

Simon Critchley'in Kant ve Levinas'ın Etik Anlayışlarına Yönelik Yorumlarının Değerlendirilmesi

Ferdi Selim^{a,b}

Özet

Kant ve Levinas etik görüşleri söz konusu edildiğinde ciddi bir analizi hak etmektedirler. Bu çalışmada böyle bir çabayı kendisine özgü bir bağlamda gündeme getiren Critchley'in görüşlerini eleştirel bir şekilde incelemek ve zengin bir felsefi zeminde tartışmaya açmak hedeflenmektedir. Etik üzerine yürüttüğü çalışmalarla bilinen Critchley, eyleme neden olan şey ister Kant'ın felsefesinde olduğu gibi kişinin kendi yetileri isterse de Levinas'ın görüşlerinde olduğu gibi dışsal bir güç olsun ilgili ahlaki talebin onaylamasıyla başlayan ve öznenin gerilimine işaret eden etik bir deneyimden söz etmektedir. Bu görüşün benzer biçimlerinin ilgili filozoflarda da bulunduğunu iddia eden Critchley'in bu iddialarını tanıtmak ve eleştirel bir biçimde incelemek çalışmanın temel amacıdır.

Anahtar Kelimeler

S. Critchley
Sonsuz Talep
I. Kant
E. Levinas

Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 31.12.2022
Yayın Tarihi: 28.09.2023
Doi: 10.18026/cbayarsos.1227507

Evaluation of Simon Critchley's Comments on Kant and Levinas's Ethics

Abstract

Kant and Levinas deserve serious analysis when the ethical views of both philosophers are concerned. In this study, it is aimed to critically examine the views of Critchley, who brought up such an effort in a unique context, and to open it up for discussion on a rich philosophical ground. Known for his studies on ethics, Critchley speaks of an ethical experience that starts with the approval of the relevant moral demand and points to the tension of the subject, whether the cause of action is one's own faculties, as in Kant's philosophy, or an external force, as in Levinas's views. The main purpose of the study is to introduce and critically analyze these claims of Critchley, who claims that similar forms of this view are also found in related philosophers.

Keywords

S. Critchley
Infinitely Demanding
I. Kant
E. Levinas

About Article

Received: 31.12.2022
Published: 28.09.2023
Doi: 10.18026/cbayarsos.1227507

^a İletişim Yazarı: ferdiselim@gmail.com

^b Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 0000-0003-2576-4499.

Giriş

Konumuzla doğrudan bir bağlantısı yokmuş gibi görünse de felsefenin neliğine ve nasıl başladığına dair kısa bir tartışma yapmamız gerekmektedir. Buna Critchley'in etik ve siyaset üzerine derin tartışmalar açtığı, önemli ve özgün tahlillerde bulunduğu "Bağlanma Etiği" kitabında "felsefenin neliği ve nasıl başladığı" üzerine bir tartışma yürütmesinin etkili olduğunu da belirtmek gerekir. Bu sorunun cevabı Critchley'in felsefesinin yönünü belirleyeceğinden bu tartışma bizim için daha önemli bir hal almaktadır. Çünkü bu iddia felsefenin ahlaki bir hayal kırıklığıyla başladığı üzerine kuruludur ki bu tartışılmayı fazlasıyla hak eden felsefi bir husustur. Bununla birlikte esasına bakarsanız "bir disiplin olarak ne olduğunu" en fazla sorunsallaştıran disiplin felsefedir. Bu onun özüyle birlikte var olan bir yönüdür. Ayrıca doğuşundan itibaren felsefenin insanla ve onun problemleriyle birlikte olduğu ve Yunanca kelime kökeninden hareket edildiğinde dahi bu etkinlik ile bir yaşam bilgeliğinin hep arandığı mutlaka görülecektir. İşte bize göre felsefe yalnızca doğru bilginin değil hatta daha fazla doğru yaşamının ne olduğunun araştırıldığı bir disiplindir. Bu bağlamda felsefenin özünde ahlaki bir etkinlik olduğu söylenebilir. Epikuros ya da daha modern kimi filozofta olduğu gibi bu husus diğer felsefe konularından daha önceliklidir. Bilgelik ya da hikmet dediğimiz bu arayışta hem hakikat aranır hem de ona uygun bir davranış biçimi. Filozofları felsefeye iten ana sebeplerden biri de işte bu etik ihtiyacın iyiden iyiye hissedilmesi olmuştur. Felsefe tarihine bakıldığında Critchley'in ifade ettiği gibi çağları şekillendiren, paradigmaları belirleyen olgunun "hayret"le birlikte derinden hissedilen bir "hayal kırıklığı" olduğu görülecektir. Söz gelimi "doğa felsefesi"nden vazgeçerek insan ve toplumla ilgilenen Sokrates'in bu davranışının nedeni ahlaki ve siyasi hayal kırıklığından başka bir şey değildir. Critchley de kendi arayışını bu duruma benzetir ve günümüzde moral krizin ve buna istinaden etik ihtiyacın her zamankinden daha fazla hissedildiğini belirtir. İşte ona göre felsefe ihtiyacı da Kant sonrasında böyle bir ihtiyaçla "hayal kırıklığı"yla başlar (Critchley, 2008, s. 1). Critchley bu hususu şu çarpıcı ifade ile anlatmaktadır: "FELSEFE, kadim geleneğin iddia ettiği gibi bir hayret deneyimiyle değil de arzulanan bir şeyin gerçekleştirilememiş olması ya da olağanüstü bir çabanın başarısızlığa uğramış olduğu yolundaki belirsiz ama elle tutulur bir hisle başlar bence." (Critchley, 2010, s. 11). Aynı çalışmanın konusu olacak kadar derin bir tartışmayı içeren bu hususta yalnızca Critchley'in bu dikkat çekici yorumunun sonuçları üzerinde konuşmakla yetineceğiz. Öncelikle Critchley'in 'filozoflar da sıradan insanlarla benzer şekilde bir durumu hayal kırıklığıyla karşılaşmalarıyla fark ederler' tespitine katıldığımızı belirtmekle birlikte onları filozof yapanın yalnızca bu karşılaşma değil de, bitmek bilmeyen hayret, merak ve sorgulama davranışlarının da katkılarıyla olduğunu iddia edeceğiz. Düşününürün kendisine katıldığımız yanlardan söz edersek, Critchley'in önemli ve çarpıcı bu tespitin yerindeliği felsefe tarihi izlendiğinde görülecektir. Söz gelimi Sokrates'in doğa felsefesinden vazgeçerek insanın düşünmesi, eylemesi veya inanması sırasındaki hatalarıyla ilgilenmesi çağında yaşanan olaylar karşısındaki hayalkırıklığına, çaresizlik ve adaletsizlik çağrılarına onay vermesiyle doğrudan ilişkilidir. Aşağıda detaylarıyla ifade edileceği gibi, örneğin Kant'ın felsefede daha önce görülmemiş başarısının ardında bir bilim olarak metafiziği kuramamaya yönelik bir tür engellenme hissinin eşlik ettiğini belirtmek gerekir. Gerçekten de Critchley'in işaret etmiş olduğu gibi Kant'ın ardından felsefenin bu en yüksek iyisinin gerçekleştirilememiş olmasına dair bir hayalkırıklığının yaşanmış olduğu ama bunun yeni felsefi olanaklar yarattığı açıktır. Bu yanı sıra filozof payesini almanın bir yanı olarak sonsuz bir sorumluluğu sahiplenmenin ve bağlanma ediminin Critchley'in felsefenin bu yeni görünümü için güçlü bir motivasyon

sunduğu inkar edilemez. Çünkü metafiziğin Kantçı eleştirisi, eğer doğrulanırsa, hem spekülâtif, dogmatik metafiziğin geleneksel iddialarının bilişsel anlamsızlığı gösterilebilecek hem de metafiziğin önceliği için düzenleyici ahlaki bir temel inşa etmek gibi dikkate değer bir başarı elde edilebilecektir. Bu husus ayrıca Critchley'in hem Kant'ın hem de Levinas'ın felsefelerinde de olduğu gibi etiğin/pratik yanın özne olmak bakımından önceliğine ve kurucu yanına işaret etmesi nedeniyle de değerlidir. İkinci olarak bu tavrıyla Critchley'in pragmatist bir yönelime sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Klasik Pragmatistlerden itibaren pragmatist düşünce içerisinde yer alan filozoflar, Critchley'in de tekrarladığı gibi düşüncenin/felsefenin bir sorunla karşılaşıldığında ya da bir huzursuzluk hali ile başladığını kabul etmişlerdir. Bu iddia bir yönüyle muhakkak epistemolojik bir bağlama sahiptir.

