünmektedir. Son olarak, binlerce yıl boyunca buzullarda inaktif bir halde barınan bakteriler, yakın bir gelecekte yeniden aktif hale gelerek mevcut ekosistemleri tehdit edebilir.[20]

Aynı şekilde, doğal afetler ya da açgözlülük ve dünyaya hükmetme saplantısı tarafından yönlendirilen insan yapımı sistemin öngörüsüzlüğünden kaynaklanan afetler de mevcut ekosistemi tehdit etmektedir. Kötülük düzeni oluşacak, sona erecek ve ardından bu düzen yeni bir Kötülük düzeni ile değiştirilecektir. Yeni kayıplara ve acılara neden olan bir "kaybolma" ve diğer yeni hasarların "görünüşü" aynı anda gerçekleşir. Ophir, bu dünya sisteminin bir sonu olacağını hayal etmemiştir. Ona göre, teistler için her zaman bir uyarı ve tehdit olan bir kıyamet yoktur. Ophir için önemli olan, şu anda ve burada olup bitenlere dikkat etme çabası, özellikle kayıp, acı ve büyük yıkıma neden olma potansiyeline sahip şeylerden kaçınmaktır.

Kötülük sisteminde büyük harflerin kullanılması, yalnızca olağanüstü kötülüklerin meydana geldiğinin bir göstergesi ve bu kötülüklerin yoğunlaşmasıdır. Ophir için kötülüğün olağanüstü durumu, etkinin hesaplanmasında ihmalin ortaya çıkması ve adaletsizliğin kaotik bir durum yaratmasına izin vermesidir. Sonuç olarak, nesne artık yaşadığı ıstırabı ifade edemez. Ophir'in atıfta bulunduğu Kötü'nün belirli bir katı formu

[20] https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11356-020-11234-9

yoktur, ancak uzaya ve zamana ve diğer faktörlere bağlı olarak görecelidir. Muhtemelen bu faktör, Heidegger'in atıfta bulunduğu göreli dünyaya bir benzerlik göstermektedir. Dünya onu belirleyen varlığa göre görecelidir; Kötülüğün şekli, zamana ve mekana, acıyı yaşayanların sosyal, ekonomik, coğrafi, politik, tarihi ve kültürel koşullarına bağlı olarak değişir.

3.2. İyi ve Kötü Arasında: Ahlakın Temelinin Belirlenmesi

Aristoteles'e göre, Nikomakhos'ta, her şeyin bir amacı vardır. Nihai amaca ulaşma arzusu, insanları harekete geçmeye teşvik eder. Bu süreçte, amaçlanan nihai amaca ulaşmayı destekleyen zamansal hedefler vardır. Bu nihai amaç, ulaşıldığında artık başka bir şey istemeyeceğimiz bir duruma götürmelidir. Örneğin, bilim insanları, sonraki çalışmalarla desteklenmeye devam eden bilimsel araştırmalar yürütürler. Bu işlem, nihai bir amaç güdülmeden yapılan bir işlem değildir. Araştırma süreci devam ediyorsa, nihai amaca henüz ulaşılmamış demektir. Bu nihai amaç, kesinlik ilkesini içerir. Her fail, yeter sebep ilkesinde ve potansiyel ve *actus* kavramlarında da kapsanan bir amaç için hareket eder (Poespoprodjo, 35).

Nihai amacı gerçekleştirmek için gösterilen tüm çabalar, nihai amaç ilkesiyle çelişmemeli ve bu ilkeye uygun olmalıdır. Nihai amaç, Aristoteles'e göre mutluluk en yüksek iyiyse, onu elde etmeye yönelik tüm çabalar, mutluluk veren iyilik ilkesini izlemelidir. Ya da nihai amaç olarak hakikat ve adaleti vurgulayan Levinas gibi, ben ile ötekilik arasındaki ilişkiye dair, ötekini bütünlük içinde aynı olana indirgeyecek bir anlayış gerektirir.

İki tür hedef vardır: olumsuzu reddetme hedefi ve olumluya ulaşma hedefi. Olumsuzu inkâr etmenin amacı, her türlü tehlikeden ve geçmişte yaşanmış kötü deneyimlerin tekrarlanma ihtimalinden kaçınmaktır. Buna karşılık, olumluya ulaşma amacı, iyilik dolu ideal bir durum hakkında tefekkür ve hayal gücünden kaynaklanan en

yüksek idealleri gerçekleştirmeyi amaçlar. Bu hedefler, geçmişte sömürgeleştirilmek ve baskı altına alınmak ya da acı çekme potansiyeli olan herhangi bir şey gibi tefekkür, bilimsel hesaplamalar ve kötü deneyimlerden kaynaklanmaktadır. Baskı, ayrımcılık ve sömürü deneyimi üzerine yas tutulmayı ve direnilmeyi hak ediyor, ancak insanlar sadece yas tutmak ve kötülükle savaşmak için değil, aynı zamanda gelecek için, iyilik sunmak ve inşa etmek için de yaşarlar.

Sonuçta iyi kavramı herkes için farklı olacaktır, bu da uygulama aşamasında doğru ve yanlış yargıların sonucunu doğurmaktadır. Atış yapmayı öğrenen biri için, örneğin antrenman yapıp hedefi vurabildiğinde, bu, öğrencinin hedefi olan eğitim hedefine yani keskin nişancı olmaya ulaştığı anlamına gelir. Ancak çaresiz yaşlı bir adamı ustaca vurduğu bir durumda, bu aksiyon yanlış olarak değerlendirilecektir. Bir dizi ahlaki bilgi ile insanlar, bu eylem için doğru veya yanlış olduğuna yönelik bir yargı vereceklerdir. Bazıları düşüncesizce yapılmış doğru veya yanlış bir yargıda bulunmaktan kaçınmak için bir an için durup, durumun tüm arka planlarını ve nedenlerini bulmaya çalışsalar da, bazen, hüküm, fiilin hakim normlardan farklı olması nedeniyle doğrudan ve otomatik olarak gerçekleştirilir.

Belirli bir düzende yaşayan insanlar, geçerli kurallara veya normlara uymaya "zorlanırlar". Ahlak bilgimiz, içinde doğup büyüdüğümüz kültür ve toplumsal düzenden yola çıkar. Yetiştiğimiz çevre sadece homojen değerler sunduğunda, görüşlerimiz de açıkçası onunla aynı değerlere yönelir. Ancak, sosyal alanımız kozmopolit olduğunda, çeşitli değerler ve normlar günlük etkileşimlerde buluşur ve kesişirler. Topluluk üyelerine içinde yaşamak istedikleri değerleri seçme ve inanılan ve sıkıca tutulan değerleri eleştirel bir şekilde sorgulama fırsatı sunar. Elbette, tarihselciliğin her zaman statik olarak değil, bir ortamın statükosunu "rahatsız eden" yeni şeylerin ortaya çıkmasıyla dinamik olarak işlediği homojen bir ortamda, bir değerler karşıtlığı ortaya çıkabilir. Çünkü dünyada gerçekten kalıcı olan hiçbir şey yoktur, ancak her zaman değişiklikler olacaktır.

