

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

GÖNÜLLÜ YALNIZLIK



OLIVIER
REMAUD

 KIRAATHANE

GÖNÜLLÜ YALNIZLIK

Olivier Remaud

KIRAATHANE KİTAPLARI

YAYIN NO 4

HAYATBİLGİSİ 1

GÖNÜLLÜ YALNIZLIK

OLIVIER REMAUD

Solitude volontaire, Olivier Remaud

© 2017, Albin Michel

© 2019, Kiraathane Basın Yayın
Organizasyon Ltd.

Bütün hakları saklıdır. Tanıtım için
yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının izni olmaksızın hiçbir yolla
çoğaltılamaz.

KIRAATHANE KİTAPLARI

Kiraathane Basın Yayın

Organizasyon Ltd.

Asmalı Mescid Mahallesi,

Yemenici Abdülatif Sokak 1

Beyoğlu 34430 İstanbul

T: +90 212 2529389

info@kiraathane.com.tr

kiraathane.com.tr

Sertifika No: 42199

ISBN 978-605-81086-3-9

Kiraathane Kitapları kârını şirket
ortaklarına dağıtmayan, bütün
kazancını yeni kitapların üretimine
harcayan bir yayınevidir.

Editör

Levent Yılmaz

Tasarım konsepti ve
kapak tasarımı

Bülent Erkmen

Yayın kimliği tasarım standartları

Barış Akkurt, BEK

Baskı Öncesi Hazırlık

Mehtap Gürbüz

Düzeltili

Seçil Epik

Baskı ve Cilt

Ofset Yapımevi

Şair Sokak No: 4,

Çağlayan Mahallesi, 34403

Kağıthane, İstanbul

Telefon: 0212 295 86 01

Sertifika No: 12326

Birinci basım

Eylül 2019, İstanbul

Bu kitabın ilk baskısı

1000 adet yapılmıştır.

GÖNÜLLÜ YALNIZLIK

Olivier Remaud

Fransızca aslından çeviren

Esra Özdoğan

 KIRAATHANE

OLIVIER REMAUD,
felsefeci. E HESS'de
Profesör. Kozmopolitizm,
tarih düşüncesi, çevre ve
doğa tasarımları, siyasetleri
üzerine çalıştı. Dünyaya
dair bilgilerimizi nasıl
temellendirdiğimizi,
dil, felsefe ve tarih
disiplinlerinin kesişiminde
aradı. Bir çok kurumda,
Berlin'de, Viyana'da, New
York'ta konuk araştırmacı
olarak çalıştı, Humboldt
ödülü dearalarında olmak
üzere birçok ödülün sahibi.
Kitapları: Errances, Paris,
Paulsen, 2019; Solitude
volontaire, Paris, Albin Michel,
2017 (Gönüllü Yalnızlık,
Kıraathane, 2019); Un monde
étrange. Pour une autre approche
du cosmopolitisme, Paris, PUF,
2015; Les Archives de l'humanité.
Essai sur la philosophie de Vico,
Paris, Seuil, 2004; Michelet. La
Magistrature de l'Histoire, Paris,
Michalon, 1998.

ESRA ÖZDOĞAN,
1973 İstanbul doğumlu.
Saint Michel Fransız Lisesi'ni
bitirdikten sonra Fransız
Dili ve Edebiyatı okudu ve
aynı alanda yüksek lisans
derecesini aldı. 1994-2001
yılları arasında İstanbul
Üniversitesi Fransız Dili
ve Edebiyatı bölümünde
üç yıl okutmanlık, dört yıl
araştırma görevliliği yaptı.
Daha sonra Yapı Kredi
Yayınları'nda editörlük,
yayın kurulu üyeliği,
çevirmenlik gibi görevlerde
bulundu. Fotoğraf
alanında çalışmalarını
sürdürüyor, serbest yazarlık
ve çevirmenlik yapıyor.
Aralarında Louis Althusser,
Georges Perec, Nathalie
Sarraute, Roland Barthes,
Pascal Quignard, Marguerite
Duras gibi yazarların
kitaplarının da bulunduğu
50kadar yapıtı Türkçeye
aktardı.

Evimde üç iskemle vardı:

Biri yalnızlık için,

ikisi dostluk için, üçü toplum için.

Henry David Thoreau,

Walden ya da Ormanda Hayat (1854)

GİRİŞ

YALNIZ OLMAYI SEVEBİLİR MİYİZ?

Ortadan kaybolmak. Uzaklara gitmek ya da içine kapanmak. Gönüllü yalnızlık fikri yeni değildir. Günümüzde bu fikir hâlâ kaçış hikâyeleriyle yük-lüdür. *Hard* bir versiyonda hikâyenin kahramanları mutlak özgürlüğü yüceltirler. Hayır deme gücüne sahip olmak isterler. Tarihi, konformizmi, yerleşik düzeni reddederler. Bağları kopararak başkaldırır ve arkalarına bakmadan çekip giderler. *Soft* bir versiyonda, kentin biraz uzağındaki kırsal hayatı yüceltirler. Yavaşlığın yararlarını ve içe kapanma-nın erdemlerini överler. Topluma değil, daha çok kendilerine evet derler. Kendilerini gerçekleştirmek ve geliştirmek için geri çekilirler. Hayatın cil-velerine dayanmalarına yardımcı olduğu için bu yalnızlığı arzu ederler.

Yine de bir itiraz gelebilir. Yalnız olmanın, çoğu zaman insanın kendisine rağmen yalnız ol-ması anlamına geldiğini unutmuş olabilir miyiz? Yalnız insan tartışmak isteyecektir. Ama etrafta kimse yoktur. Sessiz saatlerin ağırlığı omuzla-

rındadır. Düşünceleri dört bir yana dağılır. Kendi evinde korkuya kapıldığı da olur. Toplumdan soyutlanmış insan, “her birimizin parçası olduğu”¹ bir toplumda nefes aldığına, yediğine ve uyuduğuna inanmakta zorlanır. Kaçamaz. Bu soyutlanma halinden belli bir bilgelik çıkarmaya gelince, bu da bir başka zorlu meseledir. Gönüllü yalnızlık soyutlanmayı yüceltmez mi? Daha iyi bir yanıt verebilmek için soruyu başka türlü sormak gerekir: Toplumun uzaklaştırmadığı, kendi kendisini toplumdan uzaklaştırmış birey tam olarak ne ister? Ne tür bir deneyim yaşamayı umar?

Yalnızlık arzusunun en sıradan biçimi mahremiyet arayışıdır. Ergenler müzik dinlemek, çizim yapmak, internette dolaşmak, günlük yazmak için odalarına kapanırlar. Başkalarının yargılarına bağlı kalmadan kendi etkinliklerinin ritmini ayarlaya-

1 Norbert Elias, *La Solitude des mourants*, çev. S. Muller, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2012, s. 87. Bkz. Cécile Van de Velde, “La fabrique des solitudes,” Pierre Rosanvallon (yön.) içinde, *Refaire société*, Paris, La République des Idées/Seuil, 2011, s. 27-37; Marie-Noëlle Schurmans, *Les Solitudes*, Paris, PUF, 2003.

bileceklerini ve kendi kendilerini değerlendirebileceklerini ailelerine göstermek isterler. Yalnızlık, yaratıcılıklarını kamçılar. Özerkliklerini geliştirir. Ergenin yalnızlığı kesintiye uğrayan türdendir. Odasında duramaz. Arkadaşlarıyla çıkar. Çoğu zaman, yalnızlık söz konusu olduğunda rahatlamak ve güç toplamak için en uygun çerçeveyi doğanın oluşturduğunu düşünür.² Uzakların çağrısına kulak verirse eğer, daha sonradan, genç bir yetişkin olduğunda, uçsuz bucaksız ovalara, karlı yamaçlara, çöllere ya da okyanuslara doğru yol alacaktır. Doğa, mahremiyetle bağlaşıktır. Macera biçimini aldığında, gönüllü yalnızlık, kendimizi bir bütünün parçası gibi hissettiğimiz yerlere götürür bizi.

Mahremiyet arayışı kökenlerini manevi bir gelenekte bulur. Düşüncenin kendisiyle diyalogu-

2 Christopher R. Long ve James R. Averill, "Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alones", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 2003, 33/1, s. 23. 2000 yılında, üniversite öğrencilerinin katıldığı bir panelde yalnız kalmayı en çok sevdikleri yerin neresi olduğu sorulur: %67'si doğada bir köşeyi, örneğin ormanı tarif etmiştir (agy., s. 30).

na dayanan bir gelenektir bu. Birçok eskiçağ filozofu ya da mistik için, ruhun iç söyleşisi kendine yeterliğin bir kanıtıdır. Yalnızlıktan anladıkları, her zaman için soyutlanmak ya da toplumun “destek çıkmadığı” bireyin durumu değildir. “Kendine yetebilmeyi” hedeflerler daha çok. Bu yetiyi elde ederlerse eğer, “daha önce olaylar karşısındaki tavırlarının ne olduğunu ve şimdi nasıl değiştiğini, onları halen nelerin bunalttığını ve bunların çaresine bakmanın ya da tümünü ortadan kaldırmanın yollarını inceleyebilirler.”³ Kendini tanıma yolunda ilerlerler. Gürültü patırtının uzağında, birey kendi iradesine bağlı olan şeylerle ilgili bilgi edinir. Tutkularının efendisi olmak için yoldaşıktan vazgeçer. Stoacılar, ruhu, insanı dışarıdan gelen kötülöklere karşı koruyan bir kaleye benzetirler. Kendi köşesinde yaşayan bağımsız insan akılla hareket eder. Tefekkür yoluyla dünyanın düzenine dahil olur. Kendine yeterlik tüm bilgeliklerde mutluluğun anahtarıdır.

3 Épicteète [Epiktetos], *Entretiens*, III, 12, Çev. É. Bréhier, *Les Stoïciens içinde*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, s.987-988.

Ancak toplumun kargaşasından, aşırılıkları ve entrikalarından vazgeçip “tek başına bilgiğe varmak istemenin büyük bir çılgınlık”⁴ olduğunu düşünenler de çıkabilir. On yedinci yüzyıl ahlâkçılarının, yalnızlığı vazgeçilmez bir karar gibi değil de, kaçınılmaz bir mola gibi düşünmüş olmalarına şaşmamalı. İnsanın toplumla içli dışlı olmaya da, ondan uzak durmaya da ihtiyaç duyduğu fikri böylelikle ortaya konmuş olur. Yalnızlık aracılığıyla, her birey hayatın hayhuyunda yitirdiği zihinsel dinginliği geri kazanmaya çalışır. Ardından tekrar kalabalıklara karışır. Günümüzde bağlantıyı kesme (dijital teknolojiyle) tartışmaların merkezindedir. Sorun yine aynıdır. Offline olma ihtiyacının online olma arzusuna yabancı olmadığını biliyoruz. Dolayısıyla, ikili bir karşıtlık söz konusu değildir. Hiçbir zaman da olmamıştır. Toplumun ısrarcı varlığıyla ilişkimizi hem kesmek hem de sürdürmek isteriz.

Daha genel bir ifadeyle, gönüllü yalnızlık toplumsal hayatın alabileceği biçimlerden biri ola-

4 La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, 231. Özlü Söz, Paris, Garnier-Flammarion, 1961, s. 64.

bilir mi? Ve toplumsal hayatın bu biçimi, yalnızlığın tadını doyasıya çıkarabilmemize olanak tanıyor olabilir mi? Yalnızlığın tüm müritleri arasında, hem “bağlantıyı koparmış” hem de “bağlantılı” bir hayat formülünü öneren Henry David Thoreau olmuştur.

Thoreau, 4 Temmuz 1845’te, doğduğu küçük Concord kentinden ayrılıp bir kulübeye yerleşeceğini açıklar. Projesi basittir: “Ölüm saatim gelip çattığında yaşamamış olduğumu fark etmemek için hayatın yalnızca temel olgularıyla yüzleşmek, onun bana öğretebileceklerini keşfetmek.”⁵ Bu deneyimden çıkardığı anlatıda, “neredeyse her gün” ormandan kalkıp kente döner. Çamaşırlarını yıkadığı, annesinin hamur işlerini tattığı ve ortak ilgi alanlarını paylaştığı dostlarıyla yediği akşam yemeklerinde son yayınlanan kitapları tartıştıkları bilinir. Amerikan mitolojisi yalnızca toplum kaçkınlığı kısmını kaydetmiştir. Yazar ulusal bir münzeviye, efsanevi bir keşişe dönüşür. Yalnız-

5 Henry David Thoreau, *Walden, ou la vie dans les bois*, Çev. G. Landré-Augier, Paris, Aubier, 1967, s. 195-197.

lığının mizansenden başka şey olmadığı nadiren gözlemlenmiştir.⁶

Thoreau'nun bu kandırmacasını ciddiye almak gerekir. Bir aldatmaca değildir bu. İradenin bir mekanizması, bir sapmanın dramatürjisidir. Kulübeye yerleşen biri toplumdan uzaklaşır. Peki toplumla tüm bağlarını koparır mı gerçekten? Bu soru ana eksenimizi oluşturacak. Veele alacağımız tüm diğer örnekler için de geçerliliğini koruyacak. Yalnız kalmayı neden bu kadar sevdiğimizi anlamamıza yardımcı olacak.

Dolayısıyla elinizdeki, toplumdan söz ederken yalnızlıktan söz etmeyi hedefleyen, yalnız olmayı sevmenin ne anlama geldiğini araştıran bir kitap; içimizdeki yolcuya hitap eden ve adalet anlayışımıza seslenen bir kitap; ve son olarak da gönüllü yalnızlığı ilk başta ve her şeyden önce bir özgürlük deneyimi ve eleştiri vasıtası olarak düşünmeye davet eden bir kitap.

6 Thoreau'nun "çelişkin hali" Thierry Gillybœuf tarafından vurgulanmıştır, Henry David Thoreau. *Le célibataire de la nature*, Paris, Fayard, 2012, s. 137.

İzleyen bölümlerde herhangi bir mutluluk reçetesi verilmeyecek. Seyir ve eylem, bilgelik ve siyaset arasında bir seçim yapılması da öğütlenmeyecek. Yalnızlığın doğru kullanımını tanımlamak için daha çok şu sorular sorulacak: Yolculuk ederken nelerden kaçarsınız? Yalnızlıkta ne buluruz? Kendiyle baş başa kalmak ne demektir? Toplum bize yeter mi? Yalnız birey ne tür bir yurttaştır? İnsan yalnız olduğunda dayanışma halinde olabilir mi? Neden doğaya inanmalıyız?

I.

KAÇMAK MI, KAÇMAMAK MI?

Uzun yolda iki tür yolcuya rastlanır. Önce toplumdan kaçanlar. İşsizlikten, şiddetten, üzüntüden kaçmak için pılını pırtını toplayanlar. Bu kişiler geleceksiz bir durumu unutmak için dünyayı arşınlar. Bulundukları yerde evlerinde hissetmedikleri için kaçıp giderler. Kaçmakla zorlukların üstesinden gelinemeyeceğini bilirler. Başka yerlerde başka başka sorunlar vardır. Kimi zaman aynı sorunlardır hatta. Bunları atlatacaklarını sandıkları için ıstırapları daha da keskinleşir. Her şeyin değişeceğini, daha iyi günler göreceklerini umut ederler.

Bir de diğer yolcular vardır. Daha maceraperest bir ruha sahiptirler. Bıkıp usanmak nedir bilmezler. Yola çıktıkları noktaya dönmek gibi bir niyet gütmazler. Yolculukları çok uzun sürer. Bir şeyden kaçtıkları yoktur, uzak diyarların çağrısına, yeni dostlukların çekimine kapılmış, bereketli doğanın esiri olmuşlardır. Her şeyi öğrenmek isterler, ve hiçbir şey bilinmesin. Kendileriyle çelişirler çünkü doymak bilmezler. Bunu anlamak için büyük

bir seyyah olmaya gerek yoktur. Thoreau doğup büyüdüğü Massachusetts'ten nadiren ayrılmıştır. O da bu çelişkiyi vurgulamaktan geri kalmaz: “Bir yandan keşfedip öğrenmeye heves ederken bir yandan da her şeyin gizemli ve el değmemiş kalmasını, toprağın ve denizin tamamen vahşi, bilinmez, zaten hiç erişemeyeceğimiz için de hep öyle kalmalarını istiyoruz. Doğadan asla bıkamayız.”⁷

Benzersiz deneyimler de vardır. Christopher McCandless örneğin, Sean Penn'in 2007'de çektiği *Into the Wild* (Özgürlük Yolu) filminin kahramanı. Film Jon Krakauer'in onun öyküsünü aktardığı kitaptan uyarlanmıştır. McCandless 1990 yılının Temmuz ayında ailesini terk etmeye karar verir. Alaska'ya gidecek, yolları arşınlayacak, kendi kendine yetecektir. Jack Kerouac'ın deyimiyle, “yolda” yaşayacak ve Kuzey yarımkürenin bâkir topraklarındaki taygalarda yeniden doğacaktır. Niyetini kız kardeşine açar ama bu projeden başka kimseye söz etmez. Ebeveynlerine not bile bırakmadan büyüdüğü Atlanta kentinden ayrılır. Alexander Supertramp

7 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 517.

takma adıyla “büyük avare” yaşantısına adım atar. Yolculuğu iki yıldan fazla sürecektir. Genç adam otostopla ya da yük trenleriyle Amerika’nın güneybatısını kateder. Ardından kuzeye, Kanada sınırına gider. Yukon’a ve kutup dairesine doğru yoluna devam eder. Alaska’da, Fairbanks’in güneyinde yüksek dağların eteğinde uzanan Denali parkında durur. Günlüğünde, vahşi doğadaki gönüllü sürgünlüğünü, “bir amaç belirlemeye”, gündelik hayatında bulamadığı bir kendini gerçekleştirme idealine duyduğu ihtiyacı ifade ederek açıklar. Hemen sonrasında da neden geri dönmeyi düşündüğünü söyler. Bu güzel kaçamaktan sonra evlenmek, aile kurmak ve bir meslek sahibi olmak istediğini açık açık ifade eder. Daha yola çıktığı anda dönüşü düşündüğünden göçebeliği daimi olmayacaktır.

Gerisini biliyorsunuz. Yenebilir bitkileri tespit edebilmek için botanik kitaplarını da yüklenmiştir. Ama hafif zehir içeren tohumlardan yer. Bunu sindirim sistemi komplikasyonları izler. Yanında hiçbir ilaç yoktur, zaten kötü beslenmektedir, komplikasyonların önünü alamaz. Ev niyetine kullandığı terk edilmiş otobüste, likenler ve eğrel-

ti otlarının arasında ölür.⁸

“Hakiki mutluluk ancak paylaşıldığında vardır.” Aklından geçen son düşünce bu olur. Bunu günlüğüne güçten düşmüş eliyle not düşerken, yaptığı bir hatayı itiraf ediyor da değildir. Bu gerçeğin daha yola çıkmadan farkına varmıştır çünkü. En sevdiği kitaplardan üçünü, Thoreau’nun *Walden*’ını, Tolstoy’un *Aile Mutluluğu*’nu, Pasternak’ın *Doktor Jivago*’sunu başka türlü okumamıştır ki hiç.⁹

8 Jon Krakauer, McCandless’in öldüğü Denali Parkı’ndaki bölgenin, kutup dairesi üzerinde yaşayanların gözünde “vahşi doğa” olmadığını gözlemler. Doğa gezginleri ve gözlemciler düzenli olarak burayı arşınlarlar, George Parks karayolu çok uzakta değildir ve otobüsün bulunduğu yerden biraz ötede “dört beş kulübe” vardır. Gerçekten ihtiyaç duyduğunda karşısına kimse çıkmamıştır, hepsi bu, bkz. Jon Krakauer, *Voyage au bout de la solitude*, Çev. Ch. Molinier, Paris, Presses de la Cité, 2008, s. 200.

9 Tolstoy esinli mutluluk tanımı (“başkaları için yaşamak”) için, bkz. Jon Krakauer, *Voyage au bout de la solitude*, agy., s. 204-205. McCandless, Pasternak’ı okuduktan sonra şu cümleyi yazar “Hakiki mutluluk ancak paylaşıldığında vardır” (“real happiness exists only when shared”, agy., s. 227).

Bu metinler, yalnız geçirilen zamanların toplumsal hayatın tadını çıkarma isteğini uyandırdığını anlatmaz mı? McCandless yine de yalnızlığın bu kadar zorlayıcı ve tehlikeli olabileceğini bilmemektedir. Ateşler içinde yanarken inzivanın tehlikelerini yeterince öngöremediğini fark eder. Ölmeden önce, dehşet içinde yalnızlık arzusunun kestirilemez sonuçları olduğunu farkına varır. Alaska'da geçireceği zamanı aslında hayatının dönemlerinden biri olarak düşünmüştür. Doğanın eğitiminden geçmeyi, rüzgârın yönüne göre düşünmeyi, ren geyikleriyle yol almayı, alabalık avlamayı ve mantar toplamayı hayaletmiştir. Sonrasında ruhunu berkitmiş ve yüreğini uslandırmış olarak benzerlerinin yanına dönecektir.

Krakauer başka gönüllü yalnızlık anlatılarını da anar. Genç Everett Ruess'in erkek kardeşi Waldo'ya yazdığı, 11 Kasım 1934 tarihli son mektubundan bir bölümü aktarır:

Doğa beni bıktırmadı; tam tersine, onun güzelliğinden ve sürdürdüğüm göçebe yaşamdan giderek daha yoğun bir haz alıyorum.

Atımın eyerini kentlerdeki arabalara, yıldızlı gökyüzünü bir çatıya, bilinmeze götüren belirsiz ve zorlu patikayı taş döşeli yollara ve özgür hayatın derin huzurunu kentlerin yarattığı hoşnutsuzluğa tercih ediyorum. Bu koşullarda, ait olduğumu hissettiğim, etrafımı saran kâinatla baş başa olduğum bu yerde vakit geçirdiğim için beni suçlayabilir misin? Akıllı insanların yakınlığını özlüyorum evet, ama benim için büyük önem taşıyan şeyleri paylaşabileceğim insanların sayısı o kadar az ki onlardan vazgeçmeyi öğrendim. Etrafımın güzellikle çevrili olması bana yetiyor.¹⁰

Ruess bir başka göçebe çırağıdır. Kentin gürültülü caddelerinden kaçmıştır. Bundan böyle kuş uçmaz kervan geçmez yolları arşınlayacaktır. Kaldırımlarda koşturup duran insanlara lanet okumaktan bıkmıştır. Kentte hiçbir yere ait hissetmez kendisini. Doğada ise, tam tersine, evrenin yurttaşıdır. Üstü açık bir kulübeymiş gibi sığınır

10 Jon Krakauer, *Voyage au bout de la solitude*, agy., s. 109.

oraya. Samanyolunu yorganı yapar. Uçsuz bucaksız ovalarda türdeşlerinin içi boş cümlelerini unuttur; dağların azametli güzelliği kentlilerin hüznü yüzlerini siler aklından. Değerli dostların anısı öne çıkar. Ruess, kendisiyle aynı görüşleri paylaşan insanlarla tartışırken duyduğu mutluluğu anımsar. Atıyla, içinde derin bir ahenk hissi uyandıran manzaraları birer birer kateder.

McCandless ve Ruess seçimlerini doğadan yana yapmışlardır. Beklentileri onlarınkinden çok farklı insanlarla görüşmek zorunda kaldıkları ortamlardan kaçarlardı. Dolayısıyla toplumdan soyutlanmış denemez onlara, ama yalnız hissederler kendilerini. Etraflarındaki hiç kimse onlara benzeemez çünkü. “Sıkı sıkıya toplumsal” bir yalnızlıktan mustariptirler. Bu yalnızlık, “birey, ihtiyaç duyduğunu hissettiği türden kişilerle karşılaşmasına olanak tanımayan bir yer ya da konumda bulunduğu zaman ortaya çıkar.”¹¹ Bu ikisi için de aynı şey geçerlidir. Çekip gittiklerinde, hiçbir biçimde değerlerini paylaşmadıkları insanlar arasında kalmaları

11 Norbert Elias, *La solitude des mourants*, agy., s. 86.

nı gerektiren o yalnızlığı reddetmiş olurlar. Bunun yerine, Kuzey’de, kutup dairesinin güneyinde buldukları olağanüstü yalnızlığı tercih ederler. Yuvalarından uzakta, bıkip usandıkları uygarlığın karşısına onları iyileştiren doğayı koymakta zorlanmazlar. Onları özgürleştiren Kuzey ormanlarını benimser, onları üzen toplumu geride bırakırlar. Açık havayı seçerler. Kararlarını vermişlerdir bir kez: Toplumsal sözleşmeler olsa olsa hayal kırıklığı getirir. Artık bir bütünlük idealine adanma zamanı gelmiştir. İşte bu noktada gönüllü yalnızlık mitosu olanca çekiciliğiyle kendini gösterir.

McCandless, Jack Londonvari, olağanüstü bir macera yaşama peşindedir. Ona bazı uzlaşmaları dayatan ve kendisi olmasını engelleyen rutinden kaçmak ister. Kendisini yoran toplumdan kopar. Sürekli yer değiştirir, işi sokakta berduşlarla uymaya kadar vardırıarak bağımsızlığının tadını çıkarır. Aile ocağını bir anda terk ettiğinde, planı başka bir yerde yeniden insanların arasına karışıp yeni bir toplumsal hayata başlamaktır. Hikâyesi iyi başlar, ama sonrasında trajik bir görünüm alır. Basit bir gönüllü yalnızlık hikâyesi olabilecekken; başı, orta-

sı ve sonu olan bir deneyim yaşayabilecekken, işler beklendiği gibi yürümez. McCandless çocuklarına anlatacağı kişisel bir efsaneyle geri dönebilirdi. Geri dönüp yaşadığı onca şeyi anlatabilirdi.

Ama ölüm, “yalnızlığın sonuna yolculuğu”nu hoyratça sonlandırır. McCandless kendisini keşiş hamuruna sahip olmayan bir göçebe olarak görmektedir. Manastır hayatı bir eğilimdir. Her eğilim tek yanlı bir kararı içerir. Geri dönüşsüzdür. Birkaç vaka dışında, hayatın bir evresi değildir. Bir yazgıdır. Geleceğin keşişi manastırın kapısını açar ve çok geçmeden hem ruhu hem de bedeniyle oraya ait olur. Derin meditasyonların, inançlar ve ritüellerin dünyasına geçiş yapar. O dünyanın küçücük bir zerresidir, çok daha büyük bir ateşin yalımı olmuştur. Yazgısını daha kolay kabullenmek için topluluk içerisinde yaşar. McCandless için göçebe, “yolunu evi yapmış, güzellik tutkunu bir yolcudur”. Uygarlıktan kaçıp “manevi bir yolculuk gerçekleştir”, “doğada yitip gitmek için tek başına yol alır.”¹² Yönsüzlüğü sever. Zaten haritaları çok geç-

12 Jon Krakauer, *Voyage au bout de la solitude*, agy., s. 198

meden bir kenara bırakır ve körlemesine ilerler. Tesadüflerle, ufak tefek işlerle ve olayların akışıyla yolunu bulabileceği iddiasıyla yollarda kaybolup gider. Kullandığı terimler bu avareliğin bir gönül eğilimi olduğunu düşündürebilir, ancak bu daha ziyade ruhanî bir sapmadır. Kaçarak kendini derinleştirmek, toplumun gerçeğini ve sahteliklerini birbirinden ayırmasına yardım edecek hayat enerjisini yollarda hissetmek niyetindedir. McCandless için avarelikle geçen bu iki yıl, konvansiyonel, normal hayata dönmeden önce verilen bir es değil midir? Bir gün vahşi doğadan elbette ayrılacak ve topluma yeniden uyum sağlayacaktır.

Yalnızlık ayartıcı bir çağrıdır elbette. Bu çağrı konum ya da yaş ayırt etmeksizin herkesin kafasında ısrarla yankılanır. Rus yazar Vassili Golovanov da kutup adası Kolguyev'e gidip sık sık orada konaklar. Ama tek başına keşif yolculuğu yapanlarla alay etmekten de geri kalmaz. Yalnızlıkta sadece kibir ve gülünçlük görür. Yolculuklarından birine

(McCandless'in güncesinden alıntılar, Mayıs 1992, italik bölümleryazara aittir).

hazırlanırken, “tek başına yola çıkmanın gerçekten de bir kaçış olduğu”na ikna olur. Bunun üzerine genç yol arkadaşı Piotr Glazov’a açılır. Ona hayallerini, hatalarını, tasarılarını anlatır. Ancak Golo-
vanov gerçek bir firaridir. Geçmişteki birçok yazar gibi kaçmaya çalışır. Melville’lerin, Rimbaud’ların, London’ların ve diğer avare ruhların sonu gelmez alayına katılır. Şunları yazmaktan da çekinmez:

kaçış yoluyla kimliğini kurtarmak 20. yüzyıl kültürünün ana temalarından biri olup çıktı, bu kaçışın ihanet olarak nitelenebilecek kimi olumsuz yönleri olduğu da söylenebilir aslında. Çünkü kaçış-kopuş bireyin bir zaferidir, kazanacağı son zaferdir belki, ama yine de zaferdir! Bir emaredir bu, mutlak bir özgürlük yokluğunu, amansız makineleri ve istatistikleriyle ilerleyen bir dünya düzenini önceden sezmektir. Kaçış bir kırılmayı, bir uzam değişikliğini, bir yerlere “dağların ötesine, ormanların ötesine, engin okyanusların ötesine...” saklanma olanağını öngörür. Yirminci yüzyılın ebedî kaçkınları yirmi birinci yüzyıl

insanına tuhaf gelecektir belki, nedeni basit, kaçacak bir yer kalmayacak çünkü.¹³

Onu paslanmış yağ ve petrol varillerinin canlı varlıklardan daha fazla olduğu yere götüren o vınlayan helikoptere her binışinde, Golovanov özgürlüğün bedelinin çok büyük olduğunu düşünmüştür herhalde. Kolguyev cennet değildir. Adada, anakarada olduğu gibi Sovyet toplumsal sistemi çökmüştür ve nüfusun bir kısmı işsizdir. Cennetimsi köşeler kişisel umutsuzlukları dağıtmaya yetmez. Bir kez uçan makineye bindi mi, gazeteci-yazarın bağları kopar. Hayatı kaçırdığı duygusu yakasını bırakmaz, ancak bir o kadar da özgür olduğunu ve sonunda kendisiyle baş başa kaldığını hisseder. Kuzey'in derinliklerindeki Nenet halkının kültürünü tanımak için fırsattan istifade eder. İssiz yerler olduğu sürece, toplumların kimi bireylere, meraklarını beslemeleri ve uçsuz bucaksız uzamlarda özgürlüğü yüceltmeleri için fırsat tanıyacakları kesindir.

13 Vassili Golovanov, *Éloge des voyages insensés*, çev. H. Châtelain, Lagrasse, Verdier, 2008, s. 42, s. 78-79.

“Yalnızlık” sözcüğü uzun zamanlar boyunca dünya haritasında insan ayağı değmemiş bölgeleri, ulaşılmaz diyarları hayal etmemizi sağlayan o adı sanı olmayan yöreleri ifade etti. Kimileri şist kaplı çorak enginlikleri, kimileri de rüzgârın kamçıladığı buzdan duvarları ya da kapkaranlık göğün altında denizde yitmiş adaları hayal ederdi. Boşluğun baskın unsur olduğu bu manzaralar karşısında, dünya işlerinden uzakta, bir kefareti ödemek için yitip giderdi insanlar. Zevk için ya da sükûnetin ortasında düşüncelere dalmak için gidenlere ender rastlanırdı. Hiçbir hayale yer yoktu. Aşk üstüne bir kitap yazdığı için imparator Augustus tarafından daha 1. yüzyılda Karadeniz’in vahşi kıyılarına sürgün edilen ve ıstırapla sızlanan şair Ovidius bu duruma iyi bir örnektir.

Ovidius, kendisini “tüm dünya”, yani *totius orbis*¹⁴ olarak adlandıran Roma İmparatorluğu’ndan kovulduğunu hisseder. Ancak, ticaret yollarının gelişimi, ulaşım araçlarının çoğalması ve teknolojik devrimler kutuplaşmaları tersine çevirir. Coğ-

14 Lat. “Tüm Dünya” (Ç.N.).

rafi yalnızlık artık bir ceza değil maceradır. Uzak diyarlar hayalleri tetikler. Bağımsızlık sınavlarıdır bunlar. Kurallardan ve rutinden kurtulma hazzı için insanlar dünyanın kimi zaman tehlikeli olabilen uzak topraklarına gider.

“Yalnız kurt” diye adlandırılan yolculara en ücra bölgeler çekici gelir: Kuzey ve Güney kutbu, çöller, yüksek dağlar, derin sular. Erişip aştıkları bir “sınır” imgesi vardır kafalarında. Ekstrem sporların verdiği özgürlük hissini ararlar. Risk almayı severler. Yaptıkları yolculuklar birer “kendini-gerçekleştirme” girişimidir. Nereye kadar tek başlarına karar verebileceklerini, her koşulda kendilerine yetip yetemeyeceklerini öğrenmek isterler. “Vahşi” dünyalara adım attıklarında, arşınladıkları yerlerdeki güzelliğin tadını çıkarırlar. Kentlerdeki çevreleriyle yaşadıkları karşıtlığı takdir ederler. Kendileri de *outside*’ı içselleştirdiklerini söylerler.¹⁵

15 Örneğin Antarktika’nın sessizliği uzun yol gezgini ve yazar Peter Hillary’yi kendisine yaklaştırır: “Rüzgâr bir ara dindiğinde ortaya çıkan inanılmaz sessizliğe hayran kaldım. Dağlar bana kulak veriyordu sanki. [...] Antarktika’nın o vakte

Bu “olağandışı” turistler her zaman tamamen yalnız değildir. Küçük gruplar oluşturdıkları, kimi zaman da toplu keşif gezilerine katıldıkları olur. Bu gelip geçici birlikteliklerde, yalnızlık hissini korumak için diğerlerinden uzak durmaya özen gösterirler. İnsanların pek uğramadığı “ıssız” bölgelerin peşine düştüklerinde ise tek başlarına yola koyulurlar. Bir kez oralara vardıldıktan sonra da

dek hiç dinlemediğiniz gibi dinlemenizi sağlıyor olmasına hayran kaldım. Dış dünya mutlak bir sükûnete gömüldüğünde hissettikleriniz çok şaşırtıcı. [...] O devasa sessizlikte buzulun üstünde tek başımaydım. Bir anda bir helikopter sesi duydum. ‘Takada takada. Takada takada. Takada takada.’ Bu da nedir, diye düşündüm. Herşeyden okadar uzaktık ki helikopter olamazdı. Helikopterlerin erişebilecekleri yerlerden çok uzaktaydık. İşte o anda kendi kalbimin sesini duyduğumu anladım.”, Peter Hillary ve John Elder, *In the Ghost Country: A Lifetime Spent on the Edge* (aktaran Jennifer H. Laing ve Geoffrey I. Crouch, “Lone Wolves? Isolation and Solitude within the Frontier Travel Experience”, *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, 2009, 91/4, s. 335). (Burada ve ilerleyen sayfalarda, isim belirtilmediği sürece çeviriler bize aittir.)

hayatta kalmaya, olayların akışına direnmeye ve maruz kalmamaya çalışırlar. Bu deneyimler, kendileri ile ilgili düşüncelerini değiştirir. Manevi bir tamamlanma yolculuğu gerçekleştiren hacılar gibidirler. Eski bağlarından kurtulduklarını ve kendilerini yeniden kazandıklarını hissederler. Toplumun dünyasına döndüklerinde deri değiştirmiş gibidirler. Olağandışı bir hayata hazırdırlar.¹⁶

Olağandışı bir hayat kesiti arayışı yalnız maceraların temel güdüsüdür. Yolcu bir kendine yeterlik haline ulaşma hırsı içerisinde. Gündelik hayatında yararlanamadığı özgürlüğün tadını çıkarmak için başkalarının yardımı olmaksızın yaşamak ister. Zihnini, arşınladığı yerlerin ritmine uydurur. On yedinci yüzyılda olsa, “yerel yalnızlık” ile “zihinsel yalnızlık” arasındaki temel uyumu keşfetmeye çalıştığı söylenebilirdi. Danimarkalı arkeolog Eigil Knuth’un, ölümünden bir yıl önce, 1995 yılında yayınladığı *Bağımsızlık ya da Kızakla*

16 Jennifer H. Laing ve Geoffrey I. Crouch, “Lone Wolves? Isolation and Solitude within the Frontier Travel Experience”, s. 325, 342.

Yolculuğun Felsefesi başlıklı denemesinin konusu da budur.

Knuth, Grönland'ın en kuzeyinde, Peary toprakları kıyısındaki “Bağımsızlık” fiyordı boyunca yaptığı keşif gezisini aktarır. Günleri beklenmedik küçük mutluluklarla belirlenir:

Benzersiz bir mutluluk bu, ahengi bozan en ufak bir şey yok, özenle hazırlanmış, devasa bir özgürlüğün meyvesi: ne gazete var, ne radyo ne de telgraf, ne okuyacak ne de yazacak bir mektup – zihni kaplayan sükûneti bozacak en ufak bir şey yok. Karar verilecek tek şey kalkış saati ve gün içerisindeki uğraşlar; iş kamp alanını toplamaya, yola çıkış saatini, gün içerisinde ne kadar yol kat edileceğini, hangi yönde gidileceğini, kampın nereye kurulup her durakta ne kadar vakit geçirileceğini belirlemeye geldiğinde, geminin tek kaptanı var çünkü – hiç olmadığınız ve hiç olamayacağınız kadar yalnızsınız.¹⁷

17 Eigil Khuth, *Indépendance ou la philosophie du voyage en traîneau*,

Bilim insanı-kâşif benzersiz bir tamamlanmışlık hisseder. Kentli zihni rutinle birlikte uyuşmuştur. Oysa Grönland'ın kuzeyinde, kentlerdeki kakafoni yankılanmaz. Arabaların homurtusu yoktur. Teknolojik aletler susmuştur. Deniz buzulunun sessizliğinde, Knuth hayatının akışına bizzat yön verir. Yapacağı işleri kendisi seçer. Bu ritimlerin hiçbirini üçüncü bir kişi belirlemez. Doğa da kendi kurallarını dayatırelbette. Ama bu zorunluluk, çelişkili bir biçimde, insan iradesini serbest bırakır. Ve bu bembeyaz yatak üzerinde iradesini uyandırdıkça, mesleğiyle ilgili sıkıntıların anılarını uzaklaştırır. Buzların yalnızlığında, günlerinin efendisi olur.

Kutup ikliminin çetinliğine rağmen, Knuth çok yoğun bir irade deneyimi yaşar. Hava koşulları elverdiği sürece, en ufak kararını bile gerçekleştirir. Bir şeyi yapmak için istemesi yeterlidir. Bu sonsuz özgürlükten olabildiğince yararlanır. Güneşle birlikte yol alır. İkisi de aynı yavaş tempoda ilerlerler. Kâşif, kozmik bir huzura erişir:

çev. C. Enel, Paris, Éditions Paulsen, 2009, s. 20.

Bunun ilketkisi, nedeni hemen anlaşılmayan ve dış emareleri giderek büyüyen bir hazla hissedilen belli belirsiz bir alt-üst olma halidir. İnsan fikirlerle dolup taşar, bu fikirler hiçbir zaman bu kadar bereketli olmamıştır, sanki öteden beri bir yerlerde saklanmış gibidir hepsi. Geçmiş hayatın dertleri silinmeye başladığı, etraftaki soyut kar manzaraları kadar uzak ve gerçek dışı gelmeye başladıkları için geçmiş hayatın dertlerinden koparız. Kızağın arkasında kendinden emin ve dingin bir halde o günkü hedefe doğru yol aldıkça, araya giren meselelere direnme, düşüncelerin hücumuna karşı koymadan onları serbest bırakma, yenilerine kucak açma gücünü elde eder insan – Çöl gibi, huzurlu ve uyumluyuzdur. Artık tamamlanmış bir insandır.¹⁸

Kutup bölgelerindeki kadar derin bir yalnızlık başka hiçbir yerde hissedilemez belki de. Herkes kendisiyle mücadele eder ve çokça düşünür.

¹⁸ Agy., s. 20-21.

Bu yalnızlık her zaman bir durgunluk olarak da düşünülmemeli. Ufuk kilometrelerce dümdüz gibidir. İnsan zihni kayan kızağın ve uluyan köpeklerin ahengine uyar. Sonra bir anda yükseklikler belirir. Yolcu, sis yüzünden böylesine sarp, buzdan duvarları fark edememiştir daha önce. Bu yüksekliklerin etrafından dolaşacaktır. Öngöremediği kar fırtınası dehşet vericidir. Bir iglo inşa etmek için durmak şart olur. Köpekler kazıklara bağlanır. Yemek saatlerine az kalmıştır. Kurutulmuş balığın kokusunu alan bir kutup ayısı yaklaşırsa, yolcuyu onlar haberdar edecektir. Kutup çevrelerinde gündelik hayat işte böyledir.

Knuth kutupların merhametsizliğini “büyük kentin” “hapsedici karmaşık evreni”ne tercih eder. Kentin, sakinlerinin ellerini kollarını sımsıkı bağladığını düşünür. Kent hayatı, insanlara, anlamını bile unuttukları zorunluluklar yükler. Onları kanter içerisinde elde ettikleri “serbest zaman”ın kölesi yapar. Fazla sosyal varlıkları, der bize kâşif. Başkalarına ve onlarla kurduğumuz bağlara fazla bağımlıyız. Devasa bir örümcek ağının tuzağına düşmüş sinekler gibiyiz. Buradaki “tamamlanmış

insan” büyük bir Avrupa turunda deneyimler, bağlantılar ve bilgiler biriktirerek kendisini geliştiren birey değildir. On dokuzuncu yüzyılın oluşum romanlarında hayat okulunu tanımaya çıkan o eğitilmiş genç adam da değildir. Kızağı ilerledikçe geçmişte yaşadıklarının yükünden kurtulan biridir o. Zira hızın da bunda bir rolü vardır. Knuth buzulda yol aldıkça, önceki hayatıyla arasını açar. Sükûnete erişir çünkü unutmayı başarır. Anılarından uzaklaştıkça kendisini gerçekleştirir.

Arkeolog küçük çadırında yalnızca gerekli olan eşyalarla yetinir. Kendi düzenini kurar. Eski düşünceleri dumanlar gibi dağılıp gider. Yakınlarının yalnızca iyi nitelikleri kalır aklında. Düşen karlara direnen izlerdir bunlar. Diğerleri buz dağlarını döven şiddetli rüzgârla silinip gitmiştir. Azalan atmosferle sarhoşa döner, hem bir kral hem de parya olduğunu düşünür. Evini yerle bir etme ve yeniden kurma gücü vardır. Ama belli bir ikametgâhı da yoktur. Çadırı bir “şato,” kızağı bir “çingene arabası”dır. Bembeyaz örtünün üzerinde ilerleyen, sürgünde bir gezgindir.

Knuth günü gününe yaşar. Yapacak çok işi

vardır. Her akşam, o gün edindiği bilgileri not eder. Bilimsel deneyleri için topladığı örnekleri sınıflandırır, coğrafi haritaların çizgilerini kontrol eder ve düzeltir. Bu arada çektiği filmleri de koruma altına alır:

Sabah ve akşam tek bir şey değişiyor: Çadırın yuvarlak girişinin bağınyı çözünce, dışarıdaki manzara ortaya çıkıyor. Ben'e yepyeni bir ufuk açılıyor. Uyku tulumunun içinde oturup yeni buluşları, bir gün öncesinin fethedilen topraklarını hazmediyor insan. Küçük ocağın sıcaklığında, seyir defterini çıkarıp son başarılarını not ediyor. Yeni keşfedilen dağların, burunların, yarıkların, kuşattığı o bilinmez toprakların notunu düşmek için haritasını açıyor. Büyüyen bir çocuk da her olguyu böyle kaydedip kendisine bir kılavuz hazırlıyor olmalı. Çiçekler, deltaların kumundan örnekler, arkeolojik kalıntılar, dağdan toplanmış fosiller ambalajlanıyor, numaralandırılıyor, sınıflandırılıp fişleniyor. Kameradaki filmler çıkarılıyor, tarih, saat, yer ve numara düşü-

lerek etiketleniyor. Göçebe kampçı beynini yöntemli bir biçimde organize etmeli. Kendinden emin olmalı, gün içerisinde hedeflediği kilometreleri kat ettiğini hissetmeli.¹⁹

Maceraperest bir göçebedir. Ve tüm göçebeler biraz da çocuktur. Çocuklar gibi dikkatlidirler. Dünyayı yakından gözlemlerler. Ayrıntıları düzenler, işaretleri kataloglar, kanıtların envanterini çıkarırlar. Çocuk göstergelere düşkündür. Bir ansiklopedicinin sevincini duyar. Bir kez yetişkinliğe geçtikten sonra, kâşif çevresini büyüteçle gözlemlemeyi sürdürür. Kızağında hem bilimsel nedenlerle hem de ihtiyat gereği dikkatlidir: En ufak bir dalgınlık felakete yol açabilir. Hareketlerini aşırı kuramsallaştırmak ve içgüdülerine güvenmemek de hata olacaktır. Ansızın ayaklarının altında açılacak yarıkları engelleyemeyecektir.

Zaten yalnızlığın ona çekici gelmesinin bir nedeni de zihnin zincirlerini kırmasına yardımcı oluşudur. Knuth, bildik kategorilere ve ezber

19 Agy., s. 32-33 (italikler yazara aittir).

ifadelere temkinli yaklaşır. Yalınlığın tarafında yer aldığını itiraf ederken dürüsttür. Onun amacı “toplumla arasındaki köprüleri atmış, hayatın soğuğunu, harika hedefini, bu hedefin güzelliğini ve sevinçlerini daha derinden hisseden bir münzevi olarak varoluş yolunun bir kısmını bu şekilde katetmek”tir. Deneyimlemek istediği “hayatî işlevdir, başka bir şey değil.”²⁰

Kâşifler yalnızlığın yoldaşlarıdır. Bir süreliğine ortalıktan kaybolurlar. Dayanıklılıklarına odaklanır, kendileri için yaşarlar. Sınandıkları her aşamayı seyir defterlerine ya da günlüklerine not ederler. Bazen yıllar sonra bunları edebî anlatılarda kaleme alarak yeniden yaşadıkları da olur. Buz ya da kum “çöllerini”, sürekli faaliyet içindeki laboratuvarlarmış gibi betimlerler. Yaşadıkları olaylardan bahsederken bu mekânlarla kurdukları bağları anlatırlar. Kutupların uçsuz bucaksızlığı manevi keşifler için de elverişlidir. İnsanları, doğanın temel güçleri ile bütünleşmeye davet eder. Kimileri bütünlük heveslerini böyle doyururlar.

20 Agy., s. 34.

Kimileriye kural dışı bir deneyimin getirilerinin tadını çıkarırlar. Her biri bu dönüm noktalarında kendi varoluşunu tartar. Dondurucu rüzgârın darbeleri arasında geçmiş eylemlerinin bir bilançosunu çıkarırlar. Böylesine vahşı bir evrende, yaşamak hayatta kalmakla eşdeğerdır. Kuralları tanımayı ve asgari kaynaklarla ayakta kalmayı ğrenirsiniz. Kuzey ve Güney kutuplarında doğa uzlaşmaz. İnsan peki kucak amayan doğanın kanunları, her zaman en yararlı olanı getirir akla. Hayatın derinden hissedilmesini sağlar.

Tek Başına. Antarktika'da İlk Yalnız Kış başlıklı anlatısında, Amerikalı pilot Richard Byrd, 1934 yılının kutup karanlığında, "en nihayetinde, görecek hiçbir şeyin olmadığı" Bolling ssnde kalmasına neden olan "fikri" ve "kararı" şöyle açıklar:

şurası iyi anlaşılsın: Her şeyin ötesinde, bu şimdiye dek bilinmeyen buz tutmuş topraklarda yapabileceğim meteorolojik ve mevsimsel gözlemlerden ziyade, bir deneyim yaşamayı arzuluyordum. Temelde buna kişisel bir olay gibi bakıyordum. Kimi incelemeler

dışında, hedeflediğim şey evrensel bir önem taşımıyordu; hayır, bir süreliğine tek başına kalmak, huzurun, sükûnetin, yalnızlığın tadına varıp bunların gerçek değerini takdir etmek isteyen bir insandım, hepsi bu. Modern hayatın binlerce sorununa boğulmuş insanların beni sezgisel olarak anlayabileceklerini düşünüyorum. Hepimiz ters rüzgârların oyuncağıyız. Bu girdapta, düşünen bir insan sürekli amaçlarını sorgular ve rahatsız edilmeden düşünebileceği, kendi bilançosunu çıkarabileceği bir dinlencenin hayalini kurar. Belki herkesin hissettiği o kendisiyle baş başa kalma ihtiyacını abartıyorumdur; ama sanmıyorum.²¹

Byrd dışarıda bir dizi bilimsel araştırma yürütecek, iklim üzerine notlar alacaktır. Döneminin ünlü bir kâşifidir. Dikkatleri nasıl üzerine çekeceğini bilir. İstese, bu keşif gezisinden benzersiz bir

21 Richard Byrd, *Seul. Premier hivernage en solitaire dans l'Antarctique*, 1934, çev. H. Muller, Paris, Éditions Phébus, 1996, s. 17-18.

şöhret edinebilir. Ama onun meselesi bu değildir. Kendi içine kapandığı ya da birilerinden kaçtığı da söylenemez. Hiçbir şeyi saklamaz çünkü macerasını birebir aktaracaktır. Ne bencildir ne de toplum kaçkını, bu tür sorunlarla meşgul değildir. İçsel deneyim ihtiyacı her şeyden önce gelir. Bu ihtiyacı doyumak için, uzun gezisinin lojistiğini de özenle hazırlamıştır. Her keşif gezisinin benzersiz olduğunu ve kendine has tehlikeler içerdiğini bilir. Yolculuk başladığı anda, herkes rastlantının ve zorunluluğun oyununa dahil olur. Deniz buzullarının şakası yoktur.