Critchley'in belirttiği gibi yaşamımız sırasında pek çok hayal kırıklığıyla karşılaşırız. Bu bir başarısızlık hissi ya da sınırlı bir varlık olmanın farkıyla sonuçlanır genellikle. Bu algı kimini bir başıboşluğa sürüklerken kimini farklı sorgulamalara götürür ve yeni görüşlere ya da davranış biçimlerine sahip olunmasına neden olmaktadır. Felsefe tarihinde de buna rastladığımızı ifade etmeliyiz. Örnekler çoğaltılabilir ama Critchley'e göre felsefe tarihinde görülen en büyük hayal kırıklığından biri Kant'ın insanları/filozofları "metafizik rüya"dan uyandırdığında yaşanmıştır. Sıklıkla dile getirildiği gibi Kant "kendi kendinin, kendinde şeylerin ve Tanrı'nın bilgisi yönündeki pürüzsüzce hareket eden ruha dair o büyük metafizik rüya"dan vazgeçmemiz için yerinde ve haklı kanıtlar bulmuş ve bu gerçeği hepimizin yüzüne sarsıcı bir şekilde çarpmıştır. Bu tespitle birlikte Kant çok arzulanan bir şeyin gerçekleştirilememiş/gerçekleştirilemeyecek olduğunu kendisi dâhil hepimize itiraf edebilmiştir. Critchley'e göre işte "bu başarısızlık hissi" Kant'ın yeni araştırmasının başlangıç noktası ve hatta felsefe tarihinde tekrarlanamayacak bir başarıya ulaşmasının nedeni olmuştur. Ayrıca bu yönüyle de onun felsefeye yeni bir çehre kazandırdığı ve farklı görüşlere kapı araladığı da başka bir gerçektir. Kant'ın açık bir şekilde gösterdiği bu hayal kırıklığı ya da başka bir deyişle sınırlı bir varlık olduğumuza yönelik her birimize verdiği bu ders Critchley'i de etkilemiştir. Bu etki ile artık Kant sonrası diyebileceğimiz sonraki dönem filozofları mutlak bir hakikat ya da evrensel bir mutluluk anlayışı oluşturmanın ya da bu şekilde bir hedef belirlemenin yanlıgı olduğunu daha derinden hissetmişlerdir. Çünkü ona göre insanlar son derece sınırlı mahlûklardır, basit bir duman ya da bir virüs yok edebilir bizi. Pascal'ın dediği gibi biz doğadaki en zayıf sazlıgız ki bu da pek gönülsüzce gösterile gelen bir kabulü gerektirir (Critchley, 2008, s. 1; 2010, s. 11). Critchley'in de sahip olduğu bu farkındalığın önemli olduğunu belirtsek de bunun günümüzde felsefede sıklıkla karşılaşılan bir tavır olduğu belirtilmelidir. Tek başına bir bireyin, modern felsefenin deyimiyle kurucu öznenin ekonomiden siyasete, eğitimden kültüre, etikten estetiğe kadar pek çok alanda çoğu teknik bütün bu konuları tasarlayamayacağı çağdaş pek çok filozof tarafından çarpıcı bir şekilde söylenmiştir.

Toparlamak gerekirse Critchley'in mevcut etik görüşleri ahlaki bir kırgınlık, karşılanamayacak bir talebe karşı sınırlılık ve hayal kırıklığı çerçevesinde değerlendirdiği söylenebilir. Ona göre karşılaştığımız hayal kırıklıkları arasında felsefi anlamda söz konusu edebileceklerimiz siyasi ve dinsel olanlardır. Siyasi hayal kırıklığı "adalet" duygusu ya da daha açık ifade etmek gerekirse güçlü bir adaletsizlik duygusu ile fark edilirken din söz konusu olduğunda anlamsızlık (Bk. Açıklama 1) ya da umutsuzluk duygusu olarak öne çıkar. Critchley bu hissi dikkat çekici bir şekilde dile getiren Dostoyevski'den şu satırları paylaşır: "... Bir şeylerin eksik olduğu ya da başarısız olduğu hissi fena halde adaletsiz bir dünyada, savaşın dehşetiyle tanımlanan, kanın adeta şampanyaymışçasına neşeyle döküldüğü bir

dünyada yaşamakta olduğumuzun farkına varmaktan kaynaklanır. Yerleşik siyasal yapıların aşındığı, Batı haklarının haleti ruhiyelerinin sürekli bir dış saldırı tehdidiyle yönlendirilen bir korku siyaseti tarafından denetlendiği günümüzde böyle bir hayal kırıklığı feci şekilde elle tutulur bir hal almış durumda.” (Critchley, 2008, s. 2). Critchley'in haklı tespitini burada anmak gerekir: Günümüzün en önemli etik problemlerinden biri, kişilerin motivasyon eksikliği yaşamasıdır. Adaletsizliğin had safhada yaşandığı, iyilerin motivasyon eksikliğini en derinden hissettiği bu çağ yeni bir bağlanma etiği imkanını sunmaktadır. Bir anlamsızlık ya da hayal kırıklığı tespiti yapılsa da buradan aktif ya da pasif olsun bir nihilist noktada kalınmaması gerektiği söylenmelidir (Nietzsche, 2002, s. 3; 1990, s. 150). Nihilizmin iki türü insanları birbirinden ayrılan davranış biçimlerine yöneltse de benzer şekilde her iki yaklaşımda kurucu ve geliştirici bir eyleme teşvik etmez. Birisi hayal kırıklığı karşısında kişilere kayıtsız kalmayı telkin ederken öteki yıkıcı bir davranış biçimini önerir. Batılı toplumlar özellikle liberal temsili demokrasiler bu bağlamda pasif bir nihilizm içerisinde toplumsal ve küresel sorunlara kayıtsız kalabilmektedirler. Batılı toplumlar bu kayıtsızlık biçimiyle bir çeşit kapalı toplum anlayışına ulaşmıştır. İnsan haklarını, insana yönelik sevgiyi ve kişilerin değerli bir varlık olduğunu ve buna uygun bir davranışı hak ettiğini, eşitlik ve adalet gereksinimini sıklıkla geri kalmış ülkelere hatırlatan aynı Batı iş uygulamaya geldiğinde hassasiyeti yalnızca kendi toplumsal sınırları içerisinde ve kendisi gibi olanlar için göstermiştir. Fakat kayıtsızlık bir çeşit kötülük biçimidir. Çünkü iyi eylemle ortaya çıkarken kötülük için bir şey yapılmasına pek de gerek yoktur, çoğu zaman kayıtsızlık ya da ilgisiz bir tutum bunun için yeterlidir.

Kayıtsızlık ve motivasyon eksikliği liberal demokrasilerin ciddi bir sorunudur. Critchley'in de işaret etmiş olduğu gibi “kendi başına işleyen bir sistem”, “görünmez el” vd. argümanlar etik önceliğe dair vurgunun çerçevesini daraltmıştır. Benliğin onay ve talep üzerinden kurulduğuna yönelik Critchley'in güçlü iddiası düşünüldüğünde ilgili siyasi iklimde bireylerin kendi var oluşlarını gerçekleştirmedikleri de ayrıca ifade edilebilir. Bunun yanı sıra etik bir taleple onayın birlikte özneliği kurduğu tezi Critchley'in felsefesinde etik eylemden kaçınma (bu edimin bir türü olan kayıtsızlık) ile motivasyon eksikliğine yönelik problemleri daha girift bir hale getirmiştir. Pasif nihilizme ve aktif nihilizme geri dönersek eğer etik deneyim, özgürce seçilmiş bir faaliyet olmalıdır. Öznenin biricikliği veya başkalığı üzerinden kurulamayan veya etik bir deneyim basamağını atlayan etik görüşler çerçevesinde kendilerine yapılan talepleri görmezden gelen, evsizlerin yanından geçen, hiçbir şey hissetmeyen ve kimilerine göre yalnızca bu tutumlarıyla ‘kötü’ görülen insanların olacağı fikrinin üstesinden gelinemez. Tümdengelim yoluyla, apriori olarak, bunu aşmanın bir yolu yok gibi görünür. Kişinin geliştirmesi gereken şey, bunun daha az muhtemel ahlaki tepki haline geldiği bir ethostur. Bunu yapmaya çalışan farklı geleneklerin olduğu bilinmektedir. Ama yine de ihtiyacı olan birinin yanından geçerken kayıtsızlık hissedecek insanların sayıları pek de az değildir. Critchley'in de ima ettiği gibi insan bunun olmamasını umar ve bunu engellemenin yollarını arar ama felsefe bu noktada ilgili sorunları çözebilecek bir vaadi garanti edemez(Critchley, 2009b).

Yukarıda bahsedilen dikkat çekici iddialar aslında Critchley'in de ısrarla belirtmiş olduğu biçimiyle meta-etik olarak, her etik anlayışın bir etik deneyim ve etik öznellik fikrinden türemesi gerektiği varsayımı üzerine yükselir. Ona göre bunun dışında kalan ve açıkçası hissedilmeden yapılan eylemler anlamlı eylem alanları oluşturamaz. Ayrıca amaçlanan özneye hitap etmez, bir tür mekanizma veya prosedür haline gelir ve motivasyon sorununu, yani ahlaki psikolojik sorunu ele almakta başarısız olur. Meta-etik olarak tüm ahlak

anlayışları, etik talep fikrine ve bu talebin onaylanmasına bağlanmalıdır. Düşüncenin serbest dolaşımı ve eleştirel düşünceyle Critchley'in kastettiği felsefi faaliyet, nihilizme karşı militan direnişle tanımlanır. Yani felsefe, anlamın temelinin anlamsızlaştığını düşünmekle tanımlanır (Critchley, 2008, s. 2).

Critchley'in aslında hem Kant'ın hem de Levinas'ın felsefesinde cazip bulduğu nokta, her ne kadar farklı noktalardan hareket etmiş olsalar da etiğin öznesinin asla karşılayamayacağı, kendisini aşan bir taleple ya da onun kendisinin deyimiyle sonsuz sorumluluk deneyimi ile yüzleşen/yüzleşme gereği hisseden bir özne olarak anlatılmasıdır. Benzer kanıda olan Critchley öznenin bu deneyimini yeniden tanımlamakla birlikte psikolojik bir boyutu olan bir terminoloji oluşturarak hatalı ve eksik bulduğu kısımlarda değişiklikler önermektedir. Bu hususun Levinas'ta duygulanımsal bağlamda çözümlendiğini düşünen Critchley bu noktadan hareketle etik özneyi kuran duygulanımın da "travma" olduğuna yönelik değerlendirmelerde bulunur. Freud'un son dönem çalışmalarının da etkisiyle etik özneyi "olan" ve "olması gereken" arasında bölünmüş, bir var oluş çabası içerisindeki kişi olarak değerlendirmektedir. Critchley'in tanımıyla özne individual değil de dividual (bölünmüş) bir öznedir. Bununla birlikte bu deneyim bireyi parçaladığından bu durumla baş edebilmek için öznenin çeşitli psikolojik mekanizmalarla kendisini yeniden bir bütünlük içerisinde ve kendine eziyet eden travmatik yanlarının yarattığı huzursuzluktan (huzursuzluk etiği dediği şey, 2010, s. 21) uzaklaşmış hissetmesi sağlanmalıdır.