Ophir tarafından desteklenen fikirlerin yansıtıcı bir görünümü olan ahlaki temeli belirlemede öznel analizi sunmanın zamanı gelmiştir. Ophir, kötülüğün ontolojisine ve bu kötülüğün toplumda nasıl büyüyüp yayıldığına büyük önem verse de, Ophir'in teleolojisi aslında iyiliğin peşindedir. Belirttiği gibi, ahlaki görüşü, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in düşüncelerinin bir sentezi olan faydacılığı temsil eder. Bentham, etik kesin bir bilim olduğu için zevk ve üzüntü birimlerinin aritmetik olarak hesaplanabildiği fayda tarafından belirlenen ahlaki iyilik kavramını sunuyorsa; o halde Mill, iyiliğin niteliksel yönünü, yani birinin yaptığı erdemlerin mutlulukla çelişmemesini, böylece iyiliği gerçekleştirmek için her şeyi yapmaya istekli olmasını, özgeciliği, sunar. Çünkü bir gerçek olarak, her insanın mutluluğu o kişi için iyidir ve dolayısıyla genel mutluluk tüm insanların toplamı için iyidir.

Ophir'in amacı, en fazla sayıda en büyük iyilik olmasına rağmen, yalnızca kötülüklerin azaltılmasına vurgu yapar ve odaklanır. Ophir'e göre, eğer kötülük hakimse, o zaman insanlar acı çekecek, ama eğer kötülük en az miktara indirgenebilirse, o zaman mantıksal olarak, insanlar daha mutlu ya da iyilik içinde olacaklardır. Demek ki, ancak ve ancak kötülük yoksa veya sayıca azalırsa iyi olma durumuna ulaşmak mümkündür. Kötülük her zaman var olduğundan ve hayatın ayrılmaz bir parçası olduğundan, Ophir için ahlak, kötülüğün ontolojisi bilgisinden başlamaktadır.

Ahlâktan bahsederken, Ophir'in bütüncül veya evrensel bir meseleyi değil, yerel ve özel durumları kastettiği unutulmamalıdır. Ophir'e göre "ahlaki", kaynaklarından beslenen, ancak sınırlarının ötesine geçmeyi amaçlayan herhangi bir etik ve politik söylemin sınırında varlığını sürdüren bir tutumdur. Ahlaki tartışmalar her alanda ve bölgede örneğin muhafazakar ve kozmopolit alanlarda; bağımsızlık mücadelesi veren ya da mevcut bölgelerini ve güçlerini genişleten alanlarda ve hala geleneksel değerlere sahip alanlarda her zaman farklı olacaktır, çünkü içinde gelişen dikkat ve söylem farklıdır.

Mill'in görüşünü onaylayan Ophir için de, ahlaki bir eylem özgeciliğe dayanmalıdır. Ophir'e göre ahlaki bir eylem, her zaman ahlaki bakımın nesnesi ve muhatabı olan muhtaç durumdaki diğerinin durumudur, gözlemcinin ya da diğerini önemseyen ama bağlam dışında yaşayan kişinin durumu değildir. Ahlaki bir eylem, dışarıdaki değil, çevrenin içindeki insanlar tarafından yapılır.

Yahudi kültürünün görüşü Ophir'in ana ilham kaynağıdır. İbranice'de ahlâk (hamusari) bir tür verme (mesira) ve bir bağlılık ya da özveri biçiminden (hit-masrut) başka bir şey değildir (Ophir, 19). Bu, bir kişinin aktif olması ve sıradan kötülüklerin varlığını ortadan kaldırmak için kendini adaması gerektiği anlamına gelir, çünkü bu davranışın insan doğasının bir parçası olması gerekir. Ophir, lüzumsuz kötülükleri azaltma sürecinin iyi işlemesi için adalet, hakkaniyet ve eşitlik ve özerkliği gerçekleştirmek için şefkat ve dayanışma, hediye ve fedakârlık gibi konulara vurgu yapar.

O halde soru şudur: Ophir'in sunduğu düşünce, rasyonellik ihtiyaçlarımızı karşılayabilir mi? Elbette verilen cevaplar, her kişinin eğilimine bağlı olarak göreceli olacaktır. Tarafımca, Ophir'in bir ahlak felsefesi paradigması olarak önerisi, burada filozofların kapsamlı ve derinlemesine okunması gereken dipnotlarıyla dolu olmasına rağmen yeni bir bakış açısı sağlar. Ophir de kendisini takip ettiği filozoflardan ayırmaya çalışır. Örneğin, faydacılığın mekaniğini takip eder, ancak iyilik yerine kötülük konusunu gündeme getirerek kendini farklı kılar. Başka bir örnek, doğru ve adaleti, varlığın farkındalığını yaratan nihai koşullar olarak tanımlayan Levinas'tan ilham alan düşüncelerinden Kötü'nün oluşumunun doruk noktası olarak yanlış ve adaletsizliğin düzenini ortaya çıkarmasındadır.

Birinci felsefenin, yani metafizik yönün inkârı, Ophir'le karşıt pozisyon alınmasını sağlayan noktadır. Metafizik, dünyadaki insanın motivasyonunun ve amacının oluşumunda etkilidir. Bununla birlikte, praksis ve onun hegemonik gücünün sert eleştirisini (yetkili güce sahip olan her şey, insanları eleştirme fırsatı vermeden itaat

etmeye zorladığından), bir görüşün diğer farklı görüşler üzerindeki hakimiyeti ve aynı zamanda Başkalarının acılarına karşı yürütülen cahilce tutumlar yüzünden, onaylamamak mümkün değildir.

Teori ve pratik arasında, Ophir'in sunduğu şeyleri pratiğe daha yatkın olarak sınıflandırmayı tercih ederim. Özellikle, insanların empati eksikliğinden kaynaklanan sıradan kötülüklerin ihmali ve cehaleti nedeniyle Kötülük düzeninin oluşumunun öngörülmesi konusunda, Ophir'in yaptığı katkı takdir edilmelidir. Her zaman fedakâr olmak ya da başkalarına iyilik yapmak uğruna fedakârlık yapmak zorunda değiliz. Bunun yerine, korkutucu bir canavara dönüşme ivmesini yakalamamak için her zaman tahmin edilmesi gereken kötü bir yanımız olduğu konusunda gerçekçi olmalıyız.

Aristoteles'in sürecin amaca uygun olması gerektiği görüşünü doğrulayarak, eğer ulaşılmak istenen amaç iyilik ise, o zaman gösterilen tüm çabalar iyilik ilkesini içermesi gerektiği düşünülmektedir. Ophir, toplumun iyiliğinin ancak az sayıda kötülükle gerçekleştirilebileceği teziyle kötülüğün ontolojisi hakkında bir argüman oluşturur. Kötülük devasa ve durdurulamaz hale geldiğinde, sonunda acı ve hasar yaratarak kaotik bir düzene yol açar.

O halde soru, devlet düzeninin bir *Cuçe* (özgüven) sistemi altında statik olarak işlediği Kuzey Kore gibi otoriter bir şekilde yönetilen bir ülke hala iyi sayılır mı? Ophir mantığını kullanarak, insanlar acı çekmediği ve kalıcı bir hasar olmadığı sürece ülkenin durumu iyi demektir. Kötülüğün oluşumunu tahmin etmekten yalnızca muhatap olarak Kuzey Kore halkı sorumludur. Ancak bir ülkenin ya da bölgenin kötülüğünü veya iyiliğini yargılamak için evrensel bir ahlaki standart yoksa, onu yalnızca bölgedekiler tanımlayabilir. Bu durumda başka bir soru ortaya çıkar. Süper güç ülkelerinin mevcut dünya düzeninin kaosunun arkasında olduğu Orta Doğu'daki uzayan çatışmalar ne olacak? Sadece kendi kendini yok etme durumunda olan ülkeler, çaresizlik içindeyken kendilerini savunabilirler mi?