1934 yılında, Byrd çekimine kapıldığı girdaptan bir türlü kurtulamayan bir denizciyi andırmaktadır. Karanlık derinliklere doğru çekilir. Tam anlamıyla sürmenajın eşiğindedir. Daha önce Atlantik'i uçağıyla aşmış, Kuzey ve Güney kutuplarının üstünde uçmuştur. Anlatısında bu keşif gezilerini organize etmek için harcadığı zamanı, fon bulmak üzere insanlarla görüşmek için harcadığı enerjiyi, biriken tehlikeler ve belirsizlikler karşısındaki kaygılarını ve yorgunluğunu aktarır. Tükenmiştir ve Antarktika'da bir düzlükte yer alan

üsse sığınacaktır. Daha yerleşik bir hayat sürmeye başlar. Amacı huzura erişmek, sükûnetin tadını çıkarmaktır. Yedi ay boyunca yalnız kalarak kendi hayatının efendisi olmak ister. Kutupta geçirdiği o kış, hayatının sağaltıcı bir dönemi olacaktır.

Gönüllü yalnızlık anlatılarında, herkes geçmişine karşı çıkma hakkını görür kendisinde. Ama yaşanmış onca şey reddediliyorsa eğer, yalnızlığın “değeri” ölçülemez. Bu değer başka türlü yaşama “tasarısında” doğrulanır:

Arzuladığım, coğrafi anlamda bir soyutlanmadan farklı bir şeydi. Diriltici bir felsefeye gömülmek istiyordum ve bu yalnız yaşama tasarısının bana bir seçenek sunduğunu düşünüyordum. Güney kutbunun buz devrinden daha soğuk, daha dondurucu bu sınırı üzerinde, yitik zamanı yakalamak, çalışmak, düşünmek, pikabımı dinlemek için boş zaman bulabilirdim; belki yedi ay boyunca, basit eğlenceler dışında her şeyden mahrum kalarak, rüzgârın, gecenin, buzlanmanın dayattığı zorunluluklar dışında hiçbir şeyin

kölesi olmadan, tek bir insan yasasına, kendiminkine uyarak, dilediğim gibi yaşayabiliydim.²²

Byrd'ün egzotizmle pek işi yoktur. Dünyanın bu uç noktalarında “ziyaret edilecek” hiçbir şey yoktur. Güney kutbuna gitme ihtirasının altında başka biri olmak yatar. Yalnızlığı, kendisine sunduğu şey için ister: Yeni bir senaryo. Bu özgürlük molasını olabildiğince uzatmak ister. Kutup bölgeleri her zaman yeni yazgılara yelken açmayı düşleyen maceraperestlerin anlık hülyalarını besler. Ancak bu hayaller bir zayıflık belirtisi değildir. Hayli zengin duygular ve içsel bakış açıları uyandırırılar.

Asker-kâşif zorlu bir doğayla temas etmekten haz aldığını itiraf eder. Hayatını değiştirmeye hazırlandığı sırada, çocukluk zamanlarına geri döner:

İnsan hayatında sükûnet anları enderdir, ama kimileri vardır, ömre bedel. İç huzurumu yakaladığım ve yankıları uzun zaman sürmüş

22 Agy., s. 20.

bir dönem bu. Kâinat bir şiirdi o zamanlar – “dinginlik içerisinde anımsanan heyecan”- dı bu şiir. Belki de bu zaman, gençliğimdeki zamanın bir tekrarıdır. Bazen bunu söylüyorum kendime. Çocukken evimden çıkar, yaşadığımız yerin biraz ilerisinde, yol üzerindeki ormanda dolaşırdım. Shenandoah vadisi tepelerinin kocaman gölgeleri küçük bir çocuk için biraz korkutucu bir karanlık oluştururdu. Ama ne zaman gökyüzünü seyre dalsam, içimden huzurla coşku arasında bir duygu yükselirdi. O zamanlar bu hali çözümlemeyi asla başaramamıştım; o his, deniz subayıyken gece nöbeti tuttuğumda da, daha sonraki keşif gezilerimde, daha önce tek bir insan gözünün değmediği dağlar ve manzaralara bakarken de geri geldi, ama yine beceremedim çözümlemeyi! Bu ruh halinin kısmen hayvani bir yanı olmalıydı: yaşıyor olduğunu keşfetmek, büyümek, korkmayı bırakmak. İşin içinde başka şeyler de vardı. Gezegenlerin hareketleriyle özdeşleşme hissi vardı: yazgısını önceden sezme, her birimi-

zin yakından bildiği o önsezi... ve bir şeylerin açığa çıkacağı düşüncesi.²³

Buzullar üstünde tek başına olmak benzersiz bir şeydir. Byrd hiç ummadığı bir deneyimi yaşar. Etrafındaki uçsuz bucaksız beyazlık temel duyularını harekete geçirir. Çoktan miadını doldurduğunu sandığı heyecanları uyandırır ve nostalji hissinden muaf olduğu yıllara götürür onu. Belleğinin her şeyi kaydetmiş olduğunu fark eder. Yalnızlıkta, anlam veremediği yaşadıklarının bir kısmını yeniden yaşar. Yitik zamanı geri getireceğini de bu yüzden söyler. Onun hayali kendi kendisinin efendisi olmak değildir. Çocuk ruhunu diriltten karlara teslim olmayı yeğler. Bir “yazgısı” olduğu duygusu böylelikle, ruhunun en derin köşelerine gömülmüş vaatleri onurlandırma isteğinde doğar. Buz tepelerinin ortasında “kendi içine dalarken” başka bir şey arzulamaz. Bu işi gerçekleştireceğini bilir. Onun gözünde ilk çocukluk saf şiirin, hiçbir şeyden pişmanlık duymayan ve doğanın büyük

23 Agy., s. 125-126.

ritimlerini benimseyen o durumun diğeri adıdır. Geçmişteki varoluşuna yeniden kavuşmak için yalnız kalmaya ihtiyacı vardır.

Tüm gönüllü yalnızlık deneyimleri benzersiz yoğunluk anları içerir. İnsanın kendisine çok yakın yaşaması için birer fırsattır hepsi. Yine de, ıssız yerlerin birçok ıstıraba yol açtığı da unutulmamalıdır. Bağımsızlık arayışının bedeli ağırdır. Kutuplara yapılan keşif gezileri anlatılarında, genel olarak da gezi yazılarında en feci sınavlardan geçmiş, çoğunlukla bunalımlı maceraperestlerle karşılaşırız. *Seyahatin Tao'su*'nda, Paul Theroux, George Vancouver'ın Kuzeybatı Pasifik kıyısına, ilk psikolojik çöküntüsüne gönderme yaparak "yıkım"ı anıştıran bir isim verdiğini anımsatır; Fridtjof Nansen ise insanüstü ağırlıkta bir kızağı iterek binlerce kilometre yol kat ettikten sonra birçok kez intihara teşebbüs etmiştir; Jack London acılarını dindirmek için morfin almaya mecbur kalana dek içmiştir. Apsley Cherry-Garrard, 1922 yılında Dünyanın En Berbat Seyahati'ni yayınladığında, "Campbell ekibinin bir üyesi"nin itirafını anar. Bu adam "Antarktika'nın yanında Ypres hendeklerinin piknik

alanı” olduğunu söyler. Birinci Dünya Savaşı’nın çamurları bu sözcüklerin üzerindedir daha. Ama daha çok buzlar kıtasında, soğuktan oluşan deri çatlaklarının izlerini ve bir başka çilenin anısını yansıtırlar. Cherry-Garrard, Flandres bölgesinde görev yapmıştır. Bir hücum tankı bölüğüne komanda etmiştir. Robert Falcon Scott’ın 1910-1914 yılları arasında yürüttüğü ve felakete dönüşen bir Antarktika keşif gezisinden yeni dönmüştür.²⁴

Günümüzde yolculuğun zorlukları çok daha az. İnsan tek başına çıktığı yolculukların üstesinden daha kolay gelebiliyor artık. Zorlu ortamlardaki en ufak ilerlemeler kaydediliyor, ölçülüp öngörülüyor. Artık Kükreyen Kırklar ve Uluyan Elliler’e²⁵ yaklaşan bir denizciyi gözden kaybet-

24 Paul Theroux, “Fears, neuroses and other conditions,” *The Tao of Travel* içinde, Penguin Books, 2012, s. 85-92; Apsley Cherry-Garrard, *Le pire voyage au monde. Antarctique 1919-1913*, çev. Th. Mosneron Dupin, Paris, Éditions Paulsen, 2008, s. 7. Cherry-Garrard, “savaşın birçok açıdan Antarktika’yı çağrıştırdığını” da yazar (agy., s. 41).

25 Ekvatorun 40 ve 50. paralelleri arasındaki kuzey ve güney

mek neredeyse olanaksız. Çığın altında kalan bir gezgin, omzuna astığı ve otomatik olarak devreye giren bir işaret ışığı sayesinde bulunabiliyor. Kaza her zaman öngörülemez de bir ölçüde tahmin edilebiliyor. Kazayı öngörecekt aletlerin zaafı bile önceden kestirilebiliyor. Dolayısıyla yalnız yolculuk tarzı da birkaç yıldır değişti. Dijital devrimin ilerlemeleriyle yolculara eşlik eden araç gereçler de evrim geçirdi. Artık bir maceranın hazırlıkları ve ilerleyişı birçok insanın eşliğinde yapıp canlı izleniyor. Bir yığın medya desteğiyle aktarıyor. Eski deyişle, uzakların çağrısına çok daha az kulak veriliyor. Münzevi artık gerçekten yalnız değil. Yine de macera hevesi kırılmıyor.

Her kâşif, yazar Rainer Maria Rilke'ye katılacaktır: “Çok az şey biliyoruz, ama zorda kalmamız gerektiği kesin, bu asla aklımızdan çıkarmamız gereken bir gerçek. Yalnız kalmak iyidir, yalnızlık zordur çünkü. Bir şeyin zor olması da ona tutunmamız için ayrıca bir nedendir.”²⁶ İnsana kucak

enlemlerinde şiddetli rüzgârların görüldüğü bölgeler. (Ç.N.)

26 Rainer Maria Rilke, *Lettres à un jeune poète*, *Œuvres I* içinde, éd.

açmayan bir bölgede hayatta kalmaya çalışmak bir sebat sınavıdır. Hiçbir şey kolay değildir. Her an bir zorluk çıkar. Bu koşullarda tehlikeli bölgelerden geçen ve zaferle dönen yolcular dayanma güçlerini test ederler. Yalnızlığın bitmeyen bir çaba olduğunu öğrenirler. Cesaretlerini yitirdiklerinde önlerinde açılıveren olanaklara, teselli buldukları anılara, o güne kadar yaşamadıkları, görülmemiş algı deneyimleri üreten sessizlik anlarına tutunurlar. Byrd gibi çocukluk duygularını hatırlayanı ise pek çoktur. Maceranın ilginç simyası: Yeni bir hayat sürdürmeyi dileyen yalnız insan, belleğini keşfe çıkar. Bir başkası olur ve zamanın geçişinden korkmadan, önceki haline yeniden dönebilir. Azametli doğa manzaraları karşısında başkaca bir bilgeliği de yoktur.

P. De Man, Paris, Seuil, 1966, s. 334.

II.

İÇSEL YALNIZLIK

İçsel yalnızlık engel tanımayan bir ruh halidir. Çifte devinimlidir: Kasılma, gevşeme; baskı, yayılma. Zihin toplanır ve kasılır. Yoğunlaşır ve etrafındaki dünyayı keşfeder. Caspar David Friedrich'in Deniz Kıyısındaki Keşiş tablosunu yorumlayan Heinrich von Kleist şöyle der:

Bakışın uçsuz bucaksız sularda, kasvetli göğün altında bitimsiz bir yalnızlıkta serbestçe gezinmesi ne denli büyüleyicidir. Ama oraya gidildiğinde, dönmek de gerekir, oysa insan öte tarafa geçmek ister ve bu olanaksızdır; yaşamaya yardım eden her şeyden uzak kalmak ister ama dalgaların güröldeyişinde, rüzgârın esişinde, bulutların geçişinde, kuşların yalnız haykırışında yaşamın sesini duyar yine de.²⁷

27 Heinrich von Kleist, "Empfindungen von Friedrichs Seelandschaft", *Berliner Abendblätter* içinde, 1810 (aktaran Henri Zerner, Helmut Börsch-Supan içinde, *Tout l'œuvre peint de Caspar*

Romantik münzevi, uçsuz bucaksız doğayı seyre dalar. Ona bakarken kendini unuttur ve bulunduğu yerle hemhal olur. Yaşamın çağrısına kulak verirken kendisini öte dünyanın harikalarına teslim etmeyi bile geçirir aklından. Öykündüğü şeyle özdeşleşir. Doğal elementlere karışır. Yalnızlığı, yüceltici bir manevi deneyimdir. Onu, her yanını sarıp sarmalayan bir birlik içerisine yerleştirir.

Paul Theroux yolculuk tutkusunu dile getirdiğinde, bambaşka bir yalnızlık talep eder. Uçsuz bucaksız peyzajlarda bireyselliği yerle bir eden romantik anlayışa karşı çıkar. Yolculuğun “kişinin kendisinden kaçma girişimi” olmadığını düşünür. Tersine, “farklı bir manzara ya da yabancı bir kültür kadar belleğe esin veren, yoğunlaşmaya iten başka bir şey yoktur. Egzotik bir bölgede kendini unutmak da (romantiklerin düşündüğü gibi) aynı şekilde olanaksızdır.”²⁸ Hakkında hiçbir şey bilme-

David Friedrich, çev. S. Darses, Paris, Flammarion, 1976, s. 11-12).

28 Paul Theroux, *The Tao of Travel*, agy., s. 16. Buradan da “yalnız girişim” anlamında bir yolculuk savunması çıkar: “Bulunulan yere dikkat etmek; gündelik rutini unutmak; her türlü yüküm-

diği topraklara gelen yolcu gevşemez. Tam tersine iradesini gergin tutar. Merakını uyandıran ayrıntılara eğilir. Genel dekorun kendisini ele geçirmesine izin vermez. Doğal bir panoramanın tadını çıkarır ama mesafesini de korur. Theroux bu yolcunun amacının doğayla kaynaşmak olmadığını söylemeye çalışır. Gözlem gücünden olabildiğince yararlanmaya bakar.

Yolculuğun bu iki biçimi birbiriyle çelişmez. Hatta içsel yalnızlık isteği bu iki yaklaşımı örnek bir biçimde harmanlar. İçsel yalnızlık, çoğu zaman, ıssız bölgelerde, ruhu bir yere bağlayan ve gözlem gücünü geliştiren fiziksel bir sınavın sonunda elde edilir. Zaten bunun tadını çıkarmak için yalnız olmak da gerekmez.

Nepal'e gittiğinde Peter Matthiessen'in yanında son kar leopardlarının izini süren zoolog arkadaşı George Schaller vardır. Bir Şerpa ekibinden destek alan iki kafadar, 1973 sonbaharında Dolpo bölgesindeki Tibet yaylasına doğru yolalmaya başlarlar.

lülüğü reddetmek; erişilmez olmak; ender görünmek" (agy., s. 5).

Kar Mücevheri'ne²⁹ ulaşmak isterler. Günde on saat yürüyüş, ayaklarda şişler, engellere takılmamak için gözler her an yerde, “dik inişlerde” “kilitlenen dizler”, kuru pirinçten yemekler, durmak bilmeyen yağmurlar: Nepal’de trekking, yazarın “ihtiyatla” yaklaştığı bir “cennet”tir. Her akşam yol arkadaşı “ıslak ayakkabıları”nı ters çevirip de içinden kanların sızdığını görünce bunu anımsar. Zaman zaman cesaretini yitirir. Yakınlarını düşünüp kararsız kalır: Geri mi dönse, yola devam mı etse? Ani bir ölümün hep olasılık dahilinde olduğunun farkındadır.³⁰

Ormanda, üç bin metre yükseklikte, Matthiessen bu yolculuğa ne diye çıktığını sormak-

29 Kutsal Kailash dağı. (Ç.N.)

30 “Yüksek dağ tırmanışı, alışıksanız başka bir şey, kırk yaşından sonra kalkışıldığında başka bir şeydir. Kırk altı yaşında kendimi çok yaşlı hissetmiyorum ama buz tutmuş yüzeylere ve baş döndürücü geçitlere, sellerde sallanan köprülere, rüzgârın ve fırtınanın tehditlerine hak ettikleri değeri veremem diye korkuyorum. Doruklarda hataların bedeli ağır olur,” Peter Matthiessen, *Le Léopard des neiges*, çev. S. Nétillard, Paris, Gallimard, 1983, s. 168-169 (az önceki alıntılar için, s. 57).

tadır kendisine. Bir ıstırap yoludur bu. Ve bu hac yolu birkaç temel gerçeği anlamasını sağlar. Tırmandıkça kendisinden kopar ve dönüşüm geçirir. Her şey “acayip” görünür gözüne. Yamaçların kaprislerine uyan kimliği ironiyle gözlemlemeye başladığı küçük parçalara ayrılmaktadır. Birinde çadırda uyku tulumunun içinde uzanmıştır, uyu-yamaz. Bir diğerinde ABD’de kalan oğlu Alex’i düşünür. Geçmişten birçok sahneyi anımsar. Özellikle Alex’in çok küçükkenki yüzü sık sık aklına gelir. Kum havuzunda küçük çocuk “kendinden geçmiş”, “ılık rüzgârın, yaprakların dansının, bulutların kaçışının, kuşların şarkısının, kurtbağrı ve gül kokularının” ortasında oturmuştur. Çocuk gözlem yapmıyordur ama: Kâinatın merkezinde huzurludur, onun bir parçası olmuştur, başlangıçların ve sonların bilincinde değildir.” Matthiessen etrafını çevreleyen dünyayla uyum içerisindeki çocuğun davranışlarından etkilenir.

Dağın tepesinde, hatıraların hücumuna uğrar bu gezgin-yazar. Çocukluk zamanlarını yüceltir. O dönemde kendisini özgür hissettiğini anımsar. “Serbest bir avarelik yerine koruyucu bir

kabuğu seçen ıstakoz gibi”, modern bireyin belirleyici özelliği olan bu “içe kapanmadan” habersizdir o zamanlar. “Saf, yalın ve yorumlanmamış deneyimin mutluluğunu”, 1945 yılının bir gecesi, “Pasifik’te fırtınaya yakalanmış bir savaş gemisinde” yitirdiğini söyler. O gece nöbette yalnızdır. “Rüzgârın ve dalgaların, gümbürtünün ve demirin girdabıyla” mücadele eder. Korkmuştur ve tek isteği kendisini korumaktır. Ancak doğadaki bu kaos onu coşturur da.

Nepal yolculuğu boyunca Matthiessen bir şeyi fark eder: “Sonsuzluk hastalığı”ndan mustariptir. Ağır bir patolojidir bu. Onu, “bir arayış içerisinde olduğunun açıkça farkına varmasını engelleyerek, [aradığının] ne olduğuna dair en ufak bir işaret vermeden, bir yoldan öbürüne” sürükler. Tek bildiği, her nefesin sonunda içinde doldurulacak bir boşluğun açıldığıdır.”³¹ Dağlarda çocukluğunun yitirilmiş masumiyetini bulmaya çalışır. Dağa tırmanırken, geride bırakılan her metre, bu dönemi karmaşık sözcükler ve dolambaçlı akıl yü-

31 Agy., s. 57-59.

rütmelerle bir zar gibi kaplayan yıllara karşı kazanılmış bir zaferdir. “Gönül yolculuğu” tersine bir yolculuktur, rakım yükseldikçe insan kendi derin çukurlarına iner. Matthiessen yaşamının ilk on yılına, hiçbir “ayrıştıran kimliğin” biçimlenmediği, kalabalığın ortasındaki “yalnız” yaşamının henüz başlamadığı zamanlara dönmeyi umut eder.

Yazar zen budizme gönül vermiştir. Anlatısında Batı uygarlıklarının körleşmesini eleştirir. Vatandaşların “dünyanın aşırı cömertliğinden” yararlanmasını engelleyen tutarsız bir materyalizmi şiddetle reddeder. Bunun karşısına benzersiz bir birlik duygusu getiren “dağların sarhoşluğu”nu koyar. Karlı doruklar ona göre kozmik dengeğin işaretleridir. Yürüyüş ıstıraplıdır elbette. Ama uzun süredir rahatsızlık duyduğu şeyden kurtulmasını da sağlamaktadır. “Beyaz boşluğun kefeninde” kendi içine dalar. Beş bin metre yükseklikte, yeniden “bir çocuk gibi açık ve saydam”³² olduğunu hisseder.

Maceraperestin, Rainer Maria Rilke’nin be-

32 Agy.,s. 191-192. Aynı zamanda eşinin ölümüne de ağlamaktadır.

timlediği “büyük içsel yalnızlığı” tattığına şüphe yok. Çocukluğu, daha sonraki manevi inziva arayışlarını esinleyen bir dönem olarak görür. Ruhun o ilk haline kavuştuğunu söylemeye çalışır. Çocuk gibi, şair de dünyanın ayrıntılarını yorumlamadan kaydeder. Onları yargılamadan düzenler. Çevreyle etkileşime geçer. Rilke, yaşamda bireyin her şeyi anlamadığı o dönemi yüceltir.³³

Nepal gezisi sırasında, yalnızlık iklim koşullarından ayrı düşünülemez. Yüksek basınç, ağır yükler, karların göz alan ışığı, insanın sırtında donan ter, tüm bunlar, bu işe daha alışkın olan yürüyüşçüleri bile bunaltır. Belli bir yüksekliğe ulaştıktan sonra “ruhun ve aklın [...] bir kar fırtınasından daha da fazla bir anlamı kalmaz”. Derin düşüncelere dal-

33 “Zorunlu olan tek bir şey var: Yalnızlık. Büyük içsel yalnızlık. Kendi içinde yol almak, saatlerce kimseyle karşılaşmamak, erişilmesi gereken nokta bu. Yetişkinler koşuşturup dururken, onlar çocuğun gözüne büyük, ve büyükler ilgilendiği için de önemli görünen meselelerle uğraşırken ve çocuk onların ne yaptığını hiç mi hiç anlamazken yalnız kalan çocuk gibi yalnız olmak”, Rainer Maria Rilke, *Genç Bir Şaire Mektuplar*, agy., s. 330-331.

mak havanın ani değişimlerinden korumaz. Bir göz kırpışta, yüksek enginliklerin sessizliği öldürücü bir rüzgâra dönüşüverir.³⁴ Kar Mücevheri'ne ulaştıktan sonra, Matthiessen ve yoldaşı Tsakang “gompa”sı³⁵ yakınlarına yerleşirler. Tam anlamıyla bir manastıra benzemeyen, daha çok manevi inzi-vaların mekânı denebilecek bir “yalnızlık evidir” burası. Biri kar leopardlarını, Himalaya koyunlarını, yalnız kurtları gözlemleyip not defterlerini doldurur. “Ayak basılmamış dorukların” altında, diğer şöyle yazar:

dağların “anlam”ı yok, onlar anlamı işaret ediyorlar; orada duruyorlar. Güneş yuvarlak. Yaşamla yankılanıyorum, dağlar yankılanıyor ve onları duyabildiğimde, bu yankılanmayı paylaşıyoruz. Tüm bunları anlıyorum, zihnimin aracılığıyla değil ama, dile getirelemeyecek olanı algılamaya çalışmanın beyhudeliğini bilen, bir gün onları tekrar okuduğumda

34 Peter Matthiessen, *Le Léopard des neiges*, agy., s. 196.

35 Tibet budizminde manastır. (Ç.N.)

bu sözcüklerin birer sözcükten başka şey olmayacağını bilen kalbimle.³⁶

Matthiessen kendi içsel yalnızlığını elde ettiğini doğrular. Dilin yeni baştan uydurulduğu durumların varlığını anımsatır bize. Belki yorgunluğa bağlı bir şeydir. Bu tür yükselişlerde sözcüklerle şeyler arasındaki sapmanın asgariye indiği bir an gelir. Hiç kimse her zamanki gibi konuşmamaktadır artık. Önceki kadar kolaylıkla yorum ya da laf etmek zorlaşır. Rakım, dili en basit kökenlerine geri götürür. Dağ rüzgârları uzlaşmaları yerle bir eder. Sözcükler şeylere yeniden yapışır. Şeyler yeniden güç kazanırlar. Sözcüklerden intikamlarını alırlar. Dağ bir dış gösterge değildir. Varlığını dayatır. Dağcı tırmandıkça dağ ile daha bir özdeşleşir.

Asya'nın kütleli dağları uçsuz bucaksızdır. Matthiessen daracık, sarp yollarda ilerler ve kesif buzul yüzeylerin yanlarından yol alır. Hedefe ulaştığında kendisini daha saydam, hafif ve dikkatli hisseder. Şaşıır, her şeyden hoşnuttur:

36 Agy., s. 233 (italikler yazara aittir).

Büyüyen bir yosun gibi tutunuyorum bu dağlara. Büyülenmiş gibiyim. Kör edici doruklar, boru gibi ses çıkaran hava, sessizlikte yerin ve göğün gürültüleri, kasvetli kuşlar, mitolojik hayvanlar, bayraklar, devasa boynuzlar ve yontulmuş çok eski taşlar, saç örgüleri ve yünden çizmeleriyle ilkel Tatarlar, kara ırmağın gümüşü buzulları, Kang, Kar Mücevheri. Gündelik mucizeleri de seviyorum: Dostlarımla fısıltılarını, akşam kil fırınlarında dumanı tüten ardıc ateşlerini, hep aynı, inceliksiz yemekleri, zorlu ve basit yaşamı, her adımda tek bir eylem gerçekleştirmenin doyumunu: Mavi emaye kahve fincanımı elime aldığımda yalnızca bu işi yapmış oluyorum. Eylül sonundan beri modern dünyadan haber almadık, Aralık'tan önce de almayacağız; ve yavaş yavaş zihnim aydınlanıyor, rüzgâr ve güneş bir çanın içerisindeymiş gibi kafamda bir oraya bir buraya gidiyor. Burada az konuşuyor olsak da, asla yalnız hissetmiyorum kendimi; kendime geri döndüm.³⁷

37 Agy., s. 253.

Yolculuğun sonunda yazar çocukken sahip olduğu masumiyete kavuşur. Bitimsiz yorumlamanın tehlikelerinden kurtulur. Başına gelen hadiseleri alçakgönüllülükle karşılar. Dünyanın ahengi algısını geliştirir. İçsel yalnızlığının sayısız avantajı vardır. Hayalini serbest bırakır ve basit şeylerle ilgilenir. Dünyada olup biten son olaylardan habersizdir, sessizliğin tadını çıkarır, kendisine ve devasa doğaya yaklaşır. Yine de macerası sürerken bir şeylerden kaçır. Baba ve eş olarak sorumluluklarından kaçır. Vadiye inmeden önce, yüksek dağ sayesinde en azından, “şimdide, yalnızca şimdide varolmak üzere olağanüstü anları kaçırmamak için gereken çabayı³⁸” nasıl göstereceğini öğrenmiş olur.

İçsel yalnızlık engellerle döşeli uzun bir yoldur. Yürüyüşçü bu yolda ilerledikçe zaman zaman başını alıp gittiği, benzerlerinden yavaş yavaş uzaklaştığı izlenimini de verir. Ama yol aldıkça çevresindeki dünyayı keşfeder. Duyularını bilir. Zihnini hayranlığa hazırlar. Geçmişten pişmanlık,

38 Agy., s. 272.

gelecekten endişe duymaz. Şimdiyle yetinir.

İçsel yalnızlık hali mutlu bir yaşam vaadini garantilemez. Mutlu olup olmadığını anlamak için insanın kim olduğunu bilmesi gerekir. Oysa şimdiyle yetinmek kendini tanımayı gerektirmez. Doğanın büyük sisteminde küçük de olsa bir yer bulduktan sonra hissedilen genel bir hafiflik halidir. Zaman zaman bu hal aşkınlıkla girilen bir diyalogdan alır kaynağını.

Ansiklopedi ya da Açıklamalı Bilim, Sanat ve Meslekler Sözlüğü'nde, şövalye De Jaucourt'un bu konuda kaleme aldığı bir başlık vardır. "Yalnız" diye adlandırılan bir kart oyununun açıklamasının ardından gelir bu metin. Önce, toplum haline zıt olan doğa halinin bir tanımı yer alır:

Yalnızlık; bkz. (Din) ıssız & yaşanmayan yer. Hristiyan dini bir yalnızlığın dehşetinde Tanrı'ya hizmet etmek için toplumdan kesinlikle uzak durulmasını şart koşmaz, çünkü Hristiyan kalabalığının ortasında bir içsel yalnızlık kurabilir & çünkü İsa demiştir ki: Işığınız insanların önünde parlasın ki sizin iyi işlerinizi

görsünler & ve göklerdeki Babanızı yüceltsinler. Kuralların sertliği alışkanlıkla tekdüze bir görünüm alır & bunlara inanç gereği uyması gerektiğini düşünenlerin muhayyilesi mantıklı & aydınlanmış olmadığı için daha marazî, daha hastalıklıdır. İnsanın gizlendiği yerden kendine bir şeref payı çıkarması deliliktir. Ancak zaman zaman yalnızlığa düşülebilir & ve bu inzivanın büyük avantajları vardır; zihni yatıştırır, masumiyet getirir, dünyanın düzensizliğinin yol açtığı karmaşık tutkuları yatıştırır: Ruhların reviridir, demiş bir düşünce adamı.³⁹

Dindarlar fazla büyük bir yalnızlığın katlanılmaz olduğunu bilirler. Sinirleri yıpratan ve zihni hasta eden bir içe kapanmaya benzetirler bunu. Çok daha iyi bir yoldaş olabilen içsel yalnızlığı yüceltirler. Bu yalnızlıkta her birey toplumun kargaşasının açtığı yaraları iyileştirebilir.

Toplumla yalnızlık arasında doğru bir orta

39 *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, "Solitude" maddesi.

nokta vardır. Aktif yaşamı ve manevi yaşamı dengeleyen birçok kişi bir aradalık içinde de inzivaya çekilebilir. Örneğin Madeleine de Scudéry “dünyevi bir otium⁴⁰” kurar: Onun inzivası gerçek bir salondur. *Sohbetler*’inde görüştüğü ya da kendisini ziyaret eden marjinal grupları anar. Bu gruplar “Huguenot’lardan”⁴¹, “Jansenist’lerden”⁴² ve “Libertin’lerden”⁴³ oluşur. Buluşmalar ayarlanır. Bunlar “toplumsal dokudan koparılmış özel alanlarda yer alan mikro-toplumlardır.” Üyeler birbirlerini seçer ve birlikte düşünürler. “Dünya”nın uzağında uzun uzun tartışırlar. Hayali kalelerine

40 Otium: Latince düşünerek ve çalışarak geçirilen boş zaman anlam alanlarını kapsayan sözcük. (Ç.N.)

41 XVI. ve XVIII. yüzyıllarda, Fransa’da Katoliklerin Calvinist Protestanlara verdikleri küçümseyici ad. (Ç.N.)

42 XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, özellikle Fransa’da, Katolik kilisesindeki ve kraliyetteki bazı dönüşümlere tepki olarak ortaya çıkan dini, siyasî ve felsefî akım Jansenizm’in (Janseniusçuluk) temsilcileri. (Ç.N.)

43 Dinî konularda zorunluluklara inanmayan, dünyevi ve tensel hazların peşinde koşan. (Ç.N.)

çekilmiş Stoacılar gibi yalnızca tutkularını masaya yatırmazlar. Saray yaşantısını eleştirir, sınıfların ve ayrıcalıkların zorbalığına başkaldırırlar. Lanetlendiklerinde farklı bir biçimde bir araya gelirler. Sahte sarayyalakalarını ve kraliyetin şatafatını ifşa etmeyi sürdürürler. Zaman zaman kendilerini ölüm hazırlamak için gerçekten kendi içlerine kapınırlar. Saint-Simon'un dediği gibi, son dakikalarını “yaşam ile ölüm arasındaki o kesitte” geçirirler. Anı yazarı gibi, haysiyetlerini koruyarak her şeyin sonunu öncelerler. İnsan kibrini anımsatmak için bir fırsat olarak görürler bunu.⁴⁴

Kaldı ki dünyanın yükü ağırdır. Bilinci felce uğratar. Bu nedenle keşişin içsel yalnızlığı bir arzu nesnesidir. Keşiş inzivanın değerini herkesten daha iyi biliyor gibidir. Sabırlı ve sebatkâr olmak gerektiği aşikârdır. Çaba gösterirse eğer, Tanrı'yla buluşabilir. İçsel yalnızlık bu açıdan basit inzivadan daha

44 Bernard Beugnot, *Le Discours de la retraite au XVII. siècle. Loin du monde et du bruit*, Paris, PUF, 1996, s. 172 ve s. 137. Ayrıca bkz. Georges Minois, *Histoire de la solitude et des solitaires*, Paris, Fayard, 2013, s. 208 ve s. 216-226.

önemlidir, Port-Royal hekimi Jean Hamon “manastırların, en uzaktakilerin bile, insan Tanrı’yla tek başına söyleşmediği sürece yalnızlık adını hak etmediklerini” yazar. “Aklından başka şeyler geçiyorsa eğer, hakiki bir yalnızlık değildir bu.” Bernard Beugnot büyük incelemesinde inzivanın her zaman yalnızlıkla eşanlamlı olmadığını söyler. İnziva “bir karardır, bir yer değiştirmedir, etkinliğin merkezinde bir kaymadır,” oysa yalnızlık “bir haldir, daha yavaş fethedilen bir gönül eğilimidir.”

Burada, ayrıca François de Sales ve onun “sofu hayat” buyruğunda, münzevi dindarın bilinci “kendi içine kapanmayı⁴⁵” öğrenir.

Keşiş inzivayı bir yalnızlık aracına dönüştürür. Bedelini de öder. Manevi eğitimi sırasında,

45 Agy., s. 229. Beugnot, XVII. yüzyılda “inziva söylemlerinin” çoğundan çıkan dersin “boşluğu bir yokluk ya da kayıp gibi değil, tamamlanmışlığa ulaşmanın ön koşulu olarak yaşamak” olduğunu gösterir. Mesafeyi doğrulamak ya da fethetmek sınır ötesi bir yere, dünyaya nazaran yalnızlığın alanına, denize nazaran kıyıya, tutkulara nazaran ataraksiyaya yerleşmektir, ama aynı zamanda bir yakınlığı, hatta kısıtlı bir grupla,

yalnızlığın hem bir “araf” hem de “cehennem” olduğunu keşfeder.⁴⁶ Her şey yine de “dünya”ya verdiği anlama bağlıdır. Thomas Merton kendi adına üç anlam belirler.

Öncelikle, dünya, hem bireyler, hem de uluslar arasında süregiden çatışmaların alanıdır. “Dünya” terimi zikredildiği anda, herkesin herkese açtığı savaşlar, insanlık tarihini süsleyen sayısız çatışma akla gelir. Ayrıca dünya kavramı “sosyete âlemini”, eski saray aristokrasisinde bir örneğini gördüğümüz ayrıcalıklıların dünyasını ifade eder. Son olarak da dünya, inancı engelleyendir. Merton, havari Yakup’un öğütlediği davranış kuralını (4, 4) izler, buna göre “dünyanın dostu”, “Tanrı’nın düşmanıdır.” Sözcüğe verilen anlam ne olursa olsun, dünya, kargaşanın eşanlamlısıdır. Oysa patırtı dışarıda bırakır. Bu da toplumun da dışladığını ifade eder.

kendisiyle ya da Tanrı’yla bir içli dışlılığı yeniden inşa etmektir. Ayrılıklar ve kopuşların hikâyesinden çok, inziva söylemi, zaten koşulu, uyanışı ya da maskesi olan değerleri arayıştır”, agy., s. 14.

46 Thomas Merton, *La nuit privée d’étoiles* ve *La Paix monastique*, çev. M. Tadié, Paris, Albin Michel, 2005, s. 404.

Merton bu son nokta üzerinde durur. Dine eğilim gösterenlerin çoğunun toplumdan yalıtılmış olmanın ıstırabını yaşadıklarını anımsatır. Sivil yaşamın paryalarıdır onlar. Hayatın cilveleri hassaslaştırmıştır onları. Bir dizleri yerededir ve kalkmak için zamana ihtiyaçları vardır. Yalnızlık bunu yapmalarını sağlayacaktır. Aynı nedenlerle yalnızlığı yaşamaları da zor olacaktır. Ayrıca Merton manastırı daha çok yalnızlığı düzenleyen bir toplum biçimi olarak betimler. Eski acıları sindirmek, inziva ihtiyacını gidermek ve yalnızlığı katlanılır kılmak için topluluk yaşamından iyisi yoktur.

Dine dönme kararı insanlık durumunun paradoksunu ifade eder. Bir yandan yalnızlık herkesin kendisini tanıması ve “bulması” için temel bir ihtiyaçtır. Öte yandan, yaşamayı öğrenmek başkalarını gözlemlemeyi, yani bütünüyle yalnız kalmamayı gerektirir. “Mısır topraklarına” sürgün edilmiş insan bu çelişkili yönelimler arasında bölünmüştür. Tefekküre dalmaya başlar. Kim olduğunu, onu yanındaki insandan ayıranın ne olduğunu öğrenmek ister. Ayrıca toplumsal bir varlıktır. Ancak toplum içinde kalarak kendisini oluşturur.

Buna meydan okumak az buz bir şey değildir.

Manastır yaşantısı insanlık durumunun bir aynasıdır. Keşiş içsel yalnızlık arayışını birlikte yaşamaz zorunluluğuyla uzlaştırmalıdır. Merton yine de hedefi şaşırmamak gerektiğini açıklar. Keşiş kendini gerçekleştirme amacıyla yalnızlığı hedeflemez. Çünkü bu bencilliğe işaretler. Bağımsızlık arzusuna fazla önem vermiş olur. Oysa keşiş çok başka bir yola girer. “Kendini keşfetme” yoludur bu. Bu keşfe aslında “bir özveri –ölüm ve diriliş”⁴⁷ denk düşer. Kendini bencil olmayan bir yoldan sevmeyi seçmek makbuldür. Bu sevgi, bireyi, başkalarını da sevebilecek duruma getirir.

Manastırlarda keşişler bağımsızlığı ve özerkliği dengelemeye çalışırlar. İlki tam anlamıyla bir erdem değildir. Keşiş kendi bireysel iradesini her şeye küçük bir tanrı gibi dayatırsa yalan söylemiş

47 Norbert Elias, *La Solitude des mourants*, çev. S. Muller, Paris, Christian Bourgois éditeur, 2012, s.87. Bkz. Cécile Van de Velde, “La fabrique des solitudes,” Pierre Rosanvallon (yön.) içinde, *Refaire société*, Paris, La République des Idées/Seuil, 2011, s. 27-37; Marie-Noëlle Schurmans, *Les Solitudes*, Paris, PUF, 2003.

olacaktır. Bağımsızlığın bir özgürlük olmadığını bilir. İnsan ancak özerkleşerek özgür olur. Manastır yaşamını düzenleyen toplumsal etkileşim oyununa dahil olmak ve başka bireylerden oluşan bir çevrede yer almak gerekir. Merton “bağımsızlık içgüdü”-nün kimi zaman bir kazanım olabileceğini kabul eder. Haksızlıklara karşı başkaldırma gücünü veren de budur. “Kendi içinde bir amaç” değildir bu. “Şeyleri daha iyi kullanma ve hibe etme”ye olanak tanıyan vazgeçme için de aynı şey geçerlidir.

Bu noktada “iç’ten dua” nasıl anlatılmalıdır? “Derin” olduğunda, der Merton, bu dua “ruhlarımızda öyle bir soyutlanma gerçekleştirir ki hem bedenlerimiz hem ruhlarımız için sessizliği ve yalnızlığı aramaya yöneliriz. Zamanın büyük bir kısmında yalnız geçirmek ruhumuz açısından da iyidir. Ancak ruh, yalnızlığı kendi rahatlığı ve avuntusu için arıyorsa eğer, yeniden karanlığa, buhrana ve felakete gömülecektir.”⁴⁸

Her şey açıktır. İçsel yalnızlık gerçek bir sınavdır. Onu özerklik arayışına uydurmak kolay değildir.

48 Agy., s. 42, s. 53.

Merton imrenerek hiçbir kişisel doyumdan esin alınmaması gerektiğini yineler. Her türlü beklentiye karşı, yalnızlığı kendi içinde değerlendirmez. Tümünden bir vazgeçişe ender rastlandığının bilincindedir. Ayrıca inzivaya apayrı bir değer vermek gerekir. İnziva toplu halde yaşamak demektir. Keşişe, eylemin zorunluluklarıyla tevekkülün gereklerini birleştirmede yardım eder. Hatta onu daha yardımsever birine dönüştürür. Keşiş kendisini ziyaret eden yakınlarına ya da gündelik işleri birlikte kotardığı kardeşlerine daha açık hale gelir.

Topluluk, keşişe Tanrı'yla müstakbel birleşmesinde destek olur. Özellikle dualarda, kendisini her zaman "eylemle" ifade etmesinin zorunlu olmadığını, eyleme geçmeden var olabilmeyi kabul etmek zorunda olduğunu anlamasını sağlar. Kopuş bir erdemdir. "Maddi sürgün"le özetlenmeyen manastır yaşantısının parçasıdır. İçsel yalnızlığın aşamalarından biridir. Ruhun kopuş hali, keşiş "kendi içinde tam bir dönüş" yaşadığında ve Tanrı'ya yöneldiğinde gerçekleşir.⁴⁹

Kopuş, yalnızlık anlayışını tanımlar. Tanrı'ya

49 Agy., s. 107, s. 123.

yönelmenin ilk başlarında birçok keşiş için bir işkencedir bu: “Sessizlik ve yalnızlık yaşamında, insanî duygular normal bir biçimde doyurulmaz. Kişisel ifadenin neredeyse mutlak yokluğu, başkaları için ‘bir şey yapma’ yetersizliğinin gözle görülür ve elle tutulur bir biçimde hissedilmesi kimi zaman işkenceye dönüşebilir ve büyük hayal kırıklıklarını da beraberinde getirebilir [...]. Yalnızlık içinde yaşamak için, çok güçlü ve çok sağlam olmak gerekir [...]. Açık söylemek gerekirse, hiç kimsenin sizi sevmediği düşüncesi içinizi kemirecek, dışarıya kapalı bir yaşam sürdürmek olanaksızdır.” Yalnızlığa katlanmak için ilahî yönelimi sağlamlaştırmak şarttır. Maddi ihtiyaçları kısıtlamak yetersiz kalır. Bir dönüşüm gereklidir. Manevi kopuş olmadan içsel yalnızlık da olmayacaktır. Bu görev topluluk içerisinde gerçekleştirilir ve herkes birbirine yardım eder. İşte bu nedenle keşiş, Merton’un gözünde aylak bir münzevi değildir. Kutsal Ruh’un taleplerine göre belki birkaç ay sonra inmek için dağa çekilir. Daha ziyade topluluk içerisinde yaşar.

Topluluk içerisinde bir ömür boyu yaşanabi-

lir. Tanrı'nın yoluna girme kararı samimi olmalıdır çünkü "hakiki olma iradesini" harekete geçirir. Bu iradeyle hareket eden kişi "korkunç bir sorumluluk"la⁵⁰ karşı karşıya kalır. Ama bu sorumluluk akıl almaz bir ödülün yolunu açar. İçsel yalnızlıklarında, kendi içine dalan keşişler "kendileri için mevcut hale gelirler". İç kapanmaları ne bir "yokluk" ne de basit bir düşünce "yoğunlaşmasıdır". "Ruhumuzun tamamının bizim ötemizde ve altımızda olanla" ahenkli devinimini belirler. "Huzur, içsel sessizlik, gönül rahatlığı" getirir. Keşiş yalnız kaldığında, toplumun üzüntü veren hatırasını sonuna dek uzaklaştırır. Tanınma ihtiyacına bağlı hikâyelerini unuttur. Başkalarının yargısı altında yaşamıyordur artık. Yalnızlığı onu "Tanrı'nın yalnızlığına" yaklaştırır. Böylesi bir yüz yüze kalış halinde, "başkaları için yaşayabilir" ve "Tanrı'nın görünmez dostluğu"nu⁵¹ tatmaya başlayabilir.

İçsel yalnızlığın fethi sıkı sıkıya bireysel bir deneyim değildir. Her bir üyesi aynı amaca yönel-

50 Agy., s. 130-131, s. 157 (italikler yazara aittir).

51 Agy., s. 177-178, s. 185.

miş bir topluluk içerisinde yaşanır. Dahası, diğerlerinin de yapması gerekene dair bir imge bahşeder. Merton toplumların yurttaşlarına kendi içlerine kapanma ve bir kopuş haline ulaşma olanağı tanıyarak çok şey kazanacaklarını öne sürer. Bireyler “kişisel bütünlüklerini” kendileri tanımlayabileceklerdir. Siyasî yöneticiler içsellik alıştırmalarını güvence altına alarak insanların yaşamını kolaylaştırabileceklerdir. Kendi içine çekilme ihtiyacını karşılayabilir ve varoluşun yalnızlık zamanlarıyla birlikte oluş zamanları arasında doğru bir denge kurulmasını sağlayabilirler. Ama tersine, toplumlar fazlasıyla sürücüdür, fazla kolektiftir ve çok büyük bir hata yaparlar. Çünkü “suskunluk dil için, hava ciğerler için, gıda vücut için ne kadar gerekliyse, yalnızlık da toplum için o kadar gereklidir. Bireylerin manevi yalnızlığını ele geçirmeye ya da yok etmeye çalışan her topluluk manevi havasızlıktan boğulmaya mahkûmdur”. Öte yandan, içsel yalnızlıktan yana yapılacak bir seçim “sahte yalnızlığın” etkisini de azaltacaktır. Sahte yalnızlık bireyi yıkıcı birine dönüştürür. Kendisini tanımayan ve onu “biri olma hakkından” eden toplumdan “intikam”

almaya iter. Buradan çıkan sonuç da şudur: “Kişisel yalnızlığın değerini bilemeyen bir toplumun kusursuz ifadesi, kendi yıkıntıları üzerinde sığıntı gibi yaşamayı zorunlu kılan bir durum, damsız bir kalabalık, ağılsız koyun sürüleridir.”⁵²

İçsel yalnızlığı savunmak, toplumun derin marazlarından korunmakla, evin duvarlarını sağlamlaştırmakla, insanlığı yeni bir başıboşluğa mahkûm etmemekle aynı şeydir. Hannah Arendt’in “soyutlanma”, “yalnızlık” ve “ıssızlık” arasında yaptığı ayırım geliyor akla. Burada da yalnızlık insan topluluklarının temel deneyimlerinden biridir. İnzivayla sınırlandırılmaz. Arendt için inziva “totaliter öncesidir” aslında. Hızla ıssızlaştırmaya dönüşür. İnzivada birey “düşüncelerinin ortağı olarak kendisine inancını ve her türlü deneyim için zorunlu olan dünyaya inancını” yitirir. İnziva neredeyse bir tür “kökensizleşme”dir. Ancak kökensiz kalan birinin “dünyada başkaları tarafından tanınan ve güvence altına alınan bir yeri yoktur”. “Yararsız” biridir ve “dünyaya hiçbir aidiyeti yok-

52 Agy., s. 200-201, s. 203.

tur.” Tam tersine, yalnızlık düşüncenin koşulunu örneklendirir. İnziva ve ıssızlığa karşı bir kaledir.

Arendt antik düşünceye referans verir. İnsan yalnızken, kendi içine dalar. Dahası, düşünür. Düşünce alıştırmasında kendisiyle buluşur. Ben’le diyaloga girer. Aynı zamanda bir çoğulluk deneyimidir bu. “Bir içinde iki olmak”, diye açıklar Arendt. Ama ciddi bir “yalnızlık sorunu” vardır. Bu sorun da şudur:

Bir içinde iki olmanın birliğini sahiplenmek için başkalarına ihtiyacı vardır: Değişmez bir bireyin, bir başkasınıninkiyle asla karıştırılamayacak birliği. Kendi kimliğimle kabul edilmek için, bütünüyle başkalarına bağılıyım; ve yalnız insanlar için, dostluğun büyük kurtarıcı bağışdır bu, çünkü onları yeniden bir “bütün” yapar, onları, insanın her zaman muğlak kaldığı düşüncenin o diyalogundan kurtarır, onları yeri tutulmaz birinin benzersiz sesiyle konuşturan o kimliği yeniden kurar.⁵³

53 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, çev. J.-L. Bourget, R. Davreu ve P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, s. 225-229.

İçsel diyaloga bu övgü Epiktetos ve Cicero'dan alıntıdır. Arendt “kendine yeterlik” gerekçesini ölçülü kılar. Bilge kişi kendine yeterli değildir. Korunaklı bir yerde de değildir. İnsan kendisiyle diyaloga girdiğinde risk alır. Kutsal Kitap'ta “İnsanın yalnız kalması iyi değildir,” diyen bir cümleyi yorumlamış Luther'i anar. Yalnız bir adam, der Luther, “her şeyi bir başka şeyden çıkarsar ve her şeyi en kötünün çerçevesinde düşünür. İşte bu nedenle “yalnızlıktan kaçmak” gerekir (*Einsamkeit fliehen*).⁵⁴

Arendt buradan içsel diyalogun en az iki koşulu yerine getirdiğinde iyicil olabileceği sonucunu çıkarır. Öncelikle, bu diyalogu belirleyen yalnızlık inzivadan farklı bir doğada olmalıdır. İnziva, Merton'un andığı “sahte yalnızlığa” benzer. Şu ya da bu bireyin dikkate alınmadığı için yaşadığı yoksunluğu ifade edebilir ve bunun sonucunda da intikam duygusunu besleyebilir. Öte yandan, içsel yalnızlık başkalarını da içine almalıdır. Başkaları, düşüncelere dalarak mantığını çalıştıran birine birey niteliğini atfeder. Yalnızlık bu iki koşul yerine

54 Agy.,s. 230.

getirildiği vakit iyi bir şeydir. Arendt'in sondaki dostluğa çağrısı sohbete bir çağrı gibidir. İnsan elbette tek başına düşüncelere dalabilir. Yine de dili kullanırken birlikte düşünürüz. Filozof da aşırı yalnızlıktan şüphe etmelidir.