Critchley'i tanıtırken onun aynı zamanda eserlerinin bir çeşit "ölü filozoflar geçidi" (Bk. Açıklama 2) olduğundan bahsetmek gerekir. Fakat günümüzde çağdaş pek çok filozofun benzer bir tutumla bir çeşit arkeolojik kazı etkinliğine giriştiği düşünüldüğünde bunun bir tür felsefe yapma biçimi olduğu da söylenebilir. Bu hususun ayrı bir araştırmanın konusunu oluşturabilecek kadar kapsamlı ve değerli olduğunu ifade etmekle birlikte biz burada sadece onun etik tarihini nasıl yorumladığıyla ilgileneceğiz. Critchley tartışılır bir şekilde etik tarihini sonsuz talep biçimlerinin art ardılığı olarak değerlendirmektedir. Örneğin o, Sokrates'in 'daimon'unu içsel bir ses değil de aksine onu yolundan birden bire alıkoyabilecek dışsal bir talep, işaret ya da güç olarak yorumlamaktadır (Critchley, 2014, s. 21). Ayrıca Critchley'in bu değerlendirmeleri onun talep anlayışının da teorik çerçevesini dolaylı olarak belirleyeceğinden bu hususlara da değinmek gereklidir. Bu nedenle biz de Critchley'in yaptığı gibi araştırmamıza Kant'ın görüşleriyle başlamayı uygun bulmaktayız (Critchley, 2010, s. 34, 36). MacIntyre'in da tespit ettiği gibi "anti-Kantçı olan pek çokları da dâhil daha sonraki felsefe yazarlarının büyük çoğunluğu için, etik, bir konu olarak, Kantçı terimlerde tanımlanır." (MacIntyre, 2002, s. 217). Bu son yorumu da göz önünde bulundurduğumuzda bu tercih daha makul bir hal alacaktır. Nihayet ülkemizde yeterince tanınmayan Critchley'in tanıtılmasına katkı sağlamak çalışmanın amaçlarından biri olmakla birlikte asıl amaç bu düşünürün görüşlerinin ve felsefi analizlerinin moral felsefeye neler sunabileceğini tartışmaya açmaktır. Çünkü düşünürün Badiou gibi filozofların belirtmiş oldukları gibi çağın problemlerini ve motivasyon sorununu -diğer eylem güdülleri ve biçimlerine karşı siyasi olarak hareket etme güdüsü- sadece bireysel veya grup çıkarlarına ilişkin ampirik bir soru olarak değil de aynı zamanda felsefi bir sorun olarak değerlendirmesi nedeniyle bile övgüyle söz edilmelidir (Badiou, 2008). Analizleri, projesinin nihai başarısından şüphe uyandıran bazı soruları kışkırtıyor olsa da, bu durum, mevcut felsefi-tarihsel kavşağımızda önemli doğru soruları gündeme getiren iddialı bu tezlerin değerini azaltmaz.

Critchley'in Gözünde Felsefede Sonsuz Talep Biçimleri

Kant ve Akıl Olgusu

Felsefeyle az çok ilgili çoğu kişinin bildiği gibi Kant hem yaşadığı çağ için hem de kendinden sonraki çağlar için felsefenin büyük bir ismi, önemli değişimlere sebep olmuş bir filozoftur. Kant'ın sebep olduğu büyük dönüşümlerden biri de muhakkak etik alanında hissedilmiştir. Billington'ın haklı olarak ifade ettiği gibi, "Kant, genellikle felsefenin devlerinden biri olarak öne çıkar ve özel olarak ahlak felsefesi dendiğinde, etik tarihinin büyük köşe taşlarından biri olarak tanımlanır." (Billington, 1997, s. 168). Felsefenin hiçbir konusunu atlamadan kritiğe tabi tutan Kant bu alanı da atlamayarak salt akıllı pratik kılmak başka bir deyişle aklın eylem biçimi üretmek açısından kurallar koyabilen yönünü de göstermek istemiştir. Çünkü Kant'ın nasıl bildiğimize yönelik araştırmaları sırasında tasarladığı akıl biçimi olan salt akıl, soyut, biçimsel ve pratik anlamda bir içeriğe sahip değildi. Bununla birlikte bu tür bir akıl kişilerin özerk ve özgür olmasına izin vermemekteydi. Yine epistemolojik problemlerin dışında kalan belirli metafizik konular üzerine yapılan bilgi bilimsel yöntemeye dayalı değerlendirmeler "ya ya da", "hem hem de" şeklinde formüle edilen yargı ifadeleriyle sonuçlanan söylemlere ve başka bir deyimle "antinomi"lere sebep olmaktaydı (Kant, 1999, s. 34). Kısaca bu şekilde oluşturulan bir akıl anlayışı ahlaka bir şey sunamayacaktı. Diğer bir ifadeyle bu aklın Kant'ın kendisinin de ifade ettiği gibi etik deneyimle doldurulması gereklidir. İşte Critchley Kant'ın bu şekilde akıllı pratikleştirmek için yaptığı bütün girişimlerini "akıl olgusu" (faktum der vernunft, the fact of reason) kavramından hareketle incelemiştir (Critchley, 2010, s. 38). Bu düşünce altında aklın bir yasası olacak ahlaki buyruğun pratikteki gündelik ahlaki düşünce, his ve yargılarımıza dayanmasını sağlayabileceğine yönelik Kant'ın bu inancını açıklamak istemiştir. Başka bir ifadeyle salt pratik aklın buyruğu olan kategorik buyruk akıl olgusu ile biçimsel ve boş olmaktan kurtarılır ona göre. Benzer iddianın güçlü bir örneğini Dieter Henrich'in görüşlerinde görmek mümkündür. Akıl olgusu doktriniyle her ne olursa olsun, haklı olarak, kategorik buyruğun tüm rasyonel evrenselliğinin ve Kantçı ahlak teorisinin bu ahlaki içgörü deneyiminden veya Critchley'in "etik deneyim" dediği şeyden kaynaklandığını savunur (Henrich, 1994; Critchley, 2008, s. 27). Pratik aklın buyruğu içerik olarak ahlaki müzakerenin gereklerini saptama bakımından bu şekilde daha yetenekli kılınmaktadır (Critchley, 2010, s. 38). Akıl olgusu, Critchley'in ifadesiyle, "ahlak yasasının bizim üzerimizdeki en üst otorite ve düzenleyici olduğuna, sadece ona uyararak değil ondan kalkarak eyleme geçtiğimiz şey olduğuna dair bilincimizdir." (Critchley, 2010, s. 39). Bu yaklaşımla akıl, akıl yürütme iradesi ile özdeş olacak ve "neden ahlaklı olmalıyım?" sorusuna da cevap verilmiş olunacaktır. Bunun yanı sıra motivasyon kuvveti ya da yarar/çıkar ile kategorik buyruğun rasyonel evrenselliği arasındaki bağlantıyı kurmanın gerekli olduğunu da belirtmemiz gereklidir. Kant felsefesinde akıl yalnızca eylemin evrenselliğini ya da ahlakiliğini sağlayan bir ölçüt değil aynı zamanda ahlaki eylemi sağlayan özneyi harekete yönelten bir başlangıç noktasıdır. Akıl olgusu da buna yönelik bilinçlilik durumumuzdur. Başka bir deyişle akıl olgusu, "özgür oluşumuza dair bir algıdır ve ahlaki kavrayışımız sırasında işe başlamamız gereken temel olgu da burasıdır." Ahlak yasasını bizim için belirgin hale getiren, bilinme nedeni akıl olgusudur ve bu yönüyle iradenin ahlak yasası tarafından belirlenmesinin de öznel garantisi olmaktadır (Critchley, 2010, s. 37, 39).