Bütüncül ve evrensellik yönlerinin reddedilmesi, günümüzün küreselleşme çağındaki sorunlara cevap veremez. Ophir'in açıklamaya çalıştığı gibi, kötülüğün formu her zaman özeldir, onu bir şey hakkında farklı bir bakış açısına sahip her konu veya nesne için tanımlı kılmanın evrensel bir yolu veya standardı yoktur. Bu hayatın birbiriyle ilişkili ve birbirine bağlı olmadığını söylemek çok zor. Örneğin, bugün Avrupa uluslarının ilerlemesi, sömürgelerinin doğal kaynakları ile insan kaynaklarını kullanmadaki başarılarından kaynaklanmaktadır. Sömürge ülkelerin işgalcileri kovmak için gösterdikleri bağımsız çabalara ek olarak bağımsızlıklarını elde etme mücadelesi, aynı deneyime sahip ülkeler arasındaki uluslararası forumlarda dayanışma desteğinin de bir sonucu sayılabilir. Ophir, "orada bir şey" olan daha geniş bir sorunla karşılaştırıldığında, küreselleşmenin kendisini belirli bir konu olarak ifade etmedikçe, yerellik ve evrensellik ile kastedilenin sınırları, Ophir için yeni bir ontolojik sorun haline gelir.

Bolluk çağında, yanlış bilincin gelişmesiyle tüketimin büyük ölçüde artması nedeniyle üretimin bol olduğu bir dönemde, gerçek bir intihar aşamasına doğru gidiyoruz. Sıradan kötülüklerden Kötülüğe dönüşüm sistemi, eylem mekanizmasının Jean Baudrillard'ın *Symbolic Exchange and Death*'te tanımladığı şeye benzediği otomatik bir süreçtir. Saussure'ün çerçevesindeki göstergelerin konfigürasyonu yani dilin yapısal ve işlevsel boyutlarına ilişkin açıklama) gibi çeşitli yaklaşımları; Marx'ın çerçevesinde üretim değerinin önemi ve mekanizmasının yanı sıra şu anda sofistike bilgi teknolojisi ve üretim makineleri aracılığıyla gelişen kitle kültürü biçimlerinin önemini sentezleyerek Baudrillard, üretimin sona erdiği bir çağa geldiğimiz sonucuna varmaktadır. Özellikle para, göstergeler ve 'ihtiyaçların' dalgalanması meydana geldiğinde (7). Boudrillard'a göre bu durum gerçekleşir, çünkü üretim değeri, meta biçiminin ötesinde radikal bir şekilde düşürülmüştür. Tüm yönler boldur, bu da işaretlerin ve değerlerin önemini yitirmesine neden olur. Değerler yok edilir, çünkü sermaye birikimi adına yöneten bir politik ekonomi mevcuttur. Sermaye, üretim araçlarına göre toplumsal belirlenimi

ortadan kaldırır, değerin meta biçiminin yerine yapısal biçimi koyar ve sistemin stratejisinin her yönünü kontrol eder. Yalnızca oluşum simülasyonu vardır; aynı platformda iki değer görüntülenir, güzel-çirkin, sağ-sol veya doğru-yanlış (9). Bu durumda, insanlar simülasyon dünyasına hapsoldukları için hayat kontrolsüz bir biçimde ilerler (32).

Yanlış bilinci deneyimleyen bir toplumda sıradan kötülükler meydana geldiğinde, durum hareket etmeye, genişlemeye ve korkunç bir trajediye dönüşmeye devam edecektir. Yaşanmış bir trajedi, etkisini devam ettirerek ve yaralı ruhların anlattığı hikayelerle yeni nesillere miras kalacaktır. Trajedi, bir süredir uykuya dalan bir canavar gibidir ve ivme kazandığında her an uyanabilir. Çünkü kötülüğün kurbanı olanlar için görünüşleri iyi olsa da aslında ruhlarında hala açık yaralar vardır.

Yanlış bilinç, insanları göstergeleri yanlış okumaya ve belirsiz değerler edinmeye zorlar, açgözlülük insanları çok bencil yapar, bencillik insanları başkalarının yaşadığı acılara karşı empatiden yoksun kılar ve güç açlığı, insanları başkalarına zorba davranmaya zorlar. Diğerleri artık eşit olarak değil, sadece Ben'in nesneleri olarak konumlanır hâle gelirler. Bu nedenle bazı filozoflar, dünyada nasıl var olunacağını anlamak için 'öteki' ontolojisinin önemini vurgulamaktadır.

İyi ve kötü arasındaki ahlaki söylemde, insan varoluşunun nihai amacı iyi olmak olmalıdır, çünkü her insan yalnızca iyiyi ister. İyinin değeri her birey tarafından göreceli olarak yorumlanır. Zaman zaman ilerleyen biri bile kişisel, ailesel, toplumsal, ülkesel, global ve evrensel iyilik standartlarını değiştirebilir. Anonim bir deyiş şöyle söyler: "*Genç bir adamken dünyayı değiştirmek istedim. Dünyayı değiştirmenin zor olduğunu anladım, bu yüzden ulusumu değiştirmeye çalıştım. Ülkeyi değiştiremeyeceğimi anlayınca şehrime odaklanmaya başladım. Kasabayı değiştiremedim ve yaşlı bir adam olarak ailemi değiştirmeye çalıştım. Şimdi, yaşlı bir adam olarak, değiştirebileceğim tek şeyin kendim olduğunun farkındayım ve fark ediyorum ki, uzun zaman önce kendimi*

değiştirmiş olsaydım, ailem üzerinde bir etki yapabilirdim. Ailem ve ben kasabamız üzerinde bir etki yaratabilirdik. Etkileri ulusu değiştirebilirdi ve ben gerçekten dünyayı değiştirebilirdim."

Hedonist Epikürü'ün öne sürdüğü en tartışmalı soru, Ophir'in ahlaki görüşünün tezini oluşturduğu eserindeki ana sorudur. Epikürü'ün sorusu, her şeye gücü yeten, Her Şeyi Bilen ve Her Şeye Kadir olan Tanrı hakkındaki hipotezi, kötülüğün her zaman günlük yaşamlarımızda gerçekleştiği ve hatta bir medeniyet trajedisi haline geldiği gerçeğini göz önünde bulundurarak inceler. Ophir'in bu soruyu inceleme girişiminin nedeni, yaratılış sürecinin İlk ve Sonu olan arkhe, Alpha ve Omega'nın varlığını kabul eden teolojik teorilere yakın metafizik ve ontolojik argümanları sürdüren filozofları sekülerleştirmektir.

Metafizik ve ontolojik argümanlar esastır çünkü bu argümanlar sağlam bir düşünce yapısı inşa etmek için düşünmenin temeli haline gelirler. Motivasyona sahip olmak önemlidir çünkü insan varoluşunun anlamını tamamlamak ister. Motivasyon olmadan, insanlar hayati önem taşıyan yaşam sevincini ve büyüme arzusunu kaybederler. Motivasyonun kendisi, insan kökenlerinin anlaşılmasının kristalleşmesidir.