Merton yalnızlığı yüceltir. Konuşma bireyleri benzersizleştirirken, sessizlik onları eşit kılar. Oysa topluluk yaşamının amacı, istisnasız her ruhu birleştirmektir. Bu çabanın sonu yoktur çünkü dindar kişi kendisini asla evinde hissetmez. Yeryüzünde sürgündedir, Tanrı Kenti'ne doğru yol almaktadır hep. Issız bir yere çekiliyorsa, bir sığınak bulmak içindir. İçsel yalnızlıkta keşiş toplumun nüfuzunu azaltır ve her şeyden vazgeçme kararını ilahî bir dönüşüme evirmeye çalışır. Her şeyin yaratıcısıyla birlikte olmak için kendisiyle baş başa kalır.

Keşiş manevi gelişim yolunda ilerlemek için dünyayı terkeder. Manastır yaşantısı elbette “dünyadan uzakta yaşamayı seçmek” olarak nitelenir. Manastırın “kapalılığı” bu ayrılık ilkesini örnekler. Kaldı ki “inzivanın buyruğu” tam olarak dile getirilmemiştir. Danièle Hervieu-Léger “Kilise'nin resmî olarak topluca lanetlenmiş bir dün-

yadan fiziksel anlamda uzaklaşmayı hiçbir zaman Hristiyan kusursuzluğuna ulaşmanın bir koşulu olarak görmediği” gözlemini yapar. Çünkü günahla sapkınlaşmış bu dünya aynı zamanda İsa’nın kurtardığı dünyadır, dolayısıyla “kutsal olan, bu dünya içerisinde aranabilir ve ona ulaşılabilir.” “Dinsel adanmışlık açısından hiçbir yaşantı biçimi” bir diğerinden daha saygıdeğer değildir. Öyle ki “yalnız yaşamın (topluluk içinde sürdürülüyor olsun, olmasın) ‘kendi içindeki’ üstünlüğü ile kutsallığa erme amacıyla yaşanan tüm koşulların eşitliği arasındaki –biraz sıkıntılı– ayrımın ardında, keşişliğin çağdaş tarihi üzerinde çokça çalışan bir gerilimin terimleri belirir.”

Bu gerilim günümüzde dış dünyanın gelişmeleri üzerinden yeni ifadesini bulur. Dinsel cemaatlere, hem kişisel inziva talep edenler hem de turizm endüstrisi tarafından örnek alınır. Keşişlerin gönüllü yalnızlığına imrenen ve fakat dinle hiç ilgisi olmayan birçok insan vardır. Bunun karşılığında, keşişler “her bireyin kişisel ve ilişkisel potansiyellerini uyum içerisinde gerçekleştirme hakkı” konusundaki modern anlayışa giderek daha çok rıza gösterir-

ler. “Toplumun kendisinden türeyen beklentilere” onay verirler. İmgeler değişir. Giderek daha da, “alternatif bir yaşam biçiminin” azla yetinmeye adanmış babaları olarak değerlendirilir olmuşlardır. Dine yönelen kişi daha yavaş yaşar. Daha az tüketir. Yeniden gündeme gelen çok eski bir “yaşama biçiminin uzmanı”, güncel bir ütopyanın elçisi olur. Sonuç da, cemaatin yani dinsel kurumun eskisi kadar “kapalı” olmadığı yönündedir. Konukseverliğinin alanını dindar olmayanları da kucaklayarak genişletir. Keşiflere de dünyaya açılma izni verir.⁵⁵

Manastır kapılarının açılması modernitede derin bir canlanmayı doğrulamıyor mu? Bireysellik üzerine çalışmalarında Louis Dumont, münzevinin, “nihai hakikat” arayışı içerisinde dünyadan el etek çektiğini söylemişti. Hindistan’da, kastlar toplumundan kopmuş, uzaklaşmıştır münzevi. Antropolog, onu, modern toplumlardaki bireyle karşılaştırır. Dünyadan vazgeçen kişi “kendi ken-

55 Danièle Hervieu-Léger, “Se tenir hors du monde”. Les valences différentes de l’extramondanéité monastique.” *Revue La Maison-Dieu*, “La part des moines”, no 276 (2013/4), Paris, Cerf, s.61-89.

dine yeter, bir tek kendisiyle meşguldür. Düşünce-
si modern bireyinkini andırır, yine de arada temel
bir fark vardır: Biz toplumun dünyasında yaşıyoruz,
o bu dünyanın dışında yaşar.” Ernst Troeltsch’in
çalışmalarına dayanan Dumont, modernitenin
sekülerleşme süreciyle birlikte bu ayrımın da or-
tadan kalktığını gösterir. Yavaş yavaş, “dünyaya
her zaman yabancı” duran bilge kişinin dünya-dışı
bireyselliğini, dünyevi hayata dahil eder.⁵⁶ “Dün-
yanın çeşitliliğini” indirger böylece, öyle ki “dün-
yadaki-modern-birey” kendi hesabına “dünya-dı-
şı-birey”in temel değerlerini üstünde toplar.⁵⁷
Batılı bireysellik en nihayetinde dindar münzevi-
nin zaferini dile getirir. Modernite bu “dünya-dı-
şı-birey”in ve onun dünyevi olmayan değerlerinin
zaferini örneklendirir. Tıpkı onun gibi, modern
özne de kendisini gerçekleştirmek ve kimi zorun-
luluklardan kurtulmak ister.

Gönüllü yalnızlığın dünya dışı mesleği ola-

56 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, s. 38-41.

57 Agy., s. 46.

rak çilecilik, Dumont'a göre dünyevi yaşamın biçimlerini belirlemiştir. Münzevinin yalnızlığını toplumsallığın merkezine yerleştirir. Manevi uzaklaşma modernliğin kapsayıcı değerlerinden biri haline gelmiştir. Burada hiçbir çelişki yoktur. En kolektivist topluluklar bazen en bireyselci olanlardır. Yalnızlığı yüreklendirirler. Kimi topluluklarda, örneğin uzun bir manastır geleneği olan Budizmde bu tutum baskındır.⁵⁸ Özel dinsel yönelimlere sahip olmadan kendi içine kapanacaklar için bu aralıklar "karşıtın kucaklanması" evrelerine denk düşer.⁵⁹ Bunlar yaşamın hem manevi hem de din dışı dönemleridir. Bir süre boyunca, toplumun görmezden geldiği kişisel beklentilere karşılık vermek için yönelimsiz bir çilecilik uygulanır.

58 Christopher R. Long & James R. Averill, "Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alone", agy., s. 39.

59 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, agy., s. 75-76, s. 244sq.

III.

TOPLUMUN MUĞLAKLIĞI

Gönüllü yalnızlık eğlence değildir. Sınavdır. 1968 yılında, Ümit, Leeuwin ve Horn burunlarını geçerken, Bernard Moitessier geceleyin gemisinde korkuya kapılır. Denizci kendisini gerçekten yalnız hisseder. Ailesinden uzun süre haber alamamıştır. İnsanların yalnız gerçekleştireceği böylesi bir dünya turu ilk kez düzenlenmiştir. İleri dijital teknolojiler henüz yoktur. Moitessier her gün kendi kendine yola çıkan diğer üç arkadaşının, haritada belirledikleri mola yerlerinden birine bıraktığı paketleri alıp almadıklarını düşünüp durur. Kaygılanmasına rağmen, dümen kırmayı, yelkene cama dan vurmayı ve “denizle yaşamayı” sever.

Birkaç ayın sonunda, kazanabilecek konuma gelmiştir ama yarışı bırakır. Geri dönmez, yolculuğuna devam eder. Galapagos Adaları tarafından seyreder, kendisini okyanusun yurttaşı yapan yalnızlığın tadını çıkarır çünkü. “Uygarlık” ona çekici gelmez artık. “Dünyayı, onun merhametsiz kentlerini, dalgın kalabalıklarını ve anlamsız bir varo-

luş ritmine açlığını tamamen unutmak”⁶⁰ ister. Moitessier, Rousseau’nun sözünü ettiği o “bir tür mutluluğu” yaşar, bu da “canının istediğini yapmaktan çok, istemediğini yapmamak”tır. Kendisiyle doğanın arasına giren “davetsiz misafirlerle” bir şeyler kurmak istemiyordur artık.⁶¹ Yalnızlığın sonuna yaptığı yolculuğunda, “dünyanın çoğu beyhude ve geçici tüm sevinçlerine” bedel o “alcakgönüllü özgürlüğün” tadını çıkarır.

Yalnızken başkalarını unutmak mı isteriz? Yalnızlık ihtiyacını doğruladığımız anda, türdeşlerimizin gözlerine sonsuz bir güç bahşederiz: Her şeyi görme yetisi. Başkaları en ufak hareketimizi yargılar. İşte bu nedenle kaçmamız, kendi hayatımızı yaşamak için uzaklaşmamız gerekir. Ne kadar zor bir girişim olduğu tahmin edilebilir. Toplumsallık halinin mutluluğuna zarar verdiğini

60 Bernard Moitessier, *La longue route*, Paris, J’ai lu, 1986, s. 136, s. 218.

61 Jean-Jacques Rousseau, *Lettres à Malesherbes*, *Œuvres complètes* içinde, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, s. 1132, s. 1140.

düşünüyorsa eğer, yalnız insan bundan kaçmaya meyleder. Dahası, yalnızlığı bir tefekkür okuluna dönüşür. Daha kötü durumlarda, bir ıstırap odasına dönüşür. Bu noktada da insan sevgisizliğine karşı bir itiraz gelir. Yalnız kalmayı sevmek en nihayetinde insan türünü hor görmek değil midir?

Kanadalı piyanist Glenn Gould ilk başta röportajlarında ve uluslararası sahnelerde keyfi yerinde görünen genç bir virtüözdür. Kimi davranışları sıradışıdır. Konser salonunun düsturlarının dışına çıkarak icralarını fısıltılarla, hatta şarkılarla birlikte götürür. Efsanevi bir kişiliği vardır. Her hareketi ateşli bir kalabalığın merakını uyandırır. Örneğin her performanstan önce kollarını sıcak su dolu bir leğene koyup sonrasında eldiven takmasını gerektiren dolaşım sorunları çok konuşulur. Ama Gould bir süre sonra toplum yaşamına temkinli yaklaştırmaya başlar. 1964 yılında konser piyanisti kariyerini bir anda bırakır. Yalnızca radyo ya da stüdyo kayıtlarına girer. Dünyevi işlerle ilişkisini keser ve seçilmiş birkaç dostuyla görüşür, o kadar. 1982'deki ölümüne dek, ne kalabalıklara ne de şöhrete uyum sağlayabilen modern keşiş figü-

rünün temsilcisi haline gelir.

1964 yılında alışılmadık bir yolculuğa çıkar. Winnipeg'i Churchill'e bağlayan Muskeg ekspresine biner. Manitoba'nın büyük otlaklarından geçer. Bu kaçış vesilesiyle üç belgesel çekilir (*The Solitude Trilogy*). Ses kaydı kontrpuanlıdır. "Kuzey Fikri" (*The Idea of North*) başlıklı ilk bölümde, Gould'un sesi bir süt anneninkine, bir bürokratınkine, bir antropolog, sonra da bir yürüyüşçününkine karışır. Girişte piyanist "uzun zamandan beri bu inanılmaz tundra ve tayga örtüsünün çekimine kapıldığını" anlatır. Ve ekler: "Bu konuda bir şeyler okudum, bazen yazdım, hatta bir keresinde oraya gitmek için parkamı çıkardım. İster istemez bir outsider olarak kaldım, Kuzey benim için düşlere dalmak, kimi zaman üzerine hikâyeler anlatmak ve en nihayetinde uzak durmak için her zaman uygun bir yer oldu."

Kutup bölgesini andığında, Gould yalnızlık ihtiyacını açık eder. Bu yabancı düzlüklere egemen olan o sessizliği her şeyden çok sever. Yalnızlık bir ilaç gibi etkilidir. Toplumsallığın dertlerinden kurtarır onu. Glenn Gould hakkında 32 Kısa Film'in (1993)

17. bölümünde, kendisi için her görüşmenin daha sonra bir soyutlanma evresiyle telafi edilmesi gerektiğini itiraf eder: “Başkalarıyla geçirdiğiniz her saat için, x kadar saat tek başına geçirmeniz gerektiğini hissettim hep.” Birkaç rakam verir ama bu x’in “özel bir oran” olduğunu düşünür.

Toplumun aşırılıkları sağlığı bozar. Her sanat güçlü dozda yalnızlık ister. Yoksa yaratıcılık zarar görür. Sanatçı benzerleriyle fazla düşüp kalkarsa zayıf düşer. Gould’un güneşli havaya tercih ettiği bulutlu gökyüzüne bakacak zaman bulamaz. Şaşırtma yetisini kaybeder. Sakinliği tükenir, konsantrasyonu azalır. Toplumsal çevresinden soyutlanamaz olur artık, doğada yitip gidemez, “iç” müziğini yaşayamaz. Kanada’nın kuzeyine yolculuk bir yalnızın yolculuğudur. İmgelemi besler. Düş kurma yetisini geliştirir. Hiç kimse bu yolculuktan “eldeğmemiş” halde çıkamaz. Buna karşılık herkes oradan “filozof” olarak geri dönebilir.⁶²

Manitoba’yı tek başına kateden piyanist bir

62 Glenn Gould, *The Solitude Trilogy*, CD, Radio Documentaries, Canadian Broadcasting Corporation et PBS, 1967/1969/1977.

toplum kaçkını mıdır? Gould insanların ortasında tek başına yaşama sanatının incelikli bir sanat olduğunu bilir. Bir yandan, yaratıcının sırça köşkte kapalı yaşamaya ve kendi düşüncelerinden ayrılmamaya yazgılı olduğunu düşünür. Konuşmak bile zorunlu olmayabilir belki. Müzik içe dalmaktır, insanı derin düşüncelere dalmaya çağıran bir sessizlik biçimidir. Sanatçı kendi içsel yalnızlığına gömülür. “Engin bir yalnızlık açlığı” duyar. “Uyku” isteyen bir “bebek” gibi ihtiyaç duyar buna.⁶³ Öte yandan, Gould yolculuğu sırasında rastladığı kutup halklarının, örneğin “Kızıl Irmak” bölgesindeki Mennonitlerin kültürlerini de daha iyi tanımayagayret eder. Durup onlarla söyleşmeye vakit ayırır. Hangi zanaatlarla uğraştıklarını, inançlarını, dillerini ve geleneklerini aktarma zorluklarını sorgular. Bir yerin ve bir topluluğun sihriyle dönüşüme uğrayıp kendi benzerleri arasına döndüğünde biraz “filozof”tur artık. Dünyanın hâlâ güzel bir

63 Henry David Thoreau’nun sözlerini tekrar aktaracak olursak, bkz. *La Moelle de la vie*, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Mille et une nuits, 2006, aforizma 114, s. 25.

yer olduğuna ikna olmuştur.

“Toplum kaçkını”na kendisine biçmediği bir rol biçildiği de olur. Merak yoksunluğu nedeniyle kınandıktan sonra (bu kınamadan hoşnut kalmayacak ilk kişi kendisidir) içine kapanma eğilimi insan türünü hor görme eğilimiyle karıştırılır. Toplumsal bir nitelemedir bu. Bir grup tarafından birine atfedilir. Bir çevrenin beklentilerini karşılamayan kişiye toplum kaçkını denir. Toplum kaçkını sinir bozar. Toplum sıralarında kalarak yine de kendini geride tutar. Kaçmaz ama homurdanır, geviş getirir ve arada bir geçirir. Çoğu zaman melankolik biridir.

Robert Burton, daha 1621 yılında Melankolinin Anatomisi kitabında yazmıştır: “Gönüllü yalnızlık melankolinin alışlageldik eşlikçisidir, ikna olmaya zorlar, el altından ve geri dönüşsüz biçimde kendisine katılmaya zorlar, bir denizkızı, bir çoban sopası ya da bir sfenks gibi.” Burton yalnızlığın, bireylerin topluma ayak uydurmalarına engel olduğunu söylemek ister. Buna alışanlar çok geçmeden “toplum kaçkınlarına” dönüşürler, “garezleri kendilerinedir aslında ve insanların

dostluğundan nefret ederler, Timon’lar, Nabukad-
nezar’lardır bunlar.”⁶⁴ Melankolik olan kişi değersizleşir. Yalnızca bir araya gelen bireyleri dikkate alan toplum onu asosyal biri olarak görür. Benzerlerini sevmemekle suçlanması için ortak kodları eleştirmesi yeterlidir. Toplum kaçkınının gerçek hasmı kimdir? “Seçkinler toplumdur”. Toplum kaçkını “seçkinler toplumu”nun temsilcilerini ikiyüzlü, yalnızlığın toplumsal değerini kavramakta yetersiz dalkavuklar olarak görür. Kendi güçlerini arttırmak için kendi etraflarında dans ederek vakit geçirirler. Toplumun geri kalanı umurlarında değildir. Toplum kaçkını bir ahlâkçıdır.

Albert Camus, Chamfort’u “başkaldırının ahlâkçısı” olarak görürdü. Chamfort, *Özdeyişler*’inde yaşadığı dönemin âdetlerini acımasız bir titizlikle gözlemler. Fransız devriminin şafağında, bu yolla yalnızlık açlığını ve toplum ihtiyacını da harmanlamış olur.

64 Robert Burton, *Anatomie de la mélancolie*, çev. B. Hoepffner ve C. Goffaux, Paris, José Corti, 2000, 1, s. 411-416 (alıntılayan Georges Minois, *Histoire de la solitude et des solitaires*, agy., s. 247).

Benzerlerine koyduğu teşhis geri dönüşsüzdür: “İnsanların içler acısı hali budur işte, toplumda doğanın kötülükleri için, doğada da toplumun kötülükleri için teselli bulmaları gerekir. Ne birinde ne de ötekinde ıstıraplarına çare bulabilmiş kaç insan vardır kimbilir!”⁶⁵ İnsan ruhunun bu iniş çıkışları nasıl yorumlanabilir? Toplumun işkencele-ri ve doğanın sıkıntıları nelerdir? Chamfort, Pascal değildir. İnsanlara hiçbir temel kaygı bahşetmez. Daha çok yalnızlığın toplumla, toplumun yalnızlıkla sallantılı dengesinin toplumsal bir sistemin işareti olmasından kuşku duyar. Şeylerin genel oynaklığına karşılık veren, “seçkinler dünyasının” yapısıdır.

Toplum içinde yaşamak ruhu parçalar, der bize Chamfort. Toplum oyununun bitimsiz komplikasyonları ruhun bir kısmını “felce uğratar”. Abartılı mutsuzlukları engellemek için, ahlâkçının özellikle öğütlediği şey ünlü olmaya çalışmamaktır. “Sizi tanımayanların sizi tanıması-

65 Chamfort, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, Paris, Gallimard, 1970, II, 98, s. 45.

nı” engellemekte büyük yararlar vardır. Şöhret peşinde koşmanın sakıncaları çok fazladır. “Saygıyı” “tanınmışlığa”, “itibarı” “şöhrete”, kalıcı “onuru” silinip giden “unvanlara” tercih etmek daha iyidir. İnsan toplumsallık çemberini genişlettikçe, kibri- ni büyütme riskini de arttırır. Dar bir çevrede kibir, tam tersine, kendiliğinden sönüp gider. Yerini, ser- pilen ve kendi avantajlarını ortaya koyan yetene- ğe bırakır.

Chamfort için dostluk ve yalnızlık birbirin- den ayrılamaz. Bunun koşulu da dostluğun “ko- numlardan”, mirastan ya da ayrıcalıklardan bağışık olmasıdır. Bu dostluk güveni güçlendirir. Doğar ve sınırlı bir toplumun üyeleri arasında gelişir.⁶⁶

“Konum” büyük olduğunda, sosyal ağın il- mekleri sıkılaşır. Dostluk iktidara boyun eğer. Gü- ven dağılır ve çok geçmeden güvensizliğe dönüşür. Güvenin ters yüz oluşu, toplumun bir kısmının, entrikaları çok seven “seçkinler dünyası”nın dav- ranışından kaynaklanır. Küçük nedenler büyük so- nuçlar doğurur. Güvensizliğin egemenliği aslında

66 Agy., II, 135, s. 53; II, 131, s. 52; IV, 268, s. 88.

herkesin özgürlüğüne engel olur. Chamfort ayrıca ısrarla “önemli konumların” çoğalmasının topluma asıl niteliğini veremeyeceğini anımsatır. “Seçilmişler dünyası” bizi buna inandırır. Hatta gerçek toplumu kendilerinin oluşturduğunu düşünürler. Ama çoğu zaman, “yemeklerinden daha çok iştahı” olanların tersine, “iştahlarından çok yemekleri vardır”. Toplumun gerçekte ne olduğundan habersizdirler. Paralel bir evrende yaşarlar, saray evreninde.

Ahlâkçı kendi kavrayışına tahammül etmekte zorlanır. “Seçkinler dünyası”na bir sürü olarak bakar. Ahlâkî cesareten yoksun bireyler topluluğu, yalnızca “çıkar mücadeleleri” ve gururların “sefil çarpışmaları”yla yönetilen bir meclistir bu dünya. Toplumda görünür olmak için, saray entrikalarının ipleriyle oynamak gerekir. Ama tam tersine ilkelere tutunmaya ve karakterini kurmaya çalışan biri görünmez ve unutulmuş kalmaya, “yalnız yaşama” itilir. Bu oyuna dahil olmamak “hiçbir şey olmak, bir hayatı olmamak dedikleri şeydir.”⁶⁷

“Seçkinler dünyası” dili biçimsizleştirerek

67 Agy., III, 192, s. 67; III, 194, s. 68; III, 214, s. 73.

kendisini korur. Dili ters yüz eder. Chamfort şu terimlerin anlamına mutlaka dikkat etmemizi ister: “Şeyler hakkında doğru bir fikir edinmek için, sözcükleri dünyada onlara verilmiş olandan farklı bir anlamda almak gerekir. Örneğin toplum kaçkını, insancıl anlamına gelir; kötü Fransız iyi yurttaş demektir ki bu da canavarsı aşırılıkları olanları belirtir; filozof iki kere ikinin dört ettiğini bilen basit insandır vb.”⁶⁸ Toplum kaçkını, sağduyulu insandır. Dünya onun insan türünü hor gördüğünü ve vatanına ihanet ettiğini söyler. Ama toplum kaçkını diye adlandırılan kişi kendisini yerenleri eleştirmekle kalır. O kadar. Kendisi de insanlığa sevgi duyduğunu bilir. İlk gerçeklerden de kuşku duymaz. Kalbine gelince, yaşadığı ülke için çarpar.

Dalkavuk, dalkavuk olmayanı lanetler. Kendisine benzemeyenden nefret eder. Kendi toplumsallığının kodlarını paylaşmayan bireyleri toplum kaçkını diyerek gülünçleştirir. Toplumun geri kalanının “yabancı”lardan oluştuğunu zanneder. Bu durumda Chamfort sorar:

68 Agy., III, 258, s. 84-85.

Etrafını çevreleyenlere en yabancı varlık kimdir? Pekin’de ya da Makau’daki bir Fransız mıdır? Parası ya da soyluluk unvanı olanların, bazen bu ikisine de sahip olanların ortasında ne birine ne de öbürüne sahip olabilmiş ahlâklı bir adam olmasın? Toplumun, sahip olduğu hakları geri kalan yüzde doksandan esirgeme yolundaki gizli sözleşmesine rağmen var olabilmesi bir mucize değil mi?⁶⁹

Ahlâkçı, yoksulların, yabancıların, hatta belki kadınlarla çocukların “seçilmişler dünyası”nın gözünde toplum kaçkını, hakiki toplum kurallarından habersiz, rahatsız edici kimseler olduklarını tahmin eder. Öyle ki onların hiçbir “çevreye” ait oldukları söylenemez aslında. Orada burada, vatanlı yabancılar gibi dolaşırlar. Ama bunu düşünürken, dalkavuk, yalnızlar topluluğunun, kendisi gibi düşünmeyenlerin giderek çoğaldıklarını fark etmez. Chamfort, tam tersine, herkes için, unvan ve soyluluk arayışına saplanıp kalmadan yaşamını

69 Agy., III, 235, s. 79.

sürdürme hakkını savunur. Dalkavuk olmayanları yapayalnız bir toplum kaçkınıyla özdeşleştiren zihniyetlere verip veriştirir ve onların savlarını çürütür. Kendi maskeli balosu dışında bireysel başarı tanımayan “seçkinler dünyası”na başkaldırır. Böylesi bir toplumda yaşamak onun için “ıstırap vericidir”.

Yine de bir ödül vardır. “Seçkinler dünyası” “hoş bir sığınak” bulmasını sağlar. Dolayısıyla “hayır” diyebilmek, kendi kendine varolmak ve yalnızlığını yüklenmek gerekir. Zorbalığı toplumsal “etiketlerden” ayırt edebilen insanların durumudur bu. Yalnızlığı seçerek cesaret gösterirler. Düşünsel inziva hevesleriyle oynayan dalkavuklara kafa tutarlar. Dalkavuk kimi zaman öğüt verir onlara, kimi zaman da yargılar:

Gençken, tutkularımın ihtiyaçlarıyla doluyken ve onlar beni dünyaya itiyorken, amansız bedelleri olan eğlenceleri toplumda ve hazzlarda aramaya zorlanırken, yalnızlık ve çalışma sevgisi üstüne atıp tutar, bu konuda ukala vaazlar vererek bunaltırlardı beni. Kırk yaşı-

ma geldiğimde, toplumu katlanılabilir kılan tutkuları yitirip de orada yalnızca sefalet ve beyhudeliği görünce, artık varolmayan ıstıraplardan kaçmak için artık insanlara ihtiyaç duymayınca, yalnızlık ve çalışma hazzını iyiden iyiye hisseder oldum ve bu haz geri kalan her şeyin yerini aldı. Gidip insanların arasına karışmayı bıraktım. Bunun üzerine, aralarına dönmek için beni bunaltmaya başladılar. Toplum kaçkını vb. olmakla suçlandım. Bu tuhaf ayırımdan ne mi çıkarabiliriz? İnsanların her şeyi ayıplama ihtiyacını.⁷⁰

Chamfort kategoriktir: İnsanların toplumla yalnızlık arasındaki salınımlarını “seçkinler dünyası” yönetir. Bir kukla oyunundaki gibi, dalkavuk toplumun hareketlerini düzenler. O an ihtiyaç duymadığı insanı sahneden uzaklaştırır. Taleplerine saygı gösterilmediğinde de kınar onu. Paris salonlarında takdir edilen, Fransız Akademisi’ne

70 Agy., V, 323, s. 103 (önceki alıntılar için: IV, 279, s. 91; IV, 289, s. 93-94; IV, 290, s. 94)

seçilmiş bir yazarın uzaklaşmayı tercih etmesi kadar şüphe uyandıran bir şey olamaz. Dalkavuklar, böylesi bir kişiliğin, benzerlerinin övgüsüne ihtiyaç duymuyor olmasını kabul edemezler. Bunu bir hakaret olarak alırlar.

Saraydan paylaşılan erdem çıkmaz pek. Herkes ya kallesiz ya iyicildir. Dalkavuk, gerek mizaç gerek taktik açısından istikrarsızdır. Kendisine öykünmeyenleri küçümser. Chamfort ifşa ettiği erdemsizliklerden uzak durmak ister. Kendisiyle çelişmeyi reddettiği için de bile isteye yalnızlığın tarafını seçer: “Dünyadan ve servetten vazgeçerek mutluluğa, dinginliğe, sağlığa, hatta zenginliğe kavuştum, ve atasözünün tersine, şimdi yurdunu terk edenin ona kavuştuğunu⁷¹ fark ediyorum.”⁷² Oyundan çıkar ve kişisel çıkarlar arenasını terk eder. İradesini, onu küçük oyunların çemberinden kurtarmak suretiyle korur. “Konumsuz” bir durum, etiketsiz bir konum, şöhretsiz bir saygı umut eder.

71 “Yurdunu terk eden onu kaybeder,” anlamındaki Fransız atasözüne gönderme. (Ç.N.)

72 Agy., V, 339, s. 104.

Kişisel düzlemde elde ettiği bu huzur onu bir keşişe dönüştürmez. Bir yandan işlerden el etek çekmiş yaşamın sefaletlerinin farkındadır. Yalnızlıkta insan fazla düşünür ve yeterince eyleme geçmez. Hatta “kendini yaşarken izleme” eğilimi bile gösterebilir. Öte yandan dünyadan da vazgeçmez. Diğer topluma, “yabancıların” toplumuna katılır. Yalnızlığı seçen Chamfort, kararlı bir biçimde “toplumun yüzde doksanının” yanında yer alan bir “toplum insanı”dır. Unvanlar yerine hak etmenin tarafını savunur. İşte bu nedenle karanlık bir odada “öylesine dolanıp duranların gülünç hareketlerini” ayırt edebileceği “aydınlanmış bir yer” bulmaya çalışmasının nedeni de budur.⁷³ Bir toplum insanı olarak da toplum tiyatrosunu gözlemler. Oda çok karardığında ve oyuncular birbirlerine çarpmaya başladığında ışığı yakar.

Toplumun muğlaklığı tamamen toplum kaçkını etrafında döner. Jean-Jacques Rousseau da terimin dönemsel tanımına karşı çıkar. Molière’e karşı katıdır. Saygıdeğer erdemleri asla övmeyip

73 Agy., V, 339, s. 105-106.

kötücül tutkuları ifşa etmekle suçlar onu. Alces-
te'in karakteri üstüne bir düşünceyle ilgili olarak,
o da "toplum kaçkını" sözcüğünün anlamını sor-
gular:

Molière'in Toplum Kaçkını neyin nesidir peki?
Yaşadığı yüzyılın âdetlerinden ve çağdaşları-
nın kötülüğünden nefret eden iyi bir insan: ve
aslında benzerlerini sevdiği için, onların karşı-
lıklı kötülüklerinden ve bu kötülükleri üreten
erdemsizliklerden nefret eder [...]. Dolayısıyla
düşmanlık beslediği şey insanlar değil, kimile-
rinin kötülüğü ve bu kötülüğün kimilerinden
bulduğu destektir. Düzenbazlar ya da pohpo-
hçular olmasaydı eğer, o herkesi sevebilirdi.
Bu anlamda toplum kaçkını olmayan iyi insan
yoktur; daha doğrusu, gerçek toplum kaçkın-
ları böyle düşünmeyen insanlardır: Çünkü
temelde, insanlar için herkesle dost olabilme
kabahatini işleyen biri kadar büyük bir düşman
tanımıyorum, böyle biri her zaman her şeyin
cazibesine kapılır, kötülerini durmaksızın yü-
reklendirir ve suçlu yaltakçılığıyla toplumdaki

tüm düzensizliklere el veren erdemsizlikleri göklere çıkarır.⁷⁴

Toplum kaçkını asosyal biri değildir. Rousseau buradaki mantıksızlığa karşı çıkar. “Toplum kaçkını” deyişini, belli bir çevrenin, doğdukları andan itibaren bu çevrenin üyesi olmayanları ve buranın inceliklerini bilmeyenleri işaretlemek için kullandıkları bir adlandırma olarak alır. Chamfort gibi o da anlamları ters yüz eder. Bunun sonucunda da onları yerli yerine koyar. Toplum kaçkını iyiliksever biridir. Dalkavuk istediği kadar “herkesin dostu” olsun, benzerlerinden gizliden gizliye nefret ederek onları övsün. Kimse aptal değildir. En nihayetinde, asıl “seçkinler dünyası” toplum kaçkınlarıyla doludur.

Dalkavuk olmayan kişiye “herkesi sever.” Rousseau kendi durumunu aktarır ve “dürüstlüğü” savunur. Aristokratların ve ayrıcalıklıların yapmacık hallerinden kaçan bir iyiliksever ola-

74 Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert sur son article "Genève"*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, s.97-99.

rak görür kendisini. En derin arzusu toplumu bu insanların bayağılığından korumaktır. İkiyüzlü davranış kurallarıyla kalplerin şeffaflaşmasını engelleyen saray gösterisinin aşırı teatrallliğini reddeder. Ezici bir toplumsallıktır bu. Yalnız kalma ihtiyacını güçlendirir.

Rousseau “yalnızlığı sevmek”ten söz eder. Sevgisi toplumun iyileştiremeyeceği çünkü biz-zat kendisinin neden olduğu ruhsal bir rahatsızlığı gizler. Kendisini dışlanmış hisseder. Toplumsal yaşamın saygınlıklarına o da takılıp kalır. Bu çelişki öylesine canını sıkar ki insanlar ona “yabancı, bilinmedik ve boş” gelir: Umutsuzluğun derinliklerinde kendi kendine sorar: “Ya ben, onlardan ve her şeyden koptuğumda ben kimim peki? İşte peşine düşmem gereken şey bu?”⁷⁵ Cenevre’den sürgün edilen Rousseau modern sorular yöneltir: Yalnız kaldığımızda tam olarak kim oluruz? Bir başkasından nasıl ayrışır ve benzersizliğimizi ortaya koyarız? Herkes insanoğlunun toplum içinde

75 Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Garnier-Frères, 1981, s. 66, s. 131.

yaşamak ve diğer herkesle eşit olmak için doğduğunu söylüyorsa eğer, yalnız kalmaya hakkımız var mıdır?

1784-1785'te, İsviçreli doktor Johann Georg Zimmermann yalnızlık temasını incelerken bu soruları yeniden kurcular. Uzman işi dört cilt kitap kaleme alır ve şu başlığı verir: *Yalnızlık Üstüne* (*Über die Einsamkeit*). Birçok kez elden geçirildikten, tekrar tekrar basıldıktan sonra yirmi yıllık emeğin ardından ortaya çıkan bu devasa yapıt Antik göndermeleri, küçük öyküleri ve genel düşünceleri bir araya getirir. Döneminin gerçek bir çoksatarı olarak eğitilmiş Avrupa'nın tamamında okunur. Rus çariçesi II. Katarina kitabın olağanüstü değerli olduğundan söz eder. Hatta yazara, St. Petersburg'da kendi hizmetine girmesi için teklif götürür. Bu tekliften birkaç ay sonra (Zimmermann kabul etmez), kitabın (bir kısmı) ilk kez Fransızcaya çevrilir. Bunu, Atlantik ötesindeki salonlara kadar giren İngilizce çeviriler izler. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı boyunca kamusal görevleri üstüne çokça düşünen Amerikalı entelektüeller, kitabı tartışır- lar. Yalnızlık sözcüğü anıldığı anda, bunu hekimin

adıyla bağdaştırırlar. Henry David Thoreau yapıtı özel bir dikkatle okur. Kişisel kütüphanesinin raf-
larında bir örneğini saklar.⁷⁶ “Yalnızlık eğilimi [...] öncelikle dünyanın kargaşası içerisinde nefret ettiğimiz her şeyden kaçma ihtiyacıdır. Sonrasında da bağımsızlık ve huzur arayışıdır. Ayrıca, sağlıklı bir zihin için, herkesin kendi içinde bulabileceği, kıskanılmayan o mutluluğu tatma arzusudur.”⁷⁷

Zimmermann yapıtında yalnızlıkla dünyadan kaçma eylemini birbirinden ayırır. İnzivaya çekilmiş keşişlerin fanatik eğilimlerini belirler önce. “Dinsel yalnızlığı” ve manastır yaşantısını acımasızca eleştirir. Zaten dinî cemaatlerin tem-

76 Thoreau sahip olduğu kitapların listelerini yapmıştı. Johann Georg Zimmermann’inki “Felsefe, metafizik, teoloji” başlığı altında yer alıyordu, bkz. Thierry Gillybœuf, Henry David Thoreau. *Le célibataire de la nature*, agy., s.426. Kitabın aldığı tepkiler için, bkz. Lieselotte E. Kurth-Voigt, “Über die Einsamkeit” (1784-1785): Zur Rezeption des Werkes”, *Modern Language Notes*, 116, 2001/3, s. 579-595.

77 Johann Georg Zimmermann, *De la solitude, des causes qui...*, çev. A.-J.-L. Jourdan, Paris, J.-B. Baillière, 1840, s. 30.

silcileriyle de bir polemik yaşamaya başlamıştır. Zimmermann'ı manevi adanmışlığın kurallarına gözlerini kapamış, militan bir ateist olmakla suçlarlar. Ancak önce Büyük Britanya kralı III. George'un "başhekim"i olmuş, sonra Potsdam'daki Sanssouci şatosunda Prusya kralı II. Friedrich'in hekimi olmuş olan Hannover'deki bu saray danışmanı bunların hiçbiri değildir. Zimmermann yalnızlığı dinsel yuvasından çıkarıp "içinde [yaşadığı] dünyaya sunmak"⁷⁸ ister. Yalnızlığı keşişler için değil "insanlar için" betimler. Böylelikle çeşitli deneyimler düşünür. Manastırlarla ilgilenir, çalışma odalarını çözümler ve küçük kentlerde genelleşmiş sıkıntı duygusunu inceler. Dönemin gündelik yaşamı üstüne birçok tanıklık getirir.

Hekim, yalnızlığın herkesin iyi yönde kullanabileceği bir fırsat olduğunu göstermek ister. İncelikli bir girişimdir bu. "Seçkinler dünyası" aslında tüketici bir yarıştı. Bu toplum ruhu yorar. Kaldı ki yalnızlık her zaman beraberlikten daha iyi değildir. Toplum gibi onun da "avantajları" ve "sa-

78 Agy., s. 245.

kıncaları” vardır. Zimmermann bunları öncelikle “düzenlenişlerindeki ihtiyaçlara göre” belirler. Sonra da onları karşılaştırır.⁷⁹ Son olarak da yalnızlığı seçen bireyin onu kaldırıp kaldıramayacağını, ondan yararlanıp yararlanamayacağını sorgular. Gözlemlerini düzene koymak için, okuyucularına yalnızlığın hem kendilerine özel bir deneyim hem de topluma bağlı bir deneyim olduğunu kabul etmelerini öğütler. Yalnızlığı seçtiğimizde, onun kendine özgü yasalarını tanımamız iyi olur. Böylece bu yasaların toplumu bir arada tutan kurallara karşı gelmediğini anlarız. Yalnızlık toplumun zıttı değildir. En sağlam dayanaklarından biridir.

Zimmermann bir toplum insanıdır. Aristokrat kültürünün derin güçlerini tanır. Dalkavuğun davranışını bütünüyle kınamaz: Ulusal onur üstüne bir deneme kaleme almış ve birçok kez kralların hizmetinde bulunmuş olan da kendisi değil midir zaten? Bir ülkenin refahına katkıda bulunan böylesi bir toplumsallığı takdir eder. Yine de “seçkinler dünyası”nın tarafında değildir. “Kendini

79 Agy., s. 4.

göstermekten” uzak durmanın da soylu bir yanı olduğunu düşünür. Etiketlerle ilgilenmeyen ve düşmanlarını kışkıandıran insana sempatiyle yaklaşır. Herkese sevimli görünmeye gerek yoktur.

Eleştirisi öncelikle çözmek istediği bir çelişkiye odaklanır. Abdera okulu yalnız Demokritos’u hor görmüştür. Abderalılar kendi yaşam biçimlerinden o kadar hoşnutturlar ki başka türlüünü düşünemezler bile. Dalkavuk da kendi yaşamının “girdabında” kendinden hoşnuttur. Başkalarının mutluluğu daha sakın sularda bulabildiklerini düşünmez. Ama yalnızlığı ciddi anlamda ele aldığında, onun tüm iyi yanlarını bir anda fark eder ve büyük bir hevesle göz diker ona.

Arzulanan şeye karşı çıkmak neden? Dalkavuk erdemsizliklerle erdemleri birbirine karıştırır. İradesi zayıftır. Yalnızlığın yolunu tutma cesareti yoktur çünkü güçten fazla uzak kalmaktan korkar. Kendi çevresinde kalmayı tercih eder. Yalnızlık hiçbir şey kazanamayacağı bir oyun gibi gelir ona. Hiçbir kazanç elde edemeyecektir. Dünyanın “oyunu” daha avantajlıdır. Chamfort’un sözlerini yinelememiz gerekirse, onu “terketmek” istemez. Tamamen hak-

sız da değildir. Yalnızlığın kendi kusurları vardır. “Yaşamın sefaletlerini” unutmak için küçük bir hücreye kapanan kişi tuzağı fark etmez. İsa’nın kendisi de kusursuz bir yalnızlık hırsına yenik düşmüştür. Bu hırsta bir akıldışılık vardır. Ve akıldışı olan da çok geçmeden bir saplantıya dönüşür: Senaryonun saçmalığına rağmen kaçmak için kaçmak. Burada bir başka “*contradictio in adjecto*”⁸⁰ vardır.

Rousseau, Zimmermann’ın okumalarından biridir. Hekim, Malesherbes’e Mektuplar’ı uzun uzun yorumlar ve ortaya çıkardıkları patolojiyi çözümler. Rousseau unutulmak ister. Aynı zamanda kendisinden ve yazdıklarından söz edilmesini hayal eder. Hem tanınmayı hem de bilinmemeyi arzular. Huzura ve şöhrete heves eder. Zimmermann, yalnızlığa tahammül etme zorluğu ve seçilmişlerin yapay mutluluğu üstüne düşüncelerini örneklendiren Rousseau’nun kişiliğinin bu yanını çözümler. Rousseau gibi o da basit ve aktif kırsal bir yaşam övgüler düzer. “İnsanın kalbi endişelerle parça parça olmuşken dudaklarında bir gülümsemeyle

80 (Lat.) Bir gerekçenin kendi bölümleri arasındaki çelişki. (Ç.N.)

sarayda görünmesi” kadar uygunsuz bir şey olabilir mi? Kırsalda yaşamak daha iyidir. Zimmermann da Rousseau kadar, “toplum ilk ihtiyacımızdır” ve her zaman çok uçarı olan şöhret bu ihtiyacı gidermek için yeterli değildir düsturuna ikna olmuştur.

Yalnız insan etrafını çeviren “kayalara” seslenebilir elbette. Yine de doğayeterli değildir. Teselli vermeden yatıştırır. Benzerlerimizin yokluğunda ortaya çıkan endişeyi dağıtmadan sakinleştirir. Zimmermann için ruhlar doğayla kaynaşmazlar. Bir “sevgi alışverişi” içerisinde anlaşılır: “Dünyadan uzakta, bildiklerimizin, hislerimizin ve düşüncelerimizin birçoğu, onları birilerine aktarmadığımız vakit hiçbir haz vermezler.” Bir örnek: Sürekli kendi başına yol alan biri yürürken mutlu değildir. En azından iki kişi olmak gerekir.⁸¹

Bu noktada yalnızlığın avantajları nelerdir? “Koskoca âdetler selinin” uzağında yaşamın tadını

81 “İyi bir ruh dahi, adımlarının sesini dinleyen olmadığında yürüyemez; ama onun eylemlerini zevkle gözlemlerseniz, onun izinden giderseniz, size sevgi ve şükranla sarılacaktır”, agy., s. 10-15 (önceki alıntılar dahil).

çıkaranların sayısı az değildir. Kimileri buna yabani ya da çok utangaç bir mizacın kanıtı olarak bakarlar. Kimileriye üstün bir karakterin, tembelliği değil derin düşünceleri arayan bir ruhun işareti olarak görürler. İnsanlar toplumun verdiği yorgunluğu atmaya çalışır çünkü “hazımsızlıktan” mustariptirler. Başkalarıyla fazla meşgul olunca, kendisini unuttur insan:

Nefes alma ve kendine dönme arzusu, doğal olarak, başkalarıyla kendi isteğimiz dışında, uzun süre etkileşime geçtiğimizde ortaya çıkar. Bağımsızlık ve dinginlikten yoksun kaldığında, insan kendisini gerçek anlamda yaşayamaz. Hiçbir biçimde aidiyet hissetmediklerinde, bir başka deyişle gün içerisinde kendi isteklerini yerine getirebilecekleri tek bir an bulamadıklarında çok daha iyi idare eden insanlar da vardır belki. Birine hoş görünmekten başka amacı olmayan bir ziyaret, kafası biraz çalışanlar için dünyanın en üzüntü verici uğraşıdır.⁸²

82 Agy., s. 28, s. 30-31.

Zimmermann yalnızlık isteğinin anlamını belirler. Ziyaret peşinde koşmak istemeyen kişi “meşguliyetlerinin mekanik kısmını” bir yana bırakır. Sahte zorunlulukları silip atar, her şeyi basitleştirir ve kendisini düşünür. Yalnızca istediği şeyleri yapar. Varoluşunu kendi anladığı biçimde sürdürebileceğini keşfeder. Dikkati sürekli dağınıkken, kendi kendisinden yoksun bırakılmıştır. Bundan böyle olacaklar bellidir. Dağılmaya karşı amansız bir savaş başlatacaktır. Dağılmanın ruhunu zayıflattığını, şimdiyi yaşamasını ve işine odaklanmasını engellediğini bilir. Hatta varoluşunun ıstıraplarını, hastalığı, ölümü, hüznü aşmasını da engellemektedir. Ayrıca zihnini uyuşturur. Buna karşılık, yalnızlıkta insan hakikatleri kendi kendisine fısıldar. Daha sağlam durur ve kararlar alır: Dağılıp gitmeye karşı çıkmak, zamanın geçtiğini kabullenmek, kişisel saldırılara sükûnet içerisinde dayanmak. Bu erdemler dünyanın uğultusundan uzakta elde edilir. Yalnızlık karakteri berkitir.

Duyuların sürekli uyarılması zihni rahatsız eder, dağılmasına neden olur. Onu sıkıntıya iter. Dağılma “ruhu boşaltır”. “Kendine ait bir fikir”

edinmesine izin vermez. Oysa insanın kendine ait ne kadar çok fikri olursa, o kadar az sıkılır. Tam tersine, “yalnızlık hazzı” dağılmaya karşı bir hoşnutsuzlukla ve kendi fikirlerine sahip çıkma isteğiyle açıklanır. Zimmermann okurlarına lüzumsuz etkinliklerin aşırılığından korunmalarını öğütler. Ajandaların diktatörlüğüne karşı çıkmalarını ve günlerini sanki performans gerçekleştiriyorlarmış gibi hallettikleri işlere göre değerlendirmelerini önerir. “Zevkli insan” böyledir. Kafası bir “iş yeri”ne benzemez. Bu özgür insan aşırı unvan arayışını ifşa etmekten de geri durmayacaktır. Herkesin kendi başarısını kabul ederek “seçkinler dünyası”ndan ayrışır. “Aydınlanır”.

Yalnızlıkta “herkes dilediği gibi düşünür.”⁸³ Yalnız insan yaşamını anlık düşüncelerin ve genel kanaatlerin uzağında düzenler. Toplum kaçkınlığı itirazı bu noktada yine kendini gösterir. Bunu tekrar çürüten Zimmermann bu kez yalnızlığın aydınlık bir kafayla kullanılmasını talep eder: “Dağılıp gitmenin zevkine sınır getirmek istediğiniz anda, büyük

83 Agy., s. 19, s. 31, s. 40.

bir akılsızlık neticesinde hemen oracıkta toplum kaçkını olarak etiketlenmeniz işten değildir.” Dağılmayı eleştirmek insan türünü küçümsemek anlamına gelmez. Hekim Zimmermann, bu itirazı destekleyen sofizmi elinin tersiyle itiverir. Aklın güçlerinin kısmen yalnızlıkta oluştuğunu söyler. İnsan dağılmadığı zaman, toplumda çok sık rastlanan yanlış yargılara da itiraz edebilecek duruma gelir.

Zimmermann’ın eleştirel aklı Aydınlanma Çağı’nın aklıdır. Yalnızlığın, “toplum kaçkınlığının panzehri” olduğunu düşünür. Panzehir bir tiryaktır. Genelde belki çoktandır etki eden bir madde- nin ilerlemiş etkilerini geciktirmek için zerkedilir. Bu imgeyle, hekim, yalnız insanın bir toplum kaçkını olmadığını göstermek ister. İnsanların kafasında şeylerin çoğu zaman aldığı çarpık biçimlere karşı aklını çalıştıran biridir o, hepsi bu. Bu akıl zevk sahibi insanı her türlü yanılsamadan bağışık tutmaz. Eksikliğini duyduğu mükemmelliği yalnızlıkta bulamayacaktır. Kusursuzluk konusunda çok yüce bir fikri varsa eğer, toplumu olduğundan daha kusurlu görecektir. Oysa buradaki amaç “daha iyi düşünmeyi, daha iyi yargılamayı, daha iyi

davranmayı” öğrenmektir, “modayı takip etmek⁸⁴” için yalnızlığın önünde saygıyla eğilmek değil.

Bu dört cilt boyunca, Zimmermann yalnızlığı aydınlanmış birinin deneyimi mertebesine yükseltir. Yalnızlığı yaşayabilen birey, toplumda Aydınlanma’nın ilerleyişinin kanıtlarını sunabilir. Herkes düzenli olarak kendisine yalnızlık zamanları ayırsaydı, âdetler ve koşullar değişirdi belki de.