Critchley'in akıl olgusu kavramı üzerinden ifade ettiği ve ahlakın buyruğun varlığını kanıtlamanın biricik yöntemi olarak bu kavrayışımıza yönelik açıklamalar çeşitli filozoflarca da anılmış ve benzer yorumlar öne sürülmüştür. Örneğin Rawls akıl olgusunu tanımlarken

şöyle yazar: “Akıl olgusunun önemi, saf pratik aklın gerçekliğini bu olguda ve bu olgunun açığa çıkardığı şeyde, yani özgürlüğümüzde göstermesinden gelir. Akıl olgusunu ve önemini bir kez kabul ettiğimizde, saf pratik aklın olabilirliğini sorgulayan her türlü tartışma beyhudeleşir. Hiçbir metafizik ya da bilimsel teori onu tehlikeye atamaz.” (Rawls, 2000, s. 257; Critchley, 2010, s. 39). Esasında Kant’ın akıl olgusu ya da filozof taşı “faktum der Vernunft” düşüncesi ile birlikte özneye yönelik içsel bir talepte bulunan ve öznenin de buna rıza gösterdiği bir olgunun varlığına yönelik iddialar öne sürmektedir. (Bk. Açıklama 3) Bu durumun olaydan farkını göstermek içinse bu akıl olgusunun sadece onu onaylayan ve sadakatle bağlanan öznenin varlığıyla birlikte belirginleştiğini ileri sürmektedir. Fakat Kant böyle bir akıl olgusuna doğrudan gündelik yaşamdan örnekler bulunamayacağını belirterek saf pratik aklın kesin olan bu olgusunun daha çok a priori bilincinde olduğumuzun altını çizmektedir (Kant, 1999, s. 36). Kant böyle bir felsefi çözüme motivasyon ile gerekçelendirme arasındaki etik deneyimin kopuk iki ucunu bir araya getirmek için yapmıştır. Kant’ın nesnellik ile uygulanabilirlik ve motivasyon ile gerekçelendirme arasındaki boşluğu, akıl olgusunu ahlaki eylemin kendi kendini gerekçelendiren motivasyon kuvveti haline getirerek kapatmak ister (Critchley, 2010, s. 37, 40). Fakat Kant’ın felsefesinin temel hareket noktalarından biri olan bu görüş çoğu düşünürün haklı şekilde iddia ettiği gibi onun görüşlerinin en tartışmalı olan yönünü de oluşturmaktadır (Henrich, 1994, s. 57-59).

Akıl olgusu hem tartışmalı hem de anlaşılması güç bir problem olduğundan Kant’ın bu görüşünü takip eden Rawls ahlaki buyruğun karşılaması gereken dört hayati koşuldan söz etmiş ve bu görüşü somutlaştırmayı deneyerek bir adım daha ileri taşımıştır. Ona göre ahlaki emrin taşınması gereken spesifik kurallar sırasıyla şöyledir: ahlaki eylemin şartlarını belirleyen, somut olaylara uygulanabilecek ve kategorik buyruğu yalnızca biçimsel olmaktan kurtaracak *içerik koşulu*, ikinci olarak ahlaki buyruğun bizzat kişinin özerk ve özgür tercihi olduğunu ifade eden *özgürlük koşulu*, üçüncüsü ahlak yasasının otoritesini sağlamak için gündelik ahlaki his ve düşüncelerle bağlantısını kuran *akıl olgusu koşulu* ve son olarak ahlak yasasının bizim üzerimizde en üst otoriteye sahip olduğu bilincini oluşturan *motivasyon koşuludur*. Rawls’a göre ilk iki koşul merkezi önemde olsalar da son iki koşul olmadan ahlaki ilkeler soyut ve olaylara uygulanmakta güçlüklerle karşılaşılabilir kurallar olarak kalmaktadır (Rawls, 2007, s. 84, 95, 100, 134). Başka bir ifadeyle bu son iki koşul olmazsa uygulanabilirliği olmayan bir ahlaki nesnellığe ulaşılmış olurdu. Özetle ‘akıl olgusu koşulu’ ve ‘motivasyon koşulu’ ahlak yasasının otoritesinin oluşabilmesi, yalnızca ona göre değil ondan kalkarak eylemde bulunabilmemiz için gereklidir (Critchley, 2008, s. 28-29; 2010, 38-39).

Bu ifadelerden sonra rahatlıkla ahlak yasasının kendisini tanıyan ve bu emirlere özgür tercihleriyle bağlanan öznelere sayesinde bağlayıcı güce sahip olduğunu iddia edebiliriz. Critchley’in de belirttiği gibi akıl olgusu ahlak yasasının kendi kendini doğrulaması veya kendi kendini gerekçelendirdiğine yönelik bir tespiti içerir. Kant’ın insanları hem ahlaklı olmaya iten motivasyonu hem de kuralları belirleyen mekanizmayı öznedeki bulunan a priori bir sezgiyle açıklaması açıkçası soyut ve kısmen zorlama bir yorum gibi görünse de bu değerlendirmenin güç bir etik problemi çözme konusunda önemli bir girişim olduğunu da itiraf etmek gerekir (Critchley, 2008, s. 30; 2010, 40). Bu nedenle de görüş fazlasıyla taraftar bulmuş ve Habermas’ın da eserlerinde ifade ettiği gibi bu çözümü güç sorun halen tartışılmakla birlikte Kant’ın yanıtı çağdaş felsefenin önemli açıklamalarından biri olarak varlığını devam ettirmiştir. Örneğin, Kant’ın aşkın akıl yürütme ve argümantasyon şeklinin toplumsal hayatın praksisinin ayrılmaz birer parçası olduğunu göstermeye yönelik çabalar içerisinde benzer felsefi tutumları görmek mümkündür. Kant’ın geliştirdiği bu yaklaşım daha

sonrasında Rawls ve Habermas gibi Yeni Kantçı filozoflar tarafından felsefenin gündemine farklı kılıklar altında yeniden dâhil edilmiştir (Rawls, 2006, s. 137-141). Örneğin Habermas iletişimsel eylem kuramı ile örtük akılsallık olarak ifade edeceğimiz bir görüşle tartıştığımız etik problemi, nesnellik ile uygulanabilirliğin, gerekçelendirme ile motivasyonun uzlaştırılabilmesini sağlamak istemiştir (Habermas, 2001, s. 127; Critchley, 2010, s. 41). Korsgaard ise, Kant'ın "düşünerek onaylama ahlakın ta kendisidir", başka deyişle "eylem kuralları veya normları reddedilmekten ya da onaylanmaktan önce eleştirel incelemeye tabi tutulmalıdır" şeklinde ifade edilebilecek iddiasını onaylamaktadır. Bu onay farklı bir bakış açısıyla bu kurallar evrensel yasalar olarak istenilmiyorlarsa kabul edilmemeleri gerekir şeklinde de yorumlanabilir. Her halükarda bu düşüncenin klasik Kantçı bakışın çağdaş bir versiyonu olduğu görülecektir. Gelgelelim öte yandan Korsgaard, Habermas'ın yaptığı gibi Kant'ın bu konumuna yönelik Hegel'in de yaptığı örtük eleştiriyi (Bk. Açıklama 4) yani 'düşünerek onaylamanın ya da etikte evrenselliğin bedeli soyutlama ve biçimsellikler' şeklindeki suçlamaya açık olduğunu reddetmez ya da reddedemez. Sıklıkla dile getirilen bu eleştirinin neredeyse slogana dönüşen ifadesi ise şöyledir: "Kantçı özne neredeyse bir ahir zaman Stoacı gibi gerçek etik hayatta hiçbir yeri olmayan evrensel düsturları kararlılıkla istemektedir." İşte bu itirazları reddedemeyen Korsgaard "pratik kimlik" kavramını ileri sürerek bu görüşte bir tadilata gider. Bu tadilat Kant'ın "amaçlar krallığı" kavramını yeniden işleyip pekiştirme girişimidir' ve bununla öznenin kişisel ilişkilere ve aile, topluluk gibi ağlara gömülmüş bir benlik olarak ahlaki eylemde bulunduğunu kasteder. Pratik kimlik kavramının Kant'ın akıl olgusu ile cevap vermek istediği soruna yani ahlaki motivasyonun nasıl tam da kişiliğimize ve onun istediği bağlanmalara kök saldıgını gösterme sorunu ile bariz bir aile benzerliği vardır (Critchley, 2010, s. 41-42). Bize göre de bu çaba bütünüyle gereklidir. Çünkü sıradan gündelik yaşantımız içerisinde böyle bir özne ile karşılaşmak çok güçtür. Ama bu hususta Kant'ın bir Aydınlanma filozofu olarak akla ve akli doğasına uygun olarak kullanmakla birlikte her alanda başarının geleceğine yönelik inancından ve iyimser tavrından söz etmek de gerekir. Bu yorum etrafında Kant'ın 'akıl olgusu' olarak açıklanan bu felsefi tutumu şöyle de okunabilir: Akıl olgusu bir yönüyle aslında insanların akıllarını (zihinlerini) eğiterek ahlaki eylemin kurallarını belirleyebileceklerine yönelik bir inancı ifade eder. Bu tür bir yorumla bu argüman ya da olgu daha kabul edilebilir bir hal alır. Kant akla olan bu güveni ya da inancı daha öteye taşımaktadır. Ayrıca akıl ona göre özerklik ve özgürlüğü sağlayabilecek/gerçekleştirebilecek en değerli yetimizdir.