İnsanlar karmaşık yaratıklardır. Erich Fromm, Marx'ın insan görüşünü tarihin bir ürünü olarak tanımlar. Rasyonel bir varlık olarak insan, tanınabilir ve bilinebilir bir varlıktır. İnsan sadece biyolojik, anatomik ve fiziksel olarak değil, aynı zamanda psikolojik olarak da insan olarak tanımlanabilir. İnsan, açlık ve cinsel istek gibi genel özelliklere sahip olmakla birlikte, her tarihsel dönemde toplumsal yapılar ve belirli üretim ve iletişim koşulları tarafından değiştirildiği için de birbirinden farklıdır. İnsan benliğinin gerçekleştirilmesi durumu, antik çağlardan geleceğe, ancak çalışma ve üretim sürecinden geçme potansiyeli ile mevcuttur. Kastedilen potansiyel, beynin yapısıdır. İnsan değişir çünkü çalışarak ve üreterek kendini geliştirebilir (Fromm, 33-35).

Ancak insanlara sadece fiziksel yönleriyle değer verilmez. Çünkü hayat sadece yaşamaksa, ormandaki maymunlar da yaşar; iş sadece çalışmaksa, bir bufalo da tarlada çalışabilir; eğer üretim sadece üretim ise, kuşlar da güzel yuvalar yapabilirler. İnsanların fiziksel yönüne ek olarak, duygularını, psikolojisini ve hatta maneviyatını etkileyen bir ruhu da vardır. İnsanların ölçülebilen tüm kendini gerçekleştirme potansiyeli, fiziksel gibi dışsal boyutun da bir parçasıdır. Ayrıca, insanın ezoterik boyutunun bir parçası olan, insanın öz-farkındalığını oluşturan iç çemberinin bir parçası olan bir ruh da vardır.

Ophir'in eylem halindeki ahlakın temeli olarak sunduğu *hamusari* yani kendini verme kavramı, insanların neden ahlaki varlıklar haline geldiklerine dair ontolojik bir argüman olarak kabul edilebilir. İnsanları, incinmiş olsalar bile, kendilerini hayal ettikleri ve uzandıkları bir şeye adamaya iten sebep nedir? Buna şöyle bir cevap verilebilir: İyilik ruhu aslında insan doğasının ana kaynağıdır, insanların da kötü tarafları olduğu gerçeği inkâr edilemez ve bu yön bazen iyi tarafa hakim gelmeye çalışır gibi görünür. Bu iyilik alfa ve omega haline gelir, yaşam için bir coşku kaynağı olur ve insanların bu yaşamda, ya da Heidegger'in dünya-içinde-var olma terimiyle, nihai amacı haline gelir.

SONUÇ

Ahlak felsefesi söylemi karmaşık bir tartışmadır, özellikle de Epikür'ün, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Tanrı nasıl kötülüğü yaratabilir ya da kötülüğü ortadan kaldıramayarak zayıflayabilir sorusuyla bağlantılı kötülük sorunu ele alındığında. Felsefi mantıkta tartışılan diğer paradoksal sorular gibi, Tanrı yüce bir varlık mıdır yoksa kendisinin bile kaldıramayacağı kadar ağır bir şey yaratmaya muktedir bir Hareketsiz Hareket ettirici midir?

Kötülük sorunu hakkındaki tartışma, mütemadi konulardan biri olarak kabul edilir. Bu tartışma, felsefede metafizik ve ontoloji tartışmasıyla, özellikle de her şeyin ilk ilkesi, *arkhe*, başlangıcı, kökeni veya eylemin kaynağı hakkındaki tartışmayla ilgili olan Teodise temasıyla bağlantılıdır. Genel olarak, bu yaklaşımın görüşleri, evrendeki her şeyin varlığının rasyonel nedeni olan *arkhe'*nin varlığına karşı bir savunma argümanı sunar. Bu ekolün filozofları, kötülüğün varlığının makul bir şekilde kabul edilip açıklanabileceğini ve hayatın kaynağının unsuru veya özü ile çelişmediğini savunurlar.

Teodise anlayışını temsil eden görüşlerden bazıları diğerleri arasında kozmogoni görüşü ile Platon ve Tanrı'nın adaletinin açıklaması ile Leibniz'e aittir. Aşkın Varlık olarak mutlak ve mükemmel Tanrı'nın varlığı ve kötülüklerin nasıl var olduğunu ve dünyanın yaratılışı sürecinde nasıl iç içe geçtiğini açıklamakta Platon'un kozmogoni görüşü Teodisenin ana temeli haline gelir. Platon'a göre, dünyanın yaratılış süreci, zorunluluk ve aklın bütünleşmiş çalışmasıdır. Akıl, yaratılmışların büyük bir kısmını mükemmele ulaştırma zorunluluğundan dolayı, bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu anlayışımızı yönlendirir. Mükemmelliğe ulaşma süreci, Tanrı'nın adaletinin bir parçasıdır ve insanın özgürlüğünü ve kötülüğün kökenini analiz ederek Tanrı'nın adaletini anlamanın yoludur. Leibniz, Tanrı'nın şeylerin ilk nedeni veya kökeni olduğunu açıklar. Tanrı, gücü, bilgeliği ve iradesiyle bir şeyleri yaratmıştır. Onun gücü, varoluş, bilgelik ya

da hakikati anlamak ve iyiliği amaçlamakla ilgilidir. Daha az kötülük, bir çeşit iyidir, hatta daha iyidir, daha az iyi, eğer daha büyük bir iyiliğin önünde duruyorsa bir tür kötülüktür; ve daha iyisini yapmak mümkün olsaydı, Tanrı'nın eylemlerinde düzeltilecek bir şey olurdu. Leibniz olasılık yasası yaklaşımını kullanarak, Tanrı'nın evreni nasıl yarattığını açıklar; yani olası tüm dünyalar arasında en iyisi olmasaydı, Tanrı hiçbirini üretmezdi. Yüce Tanrı akla uygun olarak hareket etmeden hiçbir şey yapmadığı için, ihtiyaç duyabileceği en iyi dünyalar arasında sonsuz bir olasılık vardı.

Ancak bu okula dahil olan filozoflardan biri olan Aquinas, olumsuzluk mantığını kullanır. Kötülüğün varlığını bir varlık olarak değil, doğa veya nitelik olarak kabul eder. Ona göre, Tanrı en yüksek iyilik olduğundan, kötülük yalnızca iyiliğin eksikliğinin veya nitelikte daha azlığının bir sonucudur. Kötülük, Tanrı'nın sonsuz iyiliğinin bir parçası olarak yaşamda kendini gösterebilir ve sonuçta gerçekleşen her şey sadece iyidir.

Çok karmaşık olan kötülük sorunu, şüphecilik ve natüralizm ekolünden şeklinde sınıflandırılan filozoflar tarafından farklı yorumlanır. Bu ekol başından beri evrenin kökeni hakkındaki metafizik argümanı reddetmiştir ve kötülük problemini kaçınılmaz olarak yaşamın sürecinin kendisinin bir parçası olarak görmektedir. Doğa ve doğanın erdemi ve gücü her yerde aynıdır. Doğanın, kötülük sorununu görmek de dahil olmak üzere kendi yasaları vardır. Bu nedenle, doğal hukuk gibi, kötülük sorununa da yalnızca pozitivist bilimsel anlayışla yaklaşılmalıdır.