Ama hekim gerçekçidir. İnsanın yalnızlıkta da “uyuştuğunu” bilir. Yalnızlık öylesine “büyük bir çaba”yı temsil eder ki kimi zaman beklenenin tersi bir biçimde etki eder. Yalnızlık insanın sert bir biçimde, kendi fikirlerinin “diğerlerinininkine göre daha iyi olduğu”nu düşünmesine de yol açabilir. Bu durumda kişi “çelişkiyi kaldıramaz”. Özel görüşlerinin topluluk içerisinde tartışılmasını kabul etmez ve dünyanın tamamının kendi düşüncelerine benzediğini kurmaya başlar. Sonunda “kendinden başka kimseye saygı göstermez” olur. Eleştirel düşünce kendine yönelir. Dogmatik düşünceye dönüşür. Yalnızlık doğru yargı için gere-

84 Agy., s. 13, s. 52, s. 56, s. 64.

ken huzuru sağlayamaz. Hoşgörüsüzlüğün yuvası olur. Hiçbir yalnızlık tehlikesiz değildir.

İlim irfan insanının çelişkisi böylelikle çıkar ortaya. “Dünyadan yararlanmadığı için” birçok bilgin kendi görüşlerinin diğerlerinden çok daha üstün olduğunu varsayar, der Zimmermann. Başka görüşlerin de önemli olabileceğini kabul etmeleri için odalarından çıkmaları gerekir:

Çalışma odalarından dünyaya geçerken, bilginler alışık oldukları bir ülkeden çıkar, her şeyin yeni ve bilinmez olduğu bir başka ülkeye girerler [...], dünyayla alışveriş, fikirlerini iyileştirmek ve yeni fikirler edinmek için sonu gelmez bir kaynaktır. Zihne o karakteri, davranışlara o yumuşaklığı, esnekliği, o gücü verir, ki bunlar da görünürde olanaksız işleri gerçekleştirmeyi, kalpleri kazanmayı ve kafaları ikna etmeyi sağlar. Birçok bilgin o karanlık inzivalarının derinliklerinden dünyayı aydınlatmaya kalkışır ama insanlara nasıl etki edileceğini bilmezler!⁸⁵

85 Agy., s. 92, s. 101, s. 103-104.

O zamanlardan beri bu eleştiri o kadar yaygınlaşmıştır ki, basit görünebilir. Yine de kitaplardan bir ders ve bilgelik çıkarmak için onları okumanın yeterli olmadığı doğruysa eğer (Zimmermann'ın gönderme yaptığı Bacon'a göre), bugün hâlâ belirleyicidir.

Dolayısıyla yalnızlığın avantajlarını savunduğunda, hekim “dünyayla alışverişi” de yüceltir. Ortada bir çelişki yoktur çünkü yalnızlık ve toplum asla birbirinden ayrı tutulamaz. Hatta birindeki aşırılıklar diğerinin aşırılıklarına paralel olarak çözümlenir. Aziz olmayı asla düşünmemiş yalnızlar var mıdır? Melankolik olmayan toplum meraklıları var mıdır? Son vaka Zimmermann'ı özellikle ilgilendirir. Dünyaya karışmaya meraklı birinin özelliği fikirlerini “çok kısa süreliğine” bir araya getirebilmesidir. Öyle ki “dünya arzusu”nu yitirir. Melankolik olur. Bu melankoli, imgeleminin kıvrımlarında doğar. Düşlerini gerçekler gibi alır ve hiç kimse hedeflerini sorgulamaz. Radikalleştiğinde, yalnızlık bir deliliktir kesinlikle. Ama süregelenleştğinde, dağılma da bir hatadır.

Yalnızlıkta temel sorun, kişinin ıstıraplarını

beraberinde taşınmasıdır. Yine de hiç kimse umutsuzluğunu manastıra kapanarak tedavi etmez. Dört duvar arasında hiçbir şey unutulmaz. Yaralar canlanır. Kendi haline bırakıldığında, imgelem bu yaraları daha da duyarlı hale getirir. Geçmiş, yalnız insanın asla peşini bırakmayan bir “hayalettir”. İşte bu nedenle yalnızlık sürekli kaçış halindeki “boş ruhlar” a tavsiye edilmez. Zimmermann “yoğun şüpheciliğe yatkın, hayalgücü geniş ve ateşli tutkuları olan” bireylere yalnızlığı kesinlikle tavsiye etmez, çünkü yalnızlık onlardaki bu nitelikleri daha da coşturacaktır. Tüm tutkularımız bize yalnızlıkta eşlik eder; zihindeki en ufak maraz böylelikle daha da ağırlaşır çünkü olan ve olmuş olan sürekli ve canlı bir biçimde tekrar temsilini bulur.”

Yalnızlığın bu sakıncaları diğer bireylerin onun avantajlarından yararlanmalarına engel olmaz:

yalnızlığın en büyük başarısı budur; ıstıraplıdır, hüznü yoktur, iyi kullanıldığında sakinleştirir, hatta iyileştirir. Gerçekte, bu iyileşme yavaş yavaş ve derecelerle gelir. İn-

sanın kendisiyle baş başa yaşaması, çok büyük deneyim isteyen, karakterleri biçimlendiren çok çeşitli olaylar ve özel durumlardan kaynaklanan, bir sanattır, böylesi etkiler ummak için yalnızlık için zaten çok olgunlaşmış olmak gerekir:⁸⁶

Bu yaşama sanatı nasıl elde edilir? Okumayla mı, çalışmayla mı? Bedensel egzersizlerle mi? Kişiyi “hepimizi gören göz” misali kendisine yaklaştıran ve en nihayetinde önyargıları dağıtan meditasyon yoluyla mı? Ölüm sevilen kişiyi alıp götürdüğünde ya da hastalık çıkageldiğinde nihai teselli kaynağı olarak bir iç “dostun” uydurulmasıyla mı?

Zimmermann gençlere, “genç yürekler” dediklerine bir hazırlık süreci tavsiye eder. Onlara bir yöntem önerir: “Diğerleriyle ve kendi kendisiyle alternatif bir alışveriş.”⁸⁷ İnsanın mutluluğu yalnızca kendinde, içselliğin kapalı alanında bulma-

86 Agy., s. 161-162, s. 195.

87 Agy., s. 230, s. 236, s. 524.

sının olanaksızlığına ikna olduğundan, yalnızlığın getirdiği kazanımlarla toplumunkileri birleştirmelerini öğütler:

Yalnızlığın insanları tanımayı öğrendiğimiz bir okul olduğunu söylesem bana gülerler. Yine de toplumda düşünmek için malzeme toplamaktan başka bir şey yapmayız, zaten bundan çok da büyük bir yarar elde ettiğimiz yoktur. Doğrusunu söylemek gerekirse, dünyada gözlemekle yetinir, yalnızlıkta gözlemlediklerimizi sınıflandırır ve kullanırız. Dolayısıyla bu ilişki üzerinden bakıldığında, insanların en gizli zaaflarını keşfetmeye çalışan ve onların kusurlarıyla hatalarını ortaya koyan birinin nasıl çekemezlik ettiği ya da toplum kaçkını olduğu söylenebilir anlayamıyorum [...]. Bu kadar kötülünen böylesi bir incelemede, bir gözlemcinin kavrayışından başka şey görmüyorum.⁸⁸

88 Agy., s. 278.

Gözlem gücünü geliştiren kişi, toplumdan zevkalarak yalnızlığın tadını çıkarma şansını artırır. Biraz geride durduğunda, kendisinden yola çıkarak düşünme yetisini kusursuzlaştırır. İnsanlarla görüşerek bu yetisinin sınırlarını genişletebilir ve onu besleyebilir. Her şey tıpkı toplum gibi yalnızlığın da nasıl kullanıldığına bağlıdır. Zimmermann'ın akıl yürütmesinde, yalnız insan eylemde olmasa bile potansiyel olarak bir dünya vatandaşıdır. Uygun olan şudur aslında:

Yazarlarımızın üniversitelerinden, küçük kentlerinden ya da patronlarının oturduğu evden başka bir dünyayı da tanımaları. Tüm farklı uluslardan ve tüm devletlerden insanlarla görüşerek kendilerini yetiştirmeleri gerekir. Seçkinler toplumunu hor görmemeleri, alt sınıftan insanlardan da kaçmamaları gerekir. Ama aynı zamanda sık sık her türlü alışverişten el çekmeleri, sıklıkla ve uzun süreler yalnız yaşamaları, her türlü zevkten, toplumun her türlü bağlantısından vazgeçmeyi öğrenmeleri, özellikle de olmayan bir

şeyi söylemek ya da olan bir şeyi saklamak zorunda kalmamak için, çevredekilerin onayını beklemeyi bırakmaları gerekir.⁸⁹

Gözlem gücü değerlidir. “Konumunu kendisine ve dünyaya göre değerlendirmesi”ne olanak tanır. “Kozmopolit” insanın toplum kadar yalnızlığa da ihtiyacı vardır. Kendi içinde düşünme gücünü sağlayan özerkliği yaşayabildiğinde yalnızdır. Başka halkların okullarıyla ilişki kurduğunda bir yurttaştır. Bu şekilde yalnızlığın ve toplumun ritimleri nöbetleşe birbirine uydurarak herkes dünya vatandaşı olabilir.

Zimmermann için kozmopolit yalnızca bir yolcu değildir. Aynı zamanda örneğin Chamfort’un kullandığı anlamda bir “dünya insanı”dır. Diğerleriyle yaşamayı, dayattıkları bağımlılığı gevşetmeden görgü kurallarına saygı göstermeyi bilir. Bir süre ortalıktan kaybolduktan sonra, artık moda olmayan bir elbise gibi zaman zaman toplum içine çıkabilir de. Aslolan “yalnızlığın sakıncalarını

89 Agy., s. 334.

dünyaya açılarak, toplumun sakıncalı taraflarını da yalnızlıkla hafifletmektir". Ama yalnızca birini ya da ötekini sevmemek ya da aşırı sevmemek gerekir."⁹⁰ Zimmermann burada, bireyi eğitmek için bir parça yalnızlık bir tutam da toplum önermez. Önerdiği dozaj çok daha ciddidir. Yalnızlığın ve toplumun kusurlarını kazanımlarıyla telafi eder. Dolayısıyla yalnızlık ve toplumu karşıtlaştırmaz. Onları birbirinden ayrılmaz kılar. Böylelikle her ikisinin de yaratabileceği hazımsızlıklar konusunda uyarıda bulunur.

Yalnızlığın toplum kaçkınılığıyla pek bir ilgisi yoktur. Yalnızlık daha çok bireyi özgür bırakan basit bir yaşamın sırrıdır. Aynı zamanda toplumun müphemliğidir. Hiç kimse gidip doğada avunmak zorunda değildir artık. Çok Rousseaucu terimlerle, Zimmermann toplum kaçkınılığı suçlaması dosyasını kapatır:

Soylular yalnızlığın hazlarının insanı toplum kaçkınılığına ittiğini ya da, daha da beteri, top-

90 Agy., s. 522, s. 275, s. 533.

lum kaçkınlığının bu tür hazları getirdiğini savunmuşlardır; oysa kalabalık bir meclisten çıkıp eve dönüldüğünde, genelde insanların arasına karışmak üzere evden çıktığımızda yaşadığımızdan daha büyük bir keyifsizlik duyduğumuzu düşünüyorum. [...] Toplamda, toplum kaçkınlığının miktarı bir toplum kaçkınında bir dünya insanınıninkinden daha fazla değil. Aslında, ilki erdemsizlik ve delilikten nefret eder; tersine, o çevreden o çevreye koşan, bir oyun masasından diğerine geçen, yüzeysel ve aylak dünya insanı eylemlerle ya da yazılarla öne çıkan her şeyden nefret eder ve böylece şöhrete hakkı olanlarla alay eder, kendisi için ne şöhret ne de saygı beklediği düşünölsün ister.⁹¹

Toplum kaçkınılığı doğru konumuna otur-
tulmuştur. Bir grubun başka bir gruba atfettiği
toplumsal bir adlandırma değildir artık. İnsan do-
ğasının oluşturunu öğelerinden biridir. Toplum

91 Agy., s. 269 ve s. 275.

kaçkını benzerlerinde sevimli bulmadığı yanları reddetmekle yetinir. Bir uzlaşma insanıdır. Yalnızlık, onun ayrıcalığı değil yönelimidir. Dünya insanına gelince, sözde toplum kaçkınından daha toplum kaçkınıdır. Takdir edilmesi gereken şeyleri, özellikle de aklın yapıtlarını küçümser. Unvanı olmayan bireyi başarıya götüren liyakatten nefret eder. Kozmopolitin yalnızlığının ona faydası dokunacaktır. Kendi içinde düşünme hazzını tadacaktır. Kavuştuğu bu haz sayesinde, kültür alanında özgünlüklerini kanıtlamış olanlara kuşkuyla yaklaşmadan toplumda yer alacaktır. Hem yalnız yaşamın hem sivil yaşamın tadını çıkaracaktır. Neyse ki kuralı doğa belirler. Her şeyi düzene koyar çünkü “toplum kaçkını olmamızı istemez.” Kaldı ki yalnız insan da biraz huzura ihtiyaç duyduğunda doğaya döner.

Yalnız insan toplumla bağlarını bütünüyle koparmaz. Sık sık fazla hiyerarşik ve fazla yapmacık bir çevreden uzaklaşır. Kendisi de bir dünya insanı olduğunda, dağılmış bir insan olarak yaşadığı sıkıntıları hafifletmeyi dener. Şu ya da bu noktada toplum oyununa mutlaka dönüp gelecektir. Tari-

hin verdiği ders açıktır: “Herkes tarafından sevilme-
meye, hiç kimsenin karşısında eğilmemeye, kendi
isteğiyle, ondan kaçmadan dünyadan uzaklaşma-
ya gayret etmek gerekir.”⁹² İnsanlık, özgürlük ve
vazgeçme gönüllü yalnızlık felsefesinin üç ham-
maddesidir.

92 Agy., s. 522, s. 551.

IV. KÖŞEYE ÇEKİLMEK

Yalnızlıkta, bir başkası araya girmeden kendimizle baş başa kalmak isteriz. Kolay iş değildir bu. İçsel yalnızlık haline erişmek için güçlü olmak gerekir. Kendi içine kapanan ruh, huzuru yakalamasını engelleyen şeyleri unutmaya çabalar. Sinirlerini geren şeylerden uzak durur. Ama toplumdan uzak değildir asla. Hatta çoğu zaman toplumu daha iyi gözlemleyebilmek için yalnızlıktan yararlanır. Ve en nihayetinde topluma döner yine. Ayrıca herkes yalnızlığı fazla düşünmemek gerektiğini bilir. Melankolisini kurgulamak için inzivaya çekilen melankolik yalnızın durumu en beteridir. Toplumsal bağlara hiç itibar etmez artık. Her türlü görüşe karşı çıkar. Yine de sık rastladığımız vakalardan değildir. Hem ayrıca toplum kaçkını dediğimiz de bir kurmacadır. Rousseau şunları söylerken haklıdır: “Gerçek toplum kaçkını bir canavardır. Eğer varol saydı yalnızca etrafa dehşet saçabilirdi⁹³.”

93 Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert sur son article*

Yine de bir şüphe baki kalır: Yalnız insan herkesin oyununu oynamaz. Dünyadan vazgeçtiğinde bir şeyleri bırakıp gittiği ve kamu yararını ihmal ettiği düşünülür yine de. İstifasını verip vedalaşmış gibidir. Johann Georg Zimmermann'ın formülüne göre, “herkesin saygı gösterdiği şeyi hor gördüğü” ve “herkesin hor gördüğüne saygı gösterdiği” gerekçesi yaygınlaşır. Hoşuna gideni yapmaz. Özgürlüğü katlanılası değildir. Özgür olduğu için kınanır. Kısacası, yalnız insana kuşkuyla yaklaşılır.

Yalnızlığı seçmek ve insan içine karışmak çoğu kez çelişen edimler olarak görülür. Yalnız insana yönelik kuşku kısmen, topluma giriş üstüne klasik kuramlar ve bunların toplumsal imgelemdeki izlerinden alır kaynağını. Thomas Paine'in *Sağduyu*'sunu ele alalım. 1776'daki Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nden birkaç ay önce yayınlanan bu yergide, toplumun kökeni ilk insanların yalnızlığa katlanamamasıyla açıklanır. Paine öncelikle “yeryüzünün herhangi ıssız bir bölgesine yerleşmiş az sayıda insan” düşünür. Daha sonra

“Genève”, agy., s. 97.

“bu doğal yalnızlık hali içerisinde, ilk düşüncelerinin toplum olacağını” yazar. “Binlerce gerekçe onları böylesi bir düşünceye iter; bir insanın gücü ihtiyaçlarının o kadar altındadır ki, zihni süreğen bir yalnızlığa uygun olmaktan o kadar uzaktır ki çok geçmeden, kendisi de aynı durumda olan birinin yardımını ve desteğini aramak zorunda hisseder.”⁹⁴ Yazar yeni kıtaya gelen Avrupalı göçmenleri düşünür. Hayatta kalma iradeleri bir “çekim kuvveti” gibi etki eder. Onları bir araya getirir. Paine sonrasında Amerikalıları Britanya’nın vesa-yetine başkaldırmaya teşvik eder. Daha en başta, bağımsızlık savaşını başlatmak üzere yalnızlığı reddeder.

Sivil bağların kurulmasını konu alan anlatıların çoğunda, bireyler doğal hak kuramcılarının “doğa hali” diye adlandırdıkları şeyi geride bırakırlar. Başka birçoklarında olduğu gibi Paine’de de, yalnızlık, toplumun kendisinden doğması için kopması gereken o ilkel insanlık durumunu ifade

94 Thomas Paine, *Le Sens commun*, çev. Ch. Hamel, Paris, Aux Forges de Vulcain, 2013, s. 23.

eder. Yalnızlıktan vazgeçmek, bir hükümette ve bir Devlet'te somutlaşan bir iradeye onay vermektir. Bir toplum üreterek, insanlar eşitlik ve güvenliği sağlaması beklenen bir otorite altına girerler. Yalıtılmışlıktan kaçma ve temel hakları güvence altına alan makamlara bağlanma eğilimleri gereği yurttaş olurlar. Yalnızlık, siyasî toplumun gereğidir.

Yabanıl ve anarşist bir doğa haline indirgen-
diğinde yalnızlık değerini yitirir. Sivillik bu du-
ruma karşı çıkıldığında gelişir. İnsanlar bir araya
geldiklerinde yalnızlık olasılığını savuştururlar.
Yalnızlığın bu şekilde reddedilmesi siyasetin
başlangıcındaki imgelemimizin merkezinde yer
alır. Kenara çekilen bireylere yönelik şüpheyi de
açıklar: Yalnızlık isteyenler fırsatçılara benzerler.
Ortak görevlere katılım göstermeden Devlet'ten
yararlanmak isterler. Kafalarında kamu yararı ya
da herkesin güvenliği gibi şeyler yoktur. Belki de
vahşi mizaçlarını gizlemektedirler. Gerçek birer
yurttaş oldukları söylenemez.

Amerikan kültüründe yalnızlık başka türlü
bir anlam yüklenir. On sekizinci yüzyılda, uzakta
yaşayacak olan kişi "sınır"ı, uygarlıkla vahşilik ara-

sında yer alan ve Batı'nın fethedilmesiyle sürekli genişletilen o hayalî sınırı oluşturanlar arasında yer alır.⁹⁵ Toprakları ele geçirmiş İngilizlere karşı mücadele verir yine. Anakaranın büyük uzamlarını "özelleştiren" bir "keşiş", bir ayrılıkçıdır. Yalnızlıkta, Britanya adasının egemenliğine direnir. Çoğu serbest durumdaki toprakları ekip biçer.

Amerikan keşişi doğaya sığınır. Antisosyal bir davranış değildir bu. Yalnızlık arzusu siyasîdir. Çelişkiyse bunun yoksunlukta gerçekleşmesidir. "toplumsallığın yerine post-sosyal bir yoksunluk koymayı" seçerek, keşiş yalnızca ayılarla yaşamakla kalmayacaktır. Ahlâkî ve toplumsal reform isteğinin hiçbir uzlaşmayı kabul etmediğini gösterir. Kulübesi ya da ininden yüksek sesle konuşur. Sesi uzaktan işitilir. Kendi ilkelerini dayatmakta duraksamaz. Özgünlüğü siyasî temsilciler kadar yazarları da şaşırtır ve böylece kendi mahremiyetini de düzenlemeyi başarır. İnzivası içerisinde, toplumdan soyutlanma ihtiyacıyla kamu yararını birleş-

95 Bkz. Frederick J. Turner, *La Frontière dans l'histoire des États-Unis*, çev. A. Rambert, Paris, PUF, 1963.

tirir. Keşiş gafil avlar ve ikna eder. Anayasal yapıya ters düşmek yerine onu tamamlar ve kusursuzlaştırır. Thomas Spence'in, bir mağaranın duvarlarına "rights of man" yazısını kazıyan bu toprakların kolektifleştirilmesini destekleyenlere esin veren de deniz kıyısında bir mağarada yaşayan keşiş örneği değil midir?⁹⁶

Bağımsızlık öncesi dönemde, keşiş figürü çok popülerdir. Herkesçe kullanılır. Muhafazakârlar, hatta bazen anti federaller, dağıldığını düşündükleri toplumsal bağ eleştirmek için bu figürü kullanırlar. İlericiler ve federalistler siyasî sistemdeki adaletsizlikleri kınamak için yine bu figürü ele alırlar. Popüler keşişlik literatüründe, özellikle de on sekizinci yüzyılda İngiltere ve ABD'de yayınlanan almanaklarda, keşişler siyasî kuramların "kültürel halkaları"nı temsil ederler:

Yalnızlık sorununu Devlet'in oluşumu üstüne kamu tartışmalarının merkezine yerleş-

96 Eric Slauter, "Being Alone in the Age of the Social Contract", The William and Mary Quaterly, 62, 2005/1, s.31-66 (not 34, s.65).

tirmek araştırmacıları devrim onyıllarının gerilimlerini yeniden gözden geçirmek zorunda bırakır. Burada ortaya çıkan bir toplumsal sözleşme çağının (ya da bir anayasa çağının) birleşik görüşünden çok, böylesi bir sentez olasılığına karşı bir gerekçedir. Bu dönemi belirleyenler toplumsallık ve yalnızlık karşısında büyülenme, sivil topluma giriş ve oradan çıkış anlatıları, yazılı anayasalar karşısında bir coşku, hukuk metinleri karşısında bir heyecan, bireylerin ürünü olarak Devlet ve Devlet'in ürünü olarak bireyler gibi rakip kavramlar, bireylerin yalnız ve mahremiyet içerisindeyken daha iyi kararlar aldıkları yönündeki şüpheyi hafifleten kamu kararının yüceltilmesi olmuştur.⁹⁷

Bu gelenekte gönüllü yalnızlık siyasetin bir parçasıdır. En üst düzeylerdeki iyi etkileri kabul edilir. Başkan Thomas Jefferson “siyaset profesyonellerine” düzenli aralıklarla “Devletentrikaları”n-

97 Agy., s. 36.

dan kopmalarını öğütlerdi. Zaten kendisi de 1769 yılında Monticello’da bir ev yaptırmıştı. Siyaset yapmanın tam zamanlı siyaset yapmak anlamına gelmediği anlaşılabilir istiyordu. Aksi takdirde kamu anlayışı ve adalet muhasebesi körelebilirdi.⁹⁸

Bir “good sense” meselesidir bu. Ayrıca bu “sağduyu”nun toplumla yalnızlığı karşı karşıya getirmeyen sahnelenişini de kabul etmek gerekir. Bencil toplum kaçkınının itirazı dayanıklıdır. Amerikan kültürünün anıtı konusunda yenilerdeki bir polemik buna tanıklık eder.

Kathryn Schulz, *New Yorker*’ın sütunlarında, dünya edebiyatının da amblemlerinden biri olan bir yazarın “ahlâkî miyopluğu”na verip veriştirir.⁹⁹ Henry David Thoreau’nun şöhretine darbe indirir. Makale Thoreau’nun, Cape Code’da, gemileri battıktan birkaç gün sonra Cohasset Harbor’da bir

98 Edwin M. Betts (ed.), *Thomas Jefferson’s Garden Book*, 1766-1824, Philadelphia, 1944, s. 25-26 (aktaran Eric Slauter, “Being Alone in the Age of the Social Contract”, s. 40).

99 Kathryn Schulz, “Pond Scum. Henry David Thoreau’s moral myopia”, *The New Yorker*, 19 Ekim 2015.

plajda yatan göçmen İrlandalıların ölü bedenlerini betimlemesiyle başlar. Thoreau oradadır. Anne ve çocukların kadvralarının, bir yerlerden bulunmuş tabutlara konup gömülmeden önce yan yana konduğunu yazar. Schulz, fırtına koya neredeyse ulvi bir görünüm vermişken, tek bir bedenden bile daha fazla etkilenmesi gereken bu “kayıtsız gözlemciyi” eleştirir. En ufak bir acıma duygusu ifade etmemesinden yakınıır.

Schulz, bu tespitinin ardından Walden’i yeniden okur. Yazarın “ben-merkezci” ve “narsist” bir mizacı olduğunu öne sürer. Hatta bir “takıntı derecesinde otokontrollüdür.” Thoreau “dünyayı anlamak ve orada serpilmek için kendisi dışında hiçbir şeye ve hiç kimseye ihtiyaç duymadığı noktada kaskatıdır.” Mizah yeteneğinden yoksundur ve aşırı derecede tasfiyecidir. Kanıt olarak da uyguladığı gıda rejimleri gösterilebilir. Ayrıca, diğer yurttaşları sıkıcı “köpekler” olarak görür, insan türüne en ufak bir saygısı yoktur, “ilgisizliğini bir erdeme” dönüştürecek kadar da “bencildir” ve kafası bölmelerle doludur. Yolculuktan nefret eder ve asla gazete okunmamasını tavsiye eder. En nihayetinde

de de uygarlığı her şeye bulaşan bir mikrop okyanusu olarak görür. Sonuçta Thoreau “Havva’dan önceki Âdem – el değmemiş, Cennet bahçesinde tamamen yalnız olan ilk insan” olmaya heves eder. Hiç kuşku yok ki böylesi biçimsiz bir portre, Walden gölünün sakinliğiyle ünlü sularını bulandırır.

Ama daha beteri de vardır. Thoreau “yoksul bir siyasî felsefe” önermiştir. Kurumlara kuşkuyla yaklaşır. Yalnızca kendi kişisel sezgilerine ve uzlaşmazlığına güven duyar. Yalnızca doğanın ortaya koyduğu gerçeklere inanır. Ayrıca siyasî bir bilinç de talep ettiğinden, yaklaşımı tutarsızdır. İnançlarını doğadan alan bir bilinç kamusal olanı tasarlamakta yeterli olacak mıdır? Bir gölün kıyısında yaşamak bir ülkeyi iyi yönetme sanatını ciddiye almaya olanak tanır mı? Thoreau, örneğin çelişkili siyasî yargıları dile getiren kişiler arasındaki bir çatışmayı çözebilecek midir?

Schulz iki okuma seçeneği çıkarır ortaya. İyi niyetli versiyonda, Walden “yarı kurmaca bir meditasyondur.” Bir roman gibi okunması daha uygun olur. Bu kadar iyi niyetli olmayan bir versiyonda, Thoreau yalnızca Anılar’ını düzenleyen

bir yazardır. “Gönüllü bir toplum kaçkınının hikâyesi, yabanilik ve yalnızlıkla kalıcı bir çarpışma” üzerinden kendisini kahramanlaştırır. Sorun, der Schulz, ikinci seçeneğin bir mit olmasıdır. Aile evinin, sürgün yerinden yürüyerek yirmi dakika mesafede olduğunu ve Thoreau’nun her hafta birçok kez oraya döndüğünü hatırlatır. Kirli çamaşırlarını bırakıp annesinin pastalarının tadını çıkararak istirahat eder. Dostlarıyla düzenli olarak akşam yemeklerine çıkar. Hatta kız kardeşleri gelip onu kulübesinde ziyaret ederler. “Sınır”ın ardındaki büyük çayırarda yaşamamıştır asla. “Vahşi dünya”dan bihaberdir.

Schulz makalesini Thoreau’yu ikiyüzlülükle suçlayarak bitirir. Walderi’i “sevmeye” devam ediyorsak eğer, onu “seçerek okuduğumuz” içindir. Yine de “heves” ve “gerçekleştirme” arasında bocalayan dengesiz ergenin kitabıdır bu. Thoreau asla birey ile toplum arasında doğru dengeyi bulamaz. Tembellikten tatmin olur ve neataların otoritesini ne de sağduyunun sesini kabul eder. “Başkalarıyla yaşama biçimi” üzerine bize hiçbir şey öğretmez. Basit bir nedeni vardır bunun: Psikolojisi “bir tür

batıktır.” Schulz şu çelişkiyi de ortaya koyar: “Yine de bu kitabı bir klasik, yazarını da –en derin arzusu ve kendine özgü eylemi bize sırtını dönmek olmuş bir adamı– ahlâkî bir model olarak görürüz.”

Ağır bir suçlamadır bu. Çok çeşitli cevapları beraberinde getirir. Yorumcuların oğ u Thoreau’nun “ahlâkî mutlakılığ u” ve “despot mizacı”¹⁰⁰ konusunda görüş birliğ ine varmışlardır. Ama Jedediah Purdy *The Atlantic*’te yayımlanan bir yazısında Thoreau’nun kendi çelişkileri ile uzlaştığ u tezini savunur. Thoreau’nun paradokslara ilgi duyduğ unu belirten Ralph Waldo Emerson’ın izinden gider. Thoreau “ironiye başvuran” bir yazardır. Schulz, onun kendi tutarsızlıklarını çözme-yi başaramadığ u görüşündedir. Purdy ise yazarın “ikileşmeyi” (doubleness) vdğ ünü ve herkese “kendi perspektiflerinin tuhaf eşitliliğ ini kaydetmek” için kendisini gözlemleme kapasitesi verdiğ ini anımsatır. İnsan ve siyasî düzlemde Thoreau ayrıca çok açıktır. Amerikan yerlilerini kararlılıkla

100 Jedediah Purdy, “In Defense of Thoreau,” *The Atlantic*, 20 Ekim 2015.

savunur. Köleliği sözünü sakınmadan eleştirir. Yaşadığı yüzyılın en önemli iki meselesi konusunda “kötü nedenlerle haklı olabilecek kötü bir yurttaş” mı olacaktır?

Thoreau bize sırtını dönmez, der Purdy. Tam tersine, sürekli bizi düşünür. Bir toplum kaçkını değildir. Ne zaman bir yere gitse herkesi anlamaya çalışır. Bir başka yorumcu Thoreau’nun yolculuklarında elbette “taşralı” ama “okumalarında ise kozmopolit” olduğunu belirtir. “İlgisiz olmaya gelince? Gerek doğal, gerek insanî olguları durmaksızın sorgulardı. Concord çevresinde, Cape Cod ya da Maine’deki yolculuklarında yabancılara –oduncular, istiridye yetiştiricileri, çiftçiler– sürekli sorular sorardı. Amerikan yerlilerini vahşi soylular sınıfına yükseltirdi, onları egzotik kılar, rastladığı insanların bozuk İngilizcelerinin, bugün kabul edilemez fonetik versiyonlarını verir ama çağdaşlarının çoğunun tersine gidip onları görmeyi, sorgulamayı, onlarla yolculuk etmeyi onur sayarak uzun yürüyüşleri sırasında onlar üzerinden ve onlarla öğrenmeye çalışırdı.”¹⁰¹

101 Donovan Hohn, “Everybody hates Henry. Literary saint

Burada bize bambaşka bir portre önerilir. Thoreau bir yol arkadaşı, bir gündelik yaşam etnoloğu, sözelliğin bir arşivcisi olur. Yurttaşlarının âdetlerini gözlemleyen “Amerikalı bir Montaigne’dir.” Doğal dünya karşısındaki merakı da daha az değildir. Örneğin onu coğrafyacı ve doğacı Alexandervon Humboldt’un adımlarını izlemeye, araştırmacıların küresel ısınmanın tarihsel eğrilerini betimlemelerine yardım eden bitki ve böcek örnekleri toplamaya yönlendirmiştir.¹⁰²

Çeşitliliği “tuhaf” olan bu perspektifler nelerdir? Purdy, “yaramaz” yurttaş Thoreau’yu diğerlerinden ayıran “uyumsuz sosyallik türünün” ciddiye alınmasını ister. Onun “oyunun dışında ve kalbinde” olma biçimi üstünde durur (“in and out the game,” der Walt Whitman). Thoreau’ya “toplumun yakınında durarak toplumdan çekilen Hint

or arrogant fraud –why do we need Thoreau to be one or the other?”, *New Republic*, 21 Ekim 2015.

102 Richard B. Primack ve Abraham J. Miller-Rushing, “Sorry *New Yorker*, Thoreau is more relevant than ever,” *The Boston Globe*, 21 Ekim 2015.

fakirinin New England versiyonu” olarak bakar. Ama Thoreau tek bir bölgenin insanı da değildir. Daha keskin bir bilince sahip olmak için dünyanın dört bir yanına gitmeye gerek olmadığına ikna olmuştur o kadar. İnsanın dikkatini kendi yaşadığı yere vermesi daha doğrudur: Orada “kâinatın tamamını görebilir.”

Ona hakkını vermek için, Cohasset Harbor’ın batışıyla ilgili metnin paragrafı *in extenso*¹⁰³ ele alınmalı. Schulz’un alıntılardığı satırlardan önce, Thoreau’nun “ölüleri anmaya, onları bireyselleştirmeye ve düzyazı içerisinde onları bir fotoğrafmış gibi, ancak daha etkileyici bir dille göstermeye” dikkat ettiği görülür. Bu teselli edici “stoacılıkla,” Thoreau okurlarını, ölülerin ruhlarının sığınacakları bir limana ulaştığına ikna eder. Donovan Hohn ise hadisenin aktarılışında “bir umursamazlık emaresi değil ama bir panzehir,” siyasî bir düşüncenin toprağını oluşturan bir duyarlılık bulur. Purdy gibi o da Thoreau’nun haksızlıkları parmağıyla gösterdiğine kanaat getirmiştir. “Sivillikten” ziyade “adalete”

103 (Lat.) Etraflıca, enine boyuna. (Ç.N.)

inanır. Hükümet ilkesine karşı çıkmaz. “Daha iyi bir hükümet” arzular. Başka bir deyişle, bazı yasaların adil olmadığını fark eder. Bunların düzeltilmesini talep eder. Eğer düzeltmeye gidilmezse, yasaların çiğnenmesini önerir. “Direnme” ediminde, yasanın çiğnenmesi, Thoreau’nun sık sık anımsattığı üzere, bir “amaç” değildir. Hükümetin resmî olarak yayımladığı adaletsiz yasaları yürürlükten kaldırmayı reddettiği açıkça görüldüğünde, bir eylemin “başlangıcıdır.” Dolayısıyla Thoreau ne tutarsız bir ergen ne de komplocu bir asidir. Amacı adaletsizliğe karşı duyarlı olmamızı sağlamaktır. “Zor bir dosttur,” talepkârdır çünkü. Ama Purdy’nin terimleriyle “ufuk açıcı bir sohbet arkadaşıdır”.

Thoreau etrafında dönen tartışma eğiticiidir. Kimi zaman edebî kimliğini, kimi zaman da psikolojik bir karakterin analizini öne çıkarır. Gönüllü yalnızlığın sosyal işlevini belirlemiş olur böylece. “İlgisizlik” ile “sorumluluk almayı,” sivil hayata katılımla doğayı incelemeyi birleştirmeye olanak tanıyan bir mizansenî gözler önüne serer. Hohn ya da bir dille özetler: “Amerika’da bir Montaigne’in entelektüel özgürlüğüyle, ama Montaigne’in sını-

fı ve zenginliği olmaksızın nasıl yaşanır? Kâinat, bir Humboldt'un sebatkârlığı ve kavrayış gücüyle ama bir gemi bileti ya da bir hamî olmaksızın nasıl incelenebilir?" Thoreau sosyal statünün pek bir anlamı olmadığını, insanın dünyayı kendi evinde de gözlemleyebileceğini ve yalnızlığın, sosyalleşme zorunluluğuna tekbenci bir tepki olmaktan öte, herkesin haksızlıklara karşı başkaldırırken bir yandan da doğanın tadını çıkarabileceği bir yöntem olduğunu söylerdi herhalde.

Herkes bu konuda hemfikir değil.

Yalnızlık ve toplumu konu alan bir metninde, Emerson da kuşkularını dile getirir. Yolculuklarından birinde tek kusuru "başkalarının düzeyine inememek" olan bir mizahçıyla karşılaştığını anlatır. Her zaman dengesiz ve sakar olduğundan, birçok kez gerçekten yalnız kalmak için çok uzak yerlere sığınır. Kentten kaçıp kırsala gider ve başkalarının gözü önünde olmamak için evinin bahçesini bir sürü ağaç ile kapatır: "Ona yapabileceğiniz en hoş iltifat, onunla karşılaştığınız evde ya da sokakta kendisini fark etmediğinizi söylemektir." Bu hüznü mizahçı, diye yazar filozof, Platon'da

çobanı görünmez kılan Gyges'in altın yüzüğü kendisine verilsin ne kadar isterdi.

Emerson yol arkadaşının görünmez olmayı isteyen tek insan olmadığını keşfeder. Genel olarak yalnızlık isteği “derindir.” Her insanı etkiler. İşte bu nedenle “işbirliği” ancak kazara görülür. Sempatiyi yüceltirken, Emerson yalnızlık ile toplumu birbirinin karşıtı gibi göstermeyi sürdürür: “Zaman zaman, zarif tabiatlı bir insan yalnız yaşayabilir ve yaşamalıdır da; ama insanların büyük çoğunluğunu kapatacak olsanız, onları darmadağın edersiniz [...]. Bizi uyutmak zordur, bizi kışkırtmak zordur, ama sempati sayesinde, enerji ve dayanıklılık için hazır hale geliriz. Anlaşma insanları ateşler ve tek başlarına kaldıklarında nadiren erişebildikleri bir sebatkârlık verir onlara.”¹⁰⁴

Başkalarıyla iletişime geçtiğinde, her insan canlılığına canlılık katar, hem cesaretini hem de girişimciliğini geliştirir. İstekler uyum içerisinde olduğu vakit demokrasi en kuvvetli ilacını üretir: Kendi-

104 Ralph Waldo Emerson, “Société et solitude,” *Société et solitude* içinde, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Payot, 2010, s. 15, s. 21-22.

sini güçlendirir. “Kendine güveni” besler. Bu gerekçe savuşturulamaz. Yine de bir karşıtı vardır. Emerson modern bireyin, tüm eylemlerinin arkasında durmadığını imâ eder. Kendi başına bırakıldığında güçten düşer. Yalnız yok olup gider. Sıradışı bir mizacı yoksa ve yalnızlık onun “dehasını” ortaya çıkarmıyorsa elbette. Emerson’ın seçkin bir yalnızlık anlayışı vardır. Yalnızlık üstün bir varlığın ayrıcalığıdır. Tadını çıkarmak için alışılmışın dışında bir karakter gerekir. Toplum, herkes gibi olmayan bu bireylere ihtiyaç duyar. Biraz soylu marjinalliği içerisinde, entelektüel, toplu bir sempati içerisinde birleşmiş bir halka kılavuzluk edebilecek biri olamaz mı?

Thoreau daha demokratik bir yalnızlık anlayışını savunur. Doğa onun yaşam alanıdır. Orada girmek yasaktır tabelası yoktur. Aslolan “açık havadır.” “Rutubetli ve soğuk” havaya rağmen dışarıda oynayan çocuklar gibi “dünya tarihine yeniden başlamaya” el veren açık havadır. Dışarıdaki hava “güzel duygusunu”¹⁰⁵ geliştirir. Özgür kılar ve kimseyi dışarıda bırakmaz. Hiçbir dehanın

105 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 107, s. 121.

mülkiyetinde değildir. Doğada herkes bir etkinlik gerçekleştirebilir, herkes zincirlerinden kurtulur, herhangi biri tarafından engellenmeden kişisel bir tasarı geliştirebilir. Thoreau, diğer vatandaşların kendisine herhangi bir biçimde “ödenek” sağlamayacaklarını anlayınca ormana yerleşecektir. “Tek başına çabalaması” gerektiğini anlar: “Olağan bir getiri beklemeden, zaten elimde olan zayıf kaynakları kullanarak hemen ormana yerleşmeye karar verdim. Walden gölüne gitmekteki amacım, orada bedava yaşamak değil, orada bolluk içerisinde yaşamak değil, olabildiğince az engelle karşılaşarak özel bir iş kurmaktır.” Nehirde Yedi Gün’ün yazımını tamamlamayı öngörüyordu belki? Gölü her zaman “iş için uygun bir yer,” “iyi bir tezgâh, güvenilir bir iş” olarak betimlemişti. Tembellik fırsatı değildi. Bir eylem programıydı.¹⁰⁶

Thoreau, Walden’in 8. bölümünde, “neredeyse her gün” köye döndüğünü açıkça belirtirken nasıl olur da inzivaya çekildiğini ilan eder? Basit bir nedeni vardır bunun: “gevezelerin –ya kulaktan kulağa, ya

106 Agy., s. 95-97.

gazeteler aracılığıyla- anlattıkları hikâyeleri dinlemenin, homeopatik dozlarda alındığında, yaprakların hışırtısı ya da kurbağaların vıraklaması gibi, kendine özgü bir biçimde dinlendiricidir.” Dedikoducuların ninnisi bilgi aktarır. Sinirleri yıpratmayan bir fon müziği gibi, hoş gelebilir insana. Sivil dünya ve doğal dünya arasındaki benzerliğin tıbbi bir erdemi vardır. Ruh dedikoduların uğultusuna çok fazla değil, azıcık maruz kaldığında gevşer. Asıl görevlerine daha iyi odaklanır. Bu benzeşmenin ayrıca daha derin öğretilere hazırlayıcı bir erdemi vardır. Eğer sıkı sıkıya takip edilirse, homeopatik model bizi çevreleyen dünyayı gözlemleme yetimizi hazırlar ve güçlendirir:

öte yanda, insan dolu bir köy vardı, benim için onları gözlemlemek sincapları gözlemlemek kadar ilginçti, her biri yuvasının girişine oturmuş ya da telaşla komşusuyla gevezelik etmek için koşturuyordu. Sık sık oraya gidip âdetlerini gözlemliyordum. Köy bana devasa bir haber salonu gibi geliyordu.¹⁰⁷

107 Agy., s. 309.

Ormana çekilmek ruhu dinlendirir. Aynı zamanda bilimsel bir tutumdur. Hem toplumu hem de doğayı incelemek söz konusudur. Concord toplumu, kırsalın bir köşesi gibidir. Thoreau onlara bir doğa bilimcinin gözleriyle bakar. Böylelikle doktor Zimmermann'ın talep ettiği "gözlem gücünü" geliştirir. Walden gözlem gücünü ormanındaki varlıklara, sonra da Concord köyünü oluşturan insan topluluğuna yöneltir. Ormanda bu iki yaşam alanını karşılaştırır. Bağlantılı olduklarını ve benzeri yasalara sahip olduklarını keşfeder. Birini takdir etmek için, Thoreau diğerini incelemeyi öğütler: "Ahlâkçının bir fizikçinin disiplinine ihtiyacı vardır. Doğayı incelemeye alışkın biri insan türünü inceleme konusunda büyük bir avantaja sahip olur."¹⁰⁸

Ayakkabılarına pençe attırmak ya da ailesi ve arkadaşlarını ziyaret etmek için köye indiğinde, Thoreau insan topluluğundan haberler devşirir.

¹⁰⁸ Henry David Thoreau, *Journal*, aktaran Michel Granger, "Le détour par le non-humain," Henry David Thoreau'ya adanmış "Cahier de l'Herne" içinde, Paris, L'Herne, 1994, s. 233.

Toprakların durumu hakkında bilgi alır. Çoğu zaman yurttaşların karşısında yer alır. “Komşularının” görüşünü talep eder ve onları rahat bırakmaz. İnzivasını yaşarken umursamaz değildir. Her şeyi görür, kendisi de gayet görünürdür. Stanley Cavell yazarın “en yakın komşusundan bir mil ötede,” olduğunu yazar. “Açıkça görülebilmek için yeterli uzaklıktadır.” “Bu reddedişin aslında, biçimsel olarak öyle görünse de, bir inziva olmadığı” sonucunu çıkarır; “bir çarpışmadır bu, bir geri dönüştür, bıkıp usanmadan komşularını karşısına almaktır.” Köye her geri dönüşü siyasî bir eylemdir. Ormanda geçirdiği her vakit tartışılmış, kararlaştırılmış ya da tamamlanmış olan üstüne bir tefekkürdür. Öyle ki Walden “siyasî bir eğitim, kentin üyesi olmak için gereken bir eğitim dersidir. Otoriteyi yurttaşların arasına koyar ve –kendisinin de ait olduğu– yurttaşlar topluluğunu ‘komşuları’ olarak belirler. Onun gösterdiği, yurttaşlık eğitiminin, yalnızlık eğitiminden geçtiğidir.”¹⁰⁹

109 Stanley Cavell, *Sens de Walden*, çev. B. Rival ve O. Berrada, Courbevoie, Théâtre typographique, 2007, s. 20, s. 8, s. 93.

Doğayı incelemenin sunduğu avantaj böylelikle belirlenir. Concord çevresindeki flora ve fauna üstüne veriler sunar. Biraz sükûnet getirir. Özellikle de insan toplumunun çözümlenmesini olanaklı kılar. Siyaset konusunda bir bakış açısı sağlar. Thoreau bir toplum kaçkını değildir. Concord'dan uzaklaşmasının nedeni bireylerin “gereçlerinin gereçleri”¹¹⁰ olmalarını kabul edememesidir. Toplumsal adaletsizliğin gerçeklerini doğadan daha rahat görür.

Tamamen göreceli yalnızlığı içerisinde, Thoreau bakış açılarını ters yüz eder. Toplumun, kendi ürettiği kötülüklerle tıka basa dolduğuna ikna olmuştur. Toplum artık yurttaşlarını önemli ve hayatî meseleler konusunda eğitmemektedir. Doğaya “kaçış” (Michel Granger'nin deyimiyile) zorunludur. Bu kaçışla yurttaş kendiliğinden harekete geçme ve düşünmenin hazzını keşfeder. Hayatı üzerindeki otoriteyi bizzat ele geçirir. Aynı zamanda eşit haklar talep etme hakkını tanımlar. Yalnızlığın eğitsel bir işlevi vardır. Siyasî temelli

110 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 121.

anlatılar kaleme alan çoğu yazarın tersine, Thoreau yalnızlığı eylemlerinin bilincine varacak bir yurttaşın tanımı içerisinde yerleştirir. Kenara çekilmenin toplumsal ve siyasî etkilerine güvenir. Onun varsayımı sivil hayatın yalnızlığa ihtiyacı olduğu yönündedir. Yalnızlık en nihayetinde bireyleri birbirine yaklaştıracak olan biricik deneyimdir sanki.

Yalnız insan, görgü kurallarını hiçe sayar belki. Zaman zaman nezaketin sınırlarını zorlar. Sosyalleşme protokollerini harfi harfine izlemez. Ama olabildiğince bağımsız bir biçimde, kendiliğinden, ne istediğini öğrenir. Johann Georg Zimmermann'ın hatırlattığı gibi, yalnız insan:

bir atletin rakibini alt etmek için gösterdiği büyüklükte bir kararlılık ve cesaretle önyargıya ve hataya saldırır. İnsan gözlem yaptıkça daha yakından inceleme fırsatı bulur ve gördüğünden daha da emin olur, gördüklerini daha derinden hisseder. Ruhu tamamen kendi içine döndüğünde, insan etrafını çevreleyen nesnelere daha kuvvetli bir biçimde etki etme fırsatı bulur [...]. Yalnızlık her şeyi yerli

yerine oturtur. Yalnızlıkta insan düşünebileceklerinin, etrafındaki insanlarda hoşnutluk uyandırmayacak şeylerin ve bunun sonucunda da biriktirdiği zamanın tadını çıkarır.¹¹¹

Zimmermann burada yurttaşın eleştirel aklını yalnızlıkta güçlendirdiğini belirtir. Yalnız insan bir süreliğine etiketlerin saçma oyununu unutur. Kendisini beğendirmeye çalışmaz. Şimdiki zamanı gözlemler ve daha yoğun yaşar. Ama hiçbir yalnızlık aylak değildir. Aksi takdirde herkesin toplum içerisinde iyileştirilemeyen yaralarını sardığı bir tuzığa dönüşür.

Sonuç olarak üçüncü bir okuma seçeneği vardır. Walden, Zimmermann'ın önerdiği biçimde, "insanın başkalarıyla ve kendi kendisiyle alternatif bir alışverişi" gerekçesi üzerinden yorumlanabilir. Thoreau'nun Walden gölündeki kulübesiyle Concord köyü arasında gidip gelmeleri bu alışverişi örneklendirir. Toplumsal bir koreografi çizer bu

111 Johann Georg Zimmermann, *De la solitude des causes qui...*, s. 339 ve s. 347.

gidiş gelişler. Ayrıca Thoreau on sekizinci yüzyıl Amerikan almanaklarındaki münzeviler geleneği içerisindeki yerini alır. Kulübesinde zihnini olgunlaştırır ve fikirlerine açıklık kazandırır. Uyuşturulmak şöyle dursun, çevresini saran dünyaya bakar. Siyasî meselelere el atar. Bir yolcu gibi, nesnelere, deneyimlere ve fikirlere de yaklaşır.¹¹² Onun yalnızlığı yararlı bir kurgudur.

112 Thoreau, *Walden*'de "kişisel sentezin serbestçe gerçekleştiği bir yığın konunun birlikte varolmasına olanak tanımak üzere kulübesinin etrafından dönmekten başka şey yapmadığında bile gezi yazılarının açık biçimini benimser," Michel Granger, *Henry David Thoreau. Paradoxes d'excentrique*, Paris, Belin, 1998, s. 25. Yazar kulübenin "sınırdan yaşama izlenimi vermenin bir yolu" olduğunu not düşer. (agy., s. 8).

V.