Sonuç olarak bu teoride akıl olgusu koşulu Kant'ın ahlak görüşünün bir noktada geçerli olmasının da öncül bir koşulu olur. Bununla birlikte ahlak yasasının otoritesi pratikte gündelik ahlaki düşünce his ve yargılarımıza doğrudan dayandırılmasa da ahlaki deneyim adını verdiğimiz kişiliğimizi oluşturan akılsal yetilerimize dayalı bir sezgiye bağlanır. Ama salt pratik akıl için kişinin tecrübe ve deneyimleri hareket noktası olsa da birey öyle hareket etmelidir ki benzer durumda kim olursa olsun makul görülecek evrensel ilke ya da kuralları oluşturmalıdır (Critchley, 2010, s. 38-39). Akıl olgusu ile temelde motivasyon ve uygulanabilirlik sorunuyla baş edilmek istenmiş ve akıl içinde bir olgusalık olması gerektiği iddia edilmiştir. Fakat bu görüşten Hutcheson ya da Hume gibi filozofların görüşlerinde yer bulan "empirik ahlaki hissi" değil, ahlak yasasına duyulan saf saygıya bağlı a priori hissi anlamak gereklidir (Kant, 1999, s. 34, 36, 37). Ahlaki deneyimi yalnızca duyuma ya da hisse indirgemek de makul gözükmez. Örneğin Hutcheson'ın yaptığı gibi insanların temel duygularının hayırseverlik olduğunu iddia etmenin, bunu tüm insanlar lehine evrenselleştirmenin çok da haklı bir varsayım olduğu söylenemez (Hutcheson, 1972; Kant,

1995; Jensen, 1971). Kant'ın başarılı olduğunu iddia edebileceğimiz bir yanı da ahlaki yargının nesneliliği ile uygulanabilirliği arasında ters bir orantı olduğuna yönelik inancı bir şekilde sarsmış olmasıdır (Critchley, 2010, s. 36). Ama yine de şöyle birkaç problem devam etmektedir: Öncelikle Kant'ın kategorik imperatif dediği ve bütünüyle bireysel ve özerk olan zihnin transendentant bir yapıya sahip olduğunu kabul etsek de bu buyruk nasıl evrenselleştirilebilecek, tüm insanlar için nasıl hem gerekçelendirme hem de motivasyon kaynağı olacaktır? İkinci olarak ilk bakışta çok farklı alanlar gibi görünen akıl ile olay ya da olgular nasıl ilişkilendirilebilir? Ve son olarak hem akıldan çıkarak hem de yine yalnızca bu akla inanarak bir ahlaki motif belirlediğimizde bu bir kısır döngü olmayacak mıdır? Bu sorulara mutlak bir cevabın verilemeyeceğini söylemek sanırım hatalı olmaz. Etiğin merkezinde yer alan bu problemler yüzyıllarca filozofları güçlüklerle karşı karşıya getirmiştir. Kant bu soruları yine pratik akla müracaat ederek çözmeye çalışmış insanın etik yönünün önceliğine vurgu yapmıştır. Bu görüşün etkisiyle Fichte ve Hegel gibi filozoflar felsefelerini bu sorundan kalkarak oluşturmuşlardır. Fakat tarihselcilik düşüncesiyle “pratik aklın” toplumsal bir yetenek ve tarihsel bir bağlama sahip olduğunu ilk fark edenlerden birisi de Hegel olmuştur. Critchley'in iddiasına göre, Heidegger'in erken dönemindeki etik deneyimin yapısı, en azından otantiklik analizinde, Kantçı özerkliğin varoluşsal derinleşmesidir. Ölüme yönelik olmada karşı karşıya kalan sonluluğumun talebidir, o zaman otantik olurum, gerçekte olduğum kişi olurum. İddianın devamında, Heidegger'in en makul otarşi biçimi olarak anlaşılan 'kararlılık' (Entschlossenheit) ile kastettiği budur. Heidegger, herhangi bir Dasein analizinde önceden varsayılması gereken Faktum'u “olumlu bir gereklilik” olarak kabul eder. Ayrıca, Dasein akıl tarafından belirlenmez, daha ziyade akıl öncesi bir ruh hali (Stimmungen) ve temel bir kaygısal ruh hali (Grundstimmung) açısından belirlenir. Ancak otantik Dasein'in otarşik yapısı Kantçı öznenin varoluşsal bir yankısıdır (Critchley, 2008, s. 36). Bu görüş kısmen değiştirilerek Hermeneutik görüş ya da Postmodern düşünce içerisinde devam ettirilmiştir. Fakat özellikle Heidegger'la ilgili iddia düşünürün kendisinin de belirtmiş olduğu gibi bu haliyle yanlı ve abartılı görünebilir. Bu nedenle ayrıntılandırılması gereken bir argümandır. Son olarak şunu söyleyebiliriz ki; Critchley'in de haklı bir şekilde iddia ettiği gibi kimi zaman özne etik eylemde bulunurken kendi özerkliğine denk düşmeyen, onu aşan ve hatta kendisinden gelmediğini hissettiği bazı taleplerle karşı karşıya kalır. Bu hususta Fichte *vicdanı* öne çıkarmış, Freud *üst ben* ya da *bilinç dışından söz* etmiş Levinas gibi düşünürler ise *öteki* denilen bir etik taraf oluşturmuştur.

Levinas ve Öteki

Critchley klasik felsefede olduğu gibi kalıcı, ezeli ve ebedi bir benlik ya da öz fikrine sahip değildir. O, varoluşçu bir söylemle kişinin kendi benliğini bir bağlılık düşüncesiyle birlikte oluşturduğunu söyler. Critchley özneyi tanımlarken aslında bir benliğin kendini bir iyi anlayışına bağlama ve kendini bu şekilde etik bir ilişki ile birlikte biçimlendirme tarzını kasteder. Daha açık ifade edilmesi gerekirse ahlaki benlikleri yaratmanın felsefecilerin işi olduğu yolunda tartışmalı bir iddiada bulunmaz. Critchley'in iddiasına göre Levinas'ın görüşleri de böyle bir bağlılık ilişkisi üzerine kuruludur. Kant felsefesinde pratik akla/ahlak yasasına özerk bir şekilde bağlanan, aklın buyruğunun talebini onaylayan özne burada ötekinin talebini bütün samimiyetiyle onaylamaktadır (Critchley, 2013, s. 238-239). Başkasının yüzüyle karşılaşan öznenin etik deneyimini Critchley şu ilginç ifadelerle anlatır: “Etik ilişki, başkasının yüzü tarafından sorgulanma deneyimini yaşadığın zaman başlar; hem Levinas'ın Tevrat'ı hatırlatarak 'dul, öksüz, yabancı' adını verdiği şeye cömertçe cevap verdiğim zaman hem de sokakta onların yanından geçerken, içimden 'keşke görünmez olsalardı' diye geçirip

hissizliğimle kendi kendimi bile ürküttüğüm zaman yaşanan bir deneyimdir bu." (Critchley, 2010, s. 66). Bu çarpıcı tespitten anlaşılacağı gibi Levinas'ın Kant'tan ayrılan en temel yanı, "etik deneyimin bir öznenin özerkliğine karşılık gelmeyen, hatta bu özerkliği sorgulayan bir talebin olgusalılığı etrafında" incelemesidir (Critchley, 2010, s. 66). Levinas'a göre etik deneyim yaderktir, ötekiyle karşılaşmam sonucunda bütünüyle bana yabancı bir isteğin ses bulmasından başka bir şey değildir. Bu etik ilişki beni özerk bir şekilde seçmediğim bir yükümlülük ya da sorumluluk altına sokar. Yahudiliğin de etkisiyle Levinas, sorumluluğun özgürlükten önce geldiğine inanır (Nemo, 2003, s. 332-335). Etik özne epistemolojik ya da belirli bir anlama biçimiyle belirlediği etik ilkeleri oluşturmadan daha önce kendisini sorgulayan ve bir şekilde cevap verme gereğini hissettiği yaderk bir etik deneyim tarzını yaşar (Critchley, 2010, s. 67). Critchley bu hususu şöyle açıklar: "Levinas'a göre özerklik tabloya başka bir talep düzeyinde girer, yani adalet, adil toplum talebi, onun 'üçüncü kişi' başlığı altında topladığı her şey düzeyinde. Kabul edilmesi gereken şey özerkliğin yaderk bir yapısı olduğu, etik talebin bilişsel güçlerimizce işlenemeyeceği ve başkasının bizim onu altına yerleştirmeye çalışabileceğimiz her türlü kavrama her zaman direnebileceğidir." (Critchley, 2010, s. 67). Levinas akıl ya da yerine konulabilecek ve bu görevi yerine getirebileceği düşünülen herhangi bir yetimizin üstün bir ahlaki ilkeyi belirlemede ve bu yönde sonsuz bir motivasyon veya davranış sürekliliği kazandırmada yeterli olmayacağını iddia eder. Ona göre etik deneyimi başlatan ve kişileri bu deneyime uygun bir şekilde davranmaya yönelten duygu başkasının yüzüdür (Levinas, 2003, s. 117). Başkası bizim onu anlamak adına altına yerleştirmeye çalıştığımız her türlü kavrama her zaman direnebilecektir. Levinas'ın görüşleri aslında etik deneyimin bir talebe verilen ama yetersiz kalan bir onayla başladığına yönelik bir kabulün üzerine kurulmuştur. Etik özne hiçbir zaman kendisine yöneltilen veya fark edebildiği bir talebe yeterli cevabı verecek bir öze sahip kişi olamayacaktır. (Bk. Açıklama 5) Burada bir paradoksa dikkat çekmek gerekir ki, o da etik deneyimin gerçekleştirilmesi güç, asimetrik bir ilişkiyi öne çıkaran ve hatta bu durumun sorumluluğunu üstlenmem gerektiğini bana derinden hissettiren bir sürecin sonuna konulmuş olmasıdır.

Critchley'in çağdaş felsefenin gündemine yeniden getirdiği biçimiyle, etik öznellik, yalnızca öznel yaşamın bir yönü veya boyutu değildir, daha çok benlik olarak düşündüğümüz şeyin temel özelliği, en derin değerlerimizin ve taahhütlerimizin deposudur. Düşünürün kendisinin de kabul ettiği gibi bu kavram, Levinas'ın öznenin etik yapısı üzerine daha sonraki yazılarına borçludur. İlk başta paradoksal görünse de, eğer talep yalnızca "onaylama" edimi aracılığıyla ortaya çıkıyorsa özne talebi nasıl "onaylayabilir"? Critchley, eğer bu yapı dairesel ise, bunun bir kısır döngü olmadığını, benliklerimizin ve temel etik inançlarımızın karşılıklı yapısının doğru bir açıklaması olduğunu savunur.