Natüralizmin, özellikle tözsel Natüralizm (S-Naturalism) grubunun bir temsilcisi olarak kabul edilen ve bu tezde adı geçen filozoflardan bazıları David Hume ve Nietzsche'dir. Hume'un spekülatif görüşü, onu Berkeley'in mistik idealist düşüncesi, Locke'un ampirizmi ve Descartes'ın rasyonalizmi gibi çeşitli büyük düşüncelerden farklı ve uzak kılmaktadır. Hume'a göre tüm bilgi akıl veya fikirden değil, ilk izlenimden gelir. Sırf çoğunluk tarafından alındığı için veya büyük rivayetler olarak kabul edilen bilgiler, sadece yeni hakikatlerin ortaya çıkma ihtimalinin sınırlandırılmasına neden olacaktır. Bu

nedenle, tüm sağduyular, inançlar ve yerleşik evrensel fikirler veya teoriler eleştirilmelidir çünkü herkesin kendi geleneği ve farklı izlenim kalitesi vardır. Kötülüğün kökeni meselesini de ele alan Hume, kötülüğün ne olduğuyla ilgilenmek yerine, daha çok dini anlatılara dayanan kendi döneminde bilginin kaynağını eleştirmeye odaklanır. Hume metafizik görüşü kesinlikle reddeder. Ona göre, bu evrendeki tüm süreçler doğal süreçlerdir, bizim iyi ve kötü dediğimiz şey yalnızca insanın hayal gücünün sonucudur.

Hume, rasyonel olarak gerekçelendirilemeyeceği ancak deneyime dayalı olarak gerekçelendirilebileceği düşünüldüğü için "nedenselliği" reddederken, Nietzsche ise "*übermensch*" ya da üstinsan fikriyle psikolojik analizi kullanarak görüşlerini ortaya koyar. Güç istenci, insanın var olması için *élan vital*'dır. Her insan içgüdüsel olarak kuvvet ve gücünü her koşulda diğer canlılar arasında mücadele etmek ve rekabet etmek için en üst düzeye çıkarmak ister. Bu olgu ahlak olgusuna çok yakın olduğu için önemlidir. Ahlak tarihinde, bir güç istenci, kendi lehlerine olan değerleri insanlar tarafından gerekçelendirerek ifadesini bulur.

Bu nedenle insanlar, Nietzsche için yalnızca aristokratlar, soylular ve asil sosyal statüye sahip olanlar tarafından zayıf ve çaresiz kabul edilenlere karşı yürütülen bir baskı silahı olan iyi ve kötü değerler yaratır. İyi değer, "ruhun asil" veya "ruhun imtiyazı" anlamındayken, kötü "kaba", "ortak", "zayıf" anlamındadır. Nietzsche için ahlak, etkilerin bir işaret dili sorunudur. Olumsuz-olumlu, iyi-kötü, soylu-aşağılık gibi dünya görüşü veya toplum anlayışında oluşan ikili karşıtlık yapıları, efendi-köle ilişkisinin bir başka çeşididir. Bu nedenle değer oluşumu kaybedenler için hayatta kalmanın bir aracı olarak yeganedir. Nihilist görüşe göre, iyilik ve kötülük (iyi ve kötü olan değer), hepsi değersizdir.

Bu tezin ana teması olan ve Yahudi bir düşünür olan Ophir'e ait görüşler, ahlak felsefesi hakkındaki incelemelerini kötülük sorununa odaklanarak ortaya koyar. Ona göre ahlak felsefesinin özü iyilik yerine kötülüktür. Ophir'in düşüncesi, arke'yi reddetmesine

dayalı olarak şüphecilik-natüralizm ekolünde sınıflandırılır. Ona göre ahlaki söylemin yeni temellere ihtiyacı yoktur; sadece yenilenmiş bir dile, onu toplumsal ve varoluşsal gerçekliğe yaklaştıracak bir dile ihtiyacı var.

Ophir, kötülüğü sıradan kötülükler ve Düzen olarak Kötülük olmak üzere ikiye ayırır. Ophir için Kötülük, bir Kötülük düzeninin oluşmasına izin veren bir çalışma mekanizmasına sahiptir, ancak bu düzen sürecin sonu anlamına gelmez. Ophir, her başlangıcın bir son, her bitişin yeni bir başlangıç olduğuna inanır.

Girişte Ophir, ontolojik bir açıklama kullanarak kötülükten ne kastedildiğini aktarır. Açıklaması, Ophir'in dünya görüşünün nasıl olduğunu ifde eder. Ophir için hayat, başı ve sonu olmayan bir süreçtir. Ancak düşünce yolculuğuna başlamak için çıkış noktası olarak görünüş yerine kaybolma temasını seçer. Varlık, yokluk, yok olma ve görünüm her zaman zaten zamanın içindedir. Ophir, her oluş ya da geçiş sürecinde kaybolma ve görünümün birbirinden ayrılamaz şeyler olduğunu, çünkü ortaya çıktıktan sonra kaybolmanın hemen gerçekleştiğini, her kaybolma için ise hemen yeni bir görünümün oluştuğunu vurgular. Burada kaybolma, gelecek durum da dahil olmak üzere geçmiş ile şimdiki durum arasında bir ilişki kurar.

Kaybolma, aynı zamanda varlık, hiçlik ve zamanı birleştiren bir geçiştir. Orada-olmayı zamansallaştırır ve mekansallaştırır. Bir çokluk içeren bu geçiş, var olan anlamında bir farklılık olduğu için vardır ki değişime tanık olunabilsin. Daha önce-orada olan, şimdi-orada-olanlar ile değiştirilir. Kaybolma meydana geldiğinde, bir boşluğun açıldığı bir ortamda bir farklılıklar ağı vardır. İçinde bir çokluk barındırır. Bu nedenle "farklılaştırıcı bir farklılık" nedeniyle kaybolma olarak kabul edilmektedir.

Bu anlayışın mantıksal sonucu, her şeyin değişmekte olduğudur. Gerçekten durağan olan tek bir durum yoktur, hatta durgunluğun içinde bile insan bilgisinin sınırlı araçlarının izleyemediği bir değişim ve geçiş mevcuttur. Tesadüfen her zaman kırılan ve değişen bir gerçeklik hakkında standartlaştırılmış bir yargı olamaz. Kötülüğe yaklaşma ve anlama da

dahil olmak üzere, bir şeye tek bir tanım vermek imkansızdır. Bu görüş, Derrrida'nın, sözmerkezcilik kavramındaki totalizmin, çoğul gerçeklik anlayışını tek bir tanımla daralttığı için metafizik şiddet içerdiği görüşünü doğrular.

Bir şeyi anlama yeteneği ve onun içinde meydana gelen geçiş süreci, dil problemlerini içeren epistemolojik bir süreçtir, çünkü anlama süreci bir sinyal verme faaliyetidir ve ardından, bir kavramı formüle etmek veya isim belirtmek için, onun ait olduğu kategoriyi belirlemektir. Ophir, kaybolma sürecinde gönderilen işareti anlamak için bunu 'dillendirmek'olarak tanımlar.