YALNIZ KALMANIN YOLLARI

Zaman zaman, içinden çıkılmaz kişisel bir meseleden kaçmak için uzaklaşır insan. Başına gelenleri anlamak için uzaklara gider. Bu tür bir kaçış zaman alır. Zaman zaman da yalnızca kafa dinlemeyi ister. Bu durumda yeniden toplum içerisinde görülmek zor değildir. Gönüllü yalnızlık nedenleri çeşitlidir. Yine de her seferinde hayatımızda ya da toplumda bir şeylerin değişmek zorunda olduğunun bilincindeyizdir. Geriye toplumdan soyutlanma kararının her zaman içerdiği riskler kalır. Ya yalnızlıktan bir şey beklemez oluruz ve sonunda aylıklık katlanılmaz olur. Ya da yalnızlıktan fazla beklentilerimiz vardır ve uğradığımız hayal kırıklığı büyük olur: Hiç kimse ortadan kaybolarak kusursuzluğa ermez.

Diderot'ya göre yalnızlık ve toplum birbiriyle bağdaşmaz. Filozof lafı dolandırmadan açıklar: "Duygulanımlarını, onları paylaşan kalabalıkla birlikte güçlendirmeyen kişinin gizli bir eremsizliği vardır: Karakterinde benim hoşuma gitme-

yen, yalnızlığa yakın bir şeyler vardır.”¹¹³ İsteklerini başkalarınıninkiyle bağdaştırmadan coşkusunu yaşayan kişi toplum kaçkınıdır. Derin arzusu birlikten kaçmak ve diğerlerinden uzak yaşamaktır belki de? Benzerleri arasında hiç neşe duymayan ve herkese şüpheyle yaklaşan birine nasıl güvenilebilir? Diderot daha da sertleşir. Yalnız insana en ufak bir erdem yüklemes. Onun yalnız olmaktan hoşlanıp yine de toplum kaçkını olmayabileceğini kabul etmiyor gibidir.

Oysa insan türünü hor görmeden yalnızlığa sıcağı bakan biri vardır. Montaigne’in görüşü yalnızlığın hayatlarımızda daha önemli bir rol oynayabileceği yönündedir. Hepimiz, der, “yalnızca bize ait olan, apaçık bir arka odaya sahip olmalıyız, orada gerçek özgürlüğümüzü, temel inzivamızı ve yalnızlığımızı kurabiliriz. Orada yabancılarla hiçbir iş ilişkisine ya da iletişime girmeden kendimizle o her zamanki çok özel söyleşimizi sürdür-

113 Denis Diderot, *Second entretien sur le fils naturel*, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1975-1877, VII, s. 122 (alıntılayan Georges Minois, *Histoire de la solitude et des solitaires*, agy., s. 304.)

rebiliriz.” Montaigne arka odanın görünümünü konusunda ayrıntı vermez. “Dünyadaki en önemli şey, insanın kendisiyle baş başa kalabilmesidir,”¹¹⁴ diyerek tavsiyede bulunur o kadar. Arka oda gerekçesi en az üç farklı biçimde yorumlanabilir.

İlki kırsal alanın, insanı boğan, bütünüyle çalışmaya adanmış kent yaşamından kopup rahatlmasına olanak tanıdığını söyler. Uzakta, yapıların hışırtıları arasında, işin gücün zorlayıcılığı askıya alınır. Rutinin tüketici ritmi kırılır. Rüzgârın tadını çıkarıp gücünü toplama vakti gelmiştir. Gündelik işler bizi kendimizden koparır. Montaigne kendisine kavuşmak için bağlaragitmek ister. Üzerine hücum eden taleplere karşılık vermeyecek olmanın o nadir ama görkemli hazzını tatmak ister. Arka odanın değeri sağaltıcı ya da koruyucudur. İnsanı gün be gün zincire vuran sayısız külfetin zorlayıcılığından korur.

Bir diğer okuma Montaigne’in yaşadıklarını dikkate alabilir. İnsan çoğu zaman, toplumda

114 Michel de Montaigne, “De la solitude”, *Les Essais* içinde, I, 39, Paris, Arléa, 1992, s. 186 ve s. 187.

edindiği yerden hoşnutsuzluk duyduğunda ve uzaklaşmak için daha kişisel nedenleri olduğunda yalnızlığı düşünür. Kırkına yaklaşırken, Montaigne siyasî kariyerini bırakır. Yargıçlık görevinden ayrılır. Attan düşmüş, ölmekten kıl payı kurtulmuştur. Sevdiklerini, dostu Étienne de la Boétie'yi, babasını ve erkek kardeşini kaybetmiştir (sonrasında tüm çocuklarını kaybedecektir). Sarayda, üst mecliste istediği göreve getirilmemiştir. 1570 yılının başında, Bordeaux'daki mülküne çekilir.¹¹⁵ Dünyevî zevklerden el çekmez. Hayatının o döneminde, karşısına aldığı şeylere tercih eder yalnızlığı: Sekteye uğramış bir profesyonel hayat, ona işkence eden bir boşluk duygusu. Ona getirdikleri için de ister yalnızlığı: Kendi kararlarının efendisi olma mutluluğu, kendisine yönelik bir dikkat ve güven duygusunu perçinleyen bir iç dayanak noktası. Ama Montaigne, bilgeliğin ağaçların gölgesinde birkaç saatlik gevşemeyle elde

115 Bkz. Sarah Bakewell, *Comment vivre? Une vie de Montaigne en une question et vingt tentatives de réponse*, çev. P.-E. Dauzat, Albin Michel, 2013, s.37-58, s.229-234.

edilemeyeceğini bilir. Arka oda, ruhun dengesini sükûnet içerisinde yeniden kurmak için başvuru-
lan bir çare veya elverişli bir yöntem değildir. Çok
daha derinde, insanlık durumunun bir imgesidir.
Hedefi ahlâkîdir. Hiçbir şeyin uzun sürmediğini
hatırlatır bize. Hayat konusundaki abartılı kesin
kanaatlerimizi yerinden eder. Karşımıza çıkan ge-
lip geçici mutlulukları yüceltmeye zorlar bizi.

Arka oda imgesinin son olarak da uzamsal
bir değeri vardır. Temel anlamıyla bu sözcük bir
dükkâna bitişik bir yerdir.¹¹⁶ Dükkân dediğimiz de
toplumun ta kendisidir. “Dünyayla içli dışlı oldu-
ğumuz” yerdir. Oradan eşya ya da yiyecek içecek
satın alınır. Kentin son haberleri orada tartışılır.
Dükkânı arka odadan bir kapı ayırır yalnızca. Mon-
taigne kapıyı olabildiğince kapamamızı önerir.
Dedikoduların gürültüsü hep çok kuvvetlidir. Bu
gürültüyü hafifletmek ve ona maruz kalmamak

116 Montaigne’in kullandığı “arrière-boutique” terimi, bir
dükkânın arka tarafındaki depoya da oda anlamına gelir. Bunu
Türkçe çeviride anlamı her yönüyle karşılaması açısından “arka
oda” sözcüğüyle aktarmayı tercih ettik. (Ç.N.)

için arka odaya geçmek yeterli olacaktır. Bu paralel uzamda herkes kendisiyle diyaloga geçebilir. “Sıradan” bir söyleşi de olabilir bu. Gündelik de olabilir çünkü arka oda toplumun dükkânına bitişiktir. Montaigne her türlü alışverişten el etek çekmeyi önermez, tıpkı her türlü söyleşiden kopmayı önermediği gibi. Kendi mülkünde, seçtiği birkaç dostuyla tartışmalar yürütmeye bayılır. Kafasındaki yalnızlık başkalarından “mahrum kalmayı” talep etmez. Kendi mevcudiyetinin düzenlenmesini ve özellikle de etkisinin azaltılmasını ister. Arka odanın işlevi budur. Gerçek ya da hayali bu oda bir sağır oda gibidir. Duvarları düzeni bozucu bir yankı yapmaz. İçeri girenin çıkardığı sesi yansıtırlar. “Kendisiyle baş başa kalmak” için, insanın düzenli olarak dükkândan çıkıp arka odaya geçmesi yeterlidir.

Montaigne arka odadan beklediği her şeyi yazar:

Başkaları için yeterince yaşadık, kalan şu kısacık zamanı da kendimiz için yaşayalım. Düşüncelerimizi ve niyetlerimizi kendimize,

kendi keyfimize yöneltelim. Kesin bir inziva gerçekleştirmek kolay iş değildir; farklı girişimler işin içine girmeden de bu konuda yeterince engelle karşılaşırız. Tanrı bize yerimizi bırakıp gidebilme lütfunu göstermişken, bu işe hazırlanalım; öteberimizi toplayalım; çok geç olmadan kalabalıktan izin isteyelim; bizi kendi dışımıza iten ve kendimizden uzaklaştıran bu şiddetli alıkonmalardan kurtulalım. Bu çok güçlü zorunlulukların bağlarını çözmemiz gerek, bundan böyle onu ya da bunu sevebiliriz ama yalnızca kendi kendimizle baş başa kalmalıyız. Bir başka deyişle: Dışımızdaki dünya bizimdir, ama ona bitişik ya da yapışık yaşayamayız, aksi takdirde ondan kurtulmaya çalışırken kendimizden de birkaç parçayı sıyırmak, koparmak zorunda kalırız.

Montaigne toplum kaçkını değildir. Okurunu özgür kalmanın yararları konusunda ikna etmek için kelimelerini seçer. Hiç kimseyi toplumla bağlarını koparmaya davet etmez. Tüm zorunlu-

luklardan kurtularak özgür olamayacağımızı bilir. Düşümlendikleri yerleri yaralayan çünkü çoğu zaman çok sıkı sarılmış bağları “çözmeyi” önerir. Bağları çözmek, onları kesmek anlamına gelmez. Bir kez gevşetildiler mi, başkalarına bağlı zorunlulukların ipleri ruhun koruyucu zırhına zarar vermez. Arka odada ruhumuz daha sağlıklı olabilir. Kendisini düşünür. Toplumu “benimsemek” zorunda değildir artık.

“İzin istemek” elveda demek değildir. “Yerini bırakıp giden” bir başka yere yerleşecektir. Oda değiştirir ve kendisine bir arka oda inşa eder. Arka odaya hiçbir dış etki geçmemelidir. İşe güce boğulmamak gerekir. İşlerin koşturmacası “insanın kendisiyle baş başa kalmasını” engeller. Arka odaya geçiş her seferinde bir maceradır. Çıkış yolu bulunacağı kesin değildir. Ne farkedebilir? Orada en azından kendimizle meşgulüzdür, başkalarıyla değil. Peki dükkânla ilişigimizi bütünüyle kesmemiz mi gerekir? Montaigne bunu söylemez. Bir kez arka odaya dikkat kesilince, hiçbir şey gözümüzü tekrardan açıp da öte tarafta olan biteni incelememizi engellemez. Önemli olan arka odanın “açık,”

yani serbest bir bölge olmasıdır. Oradayken bütünüyle orada olmalıdır insan, tutkularını unutmali, bakışların merkezinde olmayacağını kabul etmeli ve her türlü şöhret arzusunu bir kenara bırakmalıdır: “İnlerinin girişinde izlerini silen hayvanlar örnek alınmalıdır. Arayacağınız şey dünyanın sizden söz etmesi değil, kendinize kendinizden söz etmenizdir.”

Sonuna kadar götürülmesi zor bir iddiadır bu. Arka odada rahat olabilmek için, orada bulunması umulan bilgelige sahip olmak yararlı olacaktır: “Kendi içinize çekilin, ama öncelikle kendinizi orada kabul etmeye hazır olun; eğer yönetmeyi bilmiyorsanız kendinize güvenmeniz çılgınlık olacaktır. Toplum yaşamında olduğu gibi yalnızlıkta da başarısızlığa uğramak olasıdır.”¹¹⁷ Bu son cümle bir vecize gibi tınlar. Montaigne birçok yalnızın ikilemini dile getirir: “Kendisiyle baş başa kalmak” için yalnızlığı arayan kişinin, yalnızlığa dayanmak için zaten “kendisiyle” olması gereke-

117 Michel de Montaigne, “De la solitude”, *Les Essais* içinde, I, 39, agy., s. 187, s. 191.

cektir. İşte bu nedenle herkes “başarısız olabilir.” Montaigne kör değildir. Yalnızlığın, göreceli dahi olsa, ancak karakter metanetiyle katlanılır olacağını bilir. Çok derin rahatsızlıkları hiçbir yalnızlık iyileştiremez. Ruh hasta olduğunda, çare topluluk yaşantısındadır. Arka oda ek ıstıraplar getirir. İnsanın başkalarından uzak kalmaması tercih edilir.

“İn” arka oda üstüne bir çeşitlemedir. Bu ikinci imgenin işlevi, şöhretin çoğu kez insanın “kendisiyle baş başa kalmasını” engellediğini göstermektir. Ün peşinde koşmak, uzak durmamız gereken şu “şiddetli alıkonmalardan” biridir. Ama inde, tıpkı arka odada olduğu gibi, insan kendiliğinden görünmez olur. Yalnız insan buharlaşmak için değil, takip edilmemek için ayak izlerini siler. Kendisine yönelir, başkalarıyla sürdürdüğü fazla ağır gelen ilişkileri hafifletir ve hoşuna giden şeylere odaklanır, artık hiç kimseye boyun eğmek zorunda değildir. Yeniden ortaya çıkma ve toplum oyununa geri dönme hakkını da tanır kendisine. Aslında arka odada dükkânla kurduğu ilişkileri de yeniden düzenlemektedir. Bu özgürlüğü deneyimlemek, “kendisiyle baş başa kalmak” demektir.

Montaigne okurlarını dükkânla arka oda arasında gidip gelmeye davet eder. Jean-Jacques Rousseau bu öğüdü kulak arkası etmez. Yalnız Gezerin Hayalleri'ni yazdığı sırada, kalabalıkların komedisinden bıkip usanmıştır. Yalnızlıkta “sakin bir denge” bulmak ister. Kırk yaşında, uzun süredir üzerine düşündüğü bir tasarıyı gerçekleştirmek için toplumdan uzaklaşır:

Kendimi tüm o gözalıcı tuzaklardan, tüm o beyhude beklentilerden kurtararak, kendimi her zaman için en baskın hazzım ve en kalıcı eğilimim olan kayıtsızlığa ve kafa dinginliğine bırakıyordum. Dünyayı ve onun tantanasını terk etmiştim, her türlü süslemeye sırtımı dönmüştüm; kılıç yoktu artık, saat yoktu, uzun beyaz çoraplar yoktu, altın yaldızlar, yapılı saçlar yoktu, basit bir peruk, kaba kumaştan bol bir elbise, o kadar, ve hepsinden iyisi, arkamı döndüğüm her şeye değerini veren açgözlülük ve bitimsiz arzular yüreğimden sökölüp gitmişti.¹¹⁸

118 Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*,

Rousseau toplumsal gösterinin debdebeleri ve seraplarına arkasını döner. Nota kopyacısı olur ve “büyük bir içsel devrim” yaşar. O andan itibaren, “dünyadan tamamen el çektiğini ve yalnızlıktan büyük zevk aldığını,” aynı zamanda “bir başka yaşam biçimine” eğilimini açıklar. Bir ivedilik duygusu içerisindeyken ıstıraplarını lehine çevirir.¹¹⁹ Aslında tamamen kişisel bir felsefeyi uygulamak için (“benim için bir felsefe”) “yaşın olgunluğuyla” gelen güçlerini kullanmayı arzu eder. Felsefesi, tam tersine, “başkaları için” olan çağdaşlarını kınar. Rousseau yüksek sesle “o uygun ânı” yakalamak gerektiğini söyler ve ekler: “Dışsal ve maddi, aynı zamanda da entelektüel ve ahlâkî reformunun vakti bu. Görüşlerimi, ilkelerimi en nihayetinde belirleyeyim ve iyice düşünüp taşındıktan sonra, hayatımın geri kalanında ne olmam gerektiği konusunda bulacağım şey neyse o olayım [...], hayatımda ilk kez cesaret gösterebildim [...].”

Dalkavuk, cesareten yoksundur. Asla kendi-

agy., s. 29.

119 Agy., s. 30.

ni yoklamaz. Kendi dışında, başkalarının süregelen etkisi altında yaşar. Onun varoluşunu etkileyen değişimler dışarıdan gelir. İkiyüzlü oyunlardan kaynaklanırlar. Tüm bu entrikaların uzağında, Rousseau mutluluktan zevk alır. Düşüncelerinin doğal bağından yararlanır ve yeni bir yaşam başlatır. Yüreği “hoşnut” içi huzurludur. “Kendine saygısını” yeniden kazanır, “[ruhunun] ona verebileceği en sağlam dayanak budur.” Gösteriş dünyası karşısında “heyecana kapılmaz ya da keyfini bozmaz.”¹²⁰

Montaigne ve Rousseau inzivayı överler. Peki insan yalnızlıkta kendisini daha iyi tanır mı gerçekten? “Kendisiyle olmak,” kendi gibi olmak, niyetlerini açıkça belirlemek ve içindeki her türlü karanlığı yok etmek demek midir? Ormana kaçmayı seçtiğinde, Thoreau biraz farklı bir macera başlatır. İngiliz şair William Habington’ın dizelerini aktarması rastlantısal değildir: “Bakışlarınız ta içimize yönelsin, orada bulacaksınız / Keşfedilmemiş binlerce bölgeyi / Ruhunuzdaki. Orada keşif-

120 Agy., s. 31-32, s. 39

ler gerçekleştirin, gezip dolaşın / Göreceksiniz ki efendisi olmuşsunuz kendi içinizdeki kâinatın.”¹²¹

Kendi içindeki kâinatı öğrenme programı bir saydamlık programı değildir. Samimiyetin özgün bir tanımını yaparak bunun için “kendine ait olma” mecburiyetini şart koşar. Thoreau, “yalnızca diğer insanların hayatından öğrenebildiklerinin değil, kendi hayatının yalın ve samimi bir anlatısını kuran, uzak bir diyarda yaşarken aile fertlerine gönderebileceği bir anlatı kuran çünkü ancak uzak topraklarda samimiyetle yaşayabilecek”¹²² bir yazarın yerine geçerek yazar *Walden*’i. Stanley Cavell, Thoreau’nun “en mahrem olanın aynı zamanda en uzak” olduğunu imâ ettiği bölümün önemini vurgular. Bunun “kendi ayrılığı içerisinde yaşama, kişinin içindeki Atlantik ve Pasifik okyanuslarında yalnızca kendi varlığıyla seyir etme eğilimi olarak samimiyetin tanımlanması için bir giriş olduğunu [...]” belirtir. “Concord onun için dünyanın öbür ucundan daha da yabancı ve o da Concord’a

121 Henry David Thoreau, *Walden, agy.*, s. 521.

122 *Agy.*, s. 73.

daha yabancıdır [...].” Buradan çıkardığı sonuç şudur, “eğitimimizi gözetmek için atılacak ilk adım, yaşamlarımızın yabancılığını, kendimizden nasıl kopabildiğimizi, zorunlu diye öğrettiklerimizde zorunluluk yokluğunu gözlemlemektir.”¹²³

Samimiyet kendimizden kopmayı gerektiriyorsa eğer, nasıl “kendimize ait olabiliriz”? Tıpkı Montaigne gibi, Thoreau da bir insanın çevresini “terk etmesinin” yeterli olmayacağını, kendisini de “terkedebilmesi” gerektiğini vurgular. Bu çabayı belki Montaigne’den bile daha fazla radikalleştirir. Çünkü bir insanın “kendisine ait olması” için evvela “kendisinden” kurtulması gerekir. Ancak önceki alışkanlıklarımızdan kurtulduğumuz takdirde kendimize yeniden sahip olabiliriz. Kendimize ait bir hayat yaşamak istiyorsak eğer, dekor ve komşu değiştirmeyi, çok uzun süreliğine uzak bir yere gider gibi yapmayı kabul etmeliyiz:

Gerçek bir hayata başlamak, uzak bir ülkeye yolculuğa hazırlanmak, sürekli yeni sahne-

123 Stanley Cavell, *Sens de Walden*, agy., s. 61-62.

ler ve yeni insanlarla çevrili olmak demektir. Eski dekorun ortasında dönüşmeye devam ettiğim sürece, kelimenin tam anlamıyla yeni bir hayat ya da daha iyi bir hayat sürdürmediğimi bilirim.¹²⁴

Thoreau dünya turuna çıkmaz. En yakınındaki ormana kaçır. Ama sonuç aynıdır. Alışkanlıklarını kırır ve kendi içsel uzamlarına döner. Orada zaman geçirmeyi, orada kendini yitirmeyi kabul eder. Samimi olur ve aynı sabrı göstermeyenleri kınır. Thoreau dolambaçlı yollara sapmaz:

Gezgin yurttaşlarımıza şunu söylemek isterim: Gösteri izlemek için yabancı tiyatrolara gitmeyin, şunu bilin ki kendi içinizde keşfeceğiniz şeyler kadar sizi büyüleyecek ya da şaşırtacak bir gösteri yok. Birisi zürafa avlama şansı yakalamak için Güney Afrika'ya koşturur, ama asıl aradığı av hayvanı değildir! Size sorarım, eğer mümkün olsa, bir insan ne ka-

124 Henry David Thoreau, *La Moelle de la vie*, agy., aforizma 85, s. 20.

dar zürafa peşinde koşabilir? Onca debdebesi ve masrafıyla Güney denizlerine yapılan bu keşif gezisinin, insanın bir geçit oluşturduğu manevi dünyada, belki henüz kendisinin bile keşfetmediği anakaralar ve okyanuslar bulunduğunu kabul etmekten başka ne anlamı olabilir ki? Soğukla, fırtınalarla ve vahşi yamyamlarla çarpışarak, beş yüz adam ya da çocuğun idaresindeki bir devlet gemisinde binlerce mil katetmek, iç denizimizi, yalnız bir insanın içindeki Atlantik Okyanusu'nu ve Pasifik Okyanusu'nu keşfetmekten çok daha kolaydır.¹²⁵.

Kâşif, Pascal'in sözünü ettiği eğlence peşindeki insan gibidir. Yerinde durmaz. Bir iskemlede asla uzun süre oturmaz. Varoluşunun vadesiyle yüzleşmekten o kadar korkar ki azgın denizlerde hayatını riske atmayı tercih eder. Zürafa ya da başka bir şeyin peşine düşecektir, ne olduğu fark

125 Henry David Thoreau, "La réforme et les réformateurs," *Résister* içinde, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Mille et une nuits, 2011, s. 42-43.

etmez. Ne zaman yazgısını düşünse kendisini boğan o buhrandan kaçır. Uzaklaşarak avunur. Bu kâşif “arka odadan” yoksundur. Maceraperestler yine de nadiren yalnızdır. Keşif seferi toplu bir maceradır. Thoreau için Walden gölünde konaklamak, hiç kuşkusuz dünyada çıkılacak herhangi bir maceradan (özellikle de bir işe yaramıyor ve Devlet’e pahalıya patlıyorsa) çok daha yararlıdır.

Kaçma istekleri beyhudedir. Toplumun derin dertlerine en ufak bir çözüm getirmez. Walden anlatısının gerekçelerinden birini anımsayalım:

Çin’de ya da Sandwich adalarında yaşayan halklardan ziyade bu satırları okuyan sizlerden, New England’da yaşayanlardan söz etmek isterim; konumunuzdan söz edin, sizi çevreleyen koşullardan, yaşadığınız dünyadan, kendi kentinizden, onun neye benzediğinden söz edin; bu kadar bayağı olması kaçınılmaz mıdır, daha iyiye götürülebilir mi diye bir sorgulayın.¹²⁶

126 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 75.

Thoreau kulübesinden bakar topluma. Yurttaşların uyuduklarını ve “toprağın serfleri” olduklarını tespit eder. “Hak ettiğini alamayanlar” misali, hiçbir şeyden şaşkınlık duymazlar. Gündelik etkinliklerinin tuzağına düşmüşlerdir. Etraflarını saran dünyayı bir deneyim nesnesine çeviremezler. Thoreau onların sürdürdüğü “akılsızca yaşam” karşısında öfkeye kapılır.

Yolculuk etme ayrıcalığından yararlananlar bile bu durumdan tam anlamıyla kaçamaz. Daha zengin olmaları bir işe yaramaz, onlar da aynı derecede akılsızdır. Etraflarına bakmadan yolculuk ederler. Ne meraklı ne de dikkatlidirler. Kendi içlerine de dönüp bakmazlar. Yer değiştirip dururlar ama kendilerinde hiçbir şey değişmez. Onlara her şey normal ve hoş görünür. Dünyayı katederler. Dünyada bir cennet hayal ederler. Yine de böylesi bir diyar yoktur. Olsa da, uzak bir ülke değildir.

Thoreau insanın kendi ülkesine yeni gözlerle bakmasını engellediği için uzak tutkusunu eleştirir. Genelde toplumsal eşitsizliklerin de onaylanmasıdır bu. İnsan kaçıp gitmeyi fazlaca düşündüğünde kendi içinde hiçbir şeyi değiştirmek

istemiyor demektir. İşte bu nedenle bakış açılarını ters yüz etmeyi önerir Thoreau:

Dağları bir yana bırakın, insan kendi içinde bir yolcu gibi yaşamalıdır! Tüm bunlar gün be gün koca birer kayıp olarak karşımıza çıkacaktır. Gezintilerim sırasında özellikle solmuş bir yaprağa rastladığımda bir yolculuğa çıkmıyor muyum peki, hem de kimbilir ne kadar uzaklara? Dolayısıyla kendi Eldorado'muzu yaşadığımız yerin dışında bir yerlerde keşfetmeye kalkışacak kadar aptal mıyız!¹²⁷

İflah olmaz gezginlerin aklında yola çıkmaktan başka şey yoktur. Kördür onlar. Etraflarındaki güzelliği fark etmezler. Kendi bahçelerini yüzüstü

127 Henry David Thoreau, "Lettre à H.G.O. Blake (1 Ocak 1859)", Henry David Thoreau içinde, "Cahier de l'Herne", agy., s. 44. Thoreau "insanın kendisini yetiştirmesi için ülkeler katetmesinin yeterli olmayacağı" konusunda Rousseau'ya katılıyordu olasılıkla. Seyahat etmeyi bilmek gerekir. Gözlem

bırakırlar. Belki de bu işe fazla alışmışlardır. Bir an önce “kendi evinde bir yolcu gibi yaşamayı” öğrenmeleri gerekir. Thoreau bu yurttaşlara kendi ülkelerinde kendilerini yabancı addetmelerini ve yolculuğa çıkmayan bir gezginin bakış açısını benimsemelerini önerir. Normal gördüklerini tuhaf bulmaya, kendi ülkelerinde kalarak yaşadıkları yere yabancı gözlerle bakmaya davet eder onları. İçlerindeki enginlikleri katettiklerinde kendi durumlarına gözleri açılacaktır. *Walden*’i yazdığında söylemeye çalıştığı budur: “Concord’da çok seyahat ettim.”

Bununla birlikte, Thoreau’nun yaşadığı dönemde seyahat etme zevki daha henüz yaygın değildir. Her yolculuk “ayaklarınızı acıtan ayakkabının tabanının aşınmasıyla başlar, çok geçmeden sizi de tepeden tırnağa aşındıracak, bir de üstüne yüreğinizi acıtacaktır. Çok yolculuk etmiş olanlar

yapmak için, insanın gözlerinin olması ve onları tanımak istediği nesneye çevirebilmesi gerekir,” bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l’éducation*, *Œuvres complètes* içinde, IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, s. 828.

için, hayatın bir süre sonra çok acınası hale geldiğini fark ettim. Özgün ve içten bir yolculuğun hoşça zaman geçirmekle en ufak bir ilgisi yok, tam tersine mezar kadar ya da insan macerasının herhangi bir kısmı kadar ciddi bir iş bu ve ancak uzun bir yoklamanın ardından böyle bir yola düşülebilir.” Thoreau burada “yolculuğu bacakların hayatı ve aynı zamanda *in fine*¹²⁸ kendi ölümleri olarak gören”¹²⁹ yolcuları anar.

Hiçbir yolculuk kolay değildir. Gereken hazırlıkları yapmazsanız eğer, hayatınızdan bile olabilirsiniz. Örneğin amatörlük ve bir keşif seferinin üyeleri arasındaki anlaşmazlıklar çoğu zaman yolculuğun neye dönüşeceği konusunda belirleyici rol oynar: Karşılaşılan engeller karşısında çözüm üretilmesini imkânsız kılarlar. Bunun dışında, felaketle sonuçlanan bir yolculuktan kurtulanlar, gündelik hayata yeniden adapte olmakta zorlanırlar. Görülmüş ve yaşanmış olanların anısını taşı-

128 (Lat.) En nihayetinde. (Ç.N.)

129 Henry David Thoreau, *Sept jours sur le fleuve*, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Fayard, 2012, s. 325, s. 326.

mak zordur.

Gerçek yolculuk zoru sevmeye zorlar. Bu yolculuğu samimi kılma şansını yükseltecekse eğer, kâşif, der Thoreau, kendi kişisel topraklarını arşınladığında kazançlı çıkar. Bunlar keşfedilmemiş uzamlardır elbette. Dış dünyanın herhangi bir bölgesinden çok daha uçsuz bucaksızlardır. Bu ilk iç keşif gezisi, daha sonra “cesaretle” gerçekleştireceği şeyler konusunda “uzun bir yoklama” olacaktır. Kendi mahrem enginliklerinde özgürce dolaşmamışsa eğer, hiç kimse adına yaraşır bir maceraperest olamaz. Walden yolculuk histerisini onaylamayan yerleşik birinin anlatısıdır.

Bu düşüncelerin arkası da gelir. Büyük yolcu Claude Lévi-Strauss da spor amaçlı keşif takıntısını kınar. Hüzünlü Dönenceler’in ünlü girişinde (“Yolculardan ve kâşiflerden nefret ediyorum. Ve işte şimdi kendi keşif gezilerimi anlatmaya hazırlanıyorum”), maceralarını anlatan kâşifleri dinlemeye gelen “dinleyici yığınlarını” eleştirir. Katedilen kilometrelerin “aydınlanmaya” dönüştürmeye yettiği “yavanlıklar” ve “bayağılıklar” karşısında şaşkındır. Léry, Thevet ve Bougainville’in

kendisinden birkaç yüzyıl önce Rio’da yaptıkları “hakiki yolculukların zamanını *a contrario*¹³⁰ anar. İki konum arasında bölünen maceraperestin “iki-lemine” nasıl çözeceğini sorgular: Bir yanda, gözle-
rinin önünde uzanan manzaranın güzelliğini fark
etmekte zorlanan “eski yolcunun” konumu vardır;
diğer tarafta uygarlıkların yok oluşunu engelleye-
mediği için rahatsızlık duyan “modern yolcunun”
durumu.

Uzun yıllar sonra, Lévi-Strauss “yılların akıp
gitmesiyle” ilk gözlemlerini perdeleyen sisin da-
ğıldığını kabul eder. Belleğinin hiç istemeden ger-
çekleştirdiği yeraltı araştırması bunu anlatıya dök-
mesine olanak tanır. Maceraperestin yolculuğunu
uzun zaman sonrasında anlatabileceği sonucuna
varır, üstelik büyük bir alçakgönüllülük ve içsel-
leştirilmiş bir parça muğlaklık pahasına. Bu “yirmi
yıllık unutuş” onu “Sürdürülmesi zor olduğundan
anlamı atlanmış ve içtenliği elden kaçırılmış eski
bir deneyimle baş başa”¹³¹ bırakır.

130 (Lat.) Tersine bir biçimde. (Ç.N.)

131 Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1984, s.

Yolculuğun hakikatini sayaca kaydedilen kilometrelerin sayısı yansıtmaz. Yolcunun o sırada kavrayamadığı, ancak belleğinin kaydettiği kişisel deneyimlerle geriye dönük olarak keşfedilir. Gelecekte geçirilecek olan bir zamandır. Tüm kâşifler yolculukla ilgili samimi duyguların sonradan ortaya çıktığını bilirler. Ufak tefek aydınlamaların yaşandığı, yavaş ve görünmez bir içsel çalışmadan doğarlar... Lévi-Strauss, arkadaşları saygın birer akademisyen ya da hâli vakti yerinde bakanlar olurken, “sosyal grubundan” ayrılarak beş yıl boyunca Mato Grosso’nun insan izine pek rastlanmayan bölgelerine gitmesinin nedenlerini sorgular. Bu nedenleri gözden geçirdikten sonra, kendi yalnızlığının gerçekten de içsel bir kozmografya alıştırması olduğu sonucuna varır: “Yolculuk bu muydu peki? Etrafını çeviren çöllerden çok belleğimin çöllerinin bir keşfi miydi?”¹³²

Yalnızca anılarının odasındaki ışıkları yakmak yolcuyu samimi kılmaz. Thoreau karanlığın

9-10, s. 42-44 (italikler yazar aittir).

¹³² Agy., s. 452.

sınavının savunusunu yapar. Ormanda yolunu kaybeden ve kendi güçleriyle yönünü yeniden bulması gereken yürüyüşçüyle karşılaştırır kendisini. Sabah uyandığımızdaki gibidir her şey. İlk anlarda kafamızda bir kaybolmuşluk hissi vardır. Dört ana yönü “yeniden öğrenmek” gerekir: “Başka bir deyişle, ancak kaybolduğumuzda kendimizi bulmaya başlarız, nerede bulunduğumuzun ve bizi oraya getiren bağların sonsuz enginliğinin farkına varırız.”¹³³ Yürüyüşçü yönünü şaşırıktan kaygılanmaz. Yanında harita yoktur ama ağaçların biçimini daha yakından incelemeye koyulur. Daracık yolların çizgisini daha dikkatlice inceler ve ormanın tüm ayrıntılarını kaydeder. Önceki gezintilerini anımsar. İzini kaybettikten sonra yolunu en nihayetinde yeniden bulur. Kaybolmak çevre algısını keskinleştirmiştir. Daha önce şüphe etmediği bir yaşam, fauna ve flora arasında bir ilişkiler bütünü keşfetmiştir orada. Belki korkmuştur da. Yine de kendisini ormana daha sıkı sıkıya bağlayan bir deneyim edinmiştir. Bir kez olan bir daha

133 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 315.

olmayacaktır. Aynı yerde bir daha kaybolmayacaktır.

Tüm gönüllü yalnızlıklar kaygı dolu anlar içerir. Zihnin alanları öylesine büyüktür ki şeylerin biçimini fark etmeden önce insanın kendi içerisinde uzun süre yol alması, arada sırada kaybolması gerekir. Bakış, beliren karaltılara yavaş yavaş ayak uydurur. Alışkanlıklarımızın ve hayallerimizin örtüsü altında hakikatin gerçek maddesi belirir. İçinde yaşadığımız ülke tüm yabancılığıyla ortaya çıkar.

John Brown'ın, firarilere karşı uygulanan yasaları yıkmak isteyen eski bir kölenin tutuklanmasına isyan eden Thoreau şöyle yazar:

Yabancı ülkeleri, başka devirleri, başka insan ırklarını hayal ederiz, bunları zaman içinde ve uzam içinde uzaklaştırırız. Yine de bunun gibi anlamlı bir olay gerçekleşmeyegörsün, çoğu zaman aynı mesafenin ve aynı yabancılaşmanın bizi komşularımızdan ayırdığını keşfederiz. Onlar bizim Avusturyamız, Çinimiz ve Güney Denizi'ndeki adalarımız

olurlar. Yaşadığımız toplumun yoğunluğu bir anda aralanır, çözülür ve çekicilik kazanır – olağanüstü perspektifleriyle bir kent. Onlarla niçin hoş sözlerin ya da yüzeysel ilişkilerin ötesine asla geçemediğimizi idrak ederiz. Tatar göçebeyi bir Çin kentinden ayıranlara benzer onlarca *verst*¹³⁴ bizi onlardan nasıl ayırır, bunu kavrarız. Düşünen insan pazar yerinin izdihamında bile keşiş olur çıkar. Aşılamayan denizler ya da ıssız stepler onlarla aramızda göz alabildiğine uzanır. Bunlar nehirlerin ya da dağların değil, bünyenin, aklın ve inancın yarattığı farklılıklardır, bireylerle uluslar arasındaki aşılmaz gerçek sınırları onlar yaratırlar.¹³⁵

Thoreau burada, sağduyu blokunun çatırda-
ması için kimi zaman belirleyici bir olayın yeterli

134 1,0668 km.'ye denk düşen Rus uzunluk ölçü birimi. (Ç.N.)

135 Henry David Thoreau, *De l'esclavage. Plaidoyer pour John Brown*, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Mille et une nuits, 2006, s. 57 (italikler yazara aittir).

olabileceğini anlatmaya çalışır bizlere. Kaygı verici bir yabancılık havası dağılır. O sırada toplumsal göstergelerin alt üst oluşunu ne nezaket ne de temas maskeleyebilir: Zorunlu, onaylanmış ve tutarlı görünen sosyalleşme bir anda alışılmadık, anormal ve boş gelir. Tarihsel içerikli bazı olaylar ülkeyi “devingen bir enstantane”ye¹³⁶ yerleştirir. Oranın kendi içsel kırılmalarını ortaya döker, yeraltı mesafelerini mezardan çıkarırlar. Uzaklardaki tüm Eldoradoları hiçliğe indirger ve paylaşılan yanılsamaların üzerindeki örtüyü kaldırır. İlişkilerin gerçeği açığa çıkar. Komşular haklı olarak kuşkuyla yaklaşılan yabancılara dönüşür çünkü nefreti haklı gösteren yasaları dayatırlar.

Metnin aynı bölümünde Thoreau anlamlı bir biçimde gezginlerin söz dağarcığını benimser. Bu sözcükleri ciddiye almaz. Komşularına ve yurttaşlarına egzotizm hayallerini ifade eden ülke adları ya da bölge adları vererek onları gülünçleştirir. Buradaki amaç toplumsal uygunlukların ve tutumla-

136 Bu deyiş Jean-Christophe Bailly'den alınmıştır, *Le Dépaysement. Voyages en France*, Paris, Seuil, 2011, s. 13.

rın yapaylığını gözler önüne sermektir. Tüm bu insanlar birbirlerine yakın olduklarını sanırlar ama birbirlerinden o kadar uzaktırlar ki anlaşılamazlar. Böylesi bir durumda, kalabalıkların alışlageldik yaşama biçimlerini kabul etmeyen kişi kendisini “keşiş” gibi hisseder. Thoreau bu terimi özellikle kullanır. Keşiş haksızlıklara ve yurttaşların genel umursamazlığına başkaldıran kişidir.

Thoreau bütünüyle farklı bir bağlamda bir başka ülkesine yabancılaşıma deneyimi yaşar. Kulübesinden kente dönmüş, ayakkabılarını yaptırmak için kundura tamircisine girerken tutuklanır. Vergilerini ödemeyi reddettiği için hapse atılır. Kaldığı hücrede mumu söndürdükten sonra şunları düşünür:

burada bir gece geçirmek, seyre dalacağımı hiç düşünmediğim uzak bir ülkede yolculuk etmek gibiydi. O zamana dek çanların sesini ya da köyde gecenin gürültülerini hiç duymamıştım sanki; çünkü demir parmaklıklar içerisindeki pencereler açık uyuyorduk. Doğduğum yeri Ortaçağ'ın ışığında görmek

gibiydi bu, Concordumuz Ren nehrine dönüşmüştü sanki: Şövalye ve şato hayaletleri geçiyordu gözlerimin önünden. Sokaklardan eski burjuvaların sesleri geliyordu. Yandaki hanın mutfağında olup bitenlerin ve konuşulanların gönülsüz izleyicisi ve dinleyicisi olmuştum – bu benim için bütünüyle yeni ve ender bir deneyimdi. Doğduğum köyün daha dar bir görünümüydü bu. Gerçekten de onun merkezindeydim. Daha önce kurumlarını hiç görmemiştim. Özel kurumlarından biriydi gerçekten de; çünkü bir taşra kentindeydik. Burada yaşayanların doğasını kavramaya başlıyordum.¹³⁷

Bir gece boyunca Concord hapishanesi penceresi açık kalmış bir arka oda olur. Bu hem bir alış-veriş hem de kamusal alan deneyimidir. Thoreau sokakta ve derme çatma dükkânlardaki konuşmaların uğultusunu işitir. Yandaki kilerde ısınan aşçı-

137 Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, çev. G. Villeneuve, Paris, Mille et une nuits, 1996-2000, s. 37.

ların gevezeliklerine kulak vererek güncel haberleri öğrenir. Gönülsüz bir mahpusluktur bu. Köleliği finanse eden vergileri ödemeyi reddetmiştir, hepsi bu. Ama ormana çekilmesinin ve “direnme” isteğinin bir sonucudur. Benzersiz bir deneyim yaşar. Kurumsal mekanizmanın tam ortasındadır artık. Bundan büyük bir yarar sağlar. Hayal gücü kanatlanır. Almanya manzaraları gelir gözlerinin önüne, düşüncelerinde yolculuk etmeye başlar. Bir etnolog gibi, “yerli” ve “yolcu” olarak her iki rolü de yerine getirir. Tutuklandığı sırada hâlâ kulübesinde kalmaktadır. Belki bu nedenle doğduğu köyün nitelikleri özel bir belirginlik kazanır. Thoreau hapisaneyi bir ceza gibi yaşamaz. Zorla hapsedilmesi bir yabancılaşma deneyimi için vesile olur: Kendi dünyasının bilincine varır.¹³⁸

138 Hapishanede geçirilen gece konusunda, Michel Granger bunun “yasalara karşı gelen, soyutlanmış bir siyasî edim olduğunun, üstelik bilinen ancak saygı duyulmayan ilkeler tarafından doğrulandığının ve bilinçli olarak gerçekleştirildiğinin” altını çizerek; “Thoreau toplumun ideolojik fikir birliğine gönderme yapar, toplumu kendi değerlerini

Gönüllü yalnızlıkta, her birey kendi yabancılaşma kapasitesini serbest bırakır, kendi evinde bir “yolcu” gibi yaşayarak “samimileşir” ve hiçbir alışkanlığını tabii saymaz. Samimiyet artık “kendisi” gibi olmamayı ve bir başkası olmayı gerektirir. Thoreau için, sükûnet içerisinde elde edilmiş sabit bir kimliğin koşulu değildir. Eğer öyle olsaydı, bençillik itirazına karşılık veremezdi. Kamu yararını düşünmeksizin kendi kesin kanaatlerini doğrulamak üzere ormana kaçan bir egoist olurdu. Egoistin nesnesi sadece kendisidir. “Yabancılaşma” hissedemez. Ama münzevi, tam tersine, yönünü şaşırmayı, tanıdığı ülkeye başka bir gözle bakmayı kabul eder. Yepyeni bakış açıları geliştirir. Düşüncesi uyarılmıştır: “Her zaman bir dağın bir yamacında yaşamış ve bakışını hep Batıya çevirmiş bir

hiçe saydığına zorla ikna etmek üzere iktidarı elinde tutan o çoğunluğa hitap eder; temelde siyasî çerçeveyi ele almaz – Walden’in anlatıcısı ‘karşılaştırmalı olarak özgür’ bir ülkeden söz eder zaten– ve çoğunluğun haklarının herkese tanınması için bu çerçeveyi iyileştirmeyi umut eder.”: Henry David Thoreau, *Paradoxes d'excentrique*, agy., s. 81.

insanın, Doğuya bakmak için dağın etrafından dolaşması önemli bir hadisedir.”¹³⁹ Gerçek yolcu, aynı şeylere farklı açılardan, yeni bir gözle bakar.

139 Henry David Thoreau, *Sept jours sur le fleuve*, agy., s. 371.

VI. DOĞAYA İNANMAK

Doğa yalnızlığa uygundur. İnsan iradesi mevsimlerin ritmini benimser. Ağaçlarla nefes alır. Amerikan düşünce tarzı ormanlar karşısında büyülenir. Ormanlarda birey deri değiştirir. Çocukluğuna geri giderek yeni bir yaşam başlatır. Ralph Waldo Emerson, insanın, “yaşamının hangi döneminde olursa olsun, derisinden sıyrılan yılan gibi yıllardan kurtuluverdiğini, hep çocuk kaldığını” yazar. “Daimi gençlik ormanlarda yaşar.”¹⁴⁰ Çocukluk dönemi uçsuz bucaksız yeşilliklerin ve sınırları zorlanan ormanların zamanıdır. Yüksek otların bittiği tarlalarda çocuk kendi haline bırakılır. Gizemlerin ve fiziksel duyumların çağıdır bu. Emerson uygarlığın, ağaçsız alan siyasetlerinin etkisiyle, tarihsel olarak ormana karşı geliştiğini bilir: Kentler ormanların kesilmesiyle doğarlar. Ormanlar ayakta kaldığı sürece, uygar insan bu yaşananların bir par-

140 Ralph Waldo Emerson, “La Nature”, *La Confiance en soi et autres essais* içinde, çev. M. Bégot, Paris, Payot, 2000, s. 22.

çasını içinde taşır. Ormanda gezindiğinde, zamanda geriye gider. Uygarlığın yayılmasını önceleyen zamanlara döner.

Doğa her zaman kucak açıcı değildir. Katahdin dağının yamaçlarını tırmanırken, Thoreau yürüyüş arkadaşlarını gözden kaybeder. Bir anda yalnız olduğunu fark edip korkuya kapılır. Dağ ona “yerkürenin el değmemiş bir parçası” gibi görünür. Bulut sütunlarıyla kaplı bir yere ulaşır. Oynak kayaların kaosu, ozanların dillendirdiği mitolojik yerleri anımsatır ona. Tanrıların ülkesine giren yeni bir Aiskhylos gibi hisseder kendini. Bu topraklar bir “insan bahçesi” değildir. “Hâlâ el değmemiş bir yerküredir.” Thoreau “dünyanın ilk zamanlarındaki” gibi yaşayan yerlileri düşünür. Ancak onun ve yerlilerin “bu yüzyılda birbirlerinin çağdaşı oldukları gün gibi ortadadır.”¹⁴¹

Thoreau doğanın bâkir olduğu izlenimine kapılır. Kanoyla Maine ormanlarında yaptığı yolculuk sırasında, zamanların kesiştiği bir başka dene-

141 Henry David Thoreau, *Les Forêts de Maine*, çev. A. Fayot, Paris, José Corti, 2001, s. 71-73, s. 79, s. 88.

yim yaşar: “Eski eyaletlerin birçoğunun içinde ya da ardülkesinde yolculuk etmek, Normandiyalıların, Cabot’nun, Gosnold’un, Smith’in ve Raleigh’in ziyaret ettiği Amerika’ya parmağınızla dokunmanız için yeterli olacaktır.” Kendisi de yeni bir kıtanın “kıyılarına” vardığını düşünür. Yanına yerlileri alıp ağaç kütüklerini taşıyan nehirlerin kaynağına varmayı hedefler. Bu Avrupalı maceraperestlerin yaklaştıkları yerlere doğru ilerler. Bu arada, hür çiftçilerin zaten yaşanan topraklara geldiklerini ve bugün orada yaşayanların aynı toprakları değiştirmeye devam ettiklerinin de bilincindedir. Kamp ateşinin etrafında gevezelik eden Abenakiler bunu her gün doğrulamaktadırlar zaten.

Apaçık ortada olanı kabullenmek gerek. Ormanların yazgısı kırılmandır. “Vahşi orman” zayıflarken, “evcilleştirilmiş orman” imgesi sürekli güçlenir. Model aldığı isimlerden birini, Alexander von Humboldt’u anarken, Thoreau der ki “uygar insan arazileri bütünüyle ve geniş çapta imara açmakla kalmaz, belli ölçüde ormanın kendisini de evcilleştirir ve işler. Yalnızca varlığıyla bile, bir anlamda ağaçların doğasını hiçbir varlığın yapama-

dığı kadar değiştirir.” İnsan, gücünü doğa üzerinde kullanır. İlkel karakter boş yere başkaldırır, o ancak bataklıklarda varlığını sürdürebilir. Ladin ağacı bir tek orada büyümeye devam eder, yosunlar ve devrilen ağaçlar ortadan kalkmaz.

Bitki örtüsünün bu direnci Thoreau’yu teselli etmeye yetmez. Çünkü “belki Maine de bir süre sonra Massachusetts’e dönecek. Toprakların önemli bir kısmı bizdeki çoğu arazi gibi çoraklaşıp sıradan bir görünüm almış, hatta kasabalar genelde bizimkiler kadar gölgeli değil [...], bundan böyle gerektiği kadar odun getirmemiz ya da elimizdekileri idareli kullanmamız gerekecek– bizim özgürlük anlayışımız da bir o kadar acınası zaten.” Ağaçların sayısı azalır. Yaprakları azalır. Thoreau toprakların verimliliğini korumayı öğütler. Hatta yurttaşlara sakal bırakmalarını önerir. “Ormancı havasına” girmenin, özgür “orman insanları” gibi davranmanın ve “kentlerde yoksunluk yaşayan kalabalıkları”, “geçimini doğrudan doğadan sağlayan yalnız öncüleri” oynarken işini kaybeden o kalabalıkları davet etmenin vakti gelmiştir.¹⁴²

142 Agy., s. 165, s. 167-168, s. 262.

Doğaya değer veren münzevi, yürüyüşü en gözde devinimi haline getirir. Bir ayağını öbürünün önüne atarak titiz bir yürüyüşçüye dönüşür. Yeni bir patikanın dönemecinde karşısına çıkan her şeye dikkat eder: Önceden gözünden kaçmış yekpare çalılar, topraktan çıkan bir karınca sürüsü, hiç duymadığı bir kuş sesi. Yürüyüşçü türdeşlerine kulak asmamak için eğitir kendisini. Thoreau her akşam üzeri, dört saat boyunca ormanda, benzersiz bir tecrübenin “aşırı yararını” deneyimleyecektir: “Başkalarının dedikodusundan kısa bir süre olsun vazgeçebilir miyiz, bu koşullarda, kendimizi eğlendirmek için kendi düşüncelerimizle yetinemez miyiz?”¹⁴³ Yürüyüş sırasında, yürüyüşçü, Montaigne’in deyişiyle kendisinden olur. Dedikoduları unuttur, doğal tablonun ayrıntılarına odaklanır ve fikirlerini yeniden edinir. Orman, Thoreau’nun arka odasıdır.