Levinas özneyi hep bir sonsuz sorumluluk içerisinde bırakır. Etik ilişki içerisinde kişi karşısındaki ile eşit ya da simetrik bir etkileşim içerisinde değildir. Bu nedenle özne bu ilişki içerisinde "komşunu kendin gibi sev" yaklaşımında olduğu gibi öncelikle ahlaki sonuçtan kendisini sorumlu tutar. Bu durumda öznedeki bir travmaya neden olabilir. Levinas'ın özneyi travmatik nevroza iten, zulüm, takıntı gibi tuhaf kavramlarla etik bir dil oluşturduğu tespiti rahatlıkla yapılabilir (Levinas, 2000, s. 123). Critchley de bu durumu şöyle açıklar: "Başkasıyla/ötekiyle ilişkimin selim bir hayırseverlik, onun özerkliğine gösterilen merhametli bir ihtimam ya da saygı değil, sırf ağırlığıyla bile bana zulmeden bir sorumluluğa dair takıntılı deneyim olduğu şeklinde uç bir iddiayı dile getirir. Ben ötekinin rehinesiyimdir, onun maruz kalabileceği her türlü ıstırap ve aşağılanmanın yerine kendimi ikame etmeye hazırım."

Maruz kaldığım zulümden, hatta bana zulmedenden bile ben sorumluyumdur.” (Critchley, 2010, s. 71).

Critchley’in özgün bir yorumla hatırlatmış olduğu gibi Levinas’ın görüşlerinin başarılı yanı ontoloji ve etik karşıtlığı üzerinde ilerleyen argümanların sahiciliğinde aranabilir. Ontoloji ile etik arasında mutlak bir karşıtlık olduğu kesin değildir. Ancak özneliği aynılığa indirgeyen Batı ontolojisi öznelik açısından olumsuz öğeler taşımaktadır. Batı felsefe geleneğindeki egemen felsefi yaklaşım, varlığın ontolojisine bağlı olarak Öteki’nin farklılığını ve radikal başkalığını yok eden bir ontolojik emperyalizme işaret eder. Levinas’ın kendi felsefesi ise Öteki’nin farklılıklarını Aynı’ya indirgemeye çalışan felsefi yaklaşımlara karşı mücadele eden bir etik metafizik olarak görülebilir. Bu bağlamda Levinas’ın, Ben’in Öteki’ne yönelik radikal sorumluluğunun, Ben’in Öteki ile yüz yüze gelmesiyle ortaya çıktığı, Ben ile Öteki arasındaki ilişkiyi değiştirmede böyle bir etik metafiziğin imkânını bulduğu söylenebilir. Levinas’a göre Batı felsefesi, yani ontoloji, anlamı bütünlük içinde eritmeye ve aşkınlığın indirgenemez başkalığını kapsayıcı bir ontolojik zemine indirgemeye çalışır (Levinas, 1995, s. 187-188). Öteki’yi Aynı’ya indirgeyerek, Öteki’nin farklılıkları da yok edilmiş olur (Levinas, 1969, s. 184-185). Nihayet etik bireysel ve özerk bir deneyimle başlarsa, etik ve ontoloji arasında görece bir karşıtlığın var olduğu iddia edilebilir. O halde bireysel deneyimin ontolojik mülâhazalara indirgenemeyeceğini söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, Batı felsefesinin Öteki’nin ötekiliğini sınırladığını, onu öznenin epistemolojik sınırları içinde tanımladığını, böylece onun kendini olduğu gibi tanımlamasına izin vermediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle metafizik arzunun kaynağı, eleştirel amaçlılık yoluyla teori ve ontolojinin ötesine taşınmalıdır çünkü eleştiri, ontolojinin aksine Öteki’ni özdeşe indirgemez. Ama etiğin başlangıcı, hakikatin inşası koşulu altında somut bir durumda, bir bireyin özne-oluşunda ise, o zaman bu aynı çerçeve değildir. Dolayısıyla durumun etiği, hakikat etiği, bireyin deneyimine indirgenemeyecek bir şeye bağlıdır; daha ziyade, bireyin olası tüm deneyiminin ötesindedir, çünkü o, durumda olduğu gibi varlığın oluşumunda bir kopuştur (Levinas, 1979, s. 33-34).

Critchley’e göre, Levinas felsefesinde olduğu gibi etik deneyim yad-duygulanımsal temeli nedeniyle bir başkasıyla bağlantılıdır. Bu başkalık hem öznenin kendisine denk düşen hem de kendisini aşan bir deneyimdir. Öznelik etik önceliği gerektirir. Bu ifadeden kastedilen şey, benliğin hep bir onay ve talep ilişkisi perspektifinden duyarlılığı, motivasyonu ve varoluşsal katılımı gerektirir. Critchley bu durumu insanın kendi vicdanı üzerinde çalışması olarak tanımlar. Critchley’in Levinas’tan farklı olarak gündeme getirmiş olduğu nüanslardan biri talep kavramını olay odaklı kurabilme denemesidir. Talep herhangi bir olayla kendi kendini yetkilendirmekle birlikte onaysız talep, tam bir zorlamadır. Özerklik, onay ve talebin birbirine eşit olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Tıpkı Kant’ın ahlak felsefesinin klasik tanımı içerisinde özgürlük ve ahlak yasasının birbirinin aynası olarak açıklanması gibi. Yine ahlakın tüm meşru kavramlarının kendi kendini yetkilendirmesi gerekir, bu düşünceden hareketle etik talebin bana yüklediği otoriteyi hissedebilirim. Ancak bu talep kendimle eşit olduğum bir şey değildir. Beni aşan, bölen ve darmadağın eden bir istektir. Eğer ona eşit olsaydım, o zaman bu klasik bir özerklik biçimi olurdu. Levinasçı düşünce, kendimi asla karşılayamayacağım bir talebin sorumluluğunu taşımamla ilgilidir. Etik öncelik kendinle bir çeşit mücadeledir. Olmakta olduğun bireyle olmak istediğin öznelik çatışır. Özneyi parçalayan bu durum tıpkı Levinas felsefesinde olduğu gibi travmatiktir. Dolayısıyla, etik deneyim özerklikle kendinle çelişmenin bir yolu olmaktan çok, özerkliği derinleştirmenin bir yolu olarak görülmelidir. Burada kaygılarıyla birlikte var olan öznenin (Heidegger’in deyimiyle Dasein) deneyimini

aşmanın yollarında biri olarak mizah Critchley'in yukarıda işaret edilen yanlarıyla ısrarla vurguladığı gibi avantajlıdır.

Kahramanca bir etik görüşü ile mizah yoluyla yeni bir yüceltme yolu arasında çok orijinal ve incelikli bir karşıtlık buluyoruz. Bu, Critchley'in *Sonsuz Talep (Infinitely Demanding)* kitabının dikkate değer bir parçasıdır ve büyük oranda orijinal görünür. Etik mücadelenin sonunda özneliği kahramanca bir vizyondan çok daha fazla koruyan, etik süreç ile nihai bir şey arasında ayırım yapma olasılığı olan etiğin gülünç bir yüceltmesi olduğu fikri ölüm gibi en derin varoluşsal sorunlarla yüzleşmek için bile Heideggerci nosyondan fazlasını yapabilir. Adorno ya da Günther Grass'ın izinden giden Critchley'e göre, Heidegger'in özgünlük pathos'unun eleştirisi konusunda katılmamak içten bile değildir. Ama burada etik deneyim için gerçek ve yeni bir soru belirir ki o da şudur: Aslında kahramanlık ile özgünlük arasında yakın bir ilişkiden söz edilemez mi? Heidegger'in görüşleri çerçevesinde ve diğer bazı çerçevelerde bu ilişkiye kesinlikle sahip olunduğu söylenebilir ama bunu bir zorunluluk olarak göstermek makul değildir. Herhangi bir özgünlüğü, gerçek kökene dönüş gibi çeşitli kavramlar olmadan da tanımlamak mümkündür. Kahramanlık, bir bireyin özne haline gelme olasılığı olarak anlaşıldığında önemli işleri yerine getirmiştir. Zaten kahramanlığın güvenli tanımlarından biri budur (Badiou, 2008, s. 14). Ancak Critchley'in de belirtmiş olduğu gibi son dönem sosyo-politik olaylar kahramanlık paradigmasına meydan okuyan mizahın aktif olarak kullanımına ve başarılarına izin veren bir mecra haline gelmiştir. Estetik yüceltmenin kahramanca-trajik tarzına (geleneksel olarak öznel özgürlük ile yaderk zorunluluk arasındaki mücadele açısından "özerklik ortodoksis" tarafından ifade edilen) değer biçen klasik düşünce tarzını reddeden Critchley, mizahın sorunları çözmek için üstün bir tarz olduğunu iddia eder. Freud'u takip eden düşünceleriyle mizahın güçlü yanı (imkânsız etik talebin yerini tutan) süperego'nun, öznenin (benlik ya da ego) yetersizliğine gülmesine ve böylece öznenin kendini yaralamasını etkisiz hale getirmesine izin verdiğine yönelik açıklamalarıdır. Bu iddia öznenin kendi kendine uyguladığı şiddeti ıslah edici bir kendini anlamaya dönüştürmesine izin veren bir "kendini tanıma ilişkisi"dir (Critchley, 2008).

Critchley, sonsuz bir taleple parçalanmış ve kendisiyle alay eden bir mizahla yumuşatılmış etik öznelik anlayışının, direniş politikasını haklı çıkaran bir "meta -politik an" sağladığını öne sürer. Levinas, aslında *Varlıktan Başkası*'ndaki bir dipnotta kendi "anarşi" mefhumunu devletçi bir siyasetle karşılaştırmıştır. Critchley, bu örnekten yola çıkarak, özerk öznenin otarşisini bozan anarşik Levinasçı etik talebin, devletin anarşik yıkımı için hem model hem de motivasyon sağladığını öne sürmektedir.