Ophir için dillendirmek, belirli bir tanımda durmaya izin vermeyen ancak yoruma açık olan bir şeyi veya bir süreci anlama etkinliğidir. Ophir'e göre, "henüz dillendirilmemiş" ve "dillendirilemeyen" şeyler, genel dillendirme türleridir. Bu görüş İbranice'den, yani Haşem'den (Tanrı'nın adı İsim anlamına gelir) esinlenmiştir; İçinde veya dışında hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı, ebediyen mevcut olanlar da dahil olmak üzere nihai isimsizin durumu, hiçbir dilin geçemeyeceği bir alanı işgal eder. Bu nedenle, tüm zamanlar için mevcut olan, aynı zamanda tüm zamanlar için mevcut olmayandır.

Bilginin belirlenmesinde özne-nesne ilişkisine ilişkin olarak Ophir, Fichte'nin önerdiği öznellik kavramının bilinç oluşunu, özne olmak fiziksel eylemlerle, izlemeyle ve konuşmayla üretmek anlamına geldiği için, reddeder. Saussure gösterge - gösteren - gösterilen terimlerini kullanırken, Ophir dillendirme- dillendiren - dillendirilen terimlerini kullanır. Okuma, sadece birisi tarafından bir şeye yönelik yürütülen değil, bir şeyin ortadan kaybolmasının ve/veya görünüşünün neden olduğu problemler tarafından etkilenen, başarmayı talep eden bir şeyin varlığı karşısında eksiklik veya fazlalık ölçütleriyle kendini gösteren konuları da içine alır. Ophir, bir sorunu olan herkesin, yeteneği/yetkisi olmadığı veya belki de sorunları ele almaktan yorulduğu için kaçınılmaz olarak bir özne pozisyonu almadığını kabul etmektedir. Bu insanlar o halde diğer öznelere güvenmek durumundadırlar. Bununla birlikte, evrenselciliği reddeden ruh hali, evrensel

veya küresel olan ve özel ve yerel kabul edilen konuların kapsamını tanımayı ve tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Özellikle Marshall McLuhan'ın küresel bir köy olarak adlandırdığı, dünyanın tüm bölgelerinin en son elektronik gelişmişlik ile birbirine bağlı olduğu bu çağda.

Ophir, bu epistemolojiye dayanarak, beklenmeyen ve gerektiği gibi ele alınmayan çeşitli sıradan kötülüklerden nasıl devasa bir kötülük sisteminin oluşabileceğini açıklar. Bu açıklama iki eğriyi kapsamaktadır. Bunlardan ilki, ortadan kaybolma ile başlayan bir süreçle başlar, yani birisi bir şeyi ortaya koyma ve tanımlama yeteneğini kaybettiğinde. Bu, birinin yabancılaştığı, akıl yürütme gücünü optimize edemediği, bir kaybın meydana gelmesine neden olan böyle bir duruma veya soruna karşı dikkatini veya ilgisini kaybettiği ilk aşamadır. Kayıp, birinin kaybolmuş ve artık geri getirilemeyecek bir şey hakkında endişelenmeye başladığı ikinci aşamadır. Kaybedilen bir şeyin hatırası çok güçlü bir şekilde kalır ve bu kayıp hissi nesilden nesile aktarılarak daha da derin bir şekilde hissedilebilir. Bir kayıp değer kaybına neden olduğunda zararlı hale gelir ve tahribat yaratabilir.

İkinci eğri, orada olan bir şeyin izi olan mevcudiyet temasıyla başlar. Tanık olan ve zarar gören biri, kaybolan ve yiten şeylerin tanıklığını yapar. Mevcudiyet deneyimi, birileri zaman içinde devam eden mevcut bir şeyi varsaydığında orada-olmayı zamansallaştırmanın bir yoludur. Bilinçte bir görüntünün varlığı, dünyada mevcut olan bir şeyin yeniden mevcudiyeti ve yeniden sunumu olarak algılanır. Mevcudiyet deneyimi, karşılaşan ve başka bir anlama sahip olmadan önce karşılaşılan olarak ikiye bölünmüştür. Karşılaşmada biri heyecanlanır ve mevcudiyetini yoğunlaştırmaya başlar. Bir şeyin mevcudiyetini kendi sorunu olarak tanımlayan bir düşünce ifadesinin nesnesi olarak "kendi içinde" gerçekleşen bir uyarımı öne süren ama aslında kendi benliğinin nesneleştirilmesiyle meşgul olan bir öznedir. Mevcudiyetler ortaya çıktıkları her zaman

dikkat talep ettiklerinde ve kişi daha fazla dayanamazken dikkat çekmeye çalıştıklarında, heyecan acıya dönüşür.

Acı büyüdüğünde hale geldiğinde ve birinin artık onu ifade etmekte bile güçsüz kalmasına neden olduğunda, kişiler kurban haline gelirler. Hayatın düzeni yanlış ve adaletsizliklerle doludur. Hayatın eğrisi bir doruğa ulaştığı zaman, bir Kötülük düzeni çoktan kurulmuş demektir.

Ophir'in kendisi için kötülük sorunu sosyo-tarihsel bir bağlamda yatmaktadır. Kötülükler her zaman bir şeyin ortasında ve bir yerlerde, güç ilişkilerine karışmış durumdadırlar. Kötülüğün belirli veya özgül bir biçimi yoktur. Kötülük bir sistem olarak evrensel olarak veya tek bir tanımla açıklanamaz. Sadece belirli grupların kötülüklerin etkilerini taşıdığı veya kötülüklerin üretimi ve dağıtımına dahil olduğu yerellik veya özellikten yola çıkarak anlaşılabilir.

Ahlak felsefesi genellikle felsefede tartışılması gereken son kısım olarak görülse de, ona doğru bir şekilde yaklaşabilmek için metafizik, ontoloji ve epistemoloji anlayışının güçlü olması gerekir. Ayrıca, ahlak felsefesi söylemi, sosyal, kültürel, politik, ekonomik, tarihsel, ve hukuksal alanlar tarafından da güçlü bir şekilde desteklenmektedir. Ophir, ahlak felsefesini Soykırımın insanlık trajedisine dayanarak inşa eder ve bu, ahlak felsefesinin özü olarak kötülük temasını vurgulama fikrini ortaya koyar.

Ophir'in görüşünü eleştirel olarak analiz ederken, iki ana kaygı öne sürülmektedir: bütüncül bir felsefi sistem inşa etmede dolambaçlı yol ve kafa karıştırıcı olan Kötülük teriminin kullanımı. Bu eleştirel analiz, diğer bazı filozofların görüşlerinden farklı olarak kabul edilen Ophir'in sunduğu ontolojik açıklamaya ilişkindir. Genel olarak, felsefenin hiyerarşisi veya yapısı, ilk felsefe olarak metafiziği ve ontolojiyi, ardından epistemolojiyi, ardından etiği ve diğer pratik felsefeleri izler. Ophir'in düşüncesini derlerken aldığı yolu tarif ederken dikkat edilmesi gereken üç önemli nokta vardır. Birincisi, ilk kaynak olan arkhe kavramını reddetmesi ve varlığı durağan ve istikrarlı bir tanımsal izdüşüm içinde

yakalamanın imkansızlığını anlatan kaybolma temasını tercih etmesidir. Şimdiki anda ve burada olmak geçici kavramlardır. Bu nedenle Ophir'in ortadan kaybolma için önerdiği ontoloji "o oradaydı" kavramıdır. Bu, yaşam döngüsünün sürekli değişen ilerleme ve açık uçlu bir kombinasyon altında çalıştığı anlamına gelir.