Hiç kimse bu tür bir yalnızlığı bir anda elde etmez. Büyük dirayet gerektiren bir çabadır bu. Rousseau bunu daha önceden kabul etmiştir.

143 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 261.

Kendisi de dünyanın hayhuyuna sırt çevirmekte güçlük çeker. “Beyhude fikirlerin çalkantılarını” beraberinde taşır. Bütün bu “can sıkıcı kalabalık” ormanın derinliklerine kadar eşlik eder ona.¹⁴⁴ Toplumun hayaletini kovmak için, yürüyüşçü gezintilerinde hedefinden şaşmamalıdır. O yürür ve “gönlünü hoş” tutmak ister. Rousseau yollarda “gözlerde, duruşta, vurguda, yürüyüş biçiminde okunan ve onu fark edenle sanki iletişim kuran” sevinci arar. Ona sıkıntı veren “hoşnutsuz yüzlerden” kaçır. Onlardan uzaklaşır çünkü böylesi ifadeler, çağdaşları tarafından işkenceye uğramış olan Rousseau’ya bu anıları geri getiren işaretlerdir. Montaigne’e göz kırparak itirafta bulunur: “Bir tek yalnızken kendimle baş başayım, bunun dışında etrafımdakilerin oyuncağıyım [...]. Yalnızlığı seviyor olmama şaşırmalı mı? İnsanların yüzlerinde hınçtan başka şey görmüyorum, ve doğa bana hep gülümsüyor.”¹⁴⁵

144 Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, agy., s. 116-117.

145 Agy., s. 119, s. 131.

Thoreau, Rousseau'nun kaygılarını yansıtır. O da şöyle sorar: "Aklım ormanın dışında bir şeydeyse eğer, ormanda ne işim var?"¹⁴⁶ Ormanda, yalnızca ormanı düşünmeyi başarmak gerekir. Doğa bu mutlak güveni esinler. Yararlanabilene ne mutlu. Thoreau doğaya, fizyonomiye etki etme gücünü bağışlar. Çenedeki gerginliği alır, yüzdeki kırıksıklıkları giderir ve silüetleri ayağa diker. Ormanda birkaç saat geçirdikten sonra dişlerini gıcırdatacak biri yoktur. "Ormana, çayırlara ve mısırın uzadığı geceye [inanmak]" gerekir. Maddenin çözünmeye olanak tanıyan şu durgun enginlikler kadar ruha gerekli olan bir şey yoktur. Kentteki bakımlı bahçeler hoştur ama donuklardır. Or-

146 Henry David Thoreau, *De la marche*, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Mille et une nuits, 2003, s. 16. Uzakta tutulduğunda bile, "kalabalıkları" unutmak zordur. Chamfort, şeylerin durağanlığını böylesi bir dünyaya tercih eder: "İnsan yalnızken, benzerlerinin arasında olduğundan daha mutludur. Bu da yalnızlıkta şeyleri düşünürken, kalabalıkta insanları düşünmeye zorlandığımız anlamına gelmez mi?", *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes* içinde, agy., IV, 271, s. 89.

manı iyi tanıdığına inanan gezginleri şaşırtan o renklerden yoksundurlar. Kısacası, yürüyüşçü bir “moss-trooper,” turba yataklarını seven bir ürün hırsız olmalıdır. Gözde kitabı “Yaşanan Âna Göre İncil” olacaktır. Çiftliğin avlusunda öten horozun felsefesini yüceltecektir. Hayatını geçmişi anarak harcamasına gerek yoktur. Thoreau kulübesinde “ormanın bir yurttaşı” olur. Concord sokaklarında yeniden boy gösterdiğinde “gerçek bir vatanseverden” aşağı kalır yeri de yoktur.¹⁴⁷

Bataklık kenarlarındaki çalıları gözlemlerken büyülenir. “Yürüyüşçüler ailesinin” bir üyesi olarak görür kendisini. Bu vesileyle, “dünyanın kurtuluşunun vahşi Hayata bağlı olduğunu” iddia eder. Bilindik bir cümledir bu. Thoreau’nun yalnızlık için verdiği onlarca tanımla birlikte düşünüldüğünde gerçek anlamını kazanır. Thoreau, düşüncesinin hedefini belirleyerek sözlerini tamamlar:

147 Agy., s. 37, s. 40, s. 65-66, s. 38, s. 34. Yürüyüş onun için her zaman yeterli olmaz. Thoreau bazen “bir ağaca tırmanma,” uzaktaki dağları ve ötedeki toprakları görmek için yükselme ihtiyacı da duyar, agy., s. 64-65.

“Doğa, mutlak Özgürlük ve vahşi Hayat hakkında, basit bir biçimde güvenlik güçlerine teslim edilmiş bir Özgürlük ve bir Kültür’e ters düşecek şeyler söylemek istiyorum – niyetim insanı toplumun bir üyesinden çok Doğanın bir sakini ya da tamamlayıcı bir parçası olarak ele almak.”¹⁴⁸ Buradaki oran biraz muğlaktır (“bir üyesinden çok”). “Basit bir biçimde” zarfının kullanımıyla bağlantılı olarak yorumlanmalıdır.

Yürüyüşçü kentteki meşguliyetleri unutamadığında, “toplumun üyesi olarak kalır.” “Doğanın bir sakinine” dönüşmeyi başaramaz. Bu ince ayırım gönüllü yalnızın zihinsel donanımının anahtarıdır. Bir karşıtlık değildir. Thoreau siyasetin gerçek çevre uzunluğunu çizmek için üretmiştir bunu. Etrafı gören bir tepeye çıktığınızda, örneğin siyasetin “dar bir alan” kapladığını fark edersiniz. Siyaset olası deneyimlerin yalnızca bir kısmını belirler. “Basit bir biçimde güvenlik güçlerine teslim edilmiş” kültürün alanı, doğaninkiyi karşılaştırıldığında o kadar da büyük değildir. Hükümet işlerini, onun kurum-

148 Agy., s. 36, s. 10, s. 7.

larını ve yasalarını kapsar. Nezaket ve görgü kurallarını da içine alır. Buna uygarlık adını verebiliriz.

“Basit bir biçimde güvenlik güçlerine teslim edilmiş” kültürün ölçütü sağduyudur. Sağduyuyu oluşturan normlar konusunda herkes kendiliğinden bir uzlaşmaya varmıştır. Ama yalnızca uygar yaşamı düzenleyen bilindik kurallara inanmamayı talep eden bir “solduyu” da vardır. Bu “solduyu”, Thoreau’nun arzu ettiği içsel ademimerkezileştirmenin gerecidir. “Bilgilerimizde, dünyayı algılama biçimimizde ve tasavvurumuzda hayırlı değişiklikler gerçekleştirmeye”¹⁴⁹ yardım eder. Toplumun yetersizliklerini ifşa etmemizi sağlayacak güçleri doğada aramaya yöneltir bizi. Bu bazen küçük bir azınlığın ayrıcalığıdır. Thoreau sık sık, herkesin eleştirel aklını harekete geçirmek için mesafe alabileceğini söyler.

Sağduyu, insanları gelenek görenekleri uygarlaştırmaya, ahenkli bir umursamazlık içeri-

149 Michel Granger, Thoreau’nun *Sept jours sur le fleuve*’de kullandığı deyimini böyle yorumluyor, bkz. Henry David Thoreau, *Paradoxes d’excentrique*, agy., s. 48

sinde yaşamak için birbirlerine benzemeye davet eder. Farklı düşünenleri ve toplumda çatlak ses çıkaranları ihmal eder. “Solduyu” insanlara çapraz giden bir patikaya sapmalarını öğütler daha çok ve insanların büyük yolunu uzaktan gözlemlemelerini. Yoldan ayrılma fikrini doğrular. İlk bakışta, tüm bu ayrılmalar, yoldan sapmalara benzetilir. Ama “insan ne zaman kalabalıktan ayrılacak ve böylesi bir anlayışla (sevgi ve saygı) kendi yolunu izleyecek olsa (genelde yolcular yalnızca ileride bir açıklık görüyor olsalar da) yol üzerinde bir sapakla karşı karşıya kalır. Onun düzlüklerden geçen yalnız yolu büyük yol olarak ortaya çıkabilir.”¹⁵⁰

Yalnızlık hayırlı bir yol değişikliğidir. İnsanı topluma geri götürür. Dünya görüşü keskinleşen yurttaş, toplumsal yazgısını savuşturmayacaktır. Dünya yüzünde “koca bir yıl hiçbir insanın ayak basmadığı, ve bunun sonucunda bir siyaseti de olmayan çünkü siyasetin her anlamda bir sigaranın dumanını andırdığı” yerler olduğu düşünülünce

150 Henry David Thoreau, *La vie sans principes*, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Mille et une nuits, 2004, s. 24 (italikler yazara aittir).

yoldan ayrılma fikri iyiden iyiye doğrulanır. Bu uçuculuk, etiketler toplumunu ve onun kibirlerini değerden düşürmeye, adaletsiz yasalar koyan hükümete karşı gelmeye yarar. Siyasetin kendi kendisine yetmediğini anlamamızı sağlar. Siyaset doğal bütünün bir kısmıdır. Doğa “daha geniş bir alan” olduğu için siyaseti içerir. Dolayısıyla doğadan haz almanın zaman zaman siyaseti bir yana bırakmayı gerektirdiği kabul edilebilir. “Bir üyesinden çok” deyişi bu büyüklükler hiyerarşisini gözetir. Bu hiyerarşide, bireysel irade önceliklerini ihtiyaçları doğrultusunda değiştirir.

Siyaset doğa gibi mutlak güven esinleyen bir birim öne çıkarmaz. Kişisel çıkarlar yığınınına da indirgenmez. Aslında ikisinin arasında bir yerde durur. Kimi zaman adaletli kimi zaman adaletsizdir. İşte bu nedenle “basit bir biçimde güvenlik güçlerine teslim edilmiştir.” “Basit güvenlik” durumunda, adaletsizliklere yine de uyum sağlanır. Yurttaşlar keyfî ve insanlık dışı yasalara karşı çıkmazlar. Bu büyük zorluk bir başka zorluğa tekabül eder. Thoreau’nun gözünde siyaset herhangi bir “hoşnutluk” yaratmaz. Yurttaş, yalnızca “toplu-

mun bir üyesi” olursa eğer, üzüdür. Bu hayat doğada deneyimlenir ve serpilir. Thoreau, iki yıldan uzun bir süre boyunca, insanlarla görüşmelerini azaltıp ağaçlarla beraber yaşar. Bir noktada yanılgıya düşmeyelim: Doğada yaşayan kişi toplumun bir üyesidir yine. Orman sakini kent sakini olarak kalır. “Neredeyse her gün” köyüne döner.

Thoreau giderek daha fazla insanın kentlere aktığını ve hepsinin melankolik olduğunu gözlemler. Bu yönelim sağlıklı bir ruhun buyruğuna karşı gelir:

doğanın bağrında yaşayan, duyuları aktif biri için bu kadar kasvetli bir melankoli söz konusu değildir [...]. Hiçbir şey basit ve yürekli bir adamı hoşgörüsüz bir biçimde böylesi bayağı bir hüzne itemez. Mevsimlerin dostluğuna sahip olduğum sürece, hiçbir şeyin hayatımı bir yüke dönüştüremeyeceğinden kuşku yok.¹⁵¹

151 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 255.

Mevsimlerin akışına uyarak yaşamak, kendi varoluşunun amaçlarını belirlemek demektir. Kendi akışını izleyen bir doğanın düzeyinde seyretmek demektir. Doğal bir çevrede yaşayarak siyasetten yabancılaştan yurttaş kendi içselliği ve dışsallığı arasındaki bağlantıları keşfeder. Doğada daha çok kaldıkça doğayı kendi içinde taşıdığı duygusunu daha çok kazanır. Yalnızlık ihtiyacını, güç kazanmaya başlayan nekahat dönemindeki bir hasta gibi doyurur:

Yalnızlığa ihtiyacım var. Ufuktaki dağların biçimini görmek için şafak vakti bu tepeye geldim – kendimden daha büyük bir şeyi görmek ve onunla manevi bir temas kurmak için [...]. Sonsuz bir ümit ve atılıma itaat ederek, giderek daha da güçlü ve kararlı bir biçimde arıyorum yalnızlığı ama toplumu her seferinde zaafly bir devinim içerisinde arıyorum.¹⁵²

152 Henry David Thoreau, *La Moelle de la vie*, agy., aforizma 385, s. 70.

Doğa güçlendirir. Bireyin yüreğini hafifletir. Toplum çoğu zaman yüreği zayıflatır. Thoreau toplumun ruhun ıstıraplarını ağırladığını söylemek ister. İlkinde, gururlar zorlu bir çarpışmaya girmezler. Zihin genel olarak rahatlar ve canlılık kazanır. İkincisinde, kibirlerin zincirinden boşalması oyunu kaybedenleri acılaştırır. Başkalarının aynasında fazlaca yaşamışlardır. Kendi görüşlerinden edilmişlerdir. Birinde, sakinlerin şarkı söyleyen diline kulak verilebilir, kışın Baffin'deki beyaz denizi andıran buzlar altındaki o enginliklerin tadı çıkarılabilir. Diğerinde ise dalkavukları en ufak yanlış adımda gözden düşüren yapmacık bir dostluğun kadehleri tokuşturulur.

Thoreau doğada bir “dayanak noktası” bulur. Gölün sağlam dibine yakın bir mesken tutar kendisine. Sorun, kimilerinin ruh hallerini ormanlar dahil her yere beraberlerinde götürmeleridir: “Aslında, doğa kendisi de hasta olana hasta görünür ama fiziksel durumu iyi olan biri için sağlık kaynağıdır.”¹⁵³ Thoreau burada Zimmermann'ın yapıtını

153 Henry David Thoreau, *Histoire naturelle du Massachusetts*,

dikkatle okuduğunu gösterir. Fizyoloji, ruhsal sıkıntılarımıza tercüman olur. Beden, buhranlarımızı sergiler. Yürüyüşü, yol üzerinde sıkıntılarından kurtulamayanların asık yüzleriyle karşılaşabilir.

Sağlık gerekçesi iki şeyi kanıtlamayı sağlar. Öncelikle, koşarak yalnızlığa sığındığımızda bunun hiçbir yararını göremeyiz. Kaygılarını bir ağacın dibinde çözümlemeyi ummak boşunadır. Keyfini yerine getirmek için, insanın oturup biriyle konuşması daha iyidir. Sonrasında, doğa daha huzurlu olma şansını artırır ama bu konuda güvence vermez. İdilik değildir. İdil diye bir şey olsaydı eğer, Thoreau onu asla bırakmamamızı öğütlerdi. Walden gölünden 6 Eylül 1847 tarihinde ayrıldığına göre böylesi bir durum söz konusu değildir.

Ruh durumları çeşitlidir. Belki kendisini rahatlatmak için, Thoreau “insan dostluğu için fazla soğuk” olduğunu açıklar, sanki “hem insan hem de doğa için derin bir sempati duyulamayacağına dair bir yasa varmış gibi. Sizi birine yaklaştıran nitelikler diğerinden koparır.” Son olarak yine de,

Henry David Thoreau içinde., “Cahier de l’Herne”, agy., s. 48.

“doğaya gerçekten bakmak için ona insanca gözlerle bakılmalıdır, bir başka deyişle doğa sahneleri insanca duygularla, örneğin doğduğumuz köy için hissettiklerimizle bağdaştırılmalıdır,” açıklamasını yapar. Doğa bir âşık için daha önemlidir. Doğa âşığı her şeyden önce insanın bir dostudur. Dostum yoksa eğer, doğa bana ne yapabilir ki? Ahlâki açıdan anlamlı olmaktan çıkar.”¹⁵⁴

İki cümle birbirini yalanlıyor gibidir. Ama daha çok birbirlerini tamamlarlar. İkiyüzlü türdeşlerinden kaçan yalnız insan doğada bir anda onları saf bir aşkla sevmeye başlayamaz. Yine de insanlığı hep sevmiş olduğunu anımsaması için başka başka varlıklarla temas kurması, ağaçlarla ilişki kurarak bir parça sükûnete kavuşması yeterlidir. Doğa sempati uyandırır. Onu takdir eden, benzerlerini de takdir edecektir. Duygusal mekanizma aynıdır: Dostluğu tanımlayan mekanizma.

154 Thoreau'nun *Günlük*'ünden alınan bu cümleleri Michel Granger makalesinin başında alıntılıyor, “Le détour par le non-humain,” Henry David Thoreau içinde, “Cahier de l'Herne,, agy., s.232.

Doğadan topluma varasıya dostluk, uygar yaşamı zihnin izleyebileceği bir amaç düzeyine “çıkartır.”

En nihayetinde, doğa ve toplum arasındaki bağlantılar insan deri değiştirdiğinde daha iyi anlaşılır. Thoreau bir dönüşüm gerçekleştirmek için ormanda yaşayacaktır. Toplumu iyiye götürmek için deri değiştirmek söz konusudur burada: “İnsanların yoldaşlığından uzaklaşınca kendimi yoksullaştırdığımı düşünüyorsunuz, ama yalnızlığımın içinde kendime ipekten bir kumaş dokudum ya da bir koza, ve bir su perisi gibi, çok geçmeden daha yukarıda bir topluma uygun, daha kusursuz bir varlık dünyaya getireceğim.”¹⁵⁵ Bu gözlem tüm yurttaşlar için geçerlidir. Yoldan ayrıldığınızda, kusursuzluk içerisinde evrimleşen doğal varlıkları taklit edersiniz. Yeni bir biçim kazanmak için kenara çekilirsiniz. Herkes varoluşuna bu şekilde incelik kazandırabilir. Birey kendisini kusursuzlaştırarak herkesin kusursuzlaşmasına katkıda bulunur. “Daha yukarıda” bir toplum daha adil bir

155 Henry David Thoreau, *La Moelle de la vie*, agy., aforizma 387, s. 70.

toplum olacaktır, “basit bir biçimde güvenlik güçlerine teslim edilmiş” bir toplum değil.

Dolayısıyla Thoreau’nun doğa ve toplum kavramlarını karşılaştırdığı hissini veren parçalar, özellikle de aşağıdaki bölüm, daha esnek bir biçimde okunmalıdır:

Doğayı sevmemin bir *nedeni* de insan olması, ve insandan kopmaya olanak tanıması. İnsan elinden çıkma hiçbir kurum doğayı denetleyemiyor ve buraya sızamıyor. Burada farklı türde bir hukuk ağır basıyor. Doğanın ortasında eksiksiz bir mutluluğu tadabiliyorum. Dünya bütünüyle insandan ibaret olsaydı eğer, kendimi açamaz, her türlü umudumu kaybederdim. Benim için insan zorunluluk, doğa ise özgürlük demek. Başka bir dünya umudu veriyor bana. İnsan türü ise kendisiyle yetinmeme yol açıyor.¹⁵⁶

Son üç cümle önemlidir. Thoreau siyasî ey-

156 Agy., aforizma 372, s. 68 (italikler yazara aittir).

lemin koşullarını belirler. “Basit bir biçimde güvenlik güçlerine teslim edilmiş” kültürde, birey tamamlanmamıştır. “Toplumun bir üyesidir,” o kadar. Aynı zamanda “doğanın bir sakini” olan bireyin bilgileri ve zevklerinden habersizdir. Kötü yasaların ıstırabını çeker ve onlara karşı çıkmaya gücü yoktur. Cesaretini kıran o kadar çok zorunluluk vardır ki. Siyasî bir ütopya düşünebilir ve başka bir dünya hayali kurabilir. Ama masallara ihtiyacımız yoktur. “Doğanın incelenmesi” ile “insan türünün incelenmesini” birbirine uydurmak daha iyi bir çözüm olacaktır. Bugünkü uygar dünyanın tüm zorunluluklarına karşı gelmek olanaksızdır. Buna karşılık doğru bakış açısını bulmak gerekir. Ormanda ya da doğanın başka bir köşesinde bir adım atarak, yurttaş, “basit bir biçimde güvenlik güçlerine teslim edilmiş” kültür içinde kalan birinden daha kapsayıcı bir bakış açısı kazanacaktır. İçinde yaşadığı dünyadan daha fazla haz alabilecektir. Yeter ki en göze batan adaletsizliklerini tamer edebilsin.

“Solduyu” pratiğı umudu canlandırır. Thoreau, “orman yurttaşının” kent yurttaşlarından daha

“tamamlanmış” bir birey olduğunu söylemeye çalışır. Belki kendi kendine yetecektir o. Hem ayrıca, tırtılın zararını değiştirmesi için kimseye ihtiyacı yoktur. Kaldı ki farklı bir hayata açıldığı yeri terk etmezse eğer, devinimi nihayetine ermez. Etkili olabilmesi için, bireysel reformda deri değiştirme sürecinin sonuna kadar gidilmelidir. Tırtıl kelebeğe dönüşmelidir. Eski derisini bir kez arkada bıraktıktan sonra, yeni varlık benzerleri arasına iner. Uygar yaşamaya yeniden doğar. Gönlünü “hoş” tutar. Yeni bir “toplum hazımsızlığının”¹⁵⁷ yaklaş-tığını hissedecektir artık.

Doğaya çekilme fikri böylece doğrulanır çünkü doğa, toplum değildir. Ve topluma geri dönüşün de açıklaması vardır çünkü doğaya çekilmek

157 “Doktorların hepsi toplum yoksunluğundan mustarip olduğum konusunda hemfikirler. Daha önce böyle bir vaka görülmemiş. İlk başta böyle bir derdim olduğundan habersizdim. Daha sonra, İrlandalıların deyişiyle, toplum hazımsızlığı yaşadığımı sandım,” Henry David Thoreau, “Lettre à H.G.O. Blake (1 Ocak 1859)” (aktaran Thierry Gillybœuf, Henry David Thoreau. *Le célibataire de la nature*, agy., s. 295).

bunu olanaklı kılmıştır. Böylelikle siyaset, siyasete indirgenmemiş olur. Chamfort “büyük kalabalıkların” aslında küçücük bir dünya olduğunu daha önceden söylemiştir. Thoreau da siyasetin daha geniş bir bütünün bir alt bölümü olduğunu doğrular. Siyasetin şifresi ancak bu şekilde çözülebilir. Tersine yapıldığında, “içinde yaşadığımız bu tuhaf dünyanın somuttan ziyade masalsı, yararlı olmaktan ziyade güzel olduğu (dünya keşfedilmekten çok hayranlıkla izlenmeli ve takdir edilmelidir),”¹⁵⁸ unutulur.

Aldo Leopold Bir Kum Bölgesinin Almanakı adlı yapıtında aynı gözlemde bulunabilirdi. Amerikalı ekolojist Thoreau’nun tarafındadır. Gönüllü

158 Henry David Thoreau, “L’esprit commercial des temps modernes,” *Résister* içinde, *agy.*, s. 73. Thoreau, bugün birçok tartışmanın konusu olan “doğa” kategorisini kullanır. Yalnızlık mevzusunu ele alma biçimi özgündür. Öyle ki bu yaklaşımı “doğa” ve “kültür” “ikiliğinin mensesini gevşetenler” arasında saymak gerekir (Catherine Larrère ve Raphaël Larrère’in deyişiyle, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique* içinde, Paris, La Découverte, 2015, s. 51-82).

yalnızlığın bir avukatıdır. Doğaya ve onun faunasına çekilme fikri onun için vazgeçilmezdir. Bu anlamda “vahşi varlıklardan vazgeçebilecek insanlardan” ayrışır. Hatta kendisini, televizyona bakmaktansa “kazları izleme fırsatını” tercih eden “azınlığın” bir üyesi olarak görür.¹⁵⁹ Kitabının ilk bölümünde şu açıklamayı yapar, “ailemin haftasonu, aşırı modernitenin uzağında sığındığı köşede gözlemlediği ve ürettiği şey: bir ‘kulübe’”. Kendisi ve yakınları “hep daha fazlası-hep daha iyisi” fikrinden kaçmak için bu kulübeye sığınır. “Dışarıda kaybettiklerini kürek ve balta darbeleriyle yeniden kurmaya” çalışırlar. Ayrılıkçılığını “mantıklı kılan” bir “muhaliftir” Leopold. “Uygun adım düzeni bozulan bölüğün yeniden nasıl beraber adım atmaya devam edebileceğini” anlatmak istiyordur. Thoreau’nun “dünyanın, vahşi yaşamdan geçen kurtuluşu” üzerine kurduğu cümleyi anar. “Doğaya dönüşü” tartıştığında ne demek istediği daha iyi anlaşılır.

159 Aldo Leopold, *Almanach d’un comté des sables*, çev. A. Gibson, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, s. 13.

Leopold doğaya dönüşü över. Yine de “kavram” bir “sorun” olur çıkar. Demiryollarının gelişmesi sonucunda “kişiye düşen huzur, yalnızlık, fauna, flora ve güzellik payı” azalmıştır. Geçmişte, yalnızlık ve doğa el altındaydı. Bugün onlara kavuşmak için arabaya binmek şart oldu, kitle turizmi işte bu kadar genelleşti. Klakson sesleri, umumi tuvaletler, kamp alanları yerlilerin tam seslerinin ve ağaçların suskunluğunun yerini aldı. Doğa heveslileri akın akın geliyor. Amaçları aynı. “Ganimet” toplama peşindeler. Kollarında bir mantar sepetiyle gezintiye çıkıyorlar. Ayıların fotoğrafını çekiyor, tırmandıkları dağdaki höyüğe bir “not” bırakıyorlar. Tüm bu işaretler birer “sertifika”. “Fetihçilerin” performansını onaylıyorlar.¹⁶⁰

Doğal uzamları ziyaret neyse ki “oradaki temiz hava ve yabancılaşmaya”¹⁶¹ zarar vermiyor. Leopold çağdaş turistin kentlerin sağlığa zararlı atmosferinden soyutlanma isteğini kabul ediyor. Buna karşılık bu rahatlama organizasyonunun bir

160 Agy.,s.211,s.216.

161 Agy.,s.220.

yönetim meselesine dönüşmesine karşı çıkıyor. Oysa doğa duygusunun korunması giderek idari bir mesele halini alıyor. Doğal ortamı koruma gibi başlangıçta iyi görünen bir niyet kendisine karşı işliyor. Tapınaklaştırılmış doğayı seyre dalmak isteyen insanların sayısı arttıkça, “yüceltilecek” bir yalnızlık fikri de seyrecektir. Ve yalnızlık olanağı azaldıkça, doğa daha gürültülü bir uzama dönüşerek kuruyup gidecektir.

Vahşi bölgelerde yalnızlığın azalması işitsel algıyı da değiştirir. Bernie Krause bunu çalışmalarıyla gayet iyi gösterir. Biyoakustikçi onyıllardır yerkürenin en ücra köşelerinde dolaşıyor. Doğanın seslerini kaydediyor. Vardığı sonuç:

korunmuş panoramaları nedeniyle büyük ilgi görseler de, idare altındaki bölgeler doğaya dönmenin en iyi yolu değil. Bâkir doğa yönetilmez ve bakımı iyi yapılmış, işaretlenmiş yollarla, ayrıntılı haritalarla, fincanların, tişörtlerin, mus geyiği ya da boz ayının yaşam biçimini açıklayan rehberlerin satıldığı hatıralık dükkânlarıyla birimlere ayrılamaz.

Yazar Jack Turner'ın doğruladığı gibi, doğada bir hafta boyunca tek bir yola ya da sınıra rastlamadan, belli bir yönde yürüyebildiğimiz vakit –Kutup Bölgesi Milli Yaban Hayatı Sığınağı'nda olduğu gibi– vahşi hayatın içindeyizdir ancak, yapayalnız, pür dikkat, hayvan ve bitki dünyasının tüm türleriyle baş başa kaldığımızda ve yalnızlığımızın bilinci bizi yeniden canlandırdığında doğanın ortasında oluruz.¹⁶²

Böylesi bir yer tam anlamıyla “yalıtımlı” değildir, bir başka deyişle mutlak bir sessizlik içermez. Mutlak sessizlik katlanılabılır bir şey değildir zaten. Kaldı ki yoktur da. İnsan ayağının pek değmediği yerlerde bile her zaman için bir ses düzeyi vardır. Ses olmadığında canlılar uzamda yön bulma becerilerini yitirirler. Derin sessizlik kaygı uyandırır. Arkaik boşluk endişelerimizi uyandırır. Tersine, tatlı bir ritmi olan, hatta yinelemeli bir ton insanı sakin-

162 Bernie Krause, *Le Grand Orchestre animal*, çev. Th. Piélat, Paris, Flammarion, 2013, s. 234.

leştirir. Herkes kendi melodisini bulur orada. Anne karnındaki amniyotik sıvıda bebeğin işittiği sesler, yağmurun çatıya vuran sesine benzer örneğin. Neredeyse boğuk bir ortamdır ama ahenk açısından zengindir.” İç huzurun anahtarı buradadır:

Sükûnet bambaşka, sağlıklı bireylerin kendilerini fiziksel ve ruhsal açıdan güçlü hissetmeleri için vazgeçilmez bir şey. BBC için doğal ses kayıtları yapan ve konusunda dünyadaki en önemli uzmanlardan biri olan eski müzisyen Chris Watson, bu deneyimden söz ederken, bu sükûnet hissini, sessizliğin verdiğinden çok daha incelikli bir huzuru yakalayabileceğimiz yerler ve anları hararetle aradığımızı anlatır. Algılanabilir bir geçiş bölgesidir bu, ölçülebilir bir ses peyzajıyla mutlak sessizlik arasındaki akustik bir ekotondur, beyinde duyumların yer aldığı bölgelere etki ederek mutlak bir huzur hissi verir.¹⁶³

163 Agy., s. 235-236.

Tekniğin vahşi bir yerin algılanışına etkisi eski bir olgudur. Maine ormanlarında yaptığı gezilerde tuttuğu günlükte, Thoreau, görünürde bâkir bir yerde bile, doğal sesi yapay gürültünün yerine koyma refleksi gösterdiğini yazar. Allagash göllerine doğru yol alırken şunları yazar:

Buralar ne kadar vahşi olursa olsun, insanların yaşadığı yerlerle bir bağlantısını bulmaktan kendimi alamıyordum. Öylesine kulak verdiğim düzenli, monoton her ses insanların kurduğu sanayiden geliyordu sanki. Duyduğum çağlayan seslerini hayal gücüm barajların ya da bıçkı fabrikalarının gürültüleri gibi alıyordu ve birçok kez rüzgârın ormanın tepesindeki, nehirlerin ötesindeki uğultusunu, bir trenin –Québec treninin– gümbürtüsü zannettim.¹⁶⁴

Thoreau buradan, gece dışarı çıkmanın daha iyi olacağı sonucuna varır. Parazitsiz sesler duy-

164 Henry David Thoreau, *Les Forêts de Maine*, agy., s. 219.

mak için gece vaktinin daha uygun olacağını düşünür. O sırada karabatağın sesi çınlar. Kuş sesini değil “falsetto bir sesle atılan, çok tiz bir insan çığlığını”¹⁶⁵ andırır. Vahşi dünyayı korumak için, oradan algılayabileceklerimizi de koruma altına almamız gerekir.

Leopold, Almanak’ında Nisan’dan Temmuz’a dek her gün sabah 03.30’da kalktığını anlatır. Kahvesini ve not defterini alıp kulübesinin önüne yerleşir.Şafağı beklerken doğanın uyanışına kulak verir, sonrasında yanında köpeğiyle sorumluluğu altındaki araziye teftişe çıkar. İlk ötmeye başlayan “berrak tenor sesiyle” serçe olur, onu narbülbülü (bir diğer adı, kızılgerdan) izler, sonra sıra sarıasmaya, sonra da gürültücü çivit çintesi ve çalikuşuna gelir, her biri şu ya da bu dalda, şu ya da bu ip parçasının üstünde kendi sesini duyurmaya çalışıyordur kuşkusuz. Derken “gürültü patırtı her yere yayılır. İspinozlar, alaycıkuşlar, sarı boyunlular, gök ardıçlar, uzun kuyruklu ispinozlar, kardinal kuşları, herkes aynı anda zincirinden boşanır.

¹⁶⁵ Agy., s. 241.

Düzene ve ortaya çıkış saatine göre çıkardığım bu görkemli şarkıcılar listesi duraksar, dengesini yitirir ve bölünür çünkü kulağım hangisinin öncelikli olduğunu ayırt edemez hale gelir.”¹⁶⁶

New Mexico’da, birkaç orman bekçisi, sabahın erken saatlerinde neşelidir. Saat 03.50’ye doğru en görkemli noktasına ulaşan kuşların bu senfonisi karşısında büyülenir. Krause’nin “bölünme modelini” ve “ses peyzajı” gerekçesini onaylayabilir. Kariyeri boyunca hayvanların “daha eski, daha istikrarlı yaşam alanlarında,” özellikle korunmuş tropikal ya da alt tropikal alanlarda, “birbirleriyle yakınlık içerisinde ses ürettiklerini” gözlemlemiştir. “Bir biyofoni ne zaman tutarlı olsa” ya da biyologlara göre, ne zaman “dinamik dengenin iki ucunda” olsa, kayıtlardan çıkan akustik görünge resmi tüm seslerin belirgin bir biçimde ayırt edilebilir olduğunu gösterir. Tam tersine, bir canlı topluluğu zarar gördüğünde, görünge resimleri yoğunluğunu ve çeşitliliğini yitirir, ve sesleri temsil eden şerit genişlikleri o kadar net görünmez.

166 Aldo Leopold, *Almanach d’un comté de sables*, agy., s. 66-67.

Zorlayıcı dış koşullara maruz kalan, tehlikede ya da zarar görmüş canlı topluluklarının biyofonisi yapılanmış bir organizasyon göstermemeye başlar.” Krause ormansızlaştırılan alanlarda biyofonik yoğunluğun belirgin olarak kayba uğradığının altını çizer. 1990’larda Brezilya’da Rio Doce Eyalet Parkı’na döndüğünde, “sanki koskoca bir orkestranın bir üçlüye indiğini”¹⁶⁷ üzümlere gözlemler. Bu üçlünün sayısı da azalırsa eğer, doğa yok olacak demektir.

Bu noktada teknik ilerlemeler ile korunma altına alınmış bir doğanın yararları nasıl birbirine uygun hale getirilebilir? Leopold doğadaki ses karmaşıklığının sonuna yaklaştığını söylemez. Haftasonu sığındığı çiftlikteki floranın “görsel düzeneklerinin,” hafta içerisinde çalıştığı kampüsün bulunduğu banliyödekilerden daha çeşitli olduğunu saptar. Öyle ki, ona göre bizler bir alternatifle karşı karşıyayızdır: “Nüfusun kör kalmasını sağlamak ya da her ikisini buluşturmanın bir yolu olup

167 Bernie Krause, *Le Grand Orchestre animal*, agy., s. 100, s. 91, s. 223.

olmadığını sorgulamak: İlerleme ve bitkiler.”¹⁶⁸ Bu koşullarda aslolan “algıları harekete geçirmektir: Doğaya dönüş sanayiinin gerçekten yaratıcı olan tek dalı budur işte.” Bu amaçla, şunlara karşı savaşmak gerekir:

asla büyümeyen ganimet avcısı; onun yalnızlık, algılama, beceriyle yönetebilme yetisi gelişmemiş ya da yitip gitmiştir. Kendi bahçesini görmeyi öğrenmeden kıtaları istila eden, motorlu araçlarla donanmış karıncadır o [...]. Hayal gücünden yoksun insanlar için, haritadaki bâkir bir alan ilginçlikten uzak bir çölü temsil eder, oysa bazıları için asıl değerli olan yer burasıdır. (Oraya asla adım atmayacağım diye Alaska’nın değeri yok mudur? Kutup dairesindeki düzlükleri, Yukon otlaklarındaki kazları, Kodiak adasının ayılarını, McKinley dağının ardındaki koyunları görmem için bir yola ihtiyacım var mı? [...]) Bizi niteliksel if-

168 Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, agy., s. 72 (italikler yazara aittir).

las tehlikesiyle karşı karşıya bırakan, algılara uzantısı olmayan taşıt araçlarının yaygınlaşmasıdır. İlerleme, zaten muhteşem olan manzaraların içinde yollar açmak değil, henüz o kadar muhteşem olmayan insan beynindeki algı yetisini açmaktır.¹⁶⁹

Thoreau'nun gerekçesiyle tekrar karşı karşıyayız. İnsanın “kendi evinde bir yolcu gibi yaşaması,” yani gözlerinin önünde olup bitene bakması zorunlu, hatta ivedidir. Başka bir ifadeyle, doğaya inanmaya devam etmek gerekir. Ganimet avcısı ise hayal gücünden yoksundur. Elini sürdüğü her şeyi yok eder. Aklında yalnızca fetih vardır. Eylemlerinin sonuçlarını bastırmayı düşünürken kendi düşüşünü hızlandırdığının farkında değildir ama.

Leopold bu canavarın yerine “bilge” figürünü koyar. Buradaki bilge, diploma üzerine diploma alan kişi değildir. “Entelektüel alçakgönüllülüğü” bakımından, öncelikle toprağı kendi malı sayan aceleci modern insanın “dar aklıyla” karşıtlaşır.

169 Agy., s. 221, s. 224-225 (italikler yazara aittir).

Sonrasında “topluluğun sınırlarını içine toprağı, suyu, bitkilerle hayvanları ya da topluca yeryüzünü alacak şekilde genişletmeyi” önerir. Berrak bir zihindir onunkisi. *Homo sapiens*’i yeryüzü-topluluğunun fatihi rolünden alıp onu bu topluluğun bir üyesi ve yurttaşı yapan bir yeryüzü etiğinin” öncülerinden biridir. Bu etik “diğer üyelere saygıyı, aynı zamanda topluluğa olduğı gibi saygı göstermeyi içerir.” İnsanı ayrıcalıklı olmayan varlık konumuna geri getirir.¹⁷⁰

Fatih yalnızlığı yadsır. Ona vaktinin bir dakikasını olsun ayırmaz. Bilge ise etrafındaki dünyayı derinlemesine inceleyen bir yalnızdır. Başka türlerin davranışlarını bizimkilerle karşılaştırır. Şu ya da bu hayvanın sorunlarından yola çıkarak insanlık meselelerini çözmek için benzeştirmeler yapar. Benzeştirme, karşılaştırmalı bir etolojinin, insanların ve insan olmayanların davranış biçimlerini konu olan bilimin gerecidir. Bütünü oluşturan kısımlar arasındaki ilişkileri ve bütünün kendisini anlamayı sağlar. Kuşun ya da maralın bir

170 Agy., s. 254-255, s. 258-259.

davranışını incelerken, bilge bütünün dengesinin bağlı olduğu türler arası etkileşimleri açığa çıkarır. Böylelikle insanın tarihini doğanın uzun tarihi içine tekrar yerleştirir.

Barry Lopez bu nokta üzerinde durur. Dünyanın “vahşiliği” ifadesi ona zaman zaman uygun görünmez, ama kullanımı biyolojik çeşitlilik açısından bakıldığında doğrudur. Çünkü “vahşi topraklar bizim kimi zaman az çok bilincine vardığımız ya da hiç fark etmediğimiz biyolojik ilişkileri korur.” Vahşi bağlam “bitkilerin ve hayvanların yaşama direnci” için esastır. Yazar bir doğa yürüyüşçüsü ve sakininin belirleyici deneyimini aktarır. Bir gün ormanda küçük çocuklarla dolaşmaktadır. Görevi onlara fauna ve florayı tanıtmaktır. Yaptığı açıklamalara heyecanla tepki verdiklerini görünce, “bütünün basit bir parçası üzerinden yapılan dış kestirimin en teşvik edici deneyim” olduğunu kavrar. Şu sonuca varması için çok zaman harcaması gerekmez: “Çocuklar neredeyse herkesin şeylerin adını öğrenebileceğini bilirler; onların merakını tetikleyen bu değildir ama. Bir yaşamın kavranması için gerekenin sayısız ilişkinin gerçek-

liği olduğunu çok iyi anlamıştır onlar: En nihayetinde insanın hayal gücünü ayakta tutan şeylerin kendisi değil, bu ilişkilerdir.”¹⁷¹

Türler arası ilişkiler yeryüzünün “olağanüstü kütüphanesinde” kayıtlıdır. Genel olarak doğanın belleği gibi. Leopold Almanak’ında, yıldırım çarpan yaşlı bir meşenin kesilme sahnesini aktarır. İşlem tamamlandıktan sonra koskoca kütükteki eşmerkezli halkalara uzun uzun bakar. “Enlemesine kesitte koca bir yüzyılı,” uçsuz bucaksız Kuzeybatı topraklarına doğru yola çıkmış göçmenlerin maceralı yolculuğunu okur. Testere darbeleri ortaya “gerçeklik yongaları” çıkarmıştır. Gözlerinin önünden kuraklık yılları, finansal kriz dönemleri, İç Savaş zamanları geçer. Bunlar gerçek “arşivlerdir.”

Etkileyici bir rnek. Ekolog, bir metin yorumcusu gibi davranır. Yurttaşları aynı yolu izlemeye, “Tarihin ekolojik bir yorumunu” vermeye davet eder. Varsayımı şöyledir: Tüm biyotik ortamlar tarihsel özütler salgırlar. Yeryüzü en ufak izlerine

171 Barry Lopez, *Crossing Open Ground*, New York, Vintage Books, 1989, s. 80-81, s. 149.

dek “okunabilir.” İşte bu nedenle “ganimet” avını biryana koymak zorunlu, doğada bırakılmış kalıntılarla ilgilenmek ivedidir.¹⁷²

Leopold için “güncel sorunumuz bir tavır ve uygulama sorunudur.” Henüz birer “bilge” olmadığımızı kabul edelim. Yeryüzünü tehlikeye atıyoruz çünkü algılarımızı yeterince eğitebilmiş değiliz. Çok aceleciyiz. Varlıklar arasındaki ilişkileri incelemeye zamanımız yok. Gözlem gücümüzü geliştirmeyince, gelecek konusunda yanılıyoruz. “Ağır okumanın öğretmenleri” olacakken, okuma yazma bilmeyen doğa öğrencileri olup çıkıyoruz.¹⁷³

172 Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, agy., s. 23-36, s. 259. Kütüphane imgesi için, bkz. agy., s. 237.

173 “Biyotik etkileşimleri” ortaya çıkaran “geleceğin orman sanatını” uygulamaya koymak gerek, agy., s. 237. Önceki alıntı için s. 284. Metin yorumcularını “ağır okumanın öğretmenleri” diye niteleyen Nietzsche olmuştur, *Aurore* içinde, çev. G. Colli ve M. Montinari, Paris, Gallimard, 1980, s. 18.

VII.

YALNIZ VE BERABER

Gönüllü yalnızlıkta doğaya inanılır. Doğa incelenir. Ve bu inceleme insanın “kendisine ait” olmasına olanak tanır. Biraz köşesine çekilince herkes yaşamını insana özgü işleri belirleyen “etkinliklerden” ve “kargaşalı telaşlardan” uzak geçirir. Montaigne, bir kez yenilenen iki yıllık sözleşmeyle Bordeaux belediye başkanı seçilmiştir. Bu deneyimin bilançosunu *Denemeler*’inde aktarır: “İnsanlar kendilerini kiralyorlar. Yeteneklerini kendileri için değil, hizmet ettikleri insanlar için kullanıyorlar; evlerinde kendileri değil, onları kiralamış olanlar oturuyor.”

Montaigne sarayda dönen dolaplarla da karşı karşıya gelmiştir. Entrikaların kötücül tutkuları güçlendirdiğini bilir. Neyse ki tüm yöneticiler bu oyuna dâhil olmaz. Birçoğu kamu yararına çaba harcar. Eski belediye başkanı bu insanların kendilerini feda ettiklerini söyler. Kendi sorumluluklarını yerine getirirken o da iyi bir yönetici olmaya gayret göstermiştir. Görevini yerine getirdikten sonra, hırs yapmama hırsına sahip olmak ister. Bozulmamışlığını olduğu

gibi korumak ister. Yargılarında adaletli olabilmek için “ihtiraslara kapılmadan” kamu yararıyla “kendini iyileştirmesi” gerekir. “Kanaati” açıktır: “İnsan kendisini başkalarına ödünç vermeli ve kendini yalnızca kendisine vermelidir.” Yine de Montaigne kimi “doğru fırsatların” zaman zaman yeniden siyasî arenaya inmeyi gerektirdiğini anımsatır.¹⁷⁴

2 Aralık 1859’da, köleliği kaldırma yanlısı John Brown Harper’s Ferry’ye düzenlediği baskının ardından asılır. Thoreau onu “sonsuzluğa ermiş” bir şehit mertebesine yükseltir.¹⁷⁵ Yazar o dönemde halka açık mekânlarda verdiği konferanslarla ve kölelik karşıtı sert yazılarıyla tanınmaktadır. John Brown’ın davasını savunurken, hapisanede geçirdiği gecenin ardından kaleme aldığı “sivil hükümete karşı direniş” denemesindeki gerekçeleri yeniden ele alır. 1846 yılının Temmuz ayı sonunda tutuklanmıştır. Amos Bronson Alcott ve başka bir-

174 Michel de Montaigne, “De ménager sa volonté”, *Les Essais* içinde, III, 10, agy., s. 769-770.

175 Henry David Thoreau, *De l’esclavage. Plaidoyer pour John Brown*, çev. Th. Gillybœuf, Paris, Mille et une nuits, 2006, s. 98.

çokları gibi, Amerikan devletinin vergileri Meksika savaşına akıtmasına karşı çıkmıştır.

Thoreau iddianamelerinde, adaletsizliklere yasa biçimini veren bir hükümetin haklıyla haksızı ayırt edebilecek düzeye gelemeyeceğini sözünü sakınmadan söyler. Kongre üyeleri nasıl olur da kaçak kölelere karşı uygulanan cezanın anayasa-ya uygunluk derecesini tartışmaya devam edebilir? Yakışıksız bir yasaya uyulmasını isteyen yasa koyucu, adaletin kaynağı olan hakkı hor görmüş olur. Bu tavrı ifşa etmek için, yurttaş hak konusunda bilinçlenmeli ve “kendisine doğru gelen neyse ona göre hareket etmelidir.” Bu düsturu benimsemezse eğer, “adaletsizliğin hizmetkârı” olur. Artık bir insan değil, “basit bir gölge,” “insanlığın belli belirsiz bir anısı” olmuştur.¹⁷⁶

Thoreau’nun öfkesinin siyasî bir anlamı var mıdır, yoksa yalnızca ahlâkî midir? Ormana çekilmesiyle bunun arasında nasıl bir bağ kurar?

Hannah Arendt, sivil itaatsizliği konu alan denemesinde bu kavramı vicdanî ret kavramın-

176 Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, agy., s. 12-13.

dan ayrı tutar. İlki “yalnızca bir grubun üyeleri arasında ortaya çıkıp var olabilecekken,” ikincisi “tek başına bir bireyin işidir”. Arendt, Thoreau’yu “bireysel vicdanın ve bu ahlâkî vicdanın dayattığı zorunlulukların alanına yerleşip yurttaşın yasayla kurduğu vicdanî ilişkiler sorununu ele almayan” bir retçi olarak değerlendirir. Oysa Arendt’e göre:

vicdanın siyasetle ilgisi yoktur. Vicdan, suistimallerin var olduğu dünyayla ya da bu suistimallerin dünyanın geleceği üzerindeki olası etkileriyle öncelikli olarak ilgilenmez. Jefferson’la birlikte bize şunları tekrar etmez: “Tanrı’nın adil olduğunu düşününce ülkem için titriyorum; onun Adaleti sürekli uykuda olamaz,” çünkü yalnızca birey ve onun kendi doğruluğu için titrer. Daha radikalleşip, örneğin Thoreau’nun yaptığı gibi şöyle haykırabilirdi de: “Ulus olarak hayatına mal olsa bile, bu halk köle sahibi olmayı bırakmalı artık, Meksika’da savaşmayı bırakmalı.”¹⁷⁷

177 Hannah Arendt, “La désobéissance civile”, *Du mensonge à*

Bu pasajda Arendt iki temel zorluğun altını çizer: Bir yandan, ret kararı yalnızlık içerisinde, vicdanın kendisiyle karşı karşıya kalmasıyla verilir; öte yandan, ahlâkî vicdan içsel doğruluğuyla o kadar meşgul olacaktır ki siyasî olarak sorumsuzlaşacaktır. Thoreau, öfkesiyle birlikte yalnızca “erdemli insan”la ilgilenecektir.

Oylama meselesini ele alalım. Oylama, der Thoreau, dama ya da tavla gibi bir oyundur, hafif ahlâkî bir nüansı vardır, haklı ile haksız arasında bir oyundur, ahlâkî sorunlar içerir; ve bu da doğal olarak bir bahsi beraberinde getirir. Oy verenlerin kişiliği işin içinde değildir [...]. Adalet için oy verildiğinde bile, adalet adına bir şey yapılmaz. Adaletin üstün gelmesi yönünde zayıf bir arzu dile getirilir o kadar.”¹⁷⁸ En sık rastlanan durumda, oylama, tehlikeli sonuçlar doğuran çıkar hesaplarına bağlıdır. Zaman zaman bir adalet arzusunu öne çıkarabilir.

la violence. *Essais de politique contemporaine* içinde, çev. G. Durand, Paris, Agora-Pocket, 1996, s. 57, s. 61-63 (italikler yazara aittir).

178 Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, agy., s. 18-19 (italikler yazara aittir).