Sonuç olarak Critchley bu felsefede şu özgün yönleri belirler: Levinas'ın etik anlayışı da bir onay talep zincirine dayanır. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi yaderk/yabancı bir kaynaktan veya öteki gibi sorumluluğunu üstlendiğim bir kimseden gelen ilgili bu talep travmatiktir fakat öznenin üzerinde büyük bir etki oluşturarak onu değiştiren, parçalayan bir şeydir aynı zamanda (Levinas, 2003, s. 80; Direk, 2003, s. 31). Yine onun söylemiyle, "Etiğin öznesine, temelde, bir yad duygulanımsallık deneyimi damgasını vurur. Başka bir deyişle, içerimin içerisi bir şekilde dışarıdır, özneliğimin çekirdeği ötekiliğe açıktır." (Critchley, 2010, s. 71). Bu hususu Critchley'in teorisi bağlamında şöyle ifade edebiliriz: Etik özneliğin yapısını belirleyen şey, ötekinin sonsuz talebine karşı hissedilen sadakat duygusu ve bu yönde kararlılıkla sürdürülen bir varoluşsal çabadır. Levinas, yeni bir kişilik biçimi geliştirilmesine neden olan veya başka bir deyişle bu talep etrafında beni yeni bir şey haline getiren, onu belirleyen, çatışmaya götüren, parçalayan ve hatta yersiz yurtsuzlaştıran bir etik teori

kurmuştur. Fakat Critchley pek bahsetmese de bu görüşün etik duygulanım konusundaki hatalı tespitlerinden de söz etmek gerekir. Örneğin, Levinas'ın görüşlerini duygucu bir kaynak üzerine temellendirdiğini ve "sorumluluk" duygusunun tüm insanlar için geçerli bir motivasyon kaynağı olabileceğine yönelik iddianın evrenselleştirilmesinin güç olduğunu belirtmek gerekir. Bunun yanı sıra bu etik görüş sadece "ağırlığıyla bile bana zulmeden bir sorumluluğa dair takıntılı bir deneyim biçimi" sunmaktadır (Critchley, 2010, s. 70-71). Ayrıca sevmediğiniz, düşmanlık beslediğiniz ya da karşıt görüş içerisinde olduğunuz kişilerin taleplerine nasıl cevap verilebilir ki? Çünkü bu etik teoriye göre eğer sadece sizi sevenleri ya da kardeşlerinizi severseniz, ötekinin, yabancıнын veya hasmın daha radikal talebine açık değilsiniz demektir (Barclay, 1975, s. 198-206). Başkasını ihmal etmek bu varoluşu onmaz biçimde ihmal etmek demektir. Levinas'ın son dönem eserlerinde zulüm, takıntı, ikame, rehine ve travma gibi bir çok tuhaf ve abartılı terimden oluşan bir etik dil oluşturması olguyla bağının kopmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak bu görüş fazlasıyla duyguya saplanır, evrenselleştirilmesi güç bir anlatımı tercih eder ve kişileri kahramanlaştırmak ve hatta Tanrılaştırmak gibi bir hatanın içerisinde debelenip durmaktadır. İlgili yorumların haklılığı tartışılrsa da *Olmaktan Başka Türü'de* (*Otherwise Than Being*) bu kavramların yoğun olarak kullanılması bu tür yorumların başlıca nedeni olarak gösterilebilir. Son olarak Levinas'ın görüşlerinin seküler ve felsefi çerçeve içerisinde ilerlemesine rağmen yine de yapısal olarak dinsel olduğuna yani Yahudiliğe ait motifler taşıdığına yönelik değerlendirmelerin olduğunu da burada anmak gerekir (Critchley, 2010, s. 63, 65). Hatta bu yorumu genişleterek Critchley gibi bu görüşleri benzer şekilde sekülerleştirmeye çalışan düşünürlerin bile bu sözcük dağarından (vocabulary) kurtulamayacağını ve bu çabanın hep hüsrarla sonuçlanacağını, bu düşüncelerin bu jargona derinden bağlı olduğunu hatırlatmak gerekir.

Değerlendirme ve Sonuç

Kendi içerisinde özgün bir etik görüş öne sürse de Critchley'in görüşleri tematik öğeler taşımaktadır. Belirli bir programı takip ettiği görülen düşünürün bu inancı doğrultusunda tartışmalı sonuçlara ulaştığı açıktır. Her iki filozofun anlayışlarını "öznenin içerisinde bulunduğu fakat kendisini aşan" bir olgu üzerinden anlatması özellikle Kant söz konusu edildiğinde bir hayli sorunlu görünmektedir. Üzerinde Levinas'ın güçlü bir etkisi görülen Critchley'in bu felsefeye uygun görüşler ileri sürdüğü ve bu felsefeye çağdaş bir çehre kazandırmaya çalıştığı bilinmektedir. Badiou'nun etkisiyle "öteki"ye dayalı bu etik görüş *olay* kavramı bağlamında yorumlanmış teolojik ilişkilerden kısmen de olsa kurtarılmak istenmiştir. Bu nedenle Levinas'ın etik anlayışı hakkında makul yorumlarda bulunan Critchley'in Kant'ın anlayışına geçildiğinde aynı başarıyı sağlayamadığı izlenmektedir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde düşünürün Kant felsefesi hakkında söyledikleriyle daha fazla ilgilenilecektir.

Akıl olgusu kavramı gerçekten de Alman filozofun üzerinde en fazla yorum yapılan ve daha önemlisi literatürde çok farklı değerlendirmeler bulunan bir problemdir. Öncelikle Critchley'in 'empirik ahlaki hissi' değil, ahlak yasasına duyulan saf saygıya bağlı a priori hissi anlamak için Kant'ın "akıl olgusu" sözcüğünü kullandığını söylerken hatalı bir tahlilde bulunmadığına işaret etmek gerekir. Genellikle bu konuda hemfikir olunan nadir yanıtlardan biri burasıdır. Fakat buradan bu teknik terimi yaderk bir hissi anlatacak biçimde kullanmak haklı bir yorum gibi görünmemektedir. Bu nedenle ilkin akıl olgusundan ne anlaşılabileceğini konuyu fazla dağıtmadan yeniden kısa da olsa anmak gereklidir. Kant'ın felsefesinde teorik akıl-pratik akıl ayrımı hissetme ile düşünme arasındaki ayrıma geri götürülebilir. Bu doğrultuda akıl olgusu teriminin aklın yasasına yönelik bir hissetme hali olduğu yorumu

hemen yapılabilir. Ancak acele etmemek adına bu konuda çeşitli farklı tespitleri anmak sağlıklı bir yöntemdir. Kant'ın kendisinin de farkında olduğu onun pratik felsefesinde bu husus çatışmalı bir konudur ve onun *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bu terimin temel yasanın bilinci (Bewusstsein des Grundgesetzes) hakkında daha fazla çıkarım yapılamayan aklın gerçeği olarak tanımlaması ilgili kitabın en garip cümlelerinden biri olabilir. Bu nedenle terim hakkında ihtiyatlı davranmakta yarar vardır. İlkin bu sözcüğün nasıl kullanıldığını görebilmek adına Kant'ın metinlerine gidildiğinde, deneyimden veya herhangi bir dış iradeden hiçbir şey ödünç almaksızın koşulsuz (unbedingt geboten) bir yasa olarak ahlaki buyruğun emredilmiş olduğu düşüncesiyle karşılaşılır (Kant, 2002, s. 45). Bu temel yasanın bilincine bir akıl olgusu (Factum der Vernunft) denilebilir, çünkü kişi onu aklın önceki verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden çıkaramamaktadır. Çünkü bu önerme saf, deneyime dayalı (empirik) herhangi bir sezgiye dayanmaması ve sentetik apriori bir önerme olarak kendini gösterdiği için entelektüel bir sezgi olarak anlaşılmalıdır. İradenin özgürlüğü önceden varsayılmış olsaydı, bu önerme gerçekten de analitik olurdu ancak bunun için olumlu bir kavram olarak, burada kesinlikle varsayılamayan entelektüel bir sezgi gerekir. Bununla birlikte, bu yasayı herhangi bir yanlış yorumlamaya neden olmayacak şekilde verili saymak için, bunun empirik bir olgu değil, saf aklın biricik olgusu olduğuna dikkat edilmelidir (Kant, 2002, s. 46).

Bu ilk analizlerin ardından bu konu hakkında uzun bir süre boyunca, "akıl olgusu"nun kabul gören yorumun, 'kanıt', yani "olgu konusu" (tatsache) anlamına geldiği şeklindeydi ve bu fikre aslında Kant'ın eleştirel değerlendirmesi içinde fazla ilgi de gösterilmedi. Bununla birlikte, Marcus Willaschek'in, bir factum practica olarak akıl olgusunun her şeyden önce aklın eylemi olarak anlaşılması gerektiğini iddia eden yeni yorumuyla gündeme gelmiştir. Willaschek'in asıl amacı, aklın önemini pratik olarak da göstermekti. Bu bakımdan akıl gerçeği, pratik uygulamada pratik aklın teorik olana indirgenmesinden kaçınarak pratik kanıt olarak anlaşılmasıdır (Willaschek, 1991, s. 466). Görece karanlıkta bırakılan bu husus nedeniyle birçok okuyucu, Kant'ın daha fazla açıklama yapmadan belirli bir ahlaki deneyimin varlığını varsaydığını düşünmekten geri duramamıştır. Bu şekilde, L. W. Beck, Kant'a bir tür ahlaki sezgiciliğin varlığına gönderimde bulunan yazılar kaleme almıştır (Beck, 1961, s. 278). Diğer yazarlar bu hamleyi hâlâ Kant'ın, ahlak yasasının sıradan insanın hemen kavradığı anlamda günlük hayatta karşılaştığımız bir şey olduğunu gösterme arzusuna atfederler (O'Neill, 2002, s. 95). Özetle Kant, bilinen belirli kavramların varlığı hakkındaki olguları belirtmek için factum terimini kullanır. Burada o, daha çok deneyim kavramını ön plana almaktadır. Bazı durumlarda ise kavramı belirli teorik düzeydeki gerçeklerin ötesinde eyleme dönük yanıyla kullanmak istemektedir. Ona göre saf akıl eğer fiilen pratik ise, o halde kendi gerçekliğini ve kavramlarının gerçekliğini eylem yoluyla kanıtlamalıdır.