İkincisi, Ophir'in ahlaki görüşü, en fazla sayıda insanın en büyük mutluluğunu gerçekleştirme çabalarını teşvik eden Faydacılık ahlaki görüşünün bir parçasıdır. Ophir, kötülük temasını vurgulayarak, iyiliğin var olabilmesi için kötülüğü olabildiğince azaltma yaklaşımını savunarak farklı bir bakış açısı sunar. Çünkü Ophir için, ancak ve ancak kötülük yoksa iyilik vücut bulabilir.

Üçüncüsü, ötekinin mevcudiyeti ahlaki bilincin ortaya çıkmasının mantıksal bir sonucudur. Levinas, ötekilik kavramını tartışan ve etiği birinci felsefe haline getirerek muhafazakâr görüşü kıran bir düşünürdür. Bunun nedeni, ontolojide sıklıkla tartışılan Ben ve Öteki arasındaki ilişkinin, ötekine hükmetme arzusu nedeniyle ikincil olma eğiliminde olmasıdır. Bu nedenle, yüz yüze karşılaşma yoluyla, Ben, Ötekinin benliğin bir uzantısı olduğunu fark eder, böylece Ötekilik aynı hale gelir ve her bir benliği, diğerlerine kendisi gibi davranmakla sorumlu kılar. Ophir, Levinas'ın bütünlük sistemini eleştirir ve diğer mantığı kendi mantığımıza boyun eğmeye zorlayarak baskın olma eğiliminde olduğu için bunun tehlikeli olduğunu düşünür. Ophir'e göre, ahlaki ilginin temeli ötekilik değil, somut diğerleridir. Somut kötülüklerden muzdarip olan Öteki, olduğu gibi kabul edilmelidir.

Ayrıca kötülükte ve Kötülükte büyük harf kullanma yönteminin Heidegger'in düşünce, varlık ve Varlık şemasını takip etmesi de tarafımca eleştirilen noktalardan birisidir. Büyük harf kullanımı, durumun aşırı olduğunu veya doruğa ulaştığını belirtmek için işlev görür. Heidegger, bir şeyi belirlemeye yalnızca Ben'in, varlığın ve öznenin potansiyeli olduğunu vurgularken, Ophir'e göre belirleme sürecinde, yalnızca Ben değil, aynı zamanda çevredeki diğer şeyler de etkilidir. Hem özne hem de nesne zamansallaştırılmıştır. Sıradan kötülüklerin bir düzen olarak Kötü'ye geçişi, aritmetik bir

sırayla oluşur. Ama bu noktada, Kötülük bir sahne olarak bir şeylerin sonu değildir. Büyük harf, kötülüklerle dolu olağanüstü bir durumu anlatmak için kullanılır.

Ophir'in kötülüğü ana tema haline getiren ve iyiliğin kötülüğü azaltmanın sadece mantıksal bir sonucu olduğu düşüncesine yönelik bir eleştiri olarak, süreç ile amaç arasındaki tutarsızlık öne sürülebilir. Sadece kötülük değil, aynı zamanda iyilik de somuttur. İyiyi oluşun temeli ve motivasyonu yaparak kötülük tanımlanabilir ve kötülüğü azaltmak için çaba gösterilebilir.

Ayrıca, Ophir'in evrenselciliği veya bütünlük sistemini reddetmesi nedeniyle, dünyanın birbiriyle bağlantılı olduğu günümüz koşullarında ortaya çıkan sorunlara cevap vermesinin zor olacağı düşünülmektedir. Meydana gelen savaş tek bir bölge veya ülkeye ait olmayıp tüm tarafları ilgilendirmektedir. Çevreye verilen zarar sadece bölge sakinleri tarafından değil, aynı zamanda dünya çapında kitlesel tüketim ve yanlış bilinç içerisine hapsolmuş insanlar tarafından da tetiklenmektedir. Ophir'in bahsettiği *Hamusari* veya kendini verme, insanların da kötü bir yanının olduğu ve bu tarafın bazen iyinin egemenliğini tehdit ettiği gerçeğini inkâr etmeden, iyilik ruhunun aslında insan doğasının ana kaynağı olduğunu gösteren ahlaki bir temel olabilecektir.

KAYNAKÇA

(2021, 17 Ağustos). http://mythosandlogos.com/heidegger.html adresinden alındı

Al-Fayyadl, M. (2012). *Derrida.* Yogyakarta: LKIS.

Aquinas, T. (2001). Summa Theologica. M. Larrimore içinde, *The Problem of Evil* (s. 95-102). Australia: Blackwell.

Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)* (Digital b., Cilt 1 & 2). (J. Barnes, Dü., & W. D. Ross, Çev.) New Jersey: Princeton University Press.

Azoulay, A., & Ophir, A. (2012). *The One-State Condition: Occupation and Democracy in Israel/Palestine.* USA: Stanford University Press.

Badiou, A. (2001). *Ethics: An Essay on The Understanding of Evil.* (P. Hallward, Çev.) New York: Verso.

Baracchi, C. (2008). *Aristotle's Ethics as First Philosophy.* Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Barthes, R. (1991). *Mythologies.* New York: The Noonday Press.

Baudrillard, J. (2000). *Symbolic Exchange and Death.* (L. H. Grant, Çev.) London: Sage Publications.

Beiser, F. C. (2002). *German Idealism.* Massachusetts, London: Harvard University Press.

Boudrillard, J. (1998). *The Consumer Society: Myths and Structures.* London, England: Sage.

Breazeale, D. (2018, 27 Haziran). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/johann-fichte/ adresinden alındı

Breazeale, D., & Zöller, G. (2005). *an Introduction on J. G. Fichte: The System of Ethics According to the Principles of the Wissenschaftslehre.* New York: Cambridge University Press.

Dahnke, M. D. (2001, Summer/Fall). Ethics as First Philosophy. *Auslegung: a Journal of Philosophy, Vol. 24*, 199-218.

Davies, B. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas.* New York: Clarendon.

Derrida, J. (1976). *Of Grammatology.* (G. C. Spivak, Çev.) Baltimore: The John Hopkins University Press.

Derrida, J. (2000). *Of Hospitality (Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond.* (R. Bowlby, Çev.) California: Stanford University Press.

Derrida, J. (2008). *Basic Writings: Of Grammatology.* (B. Stocker, Dü.) London: Routledge.

El-Sayed, A., & Kamel, M. (2020, 17 Ekim). *SpringerLink*. www.springer.com: https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11356-020-11234-9 adresinden alındı

Frederick Copleston, S. J. (1963). *A History of Philosophy: Volume VII Fichte to Nietzsche.* London / New York: Search Press / Paulist Press.

Fromm, E. (2004). *Konsep Manusia menurut Marx (Marx's Concept of Man)* (Cilt III). (A. Prihantoro, Çev.) Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Fromm, E. (2004). *Marx's Concept of Man.* New York: The Continuum Publishing.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time.* Albany, NY: State University of New York Press.