Ama burada da iki sıkıntı vardır. İlki adaletin gerçekleşmesi için bu arzunun oylamada fazlasıyla zayıf ifade edilmesidir: Oy vererek adaletsizliği düzeltmek olanaksızdır. İkincisi, kişilik oy verirken ne yetişir ne de gelişir. Oysa adalet arzusunu ancak kişilik güçlendirir. Başkaldıran yurttaşın “her şeyi yapamayacağı için adaletsiz bir şey yapmak zorunda olmadığını”¹⁷⁹ anlamasına yardım eder. Vicdanın doğruluğunu, hiçbir zaman ortadan kaldıramayacağı adaletsizlikler üzerinden ölçmeye kalkmak bir yanılsamadır. Buna karşılık, “bu adaletsiz şeyi” ayırt etmek, bireyin ona karşı güçlü bir adalet arzusuyla karşı çıkması için gereklidir.

Firariler hususunda (ve bunun üzerinden kölelik hususunda) yürürlüğe konan yasa, vicdanın reddettiği “bu adaletsiz şeyi” temsil eder. Bir birey bir hükümete karşı koyar çünkü hepsi bu aynı konuya bağlanan haksız olgular saptamıştır. Bir öfke nesnesinin belirlenmesine, vicdan için kendisini yalanlamama gerekliliği eklenir. Onaylamadığı bir şeyin içinde ahlâken yer almayı reddetmek, güçlü

179 Agy., s. 25 (italikler yazara aittir).

bir adalet arzusunu tanımlamanın tek yoludur. Bu adalet ilkesini savunmak, der Thoreau, “şeytani olanı tanrısal olandan” ayırmakla aynı şeydir. Adaletsizlikleri üreten siyasî organizasyonun vardığı noktayı kabul ederek adalete inanıyorsa eğer, vicdan şeytani ya da tutarsızdır. Tek başına “yakınlarına göre daha adil”¹⁸⁰ olmanın kesin çoğunluğunu oluşturuyorsa eğer, tanrısal ya da tutarlıdır.

Vicdanın bu don kişotçuluğu bir öznellik değildir. “Bir insanın kendisinden daha üstün saiklerle harekete geçebileceğini hayal etmesi bile olanaksız” olanların birine yönelttiği bakışın etkisidir. İşte bu nedenle onu deli diye etiketlerler, çünkü oldukları gibi kaldıkları sürece onun gibi hareket edemeyeceklerini bilirler.”¹⁸¹ Oysa adalete saygı bireylerden oldukları gibi kalmamalarını bekler. Alışkanlıklarını değiştirmelerini ister, bu da daha önce gördüğümüz gibi “kendi içinde bir yolcu gibi yaşamayı” içerir. Adalet, kendisini gerçekleştirmek için kişiliklerin değişmesini ister. Herkes doğruluğun adalet arzu-

180 Agy., s.23, s. 25.

181 Henry David Thoreau, *De l’esclavage*, agy., s. 56-57.

sunu güçlendirmeye yaradığını kabul ederse eğer, deli diye bir şey kalmayacaktır.

Doğruluk sözcüğünün kendi çıkarını düşünen bir vicdanın çabalarını ele verdiği düşünülebilir. Öznellik yokluğunda, onun yerini bencillik alacaktır. Bu da vicdanın yalnızca genel anlamda adaletle meşgul olduğu anlamına gelir. Ama Thoreau adaletin toplumsal anlamını da ele alır. Bir yandan, köleliğin kaldırılmasının vicdanî açıdan en ufak bir itirazı kabul etmeyen bir zorunluluk olduğunu düşünür. Birey adalet arzusuyla pazarlığa oturamaz. Örneğin firarilere karşı çıkarılan yasadan rahatsızlık duymuyorken, savaşta hükümete hizmet etmeyi reddeden bir askeri desteklediğinde adalet arzusu fazlasıyla zayıftır. Öte yandan, Thoreau adaleti gerçekleştirmenin, herkesin kendi payına düşeni gerçekleştirmesi gereken toplumsal bir edim olduğunu düşünür. Hiç kimse bu amaca tek başına ulaşamaz. Bu hedef işbirliği gerektirir. Aynı amaca ulaşmak için tarafların birlikte hareket etmesi zorunludur. İşbirliği etkili olacaktır. Thoreau “inanç” adını verdiği bu özelliği öne çıkarır.¹⁸²

182 “Eğer bir insanda inanç (faith) varsa, her yerde aynı

Her birey özgür olduğu sürece diğeriyle daha iyi bir işbirliği kurar. Ama özgürlük nadir, işbirliği ise çoğu zaman “kısımîdir”. Bu nedenle Thoreau “hoşnut olmayan kitlelere [...], yazgılarının zorlayıcılığına ya da zamanın zorlayıcılığına karşı bir çare bulabilecekken bunlardan boş yere yakınanlara” seslenir. Bunlar, der, “kendi zincirlerini, altınlarını ya da gümüşlerini dövmüşlerdir, her günkü hakiki doğruluklarını” yitirmişlerdir. Buradaki doğruluk (integrity) sözcüğü, çiftçinin “başkalarıyla kurduğu insanca ilişkileri sürdürmesini” engelleyen ve “inancıyla” (by faith) bir yaşam sürdürmesini yasaklayan çalışma koşullarını işaretlemek üzere kullanılmıştır.¹⁸³

inançla işbirliğine gidecek, katıldığı taraf hangisi olursa olsun dünyanın geri kalanı gibi yaşamaya devam edecektir. İşbirliği yapmak, en üst ve en alt anlamıyla, “yaşamını birlikte kazanmak” demektir”, Walden içinde, agy., s. 169 (italikler yazara aittir). Aynı satırlarda, Thoreau bir insansever olmadığını söyleyerek “bencillik” suçlamasına da karşılık verir. “İyilik yapma”ya dayalı “meslekte” “artık yer kalmadığını” açıklar.

183 Agy., s. 77, s. 91.

Toprak alışanı kendi köleliğinden kurtulamayacak duruma getirilmiştir. Benzerleriyle yaşayamaz durumdadır. Bu satırlar kölelik karşıtı sözlerinde de güçlü yankısını bulur. Köleliğin kaldırılmasının doğruluktan ayrı dşnlemeyeceği anlaşılır. Bu dava her yurttaş kendi içerisinde zgr bir birey olduğunda daha iyi paylaşılacaktır. Vicdan kendi doğruluğunu istediğinde, yurttaşın arkasında saklanan insan saygınlığını geri kazandırır. Adaletin genel anlamına uygun davranır. Aynı zamanda adaletin toplumsal anlamını da güçlendirir. Çünkü “anlamak ve adaleti yerine getirmek şeyleri ve ilişkileri değiştirir.”¹⁸⁴

Maneviyatla ilgili olsa da, doğruluk kesin olarak vicdana içkin bir mesele değildir. Aynı zamanda olası bir işbirliğinin ve dünyanın düzeni içerisinde, olması gerektiği gibi, herkesin çıkarının bir ölçütüdür. İşte Thoreau bir kişilik geliştirmeyi Amerikan ulusunun geleceğine bağlarken bunları söylemek ister. Yine oy verme konusunda şunları gözlemler:

184 Henry David Thoreau, *La Dsobissance civile*, agy., s. 23.

Ülkenin yazgısı sizin oy verme biçiminize bağlı: İnsanların en beteri bu oyunda aranızdaki en iyiler kadar iyi olabilir. Bu yazgı yılda bir kez oy sandığına bıraktığınız pusulanın türüne değil, her sabah odanızdan alıp sokağa bıraktığınız insan türüne bağlıdır.¹⁸⁵

Oyun metaforu tekrar kullanılmıştır. Oy verme ediminin ne oy veren ne de seçilen için ah-lâkî bir güvence olduğu bir kez daha belirtilir. Oy verirken adaletten çok yararlılık (şu aday yerine diğeri) gözetilir. Oy vermeyi sürdürmek mi daha iyidir, sürdürmemek mi? Aciliyeti olan bunu anlamak değildir. Aciliyeti olan vicdanlara her şeyden önce kendilerini yalanlamamayı öğreterek onları eğitmektir. Ciddi bir oyundur bu: Eylemlerini kınadığı bir hükümetten desteğini kesmek yurttaş ulusu için harekete geçme olanağı verir. Vicdanın talimatları her zaman olumsuz değildir. Olumlu da olabilirler. Vicdan, firarilere karşı uygulanan yasayı öfkesinin nesnesi yaptığında, siyasî düzeni

185 Henry David Thoreau, *De l'esclavage*, agy., s. 30.

etkileyen şu “adaletsiz bir şeyi” ortadan kaldırmaya başlar.

Ama öfkesi yeterli değildir. Anayasa anlayışına uygun bir biçimde, Thoreau doğru bir yasanın Amerikalılara Amerikalı olduklarını söylemekle sınırlı kalmayacağını anımsatır. Ancak tüm yurttaşları “insan türünün sınıfları içerisinde” “tutuyorsa” yasanın bir değeri vardır.¹⁸⁶ Öfkeye infial eklenir. İnfialle birlikte yurttaş insanlığa seslenir. Öfkesinin yargılama alanını genişletir. Her insanı tanık kabul eder. İnfiale kapılan birey tek bir köle-ye yapılan işkencelerin insanlığın tümünü ilgilendirdiğini söyler. Birisi için geçerli olan şeyin herkes için geçerli olduğunu öne sürer. Bu çoğulluk içimizde mevcuttur. Yalnızca dünden beri değil, bugün de vardır ve yarın için de olacaktır. Böylelikle birey güçlü adalet arzusunu genelleştirir. İnfial, öfkesinin nesnesini ortak bir davanın boyutlarına taşır. Söz konusu öteki, buradaki davada John Brown’ın durumu, herkesin öfkesinin nesnesi olur. Adalet için iten içe hazırlanan vicdan elbette

186 Agy., s. 26-27.

doğru olmayı hedefler. Aynı anda, “ülkenin yazgısı”yla insan türünün geleceğinin ayrı tutulamayacağı ve bunun nedenlerini çıkarsar.

Arendt vicdanî ret ile sivil itaatsizliği niçin birbirinden ayırır? En az iki nedeni vardır. Bir yandan, Thoreau’nun kendi açısından direnen bireysel vicdana yüklediği sivil itaatsizliği bireysellikten çıkarır. Arendt bunu vicdanî reddi “gönüllü çağrışımlarla” karşılaştırmak ve Amerikan kurumlarını canlandıran yasaların ruhuna uygunluğunu sorgulamak için yapar. Öte yandan da, olasılıkla, Thoreau’nun sözünü ettiği ahlâkî vicdanın yalnızlık bildiriminin tuzağına düştüğünü varsaymaktadır. Ama söz konusu yalnızlığın doğada yaşamla toplumda yaşamı uzlaştırmaya yönelik bir sahnelemenin konusu olduğunu asla söylemez.

Kulübenin anlamı yalnızca ahlâkî değildir. Siyasîdir de. Thoreau yalnızca yönetilenlere değil yönetenlere de mesafe koymalarını öğütler. “Devlet adamları ve yasa koyucuların, bir kurumun içine tamamen girdiklerinde, orayı olanca çıplaklığı içerisinde asla net bir biçimde göremediklerini” yazar. “Onlar toplumu dönüştürmekten söz eder-

ler ama toplum dışında tek bir gözlem noktaları yoktur.”¹⁸⁷ Biraz uzakta durarak sıradışı bir kimlik edinecek olan siyasî seçilmişler, ayıca sorumlusu oldukları suistimalleri fark etme olanağını da kendilerine vermiş olacaktıdır. Bu “gözlem noktasını yurttaş ancak ve ancak doğaya yaklaşarak elde edebilir. Buradan “direnişin” tıpkı akıl gibi ormanda oluştuğu sonucu çıkarılmalıdır. Belki de üyeleri düzenli olarak toplumdan soyutlanacak temsilci hükümet “akıl en soylu melekelerini ve yüreğın ta kendisini”¹⁸⁸ temsil etmeye başlayacaktır.

Uzaklaşma pratiğı, toplum bütünüyle bir anda ortaya çıkmayacağı için daha da gereklidir:

Pek kibirli olmayan bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Anayasamız, tüm kusurlarına rağmen çok iyidir; adaletimiz ve mahkemelerimiz gayet saygındır; bu devletin kendisi ve Amerikan hükümeti birçok ba-

187 Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, agy., s. 44.

188 Henry David Thoreau, *De l’esclavage*, agy., s. 70 (italikler yazara aittir).

kımdan çok hayranlık uyandırıcı ve enderdir, bunlar için minnettar olmamız gerekir, ayrıca birçoklarının verdiği tasvire de uygundur; ancak daha kibirli bir bakış açısıyla, anlattığım gibidirler; daha yukarıdan, olabildiğince yukarıdan bakıldığında ise , gerçekte neye benzediklerini, onlara bakmamıza ya da hiç ilgi göstermememize değip değmeyeceğini kim söyleyebilir ki?¹⁸⁹

Thoreau eleştirel aklın gözlemle geliştiğini tekrar doğrular. Biraz uzaklaşarak bir bakış açısı edininilir. Yurttaş böylelikle siyasî organizasyonun kimi zaman meşru kimi zaman gayrimeşru olduğu düzeyleri belirleme olanağı elde eder. Friedrich Nietzsche için de aydınlık görüşü getiren mesafedir: “Tanımak ve ölçmek istediğin şeylerden, en azından bir süreliğine, izin almalısın. Kentin kulelerinin evlerin üzerinde ne kadar yükseldiğini ancak kenti terk ettikten sonra görebilirsin.”¹⁹⁰ Thoreau ba-

189 Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, agy., s. 43.

190 Friedrich Nietzsche, “Le moment de prendre congé” (307),

kış yükseldikçe büyük haksızlıkların daha çok fark edildiğini ekler. Sonra bir an gelir, çok yüksekte bakıldığında hiçbir şey göze çarpmaz. Umursamaz olur insan. Ne her şeyin merkezinde ne de tamamen uzağındayken, “gözlem noktası” ortada kalır.

Fazla yükselmek hadiseyi yaşamayı engellemek demektir. Nietzsche, “bir şeyi yaşarken, insan kendisini olayın akışına bırakıp gözlerini kapatmalı, deneyimin ortasında bir gözlemci gibi davranmamalı,” der. Yoksa olayın hazmında sıkıntı yaşanabilir: Elimizde bilgelik yerine hazımsızlık kalabilir.”¹⁹¹ Yükselince, fazla yükselmemeli insan. “Gözlem noktası” bir denge noktası olmalı. Böylelikle yurttaş yaşamına hükmeden hatalı gerçekleri alt edebilir ve eylemlerinde hakiki öncelikleri belirleyebilir. Ne zaman yasaya uyması gerektiğini ve ne zaman uymaması gerektiğini bilir.

Vicdan yalnızca insanın ta içinden karşı koy-

Humain, *trophumain* içinde, çev. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1987, II, s.393.

191 Friedrich Nietzsche, “Nepaschercher à voir à contretemps” (297), *Humain, trophumain* içinde, agy., s. 390-391.

masından ibaret olsaydı, Arendt'in deyimiyle, "hükümet-karşıtı" olduğu söyleyebilirdi. Olayların akışını iyileştirmeye çalışan Thoreau'nun bakışı bu değildir. "Hükümetin hemen yok olmasını değil, hemen daha iyi bir hükümet" talep eder o. Adil bir hükümete karşı gelmenin gereği yoktur. Sorun henüz böyle bir hükümetin olmamasıdır. Bu öylesine önemli bir sorundur ki Thoreau siyasî temsilcilere adil olacak bir hükümetin temellerini atmak için yardım önerir. Onlara kulak vermelerini tavsiye eder. Hükümeti, "ona hatalarını göstermeleri için ve talep ettiğinden daha iyisini gerçekleştirmeleri için yurttaşları tetikte durma" konusunda "yüreklendirmeye" davet eder.¹⁹²

Thoreau'nun köşesine çekilmeye düzdüğü övgüyü kendi içine kapanmış bir öznellikle bir tutmak uygunsuz olacaktır. Kulübede vicdan yalnızlıkla oynar. Adaletsizliklere karşı geldiği anda, kentin oyununa girer. Gerekiyorsa eğer, bu adaletsizliklere neden olan siyasî biçimi değiştirmeyi

192 Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, agy., s. 23. (bir önceki alıntı için s. 11 – italikler yazara aittir).

hayal eder. Mesafe koymak, aslında azınlıkların çoğunlukla ilişkisini tersine çevirebilecek hale gelmek demektir. Thoreau “başlangıçların küçüklüğüne,” firarilere karşı çıkarılan yasayı onaylamadığı için hapse atılacak önce bir, sonra on, derken yüz, bin bireyin eylemine inanır:

Bir azınlık, çoğunluğa uyduğu sürece güçsüzdür; kaldı ki bir azınlık değildir artık; ancak çoğunluğu olanca ağırlığıyla bloke ettiğinde karşı konulmaz olur. Adil olan herkesi hapse atmakla savaş ve kölelikten vazgeçmek arasında kalsaydı, Devlet seçimini yapmakta zorlanmazdı.¹⁹³

Uzakta duran yurttaş çoğunluğa uymaz. Ama kenara çekilenlerin çoğalması orantıyı tersine çevirir. Azınlık salt çoğunlukçu olur. Bu durumda köleliğin kaldırılması hususunda oylamaya gidilecektir. Köleci hükümet dağılacaktır. Ulus siyasî yapısını değiştirecektir. Meksika’da savaşan bir ulus

193 Agy., s. 26-28.

olmayacaktır artık. Öfke ve infial göstermiş yurttaşların kendilerini tanıyacakları bir ülke olacaktır.

Thoreau'nun hükümetlerin olmamasını dilelediği çoğu zaman söylenmiş ve yazılmıştır. Böyle bir tavır söz konusu değildir, çünkü tam tersine hükümet adil olduğunda ve direnmenin haksız olacağı durumlarda, Thoreau itaat etmeyi önerir. Hatta ekler: "Herkes ne tür bir hükümet istediğini açıkça duyursun, böylelikle dileklerin gerçekleşmesi yolunda bir adım atılmış olur." "Vicdanımızı yasa koyuculara teslim etmememiz" gerekir çünkü "öncelikle insan, sonra uyruk oluruz. Yasaya saygı adalete saygıdan sonra gelir. Benimseme hakkına sahip olduğum tek zorunluluk, her an için, bana adil görüneceğine göre hareket etmektir."¹⁹⁴

194 Agy., s. 11 ve s. 12. Thoreau "toplumun kutsal yasaları" konusunda da aynı şeyi söyler: "İnsana böylesi bir durumda toplumla karşı karşıya gelmek düşmez; nasıl bir durum olursa olsun, kendi varlığının yasalarına itaat ederek içinde yer aldığı bu durumda kalması uygundur, bu asla adil bir hükümete karşı bir tavır olmayacaktır, böyle bir hükümet varsa tabii," *Walden*, agy., s. 525.

Yurttaş sorgulama özgürlüğünü köşesine çekilerek kazanır. Siyasette temsil edilirlığe karşı gelmez. Ölçütü adalettir. Sanki her şey, gerçekleştirilebilir bir adalet için vicdanların çıkarı, vicdanî ret ile sivil itaatsizliği uyumlu kılmış gibidir. Yurttaşlar yalnızca “adaletsizliğe karşı haklı” olmayı hedeflemezler. Aynı zamanda “adaleti alt etmek”¹⁹⁵ isterler. Arendt’in terimleriyle, öfke karşı koymaya yarıyorsa eğer, infial itaatsizliğe izin veriyor diyebiliriz. Birinden diğerine bir durak yoktur, süreklilik vardır.

Thoreau’ya, sivil bir itaatsizlik için vicdanî retçilerin çoğalmasının yeterli olmayacağı söylenebilirdi. Doğrulukların birbirine eklenmesi mutlaka siyasî bir edim yaratmayacaktır. Arendt, tam yerinde, siyasî vicdanı, vicdanın dünyanın (ya da “ülkenin”) iyileştirilmesine verdiği önceliğin oluşturduğunu belirtir. Ama o da, “karşı koyanlar seslerini kamusal alanda duyurmaya karar verdiklerinde,”¹⁹⁶

195 Jean-Marie Muller, *L’Impératif de désobéissance. Fondements philosophiques et stratégiques de la désobéissance civile*, Paris, Le Passager clandestin, 2011, s. 188.

196 Hannah Arendt, “La désobéissance civile”, *Du mensonge à la*

bireysel iradelerin böylesi bir anlam kazandığını düşünür. Bunun sonucunda, vicdan elbette her bireye bağımsızlık arzusunu benimsemesi için izin verir. Hiç kimsenin erdemle eylemi birleştirmesine engel olmaz. Daha da iyisi, yurttaşları, sokağa inerek yasaları daha adil kılmaya davet eder. Bir devlet, kölelik durumunda olduğu gibi, adaleti hor gördükçe, Thoreau doğruluğu ve “sakin devrimi” ya da “erdemli insanı” ve “iyi yurttaşı” (Arendt’in deyişleriyle) birbirine daha da bağlayarak düşünür.

Thoreau’nun ölümünden yıllar sonra, John Dewey de ahlâkî siyasetten ayırmayacaktır. 1940’ta yayınlanan bir konferansta, yurttaşları yalnızca görevlerini yerine getirmekle yetinmemeleri konusunda uyarır. Demokrasi daha fazlasını ister. Bir mekanizma değildir. “Bir yaşama biçimidir.” Daha da ciddi olanı:

demokrasiyi dışarıda bir şey gibi düşünmeyi bırakmak için, kuramda ve uygulamada, onun herkes için “kişisel” bir yaşam biçimi

violence. *Essais de politique contemporaine*, agy., s. 70.

olduğunu, bireysel karakteri oluşturan ve yaşamdaki tüm ilişkilerde arzuyu ve amaçları belirleyen kimi tutumları kalıcı bir biçimde edinmek ve ortaya koymak anlamına geldiğini kesinlikle anlamamız gerekir. Eğilimlerimiz ve alışkanlıklarımızın kimi kurumlara uyum sağladığını düşünmek yerine, bu kurumlara genel anlamda baskın olan bireysel tutumların ifadeleri, yansımaları, uzantıları olarak bakmayı öğrenmeliyiz.

Dewey totaliterliğin ilerlemesini durdurmak ister. Demokrasi halkları, görüşleri kendilerine uygun olmayan yurttaşları dışlayan türdeş gruplara dönüşmemelidir. Aciliyeti olan şudur:

yalnızca bireylerde kişisel tutumların yaratılması, demokrasinin bugünkü güçlü düşmanlarını başarıyla alt etmeye olanak tanır. Bunun anlamı da bireylerde derinlemesine köklenerek kişiliklerinin bir parçası olmuş tutumların katkısı olmaksızın, dış olanakların –askeri ya da sivil– demokrasiyi savunabi-

lecekleri yönündeki düşüncemizi aşmamız gerektiğidir.¹⁹⁷

Dewey ahlâkî vicdanın siyasî geleneği içinde yer alır. Ormanın derinliklerinde düşüncelere dalma ihtiyacı duymasa da, her bireyin sürdürdüğü iç reformdan kaynağını alan akla inanır.

“Dostane işbirliğine” ve büyük caddelerin kaldırımlarında sürdürülen tartışmalara düzdüğü övgüler safiyane görünebilir. Yine de “demokrasinin kalbini” anar. Demokrasinin güvencesi aslında “o gün sansürsüz gazetelerde okunanları sokağın köşesinde komşularla tartışmak için aniden duraklamak ve bir salonda dostlarla özgürce sohbet etmektir. Bireylerin çevresel koşullarla, özellikle de dünya bilgisini artırmak suretiyle ihtiyaç ve arzuyu yoğunlaştırıp doyuran insanî çevreyle özgürce etkileşime girmeleriyle” demokrasi daha da güçlenir. Sokak sohbetleri sürekli değişim

197 John Dewey, “La démocratie créatrice: la tâche qui nous attend,” çev. S. Chaput, *Horizons philosophiques*, 5/2, 1995, s. 41-48 (burada, s. 43-44).

halinde toplumsal bir bilgi üretir. Bu bilgi herhangi bir kısıtlama olmaksızın herkesi kapsar. Dewey bunu, gündelik tartışmanın ölçütü saydığı sağduyu (*common sense*) kavramından türetir. Bu “ortak yaşam alanında,” demokrasi “kurumsal ve insanın kendi dışında bir şeye” indirgenmez. “Kişisel bir yaşam biçimi” olur. Hem bir “ahlâkî ideal” hem de “ahlâkî bir olgudur.”¹⁹⁸

Demokratik vicdan ve manevî vicdan birbirlerini beslerler. Yurttaş bir sisteme itaat etmekle sınırlanmaz. Ebedî bir isyancı da değildir. Dewey yurttaşlardan çarenin dışarıdan geleceğine artık inanmamalarını ister. Demokrasinin fiil çekim kuralları öğrenir gibi öğrenilemeyeceğini düşünmeye davet eder onları. Demokrasi içeri doğru işlemez. Dışarı doğru işler. Yurttaşların içsel reformlarının ifadesidir. Bu anlamda kolektif ideolojiler karşısında gerçek bir kaledir. Dewey tarihi düşman totaliterliğe karşı özgürlüğün önemini anımsatır. Lekelenmemiş zihinlerin birliğine güvenir.

Siyasî vicdan bu noktadan sonra ormanda

198 Agy., s. 45, s. 47.

bir kulübe ile ortak noktalar içerebilir. Neyin adil olup olmadığının bilgisi toplumdaki kötülüklerin uzağında bir tapınağa bırakılmış değildir. Tek bir kişinin mülkiyetinde de değildir. Sokakta dağılır ve beslenir. Öfkeyle, infialle ve tarihsel bir aciliyet duygusunu örneklendiren tüm diğer duygularla bu adalet bilgisi genişler. Kamusal alanda paylaşılır. Herkes bunu tartışır. Ortak yaşamın her zaman etkinleştirilebilen bir koşuludur bu. İnziva hakkı sorumluluk bilinciyle birleşir. Yurttaşlar en göze batan suistimalleri ortadan kaldırarak daha iyi bir dünya inşa etmek üzere bir araya gelirler. Yalnızlar beraberliğe yürürler.¹⁹⁹

199 Victor Hugo bu iki terimi 15 Ağustos 1870-12 Şubat 1871 arasında tuttuğu bir defterde birleştirir: “Hayatım iki kelimeyle özetlenebilir: yalnız, beraber,” bkz. *Œuvres complètes*, “Voyages”, Paris, Laffont, 1987, s. 1099. Albert Camus aynı ifadeyi *L’Exil et le Royaume*’da kullanır, bkz. *Théâtre, récits, nouvelles*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002, s. 1654.

VIII.

İRÂDE OLARAK DÜNYA

Gönüllü yalnızlıkta başkaldırı düşüncesi yuvalanır. Bu başkaldırı düşüncesi adaletin bir gereğidir. Robin Hood karakteri toplumun uzağında yeşeren bir öfkeyi örneklendirir. Ahlâkî vicdanıyla ve ikiyüzlülüğe itirazıyla öne çıkar. İngiliz halk kültüründe “yasadan çok yasanın yozlaşmasına düşman olan [...]” şu kanun kaçaklarından biridir. “Bu karakterler keyfî ya da yozlaşmış bir yasanın uzağında durarak, doğal adaletin gerçek şampiyonları olur, kurumsal yasayı kendi aydınlık idealinin soluk gölgesi gibi gösterirler.” Kurumların kıyısında yaşayan Robin Hood kendisi gibi birkaç yalnızın iradelerini bir araya getirir. Etrafı direniş yoldaşlarıyla çevrilidir. Bir yalnız-beraberdır o. Ortaya çıkışlarını ve kayboluşlarını sahneler. Kendisinden korksunlar diye görünmez olur ve kentte adından söz ettirmek için ormana çekilir. Boyun eğmezliğini daha iyi göstermek için saklanır. Ve beklenmedik bir zamanda ortaya çıkıp kraliyet otoritesine hizmet edenlerin yolunu keserek onları soyar. Kılık değiştirdiği de olur.

Kılık değiştirmesi ise “yasanın onu koruyanlarca başka bir kılığa sokulmasını²⁰⁰” ifade eder.

İngilizce Robin Hood deyiminde, “hood” kanun kaçağını gizleyen kapüşon, başlık anlamına gelir. “Uzlaşımsal gerçekliğin inandırıcılığını yitirdiği bir yere dönüşen, bir yanlışlıklar ve anlaşmazlıklar komedisinde gizlenen ya da açığa çıkan” orman gibi. Robin Hood konvoylara saldırdığında keyfi yasanın maskesini indirir. Kurumların uzağında durarak onlara doğrudan etki eder. Amacı toplumdan kaçmak ve geri kalan günlerini doğada huzur içinde geçirmek değildir. Gönüllü yalnızlığı siyasîdir. “Yasaya körü körüne olmasa da ruhen bağlı kalma hakkının yetersizliğini” gözler önüne sermek ister ve “onun efsanesi adaletsizliğin yargılama alanını işgal ettiği, haklı davanın sığınadığını ormanlarda aramak zorunda kaldığı ironik bir çelişki etrafında biçimlenir.” Kanun kaçağı burada bir ideolog değildir. Daha çok bir komedya kahramanıdır. Belirleyici özelliği “sinizm” değil “belli dozda saçmalıktır,” eğer saçmalık “bir şe-

200 Robert Harrison, *Forêts. Essai sur l’imaginaire occidental*, çev. Fl. Naugrette, Paris, Flammarion, 2010, s. 122, s. 124-125.

yin olduğunu iddia ettiğinden farklı görünmesine bağlıysa”²⁰¹ elbette. Robin Hood görünüşleri ters yüz eder. Sistemi kendisine karşı çevirir. Anormalliklerini ifşa ederek çırılçıplak bırakır onu.

Adalet bir kez yerini bulduktan sonra, Robin Hood kralla barışır. O ve yardımcıları muzaffer bir edayla ormandan çıkar, maskelerinden de kurtulurlar. Ülkeyi ancak dürüstlükle kaleme alınan ve uygulanan yasaların düzene koyabileceği fikrini kabul ettirdikten sonra ahlâkî doğruluk savaşını kazanmış olurlar. Kanun kaçağı en nihayetinde yasaların demokratik ruhuna herhangi bir yurttaştan daha sadıktır. Bununla biraz eğlenen edebiyatın bir kahramanı olur. Çarpışmaları onu marjinal yapmıştır. Zaferleri onu merkeze taşır. Kurumların dışında konumlanmıştı. Sivil yaşamın merkezine geri döner. Onu mahkûm edenler bugün temize çıkarırlar. Robert Harrison şu sonucu çıkarır:

burada yasanın gölgesi, antik tragedyalardaki gibi bir başka yasa değildir [...] Ormanın ka-

201 Agy.,s.122,s.124.

nun kaçağının tamamen farklı bir yönelimi vardır. Kendi topraklarında, kendi çelişkilerini ve kusurlarını, özetle ihtiraslarını gerçekleştirme yetersizliğini gözler önüne sererek yasaya meydan okur. Onun yönelimi eylem halinde bir eleştiridir. Yasanın ideal adaletinin bekçisi olarak savaşını vermek üzere ormana gider; ama mutlu son onu haklı çıkarır ve yeniden sistemle birleştirir. Trajik bilgelik yerini komedi kahramanlığına bırakır. Suçu bağışlandıktan sonra kanun kaçağı kurtuluşun verdiği aydınlanmayla ormandan ayrılır.²⁰²

Kanun kaçağı yasaya etki etmek için ormana gider. Yasaların adil olmasını ister. Yasalardan değil, onları yozlaştıranlardan kuşku duyar. Aynı biçimde, Thoreau yaşadığı gölden hükümetin yok olmasını dilemez. Otoritenin temsilcileri tutarlı davranıp bireysel özgürlüklere saygı duyarak adaletin buyruklarını gerçekleştirsinler diye, adaletsiz yasaları yargılar. Bu talepler yerine getirildiği

202 Agy., s. 126, s. 127.

takdirde bir daha ağza alınmayacaktır.

Václav Havel'in ayrılıkçı tanımı Thoreau'nun hoşuna gidebilirdi. Öncelikle ayrılıkçının “doğası gereği bir tür Don Quijote,” sağduyuyla çarpışacak bir yalnız olduğunu söyler. Sonra, kendi döneminin ayrılıkçılarını anarak şöyle yazar:

siyasî eylemlerinin en mahrem çıkış noktası ah-lâkî ve varoluşsal alandadır. Yaptıkları her şeyi önce kendileri için yaparlar; içlerinde bir şey başkaldırmış ve o zamandan beri “yalanla yaşayamaz” olmuşlardır. Siyasî değerlendirme, bir başka deyişle umut –karanlık, belirsiz ve gerçekliğin doğrulanması zor olsa da– [...], yüksek sesle söylenen gerçekte ve insanın insanlığına dair açık edilmiş kaygıda, ne kadar hayali görünürlerse görünsünler, belli bir güç yattığına dair umut; sözün ışık saçabileceğine ve toplumun “saklı vicdanında” bir iz bırakabileceğine dair umut ancak bu varoluşsal gerekçenin ardından ya da ona sıkı sıkıya bağlı olarak ortaya çıkabilir.²⁰³

203 Václav Havel, “Anatomie d’une r  ticence,” *Essais politiques*

Ayrılıkçı, sistem onu zorlayabildiği alanda tuttuğu için eyleme geçmek için kaçamaz. Ormana ya da başka bir yere çekilerek kendisini “yeniden yaratma” özgürlüğüne çoğu zaman sahip değildir. Bunun üzerine kendi içine çekilir. Kendi güçleriyle sığınağını bulur. “İçsel yalnızlığını” kurar. Gündelik cesaretinin anahtarı doğrudur. İnançlarını elden bırakmaz ve ikiyüzlülüğü kabul etmez. Büyük bir kararlılıkla gerçeğin gülünç düşürülmesine karşı çıkar. Kendine bir rota belirler ve ondan asla şaşmaz. Bu iç pusuladan yoksun kalsaydı eğer, aklını yitirebilirdi. Artık ne gerçeğe ne söze ne de olan bitenleri çözümleme yetisine inanabilirdi. Yine de ayrılıkçının bir avantajı vardır: Kişisel ikilem. Ahlâkî sınav onu dayanıklı kılar. Peki yalanın egemenliğinden nasıl çıkılabilir? Bu ikilemi çözmek için, ayrılıkçı herkese karşı haklı olabileceğine ikna eder kendisini. “Bir bireyin haklı ve bir hükümetin haksız olması olanaksız mıdır?” diye kendisine sormuştur Thoreau.²⁰⁴

içinde, R. Errera ve J. Vladislav’ın derlediği metinler, Paris, Seuil, 1989, s. 217-218.

204 “Kendimi yeniden yaratmak istediğimde, en karanlık, en

Cevap olumludur. Bu durumda, siyasî otoriteye karşı çıkan kişi yine de başka bir şeye razı olur. Yoksa kendisine dayatılan yalnızlığı kaldıramayacaktır. Karşı çıkma ediminde ne tür bir onama vardır? İtiraz ederken neyi kabul ederiz?

Albert Camus yalnızların başkaldırısına metafizik bir anlam yüklemiştir:

Çelişki şurada: İnsan, dünyaya olduğu haliyle karşı çıkar, ama ondan kaçmayı kabul etmez. Aslında, insanlar dünyaya bağılıdırlar ve ondan ayrılmayı arzu etmezler. Onu sonsuza dek unutmak istemek şöyle dursun, tam tersine, ona hiç sahip olamadıkları için acı çekerler, dünyanın tuhaf yurttaşları, kendi yurtlarının sürgünleri.²⁰⁵

Dünya saçmadır, der Camus. Bizi doyurmaz, yine de ondan kurtulmak istemeyiz. Ona egemen

derin ve en bitimsiz ormanı ararım,” Henry David Thoreau, *De la marche*, agy., s. 42.

205 Albert Camus, *L’Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, s. 311.

olma planımızla birlikte başkaldırırız dünyaya. Bu nedenle de o ıstıraplı “kendimize ve dünyaya uzak olma” duygusunu yaşar ve zamanımızı dünyanın bu “tuhafılığı” karşısında kaygılarımızı aşmaya çalışarak geçiririz.

Başkaldırı her yurttaşı eştözlüdür. Bir anda akla geliverir. Kartezyen cogito misali, “bu gerçeklik bireyi yalnızlığından çıkarır. Tüm insanlarda ilk değeri kuran ortak bir alandır. Başkaldırıyorum, öyleyse varız.” Başkaldırıda yalnız kendisini beraberliğe taşır. Herkesi kendisi gibi davranmaya, yaşamına bir yön vererek yazgısını yaratmaya, “birliğin metafizik gerekliliğine”²⁰⁶ bağlı kalmaya davet eder. Beraberlik sırasında, genel saçmalığın kendi varoluşunu birleştirmesine izin vermediğini ve hiçbir aşkın gerçeğin ıstıraplarını dindiremeyeceğini anlar. Kimileri edebiyatı kullanır. Kimileri ise ideolojinin yolunda kaybolur. İdeoloji onlara, dağılmadan başka şey görmedikleri noktada birliği getirir.

Camus dünyanın tuhaflığının arttığına ikna olmuştur. Saçmalığın kendisi “kollektif bir veba-

206 Agy., s. 35-36, s. 305.

dır.” “Herkesin macerasıdır.” Öyle ki tüm yurttaşlar “dünyanın tuhaf yurttaşlarıdır.” Eylemlerini düzenlemeye çalışırlar evet. Olanaksız bir iştir bu. Kendilerine rağmen, gerçekleştirmeyi başaramayacakları şeylerin özlemine duyarlar. Camus’nün metinlerinde doğa, siyasetin ortadan kaldırdığı “varolma nedenini” sağlar. İnsanın “ahenkli başkaldırısının” çerçevesini oluşturur. Direniş ruhu ile yanıtlanma açlığını birleştirmesine olanak tanır: “İnsanın doğasını ve dünyanın güzelliğini selamlamayı elden bırakmadan, adaletsizliğe sonsuza dek karşı koyabilir miyiz? Cevabımız evet.”²⁰⁷

Doğada, başkaldıran insan topluma “evet deme ve hayır deme gücünü aynı anda” bulur. Camus köşesine çekilme hakkını ister. Yalnızlık alanlarının gitgide ortadan kalkmasına üzülür:

Çöllere yok artık. Adalar yok. Yine de onlara duyduğumuz ihtiyaç kendini hissettiriyor. Dünyayı anlamak için, zaman zaman ona sırtımızı dönmemiz gerek; insanlara daha iyi

207 Agy., s. 314-316, s. 330.

hizmet edebilmek için, onları bir süre uzak tutmak gerek. Ama güç için gereken yalnızlığı, zihnin kendisini toparladığı ve cesaretin kendisini ölçtüğü o uzun soluklanmayı nerede bulabiliriz?²⁰⁸

Büyük uzamlarda, yurttaş kendi içinde yoğunlaşır. Ayaklarının altındaki engebe, mevsimlerin geçişi, rüzgârın çıkardığı sesler ona huzur verir. Doğa, insandaki birlik açlığını doyurur. Cesaretini ateşler ve dünyanın tuhaflığına karşı başkaldırma enerjisi verir. Başkaldırı ruhu uçsuz bucaksız çöllerde yetişir. “Her gün, eylemleri ve yapıtlarıyla sınırları ve tarihin en kaba görünümelerini yadsıyan milyonlarca yalnız tarafından “diriltilir, canlandırılır, bakılır; amacıysa her birimizin acıları ve sevinçleri üzerinden herkes için yücelttiği ve hep tehdit altındaki gerçeği bir an önce yeniden parılatmaktır.”²⁰⁹

208 Albert Camus, *L'Été*, Paris, Le Livre de poche, 1967, s. 81.

209 Albert Camus, “Conférence du 14 décembre 1957,” *Discours de Suède, Œuvres complètes*, IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, s. 265.

Yalnızlar “milyonları” bulduğunda tarihin yalanlarına karşı çıkmak üzere iradelerini birleştirirler. Kenarda köşede oluşan “küçük başlangıçları” hepimiz biliriz. Stanley Cavell bu konuda Thoreau’nun Walden gölü kıyısına yerleşme amacının “kendi kültürüne ses vermeyi reddederek, bir başka deyişle toplum denen şeye ve benim bu toplumun kendisine ya da herhangi birine ait olmasını engelleyen umut kırıcı ‘komplolar’ dediğim şeye onay vermeyerek bu kültürü bir an önce harekete geçirmek” olduğunu söyler. Thoreau ve Camus’nün ormanı ya da çölü seçmelerinin tek nedeni huzur ve yoğunlaşma içerisinde kendileriyle baş başa kalabilmek değildir. Toplumun yeniden güç kazanmasını, vicdanların “kaygı dolu bir uykusuzluğun yerine süreğen bir uyanışı”²¹⁰ koymasını isterler. Yararsız uzlaşımların mermerinde donmuş sağduyuyu ifşa ederler. Kente daha iyi bir durumda dönmek ve kamuoyuna siyaset sahnesinde neler döndüğünü gözlemlemek zorunda olduğunu anlatabilmek için uzaklaşırlar.

210 Stanley Cavell, *Sens de Walden*, agy., s. 8, s. 105.

Geriye doğal düzene evet diyerek siyasî adaletsizliğe karşı çıkan iradeyi nitelemek kalır. Nasıl bir yapısı vardır? Amaçlarını iç içe geçiren bir irade olduğu söylenebilir. Yalnızca dünyanın “tadını çıkarmaya” değil onu “kullanmaya” da çalışır.

Aziz Augustinus’un “frui” ve “uti” kategorilerini daha yakından ele alalım. Teknik bir ayrımıdır bu. Birçok anlamı vardır. Öncelikle Tanrı’nın “yaratmış şeylere” gönderme yapmayı sağlar. Yaratılanın “tadını çıkarmak,” iyi olmayan bir yaşam sürdürmektir. Farklı bir biçimde, “ebedî şeyler” için bir iyilik “kullanılır.” Aziz Augustinus şöyle yazar: “Bildik şeylerin tadını çıkardığımızda, irade kendine göre bir zevk alarak orada kalır; ama bir başka amaçla başvurduğumuz şeyi kullanır ve sonrasında tadını çıkarırız” (Tesis, X, 13). İrade yaratılmış olanı onaylamak ya da reddetmekle sınırlı değildir. Sevdiği, ulaşmaya çalıştığı ve tadını çıkarmak istediği bir nesneye de yönelir. Bu durumda “bir şeyi kullanmak” onun üzerinden bir başka şeye “gönderme yaparak” ona bağlanmaktır.

İkinci bir aşamada, kullanma kavramının faydacı yorumunu aşmak gerekir. Isabelle Koch,

Aziz Augustinus'un akıl yürütmesini açıklar. "Kullanma da [...] iradenin bir tezahürüdür; böyle olduğunda, o da bir amacın konumuna ve aranışına dayanır, ona ulaşacak olan isteğe bir rahatlama getirecektir." Özetle, önemli olan şunu anlamaktır ki her kullanım:

zaten zevk almayı içerir, çünkü tadını çıkarmak insanın kendisi için istediği bir şeyi ifade eder ve her özel iradenin, hemen o anda elde etmeye çalıştığı şey dışında bir isteği yoktur. Her özel amacın hedefi basit bir araca indirgenemiyorsa eğer, bunun nedeni kendi içinde zaten bir bütünün yapısını almış olması, hedefleyen ve kendi amacı dışında hiçbir şey hedeflemeyen bir irade üstüne kurulmuş olmasıdır ve bu amaca ulaştığında orada dinlenecektir.²¹¹

Sözlerinin daha iyi anlaşılması için Aziz Augustinus yürüyüş örneğini kullanır (Tesis, XI, 10):

211 Isabelle Koch, "Augustin et l'usage du monde", *Cahiers philosophiques*, 122, 2010/2, s. 27, s. 40-42.

Ayak durur, sonra bir başka devinim başlatır. Daha basit söylemek gerekirse, yürüyüşçü ilerler. Her devinimin kendi için olduğu kadar, göreceli olarak önceki ve sonraki devinimleri için de getirisi olduğunu kabul eder. Böylelikle iradesinin nesneleri adımlarının modeli üzerinden düzenlenir. Aziz Augustinus bu konuda yürüyüşçünün aldığı zevkin onun “yurdu” gibi ele alınmaması gerektiğini yazar. Öyle olsa attığı her adımdan sonra durması gerekirdi. Bu zevk daha çok “bir durak ya da yolcu için gece kalacağı bir oda” gibi yaşanmalıdır. Yürüyüşçü bir “hac” yolculuğu gerçekleştirir. “Yabancı diyarlarda yolculuk edip konaklar.” Bu dünyada sürgündedir. Geçici olarak bir yere yerleşmiştir, orada yine de yaşar çünkü, göksel yurduna doğru uzanır. Buradan çıkan sonuç şöyledir, “kendini hiçbir zaman evinde hissetmeden bu dünyada konaklamak ama yine de orada konaklamak, ve geçip gitmekten başka şey yapmamak: *usus mundi*’nin anlamı budur.”²¹²

Thoreau’nun dünyası Aziz Augustin dünya-

212 Agy, s. 41-42. Aziz Augustinus’tan alıntılar, Isabelle Koch’un makalesi *La Trinité*’den alınmıştır.

sıyla aynı değildir. Ama “tadını çıkarmak” ve “kullanmak” arasındaki teknik ayrım genel anlamda yalnızlık isteğinin konumunu aydınlatır. Köşesine çekilme konusunda, iradenin ilk amacına ulaştıktan sonra, anlık bir zevk alma gibi dinlendiği söylenebilir. Yalnız insan yalnızlıktan yararlanır. Sonrasında bir başka amaç istemeye başlar. Topluma geri döner. Böylelikle iradesinin amaçlarını birbirine karıştırır. Yalnızlık bir araç değildir. Başlı başına bir amaçtır. Ve bu amaç, her zaman için bir başka amacı, buradaki örnekte toplumu çağırır. Öyle ki “dünyanın kullanımı” yalnız insanın gözdiktiği amaçlar üzerinden kurulur.

Thoreau kulübesinde “pampaya” layık bir yalnızlığın tadını çıkarır. “Kendisine ait küçük bir dünya”²¹³ kurar. Yazar Edward Abbey onun bu “dünyadan” tam olarak ne anladığını açıklar. “Walden gölünde, Concord ve civarında bir dünya kurduğunu” anımsatır. Thoreau buraları gece gündüz arşınlamış ve keşfetmiştir, dünyayı tanıyan çok az insan varken kendi dünyasını tanımayı öğren-

213 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 255.

miştir.”²¹⁴ Thoreau, Büyük Kanyon’u görmemiştir. Alaska’ya hiç gitmemiştir. Staten Island’da bir süre kalmış ama çok fazla anı biriktirmemiştir. “Küçük dünya” kavramını açıklamamız gerekseydi eğer, kulübesi ve Concord arasındaki alçakgönüllü gidiş gelişleriyle Thoreau’nun hem doğayı hem de toplumu kullanıp bunların tadını çıkardığını anlatabilirdik. Thoreau köşesine çekilerek, iradesinin amaçlarını üst üste bindirmiştir.

Aksi takdirde ormana çekilmesindeki derin niyeti anlayamazdık. Thoreau yurttaşlardan bahçelerini daha yakından gözlemlemelerini; kendi topraklarında, uzun bir yolculuğun sonunda bilinmeyen bir kıtayı gören yolcu gibi oturmalarını ister. Onlara alıştıkları evrenlerden çıkmalarını, bu evrenleri yüzlerce “yeni dünya” gibi ele almalarını önerir. Ve şunu anımsatır:

uzak bir yalnızlığı boş yere hayal ediyoruz.
Böyle bir şey yok. Bize bu hayali kurduran

214 Edward Abbey, “Down the River with Henry Thoreau,”
Down the River içinde, Londra-New York, Penguin, 1982, s. 46.

kafamızın ve en derinlerimizimizin bataklıdır, içimizdeki Doğanın ilkel kudretidir. Labrador çöllerinde Concord'un kimi köşelerindeki kadar büyük bir yalnızlığı, yani oraya taşıdığım yalnızlığı asla bulamam. Biraz incelik, biraz da erdem yeryüzünün tamamını heyecan verici, yeni ve vahşi bir yere dönüştürecektir.²¹⁵

Vahşi dünyaya bir övgüden çok, toplumsal dünyanın vahşileşmesi için bir yakarıdır bu, topluma yeniden bir doz doğa zerketmek için bir davettir.

Ağaçların arkasından yük treninin her günkü geçişini izlerken, Thoreau "bir sonraki yaz New England'da açık renk saçları örtecek palmiye yapraklarını gördükçe kendisini daha da dünya vatandaşı"²¹⁶ gibi hissettiğini yazmaya kadar vardır. "Dünya yurttaşı" terimi akıntıya karşı

215 Henry David Thoreau, *Journal*, 30 Ağustos 1856 (aktaran Thierry Gillybœuf, Henry David Thoreau. *Le célibataire de la nature*, agy., s. 129).

216 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 239.

kullanılmıştır. Thoreau uluslararası bir kurum inşa etmeyi düşünmez. Yolculuklar heyecanlandırmaz onu. Onun kafasında dünya yurttaşı bir gözlemcidir. Fauna ve floranın kıymetini bilir. Rüzgârın ve yüksek otların temasıyla canlanır. Kulübesinde bakışını yeni baştan eğitir. Gidiş gelişleri sırasında kendi toplumunu yeniden keşfeder. Bayağı olanı alışılmamışa dönüştürür, yaygın görüneni acayipleştirir. Doğada “yaşamaya” başlayarak yeniden sivil hayatın bir “üyesi” olur. Bu “dünya kullanımı,” *Walden*’in tüm modern seyyahların *İncil*’i olmasını hiç kuşku yok ki açıklamaktadır.

IX.