Sonuç olarak Kant'ın kavramı teknik ve profesyonelce kullandığı ve yukarıda da anıldığı gibi her iki biçimiyle de ince ayrıntılarıyla ilgilendiği görülmektedir. Kant'ın ilgili kavramı kendi felsefesiyle çelişecek şekilde kullanmadığı açıktır. Bu nedenle Critchley'in yorumları öznenin doğrudan deneyimleyemediği ama Kant'ın transandantal idealist felsefesine özgü bir şemayı dağıtarak kullanması zorlama bir yorum gibi görünmektedir. Levinas'ın felsefesi için ise görüşün makul seviyede anlatıldığı söylenirse de bu felsefeden teolojiyi uzaklaştırmak kolay görünmemektedir. Bu nedenle Badiou'nun eleştirilerini tekrarlamak gerekirse hem Levinas'ın hem de Critchley'in görüşleri "adanmışlık, sonsuz talebe cevap verme, ötekinin sonsuz oluşu" gibi tezleri anlatmak ve kişileri bu konuda ikna etmek bakımından başarılı olunamayacak kadar keskindirler. Özellikle bu varsayımların diğer ahlaki görüşlerde yer alan veya yaşam

içerisinde hep karşılaşılan diğer edimlerden neden daha öncelikli olduğu sorusuna tam olarak cevap verilememektedir. Ama Critchley'in tespitleri, motivasyon krizine yönelik tahlilleri yerinde ve işaret edilmesi bakımından bile değerlidir. Bu nedenle onun görüşleri önemli bir krize işaret etmek ve bazı hatalardan kaçınmak için önemli pratik ipuçları taşımaktadır.

Kaynakça

- Badiou, A., Critchley, S. (2008). Comments on Simon Critchley's *Infinitely Demanding*. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 12(2), 9-17.
- Barclay, W. (1975). *The Gospel of Matthew*. V. 1. Philadelphia: The Westminster Press.
- Beck, L.W. (1961). Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtsvertigungsproblem der Ethik. "Kant Studien". 52, 271-282.
- Billington, R. (1997). *Felsefeyi Yaşamak: Ahlak Düşüncesine Giriş*. A. Yılmaz (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Critchley, S. (2008). *Infinitely Demanding, Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso.
- Critchley, S. (2009a). *The Book Of Dead Philosophers*. New York: Vintage Books.
- Critchley, S. (2009b). *Anarchism in Endless Demand: An Interview With Simon Critchley*. https://www.ucd.ie/philosophy/perspectives/resources/Simon_critcheley_interview.pdf.
- Critchley, S. (2010). *Sonsuz Talep, Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*. T. Birkan (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Critchley, S. (2013). *İmansızların İmanı, Siyasal Teoloji Deneyleri*, E. Ünal (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Critchley, S. (2014). *Ölü Filozoflar Kitabı*. T. Kabadayı (Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. M. Tüzel (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. L. Özşar (Çev.). Asa Yayıncılık.
- Henrich, D. (1994). The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason. *The Unity of Reason*. R. Velkley (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 55-87.
- Hutcheson, F. (1972). *An Essay on The Nature and Conduct of Passions and Affections*. Yorkshire.
- Jensen, H. (1971). *Motivation and Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*. Netherlands.
- Kant, I. (1956). *Critique of Practical Reason*, L. W. Beck (Trans.). Indianapolis: Bobs-Merrill.
- Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. I. Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Critique of Practical Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. A. Lingis (Trans.). Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity*. Boston & London.
- Levinas, E. (1995). *Ethics of the Infinite. States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers*. R. Kearney (Ed.). Manchester: Manchester University Press.
- Levinas, E. (2000). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. A. Lingis. (Trans.). Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2000). *Sonsuza Tanıklık, Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*. Z. Direk, E. Gökyaran (Haz.). İstanbul: Metis Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi*. H. Hünler, S. Z. Hünler (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Nemo, P. (2003). *Etik ve Sonsuz*. Ö. Gözel (Çev.). *Sonsuza Tanıklık, Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*. Z. Direk, E. Gökyaran (Haz.). İstanbul: Metis Yayınları, 295-344.
- Nietzsche, F. (1990). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. A. İnam (Çev.). Ara Yayınları.
- Nietzsche, F. (2002). *Güç İstenci*. S. Umran. (Çev.). Birey Yayınları.
- O'Neill, O. (2002). *Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft*. *Kritik der Praktischen Vernunft*, 81-98.
- Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. G. Evrin (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. M. F. Bilgin (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Willaschek, M. (1991). *Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom "Factum der Vernunft"*. G. Funke (Ed.). *Akten den Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Bonn, Bouvier.

Açıklamalar

1- Felsefede anlam sorununu "Tanrı'nın ölümü" üzerinden dikkat çekici bir biçimde açıklayan Nietzsche'nin yorumlarını anmakta yarar vardır. Şeyleri belirli bir düzende görmeye, büyük bir anlatının parçası olarak anlamaya yardımcı olan teolojik meşru zeminin varlığının yadsınması hem her şeyi mubah kılacak hem de anlamsızlaştıracaktır. Ona göre insanları dipsiz bucaksız sorulara iten durum kabaca değerlerin eski önemli konumlarını kaybetmeleri ile karşı karşıya kalınan nihilist histir. Aslına bakılırsa Nietzsche'nin felsefeye biçtiği yeni görev nihilizme nasıl cevap verileceğini ya da direnileceğini bulmaktır. Paradoksal görünebilir ama şu şekilde bir ifade yaşanılanı özetler niteliktedir: "Değerlerin değersizleşmesi yeniden değerlendirme ya da değer değişimi denilen şeyi gerektirir." Özetle Nihilizm hem bir sorun hem de fırsat olarak görülebilir. (Heidegger, 2001, s. 20, 36; Critchley, age., s. 12).

2- Bu benzetmeyi Critchley'in "Ölü Filozoflar Kitabı" adıyla Türkçeye çevrilmiş "The Book Of Dead Philosophers" adlı kitabından yola çıkarak kullandık. Daha fazla bilgi için bk. (Critchley, 2009a; Critchley, 2014).

3- Fichte, Kant'ın salt akıl nasıl pratik olur sorusuna verdiği "tüm insan aklının bunu cevaplamak yönünde beceriksiz ve aciz olduğu" şeklindeki yanıtını ve bu yanıtın hareketle "irademizin özgürlük tarafından belirlenmesi konusunda kavrayabileceğimiz tek şeyin kavranılamazlığı olduğu" yönündeki iddiasını bir zaaf olarak görmüştür. Kendi isimlendirmesiyle bu durumu "düşünsel sezgi" yani eylemde bulunduğumuza ve eylemde bulunduğum zaman yaptığım şeye dair "dolaysız bilinç" ten söz ederek bir çeşit "özbilinç"ten söz ederek ahlakın kaynağına ve özgürlüğümüze yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Bu görüşe yöneltilen eleştirilere ise Fichte, Kant da böyle bir çıkarımı reddetmezdi diyerek karşı çıkmış ve kendisini savunmuştur. Hegel bu hususu "midemizdeki hazmedilmiş son lokma, akla inmiş bir vahiy" diyerek hem Kant'ı hem de Fichte'yi sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu felsefi görüşü takip eden Marx pratik aklın gerçek praksise, ortak insan hayatına yerleştirilmesi gerektiğini iddia ederken Heidegger ise bu durumu Dasein'in dışından geliyormuş gibi görünmesine rağmen aslında Dasein'in kendi kendisine çağrıda bulunması olarak yorumlar. Başka bir ifadeyle Heidegger'in felsefesinde "akıl olgusu" 'vicdanın ontik tanıklığı ya da onayı' haline dönüşmektedir (Critchley, 2010, s. 43-48).

4- Hegel, Kant'ın özerklik ilkesini ve bu bireysel ilkenin nasıl evrenselleşebileceği sorununu çözebilmek adına ilk iş olarak aklın toplumsal bir içeriğe sahip olduğunu iddia etmiştir. Nihayet aklın toplumsallığının ise tarihsel olarak anlaşıldığını ileri sürmüş ve böylece Kant'ın kategorik buyruğunun biçimsel karar yetisine ya da Fichte'nin egosunun belirli bir faaliyetine indirgenemeyeceğini göstererek bu anlayışı tarihselci bir yorumla filozofların gündemine taşımıştır (Critchley, 2008, s. 55-56; 2010, s. 45).

5- Levinas'ın düşüncesinde bu sorundan ancak kendimizi ilişkinin dışında Tanrıvari bir üçüncü şahıs perspektifine yerleşmiş gibi hayal ederek kurtarabiliriz. Levinas'ın açısından bakıldığında muhtelif öznelerarasılık teorilerinin yaygın eksikliği de buradadır. (Critchley, 2010, s. 69).