Heidegger, M. (2021, 4 Ağustos). *Marxist.org*. (W. Kaufman, Editör) Marxist.org: https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/heidegg2.htm adresinden alındı

Hick, J. (2006). *Encyclopedia of Philosophy: The Problem of Evil* (Cilt 3). (D. M. Borchert, Dü.) USA: Thomson Gale.

Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment.* California: Stanford University Press.

Hume, D. (2001). Dialogues concerning Natural Religion. M. Larrimore, & M. Larrimore (Dü.) içinde, *The Problem of Evil* (s. 216-223). Australia: Blackwell.

Hume, D. (2018, 27 Haziran). *davidhume.org.* davidhume.org: http://www.davidhume.org/texts/dnr.html adresinden alındı

Hume, D. (M DCCC XCVI). *A treatise of Human Nature.* New York: Clarendon.

Küng, H. (1976). *On Being a Christian.* (E. Quinn, Çev.) USA: Doubleday & Company Inc.

Leibniz, G. W. (2017, Bahar). Teodize. *Cogito, 86*(Kötülük), 30-38.

Leiter, B. (2002). *Nietzsche on Morality.* New York: Routledge.

Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: an Essay to Exteriority.* (A. Lingis, Çev.) Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.

Lloyd, G. R. (1968). *Aristotle: The Growth and Structure of His Thought.* London: Cambridge University Press.

Mackie, J. L. (1964). The Theological Problem of Evil. N. Pike içinde, *God and Evil* (s. 47-60). New Jersey: Prentice-Hall, INC.

Monan, J. D. (1968). *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*. London: Oxford University Press.

Nietzsche, F. (2001). On the Genealogy of Morality. M. Larrimore içinde, *The Problem of Evil* (s. 283-290). Australia: Blackwell.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik.* (Z. Alangoya, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche, F. (2011). *İyinin ve Kötünün Ötesinde.* İstanbul: Say.

Ophir, A. (2005). *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals.* New York: Zone Books.

Ophir, A. (2005). *The Order of Evils; Toward an Ontology of Morals.* (R. Mazali, & H. Carel, Çev.) New York: Zone Books.

Plato. (2001). Timaeus. M. Larrimore içinde, *The Problem of Evil* (s. 3-7). Australia: Blackwell.

Poespoprodjo. (1999). *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktek.* Bandung: CV Pustaka Grafika.

Polt, R. (2010). Being and Time. B. W. Davis içinde, *Martin Heidegger: Key Concepts* (s. 69-81). Wiltshire: Cromwell Press Gorup.

Ricoeur, P. (2007). *Evil: a Challenging to Philosophy and Theology.* New York: London: Continuum.

Sadewa, K. J. (2020, 17 Ağustos). *Lingkar Studi Filsafat Discourse*. LSF Discourse: https://lsfdiscourse.org/ruang-ruang-lain-utopia-dan-heterotopia/ adresinden alındı

Saussure, F. d. (1959). *Course in General Linguistics.* New York: Philosophical Library.

Scribner, F. S. (2010). *Fichte and Phenomenological Tradition: Reduction or Revelation? Fichte and the Question of Phenomenology.* (V. L. Waibel, D. Breazeale, & T. Rockmor, Dü) Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.

Sitorus, F. K. (2016, 19 Kasım). David Hume sang Skeptis Radikal. *Empirsme/Skeptisisme*, s. 1-22.

Stapleton, T. (2010). Dasein as being-in-the-world. B. W. Davis içinde, *Martin Heidegger: Key Concepts* (s. 44-56). Wiltshire: Acumen Publishing.

Torrell, J.-P. (1996). *Thomas Aquinas; The Person and His Work* (Cilt I). Washington DC: The Catholic University of America.

Wibowo, A. S. (2021, 1 Ağustos). *Driyarkara*. Driyarkara: http://repo.driyarkara.ac.id/186/1/BASIS78.pdf adresinden alındı

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Wirayudha, R. (2021, 22 Mart). *HISTORIA.* HISTORIA: https://historia.id/olahraga/articles/konsekuensi-persahabatan-atlet-nazi-DOap8/page/1 adresinden alındı

Wolin, R. (2021, 22 Temmuz). *Britannica*. Britannica: https://www.britannica.com/biography/Martin-Heidegger-German-philosopher adresinden alındı

ÖZET

Kötülük sorunu, kalıcı bir konu olarak kabul edilen ahlak felsefesi söyleminin bir parçasıdır. Kötülük sorununu tartışırken metafizik ve epistemolojik tartışmalar yaygındır. Ayrıca ahlak felsefesi pratik yaşamla ilgili olduğu için diğer bilgi alanlarıyla da yakından ilişkilidir. İsrailli bir düşünür olan Adi Ophir, ahlak felsefesinin özü olarak kötülüğe odaklanarak bu alana katkıda bulunmuştur. Ona göre iyilik için kötülüğün kayboluşu ve/ya az miktarda kötülük bir şarttır. Ophir, kötülüğü sıradan kötülükler ve bir düzen olarak Kötülük olmak üzere iki türe ayırmıştır. Ophir'e göre kötülük, deneğin işaretleri okumadaki başarısızlığı veya hatadan kaynaklanan çevredeki koşullara ilgisizliği ve bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Ophir, göstergeyi, okuma konusunda göstergebilimde kullanılan terminoloji gibi anlamlandırma yerine dillendirme olarak ifade eder. Göstergeleri okumaktaki bir hata nedeniyle konu sonunda önlenmesi gereken veya en azından etkisinin en aza indirilmesi gereken kötülüğün varlığını öngörememektedir. Göstergelerin okunmaması kayıp ve hasara neden olur. Büyük hasar, insanın acı çekmesine neden olur ve sonunda bir düzen olarak Kötülük oluşur, yani düzen yanlış gittiğinde ve adaletsizliklerle dolu olduğunda. Ophir, *hamusari* ya da kendini verme tezini, insanların çevrelerinden habersiz olmamaları için ahlaki bir çağrı olarak önermektedir.

Anahtar Kelime: Ahlak, kötülük problemi, sıradan kötülükler, Kötülük, dillendirme olarak, *hamusari*.

ABSTRACT

The problem of evil is a part of the discourse of moral philosophy, which is considered a perennial issue. Metaphysical and epistemological debates are prevalent in discussing the problem of evil. Besides, because it is related to practical life, moral philosophy is also closely associated with other fields of knowledge. An Israeli thinker, Adi Ophir, contributed his thoughts by focusing on evil as the core of moral philosophy. According to him, good is only a condition of the disappearance of evil and or a small amount of evil. He divided evil into two qualities, namely superfluous evils and Evil as an order. According to Ophir, evil is present because of the subject's lack of interest and ignorance about the circumstances around caused by the failure or error in reading the signs. About reading the sign, Ophir terms it as en-tonguing instead of signification as terminology used in semiotic. Due to error in reading the signs, in the end the subject is failed to anticipate the existence of evil that should have been prevented, or at least its impact should have been minimalized. Failure to read the signs results in loss and damage. Massive damage causes human suffering, and finally, the order of Evil is formed, namely when the order goes wrong and is full of injustice. Ophir proposes the thesis *hamusari* or self-giving, as a moral call for human beings not to be ignorant of their surroundings.

Keyword: Morals, problem of evil, superfluous evils, Evil, en-tonguing, *hamusari*.