KULÜBE OKULU

Ormanın derinliklerinde bir kulübe inşa etmeyi hayal etmemiş olan var mıdır? Bu hayal çocukluğun bir ayrıcalığıdır. Yaşam boyu sürer. Küçük bir kor misali, sönmeye yüz tutar sanki. Sonra koşullara uyarak yeniden kızışır. Hayatın getirdikleriyle uğraşmak zorunda kaldığımızda unuturuz onu. Yükümlülüklerimiz çok ağır geldiğinde tekrardan aklımıza gelir. Israrla yeniden ortaya çıkar. Günlerimizi doldurur ve gecelerimizi düzenler. Bu hayalin insan aklının derin yapısına dair bir anlamı olabilir mi? Geçici bir korunak imgesi sunarak kaçma arzusunu telafi ediyor olabilir mi? Bu sorgulamaya basit bir yanıt sunar diyelim: “Bir insanı benzerlerinden ayıran ve ona yalnızlık duygusu veren uzam nasıl bir yerdir?”²¹⁷

217 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 259. Jack London (*Construire un feu*, çev. P. Gruyer, Paris, Phébus, 2007), Grey Owl (*Récits de la cabane abandonnée*, çev. J. Roche-Mazon, Paris, Éditions Souffles, 2010) ya da daha yenilerde, Sylvain Tesson

sayısı fazla değildir. Günümüzde “ağaç-evlerin” başarısı da (Fransa’da Alain Laurens’inkiler, İngiliz şirketi Treehouse Companyya da İsveç’teki Treehotel’in kulübeleri) bundan kaynaklanır. Mimarileri ahşaptandır yine. Ağaçların silüetini benimser, kâh eğri kâh düz olurlar. Kendilerini doğal çevreye uydurup oradaki hiçbir şeyi değiştirmezler. Yerin birkaç metre üzerinde gizlenmiş, havada asılı sığınakları andırırlar. Thoreau’nun kırsaldaki kulübesinden çok daha özenilmiş bir konfora sahiptirler. Ama zihniyet aynıdır: Kendi içine dönmek, yoğunlaşmak, çalışmak, yazmak, doğaya dikkat etmek, bir parça içsel yalnızlık bulmak için soyutlanmak. Ağaçların yapraklarıyla aynı düzeyde uyunur. Temiz havadan yararlanılır. Ruhun derinliklerini ölçmek için de bir fırsattır bu. Sonrasında herkes “dünyaya” döner. Bugünün ağaç evleri huzur dolu alveollerdir, birkaç gece kalacak ziyaretçilerin yeni güçler toplayacakları doğal odalardır.

Edebiyat bu kadar konforlu olmayan kulübe-lerle doludur. Dünyevi oyunlardan bitkin düşen ve kendi aşırılıklarından bunalan Jack Kerouac Yalnız Yolcu’da dağa kaçışını anlatır. Aklında yalnız-

ca yalnızlık vardır: “Böylesi onca yaygaradan sonra, bırakıyorum, yalnızlık ihtiyacı, “düşünce” ve “haz” makinesini (buna “yaşamak” diyorlar) durdurma arzusu hissettiğim bir noktaya geldim; istediğim tek bir şey vardı, otlara uzanıp bulutlara bakmak.”²¹⁹ İnsan bulutlara bakmak istediğinde yalnızlığa ihtiyacı var demektir. Bu satırlardan sonra gelen yeni bölümün başlığı şöyledir: “Dağ Tepesinde Tek Başına.” Kerouac yalnızlığından bir parça bilgelik de edinmek ister. Yolcu bezmiştir. “Tüm zamanların Times Square’lerinde” dolaşmak istemez artık. Yangın bekçisi olarak işe girer ve uçsuz bucaksız Kuzeybatı topraklarında “Mont Baker Ulusal Ormanı’na” sığınmak üzere hemen yola çıkar.

Uzun bir yolculuğa başlayıp Seattle’a varır. Sonra gösterişli manzaraların içinden geçerek yoluna devam eder. Doğanın gösterisi varlığını dayatır ona. Yüksek, sivri dağlar bembeyaz doruklarını onurla taşır. Kaya duvarlarından ilkçağların koku-

219 Jack Kerouac, *Le Vagabond solitaire*, çev. J. Autret, Paris, Gallimard, 1980, s. 183.

ları gelir. Berrak nehir suları ona tazelenme isteği verir. Nemli amurun, am kabuklarının kokusunu çeker içine. Ross barajına gelir ve katır sırtında gözlerden uzak bir yere götürülür. Bu sonuncu yolda,nden giden katırcıya bakarken, “insanların bu modern dünyada nadiren buldukları bu yaşam perspektifini” düşünür: “bir çölde, gece gündüz, tam sayıyı vermek gerekirse altmış üç gün ve altmış üç gece kusursuz ve rahat bir yalnızlık.” Katırcı göz ucuyla ona bakar. Biraz alay eder. Oraların tedirgin edici yanlarını, sineklerini, yazın kızgın güneşi, hemen ertesi gün onu izleyen güçlü kar fırtınasını, öngörülemeyen su yokluğunu, ateşin önünde ısınabilmek için odun bulunamadığını iyi bilir.²²⁰ Katırcı bu kibar kentlinin bir süre sonra projesini yeniden gözden geçirip koşarak vadiye geri ineceğinden emindir.

Dağ otlaklarının arasından geçen yolda ara ara ağaç kalıntıları vardır. Yamacı tırmanırken zorlanırlar. “Dünyanın tepesinde tek başına ykşelen, sivri çatılı, şekli belirsiz” bir kulübeye iyi kötü

220 Agy., s. 188.

ulaşırlar. Kerouac boğazına düğümlenen sıkıntıyı görmezden gelir. Yüksek sesle sorar: “Koca yaz burada mı kalacağım ben? Ve yaz dediğimiz *bu mu?*” Kutu gibi ev heryandan rüzgâralır, berbat durumdadır. Ertesi gün tek başına kaldığında, Kerouac yalnızca en acil işleri halleder. Kulübesini temizler, akşam olduğunda da yatıp uyur. Gece uyanıp açık havaya çıkar. O sırada şunları hissettiğini söyler: “etrafımdaki devasa dağların karaltısını ve bir de bulutların ardından koşan kuzey ışıklarının perde perde dalgalanışını görünce bir irkilme. –Bir kentli için bu çok fazlaydı– arkamda Korkunç Bir Kara Adamı bulmaktan korkarak, karanlıkta nefes nefese yatağıma koştum ve kafamı yorgana gömdüm.” Kerouac ısınınca anlaşılmaz bir biçimde bağımsız hisseder, yasak olduğunu bildiği halde kaçıp gittiği bir yerden dönen çocuk gibidir. Kapkara dağın ortasında uyuyakalır, korkuyla cesaretin birbirine karıştığı bir duygu içerisinde.

Ertesi sabah yeni yangın bekçisi olağanüstü bir manzaraya açar gözlerini. Göğün mavisi öylesine berrak, öylesine uçsuz bucaksız, öylesine derindir ki. Işıldayan güneş ona geceki korkularını

unutturur. Ortama alışır ve yavaş yavaş gündelik yaşamını düzene sokar. Ağaçlarla, kayalarla konuşmaya başlar. Çok kitap okur ve kendisini aşırı iyi hisseder: “Hiç kimse çöl benzeri bir yerde, bir anda gelen bu yalnızlığı sıkıcı da olsa tatmadan hayatını tamamlamamalı; insan yalnızca kendisine bağlı oluyor ve böylelikle gizli kalmış, gerçek gücünü tanımayı öğreniyor. Acıktığında yemeyi ve uykusu geldiğinde uyumayı öğreniyor örneğin.” Kerouac için gerçek yaşam yavaş bir yaşamdır. Amaçlar, ulaşamayacak bir geçmiş yoktur artık, yalnızca pratik zorunluluklar vardır. Kulübedeki yaşam, karın doyuran, düşünceyi uyaran ve bacakları harekete geçiren o anki ihtiyaçların egemenliği altındadır. Kerouac ânın tadını çıkarır. Thoreau’nun deyişiyle, “acıkmaya başlamadan önce açlıktan ölmek” istemez.

Yine de seçtiği yalnızlıktan kopar sonunda. Yalnızlık dayanılmaz olmaya başladığı için değil. Etkilerini göstermiştir o kadar. İyi kotarıldığında, tüm gönüllü yalnızlıklar insanı uzun süre toplumun uzağında kalmamaya davet ederler. Yalnızlık ihtiyacı kendiliğinden sönümlenir. Öyle bir

an gelir ki doyurulmuştur artık. Geriye iç huzuru kalır: “Tek bir şey fark ediyorum: Bulunduğum yer neresi olursa olsun, düşüncelerimle dolu küçücük bir oda ya da yıldızlarla, dağlarla dolu bu uçsuz bucaksız kâinat, her şey benim içimde. Yalnızlık ihtiyacım hiç yok. Dolayısıyla hayatı olduğu gibi sevmek ve önceden tasarlanmış fikirlerin peşinden gitmemek gerek.” Bunu anlamak biraz Siddhartha’ya benzemektir. Hermann Hesse’nin romanındaki kahraman gibi, Kerouac kulübesinde kendi kendisine yeter. Kendisini yeniden “toplumu kabul etmeye” hazır hale getiren ruhsal bir dinginliğe kavuşmuştur. Yorgunluğunu ve önceki ayların umursamazlığını aşmış, önceki yaşantısını yararsız kılan şeylerden uzaklaşmıştır. Yalnızlık “ona ait” bir yaşamın yolunda bir aşama olmuştur. “Dünyaya yeniden indiği” ve “tepedeki küçük pagodayı” gözden yitirdiği sırada, “verdiği” “sığınak” ve “ders” için teşekkür eder ona.²²¹

Yalnızlık ihtiyacı insana dağları aştırır. Bir

221 Agy., 192-194 (italikler yazara aittir), s. 198, s. 203, s. 206.

Henry David Thoreau alıntısı için bkz. *Walden*, agy., s. 199.

hamleyle ayağa kalkmasını sağlar. Her zaman için kamuoyundan ya da kendi ahlâkî sefilliğimizden kaçmayız. Gizli bir köşenin sessizliğine kaçınılmaz olarak heves edeceğiz diye bir şey de yoktur. Kerouac'ın kulübesi Søren Kierkegaard'ın "köşesi" değildir örneğin:

Gribskov ormanında "sekiz yolun köşesi" adında bir yer var; orayı ancak özenle arayanlar bulur çünkü hiçbir haritada gösterilmez. Adı bile çelişki içeriyor gibidir, çünkü sekiz yolun kesiştiği yerde nasıl olur da bir köşe bulunabilir; umumi yollar, sık kullanılan yollar nasıl olur da her şeyden uzak ve saklı bir köşeye uyuşabilir? [...] Sekiz yol ve yolcu yok! Dünya sönmüş gibi ve hayatta kalan kişinin sıkıntısı var, onu gömecek tek bir kul yok çünkü; ya da dünyanın tamamı o sekiz yola düşmüş ve sizi unutmuş gibi! Şairin sözleri doğruysa eğer: *Bene vixit qui bene lattuit*, iyi yaşamışım demektir, çünkü köşemi iyi seçtim. Dünya ve dünyadaki her şey, ona bir köşeden bakıldığında ve ona bakmak için hile yapma-

nız gerektiğinde şüphesiz çok daha iyi görünüyor.²²²

Kierkegaard'ın köşesi derme çatma bir mağaradır. Yer ölçümcülerin bile bilmediği bir yerdir. Bir kavşak gibi görünse de doğanın sessiz olduğu bir yerdir. Aslında Kierkegaard birçok yolun kesiştiği yerdeki gerçek kavşakların birer yuva olduğunu anlatır. Yalnız insan oraya sığınır. Onun “hilesi” ormana gitmek, görünmez bir yer bulup gelip geçenleri gözlemlemektir. Geçişleri dikkatle incelemek için yerleşir oraya. Yine de sözcüğün bildik anlamıyla bir keşiş olmaz. Dünyadan kopmaz. Böylesi bir kuytuya gelip geçenleri daha iyi görebilmek için saklanır. Kavşakların sık geçilen yerler olmasının önemi yoktur. Kierkegaard iç yaşantısına adanmış bir tapınak, ruhunun güzel anıları yad ettiği bir barınak bulur. Köşesi bir inzivadır.

Thoreau kulübenin bir başka işlevi olduğunu

222 Søren Kierkegaard, *Étapes sur le chemin de la vie*, çev. F. Prior ve M. H. Guignot, Paris, Gallimard, 1975, s. 22-23. Adı geçen şair Ovidius'tur (“Kendini iyi saklayan iyi yaşar,” *Üzgünler*, III, 4. 25).

düşünür. Orada yaşanan bir inziva değildir, bir geri çekilmedir. Geri çekildiğinde insan görünürdedir. Toplumu gözlemlemek için ortadan kaybolmaz. Walden gölü ıstıraplarını unutacağı bir mağara değildir. Yürüyüş üstüne denemesinde, Thoreau, Varron'un ticari alışveriş toplumu için, "yolcuların umumi yol"unu belirten şu "bayağı" dünya için verdiği etimolojiyi kullanır. Ona göre "kent"²²³ sözcüğü "taşımak anlamına gelen *veho*'dan" türemiştir "çünkü villa malzeme getirilen ve götürülen yer demektir."²²⁴ Kentin uzağına, ormana ya da bir dağ yamacına kondurulmuş kulübe de birleşme noktasıdır.

Kulübenin öncelikli değeri nedir? Uzun bir uçuştan sonra kusursuzlaştırılmış sığınaklara gelindiğinde, eski çoban barınaklarını hayal etmek

223 Metinde "ville." (Ç.N.)

224 Henry David Thoreau, *De la marche*, agy., s. 19. İnziva ve geri çekilme arasındaki ayrım Thierry Gillybœuf tarafından da kullanılmıştır, bkz. "Combat pour un homme libre," Henry David Thoreau'ya Sonsöz, *De l'esclavage. Plaidoye pour John Brown*, agy., s. 110.

zor olabilir. Yine de dünün kulübesi, bugünün az çok hightech yapısı içindedir hâlâ. Çok yüksek olmadığına, kulube geride kalmış alışkanlıklara bir saygı gösterisi olarak eski, ırak çoban kulübelerinin yerini alabilir. Duvarlar yenilenmiştir ve içerisi tamamen büyütülmüştür. Çok uzakta değildir ama. Yeni baraka aynı işlevi yerine getirir. Çoban kulübeleri birer barınaktı. Koruyucu birer damdı hepsi. Kötü havalarda çoban hangisine koşturacağını bilirdi. Sürüsündeki hayvanlar yaz güneşi altında susadığında, berrak sularıyla bir derenin kenarında konuşlanmış olan kulübeye doğru götürürdü onları. Nadiren sağlam bir kapıya sahip olan bu konutta geçirdiği gecelerde, doğanın seslerini dinlerdi. Bir barınağa varan her kâşif gibi, arkasından gelecekler için ve kendisi için buraya biraz erzak bırakırdı. Kuru dalları ve eski kütük parçalarını depolardı. Kapıyı iten içeride kendi yolluğunu yenilemek için gerekenleri bulurdu. Kış aylarında ateşin önünde ısınmak için odun yakardı. Çoban kulübesi çoğunlukla acınası halde olurdu. Kaba saba duvarlarına rağmen bir parça konukseverliği de vardı.

Kulübeler çobanın ovalar ve vadilerdeki gü-

zergâhının duraklarıdır. Onlar sayesinde çıkış noktasına döner. Dünyanın tüm göçebeleri gibi yoluna hâkim olur. Kulübelere sığınma ihtiyacı duysun duymasın, köpekleri eşliğinde, sürüsüyle birlikte bu yolu biraz dikkat gösterdiğinde rahatça kateder. Kulübeleri birbirine bağlayarak kendi haritalarını çizer. Bunlardan birine varmak heyecan dolu bir deneyimdir. Zaman zaman dağları titreten yıldırımdan kaçarak buraya sığınır çoban. Yağmurun durmasını bekler, kendisiyle baş başa kalır. Çobanın korktuğu şey toplum değil, habersizce zincirinden boşanan doğadır. Öfkelenen göğün beklenmedik kötülüklerinden korkar. Bir kez geri dönünce, ailesine kavuşan bir yolcu gibi fırtınayı uzun uzun anlatabilir. Küçük çoban kulübesi, kutup bölgelerinde insanı kör eden kar fırtınalarında sığınmak için alelacele inşa edilen igloo ile eşdeğerdir. Bir maceradır.

Bugünün yürüyüşçüleri dünün çobanları değiller. Donanımları çok daha iyi kuşkusuz. Yine de onlar gibi yürüme çabasının kısmen yalnız bir iş olduğunun farkındalar, özellikle de arazi zorlaştığında ve eğimler ortaya çıktığında. Herkes sağdaki uçuruma yuvarlanmamak için adımlarını izlemeli-

dir. Öyle ya da böyle sohbet edilecek bir durum yoktur. Bedensel yorgunlukla, daracık yolların dolambaçlarıyla, arazinin sarplığıyla mücadele ederken insan kendisini yalnız hisseder. Hiç kimse bir diğerrinin yerine yürüyüp soluk alamaz. Önemli olan soluk kesmeyen ritmi yakalamak, kasları zayıflatmak yerine güçlendiren bir ahenk yakalamak, zihni asla uyuşturmadan sakin tutacak gidişatı yakalamaktır. Ruhla bedenın sinerjisi belirleyicidir.

Yükseklerdeki bir sığınağı varmanın en az iki yolu vardır. Yürüyüşçü orayı aşağıdan ya da yol üzerinde görür, ya da bir patikanın dönemecinde, son anda karşısında buluverir. İlkinde, hedefini gözünden ayırmaz. İlerledikçe, onu hedefinden ayıran mesafeyi ve ona yaklaşmasını sağlayacak hızı sezgisel olarak ölçer. Kendisine yürümeye ara vereceğini telkin ederek yürür. İkinci durumda, kulübe bir anda karşısına çıkar. Bir buzul taşının kabartısı ardında ya da bir buzul vadisine gömülmüş gölün üzerinde yükselen küçük tepenin ardında gizlenmiştir. Yürüyüşçü sığınanın ortaya çıkışını şaşkınlıkla karşılar. Barınak düşüncesini bile bir yana bırakmıştır çünkü. Öylesine sabırlı

bir çaba göstermiştir ki tamamen ilerleme fikrine yoğunlaşmıştır. Senaryo ne olursa olsun, yürüyüşçüler özgürdür. Adımlarını hızlandırır ya da yavaşlatırlar. Bacaklarının deviniminin tadını çıkarırlar. Manzaraları hayranlıkla izlemeye vakit ayırırlar.

Sığınağa varmak her zaman için olağanüstü bir hadisedir. Aynı zamanda kollektif bir hadisedir. Çok yükseklerde, son metreler yanıltıcı olabilir. Çok ihtiyatlı olmak gerekirken dikkat dağılabilir. Uyanık olmak gerekirken insan kendisini rahatlamış hisseder. Bu can alıcı dakikalarda ayaklar, taş olsun, çamur ya da buz olsun, yine toprağı hissetmelidir. Yürüyüşçü bütünüyle fiziksel bir varlık olarak kalmalıdır. Ağırlaşması, vücudunu hissetmesi ve elinin altındaki rahatlık imgesinin çekiciliğine kapılmaması gerekir. Çok yakınına varıldığında bile, sığınak ulaşılması zor bir hedef, bir amaç olarak kalır. Son metrelerin farklı bir kararı getirdiği de olur. Bazen sığınak o kadar arzulanır ki ilk yürüyüşçü ona ulaşmak için koşmaya başlar ve herkes onun adımlarını izler.

Hedefe bir kez ulaşıldıktan sonra, çaba yerini rahatlamaya bırakır. Çıkış sırasındaki göreceli

sessizlik kırılır. Bu yeni yoldaş selamlanır. Yorgun gözler ihtişamlı, yeni bir dağ manzarasını keşfeder, bir şeyler yenir. Anlatacak çok şey vardır. Sığınakta yürüyüşçüler bir araya gelir. Bir mikro evren, ahbablığın geliştiği ve hikâyelerin anlatıldığı bir toplum oluştururlar. Çok azı birbirini tanır, yine de gün içerisinde katettikleri yolları konuşurlar. Sofra doğaçlama bir demokrasi deneyimidir. Sığınak, yalnızların bir süreliğine beraber olduklarını keşfettikleri yerlerden biridir. Ertesi gün herkes kendi yoluna gidecektir.

Yalnızca “toplumsal” değil, aynı zamanda “doğal” bir sözleşmenin maddelerini betimlediğinde, Michel Serres sözleşme sözcüğünü bir “çalgının tellerine” benzetir. Dağda bir kafileyi örnek gösterir. Ona göre kabile “yalnızları kolektif olarak bir araya getirir.”²²⁵ Karşılıklı bir bağımlılık üretir. Her dağ kafilesinin vazgeçilmez durağı olarak sığınağı bir toplum modeli olarak almamalıyız. Sığınağın insan türüne esin verme yetisi yoktur. Sığınaktage-

225 Michel Serres, *Le Contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992, s. 167.

çirilen gecelerle bölünen bir dağ macerası, toplum fırsatları verir yalnızca. Bütüncül deneyimlerdir bunlar. Yürüyüşçüler öncelikle yürüyüş sırasında “kendileriyle” baş başa kalmanın özel mutluluğunu tadarlar. Doğayla “dört bir yandan çevrilmiş” olmanın bir o kadar özel hazzını yaşarlar. Sonrasında onları bekleyen ve daha önce diğer dağcılar tarafından kullanılmış bir sığınağa varırlar.

Sığınak herkese açık bir kurumdur. Demokratik ruhludur. Hiç kimse birbirinin statüsünü umursamaz. Yalnızca o anki hikâyeler önem taşır. Sığınakta insan olduğu şeyi ortaya koymaz. Yaptıklarını anlatır. Etiketler unutulur. Bu özgürlük içerisinde dostluklar da kurulabilir. Friedrich Nietzsche “birkaç saatlik dağ tırmanışının bir üçkâğıtçıyla bir azizi aynı seviyede iki varlık durumuna” getireceğini söyler. “Yorgunluk, eşitlik ve kardeşliğe giden en kısa yoldur – ve üstüne özgürlük de uykuyla verilir.”²²⁶

Kan ter içinde kalma pahasına da olsa, dağ

226 Friedrich Nietzsche, “Le chemin de l’égalité” (263), *Humain, trop humain*, agy., s. 365 (italikler yazara aittir).

yürüyüşü insanları eşitler. Yükseklerdeki sosyalleşme candandır. Bir sığınakta cömertliğin kuralı paylaşılır. Geminin kaptanı bir despot değildir. Dikkatli ve yardımseverdir. Hiç kimse toplumdan kaçmaz. Hatta herkes bir tabağın etrafında toplumun küçük bir parçasını oluşturur. Yükseklerde gözlem yeri tektir. Kente indiğinde hiçbir yürüyüşçü güneşin doruklar arasından doğuşunu unutmaz. Rakım demokrasisi, insanın yüreğinde bir hoşlukla geri döndüğü olumlu bir sürgündür.

Sığınaklar yüksekliklerin tavernalarıdır. 1843 tarihli kısa bir metinde, Thoreau etkili bir biçimde sosyal bir figürü, hancıyı över. Tavernası kusursuz bir ev değildir. Tüm inanışların ötesinde, “İnsanların bir araya gelmeyi daha çok sevdikleri” bir yeri temsil eder. Bunun nedeni de hancının şunları temsil etmesidir:

misafirperverliği, açık ve herkese dönük cana yakınlığı: hancı yaratılanlara duyduğu sevgiyle insanları besler ve konuk eder [...] Uluslar da bireyler de bencil ve dışlayıcıyken, o tüm insanları eşit sever; en yakın komşusuna bir

yabancı gibi davranıyorsa eğer, tüm ulusları konukseverliğinden pay almaya davet ettiği için, en uzaktakini aile yuvasında ağırladığı bir akraba gibi görmesindendir.²²⁷

Bu neşeli betimlemede hancı tüm narsisizmleri ortadan kaldıran tanınmış bir dünya yurttaşıyla karşılaştırılır. İnsan sevgisi ne ikiyüzlü ne de soyuttur. Thoreau için yardımseverlik her zaman para üzerinden işler, insanseverlikteyse yalnızca boş niyetler vardır. Hancının iyilikseverliği evrenseldir. Zaten hancı yalnızca yabancılarla görüşür. Öyle ki artık yabancı diye bir şey kalmaz, herkesin kendisini bir diğerinde bulduğu bir aile vardır yalnızca.

Hancının yaygın bir şöhreti vardır. Her yolcuya ne kadar iyi bir ev sahibi olduğu anlatılır, yolcu “on mil öteden tavernayı görür –gerçekten neşeli bir bakış açısı–, bir tek yağmurla karın girmediği, herkese açık ve kucaklayıcı bir yerdir” burası. Hancı özgün bir kişiliktir, der Thoreau. Han her zaman

227 Henry David Thoreau, “L’Aubergiste”, *Résister* içinde, *agy.*, s. 7, s. 8-9.

için gözlerden uzak bir yerlerdedir. Hancı “belini ve baltasını alıp doğaya çekilmiştir.” Tamamen doğal kaynaklarla yaşar: “Varoluşun kimi sorunlarını kesinlikle çözmüştür.” Duygularının “her ne kadar özgün olsalar da, özel ya da bireysel bir yanı yoktur çünkü herkese açıktırlar ve evinin üzerindeki göğün rengindedirler. İnsan türü anlatımını hancı figüründe bulur.”²²⁸

Yine de yalnız biri diyebilir miyiz hancıya? Walden gölü deneyiminden önceki bu metinde, Thoreau “deha”yı “hancı” ile karşılaştırır. İlki sözcüğün bildik anlamıyla bir toplum kaçkınıdır. Yalnızlığı hınçla bilenmiştir. “Köşesine çekilmiş, yolların da uzağına yerleşmiştir, insanları ya da hayvanları mola verip biraz soluklanmaya davet eden bir tabelası yoktur; akla gelebilecek her türlü işaret ve telkinle şunu ifade eder: Yalnız kalmak istiyorum, hoşçakal, elveda!” Hancıysa “asla yalnız kalmak istemez, insanî durumunu unutmaksızın toplum içerisinde uyur, uyanır, yer içer. İnsanların düşüncelerinde dolaşır, İlyada da Shakespeare de onun

228 Agy., s. 10-13 (italikler yazara aittir).

müşterisidir, her yolcunun yoldaki zorlayıcı ama bildik hadiseleri anlattığı her yolcu onun müşterisidir.” Hancı sosyal bir varlıktır, her an yardıma hazırdır, asla rahatsız edilmeyen bir yoldaştır, bölgesini avucunun içi gibi bilen bir hikâye anlatıcısıdır.

Her an sohbettedir. Yolcunun ne beklediğini tahmin eder, “onun ihtiyaçlarını ve yazgısını anlar”. İnsanların “en açık yüreklisidir”:

Bir eli el sıkmak, diğeri sıkılmak içindir [...]. Hancıya başvurmasak bile, acil durumlarda onu ararız, çünkü elini ruha bağlayan sonsuz deneyim sahibi bir insandır. Halka Devlet adamından daha yakın biridir [...]. Misafirimizle konuşmak, kendimizle yaptığımız konuşmalardan sonra en iyi ve en eğitici olanıdır. Hancı çok daha bilinçli bir biçimde kendi kendine konuşur; bu da havadan sudan konuşmakla, karşımızda bir dinleyici kitlesi bulduğumuz anda neler söyleyebileceğimizi denemekle aynı şeydir.²²⁹

229 Agy., s. 14-17.

Hancı yalnız değildir. Öyle ya da böyle asla yalnız kalmaz çünkü tavernasına her an yolcu gelir. Büyülü bir etkisi vardır. Onunla konuştuklarında, konukları kendi kendileriyle sohbet ediyormuş gibi hissederler. Bu diyalogu, herhangi bir monologdan çok daha içsel bir biçimde gerçekleştirirler. Thoreau'nun daha önce yorumladığımız deyişiyle, hancı kendi evinde “yolcu gibi” yaşamayı başarır. Doğal ve sosyal çevresinde yaşadığı deneyim her gün kabul ettiği ziyaretçilerle birlikte yenilenir. Her şeyi yepyeni kılar. Başkalarına gösterdiği sevecenliğin eşi benzeri yoktur.

Walden gölü kıyısındaki günlerini anlatırken, Thoreau yalnız toplum kaçkını ile dünya yurttaşı hancıyı karşı karşıya getirmez. Onun kulübesi de konukların kabul edildiği bir yerdir. Sık sık ziyarete gelirler. İç mekân betimi buna tanıklık eder:

Sanırım toplumu insanların çoğu kadar ben de seviyorum [...]. Yapım gereği bir keşiş değilim [...]. Evimde üç iskemle vardı: Biri yalnızlık için, ikisi dostluk için, üçü toplum için. Ziyaretçilerimin sayısı beklemediğim kadar

çok olduğuunda, hepsi için yalnızca üç iskemlem vardı, ama mekânı tutumlu kullanıyorlar, genelde ayakta duruyorlardı.²³⁰

Çok önemli bir alıntıdır bu. Birbirini tamamlayan birçok anlamı vardır. Öncelikle, kulübe hancının bütününüyle konuksever ruhunu yaşatır. Sahibine özel bir yer değildir. Onu ziyarete gelen tüm insanlara kapısı açıktır. Thoreau kulübesinde kendine özgü bir biçimde, bir günlüğüne hancı gibi davranmakta zorlanmaz. Kulübede çeşitli sosyalleşme biçimleri vardır: Thoreau kimi zaman seçtiği dostlarını kabul eder, köy haberlerini tartışmak için bir topluluğu ağırladığı da olur. Hayvanlar da ona eşlik edebilir, yalnız ve neredeyse dilsiz bir oduncu da. Her türlü insan, meraklı yabancılar dahil, onu selamlamaya gelirler. Son olarak, iskemleler imgesinin aritmetik bir değeri vardır: Toplumun üç iskemlesi yalnızlığın ve dostluğun iki iskemlesidir, artı bir. Bu değerden yalnızlık, dostluk ve toplumun birbirinden ayrılmaz olduğu

230 Henry David Thoreau, *Walden*, agy., s. 269.

sonucunu çıkarabiliriz. Birinin amaçları diğerinin amaçlarına ters düşmez. Dahası, birbirlerini amaç edinirler. Üst üste binmiş üç sosyal model, iç içe geçmiş üç varoluş biçimidir bunlar. Yalnızca ilişkilerinin yoğunluğu, koşullara ve ihtiyaçlara bağlı olarak çeşitlilik gösterir. Kulübelerin yalnızlığı kapısız, penceresiz bir yalnızlık değildir. İnsan diğerleriyle bağlarını tam anlamıyla koparmaz. Köşesi-ne çekilmek bir toplum okuludur.

En nihayetinde tüm kulübeler terk edilirler. Thoreau ormandaki evinin kapısını açtığı gibi kapar. Burada oluşan rutinin önüne geçer: “Ormanı, beni buraya getiren sebep kadar iyi bir nedenle terk ettim. Belki yaşayacak başka bir sürü hayat var gibi hissediyordum ve artık oradaki hayata vakfedecek kadar vaktim yoktu. Özel bir yolu nasıl da kolaylıkla, hissetmeden katedebildiğimizi görmek kayda değer bir şey, o yolu hemen alışıldık bir yere dönüştürüyoruz.”²³¹ Kulübe bir eğilim değildir. Geçici bir deneyimdir. Sonlanması koşuluyla samimi bir anlatının konusu olur. Ne

231 Agy., s. 525.

Thoreau ne de Kerouac sığınaklarında kendilerini manevi liderler olarak hayal etmezler. Havarilere ihtiyaçları yoktur. Bölümün tamamlandığını düşündüklerinde, derslerini almışlardır.

Kulübeyi kutsallaştırmamak gerekir. Ona ne zaman çok büyük bir değer yüklense, romantik bir vahaya ya da cehennem mağarasına dönüşür. Kulübe mitolojileri, onun gerçekte temsil ettiği şeyin tersini söyler: Burası aslında gündelik yaşantı içerisinde eleştirel düşüncenin keskinlik kazandığı yeni bir dekordur. Bu alışılmadık dekorda, doğadan zevk almak insana hem “kendisiyle baş başa kalma” hem de topluma bakışını inceltme olanağı verir. Yurttaş iç yaşamıyla dışarıdaki yaşamını birleştirmeyi öğrenir. Her türlü insan ilişkisini oluşturan üç öğeyi yeniden düzenler: Yalnızlık, dostluk, toplum. Kulübe ne kehanet beklenen bir mağara ne de bir tembellik limanıdır. Doğayla toplumun uzlaştığı bir yerdir. Genel anlamda hayatı canlandıran o “iksir” de olabilir.

SONUÇ

YALNIZLIĞIN GÜCÜ

Yalnız olmayı neden bu kadar çok severiz?

Gerçekten yalnız olmadığımızı ya da bir süre sonra topluma geri döneceğimizi bildiğimiz zaman yalnız kalmayı severiz. Keşişler de çoğu zaman topluluk içerisinde yaşarlar. Bir iç huzuruna dair güvencelerinin olmadığını ve çabalarını birleştirmeleri gerektiğini bilirler. Topluca sürdürdükleri gündelik yaşamlarını düzenler, somut görevleri paylaşır, tefekküre dalacakları zamanları birlikte belirlerler. Birlikte yalnız olmak manevi yaşamı daha hafif kılar. Ancak aşırı yüksekliklerdeki yalnızlık deneyimlerinde takvim önceden belirlenir. Yola çıktığı zaman, maceraperest döneceği tarihi aşağı yukarı bilir. Çıktığı seferde işler yolunda gitmezse ya da felakete varırsa, yalnızlığa heves ettiği için pişmanlık duyacaktır kuşkusuz.

İnsanın yalnız kalmayı sevdiğini doğrulaması için bir manastıra çekilmesi ya da Güney kutbuna gitmesi gerekmez. Yalnızlığı iyi kullanmak için, etkinlik ritimlerini değiştirmek de işe yarayabilir. Çok

eski bir tavsiyedir bu. Seneca insanın yaşamını nasıl iyi idare edebileceğini sorgulamıştı. Şöyle yazıyordu:

yalnızlık ve toplum birbirini oluşturmali ve birbirinin arkasından gelmelidir. Yalnızlık bize insanlarla, toplumla görüşme arzusunu, kendimizle görüşme arzusunu verecek ve herkes birbirinin panzehiri olacaktır, yalnızlık kalabalık korkumuzu iyileştirecek, kalabalıklar da yalnızlık sıkıntısından kurtulacaktır. Zihni süreğen bir gerilim içerisinde tutmamak gerekir; eğlenmeye de gönül indirmesi gerekir [...] Zihni biraz gevşetmek gerekir; bir kez dinlendikten sonra, kendisini daha iyi ve daha canlı hissedecektir [...]. Gevşeme ve gevşeklik arasında büyük bir fark vardır. Yasaları koyanlar bayram günlerini insanlar topluca bir araya gelip eğlensinler diye belirlemişlerdir; onlara göre böyle günler çalışma saatleriyle uyumlu, vazgeçilmez bir ölçüdür [...] Ruhun yeniden güç kazanması ve serbest alanda, açık havada yükselmesi için kırdaki gezintiler yapmak gerekir.²³²

232 Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, çev. É. Bréhier, *Les Stoiciens*

Bu öğütler herkes için geçerlidir. Senatonun ünlü konuşmacısı görevine ara verip, önemli işlerinden bir süre el çekecektir. Daha hafif işleri öğleden sonraya bırakacaktır. Gün sona ermeye başladığı anda ricalara yanıt vermeyi bırakacaktır. Bitkin düştüğü bir çarpışmadan dönen asker, bir süreliğine gece nöbetine durmayacaktır. Uzun gecelerinin yenileyici uykusundan yararlanacaktır. Ritimlerin birbirini izlemesi ruhun bir buyruğudur. Toplum hazımsızlığına karşı ilacıdır. Tersi durumda, hızla akıp giden zamanı benimsemesi ve bu atılğan atı uysallaştırması olanaksızlaşır. Önemli olan yaşamın döngülerinin “dozunu ayarlamak,” düzeni ahenkle yerli yerine oturtmaktır: Rahatlamaya zaman ayırmak, içsel yalnızlık açlığını doyurmak, kırlarda düşüncelere dalmak ve sonra işinin başına dönmek gibi. Yalnızlık dinginliğe elverişlidir. Yepyeni güçler getirir.

Ritimlerin birbirinin yerini alması, bir gerekçe olarak, yalnızlıkla toplumu karşılaştıran her

içinde, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, s. 689-690.

görüşün sahiciliği olmadığını doğrular. Aynı düşünce düzeninde, bugün çokça sözünü ettiğimiz kopukluk bir yanılsama değil midir? “Offline” ve “online” arasındaki karşıtlık bir serap değil midir? Elbette dijital teknolojiler bizi kurtulmak istediğimiz bir dağılma durumuna getirdiler. Giderek artan bilgi akışına boğuldukça manevi değerleri her zamankinden daha çok takdir eder olduk. Doğa gezintilerinden ve kaçıp gitme fikrinden yeniden zevk almaya başladık. Ama yalnızlığa duyduğumuz ilginin gerçek nedeni zannettiğimiz şey değil. Kusursuz yalnızlık bir tuzaktır. Kopma istekleri artık bağlanma ihtiyacının bir parçası olmuştur. Geleceğimiz olasılıkla dijital bir gelecektir. Ritimlerin birbirinin yerini alması “hızlanma spirali” bir yanıttır,²³³

233 Nathan Jurgenson’un dediği gibi, yalnız kalmayı giderek daha çok seviyoruz çünkü “bize yanlış yere “online” olmanın “offline olmamak” anlamına geldiği öğretildi [...]. Bu hatalı karşıtlığı görürsek, fizik ve dijital iç içe geçmişler gibi bakarsak, internete bağlandığımızda yaptığımız şeyin internetten koptuğumuzda yaptıklarımızdan ayrı düşünülmemeyeceğini de

Bu birbirinin yerini alma gerekçesi tamamlanmalıdır. Yoksa yine de, biri yalnızlığı diğeri toplumu hedefleyen iki ayrı istek söz konusu olduğu ve bunun böyle devam ettiği zannedilebilir. Oysa toplumda yaşam ve yalnız yaşamın birbirlerini izlediklerini ve birbirlerine göre anlam kazandıklarını söylemek yeterli değildir. Birbirlerinden ayrılmaz olduklarını da anımsamak gerekir.

Bu kitapta aynı zamanda bir toplum isteği olan yalnızlık isteğinin çelişkisini aydınlatmaya çalıştık. Thoreau'nun deneyimi ana hattımızı oluşturdu. Hem benzersiz hem de örnek bir deneyim bu. İki yıldan uzun bir süre boyunca, ormanla Concord'un merkezi arasında gidip geliyor. Yurttaşla-

anlarız." Buradaki yanılsama "dijital bir ikilik," "sıfıra sıfır elde var sıfır" bir oyunun yanılsamasıdır: "online geçirilen zaman daha az offline zaman demektir," Nathan Jurgenson, "The IRL Fetish," The New Inquiry, 28 Haziran 2012, Sherry Turkle'la çatışır, "The Flight from Conversation," The New York Times, 21 Nisan 2012. "Hızlanma spirali" için bkz. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, çev. D. Renault, Paris, La Découverte, 2010, s. 187-197.

rın görüşlerini derliyor ve çevresindeki fauna ve florayı oluşturan canlı varlıkları gözlemliyor. Yalnızlığın iyi yanlarını takdir ediyor ve doğanın tadını yalnızca doğa için çıkarıyor. Doğa ona kölelik ve diğer haksızlıklara başkaldırma enerjisi veriyor. Köyden birkaç yüz metre ötede kalmak ortaklaşa yaşamı terk etmek anlamına gelmiyor. Göreceli bir uzaklaşma bu. Ayrıca geçici de. Eleştirel aklın bir taktiği. Ne çok uzakta ne de çok yakında.

Kulübeler fildişi kuleler değiller. Orada insan kendini daha iyi tanımaya çalışabilir. Ama gönüllü yalnızlık öncelikle başka bir işe yarar. Demokratik bir sahne tasarımıdır. Yurttaş köşesine çekildiğinde daha az yurttaş olmaz. Kent yaşamına katılmayı sürdürür. Bunu kendine özgü bir biçimde, giriş çıkışlarını, görünüp kaybolacağı zamanları düzenleyerek yapar. Bir süre inzivada yaşama hakkını doğrular. Öyle ya da böyle, uzaklaşan neredeyse her zaman geri döner. Birey gözlemlemeyi elden bırakmamıştır. Ortak meseleler üstüne fikirlerini başka yerlerde geliştirmiştir. Sessizlikte cesaret bulmuş, başka sesler duymuş, çözümler hayal etmiştir. Yeniden ortaya çıktığında, sohbetin gidiş-

tını değiştirir. Kamusal alanlarda ya da yarım çember şeklindeki meclis salonlarında çoğu zaman daha açık bir biçimde kendisini ifade eder, karar verir, pazarlık eder ve karşı çıkar. Uzaktayken çok dinleyerek edindiği inançlar, onu “(yeniden) söz almaya” iter.²³⁴ Köşesine çekilmesi kahramansı bir hareket değildir. Bencil bir edim de değildir. zerine dşnlmş bir yaşamın işaretidir.

Yazar Rainer Maria Rilke yalnızlığın “alıp bırakabileceğimiz bir şey” olmadığını ve “bizim yalnızlık olduğumuzu”²³⁵ ne sürer. Yalnızlık insanlık durumumuzun bir parçasıdır. Kaçınılmaz ve gizemlidir. Onun üzerinde herhangi bir etkimiz

234 “Saftan ayrıldıktan sonra” (Exit) diyecektir Albert O. Hirschman, *Dfection et prise de parole*, ev. C. Besseyrias, Paris, Fayard, 1995. Protesto hareketlerine Voice/Exit binomunun uygulaması için, bkz. Michael Watner, *Publics and Counterpublics*, Cambridge, Zone Books, 2002; Albert Ogien ve Sandra Laugier, *Le Principe dmocratie. Enqte sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Dcouverte, 2014.

235 Rainer Maria Rilke, *Lettres  un jeune poete*, agy., s. 340 (italikler yazara aittir).

olamaz. Ama genel olarak yalnız olmak istediğimizi biliriz. Ve gerçek “yalnızlık iktidarı” bu bilgiyi elimizden almamalıdır. Bunu kendimiz için kullanmak bize kalmıştır. Yalnızlıkta hem yalnız kalmayı hem de başkalarıyla olmayı sevme nedenlerimizi bile bulabiliriz.²³⁶

Arches National Monument parkında sezonluk orman bekçiliği yapan Edward Abbey’nin yaşadığı macera buna kanıt oluşturabilir. Yazar Utah’ın bu bölgesine orada ilk kalışından on yıl sonra geri döner. Şaşırp kalmış bir halde sanayileşmenin ve kitle turizminin yol açtığı felaketlere bakar. Bu uçsuz bucaksız doğada yeniden vakit geçirmeyi arzulamıştır. Aylar geçer. İçini sıkıntı basar. Kendisinden yorulur ve kente dönmek için sabırsızlanır. Öyle bir an gelir ki kentingürültü patırtısını yeniden duymaktan, neşeli tiplerini yeniden görmekten, caddelerindeki akışa kapılmaktan

236 “The power of solitude”, daha sonra ABD’de Yargıtay yargıçlarından biri olacak genç Joseph Stroy’nin 1804 yılında yayınladığı şiirin başlığıdır (aktaran Eric Slauter, “Being alone in the Age of the Social Contract, s. 35).

başka şey düşünmez olur. Bu ikinci deneyimden aydınlatıcı bir ders çıkarır:

Denge: işin sırrı burada. Ölçülü aşırılık. İki dünyanın en iyisi [...]. Güneş ve yıldızlarla, altın kumlarla geçirdiğim yirmi altı haftadan sonra, Hoboken'daki deniz ürünleri yediğim lokantada, Clam Broth House'da boş kabukların yere düşerken çıkardığı sesi yeniden duymak istiyorum. 42. sokaktan geçenlerin pembe, neşeli yüzlerini ve Atlantic Avenue kaldırımlarını dolduran güler yüzlü kalabalığı görmek için yanıp tutuşuyorum. Land's End'den, Dead Horse Point'ten, Tukuhniki-vats'tan ve diğer soylu kararlardan bıktım usandım [...]. Her şeyi ciddiyetle ele aldığım da, ki yaptığım da bu zaten, çölün beni deli ettiğini söyleyebilirim.”²³⁷

Yazar vahşi enginliklere çekilmiştir. Muhte-

237 Edward Abbey, *Désert solitaire*, çev. J. Mailhos, Paris, Gallmeister, 2010, s. 333.

şem panoramaların tadını çıkararak huzur açlığını doyurmuştur. Doğal parkları tehdit eden tehlikeleri de belirlemiştir. Sonrasında aşırı yalnızlığın ıstırabını yaşamaya başlar. Çölde altı ay insanlardan uzak yaşadıktan sonra, kaynaşan New York metropolüne kendini zor atar. Yeniden kalabalıklara, kentin gürültüleri arasına karışacaktır. “İlımlı aşırılığı” gönüllü yalnızlığın kafa yapısını örneklen-dirir. Bazı hayal kırıklıklarına rağmen, toplum gibi doğanın da avantajlarından yararlanır.²³⁸

Bir dünyadan ötekine geçişte, yalnızlık arzusu toplum arzusundan farklı olmaz. Yalnızlığı seçtiğimizde ondan hem zevk almayı, hem de onu kullanmayı isteriz. İş gücü uğraştıktan sonra kendi içimize dalacağımız bir dönemi yaşamak ister ve kendimize yaklaşmayı arzularız. Yine de toplumdan fazlasıyla kopacak olursak bunların hiçbir-

238 Aynı bölümde, Abbey, “insanın her seferinde kendisini tek bir dünyaya vermesi” konusunda ısrarcı olduğunu düşündüğü Thoreau’yu anar. Burada, her biri kendince bir biçim olsa da, tüm gönüllü yalnızlıkların “her iki dünyanın en iyisini almayı” hedeflediği varsayımını geliştirdik.

rini elde edemeyeceğimizi biliriz. İçimizde bazen uzlaşıp bazen bozuşan iki istek olduğunu biliriz. İsteddiğimiz tektir. İki amacı vardır yalnızca: Yalnızlık ve toplum. Bunları apayrı iki istek gibi göstermek boşunadır.

Birçok gönüllü yalnızlık bu anlamda birer siyasî kurgudur. Yapmacık, düzenlenmiş ve sahneye konmuş yalnızlıklardır. Kaçışları ve dönüşleri, “çöl geçişleri”ni, uzaklara gidişleri ve belli sürgünleri teatralleştirirler. Yalnız kalmak istediğimizde, bedenimizle ve ruhumuzla topluma ait olmayı sürdürürüz. Yalnızlığımızı, uzun sürmeyeceğini bilerek deneyimleriz. Kusursuz olduğunda, yalnızlık katlanılır olmaktan çıkar. Ayrıca, pratik bir getirisi de olmaz. Yalnız insan toplumsal uzlaşımlara karşı çıkacaktır, o kadar. Daha yapıcı birçok sivil direniş yarı-yalnızlık ya da geçici yalnızlık deneyimleri içinde oluşur.

Şunu anlamalıyız: Yalnızlık her zaman hoşagitmeyebilir, ama yalnız kalmayı severiz. Çünkü bireyin ıstırap duymadan katlandığı bir yalnızlık vardır: Köşesine çekilmenin yalnızlığı. El çekmeyi ve sorumluluk almayı, inzivayı ve katılımı, rahatlı-

ğı ve kaygıyı birbirine uyumlu hale getirir. İnsanın içine kapanma ihtiyacını karşılar ve açık havanın verdiği neşeyi yeniden keşfetmesini sağlar. Toplumun kıyılarına, doğaya ya da başka bir yere kaçma arzusunu dindirir. Ta ki merkeze dönme zorunluluğunu anımsatana kadar. İnsan köşesine çekildiğinde, hiçbir zaman toplumdan uzak olmayan bir gözlem noktasına kavuşur. Biraz geri çekilerek, biraz da huzurla, toplumun kusurlarını, alt edilmesi gereken adaletsizlikleri ve yürütülmesi gereken kurumsal reformları saptayabiliriz. Toplumdan uzaklaşmak, ortak normları açıklayan ve ateş etrafında yapılan bir tür yerli dansıdır. Özgürlük düşüncesini oradan çekip çıkarmak gerekir.

TEŞEKKÜRLER

Alexander von Humboldt Vakfı'na, Mart-Nisan 2016 sayısında 7. Bölüm'ün bir kısmını yayımlayan *Esprit* dergisine, Ulusal Tıp Akademisi kütüphanesine, Hélène Monsacré, Patrick Savidan ve Markus Messling'e teşekkür ederim.

Bu kitap ikisini de geçen yıl kaybettiğim anem ve babama, ayrıca varlıklarıyla kitabı bitirme destek olan Agnès ve Émile'e adanmıştır.

© KIRAATHANE KİTAPLARI, İSTANBUL, 2019

"Elinizdeki, gönüllü yalnızlığı ilk başta ve her şeyden önce bir özgürlük deneyimi ve eleştiri vasıtası olarak düşünmeye davet eden bir kitap. Yolculuk ederken nelerden kaçarsınız? Yalnızlıkta ne buluruz? Kendiyle baş başa kalmak ne demektir? Toplum bize yeter mi? Yalnız birey ne tür bir yurttıştır? İnsan yalnız olduğunda dayanışma halinde olabilir mi? Neden doğaya inanmalıyız?"

Hiçbir insan bir ada değildir diyordu 1624'te John Donne; 20. yüzyılın büyük şairlerinden Aragon da, "Yalnız insan deli rüzgâr / Ne zevk alır ne haz verir / Dokunduğu küldür uçar / Sunduğu tozdur silinir" diye basbayağı hor görüyordu, yalnızlığı seçenleri. Olivier Remaud, yalnızlığın birden çok veçhesi olduğunu ve kişiyi özgürlüğe, bağımsızlığa götürebileceği kadar, körelteceğini, mutsuz kılabileceğini birçok uçarı metin, birçok kaçış tecrübesi aracılığıyla göstermeye çalışıyor bize. Aslında nereden bakılırsa bakılsın, yalnızlığın toplumsallığa içkin olduğunu da eklemeyi unutmamak.

FRANSIZCA ASLINDAN ÇEVİREN ESRA ÖZDOĞAN

